ערוך השולחן, אורח חיים

ערוך השולחן

ערוך השלחן, אורח חיים, ויקיטקסט, ברישיון CC BY-SA.
geulaquiz.com

הקדמה

א כבוד מלך

ב "אני פי מלך שמור, ועל דבריו שבועת אלהים" (קהלת ח ב).

ג תכונת האדם בעצמותו – תעיד על ההכרחיות למלך במדינה. כי כמו שהגוף המורכב מאיברים רבים, וכל אבר עושה פעולתו המיוחדת לו, ובכל זאת כולם פונים למעין אחד לשאוף ממנו רוח חיים, והוא הלב, ועל ידו הולך מרוצת החיים לכל האיברים, ובחסרון בריאת הלב כל האיברים חולים, ורוח החיים שבהם טרופים ומבולבלים – כמו כן המדינה בכללה, המורכבת מאלפי אלפים בני אדם, היא כאדם אחד המורכב מאיברים רבים. כי האדם הוא מדיני בטבע, ואין ביכולתו לחיות בעצמו במדבר כחיתי יער, מפני גודל צרכיו, שאחד יעזור לחבירו. ובהכרח שיהיה להם אבר אחד לשאוף ממנו רוח חיים בצרכי ונימוסי המדינה, והוא המלך. וכשמלך יושב על כסאו, וכל אנשי המדינה נכנעים אליו לעשות רצונו ופקודותיו – אז כל איברי המדינה, והם כל בני המדינה, בריאים וחזקים, ויושבים בשלום ובשלוה. וכן חס ושלום להיפוך, ד' ישמרנו. ומה נעמו דברי רבותינו חכמינו ז"ל באמרם: מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא (ברכות נח א). דכמו שמלכות שמים: אם יראת אדון כל שולטת על מין האדם בכלל, שנזהרים לעשות נגד רצונו יתברך – אז כל יושבי תבל שוכנים בהצלחה ובמנוחה; כמו כן אם יראת המלך שולטת על כל בני המדינה, וכולם נכנעים אליו, ואוהבים למלאת פקודתו – אז כל בני המדינה בהשקט ובבטחה. ועלינו בני ישראל לבד זה, נתוסף עלינו ציווי ואזהרה שבועה חמורה מפי הקדוש ברוך הוא, כמבואר בתלמוד (כתובות קיא א) שהקדוש ברוך הוא השביע את ישראל שלא ימרודו במלכות. וביאור הדברים: אף על מרד בלב, שלא יהרהר אחר המלך ושריו, ולהיות יראת המלך עליהם. דאם רק על מרד בפועל – אין צריך שבועה לזה.

ד וזהו שאמר החכם: "אני פי מלך שמור" – רצונו לומר: אני, עצם האדם שלי אומר לי לשמור פי מלך, דמבשרי אחזה מלך, ועלי לשמור פי מלך כמו שעלי לשמור את הלב. ונוסף לזה על דברת שבועת אלקים שהשביענו על זה, כמו שנתבאר.

ה ולכן מאד מאד חבבו רבותינו חכמי המשנה והתלמוד את המלכים ושריהם, ויָראו מהם יראת הכבוד ויראת המעלה הרוממה. ואף גם בהיות ממשלה בישראל בארצם – הזהירו נביאינו וחכמינו ז"ל להיות נכנעים למלכי ארץ, כמו שצוה ירמיהו הנביא: "עבדו את מלך בבל וחיו" (ירמיהו כז). ולבני הגולה אשר היו בבבל שלח הנביא לאמר: "בנו בתים ושבו, ונטעו גנות ואכלו את פרין, קחו נשים והולידו בנים ובנות... ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ה', כי בשלומה יהיה לכם שלום".

ו וכן שנו חכמים במשנה (אבות פרק שלישי): הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה – איש את רעהו חיים בלעו. ובזמן בית שני היו נכנעים למלכי פרס ויון, וקסרי רומי. וקודם החורבן צעק בקול גדול אבי התורה שבעל פה, רבן יוחנן בן זכאי, ותלמידיו ר"א ורבי יהושע, למסור את ירושלים ביד קיסר רומי. ואותם האנשים אשר לא רצו בזה – קראום חכמי התלמוד בלשון "בריוני", כלומר: אנשים פראים ורעים, כמבואר בתלמוד גיטין (נו ב).

ז ואם ככה עשו קדמונינו בימיהם, בעת אשר לא היה עדיין להמלכים משפטים קבועים במדינה, ודנו ככל העולה על רוחם – "דעספאטיזעם" – על אחת כמה וכמה שהחיוב מוטל עלינו לאהוב את אדונינו הקיר"ה ולירא מפניו. ולכן בכל תפוצות ישראל מתפללים בלב טהור בכל שבת ויום טוב לפני ד' על שלום אדונינו הקיר"ה, ואשתו, וזרעו, וכל משפחתו.

ח והעד הנאמן על זה, כי בכל משך הרב מהשנים שאנחנו שוכנים בצל ממלכת רוסיא האדירה – לא נמצא אף אחד מרבוא רבבות מישראל השומרים דת תורתינו, שיהיה מעורב בשום מרידה חלילה. ואדרבה להיפוך: תמיד אנחנו בני ישראל מסרנו נפשותינו על אהבת קיסרי רוסיא ושלומם. כידוע לקוראי הדורות מה שעשו ישראל בשנת תקע"ב במלחמת הצרפתים, ובשנת תקצ"א בעת המרידה, עד שאלכסנדר הראשון ז"ל, וניקאלאי הראשון ז"ל, החזיקו טובה לישראל על אמונתם למלכם.

ט ואשר תראה שוטנינו ומקטריגינו יחפאו עלינו דברים אשר לא כן, ומלשינים כי ישראל מרמה אהב – דבר זה ידוע לחכמים האמיתים ישרי לב מחכמי האומות, כי אך השנאה והקנאה ורוע הטבע מדברת מתוך גרונם. ומי כעם ישראל מוכן לפורענות, אשר כל איש נרגן, אם יחשוק להתנפל על בני אדם – אין לו מטרה טובה לקלוע חיצי לשונו יותר מן עם ישראל האומללים. כי מי יפגע בעדם? או מי יעצור בעד הנרגנים לדבר ככל העולה על רוחם הנבערה?

י והמופת המבורר לזה, שאין זה רק רוע לב: ראה תראה כי גם העלילה המתועבה בימי קדם, בילבול דם אשר בדו המלשינים לאמר שאנחנו משתמשים בדמי אדם לפסח – שכבר קאה אותם הזמן, ולדראון עולם, כל מוציאי הדיבה הרעה הזאת – עם כל זה המצא תמצא גם עתה רשעי לב, אשר העלו גרה ללעוס ולהעלות הדברים האלה, ולא יבושו ולא יכלמו לדבר כן.

יא מזה תוכיח ותדין על כל מיני דילטוריא על הצאן האובדות האלה, אשר תוקעים ומריעים צוררי ישראל בכתבי עיתיהם לתת את ישראל לשמצה. ויתפשו את ההמון בלבם, לקרא מלא על עם נדח ונעזב. וכל משכיל יבין כי כותבי העיתים האלה – סוחרי רכיל המה, למען יתרבו קוניהם; כדרך לבות רוב המון עם, שהטייתם לרעה יותר מלטובה.

יב שמעו נא משכילים וישרי לב, אם לא התולים עמהם? אם לא צחוק מכאיב לב אשר במצאם אחד מישראל שעשה איזה מרמה ישימוהו על הנס ויתרועעו אף ישירו לעשות רבוא רבבות אנשים ערבים זה בזה ויתלו עונו בעון הכלל:

יג שומו שמים על זאת, ותחרד הארץ ממקומה! ותיערב נא מאסקווא, פ״ב, ברלין, ווין, פאריז, לאנדאן, שלא ימצאו בהם מקצת אנשי מרמה, אות היא על רוע לבם! נשבע אנוכי בחיי כי אני יושב בתוך טבור מושבות היהודים בליטא, ובעירי וכל הגליל יש בערך שש עשרה אלף נפש מישראל. ומלאכתי להורות לבני ישראל, ולפניי נגלו רוב עסקיהם, ורובם ככולם עמלים יום ולילה על לחם חוקם. ולמאות בעלי מלאכות המביאים טרף לביתם מעמל ידיהם – ורובם יחיו בדוחק ולחץ, בלחם לאכול ובגד ללבוש. והמעטים מן המעטים שיש להם קרקע וגינות – ראיתי בעיני איך שעמלים יום ולילה, המה ונשיהם ובניהם בעבודת הארץ. ומי יתן אשר הממשלה הרוממה – היתה ידה פתוחה להתיר לכל איש מישראל לקנות קרקע מעט. כי אז היתה רואה בעיניה הישרים – איך בלב שמח היינו עמלים לעבוד עבודת האדמה.

יד ואמת אשר מפני שנגדר בעדינו זכות קניית קרקע, ואנחנו נודדים באויר – יש למאות משפחות הנודדים ללחם. ולא ימלט שמפני הלחץ זו הדחק – יעשו איזה מרמה ועולה, כי רבים רבים המה נפשות רעבים, וערומים, ויחפים במדינתינו למאות.

טו ומזה הנסיבה אשר בכל עת מקרא הצבא בירח נאייבר – נחסרים לשעתם לבעבור כי מפוזרים המה, ויש מהם הרבה אשר מרוב דלותם – אין למו כסות בקרה במה לילך לצבא. חי נפשי כי במקומות אשר יתאמצו ליתן נדבות לכל נפש ההולך לצבא למען ילביש את עצמו, ושיהיה לו כמה רו״כ לצרכי נפשו – שם הולכים בשמחה לעבוד בחיל אדונינו הקיר״ה, למרות עיני שוטנינו המחפאים עלינו דברי שקרים, שישראל משמיט את עצמו מעבודת הצבא. את כל זה ראיתי בעיני ולא מפי השמועה. והרי סוף סוף במשך השנה ישתלם הסכום, כי אם אך זה המשתמט משיג די מחסורו אשר יחסר לו – הולך בשמחה. ובעוד אני כותב הדברים האלה – יעטרוני הבחורים מפה, שנפל עליהם הגורל, לבקש עזרה למלבושיהם ולכל צרכיהם. וכל המון הרבנים מתאמצים בזה, למלאות פקודת הוד אדונינו הקיר״ה. ועוד יש סיבות לזה שאין המקום פה לבארם.

טז ועוד מהדברים אשר יטילו קוצים בעיני שרי הממשלה על עם ישראל – שהמה מאנים את הגוים יושבי הכפרים. וחי נפשי, מה נאמר ומה נדבר, אם יש אף מקצת מן המקצת מדברי הנרגנים? כי לא כימים הראשונים הימים האלה, והוא רק דיבת כסילות. רחוקים המה מאדם, לא ידעו ולא יבינו כי הגוים יושבי הכפרים לא יניחו את עצמם מלאנות אותם. וגם עם ישראל בדור הזה רחוקים המה ממחשבות רעות כאלו. וידוע לי מהרבה בתי מרזח – ״שיינקען״ – שאם יראה בעל המרזח שהשותה קרוב להשתכר – לא יתן לו עוד יין שרוף. והמופת לזה כי לא נראה ביום השוק שכורי יין הרבה.

יז לבד כל אלה ידוע לכל, כי כל גוי אשר יש לו רק תואנה על איש ישראל – יבא להרב לקבול על הישראל. והרבנים משגיחים הרבה, לבלי ימצאו תואנה. וברבים נדרוש כי על פי דת תורתנו הקדושה – אסור לאנות לאינו יהודי יותר מליהודי. ולתכלית הנרצה הלזה דברנו בזה הספר, לבאר גודל איסור הגניבה והגזילה והאונאה בין ליהודי בין לאינו יהודי. וכי דינא דמלכותא – דינא. וכי אסור להעלים מהמכס, ומכל חיובי המלכות, כמו שבארנו בסימן שס״ט. וגם בארנו גודל האיסור לחשוב מחשבה לא טהורה על דינא דמלכותא, ולהיות נזהר בכבוד המלך, וכאשר בארנו בסימן א סעיף כו, עיין שם. וגם בארנו עוד דברים המועילים בעזרת ד׳. ועוד יש להאריך בזה, ולא עת האסף פה.

יח יחי אדונינו הקיר״ה אלכסנדר השלישי, ואשתו הגבירה בת מלך, ובנם יורש עצר, וכל בית המלכות הרוממה.

יט יצו ד׳ חסדו למשיחו, מלכנו אדונינו הקיר״ה, ויאריך ימים על ממלכתו. אמן ואמן.

כ הקדמה

כא ״אל אלהים יי, הוא יודע, וישראל הוא ידע״ (יהושע כב כב).

כב כי תורתינו הקדושה והטהורה "ארוכה מארץ מדה, ורחבה מני ים" (איוב יא ט), "גבוה מעל גבוה" (קהלת ה ז), "ועמוק עמוק מי ימצאנה..." (שם ז כד). ואיך לא? והרי היא בת אלקים חיים, והיא עצם החכמה העליונה, ושם חביון עוזה, והוא יתברך – שמו וחכמתו אחד הן. וכשם שאין ראשית לראשיתו, ואין אחרית לאחריתו – כמו כן אין ראשית ואחרית לחכמתו. וזהו שאמר נעים זמירות ישראל: "רחבה מצותך מאד" (תהלים קיט צו), כלומר: בלי גבול. ולזה התחנן לומר: "גל עיני, ואביטה נפלאות מתורתך" (שם קיט יח). וגם היא המקור לכל החכמות, ואל זה רמזו ששת קני המנורה, שהיו כולם פונים אל הנר האמצעי, כמו שביארו גדולי חכמי לב, הלא בספרתם.

כג ועיקר גדולת התורה נודעת מהתורה שבעל פה, כמו שאמרו חכמינו ז"ל: לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר (שמות לד כז): "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (גיטין ס ב). וזהו התלמוד הגדול והקדוש, המלא והגדוש מכל הון יקר, פנינים ואבני חפץ, מעולפת ספירים. ולאשר עינים לו – ולו יראה מרגליות טמונות בכל עניין ועניין. והתורה שבעל פה נותנת רוח חיים בתורה שבכתב, וכשם שהנשמה נותנת רוח חיים בגוף האדם, כמו כן התורה שבעל פה נותנת רוח חיים בתורה שבכתב, כי היא סתומה וחתומה, ואין בה אף מצוה אחת מבוארת. כמו בשבת, דכתיב (שמות כ ט ודברים ה יג): "לא תעשה כל מלאכה" – מהו גדר המלאכה? ולמה פרטה התורה בפרשה "ויקהל" מלאכת הבערה בפני עצמה, כמו שכתוב (שמות לה ג): "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". עד שכבר טעו בו הצדוקים וישבו בחושך בלילי שבתות, כי הלכו בחושך ולא נגה עליהם אור התורה שבעל פה. ובפרשה "תשא" לא הזהירה רק על חרישה וקצירה, דכתיב (שמות לד כא): "בחריש ובקציר תשבת", דמשמע דזריעה ונטיעה וניכוש – מותר. ועיקר עניין שביתה נעלם, דלפי פשטותה אין לעמול כלל בשבת, ואם נרצה לשאת שולחן כבד מחדר לחדר – אסור. אתמהה! ומצינו בנחמיה (יג יז), כשקנו מהצורים דגים ושארי חפצים בשבת, צעק עליהם ואמר: "מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים, ומחללים את יום השבת" – הרי דלקנות דבר הוי חילול שבת. ואיפה נכתב זה בתורה? וירמיה הנביא אמר (יז כב): "ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, וכל מלאכה לא תעשו" – הרי דהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים הוי גם כן מלאכה! ואיפה כתוב זה בתורה? ובפרשה "בשלח" כתיב (שמות טז כט): "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", דלפי פשטותה משמע שאסור לזוז ממקומו ביום השבת. וכבר יש שטעו לומר כן.

כד גם עיקרי המועדות: נעלם מתי הוא חודש האביב, ומתי הוא חודש האסיף – הרי לא כל המדינות שוין בזה. ועוד: שהתורה אמרה שחג הפסח יהיה בחודש הראשון, וחג הסוכות בחודש השביעי – והרי השנה אנו מונין מתשרי, ולפי זה היה לנו לעשות פסח בתשרי, וסוכות בניסן. ועוד: שהרי כמה פעמים כתיב בתורה: "שבעת ימים תאכל מצות" (שמות כג טו, לד יח, דברים טז ג), ובפרשה "ראה" כתוב (דברים טז ח): "ששת ימים תאכל מצות". ובמצות תפילין כתיב (דברים ו ח): "וקשרתם לאות על ידך, והיו לטוטפות בין עיניך" – מה נקשור? מה היא תמונתם? ובמצות ציצית כתיב (במדבר טו לח): "ועשו להם ציצית" – איזו ציצית? ובארבע מינים שבלולב פירשה כל השלושה מינים באר היטב, והמין הרביעי סתמה וכתבה (ויקרא כג מ): "פרי עץ הדר" – ולמה לא ביארה בפירוש מה זה? וכן בראש השנה כתיב (במדבר כט א): "יום תרועה יהיה לכם" – ולא פירשה מהו התרועה ואופן ההתרעה. ולמה במקום אחר (במדבר י ט) ביארה "והרעותם בחצוצרות", ובכאן באה הקבלה דדווקא בשופר? וכן בשחיטה כתיב (דברים יב כא): "וזבחת מבקרך ומצאנך... כאשר צויתיך" – באיזה מקום צוהו? ומהו עניין הזביחה? אם להכותה בקרדום על ראשה, אם לחתוך הצואר, או שארי עניינים מהמיתה? וכן בדינים שבין אדם לחברו – לא ביארה מאומה, רק דיני שומרים. האמנם מפני שעיקרי התורה נמסרו בקבלה למשה רבינו מסיני, והוא מסרה ליהושע עד הנביאים, ועד אנשי כנסת הגדולה, כדתנן בריש אבות. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לחיבור הי"ד החזקה: דכל המצות שנאמרו למשה רבינו בסיני – בפירושן נתנו, שנאמר (שמות כד יב): "ואתנה לך את לוחות האבן, והתורה והמצוה" – "תורה" זו תורה שבכתב, "והמצוה" זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. "ומצוה" – זו היא הנקראת "תורה שבעל פה". ולזה הצטרך משה רבינו להיות בהר ארבעים יום וארבעים לילה לקבל תורה שבעל פה, דאילו הלוחות בעצמן כפי פשטן – בשעה קלה היה מבין אותם.

כה וזהו המשנה והתלמוד דרבינו הקדוש. שראה גדול הפיזור מעם ישראל אחר החורבן, אסף כל חכמי ישראל, והעתיקו כל אחד ואחד המשניות העתיקות שהיה להם בקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הלכה למשה מסיני. ומזה רבינו הקדוש וחבורתא קדישתא דיליה – חיברו אלו הששה סדרי משנה, והעלום על ספר בקיצור נמרץ, רק לזכרון דברים בעלמא. ואחר כך כל החכמים שבדורות הבאים, כל עמלם היתה להבין דברי המשניות, ומה שנתוסף עליו מהתוספתות והברייתות, וספרא וספרי ומכילתא, אם כי כולם נרמזים במשנה. אמנם לאו כל מוחא סביל דא, להבינם מתוך קיצורי המשניות, ולזה בימי רבינא ורב אשי, וכל חכמי ישראל שבימיהם, נגמר זה התלמוד הגדול והקדוש, ומאז אין לנו רשות לא להוסיף ולא לגרוע מהתלמוד, רק להבין דבריו. ואלה המה ראשי אלפי ישראל שהיו אחר זמן חתימת התלמוד, כל גאוני מזרח ומערב – כל עמלם היה להבין דברי התלמוד. וחיברו עליו פירושים רבים, ותוספת להפירושים. וזכינו שנתקבלו בכל תפוצות ישראל פירושי אור התורה, המנורה הטהורה, רש"י ז"ל, מפני

שהעלה בפירושו כל מה שקבל מרבותיו, וזכינו לתוספת רבותיו הצרפתים שהיו גדולים בחכמה ובמניין מכל חכמי ישראל שבימיהם. כי שמונים בעלי תוספות למדו מפני הארי החי, רבינו הגדול – רבינו תם ז״ל, כמו שכתוב בתשובת מהרש״ל. והם עשו את ים התלמוד ככדור, והאירו נתיבותיו, ובלעדי דבריהם הקדושים – נמשש בו כאשר ימשש העור באפילה.

כו עוד הוסיפו רבותינו חכמי התלמוד לכלול בהתלמוד הרבה מן החכמות. והוסיפו בו גם דברי אגדה ודרשות, בדברים שהם כבשונו של עולם, כמו מעשה בראשית ומעשה מרכבה, ושאר חכמות פילוסופיות וטבעיות. והסתירום חכמינו ז״ל בדבריהם הנעימים, לבלי יראו חוצה. ודברו במשל וחידה, כמו מאמרי רבה בר בר חנה בפרק חמישי דבבא בתרא. וכוויכוחי התנא רבי יהושע עם סבי דבי אתונא בפרק קמא דבכורות. והם הפילוסופים המפורסמים בעולם, מאתונא עיר החכמה בארץ יוון. וכן כל מאמרי חכמינו ז״ל באגדה – כך היא דרכם, מפני שלא כל אדם יכול לסבול אור החכמה בגלוי. כמו היושב בחושך ימים רבים, כשיצא פתאום לאור השמש – יתעורו עיניו, כי לא יכול לסבול האור. ולכן הלבישו רבותינו ז״ל את מאמרי החכמה בכמה מלבושים, וכל חכם לב ידלה מעט מעייני החכמה, אם הוא הגון וראוי לכך. ואם לאו – אין זה מניעה להתורה והמצוה, כי כל הדברים הנוגעים למעשה התורה והמצוה – לא הסתירום, וביארום בגלוי.

כז וכי יפלא בעיניך על רוב הדעות, ומחלקותם בפרטי הדינים – דע כי לא מחכמה שאלת על זה. וכבר אמר הפילוסוף כי לפרטים אין מספר. וכולם דברי אלקים חיים המה, כמו שאמרו חכמינו ז״ל ריש חגיגה (ג ב): ״דברי חכמים כדרבונות, וכמסמורות נטועים בעלי אסופות, נתנו מרועה אחד״ (קהלת יב יא). ״בעלי אסופות״ – אלו תלמידי חכמים, שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה: הללו מטמאים והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרועה אחד; אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא. דכי פליגי תרי תנאי או תרי אמוראי בדין, או באיסור והיתר, כל חד אמר ״הכי מסתביר טעמא״ – אין כאן שקר כלל, דכל חד וחד – סברא דידיה קאמר. מר יהיב טעמא להתירא, ומר יהיב טעמא לאיסורא. מר מדמי מילתא למילתא הכי, ומר מדמי בעניינא אחרינא. ואיכא למימר ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״ הם: זימנין דשייך האי טעמא, וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט (רש״י כתובות נז א). וכמופת לזה, שלא תמצא בכל הש״ס מחלוקת בעיקרי המצוה: הכל מודים ש״פרי עץ הדר״ הוא אתרוג, והכל מודים ש״עין תחת עין״ – ממון. אלא דכשבאו לדורשו מהפסוק – מר דריש לה מהאי קרא, ומר דריש לה מהאי קרא, וכולם אמת. השמעת שיחלוקו כמה בתים יש בתפילין של ראש? או כמה פרשיות צריך לכתוב במזוזה? או כמה ברכות יש בתפילה? או כמה ברכות יש לפני קריאת שמע ואחרי קריאת שמע? או בברכות פסוקי דזמרא? כל ישראל שמקצה העולם ועד קצהו שוין בזה שיש אברעה בתים בתפילין, ושני פרשיות במזוזה, ושמונה עשרה ברכות בתפילה לבד ברכת המינים, ושני ברכות לפני קריאת שמע ואחת לאחריה. והשינוי בנוסח, כמו שזה אומר ״אהבה רבה״ וזה אומר ״אהבת עולם״, או שזה אומר ״הודו״ קודם ״ברוך שאמר״ וזה אומר ״ברוך שאמר״ קודם – אין זה שינוי כלל, דכל אחד יכול לעשות בה כפי רצונו. דדא ודא – אחת היא, אלא שאין מדרך ארץ לשנות מכפי שנהגו הציבור. ובעל נוסח זה, כשבא למקום למתפללים הנוסח השני – מתפלל עמהם, מפני שכל ישראל שוים במניין הברכות והתפילות.

כח השמעת מימיך שיהיה בין חכמי ישראל ההולכים בדרך התלמוד מחלוקת בעיקרי מלאכת שבת ויום טוב? או בהימים, שזה יקדים וזה יאחר? חלילה, לא היתה כזאת בישראל! כל ישראל מקבלים השבת והיום טוב בשעה אחת, מקצה העולם ועד קצהו, בשקיעת החמה למקומותם במושבותם. ויותר מזה תראה נפלאות, ואות ומופת על אמיתת הקבלה: הנה זה יותר משמונה עשרה מאות שנה שעם ישראל מפוזרים מקצה אל הקצה, ואין להם שום חיבור זה לזה משינוי לשונם. כמו עם בני ישראל שבארצות רוסלאנד פולין ואסטרייך, עִם עַם בני ישראל שבארצות פרס מאראקא אלגיר וטוניס וטריפאלי. וזה רק כארבע מאות שנה שיצא חכמת הדפוס לאור עולם, וקודם לזה לא היה שום התחברות ממדינות אלו, למדינות שבאזיה ואפריקא. והנה אצלנו החודשים: חודש מלא וחודש חסר; וחשון וכסלו – פעמים ששניהם מלאים, ופעמים ששניהם חסרים, פעמים שאחד מלא ואחד חסר. האם אירע שבמשך מאות מהשנים האלו יעשו אלו מלא ואלו חסר? או בחודשים משני אדרים, שלפעמים עיבור השנה במשך שתי שנים, ולפעמים במשך שלוש שנים: האם אירע שינוי בין זה לזה? וכבר אמר אחד מגדולי חכמי יוון, שחישוב המולד לישראל הוא אות ומופת על הנבואה בישראל. וכל הדברים הללו – אין להם רמז וזכר בתורה שבכתב.

כט האמנם עמודי הקבלה מהתורה שבעל פה חזקים כראי מוצק, אשר כל כלי יוצר עליו – לא יצלח לשברו, וכל רוחות – לא ינידוהו ממקומו לעקרו. ומקולות מים רבים אדירים משברי ים – לא ינוע ולא יחת.

ל וכל מחלוקת התנאים והאמוראים, והגאונים והפוסקים באמת, למבין דבר לאשורו – דברי אלקים חיים המה, ולכולם יש פנים בהלכה. ואדרבה: זאת היא תפארת תורתינו הקדושה והטהורה. וכל התורה כולה נקראת "שירה", ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה, וזהו עיקר הנעימות. ומי שמשוטט בים התלמוד – יראה נעימות משונות בכל הקולות המשונות זה מזה.

לא האמנם כל זה הוא לפלפול התורה. אבל להלכה למעשה – לא כל אדם זוכה לשאוב מים חיים להלכה ולמעשה מהים הגדול הזה, מפני גודל איכותו וכמותו. אי לזאת, נתעוררו רבותינו הקדמונים לזה, ויש שקיצרוהו כמו רבינו הגדול הרב אלפס ז"ל, ורבינו הרא"ש ז"ל. ויש ששאבו ממנו לכתוב הלכות הלכות, כמו הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל, ורבינו יעקב בעל הטורים ז"ל.

לב האמנם מפני ריבוי הדעות, עמדו שני גדולי הדור — יוסף הצדיק, ומשה איש האלקים — וחברו חיבורים גדולים בכמות ובאיכות על ספרי הטור: "בית יוסף" ו"דרכי משה", שמה באו במשפט על כל חילוקי הדעות מרבותינו הראשונים. ורבינו בעל "בית יוסף" פסק להלכה כשניים משלושת הרועים: הרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש. ולאשר כי ברוב הדינים הרי"ף והרמב"ם בחדא שיטתא קיימו, והרא"ש ז"ל הלך בדעותיו על פי הרוב אחרי רבותינו הצרפתים בעלי התוספות, לכן רבינו הרמ"א נטה ברוב הדינים אחרי רבותינו הצרפתים והאשכנזים, שאנו מבני בניהם. ומזה חיברו השולחן הטהור לפני ה', כי כולו זהב טהור. ויקח משה את עצמותיו של יוסף הצדיק, והכניס דבריו בתוך דברי רבינו ה"בית יוסף", ושניהם כאחד בנו את כל בית ישראל בדינים הנהוגים בזמן הזה.

לג ולאשר לא היתה כוונתם שיפסוקו מתוך הקיצור, כמו שכתב המהרש"א ז"ל בסוטה כב א, וזה לשונו: ובדורות הללו, אותן שמורין הלכה מתוך השולחן ערוך, והרי הם אינם יודעים טעם העניין של כל דבר, אם לא ידקדקו בדבר מתחילה בתוך התלמוד, שהוא שימוש תלמידי חכמים, וטעות נפל בהוראתם – והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהן. עד כאן לשונו, וכן כתב הגאון בעל "תוספת יום טוב" בהקדמתו לחיבורו "מעדני יום טוב", וזה לשונו: ואף הרב הגדול מורינו הרב יוסף קארו ז"ל, אשר השביר בר בספרו "בית יוסף", ומתוכו עשה החיבור שקראו "שולחן ערוך" בדמותו ובצלמו של ספר הטורים, ועל לשונו תמיד לשון הרמב"ם ז"ל – לא נתכוין להורות מתוך ספרו. חלילה וחלילה מלחשוב עליו כזאת; רק מי שלמד ועיין בספר הטורים עם פירוש ה"בית יוסף", וילאה למצוא תכלית כל דין ודין – הלא ידעו ויבינו מתוך ה"שולחן ערוך". זאת היתה כוונתו הרצויה. עד כאן לשונו.

לד ומטעם זה קם הגאון הגדול רבי מרדכי יפה וחיבר ספרו ה"לבוש", והטעים מעט במשכיות דברי רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך". האמנם מאשר אחר כך קמו רבותינו האחרונים גאוני עולם, וחברו ספרים רבים גדולי הערך על הטור וה"שולחן ערוך", כמו: הסמ"ע (ספר מאירת עינים), והדו"פ (דרישה ופרישה), והב"ח (בית חדש), והט"ז (טורי זהב), והש"ך (שפתי כהן), והמג"א (מגן אברהם), והחמ"ח (חלקת מחוקק), והב"ש (בית שמואל), והע"ת (עולת תמיד), וה"בית הלל", והאו"ת (אורים ותומים), ונה"מ (נתיבות המשפט), וקצה"ח (קצות החושן), והפר"ח (פרי חדש), והפר"ת (פרי תואר), והתב"ש (תבואות שור), והפרמ"ג (פרי מגדים), והל"ש (לבושי שרד), ועוד כמה חיבורים מגדולי עולם, הן בחיבורים הן בשאלות ותשובות – הדר החשש והבילבול למקומו.

לה ובפרט בדור השפל הלזה, שנתמעטו לומדי התורה בעונותינו הרבים. על כן קמתי ונתעודדתי אני הצעיר לבית לוי, ובעזר שדי צורי וגואלי, הנותן ליעף כח – חיברתי חיבורי זה, וקראתיו בשם **ערוך השולחן**, והערכתיו עם כל המיני מטעמים. והיתה התחלתי בחלק חושן משפט, כי עמוק עמוק הוא לשית עין על כל דברי רבותינו האחרונים העמוקים והרחבים. ונגד זה בחלק השני – נחסרנו מנעימות דבריהם, וכל מעיינם היה בחלק הראשון. ושמה הניחו לי כר נרחב להתפשט בו. וזה מעשה הספר בפרטיות, בסייעתא דשמיא:

לו א) כל דברי רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך" – בארתי בטעמם ונמוקם.

לז ב) כל דברי רבותינו האחרונים, כשחולקים על ה"שולחן ערוך" – הבאתי דעתם ובמילתא בטעמא, וכן דיניהם שחדשו.

לח ג) במקום שיש מחלוקת בין רבותינו האחרונים – והבאתי דעותיהם. ואם היה לי בדבר מה להכריע – לא מנעתי מלכתוב הכרעתי, כפי עניית דעתי, ולהמעיין משפט הבחירה.

לט ד) בהרבה מקומות כשחולקים על רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך", וה' העיר עיני ליישב דבריהם – כתבתי מה שנראה לענויות דעתי.

מ ה) בכמה מקומות שנשארו דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל ב"תימה" ו"צריך עיון" ממפרשי דבריו, או ממפרשי ה"שולחן ערוך" – עמלתי ויגעתי להבין דרכו בקודש, והעליתים על ספרי זה.

מא ו) עוד הרבה דינים מחודשים שמצאתי בתוך דברי רבותינו הראשונים, שלא הובאו עדיין – הבאתים. וגם דינים מחודשים שנראה לעניות דעתי מתוך הסברא, או באיזה ראיה – לא מנעתי מלגלותה, וכתבתי לסימן: [נ"ל] – רוצה לומר: "נראה לי"; או כתבתי בתחילת הדברים "יראה לי" – הכל לפי העניין.

מב ז) בכל מקום שלא כתבתי מקור ששאבתי ממנו – ידע המעין שזהו מדברי רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך", אך הרחבתי הדברים בהלכתא בטעמא. וכל אשר מדברי הראשונים והאחרונים שלא הובא ב"שולחן ערוך" – כתבתי מקורו בשני חצאי מרובעים כזה: [].

מג ח) לפרקים, כשעל ידי הדברים נתחדש איזה חידוש בגמרא, או ברש"י ותוספות, או בשארי ראשונים – רמזתי הדברים במלות מועטות בהקף שני חצאי מרובעים כנזכר לעיל, שמפני שכל כוונתי להועיל, ולבלי לבא בארוכה – הוכרחתי לעשות כן. והמעיין יבין, ומי שלא ירצה לעיין בזה – אין בזה מניעה בעקרי הדברים. ולפעמים הבאתי איזה דין מחודש מירושלמי או מתוספתא, ואם אין לזה סתירה מהש"ס שלנו כתבתי הדברים כהווייתם. ואם לאו – הערתי בהערה קטנה שמהש"ס שלנו לא משמע כן, כאשר יראה המעיין בחלק השני בכמה מקומות בסייעתא דשמיא.

מד ט) לשלימות מלאכת הקודש הבאתי כל הדינים, אף שאין נהוגים בזמן הזה, כמו: דיני סנהדרין בסימן א, ודיני סמיכה בסימן ג, והמשא ומתן בדיני נפשות בסימן יח, והדרישה והחקירה בעדים בדיני נפשות בסימן ל, וכל דיני הזמה בסימן לח, וכן דיני קנסות במקומות השייכים לזה. וכמו כן דיני כפל, ודיני ארבעה וחמשה בסימן שנ ושנא ושנב, וכל דיני רוצח ועגלה ערופה בסימן תכה. וגם דיני ערי מקלט נתבאר שם בסייעתא דשמיא.

מה י) וזה דרכי בדינים אלו: מקור המקורות לזה דברי הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל. ובמקומות שעל פי פירושי רבותינו רש"י ותוספות נשתנו הדברים מדעתו הגדולה, או במקומות שהראב"ד השיג עליו, או משארי ראשונים – הבאתי דבריהם בלשון "יש אומרים", וכתבתי המקור בשני חצאי מרובעים. ואם היה לי איזה דבר חידוש בזה, רמזתי הדברים בקיצור נמרץ. והנה טבחתי טבחי, ערכתי שולחני, וזה השולחן אשר לפני ה'. אקוה לה' כי רבים יסובו על שולחני, ויאכלו ענוים וישבעו, ויהללו שם ה'. ובקשתי שטוחה לכל מי שלא יערב לו איזה מהמטעמים ממטעמי השולחן – בטובו להודיעני, ואקשב ואשמע, ואודה על האמת. והיה אם יזכיני ה' בחסדו לשוב להדפיסו – יבואו כל הדברים על מקומם בשלום.

מו וזאת תורת האדם, להתחנן לפני ה' להאיר עינים בתורתו הקדושה, להבין ולהשכיל, ולהיות ממצדיקי הרבים בחבורים מועילים. אלה דברי הכותב והחותם ביום הרביעי, בעשרים וארבעה לירח טבת, שנת תרמ"ג פרט קטן (נאווהרדק): נאום **יחיאל מיכל** ברבי **אהרן הלוי** עפשטיין החונה פה קהילת [נאווהרדק], בעל המחבר ספר "אור לישרים" על ספר הישר לרבינו תם ז"ל.

סימן א

א כתיב (משלי טו כד): "אורח חיים למעלה למשכיל, למען סור משאול מטה". וביאורו נראה: כי המלאכים נבראו בשני כמבואר במדרש, וכן מבואר במזמור "ברכי נפשי": "המקרה במים עליותיו... עושה מלאכיו רוחות". והבדלת המים היתה בשני, והבהמות נבראו בחמישי. והמלאכים עובדים את בוראם ואין להם יצר הרע, והבהמות יש להם יצר הרע ואין להם דעת. וממילא דלהמלאכים אינו מגיע שכר בעד עבודתם, אחרי שאין להם יצר הרע, ולבהמות לא שייך עונש אחרי שאין להם דעת.

ב ולזה ברא הקדוש ברוך הוא ביום הששי את האדם. וברא משני הקצוות: נתן בו את הנשמה שמאירה לאדם לדעת את הבורא יתברך כמלאך, כמו שנאמר: "כי נר ה' נשמת אדם". ויצר אותו בגוף שהוא חומר עב כבהמה, לאכול ולשתות ולישן. ולזה יתעוררו מלחמות גדולות בהאדם כל ימי חייו, שהנפש הבהמי מסיתו לתאוות עולם הזה כבהמה, והנשמה הטהורה נלחמת כנגדו ומראה לו שלא לכך נברא אלא לעבוד את הבורא כמלאך. ואף הדברים הגשמיים שמוכרח לעשות כאכילה ושתייה ושינה – תהיה הכוונה כדי שיוכל לעבוד את בוראו. ועל זה נאמר: "שויתי ה' לנגדי תמיד". ולאחר מות האדם מראין לו שכל מעשיו נכתבין בספר, וחותם יד האדם בו. ואם הלך בדרך התורה והמצוה – נוחל גן עדן שהוא תענוג בלתי גבול ובלתי המשך זמן. ועליהם נאמר: "ירויון מדשן ביתך, ונחל עדניך תשקם; כי עמך מקור חיים, באורך נראה אור". ואם חס ושלום להיפך – יורש גיהנם, שכל יסורי עולם הזה כאין נגדו. ועליהם נאמר: "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי, כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה, והיו דראון לכל בשר". ושבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן: "שאול", ו"אבדון", ו"באר שחת", ו"באר שאון", ו"טיט היון", ו"צלמות", ו"ארץ התחתית" (ערובין יט א). וכל המתפתה ביצרו נופל שם, ולכן נקרא גם "תפתה", כדכתיב: "כי ערוך מאתמול תפתה" (שם).

ג וזהו שאמר שלמה: "אורח חיים למעלה למשכיל, למען סור משאול מטה". כלומר: אתה האדם המשכיל אחרי שיש לך שני דרכים, או לשאת עין ולב למעלה אל הבורא יתברך והיא דרך החיים, או להביט למטה על תאוות הבהמיות, לכן אצוה אותך שאורח החיים שלך תהיה רק למעלה, למען סור משאול מטה. כלומר: אם תביט למטה – תפול בשאול שהיא המדריגה הראשונה של הגיהנם, ומשם תפול עוד מטה מטה.

ד וכל בר דעת יש לו להבין: כמו שאם נראה מלך בשר ודם בונה בנין יקר המורכב משני הפכים, שבנה בתוכו אבנים יקרות שוהם וישפה וכל אבן יקרה, וגם מטיט ועפר, היעלה על הדעת שתכלית כוונת המלך הוא לשם הטיט והעפר? ובודאי התכלית של הבנין הם האבנים היקרות, והטיט והעפר אינם אלא לחיזוק הבנין. כמו כן מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שברא את האדם מורכב מנשמה טהורה שהיא חלק אלוה ממעל, והיא תשוב אל האלהים אחרי מותו, וגם מגוף עב שהוא טיט ועפר, היעלה על הדעת שהתכלית הוא הטיט והעפר? וכל הסובר כן אינו אלא כסיל ומשוגע. וזהו שאמר עקביא בן מהללאל: הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה: דע מאין באת, ולאן אתה הולך... כלומר: הנשמה היא חלק אלוה ממעל ותשוב למקורה. ולהיפך הגוף: מאין באת? מטיפה סרוחה. ולאן אתה הולך? למקום עפר רמה ותולעה. ובזה הבירור שהתכלית הוא הנפש האלהית. ולכן קודם כל צריך האדם לדעת יסודי תורתינו הקדושה והטהורה.

ה יסוד התורה ועמוד העבודה לידע שיש אלהים אחד יחיד ומיוחד, והוא ברא כל העולמות, והוא משגיח עליהם בכל עת ובכל רגע. ואלמלי יצוייר חס ושלום סילוק השגחתו – אף רגע היו כל העולמות חוזרים לתוהו ובוהו. וזהו שנאמר: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". ונאמר: "וידעת היום... כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". כלומר: שאין שום כוח זולתו יתברך, והוא המהוה כל העולמות, והוא המחיה את כל העולמות, והוא המקיימם. ובמתן תורה ראינו זה בחוש, כדכתיב: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים, אין עוד מלבדו". כלומר: כי ה' שברא כל העולמות – הוא המשגיח והמנהיג עליהם לעד ולעולמים. ו"אלהים" ביאורו: השגחה והנהגה, ואין שום כוח גדול או קטן זולתו יתברך.

ו את האלהים הזה אנחנו מחויבים לאהבו אהבה גמורה וחלוטה, עד שכל האהבות כמו אהבת עצמו, אהבת אשתו, אהבת בניו ובנותיו, אהבת הממון – יהיו בטלים נגד אהבתו יתברך, והמה כלא ממש. וזהו שאמר הכתוב: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך". והוא לשון "מאוד", כלומר: כל החביב עליך מאוד מאוד – תבטל נגד אהבתו יתברך. "ובכל לבבך" דרשו חכמינו ז"ל: בשני יצריך, ביצר הטוב וביצר הרע. כלומר: שלא תאמר שהיצר הרע כיון שמסית אותך לעבור על רצונו יתברך, אם כן איך בראו? דהאמת הוא דגם כוונת היצר הרע שלא תאבה לו ולא תשמע אליו, אלא שכך גזר עליו הבורא יתברך שיסיתך לעבור על רצונו יתברך, כדי שבבחירתך תעבוד ה' ולא כמוכרח. שזהו עיקר תכלית בריאת האדם, ובכוח זה גדול ממלאך כמו שכתבתי בסעיף א (וכן מבואר בזוהר).

ז ובספרי דרשו: רבי מאיר אומר: הרי הוא אומר "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" – אהבהו בכל לבבך כאברהם אבינו, שנאמר: "אברהם אוהבי". ואומר: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך". "ובכל נפשך" – כיצחק שעקד עצמו על גבי המזבח. "ובכל מאדך" – הוי מודה לו כיעקב, כענין שנאמר: "קטנתי מכל החסדים...". ועוד אמרו שם: "ואהבת..." – אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך, כענין שנאמר: "ואת הנפש אשר עשו בחרן". כלומר: כמו שאברהם מפני שהיה אוהבו בלב ונפש קרא את בני אדם להאמין באלקותו, כן תעשה אתה לאהבהו על הבריות, ולקרבן לעבודתו יתברך. עוד גרסינן בספרי: לפי שנאמר "ואהבת" – איני יודע כיצד אוהבין אותו? תלמוד לומר: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. כלומר: שעם ההתבוננות בתורה – תתיישב האהבה בלב בהכרח (חינוך).

ח וכן נצטוינו ליראה מפניו יתברך, דכתיב: "את ה' אלהיך תירא". וזה לשון הרמב"ם בספר המצות מצוה ד': שצונו להאמין יראתו יתעלה וליפחד ממנו. ולא נהיה ככופרים ההולכים בשרירות לבם ובקרי, אבל נירא ביראת ענשו בכל עת. וזהו אמרו: "את ה' אלהיך תירא". עד כאן לשונו. ובחיבורו הגדול ריש פרק שני מיסודי התורה כתב: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ – מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלהים לאל חי". וכשמחשב בדברים האלו עצמן – מיד הוא נרתע לאחוריו, ויירא ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך, מה אנוש כי תזכרנו?" עד כאן לשונו. ובספר המצות ביאר "יראה פשוטה" שהיא יראת העונש, ובכאן ביאר "יראת הרוממות". ועל זה שנינו בספרי: אין לך אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במידת הקדוש ברוך הוא בלבד, עיין שם. כלומר: דיראה ואהבה הם שני הפכים, אלא ביראת הרוממות שפיר יכולים שניהם להיות, דעל ידי גודל מעלת רוממותו יתברך – מתיירא ממנו יראת המעלה, ואוהבו בכל לב ובכל נפש.

ט ונצטוינו ללכת בדרכיו הטובים והישרים, שנאמר: "והלכת בדרכיו". ונאמר: "אחרי ה' אלהיכם תלכו". ונאמר: "ללכת בכל דרכיו" – מה הוא חנון אף אתה חנון, מה הוא רחום אף אתה רחום (רעיון דומה בסוטה יד א), ולהתדמות בפעולותיו הטובים ובמידותיו הישרים כפי יכולתינו. ומצות עשה להדבק בחכמים ובתלמידיהם כדי ללמד מעשיהם, שנאמר: "ובו תדבקון". וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה, והרי אש אוכלה הוא? אלא הדבק בחכמים ובתלמידים (כתובות קיא ב). והוי מתאבק בעפר רגליהם, ושותה בצמא את דבריהם. ונאמר: "הולך את חכמים יחכם". ונאמר: "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים...".

י כתב הסמ"ג בעשין מצוה י"ז: מצות עשה לצדק את הדין על כל המאורע, שנאמר: "וידעת עם לבבך, כי כאשר ייסר איש את בנו, ה' אלהיך מיסרך...". עד כאן לשונו. ואנחנו בני ישראל עיפי הזמן, בלא מנוחה זה קרוב לשני אלפים שנה – חייבים אנו לדעת שזהו הכל לטובתינו לזכך אותנו, כמו שאמר הנביא זכריה: "וצרפתים כצרוף את הכסף, ובחנתים כבחון את הזהב. הוא יקרא בשמי, ואני אענה אותו. אמרתי עמי הוא, והוא יאמר ה' אלהי". וביאור הכתוב: להאמין באמונה שלמה שכל צרותינו וכל טלטולינו אינו על דרך הנקימה חס ושלום אלא כדי לצרפינו. דאם לא כן כבר לא היתה ממנו שארית בכל משך ממאות השנים הרבות, ואין לך אות ומופת גדול מזה מקיומינו זמן ארוך כזה, דאין זה אלא מפני שהשגחתו יתברך עלינו, לא סר ולא יסור אף רגע, כאב המשגיח על בנו יחידו ומייסרו לטובתו. וראיה לזה: שהרי בכל זמן הגלות "הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו". כלומר: כשאנו מתפללים אליו יתברך – עונה אותנו בכל עת צרה וצוקה. "אמרתי עמי הוא, והוא יאמר...", כלומר: שהרי אנו רואים שבכל זמן הארוך הזה עם בני ישראל הולכים בדרך התורה והמצוה, והוא יתברך קורא אותנו "עמי", ואנחנו קוראים אותו "אלהי ישראל".

יא מיסודי הדת להאמין שתורתינו הקדושה כאשר היא – נתונה לנו מסיני על ידי משה רבינו. ובחסרון אות אחד היא פסולה, ואין הפרש בקדושתה בין פסוק "שמע ישראל" לפסוק "ותמנע היתה פלגש". וכשם שהקדוש ברוך הוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, כמו כן התורה היא נצחית, כמו שאנו אומרים ב"אמת ויציב": "הוא קיים ושמו קיים..., ודבריו חיים וקיימים, נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים...". ולכן מלאכי שהיה הנביא האחרון אמר: "זכרו תורת משה עבדי...".

יב ומיסודי הדת להאמין בתורה שבעל פה, כמו שנאמר: "על פי התורה אשר יורוך...". ולא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (גיטין ס א). והתורה שבעל פה נותנת רוח חיים בתורה שבכתב, שאין בה אף מצוה אחת מבוארת כהלכתה, והתורה שבעל פה מבארה. וזהו המשנה והגמרא, שבם נתבארו כל פרטי המצות. וכל מי שאינו מודה בתורה שבעל פה – אין לו חלק באלהי ישראל.

יג ומיסודי הדת להאמין בשכר עולם הבא, ובעונש הגיהנם, ובביאת משיח, ובתחיית המתים. וכן מיסודי הדת לעשות כל המצות לא מפני שהשכל מחייב כן, כגון במצות שבין אדם לחברו, אלא מפני שהקדוש ברוך הוא צוה אותנו לעשות כן. ולכן נאמר בדברות האחרונות בשבת ובכיבוד אב: כאשר צוך ה' אלהיך". משום דזה מוסכם בכל אום ולשון שהאדם צריך לנוח יום אחד בשבוע כדי לחזק כחותיו, וכן ההסכמה בכל אום ולשון לכבד הוריו. ולזה אמרה תורה: "שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלהיך", "כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלהיך". כלומר: ולא מפני שהשכל מחייב כן. ובדברות הראשונות קודם חטא העגל לא הוצרכו לאזהרה זו, לפי שהיו כולם במדרגת מלאכים, כדכתיב: "אני אמרתי אלהים אתם, ובני עליון כולכם". ויש עוד יסודי הדת, והרמב"ם כללן בשלושה עשר עיקרים, ונדפסו בסידורים וידועים לכל. אמנם האמת כי כל מצוה מתרי"ג מצות היא עיקר מעיקרי הדת, וכל אות מהתורה היא עיקר מעיקרי הדת. וראיה: שבחסרון אות אחד היא פסולה. וכן בתורה שבעל פה הממאן לקבל דבר אחד הוא מין, כמו שכתב הרמב"ם ריש פרק שלישי מממרים, וזה לשונו: מי שאינו מודה בתורה שבעל פה – הרי זה בכלל המינים, עיין שם. ואין חילוק בין כשאינו מודה בכולה, או אינו מודה במקצתה כמו בתורה שבכתב. ואין להאריך בזה, כי ידוע זה ללומדי תורתנו הקדושה.

יד וזה לשון הרא"ה בספר החינוך (בהקדמה): ששה מצות חיובן תמידי, לא יפסקו אפילו רגע אחת כל ימי חיי האדם. וכל רגע שיחשוב בהן – קיים מצות עשה. ואלו הם: האחת: להאמין שיש אלוה אחד בעולם, שברא את הבריאה הגדולה הזאת. והוא היה, והוא הוה, והוא יהיה לעולמי עד. והוא הוציאנו ממצרים, ונתן לנו את התורה. וזה נכלל בקרא ד"אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים...". והשנית: שנאמין שאין אלוה זולתו, שנאמר: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". כלומר: שכוח זולתי אין. והשלישית: ליחדו, כמו שנאמר: "ה' אחד". והרביעית: לאהבו, כמו שנאמר: "ואהבת...". והחמישית: לירא ממנו, כמו שנאמר: "את ה' אלהיך תירא". והששית: שלא לתור אחר הלב ואחר העינים, כדכתיב: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם...". ו"אחרי לבבכם" – זו מינות. "ואחרי עיניכם" – זו זנות (סוף פרק קמא דברכות). עד כאן לשונו, והכונה לבלי להעלות על

הדעת מחשבת מינות. ואם מעצמו יעלה על הלב – יסיחנה מדעתו, ויתחזק בתורה ויראת ה׳, וירחיק עיניו מעניני זנות. ואם במקרה יעלה על עיניו – יסיח דעת ויתחזק...

טו תנן באבות פרק רביעי: רבי יעקב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין. וזהו עיקר גדול בחיי האיש הישראלי, לידע שעולם הזה הוא עולם המעשה, ועולם הבא הוא עולם הגמול, ועולם הזה הוא השער להכנס בו לעולם הבא. ולכן יזהר לבלי לאבד הזמן בחינם, כי הזמן הוא יקר מכל הנמצאות, והיום שעבר לא יחזור עוד. ודיו שההכרחיות נוטל חלק גדול מהזמן, וימי חיי האדם קצרים, ובהגיע האדם לימי הזקנה – רואה שהכל הבל. ולזה אמר שלמה: ״וזכור את בוראך בימי בחורותיך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה, והגיעו שנים אשר תאמר: אין לי בהם חפץ״ (קהלת יב א). ו״ימי הרעה״ הם ימי הזקנה. ואשר אז תאמר ״אין לי בהם חפץ״, כלומר: בכל עניני עולם הזה. ואז מעצמך תכיר האמת, אבל כחותיך יהיו חלושים. ולכן ״זכור את בוראך בימי בחורותיך״, ותמסור נפשך על קדושת ה׳. ויתבאר ביורה דעה סימן קנ״ז באריכות בסייעתא דשמיא.

טז ובפרק חמישי דאבות תנן: יהודה בן תימא אומר: הוי עז כנמר וקל כנשר, רץ כצבי וגבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים. ופירש הרע״ב: ״עז כנמר״ – שלא תתבייש לשאול מרבך מה שלא הבנת, דלא הביישן למד. ״וקל כנשר״ – לחזור אחר לימודך ולא תייגע, כדכתיב: ״יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו״. ו״רץ כצבי״ – לרדוף אחר המצות. ״וגבור כארי״ – לכבוש את יצרך מן העברות. עד כאן לשונו. והטור פירש: ״עז כנמר״ – שתעיז פניך כנגד המלעיגין, ואל תמנע מלעשות מצוה מפני המלעיגין. ״וקל כנשר״ שמעופף בשמים, ותעצים עיניך מראות ברע, כי העין תחילת העבירה. ״רץ כצבי״ – שרגליך לטוב ירוצו. ״וגבור כארי״ – נגד הלב, שתחזק לבך בעבודתו, עיין שם. (ולעניות דעתי נראה שמפני שהאדם מורכב מארבעה ראשי יסודות: אש, רוח, מים, עפר. ואמר ״עז כנמר״ נגד יסוד האש שהוא עז הרבה, ״וקל כנשר״ נגד יסוד הרוח שהוא קל מאוד, ״רץ כצבי״ נגד יסוד המים שהם ברצוא ושוב, ״וגבור כארי״ נגד יסוד העפר שהוא חזק וקשה. והכוונה שישתמש בכל יסודות הגוף רק לעניני הבורא יתברך ולא בעניני עולם הזה.)

יז וכתב רבינו הרמ״א: ״שויתי ה׳ לנגדי תמיד״ – הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו, והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדיבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: ״אם יסתר איש במסתרים, ואני לא אראנו נאום ה׳״ – מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד. גם בהצנע לכת, ובשכבו על משכבו – ידע לפני מי הוא שוכב. ומיד שיעור משינתו – יקום בזריזות לעבודת בוראו יתברך ויתעלה. ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך (כן צריך לומר). עד כאן לשונו, ותרתי קאמר: אחרי שהקדוש ברוך הוא עומד עליו תמיד לכן גם בהצנע לכת, כלומר גם כשהוא לבדו או עם אשתו וזרעו – יתנהג ביראה והכנעה כעומד לפני מלך. וכן מבואר במורה נבוכים (חלק שלישי פרק נ״ב) שמשם מקור הדברים, עיין שם. ועוד אומר שיהיה עליו פחדו ובושתו מהשם יתברך תמיד. ולכן גם בהיותו בין בני אדם – יעשה המוטל עליו בעבודת השם יתברך, ואל יתבייש מפני המלעיגים אם יש מלעיגים, דהבושה מפני השם יתברך תתגבר על הבושה מבני אדם. וגם לא יתקוטט עמהם (מגן אברהם), דהקטטה היא מידה מגונה ומביאה לעזות. ויש להתרחק ממנה אפילו כשמתקוטט לדבר מצוה, אלא יעשה מעשהו לשם ה׳ יתברך, ולא יחוש ללעגם. (ומה שאמר דוד: ״ובתקוממיך אתקוטט״ – זה בויכוח בעניני הדת, או שאין מניחים לעשות המצות, דלא סגי בלאו הכי. אבל משום לעג בעלמא אין צורך להתקוטט.)

יח בדברי בן תימא נתבאר שצריך להיות ״גיבור כארי״. ולכן בכל בוקר בקומו ממיטתו – יתגבר כארי לעמוד לעבודת בוראו. ואף אם ישיאנו יצרו בחורף לאמר: ״איך תעמוד בבוקר כי הקור גדול?״, או ישיאנו בקיץ לאמר: ״איך תעמוד ממיטתך ועדיין לא שבעת משינתך?״ – התגבר עליו לקום, שתהא אתה מעורר השחר ולא יהיה הוא מעירך. כמו שאמר דוד: ״עורה כבודי, עורה הנבל וכנור, אעירה שחר״ – אני מעיר השחר, ואין השחר מעיר אותי. וכל שכן אם ישכים קודם אור הבוקר לקום להתחנן לפני בוראו – מה טובו ומה יפיו (טור). ואם אינו יכול להשכים קודם אור הבוקר, מכל מקום התפילה אשר היא עת לכל חי – אל יאחר אותה (שיתפלל בציבור). ויחשוב בלבו: אילו היה בעבודת מלך בשר ודם, וציוהו להשכים באור הבוקר לעבודתו – היה זהיר וזריז לעמוד לעבודתו כאשר צוהו. כל שכן וקל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא (שם). וזהו שכתב רבינו הרמ״א שעל כל פנים לא יאחר זמן התפילה שהצבור מתפללין, עיין שם.

יט דוד אמר: ״ואני תפילתי לך ה׳ עת רצון...״. וכן ישעיה אמר: ״בעת רצון עניתיך״. שמע מינה ד״עת רצון״ מילתא היא (יבמות עב א). ובגמרא פירשו דאימתי ״עת רצון״? בשעה שהציבור מתפללין (ברכות ח א). וכן הוא בזוהר תרומה (דף קנו א), וזה לשונו: תנינן אימתי איקרי ״עת רצון״?

בשעתא דציבור קא מצלאן..., עיין שם. אמנם ביבמות שם מבואר דחצות לילה הוא "עת רצון", עיין שם. וביומא (סט ב) מבואר דיש "עת רצון" אף בלא שעה קבוע ובלא ציבור. וכן מבואר בתענית (כד ב) דעל ידי חלום נתגלה לרבא שהאידנא הוא עת רצון, עיין שם. והכל אמת, דודאי יש עתים קבועים ל"עת רצון", ויש גם בלא עתים קבועים כפי גזירת מלכו של עולם.

כ וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב: המשכים להתחנן לפני בוראו – יכוין לשעות שמשתנות המשמרות, שהם בשליש הלילה, ולבסוף שני שלישי הלילה, ולבסוף הלילה. שהתפילה שיתפלל באותן השעות על החורבן והגלות – רצויה. עד כאן לשונו. ודבר זה מבואר ממה שאמרו בריש ברכות, דעל כל משמר שואג כביכול כארי, כדכתיב: "ה' ממרום ישאג... שאוג ישאג על נוהו". והנה לתירוץ הראשון בגמרא (ג א) דקחשיב אמצעית דאמצעיתא – אתי שפיר, דחשיב גם חצות בהדייהו. אבל לתירוץ השני דסוף משמרות קחשיב, הא דלא תני חצות בהדייהו משום דחצות הוי עת רצון לכל מילי, והני תלתא אינם אלא על חורבן בית המקדש. ולכן מה שהאריכו חכמי הקבלה דחצות הוא עת רצון לבקש רחמים על החורבן ועל כנסת ישראל, אתי שפיר גם לפי הגמרא דחצות הוא עת רצון לכל דבר. (ולחינם טרחו המפרשים. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ד, שכתב דלתירוץ השני הגמרא חולקת על זה, עיין שם. ולעניות דעתי אינו כן. ודייק ותמצא קל.)

כא וכתב רבינו הבית יוסף סעיף ג: ראוי לכל ירא(י) שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש. עד כאן לשונו, ונראה דאדלעיל קאי, על השלוש משמרות. וזהו מלשון הרא"ש, שכתב על הך דשלוש משמרות וזה לשונו: וראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה, ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר: "קומי רוני בלילה לראש אשמורות, שפכי כמים לבך...". עד כאן לשונו, וגם זה שכתב אחר כך בסעיף ד: טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות בלא כוונה. עד כאן לשונו – גם כן אהך עניינא קאי, על חורבן בית המקדש. והוא מדברי הטור שכתב על הך דשלוש משמרות, וזה לשונו: והתפילה שיתפלל באותה שעה על החורבן – רצויה... אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו בתחנוניו. כי טוב מעט בכוונה מהרבות בהם שלא בכוונה. עד כאן לשונו, כלומר: כגון שיש לו שעה לומר תחנונים ולא יותר – לא יאמר הרבה תחנונים בלא כוונה, וטוב יותר מעט ובכוונת הלב. והוא הדין בכל הדברים, כמו בלימוד תורה, באמירת תהלים, וכיוצא בהם: טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה. ועל דעת חכמי הקבלה עיקר התיקון הוא בחצות לילה, וכמו שנדפס בסידורים. וגם לפי הגמרא כן הוא, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. וחצות הוא באמצע הלילה, שנים עשר שעות אחר חצות היום, בין בקיץ בין בחורף. וכן הסכימו רוב גדולי ישראל, וכן עיקר. (אבל אין כוונת הבית יוסף לעוררינו לזכור חורבן בית המקדש דפשיטא, שהרי בשמונה עשרה שלוש ברכות קבועות לזה: "ולירושלים", "את צמח", "רצה...". וגם בברכת המזון ברכה קבועה לזה. וקודם ברכת המזון נוהגין לומר "על נהרות בבל" ובשבת ויום טוב וראש חודש "שיר המעלות". וכמה זכרונות אנו עושין לחורבן בית המקדש, ובפרט בימי המצרים. ומי הוא האיש הישראלי אשר ישכחנה? אלא כוונתו על הזמן דמשמרות, וכמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

כב וכתבו הטור ושולחן ערוך סעיף ה: טוב לומר פרשת העקדה, ופרשת המן, ועשרת הדברות, ופרשת עולה, ומנחה, ושלמים, וחטאת, ואשם עד כאן לשונם. ובסעיף ט כתב רבינו הבית יוסף: יש נוהגין לומר פרשת הכיור ופרשת תרומת הדשן. ואחר כך פרשת התמיד. ואחר כך פרשת מזבח מקטר קטורת ופרשת סממני הקטרת ועשייתו. עד כאן לשונו. ובסעיף ח כתב: יאמר עם פרשת הקרבנות: "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'." עד כאן לשונו, משום דאיתא במדרש דבשעה שאומרים ישראל פסוק זה – נזכר הקדוש ברוך הוא בעקידת יצחק. ואנחנו אומרים אותו אחר פרשת התמיד.

כג והנה מנהגינו וכמו שנדפס בסידורים: אומרים פרשת עקדה, ואחר כך פרשת הכיור ותרומת הדשן, ופרשת התמיד וקטורת, גם מה שכתוב בתורה גם כל דרשת חכמינו ז"ל בריש כריתות (ו א), שאחד עשר סממנים היו בה ואלו הן: הצרי, והצפורן..., וכל פרטי הדינים שבהם. ואחר כך אומרים: "אבי הוה מסדר סדר המערכה", והוא מיומא פרק שלישי, עיין שם. אבל אין אנו אומרים לא פרשת המן, ולא עשרת הדברות, ולא פרשת עולה, ומנחה, ושלמים, וחטאת, ואשם. אלא שאנו אומרים כל פרק חמישי דזבחים: "איזהו מקומן...". ואין זה נגד דברי רבינו הבית יוסף, דנראה לי דזה שכתב בסעיף ט "יש נוהגין..." – גם כן כוונתו כן. כלומר: יש נוהגין שלא לומר כמו שכתבתי בסעיף ה אלא פרשת הכיור...

כד והטעם נראה לי דתפילה שהוקבע לציבור, כלומר שכל ישראל יאמרוה – אינם אלא דברים של ציבור ולא דברים של יחיד. ולמה נאמר פרשת עולה, ומנחה, ושלמים, וחטאת, ואשם, שאלו אינם בציבור, ואף גם אין חובה ליחיד? וזה שאומרים פרק "איזהו מקומן" – זהו כדי ללמוד פרק משניות בכל יום, שהוא תורה שבעל פה, ובחרו ממילא בפרק זה שמדבר בענייני הקרבנות, והוא סתמא בלי מחלוקת. אבל לקבוע קרבנות אלו מפרשיות של תורה – אין צורך. ואי משום לימוד תורה שבכתב, הרבה יש בתפילה: שלוש פרשיות של קריאת שמע, ושירת הים. ופרשת התמיד... ופרשת עקידה ודאי אומרים, שהוא זכות כלל ישראל, ולזכור זכות אבותינו הקדושים. ולכן הוקבע אחר כך "רבונו של עולם", ועיקרו הוא מהמדרש בענין העקידה, עיין שם. וגם עשרת הדברות אי אפשר לקבוע בציבור, שהרי ביטלום מפני תרעומת המינים, שלא יאמרו: אין תורה אלא זו, כדאיתא סוף פרק קמא דברכות.

דבאמת הקשו על הך דסעיף ה, שכתב לומר עשרת הדברות, ותרצו דביחיד מותר. וזהו שכתב רבינו הרמ״א שם וזה לשונו: ודווקא ביחיד מותר לומר עשרת הדברות בכל יום. אבל אסור לאומרם בציבור. עד כאן לשונו. ואם כן ממילא דאי אפשר להיות זה נוסח קבוע. אבל על פרשת המן שהשמיטו – לא ידעתי טעם. אך באמת לא הוזכרה פרשת המן בש״ס. ויש שהביאו מירושלמי ברכות (פרישה אות י״ד), ואני לא מצאתי זה בירושלמי. והטעם נראה לי: מפני שהרבה נזכר בפרשה זו תרעומותם על ה׳, כמו שכתוב שם: ״כי שמעתי את תלונותיכם״, ״שמעתי את תלונות בני ישראל״ ועוד, עיין שם. וגם הוציאו על המן דיבה רעה, שאמרו: ״ועתה נפשנו יבשה אין כל, בלתי אל המן עינינו״. וכן איתא במדרש שמות (פרשה כ״ה): ״נמצאתי ללא בקשוני״ – היה להם לבקש רחמים מלפני, אלא עמדו ושפכו תרעומות כלפי מעלה. עד כאן לשונו. ועוד אמרינן שם: ומפני מה לא אמרו שירה על המן..., שהיו מוציאין דברי תפלות על המן. אמר הקדוש ברוך הוא: איני מבקש לא תרעומותיכם ולא קילוסיכם, עיין שם. ולכן לא קבעו זה בצבור (כן נראה לפי עניות דעתי).

כה פרשת התמיד והקטורת לא יאמר בלילה, דהקרבת התמיד והקטורת קטרת אינו אלא ביום. אבל פרשת הכיור ותרומת הדשן מותר לומר גם קודם אור היום, ואדרבא עיקר תרומת הדשן היתה בלילה, כדתנן ביומא (ב א): בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו..., וביום הכיפורים מחצות, וברגלים מאשמורה הראשונה, עיין שם. וכן הקטרת איברים שיש בפרשה זו היתה כל הלילה, וממילא שהוצרכו מקודם לקדש ידיהם ורגליהם מהכיור, ולכן אומרים פרשת הכיור מקודם פרשת תרומת הדשן. ואחר כך להתמיד לא הוצרכו הכהנים לקדש מן הכיור. ואף על גב דקיימא לן כרבי בזבחים (יט ב) דלינה פסלה בקידוש ידים ורגלים, מכל מקום קיימא לן כרבי יוחנן שם (כ א) דאמר: קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר – אינו צריך לקדש, מפני שהיא תחילת עבודה, עיין שם. וכך פסק הרמב״ם בפרק חמישי מביאת מקדש, עיין שם. ולפי זה נראה דגם קודם חצות לילה יוכל לומר פרשת הכיור ותרומת הדשן, שהרי ברגלים הפרישו מאשמורה ראשונה ולא נהגו כן. ואולי מפני שבכל השנה היו מפרישין קודם קריאת הגבר או אחר קריאת הגבר, לפיכך גם אנו מזכירין זה רק קודם אור היום לאחר חצות הלילה.

כו ויש שכתב שצריכין לומר פרשיות אלו מעומד דווקא, משום דיושב פסול לעבודה (מגן אברהם ריש סימן מ״ח). ורבים חולקים בזה (שערי תשובה שם בשם התבואת שור, והחכם צבי ומור וקציעה). ובאמת אטו כל ישראל היו מקריבים? הרי הכהנים מקריבים, וזה שאנו אומרים ״כאילו הקרבנו״ משום שהקרבן היה של כלל ישראל, ממעות של תרומת הלשכה. והכהנים שלוחינו, ושלוחי שמים הם. ואי משום מעמדות שהיה חיוב על כלל ישראל כדתנן בפרק רביעי דתענית, אטו היו מחויבים לעמוד דווקא? ולעניות דעתי נראה דכהן צריך לעמוד, דיש לו לחשוב: אילו היה בזמן המקדש היה בעצמו המקריב והמקטיר. אבל לוי וישראל אינם צריכים לעמוד. (וצריך עיון למה לא תקנו לומר שיר של יום אחר התמיד והקטורת, דהא השיר היה בעת ניסוך היין, כדתנן בתמיד. ובפרשת התמיד אמרנו ונסכו יין..., ולמה תקנוה אחר התפילה? ואולי משום דקיימא לן: מנחתם ונסכיהם אפילו בלילה, לכן לא חששו לזה. ועוד: דהכהנים עצמם היו קורין קריאת שמע ומתפללים קצת תיכף לאחר שחיטת התמיד, כדתנן בפרק חמישי דתמיד, והשיר היה זמן רב אחר כך, ולכן גם אנו עושין כן. ודייק ותמצא קל.)

כז כתב הטור: וכשמסיים פרשת העולה יאמר: ״ריבון העולמים! יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך, כאילו הקרבתי עולה בזמנה״. וכן יאמר בפרשה המנחה, והשלמים, והאשם. ואחר פרשת החטאת לא יאמר כן, לפי שאינה באה נדבה. עד כאן לשונו. אבל רבינו הבית יוסף לא הזכיר אשם גם כן, משום דגם אשם אינו בא בנדבה, כמו שכתב בספרו הגדול. והטור סבירא ליה דאשם תלוי נמי בא בנדבה, כמבואר מדבריו ביורה דעה סימן ה (דפסק כרבי אליעזר בכריתות (כה א) דמתנדב אשם תלוי כל יום). והרמב״ם לא פסק כן. וצריך לומר: אף שהטור לא פירש אאשם תלוי, מכל מקום כוונתו כן, משום דסתם ״אשם״ הוא אשם תלוי. ויש אומרים משום דבידו לידור בנזיר, ולטמאות עצמו ולהביא אשם (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״א). ואינו מובן כלל, דאטו נדר בנזיר (י״א)? ועוד כמה תמיהות בזה, ולכן נראה כמו שכתבתי מקודם דכונתו לאשם תלוי. (ולעניות דעתי יש לומר: דברי הטור על פי שיטת רבינו תם בפסחים עג א דיבור המתחיל ״אשם״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כח ועכשיו אנו אומרים ה״יהי רצון״ במשניות ד״איזהו מקומן״ על עולה ותודה ושלמים. ומהרש״ל כתב דבדרך תנאי יכול לומר גם על חטאת ואשם: ״אם נתחייבתי חטאת – יהא כאילו הקרבתי חטאת״, וכן באשם. כלומר: ואם לאו – יהא כקורא בתורה (ומתורץ קושית הט״ז סוף סעיף קטן ז). ויש שתמה בזה, דהא קיימא לן דחטאת בעי ידיעה בתחילה (מגן אברהם שם). ואינה תמיה, דהא אומר: ״כאילו הקרבתי חטאת״, והכונה: ״כאילו הקרבתי בידיעה״ (י״א). וגם אשם לדעת הרמב״ם צריך ידיעה בתחילה, ואין להאריך בזה.

כט בירושלמי ריש פרק ״תפילת השחר״ אומר: ומאיכן למדו שלוש תפלות? רבי שמואל בר נחמני אומר: כנגד שלוש פעמים שהיום משתנה על הבריות. בשחר צריך לומר: ״מודה אני לפניך..., שהוצאתני מאפלה לאורה״. במנחה צריך לומר: ״מודה..., כשם שזיכיתני לראות החמה במזרח, כך

זכיתי לראות החמה במערב״. בערב צריך לומר: ״יהי רצון מלפניך..., כשם שהייתי באפלה, והוצאתני מאפלה לאורה, כך תוציאני מאפלה לאורה״. עיין שם, ושום אחד מהפוסקים לא הביאו זה. (ואולי משום דרבי שמואל בר נחמני אומר שזהו כנגד תפילות, ורבי יהושע בן לוי ורבי יוסי אמרו שם דילפינן מאבות ותמידים, עיין שם. ובש״ס דילן שם לא הובאו רק דברי רבי יהושע בן לוי ורבי יוסי, ולא דברי רבי שמואל בר נחמני, לכן השמיטו הפוסקים זה.)

סימן ב

א כבר נתבאר דאפילו בחדרי חדרים צריך האדם לנהוג בצניעות, כי הקדוש ברוך הוא מלא כל הארץ כבודו. לפיכך אם הוא ישן ערום – לא יקום ערום ממיטתו אלא ילבש חלוקו בעודו שוכב. ולא ילבש חלוקו אף מיושב, כי יתגלה חצי גופו ערום. אלא יקח חלוקו, ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב, ונמצא כשיקום יהא מכוסה. וכן כשהולך לישן ופושט חלוקו – לא יפשטנו לא עומד ולא יושב, אלא כששוכב ומכוסה במכסה על גופו. ויניח החלוק אצלו למען בקומו לא יצטרך לישב ערום. וזהו ממידת הצניעות. ואל יאמר: ״מי רואני?״ – כי מלא כל הארץ כבודו יתברך. (וברגליו אין קפידא, וכן במרחץ.)

ב ידקדק בחלוקו ללובשו כדרכו, שלא יהפוך הפנימי לחוץ ויתראו התפירות ואמרי החלוק, ויתגנה על הבריות. וזהו אפילו בחלוק שאין הפרש כל כך בין צד פנימי לחיצון, וכל שכן בשארי בגדים. כי כשם שאדם צריך לצאת ידי הבריות שלא ידברו עליו סרה, כמו כן צריך שלא יתגנה בעיני הבריות. ואמרינן בשבת (שבת קיד א): איזהו תלמיד חכם...? זה המקפיד על חלוקו להופכו. כלומר: שאפילו אם במקרה לבשה מהופכת – מטריח את עצמו לפושטה ולהופכה וללובשה. ומי שאינו תלמיד חכם לא יטריח כל כך. ולכתחילה כל אדם מקפיד בזה (ט״ז סעיף קטן ב). ואם בהחלוק כך, בשארי בגדים על אחת כמה וכמה. ובבבא בתרא (נז ב) אמרינן: חלוק של תלמיד חכם כיצד? כל שאין בשרו נראה מתחתיו שיגיע עד לארץ כשהולך יחף (רשב״ם). וממילא דאצלינו אין קפידא. אבל הרמב״ם בפרק חמישי מדעות מפרש שלא תהא דקה מאוד עד שבשרו יתראה מתוכה. עוד אמרינן שם: טלית של תלמיד חכם כיצד? כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח. וטלית הוא בגד העליון, והכונה שלא יהא ארוך הבגד התחתון יותר מהעליון. וכל תלמיד שנמצא רבב על בגדו, כלומר חלב או שומן וכל דבר המאוס – חייב מיתה, שמשניא את התורה בעיני הבריות (שבת שם). אלא יהיו בגדיו נקיים מלכלוכית. ואסור לתלמיד לילך במנעלים המטולאים בטלאי על גבי טלאי (שם) באופן שיתגנה, אלא אם כן בטיט ורפש בימות הגשמים, דאז אין קפידא.

ג וזה לשון הרמב״ם שם דין ט: מלבוש תלמיד חכם הוא מלבוש נאה ונקי, ואסור לו שימצא בבגדו כתם או שמנונית וכיוצא בהן. ולא ילבש לא בגדי ארגמן שהכל מסתכלים בהם, ולא מלבוש עניים שמבזה את לובשיו, אלא בגדים בינונים נאים. ולא יהא בשרו נראה מתחת מדיו, כמו בגדי פשתים הקלים שעושים במצרים. ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ כבגדי גסי הרוח. אלא עד עקבו, ובית יד שלו עד ראשי אצבעותיו... ולא יצא מבושם לשוק, ולא בבגדים מבושמים, ולא ישים בשערו בושם. אבל אם משח בשרו כדי להעביר את הזוהמא – מותר. וכן לא יצא יחידי בלילה, אלא אם כן היה לו זמן קבוע לצאת בו לתלמודו. וכל אלו מפני החשד. עד כאן לשונו. (עיין ברכות מג ב. ובחולין צא א מפרש מפני מזיקין, וצריך עיון.)

ד עוד כתב שם בדין ז: תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דיבורו. ולא יגביה קולו ביותר אלא דיבורו בנחת עם כל הבריות. וכשידבר בנחת יראה שלא יתרחק עד שיראה כדברי גסי הרוח. ומקדים שלום לכל אדם. ודן את כל אדם לכף זכות. מספר בשבח חברו ולא בגנותו כלל. אוהב שלום ורודף שלום. ואם ראה שדבריו מועילים ונשמעים – אומר. ואם לאו – שותק... ואינו מדבר אלא בדברי חכמה וגמילות חסדים וכיוצא בהן. ולא יספר עם אשה בשוק, ואפילו היא אשתו או אחותו או בתו. עד כאן לשונו. וכל שכן שלא יהא רגיל בשבועות ונדרים. ולא ירבה סעודתו בכל מקום. ויתרחק ממושב לצים ומבני אדם שאינם הגונים.

ה אמרינן בשלהי הוריות, חמישה דברים משכחים את הלימוד: האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול; והאוכל לב של בהמה; והרגיל בזיתים; והשותה מים של שיורי רחיצה; והרוחץ רגליו זה על גבי זה. ויש אומרים: אף המניח כליו, כלומר בגדיו, תחת מראשותיו. וחמישה דברים משיבים את הלימוד: פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן; והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח, ומגולגלת היא צלויה קצת (עיין רש״י שבת לח ב דיבור המתחיל ״בשביל״); והרגיל בשמן זית; והרגיל ביין ובשמים; והשותה מים של שיורי עיסה. ויש אומרים: אף הטובל אצבעו במלח ואוכל.

ו עוד איתא שם: עשרה דברים קשים ללימוד (להבין מה שלומד): העובר תחת אפסר הגמל, וכל שכן תחת גמל עצמו; והעובר בין שני גמלים; והעובר בין שתי נשים; ואשה העוברת בין שני אנשים; והעובר מתחת ריח רע של נבילה; והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים ארבעים יום; והאוכל פת

שלא בישל כל צרכו; והאוכל בשר מזוהמא ליסטרין, וזהו הכף שבוחשין בו את הקדירה; והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות; והמסתכל בפני המת. ויש אומרים: אף הקורא כתב שעל גבי הקבר, עיין שם. ויש שכתבו שהלובשים שני מלבושים ביחד גם כן קשה לשכחה (מגן אברהם סעיף קטן ג בשם כוונות). ונראה דבמנעלים אין קפידא.

ז כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: ינעול מנעל של ימין תחילה ולא יקשרנו. ואחר כך ינעול של שמאל ויקשרנו, ויחזור ויקשור של ימין. ובמנעלים שלנו שאין להם קשירה – ינעול של ימין תחילה. וכשחולץ מנעליו – חולץ של שמאל תחילה. עד כאן לשונו. וכן בפוזמוקאות, גם כן בלבישה ימין תחילה, ובהפשטה שמאל תחילה (שולחן ערוך הגרש"ז). ויש מי שחולק על זה (ארצות החיים), ואינו עיקר. וגם בקשירתם, כמו שאצלינו קושרים הפוזמוקאות על הרגל שקורין פאדוסקע"ס – גם כן כן: שילבוש הפוזמקא של רגל ימיני ולא יקשרנה, ואחר כך ילבוש של שמאל ויקשרנה, ואחר כך יקשור של ימין. וכן אנו נוהגים, ואין לשנות לפי דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך. וגם הטור פסק כן, עיין שם.

ח וביאור הדברים: דהנה בכל מקום חלקה התורה כבוד לימין, כמו בעבודת בית המקדש שרק ימין כשר לעבודה. וכן בהזאות על בוהן יד ובוהן רגל בפרשת "מצורע" כתיב: "הימנית". וכן בכל מעשי ידי אדם – הימין היא העיקרית. לכן ילבישוה תחילה. ולכן בחליצה יחלוצו השמאל תחילה, כדי שהימין תהיה מלובשת עדיין, דכבוד האבר הוא כשהוא מלובש. אמנם בקשירת תפילין מצינו שהתורה חלקה כבוד לשמאל, שהתפילין קושרין על יד שמאל. ולכן כל מה שלענין קשירה – חולקין כבוד לשמאל. וכל לענין נעילה והלבשה – חולקין כבוד לימין תחילה, וזהו לפי דברי הטור ושולחן ערוך. וכן הוא בגמרא שבת (סא א), דאמר רב נחמן בר יצחק דהכי עביד מר בריה דרבנא. וכל רבותינו הראשונים – הרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש, והמרדכי, והסמ"ג – השמיטו לגמרי, ולא הזכירו ענין זה כלל. וטעמם ברור, משום דאחר כך אומר שם: אמר רב אשי: חזינא לרב כהנא דלא קפיד. עיין שם, ורב אשי הוא בתראה. (ובארצות החיים כתב דמר בריה דרבינא הוא בתרא כמו רב אשי, עיין שם. ואינו כן, דכאן הוא מר בריה "דרבנא" ולא "דרבינא". ועליה אמר רב אשי ביבמות (כב א): לאו מר בריה דרבנא חתום עלה? והיה קדמון. ומכל מקום בטור ושולחן ערוך חששו לזה, כיון שרב נחמן בר יצחק אמר: "ירא שמים יוצא...", ועלינו לקיים דברי הטור ושולחן ערוך.)

ט אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר: "מלא כל הארץ כבודו" (קידושין לא א). וכל המהלך בקומה זקופה – כאילו דוחק רגלי השכינה (ברכות מג ב). ואין הכונה שילך שחוח, אלא שלא ילך זקוף יותר מדאי בגרון נטוי כדרך הגאים. וזה לשון הרמב"ם בפרק חמישי מדעות דין ח: לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי, כענין שנאמר: "ותלכנה נטויות גרון". ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת, כמו הנשים וגסי הרוח, כמו שנאמר: "הלוך וטפוף תלכנה". ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג המשוגעים, ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוטרות, אלא מסתכל למטה כמו שהוא עומד בתפילה. ומהלך בשוק כאדם שהוא טרוד בעסקיו. גם ממהלכו של אדם ניכר אם חכם ובעל דעה הוא או שוטה וסכל. וכן אמר שלמה בחכמתו: "וגם בדרך כשהסכל הולך לבו חסר, ואמר לכל סכל הוא" – הוא מודיע לכל על עצמו שהוא סכל. עד כאן לשונו.

י איתא בקידושין שם: רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש. אמר: שכינה למעלה מראשי. ואיהו גופא אמר בשבת (קיח ב): תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראש. ושם (קנו ב) איתא: כסי ריישך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא. ומביא שם מעשה שגילוי הראש הביא אדם לידי עבירה. ואיתא במסכת כלה: פעם אחת היו יושבים זקנים בשער ועברו לפניהם שני תינוקות, אחד כיסה את ראשו ואחד גילה את ראשו. וחקרו אחרי זה שגילה ראשו, ונמצא שהוא ממזר ובן הנידה, עיין שם. והענין שהראש שבו המוח, שהוא מקור החכמה והיראה – אין לו להתגלות לפניו יתברך שמלא כל הארץ כבודו, כמו שאין לעמוד במקום קדוש בגילוי ראש. ואם אינו עושה כן, עזות יצרו מתגבר עליו גם בלא הרגשה. והנה יש מן הגדולים הסוברים שמעיקר הדין יש איסור בזה, ויש שסוברים שזהו רק ממידת חסידות. אמנם אם כה ואם כה הנסיון יעיד על זה. (ובמקום ההכרח, כמו בערכאות הקיר"ה שמדינא דמלכותא אין לילך בכיסוי הראש בשם – מותר. אך שלא במקום הכרח, מי שרוצה לזכות ביראת ה' ישמור את עצמו מזה. ודי למבין. ודייק ותמצא קל.)

יא ויבדוק נקביו קודם התפילה דאמר רבי [יוחנן] (ברכות טו א): הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה – יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע, ויתפלל. ויש לאדם להנהיג עצמו לפנות בוקר וערב, והוא זהירות וזריזות ונקיות. ואין לו אלא רק לבדוק את עצמו. אבל אם בדק ואין המותרות יוצא, אף שלפי דמיונו צריך לזה – מכל מקום מקרי "גוף נקי" ומחויב להתפלל. וחס ושלום לעבור זמן קריאת שמע מפני זה, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ומה לו לעשות? ורבים טועים בזה, על כן יש להזהירם. ולא ילך במקצת גופו ערום. וגם לא ילך יחף, דאין לך מגונה יותר ממי שהולך יחף.

סימן ג

א כתיב: "כי מלאכיו יצוה לך, לשמרך בכל דרכיך". ובשבת (קיט ב) אמרינן: שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם, עיין שם. ובחגיגה (טז א) איתא: שני מלאכים המלוין לו לאדם מעידין בו, עיין שם. ולכן צוו חכמינו ז"ל בברכות (ס ב), כשצריך ליכנס לבית הכסא יאמר לפני כניסתו: "התכבדו מכובדים קדושים, משרתי עליון, שמרוני שמרוני; עזרוני עזרוני; [...] המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכם של בני אדם". וביאורו: שמבקש את המלאכים שכאשר הם קדושים ולא יכנסו לשם, ולכן ימתינו עליו עד צאתו משם. ומבקשם שישמרו אותו מן המזיקין, דזהו כוונת הכתוב: "כי מלאכיו יצוה לך, לשמרך בכל דרכיך". כלומר: באיזה דרך שאתה מוכרח לילך, גם במקום שאי אפשר להם ליכנס. והשמירה היא מן המזיקין, כמו שכתוב מקודם: "לא תירא מפחד לילה... מקטב ישוד צהרים...". ואומר "עזרוני עזרוני" לענין הנקיות, שמפני שבהוצאת הפסולת תלוי עיקר הבריאות – לכן אומר כן. ומסיים "שכן דרכן של בני אדם", כלומר: מה לעשות אחרי שהאדם מוכרח לזה.

ב ועכשיו לא נהגנו לאומרו. דדווקא חסידים הראשונים שמחשבתם היתה תמיד דבוקה בה', ועליהם נאמר "יושב בסתר עליון, בצל שדי יתלונן", והיו מרגישים בקדושה של המלוים אותם להם – היה נאה לומר כן. אבל אנחנו אם כי ודאי שגם לנו יש ענין הלווית המלאכים, כמבואר מדברי חכמינו ז"ל שהבאנו, אך אין אנו מרגישין כלל – הוה אמינא זו לגאוה וגודל לבב, ומיחזי כיוהרא. ובוודאי האיש הקדוש היושב על התורה בקדושה וטהרה צריך לאומרה, אבל לא כן אנחנו סתם בני אדם. וכן עיקר, וכן המנהג. (ובארצות החיים נתקשה בזה, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ג וינהוג עצמו בבית הכסא בצניעות, ואין קורין "צנוע" אלא למי שצנוע בבית הכסא (ברכות סב א). כלומר: דאפילו בשם נוהג בצניעות, וקל וחומר בשארי מקומות. וזה לשון הרמב"ם בפרק חמישי מדעות דין ו: צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן: לא יתבזו, ולא יתגלו ראשן ולא גופן. ואפילו בשעה שיכנסו לבית הכסא יהא צנוע, ולא יתגלה בגדיו עד שישב. ולא יקנח בימין. ויתרחק מכל אדם, ויכנס חדר לפנים מן החדר, מערה לפנים מן המערה, ונפנה. ואם נפנה אחורי הגדר – יתרחק כדי שלא ישמע חברו קולו אם נתעטש. ואם נפנה בבקעה – ירחיק כדי שלא יראה חברו פירועו. ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול. וכדרך שנוהג צניעות ביום בבית הכסא – כך נוהג בלילה. ולעולם ילמד אדם עצמו להפנות שחרית וערבית בלבד, כדי שלא יתרחק. עד כאן לשונו, והשמיט כמה דינים שיתבארו. ולא ידעתי טעמו.

ד יסגור הדלת בעדו, ולא ילכו שני אנשים ביחד. ובנשים אמרו בסנהדרין (יט א): התקינו שיהא נשים מספרות זו עם זו בבית הכסא משום ייחוד, עיין שם. וזהו בבית הכסא שבשדות ולא בעיר. ולכן בזמן הזה גם הן לא יכנסו שתים כאחת (מגן אברהם). ואם רוצה למשמש בפי הטבעת בצרור או בקיסם לפתוח נקביו – ימשמש ואחר כך יושב, ולא ימשמש אחר שישב. כך צוו חכמינו ז"ל שם בברכות, עיין שם. ואמרו בסוף פרק שמיני דשבת: הנצרך לנקביו ואינו יכול – יעמוד וישב ויעמוד וישב. או יסתלק לצדדין, דשמא מקום זה אינו מסוגל. או ימשמש בצרור באותו מקום, או יסיח דעתו מדברים אחרים ויחשוב רק בזה, דהמחשבה פועלת. ואמרו שם: הנכנס לסעודת קבע, ואם יצטרך באמצע הסעודה לפנות גנאי הוא לו – יהלך עשר פעמים של ארבע אמות או ארבע פעמים של עשר אמות ונפנה, ונכנס ויושב במקומו, ולא יצטרך לצאת. והנצרך לפנות ואינו נפנה – רוח זוהמא שולטת בו. והנצרך לנקביו ואוכל – דומה לתנור שהסיקוהו על גב אפרו. וזהו תחילת ריח זוהמא.

ה איתא בספרי (פרשת "תצא") שלא יפנה בעמידה. והטעם נראה שלא יחלוש גופו. ולא יגלה עצמו הרבה כי אם מלאחוריו טפח ומלפניו טפחים, דלקילוח מי רגלים צריך יותר. ואף אם צריך עתה רק לגדולים, אך הקטנים ממילא יוצאים כשדוחק עצמו לגדולים. ואשה מלאחריה טפח ומלפניה ולא כלום, דקילוחה יורד רק למטה. ואל ידחוק את עצמו הרבה, שלא ינתק שיני הכרכשתא. אלא ידחוק מעט מעט, והמותרות המוכנים ליציאה יצאו, ולאותן שאינן מוכנים – לא יועיל הדחיקות. וכשיכנס לא ליתיב בהדיא (שבת שם). כלומר: במהירות ובחוזק, לפי שנפתח הנקב בחזקה, וניתקין שיני הכרכשתא, עיין שם.

ו לא יקנח בחרס, ולא בעשבים יבשים. והמקנח בדבר שהאור שולט בו – שיניו התחתונות נושרות. ולא בצרור שקנח בה חברו, מפני שמביא את האדם לידי מחלת תחתוניות. אבל בצרור שקנח בה עצמו – לית לן בה. והיו מקנחים בזמן הש"ס באבנים רכות. ושלוש אבנים היו מכניסים לקינוח: אחת קטנה מאוד להסיר הצואה הנדבק בפי הטבעת, והשנית גדולה קצת לקנח המקום, והשלישית גדולה ממנה לנקות לגמרי המקום וסביבות המקום (שבת פא א). וכל זה אצלם, שהבתי כסאות היו בשדה. ועכשיו מקנחין בחרס, ועיקר הקינוח בנייר. והגם שהאור שולט בו – אי אפשר לנו בדבר אחר, ו"שומר פתאים ה'" כיון דדשו ביה רבים, ופוק חזי מאי עמא דבר. ועוד: דבזמן הש"ס חששו לכשפים, והאידנא כשפים לא שכיחי. ולכן לא חיישינן להו (מגן אברהם סעיף קטן י"א), דעיקרי דחששא דהני מילי הוא מכשפים.

ז כבר נתבאר שאין מקנחין ביד ימין אלא בשמאל, משום דבימין אוכל וכותב, ומראה בה טעמי תורה, וקושר בה תפילין. והיא קרובה לפה, שבהימין מושיטים להפה כל מאכל וכל משקה. ועל כולם התורה ניתנה בימינו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר "מימינו אש דת למו". לפיכך אין כבודה שתקנח (ברכות סב א). ואיטר יד שכל דבריו עושה בשמאלו – יקנח בימינו, שזהו בשמאל של כל אדם. ואף על פי שלטעם האחרון לא היה לנו לילך אחר מעשיו, מכל מקום סוף סוף אצלו הוי להיפך. וכן הסכימו הגדולים (ט"ז סעיף קטן ט, ומגן אברהם סעיף קטן ח).

ח ודע: דאם זה האיטר יש דברים שעושה בימין של כל אדם, ויש דברים שעושה בשמאלו – הגדולים נחלקו בזה לחלק חילוקים שונים (עיין מגן אברהם שם, ושערי תשובה סעיף קטן ט, ופרי מגדים ואה"ח). ולעניות דעתי ברור שאם רק יש לו שימוש בשני הידים, הטעם האחרון מפני שהתורה ניתנה בימינו של הקדוש ברוך – הוא מכריע שיקנח בשמאל של כל אדם, דכדאי הוא הטעם הזה להכריע. ויש שחילקו בין אם היד הזה משמש כתיבה או לא משמש כתיבה, ולי נראה כמו שכתבתי. וגם אשה צריכה ליזהר בזה, דכמה טעמים שייכים גם לה. ויש שכתבו שיש ליזהר שלא לקנח באצבע האמצעית של השמאל, מפני שכורך עליו הרצועה (שם בשם של"ה). ובוודאי אם ביכולתו ליזהר בזה מה טוב. אבל אם בלעדי האצבע הזה לא יקנח יפה – יקנח כדרכו (נראה לי).

ט וכבר נתבאר דגם בלילה יפנה בצניעות כמו ביום. אך זהו לענין צניעות אבל לא לענין רחוק, דבלילה אינו צריך להתרחק עצמו כמו ביום. ודע דכל זה לגדולים. אבל לקטנים מותר להשתין אפילו ביום ובפני רבים בכל מקום אם צריך לכך, משום שיש סכנה בדבר אם יעצור עצמו הרבה, כדאיתא בבכורות (מד א). ואשה לא תעמוד לפני תינוק להשתין. וזהו כנגדו, אבל מן הצד לית לן בה (שם).

י לא ישתין מעומד, מפני ניצוצות הנתזין על רגליו, ויאמרו שהוא "כרות שפכה" שאינו מקלח אלא שותת, ואינו מוליד, ויוציאו לעז על זרעו. אם לא שעומד במקום גבוה שהניצוצות לא יפלו על רגליו, או שישתין לתוך עפר תיחוח דגם כן ליכא ניצוצות. ואף על גב דמצוה לשפשף הניצוצות, מכל מקום ברוב ניצוצות אין השפשוף מספיק (מגן אברהם בשם תוספות). ואם אי אפשר לו להשתין ממקום גבוה, וגם לא בעפר תיחוח – יכול להשתין כדרכו, רק יסייע בבצים להגביה האבר קצת שילכו המים למרחוק. ומעט שיפלו על רגליו – ישפשפם. ויזהר שלא יאחוז בהאבר עצמו להשתין, אם לא מעטרה ולמטה, מפני שעלול לידי הוצאת זרע לבטלה, אלא אם כן הוא נשוי ויש לו פת בסלו. וממידת חסידות ליזהר אף בנשוי. אבל לסייע בבצים – מותר לכל. ואפילו נשוי אינו מותר לאחוז באבר עצמו רק להשתין ולא להתחכך. ועל ידי בגד עב מותר. והמשהה נקביו עובר משום "בל תשקצו", ולקטנים עובר גם משום "לא יהיה בך עקר". אך עד שימצא מקום מוכשר להשתין או לגדולים – אינו עובר. והמשהה מלהפיח כשצריך – אינו עובר. ויזהר את עצמו לקנח יפה מקום פי הטבעת, כי צואה במקומה אסור לקרות קריאת שמע. ויתבאר בסימן ע"ו.

יא גרסינן בברכות (סא בב): הנפנה ביהודה – לא יפנה אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, אלא צפון ודרום. מפני שירושלים היא ביהודה, ויהודה הוא מן המזרח למערב באורך ארץ ישראל. ובגליל צפון ודרום – אסור, מזרח ומערב – מותר. דגליל היא בצפונה של ארץ ישראל, וכשיפנה בין צפון ודרום יהיה כנגד ירושלים. רבי יוסי מתיר. רבי יהודה מתיר בזמן שאין בית המקדש. רבי עקיבא אוסר בכל מקום, ואפילו בחוץ לארץ, לפנות בין מזרח למערב. ופסקו הפוסקים כרבי עקיבא מפני שרבה עשה כן בגמרא, עיין שם.

יב וזה לשון הטור: וכשיושב יכוין שיהא פניו לדרום ואחוריו לצפון או איפכא, אבל לא ישב בין מזרח למערב. ומיהו דווקא כשנפנה במקום מגולה, אבל במקום שיש מחיצות כגון בית הכסא שבבית – אינו צריך לדקדק. עד כאן לשונו, דכן מבואר בירושלמי דהאיסור אינו אלא במקום מגולה. וזה לשון הירושלמי: ובלבד מקום שאין בו כותל. ומשמע דרק כותל אחד מתיר, והיינו שהמחיצה תהיה לאחוריו (מגן אברהם סעיף קטן ה). וזה שכתב הטור "כגון בית הכסא שבבית" – לא חש להאריך, ועיקר כוונתו דהאיסור אינו אלא כשיושב מגולה מכל צד, כמו בבקעה ובשדה. אבל בחצר המוקף מחיצות – מותר. והיקף העיר לא מהני לזה (שם), כי לא נכרו המחיצות כלל. ולא חילק הטור בין מדינה העומדת למזרח ומערב של ארץ ישראל או לצפונה ודרומה כמו גליל, דסבירא ליה להטור דרבי עקיבא סבירא ליה דבכל מקום מזרח ומערב – אסור, ובכל מקום צפון ודרום – מותר, דהאיסור הוא מפני שהשכינה במערב (בית יוסף). וכן מבואר מדברי הרמב"ם בפרק שביעי מבית הבחירה, והוא כתב: מפני שההיכל במערב, עיין שם. והרמב"ם לא הזכיר היתר במחיצות כלל, דסבירא ליה דהש"ס שלנו אינו מחלק בזה. ורבינו הבית יוסף בסעיף ה פסק כהטור, עיין שם. ויש חוששין גם באחוריו לדרום, אלא דווקא באחוריו לצפון מותר (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו). ומכל הפוסקים לא משמע כן אלא דאין קפידא. וכן רבינו הרמ"א בספרו דרכי משה רצה לקיים דבמדינות העומדות לצפון ודרום של ארץ ישראל הוי כמו בגליל, והטור לא הזכיר זה משום דכל מדינתינו היא במערבה של ארץ ישראל, עיין שם. אך בשולחן ערוך לא הזכיר, זה ויפה עשה שהרי גם מרמב"ם מוכח כן, והוא היה במצרים שהיא לדרומה של ארץ ישראל. ולהטיל

מים – מותר בכל ענין. ורק מן הצופים ולפנים, כלומר ממקום שיכולים לראות את הבית המקדש – לא ישתין ופניו כלפי הקודש. אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדין.

יג ודע דהרמב״ם שם כתב דגם לישן אסור בין מזרח למערב אלא בין צפון לדרום, עיין שם. וזהו ממה דאמרינן בריש ברכות: כל ימי הייתי מצטער..., ועל מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום. והנותן מיטתו בין צפון לדרום הוויין ליה בנים זכרים. והטור לא הזכיר זה, דסבירא ליה שאין זה אלא זריזות בעלמא. והתוספות כתבו שם דזהו רק באשתו עמו, עיין שם. אבל מהרמב״ם מבואר דאפילו לבדו – אסור. ורבינו הבית יוסף בסעיף ו פסק כתוספות, וכתב שנכון להזהר כהרמב״ם, עיין שם. ואנחנו אין נזהרים בזה, ואנו תופסים כהטור לדינא. ועוד: דיש מחלוקת בין הגדולים אם בין צפון לדרום הכוונה ראשה ומרגלותיה או רוחב המיטה. ולפי זה נפל הך דינא בבירא. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז׳ ולבוש, דלא מהני כאן מחיצות לפי שאין בזה היכר, עיין שם. ולעניות דעתי אין צורך לזה, דהא מקורו מהרמב״ם ולהרמב״ם גם בבית הכסא לא מהני מחיצות. ודייק ותמצא קל.)

סימן ד

א בברכות (ס ב) חשב בין ברכות שחרית בקומו ממיטתו גם ברכת ״על נטילת ידים״. שאומר שם: כי משא ידיה לימא: ״ברוך אשר קדשנו... על נטילת ידים״. וכן הוא ברמב״ם פרק שביעי מתפילה, ובטור ושולחן ערוך סימן מ״ז. ולא נתבאר מה טיבה של ברכה זו. ומצינו בגמרא שני עניני רחיצה בבוקר: האחד בשבת (קט ב) שאומר שרוח רעה שורה על הידים שחרית קודם נטילה, ואין ליגע לפה ולאוזן ולעינים קודם רחיצה. וזה הרוח רעה לא סר עד שירחוץ ידיו שלוש פעמים, שישפוך מים על ידיו שלוש פעמים (רש״י). ואם כן יש לומר דברכה זו הוא על ענין הזה. ועוד מצינו בברכות (יד א) דלקריאת שמע ותפילה צריך רחיצת ידים, דכתיב: ״ארחץ בנקיון כפי, ואסובבה את מזבחך ה״. ואם אין לו מים – מנקה בעפר ובכל מידי דמנקי, ויתבאר בסימן צ״ב. ואם כן יש לומר דברכה זו היא מצד תפילה של שחרית.

ב ומדברי הרמב״ם אין הכרע דבפרק שביעי מתפילה חשבה בין ברכות השחר, ובפרק רביעי מתפילה כתב דטהרת ידים מעכב את התפילה. וזה לשונו: טהרת ידים כיצד? רוחץ במים עד הפרק ואחר כך מתפלל... ולא היה לו מים... – מקנח ידיו בצרור או בעפר... במה דברים אמורים? בשאר תפילות חוץ משחרית. אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל. עד כאן לשונו. ובפרק ששי מברכות כתב: כל הנוטל ידיו, בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפילה, מברך: ״אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים״. שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע להם... עיין שם, שהשוה כל דיני נטילת ידים של אכילה לנטילת ידים של תפילה בכל הפרטים. ואם כן מה שחשבה בין ברכות השחר – אינו מבואר אם היא אותה של תפילה, או אחרת היא מפני הרוח רעה. ויותר נראה דעל תפילה היא, שהרי לא הזכיר כלל דצריך שלוש פעמים, ולא הזכיר הך דרוח רעה כלל. וכן נראה, שהרי הזכיר שם גם רחיצת הפנים, עיין שם. ולדידיה בשחרית מעכב זה לתפילה כמו שכתבתי.

ג ומהטור מתבאר דאתרווייהו קאי. וזה לשון הטור: וירחץ בנקיון כפיו ויברך: ״ברוך אתה ה׳, אלהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים״. וידקדק לערות עליהם שלוש פעמים, מפני שרוח רעה שורה על הידים קודם נטילה, ואינה סרה עד שיערה עליהם שלוש פעמים. ועל כן צריך למנוע מהגיע בידו קודם נטילה לפה, ולחוטם, ולאזנים, ולעינים, מפני שרוח רעה שורה עליהן. ואם אין לו מים – יקנח ידיו בצרור או בכל מידי דמנקי, ויברך ״על נקיות ידים״. עד כאן לשונו. הרי מבואר להדיא שברכה זו היא על הרוח רעה וגם על תפילה. דאי אפשר לומר על רוח רעה לבד, דאם כן מאי מהני קינוח ידיו בצרור? אלא ודאי דהכי קאמר: דאם אין לו מים, דאין תקנה עתה להרוח רעה, מכל מקום לתפילה יכול להועיל על ידי ניקוי צרור. אך לא יברך ״על נטילת ידים״ כי אין כאן נטילה אלא ״על נקיות ידים״. ולפי זה נראה לעניות דעתי ברור דלהטור ברכה זו קאי אתרווייהו: על הרוח רעה ועל התפילה.

ד אמנם הרא״ש בפרק ״הרואה״ (סימן כ״ג) ביאר דהיא רק אתפילה, וזה לשונו: כי משי ידיה – מברך ״על נטילת ידים״. לפי שידיו של אדם עסקניות הם, ואי אפשר שלא יגע... בלילה, תקנו ברכה קודם שיקרא קריאת שמע ויתפלל... עד כאן לשונו. הרי ביאר להדיא דברכה זו היא רק משום תפילה. וצריך לומר בטעמו: דסבירא ליה דמשום רוח רעה לא מתקנים ברכה, כיון שזהו משום סכנה – לא שייך ברכה על זה. כמו שלא תקנו ברכה במים אחרונים מטעם זה, מפני שהיא משום סכנה, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ששי דברכות, עיין שם. והוסיף עוד הרא״ש לומר דמן הדין היה לברך ״על נקיות ידים״, אלא כיון דלסעודה צריך נטילה – קבעו כאן גם כן בברכה ״על נטילת ידים״. ולכן כשאין לו מים, ומקנח בצרור – מברך ״על נקיות ידים״, עיין שם.

ה וראיתי לגדולים שתפסו דלדעת הרא״ש בהכרח להסמיך ברכה זו לתפילה דווקא, כיון שנתקנה משום תפילה. ולעניות דעתי מוכח מהרא״ש עצמו שאינו כן, שהרי כתב בתשובה כלל ד׳, והביאו הטור לקמן סוף סימן מ״ז, וזה לשונו: המשכים ללמוד קודם עלות השחר – יברך ״על נטילת ידים״ ו״אשר יצר״... עד כאן לשונו. והרי עדיין אינו זמן תפילה והוא יושב ללמוד, ועם כל זה מברך ״על נטילת ידים״! אלא ודאי דתקנת הברכה היתה משום תפילה, אך תקנוה שיברכה מיד בקומו ממיטתו. וכן מוכח מהרמב״ם ומהגמרא, שתקנוה בין ברכות השחר. וכן עיקר לדינא. (ועיין חיי אדם כלל ז׳, ובמעשה רב. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי.)

ו וגם הרשב״א בתשובה (סימן קצ״א) כתב שהברכה היא משום תפילה, אלא שביארה בפנים אחרים. וזה לשונו: לא מצאתי דבר ברור שיצטרך ליטול ידיו שחרית, דאי משום שיבתא ובת חורין – די ברחיצה (וצריך עיון), ואי משום תפילה די או ברחיצה או בנקיון עפר... אלא שיש קצת ראיה... ואמרינן: הנוטל ידיו וקורא קריאת שמע... – משמע קצת שצריך ליטול ידיו בכלי. ואם תשאל מאי שנא תפילת שחרית ממנחה וערבית, יש לומר לפי שבשחר נעשים כבריה חדשה, דכתיב: ״חדשים לבקרים...״. ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו, וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור... עד כאן לשונו. מיהו גם הוא סבירא ליה דהנטילה היא לתפילה. אלא שהרא״ש אומר הטעם משום שהידים אינם נקיות, והרשב״א אומר משום בריה חדשה. (ונראה לעניות דעתי דלדינא לא פליגי כלל: דמה לי אם תקנו מפני זה או מפני זה? סוף סוף כיון דתקון – תקון. ולשניהם הוי כנטילת ידים לאכילה כמו שהשוון הרמב״ם, כמו שכתבתי. וגדולי הפוסקים עשו ביניהם מחלוקת כמו שיתבאר, ולדעתי אינו כן. וכן משמע מהב״ח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז ובזוהר ״וישב״ מבואר דלפי טעם רוח רעה – צריך נטילה כדין כל נטילת ידים, ובכלי דווקא. וזה לשונו: רבי שמעון פתח: ״ארחץ בנקיון כפי...״ – דלית בר נש בעלמא דלא טעים טעמא דמותא בלילה, ורוחא מסאבא שריא על האי גופא... והא איתמר דידוי דבר נש זוהמא אשתאר בהו... עד דנטיל להון. וכד נטיל להון כדין – הא אתקדש... בעי חד כלי לתתא וחד כלי לעילא... עד כאן לשונו. ועוד מאמרים בזה (עיין בית יוסף). ולכן לפי זה לכל הטעמים החיוב ליטול נטילת ידים שחרית דווקא בכלי. (והרשב״א בתשובה שם כתב דידיו להטביל ידיו בכלי. והבית יוסף דחה לה על פי דברי הזוהר, עיין שם.)

ח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א: מים הפסולים לנטילת ידים לסעודה לקמן סימן ק״ס – כשרים לנטילת ידים לתפילה. מיהו יש מי שאומר דלא מברך עלייהו. עד כאן לשונו. ביאור דבריהם: דבסימן ק״ס מבואר דמים שנשתנו מראיהן, או נעשו בהם מלאכה, או מלוחים, או סרוחים, שאין הכלב יכול לשתות מהן – פסולים לנטילת ידים לאכילה. אבל לתפילה – כשרים, דכאן אין צריך רק נקיות בעלמא. מיהו יש מי שאומר דלא מברך עליהו, כיון דלא נתקן בכהאי גוונא (כן הוא במקור הדין בבית יוסף בשם הרא״ה).

ט ואני תמה מאוד על דברים אלה, דמה שייך לומר שכשרים לתפילה? דודאי עיקר התקנה היתה שנטילה זו תהיה שוה ממש לנטילה של סעודה, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ששי מברכות שהבאנו. וכן הרא״ש כתב שתקנו הברכה כמו בנטילת ידים לאכילה. וגם הרשב״א באותה תשובה השוה אותה לאכילה, שכתב שם: ומשכשך ידיו בכלי בין בשחרית בין בשעת אכילה... עד כאן לשונו. ולא אמרו בגמרא רק בדליכא מיא אין מבטלין התפילה בשביל זה, וינקה בצרור או בשאר דבר. ובאמת כהאי גוונא כתב הרא״ש דאינו מברך ״על נטילת ידים״ אלא ״על נקיות ידים״, ויש חולקין בזה כמו שיתבאר. אבל אם יכול להשיג מים כשרים לאכילה – מחויב להשיגם. ואם אי אפשר להשיג – גם צרור כשר. אבל מה שייך לומר שכשרים לתפילה? ובוודאי אינם כשרים לכתחילה אלא אם כן אין לו. וגם זה שכתבו דלא מברך עלייהו, תמיהני: נברך ״על נקיות ידים״? ומי גרע מצרור? ולעניות דעתי נראה העיקר לדינא שצריך להשיג מים הכשרים לאכילה לגמרי. ואם אי אפשר – יוצא במה שהן. ולדעת הרא״ש יברך ״על נקיות ידים״, ולהחולקים יברך ״על נטילת ידים״. (מקור הדין מהרא״ה, כמו שכתב בבית יוסף. ודבריו אינם מובנים: שהתחיל לומר דאפילו לכתחילה מהני, ומסיים שלא יברך, עיין שם. ואם כן איך מהני לכתחילה? הלא תקנו לברך, והוא אינו מברך? וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

י ובסעיף ו כתבו: אין צריך רביעית לנטילת ידים לתפילה. ובסעיף ז כתבו: טוב להקפיד בנטילת ידים שחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידים לסעודה. מיהו אינו מעכב לא כלי, ולא כוח גברא, ושאר הדברים הפוסלים בנטילת הסעודה. עד כאן לשונם, וגם דברים אלו תמוהים בעיני: והרי הרמב״ם השווה לגמרי נטילה זו לנטילת ידים דסעודה, ולא ראינו מי שחולק עליו. וגם הרא״ש שם כתב מפורש: לפי שצריך ליטול מן הכלי, לכך תקנו נמי לברך ״על נטילת ידים״. עד כאן לשונו. וכן הרשב״א כתב מפורש שצריך בבוקר ליטול ידיו בכלי, עיין שם. וזה שהכשיר בשכשך לתוך הכלי – זהו משום דסבירא ליה גם בסעודה כן, וזה לשונו: ומשכשך ידיו בתוך הכלי בין בשחרית בין בשעת אכילה, עיין שם. ועוד יתבאר בזה. ורק הר״ן בפרק ״כל הבשר״ כתב שאינו צריך כלי. וכן המרדכי בפרק ״אלו דברים״ כתב שלא תקנו אנטל בנטילה זו, עיין שם. אבל הרמב״ם והרשב״א והרא״ש דימוה

לכל דיני נטילת ידים לסעודה, ומנא לן לומר דאינו צריך רביעית? ומה שייך "אינו מעכב", דאם אין לו פשיטא אפילו צרור מהני, ואם יש לו ודאי מעכב? וצריך עיון. (ובפרט שהזוהר פסק להדיא כן, כמו שכתבתי.)

יא ובסעיף י"ב כתב רבינו הבית יוסף: אם שכשך ידיו לתוך כלי של מים – עלתה לו נטילה לקריאת שמע ולתפילה, אבל לא לרוח רעה שעליהן. ואם שכשך ידיו בשלושה מימות מחולפים – יש להסתפק אם עלתה לו להעביר רוח רעה שעליהם. עד כאן לשונו. וגם בזה אני תמה: דהן אמת דהרשב"א פסק כן, אבל איהו הא סבירא ליה דגם לסעודה מהני בכהאי גוונא, כמו שהבאנו דבריו בסעיף הקודם. אבל לדידן דקיימא לן בסימן קנ"ט דלסעודה פסול בכהאי גוונא – ודאי גם בשחרית כן הוא אלא אם כן אין לו כלי, כמו שבארנו דשוים הם. וגם מה שמסתפק בשלושה מימות מחולפים, אם מהני לענין רוח רעה – תמיהני: כיון שלהזוהר לא מהני כמו שכתב בספרו הגדול, למה לא הכריע כן? וצריך עיון גדול. (ונהר הוי כשלושה מימות; מגן אברהם סעיף קטן י.)

יב עוד כתבו בסעיף י"ג: אם היה ניעור כל הלילה, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית להתפלל ולהעביר רוח רעה מידיו. ויטלם בלא ברכה. עד כאן לשונו. וטעם הספק הוא דלהרא"ש שהתקנה היתה מפני שאין ידיו נקיות, ובניעור כל הלילה הרי הם נקיות. וגם לטעם הרשב"א משום בריה חדשה – זהו כשהיה ישן והפקיד נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא, מה שאין כן בניעור כל הלילה (בית יוסף). ויש אומרים דודאי צריך לברך, דכיון דתקנו רבנן – שוב לא פלוג, והוי תקנה קבועה (ב"ח). ויש מי שכתב דרק להרא"ש יש לומר כן, משום דסבירא ליה דגם במנחה צריך ליטול ידיו, ולא להרשב"א (מגן אברהם סקי"ב). ואיני יודע מה ענין זה לזה, ואדרבא רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דלהרשב"א יותר יש לומר דלא פלוג מלהרא"ש, עיין שם (וכן כתב הט"ז סעיף קטן ט). וכן נראה עיקר לברך בניעור כל הלילה. ויש מגדולים שכתבו לבלי לברך, כפסק רבינו הרמ"א. (ותמיהני: כיון דהמגן אברהם הסכים דלהרא"ש יש לברך כהב"ח, ולהרשב"א נתברר דלא פלוג, למה לא יברכו? ופשיטא להרמ"א שפסק לקמן סימן מ"ו דכל ברכות השחר מברכין אף כשלא נתחייבו בהן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג עוד כתבו בסעיף י"ד: השכים קודם עמוד השחר, ונטל ידיו – יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום, להעביר רוח רעה השורה על הידים. ויטלם בלא ברכה. עד כאן לשונו. והספק הוא דשמא קודם אור היום חוזר הרוח רעה ושורה. וכן משמע בזוהר (בית יוסף), ואפילו ישן קודם אור היום – נוטל בלא ברכה. ולתפילה ודאי דלא בעינן ברכה עוד פעם לטעם הרשב"א (מגן אברהם סעיף קטן י"ג). וכן בישן ביום יש להסתפק אם צריך לערות עליהן שלוש פעמים, משום דיש להסתפק אם לילה גורם או שינה גורם. ודווקא כשישן שיתין נשמי. ולכן יטלם שלוש פעמים ובלא ברכה.

יד לפיכך הקם ממיטתו, בין שהאיר היום בין קודם אור היום, ונטל ידיו – מברך "על נטילת ידים". אבל "אשר יצר" לא יברך אם עדיין לא עשה צרכיו. ויש אומרים דאפילו לא עשה צרכיו יברך "אשר יצר", והטעם משום דקודם נטילה – אסור לו ליגע בעינו, ובפיו, ובאזנו. וגם משום דנעשה כבריה חדשה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואין הטעמים מספיקים, ולכן טוב לעשות צרכיו תחילה. וכל שכן אם צריך לנקביו, דאסור לו לברך (שם סעיף קטן א). וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ובפרט שדרך רוב בני אדם שכשקמים ממיטתם נצרכים לגדולים או קטנים. ולכן יטול בלא ברכה, ויפנה, ויחזור ויטול ידיו, ויברך "על נטילת ידים" ו"אשר יצר". ובלא נטילה אסור לו לילך לעשות צרכיו אלא אם כן עושה סמוך למיטתו, מפני שיש מחמירים ומזהירים על פי הזוהר שאסור לילך ארבע אמות בלא נטילת ידים. וגם בגמרא משמע כן, שהרי חשבה בין ברכות השחר שסמוך למיטתו (ברכות ס ב). ועיין מה שכתבתי ריש סימן ו.

טו וכך הוא סדר הנטילה: נוטל הכלי של מים ביד ימינו, ונותנו ליד שמאלו כדי שיריק על הימין תחילה, דבכל מקום חולקין כבוד לימין. וישפוך עליהם שלוש פעמים בסירוגין, להעביר הרוח רעה שעליהן. ויש נוהגים לרחוץ פיהם שחרית מפני הרירין שבתוך הפה, וגם מועיל לכמה דברים. וירחוץ פניו, ויזהר לנגבו יפה, דהרוחץ פניו ולא נגבו יפה – פניו מתבקעות או עולה בהן שחין. ורפואתו לרחוץ הרבה במי סילקא (שבת קלג ב). ומי סילקא הוא מרק של תרדין (רש"י), ולא נתפרש לנו מה זה. והברכות צריך לומר קודם הניגוב. ולא יגע בידו קודם נטילה לפה, ולא לחוטם, ולא לאזנים, ולא לעינים. ואפילו מי שנטל ידיו – לא ירגיל את עצמו למשמש בפי הטבעת תדיר, מפני שמביאתו לידי תחתוניות. ולא יגע במקום הקזה, וכן בכל מקום חבורה, מפני שמשמוש היד מזיק להחבורה. וכן לא יגע בגיגית שכר, וכל שכן קודם נטילה, דמכניס רוח רעה להשכר. וכן אסור ליגע בכל מאכל ובכל משקה קודם נטילה. ובדיעבד אין אוסרין מפני זה. (יש שכתבו שבנטילה על יד ימין יאמר "יד הגדולה", ועל יד שמאל "יד החזקה", וכשמשפשפם ביחד יאמר "הרמה". וכשרוחץ פניו יאמר "ראשו כתם פז...". וכשרוחץ עיניו יאמר "עיניו כיונים...". ולחייו יאמר "לחייו כערוגת הבושם". ושפתותיו יאמר "שפתותיו שושנים...". ופיו יאמר "מעיו עשת שן...". ויש בזה סגולה נפלאה, כי בצלם אלהים עשה את האדם. ודייק ותמצא קל.)

טז נטילת ידים שחרית – אין נוטלין על גבי קרקע, ולא על גבי עצים וקיסמין, אלא לתוך הכלי. ומים של נטילת ידים שחרית – אסור ליהנות מהם. ואפילו ליתנם לבהמה – אסור, מפני שרוח רעה שורה עליהן, והבהמה תתנזק מזה. ולא ישפכם בבית, ולא במקום שעוברים שם בני אדם. אלא ישפכם במקום שאין הילוך לבני אדם. ולא יטול ממי שלא נטל ידיו שחרית, כלומר: שלא ישפוך לו על ידיו. אבל להביא לו מים – אין חשש. ויזהר להכין כלי עם מים לפני מיטתו. ויש שהקפידו במים אלו גם משום גילוי, ואנו אין חוששין לזה, כי אין אנו נזהרין בגילוי מפני שאין נחשים מצויים בינינו, כמבואר ביורה דעה סימן קט"ז.

יז דוד המלך לא היה ישן יותר משיתין נשמי בהמשך אחד, אלא היה מתעורר בכל שיתין נשמי. ובסוכה (כו ב) מבואר דיש שלא נזהרו בזה אלא ביום ולא בלילה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט"ז). ושיעור "שיתין נשמי" לא נתפרש לנו. יש אומרים שהוא כמשך חצי שעה, ויש אומרים כשני שעות (ועיין רש"י סוכה שם). ואין אנו נזהרים בזה, שאין זה לפי מדרגתינו, ואין בזה איסור, אלא דרך הקודש יקרא לה.

יח כל אדם צריך ליזהר בתפילה ובאכילה שלא ליגע בשוק וירך ובמקומות המכוסין באדם, לפי שיש שם מלמולי זיעה, והוא זוהמא גדולה. וכן שלא לחכך בראשו. אבל במקומות המגולים בראשו ובגופו – אין להקפיד. אפילו בחיכוך ונגיעה בעלמא בראשו – לית לן בה (נראה לי). וכן יכול ליגע במקום המגולה שבזרועותיו, והיינו עד הפרק שקורין עלינבוגי"ן. ובצווארו יכול ליגע עד החזה. ואם נגע במקומות המכוסין, או שנטל כינה בידיו – צריך לרחוץ במים. ואם הוא עומד בתפילה ואינו יכול לרחוץ – ממשמש ידיו בכותל או בקורה וכיוצא בזה. והחכם עיניו בראשו שלא לבוא לידי כך. (ואם נגע בפרעוש שקורין פליי – אינו צריך נטילה.)

יט אם אין לו מים לנטילת ידים שחרית – יקנח ידיו בצרור, או בעפר, או בקורה, או בכל מידי דמנקי, ויברך "על נקיות ידים". ויועיל לתפילה, אבל לא להעביר רוח רעה שעליהן. ולכן כשיזדמן לו אחר כך – יטול על ידיו שלוש פעמים בלא ברכה. והנה היה אפשר לברך "על נטילת ידים", דלא פלוג רבנן, וכן משמע מדברי הרשב"א. אמנם הרא"ש והטור פסקו כן מפורש לברך "על נקיות ידים", ואיך נעבור על דבריהם? (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ"ה. ודבריו צריכים עיון.)

כ וזהו כשרוצה להתפלל עתה, או שיעבור זמן קריאת שמע. אבל אם עדיין אינו מתפלל – יראה להשיג מים עד זמן תפילה. וכל הברכות דשחרית יכול לברך גם קודם נטילה, דלא תקנו נטילה אלא לקריאת שמע ולתפילה. וסתם ידים אינן פסולות לברכה, שהרי מברכין על הפירות בלא נטילה. ואם יודע שידיו אינם נקיות, כגון שקם ממיטתו ושכב בפישוט בגדים וכיוצא בו – לא יעכב הברכות מפני העדר מים, וינקה ידיו בצרור..., ויברך הברכות. דאסור להזכיר השם כשידיו אינן נקיות. ונוהגים לומר: "מודה אני לפניך, מלך חי וקיים, שהחזרת בי נשמתי..." מיד בקומו ממיטתו, אף שאין ידיו נקיות, מפני שאין בזה שם וכינוי.

כא לבד נטילת ידים שחרית, יש עוד דברים שצריכים נטילה במים דווקא, אך אינם צריכים שלוש פעמים (מגן אברהם סעיף קטן י"ז). ואלו הן: היוצא מבית הכסא, וירחוץ תיכף. והיוצא מבית המרחץ. והנוטל צפרניו. והחולץ מנעליו בידיו. אבל הפושט פוזמקאות מרגליו – אינו צריך נטילה, דהם כשארי בגדים. והנוגע ברגליו או במנעליו. והחופף ראשו בין ביד בין במסרק. ויש אומרים: אף ההולך בין המתים בבית הקברות. וירחוץ ידיו קודם שיתפלל שם, וירחוץ בצאתו משם. והנוגע במת. ואצלינו נהגו גם המלוים את המת, ועומדים בתוך ארבע אמות להמיטה – נוטל ידיו. ומי שמפליא כליו, אפילו לא נגע בכינה. והנוגע במקומות מכוסים שבגופו. והמשמש מיטתו. ומי שעשה אחד מכל אלו ולא נטל ידיו, אם תלמיד חכם הוא – תלמודו משתכח. ואם אינו תלמיד חכם – דעתו מתקלקל. ואמרו חכמינו ז"ל בפסחים (קיב ב) דהמקיז דם מהכתפים, ולא נטל ידיו – מפחד שבעה ימים. המגלח ולא נטל ידיו – מפחד שלושה ימים. הנוטל צפרניו ולא נטל ידיו – מפחד יום אחד. ואינו יודע ממה מפחד, עיין שם.

סימן ה

א מה שאנו אומרים בכל הברכות "ברוך אתה" – לא שהוא יתברך צריך לברכתינו חס ושלום. אלא הוא כמו אור החוזר שישפיע ברכתו לנו, כמו שאמר דוד: "ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם" (שמואל ב ז כט). והענין שאנו צריכין לעורר לזה הוא כדכתיב: "תנו עוז לאלהים". כלומר: לפי שבמעשינו תלוים כל הענינים, לכן עלינו להוסיף כוח בפמליא של מעלה, ואז תרד הברכה לנו. וזהו דכתיב: "רוכב שמים בעזרך".

ב ובכל הברכות והתפילות אנו מדברים אליו יתברך בלשון נוכח: "ברוך אתה". ובמזמורים והודאות יש כמה שאומרים "אתה הוא" – נוכח ונסתר. והענין מובן: כי עצמותו יתברך נעלם מכל נעלם, וגם השרפים והאופנים אינם יודעים, ורק על ידי מעשיו ניכר לנו ולהם. וזהו שאומרים: "ברוך כבוד

ה׳ ממקומו״, כלומר: שכבודו יתברך משיגים, והם פעולותיו בכל מקום שהם, ולא עצמותו. וזהו שאומרים ״אתה הוא״, כלומר: ״אתה״ – מצד פעולותיך, ״הוא״ – מעצמותו. ולכן בתפילות שאנו מבקשים ממנו יתברך שיעשה כך וכך, הלא מדברים מצד פעולותיו, ולכן אומרים ״אתה״. וכן בכל מיני ברכות, כמו ברכת הנהנין שאנו מברכין על שברא פירא זו או לחם זה – הלא מדברים בפעולותיו. וכן ברכת המצות אנו מדברים בפעלותיו, שצוה לנו כך וכך. וכן כל מיני ברכות כמו ברכת הראיה בימים ונהרות, או רעמים וברקים, וכיוצא בהם – אנו מברכים אותו יתברך על פעולותיו. ולכן אומרים ״אתה״ לנוכח.

ג עיקר שמו יתברך הוא שם הוי״ה. והוא ״שם המפורש״, ואסור לנו בזמן הזה לקוראו ככתיבתו אלא בשם ״אדני״, כי אין העולם כדאי עתה לפרשו (סוף פרק שלישי דפסחים). וזה לשון הטור והשולחן ערוך: יכוין בברכותיו פירוש המילות שמוציא מפיו. ובהזכירו השם – יכוין פירוש קריאתו באל״ף דל״ת, לשון ״אדנות״, שהוא אדון הכל. ויכוין עוד פירוש כתיבתו ביו״ד ה״א, לשון הוי״ה, שהוא היה הוה ויהיה. ובהזכירו ״אלהים״ יכוין שהוא תקיף, אמיץ, אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים. כי ״אל״ לשון כוח וחוזק הוא, כמו ״ואת אילי הארץ...״ (טור).

ד ולפי זה בעת אמירת ״ברוך אתה ה׳״ – יכוין אדנות, והיה והוה ויהיה. ובמקום שכתוב שם ״אדני״ כמו ״אדני שפתי תפתח״ – יכוין רק שהוא אדון הכל. ויש אומרים שגם בשם הוי״ה לא יכוין רק ״אדון הכל״, כי בכל מקום אנו הולכים אחר הקרי (הגר״א). ונקודות השם: כשכתוב ב״אדני״ קריאתו הוא בחטף פתח. וכשנכתב הוי״ה, יש קורין האלף בשב״א כנקודת היו״ד של הוי״ה, ויש קורין בחטף פתח כנקודת האל״ף בשם ״אדני״ (הגרש״ז). וכן המנהג הפשוט אצלינו לקרות האל״ף בחטף פתח. (זהו כוונות פשטיות, והבאים בסוד ה׳ מכוונים כוונות נוראות. ומגדולי המקובלים מזכירים שאם יכוין בשם שילוב שם הוי״ה ב״אדני״ – הוא ענין גדול. ואין להאריך בזה.)

סימן ו

א ברכת ״אשר יצר״ משונית מכל הברכות. דכל הברכות הם קצרות ומפורשות על הענין שעושים. כמו בברכת הנהנין, כשאוכל לחם אומר: ״המוציא לחם...״, וכן כולם. וברכות השחר גם כן כן. וברכה זו ארוכה, ועיקר הענין שעליה מברכין לא הוזכרה כלל. ונראה לענ׳׳ד דהאמת כן הוא, דחכמים לא מצאו מקום בברכה זו להזכיר יציאת הנקבים. חדא: מפני שאינו ענין כבוד. ועוד: דאם נדמה זה לברכת הנהנין אי אפשר, דאף שיש הנאה לאדם בצאת המותרות ממנו, מכל מקום בכל ברכת הנהנין הברכה קודם המעשה. ועוד: דכל ברכת הנהנין ביד האדם ליהנות או שלא ליהנות, ומעשה זו הוי בהכרח. ואם נדמה ברכה זו לברכת השחר שהוא על מנהגו של עולם, הלא די פעם אחת ביום. ולפיכך תקנוה חכמינו ז״ל על יצירתו של האדם, שמתוכה מבואר ענין הנקיות בהסתר פנים שלא תהא מגונה. וזהו טעם הטור והשולחן ערוך שפירשו כוונת ברכה זו, מה שאין דרכם בכך, שהרי לא פרשנים הם. אלא משום דנוגע זה להענין. (וכיוצא בזה כתבו הרא״ש והר״ן ריש כתובות על ברכת אירוסין. ונראה לי עוד שזהו טעם הרמ״א בריש סימן ה לברך ״אשר יצר״ בבוקר גם בלא עשה צרכיו, עיין שם. ורבים התפלאו עליו, אבל לפי מה שכתבתי דזהו על יצירת האדם – אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ב ״אשר יצר את האדם בחכמה״ – פירש רש״י (ברכות ס ב) שברא בו נקבים הרבה, ואף על פי כן הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזהו פליאה וחכמה. עד כאן לשונו. ולפי זה קאי ״בחכמה״ על דקלמן, על ״וברא בו נקבים...״. והתוספות פירשו על פי המדרש שהתקין מזונותיו של אדם בראשון ואחר כך בראו. [ו]יש מפרשים ״שיצר האדם בחכמה״ כלומר: שהאדם יש בו חכמה (מהרש״א), ושייך לענין הזה משום דהבהמה אין לה בושה, ומטלת הרעי בפני כל, מה שאין כן האדם. ויש מפרשים ״בחכמה״ – שברא בו כוח הזן, שיש בו ארבעה כחות: כוח המושך המאכל, והכוח המחזיק המאכל, וכוח המעכל, וכוח הדוחה את המותרות. ואלמלי אלו הכחות – לא היה באפשרי לחיות (לבוש).

ג ״וברא בו נקבים נקבים״ – נקב הפה להכניס המאכל והמשקה, שהוא התחלת כוח המושך, ונקבי הכרכשתא והשתן להוציאם. והכפיל לשונו לרמז גם על שארי נקבים כהחוטם והאזנים, אך עיקר הכוונה על אלו השייכים להענין. ״חלולים חלולים״ – היינו הכרס והדקין והאצטומכא, שהם בחללים גדולים כדי שהמאכל יכנס בהם, ויחזיקו אותו עד זמן העיכול. והכפיל הלשון לרמז על שארי חלולים, ״שאם יפתח אחד מהם או יסתם...״, כלומר: שכל אלו בראם השם יתברך במידה ובמשקל כפי צרכו של אדם לארבעה כוחות אלו. ואלולי יפתח אחד, מהם כלומר שהיה החלל גדול ממה שהוא עתה, או יסתם אחד מהם שהיה החלל קטן ממה שהוא, וכן הנקבים של הפה והכרכשתא אלמלי היו גדולים או קטנים מהשיעור – ״אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך״ ימים רבים. ומסיים ״רופא כל בשר״, כלומר: שעל ידי מה שבראת הארבעה כוחות ובמידתם בזה אתה ״רופא כל בשר״, שלא יבואו לידי חולי. ״ומפליא לעשות״ שהאדם הוא כנאד מלא רוח, ובנאד אם יהיה נקב קטן – יצא הרוח. והאדם מלא נקבים ומתקיים (לבוש).

ד ויש גורסים "שאם יסתם" קודם "שאם יפתח". ויש גורסים "אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת". ולפי זה הפירוש: "שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם" קאי על זמן הבריאה. והיינו שיש בנקבים נקב אחד שהוא הפה, שבמעי אמו הוא סתום, וכשיצא לאויר העולם נפתח. ואם הפה היה נפתח במעי אמו, או היה סתום בצאתו לאויר העולם – לא היה יכול להתקיים אפילו שעה אחת. וכן האיברים החלולים, אלמלי היו נפתחים לגמרי מיד – היה מת (שולחן ערוך). "ומפליא לעשות" על שם שהטוב מהמאכל נשאר בגוף האדם, והרע נדחה בהמותרות, כי יציאת נקבים הם הפסולת מהמאכל (שם).

ה ורבינו הרמ"א פירש: "ומפליא לעשות" – במה ששומר רוח האדם בקרבו, שקושר דבר רוחני שהוא הנפש בדבר גשמי שהוא הגוף. והכל הוא על ידי שהוא "רופא כל בשר", כי אז האדם בקו הבריאות ונשמתו משתמרת בקרבו. עד כאן לשונו. ודבר זה שייך גם כן להענין, כי עיקר הפלא שהנשמה מתקיימת על ידי אכילה ושתיה, ואלמלי לא יאכל אדם ימים רבים – תצא ממנו הנשמה. ומה להנשמה באכילה ושתיה? אמנם כן בכל מאכל ומשקה יש גם דבר רוחני, היינו דבר ה' הבוראם ומקיימם, והנשמה נזונית מהרוחני והגוף מהגשמי. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ד, עיין שם.)

ו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: יש נוהגים להמתין לברך "על נטילת ידים" עד בואם לבית הכנסת, ומסדרים אותו עם שאר הברכות. ובני ספרד לא נהגו כן. ועל כל פנים לא יברך שתי פעמים, ומי שמברכם בביתו – לא יברכם בבית הכנסת, ומי שמברכם בבית הכנסת – לא יברכם בביתו. ומי שלומד קודם שיכנס לבית הכנסת או מתפלל קודם (איזה תפילות כסליחות ותהלים) – יברכם בביתו ולא יברכם בבית הכנסת. ואפילו בכהאי גוונא יש נוהגים לסדרם עם שאר ברכות בבית הכנסת, ואין מברכין בביתם. עד כאן לשונו. אפילו לומדים בביתם קודם, או אומרים תהלים וסליחות ותחינות – אין מברכין "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" ו"אלהי נשמה" עד בואם לבית הכנסת. ואין למנהג זה שורש ועיקר. ועתה כולנו נוהגים כבני ספרד, שבבוקר בקומו ממיטתו או לאחר יציאת נקבים אומרים תיכף ברכת "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" ו"אלהי נשמה". ואם לומדים בביתם אומרים גם ברכת התורה, כי אסור ללמוד בלא זה. וגם כל ברכת השחר אנו אומרים בבית, ויש שמניחים ברכת השחר עד בואם לבית הכנסת. אבל "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" ו"אלהי נשמה" – כולם מברכים בביתם. וגם בימי הסליחות יברכום בביתם. והרי כבר נתחייבו בברכות אלו, ואיך יברכום לאחר זמן? ולא שמענו מי שינהוג באופן אחר. ואולי יש שאינו עושה כן, וממתין עד בואו לבית הכנסת – ילמדוהו שיברך בביתו. אם לא מי שדר בחדר אחד, ואין החדר נקי מטינוף, דאז בהכרח שילך לבית הכנסת ושם יברך.

ז וגם שליח הציבור מברך אלו השלוש ברכות בביתו, ובבית הכנסת מתחיל מברכת השחר, והיינו מ"הנותן לשכוי בינה..." לפני העמוד. ולא שמענו מעולם שיתחיל שליח הציבור מברכת "על נטילת ידים", מפני שזהו מחויב לברך בביתו. אך ברכת השחר מפני שרצון הציבור לענות "אמנ"ים הרבה, לכן מסדרם לפני העמוד. ואם אירע ששליח הציבור סידרם בביתו – שוב לא יברכם בבית הכנסת. וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ויש מי שאומר דשליח הציבור יכול לסדרם עוד פעם להוציא את מי שאינו בקי, כמו בתפילה. ואין זה דמיון, דשם נתקן להתפלל דווקא בבית הכנסת, וכן משום קדושה. אבל ברכות אלו וכל ברכת השחר, מדינא דגמרא הוא דווקא לברך בביתם. אלא שנהגו קצת לסדרם בבית הכנסת, ואין דעת חכמים נוחה מזה. ואיך נאמר ששליח הציבור יברכם שתי פעמים? אין זה אלא ברכות לבטלות (מגן אברהם סעיף קטן ז).

ח כתב הטור דיש אומרים דאחר שיברך "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" – יברך מיד ברכת "אלהי נשמה" עד "המחזיר נשמות לפגרים מתים", לפי שהוא סמוכה לברכת "אשר יצר", ולכך אינה פותחת ב"ברוך". ויש אומרים שאין צריך לומר מיד אחריה, ומה שאינה פותחת ב"ברוך" מפני שהיא ברכת הודאה שאינה פותחת ב"ברוך". והכי מסתבר, דכן מוכח בפרק "הרואה" דקאמר: כי מיתער משנתיה לימא "אלהי נשמה". ובתר הכי קאמר: וכי משא ידיה לימא "על נטילת ידים". וכן סידרם הרמב"ם ז"ל. עד כאן לשונו. וכן כתב בשולחן ערוך סעיף ג. וכתבו האחרונים דמכל מקום טוב לסמכה לברכת "אשר יצר" (ב"ח ומגן אברהם).

ט ואני אומר דמדינא צריך לסמכה ל"אשר יצר", דכן כתב הרא"ש בתשובה ריש כלל ד' שהיא סמוכה ל"אשר יצר". ומכל מקום מהגמרא לא קשיא כלל, דכבר כתב הרא"ש שם בגמרא דזה שסידר הש"ס שם ברכת "על נטילת ידים" אחר ברכות השחר – זהו כשידיו נקיות שלא פשט בגדיו, עיין שם. וכן כתבו כל הראשונים. והבאנו זה בסימן ד' סעיף י"ד, שאנחנו תמיד מקדימים ברכת "על נטילת ידים" ו"אשר יצר", ולכן אצלינו היא ודאי ברכה הסמוכה לחבירתה. וכן מדוקדק לשון התוספות בערבי פסחים (קד ב דיבור המתחיל "כל"), שכתבו דמעיקרא לא הוה סמוכה לחבירתה, עיין שם – משמע להדיא דעכשיו היא סמוכה לחבירתה. ומובן הדבר דגם בזמן הש"ס לא כולם היו קדושים שיקומו ממטתם בידים נקיות. ולכן לפי רוב העולם היא סמוכה לחבירתה. וזהו שאומר הרא"ש דהוי סמוכה לחבירתה, כלומר: דזה שהש"ס חשבה לראשונה – זהו כפי מנהג הקדושים עצמם. אבל תקנת חכמים הוא לפי רובא דעלמא, וכפסק הרא"ש ז"ל. והרמב"ם סידר לפי לשון הש"ס, והרי גם הרא"ש סידר כן בפסקיו. וכן אנו נוהגים להסמיכה ל"אשר יצר". וכן ראיתי לגדולים שעשו כן, ומהנכון שידפיסו כן בסידורים (כן נראה לפי עניות דעתי).

י יש מי שמצריך לסדר תיכף אחר נטילת ידים ו״אשר יצר״ כל ברכות השחר עד ״גומל חסדים טובים לעמו ישראל״, מטעם דנטילת ידים נתקנה על התפילה, ויש בברכה ד״המעביר שנה מעיני״ קצת תפילה: ״שתרגילנו בתורתך״ (מגן אברהם סעיף קטן ח בשם ע״ה). ולא חזינא לרבנן קשישי דעבדי הכי. והרי בגמרא ברכת ״על נטילת ידים״ היא בסוף, ומשמע שאינו מתפלל תיכף (מגן אברהם שם). והאמת כן הוא, דכבר בררנו בסימן ד סעיף ה מדברי הרא״ש והטור בסימן מ״ז דאף על גב דברכת ״על נטילת ידים״ נתקנה משום תפילה, מכל מקום היתה התקנה לברכה תיכף בקומו ממיטתו אף על פי שיתפלל לאחר זמן, עיין שם. ומכל מקום ראיתי לגדולים שמברכים מיד כל ברכות השחר. וכן אנחנו נוהגים, אם אין לנו עיכוב מצד הנקיות כראוי. ולא מטעם שנתבאר אלא מטעם דכל מה שאנו יכולים לסומכם לשעת קימה ממיטתו – יותר טוב מדינא דגמרא, כמבואר מסדר הברכות בגמרא (ס ב). וכך יש לנהוג אם רק גופו נקי לגמרי. ועוד יתבאר בסימן מ״ו בסייעתא דשמיא, עיין שם בסעיף י״א.

יא יש מי שאומר דהמשכים לקום ללמוד או לומר תיקון חצות, ויודע שיהיה מוכרח לישן עוד, כיצד יעשה? יאמר ברכת ״אלהי נשמה״ בלא חתימת שם. וכן קודם שינה פעם שנית ברכת ״המפיל״ בלא שם ומלכות. ובקומו פעם שנית יאמר ״אלהי נשמה״ בברכה (מגן אברהם סעיף קטן ח בשם סדר היום). ונראה דזהו כשקם אחר חצות. אבל קודם חצות – אינו צריך לומר כלל. ויש מי שכתב דכשיודע שיצטרך לישן עוד פעם – אינו צריך לומר ברכת ״אלהי נשמה״ כלל עד קימה שניה (פרי חדש בסימן מ״ו), משום דהרמב״ם כתב בפרק שביעי מתפילה ד״אלהי נשמה״ נתקנה רק בסוף שינה, עיין שם. ואין זה ראיה, דכוונת הרמב״ם לא כל זמן שיקיץ, אבל בקם לגמרי לא קאמר (שערי תשובה סעיף קטן ז). מיהו יותר נראה דכיון דלא נתקנה אלא פעם אחת ביום – דיו שיאמרנה בפעם שנית, וכמדומה שכן המנהג. ובוודאי למי שסובר דגם בשינה ביום יש לומר ״אלהי נשמה״ – שפיר יש לומר גם בפעם הראשון, אבל אנן הא לא סבירא לן כן. וזהו ודאי דברכת ״על נטילת ידים״ וברכת התורה לא יאמר רק בפעם הראשון כשהוא אחר חצות, ובפעם השני – לא יאמרם כלל. וכן בברכת ״אלהי נשמה״ כשאמרה בפעם ראשון – לא יאמרנה עוד בפעם שני, כי לא נתקנה רק אחת ביום. ועיין מה שכתבתי בסימן מ״ו סעיף י״ג.

יב יש מי שאומר דאם שכח לומר ברכת ״אלהי נשמה״ עד אחר התפילה – לא יאמרנה עוד. דכיון שאמר ״מחיה המתים״ – יצא גם ברכה זו ד״המחזיר נשמות לפגרים מתים״ (פרי חדש סימן נ״ח), משום דמשמע בירושלמי דכשאמר ״מחיה מתים״ במקום ״אלהי נשמה״ – יצא. ואף על גב דשני ענינים הם, ד״מחיה מתים״ הוא לעתיד לבוא, ו״המחזיר נשמות״ הוא על מנהגו של עולם שבכל יום ויום, מכל מקום יש בכלל מאתים מנה. וכיון שאמר ״מחיה המתים״ – שוב אינו נכון לומר הדבר הקטן מזה. (ובזה מתורץ קושית השערי תשובה שם, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ונוסחת ״אלהי נשמה״ כך היא: ״אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראת, אתה יצרתה, אתה נפחת בי...״ – כנגד הנפש הטבעית, וכנגד רוח החיוני, וכנגד הנשמה השכלית, דכתיב בה: ״ויפח באפיו נשמת חיים״ (מהרש״א).

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר, וענו אחריו ״אמן״, חוזר אחד מהעונים ״אמן״ ומברך, ועונין אחריו ״אמן״. וכסדר הזה עושין כל אותן שענו ״אמן״ תחילה. ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו ב״אמן״ שענו תחילה, מפני שהמברך אינו מכוין להוציא אחרים. ואפילו אם המברך היה מכוין להוציא אחרים – הם מכונים שלא לצאת בברכתו. עד כאן לשונו. וטעם העושים כן: כדי להרבות ב״אמנ״ים. ויש מהגדולים שערערו בזה, דכיון שענה ״אמן״ הלא יצא ידי חובה, ואינו צריך לברך אחר כך, וכשמברך – הוה ברכה לבטלה. ולזה כתב שאין בזה חשש, כיון שאינו מכוין לצאת. ומכל מקום יש שגמגמו הרבה בזה, וטעמם נראה לי דבזה לא שייך כוונה לצאת, שהרי הוא רק על מנהגו של עולם, וכיון שענה ״אמן״ – דיו. ויש מי שכתב דכשאין עשרה בבית הכנסת – אין שליח הציבור מוציא ידי חובה (לבוש). ואין זה ענין לשליח הציבור, דאין זה תפילה. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן י, שכתב: ועיין סימן נ״ט. ודייק ותמצא קל.) אלא נראה לי דכשאומר ״ברוך הוא וברוך שמו״ – ממילא דלא יצא, שהרי יש הפסק בהברכה. ולכן טוב אם עדיין לא בירך ברכת השחר, ושומע משליח הציבור שאומר הברכות לפני העמוד כפי המנהג אצלינו, שיאמר ״ברוך הוא וברוך שמו״. ויותר טוב שמקודם יברך בעצמו ברכות השחר, וכן אנחנו נוהגים.

סימן ז

א כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך: כל היום כשעושה צרכיו, בין לקטנים בין לגדולים – מברך ״אשר יצר״ ולא ״על נטילת ידים״, אף אם רוצה ללמוד או להתפלל מיד. היו ידיו מלוכלכות ששפשף בהן – אפילו הכי אינו מברך ״על נטילת ידים״. עד כאן לשונם. ביאור דבריהם דתרתי קא משמע לן: דהנה בברכת ״אשר יצר״ קא משמע לן דלא אמרינן, דהיא רק בשחרית בלבד כמו כל ברכת השחר, שהרי אין בה מפורש ענין עשיית הצרכים וכמו

שכתבתי בריש סימן הקודם לזה – קא משמע לן דאינו כן, דבכל פעם שעושה צרכיו חייב לברך "אשר יצר". וגם לאפוקי מדעת אחד מהקדמונים, שהביא הסמ"ג במצות עשה כ"ז, שעל קטנים אין לברך כלל לזה – קא משמע לן דגם לקטנים חייב לברך.

ב והשנית קא משמע לן: דהנה הראב"ד סבירא ליה דגם ברכת "על נטילת ידים" צריך לברך כשעשה צרכיו (תשובת רמב"ן סימן קצ"ג בשמו). וטעמו: דכיון שמחויב לברך "אשר יצר", ואסור לו לברך בלי נטילת ידים – לכן מברך על זה. אבל רבים חולקים על זה, ויש שכתבו דעל גדולים צריך ברכת "על נטילת ידים" (עיין בית יוסף) – לזה קא משמע לן דבכל ענין אינו צריך ברכת על נטילת ידים. וכתבו "אף אם רוצה ללמוד או להתפלל מיד", ולאפוקי מדעת הרא"ש שהבאנו בסימן ד, דגם לתפילת מנחה אם נפנה מקודם צריך לברך "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" – לזה קא משמע לן דאינו כן, ורק לשחרית קבעוה כמו שכתבתי שם, וכמו שכתבתי בסימן רל"ג דאין צריך למנחה ברכת "על נטילת ידים". וכתבו "היו ידיו מלוכלכות..." משום דיש מחלקים בין מלוכלכות לאין מלוכלכות לענין ברכה (עיין בית יוסף) – לזה קאמרי דאין חילוק, שהרי לתפילת מנחה וערבית ודאי צריך ליטול ידיו ומכל מקום אין מברכין "על נטילת ידים", והכא נמי כן הוא. דכללו של דבר ד"על נטילת ידים" נתקנה פעם אחת ביום בשחרית בלבד, אם לא בשעת סעודה. (ובארצות החיים האריך שדעת הרבה פוסקים במנחה כשעשה צרכיו מקודם – יברך "על נטילת ידים", עיין שם. ואין להורות כן לאחרים. אם גדול אחד רוצה לעשות כן בעצמו – יעשה, ולא בהוראה לאחרים. ואין לנו אלא דברי השולחן ערוך. והפרי מגדים נסתפק בנתוסף עוד ספק לברכה, כגון שרוצה לאכול דבר שטיבולו במשקה אחר עשית צרכיו, ולהתפלל אחר כך מנחה – אם יברך? עיין שם. ואין ספק דוודאי לא יברך. וכן כתב בארצות החיים.)

ג כבר נתבאר דאחר קטנים או גדולים – נוטל ידיו ומברך "אשר יצר". ואם לא שפשף בקטנים ולא קינח בגדולים, באופן שאין ידיו מטונפות ולא נגעו במקומות המכוסים – אינו צריך ליטול ידיו אלא מברך "אשר יצר" בלא נטילה. ואם שפשף ביד אחת – נוטל אותו יד (יומא ל א). ומכל מקום המנהג הפשוט ליטול ידיו בכל ענין, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב, וזה לשונו: הטיל מים ולא שפשף... – אינו צריך ליטול ידיו אלא משום נקיות או משום "הכון". עד כאן לשונו. כלומר: כיון דעשה צרכיו, על כל פנים דורש הנקיות של האדם ליטול ידים בכל ענין, או משום "הכון לקראת אלהי[ך] ישראל", כלומר: דגם כבוד ה' דורש כן. ואף על גב דלקמן בסימן צ"א יתבאר דלא חיישינן ל"הכון" רק בתפילה, זהו ב"הכון" דחגורה, דאין כאן דבר מאוס. אבל נקיות בלא נטילת ידים הוה דבר מאוס, ושייך "הכון" גם בכל הברכות. ודע שיש מצריכים ליטול ידיו שלוש פעמים בצאתו מבית הכסא, ויש מדקדקים לעשות כך. אבל רבינו הבית יוסף בסוף סימן ד לא פסק כן, וכמו שבארנו שם עיין שם (וכן כתב המגן אברהם).

ד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: הטיל מים, והסיח דעתו מלהטיל מים, ואחר כך נמלך והטיל מים פעם אחרת – צריך לברך שתי פעמים "אשר יצר". עד כאן לשונו, וטעמו: שהרי כבר נתחייב בראשונה. ואין זה דומה לסעודה שאפילו הסיח דעתו מלאכול, וחזר ואכל, דאין מברך אלא פעם אחת. דהתם ברצונו תלוי, מה שאין כן בצרכיו. ויותר דומה זה לתפילה, שאם שכח מלהתפלל – מתפלל תפילה שניה שתי פעמים (ט"ז סעיף קטן ב). אבל רבים וגדולים דחו פסק זה מהלכה, ופסקו שאין לברך רק פעם אחת, וכן המנהג הפשוט (ב"ח, ושל"ה, ומגן אברהם, והגר"א, ושאגת אריה). ויותר מזה: דאם שכח מלברך "אשר יצר" ונזכר, ובעת מעשה נתאוה לו לנקבים – אין לו לברך, אלא יעשה צרכיו ויברך אחר כך ברכה אחת על שתיהן (שערי תשובה). ומי שנוטל סם לשלשול ועשה צרכיו, אף על פי שיודע שבאיזה משך יצטרך עוד לצרכיו, מכל מקום יברך בכל פעם. אך אם נראה לו שתיכף ומיד יצטרך – ימתין בהברכה עד גמר הנקיות. ודבר זה תלוי בהבנת הלב (עיין שערי תשובה).

ה אין שיעור להשתנה, וכן לגדולים. ואפילו בטיפה אחת כשיצא ממנו – חייב לברך, דאם חלילה היה נסתם הנקב מלהוציא הטיפה ההיא – היה קשה לו, ולכן חייב לברך. ואם יש לו ספק אם בירך אם לאו – לא יברך, דספק ברכות להקל. ואם הטיל מים שתי פעמים, וספק לו אם בירך – בזה יש לומר שיברך מספק, דאפילו אם בירך פעם אחת – שמא קיימא לן כרבינו הבית יוסף דצריך לברך שתי פעמים. והוה כעין ספק ספיקא לחומרא. ויש שמגמגם גם באופן זה שלא יברך (ברכי יוסף). ומי שאכל דבר שחייב לברך ברכה אחרונה, ויצא לנקביו – יטול ידיו ויברך "אשר יצר", ואחר כך יברך הברכה אחרונה (מהרש"ל סימן צ"ז). ד"אשר יצר" מקרי תדיר, ותדיר קודם.

סימן ח

א יש שכתבו בשם הזוהר דהקורא קריאת שמע בלא ציצית – מעיד עדות שקר בעצמו (הגרש"ז, ומגן אברהם סוף סימן כ"ד). ובגמרא בברכות (יד ב) אמרו זה בתפילין ולא בציצית. דבשלמא בתפילין שאומר "וקשרתם..." ואין עליו הקשר. אבל ציצית נהי שאומר פרשה ציצית ואין עליו הציצית, מכל מקום הרי החיוב אינו אלא כשיש עליו בגד בת ארבע כנפות, כמו שכתוב בסימן י"ט. ובאמת נראה דהזוהר גם כן כוונתו כן: כשנושא בגד בארבע

כנפות בלא ציצית, דלבד שעובר בעשה – הוי עדות שקר שנושא בגד בת ארבע כנפות ולא הטיל בו ציצית. וכן משמע מלשון הזוהר פרשת "שלח" (דף קע"ה), וזה לשונו: דהא קורין קריאת שמע בלא ציצית, וסהדין סהדותא דשקרא. ואלין אינון בוגדים..., ובגד בוגדים בגדו, לבושא דלהון בלא ציצית אקרי בגד בוגדים. עד כאן לשונו. הרי מפורש כמו שכתבתי: כשהלבוש שלהם בלא ציצית.

ב ואף על גב שמעיקר הדין כן הוא, מכל מקום יזהר כל איש ישראל לשאת עליו טלית קטן בציצית כל היום. דשקולה מצות ציצית ככל המצות, דכתיב: "וראיתם אותו, וזכרתם את כל מצות" (מנחות מג ב). ובעידן ריתחא עונשין על זה מן השמים (שם מא א). וכל הזריז במצוה זו – זוכה ומקבל פני שכינה (שם). ולעתיד לבוא ישמשו לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים (שבת לב ב). וכל בני ישראל נושאים עליהם טלית קטן כל היום, וטלית גדול בעת התפילה.

ג ומיד בבוקר אחר שנטל ידיו – יתעטף בציצית מעומד (טור). ויברך מעומד, כמו כמה ברכת המצות שסמכו רבנן ללמוד מספירת העומר שמברכין מעומד, כמו שיתבאר במקומו. ולכן גם העטיפה מעומד, דהברכה צריכה להיות סמוך להעטיפה, והיינו כרגע קודם הלבישה. וכן עיקר לדינא. ודע ד"עיטוף" אינו שייך אלא בטלית גדול, ולכן מברכין עליו "להתעטף בציצית". והבי"ת של "בציצית" הוא בפת"ח. אבל בטלית קטן לא שייך עיטוף, ומברכין עליו "על מצות ציצית". והטלית קטן ילבשנו מיד בקומו אחר נטילת ידים, ואפילו הוא קודם אור היום. וכשיאיר היום – ימשמש בו ויברך. ודבר פשוט הוא שזה שאמרנו לברך מעומד – אין זה לעיכובא כלל. דלא נזכר זה בגמרא אלא כך סמכו הקדמונים. ולכן במקום צורך – יכול לברך מיושב. (והמגן אברהם סעיף קטן ב הקשה מחלה, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודבריו צריכים עיון, דאטו לעיכובא הוא? ומירושלמי הביאו דכל הברכות מעומד, עיין בית יוסף וב"ח, וגם זה לכתחילה. ולא ידעתי מקום הירושלמי הזה, ובברכות פרק תשיעי הלכה ג ששם עיקרא דברכות – לא נמצא זה.)

ד כתב הנימוקי יוסף בשם הריטב"א (בפירושו להרי"ף הלכות ציצית), וזה לשונו: ועכשיו נשאר לנו לבאר אם העטיפה מעכבת בו אם לאו... כי יש מהראשונים שאמרו כי אין מצות טלית מתקיימת אלא בעטיפת הראש, לכסות בו ראשו וגופו או רובו, כדכתיב: "אשר תכסה בה". ולדבריהם אין מצות ציצית באלו הטליתות הקטנים שנהגו ללבוש ברוב המלכיות. ואין נראה כן, ומה שהיו מברכין "להתעטף" – זהו למצוה מן המובחר. ואפשר שהתלמוד מדבר לפי מנהגם, שלא היו רגילין ללבוש אלא טלית גדול. אבל משורת הדין כל כסות של ארבע כנפות – חייבת בציצית, ויוצא לה ידי מצות ציצית אף על פי שאין בו לא כיסוי ולא עיטוף. דרחמנא "בגדיהם" ו"כסותך" קאמר, וכל מלבוש וכסות במשמע, ובלבד שיהא לו ארבע כנפות. ואי משום "אשר תכסה בה..." – לרבות כסות סומא או בעלת חמש... וכן פשט המנהג בכל ישראל... וכן פסק הרב בעל הלכות... ובאלו הטליתות הקטנים אין מברכין "להתעטף" אלא "על מצות ציצית...". עד כאן לשונו, ורוב הגדולים הסכימו לזה, וכן המהרי"ק והמהרי"ל (כמו שכתב בבית יוסף). ועיין מה שכתבתי בסימן י סעיף כ, וצריך עיון.

ה וזה שכתב הטור: דסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים, שהיא עטיפה גמורה. ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי, אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועסוקין במלאכתן, פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש. עד כאן לשונו. אין הכוונה דלהגאונים ליכא חיוב ציצית באופן אחר אלא דהכי פירושו: דטלית גדול שמברכין עליו "להתעטף" – בעינן כעטיפת ישמעאלים דווקא, שהוא עטיפת רוב הגוף וכל הראש ולכסות פיו בהטלית. והעיטור סבירא ליה דעטיפת הראש אינו מעכב. אבל בחיוב דטלית קטן לא מיירי, כמבואר מדברי הטור בכל סימן זה, עיין שם.

ו וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: סדר עטיפתו כדרך בני אדם שמתכסים בכסותם ועוסקים במלאכתם, פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש. ונכון שיכסה ראשו בטלית. עד כאן לשונו. כלומר: העיקר לדינא כהעיטור דלא בעינן רק כיסוי הגוף, ולכיסוי הראש בטלית לא חיישינן. וזה שכתב "בגילוי הראש" – אין כוונתו ממש בגילוי הראש, שהרי כבר נתבאר בסימן ב שאסור. אלא כוונתו שהטלית לא יכסה ראשו. ולזה כתב "ונכון שיכסה ראשו בטלית" – כדי לצאת דעת הגאונים. וכן הוא המנהג. והאר"י ז"ל היה מכסה הטלית על התפילין של ראש אך לא לגמרי (מגן אברהם סעיף קטן ג), משום דבעינן שמקצת תפילין של ראש יתראה לכל. ויתבאר בסימן כ"ז.

ז ואחר כך כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: טליתות קטנים שלנו, שאנו נוהגים אף על פי שאין בהם עיטוף – יוצאין בהם ידי חובת ציצית. עד כאן לשונו. כלומר: וזהו כמו שבארנו, דהגאונים והעיטור מיירי בטליתות גדולים, אבל מכל מקום מודים דגם בטלית קטן יוצאים ידי ציצית. אלא שאין מברך עליו "להתעטף בציצית", שהרי אין כאן עיטוף. ולזה כתב עוד רבינו הבית יוסף, וזה לשונו: וטוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו ולהתעטף בו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ארבע אמות. ואחר כך ימשיכנו מעל ראשו ולבישנו. עד כאן לשונו.

ח ביאור הדברים: דמפני שהגאונים אמרו דבעינן עיטוף ראש וכעטיפת ישמעאלים והיינו כיסוי פיו, ולזה מנהגינו כשאנו לובשים הטלית – משליכים ראשי צד אחד של הטלית לצד האחר ובזה מכסים הפה והשפתים, ועומדים כך כדי הילוך ארבע אמות. ורק יש ליזהר שלא יכרוכו כל הטלית רק על הכתף, דהא העיקר הוא כיסוי הגוף, אלא כמו שכתבתי. ואחר ההילוך ארבע אמות נתכסה אורך הגוף בהטלית, וגם קצת ראשו נתכסה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). ולזה אמר רבינו הבית יוסף דגם בטלית קטן נוכל לצאת דעת הגאונים, והיינו שבשעת לבישה – יניחנו על ראשו רחבו של הטלית לקומתו של האדם, ויתעטף בו הפנים והפה, ויעמוד כך כדי הילוך ארבע אמות. ואחר כך ימשיכנו מראשו ולבישנו, משום דעיקר קפידא הוא רק בשעת הלבישה. (ויש שכתבו דבכהאי גוונא מברך "להתעטף" [הגר"ז והשערי תשובה סעיף קטן ג]. ומהמגן אברהם סוף סעיף קטן ד – לא משמע כן, לפי דעת הרמ"א דעל קטן מברכין "על מצות ציצית". וכן נראה עיקר, וכן המנהג הפשוט.)

ט וזה שנתבאר לעשות גם בטלית קטן עטיפה – זהו בטלית קטן שאין תפור צד לצד במקצתו. אלא הוא חתיכה ארוכה ובית הצואר באמצע, כדרך טליתות קטנות של צמר הנהוגים אצלינו. אבל טלית קטן התפור צד לצד במקצתו אי אפשר לעשות עטיפה, דאם כן יהיו כל הארבע ציצית לצד אחד, ואנן בעינן שתים לפניו ושתים לאחריו (מגן אברהם סעיף קטן ד). ואין קפידא בזה דאין זה לעיכוב, ורובן אין נוהגין בעטיפה זו. ואנן מברכין "על מצות ציצית" (שם).

י יש שמקפידים שהציצית שהם לפניו – לא יהיו לעולם לאחריו. והיינו דעיקר מצות ציצית הוא שיהיו שני ציצית לפניו ושנים לאחריו, כדי שיהיה מסובב במצות (טור). ונראה דזהו לעיכובא, דהא "על ארבע כנפות כסותך" כתיב, והכנפות הם שתים לפניהם ושתים לאחריהם. ולזה יש מקפידים שאותם שלפניו – לא יהיו לעולם לאחוריו, משום דלפניו הוי יותר חשיבות. וזהו כענין מעלין בקודש ולא מורידין. ולכן מניחין חתיכת משי או שאר דבר על הטלית לצד מעלה. ואצלינו עושים זה שתופרים חתיכה תחת ראש הטלית שלא יתקלקל מפני הזיעה, וממילא שיש היכר צד מעלה וצד מטה. ונראה שבזמן הקדמון לא עשו כן, שהרי כתבו על האר"י ז"ל (מגן אברהם סעיף קטן ו) שלא היה מקפיד לשום הטלית תמיד על צד אחד. כלומר: לפעמים היה צד פנים צד זה, ולפעמים הצד האחר. ואם היה אצלו חתיכה תפורה תחת ראש הטלית – לא היה באפשרו לעשות כן, שהרי היה החתיכה התפורה לצד חוץ. ויש שכתבו שגם על צד מעלה ומטה לא היה מקפיד, וממילא דלפעמים השלפניו היה של אחריו (שם בשם כוונות). ויש נוהגים לשום צד ימין הטלית על כתף השמאלי (שם) כדי שיהא מסובב יפה, ואין המנהג כן. וגם יש שעושים עטרה של כסף בראש הטלית המונח על הראש. ואינו כדאי, דבזה נראה דהעיקר הוא מה שעל הראש, ובאמת העיקר הוא מה שעל הגוף. ולכן יש נוהגים מטעם זה לשום גם עטרה של כסף באמצע הטלית (עיין בארצות החיים). אבל גם זה אינו כדאי, ורבים וגדולים מונעים את עצמו מזה. וכן נכון לעשות שלא יהיה בהטלית רק צמר, ומה לכסף וזהב בטלית? (והאריז"ל ודאי לא עשה כן, דאם כן לא היה אפשר להפכו.)

יא מברך "להתעטף בציצית". ומעיקר הדין גם אחר יכול לברך בעדו, כדין ברכת המצות. אך מכל מקום יש חוששין לזה אלא אם כן אינו יכול לברך בעצמו. אמנם אם שנים או שלושה כל אחד מתעטף בטליתו ברגע אחת – אפילו לכתחילה יכול אחד לברך, והשנים שומעים הברכה ועונין "אמן" ומתעטפים, דזהו אף בברכת הנהנין כן. גם ביכולתם לברך כל אחד בפני עצמו. ואף על פי שטוב יותר שאחד יברך וכולם עונים "אמן", והוא מכוין להוציאם והם מתכונים לצאת, משום "ברוב עם הדרת מלך" וכמו שכתבתי לקמן סימן רצ"ח, מכל מקום לא נהגו כן משום דקשה לכוין שכולם יתעטפו ברגע אחת. וטוב יותר שכל אחד יברך לעצמו. וכשלובשים טליתים חדשים וצריכים לברך "שהחיינו" – ודאי דכל אחד יברך לעצמו (פרי מגדים).

יב רבינו הבית יוסף בסעיף ו פסק דגם על טלית קטן יכול לברך "להתעטף", ואף על פי שאינו מתעטף בו אלא לובשו, משום דנוסח הברכה כך היא כמבואר בגמרא ובתוספתא. וכמו שמברכין "על נטילת ידים" גם כשטובל ידיו בנהר, כמו שכתוב בסוף סימן קנ"ט. ולכן רבינו הרמ"א שפסק שם דמברך "על טבילת ידים" – פסק כאן גם כן דמברך "על מצות ציצית". וכן המנהג ואין לשנות. ואין לתמוה על לשון "על", דמשמע לשעבר. אך באמת לפי המסקנא בפסחים (ז א) משמע נמי להבא, עיין שם. ונראה לי ד"על" טוב יותר, דהא ברוב פעמים לובשו קודם הברכה, כמו בחורף שלובשו קודם אור היום או כשאין גופו נקי, דמברך אחר כך כשהוא ממשמש בו. ולכן "על" דמשמע גם לשעבר טוב יותר. (עיין ט"ז סעיף קטן ז שכתב: ובזה מתורץ... – ואינו מובן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (והמנהג שהזכיר המגן אברהם סעיף קטן ט' אינו נהוג אצלינו.)

יג תנו רבנן: אין ציצית אלא ענף. וכן הוא אומר: "ויקחני בציצית ראשי". ואמר אביי: וצריך לפרודא... (מנחות מב א). וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ז שצריך להפריד חוטי הציצית זה מזה, עד כאן לשונם. דנקראים "ציצית" על שם החוטין הנפרדין ממנה (טור), כענפים המובדלים זה מזה. ולכן קודם הברכה יש להפרידן זה מזה אם הם מסובכין יחד. ואם על ידי זה לא יתפלל בצבור – אין זה מעכב, דהא באמת הם פרודים תמיד זה מזה

והסביכה לאו כלום הוא. אלא אם יש לו עת – יפרידן. והגמרא כוונתה בשעת עשייה שלא יהיו מחוברין זה לזה. ולכן אם הם ציצית טובים חלקים, שאינן נסבכין לעולם – אינו צריך לעולם להפרידן בידיו קודם הברכה, שהרי הם מופרדין ועומדין. ויכוין בהתעטפו שצונו הקדוש ברוך הוא להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם, דכתיב: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם".

יד כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ט: קודם שיברך – יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יברך לבטלה. עד כאן לשונם. ולא חששו מטעם שישא בגד של ארבע כנפות בלא ציצית, משום דבזה מוקמינן אחזקה שהם שלמים כשם שהיו מקודם. רק משום ברכה חששו שלא תהא ברכה לבטלה, ועובר על לאו ד"לא תשא את שם..." (ט"ז סעיף קטן ח). כלומר: דלאו דלא תשא חמיר טובא. ויש אומרים דמדינא צריך בדיקה, דכל שאפשר לברר לא מוקמינן אחזקה, כמו ביורה דעה בסימן א לגבי רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, דלא סמכינן ארובא כשיש לברר כמו שכתבתי שם. והכא נמי כן הוא בחזקה (מגן אברהם סעיף קטן י"א). ואינו כן, דזה לא אמרינן רק כשיש חזקת איסור כמו ביורה דעה שם. אבל הכא ליכא חזקת איסור. ויש מי שרוצה לומר דזהו ברובא, אבל בחזקה גם בלא חזקת איסור – צריך לברר (מחצית השקל). ואינו כן, דלהדיא מוכח בסימן תל"ז דגם בחזקה כן הוא (מגן אברהם שם סעיף קטן ד). ויש מי שרוצה לומר דחזקת חיוב הוי כחזקת איסור (ארה"ח), ואין זה אלא דברי נביאות. ועוד אמרו טעם משום חזקה, דעשויה לפסוק בכל שעה (מגן אברהם שם). וגם זה תמוה, דהא חזינן דלאו הכי. ואי משום שבהמשך הזמן ודאי תפסק, אם כן בטלה לה כל חזקת חיים שבש"ס, דהא סוף אדם למות? אלא ודאי דכל זמן שאין הכרח להוציא מחזקה – מוקמינן אחזקה.

טו וברור הוא שמעיקר הדין אין חשש בזה. דמקורו הוא מהרא"ש, והוא כתב בלשון זה בסוף הלכות ציצית: והחרד על דבר ה' יבדוק קודם, כדי שלא יברך לבטלה. עד כאן לשונו, ובתשובה כלל ב' כתב שהעולם לא נהגו לבדקו דמוקמינן אחזקה, עיין שם. וזה אינו אלא ממידת חסידות, ולכן כתב חשש ברכה לבטלה. ולאו משום דחמירה טובא כמו שכתבתי מקודם, אלא דלענין טלית בלא ציצית אף אם ימצא שפסולה – מיד יפשטנו, ומקודם לא עבד איסור כיון שמדינא היה מותר ללובשו מטעם חזקה. אלא דלענין ברכה לבטלה נהי דאין עליו עונש, כי היה מותר לו לברך מטעם חזקה, מכל מקום סוף סוף הוציא ברכה לבטלה מפיו, ולכן ממידת חסידות יש לו לבדוק. ולכן אם הציבור מתפללים – לא יבדוק כלל, ובדיקה זו אינו אלא כשיש לו פנאי. וקל וחומר אם הטלית היה מונח במקום הגנוז, והצניעו בציצית כשרים, שאין צריך לבדוק בכל ענין. (ובזה הסכים גם המגן אברהם סוף סעיף קטן י"א, עיין שם.)

טז אם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות, או שלובשו קודם אור היום באופן שעתה אי אפשר לברך עליו, וכן אם צריך לנקביו – ילבשנו בלא ברכה. וכשיטול ידיו או באור היום או כשיפנה ויטול ידיו – ימשמש בציצית ויברך עליו. ואף שאין זה עובר לעשייתן, אך כיון שאי אפשר בענין אחר. ועוד דגם זהו בעובר לעשייתן, שהרי נושא אותו אחר כך (עיין בית יוסף וט"ז סעיף קטן ט). או כשילבש הטלית גדול ויברך עליו – יכוין לפטור גם את זה, ואינו צריך למשמש בציצית של הקטן. וכן נוהגים כמה גדולים משום דעל פי רוב קשה לברך על הקטן בעת שלובשו. (ובזה ממילא יצאנו דעות הראשונים שהבאנו בסעיף ד אם כי אין הלכה כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יז יש אומרים שעיקר מצות טלית קטן הוא ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות. ואין המנהג כן. וגם בשם האר"י ז"ל כתבו דאדרבא שצריך להיות תחת בגדיו (מגן אברהם סעיף קטן י"ג בשם כתבים, וכן הוא בפרי עץ חיים). ויש מי שאומר שאין לתוחבן בהכנפות, מדאמרינן במנחות (מא ב): אין ציצית אלא יוצא. ואינה ראיה כלל דהתם הפירוש על עיקר עשייתה, עיין שם. ומכל מקום אף שמדינא אין זה מעכב: למה נבוש במצות ה'? וכן אותם התוחבים הטלית קטן בהמכנסים – אין דעת חכמים נוחה מהם. אלא אם כן הולך בין השרים ויודע שילעגו עליו, דאז יכול לעשות כן. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י"ג. וראיתו תמוה כמו שכתב רש"י שם. ודייק ותמצא קל.)

יח אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות ולובשם – כולם חייבים בציצית. ואם לבשם כולם בלא הפסק גדול, והיה בדעתו מתחילה על כולם – לא יברך אלא ברכה אחת על הראשון, ופוטר את כולם. ואם הפסיק הפסק גדול אף שהיה דעתו על כולם, או ששח הרבה שלא מענין לבישת הבגדים – צריך לחזור ולברך. וכן אם לא היה דעתו בפירוש על כולם אלא שלבש סתם – צריך לחזור ולברך. ומזה יש ללמוד דמי שלובש טלית ומברך עליו, ותיכף לובש הטלית גדול ומברך עליו, דאין רוח חכמים נוחה מזה, שהרי יכול לפוטרן בברכה אחת, ואין להרבות בברכות חינם. וזהו רק כשמתפלל בביתו, ותיכף אחרי התלבשו בהטלית קטן. אבל כשהולך לבית הכנסת, או שיש הפסק הרבה – לא שייך זה. וכן אם לא היה בדעתו ללבוש הטלית גדול מיד, ואחר כך נמלך ללובשו – צריך ברכה בפני עצמה. (עיין ט"ז סעיף קטן י"א, שהשיג על הבית יוסף במה שכתב דההליכה לבית הכנסת הוי הפסק, מתוספות סוטה לט א, עיין שם. ודברי הבית יוסף צודקין, דהתם במקדש. וכן בנטילת ידים חדא ענינא הוי וצריך לעשות כן, ולכן לא הוי הפסק. מה שאין כן בכאן דתרי ענינים הם ושפיר הוי הפסק. ודייק ותמצא קל.)

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ב דאם פשט הראשון קודם שלבש השני – צריך לחזור ולברך. עד כאן לשונו. ורבים השיגו, דהא ודאי מיירי שכיון בשעת הברכה על השני, דאם לא כן בלאו הכי טעון ברכה. וכיון שכיון עליו, אם כן מה איכפת לי שפשט הראשון? הא למה זה דומה, לשוחט שמכוין לשחוט שני עופות, האם צריך ברכה על השני אף שכבר שחט להראשון (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן ט״ז והגר״א ואליה רבה)? ודעת רבינו הרמ״א נראה לי דהא חזינן דבחיוב ברכה, כל שנמלך לעשות דלא כמו שדימה בשעת הברכה – צריך ברכה אחרת. והכא גם כן כן הוא, דבשעה שבירך היה בדעתו ללבוש השנים, ואחר כך נמלך לפשוט הראשון. וכל נמלך – צריך ברכה אחרת. ואינו דומה לשחיטה, דהתם לאו נמלך הוא. ומכל מקום לדינא הלכה כרבים, ולא יברך בכהאי גוונא על השני.

כ כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד: אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד – צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. עד כאן לשונו. ותמהו עליו: דוודאי פשיטא בדעתו להתעטף שאינו צריך ברכה, כמו שפסק בעצמו לקמן בסימן תרל״ט ביצא מן הסוכה אדעתא לחזור, דאינו צריך לברך (מגן אברהם סעיף קטן י״ח). וזה שדימה זה בספרו הגדול למאי דאיתא בסוכה (מו א), דבתפילין כשחולץ ליכנס לבית הכסא וחוזר ולובשן דמברך – אין זה דמיון דתפילין בהכרח לחולצן, דאסור ליכנס לבית הכסא (ט״ז סעיף קטן י״ב וב״ח ודרישה). ונראה לעניות דעתי דדבריו נכונים, דזה שפשט טליתו הוא משום שאינו רוצה לעשות הדבר שצריך לעשות כשהוא לבוש בהטלית אף שמותר מדינא, כמו לעשות צרכיו וכדומה. ואם כן דחייה להטלית בידים ואינו דמיון לסוכה, דבעל כרחו צריך לצאת מן הסוכה. ואם כן כשדעתו לכנוס מיד – לא יברך. אבל הכא שהיה ביכולתו לישא הטלית עליו, וברצונו דחהו – שפיר הוי דיחוי והפסק, וצריך לברך. ואדרבא גרוע מתפילין, שבעל כרחו מחויב להסירם. ובכמה דברים מצינו דדחיה בידים גרע מדחיה דממילא. (והגר״א הסכים להבית יוסף, עיין שם. ואולי מטעם שבארנו.)

כא אבל רבינו הרמ״א כתב דיש אומרים שאין מברכין אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו. ויש אומרים דווקא כשנשאר עליו טלית קטן, והכי נוהגין. עד כאן לשונו. וכבר טרחו רבים בזה: דאיזה סברא הוא לחלק בין כשנשאר עליו טלית קטן או לא נשאר? ומה ענין טלית קטן לפשיטת הגדול? ופירשו בכוונתו דהכי קאמר: דאם מפורש היה בדעתו ללובשו מיד בכל ענין – אינו צריך לחזור ולברך. ואם היה בדעתו שלא ללובשו מיד, ואחר כך נמלך ללובשו בכל ענין – צריך לחזור ולברך. אך אם פשט סתם בלא כוונה כלל, אז אם נשאר עליו טלית קטן – הוה כדעתו ללובשו מיד, ואינו צריך לברך. ובלא נשאר עליו טלית קטן – הוה כדעתו שלא ללובשו מיד, וצריך לחזור ולברך (זהו כוונת הב״ח והמגן אברהם סעיף קטן י״ט). ולענין דינא: ספק ברכות להקל. ובכל ענין אינו צריך לברך כשלובשו מיד, אפילו לא נשאר עליו טלית קטן (ט״ז סוף סעיף קטן י״ג), ואפילו בסתמא. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ושינוי מקום לא הוי הפסק, כיון שלבש אותו טלית עצמו.

כב אם נפלה טליתו מעל גופו שלא במתכוין, בין שנפל על הארץ בין שתפסו בידו, וחוזר ומתעטף – צריך לברך לכל הדעות. דכיון שנפלה בלא דעתו – הלכה לה המצוה, כמו בתפילין כשנשמטו ממקומם כמו שכתבתי בסימן כ״ה. ודווקא שנפלה כולה. אבל אם נפל מקצתו, ואפילו רובו ומיעוטו נשאר – עדיין על גופו אינו צריך לברך. ואם נפלה ממנו כולה באמצע התפילה, ואחרים החזירוהו עליו – יש מי שאומר שלאחר התפילה ימשמש בו ויברך (שיירי כנסת הגדולה). ולעניות דעתי נראה דאם הוא עצמו החזירו, והיה עומד באמצע הפרק שאסור להפסיק – שפיר יש לו לברך אחר כך. אבל כשהיה מתפלל שמונה עשרה ואחרים החזירוהו עליו דאינו צריך לברך. (וכראיה לזה ממשנה ריש פרק רביעי דעירובין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ודע דיש אומרים דגם בנפלה רובה צריך לברך (ט״ז סעיף קטן י״ד). וספק ברכות להקל.

כג כתב הטור: הישן בטליתו – אינו צריך לברך עליו בבוקר. עד כאן לשונו, וטעמו פשוט: דכיון דלדעת הרא״ש שיתבאר בסימן י״ח דכסות המיוחד ליום חייב גם בלילה, ממילא דהלילה לא הוי הפסק. אבל לדעת הרמב״ם שם דבלילה כל בגד פטור מציצית – ודאי דחייב לברך. ורבינו הבית יוסף בסעיף ט״ז כתב: הלן בטליתו בלילה – צריך לברך עליו בבוקר אף אם לא פשטו. וטוב למשמש בו בשעת ברכה. עד כאן לשונו, והולך לשיטתו בספרו הגדול: שהרא״ש בעצמו בתשובה כלל ב׳ פסק כן. ויש מי שכתב דהרא״ש פסק כן לדעת השואל דסבירא ליה כהרמב״ם (דרישה), או דבעת שכתב התשובה לא הוה פסיקא ליה הך דינא עדיין דכסות יום חייב אף בלילה (ט״ז סעיף קטן ט״ו). וכל אלה דברים דחוקים כמובן. ולעניות דעתי נראה דסבירא ליה להרא״ש דישן שאני. דנהי דכסות יום חייב גם בלילה, מכל מקום הא הוה ליה היסח הדעת גדול. וכן נראה לי מדברי הלבוש, עיין שם. ולפי זה אתי שפיר פסק רבינו הבית יוסף, ומכל מקום ספק ברכות להקל. ודע דזה שכתב ״וטוב למשמש...״, דמשמע שאינו לעיכובא – ודאי כן הוא. דדווקא בתפילין המשמוש עיקר דמצוה למשמש, וחיובא נמי איכא (שבת יב א). אבל בציצית המשמוש לא מעלה ולא מוריד, דתפילין אסורין בהיסח הדעת. לפיכך חייב למשמשן ולא ציצית (ב״ח). וכתב רבינו הרמ״א דכן יעשה מי שלובש טליתו קודם שיאור היום. עד כאן לשונו, ופשוט הוא. (ועיין

ט״ז סעיף קטן י״ז. ודייק ותמצא קל.) וכל הלובש בגד או מתכסה בבגד שהוא חייב בציצית, ולא הטיל בו ציצית – ביטל מצות ציצית, ועובר בכל רגע על מצות עשה אף על פי שהוא לבוש בגד אחר בציצית. (ובישן בטליתו – טוב לפטור אותה בטלית גדול.)

סימן ט

א דע כי בגמרא יש מחלוקת תנאים ואמוראים, וכן בין הפוסקים יש פלוגתא זו, אם שארי בגדים לבד בגדי צמר ופשתים חייבים בציצית מן התורה; או שפטורים מן התורה, ורק מדרבנן חייבום בציצית כדי להזהר במצות ציצית (רמב״ם ריש פרק שלישי). וטעם המחלוקת: דאלו המחייבין אומרים דהא כתיב ״ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם״ – וכל בגדים במשמע. והפוטרים אומרים מדגילתה התורה בנגעים בגד צמר או בגד פשתים, וכן בשעטנז כתיב ״צמר ופשתים״ – שמע מינה דכל בגדים האמורים בתורה הם רק צמר ופשתים. וזה לשון הש״ס במנחות (לט ב): הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר ופשתים – אף כל צמר ופשתים, עיין שם. והאחד מהם הוא נגעים דכתיב בהו ״בגד״, אבל בשעטנז לא כתיב ״בגד״. (ודברי רש״י שם צריך עיון קצת, ואולי יש שם טעות הדפוס. ודייק ותמצא קל.) והרי״ף והרמב״ם פסקו דהחיוב בשאר בגדים הוה דרבנן. ורש״י ותוספות והרא״ש והסמ״ג פסקו דמדאורייתא חייבים, וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א. (ובארצות החיים הביא ראיה לזה ממשנה ריש פרק תשיעי דכלאים, דחשיב מילי דצמר ופשתים, ולא חשבה זה דציצית. ואולי משום דכל הני דחשיב שם גם מדרבנן – אין חיוב. ולא כן בציצית.)

ב הציצית צריך להיות משני מינין, מחוטי לבן וחוטי תכלת, כדכתיב: ״ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת״. ורש״י ותוספות כתבו בריש פרק ״התכלת״ דבעינן שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת. והרמב״ם ריש הלכות ציצית כתב: חוט אחד של תכלת ושלושה לבן. והסמ״ג במצוה כ״ז כתב כשני הדעות, וזה לשונו: שתים של לבן ושתים של תכלת או שלושה של לבן ואחת של תכלת. עד כאן לשונו, ומשמע דאין קפידא בזה. אבל מתוספות שם משמע דשנים לעיכובא. ואמרינן שם בגמרא: מצוה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן – יצא, אלא שחיסר לעשות המצוה מן המובחר.

ג ואין זה שני מצות אלא מצוה אחת. וזה לשון הרמב״ם שם: אמרו חכמים: ״והיה לכם לציצית״ – מלמד ששניהם מצוה אחת. ושנינו במשנה שם: התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. שאם עשה ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן – יצא (רש״י). ולהרמב״ם הלבן מעכב, דאם עשה תכלת בלא לבן – לא יצא, אבל לבן בלא תכלת – יצא. ורק לענין זה אין הלבן מעכב: שאם עשה לבן ותכלת, ונפסק הלבן ונשאר התכלת לבדו – כשר, עיין שם.

ד ומהו ״תכלת״? כתב הרמב״ם בריש פרק שני מציצית: ״תכלת״ האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע בפתוך שבכחול, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע. והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה, שעומדת ביופיה ולא תשתנה. וכל שלא נצבעה באותה צביעה – פסול לציצית אף על פי שהיא כעין הרקיע. כגון שצבעו באסטיס, או בשחור, או בשאר המשחירין – הרי זה פסול לציצית. רחל בת עז צמרה – פסול לציצית. (ומהו הצביעה הידועה? בדם חלזון, כמו שיתבאר.)

ה כיצד צובעין תכלת של ציצית? לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד, ואחר כך מכבסין אותו עד שיהיה נקי. ומרתחים אותו באהלא וכיוצא בו, כדרך שהצבעים עושים כדי שיקלוט את העין. ואחר כך מביאין דם חלזון, והוא דג שדומה עינו לעין התכלת, ודמו שחור כדיו, ובים המלח הוא מצוי (עיין מגילה ו א וצריך עיון). ונותנין את הדם ליורה, ונותנין עמו סממנין כמו קמוניא וכיוצא בו, כדרך שהצבעין עושין. ומרתיחין אותו, ונותנין בו הצמר עד שיעשה כעין רקיע. וזו היא התכלת של ציצית.

ו התכלת של ציצית צריכה צביעה לשמה, ״לשם ציצית״. ואם צבעה שלא לשמה – פסולה, דכל מילי דציצית בעינן לשמה. וצריך שיאמר בפירוש שצובע לשם ציצית, כמו בטויה לשמן שיתבאר בסימן י״א. אבל בסתמא – פסול, דסתמא לאו לשמה קאי. ואפשר דגם כשמחשב בלבו לשמה – כשר. וקיימא לן דטעימה פסולה (מנחות מב ב). כלומר: כמו בתבשיל שלוקח מעט לטעום אם הוא יפה, כמו כן לוקח מעט צבע מהיורה לצבוע איזה דבר ולבדקו אם הוא יפה אם לאו – פסולה. והטעם: דכיון דבעינן לשמה, הרי מה שנוטל לבדוק – אין זה לשם ציצית (גמרא). ולא עוד אלא אם נפל מעט מהטעימה לתוך היורה – נפסל כל היורה. ומשמע דלא מהני ביטול, ולא ידעתי הטעם.

ז ואפילו כשעשה הנסיון על תכלת וכיון לשם ציצית – גם כן פסול (תוספות שם דיבור המתחיל ״מה״). דכיון שעשה גם לשם נסיון – הוי כלשמה ושלא לשמה, דבקדשים פסול כהאי גוונא (שם). אלא כיצד יעשה כשירצה לנסותו? לוקח הצבע מן היורה בכלי קטן, ומניח בו צמר שבודק בו, ושורף את שבדק שהרי נצבע לבדיקה, ושופך הצבע שבכלי שבדק בו שהרי טעמו ופסלו. וצובע התכלת בשאר הצבע שביורה שלא נפגם.

ח התכלת אינה נקחת אלא מן המומחה (שם), שמא נצבעה שלא לשמה או נצבעה מצבע של נסיון. ודבר זה אי אפשר לבדוק כמובן ולכך צריך מומחה, היינו שיודע הדין ושיהיה נאמן. ולבד זה אמרו חכמינו ז״ל שצריך מומחה דמפני שיש עוד צבע הדומה לתכלת ונקרא ״קלא אילן״, וכשאינו נאמן – יש לחושדו שצבע בקלא אילן ולא בתכלת. ואמרו חכמינו ז״ל (סא ב) דלכן כתיב בפרשת ציצית ״אני ה׳״ – אמר הקדוש ברוך הוא: אני עתיד ליפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו, ואומר ״תכלת הוא״.

ט אמנם אם מפני חשש זה דקלא אילן בלבד – לא היינו חוששין, משום דלזה יש בדיקה. כיצד בודקין אותה? מייתי מגביא גילי ומיא דשבלילתא. ופירש רש״י: ״מגביא גילי״ – זהו אלו״ם. ״ומיא דשבלילתא״ – מים היוצאין מן התלתן. והרמב״ם כתב: תבן וריר של שבלול. ועוד מביאים מי רגלים שנתחמצו ארבעים יום, ושורין בהם התכלת מעת לעת. אם עמדה בעינה ולא כהתה – כשרה. ואם כהתה – לוקחין בצק של שעורין שמעפשין אותו למורייס, ונותנין זו התכלת שנשתנית בתוכו, ואופה הבצק בתנור, ומוציאין התכלת מן הפת ורואין אותה. אם כהתה ממה שהיתה – פסולה. ואם הוסיף עינה, והושחרה יותר ממה שהיתה קודם האפיה – כשרה. ולכן אף על פי שנלקחה מן המומחה, אם בדקוה בבדיקה זו ולא עלתה הבדיקה יפה – פסולה.

י חצר שמוכרין בו תכלת, והיה מוחזק בכשרות – לוקחין ממנה סתם, ואינו צריך בדיקה. והרי היא בחזקתה עד שתחשד. ויראה לי דזהו דווקא בשלא הוחלפו בהחצר אנשים אחרים אלא אותם אנשים שהוחזקו בכשרות, הם ובני ביתם. והמפקיד תכלת אצל הכותי – פסולה, חיישינן שמא החליפה. ואם היתה בכלי וחתום בשני חותמות, חותם בתוך חותם – כשרה. ובחותם אחד – פסולה, דכל דבר שהוא מן התורה צריך חותם בתוך חותם, כמבואר ביורה דעה סימן קי״ח. והוא הדין אם הפקיד אצל ישראל חשוד – צריך שני חותמות כמבואר שם.

יא המוצא תכלת בשוק אפילו, הן מופסקין שנראה שכוונתם לשם ציצית, מכל מקום אינם כשרים, דמי יימר שנעשו בהכשר? ולכן אם הם מופסקים וגם שזורין, והיינו שטוואן כשרין, דכיון דטרח כולי האי – וודאי לשם תכלת של ציצית עשאם. אבל שזורין ולא מופסקין – אין ראיה על הכשירן, דאפשר ששזרן בשביל בגד. אבל מופסקין אין ראוין לבגד (כן מוכח בעירובין צו ב). והרמב״ם בפרק שני דין ז׳ קיצר בלשונו, עיין שם. אבל כוונתו גם כן כן, דכן מוכח בגמרא, עיין שם. ואף על גב דתכלת אינו נקח אלא מן המומחה, מכל מקום כיון דמצאן שזורין ומופסקין – יש לתלות דמן המומחה נפלו. דכשאינו מומחה – אינו רגיל להתעסק בזה, שהרי יודע שלא יקנו ממנה, ולמה יטריח הרבה (תוספות שם דיבור המתחיל ״המוצא״). וזהו הכל בתכלת בלבד. אבל הלוקח טלית מצוייצת מן השוק מישראל – כשרה (מנחות מג א), אפילו מאיזה ישראל שהוא, דכיון שהטלית נעשה בו ציצית – וודאי בהכשר נעשו. ולא עוד אלא אפילו אם קנאה מן כותי, אם הוא תגר – כשרה, דוודאי קנאה מישראל, דתגר לא מרע נפשיה. אבל מהדיוט – פסולה.

יב תניא היה רבי מאיר אומר (שם): גדול עונשו של לבן מעונשו של תכלת, משום דלבן מצוי הוא בכל מקום ובנקל להשיג, ועם כל זה לא עשה. לפיכך עונשו מרובה. מה שאין כן בתכלת שדמיו יקרים וקשה להשיג, לפיכך אין עונשו גדול כמו בהעדר לבן. ובעונותינו מזמן שנתפזרנו אין לנו תכלת. ואין אנו יודעים מזה כלל, וכל ציצית שלנו לבן. ומכל מקום אנחנו מקיימים המצוה כתיקונה, דכבר נתבאר דהתכלת אינו מעכב את הלבן. ולכן מי שמבטל מצוה זו – עונשו מרובה. ודע שזה שנים ספורות שאחד התפאר שמצא החלזון ועשה ממנו תכלת, והמשיך אחריו איזה אנשים. אך לא היה לו שומע מגדולי הדור ומכלל ישראל. ונתבטל הדבר עד כי יבוא גואל צדק במהרה בימינו. אמן.

יג דע דכלאים בציצית התירה התורה דכתיב: ״לא תלבש שעטנז, צמר ופשתים יחדיו״, וסמיך ליה: ״גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך...״, לומר שבציצית – שעטנז מותר (ריש יבמות). וכן מבואר מקראי דציצית, שהצריכה התורה להטיל תכלת, ותכלת הוא צמר צבוע. ובגדי צמר ופשתים וודאי דחייבים בציצית, ואם כן תכלת בפשתים הוי כלאים (שם).

יד ואמרינן שם דרבא הקשה קראי אהדדי: דהכא כתיב ״צמר ופשתים... גדילים תעשה לך״, דמשמע שציצית צריך להיות רק מצמר או פשתים. וכתיב: ״ונתנו על ציצית הכנף...״, והך ״הכנף״ יתירא הוא, דהוה ליה למיכתב ״ונתנו על ציצית פתיל תכלת״. אלא וודאי דהכנף הוא מין כנף, כלומר לעשות הציצית ממין הבגד. הא כיצד? צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן, ושאר מינים אין פוטרין אלא במינם, כלומר: דאם היה בגד של משי – יכול לעשות ציצית של משי, וכיוצא בזה. וזהו שכתבו בטור ושולחן ערוך דציצית של צמר או של פשתים – פוטר כל המינין, אבל שאר מינין כגון של משי או צמר גפן – אינן פוטרין אלא אם כן יהיה הציצית ממין הטלית. עד כאן לשונם. וזהו למאן דסבירא ליה דכל הבגדים חייבים מן התורה בציצית, ורבא סבירא ליה כן. אבל להרי״ף והרמב״ם שפסקו דלא כרבא, לכאורה לא שייך כל זה כמובן, ולדידהו וודאי דציצית בהכרח רק מצמר או פשתים. ולדידהו לא שייך דרשא זו. ומצאתי בתשובת הרשב״א (חלק שלישי סימן ר״פ) דלשיטה זו אתיא ״הכנף״ מין כנף, לענין להתחיל בלבן משום

הכנף מין כנף, ומסיים בלבן משום דמעלין בקודש ולא מורידין כדאיתא במנחות (לט א). ובאמת הרי״ף הביא זה, וכן הרמב״ם בפרק ראשון דין ז, עיין שם. וממילא דלענין מין כנף כדרבא לא סבירא ליה.

טו ולפי זה יש להבין בדברי הרמב״ם פרק שלישי דין ה שכתב דשאר בגדים עושין לבן של כל מין ומין ממינו, כגון חוטי משי לכסות משי, וחוטי נוצה לכסות נוצה. ואם רצה לעשות לבן לכל שאר מינים מצמר או פשתים – עושה, מפני שצמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן. ושאר מינים – במינן פוטרין, שלא במינן – אינן פוטרים. עד כאן לשונו. ואינו מובן: דהא איהו פסיק דלא כרבא, ואיך הביא דרשא דרבא? אמנם דבריו צודקין, ולא כיון לדרשא דרבא אלא משום דבגמרא (לט ב) אומר זה בפשיטות, דאדרבא למאן דאמר דחיוב שארי בגדים מדרבנן – וודאי דנפטרין בציצית של מינן. וזה לשון הגמרא: אי אמרת בשלמא דרבנן היינו דמיפטרו במינן, אלא אי דאורייתא הא בעינן צמר ופשתים? ומתרץ כדרבא, עיין שם. הרי מפורש דאם דרבנן – פשיטא דנפטרין במינן. וזהו כוונתו של הרמב״ם, ולאו משום דרשא דרבא. ולכן גם רבינו הבית יוסף כתב כן, אף שהולך בשיטת הרמב״ם. ולפי זה הוה דין זה לכל הדעות.

טז וכיון שהתירה התורה כלאים בציצית, אם כן נתיר לעשות ציצית של פשתן, והיינו הלבן בבגד של צמר וציצית של צמר בבגד פשתן. והתשובה על זה כתב הרמב״ם בפרק שלישי דין ו, וזה לשונו: בדין הוא שיהא מותר... ומפני מה אין עושין כן, מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה. וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם – מוטב... וכאן יכול לקיים שתיהן. עד כאן לשונו. ויש בזה שאלה: דבשלמא בזמן דליכא תכלת כמו בזמנינו – שפיר יכול לקיים שתיהן. אבל בזמן התכלת – הא אי אפשר לקיים שתיהן בבגדי פשתן, שהרי צריך להטיל בה תכלת. והתשובה בזה: חדא: דבאמת נאמר כן, דזהו לענין בגדי צמר ובבגדי פשתן, בזמן דליכא תכלת. ועוד: דאפילו כשיש תכלת, מכל מקום הלבן יכול להיות של מינו. ועוד: דבבגדי פשתן יתבאר שאין מטילין בה תכלת כלל משום גזירה, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

יז וזה לשון הרמב״ם שם: כסות של פשתן – אין מטילין בה תכלת, אלא עושין הלבן בלבד של חוטי פשתן. ולא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנז, אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה... שחובת הציצית ביום ולא בלילה... עד כאן לשונו. ולשיטת הרא״ש שהבאנו, דכסות יום חייב גם בלילה, יש לומר גזירה משום כסות המיוחד ללילה. ולפי זה לשיטת הרמב״ם יכול לעשות בגד ארבע כנפות של פשתן, ולהטיל בו ציצית של פשתן, ויוצא בו המצוה מן התורה. וזהו גם דעת רש״י והרי״ף ז״ל.

יח אמנם שיטת רבינו תם במנחות (מ א), והמאור בפרק שני דשבת, ועוד כמה מהגאונים, דסדין בציצית – אסור אפילו בציצית של פשתן. כלומר: דחכמים אסרו לעשות שום ציצית בטלית של פשתן, ואפילו ציצית של פשתן. וביאור הדברים כן הוא: דעיקר האיסור הוא משום תכלת, שלא יבוא לעשות תכלת בכסות לילה, ויעבור על לאו דכלאים. ויש עוד גזירות בזה בגמרא, והכל שייך בתכלת ולא בלבן. אמנם כיון שמצות התכלת והלבן תלויים זה בזה, ואפילו אי אין מעכבות זה לזה, מכל מקום תרווייהו ציצית נינהו ואין לך להפרידן זה מזה, וכיון שנאסרה התכלת – ממילא דנאסרה גם הלבן עמה. ואי אפשר לחייבו בלבן של פשתן ולאוסרו בתכלת, דאיך תהיה מצות אחת חציה חיוב לעשות וחציה אסור לעשות? דבר זה אין הדעת סובלת (מאור שם). ולכן אסרו לגמרי שום מין ציצית בבגד פשתים.

יט ואי קשיא לשיטה זו: היכי עקרי רבנן מצות עשה דאורייתא, לישא בגד של ארבע כנפות בלא ציצית כלל? אך באמת שאלו זה בגמרא יבמות (צ ב), ותרצו ד״שב ואל תעשה״ – ביכולתם לעקור. ואף על גב דאין זה ״שב ואל תעשה״ דהא עושה מעשה ללובשו, תרצו בתוספות שם דבשעת עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף. ולאחר שנתעטף – הוי ״שב ואל תעשה״, עיין שם. ואדרבא לשיטה ראשונה קשיא לי טובא: למה חשבה הגמרא שם סדין בציצית בעקירת דבר מן התורה? דכיון דעושה ציצית של פשתן הא מקיים המצוה, שהרי להדיא כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ה דהלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד – הרי קיים מצות עשה. עד כאן לשונו. וכיון שמטיל לבן של פשתן – הרי קיים מצות עשה, ואין כאן עקירת דבר מן התורה כלל. וצריך עיון גדול.

כ מיהו אפילו לשיטת רבינו תם יש לומר דבזמן הזה מותר לעשות ציצית של פשתן בטלית של פשתן. דאימתי אסרו חכמים? בזמן שהיה תכלת שבכסות לילה, היה יכול לבוא לידי איסור שעטנז. אבל בזמן הזה דליכא תכלת – הרי אין ביכולת לבוא לידי איסור. ואי משום שמא יבוא להטיל של צמר, הלא כבר נתבאר דהאידנא אסור בשעטנז, דכל מקום שאתה יכול לקיים שניהם אין הלאו נדחה, כמו שכתבתי בסעיף ט״ז בשם הרמב״ם. ומצאתי סברא זו בתשובת הרא״ש כלל ב׳, עיין שם. וכן כתב בסוף הלכות ציצית.

כא והנה לשני שיטות אלו, בטלית של צמר – עושין ציצית של צמר. וטלית של פשתן, לרש״י והרי״ף והרמב״ם עושים ציצית של פשתן, ולרבינו תם והמאור בזמן תכלת אסור לעשות של פשתן, והאידנא אפשר דמותר. ובשארי בגדים כמו בגדי צמר גפן, ומשי, וצמר גמלים, ונוצה של עזים – יכולים לעשות הציצית ממה שירצו, או ממין הבגד או מצמר או מפשתים.

כב ויש עוד שיטה למקצת מן הראשונים, דזה שאמר רבא דצמר ופשתים פוטרין גם שלא במינם – זהו דווקא צמר ופשתים יחדיו, שני חוטי צמר ושני חוטי פשתן. וממילא דבשארי בגדים אי אפשר להטיל ציצית רק ממינו. ודעה זו הביא התרומת הדשן בסימן מ״ד בשם מהר״ם, וכן הוא בהגהות מיימוניות (פרק שלישי אות ו׳). וגם יש שיטה למקצת גאונים שהביא הרי״ף, דציצית של פשתן בלבד אינו פוטר בשום מקום. והרי״ף דחה דבריהם. מיהו בשארי מיני בגדים נכון שלא להטיל חוטי פשתן אלא ממינו או צמר. וזהו שכתב הטור בשם הסמ״ק דנכון ליזהר שלא לעשות ציצית של פשתן בשל משי. עד כאן לשונו. כלומר: דבשלמא בבגד פשתים אי אפשר בציצית אחרים, ומוקמינן אדעתא דרש״י והרי״ף והרמב״ם. אבל בשל משי או שארי מינים למה לנו ליכנס במחלוקת? נעביד ממינו של צמר (עיין ב״ח וט״ז סעיף קטן ד שפירשו כעין זה). ותפס בלשונו ״של משי״, והוא הדין שארי מינים (ב״ח).

כג ויש שפירשו בדברי הטור טעם אחר לגמרי: והיינו דרק בשל משי אין לעשות ציצית של פשתן, מפני שיש צמר שנראה כעין משי; ויבואו להטיל ציצית של פשתן בטלית של צמר, שיסבורו שהוא משי (בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ב). ולכן גם בטלית של קנבוס אין להטיל ציצית של צמר, משום דבין קנבוס לפשתן ליכא היכר כל כך, ויבואו להטיל של צמר בשל פשתן (בית יוסף). ויש אומרים דבזה לא חיישינן, מפני שבין קנבוס לפשתן מגמר גמירי אינשי, ואין משתמשין בו אלא בחקירה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ש״ב. אבל צמר הבא מחוף הים דומה למשי, ואתי למיטעי (מגן אברהם שם). ועל פי זה פירשו גם דברי רבינו הרמ״א סעיף ב, שכתב: ויש אומרים שלא לעשות ציצית של פשתן כלל, אפילו בשאר מינים. והכי נהוג. עד כאן לשונו, שכונתו להטעם שנתבאר. ודברים תמוהים הם, ופשוט הוא שכיון להשיטות שבארנו. וזה שכתב ״אפילו בשאר מינים״, הכי פירושו: לא מיבעיא בבגד פשתן, דלשיטת רבינו תם אסור לגמרי כמו שנתבאר, אלא אפילו בשארי מינים צריך לחוש להשיטה דצריך דווקא יחדיו.

כד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אם הטיל בטלית של שאר מינים קצת ציצית ממינו, וקצת מצמר או פשתים – יש להסתפק בו. עד כאן לשונו. והספק הוא דאין כאן לא הכנף מין כנף, ולא צמר או פשתים. ויש מי שהקשה: דזה הספק שייך אם חיוב שאר בגדים מן התורה, אבל רבינו הבית יוסף הא פסק דהם דרבנן (מגן אברהם סעיף קטן ה). ולא קשיא כלל, דלבד שיש לומר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וראיתי מי שתירץ כן (הגרי״ב), אמנם אין צורך לזה, דכבר בארנו בסעיף ט״ו דבגמרא הדבר פשוט יותר אם שאר בגדים דרבנן, דנפטרין או במינן או בצמר ופשתים, עיין שם. וממילא דבשניהם ביחד אין הדבר פשוט כל כך.

כה ומסקנת ההלכה כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ו: יש אומרים שאין לעשות טלית של פשתן. ואף על פי שאין הלכה כן, ירא שמים יוצא את כולם ועושה טלית של צמר רחלים, שהוא חייב בציצית מן התורה בלי פקפוק. ומיהו אם אי אפשר רק בטלית של פשתן – מוטב שיעשה טלית של פשתן וציצית של פשתן, משיתבטל ממצות ציצית. עד כאן לשונם. ואם עושה טלית משאר מינים – יעשה ציצית של צמר. ואם אין לו רק ציצית של פשתן – יעשה של פשתן. ואפילו בטלית של משי, דהחשש שנתבאר בסעיף כ״ג לא שייך אצלינו, דאין אצלינו צמר דומה למשי. (המגן אברהם בסעיף קטן ח׳ כתב דבטלית פשתן – יעשה כנפות של עור ויטיל בו צמר, עיין שם. ותקנה כבדה היא, וביכולת לבוא לידי קלקול, ולא נהגו כן. וגם האליה רבה והתבואת שור דחו זה, עיין שם, כמו שכתב בשערי תשובה.)

כו הרמב״ם ז״ל פסק דחוטי לבן שבציצית, ולדידן שכולן לבן – צריך להיות המראה של הציצית כמראה של הטלית. וזה לשונו סוף פרק ב: טלית שהיא כולה אדומה, או ירוקה, או משארי צבעונין – עושה חוטי לבן שלה כעין ציבעה. אם ירוקה – ירוקין, אם אדומה – אדומין. היתה כולה תכלת – עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן השחור, מפני שהיא נראה כתכלת... עד כאן לשונו. וזה מבואר במנחות (מא ב). והתוספות שם תמהו על זה, דרבא מקשה בריש פרק ״התכלת״: מידי ציבעא קגרים? ותרצו דזהו מדרבנן משום ״זה אלי ואנוהו״, עיין שם. והראב״ד תירץ בענין אחר. ולעניות דעתי נראה דדווקא רבא דסבירא ליה דחיובא דשארי בגדים מדאורייתא, ודריש הכנף מין כנף לענין עצם הציצית כמו שנתבאר – שפיר פריך: מידי צבעא קגרים? אבל הרמב״ם הא פסק דלא כרבא, ושפיר דריש הכנף מין כנף – לענין הצבע. וכן סוברת הסוגיא דשם, דמצריך הצבע ממין הטלית. והטור הביא שר״י חולק בזה. וכן כתב הרשב״א בתשובה שלא נהגו כדברי הרמב״ם (חלק שלישי סימן ר״פ), וכן כתב התרומת הדשן בסימן מ״ו. וזהו שכתב רבינו הרמ״א על דברי רבינו הבית יוסף בסעיף ה, שכתב: יש אומרים שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית. והמדקדקים נוהגים כן. עד כאן לשונו. כתב הוא דהאשכנזים אין נוהגים לעשות הציצית רק לבנים אף בבגדים צבועים, ואין לשנות. עד כאן לשונו, וכן המנהג הפשוט. אך בוודאי יותר

טוב שגם הטלית יהיה לבן לצאת ידי דעת הרמב״ם ז״ל, וכן נוהגים רבים ושלמים. (וזה שאנו עושין בקצה הטליתות מראה רקיע וקורין לזה ״תכלת״ – הוא לנוי בעלמא. ועיקרו מראה לבן כידוע.)

כז לא נקרא ״צמר״ אלא צמר רחלים ואילים. אבל לא צמר גמלים, וצמר ארנבים, ונוצה של עזים, וכיוצא בהם. וצמר רחלים שטרפן עם שארי מינים – הולכין אחר הרוב, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רצ״ח (מגן אברהם סעיף קטן א). וכבר נתבאר שרחל בת עז – צמרה פסול לציצית, ואם כן אינה פוטרת אלא מינה (שם). וטלית שהשתי הוא של צמר והערב הוא של משי או איפכא – אין לו תקנה לדעת הסוברים דבשארי מינים צריך ציצית של צמר ופשתן יחדיו, כמו שכתבתי בסעיף כ״ב. ובזה לא שייך לילך אחר הרוב, כיון שכל אחד ניכר בפני עצמו – אינו בטל. ולא דמי לטרפן זה בזה (שם סעיף קטן ד). וכתבו שבאשכנז נזהרים מזה (שם), אך לדעת רוב רבותינו מותר לעשות ציצית של צמר, דיוצאין בזה אף לשארי בגדים כמו שנתבאר. ואם ההרכבה הוא של פשתן עם שארי מינים – בהכרח לעשות ציצית של פשתן, ולסמוך על דעת רש״י והרי״ף והרמב״ם כמו שנתבאר.

כח והנה בארנו בסייעתא דשמיא כל השיטות. והדרך המובחר: לעשות טלית וציצית של צמר. ולכל הפחות אם של שאר מינים – יהיו לבנים ולא שאר מראה. וגם התפירות יהיה בחוטים לבנים, וגם העטרה של משי לבנה. כן כתב מהרש״ל, וכן יש לנהוג. מיהו בדעבד יכולים לסמוך על שיטות רבותינו שנתבארו, ולא להבטל ממצות ציצית השקולה ככל המצות. ושכרה מרובה מאוד, בין בטלית גדול ובין בטלית קטן, ולא יפרוק עול מלכות שמים מעל צואריו כל היום כולו. ולהשומע יונעם, ותבוא עליו ברכת טוב. אמן.

סימן י

א כתיב: ״גדילים יהיו לך, על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה״ – ארבע כנפות ולא שלוש. או אינו אלא ארבע ולא חמש? תלמוד לומר: ״אשר תכסה בה״ (זבחים יח ב). וריבויא הוא לרבות בעלת חמש, דבת שלוש אינו יפה לכיסוי הגוף, דכל משולש הוא מחודד. לאפוקי כל מה שיותר מארבע – הרי הוא כארבע, שהרי יש בו ארבע כנפות וראוי לכיסוי הגוף. והוא הדין לבת שש או יותר. ואף על גב שיש שם עוד ברייתא דממעט גם בת חמש, וגם בספרי משמע כן, מכל מקום הכריעו רוב רבותינו לחיובא בת חמש. וטעמם נראה לי משום דבמנחות (מג ב) דשם עיקרי דיני ציצית, לא הובאה רק ברייתא זו, עיין שם. והכי קיימא לן, וכן פסקו בטור ושולחן ערוך. (והר״א ממיץ ור״ש פסקו כאידך ברייתא, עיין בית יוסף וב״ח. ונכון לצאת גם דעתם.)

ב ואף שטלית בה חמש כנפות חייבת בציצית, מכל מקום אסור לעשות יותר מארבע ציצית, ועושה בהמרוחקים ביותר. ואם עושה חמש ציצית – עובר ב״בל תוסיף״. והטעם: כיון דכל הארבע ציצית הן מצוה אחת – הרי צוה הקדוש ברוך הוא שכן היא המצוה: ארבע ציצית לא יותר. וטעם זה מפורש בסוף פרק ״הקומץ רבה״ (מנחות לז ב). (שאומר שם: בעלת חמש איכא בינייהו. ופירש רש״י דלר״י דהוה ארבע מצות – מטיל חמש ציצית, ולרבנן רק ארבע, עיין שם. ואנן קיימא לן כרבנן. ותמיהני על הט״ז סעיף קטן א, שכתב טעם מדעתא דנפשיה ואין בו שום טעם, עיין שם. ותמיהני עליו: דלמה לא הביא דברי הרא״ש שהובא בבית יוסף, שזהו כוונת הספרי שלא לעשות יותר מארבע ציצית? אך אנחנו כתבנו הטעם שבגמרא. ודייק ותמצא קל.)

ג יש לה ארבע כנפות, וחתך כנף אחר באלכסון ועשהו שנים – הרי נעשית בעלת חמש וחייבת. וכן אם חתך שני קרנות – נעשית בעלת שש וחייבת. ולא אמרינן: כיון שכוונתו היתה לבטלו מבת ארבע כנפות בזה שחתך הכנף – תיהני מחשבתו. דאינו כן, כיון דסוף סוף הוא בעל חמש. (כן צריך לומר, דאם לא כן איזה רבותא יש בזה? וכן משמע ברש״י סוף פרק ״הקומץ רבה״ דיבור המתחיל ״לא״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד דבר פשוט הוא דזה שאמרנו דחתך כנף אחד באלכסון דנעשה בת חמש וחייב בציצית – זהו בחתך מקצתו. אבל אם חתך חציו של בגד באלכסון – הרי נעשה כל אחת מהחצאים בת שלוש כנפות כמובן. דכל מרובע כן הוא, כשנחתוך אותו לשני חלקים שוים באלכסון – יעשה כל אחד שלוש בליטות. אלא שחתך מקצתו, דבזה נעשה הנשאר בת חמש כנפות. והוא הדין אם היה בגד בת שלוש כנפות, וחתך מקצת כנף אחד באלכסון – נעשה בת ארבע כנפות וחייב בציצית. אך בזה צריך איזה ריחוק, דזה אין סברא לומר כלל דכשחתך משהו באלכסון אצל הכנף נחשבנו כשני כנפים. ויראה לי דצריך לחתוך טפח לכל הפחות. או אפשר דדי בשלוש אצבעות, משום דלענין טומאה הוי שלוש על שלוש חשיבות. וצריך עיון. ופשוט הוא דדווקא כשחתך הכנף באלכסונו בשוה. אבל אם חתכו בהיקף, ונעשה זה הכנף כמו עיגול – פטור מציצית, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: הכנפים צריכים שיהיו מרובעים ולא עגולים. עד כאן לשונו. ויראה לי גם כן דצריך איזה המשך, דאין סברא לומר כלל בחיתוך משהו בעיגול יפטרנו מציצית. ונראה לי דבזה צריך שלוש טפחים, כלומר: שהמשך העיגול סביב יהיה שלוש טפחים. (וקרע בעלמא לא הוי כחיתוך, עיין פרי מגדים. וחיתוך כעין ארבע הוה כבאלכסון, כמו שכתב המשנה ברורה. ועיין במרדכי שכתב שצריך הפסק בין הקרנות, וזהו כמו שכתבתי.)

ה כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין י״ז: אין כופלין את הטלית לשנים, ומטילים ציצית על ארבע כנפיה כשהיא כפולה. אלא אם כן תפרה כפולה, ואפילו מרוח אחת. עד כאן לשונו. וכתב על זה הטור שמלשון הרא״ש נראה שחייבת אף על פי שלא תפרה כלל. עד כאן לשונו. וכוונתו: שחייבת בהארבע כנפות בכמו שהיא מופשטת (כרבנן במנחות מא א דפליגי ארבי שמעון שפוטר). ואף שמדברי הרמב״ם אינו מבואר אלא שעל הכפל אין עושין, מכל מקום משמע ליה להטור דאי סלקא דעתך דהרמב״ם סבירא ליה כהרא״ש – הוה ליה לבאר זה. ולכן סבירא ליה דהרמב״ם פוסק כרבי שמעון שם, שפוטר מטעם שאין הטלית ראוי לו כשהוא מופשט. וכן כתב הנימוקי יוסף, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול תפס דגם לרבי שמעון חייב בהארבע כנפות המופשטות, ושגם הרא״ש סבירא ליה כן, עיין שם. אבל רבינו הרמ״א בספרו דרכי משה השיג עליו, משום דלשון ״רבי שמעון פוטר״ משמע דלגמרי פוטר. ועיין שם שדבריו אינן מבוארין כל צרכן. ומכל מקום הסכים לדינא גם כן, שעל כנפותיה הפשוטות חייבין בציצית, עיין שם.

ו אמנם דבריו בשולחן ערוך סעיף ו הולך בדרך אחרת. שרבינו הבית יוסף העתיק דברי הרמב״ם, והוא כתב על זה דצריך להטיל בארבע כנפות הפשוטים. ואחר כך כתב: ויש אומרים דחייבין אפילו בלא תפירה. וטוב לעשות לה ציצית, אבל לא לברך עליה. עד כאן לשונו, וכוונתו דלה״יש אומרים״ חייבת על ארבע כנפותיה הכפולות, דמפרשי בדרבנן שכוונתם כן ופסקו כרבנן. וסבירא להו דזה שכתב הטור שהרא״ש היה מחייב גם בלא תפרה – היינו על כנפותיה הכפולות, ודלא כמו שפרשנו בסעיף הקודם. אבל דבר תמוה הוא, דכיון שבגמרא שם מפורש דהאמוראים סבירא להו דאין לעשות על הארבע כנפות הכפולות, עיין שם – ואם כן נהי דפשטא דברייתא משמע דרבנן מחייבי על הכפולות, מכל מקום כיון שהאמוראים דחאו לה, איך אפשר לפסוק כן? והרי״ף והרא״ש העתיקו דברי הברייתא ודברי האמוראים ולא כתבו כלום, עיין שם. והנימוקי יוסף פסק מפורש להיפך וכן הרמב״ם. אם כן מנא לן דהרא״ש חולק בזה? ואי משום דברי הטור, הלא טוב יותר להדחיק בלשונו קצת, ולומר דכוונתו על כנפותיה הפשוטות, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. וסבירא ליה דלהרמב״ם גם בהפשוטות פטור, וכמו שכתב הנימוקי יוסף. אבל לומר דבר נגד פסק האמוראים הוא מילתא דתמיה. וצריך עיון גדול. (ועוד: דהעיקר חסר, והוה ליה לבאר דהחיוב הוא על הכפולות. וגם המגן אברהם סעיף קטן ז׳ הקשה: דאיך אפשר לצאת כל הדעות, כיון דלהרמב״ם החיוב בהמפושטות, ולהרא״ש בהכפולות? עיין שם. ולכן נראה לעניות דעתי דיש כאן טעות, והגה״ה ראשונה נדפסה בטעות. וכן משמע מהלבוש שלא הביאה. וכוונת ה״יש אומרים״ הוא על המופשטות, וכן משמע בט״ז סעיף קטן ח׳, דאם לא כן אין דבריו מובנים? עיין שם. ולפי זה אתי שפיר הכל, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. ומה שחילקו הט״ז והמגן אברהם בין פירוש הנימוקי יוסף לפירוש רש״י, עיין ט״ז סעיף קטן ז׳. ומגן אברהם שם אינו מוכרח, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

ז וזה שכתבו ״אלא אם כן תפרה כולה אפילו מרוח אחת״, נראה דהכי פירושו: תפרה כולה מראש הבגד עד סופו אבל הכל רק ברוח אחת, והיינו כנגד הצד של הכפל דבזה לא תתפשט עוד כמובן. וראיתי מי שפירש דהתפירה היא בכל הרוחות, וזה שכתבו ״מרוח אחת״ שכוונתם לתפירה חלושה (משנה ברורה). ולא נהירא כלל, והלשון לא משמע כן. (וכן מבואר מהבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם.)

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: כפל קרנות טליתו, וקשרם או תפרם, ודומה כאילו קיצען ואין לה כנפות – אף על פי כן לא נפטרה. עד כאן לשונו, כלומר: שהגביה הקרנות וכרכן בעיגול לבטלן מכנפות. ואלו חתכן בכהאי גוונא – וודאי הוה פטור, כמו שכתבתי בסעיף ד. אבל בקשרן או אפילו תפרן – אינו מועיל. ואף שנתבאר בכפלה לשנים ותפרה דמועיל – לא דמי, דבשם דרכה בכך לכפול לשנים. אבל לכפול הקצוות – אין מדרך העולם, ולכן דייניין לה כאילו אינה כרוכה (כן כתב המרדכי). ולכן בכאן עושה הציצית כמקודם, משום דסופו להחזיר הקרנות לקדמותן. ולפי זה גם בכפלן שלא בעיגול אלא באלכסון – גם כן הדין כן שעושה הציצית על מקום הראשון. אבל התוספות (לז ב דיבור המתחיל ״האי״) כתבו דבכהאי גוונא מהני תפירה, ומטיל הציצית על הכפל, עיין שם. וצריך לומר לדבריהם דזה דבעיגול לא מהני תפירה, ולא דמי לכפלה לשנים משום דלבטל ממצות ציצית לא מהני תפירה. ולכן באינו מבטל, כגון שכפלן באלכסון שנשאר כנפות – מהני תפירה. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ד׳ וכמו שכתב במחצית השקל. ולחינם תמה עליו הארצות החיים. ודין זה במחלוקת תוספות עם מרדכי ובכפלו לשנים וודאי קשירה לא מהני רק תפירה. וכתב בעל משנה ברורה דאם הכניס שפת הבגד לפנים ותפרו, עד שאינו נראה כלל הכפל למעלה, כדרך שהחייטים עושים – וודאי מהני, עיין שם. ונכון הוא. ומכל מקום נראה לי דלעשות כן בעיגול ולפוטרו מציצית – לא מהני לדעת התוספות שבארנו. ודייק ותמצא קל.)

ט עור אינו בגד, שהרי בטומאות כתיב: ״או בגד או עור״. ולכן אפילו תפרו כבגד – אינו כלום. ואמרו חכמינו ז״ל (מ א): היא של בגד, וכנפיה של עור – חייבת. היא של עור, וכנפיה של בגד – פטורה. דאזלינן בתר עיקר הבגד, ולא בתר הכנפים אף שבהם מטילים הציצית, דכתיב: ״אשר תכסה בה״ – והרי בעיקר הבגד מכסין לא בהכנפים. וכן גופו של בגד, אם רובו בגד ומיעוטו עור – חייב בציצית, ואם רובו עור ומיעוטו בגד – פטור. ואם העור הוא תחתון של בגד שקורין אונטער״סלאק – אין הולכין אחריו, דלעולם הולכין אחר עליונו של בגד שהוא העיקר (מגן אברהם סעיף קטן ה). אמנם

כשעשה העור לחיזוק, כגון שתפר עור סביב הנקבים או בהקצוות – לית לן בה כלל. ולא לבד מפני שהוא מיעוט הבגד, אלא דכל שלחיזוק – הוי כבגד. (ולכן כתב רש"י שם: וכנפיה של עור שחתך הכנפים, עיין שם. והוה ליה לומר שהעור למעלה, אלא דבכהאי גוונא הוי לחזק. ואפילו מאן דאזיל בגמרא בתר כנף – אינו כלום. וכן כתב הבית יוסף סוף סימן י"א. וזהו כוונת המגן אברהם סוף סעיף קטן ה', ועיין במחצית השקל. ודייק ותמצא קל.)

י כתיב: "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם". ולכן צריך דכשמתחיל להטיל הציצית – יהיו בהבגד כל הארבע כנפות מוכנים בשלימות. אבל כשאינם מוכנים, כגון שיש להבגד שלוש כנפות והטיל בו שלוש ציצית, ואחר כך עשה לו כנף רביעי והטיל בה הציצית הרביעית – כל הציצית פסולים. וצריך לסותרן, וליטול הציצית משם, ולחזור ולהטילן. ופסול זה נקרא בגמרא "תעשה ולא מן העשוי". כלומר: תעשה הציצית בהיות הבגד בארבע כנפותיו שהוא חייב בציצית, ולא העשוי הציצית בפסול כשלא היה עדיין חיוב על הבגד. וכן כל שנעשו הציצית בפסול כשהטילן בבגד, יהיה איזה פסול שיהיה – לא מהני להכשירן אחר כך, כיון שעשוי בפסול. והרבה דינים יתבארו עוד בפסול זה, והכוונה כמו שכתבתי.

יא כללו של דבר: אם אפילו הטיל רק ציצית אחת בפסול, ואפילו לא הטילה בשלמות אלא שקשר הקשר העליון בפסול, ואחר כך השלים הארבע כנפות, או שסילק הפסול האחר שהיה עליו וגמר זו הציצית ועוד שלוש ציציות – כולם פסולים, עד שיסלק הציצית האחת הנעשית בפסול ויחזור ויעשנה בכשרות. אבל כשתיקן זה, אף שתקנה אחר שהטיל השלוש האחרות – לית לן בה, שהרי השלוש נעשו בכשרות. ויש שפוסל גם בכהאי גוונא, ואין שום טעם בדבר (מגן אברהם סעיף קטן ו).

יב הטיל ציצית על ציצית, כלומר שהיה בגד בציצית כשרים, והוא עשה עוד ארבע ציצית על הארבע כנפות, כתב הרמב"ם בפרק א דין ט"ו: הטיל ציצית על הציצית, אם נתכוין לבטל את הראשונות – מתיר הראשונה או חותכה, וכשרה. ואם נתכוין להוסיף, אף על פי שחתך אחת משתיהן – הרי זה פסולה. שהרי כשהוסיף פסל את הכל, וכשהתיר או חתך התוספת – נמצא השאר נעשה מן העשוי, שעשייתו הראשונה פסולה היתה. עד כאן לשונו. (וזה פסק על פי פירושו במנחות מ ב בהך דרבי זירא ורבא ורב פפא, כמו שכתבו הבית יוסף והט"ז סעיף קטן ט', עיין שם.)

יג אמנם עיקר הדבר תמוה: דאיך יפסול הציצית הראשונות הנעשו בהכשר, על פי מה שמוסיף עוד ציצית ועובר על "בל תוסיף"? הא הראשונות עומדות בפני עצמן, והאי לחודיה קאי, והאי לחודיה קאי, כדאמרינן בסוף פרק "הנחנקין" (סנהדרין פח ב). וזהו כוונת הראב"ד בהשגות, והמפרשים לא השיבו על זה כלום. אך האמת דהרמב"ם הולך לשיטתו בפרק שביעי מלולב, דאם הוסיף עוד אתרוג או לולב – פסול. וגם שם השיגו הראב"ד מטעם שנתבאר. וצריך לומר דהרמב"ם סבירא ליה דהאי "לחודיה קאי..." – אינו אלא במוסיף מין אחר, דכיון דלאו מינו אינו מקלקלו כשעומד בפני עצמו, אבל לא במינו. וסברא זו כתב הר"ן שם, והמרדכי בשם הר"ש בהלכות ציצית (וכן כתב בארצות החיים). אך באמת בלולב שם כתבו שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו, וסבירא ליה דגם במינו אמרינן "האי לחודיה קאי...", וצוה להגיה שם דאם הוסיף – לא פסל (כסף משנה שם). ובכאן לא מצינו שחזר בו. ונראה לעניות דעתי דבכאן לא חזר בו, דבכאן שבבגד זה עשוי שני מיני ציצית – שפיר הוי "בל תוסיף" ונפסלו. דסברא ד"האי לחודיה קאי" אינו אלא בלולב אי אין צריך אגד דאין שייך זה לזה. וכן בציצית כשאין צריך קשר עליון מן התורה, שעל זה אמרו בגמרא שם סברא זו. אבל לפי מה דקיימא לן דצריך קשר עליון, ועשה בבגד זה שני מיני ציצית, והרי ציצית אחד אמרה תורה ולא שני ציצית, וממילא דנפסל הבגד ואסור ללובשו. (והארצות החיים טרח בזה בדרך רחוקה, עיין שם. ולי נראה כמו שכתבתי. וכמדומני שזה הוא כוונת המרדכי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד אבל הטור כתב: היה לה ארבע ציצית בארבע כנפותיה, ועשה לה עוד אחרות וחתך את הראשונות – כשרות באחרונות. עד כאן לשונו. ואפילו בנתכוין להוסיף, וכל שכן אם חתך האחרונות דכשרות בראשונות. ומרש"י שם משמע דהראשונות תמיד כשרות אף אם לא חתך האחרונות, ומכל מקום לא פסקו כן. וזהו דברי רבינו הרמ"א בסעיף ו, שרבינו הבית יוסף פסק כהרמב"ם, וכתב ויש מכשירים בכל ענין וכן עיקר. וקודם שחתך הראשונות – פסול בכל ענין. עד כאן לשונו. וזהו דעת הטור, והכי פירושו: ויש מכשירים בכל ענין, בין חתך הראשונות ונשארו האחרונות, ובין שחתך האחרונות ונשארו הראשונות. ובין שכיון לבטל ובין שכיון להוסיף אין חילוק, דאם רק חתך אחד מהן – הוכשרו האחרים. וקודם שחתך אחד מהם – פסול בכל ענין. וזה שנקיט "הראשונות" משום דמיירי בחתך אלו, אבל אין נפקא מינה, וכמו שכתבתי דאין טעם לחלק ביניהם. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ט'. ולהרמב"ם נפסלו הראשונות תמיד שהרי פסלן בעשיית האחרונות, וכמו שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ח'. ודברי הט"ז סעיף קטן ט' צריכים עיון.)

טו ודע דהקדמונים שאלו שאלות גדולות בבגדים שאנו לובשים, למה אין עושים להם ציצית, כגון בגד עליון שלנו שיש לו ארבע כנפות. אך כולם הם מצד אחד, והיינו: ששני כנפות סמוך לצואר ושנים לצד מטה. והן אמת דכשיש עליו חתיכת בגד מחובר מאחוריו שקורין קאל"נער, אף שקצותיו מרובעין מכל מקום הואיל שאלו שני הקרנות של הקאל"נער אינם מכוונים כנגד שני הקרנות שלפניו שהם למטה סמוך לארץ, והק"אלנער הוא למעלה

– אין זה בגד של ארבע כנפות, שצריכים להיות זה לעומת זה (בית יוסף ומגן אברהם סוף סימן זה). אבל בלא קאל״נער – לכאורה חייבים בציצית. אמנם רבותינו בעלי השולחן ערוך כתבו בסוף סימן זה, וזה לשונם: הלבושים שבמצרים הנקראים גוחא״ש..., אף על פי שיש להם ארבע כנפים – פטורים. והוא הדין מלבושים של גלילות בני אשכנז וספרד, הואיל ואין כנפיהם עשוים שיהיו שנים לפניהם ושנים לאחריהם מכוונים זו כנגד זו – פטורין. עד כאן לשונם. ואף על פי שבתורה כתוב סתם ״כנפי בגדיהם״, מכל מקום הבגדים שלהם היו כן שהיו כטליתות שלנו, שנקרא ״סודר״ בלשון הגמרא, והיו מתעטפים בו. וכן הוא במדרש, שגבריאל הכריז בעת קריעת ים סוף: הזהרו באותם שנושאים שתי ציצית לאחוריהם (עיין ט״ז סעיף קטן י). ואף שעדיין לא ניתנה תורה, הלא האבות קיימו התורה עד שלא ניתנה, והורישום לבניהם אחריהם.

טז וזהו תירוץ על הבגדים העליונים. אבל הבגד התחתון שקורין סורדו״ט או פרא״ק, שהם פתוחים מלפניהם ומאחריהם, ויש בו ארבע כנפות מכוונים זה כנגד זה, למה אין אנו עושין בו ציצית? וכבר שאלו להרשב״א על זה בתשובותיו סימן תל״ד, וזה לשונו: מה ששאלת במלבוש הנקרא גונילה שחותכין אותו מלפניו ומלאחריו... – אין נקרא בגד של ארבע כנפים אלא בטליתות שכולן פתוחין... אבל הבגדים התפורין ומחוברין למעלה – אין אלו כסות של ארבע כנפים. וכן היו נוהגין... עד כאן לשונו. ומפשוטו נראה דכל שמחובר למעלה – אין זה כסות של ארבע כנפות. וכן תפסו כמה גדולים בימי מהרי״ק. ומהרי״ק בשורש קמ״ט חלק עליהם, דכוונתו דווקא כשרוב הבגד מחובר. אבל כשרובו פתוח ומיעוטו סתום – חייב בציצית. וכתב שכן כתבו הרב מאיר מרוטנבורג ור״ש, עיין שם.

יז ועל פי זה כתב רבינו בית יוסף בסעיף ז: מלבושים שהם פתוחים מן הצדדים למטה, ויש להם ארבע כנפות לצד מטה ולמעלה הם סתומים, אם רובו סתום – פטור, ואם רובו פתוח – חייב. ואם חציו סתום וחציו פתוח – מטילין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת. עד כאן לשונו. ואפילו לכרמלית אין יוצאין בו, דלכתחילה אסור בספק גם באיסור דרבנן (מגן אברהם סעיף קטן י״א). ופשוט הוא דאין מברכין עליו (שם). ואם היה רובו סתום ועשה בו ציצית, ואחר כך פתחו עד רובו – הציצית פסולים משום ״תעשה ולא מן העשוי״ (שם סעיף קטן י). ולפי זה יש ליזהר באותם שנושאים טלית קטן שיש בהם בתי ידים, כלומר שמלמעלה סתומים בהצדדים ומניחים שם חלל להכניס שם הידים, שיהיה רובו פתוח והיינו רוב אורך הטלית. ומקום הכניסה של הידים אינם בחשבון.

יח והנה לפי זה הסורדוטון שלנו, כשהן ארוכים קצת הם רובם פתוחין, ומכל מקום אין עושין בהן ציצית. והמהדרים תופרים מאחוריהן. ונראה לי דהעולם סומכים על פשטיות דברי הרשב״א שהבאנו בסעיף ט״ז, דכל שמחוברין למעלה – אין זה כסות של ארבע כנפות. דבאמת פירושו של המהרי״ק תמוה, דאם כוונתו דווקא כשרובו סתום איך לא הזכיר העיקר? ועוד נראה לי דאפילו לרבינו הבית יוסף, כיון דבגדים שלנו פתוחים לגמרי מלפניהם, וכשיתפשט הבגד הארבע כנפות הם כולם מהקצוות העליונות והתחתונות שלפניו, ואלו פטורים מפני שלמעלה הוא עגול כידוע. ואלו הארבע כנפים שמלפניו ומלאחריו, כשהוא לבוש הם באמצע הבגד בהתפשטותו. ונמצא דאין זה ארבע כנפות החייבים בציצית, והוה כדין שנתבאר בסעיף ה.

יט עוד נראה לי היתר על פי מה שכתב בתשובת מהר״ם מרוטנבורג (סימן רפ״ז), וזה לשונו: ואותן טליתות העשוין כמין קפרונ״ש, שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז. ויש לו ארבע כנפים, וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו. ויש אומרים דלא מקרי ״טליתות״ אלא כעין שלנו, שעשוי להתעטף בו ולהתכסות, כדכתיב ״כסותך״, ומברכינן ״להתעטף״. ואני נזהר מללובשן, לאפוקי נפשאי מספק. אבל אותו קוטו״ש שיש להן בית זרוע – לא דמי כלל, ואין כאן מיחוש, דכנף דידהו לאו כנף. עד כאן לשונו (מקצתו הביא המגן אברהם בסעיף קטן י״ב). הרי כתב מפורש דאלו שיש בהן בית יד, כלומר שמלבישין היד שקורין ארבי״ל – וודאי פטורים מציצית. ואם כן הסור״דוטין שלנו – הרי יש להם בתי ידים. (ולדעת ה״יש אומרים״ אין חיוב ציצית בבגד שלובש על גופו אלא שמעטף גופו ומכסו. ולכן כתיב ״כסותך״ ולא ״בגדך״. וזהו רק בטליתים שלנו.)

כ תניא בספרי פרשת ״תצא״ (פיסקא רל״ד): ״כסותך״ – פרט לסדין. ״תכסה״ – פרט לסגוס. ״בה״ – פרט למעפורת שאינו מכסה בה ראשו ורובו. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: פרט לסדין שעל המיטה או שמכסה בה בעת השינה, אפילו כשישן ביום, משום דלא חייבה תורה רק בעטיפה. ולכן הקאלד״רעס שלנו שמכסים גופם בעת השינה – פטורים מתרי טעמא: האחת משום דהוא כסות לילה, והשנית שאינו דרך עיטוף. ופרט לסגוס מפני שהוא בגד עב, כדתנן בפרק חמישה עשר דאהלות: סגוס עבה. ואינו בכלל כסות. ופרט למעפורת – יש מעפורת שמעטפין בו הראש, כדתנן בפרק עשרים ותשעה דכלים. ופירש הרע״ב: סודר שמעטפין בו הרא״ש, עיין שם. ובשבת (ט ב) אמרו: משיערה מעפרתו הימנו. ופירש רש״י: סודרו הוא ראשון להפשטת בגדיו. עד כאן לשונו, משמע דהוא בגד העליון. ועל כל פנים למדנו מן הספרי דכל שאינו מכסה בה ראשו ורובו – פטור מציצית. ולפי זה הבגדים שלנו פטורים מטעם אחר, שהרי אינו מכסה בה ראשו. וזהו כדעת הפוסקים שבלא כיסוי הראש – אינו חייב בציצית, כמו שכתבתי

בסימן ח סעיף ד, עיין שם. ושם הבאנו בשם הנימוקי יוסף שאינו כן, עיין שם. אבל מזה הספרי משמע כן, וצריך עיון. מיהו לדעות אלו נתוסף עוד היתר על הבגדים שלנו.

כא וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: קאפ"ה שהיא פתוחה בענין שיש לה ארבע כנפות, אם יקבעו בה אשטרינג"ה לעשותה כסתומה לפוטרה מציצית – אינו מועיל תיקון זה, אם לא תהיה קבועה מחצי ארכה ולמטה לכל הפחות, וגם שתהיה קבועה למטה מהחגור למען יראה רוב הסתום רוב הנראה לעינים. דאם לא כן – יאסר משום מראית העין. עד כאן לשונו. ונראה דהאשטרי"נגא הוא חיבור תמידי שמחבר צד אל צד לעולם, דאם זהו כלולאות בעלמא שקושרן ומתירן תמיד – אין זה סתימה. וזה שכתב "מחצי ארכה ולמטה" – לאו דווקא, וכוונתו: מעט יותר, דהא בעינן רוב סתום. אך מה שכתב שתהיה קבועה למטה מהחגור – אינו מובן, דכיון שהוא קבוע מחצי ארכה ולמטה ממילא שהוא למטה מהחגור. ולכן צריך לומר דכוונתו "מחצי ארכה ולמטה" היינו מלמעלה עד חצי ארכה ולמטה קצת, כדי שתהיה רובא סתום. ולזה אמר דאם החגור הוא למטה משיעור זה – צריך שתמשוך האשרטי"נגה עד למטה מהחגור, כדי שיראו הכל הסתימה. (וחיבור קרסים אינו חיבור אלא אם כן הם כפופים הרבה. ואף שהמגן אברהם בסעיף קטן י"ב חשש למראית עין, גם בסתם קרסים חלקו עליו האחרונים. ונראה דגם כשמחובר חיבור גמור על ידי תפירה – צריך שתמשוך גם כן עד למטה מהחגור. ויש שמסתפק בזה, ולי נראה כמו שכתבתי.)

כב עוד כתב: מצנפת – פטורה. אפילו של ארצות המערב ששני ראשיה מושלכים על כתיפם וגופם, אף על פי שמתכסה בה ראשו ורובו – פטור כיון שעיקרה לכסות הראש. ד"כסותך" אמר רחמנא, ולא כסות הראש. וסודר שנותנין על הצואר במלכות א"י שנקרא בערבי שי"ד, וכן בוק"א שהיו נותנין בספרד על כתפיהן – פטורים. עד כאן לשונו. מפני שעיקר תשמישן אינן להנאת כיסוי אלא לתשמיש, לצרור בו מעות (בית יוסף). ומטפחות של משי שקופלין ונושאין על הצוואר – פטורות, אף שיש להם ארבע כנפים, שאינו משמש רק להצוואר ולא להגוף. אבל אם מעטף גופו במטפחת גדולה ויוצא בה לשוק – חייבת בציצית. ולכן יעשה כנף אחד עגול, דכבר נתבאר דהכנפים צריכין להיות מרובעות ולא עגולות. אך צריך להיות איזה המשך בהעיגול לכל הפחות שלושה טפחים אורך היקף העיגול, דאין סברא לומר שבמשהו עיגול בקצהו יתבטל ממנו שם כנף, וכמו שכתבתי בסוף סעיף ד.

סימן יא

א חוטי הציצית צריכין להיות טוי ושזור, והיינו שמשזרין כמה חוטים דקים זה עם זה וכולם חוט אחד. כדאיתא בספרי: פתיל תכלת טוי ושזור – אין לי אלא תכלת, לבן מנין? הרי אתה דן: הואיל ואמרה תורה תן תכלת ותן לבן, מה תכלת טוי ושזור – אף לבן טוי ושזור. עד כאן לשון הספרי. ד"פתיל" משמע שכמה חוטין נפתלין ביחד, דהוא לשון חיבור כדכתיב: "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי". ואין שיעור להשיזור: יש שמשזרים ארבע ביחד, ויש כפול שמונה ומחזיקים זה להידור. מיהו שנים הם לעיכובא, ודי בשנים שהרי הם שזורים. (ובבגדי כהונה היה חוטן כפול ששה בשש ומשזר כפול שמונה, כאיתא בסוף פרק שביעי דיומא. ואולי דמפני זה מחזיקין כפול שמונה להידור, מפני לשון "שזור" שבספרי. ודייק ותמצא קל.)

ב ומשמע מלשון הספרי דטוי ושזור – דין אחד להם. ואם כן כשם שבטווי צריך לשמן כמו שיתבאר, ואם לאו פסול – כמו כן בשזור. ויש מהפוסקים שכתבו כן (נימוקי יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ג). אבל הרמב"ם לא הצריך שזור כלל בציצית. וזה לשונו בפרק ראשון דין י: אחד חוטי לבן ואחד חוטי תכלת, אם רצה לעשות שזורין – עושה. ואפילו היה החוט כפול משמונה חוטין, ושזור עד שנעשה פתיל אחד – אינו נחשב אלא חוט אחד. עד כאן לשונו. ונראה לי מלשונו שמפרש הספרי שמתיר גם שזורין. כלומר: דלא נימא הרי יש הרבה חוטין יותר מכשיעור, דאינו כן, דכולן חוט אחד נחשבים. ואף על גב דבעירובין (צו ב) משמע להדיא דחוטי ציצית הם שזורין, עיין שם – וודאי כן הוא, שהיו עושין כן מפני ההידור אבל לא מפני החובה (עיין בית יוסף). ונראה לי ראיה לדבריו מיומא (עב א), שדרש: וקצץ פתילים, פתיל פתילים – הרי כאן ארבע. כלומר: "פתיל" – אחת, "פתילים" – תרי, וקצץ אותן – הרי ארבע. אלמא דפתיל הוא רק אחת ולא שזורה, דלענין זה אמרינן שם, עיין שם. (והראב"ד השיג עליו. ותשובתו לחכמי לוני"ל שהביא הכסף משנה אינה מספקת כלל, ולכן דחו דבריו. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ג ורוב הפוסקים חולקים עליו, וסבירא להו דשזורים הוא לעיכובא. אמנם לענין "לשמה" משמע גם מלשון הטור דרק טויה מעכבת לשמן ולא שזירה, שכתב: ויהיו טווין לשם ציצית. אבל אם לא היו טווין לשמן – פסולים. וצריך שיהיו שזורין. עד כאן לשונו. ומשמע להדיא דבשזירה אין מעכב "לשמה". ויותר נראה דהא השזירה היא אחר הטווייה, וכיון שטווה כל חוט לשמה – ממילא דהשזירה הוי כ"לשמה", דעל דעת הראשונה הוא עושה. ויש מהאחרונים המקילים בדיעבד גם בלא שזירה כלל (פרי מגדים בשם נ"ץ, ואליה רבה ושערי תשובה סעיף קטן ב). וצריך עיון, כיון דרוב הפוסקים חולקים בזה. אמנם זהו וודאי לענין כשלא שזרן לשמן, יש לסמוך בוודאי מטעמא דכתיבנא.

ד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דיש מחמירין אפילו לנפצן לשמן. והמנהג להקל בניפוץ. עד כאן לשונו. ובוודאי דגם המחמירין אין כוונתם מעיקר הדין, כדמוכח מלשון המרדכי שכתב: כתב מהר״ם שיש להחמיר לנפץ הצמר של ציצית לשמה, עיין שם – הרי שכתב חומרא בעלמא. דמדינא וודאי אי אפשר, שהרי ניפוץ אינו אלא להסיר הפסולת. והמהר״ל מפראג אמר דכיון דכתיב ״גדילים תעשה לך״ אצל ״לא תלבש שעטנז״, ושעטנז הוא שוע טוי ונוז – לכן גם בשוע שהוא ניפוץ צריך ״לשמה״ (דרישה). ולכן בוודאי נכון ליזהר בזה.

ה כיצד הוא הטוויה לשמה? שיאמר בתחילת הטוויה שהוא לשם ציצית. ואם האשה טווה, יאמר לה: טווי לי ציצית לטלית. וכל שכן כשהיא בעצמה אומרת כן. וכשאמר כן, אפילו לא גמר עתה הטוויה אלא הניחו על יום מחר – אמרינן דעל דעת הראשונה הוא עושה. אבל אם לא אמר אלא בסוף הטוויה או באמצע הטוויה – פסול. ולא אמרינן בזה: הוכיח סופו על תחילתו, שהרי אין בזה מעשה משונה אלא טוויה ככל הטווית, ואיך נאמר שכוונתו היתה לשם ציצית בלי שום גילוי דעת בשעת מעשה? וכבר בארנו ביורה דעה סימן רע״א סעיף י״א דבדבר רוחני כהורדה לקדושה העיקר הוא בתחילת המעשה, עיין שם. ושמה נתבאר שאחד מהקדמונים נסתפק דבכל דבר לשמה, אי בעינן דווקא דיבור או די במחשבה בעלמא. ומלשון הרא״ש שם משמע להדיא דמהני, שכתב: טוב שיוציא בשפתיו, עיין שם.

ו וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: טוואן כותי, וישראל עומד על גביו ואומר שיעשה לשמם – להרמב״ם פסול, להרא״ש כשר. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א: ונוהגין שיסייע הישראל מעט, וכדאיתא לקמן סימן ל״ב וביורה דעה סימן רע״א גבי תפילין וספר תורה. עד כאן לשונו. ואני תמה בזה: איזה דמיון הוא לעיבוד עור לשמה? דבשלמא בעור, כשהישראל מסייע קצת בהעיבוד ואומר שעושה לשמה – הרי יש בעור זה עיבוד לשמה. אבל בטוויית ציצית מאי מהני סיוע קצת למה שיטווה אחר כך? כיון דלהרמב״ם עובד כוכבים אדעתא דנפשיה קעביד, הרי מה שיטווה אחר כך הם שלא לשמה. וגם להרא״ש אין ראיה מעיבוד שנמשך זמן מועט, ואמרינן שעושה על דעת הישראל, לטווייה שנמשך הרבה זמן. ולכך לעניות דעתי קשה לסמוך על דין זה, וכן מצאתי לגדולים שפקפקו בדין זה. ואם חרש שוטה וקטן טוואו – פסולין. ואם ישראל עומד על גביהם ומלמדם לעשות לשמה – כשר. (המגן אברהם סעיף קטן ב כתב שתליא בפלוגתא דסימן ת״ס, ושם קיימא לן להקל כמו שכתב הגר״ז בקו״א. וכן פסק שם בשולחן ערוך.)

ז וכיון דציצית צריך דווקא לשמן, לכן המוצא חוטים בשוק אפילו הם שזורים ומופסקים – פסולים. ולא אמרינן דוודאי לשם ציצית נעשו, דאולי טרח לשם חוטין בעלמא. כן פסק הרמב״ם בפרק שני גבי תכלת. וחזר בו והכשיר בשזורין ומופסקין, וכמו שכתבתי לעיל סימן ט סעיף י״א, עיין שם. מיהו לענין לבן – אין להכשיר. דדווקא בתכלת יש לומר שלא יטריח הרבה אם לא שלא לשם ציצית. אבל בלבן – אסור. כן כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול סוף סימן כ, עיין שם. (וזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן א׳. וקיצר כדרכו, עיין שם.)

ח כבר נתבאר דצריכין שזירה. ולכן אם נתפרקו החוטין משזירתן, אם היו מתחילה שזורים רק כל חוט משני חוטין דקים, ונתפרקו כל השמונה חוטין ונעשו ששה עשר – פסולים שהרי בטלה השזירה, אם לא שנסמוך על הרמב״ם שאין שזירה מעכב. ואם נשתייר מהם כדי עניבה בשיזור – פשיטא דכשרים הם. ואף על גב דבסימן י״ב יתבאר בנפסקו כולן דיש אומרים דלא מהני כדי עניבה, אך בזה יש לצרף דעת הרמב״ם שאינו מעכב (מגן אברהם סעיף קטן ד). וכן אם רק חוט אחת נתפרק משזירתו – לית לן בה. וכן אם היו שזורים משלוש או מארבע חוטין דקים או יותר, ונתפרקו מעט – גם כן אין חשש, דהא מכל מקום בשתים ישארו משוזרים. ואין בזה חשש ״בל תוסיף״ שמוסיף על שמונה חוטין, שהרי לא עשה זה בכוונה, וגם עתה אינו מכוין בזה כלל. וראיתי מי שכתב דאם חוזר ושוזרן – הוי ״תעשה ולא מן העשוי״ ופסולים (משנה ברורה). ואני אומר דלענין זה וודאי יש לסמוך על הרמב״ם שלא נפסלו כלל בזה. וכתב רבינו הרמ״א דלכתחילה טוב לקשור החוטין למטה. עד כאן לשונו. כלומר: ובזה לא יתפרקו משזירתן. ואין זה מוסיף על הקשרים, שהרי מוכח שאין כוונתו משום קשר אלא כדי שלא יתפרקו. ועיין בסעיף י״ח.

ט מצות ציצית היא ליקח ארבע חוטים ארוכים ולתוחבם בכנף הטלית. וכשיוציאם מהנקב שבכנף יהיו שמונה חוטין, ויקשרם בשני קשרים למעלה אצל הכנף. ואחר כך יכרוך חוט אחד מהשמונה חוטין, שעושה אותה ארוכה יותר מכולם, וכורך אותה על השבע הנשארים במקצת החוט. וזהו הנקרא ״גדיל״, כלומר: שגודלם ביחד. ושארי החוטים מגדיל ולמטה נקראים ״פתיל״, דפתיל הוא כשכל חוט הוא בפני עצמו, כמו שתרגם אונקלס על ״פתיל תכלת״: ״חוטא דתכלתא״. וכמה הוא גדיל וכמה פתיל יתבאר לפנינו. וכן הוא עושה בכל כנף וכנף מהארבע כנפות. ובעת שהיה תכלת היו שני חוטי לבן, או מצמר או מפשתן, ושני חוטי תכלת. ולהרמב״ם שלוש חוטי לבן ואחת תכלת, והיה כורך בה. ועכשיו שאין לנו תכלת – כל הארבע חוטים הם לבן. וזהו עיקרו של ציצית.

י וכל זה מפורש בתורה, דכתיב: ״גדילים תעשה לך, על ארבע...״, ״גדיל״ – שנים, ״גדילים״ – ארבע. עשה גדיל ופתלהו מתוכו (יבמות ה ב), דפחות משנים אי אפשר להקרא ״גדיל״, דאין חיבור בפחות משנים. וכתיב: ״גדילים״ – הרי כאן ארבע חוטין. וכתיב: ״על ארבע כנפות כסותך״ – הרי בכל

כנף ארבע חוטין. וכשכופלן – הרי זה שמונה. ואמרה תורה: עשה גדיל ופתלהו מתוכו, שיהיו תלוין פתילין כלומר חוטין. שלא יעשה כולו גדיל, אלא קצת גדיל וקצת ענף (רש"י). והיינו פתיל שבפרשה ציצית. ומזה מבואר שמקצת החוטין יהיה גדיל ומקצתו פתיל. ומדין התורה אין עיכוב כמה יהיה גדיל וכמה פתיל. וכך אמרו חכמינו ז"ל במנחות (לט א): אם כרך רובה – כשרה. ולהיפך אפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת – כשרה. אך נוי הציצית שיהא שליש גדיל ושני שלישי ענף. (והגמרא אמרה: נוי תכלת, עיין שם. ועכשיו נוי לבן כמובן.)

יא וכמה הוא אורך החוטין כשהן כפולין? אמרו חכמינו ז"ל במנחות (מא ב): ארבע אצבעות בגודל. כלומר: ארבע גודלין. וברוחב: מקום של האגודל. ורש"י פירש דאענף המשולשל קאי, והיינו על הפתיל. וכיון דהגדיל הוא שליש – צריך להיות הגדיל שני גודלין, ובכולל ששה גודלין. והרמב"ם בפרק ראשון ביאר דאכולל קאי, דהגדיל והענף ביחד רק ארבע גודלין, ומזה שתי שלישיות ענף ושליש גדיל. אבל רבינו תם פירש דאגדיל קאי, שיהא ארבע גודלין והענף שמונה, ובכולל שתים עשרה גודלין. ואל פירושו הסכימו הרבה מהפוסקים, וכן המנהג. ודע דכל שיעור זה הוא לבד מהחלק המונח על הכנף, אלא למטה מהכנף צריך שיעור זה. ומותר להיות ארוך יותר משיעור זה. ואין בזה מצוה, ומותר לקצוץ העודף אף לאחר שנעשו הציצית, דאין בזה משום "תעשה ולא מן העשוי" כיון שאין פסול בזה. וכך אמרו חכמינו ז"ל שם: אין להם שיעור למעלה. אבל יש להם שיעור למטה, והוא השיעור שנתבאר. (ומה שאומר שם: אין ציצית אלא משהו – צריך עיון קצת. דאף על גב שכתבו התוספות בשבת סג ב דיבור המתחיל "אריג" דגם משהו יש לו שיעור קצת, עיין שם – מכל מקום איך שייך לומר משהו על אורך הרבה גודלין? ורש"י פירש דאגרדומי קאי, וצריך עיון – הא גם לזה יש שיעור כדי עניבה. ועוד: דאם כן למה להגמרא לתרץ תירוץ אחר? והאגודל משערין בשל אדם בינוני. ודייק ותמצא קל.) (וזהו כאורך שתי שעורים.)

יב וכבר נתבאר דעושין חוט אחד ארוך לכרוך בו הגדיל. ואם אין לו חוט ארוך – יכרוך מחוט זה מעט, ואחר כך מחוט אחר, וכן להלן. ולא יכרוך מאחת, דאם כן תתקצר זה החוט הרבה. ובזמן התכלת היו כורכים כן, קצת כריכות מתכלת וקצת מלבן, כמבואר ברמב"ם. (ודע דבכל שולחן ערוך שלנו נדפס בסעיף ד אחר "הגדיל" הגה"ה, וזה לשונו: היינו החלק מהציצית שאינו ארוג. עד כאן לשונו. ואין לזה שום פירוש. והאמת דטעות נפל, וכן צריך לומר: שנעשה כאריג. כלומר: דהגדיל נעשה כאריג על ידי כריכת החוט עליו. ומפני שבשולחן ערוך עדיין לא נתבאר תיבת "גדיל", וגם בסעיף י"א יש "גדיל" על כוונה אחרת, עיין שם – ולכן פירשה.)

יג כתיב "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות...", וכן כתיב "ונתנו על ציצית הכנף". מזה מבואר דצריך להטיל הציצית על כנף הבגד ולא באמצע הבגד. ואין כנף למעלה משלוש גודלין מסוף הבגד. ולפיכך צריך ליזהר שלא לעשות הנקבים שמכניס בהם חוטי הציצית למעלה משלוש גודלין. וזה מעכב גם בדיעבד, מפני שאינו נקרא "כנף". ואם לאחר עשייתם למעלה משיעור זה חתך שפת הבגד מלמטה עד שנתהוו בתוך שלוש גודלים – פסולים משום "תעשה ולא מן העשוי" (מגן אברהם סעיף קטן ט"ו). ואפילו ציצית אחת כשעשאה למעלה משלוש – פסול. וצריך להתיר הציצית ולעשות הנקב למטה משלוש, ואחר כך יטיל הציצית.

יד וכשם שאסור לעשות למעלה משלוש, כמו כן אין לעשותם בקצה הכנף לגמרי, דהא כתיב "על" הכנף ולא "תחת" הכנף. ו"על" הכנף מקרי השיעור שיש מקשר האגודל, והיינו אמצעיתו עד סוף כל הצפורן. וגם זה לעיכובא אפילו בדיעבד, אלא דבזה יש קולא דאם בעת עשייה היה למעלה מקשר אגודל כמו שכתבתי, ואחר כך נקרע בתוך הנקב עד שתלויה הציצית למטה מקשר – כשר (גמרא שם מב א). דהתורה לא הקפידה רק על שעת עשייה, כדכתיב: "ועשו להם ציצית על כנפי...", "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות...". ולאחר עשייה – לית לן בה. ודין זה לא משכחת לא רק בלמטה מאגודל ולא מלמעלה משלוש גודלין, דאין הציצית עולה למעלה כמובן. וכן כשעשה למעלה מקשר אגודל, ונתקו חוטי הערב מהבגד עד שעתה נעשה למטה מקשר אגודל – גם כן כשר מטעם שנתבאר, דהקפידא הוא רק בשעת העשיה. ולכן נוהגין לעשות אימרא סביב הנקב, והיינו לתפור השפה יפה שלא יקרע שם, ויהיה פחות מכשיעור. ואף שאין פסול בזה כמו שכתבתי, מכל מקום אין זה הידור. וכן נהגו לעשות אימרא בשפת הבגד למטה, שלא ינתקו חוטי הערב. ודע דמודדין השלוש גודלין והקשר אגודל משפת הבגד ביושר, ולא מהקרן באלכסון.

טו דעת הטור הוא דשיעור זה אינו אלא באורך הטלית ולא ברחבו, דברוחב הבגד יכול להטילם אפילו סמוך לשפתו. אבל יש גדולים שכתבו דגם לרוחב בעינן השיעורים האלו (עיין בית יוסף), וכן הכריע רבינו הבית יוסף בסעיף י, עיין שם. והאורך מקרי לרוחבו של אדם, דזהו העטיפה סביב הגוף. וזהו האורך והרוחב הוא לקומתו של אדם (מגן אברהם סעיף קטן ט"ז). ונראה לי דזהו בטלית גדול שמעטפין בו, אבל בטלית קטן הוה האורך לאורכו של אדם והרוחב לרחבו. אך לדינא אין נפקא מינה, כיון שהשיעור הזה הוא בין לאורך בין לרוחב, ושיעור קשר אגודל הוא קרוב לשני גודלין (הגר"ז).

טז מנהג עושי הטליתים להניח בשפתו ערב בלא שתי, ובלשונינו נקרא שליא״ק, ובלשון הקדמונים נקרא אוריליאי״ו. ואינו מן הבגד, ואפילו הוא רחב הרבה – לא יטיל בו הציצית. ואם הטיל בו – פסול, ד״על כנפי בגדיהם״ כתיב, וזה אינו מהבגד. ומכל מקום כיון דדרך האורגים לעשות כן – נחשב לענין זה מהבגד שיכנס בחשבון השלוש גודלין ולקשר גודל, כיון שהנקב בתוך הבגד. ואין היתר ברור בזה, ולכן טוב יותר שקשר אגודל יהיה בלעדו, ולענין שלוש גודלין יתחשב גם כן. ואם הוא רחב הרבה – יחתכנו לגמרי במקום הכנפות. וכן אנחנו נוהגים, דבזה יצאנו מכלל ספק. וכן מקום שיוצאים בליטות מהטלית, שתי בלא ערב או ערב בלא שתי – יחתוך זה לגמרי במקום הכנפות. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י״ז, וט״ז סעיף קטן י״ב. ובשולחן ערוך סעיף י״א קורא לזה גדיל, עיין שם. ולא ידעתי הטעם.)

יז כבר נתבאר דמנין חוטי הציצית בכל כנף – ארבעה כפולים שהן שמונה. ואם הוסיף – פסול. ואם החוטים אינם מחותכים עדיין לארבעה חוטים – יזהר לכתחילה לחותכם לארבעה חוטין קודם שיכניסם לנקב הכנף, ואחר כך יכניסם בכנף ויכפלם ויהיו שמונה. אך אם הכניסם קודם שחתכן – אין זה פסול, שהרי עדיין אין כאן מעשה של ציצית. אבל על כל פנים יזהר שאם הכניסם בנקב כשאינם מחותכים, שיחתכם לשמונה קודם שיעשה הקשר וקודם הכריכות. שאם כרך אפילו חוליא אחת, והיינו חלק אחד מהכריכות ממה שבין קשר לקשר, וקשרן אפילו בקשר אחד – נפסלו אפילו חתכן אחר כך משום ״תעשה ולא מן העשוי״, שהרי עשאם בפסול. וכן אפילו לא כרך כלל אלא שקשרם בשני קשרים – נפסלו משום ״תעשה ולא מן העשוי״. (והעושים שני נקבים כמו שיתבאר – נפסל אפילו בקשר אחד שיכול להתקיים.)

יח השמונה חוטין יחלק בידו ארבעה מצד זה וארבעה מצד זה, ויקשור שני פעמים זה על גב זה. ואחר כך יכרוך חוט הארוך סביב השבעה חוטין קצת כריכות, וקושר שני פעמים זה על גב זה. וחוזר וכורך וקושר עד שישלים לחמש קשרים כפולים וארבעה אוירים ביניהם, והאוירים מלאים כריכות. ומדינא אין שיעור להכריכות והקשרים. אפילו כרך רוב החוטין, או לא כרך רק חוליא אחת – כשרה. ורק כשכרכה כולה – פסולה, דליכא פתיל. אך לנוי והידור המצוה יהיה שליש גדיל ושני שלישיות פתיל, והיינו הגדיל ארבע גודלין והפתיל שמונה גודלין, וכדעת רבינו תם שנתבאר בסעיף י״א. והמנהג לכרוך בחוליא ראשונה שבע כריכות שלמים, ובשניה שמונה, ובשלישית אחת עשרה, וברביעית שלוש עשרה, כמנין ״ה׳ אחד״. ונכון שבין קשר לקשר יהיה רווח אגודל, ושכל החוליות יהיה בשוה. ולכן בחוליא ראשונה ירחיקם מעט, וברביעית יקרבם הרבה כדי להשוותן. וכבר נתבאר שיש שקושרין כל חוט בסופו, למען לא יתפרק השיזור. ואין זה כמוסיף על הקשרים. ויש שמקפידים משום מוסיף ואין עושים זה (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן כ״ג). וכן אנו נוהגים, כי שלנו שזורים יפה ואינם מתפרקים.

יט אין לתלות הציצית למטה לצד הארץ אלא על צד הכנף, שנאמר: ״על כנפי בגדיהם״ – שתהא נוטפת על הקרן (וזהו כוונת השולחן ערוך בסעיף ט״ו). ולכן נכון כשקושר הקשר העליון – יקשרנה מדובק לצד הכנף, כדי שתחזיק שם ולא תפול למטה. ואף שעל ידי זה נתכווץ מעט הכנף, ולא יהיה בו אורך קשר אגודל – לית לן בה, דכיווץ לאו כלום הוא, כיון שבהתפשטותו יש השיעור, דאזלינן אחרי ההתפשטות. וכן להיפך כשהוא למעלה משלוש גודלין – פסול אף על פי שכיווצו ואין בו שלוש גודלין, אך כיון שבהתפשטותו יש פסולין. ודע שיש אומרים שאין לתת שום דבר בנקבי הטלית שמכניסים בהם הציצית דלא, ליהוי ״מעל דמעל״. ויש מתירין, וכן נהגו. ואפילו לתופרן בעור – מותר, כיון שעושה זה רק לחיזוק בעלמא. ואין לפקפק בזה כלל.

כ המנהג הפשוט לעשות נקב אחד בהטלית, וכן מבואר מכל הפוסקים. ויש שעושים שני נקבים זה בצד זה כמו ציר״י, ומכניס באחת ומוציא דרך האחרת. וזהו דעת העיטור. והטעם: דאם לא כן מיחזי כשמונה ציצית, כיון שהציצית נראים מצד זה ומצד זה. וכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דהבא להחמיר על עצמו לעשות כן – אינו מן המחמירין אלא מן המתמיהין, ומיחזי כיוהרא. עד כאן לשונו. כלומר: דלדעת כל הפוסקים אין בחשש זה כלום, דמה שייך שנראים כשמונה כיון שדרך עשייתן כן? ועוד: דמיחזי כיוהרא שהוא יוצא ידי חובתו גם לדעת יחיד. ובאמת דעה זו נפלאת, שהרי בגמרא (מב א) אמרו שתהא נוטפת על הקרן, ובשני נקבים לא תכה על הקרן כמובן. ובעל כרחך צריך לפרש דאין הכוונה על חודו של קרן, אלא שיגביהנה למעלה מסוף הקרן קשר אגודל. והלשון משמע להדיא ״על חודו של קרן״, דאם לא כן הוה ליה לומר שיגביהנה למעלה מסוף הקרן. וגם יש מי שהקשה דאם כן לדעת הרמב״ם בכלאים – חייב אף בלא קשר בכהאי גוונא, כמו שכתב בפרק עשירי מכלאים. ובגמרא (מנחות לט א) מבואר להדיא דאין בציצית משום כלאים עד שיתכוף שתי תכיפות, כלומר: שני קשרים. ואפילו להטור ביורה דעה סימן ש שחולק על הרמב״ם, מכל מקום מודה דבתכיפה אחת – חייב בכהאי גוונא (מגן אברהם סעיף קטן י״ג). ומכל מקום יש אומרים דבטלית קטן, שהוא תחת בגדיו ואין בזה משום יוהרא – נכון לעשות כן (ב״ח). וכן כתב בפרי עץ חיים שער הציצית פרק ראשון שכן נהג האר״י ז״ל, עיין שם. אבל אחד מגדולי ספרד (הגאון חיד״א בברכי יוסף) העיד בשם בן הרב חיים ויטל, שהיה תלמיד מובהק של האר״י ז״ל, שלא נהג כן. ובפרט שלא משום חשש יוהרא בלבד יש בזה, אלא מעיקר

הדין יש חשש. ולכן מעולם לא נהגנו בזה. וישנם יחידים שעושים כן. וצריך עיון. (וכתב בפרי עץ חיים שם שכשמחלק בכריכתן ארבעה חוטין מארבעה האחרים – יהיו כן עד סוף עשייתן: אלו ארבעה לצד זה ואלו לצד זה, עיין שם. ונכון ליזהר בזה.)

כא מצוה לעשות הציצית מצמר טוב ומובחר, משום "זה אלי ואנוהו". אך אם עשאן מהגרועים לגמרי, שאין בגד נעשה מהן – פסולים לגמרי, דאין זה מין כנף. ולפיכך אמרו חכמים (מב א) דאין עושין ציצית מהצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצים ביניהם, ולא מהנימין הנתלשין מהבהמה. ועוד שיש בזה ביזוי מצוה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט). וכן אסור לעשותן משיורי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד, משום ביזוי מצוה. ואפילו נטווין לשם ציצית ואחר כך נמלך לעשות מהן בגד, דאם לא כן פסולים מטעם שלא נטוו לשמן (ט"ז סעיף קטן ד). וכן כל כיוצא בזה. וכל זה מעכב בדיעבד (שם).

כב גזל צמר ועשה מהם ציצית – פסולים, דכתיב: "ועשו להם" – משלהם. וכן אם גזל טלית והטיל בו ציצית – פסול אפילו הציצית שלו, ד"כסותך" אמר רחמנא (פרי מגדים) ולא כסות של אחרים. וכן אם קנה טלית או ציצית, והמוכר עייל ונפיק אזוזי באופן שעדיין אינם שלו כפי מה שכתבתי בחושן משפט סימן ק"צ – גם כן אינו יכול לברך עליו (משנה ברורה). אלא אם כן ידוע שלא יטלו ממנו בחזרה, וימתין על המעות משך זמן כמו שכן דרך הסוחרים. ואם גזל הציצית והטילם בבגדו, ואחר כך שילם לו או נתן לו במתנה – מותר. ולא שייך בזה לומר "תעשה ולא מן העשוי" בפסול, שאין זה פסול מגוף הציצית אלא מפני שאינם שלו, ועתה הרי הם שלו. (המשנה ברורה מסתפק בזה, ואין בזה שום ספק.)

כג ובהך דגזל צמר ועשאן ציצית פסולים, כתב רבינו הרמ"א בסעיף ו דדווקא כשגזל החוטין. אבל אם גזל צמר ועשאן חוטין – כשרים. מיהו לכתחילה אסור לעשותן. ולענין ברכה עיין ריש סימן תרמ"ט. עד כאן לשונו. כלומר: דכשגזל חוטין ועשאן ציצית – אינו קונה אותן אפילו לאחר יאוש, דאין כאן לא שינוי שם ולא שינוי מעשה. דמעשה אין כאן דהכריכות והקשירות לא מקרי מעשה שבקל להתירם, ושינוי שם לא הוי דגם עתה קורים לזה "חוטי ציצית". אבל צמר ועשאו חוטין הוה מעשה גמורה ושינוי שם גמור, ולכן אפילו קודם יאוש – קונה כדין שינוי מעשה. ואם הוא שינוי החוזר לברייתו – צריך לזה יאוש דקונה ביאוש ושינוי השם, דמעיקרא צמר והשתא חוטין. ועיקרי דינים אלו נתבארו בחושן משפט סימן ש"ס ושס"א, עיין שם. וכל זה הוא לענין לבישה, אבל ברכה אסור לעשות עליו, אפילו כשקנה על ידי שינוי, דאין זה מברך אלא מנאץ.

כד והרמב"ם פרק ראשון דין י"א כתב: ואין עושין אותן מצמר הגזול, ולא משל עיר הנדחת, ולא משל קודשים. ואם עשה – פסול. עד כאן לשונו, ומבואר מלשונו דאפילו גזל צמר ועשאן ציצית – פסול. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דמיירי קודם יאוש, עיין שם. ובוודאי אפשר לומר כן. (והט"ז סעיף קטן ה' הקשה עליו: דאם כן למה לי קרא, עיין שם. ודבריו תמוהים. ובקרבן פריך הש"ס כן, דאי אפשר להקדישו. ודייק ותמצא קל.) עוד כתב שיש לומר דסבירא ליה דהוי שינוי החוזר לברייתו, ואם כן גם אחר יאוש לא מהני, עיין שם. וזה אי אפשר לומר, דכבר נתבאר בחושן משפט סימן שס"א דיאוש עם שינוי גרוע – קונה (דרישה ועיין ט"ז שם). ויש מי שרצה לומר דסבירא ליה להרמב"ם דבדבר מצוה לא מהני יאוש ושינוי (ט"ז שם). אבל המגיד משנה בפרק ששי מחמץ כתב מפורש להיפוך, עיין שם. ולעניות דעתי נראה טעם אחר בהרמב"ם, אם כוונתו גם אחר יאוש כדמשמע מלשונו. משום דתחילת הטוויה צריך להיות לשמה כמו שנתבאר, ויאוש כדי לא קנה. ואם כן נהי דאחר טווייתו קנה משום יאוש ושינוי, מכל מקום איך תחול עליו "לשמה" כשעדיין אינו שלו? ולא תחול ה"לשמה" כלל בלא דעת הבעלים. (מיהו על כל פנים למעשה קשה להקל נגד דעת הרמב"ם, כמו שכתב הט"ז שם.)

כה חוטין שאולין – הלואה היא דלא הדרי בעינייהו, וכדידיה דמי. כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז כלומר: אף על גב דכל לשון "שאלה" שייך על דבר שמחזיר לו זה הדבר עצמו, והלואה היא על דבר שזה הדבר לא יוחזר לו רק דבר אחר במקומו, כמו הלואת ממון שמשלם לו בממון אחר, מכל מקום אם השאיל לו חוטי ציצית – בוודאי כוונתו להלואה, דאם שיחזירם בעין למה השאילם, ומה יעשה בהם? דאם נאמר שהשאילם שיעשם בטליתו לאיזה זמן, ואחר כך יתירם מהטלית ויחזירם לו – אין זה מדרך העולם. ולכן אם התנה בפירוש שיחזירם לו – מטילן בטליתו ואינו מברך עליהן, שאינן שלו. ואף שבסימן י"ד יתבאר דדעת הרא"ש דהשואל טלית מצוייצת מברך עליו מיד, מכל מקום יש לומר דכאן אינו מברך. דהתם אמדינן דעת המשאיל, דאם לא כיון למתנה על מנת להחזיר שיהא יכול לברך עליו, למאי השאילו? אבל הכא אמרינן שהשאילו להטילן בטליתו, משום שאסור לילך בטלית בת ארבע כנפות בלא ציצית. ולכן השאילן עד שישיג ציצית משלו, אבל לא כיון שיצא בו ידי חובת ציצית אלא להסיר האיסור. דבוודאי אף על פי דבעינן ציצית משלו – זהו לקיום המצוה. אבל האיסור הוסר ממנו. ולפי זה נראה לי דאף בשאלה יכול להטילן בטליתו, אף שדיבר בפירוש להחזירן לו. ויש אומרים דבכהאי גוונא אסור לו להטילן בטליתו. ומחלק בין חוטי ציצית לציצית מתוקנים, דמתוקנים – רשאי להטיל, וחוטי ציצית – אסור (מגן אברהם סעיף קטן י"א). ודברים תמוהים הם, דאם כן למאי השאילם? (וגם סבירא ליה להמגן אברהם דבהשאילן להטיל בטליתו – מברך, עיין שם. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי, דגם בכהאי גוונא אינו דומה להשאיל טלית מצוייצת. ודייק ותמצא קל.)

כו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: המשתחוה לבהמה – צמרה פסול לציצית. המשתחוה לפשתן נטוע – כשר לציצית, שהרי נשתנה. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב״ם, עיין שם. וביאור הדברים: דאף על גב דקיימא לן שינוי קונה – זהו בשארי עבירות, כגזל וכיוצא בו. אבל צמר או פשתן של איסורי הנאה, וכל שכן אם השתחוו להם – לא מהני שום שינוי בעולם. וכל הנעשה מזה נאסר בהנאה (רש״י בעבודת כוכבים מו א דיבור המתחיל ״או״). אמנם זה ידוע דאם השתחוה לבעל חי או למחובר – אינו נאסר להדיוט רק לגבוה, דכתיב: ״אלהיהם על ההרים״ – ולא ההרים אלהיהם (שם מה א). וגם בעלי חיים אין אסורים רק לגבוה ולא להדיוט (ריש פרק ששי דתמורה). ולפי זה מעיקר הדין, בין משתחוה לבהמה ובין לפשתן נטוע שהוא מחובר – מותרים הצמר והפשתן לציצית, שהרי נשתנו. אלא שעם כל זה פסלו הצמר, מפני שנראה לכל שהוא צמר ואיכא ביזוי מצוה. אבל פשתן אינו ניכר כלל, דכשהוא מחובר הוא כעץ בעלמא, והשתא הם חוטין (מגן אברהם סעיף קטן י״ב). ומכל מקום בדיעבד יכול להיות דגם בצמר כשר (שם בסימן תקפ״ו סוף סעיף קטן ו). וכל זה לדעת הרמב״ם. אבל לפני הנראה מדברי התוספות בעבודת כוכבים שם (דיבור המתחיל ״היינו״) חד דינא אית להו וגם בפשתן פסול, עיין שם. ואולי אף בדיעבד פסול, וצריך עיון.

סימן יב

א כבר נתבאר דשיעור אורך החוטין הוא שתים עשרה גודלין לשיטת רבינו תם, שכן תפסינן לעיקר. ומזה שליש גדיל ושני שלישיות פתיל. וזהו בשעת עשייה, אבל כשנפסקו אחר כך אמרו חכמינו ז״ל: גרדומין – כשרין, והוא כשנשתייר בהם כדי עניבה (ריש פרק ״התכלת״). והטעם יש לומר: שלא הקפידה תורה רק בשעת עשייה, כמו שכתבתי בסימן הקודם לענין קשר אגודל. ויש מי שכתב הטעם משום דמן התורה כשר אפילו בכל שהו, ורבנן הוא דאצריכו שיעור זה. ולכן לא החמירו כשנפסקו (לבוש). ולעניות דעתי נראה שזה תלוי בפלוגתא דרבוותא, כמו שיתבאר.

ב דהנה בגמרא שם איבעיא להו: דהך כדי לענבן אם כל חד וחד? כלומר: כדי לענוב כל חוט בפני עצמו דהוא שיעורא זוטא, או כדי לענבן כולן ביחד דצריך שיעור יותר, מפני שעב הוא כמובן? ונשאר בתיקו, עיין שם. ופסקו הרי״ף והרמב״ם בפרק ראשון לקולא, דדי בכל חד וחד. והרא״ש והטור והשולחן ערוך פסקו לחומרא. אם כן מזה מוכח דהרי״ף והרמב״ם סבירא להו דהוה ספיקא דרבנן ולקולא, והרא״ש והטור והשולחן ערוך סבירא להו דהוה ספיקא דאורייתא ולחומרא. ולכן לדידהו צריך לומר הטעם שבארנו. (וברור הוא בסייעתא דשמיא. וכן משמע מכסף משנה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג וזה לשון הטור: ואם נפסקו כל חוטיה, ונשתייר בהם כדי עניבה – כשר. ובלבד שישאר כדי לענבם כולם ביחד, שזהו יותר מכדי עניבה של כל אחד בלבד... ואם לא נשאר כדי עניבה, אפילו בחוט אחד שנפסק – כולו פסול. הלכך כיון שכל אחד כפול לשנים, אם נפסקו שני ראשים – פסול, שמא נפסק חוט אחד. אבל אם לא נפסק אלא ראש אחד – כשר. עד כאן לשון הטור, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א. ומסיים דלפי מה שאנו נוהגים לדקדק בעת עשיית הציצית, לתת סימן בארבעה ראשים בענין שלעולם הארבעה ראשים הם מצד אחד של הקשר והארבעה ראשים מצד האחר, אם נפסקו שני ראשים מצד אחד – כשר. דוודאי שני חוטים הם, והרי נשתייר מכל אחד הראש השני, שהוא יותר מכדי עניבה. עד כאן לשונו, והדברים מבוארים.

ד פשוט הוא דבעינן שבכל אחד מהחוטין יהיה בו כדי עניבה לענוב האחרים. ואם מקצתן נפסקו – בעינן רק שישאר מכל אחד לענוב הנפסקין. ואם כולן נפסקו – בעינן העניבה על כל השבע מכל אחד מהחוטין. ויש מי שמצריך שיהא בכל חוט לענוב לכל חוט וחוט בפני עצמו מהחוטין הנפסקין, מפני שלדעתו סובר המרדכי כן (מגן אברהם סעיף קטן ב). ונדחו דבריו, דאפילו אם דעת המרדכי כן הוא כל הראשונים חולקים עליו. וגם מהרי״ף והרמב״ם מוכח דלא סבירא להו כן, עיין שם היטב. ובפרט שהם פסקו בעיא זו לקולא, ולכן איך נחמיר כל כך לפסוק כדעת המחמירים, וכדעה יחידאי שבהמחמירים? (ובפרט שהבית יוסף לא פירש כן בהמרדכי. וכן כתב מהר״ם בנעט, ובסידור דה״ח, ובמשנה ברורה). וכן יש מי שרצה לומר דכדי עניבה הוא ארבע גודלין (חיי אדם). ותמיהני: הא להרמב״ם כל אורך הציצית הוא רק ארבע גודלין, ולכל היותר אין להחמיר יותר משתי גודלין (וכן כתב המשנה ברורה).

ה ודברי הרמב״ם בענין זה תמוהים מאוד. דבפרק ראשון דין ד כתב: וכן אם עשה לבן ותכלת, ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף, ונשאר התכלת לבדו – כשר. עד כאן לשונו. ושם בסוף הפרק כתב: וכן אם נתמעטו חוטי הציצית, אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה – כשר. ואם נפסק החוט מעיקרו – אפילו חוט אחד פוסל בחוט אחד כשנפסק מעיקרו. ועוד הקשו עליו (עיין כסף משנה).

ו ופירש רבינו הבית יוסף דבריו בספרו הגדול ובכסף משנה בשלושה אופנים: האופן האחד דזה שכתב "ואם נפסק החוט מעיקרו" – כוונתו כשממין אחד נפסקו החוטין לגמרי, וגם ממין השני נפסק חוט אחד מעיקרו – פסולה. אבל בלא זה כשר, עיין שם. והאופן השני דזה שכתב בראש הפרק ד"אם נפסק הלבן עד הכנף..." – כוונתו כשנשאר מהם כדי עניבה, ולא חש לפרש דסמך על מה שכתב בסוף. וזה שכתב "וכן אם נתמעטו חוטי הציצית, אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשר" – זהו כשלא נפסק אלא מין אחד, והמין השני קיים. וסמך על מה שכתב בראש הפרק. אבל בנפסק החוט מעיקרו לגמרי – גם באחת פסולה. והאופן השלישי דזה שכתב מקודם בנפסק הלבן ונתמעט עד הכנף – היינו "עד ולא עד בכלל", שנשתייר מעט פחות מכדי עניבה. ובסוף אומר דבנתמעטו כולם – צריך כדי עניבה, ובנפסק לגמרי – אפילו חוט אחד פוסל, עיין שם. ומובן לכל שכל הפירושים דחוקים.

ז ולפי עניות דעתי יש בו כוונה אחרת, ודבריו פשוטים. דרבינו הבית יוסף תפס ד"נפסק החוט מעיקרו" – הוי עד הכנף. ולפיכך קשה ליה. ובאמת אינו כן, דמעיקרו פירש רש"י במנחות (לט א): היינו ראש המחובר לטלית. עד כאן לשונו, וכן כתב הנימוקי יוסף. והוא למעלה מהגדיל. ולפי זה דבריו פשוטין: דבנפסק מין אחד, כשנתמעט עד הכנף – כשר. אבל הראש המחובר לטלית, והיינו למעלה מהגדיל מה שעל הכנף, עדיין קיים. אבל בנפסק מעיקרו, והיינו שגם הראש המחובר לטלית נפסק – אפילו בחוט אחד פסול. והיינו שנפסק לגמרי מתוך הנקב שבכנף. ובנפסקו כולם, ונשתייר מכולם כדי עניבה – כשר. ולפי זה שיטת הרמב"ם הוא כפי השיטה הקודמת, שהיא שיטת הרא"ש ורוב הפוסקים. אלא שבזה הרמב"ם יותר מיקל, והיינו דלהשיטה הקודמת בנפסק חוט אחד לגמרי, שלא נשתייר בה בשני החוטין מהשמונה כשהם חוט אחד כדי עניבה – פסול. ולהרמב"ם לא מיפסל בכהאי גוונא עד שתפסק מהראש המחובר לטלית. אמנם זהו וודאי דגם לדעה הקודמת, אף כשבאחת ליכא כדי עניבה אלא בצירוף השני חוטין – גם כן כשר. ומכל מקום רבינו הבית יוסף בספרו הגדול מסתפק בזה למעשה, עיין שם. אך זהו פשוט דלאו בשני החוטין צריך כדי עניבה ודי באחת מהם, שהרי מחוט אחד הם ולמה לנו שתי "כדי עניבות" (בית יוסף, ומעדני יום טוב סימן ו' סוף אות ק', עיין שם). ותמיהני שהטור והשולחן ערוך לא הביאו כלל דברי הרמב"ם ז"ל.

ח ונמצא דלדינא לשיטה הקודמת ולהרמב"ם, כשדקדק בעת העשייה לחלוק ארבעה לכאן וארבעה לכאן, אפילו נפסקו כל ארבעה חוטין שמצד אחד לגמרי עד הגדיל – כשר. שהרי כיון שכל הארבעה שבצד השני הם ארבעה חוטין – הרי נשתייר בכל חוט כדי עניבה. וזהו להרמב"ם ורוב הפוסקים. אבל יש אחד מגדולי רבותינו שיש לו שיטה אחרת לגמרי בזה כמו שיתבאר, וזהו שיטת רבינו תם. ואם כי הרא"ש דחה שיטה זו, מכל מקום הטור והשולחן ערוך הביאוה. ובוודאי יש לחשוש לשיטה זו כשאפשר. והעיקר להלכה כשיטה ראשונה.

ט דעת רבינו תם הוא שזה שאמרו בגמרא "גרדומי תכלת כשרין" – שנשאר כדי עניבה בכל אחת. ופירשו כל רבותינו ד"תכלת" הוא שם על כלל הציצית. ורבינו תם סבר "תכלת" דווקא, כלומר: כשהשני חוטי לבן שלמים לגמרי. דאז נפסקו השני חוטי תכלת, ונשתייר מהם כדי עניבה – כשר. ולפי זה לדידן שכל הארבעה חוטין הם מלבן, שנים במקום לבן ושנים במקום תכלת – אין כשר אלא אם כן שני חוטין ישארו שלמין לגמרי, והיינו שתים עשרה גודלין. דאז כשנפסקו השנים האחרים, ונשתייר בהם כדי עניבה – כשר. אבל אם נפסקו שלושה חוטין אף שנשתייר כדי עניבה – פסול.

י ולפי זה לשיטה זו כשנחתכו שלושה ראשים מהשמונה חוטין, אף על פי שנשתייר בהם כדי עניבה – פסול, דחיישינן דשמא הם משלושה חוטין, ואם כן לא נשאר שנים שלמים. ואין חילוק בין כשדקדק לחלוק ארבעה לכאן וארבעה לכאן, ובין כשלא דקדק. ואדרבה בדקדק גרע טפי כשהשלושה ראשים הם מצד אחד, דוודאי הם משלושה חוטין. אלא אפילו לא דקדק, או שנפסק שנים מצד זה ואחת מצד האחר, מכל מקום חיישינן שהם משלושה חוטין, ומספיקא פסול. אבל כשנחתכו שני ראשים, אם הם משני צדדים – צריך באחת מהם כדי עניבה. וכן אם הם מצד אחד, ולא דקדק לחלקם ארבעה לכאן וארבעה לכאן. אבל מצד אחד ודקדק לחלקם – כשר אף כשלא נשתייר כדי עניבה, כמו לשיטה הקודמת. (ובארנו כל השיטות בסייעתא דשמיא. ורק בנפסק החוט מעיקרו, לדעת התוספות והרא"ש מקרי כל שלא נשתייר כדי עניבה. ולרש"י והרמב"ם כשנפסק הראש המחובר לטלית. ולא אדע מנא לן דרבינו תם לא סבירא ליה כן. וצריך עיון שלא הביאו כלל דברי רש"י והרמב"ם. ואולי בשעת הדחק יש לסמוך עליהם, וצריך עיון לדינא. ודייק ותמצא קל.)

יא דבר פשוט הוא ד"כדי עניבה" תלוי בכמות החוטים ודקותן. דאם הם דקים די בפחות, וכשהם עבים צריך יותר. אך אפילו כשהן עבים ואין בהם כדי עניבה – משערים כאילו הם חוטים בינונים, ואם אז היה בהם כדי עניבה – כשר. אבל בדקים אין צורך לשער בבינונים. ומצוה לכתחילה לעשות החוטים בינונים משום "זה אלי ואנוהו". ויש מי שכתב שיש לשער כדי לכרוך על שמונה שערות (מגן אברהם סעיף קטן ו).

יב ודע דזה שנתבאר שצריך שיור כדי עניבה – זו שישאר מן הענף שיעור זה. וזהו דעת רש״י. אבל ר״י כתב שאפילו נחתך כל הענף, ורק מן הגדיל נשאר כדי עניבה – כשר. והעולם נוהגים כרש״י, אם לא במקום דלא אפשר כלל להשיג ציצית אחרים, דאז יש לסמוך בשעת הדחק כזה על דעת ר״י. ולדעת רבינו תם יש לחוש הרבה, היכא דאפשר בקל למצוא ציצית אחרים. אבל אין צורך לחזור אחריו (שם סעיף קטן ז). והסומך על דעת ר״י בשעת הדחק – לא יברך על הציצית, וגם לא ישא אותם בשבת (שם). וראוי לכל אדם כשבודק הציצית לעיין גם בעיקרם של הציצית, מן הנקב ולמטה, דבשם אם נפסק – הרי נפסק החוט מעיקרו, ופסולה (ט״ז סעיף קטן ג). וכשנפסקו הציצית באופן שנפסלו – לא מהני מה שיקשור הנפסק בהנשאר, דאפילו אי קשירה מהני – זהו קודם עשייתן. אבל אחר כך כיון שנפסלו – אי אפשר להכשיר על ידי קשירה, דהוה ״תעשה ולא מן העשוי״ (שם). ובזה הסכימו מפרשי השולחן ערוך, דבתחילה קודם שהטיל בבגד – מהני קשירה (שם ומגן אברהם סימן ט״ו סעיף קטן א). ולפי זה כשיש לו חוטין קצרים – יכול לקשור זה לזה ולהטילן בטלית.

סימן יג

א ציצית אינם כתפילין, ששתי מצות הם: של יד לבד ושל ראש לבד, ואין מעכבין זה את זה. ואם הניח אחד מהם – קיים מצוה. אבל ציצית – כל הארבע ציצית מצוה אחת היא. ומעכבין זה את זה, שאם חסרה אחת מהציצית או נפסלה – כולן בטלות. ואם לבש טלית בשלוש ציצית, לא לבד שלא קיים מצוה אלא גם עשה עבירה, שנושא טלית בת ארבע כנפות בלא ציצית. והיוצא בטלית כזה בשבת לרשות הרבים – חייב חטאת, משום דהציצית הנותרים הוה משוי. ואינם בטלים להבגד כשארי קשורים התלוים בבגד, דבטלי כמו שכתבתי בסימן ש״א, דציצית חשיבי ולא בטלי (שבת קלט ב), כיון דדעתו להשלים עליהם ולתקנן. ולכן אם נפסלו כולן לגמרי, באופן שבדעתו לעשות כולם חדשים – בטלים להבגד. ואינו חייב חטאת, אלא שעובר עבירה שנושא בגד של ארבע כנפות בלא ציצית. אבל משום שבת אינו עובר, ויתבאר בסימן ש״א. (רש״י שם פירש דהחשיבות הוא משום תכלת, עיין שם. ולפי זה בזמן הזה שאין לנו תכלת – בטלי. אבל התוספות והרמב״ם פירשו כמו שכתבתי, מטעם דדעתו להשלים, עיין שם.)

ב אבל טלית המצוייץ כהלכתו – מותר לצאת בה בשבת לרשות הרבים, בין טלית קטן בין טלית גדול. ואפילו בלילה שאינו זמן ציצית, שהרי הם נוי הבגד. וכל שכן למאן דסבירא ליה דכסות יום חייב אפילו בלילה, כמו שכתבתי בסימן ט״ו. ולכן בחורף יכול ללבוש הטלית גדול קודם אור היום בלא ברכה ולילך בו לבית הכנסת. ואפילו בזמן הזה שאין לנו תכלת, לא אמרינן הרי אין המצוה כהלכתה דאינו כן, דהמצוה כהלכתה. דקיימא לן (מגן אברהם סעיף קטן ג) דהתכלת אינה מעכבת את הלבן. ורק בזה יש לו ליזהר כשיוצא בו לרשות הרבים, שלא יהיו צדדי הטלית על כתפיו בלבד, שאין זה דרך מלבוש כפי שיתבאר בסימן ש״א. ועיין שם דזהו כשאינו מכסה רוב גופו, אבל במכסה רוב גופו – מותר גם כשהצדדים הם רק על כתפיו בלבד. וזהו דווקא בטלית שחייב וודאי בציצית, בין שחיובו מן התורה או מדרבנן, כמו בגד משי למאן דסבירא ליה דאין חיובו מן התורה. אבל כל שחיובו מחמת ספק, כגון בגד שחציו פתוח וחציו סתום, או שאין בו כשיעור חיוב כפי שיתבאר בסימן ט״ז – וודאי אסור לצאת בו בשבת לרשות הרבים. דכיון שאינו צריך לציצית – הרי לא בטלי להבגד, כמו שכתבתי. ולפי זה טליתות קטנים מאוד, שאין בהם כשיעור היה – אסור לצאת בשבת לרשות הרבים. והעולם נוהגים היתר, ואולי סבירא להו דכיון דבגד זה אינו צריך להציצית כלל – אין להציצית חשיבות בבגד זה, ובטלי. (ובבאר היטב כתב שבתשובת רמ״א סימן ק״י מפלפל בזה, ואינו כעת תחת ידי לעיין בו.)

ג וכתב רבינו הרמ״א דמוקמינן לטלית אחזקת שהוא מצוייץ כהלכתו, ואין צורך לבודקו קודם שיצא בו. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דבסימן ח פסק שחייב לבדוק קודם הברכה, ולפי זה הייתי אומר דכל שכן כשיוצא בו בשבת לרשות הרבים שחייב לבדוק – קא משמע לן דלא. והטעם פשוט: דבאמת הוה ליה לאוקמה אחזקה גם בשם, אלא משום דאם כן לא יבדוק לעולם, ולכן חייבוהו פעם אחת ביום לבדוק. ולכן לא הצריכוהו בכאן לבדוק, משום דמדינא נוקמה אחזקה. ולכן גם בישיבתו בבית הכנסת, כשפשט הטלית והיה הפסק רב באופן שכשילבשנו צריך לברך, מכל מקום בדיקה אינו צריך מהטעם שנתבאר (מגן אברהם סעיף קטן ה). ולעיל בסימן ח בארנו שיש לפקפק בעיקר הבדיקה, עיין שם.

ד כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: אם נודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול – לא יסירנו מעליו עד שיגיע לביתו, דגדול כבוד הבריות. ואפילו טלית קטן שתחת בגדיו אינו צריך לפשוט. והוא הדין אם נפסק אחד מן הציצית, ומתבייש לישב בלא טלית, דיוכל ללובשו בלא ברכה מכוח כבוד הבריות. ודווקא בשבת דאסור לעשות ציצית, אבל בחול כהאי גוונא אסור. עד כאן לשונו.

ה ביאור דבריהם: דקיימא לן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, והיינו לאו ד״לא תסור״ דרבנן (ברכות יט ב). כלומר: דוודאי לאו גמור דאורייתא אין כבוד הבריות דוחה, ד״אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה״ (שם). אלא לאו ד״לא תסור״, שצוותה התורה לנו לשמוע לדברי חכמים

– בזה כבוד הבריות דוחה. ואף שגם זה דאורייתא, אך כיון שזהו מטעם מצות חכמים – מחלו חכמים לכבודם בכבוד הבריות (רש״י שם). ולפי זה דאם הולך ברשות הרבים בשבת, ומוצא שהטלית פסול – פושטו אפילו בשוק. אבל בכרמלית שהוא איסור דרבנן – אינו פושטו עד שמגיע לביתו. ולפי זה לפי מה שאנו תופסין שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה – אינו פושטו בשום מקום. ואפילו טלית קטן שתחת בגדיו, שאין בזיון כשהולך בלעדו דלא מינכר, מכל מקום הפשיטה באמצע הרחוב הוי בזיון. וכן אפילו טלית גדול שלנו, שאין בו בזיון בפשיטתו שאינו עשוי למלבוש, מכל מקום אינו צריך להסירו כיון שלא גזרו רבנן (בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ז). והקילו עוד יותר דאפילו ללובשו לכתחילה בבית הכנסת בשעת התפילה, כשמצא בשבת שהוא פסול, ויש לו בזיון לישב בלא טלית – יכול ללובשו בלא ברכה מפני כבוד הבריות. וזהו רק בשבת, אבל בחול הא יכול לתקנו, ואסור ללובשו. וזהו דרך השולחן ערוך.

ו אבל שני דינים אלו תמוהים, דהא סוף סוף לא התירו רק מפני הכבוד, והיינו שיש בזיון בהפשטתו. אבל כל שאין בזיון – לא התירו. ואם כן טלית גדול שלנו, שאין בזיון בהפשטתו – למה נתיר? וגם הדין השני ללובשו לכתחילה משום בזיון, מנא לן להקל כל כך? הא לא התירו חכמינו ז״ל רק שלא לפשוט משום בזיון, ולא ללבוש לכתחילה? וקושיא ראשונה מצאתי מי שהקשה כן (הגאון רבי עקיבא איגר). וגם בעיקרן של דינים אלו יש שאלה: גדולה דנהי דמשום איסור שבת בדרבנן – מקילינן מפני כבוד הבריות, והרי לבד זה יש איסור תורה ללבוש טלית בת ארבע כנפות בלא ציצית? ואמת שבזה כתבו דבשעת לבישה ליכא איסור, דלא אמרה תורה שלא תלבש בלא ציצית אלא שכשלובשו מחויב להטיל ציצית, ואז הוי ״שב ואל תעשה״ וזה נדחה מפני כבוד הבריות. אבל אם כן גם בחול ליהוי מותר (מגן אברהם סימן ק״ח)?

ז ונראה לעניות דעתי דעיקר הענין כן הוא: דוודאי לדחות מפני זה איזה איסור תורה – אין הדעת סובלת. דאין זה דומה לשארי כבוד הבריות שהתירו ב״שב ואל תעשה״ בדברים שיש בהם בזיון גדול, ולא כן בהפשטת טליתו כמובן. ולכן בחול אין שום היתר, ורק בשבת איכא היתר אחר דנראה לעניות דעתי ברור: דמן התורה אין איסור כלל לישא בשבת בגד בת ארבע כנפות בלא ציצית, שהרי התורה צותה לעשות ציצית בבגד זה כשתלבשנו, ובשבת אסרה תורה כל מלאכה, וממילא דזהו כמו שאסרה לעשות בו ציצית היום. ולא מצינו שאסרה תורה ללובשו כשאין בו ציצית אם התורה עצמה אסרתו מלעשות הציצית היום, דאי משום שהיה ביכולתו לעשות מאתמול – אין דרכה של תורה לאסור מפני זה, והחכמים יכולים לאסור זה. וכל שכן בציצית שנפסקו בשבת – פשיטא שמן התורה מותר לגמרי. ונמצא דמצד איסור ציצית אין בשבת כלל מן התורה, ולכן התירו גם ללובשו בשבת מפני כבוד הבריות, כיון שמן התורה מותר לגמרי – לא העמידו חכמים דבריהם, כיון שאי אפשר לו לעשותם היום, ומן התורה הוא היתר גמור. וכן לא יפשוט הטלית גדול מפני טעם זה, כיון שזהו היתר גמור מן התורה. וכל זה הוא בשבת. אבל בחול יש בזה איסור תורה ואסור בכל ענין, ומחויב גם לפשוט הטלית מעליו. ובזה אתיין דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך כמו חומר. (ונראה לי שזהו כוונת המרדכי. והמגן אברהם שם האריך להקשות עליו, ולפי מה שכתבתי דבריו נכוחים למבין. ודייק ותמצא קל.) ולפי מה שבארנו, בחול אסור גם בטלית קטן, ומחויב לפשוט בגדיו ולהפשיטו. ויש שהתירו בטלית קטן גם בחול (מגן אברהם). ולי נראה דאסור, ורק בשבת מותר בכל ענין וכן ביום טוב. (ובדברינו מתורץ גם קושית המגן אברהם בשם אחיו, שהרי יכול ליתנו במתנה, עיין שם. ולדברינו בשבת היתר גמור הוא. ודייק ותמצא קל.)

סימן יד

א כתב הרמב״ם בפרק א דין י״א: חוטי הציצית צריכין טוויה לשם ציצית... עד כאן לשונו. וכבר נתבאר דין זה בסימן י״א. ובסוכה (ט א) למדו זה מדכתיב: ״גדילים תעשה לך״ – לשם חובך. כלומר: לשמה. ואחר כך כתב בדין י״ב: ציצית שעשאו אותו כותי – פסול, שנאמר: ״דבר אל בני ישראל [...] ועשו להם ציצית״. אבל אם עשה אותו ישראל בלא כוונה – כשרה. עד כאן לשונו. והך עשייה כוונתו להטילם בטלית, ולעשות שני הקשרים עם מקצת גדיל, שזהו מעכב מן התורה. וסבירא ליה להרמב״ם דעשייה זו אינו צריך לשמה, ולכן כשר גם בלא כוונה. ורק בכותי גזרה תורה, ולא מטעם ״לשמה״ דלזה אין צריך קרא, דכותי אדעתא דנפשיה עביד אף בישראל עומד על גביו להרמב״ם, כמו שכתבתי בסימן י״א. ומזה עצמו דייק הרמב״ם דאין צריך לשמה, מדצריך קרא למעט כותי. ואין לשאול: מנא לן ד״גדילים תעשה לך״ אתי לטוויה דבעי לשמה, והך קרא ד״ועשו להם ציצית״ קאי על ההטלה בבגד? דילמא איפכא? דאי אפשר לומר כן, דבהך קרא כתיב (שם) ״ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם״ – הרי מפורש דמיירי בשעת הטלה בבגד, וממילא דאידך קרא אתי לטוויה (כן נראה לי).

ב והרא״ש בסימן י״ד כתב דבעינן תליה לשמה, עיין שם. וצריך לומר: הא דאצטריך קרא לפסול כותי – היינו אף בעומד על גביו ומלמדיהו לעשות לשמה, דלהרא״ש בכהאי גוונא כשר בטוויה כמו שכתבתי בסימן י״א. וטעמו דהרא״ש נראה משום דסבירא ליה דהא דדרשינן ״גדילים תעשה לך״

לשמה – על כל העשיות קאי, בין אטוויה בין אתליה. וקרא ד״בני ישראל ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם״ אתי לפסול כותי בכל ענין, אף בעומד על גביו. והאי קרא אינו אלא לתליה, מדכתיב: ״על כנפי בגדיהם״ וכמו שכתבתי. ולכן בטוויה כשר בעומד על גביו להרא״ש. והטור לא הזכיר מ״לשמה״ כלל, וצריך עיון. ואולי משום דדעתו נוטה יותר להרמב״ם, ולא רצה לפסוק להדיא שלא כדעת אביו, ולכן השמיט זה לגמרי.

ג וזה לשון רבינו [הבית יוסף] בסעיף ב: הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה, אם אין ציצית אחרים מצוים להכשירו – יש לסמוך על הרמב״ם שמכשיר. אבל לא יברך עליו. עד כאן לשונו. ונראה שתפס העיקר לדינא כהרמב״ם. אך ברכות, כיון שאינן מעכבות חשש לדעת הרא״ש. ולענין לצאת בטלית כזה לרשות הרבים בשבת, נראה לי דממה נפשך מותר: דלהרמב״ם פשיטא, ואפילו להרא״ש שהן פסולות – הרי בטלי לגבי בגד, דטעמא ד״ציצית לא בטלי״ הוא משום חשיבות, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ולהרא״ש דפסולות הן – אזדא לה חשיבותייהו. (עיין לבושי שרד. ולא נהירא.)

ד אמנם דברי רבינו הבית יוסף שכתב: ״אם אין ציצית אחרים מצוים...״, דמבואר מלשונו דכשיש ציצית אחרים מחויב להתירן ולהטיל האחרים – אם כן יתיר אותן ציצית עצמן ויטילם בכוונה? ויש שתירץ כגון שהיה סמוך לשבת, דלהטיל יש פנאי, ולהתיר ולהטיל אין פנאי (מגן אברהם סעיף קטן ד וכביאור המחצית השקל). אי נמי: כגון שנפסק אחד מהראשים שכשיתירם – אי אפשר להטילן עוד (שם). ויש מי שתירץ כגון שהיו דקים ובלויים, שאם יתירן יתקלקלו לגמרי (שערי תשובה סעיף קטן ה). ולי נראה דלא נחית כלל לזה. אלא דקא משמע לן דאינו דומה לשארי פסולין שאסור ללובשו – קא משמע לן דיש לסמוך על הרמב״ם וללובשו. וכן מבואר בלבוש, עיין שם. וזה נמי פשיטא: דלכאורה פסול זה חמור משארי פסולים כיון שיכול לתקנם, ולמה נסמוך בחינם על דעת הרמב״ם? ואם כן לא משכחת לה האי דינא כלל. לזה אומר דוודאי כן הוא, אלא דמכל מקום אם על שעה זו אי אפשר לתקנם, כגון שהוא בעצמו אין ביכולתו להטיל או שאין לו פנאי או סיבה אחרת, שאין אחרים מצוים. כלומר: שאי אפשר לתקנם, דכשיתקנם גם הם נעשו כאחרים. ודע דהעיקר של ה״לשמה״ הוא בקשר עליון ובחוליא ראשונה. אבל מכאן ואילך ליכא קפידא כלל. ואף אם גמרה כותי – כשרה, שאין זה מעכב בדעבד.

ה דבר פשוט דזה שהכשיר הרמב״ם תלייה שלא בכוונה, פירושו שתלה סתם בלא כוונה לשם ציצית. דלהרא״ש הכוונה מעכב משום דצריך דווקא ״לשמה״ כמו בטוויה, והרמב״ם אינו מעכב. אבל אם תלה בפירוש שלא לשם ציצית גם להרמב״ם פסול, שהרי עקרם מציצית. וכן כתב אחד מהגדולים. (משכנות יעקב סימן כ׳. והמשנה ברורה כתב: דמלשון הבית יוסף מוכח דאפילו בפירוש שלא לשמה – כשר, עיין שם. וחס ושלום לומר כן. וגם הפרישה אין כוונתו כן, ולבד זה דבריו תמוהים, עיין שם. וגם זה פשוט דתלייה די במחשבה לשמה, דמעשה התלייה מוכחת על ה״לשמה״, וכן כתב המשנה ברורה. ודייק ותמצא קל.)

ו כתבו הטור והשולחן ערוך דנשים מותרות להטיל הציצית בבגד ולעשותן. שהרי הש״ס במנחות (מב א) לא מעטה מ״בני ישראל״ רק כותי ולא אשה, דבכל התורה כדכתיב ״בני ישראל״ – גם הנשים בכלל. ורק בקרבנות מפני שעבודת המקדש הוא רק בזכרי כהונה, כדכתיב: ״בני אהרן״ – ולא בנות אהרן, דבקדושת הכהונה לא נכנסו רק הזכרים. ולכן בענינא דקרבנות כדכתיב ״בני ישראל״ – נתמעטו נשים כמו בסמיכה ושארי עבודות בקידושין (לו א). וכן במנחות (סא ב) לענין תנופה – נתמעטו כותי ואשה מ״בני ישראל״ מפני שבקרבנות הזכרים לבדם עובדים. (ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ב׳. ותירוץ האליה רבה דחוק, עיין שם.) וראיה ברורה שגם נשים נכללו ב״בני ישראל״ דכתיב: ״על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, כי נגע בכף ירך יעקב״ – ואטו נשים לאו בנות יעקב נינהו? ולכן לא מיעטה הש״ס רק כותי.

ז ואף על גב דנשים אינן מצוות בציצית, מכל מקום מה בכך? דדווקא בתפילין גזרה תורה ״וקשרתם [...] וכתבתם״ – כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, ולא בציצית. וגם לא שייך לומר כל הפטור מן הדבר אינו פוטר אחרים, דזהו במצוה שמוציאו בעשייתו, כמו קידוש והבדלה וכיוצא בזה. אבל בציצית המצוה היא הלבישה. ומכל מקום יש מגדולי ראשונים שחששו לטעמים אלו, ופסלו אשה מלהטיל ציצית בטלית. וזהו שכתב רבינו הרמ״א, דיש מחמירים להצריך אנשים שיעשו אותו. וטוב לעשות כן לכתחילה. עד כאן לשונו. כלומר: דהוא חומרא בעלמא, והעיקר לדינא שמותרות. וקטן דינו כאשה. אך כיון שצריך לעשות לשמה, ממילא דהקטן לאו בר הכי, אם לא כשילמדו אותו. ולכן יש להרחיק הקטן מלהטיל ציצית. אך בטלית שלו – אין חשש. וחרש ושוטה בוודאי פסולים, שאין בהם דעת לעשותם לשמה. וסומא וודאי מותר לעשות. ודע שפשוט הוא שיכולים להטיל ציצית בטלית בין ביום בין בלילה. ואף שלילה אינו זמן ציצית, מכל מקום אינו ענין לעשייתן. והרי אף נשים כשרות לעשותן, ואף מי שחששו לנשים – זהו מפני שאינן כלל במצוה זו.

ח כתיב: ״גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך...״. מבואר דרק בכסותך אתה מחויב להטיל ציצית כשתלבשנו, ולא בכסות של אחרים. ולכן מן התורה השואל מחברו טלית שאינו מצוייצת – פטור מלהטיל בו ציצית לעולם. ורק מדרבנן גזרו שלאחר שלושים יום – חייב להטיל בה ציצית (חולין

קי ב) מפני שנראית כשלו. ודווקא כשהיה אצלו שלושים יום רצופין, אבל החזירה באמצע – לא מצרפינן הימים הקודמים. ומכל מקום אם רוצה להטיל בה ציצית – יטיל. ולענין ברכה טוב יותר שלא לברך. ואף שיש אומרים שיכול לברך, כמו נשים המברכות על סוכה ולולב אף שפטורות הן, מכל מקום כתב הרא״ש שם שיותר טוב שלא לברך. מיהו המברך – אין זה ברכה לבטלה. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ה׳. וכן משמע ממחצית השקל, עיין שם.)

ט יראה לי דזהו רק בזמן חכמי הגמרא, שהיו הולכים בבגדים של ארבע כנפות כל היום. וכן משמע במקור הדין בחולין שם. אבל אצלינו שנושאים רק טליתות של מצוה, אם שאל אחד מחברו טלית שאינה מצוייצת לזמן – מחויב להטיל ציצית מיד ולברך עליו. דאנן סהדי שהשאילו כדי לקיים מצות ציצית, ואם כן רצונו שיטיל בה ציצית, ונתנו לו במתנה על מנת להחזיר. דאם לא כן למאי השאילו, הרי אין זה בגד כלל אצלינו? ואי משום שגנאי להיות בלא טלית השאילו, ולא לקיים מצות ציצית, הלא ידוע שאצלינו יותר גנאי לישב בטלית בלא ציצית, דלאו כולי עלמא דינא גמירי שהשאול פטור? ובוודאי השאילו כדי לקיים המצוה, ולכן דינו כחוטין שאולין שנתבאר בסימן י״א סעיף כ״ה, עיין שם. וגם בטלית קטן כן הוא, שהרי אין אנו נושאים אותו רק כדי לקיים מצות ציצית. (והאחרונים לא דיברו בזה מאומה. ולעניות דעתי ברור כמו שכתבתי.)

י וגם מדינא דגמרא אין זה רק כששאל טלית שאינה מצוייצת. אבל שאלה כשהיא מצוייצת – פסק הרא״ש שם שמברך עליה מיד, וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ג. דוודאי אדעתא דהכי השאילה לו שיברך עליה מיד, ואם לא יועיל דרך שאלה – ליהוי במתנה על מנת להחזיר (שם, ומזה גם כן ראיה למה שכתבנו). ופשוט הוא דזהו רק בטלית המיוחד למצות ציצית, ולא בסתם בגד של ארבע כנפות (ט״ז סעיף קטן ד). וכן זהו רק כשהשאילו להתפלל בו, אבל כששאלו על רגע כמו לעלות לתורה וכל כיוצא בזה – אינו מברך, דלא השאילו מפני המצוה אלא מפני הדרך ארץ. וכן פסקו הגדולים (ים של שלמה בחולין שם, ומגן אברהם סעיף קטן ו). וכן כששואל טלית מחברו להיות מוהל או סנדק – אינו מברך עליו. אבל שאלו לעבור לפני התיבה להיות שליח ציבור – מברך. וכן כהן העולה לדוכן, דזהו כתפילה ממש (שם). וטלית של קהל הוי כשלו, שיש לכולם חלק.

יא כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף ד דמותר ליטול טלית חברו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. עד כאן לשונו. משום דוודאי ניחא ליה לאינש למעבד מצוה בממונו (טור), ורצון בעל הטלית בכך ולא קפיד. ולכן אי ידעינן דגברא קפדנא הוא – אסור ליטול שלא מדעתו. ונראה לעניות דעתי אף שרבותינו פסקו הדין הזה, דבסתמא מותר ליקח טלית חברו שלא מדעתו ולהתפלל בו מטעם דוודאי ניחא ליה, מיהו אנן חזינן דהרבה מקפידים בזה מאוד, ובפרט כשהטלית הוא חדש ונקי. וגם יש בני אדם שאין סובלין כלל שאדם אחר ילבש בגד שלהם מטעם זיעה ונקיות. ונראה לעניות דעתי שמאוד יש להתיישב בדין זה.

יב וגם במקור הדין לא פסיקא כל כך להתירא בכל גווני. דהסמ״ק כתב היתר זה בטלית שאינו מקופל ומונח במקום מוצנע, אבל במקופל צריך ליטול רשות (הובא בבית יוסף). והמרדכי כתב על זה דאי מקפלו כבתחילה – שרי. או שמא כיון שהבעלים קיפלוהו – גלי דעתיה שמקפיד בדבר מלהשאילו. עד כאן לשונו (שם), הרי שגם בקיפול מסתפק וכל שכן כשמונח במקום מוצנע. והנימוקי יוסף כתב כלשון הזה: ובמקום שנהגו להניח טליתותיהן בבית הכנסת, אם בא אדם להתעטף בו לפי שעה ולהחזירו במקומו – מותר... ור״י כתב: ואותם שלוקחים ציצית שמוצאים בבית הכנסת בלא ידיעת בעליהן – מותר... עד כאן לשונו. הרי מפורש שאפילו המתירים לא התירו רק כשהטליתות מונחים בבית הכנסת, ולא שכל אחד מצניע טליתו במקום מוצנע, דבכהאי גוונא לא מצינו מי שהתיר. ונראה לי ברור דגם הטור ושולחן ערוך מירי בכהאי גוונא. אבל כגון אנו, שכל אחד מקפל טליתו ומצניעו בתיבה, או שנותן להשמש להצניעו בתיבה – וודאי דאסור בלא דעת בעלים אלא אם כן יודע בבירור שהבעלים אינם מקפידים. ועכשיו המנהג שהשמש נוטל טלית של אחד מהבעל הבית המוצנעים אצלו בתיבתו, ונותנו לאורח להתפלל בו. ולדעתי אסור לעשות כן בלי ידיעת הבעלים. ואין להקל בזה כי יש בזה חשש גזל, דשואל שלא מדעת גזלן הוי. ועל זה נאמר: ״ובוצע בירך ניאץ ה׳״, ומוטב יותר להתפלל בלא טלית.

יג וכתב רבינו הרמ״א דתפילין מותר גם כן ליטול שלא מדעת. אבל אסור ללמוד מספרים של חברו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותן בלימודו. עד כאן לשונו. ואפילו באקראי בעלמא אסור, דשמא יעיין בו הרבה עד שיקרע מרוב משמושו. ומכל מקום לעיין בעלמא נוהגין היתר, וכן ליקח סידור ומחזור בלא ידיעת הבעלים, דרובא דעלמא אינם מקפידים בזה. ועיין מה שכתבתי בחושן משפט סימן רצ״ב סעיף ל״ד. (ועיין ט״ז סעיף קטן ז׳, ומגן אברהם סעיף קטן י׳.)

יד טלית של שותפין חייבת בציצית, דכתיב: ״על כנפי בגדיהם״ (חולין קלו ב). ומי ילך בו – זהו כפי תנאם. ואם לא התנו – ילך בו כל אחד זמן ידוע. ופשוט הוא שיכול אחד מהם לטעון טענת ״גוד או איגוד״. ובגד שיש בו ארבע כנפות, ויש לאשה או כותי שותפות בו – פטור מציצית. וצריך עיון.

סימן טו

א מותר להתיר ציצית מבגד זה וליתנם בבגד אחר. ואין בזה משום ביזוי מצוה, כיון שנותנם בבגד אחר. ולמה עושה כן? או מפני שבגד זה ישן וזה חדש, או מפני שזה ערב עליו וזה קצה נפשו בו. ואין נפקא מינה לדינא בזה. אבל להתיר ציצית מבגד ולא להטילם במקום אחר – אסור כמו ליטול מזוזה מבית, דאין לך בזיון גדול מזה. אלא אם כן רוצה לעשות בגד זה שלא יהיה בו ארבע כנפות, או שרוצה למוכרו לכותי, דאז מותר להתיר הציצית בכל ענין (מגן אברהם סעיף קטן ב). אבל כשמוכר לחברו – אסור לו להתיר הציצית אם אין רצונו להטילן בבגד אחר (שם). ואם רוצה לעשות ציצית יותר יפים מאלו – מותר גם כן להסירן בכל ענין (שם). וכן אם נפסקו הראשון אף על פי שעדיין הן כשרים, מכל מקום אם רוצה להסירן ולעשות ציצית שלמין – גם כן מותר בכל ענין (שם). וכן מטליתות של מתים – מותר להתיר, שאינם בני חיובא.

ב יש מי שאומר דחוט שנשתייר בה כדי עניבה, דכשר כמו שכתבתי בסימן י"ב, מכל מקום להטילה לכתחילה בבגד – אסור, דלכתחילה צריך חוט שלם ארוך שתים עשרה גודלין (שם סעיף קטן א). אמנם אם ירצה לקשור לחוט זה עוד חוט אחר, כדי להשלימה להשיעור – מותר, דקשירה חשיבה חיבור גמור כאילו חוט אחד (שם). ואימתי מועיל קשירה? קודם שהטילן בטלית. אבל להכשיר על ידי קשירה אחר שהן עשויין בהטלית – לא מהני. כגון שנפסקו החוטין שלא נשתייר בהם כדי עניבה, וירצה להכשירן על ידי קשירה – אינו מועיל, דזהו "תעשה ולא מן העשוי" בפסול (שם). וכבר בארנו זה בסוף סימן י"ב, עיין שם.

ג איתא בגמרא (מא א): טלית שנקרעה חוץ לשלוש – יתפור. תוך שלוש – לא יתפור. תניא נמי הכי: טלית שנקרעה... רבי מאיר אומר... וחכמים אומרים... ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה. ושוין שמביא תכלת ממקום אחר ותולה בה. ופירש רש"י: "חוץ לשלוש" – למעלה משלוש אצבעות משפת הכנף. "יתפור" – ולא חיישינן דילמא פייש מידי מחוט התפירה, ויניחה ויוסיף עליה עד ארבעה חוטין לשם ציצית, ואיכא "תעשה ולא מן העשוי". דהא חוץ לשלוש לא חזי לתלות ציצית. אבל "בתוך שלוש" – דראוי להניח שם ציצית, "לא יתפור" – דהכא חיישינן כדפרישנא. עד כאן לשונו. ועל "ושוין..." פירש רש"י שמביא מטלית אחרת ויש בה תכלת ותולה בה. משום ד"על כנפי בגדיהם" כתיב, ו"כנף" זה לא היה מבגד זה בשעת עשייה. ושוין שמביא תכלת מתיר ציצית מטלית אחרת ותולה בה, דהכא ליכא "ולא מן העשוי", דהא צריך לחזור ולכורכה ולתקנה כאן כבתחילה. עד כאן לשונו.

ד מבואר מדבריו דהחשש שבתוך שלוש לא יתפור – משום שמא יצרף חוט של תפירה לציצית, ואיכא "תעשה ולא מן העשוי". כלומר: אפילו אם חוטי התפירה הם מחוטים שנטוו לשם ציצית, מכל מקום יש בזה משום "ולא מן העשוי", שהרי הטילו בבגד לשם תפירה ולא לשם ציצית. ואם כן עשוי בפסול. ואין חילוק לרש"י בין נקרע החתיכה כולה מן הבגד, או עדיין מחוברת לבגד, כיון שהחשש הוא משום חוט התפירה. אבל נגד זה יש קולא, דאין חששא זו אלא כשתופר בחוטין ממין שעושין בהם ציצית. אבל אם תופר בחוטי משי וכיוצא בזה – ליכא חששא זו, שהרי אין אנו עושין ציצית ממשי. וזה שאין מביאין חתיכה אפילו גדולה ממקום אחר כשיש ציצית בהחתיכה ולתופרה לטלית זה, דאף על גב דאין כאן חשש שיורי תפירה שהרי היא למעלה משלוש. אבל בזה אין צורך לחשש דהיא פסולה מעצם הדין, דהא כתיב "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם" – והרי כנף זה לא היה בבגד זה בשעת עשייה. כלומר אף על גב דאחר כך נעשה מבגד זה – הרי עשוי בפסול, ויש בזה משום "ולא מן העשוי". ולכן כשמתיר ציצית מבגד אחר – רשאי לתלות בה, שהרי עושה מחדש וליכא "מן העשוי".

ה וגם ברמב"ם בפרק ראשון דין י"ג מפורש דפסול הבאת חתיכה עם ציצית ממקום אחר הוא משום "ולא מן העשוי". וזה לשון הרמב"ם: ציצית שנעשו מן העשוי מקודם – פסול. כיצד? הביא כנף שיש בה ציצית ותפרה על הבגד, אפילו יש באותה הכנף אמה על אמה – פסול, שנאמר: "ועשו להם ציצית" – לא מן העשוי... עד כאן לשונו. ודין נפסק תוך שלוש, כתב שם בדין י"ח וזה לשונו: נפסק הכנף שיש בה ציצית חוץ לשלוש אצבעות – תופרה במקומה. בתוך שלוש – לא יתפור. עד כאן לשונו. ולא ביאר הטעם. מיהו על כל פנים בדין הראשון הוא משום "ולא מן העשוי", כפירוש רש"י.

ו ודברי הטור סתומים לגמרי, שכתב שני הדינים בלא שום טעם עליהם, עיין שם. ובוודאי אילו היו חולק בדין הראשון על טעמו של רש"י והרמב"ם היה מבאר זה, ובוודאי דגם הוא סובר דהטעם הוא משום "ולא מן העשוי". וגם הנימוקי יוסף כתב הטעם משום "ולא מן העשוי". ואף גם בדין ד"תוך שלוש" כתב טעם זה, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. וגם הרא"ש (סימן י"א) שכתב בדין הראשון, וזה לשונו: משום ד"על כנפי בגדיהם" בעינן, ו"כנף" זה לא היה בבגד זה בשעת עשייה. עד כאן לשונו. כוונתו גם כן כן, שהרי העתיק לשון רש"י. (ורש"י הא סיים בה"ושוין" השני, דהכא ליכא "ולא מן העשוי". עד כאן לשונו. מבואר להדיא דב"ושוין" הראשון יש "ולא מן העשוי" כדברי הרמב"ם המפורשין, ואין בזה ספק כלל. וגם כוונת השולחן ערוך בסעיף ב כן, עיין שם.)

ז ויש בזה שאלה: דאם כן למה בנקרע לגמרי חוץ לשלוש יתפור? הלא כיון שהכנף הזה נקרע מהבגד איך יתפרנה עם הציצית, הלא נפסלה משום "ולא מן העשוי"? דיש לומר דאין זה דמיון, דהא סוף סוף כנף זה הוא מבגד זה ולא מבגד אחר, וכשחוזר ומחברו – חוזר לקדמותו. דבבגד זה נעשה בכשרות מתחילתו, ולא קרינא ביה "העשוי" בפסול, שהרי לא נעשה בפסול. אבל כשמביא ממקום אחר – הרי לגבי בגד זה נעשה בפסול. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ג'. וגדולי אחרונים שקלו וטרו בזה, והדבר ברור כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ח ודע שיש שרוצים לומר דכשיש בהכנף שיעור טלית החייבת בציצית, שרשאי לתופרה לטלית אחרת. ולא קרינן בהציצית שבכנף "ולא מן העשוי" בפסול, כיון שיש בה עצמה שיעור ציצית. ולדבריהם צריך לומר: הא דאמרה הגמרא אפילו אמה על אמה – משום דבאמה על אמה עדיין אין בו שיעור טלית. ולעניות דעתי אינו כן, דהא מהגמרא משמע דלרבותא קאמרה: אפילו היא גדולה הרבה. ונראה לי דכל שיש שֵם "כנף" עליה – נפסלה ציציותיה בהתחברה לבגד אחר. והיינו כשיחבר מיעוט לרוב, דבהכנף יש פחות ממה שיש בהבגד שחובר לה. דהבגד נקרא על שם הרוב, וממילא דהמיעוט נקרא "כנף" ואין כאן "על כנפי בגדיהם". אבל כשהוא הרוב וחובר להמיעוט – כשר, דאין זה כנף אלא עיקרו של בגד. וצריך שבהמיעוט לא יהיה בו ציצית (כן נראה לפי עניות דעתי).

ט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: טלית מצוייצת כהלכתה שחלוקה לשתים, ובכל חלק יש בו שיעור להתעטף, ונשאר לכל אחת מהם ציצית אחת או שתים – אין בו משום "תעשה ולא מן העשוי". עד כאן לשונו, וזהו מתשובת הרשב"א סימן רי"ז, עיין שם. ביאור דבריו: שלא תאמר כיון שאסור לחבר כנף שבו ציצית לבגד, אם כן נפסלו לעולם הציצית שבכנף. דאינו כן, דאימתי נפסלו? בהתחברו לאחר. אבל כשהוא לבדו – הציצית כשרים, ועושה עוד שני ציציות בקצוותיה במקום שנחלקה. ויש אומרים דלכן כשתופרה באחרת – פסולה (ב"ח). ויש אומרים דכשירה. ולכתחילה מותר לתופרה באחרת (מגן אברהם סעיף קטן ד). ולפי עניות דעתי שניהם אמת: דאם מחברה לחתיכה גדולה ממנה – נפסלו הציצית, דנעשה שם "כנף" עליה. ואם חיברה לקטנה הימנה – כשרה וכמו שכתבתי בסעיף הקודם, משום דעליה שם "בגד" ולא שם "כנף". (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד', דמשמע שהב"ח אוסר גם לחבר אחר כך שני החצאים יחד. ועל זה השיג מנקרע חוץ לשלוש. וצריך עיון, דבב"ח מפורש כשמצרף לכל חלק חתיכה אחרת, עיין שם. ואם המגן אברהם גם על זה השיג, אם כן מאי ראיה מנקרע חוץ לשלוש? מיהו לדינא העיקר כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל. ודברי הט"ז בסעיף קטן ג' שאוסר לחברם יחד – תמוה.)

י ובנקרע תוך שלוש, שבארנו דלרש"י הטעם משום חוט התפירה כמו שכתבתי, וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד דלטעם זה אפילו נקרע כל שהוא – לא יתפור, עיין שם. וכבר בארנו זה. ועוד כתב דלפי זה טלית של צמר שנקרעה תוך שלוש – מותר לתפור האידנא, דאין דרך לתפור בחוטי צמר. עד כאן לשונו. כלומר: דבטלית של צמר הציצית גם כן של צמר, וממילא דבשארי חוטין מותר. (וכן הוא מסקנת המגן אברהם בסעיף קטן ו'. ומה שכתב בסעיף קטן ה' דהתפירה לא נטווה לשמה – תמוה, דאם כן למה צריך רש"י לטעם ד"ולא מן העשוי"? ולכן נראה לי כמו שכתבתי בסעיף ד. ונראה לי דאצלינו שתמיד הציצית של צמר, ואין דרך לתפור בחוטי צמר, אם כן לשיטת רש"י הותר זה לגמרי. ודייק ותמצא קל.)

יא אבל יש מרבותינו שלא הסכימו לפירוש רש"י אלא לפירוש רב עמרם גאון, שפירש משום דתוך שלוש – בטל הציצית מיד, שלא נשתייר בו שיעור "כנף". וכשחוזר ותופרו – הוה ליה "תעשה ולא מן העשוי" (נימוקי יוסף). ומובן דאין הפסול אלא אם נקרע לגמרי מן הבגד. אבל כשעדיין מחובר קצת – מותר. וכן אפילו בנקרע לגמרי – אין הפסול רק בהציצית שהיה תלוי בהקרע. אבל לעשות ציצית חדשים אחר שתפרה – מותר, דאין כאן "ולא מן העשוי".

יב וכן מבואר מדברי הרמב"ם שהבאנו, מדכתב: נפסק הכנף שיש בו ציצית... בתוך שלוש – לא יתפור. עד כאן לשונו, הרי דהפסול אינו אלא על הציצית שיש בו עתה, ולא מה שיעשה אחר כך. ולכן דקדק לומר "נפסק הכנף", כלומר: נפסק לגמרי. אבל מחובר קצת – מותר. אבל לשון הטור שכתב: נקרעה הטלית תוך שלוש לכנף – אינו יכול לתופרה. חוץ לשלוש – יכול לתופרה. עד כאן לשונו, ומדלא הזכיר "ציצית" וגם לא כתב "נפסק" – משמע כפירוש רש"י (וכן כתב הב"ח). ואף על גב דהרא"ש הביא שתי הפירושים, מכל מקום לא הכריע. ולכן הסכים הטור לפירוש רש"י. וגם המרדכי כתב כפירוש רש"י, עיין שם.

יג אמנם לשון הרא"ש בפירוש רב עמרם משונה, שכתב וזה לשונו: ורב עמרם פירש: חוץ לשלוש – יתפור; כיון דאית ביה שלוש על שלוש – אית ביה תורת "בגד". תוך שלוש – לית ביה תורת "בגד", וכמאן דליתא דמי. ואף על גב דתפריה כמאן דפסיק חשיב ולא רמינן בו ציצית, ואי עביד ביה ציצית – לא פטר ליה לטלית. עד כאן לשונו, ומרהיטת לשונו משמע דאפילו אם יטילו בה ציצית לאחר התפירה – לא מהני. וכן תפס רבינו הבית יוסף בכוונתו בסעיף ד. אבל הדברים תמוהים מאוד, שהרי כל הפוסקים הסכימו דתפירה הוי חיבור גמור, כמו שכתבתי בסעיף ב. ויותר נראה לדחוק קצת

בלשונו, ולומר דהרא״ש נמי כוונתו על הציצית שהיו בו. וזה שכתב ״ואי עביד ביה ציצית״, כוונתו בחתיכת הקרע קודם התפירה. וזהו שכתב ״ואף על גב דתפריה כמאן דפסיק חשיב״, גם כן כוונתו אקודם התפירה, וכוונתו רק שלא מהני התפירה על הקודם. (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ד׳, וכן מוכרח מסוגיית הש״ס שם, וכן פסק הב״ח. והבית יוסף סיים דירא שמים יצא את [כולם] (כלום) היכא דאפשר, עיין שם. ולפי מה שכתבתי זהו רק שיטת רש״י, ורב עמרם וכפירוש הנימוקי יוסף, וכפי מה שנתבאר בלא נפסק לגמרי. ואצלינו שאין תופרין בשל צמר, וציצית הם רק של צמר – מותר לכולי עלמא. ודייק ותמצא קל.)

יד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם נקרע מנקב שהציצית תלוי בו ולמטה, אם קדם הטלת ציצית לקרע, שאותו ציצית היה שם בשעת הקרע – כשר. ואם נקרע ונשתייר ממנו כל שהוא ותפרו, ואחר כך הטיל בו ציצית, אם הוא של צמר – כשר לכולי עלמא. ואם הוא של שאר מינים שדרך לתפור בחוטין של אותו המין – לא יתפור לדעת רש״י. ואם נקרע ותפרו, ואחר כך הטיל בו ציצית – איכא לספוקי. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

טו והכי פירושו: דכבר נתבאר בסימן י״א שהציצית צריך לעשות למעלה מקשר אגודל משפת הטלית. ורק אם לאחר עשיית הציצית נקרע מהנקב ולמטה, והציצית תלויים למטה מקשר אגודל – כשר. דלא הקפידה תורה רק בשעת עשייה, עיין שם. וזהו שאומר: ״אם נקרע מנקב... אם קדם... – כשר״. ואחר כך אומר ד״אם נקרע ונשתייר...״, כלומר: אם נקרע קודם שהטיל בה ציצית, דמחויב לתופרה אף שנשתייר בה כל שהוא דהא צריך קשר אגודל. והוא הדין אם נקרע לגמרי, שלא נשתייר כל שהוא. וזה שכתב ״נשתייר״ – זהו לא בנקרע מהנקב ולמטה אלא שנחתך כל קצה הכנף מהטלית, דבזה צריך שישתייר כל שהוא לשיטת רב עמרם, כמו שכתבתי. ואין החשש רק לשיטת רש״י מטעם חוט התפירה. ולזה אומר ד״אם הוא של צמר״, כלומר: שהטלית הוא של צמר – כשר לכולי עלמא. דלרב עמרם עקיבא הא נשתייר מחובר במקצתו. ולרש״י הא אין דרך לתפור בחוטי צמר. אך אם הטלית של שאר מינים שדרך לתפור בהם, כלומר וגם ציצית כשר מהם – לא יתפור לדעת רש״י מטעם חוט התפירה. ולפי מה שכתבתי כיון שאצלינו אין עושים ציצית רק מצמר – אין חשש לדעת רש״י גם בשארי מינים. וליתר שאת יתפרנו בחוטים צבועים, דשוב אין שום חשש לדעת רש״י, דכל ציצית שלנו הם לבנים. וכל שכן דלשיטת רב עמרם אין חשש, משום דמחובר במקצתו. ואומר עוד: ״ואם נקרע ותפרו, ואחר כך הטיל בו ציצית – איכא לספוקי. כלומר: אם נקרע לגמרי מהטלית, בהא איכא לספוקי לשיטת רב עמרם: דלדעת הנימוקי יוסף מותר להטיל ציצית אחר כך, ולדעת הרא״ש פסול. וזהו לשיטתו של רבינו הבית יוסף בדברי הרא״ש. אבל לפי מה שכתבתי גם הרא״ש סבירא ליה כן. (והגר״א כתב דיש ספק בשיטת רש״י: אם גם בדיעבד מעכב אם לאו, עיין שם.)

טז וכתב עוד: התופר חתיכת בגד בכנפי הטלית, וכן מה שנוהגים לתפור סביב הנקב שהציצית בו, אם הטלית של משי ותופרו בחוט משי לבן – יש לחוש לדעת רש״י שלא תהא שום תפירה למטה משלוש ולמעלה מקשר גודל. והוא הדין בכל מקום שהוא תופר בחוט שהוא מן הציצית, דחיישינן שמא יקח אותו חוט לחוט הציצית. עד כאן לשונו, ודבריו מבוארים. וכן סביב הנקב לתפור יש חשש לדעת רש״י, אך בטליתות של צמר אין שום חשש כמו שנתבאר. ובשארי טליתות גם כן, לפי מנהגינו שהציצית הם רק של צמר כמו שכתבתי. ואם באמת עושים ציצית משארי מינים – יש לתפור בחוט צבוע. (ובדיעבד אולי יש לסמוך על דעת רב עמרם, שהגדולים כתבו דרוב הפוסקים תופסים שיטתו. ועיין במגן אברהם סעיף קטן י״ד, שכתב שלכן נוהגים העולם לתפור חתיכת בגד בכנפי הטלית מעבר השני של הטלית, משום דרוב בגדים אפילו חדשים יש בהם תפירה תוך שלוש. ולרב עמרם פסול..., עיין שם. ואינו מובן, דאינו מצוי נפסק לגמרי. ויותר יש לומר לצאת דעת רש״י, כדי שיהיה חזק ולא יצטרך לתפור תוך שלוש. ודייק ותמצא קל.)

סימן טז

א תניא במנחות (מ ב): טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, והגדול יוצא בו דרך עראי – חייבת בציצית. אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, אף על פי שהגדול יוצא בה עראי – פטורה. עיין שם. ובוודאי שיש שיעור לקטן זה, דאין סברא לומר לקטן בן שנה או שתים או מעט יותר. ובאמת כתב הרמב״ם ריש פרק שלישי: קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו. עד כאן לשונו. וגם שיעור זה לא נתברר, דאין לומר דזהו קטן שאינו צריך לאמו דהוא כבן ארבע או חמש כדאמרינן בריש פרק שמיני דעירובין, דאם כן הוה ליה להרמב״ם לומר לשון זה. אלא וודאי דכוונתו לגדול מזה. והטור כתב בן תשע שנים, עיין שם. ואולי יצא לו שיעור זה מפני שמצינו בש״ס (יבמות צו ב) דבן תשע ראוי לביאה – הרי שעתה יצא לכלל גדלות קצת. והנימוקי יוסף כתב: קטן המתבייש לצאת לחוץ בלא כסות, עיין שם. ונראה לי כיון דהטור פירש השיעור, והמה לא פירשו – קיימא לן כהטור. ואולי גם הם סוברין כן דאלו אם באנו לשער בשיעורם – עדיין לא ידענו כמה. (הט״ז מביא מפעוטות, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ב והנה הרמב״ם לא הזכיר כלל הך תנאי דגדול יוצא בו דרך עראי, אלא שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, עיין שם. אבל הטור כתב שיעור טלית להתחייב בציצית: כל שקטן בן תשע שנים יכול לכסות בה ראשו ורובו, וגדול אינו מתבייש בה לצאת באקראי לשוק. אבל אם אין הקטן מתכסה בה ראשו ורובו, אף על פי שגדול יוצא בה באקראי לשוק – פטור. עד כאן לשונו. ורבים תפסו שהרמב״ם והטור מחולקים: דהרמב״ם סבירא ליה דדי בתנאי דקטן מתכסה..., והטור סבירא ליה דתרתי בעינן. ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א על דברי רבינו הבית יוסף שהם כלשון הרמב״ם. כתב הוא וזה לשונו: ודווקא כשהגדול לובשו פעמים עראי ויוצא בו לשוק. עד כאן לשונו. וגם דקדקו: למה לא שנה התנא האופן השני, אם קטן מתכסה ואין גדול יוצא בו דרך עראי. והאריכו כל אחד לפי דרכו (עיין בית יוסף, וב״ח, ודרישה, וט״ז, ומגן אברהם). וגם חקרו איך הדין כשגדול יוצא בו בקבע ואין הקטן מתכסה בו, והסכימו דחייבת בציצית (ב״ח ומגן אברהם ואליה רבה). ובוודאי כן הוא, דבגד שגדול יוצא בו בקביעות למה יפטור?

ג אמנם לענ״ד כל טורח זה בחינם. דהנה זהו וודאי דכל הדינים הם לגדולים, דקטנים לאו בני מצוה נינהו. ולכן הרמב״ם לא הוצרך לפרש רק דבר של קטן שהוא לסימנא, והגדול לא הוצרך להזכיר דסתמא בגדולים מיירינן. והברייתא הכי קאמר: טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו – חייבת בציצית. והדבר תמוה: הא התורה אמרה ״אשר תכסה בה״. ולגדולים נאמרה, ופשיטא דבגד שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו לא יספיק לגדולים, דאין דרך גדול לצאת בבגד קצר כזה, והיוצא – בטלה דעתו. וזה מתרץ הברייתא: והגדול יוצא בה דרך עראי, כלומר: אף על גב דלקביעות וודאי אינו ראוי, אבל במקרה יוצא בה, והתורה חייבה גם כשיוצא בה דרך עראי. ופסיקא להו לרבנן דכל שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו – ראוי לגדול לעראי. אך לפי זה אולי יאמרו דלעראי ראוי אף פחות משיעור זה, לזה אומר דאם אין הקטן מתכסה בה ראשו ורובו, אף על פי שהגדול יוצא בה עראי – פטורה. אבל להיפך אי אפשר לומר, דזהו מן הנמנעות דאם רק קטן מתכסה ראשו ורובו יש לגדול עראי. ונמצא דכל עיקר הדין תלוי בהקטן, ולכן לא הזכיר הרמב״ם יותר. והטור העתיק לשון הגמרא ונפרש בו כמו בגמרא. מיהו על כל פנים הרמב״ם והטור לא פליגי כלל. וגם מה שחקרו הגדולים כשגדול יוצא בו בקבע – חקרו בנמנעות לדברינו. ואם אחד עושה כן – בטלה דעתו. (כן נראה לענ״ד דעתי. ונראה לי שזה דעת רבי יצחק אבוהב שהובא בבית יוסף אלא שקיצר מאוד. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר כל מה שהקשו בזה. וכן מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ב׳, דאם הגדול מתבייש פטור, עיין שם – וזה אינו, דכיון דחכמים שיערו שבשיעור זה יוצא הגדול עראי מי יחלוק בזה? והמתבייש בטלה דעתו, וכל שיעורי חכמים כן הוא.)

ד עוד חקרו הגדולים וצווחו על המנהג שנושאים טליתות קטנים מאוד, ועושין בהן ציצית, והולכין בהם לרשות הרבים בשבת. וצווחו ככרוכיא, וכתבו דלכל הפחות יהיה אורך הטלית אמה וחצי, שלוש רבע אמות מלפניו ושלוש מלאחריו. ואם נחשוב לפי אמות הש״ס, יהיה בשלוש רבע אמה – תשעה ווייערסקעס לפי המידה של מדינתינו רוסיא. ולדבריהם אותם שנושאים קטנים מזה – אינם יוצאים ידי חובת ציצית. כלומר: דזהו כהולך בלא בגד החייב בציצית. ולפי זה אסור לצאת בהם בשבת, דהציצית חשיבי ולא בטלי. ולכן תמיהני על מי שכתב דמוטב לילך בו מלילך בלא ציצית כלל (מגן אברהם בשם רמ״א), והרי בשבת הוי כמשוי? וכתבו להזהיר ההמון שלא יעשו כן (ט״ז וב״ח וכו׳). ולפחות יהיה שלוש רבע אמה אורך בכל צד, וחצי אמה רוחב. והכתפיים יהיו רחבים, כלומר: שהרי פתוח באמצע, ואם לא יהיו רחבים – מיחזי ככולו פתוח. (מה שכתב המגן אברהם דלא ליתי אוירא דהא גיסא... – פשיטא דאין זה ענין לכאן, ורק במחיצות ובמקום הנחשב כסתום אמרינן כן. אך כוונתו כמו שכתבנו, וכן כתב המחצית השקל.)

ה ולענ״ד כל חקירה זו בחינם, והעולם מקיימים מצות ציצית בטליתות הקטנים. דכבר בארנו בריש סימן ח מהנימוקי יוסף ומהריטב״א, שיש מהראשונים שאמרו דציצית אינה אלא בבגד שמעטף הראש ורוב הגוף. ולפי זה כל טליתות קטנות שלנו אינם חייבות בציצית. ונדחו דבריהם, ומן התורה כל בגד של ארבע כנפות שנושא על גופו – חייב בציצית, עיין שם. וגם דעת רבינו הבית יוסף כן הוא, כמו שכתבתי שם. והא דבעינן עיטוף רוב הגוף – זהו בטלית העליון, שהוא כמו הסודר שבזמן הגמרא, שהיה הילוכם בזה כידוע. ולכן מברכינן עלייהו ״להתעטף בציצית״. ובזה בעינן שיעור מפני שהוא על הבגדים. אבל טלית קטן שתחת הבגדים אינה צריכה שיעור כלל, דאם רק יש בו ארבע כנפות – חייב בציצית. וכן מבואר להדיא מדברי הריטב״א והנימוקי יוסף שהבאנו בשם בסעיף ד, עיין שם.

סימן יז

א נשים פטורות מציצית שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, דאינה אלא ביום ולא בלילה. וילפינן בהיקש מתפילין שפטורות (קידושין לה א). ולכן אף על גב דבכלאים חייבות, וציצית סמוכה לכלאים כדכתיב ״לא תלבש שעטנז... גדילים תעשה לך״ – לא אמרינן כל שישנו בשעטנז ישנו בציצית. כדדרשינן כן גבי מצה: כל שישנו ב״בל תאכל חמץ״ ישנו ב״אכול מצה״, ונשים חייבות (פסחים מג א). דהיקש דתפילין עדיף מסמוכין (תוספות יבמות ד א). ועוד: דסמיכות דשעטנז לציצית אינו אלא להתיר כלאים בציצית (רמב״ן פרק שני דשבת במלחמות). וכן מבואר מלשון הרמב״ם בפרק

עשירי מכלאים דין ד, עיין שם. (ואף על גב דבמנחות מג א משמע דיש לדרוש הסמיכות גם לחיובא ופטורא דציצית, עיין שם – אין לחוש לה. דהתנא קא משמע לן כדי שלא לטעות, דאפילו לפי דטעות אינו כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב וכיון דנשים פטורות – גם עבדים פטורים, דהם אינם חייבים במצות רק כאשה. וכתב הרמב״ם בפרק שלישי דין ט דנשים ועבדים שרצו להתעטף – מתעטפים בלא ברכה. וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות בלא ברכה – אין ממחין בידן. עד כאן לשונו. אבל נשים שלנו מברכות על סוכה ולולב, ואנן סבירא לן כשיטת רבינו תם בתוספות ראש השנה (ראש השנה לג א דיבור המתחיל ״הא״) דיכולות לברך אף שפטורות, עיין שם. ולפי זה גם בציצית לכאורה יכולות להתעטף ולברך.

ג אבל באמת לא שמענו זה. ואין מניחין אותן ללבוש טלית, וכל שכן לברך. ואינו דומה לשופר וסוכה ולולב דהוי פעם אחת בשנה והמצוה כרגע, אבל ציצית מצוותה כל השנה ולא נאה לנשים. ועוד: דכל המצות הם חובה לאנשים, ולכן יכולות גם הן לעשות כן. אבל ציצית אינו חובה כמו שכתבתי בסימן י״ט, ואיך נניח לנשים לעשותה? וזהו כוונת רבינו הרמ״א שכתב: ומכל מקום אם רוצות... אך מיחזי כיוהרא. ולכן אין להן ללבוש ציצית, הואיל ואינו חובת גברא. עד כאן לשונו, כלומר: דמיחזי כיוהרא כיון שהיא תמידית, וגם כיון שאינו לחובה לאיש אלא כשיש לו בגד של ארבע כנפות. ולכן אין מניחים לנהוג מצוה זו. וכן המנהג ואין לשנות.

ד טומטום ואנדרוגינוס פסק הרמב״ם שם דחייבים בציצית מספק, אך לא יברכו. אבל לפי מה דקיימא לן כרבינו תם – יכולים לברך גם כן. וכן פסק רבינו הרמ״א. ואין לומר: היאך שייך לומר ״וצונו״ בנשים במצות שאין חייבות בהן? ד״וצונו״ קאי על אנשים, כלומר: לכלל ישראל. אך גם הן מקבלות שכר כמו מי שאינו מצווה ועושה (מגן אברהם סעיף קטן א). וסומא חייב בציצית, דאף על גב דכתיב ״וראיתם אותו״ – זהו למעוטי כסות לילה. וסומא נתרבה מ״אשר תכסה בה״ דהוא מיותר. וסומא עדיף מלילה, שישנו בראיה אצל אחרים (מג א).

ה כתב הרמב״ם שם: מדברי סופרים שכל קטן היודע להתעטף – חייב בציצית כדי לחנכו במצות. כלומר: שאביו מחויב ליקח לו טלית (ב״ח ומגן אברהם). וכן הוא במרדכי על פי הירושלמי שם. והדבר תמוה: הא גם הוא בעצמו אינו חייב ליקח טלית, ואיך נחמיר על חינוך בנו יותר ממנו? ואני לא מצאתי זה בירושלמי שם כלל אלא כלשון הש״ס שלנו: ״חייב בציצית״, כלומר: אם לובש בגד בת ארבע כנפות. וצריך עיון. וכתב רבינו הרמ״א דדווקא כשיודע לעטוף שני ציצית לפניו ושני ציצית לאחריו, ויודע לאחוז הציצית בידו בשעת קריאת שמע. עד כאן לשונו. ומנהגינו כשהתנוק בן שלוש שנים – לובשים אותו בציצית. וסימנך: ״שלוש שנים יהיה לכם ערלים״, ו״האדם הוא עץ השדה״. ומרגילים אותו באותיות התורה, כן כתבו ספרי היראים (שערי תשובה סעיף קטן ד).

סימן יח

א כבר נתבאר דלילה לאו זמן ציצית. אך בזה יש פלוגתא דרבוותא: דלהרמב״ם תלוי בהזמן ולא בהכסות, ולהרא״ש תלוי בהכסות ולא בהזמן. כלומר: דלהרמב״ם אפילו כסות המיוחד ליום פטורה בלילה, וכסות המיוחד ללילה חייבת ביום. ולהרא״ש הוה להיפך: דכסות המיוחד ליום חייבת אפילו בלילה, וכסות המיוחדת ללילה פטורה אפילו ביום. והא דקרינן לה ״מצות עשה שהזמן גרמא״: דכיון דהלילה גורמת דכסות המיוחד לה פטורה – שפיר הוה מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות (רא״ש ריש הלכות ציצית). וכסות המיוחד ליום וללילה, תניא בספרי בפרשת ציצית דחייבת בציצית (שם). וכן מפורש בירושלמי פרק קמא דקידושין (הלכה ז).

ב ולכאורה מזה תיובתא רבה להרמב״ם. והרא״ש הביא ראיה לשיטתו, מדבכל הש״ס אומר ״למעט כסות לילה״ – הרי דבכסות תלוי. ונראה לעניות דעתי דדרך הרמב״ם הוא הכרח לפי הש״ס שלנו, ודרך הספרי הוא דרך הירושלמי, שמוכח להדיא דפליגי אש״ס דידן. דהנה במנחות (מג א) רבי שמעון הוא דדריש ״וראיתם אותו״ – פרט לכסות לילה. ו״אשר תכסה בה״ – לרבות כסות סומא, ונשים פטורות. וקיימא לן כרבי שמעון כמו שכתבו הרי״ף ותוספות וכל הראשונים (עיין בית יוסף). ופריך לרבנן: האי ״אשר תכסה בה״ מאי עבדי ליה? ופירש רש״י: דלמעט כסות סומא לא אצטריך, דהשתא כסות לילה מחייבי – כל שכן כסות סומא, דישנה בראיה אצל אחרים. עד כאן לשונו. ומתרץ דאצטריך לרבות בעלת חמש כנפות שחייבת בציצית, ורבי שמעון מרבי לה מ״אשר״, עיין שם.

ג ובירושלמי שם גרסינן פלוגתא דרבי שמעון ורבנן, וגרסינן: אמר להם רבי שמעון: אין אתם מודים לי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא? שהרי כסות לילה פטור מן הציצית. אמר רבי הילא טעמא דרבנן, שכן אם היו מיוחדות לו ליום וללילה – חייבת בציצית. עד כאן לשונו, הרי לפי הירושלמי גם

רבנן מודים דכסות לילה פטור מציצית. אלא דלהכי חשבי לה למצות עשה שלא הזמן גרמא, משום דכסות המיוחדת ליום ולילה חייבת בציצית. ואי סלקא דעתך דהש״ס שלנו סובר כן, מאי פריך לרבנן? האי ״אשר תכסה בה״ מאי דרשי ביה? והא אצטריך לכסות סומא, כיון דגם הם סבירא להו דכסות לילה פטור. ועוד: דבכל הש״ס מבואר דרק רבי שמעון סבירא ליה דכסות לילה פטור. אלא וודאי דהירושלמי סובר כשיטת הרא״ש, והש״ס שלנו סובר כהרמב״ם. ולכן לא הובא בש״ס וברמב״ם כלל הך דספרי. וזה שבכל הש״ס אומר ״כסות לילה״, פירושו: פשוט דלילה פטור מציצית. וממילא דכסות שמיוחד ללילה אינו צריך לעשות בו ציצית. ורש״י פירש כן להדיא. והיינו דבמנחות שם פירש וזה לשונו: שהזמן גרמא, דלילה לאו זמן ציצית לרבי שמעון, והוי יום זמנה. ורבנן אית להו לילה זמן ציצית. עד כאן לשונו. ובשבת (כה ב) פירש וזה לשונו: מיהו רבנן גזר בהו משום כסות לילה שמא יהיה לו כסות המיוחד ללילות... עד כאן לשונו. הרי להדיא כהרמב״ם דהפטור תלוי בזמן, ועם כל זה כתב ״כסות לילה״. כלומר: דמסתמא כסות המיוחד ללילה לובשים בלילה. אבל העיקר תלוי בהזמן.

ד וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א: לילה לאו זמן ציצית הוא, דאימעט מ״וראיתם אותו״. להרמב״ם כל מה שלובש בלילה – פטור, אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום – חייב, אפילו הוא מיוחד ללילה. ולהרא״ש כסות המיוחד ללילה – פטור אפילו כשלובשו ביום, וכסות המיוחד ליום או ליום ולילה – חייב אפילו כשלובשו בלילה. עד כאן לשונו. ולדעת הרא״ש מברכין בלילה כשלובש כסות יום כמו שכתב בפסקיו שם, אף שדעת רבינו תם ז״ל לחד תירוצא דאין מברכין בלילה. וכן אם נתקלקלו הציצית בלילה – אינו צריך לתקנם עד אור היום, וזהו כעין שיטת הרמב״ם ז״ל. וממילא דלשיטה זו כשהותרה כלאים בציצית – לא הותרה בלילה אף בכסות יום. מכל מקום הכריע הרא״ש כהתירוץ האחר שמברכין בלילה, וחייב לתקנם אם נתקלקלו. וכשהותרה כלאים – הותרה אף בלילה. וזה שגזרו על סדין בציצית משום כסות לילה, פירושו על כסות המיוחד ללילה. ולהרמב״ם פירושו: שמא יתעטף בו בלילה.

ה וזה לשון הרמב״ם בפרק שלישי דין ז: כסות של פשתן – אין מטילין בה תכלת..., גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית, ועובר על לא תעשה... מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה, בין בחול בין בשבת. ואף על פי שאינו זמנה, ובלבד שלא יברך. עד כאן לשונו, כלומר: דלא תימא כיון דלילה לאו זמן ציצית – אסור לילך בהם בלילה, דהוי ״בל תוסיף״, כמו שאין לישא תפילין בלילה וחייב להסירם. וכל שכן בשבת בלילה לצאת בהם לרשות הרבים. דאינו כן, דזהו נוי לבגד כיון שיש בהם חיוב ציצית ביום. ולהרא״ש בכסות המיוחד ללילה – וודאי אסור להטיל ציצית דהוי ״בל תוסיף״, וכל שכן שאסור לצאת בו בשבת לרשות הרבים. מיהו גם להרמב״ם מותר רק בציצית שאינם של כלאים, אבל של כלאים – אסור בלילה בחול, וכל שכן בשבת. (כן כתב הבית יוסף. והב״ח התאמץ לומר דלהרמב״ם גם בכלאים מותר, ואינו חולק על רבינו תם. ורק בשל פשתן אסרו ולא בשל צמר, עיין שם. וכל דבריו דחוקים, והעיקר כהבית יוסף. וכן כתב הדרישה.)

ו אך יש להבין לדעת הרמב״ם, דכלאים בציצית לא הותר רק ביום ובלילה אסור, ואיך אפשר לומר שהתורה צותה כן? הא לא ניתנה תורה למלאכי השרת. דמטעם זה אמרינן בקידושין (נד א) דלכן הכהנים מותרים לילך בבגדי כהונה גם לאחר עבודה אף שיש בהם כלאים, משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיפשיטו תיכף לאחר העבודה, עיין שם. ועתה קל וחומר הדברים: דאם כהנים דזריזים הם עם כל זה אי אפשר להם לעמוד בזה שיפשיטו תיכף בגמר העבודה, קל וחומר לכלל ישראל. וכשלא יפשיטו בין השמשות – הרי ספק איסור. ולכן נראה לי דלכן דקדק הרמב״ם לומר ״שמא יתכסה בה בלילה...״, ולא קאמר ״שמא ילך בה בלילה״. דוודאי אין איסור כשאינו מפשיטו בלילה, מפני הטעם שאמרנו דלא ניתנה תורה... אלא ״שמא יתכסה בה בלילה״, כלומר לאחר שיפשיטנו יחזור וילבישנו, דבזה וודאי עובר על לאו. ונמצא דלפי זה גם להרמב״ם כשהולך ביום בציצית של כלאים – רשאי לילך בו גם בלילה. ורק כשיפשיטנו אינו רשאי ללובשו. (וכשנדקדק נוכל להשוותו עם תירוץ השני של רבינו תם שהביא הרא״ש שם ודחאו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז ולפי זה לדינא עלינו לחוש לשני השיטות, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א, וזה לשונו: וספק ברכות להקל, על כן אין לברך עליו אלא כשלובשו ביום והוא מיוחד ליום. ואחר תפילת ערבית אף על פי שעדיין יום הוא – אין לברך עליו. ובליל יום הכיפורים – יתעטף בעוד יום ויברך עליו. עד כאן לשונו. משום דביום הכיפורים אנו דומים למלאכים (ב״ח). וגם אין לומר שלוש עשרה מידות בלא עטיפה (מגן אברהם), משום דבראש השנה (יז ב) איתא שכביכול נתעטף הקדוש ברוך הוא כש״ץ בשעה שאמר למשה השלוש עשרה מידות, עיין שם. ומזה למדנו דכל שליח ציבור העובר לפני התיבה – צריך להתעטף בציצית. ויש שכתבו דגם האומר קדיש יתום יתעטף מפני כבוד ציבור (שם). ולא נהגו כן. והחכם הדורש וודאי צריך להתעטף מפני כבוד הציבור, וכן המנהג. וגם הסנדק והמוהלים ראוים להתעטף בציצית מפני כבוד מלאך הברית. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳, שכתב בשם הב״ח

דמיד לאחר "ברכו" יסיר הטלית מעליו. ולפי מה שכתבנו אין צורך, דלא ניתנה תורה... אך בשערי תשובה הביא שהאר"י ז"ל היה נזהר שלא לילך אחר השקיעה מעוטף בטלית ותפילין, עיין שם.)

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: סדינים אף על פי שאדם ישן בהם בבוקר – אין מטילין בהם ציצית. עד כאן לשונו, כלומר: משום דעיקרו הוא ללילה. ומשמע דבלא זה היה חייב בציצית, אף על פי שאינו לובשו ומתעטף בו, אלא שהוא לכיסוי הגוף בעת שינתו. ולפי זה תמהו על מנהג העולם שאין עושין בהן ציצית, להרמב"ם דכסות לילה ביום חייב. והא כמה פעמים מכסה גופו בעת שינתו ביום (עיין בית יוסף). אמנם יש אומרים דזהו שאמרו בספרי: "כסות" – פרט לסדין, עיין שם. כלומר: דהתורה לא חייבה בציצית רק כסות שלובש על גופו או מעטף בו גופו, כמו בזמן הגמרא שהיו מתעטפים בסדינים (שבת כה ב). אבל סדין שעל מיטתו שמכסה בו גופו – אינו מלבוש כלל, ופטור מציצית (מגן אברהם סעיף קטן ג). ו"אשר תכסה בה" – הוא דרך מלבוש, שמעטף ומכסה גופו בהלבשו. וכן עיקר לדינא. (והמגן אברהם שם דקדק מתוספות מנחות מא א, שכתבו דבציצית אין לחלק בין הצעה ללבישה, דמשמע דגם בהצעה חייב בציצית, עיין שם. ותמיהני דהתוספות כתבו זה על בגד שלובשין בו, דאז גם בשעת הצעה חייב בציצית והותרה כלאים, עיין שם היטב. וכן הך דספרי שמביאים. אבל סדין שאינו אלא להצעה – פטור מציצית. ודייק ותמצא קל.)

ט מאימתי מברך על הציצית בשחר? משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. ועכשיו שאין לנו תכלת – יש לנו לשער בהפרש הצבעים שבין תכלת ללבן, אם יכול להכיר – יברך עליו. ומכל מקום יש אומרים דאם לבשו מעלות השחר – מברך עליו. והוא הדין בערב עד צאת הכוכבים – כשלבשו מברך עליו (מגן אברהם סעיף קטן ד) ונראה לי הטעם: דכמה מצות הם דלכתחילה מצוותן מהנץ, ובדעבד כשר בעמוד השחר, כדתנן סוף פרק שני דמגילה. ואף על גב דהכא כתיב "וראיתם אותו" – מכל מקום יום הוא וזמן ראיה הוא. ולכן אם לבשו בעמוד השחר – מברך עליו, דהוי כדעבד. ואם לובשו קודם עמוד השחר, כגון בימי הסליחות או בחורף בקומו קודם אור היום – לובשו בלא ברכה, וכשיאיר היום ימשמש בו ויברך. או לדידן יצא בברכת הטלית גדול, וכמו שכתבתי בסימן ח סעיף ט"ז, עיין שם. אך לאחר שקיעת החמה נראה שאין לברך עליו (הגאון רבי עקיבא איגר).

סימן יט

א כבר נתבאר דמצות ציצית אינה חובה כתפילין ומזוזה, דאם אין לו בגד של ארבע כנפות – פטור ממצוה זו אלא כשיש לו. וגם בזה פליגי במנחות (מב ב) אם הוא חובת טלית, כלומר דכשיש לו בגד של ארבע כנפות אף שמונח בקופסא – חייב בציצית. או דווקא חובת גברא, כלומר כשלובשו דאז חייבת בציצית, אבל כשאינו לובשו – פטור. ונפקא מינה גם לענין הברכה, דקיימא לן דכל ברכה על המצוה – צריך לברכה בשעת גמר המצוה. ולכן אם הוא חובת טלית – צריך לברך "אשר קדשנו... לעשות ציצית", דזהו גמר המצוה. אבל אם הוא חובת גברא, אזי המצוה בשעה שלובשה, ומברך אז "על מצות ציצית" או "להתעטף בציצית". והכי קיימא לן דחובת גברא הוא, והברכה היא בשעת הלבישה והעיטוף (שם). (ונראה לי דאי חובת טלית – אינו צריך לברך רק פעם אחת.)

ב ויש בזה שאלה: והא מזוזה גם כן חובת הדר היא, ואם אין אדם דר בתוכה – פטור ממזוזה. ועם כל זה קיימא לן ביורה דעה סימן רפ"ט דמברך בשעה שקובעה בהפתח, ולא בעת שנכנס לדור בה (מגן אברהם סעיף קטן א). וצריך לומר משום דבמזוזה מסתמא דר בה מיד, מה שאין כן בטלית (שם). דאפילו אם עדיין אינו דר בה, מכל מקום מסתמא מכניס איזה כלי בית לשם, וגם כן חייבת במזוזה, כמבואר שם בסימן רפ"ו. ולפי זה היה מקום לומר דאם לבוש טליתו ונפסקו ציציותיו, דעושה הציצית ומיד לובשו, שיברך "לעשות ציצית" כמו במזוזה "לקבוע מזוזה" (שם). אך באמת לא דמי, דהא בטלית כשנפסלו הציצית – חייב לפשוט הטלית מיד, מה שאין כן במזוזה כשנפסלה – לא הטריחוהו לעקור דירתו (שם). ועוד: דבעיקר הדבר לא דמי, דוודאי אילו היתה הברכה בציצית רק פעם אחת בשעת התחלת המצוה ולא יותר כמו במזוזה – שפיר היינו יכולין לברך בגמר עשייתה, ולא היינו מדקדקים אם ילבשנה מיד ממש אם לאו. אבל בציצית הא צריך לברך בכל פעם כשילבשנו, כיון דהוא חובת גברא ולא חובת טלית. ולכן אי אפשר לשנות הברכה מפעם הראשון לשארי פעמים. (ובמנחות שם שאמרו לברך בגמר עשייתה – זו למאן דאמר חובת טלית, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג עשה טלית לצורך תכריכין שלו, אף על פי שלובשו לפעמים בחייו – פטור מציצית, דזהו ככסות לילה דפטור אפילו ביום לשיטת הרא"ש. ואפילו להרמב"ם, משום דזה לא מקרי כלל "כסותך", שאינו כסות של חי (בית יוסף). ויש מגמגמים דלשיטת הרמב"ם כשלובשה – חייב בציצית (מגן אברהם סעיף קטן ב). ובגמרא לא אמרו זה רק למאן דסבירא ליה חובת טלית, עיין שם (במנחות מא א).

סימן כ

א גרסינן במנחות (מג א): תנו רבנן: הלוקח טלית מצוייצת מן השוק מישראל – הרי היא בחזקתה. מן הכותי מן התגר – כשרה. מן ההדיוט – פסולה. ואף על פי שאמרו אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לכותי עד שיתיר ציציותיה, עיין שם. ובלקיחה מישראל אין שום רבותא, דכל ישראל נאמנים כשאינם חשודים, כמבואר ביורה דעה סימן קי"ט. ונראה לי דהרבותא היא דאף על גב דתכלת אינה נקחת אלא מן המומחה, כדאיתא שם מקודם וכמו שכתבתי בסימן ח – זהו בתכלת לבד. אבל טלית מצוייצת נקח מכל אדם, והרי הוא בחזקתו שמי שעשה הטלית הזה קנה התכלת מן המומחה (ועיין ב"ח, ודבריו צריכים עיון). והטור והשולחן ערוך שכתבו דין זה, אף שעתה אין לנו תכלת ואין רבותא בזה, מכל מקום העתיקו דין הגמרא כדרכם בקודש.

ב ובכותי מתגר כשרה, דתגר לא מרע נפשיה, ובוודאי לקחה מישראל וכשרה (רש"י). אבל מהדיוט – פסולה, דשמא נעשית שלא לשמה (שם). ולאו דווקא שהוא תגר בטליתים, אלא אפילו הוא תגר בשארי דברים – גם כן נאמן. ויש שהקשה: דמה שייך כאן לא מרע אומנתו בדבר איסור, דמרע אומנתו שייך בדבר שעצם הסחורה רעה, כמו מורייס שמערבין בו חומץ, ולא בענין שלא לשמה שאין בגשמיותה שום הפרש? דאם לא כן נתיר ליקח בשר מכותי כשאומר שלקחה מישראל. ולזה כתב דרק בטלית מקילינן, משום דאין דרכם לעשות ציצית בבגד. אבל ציצית – אסור לקנות אפילו מתגר (מגן אברהם סעיף קטן א). ויש מי שאסר מטעם אחר לקנות ציצית מתגר: דדווקא כשמוכר טלית עם ציצית, דעיקר הריוח הוא מן הטלית – נאמן על הציצית מטעם לא מרע נפשיה. ולא כשמוכר הציצית בלבד דהריוח הוא מן הציצית, דבזה אינו נאמן מטעם לא מרע נפשיה (ט"ז סעיף קטן א'). (ויש אומרים דבקונה מתגר – צריך להתיר הציצית. ואינו מוכרח.)

ג ולעניות דעתי מלשון הברייתא משמע להדיא דלרבותא נקטה טלית, מפני שאף על פי שאמרו אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לכותי, מכל מקום נאמן (וכן כתב האליה רבה). ולכן דקדק רבינו הרמ"א לומר שהתגר אומר שלקחו מישראל נאמן. עד כאן לשונו. וכוונתו גם כן לזה, דאם לא כן לא מרע נפשיה כלל, שיכול לומר: מאין לי לידע שצריך "לשמה"? והסחורה טובה. ולכן מוכרח לומר שלקחו מישראל נאמן, והיינו שטוון ושזרן ותלאן לשמן. וכיון דתגר הוא – לא מרע נפשיה לשקר בדיבורו. וזה שאין לוקחין בשר מתגר, טעמא אחרינא איכא ביה: משום דחכמים אסרו בשר שנתעלם מן העין. אבל וודאי דדין זה יש גם כן בציצית בלבד. ומכל מקום למעשה קשה לחלוק על גדולי האחרונים.

ד וזה שאין מוכרין טלית מצוייצת לכותי, הטעם שמא יתלוה עם ישראל בדרך ויהרגנו, או שיתן לזונה באתננה, ויאמרו: "ישראל נתנה לה" (גמרא מנחות שם). ואפילו לתגר אסור למכור, דלא כיש מי שמקיל בזה (מגן אברהם סעיף קטן ב'). ודע דאמרינן בפרק "אין מעמידין" (לט א) דתכלת אין שולחין על ידי כותי רק בשני חותמות כבשר וחלב. ויש [ש]כתבו: דווקא תכלת שדמיו יקרים, אבל ציצית שלנו – די בחותם אחד. ויש אומרים: כיון שהוא איסור דאורייתא צריך שתי חותמות (מגן אברהם סעיף קטן א'). וזהו דווקא כשיש לחוש שנהנה בחליפין. אבל בלאו הכי אין לחוש, דאינו חשוד להכשיל. וכן הדין בישראל חשוד, וכן במפקיד בידם, ופרטי דינים אלו מבוארים ביורה דעה סימן קי"ח. ויש מי שאומר דאפשר כשהם שזורין ומופסקים – מותר (שם), דמוכחי מילתא דציצית הם. וכמו שאין מוכרין טלית מצוייצת לכותי, כמו כן אין להשכין טלית אצלו כשהוא מצוייץ, וכן אין להפקידו אצלו. אלא אם כן הפקידו לפי שעה, דליכא למיחש לחששות אלו שנתבארו.

סימן כא

א איתא במגילה (כו ב): תשמישי מצוה – נזרקין. תשמישי קדושה – נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית. ותשמישי קדושה... תיק של ספר תורה, ונרתק של תפילין... ולכאורה "תשמישי מצוה" גם כן פירושו כ"תשמישי קדושה", דלא על הקדושה עצמה קאי אלא על דבר ששימשה להקדושה, כתיק ונרתק. והכא נמי תשמישי מצוה לא על המצוה עצמה קאי, אלא דבר ששימשה להמצוה. אבל אי אפשר לומר כן, דכיון שאין בהמצוה קדושה – במה נתקדשו הכלים ששימשו להמצוה? ומאי קא משמע לן? וכל הפוסקים לא פירשו כן כדמוכח מדבריהם.

ב ונראה לי דמזה יצא לו להשאילתות שהביא הטור, שכתב בפרשת "שלח": אסור לבני ישראל למעבד צרכיהון במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה, כגון חוטין הקבועין בטלית... דילפינן מדם... דאמרינן שלא יכסה ברגליו, שלא יהיו מצות בזויות עליו. דדווקא תשמישי מצוה בתר דאיתעבדו בהו מצוה – נזרקין. עד כאן לשונו. והטור השיג עליו שאינו דומה לדם, דכשמכסה ברגל הוי דרך בזיון, מה שאין כן כאן... עד כאן לשונו. ולעניות דעתי נראה דלאו מדם יליף לה השאלתות אלא מדקרי לה "תשמישי מצוה" – שמע מינה דלא מיירי בעת שראוין למצוה, דאם כן הן מצוה ולא תשמישי מצוה. אלא דמיירי בתר דאיתעבדי בהו מצוותן, כלומר שאינן ראוין עוד למצוה כגון שנפסלו. ושפיר קרי לה "תשמישי מצוה", כלומר:

ששימשה מצוה, ובהיותה כשרה היתה מצוה עצמה. ואחר שנפסלה נקראת ששימשה מצוה. וגם הטלית מקרי תשמישי מצוה, ששימשה את הציצית. (וזה שכתב דילפינן מדם – לאו מהא יליף אלא טעמא קאמר. אבל עיקר דינו מהלשון, וכן משמע מרש״י שם. ודייק ותמצא קל.)

ג וזה לשון הרמב״ם בפרק שלישי דין ט: ומותר להכנס בציצית לבית הכסא ולבית המרחץ. נפסקו לו חוטי לבן או תכלת – זורקו לאשפה, מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה. עד כאן לשונו, כלומר: ולכן מותר ליכנס בה לבית הכסא ולמרחץ, מפני שאין בה קדושה. ואין זה בזיון להמצוה, שהרי דרך בני אדם כן הוא ואינו עושה בה כלום. ומכל מקום לעשות בהציצית איזה תשמיש – אסור כדברי השאילתות. אך אם נפסקו, דעתה הם רק תשמישי מצוה – זורקן לאשפה, מפני שאין בה קדושה רק תשמישי מצוה ונזרקים. (עיין ב״ח וט״ז. ולפי מה שכתבנו דברי השאלתות יצא מגוף הש״ס דמגילה.)

ד וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א דכשנפסקו – יכול לזורקן לאשפה. וכל זמן שהם קבועים בטלית – אסור להשתמש בהם, כגון לקשור בהן שום דבר וכיוצא בזה, משום ביזוי מצוה. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ״א: ויש אומרים דאף לאחר שנפסקו – אין לנהוג בהן מנהג בזיון לזורקן במקום מגונה, אלא שאינן צריכין גניזה. ויש מדקדקין לגונזן, והמחמיר ומדקדק במצות – תבוא עליו ברכה. עד כאן לשונו. ולי נראה בכוונתו דמעיקר הדין כתב כן. דנהי דאמרו חכמינו ז״ל דתשמישי מצוה נזרקים – אין הכוונה בזיון ממש, כמו לזורקן לבית הכסא או לקנח בהם חס ושלום. דאין זה סברא כלל. אלא הכוונה שאינם צריכים גניזה בכבוד כתשמישי קדושה, אלא בלא כבוד אבל גם לא דרך בזיון. ובזה לית מאן דפליג. ואחר כך כתב: ״ויש מדקדקין לגונזן״ משום דאולי מפרשים דברי הגמרא בתשמישי מצוה דומיא דתשמישי קדושה, והיינו הכיס שהטלית היה מונח בו או הטלית עצמו, אבל לא הציצית שנפסלו. ולזה כתב ״דמי שמחמיר...״ כלומר: לצאת ידי דעת יחיד, כיון שרוב הפוסקים לא פירשו כן. ולכן הביאו ממהרי״ו דיניח הציצית בספר לסימן (מגן אברהם). כלומר: דחשש לזה.

ה וראיה לדברינו: שהכל מודים בדינו של רבינו הרמ״א מדברי רבינו הבית יוסף בסעיף ב שכתב: טליתות של מצוה שבלו – אדם בודל עצמו מהם. ואינו מותר לקנח עצמו בהם, ולא לייחד אותם לתשמיש מגונה. אלא זורקן והם כלים. עד כאן לשונו. ואי סלקא דעתך דהיש אומרים של רבינו הרמ״א חולק על הקודם, אם כן רבינו הבית יוסף סותר את עצמו. אלא וודאי כדברינו. ובסעיף ב רבותא קא משמע לן: דלא מיבעיא שבהציצית עצמן לא ישמש תשמיש מגונה, אלא אפילו בהטליתים וכמו שכתבתי.

ו וכתבו בסעיף ג: מותר ליכנס בציצית לבית הכסא, וכל שכן לשכב בהן דשרי. ויש שכתבו שנהגו שלא לישכב בטלית שיש בו ציצית, גם שלא ליתנו לכובסת כותית לכבס. והכל שלא יהיו מצות בזויות עליו. אך נוהגים להקל לשכב בהם. עד כאן לשונו. ואינו מובן טעם האוסרים לישכב בטלית: אטו גריעא שכיבה ממרחץ ובית הכסא? ונראה לי דטעמם: דכבר בררנו דהכל מודים דדבר של בזיון אסור אף כשנפסלו הציצית, וקל וחומר בכשרותן. ולכאורה הכניסה לבית הכסא ולמרחץ הא הוי דרך בזיון. וצריך לומר הטעם כמו שכתבתי, שכן דרכם של בני אדם ואי אפשר באופן אחר רק בטורח מרובה. ולכן השכיבה, שדרך בני אדם לפשוט בגדיהם – אם כן הוה בזיון כשישכוב בטלית. אך רבינו הרמ״א הכריע שנוהגים להקל לישכב בהם. והטעם: דלא חשבינן זה לבזיון כלל. (ואדרבא האר״י ז״ל שכב בטלית קטן, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ב׳.) ויש מי שכתב דכל זה הוא בטלית קטן. אבל בטלית גדול העשוי רק להתפלל בו – אין ליכנס בו לבית הכסא (ט״ז סעיף קטן ג׳). ובוודאי כן הוא, שהרי אין טורח לפושטו, ואם כן נחשב בזיון כשילך בו לבית הכסא או למרחץ. ונכון להקפיד להפשיט הטלית גם בעת יציאתו לקטנים. וכן אנו נוהגים, והכל מטעם שבארנו.

ז יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו. ועליו נאמר: ״וטאטאתיה במטאטא השמד״. כן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד. ויש לזה סתירות בגמרא (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג). ואפשר דהקפידה הוא רק בשעת לבישה שעושה הברכה, ולא אחר כך. וכן משמע מלשון ״כשאדם לובש טלית״, דמשמע רק בשעת לבישה (עיין מגן אברהם שם, שכתב גם כן כן מטעם אחר). ויש מי שכתב דלגרר דרך בזיון אסור (ארצות החיים). וכן משמע ברוקח, שכתב שלא ידרוך על הציצית, עיין שם. משמע להדיא דגרירה שרי. ואיך אפשר שלא יהיה כן, הלא הוא טרוד בתפילה או בתורה? ויש שתוחבין קצוות הטלית בחגורתו מטעם זה. ואני לא ראיתי לגדולים שעשו כן, ואין בזה שום חשש אם במקרה נגררים בארץ. (והבאר היטב הביא בשם יש אומרים לחלק בין טלית גדול..., עיין שם. ולא נהירא כלל.)

סימן כב

א כתב הטור: העושה ציצית לעצמו – מברך ״שהחיינו״. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דאין לומר שכוונתו משום המצוה, וכדעת הרמב״ם בפרק אחד עשר מברכות שעל ציצית ותפילין מברך ״שהחיינו״. דאם כן למה כתב הטור רק בציצית ולא בתפילין? אלא כוונתו דלא גרע מבגד חדש, והטלית נמי הוה ככלים חדשים דמברך ״שהחיינו״, כמו שכתבתי בסימן רכ״ג.

ב ועל פי זה כתב בשולחן ערוך: קנה טלית ועשה בו ציצית – מברך "שהחיינו", דלא גרע מכלים חדשים. עד כאן לשונו. ואף על גב דבכלים חדשים מברך בשעת קניה, זהו בכלי תשמיש שראוים לתשמישם מיד. אבל בגד כל זמן שאינו ראוי ללבישה – אינו מברך. וציצית בטלית, כל זמן שלא נגמרה עשייתם – אינו ראוי ללבישה. (וצריך עיון על המגן אברהם סעיף קטן א' שהאריך בזה. וברור הוא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ג ויש שהתאמצו להוכיח דכוונת הטור הוא משום המצוה, ולכן גם בבגד ישן כשעושה ציצית – מברך. וזה שלא כתב בתפילין, משום דבתוספתא דברכות פרק ששי הוא על ציצית (ב"ח). והדברים תמוהים: דבתוספתא מפורש גם בתפילין, עיין שם. ויש שכתב דהטור כתב בציצית, והוא הדין לתפילין (ט"ז). וזה יותר תמוה. ולכן העיקר כרבינו הבית יוסף. ויותר נראה לי דגם כוונת הרמב"ם היא לא משום המצוה אלא מפני קנין החפץ, שהרי כתב: "וכן כל מצוה ומצוה שהוא קנין לו, כגון ציצית ותפילין...". עד כאן לשונו. וסבירא ליה דגם תפילין הוי קנין. והטור לא סבירא ליה כן בתפילין מפני שזהו רק למצוה. מה שאין כן טלית, אף שהוא למצוה מכל מקום שם "בגד" עליו. וכתב רבינו הרמ"א דאם לא בירך בשעת עשייה – מברך בשעת עיטוף ראשון. עד כאן לשונו, ופשוט הוא. (והגר"א סעיף קטן א' יצא לחלק בין אם עושה בעצמו לבין אחרים עושים לו. ולא ירדתי לסוף דעתו, דאיזה נפקא מינה יש בזה? ובגמרא שאמרו "לעצמו", פירושו: שלא לאחרים. וכן פירש רש"י. והעיקר כהבית יוסף. והרמ"א ביורה דעה סימן כ"ח פסק לברך "שהחיינו" בכיסוי הדם. ואם כן למה לא פסק בתפילין? וצריך עיון. והמגן אברהם כתב: משום דלא שכיח כל כך, עיין שם. וזה אתי שפיר על מילה ופדיון הבן, ולא על כיסוי. וכבר כתבנו שם שלא לברך על כיסוי, שכן הכרעת הש"ך שם, עיין מה שכתבתי שם סעיף י. וכשמברך בשעת עיטוף יברך מקודם "להתעטף" ואחר כך "שהחיינו".)

סימן כג

א מותר ליכנס לבית הקברות והוא לבוש ציצית, והוא שלא יהא נגרר על הקברות. אבל אם הוא נגרר על הקברות – אסור משום "לועג לרש". כן מוכח בברכות (יח א). ואף על גב דבתפילין אסור ליכנס כשהם מגולים, כמו שיתבאר בסימן מ"ה, ובתפילין לא שייך גרירה – תפילין שאני דעיקרן רק למצוה, ואיכא משום "לועג לרש". אבל הטלית הוא בגד בעלמא, והתורה הצריכה להטיל בו ציצית. ולכן ליכא משום "לועג לרש" אלא אם כן נגררין על הקברות. אבל בלאו הכי – מותר.

ב ולכן כתבו הראשונים דזהו דווקא בזמן הש"ס, שהיו מטילים ציצית במלבושים שלובשים לצורך עצמן. אבל טליתים שלנו שאינן אלא לצורך מצוה – חזר דינם להיות כתפילין. ואפילו אינם נגררים – אסור. ודווקא כשהם מגולים אסור בתפילין, וכן בטלית כשהוא מכוסה – מותר. ולכן אינו צריך להסיר הטלית קטן כשהולך לבית הקברות, שהרי הוא תחת בגדיו. וכן הטלית כשנושא עליו בגד עליון – אין חשש בדבר. וכמו שהדין בבית הקברות, כמו כן הנכנס תוך ארבע אמות של מת או של קבר – דינו כמו בבית הקברות. וכבר נתבאר דין זה ביורה דעה סימן שס"ז. (וצריך עיון בקבר או מת קטן, ויש אומרים דלא שנא. ולי צריך עיון.)

ג ויש נוהגים לקשור שני ציציות שבכנפים זה עם זה כשנכנסים לבית הקברות. ולא הועילו כלום בתקנתן, דעל ידי זה לא נתבטלו הציצית. דלאו קשר של קיימא הוא, שהרי יתירם מיד. ועוד: דאם כן לפי סברתם הרי הולכים בלא ציצית. ועוד: דלסברתם יש בזה חשש "תעשה ולא מן העשוי" (עיין מגן אברהם סעיף קטן א).

ד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד דבמקום שנוהגים להסיר ציצית מטלית המת בבית אם הכתפיים לובשים ציצית – איכא למיחש בהו משום "לועג לרש". עד כאן לשונו. ומשמע דבמקום שאין נוהגים להסיר – ליכא משום "לועג לרש", דמשום הפרש שזה חי וזה מת – ליכא "לועג לרש". ולא דמי לבית הקברות, שיש משום "לועג לרש" אפילו במקומות שאין מסירין הציצית מטליתות של מתים, כמבואר מדבריו ביורה דעה סימן שנ"א דכיון שזה מקרוב מת – אין בזה לעג כל כך כמו בבית הקברות. ומכל מקום הסכמת הגדולים דגם כשאין מסירין הציצית – לא ילכו הכתפיים בציצית מגולים. ועוד דינים יש בזה, ונתבאר ביורה דעה שם.

סימן כד

א תניא במנחות (מג ב): "וראיתם אותו וזכרתם [...] ועשיתם" – ראייה מביא לידי זכירה, וזכירה מביאה לידי עשייה. ורבי שמעון בן יוחאי אומר: כל הזריז במצוה זו – זוכה ומקבל פני שכינה. וחביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות: תפילין בראשיהן ובזרועותיהן, וציצית בבגדיהם, ומזוזה

לפתחיהן. ועליהן אמר דוד: "שבע ביום הללתיך". רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ובזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו – הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: "והחוט המשולש לא במהרה ינתק". ואומר: "חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם".

ב ולהיפך אמרו שם (מד א): כל שאין לו ציצית בבגדו – עובר בחמישה "עשה". ובפסחים (קיג ב) שבעה כמורחקין, וחד מינייהו מי שאין לו ציצית בבגדו, עיין שם. ואף על גב דזהו כשנושא בגד בלא ציצית, והבגד חייב בציצית, מכל מקום טוב ונכון להיות כל אדם זהיר במצוה זו ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצות בכל רגע. ולכן יש בו חמישה קשרים כנגד חמישה חומשי תורה, וארבע כנפים שבכל צד שיפנה יזכור. וגם טלית גדול בשעת התפילה, שהוא על כל המלבושים כדי שיראה אותם.

ג ומצוה לאחוז הציצית בין קמיצה לזרת ביד שמאלית כנגד לבו בשעת קריאת שמע. וכשיגיע לפרשת ציצית יקחם גם ביד ימין, ויביט בהם, ויאחזם בידו עד שיגיע ל"נאמנים ונחמדים לעד". ואז ינשקם ויסירם מידו. וכן יזהר לעשות טלית נאה, משום "זה אלי ואנוהו". וטוב להסתכל בשעת עטיפה כשמברך. ויש נוהגים להסתכל בהציצית בעת שמגיע ל"וראיתם אותו", וליתן אותם על העינים. וחיבוב מצוה הוא. וגם נוהגים לנשק הציצית באיזה פעמים בשעת אמירת פרשת ציצית. והכל הוא חיבוב מצוה.

ד ויש אוחזים בשני ציציות שלפניו בשעת קריאת שמע, דבשני ציצית יש עשרה קשרים רמז לעשר ספירות שהם קשורים ואחודים זה בזה, וכולם מאורו הגדול יתברך הקשורים כשלהבת בגחלת. וגם יש בהם ששה עשר חוטין ועשרה קשרים, שהם ביחד עשרים ושש כמספר הוי"ה ברוך הוא. ורמז לדבר לאחזם כנגד לבו איתא בשוחר טוב: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך". וגדול העונש המבטל מצות ציצית. ועליו נאמר: "לאחוז בכנפות הארץ, וינערו רשעים ממנה" (איוב לח יג). והזהיר במצות ציצית – זוכה ורואה פני שכינה. (ואסור לרקום פסוקים בטלית.)

סימן כה

א כתב רבינו הבית יוסף: אחר שלבש טלית מצוייץ – יניח תפילין, שמעלין בקודש. עד כאן לשונו. והקשו עליו: דאדרבא כיון דתפילין מקודש יותר, הא קיימא לן כל המקודש מחברו קודם לחברו, ואם כן הוה ליה להקדים תפילין לציצית (שאגת אריה סימן כ"ח ודגול מרבבה). אבל דברי רבינו הבית יוסף צודקים. דהנה במנחות (מט ב) מסקינן דתדיר ומקודש – שניהם שוים במעלה, ויכול להקדים מי שירצה. וכך פסק הרמב"ם בסוף פרק שמיני מתמידין, עיין שם. וציצית לגבי תפילין הוי תדיר, שנוהג גם בשבתות וימים טובים. וזהו שאומר: דכיון דשניהם שוים במעלה, לכן מצד "מעלים בקודש" כלומר להעלות את גופו – לכן מקדים הטלית להתפילין. וכן הוא בזוהר סוף פרשת "במדבר" דציצית ילבש קודם לתפילין, עיין שם.

ב ומכל מקום כתב בסעיף ב דמי שהוא זהיר בטלית קטן – ילבשנו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת, ושם יתעטף בטלית גדול. עד כאן לשונו. כלומר: דהזוהר מזהיר לבוא לבית הכנסת מעוטר בציצית ותפילין, ואין דרך לילך בטלית גדול מביתו לבית הכנסת. ואיך יעשה, והרי צריך להקדים ציצית לתפילין כמו שכתבתי? לזה אומר דכיון שיש עליו טלית קטן – יכול ללבוש התפילין בלא הטלית גדול, ולילך לבית הכנסת ושם יניח הטלית גדול, ונמצא שיקיים הכל. ורבינו הרמ"א כתב על זה: והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם ולברך עליו, ואחר כך מניח התפילין והולך לבית הכנסת. עד כאן לשונו. ואינו חולק על רבינו הבית יוסף. אלא בזמנו היו היהודים דרים בפני עצמם, והיו יכולים לילך גם בטלית גדול לבית הכנסת. ולכן לא היו צריכים לקיים דברי הזוהר על פי הטלית קטן שאינו עיקר, אלא לובשים הטלית גדול והתפילין והולכין לבית הכנסת. ובזמנינו בעונותינו הרבים אי אפשר לעשות זה כלל. ואנו מניחים הטלית והתפילין בבית הכנסת.

ג וכיון שנתבאר בסעיף א שיש להקדים הציצית להתפילין, לכן יש ליזהר אותם המשימים כיס התפילין עם הטלית לתוך כיס אחת כפי המנהג שלנו, שלא יניחו כיס התפילין למעלה וסמוך לפתח הכיס יותר מהטלית, כדי שלא יפגע בהתפילין תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית. דאין מעבירין על המצות. ואף על גב דהתפילין עדיין בתוך כיסן ולא שייך בזה כל כך טעם דאין מעבירין (מגן אברהם סעיף קטן א'), מכל מקום כיון דגם טעם הקדמת הטלית להתפילין גם כן אינו מבורר כל כך, וכל שכן לפי מה שבארנו שוין הן במעלה מעיקר הדין דהטלית הוא תדיר והתפילין מקודש, ולכן בפגיעה כל דהוא להתפילין – יש להקדימן. ואף על גב דבתפילין כשפוגע בשל ראש תחילה לא חיישינן לטעם דאין מעבירין כמו שיתבאר, התם שאני דגזרת הכתוב הוא להקדים השל יד כמו שיתבאר, מה שאין כן בטלית ותפילין (ט"ז סעיף קטן א').

ד אבל בזה שנתבאר בסעיף ב דמניחין תפילין בביתם והטלית בבית הכנסת, בזה וודאי ליכא חששא אף שיפגע בהטלית קודם. מכל מקום אינו צריך להתעטף בו בביתו כיון שאין דעתו ללובשו כאן לא שייך בו דין קדימה, כמו בסימן קס"ח שצריך להקדים ל"המוציא" פת חטים משעורים. וזהו

כשרוצה לאכול מהפת חטים, אבל כשאינו רוצה לאכול – לית לן בה. והכא נמי כן הוא (מגן אברהם סעיף קטן ד'). ודע דכל זה הוא כשיש לפניו מוכן הטלית והתפילין, בזה חקרנו את מי להקדים. אבל כשהתפילין מוכנים לפניו והטלית אינו מוכן – לא ימתין עד שיביאו את הטלית. אלא מניח התפילין, וכשיביאו הטלית יתעטף בו.

ה כבר נתבאר שעל פי הזוהר הוא ענין גדול לילך לבית הכנסת מעוטף בטלית ומוכתר בתפילין. ואפילו אם צריך לילך דרך מבואות המטונפות – יכול לילך, ורק שיכסה ה"של ראש". וכל כך גדול ענין זה, עד שיש מן הגדולים שפסק באחד שנתקשר עצמו בקנס לילך לבית הכנסת קודם אור הבוקר לאמירת תהלים בחבורה, ועתה רוצה לחזור בו מפני שאין ביכולתו לילך מעוטף בטלית ותפילין קודם אור היום, שיכול לחזור בו ופטור מהקנס. וגם אין הנדר חל עליו, מפני שזהו דומה לנדרי שגגות (מגן אברהם סעיף קטן ג' בשם מהר"מ מלובלין סימן ל"ז). ומטעם זה לא היה האר"י ז"ל מעשרה ראשונים בבית הכנסת, מפני שהרבה באו קודם אור היום, והוא לא רצה לילך בלא עיטוף ועיטור הטלית והתפילין (שם). ומכל מקום כמה גדולים חלקו בזה, דקודם אור היום שעדיין אין זמן ציצית ותפילין – לית לן בה. ולא בזה היתה אזהרת הזוהר (אליה רבה ונ"ש ומ"ע). ועל כל פנים התרת נדר וודאי צריך (מגן אברהם שם). וטעם האר"י ז"ל לא היה מפני זה בלבד, אלא מפני שהיה חולי מעים והוצרך לפנות, ולא היה ביכולתו לבוא מקודם. (מחצית השקל. וכן כתב המגן אברהם בסימן צ סעיף קטן כ"ח, עיין שם.)

ו וכך היה מנהגו של הרא"ש ז"ל: שהיה מתעטף בטלית, ומסדר הברכות עד "עוטר ישראל בתפארה", והניח תפילין. ואמר ברכה זו מפני שהתפילין נקראו "פאר", ונאה לברכה תיכף אחר הנחת התפילין. כן כתבו הטור ושולחן ערוך בשמו. ולאו דינא הוא, שהרי בגמרא נסדרו ברכות השחר על ענינים אחרים (ברכות ס ב), וברכה זו היא על הלבשת הכובע כמו שכתבתי בסימן מ"ו. אלא משום דאנחנו אין ביכולתינו לסדר הברכות איש על מקומו, אנו מסדרים אותם ביחד או בבית או בבית הכנסת כמו שיתבאר שם. אלא השמיענו כיון דאדם גדול כהרא"ש ז"ל עשה כן, וודאי מי שביכולתו לפי גופו ודרכו לעשות כן – יעשה כן. ולאו דינא הוא.

ז כל איש ישראלי מחויב לשמור שיהיו עליו התפילין בשעת קריאת שמע ותפילה. וכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין – כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, וכאילו מקריב זבח בלא נסכים (ברכות יד ב). כלומר: דהעדות שקר הוא שאומר "וקשרתם לאות על ידיך..." – והוא לא קשרם. וגם הקריאת שמע שקרא לא עשה רק כחצי מצוה, כמי שמקריב זבח בלא נסכים. ועד מתי יהיו התפילין עליו יתבאר בסוף סימן זה, שיהיו עליו עד אחר "עלינו", עיין שם.

ח ודע שאפילו להפוסקים דסבירא להו מצוות אינן צריכות כוונה, מכל מקום זהו וודאי שיש לו לידע עיקר המצוה ומהותה. ובתפילין אם לא ישים אל לבו ענינה כלל – לא קיים המצוה, והוה כמעשה קוף בעלמא. ולכן יכוין בהנחתם שצונו הקדוש ברוך הוא להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם ייחוד שמו ויציאת מצרים, על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו. שהם מורים על ייחודו, ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים. ובזה יתחזק באמונתו יתברך, ולבטוח עליו בכל עניניו. וישעבד להקדוש ברוך הוא הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהיא עיקר התאוות והמחשבות. ובזה יזכור הבורא, וימעיט הנאותיו, ויבין כי נברא רק לתכלית זה לעשות רצונו יתברך. וישלך על ה' יהבו וכל צרכיו. ודע כי מארבע פרשיות אלו נצטוינו לקרות רק שני פרשיות: "שמע", "והיה אם שמוע". אבל "קדש", "והיה כי יביאך" – אינו צריך לקרות. וכך דרשו בספרי על קרא ד"ושננתם לבניך": "שמע" "והיה אם שמוע" – בשינון, ולא "קדש ו"כי יביאך" בשינון. וזה שתמצא לגדולים שכתבו לומר גם פרשיות אלו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו') – אינו לא לחובה ולא למצוה, אלא אהבה יתרה כמידת הצדיקים. ולא באו אלא להורות דאין הכוונה שאסרו לקרותם אלא שלא חייבו לקרותם. והרוצה יכול לקרותם גם כן, ואין מוחין בידו.

ט ויניח תחילה של יד, ואחר כך של ראש. ואפילו אם פגע בשל ראש תחילה – בהכרח לו לעבור עליו, אף שאין מעבירין על המצות, וליקח השל יד ויניחו על היד, ואחר כך יטול השל ראש ויניחו על הראש. והטעם משום דכתיב: "והיו לטוטפות בין עיניך", ודרשינן (מנחות לו א) מלשון "והיו" שהוא לשון רבים (רש"י), שכל זמן שיהיה "בין עיניך" – יהיו שתים. ואף על גב דאם אין לו של יד, או שאין ביכולתו להניח על היד, מניח השל ראש לבדו כמו שכתבתי בסימן כ"ו – זהו מפני שהן שני מצות, וממילא שמוכרח לקיים אותה שיש לו. אבל כשיש לו שנים – גזרה התורה להניחה להשל ראש אחר השל יד, ולכן לא משגחינן על "אין מעבירין על המצות". ולכן אמרו חכמינו ז"ל (יומא לג א) שיהא האדם נזהר שלא יפגע בשל ראש תחילה, כדי שלא יצטרך לעבור על המצוה.

י ובדבר הברכות הוה פלוגתא דרבוותא. דיש מרבותינו שפסקו לברך ברכה אחת על שתיהן. ויש שפסקו שתי ברכות: על של יד "להניח תפילין" ועל של ראש "על מצות תפילין". והאשכנזים נהגו כדעה זו, והספרדים מברכים ברכה אחת כדעה ראשונה. ופשטא דגמרא דמנחות (לו א) דאמר: לא סח

בין תפילה של יד לתפילה של ראש – מברך אחת. סח – מברך שתים. משמע דברכה אחת לשתיהן, וכן פירש רש״י. אמנם פשטא דגמרא דברכות (ס ב) שאומר: כי מנח תפילין אדרעיה לימא ״ברוך... להניח...״, כי מנח אריסיה לימא ״ברוך... על מצות...״ – מבואר שצריך שני ברכות. וכן הוא בירושלמי, ובמדרש תנחומא סוף פרשת ״בא״, עיין שם. וכן פסק רבינו תם, ומפרש הא דמנחות ד״סח – מברך שתים״ על של ראש לבדו. ורש״י יפרש הך דברכות בסח. והרי״ף והרמב״ם והרשב״א פסקו כרש״י. והרא״ש והטור פסקו כרבינו תם. (ואינו מובן לרבינו תם, דב״סח – מברך שתים״ על של ראש, ואיך אפשר לברך שני ברכות על מצוה אחת? וכבר נתעורר בזה המהר״ל מפראג הביאו הב״ח, וכתב דימשמש בשל יד, וקאי אחת אשל יד. ולפי זה באין לו רק של ראש – לא יברך רק ברכה אחת, עיין שם. ולא משמע כן מתוספות ורא״ש, וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ט״ו. וגם מצאתי באור זרוע הגדול סימן תקפ״ב בשם הגאונים דמעיקר הדין היתה כל תפילה צריכה שתי ברכות: ״להניח״ ו״על מצות״, עיין שם. ונראה לי ד״להניח״ היא ברכת המצוה, ו״על מצות״ היא ברכת תודה שזכנו ה׳ לעשות אות בינו ובינינו. וזה שייך לשל ראש כמו שדרשו (מנחות לה ב) על קרא ד״וראו כל... כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך״ – אלו תפילין שבראש. ולפי זה אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

יא וכתב רבינו הרמ״א שכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שני ברכות. וטוב לומר תמיד אחר הברכה שניה ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״. עד כאן לשונו. משום חשש ספק ברכה לבטלה, כמו שכתבתי בסימן ר״ו דכשהוציא שם שמים לבטלה יאמר ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״, עיין שם. ואינו מובן כלל, דממה נפשך: אם הדבר מרופה בידינו, דלכן יאמר ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״, למה לנו לברך שתים? נברך אחת כדין כל ספק ברכות. ואם הדין ברור בידינו, אם כן למה לנו לומר ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״? ובאמת הלבוש השמיט זה. (וגם הב״ח פקפק בזה, והמעדני יום טוב כתב שהוא לרווחא דמילתא. וצריך עיון.) ובפשוטו נוכל לומר דבני אשכנז פסיקא להו דצריך שני ברכות, ורק רבינו הרמ״א רפיא בידו. ולשנות המנהג אי אפשר, ולכן פסק כן. ולפי זה מי שלבו נוקפו יכול לברך ברכה אחת. ושמענו שאיזה גדולים היו מהדרים לענות ״אמן״ בין של יד לשל ראש, והיו חושבים זה להפסק לענין לברך על של ראש לכל הדעות. (ובבית יוסף באמת תמה על מהר״י בן חביב שנהג כן, דמי מכריחו ליכנס בספק ברכה לבטלה, ולהציל עצמו באמירת ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״? עיין שם.)

יב ולעניות דעתי נראה דאמירת ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ אינו מטעם ספק ברכה אלא מטעם אחר. ואף שהפוסקים כתבו שהוא מטעם זה, מכל מקום המנהג נראה לי מטעם אחר: דהנה כבר דקדקנו דאיך אפשר לברך שתי ברכות על דבר אחד? וגם יש מי שהקשה על עיקר שיטת רבינו תם, שהרי שנינו בתוספתא דברכות פרק ששי, וכן כתב הרמב״ם בפרק ראשון ממעשרות, דאם מפריש תרומה ותרומת מעשר ומעשר שני כאחת – מברך ברכה אחת לכולן. ואם כן איך יתקנו שני ברכות על שני התפילין? (הגר״א סעיף קטן י״ז. ותירוצו של הארצות החיים תמוה, עיין שם.)

יג ולכן נראה לי דברכת ״על מצות תפילין״ היא ברכת הודאה כמו שכתבתי מקודם, בהיות מצוה זו הקשר הגדול שמקשר את ישראל לאביהם שבשמים. לזה אנו מברכים ברכת הודאה, להודות להשם יתברך על הטוב הזה. ובהיות שעיקר הקשר הוא בפסוק ״שמע ישראל״, ולכן אנו אומרים ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ כמו שיעקב אבינו ענה כן בעת שהשבטים אמרו ״שמע ישראל״, כדאיתא בפסחים (נו א). וראיה לזה מלשון ״תפילין״ עצמה, שכתב הטור לשון ״פלילה״, שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו... עד כאן לשונו. וזהו פירושו: דעל מצות תפילין, כלומר על מה שהשם יתברך התחבר אלינו – אנו נותנים לו יתברך שבח והודיה על זה. (עיין בית יוסף שהביא מזוהר ״פנחס״: אמר רבי שמעון: תפילין... ברכה אחת לתרווייהו... עד כאן לשונו. וכתב שיש לומר דכוונתו דברכת ״להניח״ קאי אתרווייהו, ולעולם צריך שתים, עיין שם. ולעניות דעתי וודאי כן הוא. שהרי בתיקוני זוהר חדש (דפוס ווילנא דף מו ע״ב) אומר על קרא ד״אחת דיבר אלהים שתים זו שמעתי״ וזה לשונו: ובגין דמסיטרא דימינא ושמאלא ״שתים זו שמעתי״ (כן צריך לומר) – צריך לברכא עלייהו תרין ברכאין, חד ״להניח״ על של יד וחד ״על מצות״ על של ראש. ואם סח בנתיים – מברך על של ראש שתים. אבל מסיטרא דעמודא דאמצעיתא איתמר ״אחת דיבר אלהים״ (כן צריך לומר), ולא צריך אלא ברכתא חדא... עד כאן לשונו. ונראה דהכי פירושו: דמצד עצם הברכה על המצוה – די באחת. וזהו ״עמודא דאמצעיתא״, תפארת זו התורה כדאמרינן בברכות נח א, והתפארת זו מתן תורה. ורק מימינא ושמאלא, שהם חסד וגבורה, צריך שני ברכות: האחת גזירת מלך והוא ״גבורה״, והשנית הודאה על ההתקשרות והוא ימינא ״חסד״. ודייק ותמצא קל.)

יד תפילין הלמ״ד בדגוש, דשרשו פל״ל כמו שכתבתי בשם הטור. והיה צריך להיות בשני למדי״ן אלא שהדגוש ממלא חסרון האות כידוע. ולכן באמרו ״להניח תפילין״, וכן ״על מצות תפילין״ – ידחיק הלמ״ד כדין דגוש. ויאמר ״להניח״ הה״א בקמץ שהוא לשון הנחה על היד, כמו ״להניח ברכה אל ביתך״, ולא בפת״ח שהוא לשון עזיבה, כמו ״אחיכם אחד הניחו אתי״ במקף. ו״על מצות״ בפת״ח תחת הוי״ו, דהא לא קאי רק על של ראש בלבד, וצריך לומר לשון יחיד. ואפילו אם נאמר דעל שניהם קאי, הלא כתיב: ״מצות ה׳ ברה מאירת עינים״, דקאי על כל המצות. ומכל מקום כתיב בפת״ח

לשון יחיד (מגן אברהם סעיף קטן ט׳), דכל המצות הם מצוה אחת, כלומר: שצונו הקדוש ברוך הוא. ויש אומרים שמברך ״על מצות״ בחול״ם, ורק כשאין לו אלא של ראש בלבד מברך בפת״ח (ט״ז סעיף קטן ו׳ בשם אחיו). והמנהג כסברא ראשונה, וכן הכריעו גדולי אחרונים (אליה רבה, והגר״ז, ולבושי שרד, ודה״ח).

טו דבר ידוע דכל המצות צריך לברך ״עובר לעשייתן״, כלומר: קודם עשייתן, וסמוך ממש להעשייה. ולפיכך לא יברך על השל יד קודם שהניחה על הקיבורת, שהוא מקום הנחת התפילין כמו שכתבתי בסימן כ״ז, מפני שאינו סמוך להקשירה שהוא עשיית המצוה, ולא אחר הקשירה דבעינן ״עובר לעשייתן״. אלא מניחה על הקיבורת, ואוחז הרצועה בימינו ומברך, ותיכף מהדקה שהוא הקשירה גמר המצוה. וכן על השל ראש – יברך קודם שמהדקן בראשו, והיינו אחר הנחה על הראש וקודם ההידוק (מגן אברהם סעיף קטן י״ג). ולפי זה צריך ליזהר שלא לגלות ראשו (פרי מגדים), ויעלה הטלית על ראשו. ודבר קשה הוא, ובפרט לבחורים שאין להם טלית כמובן. ולכן יש נוהגים שאוחזין השל ראש אצל הראש ומברכין, ותיכף משימין אותו על הראש, וזהו גם כן סמוך לעשייתן. ודע דכל זה לכתחילה. אבל בדיעבד כשלא בירך מקודם – מברך אחר כך, כיון שמונחת גם אחר כך זמן רב (פרי מגדים). וזה דומה למי שלא בירך ״המוציא״ קודם שהתחיל לאכול, דמברך באמצע הסעודה. והוא הדין כאן, אך צריך למשמש בהתפילין בעת שיברך, דהמשמוש הוי קצת כהנחה.

טז לכתחילה אסור להפסיק בשום דיבור בין תפילה של יד לשל ראש. ואם סח בין תפילה לתפילה – חוזר ומברך על של ראש ״על מצות תפילין״. וזהו להמברכין ברכה אחת על שתיהן. ולהמברכין שתי ברכות – מברך על של ראש שתים כמו שנתבאר. וכך יעשה: ימשמש בשל יד ויחזק הקשר, ומברך על של ראש שניהם, דהוי כאחת על של יד מפני המשמוש ואחת על של ראש (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו בשם הר״ן, עיין שם). וזהו מטעם דמילתא דתמיה הוא לברך שני ברכות על דבר אחד. וכבר בארנו בזה בסייעתא דשמיא.

יז והא דשיחה הוי הפסק, היינו כשסח שלא לצורך ענין התפילין. אבל כשסח לצורך התפילין, אף על גב דלכתחילה יש לו למנוע גם מזה אם לא בדבר שמוכרח להפסיק לצורך התפילין – אינו צריך ברכה אחרת, דכל שיחה שהיא לצורך המצוה שעוסק בה לא הוה הפסק. ואם שומע קדיש או קדושה בין של יד לשל ראש, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י שלא יפסיק לענות עמהם. אלא שותק ושומע, ומכוין למה שאומרים. עד כאן לשונו. דלענין עניית קדושה וקדיש ו״ברכו״ הוי שומע כעונה, ולענין הפסק לא מקרי הפסקה. ואם ענה קדיש..., יש אומרים שחוזר ומברך ברכה אחרת על של ראש (מגן אברהם סעיף קטן י״ז). ויש אומרים שאינו חוזר ומברך, דכיון שעליו חובה דבר זה – לא גרע מסח לצורך התפילין (ט״ז סעיף קטן ח׳). וכן נראה עיקר. (ומלשון השולחן ערוך משמע דלענית ״אמן״ אינו צריך להפסיק אפילו בשמיעה בעלמא. ואולי לא חש להזכיר, שהרי גם ״ברכו״ לא הזכיר. ודייק ותמצא קל.)

יח דבר מובן לכל שכיון שברכת ״להניח״ שייך גם על של ראש, ולא מיבעיא לאותם שאין מברכים רק ברכה אחת, אלא אפילו לאותם שמברכים שתי ברכות, מכל מקום ברכת ״להניח״ שייך גם על של ראש. ולכן יש למעט ההפסק בכל היכולת. ולכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א דאחר שקשר השל יד על הזרוע – יניח השל ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע. עד כאן לשונו. והטור כתב שכן נהג הרא״ש ז״ל, אף שאיהו סבירא ליה דמברכין שתי ברכות. ומכל מקום אין אנו נוהגין כן. וכתבו שהאריז״ל היה כורך הכריכות ואחר כך הניח השל ראש, ואף שהוא ז״ל היה מברך רק ברכה אחת. ובפשוטו יש לומר הטעם: דכיון דהכריכות יש לעשות, אם כן הם גם כן מהנחת התפילין ואין זה הפסק. ועוד: דידוע דאם לא יכרכו הכריכות יתרפה הקשר מהשל יד, ונמצא דהשל ראש יהיה הקשירה קודם להשל יד. אמנם לבד זה כתבו שיש בזה טעמים נסתרים (עיין ט״ז סעיף קטן ט׳, ומגן אברהם סעיף קטן י״ח). וכן הוא המנהג ואין לשנות.

יט וכן אין להוציא השל ראש מהכיס עד שיניח השל יד. ואף אם שניהם לפניו חוץ לכיס – לא יתקן להכין השל ראש קודם שהניח השל יד, דאם לא כן כיון שעוסק בהשל ראש ויניחנו, ויניח השל יד תחילה – הרי עובר על המצוה, ואין מעבירין על המצות כמו שכתבתי. ולכן מנהגינו שנותנים שניהם בכיס אחד, ומניחין בכיס השל ראש מימין הכיס והשל יד משמאלו. ועושין תמיד כן. ולכן פותח הכיס ופונה לשמאלו להשל יד ומניחו, ואחר כך נוטל השל ראש מהכיס ומניחו. ודווקא בו בעצמו יש קפידא. אבל אם איש אחר יקח השל ראש מהכיס ויכין אותו לפני המניח – אין קפידא.

כ ודע שכתבו על פי הזוהר להניח של יד מיושב ושל ראש מעומד. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א שאנחנו אין נוהגים כן אלא שתיהן מעומד, עיין שם. ויש מי שכתב שההנחה תהא מיושב, והברכה והקשירה מעומד (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). והמהרש״ל (סימן צ״ח) פסק דגם ההנחה תהיה מעומד. וכן כתבו הרבה גדולים, וכן הוא המנהג בפשוט. והאמת דמדינא דגמרא אין קפידא בזה, ורק משום דכל ברכות המצוות אנו עושין מעומד. אבל אין עיכוב בדבר. ולפי זה אינו מובן למה לא ננהוג כדעת הזוהר. מיהו על כל פנים כל גדולי ישראל בדורות הקודמים לא נהגו כן. (ונראה לי בטעמם דאין מהזוהר

הכרח כלל לזה. וזה לשונו סוף פרשת "במדבר": צלותא דמיושב לקבל תפילה של יד, לבתר צלותא דמעומד דהיא לקבל תפילה דרישא. ודא כגוונא דא עובדא כגוונא דדיבורי... עד כאן לשונו. ואין הפירוש שיניח של יד בישיבה, אלא הכי פירושו: בתפילה דמיושב והיינו "יוצר אור" הרבה פחות במעלה משמונה עשרה כידוע. וכן תפילה של יד פחות במעלה משל ראש, כמבואר בזוהר "חיי שרה" במדרש הנעלם. וזה לשונו: רתיכא עילאי... אלין תפילין דרישא, תפילין דדרועא... דוגמא דרתיכא תתאה... עד כאן לשונו. ולכן השל יד מרמז לתפילת מיושב ושל ראש למעומד. "ועובדא כגווני דדיבורי" הכי פירושו: כמו דבדיבורא יש שתי מדרגות, כמו כן בעובדא. ודייק ותמצא קל.)

כא כתב הטור דכל שעה שמניחם ביום – מברך. ואפילו נשמטו ממקומם, וממשמש בהם להחזירם למקומם – צריך לברך. עד כאן לשונו. כלומר: לא מיבעיא כשסלקן לגמרי ומניחם לאחר זמן דמברך, אלא אפילו רק נשמטו ממקומם מעצמן, וממשמש להחזירם למקומן מיד – צריך לברך. ולאו משום הפסק הזמן המועט, שהרי ביאר לעיל סימן ח דבהזיזן ממקומן אדעתא להחזירן מיד – אינו מברך, עיין שם. אלא משום דנשמטו שלא בכוונה, ולכן חייב לברך אפילו מיד. וזה שחייב לברך בכל שעה שמניחם, זהו כשחלצן אדעתא שלא ללובשן, או ללובשן לאחר זמן. והא דקאמר "אפילו", משום דלגבי זמן מרובה בחלצן מעצמן הוה רבותא בזמן מועט, אף כשנשמטו מעצמם.

כב ולפי זה לפי דעת הטור, החולץ תפיליו לילך להשתין או לגדולים על מנת להניחן מיד בבואו – אינו צריך לברך. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף י"ב חולק עליו, שכתב: נשמטו ממקומם... – צריך לברך. הזיזם ממקומם אדעתא להחזירם מיד – צריך לברך. עד כאן לשונו. דסבירא ליה דכל שנחלצו ממקומן, בין בכוונה בין שלא בכוונה, בין אדעתא להחזירן מיד ובין אדעתא שלא להחזירן – צריך לברך. ועל זה כתב רבינו הרמ"א: ויש אומרים שלא לברך, והכי נהוג. עד כאן לשונו, וקאי אהזיזם ממקומן אדעתא להחזירם מיד, וכדעת הטור שבארנו. וכן אנו נוהגים. ויותר מזה: דאפילו נשמטו ממקומן מעצמן – אין אנו נוהגים לברך. ולא אדע הטעם, שהרי בזה הכל מודים שיברך. ויש שכתבו הטעם משום דבשעת תפילה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם, והוי כחולצן על מנת להחזירן (מגן אברהם סעיף קטן כ"א בשם של"ה). וכמה חלוש טעם זה, דאפילו אם נדמה לזה הא דעת רבינו הבית יוסף לברך גם בכהאי גוונא. ועוד: דהא הקדמונים לא תפסו כן, דבנשמטו כולי עלמא מודים דצריך לברך, אפילו הסוברים בחולצן על מנת להחזירן שלא לברך. וצריך לומר דכוונת הקדמונים היתה שלא בשעת התפילה כשנשמטו, והדוחק מבואר. (ולעניות דעתי נראה משום דהמקור הוא מרבנן דבי רב אשי, דכל אימת דממשמשי – מברכי. ומפרש הרא"ש דהיינו בנשמטו. והרמב"ם בפרק רביעי מספר תורה השמיט זה. והכסף משנה כתב דזהו מילתא דפשיטא, עיין שם. וצריך עיון, דאם כן למה השמיט דין מפורש בגמרא? אלא הרמב"ם מפרש דפליגי אקודם, ולית הלכתא כרבנן דבי רב אשי בכמה מקומות בש"ס, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רצ"ג. ודייק ותמצא קל.)

כג ודע דהסכימו גדולי אחרונים דאף על גב דאנן קיימא לן כהטור דלא מברכינן בחולצן על מנת להחזירן מיד, מכל מקום אם חלצן לילך לבית הכסא – צריך לברך בבואו משם ומניחן. דכיון דאינו רשאי לילך בהם לבית הכסא – אדחייה להו, ולכן צריך לברך (ט"ז סעיף קטן י"א, ומגן אברהם סעיף קטן כ"ב). והכי מוכח להדיא בגמרא (סוכה מו א). ואף שיש שרצה לומר דדווקא לדידהו, שהיו הבתי כסאות חוץ לעיר, והוי הפסק מרובה מה שאין כן אצלינו (שם), מכל מקום לא נראה כן. וכן אנו נוהגין. וכן אם חלצן על מנת שלא להניחן מיד, אף על גב שחזר בו והניחן מיד – חייב לברך (שם). וכן להיפך: אם חלצן להניחן מיד, ונשתהה הרבה – חייב לברך. וכן אם חלץ מפני שהיה צריך להפיח, אף שכוונתו להניחם מיד, אפשר שצריך לברך ויש להתיישב בזה. אבל אם חלצן להטיל מים, או לאכול אכילת ארעי, והיה בדעתו להניחן מיד והניחן – אינו צריך לברך. ואם חלצן בסתם בלי שום כוונה, נראה דהוי כחלצן על מנת שלא להניחן, דאם לא כן למה חלצן? ולכן כשהתיישב להניחן – חוזר ומברך. מיהו זה כשחלץ שניהם. אבל אם חלץ השל ראש לבדו ונתיישב להניחו – אינו מברך, כיון שעדיין השל יד עליו – לא הוי כסילוק אף להמברכין שתי ברכות. ואף על גב דלענין נשמטו ממקומן כתב רבינו הרמ"א דאם מחזיר אחת מהם הוי כמניח אחת מהן, שיתבאר בסימן כ"ו, עד כאן לשונו – זהו בנשמטה מעצמה. אבל בחלץ, כל זמן שלא חלץ שתיהם – לא הוי חליצה. ואינו צריך לברך כשחוזר ומניח האחת שחלצה, אפילו אם היתה כוונתו שלא להניחה עוד. (כן נראה לענ"ד. ועיין בארצות החיים ובמשנה ברורה. ודייק ותמצא קל.)

כד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י"ב: מי שמניח תפילין של יד ובירך, ובתחילת ההידוק נפסק הקשר של יד והוצרך לעשות קשר אחר, אמנם לא הסיח דעתו – אינו צריך לחזור ולברך. עד כאן לשונו. דלא הוי הפסק. ואפילו אם בקש אחר לעשות הקשר ודיבר – לא הוי הפסק, שהרי זהו צורך התפילין. ומלשונו משמע דדווקא כשבתחילת ההידוק נפסק הקשר, שעדיין לא חלה הברכה על המצוה, ולכן אינו צריך לחזור ולברך. אבל אם נפסק לאחר ההידוק – צריך לחזור ולברך אף שנפסק קודם הנחת של ראש.

כה והקשו עליו ממה שכתב בעצמו אחר כך: אם הותר של יד קודם הנחת של ראש – מהדקו, ואינו צריך לחזור ולברך. אבל אם הניח של ראש, ואחר כך הותר של יד – מהדק ומברך. עד כאן לשונו. ותרצו דנפסק הקשר, דהוי הפסק גדול בעשיית הקשר – מברך גם קודם הנחת של ראש אם נפסק לאחר ההידוק. אבל הותר שאינו צריך רק הידוק בעלמא – אינו מברך אלא אם כן הותר אחר שהניח השל ראש (מגן אברהם סעיף קטן כ״ד). ויש מי שפסק גם בנפסק הקשר כמו בהותר, דאם נפסק קודם שהניח השל ראש אף שנפסק אחר ההידוק – אינו מברך (ט״ז סעי קטן י״ג). ולי נראה דגם כוונת רבינו הבית יוסף כן הוא. ואורחא דמילתא נקיט, דהותר הקשר יכול להיות אף אחר ההידוק. אבל נפסק, שזהו מפני חלישת הרצועה – אין מדרכה ליפסק רק בתחילת ההידוק כשמושכה, ולא אחר כך.

כו ודע שיש אומרים דכיון שנתבאר בסעיף כ״ב דאנחנו נוהגים שלא לברך בנשמטו ממקומם, אם כן גם בהותר הקשר ונפסק הקשר – אינו צריך לברך (מגן אברהם סעיף קטן כ״ג). ונראה דאין ראיה משם אלא בהותר הקשר, דהוה מילתא דשכיח כמו השמטה ממקומה. אבל נפסק לאו אורחיה. ועוד: דגם זה שנהגו שלא לברך בנשמטו אין הטעם ברור כל כך, והבו דלא להוסיף עלה. ולכן נראה דבזה יש להורות לברך, וכן נראה דעת גדולי האחרונים. (וכן משמע מהגר״ז שלא הזכיר זה, עיין שם. אבל בארצות החיים כתב כהמגן אברהם. ועמשנה ברורה שכתב כדברינו. ופשוט הוא דאם מניח תפילין של אחר שיברך. אבל רצועה אחרת אינה גורמת ברכה, דהברכה היא על הקציצה ולא על הרצועה.)

כז מותר לברך על תפילין שאולין. ולא דמי לציצית שנתבאר בסימן י״ד שאין מברכין על טלית שאולה, דהתם כסותך כתיב שיהא שלך אבל לא בתפילין. ויותר מזה נתבאר שם דמותר ליקח תפילין של חברו שלא מדעתו להתפלל בהם, דמסתמא ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה בדבר שאין לו הפסד; אם לא כשידענו שגברא קפדנא הוא, דאז אין ליטול בלא דעתו. ואין מברכין על תפילין גזולים ועל זה נאמר: ״ובוצע ברך...״. וכשיש בהם יאוש ושינוי רשות – מברך. ויש מגמגמין גם בזה משום דברכה שאני. (עיין ט״ז סעיף קטן י״ד, ועיין מה שכתבתי בסימן י״ד בענין זה.)

כח בזמן הש״ס היו הולכים בתפילין כל היום. ועכשיו אי אפשר לנהוג כן, מפני טרדתינו וגודל הזהירות בהם. ולכן אנו מניחים התפילין מן קודם התפילה עד אחר התפילה. ונהגו העולם שלא לחלוץ התפילין עד אחר קדושת ״ובא לציון״. ויש שכתבו על פי חכמת הנסתר שלא לחלצן עד אחר שיאמר וישמע בהם שלוש קדושות, והיינו קדושת יום, וקדושת שמונה עשרה, וקדושת ״ובא לציון״; וארבעה קדישים, והיינו קדיש שקודם ״ברכו״, ולאחר שמונה עשרה, וקדיש שלם אחר ״ובא לציון״, וקדיש יתום שאחר ״עלינו״. שזהו מעיקרי התפילה, ומרמזים לענינים גבוהים. וזהו מילתא דפשיטא דביום שיש בו קריאת התורה, שאין לחלצם עד אחרי קריאת התורה. וממילא כן הוא, דהא צריך לחלצן אחר ״עלינו״ כמו שכתבתי, וכבר קראו בתורה. ואפילו במקומות שקוראים בתורה אחר כך – לא יחלצם עד אחר הקריאה. ויזהר שלא לחלוץ בפני הספר תורה, שזהו חוצפה לגלות ראשו בפני הספר תורה, אלא יסלק לצדדין. ובראש חודש חולצין קודם מוסף, אף במקומות שאין אומרים ״כתר״ בקדושה. ואם שכמה גדולים צווחו על זה, מכל מקום כן המנהג בכל תפוצות ישראל. וחלילה לשנות, כי נתייסד על פי חכמת הקבלה. ובחול המועד חולצין קודם הלל. וגם שליח הציבור יחלוץ קודם הלל בחול המועד סוכות. ויש שעושין כן גם בחול המועד פסח, ונהרא נהרא ופשטיה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ״ח, שכתב שכן צריך לומר שלושה קדישים וארבע קדושות, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

כט ודע שיש בענייני תפילין, וכן בשארי מצוות, מה שעושין על פי חכמת הקבלה. וכתבו הפוסקים כלל בזה: דכשהגמרא והפוסקים מחולקים עם הזוהר – הולכין אחרי הגמרא והפוסקים. ואם הזוהר מחמיר – יכול מי שירצה להחמיר כהזוהר. ובדבר שלא נזכר בגמרא – וודאי ראוי לעשות כדברי הזוהר, אמנם אין כופין על זה. (מגן אברהם סעיף קטן כ׳ בשם רדב״ז, עיין שם. אמנם מקובלני שאי אפשר להיות הזוהר מחולק עם הגמרא, אלא אם כן שגם בגמרא יש פלוגתא. ובמקום שהדין פסוק בגמרא – גם הזוהר סבירא ליה כן. ואולי יש מקומות שלא פירשו כן בזוהר לא כוונו האמת, וצריך לפרש פירוש שישתווה עם הגמרא. ודייק ותמצא קל.)

סימן כו

א תפילין של יד ושל ראש הם שני מצוות. והרמב״ם וכל מוני המצות מנו להו בשני מצות עשה. וכך שנינו בריש פרק ״התכלת״: תפילין של יד אינה מעכבת של ראש, ושל ראש אינה מעכבת של יד. ואף על גב דגם בציצית התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת, ועם כל זה מצוה אחת הן – זהו מפני שהם מעשה אחת (ריב״ש סימן קל״ז). כלומר: והוי כמצוה שיש בה חלקי המצוה, והמצוה היא ציצית, וחלקי המצוה הם תכלת ולבן. אבל התפילין הם שני מעשים, כל אחד בפני עצמו.

ב ולכן כתבו הטור והשולחן ערוך דמי שאין לו אלא תפילה אחת – מניח אותה שיש לו ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפני עצמה. והוא הדין אם יש לו שתיהם, ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח אלא אחת – מניח אותה שיכול. עד כאן לשונם. והטור הוסיף לבאר: כגון שצריך לצאת לדרך, ואינו יכול להתעכב – יכול להניח אחת מהן... עד כאן לשונו. ונראה דרבותא קא משמע לן: לא מיבעיא כשיש לו מכה על היד או על הראש, שאינו יכול להניח אחת מהן, דמניח אותה שיכול; אלא אפילו יכול להניח שניהם, אלא דזריזות הדרך מעכבתו, והייתי אומר דבכהאי גוונא לא התירו; וכל שכן אם מניח של ראש לבד, שהתורה אמרה כל זמן ש"בין עיניך" יהיו שתים – קא משמע לן דאין קפידא, דכיון שאינו יכול להניח עתה השל יד – יכול להניח השל ראש לבד. ואם אין הזמן מספיק להניח שתיהם אלא שביכלתו לברור איזה שירצה – יניח השל יד לבד כדי שלא לשנות הסדר שבתורה (ארצות החיים). ויש מי שאינו אומר כן, ואינו עיקר. ודע דכל זה הוא כשבדרך יניח השניה. אבל אם לא יניחנה כלל – וודאי לא התירו לו משום זריזות הדרך להבטל ממצות תפילין כראוי. אלא אם כן הולך לפיקוח נפשות וכהאי גוונא, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל באופן אחר לא התירו. (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן א', עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג אם מניח של יד לבד – יברך "להניח". ואם של ראש לבד – יברך "על מצות". וכתב רבינו הרמ"א דלדידן דנוהגים בכל יום לברך שתי ברכות – יברך על של ראש לבד שתי ברכות. ואם מניח של יד לבד – מברך "להניח" לבד. עד כאן לשונו. וכן כתב הטור, עיין שם. ויש שסוברים דגם על של יד מברך שתי ברכות. והעיקר כמו שכתבתי, וכן הסכימו גדולי אחרונים.

ד דבר פשוט הוא דאם צריך להתפלל ואין לו רק תפילה אחת – יניח אותה שיש לו כדי להתפלל בציבור, וכל שכן אם יעבור זמן קריאת שמע. דאין לו להמתין על השניה, דעדות שקר אין כאן כיון שאין לו. ויותר נראה לי דאם יעבור זמן קריאת שמע ואין לו תפילין עתה, או שאינו יכול להניחם כגון שהוא בדרך והקור גדול – יקרא קריאת שמע בלא תפילין כיון שאנוס הוא, ואחר כך יניחם, ויקרא עוד פעם קריאת שמע לאחר הזמן. וכן נראה לי שיכול להתפלל בציבור אם יעבור זמן התפילה, ויניחם אחר כך.

ה מי שטעה והניח השל ראש קודם להשל יד, כתבו בשם האבודרהם שיסלקה מראשו, ויניח השל יד ואחר כך השל ראש (ארצות החיים). מיהו אם בירך על השל ראש – לא יברך עוד פעם. ומי שאין לו יד כלל, באופן שלעולם לא יניח השל יד, מכל מקום חייב להניח השל ראש לבד ולברך עליה (שאגת אריה סימן ל"ד).

סימן כז

א מקום הנחת תפילין של יד בזרוע השמאלית, דכתיב: "והיה לאות על ידכה" – יד כהה. כלומר: החלושה בכוח. ועוד דכתיב: "אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים" – הרי ד"יד" היא השמאלית (מנחות לז א), דבכל מקום דכתיב "יד" סתם ולא פירש יד ימין – קאי אשמאלית (שם). ולא בכל היד כשר, אלא בהעצם שבין הקובד"ו שקורין עלליבויגי"ן, ובין השחי שהוא סוף כל היד המחובר לגוף. וכך דרשו חכמינו ז"ל שם: "ידך" – זו קיבורית. כלומר: מקום קבוצת בשר, דבעצם הזה יש הרבה יותר בשר מהעצם שאחר פיסת היד עד הקובד"ו. ולמדנו זה מדשל ראש ההנחה הוא בגובה הראש, כמו שיתבאר – כמו כן השל יד בגובה היד. ועוד דכתיב: "והיה לך לאות על ידך" – לך לאות ולא לאחרים לאות. כלומר במקום שאין אחרים רואים להדיא, וזהו מקום זה בגובה היד, דבתחתיתו גלוי הוא לכל. ועוד דכתיב: "ושמתם את דברי אלה על לבבכם [...], וקשרתם" – שתהא שימה כנגד הלב. ולכן צריך להטות מעט התפילה לצד הגוף, בענין שכשיכוף זרועו למטה – יהיה כנגד לבו. וזהו הכל במקום הגובה, דבתחתיתו לא יהיה כנגד הלב.

ב ודע דמסתימת לשון הש"ס והפוסקים משמע להדיא דכל עצם זה שבין הקובד"ו ובית השחי – כשר להנחת תפילין. וכן מבואר מלשון הטור, שכתב: בגובה הבשר שבפרק שבין הקנה לכתף. עד כאן לשונו. אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא מסמ"ק דלא כל עצם זה כשר, אלא החצי שלצד הקובד"ו. וגם זה לא בכל מחציתה, כי אם במקום התפוח שם. ועל פי זה כתב בשולחן ערוך: בבשר התופח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי. עד כאן לשונו. ומפרש לשון הטור "בגובה הבשר שבפרק", כלומר: שבעצם זה יש מקום שהבשר גבוה שם, ושם הוי מקום הנחתן.

ג וכן מתבאר מרמב"ם פרק רביעי שכתב: בשר התופח שבמרפק..., עיין שם. וזהו שכתב רבינו הרמ"א שצריך להניח בראש העצם הסמוך לקובד"ו, אבל לא בחצי עצם שסמוך לשחי. עד כאן לשונו. כלומר: במחציתה במקום התופח דווקא, ולא בכל מחציתה (מגן אברהם סעיף קטן ב'). וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז שהעצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובד"ו, הוא מקום הנחת תפילין, עד כאן לשונו – לא על כל חציו כוונתו אלא סמך על מה שכתב מקודם, דדווקא בבשר התופח. (עיין מגן אברהם שם. וזהו כוונתו לתרץ גם דברי הבית יוסף, כמו שכתב הפרי מגדים שם. והמחצית

השקל תפס דכוונתו רק לתרץ דברי הסמ״ק, ועל הבית יוסף נשאר בקושיא, עיין שם. והעיקר כהפרי מגדים. וכן הוא מנהג העולם להניחה לא בהתחלת עצם זה, כי אם מעט בגובה. ובשם גופה יש מקום להניח שני תפילין, דזה מפורש בגמרא. ודייק ותמצא קל.)

ד אמנם אחד מרבותינו האחרונים האריך לחלוק על כל זה, ומביא ראיות ברורות דכל עצם זה שבין הקובד״ו ובין בית השחי – כשר להנחת תפילין. וזה שהביאו ראיה משימושא רבה שכתב פלג זרוע – וודאי כן הוא, דמכל היד היא פלג (הגר״א סעיף קטן ה׳). וצריך לומר לפי זה, דזה שאמרו חכמינו ז״ל קיבורית, כלומר קבוצת הבשר – וודאי כן הוא דבכל עצם זה יש קבוצת בשר הרבה נגד העצם שאחר פיסת היד עד הקובד״ו, כמושג בחוש. ולרבותינו בעלי השולחן ערוך נצטרך לומר דשם גופה יש מקום קבוצת בשר יותר מבכל פרק זה, והיינו קצת אחרי התחלת הפרק הזה. וכן מנהג העולם. (ומרש״י שם משמע להדיא כהגר״א שכתב: גובה קיבורית דהוא אצל הכתף. עד כאן לשונו. וכן משמע מלשון הש״ס שם, דכל העצם הזה מקרי ״גובה שביד״, והיא כולה כנגד הלב. וכן משמע מלשון רבינו תם בתוספות ורא״ש, עיין שם. ונראה לעניות דעתי ברור דמי שיש לו מכה במקום הנחת תפילין לפי דברי השולחן ערוך – יכול בפשיטות לסמוך על דעה זו ולהניחה למעלה ממחציתה של עצם זה. וכן יש להורות. ודייק ותמצא קל. וכן משמע להדיא באור זרוע הגדול סימן תקע״ו כהגר״א, עיין שם.)

ה גרסינן במנחות (לז ב): ״ידכה״ בה״י – זו שמאל (״יד כהה״). אחרים אומרים: ״ידכה״ (כן צריך לומר) – לרבות את הגידם, ד״ידכה״ משמע יד רצוצה ומקולקלת (רש״י). תניא אידך: אין לו זרוע – פטור מן התפילין. אחרים אומרים: ״ידכה״ – לרבות את הגידם, עיין שם. ואינו מובן: למה השמיטו רבותינו כל ענין זה, דהרי״ף והרמב״ם והסמ״ג והרא״ש והטור לא הזכירו מכל זה כלום? והרי היה להם לפסוק הלכה כמר או כמר? ולא מצאתי מי שנתעורר בזה.

ו והנראה לי בדעת רבותינו בשנדקדק מאי טעמא דתנא קמא דאמר: אין לו זרוע – פטור מן התפילין. דהא לא דריש זה מקרא אלא מסברא קאמר, ואיזה סברא יש בזה? ואדרבא הא אמרינן בערכין (יט ב) דבדאורייתא כל הקיבורית נקראת ״יד״. ובעל כרחך דמיירי כשנשארה הקיבורית ורק זרוע אין לו, דאם לא כן לא שייך לומר פטור כיון שאין לו על מה להניח. וגם לשון ״אין לו זרוע״ משמע להדיא דהקיבורית נשארה, ואם כן מאי טעמא פטור? הא יש לו יד, וקרינן ביה ״והיה לך לאות על ידך״. ומתפילין גופה דייקו לה בגמרא שם דמניחין אותה בקיבורית, והתורה אמרה ״על ידך״ – שמע מינה דקיבורית מקרי יד. וכן מוכח מקראי דשמשון, דכתיב: ״ותהיינה העבותים אשר על זרועו״, ומסיים: ״וימסו האסורים מעל ידיו״. ואם כן קשה: מנא לן לתנא קמא דבאין לו זרוע פטור? וגם לאחרים קשה: למה להו דרשא לרבות את הגידם לחיובא, הא מסברא ידענו זה, כיון דקרינן בהקיבורית ״ידך״?

ז וצריך לומר הטעם: דוודאי עיקר היד הוא כף היד, שהרי בכל התנ״ך מבואר ״ויתן בידו״, ״ונתן בידה״, ״ויקח מידו״, ובמה נוטלין ונותנין אם לא בכף היד? אלא דנקראת ״יד״ עד הכתף, דבכולל נקראו יד. ולכן בערכין שם כשיש עיקר היד, נקרא ״יד״ עד הכתף. וכן בשמשון כשהיה לו עוקר היד – נקראת הזרוע גם כן ״יד״. אבל כשעיקר היד חסר, והיינו כשנקצץ כף היד, שאינו יכול ליטול בה וליתן בה – אין שם יד עליה כלל. ולכן סבירא ליה לתנא קמא: אין לו זרוע פטור מן התפילין, דלא קרינן ביה ״לאות על ידך״. ולאו דווקא אין לו זרוע, דהוא הדין אין לו כף. רק דנקט ״אין לו זרוע״, כלומר: אף על גב דהקיבורית קיים, מכל מקום בלא עיקר היד אין שם ״יד״ עליה. והוא הדין כשנקצץ כף היד. וזהו טעם רבותינו שהשמיטו כל זה, לפי דתנאים אלו לא דרשי ״ידכה״ – יד כהה, אלא לרבות את הגידם. ולית הלכתא כוותייהו, דרב אשי דהוא בתראה הכריע מקודם דדרשינן ״יד כהה״. וכיון שאין פסוק לזה, ממילא ידוע לכל דכשאין לו יד – ליכא חיובא, כמו מי שאין לו סוכה – אין צורך לומר לו ״פטור אתה מן הסוכה״ דמובן ממילא. והכא נמי כן הוא. והברייתא שאמרה ״אין לו זרוע פטור מן התפילין״ – לא היו צריכין לזה כלל. אלא משום דאחרים יש להם דרשא דגידם חייב מקרא ד״ידכה״, קא משמע לן דאינו כן. והפוסקים כיון שכתבו הך ד״יד כהה״, מובן ממילא דכשאין לו יד – פטור. ומילתא דפשיטא היא.

ח אבל לא כן הוא שיטת רבותינו בעלי התוספות, שכתבו אברייתא ד״אין לו זרוע פטור״: אחרים אומרים ״ידכה״ לרבות את הגידם, דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי. עד כאן לשונם. כלומר: דתנא קמא אמר כשאין לו זרוע, והיינו שנקטעה עד הקיבורית – פטור. ואחרים אמרו לרבות הגידם, כלומר: שנקטע פיסת היד עד הזרוע, והזרוע קיים. ולכן כן הלכה. אמנם גם מזה אין ראיה, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא. ורבינו הרמ״א בסעיף א כתב: גידם שאין לו יד רק זרוע – יניח בלא ברכה. עד כאן לשונו. וביאר טעמו בספרו ״דרכי משה״ משום דתוספות פסקו לחיובא. והאור זרוע פסק לפטור, לכן פסק כן. וטרחו האחרונים בדברי האור זרוע למה פוטר, וכתבו שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא. ונדחקו הרבה בדבריו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳ ושארי אחרונים). וזה גרם להם לפי שלא היה לפניהם ספר אור זרוע הגדול. ועתה זכינו לזה ונתגלה טעמו.

ט וזה לשון האור זרוע (סימן תקע״ז): ״ידכה״ – זו שמאל. אחרים אומרים... תניא אידך... ופירש רבינו אליקים בברייתא: ראשונה לרבות את הגידם, שאין לו יד ויש לו זרוע... ובברייתא שנייה... וכלשון זה מפרש מורי רבינו שמחה דפליגי, ופסק הלכה כתנא קמא דפטור. דהואיל דתנא קמא דריש

לשמאל, אם כן פטר את הגידם. עד כאן לשונו, ולפי זה טעמו ברור: דמפרש דאחרים מיירי ביש לו זרוע, ועם כל זה תנא קמא פוטר. והלכה כתנא קמא. ולפי זה אני אומר דגם מהתוספות אין ראיה. דנהי דבברייתא שנייה לא פליגי, וחייב ביש לו זרוע, מכל מקום שמא בברייתא ראשונה מפרשים כהאור זרוע והלכה כתנא קמא. והרי התוספות לא פסקו הלכה בזה. ולפי זה לדינא נראה יותר דנקטעה ידו, אף על פי שיש לו זרוע פטור. אך הואיל דנפיק מפומיה דרבינו הרמ"א, קשה לעבור על דבריו. (וכל דברי המגן אברהם לא נתבררו. דמה שהקשה על התוספות מספרי, אדרבא אם האחרים הוא ר"י דספרי בוודאי נדחו דבריהם. דהא ר"י החורם גם בגמרא דילן שם אומר דימין נקרא "יד", והש"ס דחה זה. ואף אם אין זה ר"י דש"ס דילן, מכל מקום נדחו דברי ר"י דספרי מכוח ש"ס דילן דימין לא נקרא "יד". גם מה שהקשה דאי יש לו זרוע יניחנו בשמאל, ורמז להך דערכין, כבר בארנו דלא מקרי "יד". ומערכין לא קשיא כלל, כמו שכתבנו. ודייק ותמצא קל.)

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: המנהג הנכון שיהא היו"ד של קשר תפילה של יד לצד הלב, והתפילה עליו לצד חוץ. ויש ליזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפילה. עד כאן לשונו, כלומר: דראיה ברורה אין לנו שהקשר יהיה לצד הלב. דזה שהצריכו חכמינו ז"ל שימה כנגד הלב, זהו על עצם התפילין. מכל מקום נכון ונראה שכן צריך לעשות, כיון שהיו"ד הוא מאותיות "שדי", והוא הלכה למשה מסיני צריך להיות כנגד הלב. וגם שלא תזוז הקשר מהתפילה – אין ראיה ברורה מגמרא. דיש לומר כמו שהדלי"ת של ראש הוא רחוק מעצם התפילין, כמו כן היו"ד של יד. אך כן נראה, ועל פי חכמת הקבלה לעיכובא כן הוא. ולכן טוב יותר שהכריכות על היד יכרוך מן היד לחוץ ליד כמנהג הספרדים, דבזה יתאדק הקשר להתפילה. דלמנהג האשכנזים שכורכין מחוץ ליד על היד – יתרחק בזה הקשר כמובן.

יא עוד כתב דהמנהג הנכון לתקן שהמעברתא שבה הרצועה עוברת – תהא מונחת לצד הכתף, והקציצה לצד היד. עד כאן לשונו. וכן נוהגין כל ישראל, אף שאין ראיה ברורה על זה וכמו שכתבתי. ומשום דבספרו הגדול הביא מתרומת הדשן שיש שאין עושים כן, לפיכך הזהיר בזה. (ולקצת מפרשים יש לכוין דינים אלו בגמרא במנחות לה ב, שאמרו קשר של תפילין צריך להיות למעלה וכלפי פנים. עיין בנימוקי יוסף ובבית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

יב צריך שיניח התפילין על היד ממש, ולא על איזה בגד שעל היד. ורש"י במגילה (כד ב) פירש הטעם: משום דבעינן "לך לאות" – ולא לאחרים לאות. ולפי טעם זה אין זה רק בשל יד. אבל הרא"ש פירש הטעם דכמו דבבגדי כהונה דרשינן בזבחים (יט א): "ולבש על בשרו" – שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו; והוא הדין בתפילין, דכתיב: "על ידך" – צריך שלא להיות דבר חוצץ בינו לבין ידו. והוא הדין בשל ראש, דכתיב: "בין עיניך" – בגובה שבראש כנגד בין עיניך כמו שיתבאר, צריך שלא יהיה דבר חוצץ. והרשב"א בתשובה מסתפק בזה, אבל אין בזה ספק דחציצה פוסלת בין בשל יד בין בשל ראש להרא"ש.

יג ולכן תמיהני על מי שרוצה להקל בשל יד כשיש לו מכה על הקיבורית, ומונחים סמרטוטים על המכה שיכול להניחו עליהם, מטעם דבזה לא שייך "ולא לאחרים לאות" כיון שהוא לבוש בגד אחר על גביו (מגן אברהם סעיף קטן ו'). דזהו לטעמו של רש"י ז"ל, ומהאי טעמא מסתפק הרשב"א בשל ראש. אבל אנן דקיימא לן כהרא"ש, שלא יהא דבר חוצץ בין התפילין לידו – וודאי אסור. ויותר נראה להתיר לזה להניחו מלמעלה מחצי עצם הקיבורית, וכמו שכתבתי בסוף סעיף ד. וגם על מה שפסק רבינו הרמ"א דדווקא בתפילין, אבל ברצועות אין להקפיד, עד כאן לשונו – חלקו הגדולים. וסבירא להו דגם ברצועות שעל היד ושעל הראש אסור להיות חציצה (לבוש וט"ז סעיף קטן ד', ומגן אברהם סעיף קטן ה'). וכן המנהג, ואין לשנות.

יד ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה דאדם שהוא עלול לנזילות, כלומר שיש לו כאב בראש ואינו יכול לגלות ראשו, ואם יצטרך להניח תפילה של ראש על הראש עצמו לא יניחם כלל – יש להתיר לו להניח תפילה של ראש על כובע דק הסמוך לראש. ויכסם מפני הרואים. והמניחים בדרך זה – לא יברך על של ראש, רק יברך על של יד "להניח". עד כאן לשונו. והיתר זה בנוי על דברי הרשב"א, שמסתפק בזה כמו שכתבתי. אבל להרא"ש אין שום היתר בזה, וצריך עיון. ואולי כיון דאם לא כן לא יניחם כלל – מוטב להניחם איך שהוא. אבל קשה לפתוח היתר כזה. ודע דכינה מתה – חוצצת. וכן כשיש עפר על הראש – חוצץ. וצריך לנקות מקום התפילין של הראש, ומהראוי לחפוף המקום במסרק שיהיה המקום נקי. ויש רוצים להחמיר גם כשהשיער גדול מאוד. ואיני רואה בזה שום טעם, דאיזה גבול תתן להשיער? ושיער הראש כעצם הראש דמי. ואולי אם יש לו בלורית שמסבב גם צדדי השיער של מקום אחר למקום הנחת תפילין – בזה וודאי יש חציצה, אבל לא השיער הטבעי הגדל במקום זה. וכן המנהג פשוט, ואין לפקפק כלל בזה.

טו ודע דאף על גב דבשל יד אמרו חכמינו ז"ל "לך לאות" ולא לאחרים לאות – אין הכוונה שמחוייב לכסות השל יד. דהכוונה הוא רק במקום "לך לאות". וכן מפורש במנחות (לז ב). וכן להיפך: דהשל ראש צריך שיתראה לכולם, כדכתיב: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך". ודרשינן: אלו תפילין שבראש. אין הכוונה שאסור לכסותם, דמותר לכסותם בטלית או בחפץ אחר, דלא הקפידה תורה רק על המקום. ולכן מי שיש לו מיחוש בראש – יכול להניח השל ראש, ולכסות עליו איזה כיסוי עליו ועל הראש ביחד. וכן פסקו הגדולים.

טז איטר יד ימינו אם עושה כל מלאכתו בשמאל – מניח בשמאלו, שהוא ימין של כל אדם, דאצלו הוה יד זו "כהה". ואם שולט בשתי ידיו, דהיינו שעושה בשניהם בכוח שוה באופן שאין שום יתרון בשמאלו על ימינו – מניח בשמאל ככל אדם. אבל כל שיש יתרון בשמאלו על ימינו – מניח בימינו דהיא הכהה אצלו. ואם כותב בימינו ושאר כל מעשיו עושה בשמאלו, או כותב בשמאל ושאר כל מעשיו עושה בימין, יש אומרים שהולכין אחר מעשיו, ומניח בהיד התשה בכוח אצלו דהיא הכהה אצלו. ויש אומרים שהולכין אחר הכתיבה, משום דכתיב: "וקשרתם [...] וכתבתם", והיד שכותב בה היא הימין ומניח בהאחרת. והעיקר לדינא כדעה הראשונה (הגר"א סעיף קטן י"ז). דדרשא ד"יד כהה" הוא להלכה, מה שאין כן דרשא ד"וקשרתם [...] וכתבתם" נראה להדיא בש"ס שאינו להלכה. (שהרי רב אשי בדף לז א סבירא ליה הך ד"יד כהה". ועוד דבברייתא פליגי תנא קמא ורבי יוסי החורם ורבי נתן, ואיהו דריש "וקשרתם [...] וכתבתם". ואיתא שם דרבי יוסי החורם סבירא ליה כרבי נתן, ודרבי יוסי החורם דחו לה. ועוד: דוודאי הלכה כתנא קמא, ואיהו לא סבירא ליה הך דרבי נתן.)

יז איטר שהניח בשמאל של כל אדם – לא יצא. ויש חולקין, ואינו עיקר. ואם האיטר צריך לשאול תפילין מאינו איטר – יהפוך המעברתא לצד חוץ, ובזה יבוא לו הקשר לצד גופו. דאילו יניחה כדרכה יהיה הקשר שלא לצד גופו, ודבר זה אי אפשר בשום אופן. אבל על המעברתא ליכא קפידא כל כך. וכן מי שאינו איטר ששואל תפילין מאיטר יעשה כך. ודע דסתם "איטר" הוא כשנולד כך. אבל אדם שהרגיל עצמו להיות איטר, יש מחלוקת אם דינו כאיטר אם לאו. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט', שהביא ממרדכי שני דעות. ודעת הרמ"א בדרכי משה נראה דהוי איטר. וכל שכן אם מן השמים נולד לו חלישות בימינו, דכולי עלמא מודים דהוי איטר. ויש מי שאומר דהוא הדין כשנקטעה ידו. ואינו כן, דמה ענין זה לזה? ודייק ותמצא קל.)

יח אף על פי שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין – יניח תפילין, כי מקום יש בקיבורת להניח שתי תפילין. כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובד"ו במקום התופח – הוא מקום התפילין. ואם המכה מגיע עד חציו – יכול להניח בחציו שכלפי הגוף, כפי מה שבארנו בסוף סעיף ד. (ואין לתמוה על מה שאמר בריש פרק "המוצא תפילין": מקום יש בראש להניח שתי תפילין, והא יש יותר אם כשר בכל העצם? דוודאי כן הוא, אלא דומיא דראש קאמר, כדאמר רבי שמעון בר יוחאי: מקום יש בראש.... – הכא נמי מקום יש ביד, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יט אורך רצועה של יד – כדי שתקיף את הזרוע, ויקשור ממנה הקשר, ותמתח על אצבע האמצעי, ויכרוך ממנה על אצבעו שלוש כריכות: שנים בפרק התחתון, ואחד בפרק האמצעי (עיין מגן אברהם סעיף טן י"ב שכתב בעליון, ולאו דוקא). ויקשור, כלומר: שיתחב הרצועה באופן שתתקיים. ונוהגים העולם לכרוך גם שבע כריכות על היד, כנגד שבעה תיבות שבפסוק "פותח את ידך...". וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ח דאין לכרוך הרצועה על התיתורא כדי לחזקה על היד. עד כאן לשונו. משום דהתיתורא יותר קדוש מהרצועה, ואיך יניח קדושה קלה על קדושה חמורה? וכן הוא מנהג האשכנזים. אבל הספרדים כורכין שלוש כריכות על המעברתא, ועושין כמין שי"ן. ואמת שכן כתוב בכוונות ובפרי עץ חיים להאריז"ל. אבל הגדול מתלמידיו חולק על זה. (שהרב חיים ויטל בא בחלום לבנו ואמר לו שלא יעשה כך, כמו שכתב השערי תשובה סעיף קטן ט"ו בשם כמה גדולי ספרד. ואמר לו שמה שכתוב שמה כן – אינו מהאריז"ל אלא מהחברים. וכמה ענינים שם כן, עיין שם.) (ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן י"ד דבשעת הנחה יניח עליה הרצועה, שלא תזוז עד שיניח השל ראש, עיין שם – זהו לפי המנהג שהניחו השל ראש קודם הכריכות, ולא לפי מנהגינו, כמו שכתבתי בסימן כ"ה סעיף י"ח, עיין שם.)

כ ומקום הנחת תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השיער שעל המצח עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס. כלומר: שהוא רך כשהוא בן שנה (רש"י מנחות לז א). והא דכתיב "בין עיניך" למדנו מ"קרחה", דכתיב: "ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". ו"קרחה" לא שייך בין העינים ממש, שהרי אין שם שיער כלל. אלא הוא מקום עיקרי השיער. והכוונה שיונח על המוח כנגד בין העינים. ויש להזהיר להההמון על ככה, כאשר ראינו בעינינו שרבים נושאים השל ראש חציו על המצח. ואוי לאותו בושה, כי לא קיימו מצות תפילין מימיהם, ומברכים לבטלה, ועונשם גדול. והסיבה לזה בתפילין הגדולים ורפיון הקשרים. וגם רבים טועים לאמר שבמקום שכלות הנחת השיער – שם הוא מקום התפילין. ואינו כן, רק במקום צמיחת עיקרי השיער. וראיתי כמה מיראי אלהים שהולכים ומעיינים בכמה בני אדם אם מונח עליהם השל ראש כראוי, ואם אינו כראוי מתקנים להיות כראוי. ואשרי חלקם, ושכרם גדול מאוד.

כא וצריך שיהיה הקשר מאחורי הראש למעלה בעורף, שהוא סוף הגולגולת והוא נגד הפנים. וצריך לכוין שתהא השל ראש באמצע הראש, כדי שיהיה כנגד בין העינים. וגם הקשר יהיה באמצע העורף, ולא יטה לא לכאן ולא לכאן. וצריך שיהא המקום שבקשר נראה כעין דל"ת לצד חוץ, ולא כאותן שעושין כעין שני דל"תין. ויזהר שלא יתהפך הקשר. וכן בשל יד יש ליזהר שלא יתהפך, והשחור שברצועות יהיה לצד חוץ, בין בשל יד בין בשל ראש.

ועיקר הקפידא במקום שמקיפים הראש והזרוע. ובגמרא מצינו שאחד מהאמוראים התענה על זה שנהפך לו פעם אחת הרצועה השחור לצד פנים. ואמרו שהתענה על זה ארבעים תעניות (מועד קטן כה א).

כב ישלשל הרצועות של ראש לפניו, ויגיעו עד הטבור או למעלה ממנו מעט. ויש שכתבו דרצועה של ימין עד הטבור, ושל שמאל עד החזה. ומדינא דגמרא אין שיעור לזה, רק שישולשול מעט מלפניו. ורוחב הרצועה של יד ושל ראש כאורך שעורה לפחות ובלא העוקץ. ואם פיחת משיעור אורך הרצועות ורחבן, אם אינו מוצא אחרות – מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות, כי אינו מעכב מדינא רק הידור מצוה. ואם מותר לתפור הרצועה כשנקרעה, יתבאר בסימן ל״ג. ותפילין של ראש טוב להיותן גלויים ונראים, אבל אינו מעכב כמו שכתבתי בסעיף ט״ו. ותלמיד בפני רבו – אין דרך ארץ לגלות תפיליו בפני רבו. (וכן משמע בריש פרק ״אין עומדין״ דרבה לא הרגיש בתפילין דאביי. וכן רבי זירא ברבי ירמיה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וכתב רבינו הרמ״א דבשל יד – אין להקפיד אם הם גלויים או מכוסים. וכן בתלמיד עם רבו, עכשיו שאין מניחים אלא בשעת קריאת שמע ותפילה, אפילו תלמיד בפני רבו יכול לגלות אף בשל ראש. וכן המנהג שלא ליזהר. עד כאן לשונו. דכיון דאז חובה להניחם – לא שייך התנשאות לפני רבו. ורק בשעת הלימוד, דאז אינו חובה כל כך יש קפידא.

סימן כח

א גרסינן במנחות (לו ב): חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, קל וחומר מציץ: ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה ״והיה על מצחו תמיד״ – שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה. וכבר כתבו הרא״ש ותלמידי רבינו יונה בשמו בפרק שלישי דברכות (סימן כ״ח), והטור לקמן סימן מ״ד דהיסח הדעת לא מקרי אלא כשעומד בשחוק וקלות ראש. אבל אין הכוונה שיחשוב כל רגע בהתפילין, שהרי זהו מהנמנעות: כשמתפלל או לומד הרי מחשבתו בזה ולא בהתפילין. ולכן התירו חכמים בסוכה (כן ב) לישן שינת עראי בתפילין, והרי אין לך היסח הדעת גדול מזה. אלא כל שאינו עומד בקלות ראש – לית לן בה.

ב וצריך לומר לפי זה הא דאמרינן שחייב למשמש בכל שעה, הכי פירושו: בכל שעה שנזכר מהם – חייב למשמש, כדי שלא לבוא לידי היסח הדעת (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן א׳). כלומר: דאם גם בשעה שיזכור לא ימשמש – יכול לשכוח עליהם לגמרי, ויבוא לידי קלות ראש או לידי הפחה או לידי שינת קבע. וכעין זה מצאתי בספר אור זרוע הגדול (סימן תקפ״ה), וזה לשונו: חייב אדם למשמש... הלכך צריך אדם כשהוא לבוש תפילין לזכור שתפילין עליו ולא להסיח דעתו מהן, שלא יישן בהם ולא יפיח בהם. כי מחמת שזוכר שנושא שם הנכבד עליו – אינו בא לידי קלות ראש, ותופס יראת שמים בלבו... הלכך כשאדם מכוין לבו בתפלתו או בהלכה – אין זה היסח הדעת, דכל שכן דאיכא יראת השם. ואסקינן בפרק ״הישן״ דישן בהם שינת עראי... עד כאן לשונו. הרי דעיקר הכוונה הוא כדי שיבוא ליראת שמים ולא לקלות ראש. ושינת עראי מותר, שזהו הכרחית לאדם. (ומתורץ בזה קושית השאגת אריה סימן ל״ט, דהא שחוק וקלות ראש בלאו הכי אסור, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דזה מביא לזה. והא דאמרינן בשבת יב א: יוצא אדם בתפילין ערב שבת עם חשיכה, כיון דחייב למשמש – מידכר דכיר להו, עיין שם, הכי פירושו: כיון שאין לו למנוע מלמשמש בכל עת שיזכור, בוודאי יזכור וימשמש, ויסלקם מעליו עם חשכה. ודייק ותמצא קל.)

ג אבל אם כן תמוה מה שכתבן הטור ושולחן ערוך ביורה דעה סימן שפ״ח, וזה לשונם: מיבעי ליה לאבל ליתובי דעתיה לכווניה לבו לתפילין, שלא יסיח דעתו מהם. אבל בשעת הספד ובכי לא מגח להו. עד כאן לשונם, וזהו מדברי הרמב״ן בתורת האדם, עיין שם. ואם היסח הדעת אינו אלא קלות ראש, והרי אדרבא האבל נשבר לבו בקרבו ורחוק מקלות ראש, ואיזה היסח הדעת שייך בזה (שאגת אריה שם)? אבל באמת לא קשיא כלל: דאנן לא אמרינן דהיסח הדעת הוא קלות ראש אלא היסח הדעת ממש, כדי שלא לבוא לידי קלות ראש. רק אנן הכי קאמרינן: דאין הכוונה לחשוב בכל רגע ממש בהתפילין אלא כשיזכור וימשמש, אך ממילא יזכור ובזה לא יבוא לקלות ראש. אמנם גם זה פשיטא, שכשנושא התפילין צריך להיות ביראה ובשמחה, על דרך ״וגילו ברעדה״. וכן מוכח מריש פרק ״אין עומדין״ דצריך להיות בשמחה. וזה הוא שהשיב אביי שם: אנא תפילין קא מנחנא, כלומר: ומזה אני שמח. אבל כשלבו נשבר והוא בעצבות – גם זה מקרי היסח הדעת. כלומר: שמסיח דעתו משמחה של מצוה. וזהו שאמרו רבותינו: דמיבעי לאבל ליתובי דעתיה..., כלומר: להתיישב דעתו שלא יהא בעצבות הרבה, כדי לכוון לבו לתפילין שתהא שמחה של מצוה. ולכן בשעת הספד ובכי לא מנח להו, דאי אפשר להיות בשעת מעשה שמחה של מצוה.

ד והרמב״ם בפרק רביעי כתב: מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו – פטור מן התפילין. שהמניח תפילין – אסור לו להסיח דעתו מהן. עד כאן לשונו, וכן כתבו הטור ושולחן ערוך לקמן סימן ל״ח. והכי פירושו: דכיון שהוא מצטער, או אין דעתו מיושבת – בוודאי ישכח עליהם לגמרי ויבוא לידי קלות

ראש. והיינו שיפיח בהם או יישן שינת קבע. ולבד מה שצריך להיות בשמחה של מצוה. והנה מזה אין ראיה שהרמב"ם יחלוק על מה שנתבאר. ועיין מה שכתבתי בסימן ל"ח סעיף י"ד.

ה אמנם עוד כתב שם: חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו, שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחת. שקדושתן גדולה מקדושת הציץ, שהציץ אין בו אלא שם אחד, ואלו יש בהם עשרים ואחד שם של יו"ד ה"א בשל ראש, וכמותן בשל יד. עד כאן לשונו, הרי שכתב "שלא יסיח דעתו אפילו רגע אחת". אך אם כן אינו מובן מה שכתב אחר כך דישן בהם שינת עראי, עיין שם. והרי יש רגעים הרבה שמסיח דעתו מהן. ויש מי שאומר שיש שיעור כמה אסור להסיח דעתו מהן, והיינו בערך הילוך מאה אמה, ושינת עראי הוה פחות משיעור זה ולפיכך מותר (שאגת אריה שם). ואי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם כתב "אפילו רגע". ויש מי שאומר דכיון דמכסה התפילין, כמו שמבואר שם – אין בזה איסור היסח הדעת (ארצות החיים). ואין בזה שום טעם לשבח כמובן.

ו ולדידי משינת עראי לא קשיא כלל, שהרי אדם מוכרח לישן ואז פטור מכל המצות. ומה שייך אז היסח הדעת? ורבנן לא הטריחוהו לסלקם מראשו מפני ששיערו שבזמן מועט כזה לא יבוא לידי הפחה, אבל אז אין שום חיוב עליו. והרי בעת השינה אנחנו כמתים, ולכן אנו מברכין "המחזיר נשמות לפגרים מתים", ואיזה חיוב שייך על האדם אז? אך בעיקר הדבר קשה לשיטת הרמב"ם: דאיך אפשר שלא להסיח דעתו אף רגע? ואם כן איך יחשוב בתפילה ובתורה, כיון שכל מחשבתו בהתפילין? ולכן נראה לעניות דעתי דהרמב"ם לא קאמר אלא בעת שהולך בטל, או עוסק בצרכי העולם. אבל בעת התפילה והלימוד גם הרמב"ם יודה לזה. ולא משמע כן מדבריהם. (ולהרמב"ם אתי שפיר בפשיטות הך דשבת יב א שכתבנו בסוף סעיף ב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז כשימשמש – ממשמש בשל יד תחילה, ואחר כך בשל ראש. דכמו שעושה בהנחתן, כמו כן במישמושם. כדכתיב: "וקשרתם לאות על ידך", ואחר כך: "והיו לטוטפות בין עיניך". וכשיאמר "וקשרתם" – ימשמש בשל יד, וכשיאמר "והיו" – ימשמש בשל ראש. אבל כשחולץ התפילין – חולץ השל ראש תחילה ואחר כך השל יד, משום דכתיב: "והיו לטוטפות בין עיניך" – שכל זמן שבין עיניך יהיו שתים. וקודם שחולץ השל ראש יסיר הרצועה של יד מהאצבע האמצעי. ויחלוץ מעומד, דכמו שמניחן מעומד כמו כן חליצתן. ולכן אותן המניחים של יד מיושב – יחלצוהו גם כן מיושב, ורק השל ראש יחלצו מעומד. ומנהג החכמים לנשק התפילין בעת הנחתן ובעת חליצתן, וחיבוב מצוה הוא.

ח וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב שיניח בהתיק של ראש ועליו של יד, כדי שכשיבוא להניחם – יפגע בשל יד תחילה. עד כאן לשונו. ואף על גב דשל ראש מרובה קדושתו על של יד, מכל מקום אין קפידא במה שהשל יד מונח על השל ראש. ודווקא תורה ונביאים שההפרש גדול מאוד – אסור להניח נביאים על גבי תורה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רפ"ב. אבל בהפרש שבין של יד לשל ראש – אין קפידא. וראיה: שהרי התירו שם להניח נביאים על כתובים, וכתובים על נביאים, שבוודאי אין קדושתן שוה. אלא כיון דההפרש אינו רחוק כל כך – אין קפידא (מגן אברהם סעיף קטן ד'). ויש שנהגו לעשות שני כיסין (שם). ומנהגינו להניח השל ראש לצד ימין, והשל יד לצד שמאל. וכבר זכרנו זה בסימן כ"ה סעיף י"ט. ויש שמקפידים על מה שכורכים הרצועות על התפילין, משום דתפילין קדושתן הרבה יותר מן הרצועות. ולכן כורכין אותן בפני עצמם ככנפים. אבל אין שום קפידא בזה כיון דכן דרך תשמישן, וכמו שכורכין מפה סביב הספר תורה. וכן בכריכת הרצועות סביבן נשמרים יפה. וכן אנו נוהגים. וגם בזה יש נוהגים שהדלי"ת של הקשר של ראש – מניחים על המעברתא ולא תחת המעברתא, דאחרי שהוא משם "שדי" – לא נאה שיונח בתחתיתו. וכורכים הרצועות סביב הקצוות (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד'). וחולצין השל ראש ביד שמאל להראות שקשה עליו פרידתן (שם סעיף קטן ג').

סימן כט

א כתב הטור: לא יברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו" כשמסירן. שאין הלכה כבני מערבא (ברכות מד ב) שהיו מברכין "לשמור חוקיו" בשעת הסרתן, מפני שסוברין לילה לאו זמן תפילין הוא. ודורשים אותו מ"ושמרת את החוקה...", שדורשים: ימים ולא לילות (כרבי יוסי הגלילי במנחות לו ב). ואנן קיימא לן: לילה זמן תפילין הוא... (כרבי עקיבא שם). ואפילו בערב שבת בין השמשות שצריך להסירם אין לברך, דלא מ"ושמרת" אנו לומדים אותו אלא משום "לאות...". וראיתי על שם רב האי גאון דהרשות בידו: אם ירצה לברך – מברך. ואני תמה: כיון שאינו חייב הוה ברכה לבטלה? עד כאן לשונו. (עיין בית יוסף וב"ח, שטרחו לתרץ דברי הגאון בדברים דחוקים. עיין שם.)

ב ואני תמה על בני מערבא: נהי דגזרה תורה "ושמרת" שלא תניחם בלילה. וכל מקום שנאמר "השמר פן" ו"אל" – אינו אלא לא תעשה, כדאיתא במנחות שם. מכל מקום הא כבר כתבו הרא"ש והר"ן וכל הראשונים בריש כתובות שאין שייך לברך ברכה על איסור, עיין שם. ולעניות דעתי נראה

להדיא מברכות שם ומנידה (נא ב) דברכה זו היא ברכה אחרונה על התפילין, כמו שמברכין ברכה אחרונה על אכילה ושתיה, וכמו ברכת התורה. דהכי איתא שם להדיא, עיין שם. אלא דברכה זו לא שייך רק אם לילה לאו זמן תפילין, מדרשא דחוקה – בזה שייך ברכה "אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו", והיא הברכה שאחר התפילין. אבל אי לילה זמן תפילין – לא שייך ברכה זו אפילו בערב שבת, ד"לאות" לא שייך ברכה כמובן, דדווקא "לשמור" שצונו לשמור שייך ברכה (וכן כתב הבית יוסף). וזהו גם כוונת הירושלמי בפרק שלישי דברכות (הלכה ג) עיין שם, ולא שהברכה היא על מה שאסור להניחם בלילה. ולכן דעת הגאון דכמו שברכת "בורא נפשות" יש בגמרא: מי שבירך על המים ומי שלא בירך, עיין שם – הכא נמי בתפילין כן הוא. ואיהו פסק כרבי יוסי הגלילי דלילה לאו זמן תפילין. והרי גם דעת הרמב"ם כן הוא, כמו שיתבאר בסימן ל, ועם כל זה לא כתב ברכה זו משום דאנן קיימא לן דאין מברכין ברכה אחרונה על המצוה, כמבואר בגמרא שם. והגאון אמר שמי שירצה – יברך, ואין חשש בזה. (וגם דברי התוספות שם יש לפרש כן, עיין שם היטב. אך מדברי הטור, והבית יוסף, והב"ח, מבואר שלא פירשו כן. וגם במה שכתבנו מתורץ קושיות הט"ז והמגן אברהם, עיין שם היטב, משום דקיימא לן דמצוה אינה צריכה ברכה לאחריו. ודייק ותמצא קל.)

ג יש שנהגו כשמגיעים ב"ובא לציון" ל"יהי רצון שנשמור חוקיך..." – לסלק הרצועה מעל האצבע, לזכר "לשמור חוקיו" דבני מערבא. ואיני יודע אם כדי לעשות כן, כיון דלא קיימא לן כבני מערבא. ועוד: דבני מערבא לא היו מברכים רק אם חלצום לעת ערב. אך להיפך: איזה חשש יש בזה? ומכל מקום לא ידעתי אם יש לעשות זכר למאי דלא קיימא לן לדינא. וצריך עיון.

סימן ל

א זמן הנחתן בבוקר, משיראה את חברו בריחוק ארבע אמות ויכירנו. שזה הוא דבתפילין כתיב: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה'...", ולכן תלוי בראייה. ואמרו בירושלמי פרק קמא דברכות, שחברו זה יהיה שמכירו קצת. דאילו מכירו הרבה – הלא יכירו גם מרחוק. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך: חברו הרגיל עמו קצת..., עיין שם.

ב במנחות (לו ב) תניא: "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה". "ימים" – ולא לילות; "מימים" – ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: לא נאמר חוקה זו אלא לענין פסח בלבד. ובאידךברייתא תניא: רבי עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים? תלמוד לומר: "והיה לאות..." – מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות. ואמר שם רבי יוחנן: כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בלאו, וזהו כרבי יוסי הגלילי. ואמרו שם דאפילו לרבי יוסי הגלילי אם כוונתו לשומרם – מותר להניחם בלילה כדי שלא יאבדו. ואמרינן שם דרב אשי סבירא ליה כרבי עקיבא דלילה זמן תפילין. אך אין מורין כן, דשמא יישן בהם ויבוא לידי הפחה. ולכן מדרבנן אין להניחם בלילה.

ג והנה הרמב"ם בפרק רביעי דין י פסק כרבי יוסי הגלילי, שכתב: זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה, שנאמר: "מימים ימימה". חוקה זו היא מצות תפילין. וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין, שנאמר: "והיה לאות", ושבתות וימים טובים הן עצמן אות... וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שתשקע החמה עובר בלאו, שנאמר "ושמרת...". עד כאן לשונו. ואף שפסק כרבי יוסי הגלילי, מכל מקום בשבתות וימים טובים נקיט קרא דרבי עקיבא מ"לאות". ונראה דסבירא ליה כמו שכתבו התוספות בעירובין (צו א) דרבי יוסי הגלילי גופה אקרא דרבי עקיבא סמיך, עיין שם. וטעמם ברור: דאם לא כן, מנא לן למעט "מימים" ולא כל ימים לשבת וימים טובים (מהרש"א)? דילמא ימים אחרים? אלא וודאי דסמיך על קרא ד"לאות". ואף על גב דלכאורה משמע שגם בשבת ויום טוב יש נפקא מינה בין רבי יוסי הגלילי ובין רבי עקיבא, דלרבי יוסי הגלילי עובר בלאו כיון דאתי מ"ושמרת" כמו בלילה; ולרבי עקיבא רק אינו צריך להניחם בשבת ויום טוב, אבל אינו עובר בלאו (וכן כתב השאגת אריה סימן מ"א) – לא משמע ליה להרמב"ם כן. וראיה לזה מרבי יוחנן, דסבירא ליה כרבי יוסי הגלילי למה לא אמר כל המניח תפילין בלילה או בשבת ויום טוב עובר בלאו. אלא וודאי דבשבת ויום טוב גם לרבי יוסי הגלילי אינו עובר בלאו, והטעם משום דעיקר קרא ד"ושמרת" אתי ללילה. אבל לשבת ויום טוב עיקר קרא הוא מ"לאות", כמו שכתבתי. ולכן לא חש הרמב"ם להביא על שבת ויום טוב קרא ד"ושמרת".

ד אבל רבותינו בעלי התוספות, והרי"ף, והרא"ש, והסמ"ג פסקו כרבי עקיבא, משום דרב אשי סובר כן. ולילה מן התורה זמן תפילין, ורק מדרבנן אסרו להניחם לכתחילה בלילה, שמא יישן בהם. וכן פסקו בטור ושולחן ערוך. וזה לשונו רבינו הבית יוסף בסעיף ב: אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם. ואם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה – מותר. ואין מורין כן (וברבים צריך לחלצן). ואם לא חלץ תפיליו משתשקעה חמה מפני שלא היה לו מקום לשמרן, ונמצאו עליו כדי לשומרן – מותר ומורין כן. עד כאן לשונו. וצריך שיאמר שעושה כדי

לשמרן (מגן אברהם). וגם הרמב״ם כתב דינים אלו. והנה אם כדי לשמרם מפורש בגמרא דמותר, אפילו אי לילה לאו זמן תפילין כמו שכתבתי. אבל הדין הראשון דאם חשכה עליו – מותר ואין מורין כן, למה כתב? הא בגמרא הוה זה רק למאן דסבירא ליה לילה זמן תפילין. ונראה להדיא שהרמב״ם מפרש פירוש אחר בגמרא, באופן דזהו אפילו למאן דאמר לילה לאו זמן תפילין. (והכי פירושו: יתיבנא קמי דרב אשי וחשך והניח תפילין, כלומר: שלא חלצן... – הלכה ואין מורין כן. כלומר: הלכה שמן התורה אסור להניחן בלילה, אבל לחלצן אין חיוב מן התורה, אך אין מורין כן אם אינו לשמרם. ולפי זה נתגלה טעמו של הרמב״ם שפסק כרבי יוסי הגלילי, משום דמפרש דגם רב אשי סבירא ליה כרבי יוסי הגלילי. ולפי זה יש לומר דגם הרי״ף סובר כן, דהוא כתב: והלכה כרב אשי. ולפירוש הרמב״ם אינו סותר לדרבי יוחנן. ולפי זה אתי שפיר מה שהביא הרי״ף גם דברי רבי יוחנן. וגדולי אחרונים טרחו הרבה בדבריהם, ולעניות דעתי ברור בטעמם שכן הוא. ודייק ותמצא קל.)

ה היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה – מניחם בלא ברכה אפילו להסוברים לילה זמן תפילין מן התורה. מכל מקום כיון דרבנן אסרו, אף על גב דבלצאת לדרך התירו מטעם דבזה ליכא למיחש שמא יישן בהם, כיון שהולך בדרך איך יישן, מכל מקום ברכה אי אפשר דאיך יאמר ״וצונו״? הלא חכמים אסרום בלילה? ולכן יניחם בלא ברכה, וכשיגיע זמנם ימשמש בהם ויברך. ודע דלא התירו זה רק למי שהולך רגלי. אבל כשיושב בעגלה לא התירו לו להניחם קודם אור היום, שהרי היושב בעגלה יש חשש שינה כמו בביתו (ט״ז ומגן אברהם סעיף קטן ה׳). וכן רוכב על הסוס או על החמור – אסור לו להניחן קודם אור היום (שם). ואף על גב דלכאורה רוכב אי אפשר לו לישן שהרי יפול, מכל מקום להמורגלים ברכיבה יכולים לישן כשהסוס או החמור הולך לא במרוצה, ולכן אסור. ויש מי שמתיר ברוכב (אליה רבה), וכן נראה עיקר.

ו והנה הטור ושולחן ערוך כתבו דין זה, והרמב״ם לא כתבו. ותמהו עליו, דזהו ברייתא בסוף פרק ״הקומץ״ (לו א). וכתבו דסבירא ליה דזה אתיא למאן דאמר לילה זמן תפילין (בית יוסף). ואני תמה עליהם: להיפך דבברייתא מפורש כהרמב״ם. וזה לשון הברייתא: היה משכים לצאת לדרך, ומתיירא שמא יאבדו – מניחן, וכשיגיע זמן – ימשמש..., עיין שם – הרי שלא התירו רק במתיירא שמא יאבדו והוי כדי לשמרן, וזה כבר כתב הרמב״ם. ואדרבא אני מתפלא על הטור ושולחן ערוך למה השמיטו הך ד״מתיירא שמא יאבדו״, ומנא לן דגם בלא חשש זה מותר? וצריך לומר דסבירא להו דהא דתניא ״ומתיירא שמא יאבדו״ – זהו למאן דאמר לילה לאו זמן תפילין. וכיון שהם פסקו דלילה זמן תפילין – מותר גם בלא חשש זה. אבל מנא לן לומר כן? ועל כל פנים דברי הרמב״ם מוכרחים מהברייתא עצמה. ואולי שהטור ושולחן ערוך לא גרסו בברייתא ״ומתיירא שמא יאבדו״. וראיתי שהרי״ף והרא״ש (סימן ט״ז) באמת היתה גירסתם כן, עיין שם. אבל המרדכי הביאה, וגרס ״ומתיירא שמא יאבדו״, וכך היתה גירסת הרמב״ם. ולפי זה אתי שפיר כל דברי רבותינו.

ז היה בא בדרך ותפילין בראשו, ושקעה עליו חמה – אינו חולצן. ורק יניח ידו על השל ראש עד שיגיע לבית, כדי שהרואה לא יסבור שהניחן בלילה. אבל אם היה יושב בביתו או בבית המדרש – אינו צריך לכסותו בידו, דאותם שבשם ראו שהניחם מבעוד יום. אבל בערב שבת בין השמשות כשהיה יושב בבית המדרש, ואינו יכול להניחם שם מחשש גניבה ואבידה, וגם אינו יכול ליטלן ולטלטלם בידו מפני השבת – ילך לביתו, ויניח ידו עליהם עד שיגיע לביתו. ואם יש בית קרובה מביתו ומשתמרין שם – חייב לחולצן ולהניחן שם.

ח וכתב רבינו הבית יוסף: יש מי שאומר שאם התפלל תפילת ערבית מבעוד יום, עד שלא הניח תפילין – אין לו להניחם אחר כך. עד כאן לשונו. כיון דכבר עשאו לילה, והוי תרי קולי דסתרי אהדדי. ולכן אם הוא לא התפלל אף על פי שהציבור התפללו – מותר להניח תפילין. ויש מי שאומר שאם היה סבור שהוא יום ובירך, ובאמת היה לילה – אינו חייב לברך ביום, כיון דקיימא לן כרוב הפוסקים דלילה זמן תפילין (ברכי יוסף). ודע דהמקובלים הזהירו שלא להיות עליו תפילין בלילה, וגם לא יתפלל ערבית בהם. ואולי סבירא להו כהרמב״ם, דמן התורה לאו זמן תפילין הוא.

סימן לא

א שבת ויום טוב לאו זמן תפילין, דילפינן מ״והיה לאות״ – יצאו שבתות וימים טובים, שהן עצמן אות. וכבר כתבנו בסימן הקודם סעיף ג דאפילו להרמב״ם, דפסק כרבי יוסי הגלילי דלילה לאו זמן תפילין מקרא ד״ושמרת״, ולדידיה עובר בלאו כשמניחם בלילה, ואיהו דריש מהאי קרא גם לשבת ויום טוב, מכל מקום המניחם בשבת ויום טוב – אינו עובר בלאו מטעם שבארנו שם. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף דבשבת ויום טוב אסור להניח תפילין מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול לאות שלהם. עד כאן לשונו. ואין הכוונה לאיסור תורה, אלא איסור משום בזיון שבת ויום טוב.

ב והכי איתא במכילתא סוף פרשה י״ז: רבי יצחק אומר: הואיל ושבת קרויה ״אות״ ותפילין קרויין ״אות״ – לא יתן אות בתוך אות. או יתן אות לתוך אות? אמרת תדחה שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, לתפילין שאין חייבין עליה כרת ומיתת בית דין. עד כאן לשונו, כלומר: שבת דוחה לתפילין, וגנאי הוא לשבת שתצטרך לאות אחר. ובילקוט יש עוד מאמר כזה בלשון אחר: תדחה שבת שנקראת ״אות״, וברית לתפילין שלא נקראת אלא ״אות״ בלבד? והכוונה שאסור להוסיף אות על אות שבת. ויום טוב הוי גם כן כשבת, שהרי כתיב בהו ״שבתון״: ״ביום הראשון שבתון״, ״וביום השמיני שבתון״. ואפילו יום טוב שני שהוא מדרבנן – אסור בתפילין, דיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ב״שב ואל תעשה״, כמו שופר ולולב כשחל בשבת, כדאמרינן ביבמות (צ ב). ופשוט הוא דאם הניח תפילין בשבת ויום טוב לשם מצוה, עובר על ״בל תוסיף״. ואם מותר לטלטל תפילין בשבת ויום טוב, יתבאר בסימן ש״ח בסייעתא דשמיא.

ג ומהו האות? מרש״י מבואר דעצם השבת הוא האות. וזה לשון רש״י: שהן עצמן אות בין הקדוש ברוך הוא לישראל, דכתיב: ״כי אות היא ביני וביניכם״. ונאמר: ״ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם״, דעיצומו של יום הוא האות. ובאור זרוע הגדול (סימן תקפ״ט) כתב: יצאו שבתות וימים טובים שהן עצמן אות. פירש רבינו אליקים דכתיב: ״ביני ובין בני ישראל אות היא״ ענין אחר שהן גופן אות, שנהר סמבטיון ומעלה בזכורו מוכיחין שנחים בהם. עד כאן לשונו. וכן מבואר מלשון הרי״ף, שכתב שהן גופן אות, דכתיב: ״כי אות היא ביני ובין בני ישראל״. עד כאן לשונו. ושבת ויום טוב אחת הן, דגם יום טוב נקרא ״שבתון״ כמו שכתבתי. וכן ״ממחרת השבת״ – הכוונה על יום טוב ראשון של פסח. והתוספות והרא״ש כתבו דיש לומר: או דאיסור עשיית מלאכה נקרא ״אות״, או מצה בפסח וסוכה בסוכות. ונפקא מינה לענין חול המועד כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. והרוקח (סימן ל׳) כתב דאות של יציאת מצרים הוי אות, וזהו בשבת ותפילין. (ולכן מילה אף שהיא אות – אין יוצאים בזה האות, מפני שאינו אות של יציאת מצרים, עיין שם. ויש מהקדמונים שכתבו דאות מילה הוה אות רק שכל אדם צריך להיות עליו שני אותות, דעל פי שנים עדים יקום דבר. ולכן בחול הוי מילה ותפילין, ובשבת ויום טוב הוי מילה ואות של שבת וי״ט).

ד ובדין תפילין בחול המועד: בש״ס ורי״ף ורמב״ם לא הוזכר להדיא אם חייב בתפילין אם לאו. והרא״ש פסק דחייב בתפילין, משום דהאות הוא איסור מלאכה, וחול המועד מותר מן התורה. וכן פסק המרדכי, וכתב שגם מהר״ם מרוטנבורג פסק כן. וכן ר״י בעל התוספות, וסמ״ק, וספר התרומה פסקו להניח בלא ברכה. ובתוספות בכמה מקומות כמסתפקים בזה, ובעירובין (צו א) כתבו דחייב על פי הירושלמי דפרק שלישי דמועד קטן. וכתבו שכן נהגו, עיין שם. והרשב״א בתשובה (סימן תר״צ) פסק דפטור, משום דמלאכת חול המועד אסור מן התורה. וכתב שגם הראב״ד סובר כן. וכן נמצא באמת להראב״ד בספר תמים דעים (סימן מ׳), וכן כתב בשם התוספות, עיין שם. אבל בתוספות שלפנינו לא נמצא כן. וכן התוספות כתבו דבה״ג אוסר להניחם בחול המועד, עיין שם. ובבה״ג שלפנינו לא נמצא זה. ועל פי הזוהר כתבו הפוסקים דאסור להניחם. ורבינו הבית יוסף פסק שאין להניחם. ורבינו הרמ״א פסק שיש להניחם, ויעשה הברכה בלחש. וכל הספרדים אין מניחין, וכל האשכנזים מניחים. אך עתה מניחים בלא ברכה, וכן ראוי לעשות. וכבר האריכו בזה כמה מגדולי אחרונים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולכן כל אחד יחזיק במנהגו. ועכשיו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם, ואין להאריך בזה. מיהו על כל פנים בבית המדרש אחד לא יעשה זה בכה וזה בכה, משום ״לא תתגודדו״. (אם האות הוא מלאכה, תלוי אי מלאכת חול המועד דאורייתא או דרבנן. ואם האות הוא מצה וסוכה – פטור. ואם האות הוא כרש״י והרי״ף ואור זרוע עיצומו של יום נראה דחייב, וכן כתב במשכנות יעקב סימן ל״ז. ומכל מקום אפשר לומר דכמו שביום טוב לא מצינו לשון ״אות״ מפורש אלא שהם כשבת, אולי גם חול המועד כן, משום דכל אלו הימים הם ימי קדושה. וכן להרוקח דהאות הוא יציאת מצרים – וודאי דשייך זה בחול המועד, שהרי במוסף אומרים ״זכר ליציאת מצרים״. ואין להכריע בזה שעומד ברומו של עולם, ואלו ואלו דברי אלהים חיים.)

סימן לב

א מצות תפילין שיכתוב ארבע פרשיות אלו: "קדש לי כל בכור" עד "מימים ימימה", "והיה כי יביאך" עד "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים", ופרשת "שמע" עד "ובשעריך", "והיה אם שמוע" עד "על הארץ". ובשל ראש כותבים כל פרשה בקלף בפני עצמה, ובשל יד כותבין כולם על קלף אחד. ותניא במכילתא סוף פרשה "בא": כתבן שלא כסדרן – יגנוזו. והך "שלא כסדרן" כלול שלושה דברים: האחד על המקום, והיינו שהסמיך בהשל יד "שמע" אצל "קדש" וכיוצא בזה. וכן בשל ראש: הניח "שמע" אצל "קדש". והשנית על כתיבת הפרשיות, והיינו שכתב "והיה כי יביאך" קודם ל"קדש" – פסול, שצריך לכתוב על הסדר שבארנו. ולכן אם נפסלה פרשה אחרונה – חוזר וכותבה. אבל אם נפסלה הראשונה – כולן פסולות, כלומר: לא פסול עצמו, אלא שאין לו עם מי לחברן אלא אם כן יש לו פרשה ראשונה אחרת שנכתבה קודם השלוש פרשיות, דאז מחברה וכשרות. והשלישית בהאותיות, שאם טעה באות אחד וצריך למוחקו או לתקנו – נפסלים כל האותיות שאחריו עד סוף הפרשה. דהכתיבה צריך להיות כסדרן דווקא, הקודם והמאוחר מאוחר. וזהו שאמרו בירושלמי פרק קמא דמגילה (הלכה ט'): אין תולין בתפילין ומזוזות. כלומר: דבתורה אם החסיר אות אחד – תולהו בין השיטין. ובתפילין ומזוזה אינו כן, משום דיהיה שלא כסדרן. ובדינים אלו חמורין מספר תורה, משום דכתיב: "והיו" – בהווייתן יהא. כלומר: על הסדר כפי שנכתב בתורה.

ב ולפי זה אם נמחק או נתקלקל אות אחד בפרשה – פסולה. ודווקא כשנמחק לגמרי, אבל אם רישומו ניכר – כשרה, ומעבירה בקולמס. ועוד יתבאר בזה. ואם הקלקול קטן, והיינו שנתקלקל האות אבל עדיין תמונתו עליו, כגון שנפסקו היודי"ן של האלפי"ן ומכל מקום תמונת אלפי"ן עליהם – מתקנן וכשרות. ואם נפסק הפסק קטן בגגו של בי"ת וכיוצא בו, אם ההפסק קטן עד שעדיין תמונת בי"ת עליו – מתקנו וכשר, דזה לא מקרי "שלא כסדרן". ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא. וכן "שלא כסדרן" לא שייך רק בחסר ולא ביתר. ודבר זה כתב הרמב"ם בפ"ב דין ג, וזה לשונו: וצריך להזהר במלא וחסר..., שאם כתב החסר מלא – פסול עד שימחק היתר. ואם כתב המלא חסר – פסול, ואין לו תקנה. עד כאן לשונו, והטעם פשוט: דכל יתר כמי שאינו, ולא שייך ביה שלא כסדרן, ומוחקו וכשר. רק יש לדקדק דאם היתר הוא באמצע התיבה, שלא יהיה הפסק גדול באמצע התיבה, ומושך האות הקודם או שלאחריו כפי היכולת (וכן כתב במגן אברהם סוף סעיף קטן ל"ג, עיין שם). וכן אם כתב תיבה מיותרת – מוחקה וכשרה. ובלבד שלא ישאר ריוח כתשע אותיות קטנות, דאז פסול משום דהוי הפסק פרשה. (ואף שרבינו תם סובר דהפסק פרשה שלוש אותיות – לא קיימא לן כן, כמו שכתב המגן אברהם שם.)

ג בכתיבת הפרשיות של יד ושל ראש, מי קודם – אין עיכוב בדבר, דבזה לא שייך כסדרן ושלא כסדרן, ששניהם שוים. ורק יש אומרים כיון דשל ראש למעלה בקדושה משל יד – יכתוב השל ראש קודם. אבל רבינו הרמ"א פסק להיפך, דלכתחילה יכתוב השל יד קודם להשל ראש. וטעמו נראה מפני שהשל יד נכתב בתורה מקודם. ועוד נראה לי טעם: דכיון דבשל יד נכתבו כל הפרשיות בקלף אחד כמו שכתבתי, משום דכן גזרה תורה "וקשרתם לאות על ידך" – צריך שתהיה אות אחת (מנחות לד ב). ואם כן הקלף הזה בעת כתיבתו מקודש יותר מכל קלף של ראש, שאין בכל קלף יותר מפרשה אחת. ועוד: דכתיבת התפילין אינו מפורש ונכללו בהקשירה, והוי כמו דכתיב "וקשרתם וכתבתם". ואם כן כמו דבההנחה השל יד קודם, כמו כן בהכתיבה. ומיהו אינו לעיכובא, ואפשר דלכן סתמה התורה כתיבתם מפני שאינו לעיכובא.

ד וכן בכתיבת האותיות, בכל אות בפני עצמה לא שייך "כסדרן". כלומר: דכל אות גופה יש בו קודם ומאוחר, כגון בה"י יש לו לכתוב מקודם הדלי"ת ואחר כך היו"ד, וכמו כן בכל האותיות. ומכל מקום אם הקדים המאוחר – לית לן בה, דכל זמן שלא נגמר האות – אין זה כלום (פרי מגדים). וכן אם כתב מקצת אות, ואחר כך כתב האות הקודם, וחזר והשלים האות שלאחריו – לא הוי "שלא כסדרן" מטעם שנתבאר (שם). וכן נראה לי אם לא תייג האותיות הצריכין תגין, וכתב האותיות שאחר כך – אין זה "שלא כסדרן", ויכול לתייגן אחר כך. וכן הדין בהקוצין של האותיות – יכול לעשות אחר כך, דכיון דעיקרי האותיות נכתבו כסדרן – לית לן בה. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן א' דהדלי"ת של "אחד" צריך להיות גדול, כמו ארבע דלתי"ן קטנים מאוד, אבל לא כהדלתי"ן של הפרשיות. פרי מגדים.)

ה יש שכתבו ליזהר שיכתוב כל הפרשיות של יד ושל ראש רצופים, ולא יפסיק בדיבור כלל. ולכל הפחות בין פרשה ראשונה לשנייה לא יהיה שום הפסק, וכן בין שלישית לרביעית. ואם הפסיק בין שנייה לשלישית כשמתחיל לכתוב השלישית – יעביר הקולמס על תיבה ראשונה של פרשה ראשונה ושנייה, ואחר כך יכתוב השלישית (שערי תשובה סעיף קטן ד' בשם כוונות). והנה זה אינו מן הדין אלא מהידור בעלמא. ובוודאי ראוי להדר במצוה

גדולה כזו. גם שיכתבם בטהרה שיטבול מטומאת קרי. ויכתוב הפרשיות רצופים משל יד וכן משל ראש. אבל בהפסק בין של יד לשל ראש – לא ידעתי הקפידה, שהרי שני מצות הן. וכל זה אינו לעיכובא כלל כמו שכתבתי.

ו הכתיבה היא בדיו דווקא. ומהו "דיו" בארנו ביורה דעה סימן רע"א מן סעיף כ"ו עד סעיף ל"ה, ודברי רבותינו בעלי השולחן ערוך דלכאורה סותרין את עצמם משם לכאן סעיף ג. ובארנו שם דעיקר הדין תלוי בשלושה דברים: שיהא שחור, ומתקיים, ומקורו מן העץ. ולכן בזמן הש"ס היו עושים מעשן השמנים של פירות שהם מן העץ. ועכשיו אין אנו בקיאים, לפיכך אנו עושים מעפצים שהם מן העץ, וגומ"א וקופע"ר וואסע"ר, וזהו קנקנתום.

ז וזהו שכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: יכתבם בדיו שחור, בין שיש בו מי עפצים בין שלא במי עפצים. ולכתחילה יחמיר לכתוב בדיו העשויה מעשן עצים, או שמנים שרויים במי עפצים. עד כאן לשונם, כלומר: דמקודם כתבו דהעיקר הוא השחרות, דלדעת הרמב"ם רק זהו לעיכובא כמו שכתבתי שם. אך באמת דבר הבא מן העץ הוא לעיכובא, אף שהרמב"ם לא הזכיר זה. וכן הוא מפורש בזוהר תרומה (דף קנ"ט), וזה לשונו: וכל מילי דדיו עץ אינון. ועוד דיו אוכם, עיין שם. וזהו שכתבו דלכתחילה יחמיר לעשות מעשן שרוים במי עפצים, דשניהם מעצים. אך אין אנו בקיאין בזה, ולכן ביורה דעה שם ביארו רק שיהיה מן העץ. וזהו כמו שאנו עושים עפצים וגומ"א ששניהם מן העץ: דגומ"א גם כן מן העץ, דהוא שרף הנוטף מעץ, וקנקנתום לשחרות וזהו קופע"ר וואסע"ר. (ובזה אתי שפיר כל מה שנתקשה המגן אברהם בסעיף קטן ב', והפרי מגדים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח כתב אפילו אות אחת בשאר מיני צבעונים או בזהב, שמערבין זהב שחוק במים וכותבין בו – פסולין לגמרי. דתיקון לא מהני שהרי צריך "כסדרן", וזה האות שלא נכתב בדיו הוה כלא נכתב כלל. ואם זרק עפרות זהב על האותיות כדי לנאותן – מעביר הזהב וישאר כתב התחתון, וכשר. וכל זמן שלא העביר – פסול. ולכן אם זרק הזהב אפילו על אות אחד מהשמות – אין לו תקנה, לפי שאסור להעביר את הזהב דהוי כמוחק את השם, ובעוד הזהב עליו נפסל האות. ולכן צריכין גניזה. (ומכל מקום "שלא כסדרן" לא שייך כשמעביר.)

ט צריך שלא תדבק שום אות בחברתה. אלא כל אות תהיה מוקפת קלף מארבע רוחותיה (גמרא כט א). ואפילו האות האחרון צריך שיהיה מוקף בקלף מכל הרוחות. והטעם לא נתפרש, ונראה לי שזהו הלכה למשה מסיני. ויש מי שכתב מטעם "כתיבה תמה" (הגר"ז). ולי נראה ד"כתיבה תמה" אינו אלא בגוף האות. ועוד: דבמרדכי בריש הלכות ספר תורה הביא דעות שבספר תורה אין צריך היקף גויל, וכן נראה מהנימוקי יוסף ריש הלכות מזוזה, עיין שם. וגם הרי"ף לא הביא זה בספר תורה. ואם מטעם "כתיבה תמה" – הלא גם בספר תורה צריך "כתיבה תמה"? אלא וודאי דזהו הלכה למשה מסיני, וסבירא ליה דלא נאמרה בספר תורה. מיהו אנן קיימא לן דגם בספר תורה מעכב, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רע"א. וכן פסק הרמב"ם בפרק ראשון דין י"ט, עיין שם. (ומלשון הטור לכאורה משמע כהגר"ז, וכן כתבו הט"ז והפרישה. אבל הב"ח כתב כדברינו, וכתב דהטור מילי מילי קתני ולא הביא ראיות. וברור הוא שטעמו מהראיות שהבאנו.)

י ובירושלמי ברכות (פרק שני סוף הלכה ג') איתא: עירב את האותיות – אית תנא תני כשר, ואית תני פסול. רבי אידי... (כלומר לא פליגי): כשר מלמטן, פסול מלמעלן. כגון "ארצינו תפארתינו" – "ארצך" צריכה, "תפארתך" צריכה, עיין שם. וביאורו כן הוא: דבאותיות שוות באורך, הדין ברור דאם הדיבוק מלמעלה – פסול, ומלמטה – כשר; משום דגם בלא הדיבוק נשאר צורת אות. אך באותיות שאינן דומות בארכן, כמו "ארצך", "תפארתך", דהכ"ף נמשך למטה יותר מהצדי"ק והתי"ו, ונדבקו בסוף הצדי"ק והתי"ו, ובהכ"ף הוא באמצע – צריכה שאלה. כלומר: והוי ספק ופסקינן לחומרא, וכן כתב הרשב"א בתשובה (סימן תרי"א). וגירסתו בירושלמי לא היתה כגירסא שלנו, והוא ז"ל פירש דמלמעלה לא מהני גרירה, דהוי "חק תוכות" כיון דעדיין לא נגמר האות. ומלמטה מהני גרירה, עיין שם. ומדברי כל הפוסקים משמע להדיא דגרירה מהני בכל ענין, דאין זה דמיון ל"חק תוכות" כיון שאינו גורר אלא בין האותיות. וכן כתב מפורש בהגהות מיימוניות פרק ראשון (אות פ') ובמרדכי ריש פרק "הקומץ רבה", דכשעוסק בהפרדת האותיות – לא הוי כ"חק תוכות", עיין שם. ורק המרדכי מחמיר גם בלמטה עד שיגרור, מדהש"ס שלנו אינו מחלק בכך, עיין שם (וכן כתב הט"ז סעיף קטן ג').

יא ולענין הלכה נראה דגרירה וודאי מהני, כמבואר מהטור והשולחן ערוך סעיף כ"ה וסעיף כ"ו, דאפילו בדיבוק באותיות השֵם – מותר לגרור. וכן דעת רוב הפוסקים. אמנם בדיבוק מלמטה אם מחויבים לגרור – וודאי בחול יש לגרור. אבל בשבת ויום טוב דגרירה אסור יש לסמוך בפשיטות על הירושלמי, ושלא להוציא אחרת מפני עלבונה של תורה זו. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג' שנוטה להחמיר, ובשם הרד"ק מביא להקל, עיין שם. ולכן כשאי אפשר לגרור – יש לסמוך על זה. ואם התגין נוגעין זה לזה – יש לגרור, אבל לא מיפסל בכך. וזה שכתב שלהרמב"ם פסול, תמיהני: הלא הרמב"ם בפרק שני ובפרק שביעי כתב דהתגין אין מעכבין כלל, עיין שם. והמאירי מכשיר להדיא, כמו שכתב המגן אברהם. ודייק ותמצא קל.)

יב כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד: ויכתוב כתיבה תמה, שלא יחסר אפילו קוצו של יו״ד, ויהא מתוייג כהלכתו. ולכתחילה יכתוב כתיבה גסה קצת, שלא יהיו נמחקים מהרה. וכן מצוה ליפותם מבחוץ ומבפנים. עד כאן לשונו. ואף על גב דבשבת (קג ב) אמרינן: ״וכתבתם״ – כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפי״ן עייני״ן... מכל מקום גם חסרון קוצו של יו״ד אינו כתיבה תמה, דכתיבה תמה הוא כשהאות נכתב בשלימותו. ועוד: דגם בשם בעל כרחך אין הכוונה ממש אלפי״ן עייני״ן, דאם כן אינך צריך קרא ד״וכתבתם״ שהרי אין זה האות שצריך לכתוב. אלא הכוונה שיתראה קצת כעי״ן, כגון שהמשיך היו״ד התחתון של האל״ף למעלה ממש, והיו״ד העליון של האל״ף למטה ממש, ונראה קצת כעי״ן כמובן, אף שבאמת הוא אל״ף אך אינו בתמימותו. ואם כן גם בחסרון קוץ אינו בתמימותו. ועוד יתבאר בזה בסימן ל״ו סעיף ו, עיין שם.

יג ודע כי שלושה קוצין יש ביו״ד: האחד בימינו מתעקם קצת והוא העיקר; והשני כנגדו בשמאל, קטן ממנו הרבה, ואינו עקום; והשלישית מלמעלה בצד שמאל קוץ קטן, כמו שיתבאר בסימן ל״ו. והנה שתים אלו נראה דמעכבים גם כן, אלא שביכולת לתקנם גם אחרי כתיבת התפילין, דאין בזה ״שלא כסדרן״ כיון דעיקר האות קיים (וכן כתב הפרי מגדים בט״ז סעיף קטן ג׳). אבל בחסר קוץ הימין לגמרי, נראה דלא מהני כשיכתבנו אחר כך, שהרי בלעדו אין תמונת יו״ד עליו (בית יוסף, וט״ז סימן ל״ו סעיף קטן א׳). והסופרים אינם נזהרים בהקוץ השמאלי, ויש לגעור בהם כי לדעת רבינו תם בתוספות מנחות (כט א) זהו קוצו של יו״ד שמעכב, עיין שם.

יד ודע דמלשונו, שכתב דין מתוייג עם דין הקוצין, משמע לכאורה דשניהם מעכבים. וזהו כדעת הטור ביורה דעה סימן רע״ג. אבל הא בטור סימן ל״ו פסק רבינו הבית יוסף כדעת הרמב״ם שאין התגין מעכבין, ולא הגיה עליו כלום. וכבר כתבנו ביורה דעה סימן רע״ד סעיף י״ד דקיימא לן כהרמב״ם, עיין שם. וצריך לומר דאין כוונתו להשוותם לגמרי, וזה שלא כתב דזהו רק לכתחילה כמו שכתב בכתיבה גסה – משום דלא דמי: דהתם הוא רק הידור לכתחילה כמו לייפותם שכתב ולא מעיקר הדין. אבל התגין הם מעיקר הדין גם להרמב״ם דהוא דינא דגמרא, וחייב לתקנם. ורק אין אנו פוסלים בלא התגים. ובדין זה לא מיירי הכא אלא בסימן ל״ו.

טו כתב הטור: וצריך שיכתוב בימינו אפילו אם שולט בשתי ידיו. ואיטר יד – שמאל דידיה הוה ימין. עד כאן לשונו, והטעם: ד״כתיבה תמה״ אי אפשר להיות רק בימין (לבוש). ועוד: דכתיב ״וקשרתם [...] וכתבתם״ – כקשירה כך כתיבה, וקשירה הוא בימין (שם). ומבואר זה במנחות (לז א). וכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דאפילו בדיעבד פסול כשכתב בשמאל אם אינו שולט בשתי ידיו, ושכן פסקו בהגהות מיימוניות (פרק שני) בשם סמ״ק. וכן פסק הב״ח, עיין שם.

טז ולפי זה נראה ברור שמה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: צריך שיכתוב בימינו אפילו אם הוא שולט בשתי ידיו. ואם כתב בשמאל – פסול אם אפשר למצוא אחרים כתובים בימין... עד כאן לשונו, דמשמע דאם אי אפשר למצוא אחרים – כשרים בדיעבד. וברור הוא דכוונתו רק אשולט בשתי ידיו. אבל כשאינו שולט בשתי ידיו – פסול, דאם לא כן הרי הוא סותר את עצמו. ועוד: דמנא לן לומר כן, כיון דהגהות מיימוניות והסמ״ק פוסלים, ומבואר כן בגמרא? ולכן תמיהני על מפרשי השולחן ערוך (לבוש, וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ד׳) שמפרשים גם באינו שולט בשתי ידיו. ויש מי שכתבו שלא לברך עליהן, אבל מכל מקום יניחם (פרי מגדים, ובית שמואל באבן העזר סימן קכ״ג סעיף קטן ד). ולעניות דעתי המה פסולים לגמרי. וגם לענין שבת אינו חייב כשכותב בשמאלו, כמבואר בשבת (קג א) עיין שם. וכן האיטר כשכתב בימין כל אדם – פסולים, כדמשמע שם בשבת עיין שם. ודע שיש מי שאומר דמי שעושה מלאכתו בימין וכותב בשמאל או להיפך – אין להיות סופר, דכיון דיש ספק מה מקרי ״ימינו״, כמבואר בסימן כ״ז שיש מחלוקת בזה לענין הנחת תפילין, ואם כן הוי ספק תורה באיזה יד שכותב (פרי מגדים באשל סעיף קטן ה׳). ודברי טעם הם. וכותב בפיו – פסול לגמרי (מגן אברהם סעיף קטן ה׳).

יז הלכה למשה מסיני דמזוזה צריך שרטוט בכל שיטה ושיטה. ותפילין אינם צריכים בכל שיטה ושיטה, רק בשיטה העליונה, שהרי אסור לכתוב בלא שרטוט. וישרטט שיטה עליונה ותחתונה ושבצדדים, כדי שכשיכתוב כל השורות – יכתבם בשוה. ובירושלמי פרק קמא דשבת מקפיד שלא לשרטט, שאומר שם: כל הפטור מדבר ועושיהו נקרא ״הדיוט״, ואומר שם לענין אחר, וממילא דהוא הדין בדין זה (תוספות לב ב). אך זהו כשעושה משום חומרא. אבל אם יודע בעצמו שאין ביכלתו ליישר השיטות בלי שרטוט – כל השיטות יכול לשרטט. ורק יזהר שלא ישרטט בעופרת, מפני שהמקום מהשרטוט נשאר צבוע. והכי תניא בירושלמי מגילה (פרק ראשון הלכות ט׳): מסרגלין בקנה וזהו שרטוט. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו: ויש אומרים שצריך לשרטט תמיד למעלה ולמטה ומן הצדדים, אף על פי שיודע לכתוב בלא שרטוט. וכן נוהגים. עד כאן לשונו, ואינו מובן: הלא גם לדעה ראשונה כן הוא, דשיטה ראשונה הוא בהכרח כמו שכתבתי. ואי משום השלוש האחרות – גם כן הכל מודים בזה, כמבואר מסמ״ג וספר התרומה (עיין בית יוסף). וצריך לומר דכיון דמלשון רבינו הבית יוסף שם נראה שלא הצריך רק שיטה עליונה, לזה אומר בלשון ״ויש אומרים״. (עיין מגן אברהם סעיף

קטן ח׳, שדקדק: הא יש כמה חומרות שאנו מחמירין והרי נקרא ״הדיוט״? עיין שם. ונראה לי דוודאי כל שאין שום דעה להחומרא, או איזה סייג – וודאי שאין להחמיר. ורובי חומרות הם מפני הדעות. דייק ותמצא קל ותשכח. וכן משמע מהפרי מגדים, עיין שם.)

יח ודע שהרמב״ם כתב בפרק ראשון דין י״ב: הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט. אבל תפילין אינם צריכים שרטוט, לפי שהן מחופין. עד כאן לשונו, כלומר: שאין נראין לעין הקורא, כספר תורה ומזוזה שבודקין אותה לפרקים, ואם יכתוב בעיקום יראו הכל. אבל התפילין אינם נראים, ולא חיישינן אם יכתבו בעיקום. ולדבריו גם שורה ראשונה אינה צריכה, דסבירא ליה דזה שאמרו חכמינו ז״ל שאסור לכתוב בלא שרטוט – זהו בדבר הנראה לכל. וזה שכתבנו מקודם הוא דעת רבינו תם ורוב הפוסקים. ונראה לי שהולכים לשיטתם, דרבינו תם סבירא ליה דגם ספר תורה אינו צריך שרטוט, כמו שכתב הטור יורה דעה בסימן רע״א, עיין שם. ולפיכך אי אפשר לו לפרש כהרמב״ם בתפילין מפני שהם מחופין, שהרי גם בספר תורה כן הוא. והרמב״ם לשיטתו דבספר תורה צריך שרטוט, לכן פירש בתפילין מפני החיפוי. ורבינו תם פירש דשורה ראשונה צריך. ולפי זה לדינא אם כתב פרשיות של תפילין בלי שרטוט כלל, והיינו שגם שיטה העליונה לא שרטט, וגם כתב השורות בעיקום – יכול לסמוך על דעת הרמב״ם ולהניחן עד שישיג תפילין אחרים. ורבינו הבית יוסף כאן וביורה דעה שם החמיר כשני השיטות, דבכאן הצריך להשיטה העליונה שרטוט, ובשם הצריך בספר תורה שרטוט בכל השיטות. דכן עיקר לדינא, כמו שכתבתי שם בסעיף כ״ה, עיין שם.

יט הלכה למשה מסיני: תפילין על הקלף, ולא על הדוכסוסטוס ולא על הגוויל. וכותבין על הקלף במקום בשר. ואם שינה לכתוב במקום שיער, וכל שכן כשכתב על דוכסוסטוס או גויל – פסול. ומהו ״קלף״, ומהו ״דוכסוסטוס״, ומהו ״גויל״? נתבאר ביורה דעה סימן רע״א ד״גויל״ מקרי כשעדיין לא נחלק העור כלל בעוביו לשנים, אלא שגררו השיער ומתקנים שם מעט, ובמקום הבשר אין מתקנים כלל. ו״קלף״ מקרי: כשחולקים העור בעוביו, החלק החיצון שלצד השיער נקרא ״קלף״, והפנימי הדבוק לבשר מקרי ״דוכסוסטוס״. ולכן כי אמרינן ״כותבין על הקלף במקום בשר״, הכוונה במקום שקרוב יותר לבשר, והיינו במקום שנחלק, וקודם שנחלק היה דבוק להדוכסוסטוס. וזהו כפי מנהגם בזמן הש״ס, שהיו חולקין העורות.

כ אבל קלפים שלנו שאין חולקין העור, אלא מגררים הרבה במקום הדבוק לבשר, שממילא חלק הדוכסוסטוס נופל ולא נשאר רק הקלף. וכותבים על מקום זה הנגרר הרבה, דאילו מצד השיער שמגררים קליפתו העליונה – אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו. וכל הקלפים שלנו דין קלף יש להם, כי הסופרים בקיאים להכיר אם לא נשאר עדיין קצת דוכסוסטוס. והיינו שהוא חלק הרבה, והקלף אינו חלק כל כך. ואם אולי נשאר כקליפה דקה – מגררין אותה בסכין, ודבר זה ידוע לסופרים. ויזהרו שלא לגרור הרבה מצד השיער כדי שלא ישאר רק הדוכסוסטוס, דבכהאי גוונא פסול כמו שכתבתי.

כא וצריך להיות הקלף מעובד בעפצים או בסיד. וצריך שיהא מעובד לשמו, וצריך להוציא בשפתיו שמעבדו ״לשם תפילין״. ובתחילת העיבוד יאמר כן, או שיעבדנו לשם ספר תורה. אבל אם עיבדו לשם מזוזה – פסול לתפילין, דקדושת תפילין חמורה מקדושת מזוזה. ומכל מקום מספר תורה לתפילין כשר, אף שספר תורה קדושתו חמורה מתפילין, דכל בלא מעשה רק הזמנה בעלמא – יכול לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה. ואם עיבדו כותי, וישראל עומד על גביו – להרמב״ם פסול אפילו אמר לו הישראל שיעבד לשמו. ולהרא״ש כשר אם ישראל עומד על גביו, וסייעו קצת בעבודה. וכן נוהגין. ופרטי דינים אלו בארנו ביורה דעה סימן רע״א מן סעיף ה׳ עד סעיף י״ב, עיין שם. ושם נתבאר אי צריך דווקא אמירה לשמה או די במחשבה. וגם נתבאר כשעיבדו שלא לשמה, אם יש לזה תיקון לחזור ולעבדו לשמה. וגם נתבאר דדווקא בתחילת העיבוד צריך להיות ה״לשמה״, עיין שם.

כב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: כשמסמנים הנקבים במרצע כעין אותיות, אף על פי שנקל להכותי לזייף – אין חוששין. דמירתת פן יכיר ישראל בטביעות עין. עד כאן לשונו, כלומר: דדרך הסופרים כשמניחים העורות בעת העיבוד תחת יד הכותי – עושים סימנים על העורות שלא יחליפם. ונקבים בעלמא אינם כלום, עד שיעשה נקבים כעין אותיות. ואף שגם בזה נקל לזייף, שיניח עור על עור זו ויעשה אותם הנקבים על עור זה, מכל מקום מירתת פן לא ישתוו לגמרי. וכבר בארנו ביורה דעה שם סעיף ט דמיירי במקום שהכותי נהנה בחליפין. דאם לא כן – הרי אינו חשוד להכשיל. (ובזה מתורץ מה שתמה האליה רבה סעיף קטן י״ח על הסופרים שעושים סימנים קטנים מזה, עיין שם. ועיין מגן אברהם סעיף קטן י״ג שהקשה מיורה דעה סימן קי״ח סעיף ג. ולא הבנתי, דהא גם כאן מכיר בוודאי הכתב. ומה שכתב בשם הגהות מיימוניות דאם נתנו בתחילה בעיבוד לשם קדושה אינו צריך עוד, בארנו ביורה דעה שם).

כג הקלף יהיה מעור בהמה חיה ועוף הטהורים, דכתיב: ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״ – מן המותר בפיך. ואפילו שארי ספרים שיש בהם שמות – אסור לכתוב על דברים טמאים (מגן אברהם סעיף קטן י״א). ולעניות דעתי נראה דאפילו בלא שמות – אסור לכתוב דברי תורה על דברים טמאים. ומי יתן

טהור מטמא. אבל על עורות טהורים – מותר לכתוב, אפילו בנבילה וטריפה שלהם (שבת קח א), כיון שהוא ממין המותר ״בפיך״. אבל מעור דג – אסור אפילו בטהורות, משום דנפיש זוהמיה (שם). והקלף צריך להיות שלם, שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו, דהיינו שלא תהא האות נראה בו חלוקה לשתים. אמנם מה שנראה כנגד השמש כחלוקה – לית לן בה (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ט״ו). ויש שחלקו הקלפים למדרגות: דמשובח מכולם עור שליל, ושל חיה יותר משל בהמה, וכשרות עדיף מטרפות. ולא ידעתי מנא לן לחדש דבר שחכמינו ז״ל לא אמרו כן. וכבר כתבנו מזה ביורה דעה סימן רע״א.

כד הסופרים הזריזים עושים שלושה מיני קלפים: העב יותר לכתוב בו פרשת ״שמע״ שהיא קטנה, והדק ממנו לפרשת ״והיה כי יביאך״ שהיא יותר גדולה. ולפרשת ״קדש״ ולפרשת ״והיה אם שמע״ שהם ארוכות – עושים קלף דק מאוד. ובזה יתמלאו הבתים של ראש בשוה, וזהו נוי לתפילין. (ובשולחן ערוך סעיף י״ד יש טעות הדפוס, עיין שם. וגם בהבית יוסף יש טעות זה.) ויש שמניחים גליונות גדולים בהפרשיות הקטנות יותר מפרשיות הגדולות, ועובי הקלפים עושים בשוה.

כה הרמב״ם סוף פרק ראשון, אחר שכתב דין שכל אות צריך להיות מוקף קלף מכל צדדיו, ושכל אות צריך להיות כתיקונה עד שהתינוק יכול לקרותה ושירוץ הקורא בו, כתב וזה לשונו: עור שהיה נקוב – לא יכתוב על גבי הנקב. וכל נקב שהדיו עוברת עליו – אינו נקב... ניקב העור אחר שנכתב, אם ניקב בתוך האות כגון תוך ה״א או תוך מ״ם וכן בשאר אותיות – כשר. ניקב בירך של אות עד שנפסקה, אם נשתייר ממנה מלוא אות קטנה – כשר, והוא שלא תדמה לאות אחרת. ואם לא נשתייר ממנה מלא אות קטנה – פסולה. עד כאן לשונו. (ומפרש במנחות כט א: ניקב תוכו של ה״א כלשון אחר דרש״י, ד״תוכו״ הוא החלק שבתוכו. והרא״ש בהלכות ספר תורה סימן ט״ו הכריע כלשון ראשון דרש״י, ד״תוכו״ הוא הרגל השמאלי של הה״א. והקשה על הלשון אחר מה שכתב ה׳ דנקט, עיין שם. ונראה לי דנקיט משום יריכו, דזהו רק בה״א. וכן בירושלמי מגילה פרק ראשון הלכה ט ביריכו נקיט ה״א, ובתוכו בי״ת, עיין שם. ובמנחות דחדא מימרא היא – נקט ה״א משום יריכו.)

כו והנה מדברי הרמב״ם מתבאר להדיא שבדין היקף קלף יש חילוק בין קודם כתיבת האות לניקב אחר כך. וסברא זו כתבה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בשם סדר גט אשכנזי, וכתב שכן נראה להדיא מהרמב״ם, עיין שם. וכן כתב בשולחן ערוך סוף סעיף ט״ז, וזה לשונו: הא דמכשרינן כשנפסק אות – דווקא [כשנכתב] (כשנפסק) בכשרות ואחר כך נפסק. אבל אם מתחילה כשנכתב היה שם נקב ונפסק בו, או אם רגל הכ״ף הפשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי היקף קלף מתחילתו – פסול. עד כאן לשונו. ואין לשאול: דאם כן למה כתב בשולחן ערוך אורח חיים סעיף ד׳ שלא תדבק אות בחברתה, אלא כל אות תהיה מוקפת גויל? עד כאן לשונו. וכן בסעיף כ״ה וסעיף כ״ו כתב דאותיות דבוקות יכול להפרידם, עיין שם. והיה לו לבאר דזהו רק בשעת כתיבתם, אבל כשנדבקו אחר כך – אינו צריך להפרידם, מפני שמוקף גויל אינו צריך רק בשעת כתיבה ולא כשנדבקו אחר כך כמו בנקב. דיש לומר דלא דמי: חדא דבדיבוק יכול לתקן, מה שאין כן בנקב. ועוד: דדיבוק אות לאות חמיר טפי מפני שנראים כאות אחד, וזה פסול גם אם נדבקו אחר כך. ותדע לך שכן הוא, שהרי הרמב״ם בפרק עשירי בעשרים פסולים שחשב שם, חשב נגיעות האותיות זו לזו. ולמה לא חשב היקף גויל? אלא וודאי משום דהיקף גויל אינו פוסל רק בתחילת הכתיבה, ודיבוק פוסל גם אחר כך. (ובזה מתורץ קושית מהר״ל בן חביב שהביא הבית יוסף, למה לא חשב הרמב״ם היקף גויל, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

כז אמנם ברור הדבר שהטור, וספר התרומה, והסמ״ג, והמרדכי, והגהות מיימוניות – לית להו חילוק זה בין קודם הכתיבה לאחר הכתיבה. דהטור כתב: ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות – כשר. ויש אומרים אפילו ניקב כל תוכו. ובירושלמי משמע שצריך גם בפנים מוקף גויל. עד כאן לשונו, וכן כתבו הפוסקים שהבאנו. ואי סלקא דעתך שמחלקים בין קודם הכתיבה לאחר כך – לא הוה ליה לומר דבירושלמי מצריך גם היקף גויל מבפנים, הא גם הש״ס שלנו סובר כן. אלא דסבירא ליה דלאחר כתיבה אינו צריך, והוה ליה לומר דבירושלמי מצריך גם אחר כתיבה היקף גויל. ועוד: דלמה לנו לעשות מחלוקת בין הבבלי ובין הירושלמי? נימא דהירושלמי מיירי בשעת הכתיבה, ובאמת נאמר כן לדעת הרמב״ם. ואי משום דמשמע להו דהירושלמי מיירי גם כן לאחר כתיבה – הוה ליה לומר כן, כיון שזהו עיקר המחלוקת. אלא וודאי דלא סבירא ליה חילוק זה כלל.

כח ואין לשאול: דאם כן איך כתבו הטור והפוסקים בניקב הרגל הפנימי של הה״א אם נשאר כל שהוא כשר, ובניקב הרגל הימיני כשנשאר כאות קטנה כשר, הא אין כאן היקף גויל? דמטעם זה דקדקו רבינו הבית יוסף וסידור גט אשכנזי לחלק בין קודם כתיבה לאחר כך, כמבואר בספרו הגדול. אמנם באמת נראה לעניות דעתי דאין צורך לחילוק זה, דלענין היקף גויל מצרפינן גם מקצת האות שלאחר הנקב. וראיה ברורה לזה, שהרי רש״י ז״ל במנחות (כט ב) פירש על איפסקא ליה כרע דוי״ו ד״ויהרג״, ופירש״י שהוי״ו אירע במקום נקב, עיין שם. הרי לדידיה היה נקב בשעת הכתיבה (וכן כתב

בדרישה אות ה׳ ונשאר בקושיא, עיין שם). אלא וודאי דלא קשיא כלל: דאנו מצרכינן כדי אות קטנה בלי הפסק הנקב, דאם לא כן אין שם ״אות״ עליו. אבל לעולם מחשבינן גם מה שאחר הנקב והוה מוקף גויל. . . .

כט ולפי זה תמוהים מאוד דברי רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך. דבסעיף ט״ו כתב כלשון הטור, ובסוף סעיף ט״ז כתב כדברי הרמב״ם. והמה סותרים זה לזה, וכבר תמהו עליו בזה (ט״ז סעיף קטן י״ד, ואליה רבה סעיף קטן כ״ז). ונראה לי דלעולם סובר כהרמב״ם. וזה שכתב לשון הטור משום דלפי דעת הטור סובר הש״ס שלנו דמבפנים אינו צריך היקף גויל, וכדי שלא להורות כן העתיק לשונו. דאפילו לדעת הטור אין הלכה כן, כיון דבירושלמי מפורש דצריך. וכל שכן לדברי הרמב״ם כולי עלמא סוברים כן. וכיון דלדינא אין נפקא מינה בזה, העתיק לשונו כדי לקצר כדרכו. (ומה שכתב הט״ז דהטור סבירא ליה כתירוץ הראשון של הבית יוסף לחלק בין דיבוק לנקב – תמוה. דאם כן אפילו ניקב בחוץ אינו פוסל, כל שכן בפנים. וכן תמה הפרי מגדים. ויתר דברי הפרי מגדים בסעיף קטן י״ד ובסעיף קטן ח׳ לא אבין, עיין שם שלשונו מגומגם.)

ל כבר נתבאר דדעת הטור דבניקב רגל הימיני בה״א – צריך להשתייר כמלוא אות קטנה. אבל ברגל פנימי – גם במשהו כשר. וזהו דעת הרא״ש. אבל שארי פוסקים מצריכים גם בזה כמלוא אות קטנה, והיינו יו״ד. ואם נפסק בעוביו, אם נשתייר כחוט דק – כשר. והכי הלכתא (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז).

לא כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ט״ז: נפסק אחת מהאותיות הפשוטות, כגון וי״ו זיי״ן וכיוצא בהן, אם תינוק שאינו לא חכים ולא טיפש יודע לקרותו – כשר. ואם לאו – פסול. ואינו צריך לכסות לו שאר אותיות כמו שנוהגים. מיהו אם אנו רואים שלא נשאר צורת האות כתיקונו, או נפסק רגל האל״ף – פסול אף על פי שהתינוק קורא אותו כהלכתו. עד כאן לשונו. (כן צריך לומר כפי שהגיה הט״ז בסוף סעיף קטן ט׳, עיין שם. ודברי המגן אברהם סעיף קטן י״ח דחוקים. והמחוור כמו שכתב היד אפרים, דמה שכתב האח״ד – כוונתו ה״א-חי״ת-דלי״ת, עיין שם.)

לב ביאור הדברים כמו שכתב הריב״ש (סימן ק״כ), וזה לשונו: דלא מהני קריאת התינוק אלא היכא שהפסול הוא משום שזה האות נדמה לאות אחר. אבל היכא שהפסול הוא משום שנפסק צורתו – לא מהני... וכן אין להכשיר האל״ף, שאין רגל השמאלי נוגע לקו האמצעי בשביל שהתינוק יקראנה אל״ף, שהרי מפני הפירוד לא יטעה לומר שהיא אות אחרת... עד כאן לשונו. וכן כתב המהרי״ק שורש ס״ט בדין אלפי״ן שאין היודי״ן שלהם נוגעת על עצמה, וכן נקודת הפ״א שאין נוגעת לגגה, וזה לשונו: ופשוט שאין להכשירו על ידי קריאת התינוק, שלא נאמרו דברים הללו אלא כשנפסק האות ובציר לה משיעורא, כגון וי״ו קטיעא שאנו מסופקים אם הגיע לאורך וי״ו או הוא כשיעור יו״ד. ולזה תועיל קריאת התינוק כשקראו וי״ו, מדלא קראו יו״ד. אבל היכא דפשיטא שאין האות נשאר בצורתה מה תועיל קריאת התינוק, שעינינו רואות שאין האות בצורתה? עד כאן לשונו (והביאם הט״ז בסעיף קטן ט׳). ובזה נתבארו דברי השולחן ערוך.

לג ולפי זה בוי״ו קצר הדומה ליו״ד, או יו״ד ארוך הדומה לוי״ו, או זיי״ן קצר הדומה ליו״ד, או זיי״ן ארוך הדומה לנו״ן פשוטה, או בי״ת עגול הדומה לכ״ף כפופה, או כ״ף מרובע הדומה לבי״ת, או דלי״ת שראשו קצר ודומה לוי״ו, או וי״ו שראשו רחב הדומה לדלי״ת, או דלי״ת שהצדדי שלו ארוך ודומה לכ״ף פשוטה, או כ״ף פשוטה שהצדדי קצר ודומה לדלי״ת, או גימ״ל שהראש התחתון מחובר ודומה לנו״ן כפופה, או נו״ן כפופה שהראש התחתון אינו מחובר ודומה לגימ״ל, או ה״א שיריכו השמאלי מחובר ודומה לחי״ת, או חי״ת שהשמאלי אינו מחובר ודומה לה״א, או ה״א שהירך השמאלי אינו ניכר בטוב ודומה לדלי״ת, או וי״ו שהקו הוא באמצע ודומה לזיי״ן, או זיי״ן שהקו בהצד ודומה לוי״ו – בכל אלו וכיוצא באלו מהני קריאת התינוק. אבל באלפי״ן, ושיני״ן, ועייני״ן, וצדי״ן שאין הראשים מחוברין להקוין – אינו מועיל קריאת התינוק. וכן בכל האותיות כיוצא בזה. (עיין שערי תשובה סעיף קטן כ״ג בשם גינת ורדים, דכ״ף פשוטה בסוף שיטה שהמשיך הגג עד שדומה לדלי״ת או לרי״ש, דיש להקל בשעת הדחק משום דמוכח שהמשיכו להשלמת השיטה, עיין שם. ואין שום טעם בזה, ואפילו בשעת הדחק פסול אם התינוק קוראה ד׳ או ר׳. ושארי דבריו יתבארו בסימן ל״ו.)

לד מהו תינוק דלא חכים? שאינו מבין הענין, דכשמבין יגיד מפני הענין ולא מפני תמונת האות. ולא טיפש, הוא שיודע היטב תמונת האותיות. וזה שכתבו שאינו צריך לכסות לו מלפניו ומלאחריו, הטעם פשוט: דכיון שאינו מבין המשך הענין, מה לנו לכסות לו? ומכל מקום יש אומרים דלפניו צריך לכסות ולא מלאחריו (מגן אברהם סעיף קטן י״ט). והטעם: דחיישינן שמא מבין מעט הענין, דאם לא כן אין שום חשש בזה. וכן המנהג לכסות מה שלפניו. ודע דזה דסמכינן בוי״ו קצר על קריאת התינוק, זה בקצר לגמרי. אבל בנפסק באמצע – לא סמכינן עליו כשיאמר שהוא וי״ו, מפני שאמירתו הוא מפני הצירוף. ולכן צריך לכסות לו החלק התחתון (ט״ז סעיף קטן י׳). ואף שיש חולקים בזה, וסבירא להו דלא חיישינן שיאמר מפני הצירוף (עיין אליה רבה), מכל מקום העיקר כמו שכתבתי. ודע דבכל זה אין חילוק בין שהאות נתקלקל אחר הכתיבה, ובין שהסופר כתבו כך, דבכולם סומכין על

קריאת התינוק (ט״ז שם). דלא כיש מי שחולק, וסבירא ליה דלא סמכינן על קריאת התינוק רק באות שנתקלקל ולא במה שכתב הסופר מתחילה (עיין ב״ח), דאין שום טעם לחלק בזה.

לה אם נפלה טיפת דיו לתוך האות וקלקל האות, בין שנפל בעת הכתיבה ובין שנפל לאחר הכתיבה, ובין שקלקלו שנאבדה ממנו תמונת אות ובין שעל ידי הטיפה נראה כאות אחר, כגון שנפלה טיפה בתוך אות דלי״ת ונדמה לה״י או בתוך ההפסק של ירך הה״א ונדמה לחי״ת, וכן כל כיוצא בזה – נפסל האות. ואפילו הטיפה החסיר רק הקוצה של יו״ד – פסול. אך אם החסיר התגין – לית לן בה, וסמכינן על הרמב״ם שאין התגין מעכבים, וכמו שכתבתי בסעיף י״ד. וכן שארי קוצין של האותיות, כשנפלה עליהם טיפה לית לן בה, כיון דגוף האות קיים. ואם יש ספק אם נאבדה תמונת האות אם לאו, או אם דומה לאות אחרת – סומכין על תינוק דלא חכים ולא טפש, וכפי שיאמר כן יהיה. ודע דאין חילוק בין דיו לצבע, דגם כל מין צבע שנפל – פוסל אם קלקל האות. לבד שעוה כשנפל על האות אינו פוסלה, דהוא ככיסוי בעלמא, וגוררה וכשר. ואם מותר לגוררה בשבת, יתבאר בסימן ש״מ שאסור, דלגבי איסור סקילה חשיב כמחיקה. ומכל מקום לענין הקריאה בספר תורה, כשאירע כן בשבת יכולים לקרות בה, דנחשב ככיסוי בעלמא. אבל דיו וצבע אף שהם לחים עדיין והאות יבש, מכל מקום לא שייך לומר כיסוי על זה, דכיון שנשפך וקלקלו – הוי כנמחק האות, וצריך תיקון כמו שיתבאר. וקודם תיקונו פסול לגמרי. ולכן בתפילין ומזוזות כשנפל דיו על אות וקלקלו, וכבר נכתבו הרבה אותיות אחר אות זה – נפסלו. ולא מהני תיקון דהוה שלא כסדרן, אלא אם כן יכול למחוק כל האותיות שנכתבו אחר זה האות, כגון שאין שם ביניהם.

לו וכיצד תקנתו? דזה אין מועיל לגרור הדיו במקום שנפל ויוחזר האות לתיקונו. דהוה ״חק תוכות״, כלומר: דהתורה אמרה ״וכתבתם״ ולא ״וחקקתם״, ו״חקיקה״ מקרי כשחוקק סביבות האות והאות נתהוה ממילא. וזהו בטיפת דיו כשקלקל האות, ועתה מתקנו על ידי גרירת הדיו סביב האות – הוה ״חק תוכות״ ופסול מן התורה. אלא יגרור כל האות לגמרי ויחזור ויכתבנו. וכן אם נעשה על ידי הטיפה כאות אחרת, כגון שהמשיך ירך הה״א לגגה – לא מהני גרירת הטיפה, דהוה ״חק תוכות״. אלא יגרור כל הירך ויחזור ויכתוב. וכן אם הטיפה עשתה מבי״ת פ״א – לא מהני מחיקת הטיפה. אלא יגרור כל הגג עם הטיפה, ויחזור ויעשה גג. אמנם טיפה שעשתה מן דלי״ת ה״א נראה דמהני גרירת הטיפה, שהרי עומדת בפני עצמה, ולא קלקלה את הדלי״ת אלא ששינתו לה״א. ועתה נוטלו ממנו והדלי״ת כמקדם. ויש לעיין בזה, ולדינא נראה לענין דעתי כמו שכתבתי.

לז היה צריך לכתוב אות, ונפלה טיפת דיו ועשתה כמין חצי אות – לא ישלים האות בצירוף הטיפה, דאין זה כתיבה. אלא ימחקנה, דבעינן כל האות על ידי כתיבה (מגן אברהם סעיף קטן כ״ג). ואף על גב דבגט יש מקילין בכהאי גוונא, כמו שכתבתי באבן העזר סימן קכ״ה – לא דמי, דבגט אין צריך קדושה רק ״לשמה״. והעיקר בתורף הגט מן התורה כמבואר שם, ולכן לא חיישינן בזה. מה שאין כן בספרי תורה תפילין ומזוזות, דבכל אות ומקצת אות צריך קדושה, ובחסר מקצת אות פסולים לגמרי – פשיטא דבכהאי גוונא פסול, דמקצת אות זה לא נכתב, ופשיטא שאין בו קדושה. (כן נראה לי. וצריך עיון על המגן אברהם בסוף סעיף קטן כ״ג, עיין שם. והדין ברור כמו שכתבתי.)

לח וכן אם טעה וכתב דלי״ת במקום רי״ש, או בי״ת במקום כ״ף – אין תקנה למחוק התג לתקן האות שיהיה בעיגול, דזהו ״חק תוכות״. אלא יוסיף דיו על התג ויעשנו עגול, דזהו כתיבה ממש. וכן להיפך: כשכתב רי״ש במקום דלי״ת, או כ״ף במקום בי״ת – אין תקנה לחקוק העיגול ולעשותו תג, דזהו ״חק תוכות״. אלא יוסיף דיו על העיגול ויעשנו כתג, וכדומה לזה בשארי אותיות. וזהו כשלא כתב אחריו, דאם כתב אחריו לא מהני שום תיקון, דהוי ״שלא כסדרן״. אלא אם כן ימחקם גם כן אם אין שֵם ביניהם (כל זה מתבאר מט״ז סעיף קטן ט״ז, וממגן אברהם סעיף קטן כ״ד). ודע דכשהפסול הוא משום ״חק תוכות״ – לא מהני העברת קולמס על האות.

לט מ״ם פתוחה שנדבק פתיחתה ונסתמה, פסק רבינו הבית יוסף בסעיף י״ח שאין מועיל לגרור הדבק ולפותחה, דהוי כ״חק תוכות״ כיון שאינו עושה מעשה בגוף האות הנשאר. דלא כ״יש מי שאומר״ דזה אינו ״חק תוכות״ משום, דזהו כשני אותיות הדבוקים דמהני גרירה ביניהם (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ״ה בשם הרא״ם). דאינו כן, דסוף סוף אות אחד הוא. אמנם גם אינו צריך לגרור כל המ״ם, כמו שיש מי שסובר כן (ר״ם אלשקר ורד״ך, עיין בית יוסף). אלא שדי לגרור החרטום של המ״ם, והיינו הוי״ו של המ״ם לגוררו כולו, דהמ״ם הוא כמורכב מנו״ן כפופה עם וי״ו. ולכן כיון דהנו״ן נכתב בהכשר – ישאר על מקומו. והוי״ו יגרור, ויכתוב וי״ו אחר. ואפילו אם נסתם אחרי כתיבת כולו, ואם כן הרי גם הוי״ו נעשה בהכשר, מכל מקום הרי בהכרח לעשות מעשה בגוף האות כמו שכתבתי, ודיו בהוי״ו בלבד. אך זהו רק במ״ם, מפני שעשייתו הוא בשתי כתיבות: נו״ן וי״ו כמו שכתבתי. אבל רי״ש שעשאה כמין דלי״ת, ובא לגוררו – גוררו כולו. ולא די לגרור הגג בלבד או הירך בלבד, דכיון שכל האות נעשה כאחת, וכולו נעשה בפסול, לפיכך צריך לגרור שניהם. וכדומה לזה בשארי אותיות. ולכן אם מתחילה כתב רי״ש כהוגן, ואחר כך טעה ועשה לו תג – דיו לגרור הגג עם התג או

הירך עם התג, כיון שנעשה בהכשר ודומה למ״ם (מגן אברהם שם). ויש מחמירין גם בזה, והמחמיר תבוא עליו ברכה. אבל עיקר הדין כמו שכתבתי (ועיין מה שכתבתי בסימן ל״ו סעיף י״ז).

מ וכיון שנתבאר דהמ״ם, מפני שאין עשייתו בפעם אחת אינו צריך לגוררו כולו, ולכן פשיטא ברגלי הה״א והקו״ף שנגעו בהגג – דיו שיגרור הרגל בלבד ויחזור ויעשנו. ואינו לגוררו כולו כיון שהגג כדין נכתב, ושני גולמים הם. וכן היודי״ן שבאל״ף, שצריך שיהיה רק הקוין הדקין מחובר להקו הארוך, אם הם מחוברים יותר מכשיעור והיינו שכל רוחבן של היודי״ן מחוברין, ונפסל האל״ף. וגרירה לא מהני בהדיבוק בלבד שזהו ״חק תוכות״, אלא יגרור היודי״ן ויתקנם, ואינו צריך לגרור הקו הארוך כיון שאינם נעשים בבת אחת. וכן הדין ביודי״ן של השי״ן, והעי״ן, והצדי״ק, והפ״א, ורגלי התי״ו, אם נגעו יותר מכפי הנצרך – יגרם ויתקנם. וכבר נתבאר דדיבוק אות לאות, בין בשעת כתיבה בין לאחר כתיבה – פסול. אך בזה מהני הפרדה, דלא הוי ״חק תוכות״ כיון שכל אות בפני עצמה ניכר כתיקונו. ולכן מפרידן וכשר. וכן אם רגל הכ״ף פשוטה או שארי אותיות הפשוטים הארוכים מגיעים לסוף היריעה בלי היקף קלף – רשאי לגרור קצת, דזה אינו כ״חק תוכות״. וזה שבדיבוק אות לאות מהני גרירה, היינו כשלא נתקלקלו האותיות. אבל כשנתקלקלו – לא מהני רק גרירת גוף האותיות. ויש אומרים דגם כשהדיבוק מתפשט בכל אורך האותיות – לא מהני רק גרירת גוף האותיות. ואינו כן (מגן אברהם סעיף קטן כ״ז). וכן אם נדבקה רגל הה״א רק כחוט השערה, והתינוק מכיר שהוא ה״א – מותר לגרור הדיבוק (שם). וכן הדין בקוצין הדקין של יו״די האלף כשנוגעין – לית לן בה. וכהאי גוונא בכל האותיות. (מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן כ״ו בשם הר״ם גאלאנטי. ויתר דבריו יתבארו בסייעתא דשמיא בסימן ל״ו, כי שם מקומם.)

מא בדבר הכרת התינוק על האותיות שנתבאר, אירע כמה פעמים שמראין לתינוק ואומר כך, ואחר כך מראין לתינוק אחר ואינו אומר כהראשון, נראה לעניות דעתי דאין להשגיח על השני. דכיון שחכמינו ז״ל צוו להראותו לתינוק – כפי שיאמר הראשון כן יקום. דאם לא כן לעולם לא יתברר הדבר, דכמו שיש שינוי דעות בגדולים, כמו כן בקטנים לפי דעותיהם. וכיוצא בזה אמרו חכמינו ז״ל: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד – הרי הוא כשנים. אמנם אם שני תינוקות אומרים היפך מהראשון, נראה דאזלינן בתרייהו. ואם שואלים להרבה נערים, זה אומר בכה וזה אומר בכה – אזלינן בתר רובא. ובמחצה למחצה אזלינן לחומרא (כן נראה לי בדינים אלו).

מב בתחילת כתיבת הפרשיות יאמר בפיו: ״אני כותב לשם קדושת תפילין, וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם״ (פרי מגדים). ומלבד זה צריך בכל פעם שכותב אזכרות, צריך לומר בכל אזכרה שכותב לשם קדושת השם. וכשכותב שני אזכרות או יותר כאחד בלא הפסק – די בקידוש אחד. ויש אומרים דסגי כשמחשב שכותב האזכרה לשמן, דהואיל שהוציא בתחילת הכתיבה בפיו – סגי בהכי. ויש להקל בדיעבד, אבל לכתחילה צריך שיוציא בשפתיו. ואם רוצה לנמנם – לא יכתוב, דאינו כותב אז בכוונה. וקודם כתיבת השם יעיין בקולמס שלא תהיה מלא דיו, כדי שלא יבוא לידי מחיקה. ולכן כשטובל הקולמס יכתוב אות אחד לפני השם, ואחר כך יכתוב השם ויקדש הדיו באותו אות. ואם לא הניח אות לפני השם, מכל מקום יעיין באיזה אות או תג שצריך תיקון ויעשה התיקון, ואחר כך יכתוב השם. (ויש בכתיבת השם סודות גדולים ונוראים, ומבואר בעטרת זקנים ובפרי עץ חיים. ולאו כל מוחא סביל דא, ואשרי הסופר שזוכה לזה. ובזה נכון שכל סופר יזהר שיהיה טהור מקרי, ולכתוב בהתבודדות. והעיקר לשום אל לב שהוא כותב תפילין. ובעוונותינו הרבים רבו הקלקולים בהסופרים, וכל איש ירא אלהים מחויב לראות שתפיליו לא יכתבו לו הנערים, אלא איש הבא בשנים וירא אלהים.)

מג צריך הסופר לדקדק בחסרות ויתרות, שאם חסר או יתר אות אחת – פסולים. ונמצאו המניחים אותם מברכים בכל יום ברכה לבטלה, ושרוים בכל יום בלא מצות תפילין. ועונשו של הסופר גדול מאוד מאוד. ולכן המתעסק בכתיבת תפילין צריך להיות ירא שמים וחרד לדבר ה׳, וכל פרשה אחר שיכתבנה – יקראנה היטב בכוונה ודקדוק פעמיים ושלוש, ויחזור ויקראנה קודם שיתננה בביתה כדי שלא יתחלף פרשה בפרשה. וטוב לנסות הקולמס קודם התחלת הכתיבה, שלא יהא עליו דיו יותר מדאי ויפסיד. וכן יזהר קודם שיכתוב כל שֵׁם לקרות כל מה שכתב אם אין בהם טעות, כדי שהשם לא יבוא לידי גניזה על ידו. והידור גדול הוא אם ביכולתו להתבודד ולכתוב כל הפרשיות בלי הפסק, ובמחשבה נכונה ורצויה לפני ה׳.

מד ואם נמצא שהחסיר אות – אין לה תקנה, דתיקון אינו מועיל דהוי ״שלא כסדרן״ ופסולין, משום דכתיב: ״והיו״ – בהווייתן יהא. ואם יתר אות אחת – יש לה תקנה על ידי שיגרור אותה. וזהו אם היתר הוא בסוף התיבה או בתחלתה, אבל באמצע התיבה הלא ישאר הפסק כשיגרור, ויהיה נראה כשתי תיבות. אם לא שביכולת להאריך האות הקודם או שלאחריו, כגון שהאות הקודם הוא מאותיות שגגם רחבה – יאריכם עוד מעט, וכן מלאחריו. ונסתפקו הפוסקים אם אחר הגרירה יכול להמשיך האות הקודם למטה ולא למעלה, כגון שכתב ״מצות״ מלא ונצרך למחוק הוי״ו, והמשיך הצד״י מלמטה ונראה כתיבה אחת, אבל למעלה נראה כשתי תיבות. וכן אם אות הקודם היה נו״ן כפופה, שיכול להמשיך ירך התחתון ולא העליון, דאם

ימשיך גם העליון יתראה כביי"ת (ט"ז סעיף קטן כ' ומגן אברהם סעיף קטן ל"ג). וכיון שיש ספק – הולכין לחומרא. ונראה לי דזה תלוי בראיית העין, או ישאלו לתינוק היודע לחבר האותיות לתיבה שלימה אם הם שני תיבות או תיבה אחת. וגם בתחילת הכתיבה יזהר לבלי להמשיך ירך התחתון של הנו"ן והצד"י יותר מירך העליון, כדי שהאות שאחריו לא יופלג מהקודם ויתראו כשני תיבות. ואם אירע כן והכניס האות שאחריו בתוכו, כגון שהיה צריך לכתוב נו"ן יו"ד או צד"י יו"ד, והמשיך הירך התחתון והכניס היו"ד בתוך ירך התחתון, והיינו שהסמיכו לירך העליון וממילא שהוא בתוך ירך התחתון – כשר, שהרי נראים להדיא כשני אותיות (שם). ואם מצא יתר תיבה – ימחקנו אף שישאר מקום פנוי, מכל מקום כיון דליכא כשיעור תשע אותיות, שזהו שיעור פרשה כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ער"ה – לית לן בה (שם). ויש מי שמכשיר בתיבות כפולות גם בלא מחיקה, ותמיה לומר כן (שם). וכשמוחק – ימחוק השני, דהראשון הא נכתב כהלכתו. ובדיעבד אם מחק הראשון – כשר. (ומה שכתב המגן אברהם שם דיכול למשוך גג הה"א אף שהרגל לא יהיה בסופה, עיין שם – צריך עיון. ודייק ותמצא קל.) (מזה מבואר דביתור אות ליכא משום "שלא כסדרן". וצריך טעם, ויש לומר דדמי לדיבוק בין האותיות. ודייק ותמצא קל.)

מה מותר לכתוב אפילו שמות על מקום הגרר ועל מקום המחק. ו"גרר" מקרי כשגררו יבש, ו"מחק" מקרי כשמחקו לח. ומכל מקום יזהר לכתחילה שלא ימחקנו בעודו לח, אלא ימתין עד שנתייבש ויגררנו. דאז יגרר בקל ולא ישאר בו שום רושם, מה שאין כן כשהוא לח. ואסור לתלות בין שיטה לשיטה איזה אות בתפילין, אפילו באופן שיהיה כסדרן. והכי אמרינן בירושלמי מגילה פרק ראשון (הלכה ט): אין תולין בתפילין ומזוזות. (אף על גב דעיקר הטעם כפי מה שכתבו הפוסקים הוא משום "שלא כסדרן", מכל מקום סוף סוף אין הדברים יוצאין מפשוטן. וכן כתב השערי תשובה סעיף קטן ל"ו בשם כמה תשובות, עיין שם.)

מו כלל גדול יש לדעת בענין תיקוני אותיות בפרשיות של תפילין, מתי מותר לתקנם דלא ליחשב "שלא כסדרם" ומתי אין מועיל תיקונן מפני דהוה "שלא כסדרן". ופרטי הדינים כן הוא: דאם צורת האות נשתנה לגמרי – הוה "שלא כסדרן" ופסול. ואפילו לא נשתנה צורתו, רק שמפני הקלקול הזה צריך גרירת מקצת האות, כגון נגע רגל האל"ף בפני האל"ף דיבוק גמור באופן שצריך לגרור כל הרגל, וכן שנגע פני האל"ף והיינו היו"ד העליון נדבק כולו להגג שתחתיו וצריך לגוררו, או שנגעו רגלי הה"א והקו"ף בהגג – ובכל אלו צריך לגרור הרגל ולכן פסולים. דאף על גב דעתה צורתן עליהם, מכל מקום אחר הגרירה יאבדו צורתן, וכשיתקנם אחר כך הוי "שלא כסדרן" ופסולים.

מז ואות שנחלק אם הם מהאותיות הפשוטות כוי"ו זיי"ן וכדומה, אם נשאר צורת וי"ו או זיי"ן גם בלא התחתון לפי הכרת התינוק – פשיטא שמתקנו וכשר. ואם לא נשאר צורתו בלי חיבור התחתון, אם ההפסק רב באופן שנאבדה ממנו צורתו – אין מועיל קריאת התינוק, והוי "שלא כסדרן" ופסול. אבל כשההפסק מועט באופן שעדיין צורתו עליו, אף על פי שהוא פסול כפי מה שהוא עתה, מכל מקום מתקנו וכשר ואין זה "שלא כסדרן". (למדתי זה מיודי"ן שאינן נוגעים בשולחן ערוך סעיף כ"ה, כמו שנבאר.)

מח וכן אם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפי"ן והשיני"ן והעייני"ן נוגעים בגוף האות, ואין רחוקים מגוף האות באופן שהאותיות נראים כתיקונם, וגם התינוק אומר כן, אף על פי שפסולים כמו שהם עתה וכבר כתב הרבה אחריהם – מכל מקום יכול לתקנם, ואין בזה משום "שלא כסדרן". וכן להפריד האותיות הדבוקות – גם כן לא שייך "שלא כסדרן", כיון שהאותיות צורתן עליהם. אלא אם כן שעל ידי הדיבוק נשתנו צורת האותיות, דאז הוי "שלא כסדרן" ופסולים. וכבר בארנו זה.

מט וכן בחלוקת האות לשתי אותיות, כגון צד"י שכתב יו"ד-נו"ן וניכר לפני הרואה שהוא יו"ד-נו"ן, כגון שהפליג זה מזה כדרך שני אותיות וגם התינוק אומר כן, וכהאי גוונא בשי"ן שכתבו עי"ן-יו"ד, וחי"ת שכתבו שני זיני"ן – הוי "שלא כסדרן" ופסולים. אבל אם לפי הראות הוא צד"י, והיינו שהיו"ד והנו"ן סמוכין זו לזו לגמרי אלא שיש מעט פירוד ביניהם אבל אין זה כתמונת שני אותיות, וכן בשי"ן וחי"ת כהאי גוונא, וגם התינוק אומר כן, אף על פי שהם פסולים כפי מה שהם עתה – מכל מקום מתקנם וכשרים, דאין בזה משום "שלא כסדרן". (כן נראה לי לפרש מה שכתב בשולחן ערוך סעיף כ"ה באות חלוקה לשתי אותיות, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

נ וזה שכתב בשולחן ערוך סוף סעיף כ"ה, דיש מי שאומר דהוא הדין אם חוטרא דחי"ת למעלה אין נוגעין זה לזה, אך אין ניכר להדיא פרידתן, אף על פי שהתינוק קורא שני זיני"ן – מותר להדביקם. עד כאן לשונו. ביאור הדברים כן הוא: דלפי הכללים שנתבארו, כשרק צורת האות עליהם והיינו שהפירוד קרוב לגמרי אף על פי שעתה האות פסול, מכל מקום לענין "שלא כסדרן" – אינו פוסל. ומובן ממילא דאות כזה יקראהו התינוק כהוגן. אבל כשאין התינוק קוראהו כהוגן – פסול, דמדינא דגמרא העיקר הוא קריאת התינוק. ולפי זה כשהחוטרים של החי"ת אין נוגעים זה לזה גם כן הדין כן, דתלוי אם צורת האות עליו. וממילא דכשהתינוק קוראהו שני זיני"ן – זהו סימן שאין עליו צורת האות. ואף אם בעינינו נדמה שיש עליו צורת האות –

אינו כלום. ולזה אומר שיש מי שאומר דבחוטרא דחי״ת אין תלוי בקריאת התינוק ורק בראיית עינינו, שזה שהתינוק קוראו שני זייני״ן – זהו מפני שלא הורגל בחי״ת כזה (וזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן ל״ז). והכי קיימא לן, דבזה אם אין ניכר פרידתן כל כך – כשר ומתקנן.

נא כבר נתבאר דאותיות הדבוקות זו לזו – יכול להפרידן. ואף גם באותיות השם כשהם דבוקות – יכול להפרידן. ואין זה כמוחק את השם, שהרי אינו מוחק גופו של אות אלא מה שבין אות לאות. ולכן צריך ליזהר מאוד שלא למחוק גם קצת מהאות עצמו, שלא יעבור על לאו דמחיקת השם.

נב וכמו שבדין של ״שלא כסדרן״ יש בקלקול האותיות מתחילת הכתיבה, כמו כן יש דין זה כשנמחקו אותיות לאחר הכתיבה אפילו לזמן מרובה. ואם אפילו רק אות אחד נמחק לגמרי – פסולה כל הפרשה, דלתקנה אי אפשר דאם כן יהיה ״שלא כסדרן״. אמנם זה כשנמחק לגמרי. אבל כשנמחק קצת, והיינו שעיקר הדיו הוסר ממנו, אך מכל מקום רישומו של אות ניכר מדיו כהה באופן שהתינוק קוראו כדרכו – מותר להעביר קולמס על האות ולתקנו להיטיב הכתב. ולא הוי ״שלא כסדרן״ כיון שרישומו של דיו ניכר על האות, דבכהאי גוונא גם עתה האות כשר אלא שמתקנו כדי שלא יתקלקל עוד. ופשוט הדבר דזהו דווקא כשרישומו של דיו ניכר על האות. אבל אם הדיו נקפץ לגמרי, ורק נשאר הרושם של האות מהחלודה של הדיו, כלומר ממה שהדיו אכל בגופו של קלף, דמזה נשאר רושם – לאו כלום הוא ופסול. ואסור לתקנו, דהוי ״שלא כסדרן״. וצריך בזה בקיאות גדול להבין אם זהו דיו או חלודה בעלמא (עיין מגן אברהם סעיף קטן ל״ט). וזהו כשנתקלקל הדיו אחר כך. אבל אם בעת הכתיבה לא היה הדיו שחור, אלא לבן קצת או אדום קצת שהוכהה מראיתו – פסול. ולא מהני העברת קולמס אם אין הדיו שחור, והוי ״שלא כסדרן״. אך אם הוא שחור ורוצה לשחרו יותר – לית לן בה ומותר. ויראה לי דאם כל הפרשה כתובה שלא בשחרות – יכול להעביר קולמס על כל הפרשה, שהרי אין כאן ״שלא כסדרן״ כיון שכל הפרשה כן הוא. (וזה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ל״ח – זהו כשיש אותיות טובים.) ודע דב״שלא כסדרן״ – אין חילוק בין אות אחד להרבה אותיות.

נג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ״ח: יש ליזהר שלא יכנס ראש הלמ״ד באויר הה״א או החי״ת, אפילו בלא נגיעה. עד כאן לשונו, ומלשונו משמע דהוא זהירות בעלמא. אבל יש פוסלין גם בדיעבד (ב״ח, וט״ז סעיף קטן כ״ב, ואליה רבה). אבל באמת דבריו צודקין, דוודאי אם שינה צורת האות עד שאין התינוק מכירו הוא פסול, אך זה אינו מצוי רק כשנכנס לאות דלי״ת דנעשה כה״א. ולכן כתב רבינו הרמ״א באבן העזר סימן קכ״ה סעיף י״ח בסופו, וזה לשונו: ואם נשתנה צורת האות, שמשך ראש למ״ד לחלל דלי״ת, שאז נראה כה״א – פסול. עד כאן לשונו. אבל כשנכנס בה״א ובחי״ת אינו מצוי שישתנה לגמרי, שהרי אין עליו בהכנסו צורת אות אחר, ואינו פסול אלא אם כן מבטלו מאות לגמרי וזה לא שכיח. ולכן כתב כאן רק לשון זהירות. (וכן כתב שם הבית שמואל סעיף קטן ל״ד, והחלקת מחוקק סעיף קטן ל״ח. וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן מ׳, וכן עיקר לדינא. וגם הרמב״ן שהביא הר״ן בפרק שני דגיטין שפוסל, לא נחלקו עם תוספות שם ב ב שמכשירין. דהר״ן מיירי כששינה את האות ונאבד מצורתו, והתוספות לא מיירי בכהאי גוונא. וגם בט״ז יש לומר כן, ואין הכרח דפליגי. ודייק ותמצא קל.)

נד שנינו במסכת סופרים (פרק ראשון הלכה י״ב) שאינו רשאי לכתוב אלא אם כן יודע לקרות. ואמרינן במנחות (לב ב) דתפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב, כלומר דבספר תורה אין לו לכתוב בעל פה שמא יטעה. אלא שיונח לפניו ספר אחר, ויביט בו ויכתוב. אבל תפילין ומזוזות נכתבות בעל פה, משום דרגיל בהם ולא יטעה. ולכן אם יודע שאינו רגיל – אין לו לכתוב אלא מן הכתב. ואם במקצתו רגיל ומקצתו אינו רגיל – במה שרגיל יכתוב בעל פה, ובמה שאינו רגיל יכתוב מן הכתב (מגן אברהם סעיף קטן מ״א). ובספר תורה קיימא לן שצריך לקרות כל תיבה קודם כתיבתו, ואפשר דגם בתפילין ומזוזות כן אף כשכותב על פה. ואפשר דכיון דרגיל בהם – אינו צריך (עיין שם סעיף קטן מ״ב). ומיהו אם אינו רגיל וכותב מתוך הכתב – וודאי צריך לקרות כל תיבה, דהוי כספר תורה כמבואר ביורה דעה ריש סימן רע״ד. ויותר נוטה הדעת להצריך גם בהם גם ברגיל. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ל״א דאם אינו כותב מתוך הכתב – לא יכתוב על פה שמקרא אותו אחר, אלא אם כן יחזור הוא ויקרא אותו בפיו. עד כאן לשונו. ויש להסתפק אם כוונתו דווקא במי שאינן שגורות בפיו בעל פה. אבל מי שרגיל בהם – אינו צריך לקרוא מקודם. או אפילו ברגיל ורבותא קא משמע לן: אפילו ברגיל וגם אחר מקרא אותו, מכל מקום יחזור ויקרא בעצמו. ולכן למעשה יש להחמיר בכל גווני לקרות מקודם הכתיבה. (עיין בית יוסף, ואין הכרע ברור משם. ודייק ותמצא קל.) וביורה דעה שם סעיף ו בארנו עוד בזה, עיין שם.

נה צריך להניח חלק למעלה כדי גגה של למ״ד, ועוד מעט חלק כדי שיהיה מוקף גויל. ויש שמצריכין חלק למעלה מהגג כחצי צפורן, שזהו אטבא דספרא בגמרא (לב א) לענין מזוזה, עיין שם. והוא הדין לתפילין, וכן הסכימו הגדולים (ב״ח, וט״ז, ומגן אברהם סעיף קטן מ״ג). ולמטה צריך להניח כשיעור כ״ף ונו״ן פשוטים, ועוד מעט חלק כדי שיהיה מוקף גויל. ויש מצריכין כחצי צפורן כמו למעלה, וכן יש לנהוג. אבל מהצדדין אינו צריך מדינא ריוח כלל. ומיהו נהגו הסופרים להניח קצת גם מן הצדדין, ומנהג יפה הוא דבזה יש יותר נוי.

נו וצריך להניח בין כל תיבה ותיבה כמלוא אות, ובין כל אות כמלוא חוט השערה, ובין שיטה ושיטה כמלוא שיטה, כמו בספר תורה ביורה דעה סימן רע״ד. ויש אומרים דמלוא שיטה אינו אלא בספר תורה שעשויה לקריאה ולא בתפילין ומזוזות, וכן נהגו הסופרים שאין מדקדקין בזה (מגן אברהם סעיף קטן מ״ד). ואף גם בספר תורה מבואר שם דכל זה אינו אלא לכתחילה, עיין שם (ט״ז סעיף קטן כ״ד). וכתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף ל״ב דגם צריך להניח מעט חלק בין פסוק לפסוק. עד כאן לשונו. ותמהו עליו: דבריב״ש מבואר שאם עשה כן לא פסלה, אבל להצריך זה – וודאי שאינו (מגן אברהם סעיף קטן מ״ה). אבל בספר ״ברוך שאמר״ מצריך להניח קצת ריוח בין פסוק לפסוק, עיין שם. ובוודאי על זה היתה כוונתו (אליה רבה סעיף קטן נ״א). וזהו לכתחילה, וכדומה שאין נוהגין כן. (וגם ביורה דעה בדיני ספר תורה לא הזכיר מזה.)

נז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ג: יעשה השורות שוות, שלא תהא אחת נכנסת ואחת יוצאת. ולפחות יזהר שלא יכתוב שלוש אותיות חוץ לשיטה. ואם כתבם – לא פסל. ושני אותיות שהם תיבה אחת – לא יכתוב חוץ לשיטה. ואותיות השֵם צריך שיהיו כולם בתוך הדף, ולא יצא מהם כלל חוץ לדף. עד כאן לשונו. וכבר כתבנו ביורה דעה סימן רע״ג סעיף י״ט דרבינו הבית יוסף קיצר בכאן, וסמך על מה שכתב ביורה דעה שם. וכך הוא עיקר הדין, דשני אותיות אף כשהם רוב תיבה – מותר אלא אם כן הם כל התיבה. ושלוש אותיות כשהם רוב תיבה – אסור, וכשאינם רוב תיבה – מותר. ובסעיף י״ח בארנו שם דבדיעבד אינו פסול גם בתיבה שלמה חוץ לשיטה, עיין שם. אמנם באותיות השם נסתפקנו: דאולי אף בדיעבד פסול אף במקצתו, דדמי לתלייה שפסול, עיין שם. ושם בסימן רע״ו סעיף ב הכרענו דבדיעבד גם בהשֵם כשר. אבל פשיטא שאין זה הידור. (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן מ״ז. ומה שכתב שם בשם הר״י מפוזנא לתקן במחיקות השורות העליונות – לא שייך בתפילין, דהוי ״שלא כסדרן״. וכן כתב המחצית השקל, עיין שם.)

נח כתב הרמב״ם ריש פרק שני: כיצד כותבין את התפילין של ראש? כותבין ארבע פרשיות על ארבעה קלפים... ושל יד כותבין על קלף אחד... וצריך להזהר בפרשיות, שאם עשה הסתומה פתוחה או פתוחה סתומה – פסלן. ושלוש פרשיות הראשונות כולן פתוחות, ופרשה האחרונה היא סתומה. עד כאן לשונו. והנה דין זה אינו מבואר בגמרא לגבי תפילין אלא בספר תורה. וצריך לומר כוונת הרמב״ם כן הוא, והכי פירושו: דידוע שצריך להזהר בפרשיות של תורה, דאם עשה סתומה פתוחה או להיפך – פסולה. וכיון שכן הדין בספר תורה, ואלו השלוש פרשיות ״קדש״, ״והיה כי יביאך״, ״שמע״ כולן פתוחות בתורה – צריך ממילא גם בהתפילין לעשותן פתוחות. והרביעית שהיא ״והיה אם שמע״ היא סתומה בתורה – צריך גם בתפילין לעשותה סתומה.

נט ולפי זה לא גזר הרמב״ם דבתפילין כל שינוי פסול. ויש לומר באמת כמו שאמרו במנחות (לב א) במזוזה, דמצוה לעשותן סתומות השני פרשיות ״שמע״ ״והיה אם שמע״, כמו שכתובין בתורה. ומשום הכי אי עבדינהו פתוחות – שפיר דמי, מפני שבתורה אין סמוכין זו לזו, ד״שמע״ הוא ב״ואתחנן״ ו״והיה אם שמע״ ב״עקב״. לכן אין עיכוב בדבר. ולפי זה שתי הראשונות ״קדש״ ״והיה כי יביאך״ שסמוכות בתורה, והמה פתוחות – יש עיכוב גם בתפילין אף בדיעבד. אבל בין ״והיה כי יביאך״ ל״שמע״, ובין ״שמע״ ל״והיה אם שמע״, שאינן סמוכות בתורה – וודאי מצוה לעשותן כמו בתורה. והיינו בין ״והיה״ ל״שמע״ צריך להיות פתוחה, ובין ״שמע״ ול״והיה אם שמע״ סתומה. מיהו בדיעבד כשר גם בשינוי, כיון שאינן סמוכות בתורה. ורבים וגדולים פירשו דכוונת הרמב״ם שכתב שאם שינה פסלן – קאי אתפילין. ולעניות דעתי אינו כן, שהרי זה אינו מבואר בגמרא. ועוד: דאם כן הוה ליה מקודם לכתוב דאלו צריכין להיות פתוחות והאחרונה סתומה, ואם שינה פסול, ואיך כתב הפסול קודם שכתב הדין? אלא וודאי כמו שכתבתי, דזה קאי על הדין המבואר בגמרא בספר תורה. (ובזה מתורץ מה שהקשו הבית יוסף והב״ח ממזוזה, שאינו מעכב מפני שאין סמוכות בתורה, ונדחקו מאוד, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. וכמדומה שזהו דעת מהרמ״פ בתשובה רש״ל סימן ל״ז. והט״ז סעיף קטן כ״ה התאמץ לחלק בין תפילין למזוזה, ולא ידעתי למה נדחוק בזה, ולהרעיש העולם על מנהגי השינוים שבתפילין. ולפי מה שכתבתי אין זה מעכב. ואם כן כל המנהגים כשרים בדיעבד. וגם הטור לא כתב עיכוב בדיעבד, עיין שם. וברוך ה׳ אשר למדנו זכות על כלל ישראל. ודייק ותמצא קל.)

ס וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ו: יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה שהיא ״והיה אם שמע״, שיעשנה סתומה. ואם שינה – פסול. עד כאן לשונו, והולך לשיטתו בספרו הגדול שכן הוא כוונת הרמב״ם. ולפי מה שכתבתי גם כוונת הרמב״ם לא לעיכובא. ולא מצאתי באחד מן הראשונים שיאמר מפורש דאם שינה פסול.

סא וכתב רבינו הבית יוסף שם, דלכן נהגו שפרשת ״קדש לי״, ״והיה כי יביאך״ ופרשת ״שמע״ – מתחילין בראש שיטה. ובסוף ״קדש״ ובסוף ״והיה כי יביאך״ – מניחים חלק כדי לכתוב תשע אותיות. ובסוף ״שמע״ אין מניחים חלק, ואם מניחים הוא פחות מכדי לכתוב תשע אותיות. ופרשת ״והיה אם שמע״ מתחילין באמצע שיטה עליונה, ומניח לפניה חלק כדי לכתוב תשע אותיות. ונמצא ששלושה פרשיות הם פתוחות, בין לדעת הרמב״ם בין

לדעת הרא״ש, ופרשה אחרונה היא סתומה לדעת הרמב״ם. עד כאן לשונו. ודינים אלו של פתוחות וסתומות מבוארים ביורה דעה סימן ער״ה. ומבואר שם שלדעת הרא״ש צורה זו שמתחלת באמצע השיטה הוי פתוחה. וכיצד הוה סתומה להרא״ש אם אי אפשר להניח תשע אותיות ולכתוב הפרשה האחרת בסוף השיטה, שזהו סתומה לדברי הכל? יניח שיטה אחת פנויה לגמרי, ויתחיל אחר כך בראש השיטה. ולהרמב״ם צורה זו הוי פתוחה, עיין שם. וזהו שאומר רבינו הבית יוסף דכיון דבתפילין אי אפשר לצאת יד שניהם בסתומה ד״והיה אם שמע״ עושין כהרמב״ם, דהעיקר לדינא כוותיה כמו שכתבתי ביורה דעה שם.

סב ורבינו הרמ״א כתב שיש מכשירים בכולם פתוחות. ובמדינות אלו נוהגים אף פרשת ״והיה אם שמע״ בראש השיטה כשאר הפרשיות. עד כאן לשונו. וכבר תמהו בזה: דאיך נעשה לכתחילה ״והיה אם שמע״ פתוחה, מה שפסול לדעת הרמב״ם? ואפילו לפי מה שבארנו שגם לדעתו אינו פסול, מכל מקום הרי כל הפוסקים כתבו דצריכה להיות סתומה, ואיך נעשה לכתחילה פתוחה? ונהי שאין ביכולתינו לעשות סתומה לדברי הכל, מכל מקום נעשה סתומה לדעת הרמב״ם. ולכן דרך רבינו הבית יוסף מחוור טפי.

סג ואחד ממפרשי השולחן ערוך המציא דרך שתהיה סתומה לכל הדעות: והיינו להניח פחות מכדי תשע אותיות בסוף ״שמע״, ולהניח חלק בראש ״והיה אם שמע״ גם כן פחות מתשע אותיות, ולהתחיל שם ״והיה אם שמע״ (ט״ז סעיף קטן כ״ו). והסכימו לזה רוב גדולי ישראל, וכן עושין ברוב תפוצות ישראל. והטעם: דצורה זו הוה סתומה לדברי הכל. דמצרפינן זו לזו, והוה כאילו ההפסק הוא בשורה אחת, והפרשה השנייה מתחלת בסוף אותה שיטה, שזהו סתומה לדברי הכל כמו שכתבתי. וכבר כתבנו ביורה דעה שם דזה שכתב הרמב״ם שם דסתומה היא מאמצע השיטה – לאו דווקא, אלא כל שלא תתחיל מראש השיטה, עיין שם. ולהרא״ש מבואר שם גם כן דכל שמסיים באמצע השיטה ומתחיל באמצע השיטה בשורה שתחתיה – היא סתומה. ובארנו שם בסעיף ו דלהירושלמי מגילה (פרק ראשון הלכה ט) כל שיש ריוח בסוף שיטה ותחילת שיטה – היא סתומה. וכן מפורש להדיא בסמ״ג מצוה כ״ג, וזה לשונו: ובירושלמי דמגילה... פתוחה מכאן ומכאן – סתומה. וקבלתי כך הפירוש: לא שתהא פתוחה לגמרי מראשה שיעור תשע אותיות..., ולא שתהא פתוחה לגמרי מסופה... אלא תחלק שיעור הפתיחה לכאן ולכאן פחות מתשע אותיות בסוף ״ובשעריך״ ופחות מתשע אותיות בתחילת ״והיה אם שמע״... וזהו סתומה גמורה, מאחר שאין שיעור פתיחה לא בתחילה ולא בסוף. עד כאן לשונו במזוזה, והוא הדין לתפילין. (וסופרי רייסין נהגו על פי הגר״ז להניח כשיעור תשע אותיות בסוף ״שמע״ וכשיעור תשע אותיות בתחילת ״והיה אם שמע״. ובכל המדינות לא נהגו כן אלא כסברת הט״ז, וכמו שכתבתי. והגר״ז בשולחן ערוך שלו לא הזכיר מזה דבר. וכתב כהט״ז, עיין שם.)

סד ודע שיש שכתבו שבדין הפתוחות והסתומות שבתפילין – אין ליזהר רק בשל יד שכולם נכתבים בקלף אחד. אבל בשל ראש לא שייך זה, מפני שכל פרשה היא על קלף בפני עצמו ובבית בפני עצמו (מגן אברהם סעיף קטן מ״ט בשם סמ״ק, ועיין בית יוסף). אבל מדברי הרמב״ם מבואר דגם בשל ראש כן הוא, שהרי התחיל בשל ראש גם כן. ועל זה כתב: וצריך להזהר..., וכמו שכתבתי בסעיף נ״ח – הרי דעל שניהן קאי. וכן משמע מלשון הרא״ש והטור וכל הפוסקים, שכתבו סתם דגם אשל ראש קאי. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ודע שפרשת ״קדש״ המתחלת בראש השיטה ואין לפניה כלום, מכל מקום היא כפתוחה כיון שהיא הראשונה. וזהו כמו בתורה: פרשה ראשונה ״בראשית״ שמתחלת בראש השיטה (בית יוסף בשם מהר״י אבוהב).

סה ובתפילין דרבינו תם ש״שמע״ היא האחרונה, ובכתיבתה נכתבת קודם ״והיה אם שמע״ כמו שיתבאר בסימן ל״ד כיצד יעשה הדבר פשוט: דלרבינו הבית יוסף ״קדש״ ״והיה כי יביאך״ בראש שיטה, ובסוף ״קדש״ יניח חלק כדי תשע אותיות, ובסוף ״והיה כי יביאך״ לא יניח חלק או יניח פחות מתשע אותיות. ופרשה ״והיה אם שמע״ מתחיל באמצע שיטה או יניח שיעור תשע אותיות, ובסופה יניח כדי תשע אותיות. ופרשה ״שמע״ יתחיל מראש השיטה וכפי מה שנתבאר בסעיף ס״ג (לפי הט״ז), יניח סוף ״והיה כי יבאך״ פחות מתשע אותיות, ובתחילת ״והיה אם שמע״ פחות מתשע אותיות (באר היטב סעיף קטן נ״ג), שהרי ״והיה אם שמע״ צריכה להיות סתומה כמו שהיא בתורה. ויש מי שאומר כיון שנכתבת קודם ל״שמע״ אינה צריכה לזה אלא כולן פתוחות (נודע ביהודה סימן ה׳). ואינו עיקר. אלא כמו שכתבתי, וכן נהגו הסופרים ואין לשנות.

סו עור הבתים צריך להיות מעור בהמה חיה ועוף הטהורים, אפילו מנבלות וטרפות שלהם. אבל לא מטמאות, דבעינן ממין המותר ״בפיך״ כמו בהפרשיות. וגם רשאי לעשותם מקלף, דגם זה מקרי עור. וכן יכול לעשותם מעור שליל. וכן הרצועות דינם כהבתים. דכללו של דבר: כל מה שבעשיית התפילין, הקלפים והעורות והגידים – צריכים כולם להיות רק מטהורים. ואם עשאן מטמאים – פסולים. ויש מי שאומר שלא יעשה הבתים מקלף אלא אם כן ישים הקלף במי קליפות של עצים שקורין לו״א, שמעבדין בהם העורות. וטוב להחמיר לכתחילה (מגן אברהם סעיף קטן נ׳). וכל הסופרים שלנו עושין מעורות, כי מקלף קשה לעשותן כידוע.

סז ואם צריך לעשות עיבוד "לשמה" בבתים, יש דעות: דהרמב"ם בפרק שלישי דין ט"ו כתב: העור שמחפין בו התפילין ושעושין ממנה הרצועות, הם עור... הטהורים... ואם עשה מעור טמאים, או שחפה תפילין בזהב – פסולות. ועור הרצועה צריך עיבוד לשמה. אבל בעור שמחפין בו – אינו צריך עיבוד כלל. אפילו עשהו מצה (זהו עור כמו שהיא) – כשר. ומקומות הרבה נהגו לעשותן בעור מצה. עד כאן לשונו. והטור בשם הרא"ש פסק שצריך עיבוד לשמה, ושכן פסק רב כהן צדק. וכן פסק בספר התרומה והסמ"ג, והלכה כרבים. ולכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל"ז: צריך שיהיה מעובד לשמו היכא דאפשר. עד כאן לשונו, כלומר: והיכא דלא אפשר – מוטב לסמוך על דעת הרמב"ם ולא לפטור את עצמו מתפילין לגמרי, ויניחם בלא ברכה. (ב"ח ואליה רבה, דלא כמגן אברהם סעיף קטן נ"א, כיון דרבים חולקין עליו.) ואף על גב דלא מצינו בהרמב"ם שאינו מצריך עיבוד לשמה, אך ממילא שמעת מיניה דכיון דלא מצריך עיבוד כלל – ממילא דגם כשמעבד אינו צריך לשמה, דלא גרע מלא עיבדן כלל (ומכל מקום יש לחלק).

סח כתב הרמב"ם ריש פרק שלישי: שמונה הלכות יש במעשה התפילין, וכולן הלכה למשה מסיני. ולפיכך כולן מעכבות, ואם שינה באחת מהן – פסול. ואלו הם: שיהיו מרובעות, וכן תפירתן בריבוע ואלכסונן בריבוע, עד שיהיה להן ארבע זוית שוות. ושיהיה בעור של ראש צורת שי"ן מימין ומשמאל. ושיכרוך הפרשיות במטלית. ושיכרוך אותן בשיער מעל המטלית, ואחר כך מכניסין בבתיהן. ושיהיו תופרין אותן בגידין. ושעושין להן מעבורת מעור החיפוי, שתכנס בה הרצועה עד שתהא עוברת והולכת בתוך תובר שלה. ושיהיו הרצועות שחורות. ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע בצורת דל"ת.

סט כיצד עושין תפילין של ראש? לוקחין עץ מרובע, ארכו כרחבו וכגבהו. ואם היה גבהו יותר על ארכו או פחות ממנו – אין בכך כלום. ואין מקפידין אלא על ארכו שיהא כרחבו. וחופרין בו חריצין כדי שיעשה לו ארבעה ראשים. ולוקחין עור ומרטיבין אותו במים, ומשימין בו את העץ, ומכניסין את העור בין כל חריץ וחריץ. ומכמשין אותו והוא רטוב מכאן ומכאן, עד שעושין בו דמות שי"ן שיש לה שלושה ראשין מימין המניח תפילין, ודמות שי"ן שיש לה ארבעה ראשים משמאל המניח. ומניחין את העור על העץ עד שייבש, ואחר כך חולץ העור מעל גבי אימום של עץ. ונמצא העור שיש בו ארבעה בתים פנויים, ומכניסים פרשה בכל בית ובית. ומחזירין מקצת העור מלמטה, ותופרין אותו מארבע פינותיו. ומניחין מן העור שלמטה מקום שתכנס בו הרצועה כמו תובר, והוא הנקרא "מעבורת".

ע וכיצד עושין תפילין של יד? לוקחין עץ מרובע ארכו כרחבו, ויהיה גבהו כאצבע או יתר מעט או חסר מעט. ומחפין אותו בעור רטוב, ומניחין את העור על האימום עד שייבש. וחולץ את העור, ומניח את ארבע הפרשיות במקום העץ. ומחזיר מקצת העור מלמטה, ותופרו מארבע פינותיו. ומניחין מן העור תובר מקום הרצועות, והיא המעברתא. וכל זה הוא מדברי הרמב"ם פרק שלישי, עיין שם.

עא ומדבריו מבואר שכל התפילין, עם התיתורא שהוא הכיסוי התחתון ועם המעברתא, בין משל ראש בין משל יד – כולן מעור אחד. וכן מבואר מלשון רש"י במנחות (לה א דיבור המתחיל "תיתורא", עיין שם). והכי משמע להדיא בשימושא רבה, עיין שם. אבל הרא"ש (סימן ז') כתב, וזה לשונו: ומתוך לשון רש"י משמע שהבתים והתיתורא מעור אחד. והעולם לא נהגו כן, לפי שעור הבתים דק, ועור התיתורא עב... עד כאן לשונו. וכיצד עושין? כתב הטור, וזה לשונו: ויש שלוקחין עור עב וחזק וכופלין אותו לשנים, וחותכין בכפל העליון נקב מרובע כפי ריבוע הבתים, ומכניסין בו הבתים. והנשאר בעור הדק של הבתים מארבע רוחות – פושטים אותו הנה והנה בין שני הכפלים של עור העב, ותופרין אותו עמהם. והוא הנקרא "תיתורא". ומאותו עור העב עושין גם המעברתא. וטוב לעשות כן, כי מחמת שהוא עב וחזק – מתקיים בית מושב התפילין ותופרו וריבועו. עד כאן לשונו.

עב ומדברי רבינו הבית יוסף משמע גם כן כן, דבסעיף ל"ח כתב: יעשה ארבע בתים מעור אחד לשל ראש, ובית אחד לשל יד. עד כאן לשונו, ולא כתב רק על עצם הבתים ולא על התיתורא. ובסעיף מ"ד כתב: תיתורא דתפילין הלכה למשה מסיני. והיינו שישים עור למטה לכסות פי הבתים, ונראה כעין דף של גשר הנקרא "תיתורא". ומעברתא דתפילין הלכה למשה מסיני, והיינו שעור התיתורא יהא ארוך מצד אחד, ויעשה בו המעברתא. כיצד? יחתכנו משני צדדים שלא תהא רחבה כרוחב התיתורא, כדי שיהא ניכר ריבוע התיתורא. ובאותה מעברתא עוברת הרצועה, ועל שם כך נקראת "מעברתא". וגם בתפילין של יד יעשה תיתורא ומעברתא. עד כאן לשונו, הרי שכתב שישים עור למטה, דמשמע עור בפני עצמו. דאם לא כן, הוה ליה לומר שישייר מהעור למטה כדי לכסות בו פי הבתים, כמו שהרמב"ם כתב כלשון זה. ומכל מקום לא כתב מפורש כן, מפני שהרמב"ם לא כתב כן. אלא שמנהג העולם כן הוא כמו שכתב הרא"ש, ולפיכך סתם הדברים. ובוודאי מי שרוצה בתפילין מהודרים – יעשה כולם מעור אחד. וכן עושים המהדרים בכל מדינתינו.

עג ודע שיש אומרים דאפילו בבתים עצמן יכול לעשות מכמה עורות ולתופרן, דתפירה חשיב חיבור (מגן אברהם סעיף קטן נ"ב בשם אגודה וסה"ת, עיין שם). וכתבו שכן משמע בתוספות מנחות (לב א דיבור המתחיל "דילמא"), שכתבו שאפילו בהפרשיות יכול להדביק לשיטת רש"י, עיין שם – וכל

שכן בהבתים. וכתבו דאף על גב דאמרינן בירושלמי דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא בעור אחד – זהו כשלא תפר העורות זה בזה, עיין שם. ולפי זה נצטרך לומר דמה שפירש רש״י בהתיתורא שהיא מעור אחד, כמו שכתבתי בסעיף ע״א – זהו לא לעיכובא. ואם כן נוכל לומר דגם דעת הרמב״ם לא לעיכובא. ומכל מקום מנהג העולם דהבתים הם מעור אחד ממש, ורק התיתורא הוא עור בפני עצמו. והמהדרים גם התיתורא עושים מעור אחד, כמו שכתבתי.

עד אורך ורוחב הבתים וגובהן – אין לזה שיעור מדינא. ומיהו הגאונים אמרו שלא תהא התיתורא פחותה משני אצבעות, האורך והרוחב וכן הגובה. וכן מבואר בשימושא רבה. ושם מבואר שאינו לעיכובא, וזה לשונו: מייתי אעא טבא, תרין אצבעי על תרין אצבעי. ואי הוי טפי – שפיר דמי. ואי הוה בציר – לא הוה פסול. עד כאן לשונו, וכן כתבו התוספות ריש פק עשירי דעירובין בשם המדרש. וסמך לדבר דהציץ היה רוחבו שני אצבעות, כדאיתא בריש סוכה ובריש ערכין. משמע קצת דשיעור תפילין כשיעור ציץ, עיין שם. (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן נ״ו, שכתבו דהחכמים ואב בית דין יעשו השל ראש גבוה משלוש אצבעות, כדי שיראו הכל. ותלמיד חכם ותלמיד בפני רבו – מניחין קטנות כאצבעו ומחצה ומכסין תחת המצנפת, כדי שלא ישוו עצמם לרבותם, עיין שם. ואצלינו לא נהגו כן. וגם משמע מתוספות שם דיותר מארבע אצבעות לא יעשה רוחב ואורך התיתורא משל ראש, דמקום תפילין אינו יותר מארבע אצבעות, עיין שם. ולפי זה יש לצווח על אותן שעושין תפילין גדולים, שאינם מונחים על מקום תפילין בראש, ואינם מקיימים מצות תפילין.)

עה וכבר נתבאר שצריך להיות ריבוע שוה גם למעלה גם למטה בתיתורא. וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ל״ט: תפילין בין של ראש בין של יד – הלכה למשה מסיני שיהיו מרובעות בתפרן באלכסונן, דהיינו שיהיו ריבוען מכוין ארכו כרחבו, כדי שיהא להם אותו אלכסון. שאמרו חכמינו ז״ל: כל אמתא בריבוע – אמתא ותרי חומשא באלכסונא. וצריך לרבע מקום מושבן וגם הבתים. אבל על גובה הבתים – אין להקפיד אם הוא יותר מרחבן וארכן. עד כאן לשונו. ואף על גב שחשבון דאמתא ותרי חומשא באלכסונא אינו מכוון לגמרי לפי חשבון חכמי המידות כידוע, מכל מקום התורה גזרה שימדודו על פי חשבון זה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ל סעיף י״ג, עיין שם. (ומתורץ קושית תוספות עירובין יד א.) ודע שאף אם נאמר שאי אפשר לצמצם בידי אדם לעשות ריבוע ממש, מכל מקום התורה אמרה: עשה כפי מה שביכולתך לצמצם, ובזה תקיים המצוה. וכן אמרו חכמינו ז״ל בבכורות (יז ב) לענין מידות המזבח וכלי בית המקדש שאמרה תורה מידה, וזה לשון הגמרא: רחמנא אמר עביד, ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה, עיין שם. והכא נמי בתפילין כן הוא.

עו ונמצא שהתפילין צריכין להיות מרובעות למעלה ולמטה בהתיתורא ובתפרן. כלומר: שלא ימשוך חוט התפירה יותר מדאי, שלא יתכווץ ויתקלקל הריבוע (רש״י לה א). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ט: עשאן מרובעות ואחר כך נתקלקל ריבוען, יש מי שאומר שצריך לרבען. עד כאן לשונו, כלומר: אף על גב דבציצית אמרינן בסימן י״א שאם ניתקו חוטי הערב עד שלא נשאר כאגודל מהכנף כשרים, עיין שם – זהו מפני שבציצית לא הקפידה תורה רק בשעת עשייה, כדכתיב: ״ועשו להם ציצית״, עיין שם. אבל ריבוע דתפילין הלכה למשה מסיני, וכל שעה צריכים להיות כך. ולכתחילה יהדר שבשל ראש יהיו כל הבתים שוים, אך אין זה לעיכובא.

עז ומה נקרא קלקול הריבוע? נראה לי כגון שנתכווצו קצת באורך או ברוחב, או נחסר קצת וכדומה. ויש שרוצים לומר דכשהקצוות נתקלקלו קצת בחידודן, ומיחזי כעגול קצת בקצוותיה, מקרי ״קלקול הריבוע״. ולענ״ד דעתי לא נראה כן. חדא: שהריבוע לא נתקלקל בזה, דהחידוד הוסר מהאורך והרוחב בשוה. ואם תאמר שזהו תפילין עגולים ולא מרובעים – זה וודאי יותר תימא שהתפילין הם מרובעים כמקדם, דאטו אם חידודי הקצוות אינם מחודדים כראוי נאבד שם ״מרובע״? בתמיה. ולדעתי זהו שאמרו חכמינו ז״ל בריבוע ובאלכסונו כמו שנתבאר, והוא במנחות (לה א). וקשה: פשיטא כיון שנעשנו מרובע ממילא יהיה אלכסונו כראוי? ואמת שרש״י פירש שם שלא יהא ארכו יתר על רחבו, עיין שם. אבל הרמב״ם ריש פרק שלישי כתב: ואלכסונן בריבוע, עד שיהיה להן ארבע זויות שוות. עד כאן לשונו, וכוונתו מבוארת: דהעיקר דהזויות יהיו שוות. ואם כן אף אם חידוד הקצוות נתקלקלו מעט, מה בכך? מכל מקום הזויות שוות הם. ועוד: דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וקלקול הזויות הוא בהכרח. ואמת כי יש מסופרים מומחים גדולים באומנתם בבתים שלא יתקלקלו, אבל רובא דרובא אין ביכלתם לעשות כן. ועוד: שלוקחים בעד הבתים שלהם ממון הרבה, שאין ביכולת כל אדם להשיגן. וסוף דבר ראיתי גם בהם שבמשך העת מתקלקלים מעט, כי כן הוא בהכרח. ולכן אני אומר דחלילה לומר על זה שם פסול, ואין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו. וזהו כמו שאמרו בבכורות (יז ב) לענין מרובע: עביד כל היכי דמצית, וכמו שכתבתי בסעיף ע״ה. ואותם המחפשים חומרות יתירות – אין דעת חכמים נוחה מהם.

עח חריץ שבין בית לבית בשל ראש – צריך שיגיע עד למטה, והיינו במקום שתופרין התיתורא. אך אם לא הגיע עד למטה – כשרה. ודווקא שהחריץ ניכר לכל, כדי שארבעה ראשיה יהיו נראים לכל, דאם לא כן – פסולים. וצריך שכל בית ובית יעמוד בפני עצמו, כלומר: שלא יהיו מדובקים זה לזה שאי אפשר להפרידן בנקל, דאם לא כן הרי זה רק בית אחד. ויש לגעור בהסופרים שמדבקים הבתים זה לזה. ואין לומר דעל ידי העדר דבקותם נתקלקל הריבוע, דאינו כן: דהריבוע חשבינן לפי דבקותן זה לזה ממש, ומה ענין זה לזה (עיין בחיי אדם ובחת"ם סופר סימן ה'). ובמנחות (לד ב) אמרו מפורש דאם אין חריצן ניכר – פסולות, עיין שם. וכן מפורש ברמב"ם שם שצריך להיות הבדל בין בית לבית, עיין שם.

עט בשחרות הבתים לא מצינו בגמרא. ורק ברצועות אמרו דהלכה למשה מסיני שיהיו שחורות (שם לה א). ובבתים לא מצינו. ולכן כתב הרמב"ם שם דין י"ד שהקציצה יכולה להיות ירוקה או לבנה. ומכל מקום כתב שנוי הוא לתפילין שיהיה הכל שחור, הקציצה והרצועה כולה, עיין שם. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף מ, וזה לשונו: עור הבתים – מצוה לעשותו שחור. עד כאן לשונו. כוונתו "מצוה" ד"זה אלי ואנוהו", והיא מצוה ולא חובה. וכן המנהג הפשוט להשחירן. ולכן אם נתלבנו קצת במשך הזמן – לית לן בה. ומשום הכי אם יש סופר במקומו – יתן לו להשחירן, אבל אינו לעיכובא. ויש סופרים שמטיחים בטיח עבה כדי להיות להם ברק, ויש לגעור בהם אם יש ממש קצת בהטיח. וכבר צווחו על זה גדולי הדורות. ועכשיו לא ראינו שיעשו כן. (ומתוספות שבת כח ב מבואר דסבירא להו דבעי שחרות מדינא, עיין שם. ועיין ב"ח.)

פ כבר נתבאר דשי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני בשל ראש מקמטי העור, אחד בימינו ואחד בשמאלו. וקבלו הגאונים שבימין של המניח של שלושה ראשים, ושל שמאלו של ארבעה ראשים. ואם הפכן – לא פסלן. וכן אם עשה שניהם של שלושה ראשים או של ארבעה ראשים, כיון דבגמרא מבואר סתם שי"ן, ושניהם בכלל שי"ן. ואף שלא מצאתי זה מפורש, מכל מקום נראה לי כן. וטעמים רבים נאמרו בשיני"ן אלו, כמבואר בזוהר פנחס (דף רכ"ח ע"ב) שהם כנגד שבעה אלפי שנין. ועוד טעמים במפרשים (עיין בית יוסף, וט"ז סעיף קטן ל"ה, ומגן אברהם סעיף קטן נ"ט). והראשים של השיני"ן – יש עושין עגולין, ויש עושין מרובעין. והיודי"ן שבשיני"ן צריכין ליגע למטה בשולי השיני"ן, דלא כהאומר שבהשי"ן של ארבעה ראשים לא יגעו היודי"ן למטה (עיין מגן אברהם שם). והחריץ של השי"ן, והיינו החוד שלמטה – יגיע עד מקום התפר. ולא ימשוך השי"ן למטה מהתפר, אלא שגם שולי השי"ן יהיה נראה על התפר.

פא והנה הטור והשולחן ערוך בסעיף מ"ב כתבו שיעשה השיני"ן מקמטי העור, והיינו שיקמוט בהעור ברכותו אות שי"ן. אבל אם עשאו כמעשה דפוס – הוה "חק תוכות". ואף על גב דכיון שהשי"ן הוא בולט דוחק הדפוס את האותיות עצמן, ולא סביבות האותיות, והוה "חק יריכות" דכשר כמבואר בגיטין (כ א), מכל מקום העור שהוא רך נדחק גם סביבת בליטת השי"ן והוה כ"חק תוכות". אך יש אומרים דאין "חק תוכות" פסול בשי"ן זה, דדווקא בדבר שנאמר בו "כתיבה" – אין זה כתיבה. אבל שיני"ן אלו לא נאמרה בהם "כתיבה", אלא הלכה למשה מסיני שיהיה בו צורת שי"ן. אם כן גם "חק תוכות" הוי צורת שי"ן. וזה לשונו רבינו הרמ"א בספרו דרכי משה: אין לשנות ממנהג זקנים, שהיו עושים בקמט של עור. ומיהו אם עשאם בדפוס או כתבם בדיו על הבית לבן – אין בידינו לפוסלן. עד כאן לשונו.

פב כשגמר מעשה הבתים – יגלגל כל פרשה מסופה לתחילתה. וכן בשל יד שהם בקלף אחד – יגלגל מסופה לתחילתה, כדי שהפותחה יקרא כסדר. וכורכם בקלף קטן ובקלף כשר. והלכה למשה מסיני שיכרוך עליה שיער בהמה או חיה הטהורים, וזה מעכב אפילו בדיעבד. אבל הכריכה בקלף אינו מעכב בדיעבד אם אין לו תפילין אחרים (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ס'). וכן אם כרכם מתחילתן לסופן – אינו מעכב בדיעבד. ורק בזה הרי יכול לתקן ולכורכם כדין. והמנהג אצלינו לכרוך שיער על הפרשה בעצמה, ואחר כך כורכים עליו קלף כשר, וחוזרין וכורכין עליו שיער. והטעם נראה לי: משום דכריכת השיער הוה הלכה למשה מסיני, וכריכת הקלף לא נאמר מפורש, ואולי צריך השיער דווקא על הקלף של הפרשה עצמה. אך כיון דעל פי קבלת הגאונים צריך קלף על הפרשיות ועל הקלף השיער, כדאיתא בשימושא רבה – לכן אנו עושים שניהם.

פג והשיער יהיה של עגל, כדי לכפר על מעשה העגל. אך אם לא מצא של עגל – כורך בשל פרה או בשל שור. ורוחץ השיער היטב בתחילה עד שיהא נקי. ובאה הקבלה שמקצת משיער זה צריך שיראה חוץ לבתים, במקום פרשת "והיה אם שמע" בצד הפונה לפרשת "קדש". ונמצא דבתפילין של רש"י יוצא השיער לא רחוק מהקצה, ובתפילין דרבינו תם יוצאים באמצע. ועל פי הזוהר לא יצא שיער באורך כשעורה אלא פחות מזה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ס"א שהקשה: הא שיער אינו מטמא. ונראה לי דגם כוונת הזוהר כן. והכי פירושו: דשיער לא מטמא אלא אם כן נתחבר לדבר אחר, כמו בכאן שכרוך על הקלף ומשמש להקלף. ואם נטמא הקלף – גם השיער טמא. וכדתנן בפרק שלושה עשר דכלים משנה ו: עץ המשמש את המתכת – טמא, עיין שם. ובאין בו כשעורה גם על ידי חיבור – אינו מטמא, דאין שם טומאה על פחות מכשעורה. ודייק ותמצא קל.)

פד יתן כל פרשה בבית שלה, ושתהא זקופה מעומד בביתה ולא שוכבת. ואף על גב דלשיטת רבינו תם צריך דווקא מושכב, כמבואר בתוספות מנחות (לג א דיבור המתחיל "הא"), מיהו אנן קיימא לן כשיטת רש"י שם דדווקא מעומד. ואף על גב דבסדר הפרשיות חששו לשיטת רבינו תם – זהו מפני שכמה גאונים מהקדמונים סוברים כן, כמו שיתבאר בסימן ל"ד, מה שאין כן בדין זקופות. וכיצד יזקפם? שהשורה עליונה תהיה עליון, והתחתונה לצד פה הבתים, וראש הפרשה יהיה מונח לצד ימין הקורא, שאם יבוא לפותחן ולקוראן – יהיו מונחין לפניו כהלכתן, שיפתחם ויקראם כסדר. ונראה דכל זה הוא לעיכובא, ובפרט שיכולים לתקן זה (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ס"ב).

פה וכן של יד – כותב הארבע פרשיות בעור אחד, וגולל אותן מסופן לתחליתן, וכורך קלף עליהם ושיער עליו. ולפי מנהגינו גם על הקלף של הפרשיות כורך שיער. ומכניסם בביתה זקופה כמו בשל ראש. ותניא במנחות (לד ב) דבדיעבד אפילו אם כתבם בארבעה קלפים, והניחם בבית אחד – יצא, ואינו צריך לדבק הפרשיות זו לזו בדבק. ולא עוד אלא אפילו אם הניחם בארבעה בתים כמו בשל ראש, אם טלה עליה עור מלמעלה על הארבעה בתים, שעתה נראה מבחוץ רק עור אחד – יצא. וכך שנינו שם: שאם אין לו תפילין של יד ויש לו שנים של ראש, שטולה עור על אחת מהן ומניחה. וכן פסקו הרמב"ם בן[רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה גופרק שלישי והטור והשולחן ערוך סעיף מ"ז. וכתב רבינו הרמ"א: והמנהג לדבקם בדבק, שיהא הכל כקלף אחד. ויזהרו ליטול דבק כשר. עד כאן לשונו, ולא אבין: דכיון שהניחן בארבעה בתים – איך ידבק כל הארבע פרשיות? והרי רבינו הבית יוסף לא הזכיר ארבע פרשיות בבית אחד אלא בארבעה בתים, עיין שם – ואיך ידבקם? וצריך לומר דלא קאי על דין הקודם ממש. אלא שכתב דאם אירע שכתבם על ארבעה קלפים – ידבקם, ולא יכניסם כך בפירודם. וטעם דין זה הוא: דזה שהקפידה תורה שבשל יד יהיה אות אחד – זהו מבחוץ יתראה רק אות אחד, ועל מבפנים לא חיישינן. ודע דזה שאמרנו שעושה משל ראש של יד – זהו בחדשים שעדיין לא לבשם. אבל כשלבשם – אסור לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה. ובשלא לבשם – הזמנה לאו מילתא היא (גמרא שם).

פו וכן להיפך בתפילין של ראש, שנינו שם דאם כתבן בעור אחד והניחן בארבעה בתים – יצא. ואינו צריך שיהא ריוח ביניהן, ונותן חוט או משיחה בין כל אחת ואחת, עיין שם. וכן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף מ"ז. וזה שאינו צריך ריוח ביניהן – היינו ריוח גדול בין כל פרשה ופרשה. אבל ריוח קטן צריך בהכרח, שהרי צריך להניח כל פרשה בבית שלה (נימוקי יוסף). והחוט והמשיחה הוא להיכר ההפסק. ויש מן הראשונים שדקדקו מזה דאין זקיפת הפרשיות מעכב בדיעבד, שהרי בכאן בהכרח שיהיו שוכבות כמובן (עיין בית יוסף). אמנם באמת דאין ראיה, ולכן פירש"י שם שלאחר שכתבן בעור אחד – יחתוך מלמעלה העור... אצבעות, ויהיה העור מדובק מלמטה, עיין שם. כלומר: שיכניס כל פרשה בכל בית מתחת הבית זקופות, ויהיו למעלה פרודים ותחתיהם מחוברים. ויש מי שפירש עוד שהחיתוך יהיה למעלה מן הכתב, כגון שיש גליון גדול למעלה מן הכתב, וכל הכתב בקלף אחד. דאם לא כן, לא שייך לומר קלף אחד (ט"ז סעיף קטן ל"ו). מיהו על כל פנים דלפי זה יכולים להיות זקופות. והרמב"ם לא כתב כלל דין זה, וצריך עיון.

פז ויראה לי מדכתב הרמב"ם שם בדין י"א: ואם אין חריצין ניכר – פסולות. וצריך להעביר בתוך כל חריץ וחריץ על גבי העור חוט או משיחה, להבדיל בין בית לבית. ומנהג פשוט להעביר גיד מגידי התפירה בכל חריץ וחריץ משלושתן. עד כאן לשונו, כלומר: דבכל התפילין עושין כן בשעת עשייתם, ואחר כך נוטלין זה. כמו כל המלאכות הצריכין שלא יתחברו זו לזו – עושין כן בשעת המלאכה, ואחר גמר המלאכה נוטלין זה, כמו העץ שבתפילין שנוטלין אחר כך, כמו שכתבתי בסעיף ס"ט, עיין שם; וכמו מלאכת המזבח בזבחים (נד ב), עיין שם. ולפי זה הריוח ששנינו בברייתא שם הוא בכל התפילין, וכן החוט או משיחה. ודלא ככל הפוסקים שמפרשים זה כשהיו כולם בקלף אחד. וזה ששנינו שם: ואם כתבן בעור אחד והניחן בארבעה בתים יצא – יפרש הרמב"ם דהכי פירושו: דלא תימא שצריך לכתוב בארבעה עורות דווקא. אלא אפילו כתבם בקלף אחד, ואחר כך חתכן לגמרי פרשה מפרשה – יצא, כיון שבעת הכנסן בהבתים הוה כל אחד בפני עצמו. ואם כן אין כאן דבר חידוש כלל (כן נראה לי ברור בסייעתא דשמיא).

פח כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף מ"ח: אם ציפה הבתים בזהב או בעור בהמה טמאה – פסולים. עד כאן לשונו, וזהו ברייתא בסנהדרין (מח ב). ומפרשים: "ציפן זהב" – היינו על הבתים, ולא שעשה הבתים עצמן של זהב. אבל רש"י במנחות (מב ב) פירש על שטלה עור טמאה – שעשה בתים מעור טמאה, עיין שם. וממילא דגם זהב פירושו כן. וראיה שעל זהב פירש רש"י הטעם: דתיק של עור בעינן, עיין שם – הרי דגם בזהב פירש שעושה הבתים מזהב, ולא שחיפה הבתים בזהב. וכבר נתעורר אחד מן הגדולים בזה (נודע ביהודה סימן א'). מכל מקום נראה לי דפשיטא להו להטור ושולחן ערוך דשני הדברים נכללו בכוונת הברייתא: האחד בעשיית הבתים עצמן מזהב או מטמאה, והשנית שחיפה הבתים בזהב או בטמאה. וראיה לזה מלשון רש"י בגיטין (מה ב), שכתב: עשה חיפוי כיס שלהן, עיין שם. וחד טעמא הוא: דכשציפה על הבתים זהב או טמאה – נתבטל התחתון משום דהעליון אינו נראה כלל. ועוד: דאין הבתים החיצונים רואים את האויר. ועוד: דגם לגבי טומאה הציפוי מבטל עצם הכלי, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלים פרק רביעי דין ד, עיין שם. (ופשוט הוא דזהו כשחיברן על הבתים. אבל התיקין שעושים להבתים, שנוטלים אותם מהבתים – לאו כלום הוא.

ואפילו היו על התפילין בעת הנחתם – אין זה ביטול להתפילין. אלא שלא נאה ולא יאה לעשות כן. ויש שאין מסירין התיק של יד מהתפילין גם בעת התפילה, ואין נכון לעשות כן. ודייק ותמצא קל.)

פט הלכה למשה מסיני שיהיו תפילין נתפרין בגיד בהמה וחיה הטהורין. אבל לא יתפור בגידי עוף שהם חלשים, וגם אין ניכר בהם בין גידין לבשר. וטוב לתפור בגידי שור. ולוקחים הגידים מהעקב של הבהמה שהם לבנים. ואם הם קשים – מרככן באבנים עד שיעשו כפשתן, וטוין אותן ושוזרין אותם, והם חזקים מאוד (מגן אברהם סעיף קטן ס״ה). ואין לוקחין גידים מכותי, משום דחיישינן שמא הם של בהמה טמאה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף נ דמקום שאין גידים מצויים – תופרים בטאלידור״ש שעושין מן הקלף, עד שיזדמנו להם גידים. עד כאן לשונו. ואינו מובן: כיון דההלכה נאמרה לתפור בגידין, איך נתיר בקלף (נודע ביהודה תניינא סימן ב׳)? וצריך לומר דסבירא ליה דההלכה נאמרה כך, דאפילו התפירות צריך דווקא מטהורות, וממילא דדרך לתפור בגידין. אבל הגידין אינם לעיכובא, ולכן בשעת הדחק יש לסמוך על דברי רבינו הבית יוסף ולתפור בבני מעים דקים יבשים. יש אוסרים דאין זה גידים (שערי תשובה סעיף קטן ס״ט בשם נודע ביהודה), ויש להחמיר דאולי נאמרה ההלכה גידין דווקא, וכן תפסו הפוסקים. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ס״ו, דאין לקנות גידים מכותי אפילו כשידוע שהם מטהורה, משום דכיון דזהו הלכה למשה מסיני – צריך עשייתן ״לשמה״, ובכותי ליכא ״לשמה״.)

צ יתפור שלוש תפירות בכל צד. וחוט התפירה יהיה סובב משתי הרוחות מלמעלה ומלמטה. והתפירות יהיו אצל הבית ממש ולא בהמעברתא, ויעביר חוט התפירה בין כל בית ובית. (עיין ט״ז סעיף קטן ל״ח, ועיין מה שכתבתי בסעיף פ״ז.) וצריך להיות שתים עשרה תפירות בשל יד, וכן בשל ראש. מיהו אם לא עשה רק עשר תפירות או פחות מזה – אינו נפסל. ויש מי שאומר ששתים עשרה תפירות אלו צריכים להיות כולן בחוט אחד ולא יפסק החוט, ואם נפסק – פסולים. כלומר: עד שיחזור ויקשור אותה (ט״ז סעיף קטן ל״ט). ומכל מקום אם החוט קצר ולא יוכל לגמור בה כל התפירות – יגמור התפירה בחוט אחר (מגן אברהם סעיף קטן ס״ח). ונראה לי דכשרואה שלא תספיק – יקשור לסופה חוט אחר. ואין לשנות.

צא יכניס הרצועה תוך המעברתא, ויעשה קשר כמין דל״ת בשל ראש, וכמין יו״ד בשל יד, להשלים אותיות שד״י עם השי״ן שבשל ראש. וכך אמרו בשבת (סב א) דשי״ן ודל״ת ויו״ד של תפילין – הלכה למשה מסיני (ועיין תוספות שם). ולכן יראו לעשות השם הזה כסדר: מתחילה השי״ן, ואחר כך הדל״ת, ואחר כך היו״ד. ואם שינה – לא עיכב. אך לכתחילה יזהר בזה. (ומה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ס״ט לעשות הדלי״ת משני צדדין – לא נהגו כן. וכן מה שכתב הרמ״א בסעיף נ״ב דנוהגין להעביר עור על הבית של יד לרוחב הזרוע, ויהיה רחבו כרוחב הבית, עד כאן לשונו – אינו מובן כלל כוונתו בזה. ובטור יש גם כן כעין זה, ושם ביאר להעביר הרצועה על הבית של יד. כלומר: על המעברתא בשעת הקשירה כדי לחזקה, וכמו שהספרדים עושים. וכן ניכר שזהו כוונת הרמ״א. אך לשונו תמוה, מהו זה שאמר ״ויהיה רחבו...״? ואולי יש כאן טעות הדפוס.)

סימן לג

א אמרינן במנחות (לה א) דאם נתקלקלו בהבתים שני בתים מבתי הראש, והבתים המה זה אצל זה, והיינו שעור הבתים נקרעו קצת בין בית לבית, אבל הצדדים והגג שלמים; אם התפילין ישנים – פסולים משום דכבר נתקלקלו מחמת יושנן. ואם הם חדשים – כשרים כל זמן שעור מושב הבתים שהוא התיתורא קיים, וגם עיקרי הבתים קיימים אלא שנקרעו קצת כמו שכתבתי. וזהו לגירסת הרמב״ם בגמרא שם. ולגירסת רש״י הוה להיפך: דחדשים – פסולין, וישנים – כשרים. והטעם: דחדשים עדיין רפויים ורכים, ובקל נתקלקל (לבוש). ועוד: דחדשים איגלאי מילתא דהעור מקולקל כיון שבזמן מועט נתקלקל, מה שאין כן ישנים כבר נתחזקו והעור היה טוב מתחילתו. ולי נראה דכל אחד לשיטתו אתי שפיר: דרש״י מפרש דאעור קאי כמו שכתבתי, לכן חדשים גריעי טפי דזהו סימן שהעור מרוקבת. אבל הרמב״ם שמפרש דאגידים קאי כמו שיתבאר – וודאי דישנים גריעי טפי, שמחמת יושנן נרקבו. אבל חדשין רובן חזקים הם כנודע בחוש.

ב אבל אם שני הבתים אינם זה אצל זה, כמו ראשון ושלישי, אפילו הם ישנים – כשרות. ולשיטת רש״י אפילו הם חדשים – כשרות. ואם נתקלקלו שלושה בתים – בכל ענין פסולים אפילו בחדשים, ולשיטת רש״י אפילו בישנים. ודע דזה שנתבאר בסעיף הקודם דזה אצל זה פסולים – אין נפקא מינה בין שהקלקול הוא לצד אחד, באופן שהקלקול הוא זה כנגד זה, ובין שהדופן האחד נתקלקל מצד האחר, והשני מצד האחר. ובכל ענין פסולים (ט״ז סעיף קטן ג).

ג ואיזו מקרי ״חדשים״ ואיזו ״ישנים״? ״חדשים״ מקרי כל זמן שאם היו מושכים אותם בהרצועות, הבית מתפשט ונפתח – נקרא ״חדש״. ואם אינו נפתח – נקרא ״ישן״. אמנם זהו למי שעושין הקציצה והמעברתא מעור אחד. אבל אותן שעושין המעברתא מעור בפני עצמו – אין שייך לומר כן

כמובן (שם סעיף קטן ב׳). ונראה לי דלדידן יש סימן אחר, דבגמרא שם אמרו שני סימנים: האחד הוא הסימן שנתבאר; והשני כשאוחז בעור ומפשטם, וכשמניחם חוזר ומתכויץ – זהו ישנים, ואידך הוי חדשים, עיין שם. אך באמת כפי עשיית הבתים שלנו, שהם קשים מאוד – אין אנו בקיאין כלל בכל סימנים אלו. והבתים שבזמן הש״ס נראה שלא היו קשים כלל. ודע דכל חילוקים אלו הם בשל ראש שיש בהם ארבעה בתים. אבל בשל יד מיד כשנתקלקל אחת מן הדפנות – פסולים לגמרי (שו״ת פני יהושע).

ד והרמב״ם ז״ל בפרק שלישי דין י״ח יש לו שיטה אחרת בזה, וסבירא ליה דהקלקול אינו בהבתים אלא בגידי התפירות. וזה לשונו: תפילין שנפסקו התפירות שלהן, אם היו שתי התפירות זו בצד זו או שנפסקו שלוש תפירות אפילו זו שלא כנגד זו (ולהרמב״ם זהו בצד זו ממש, ודייק ותמצא קל) – הרי אלו פסולות. במה דברים אמורים? בישנות. אבל בחדשות כל זמן שפני טבלא קיימת (זהו התיתורא) – כשרות. ואלו הן החדשות: כל שאוחזין מקצת העור שנקרע תפרו ותולין בו התפילין, והוא חזק ואינו נכרת – הרי אלו החדשות. ואם אין ראוי לתלות בו אלא הוא נפסק – הרי אלו ישנות. עד כאן לשונו, ורבותינו בעלי השולחן ערוך הביאו שני השיטות. ובשניהם החמירו בכל ענין, מפני שלרש״י ישנות עדיפי ולהרמב״ם חדשות עדיפי. אך לפי מה שכתבתי אין צורך לומר כן, כמו שכתבתי בסעיף א. ולדינא אין להקל כלל, ורק בקלקול התפירות הלא יש לתקן בגידים חדשים ולתופרן. אבל בקלקול הבתים לא מהני תיקון כלל, מפני שהקרעים מעידין שנתקלקלו לגמרי, וצריך לעשות בתים חדשים (כן נראה לפי עניות דעתי).

ה עור הרצועות צריך שיהיה מעור בהמה חיה ועוף הטהורים. וצריך שיהיו מעובדים לשמה, כלומר: לשם רצועת תפילין, כיון שזהו הלכה למשה מסיני. וגם שיהיו שחורות הלכה למשה מסיני. לכן בין העיבור ובין השחרות – צריך ״לשמה״, ועל ידי ישראל גדול דווקא. אבל על ידי כותי – פסול. מה שאין כן בשחרות הבתים, דלדעת הרמב״ם והטור והשולחן ערוך אינו צריך שחורות, לכן אם גם כותי השחירם – כשר. אמנם להסוברים דגם בבתים צריך מדינא שחורות – דינם כרצועות. ושחרות הרצועות – אינו צריך רק מצד חוץ. אבל מצד פנים כל המראות כשרות. ומכל מקום אמרו חכמים שלא יהיו אדומות מצד פנים, דשמא יאמרו שמדם חטטיו נצבעו והאדימו, ויוציאו עליו לעז שהוא בעל חטטין (גמרא לה א). ודע דרצועות כשרים בין מעור בין מקלף. והמנהג לעשותן מעורות עגלים או כבשים, ושל עגלים טובים וחזקים יותר. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן ז׳ דאם השחירן כותי וחזר ישראל והשחירן לשמן – כשר, עיין שם. ואם מעובד שלא לשמה – פסול לגמרי. ולא ימשחם בשומן דגים טמאים. ועיין שערי תשובה סעיף קטן ה׳.)

ו כתב הטור: אם נפסקה הרצועה, מה שמקיף ממנה הראש או הזרוע – אין להם תקנה, לא בקשירה ולא בתפירה. אבל התלוי ממנה, ומה שקושר סביב הזרוע – אין הקשירה פוסל בה. עד כאן לשונו. כלומר: וכל שכן התפירה. דבגמרא (לה ב) אומר שם דקשירה וודאי אסור, דכתיב: ״וקשרתם״ – בעינן קשירה תמה, כלומר שקשר הרצועה תהיה בתמימות, כולה רצועה שלמה ולא קשורה. ועל תפירה שאלו שם ואמרו: פוק חזי מאי עמא דבר. ופירש רש״י לאיסורא, משום דגם זה אינה קשירה תמה. ורבינו תם בתוספות שם פירש להיתר, דכיון דהתפירה היא מבפנים ומבחוץ נראית כשלמה – מקרי ״קשירה תמה״. והטור פסק כרש״י. אך זהו רק על הרצועה הצריכה מדין תורה, והיינו מה שמקיף הראש והזרוע. אבל מה שארוך יותר מזה כפי מנהגינו אם נפסק שם – יכול אפילו לקשור, וכל שכן לתפור. וגם דעת הרמב״ם סוף פרק שלישי היא כדעת הטור, עיין שם.

ז ויש מן הראשונים שהחמירו עוד בזה, וכמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה וזה לשונו: אם נפסקה הרצועה – יש מתירין לתפור מצד פנים (דעת רבינו תם). ויש אומרים: מה שמקיף ממנה הראש, ובשל יד כדי שתקיף הזרוע לקשור התפילה עם הזרוע, וכדי שתמתח עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אותו אצבע שלוש כריכות ויקשור – אין להם תקנה, לא בקשירה ולא בתפירה. וכל יתרון האורך שהוא בשביל שכורך הרצועה כמה פעמים סביב הזרוע, ובשל ראש מה שתלוי ממנה – אין התפירה והקשירה פוסלים בה. ובשעת הדחק יש לסמוך על המתירין כדי שלא יתבטל ממצות תפילין. עד כאן לשונו. כלומר: לסמוך על רבינו תם דמתיר תפירה גם בעיקר הרצועה. וטוב לתפור בגיד ולא בחוט, אך אם אין לו גיד – יתפור בחוט. ויתפור באופן שתהא האימרא מבפנים לצד הגוף, שלא יתראה מבחוץ. וכשסומך על שיטת המתירין, יש מי שאומר שלא יברך, דברכות אין מעכבות (ט״ז סעיף קטן ז).

ח ודע שיש עוד שיטה המחמרת גם בשל ראש, דברצועה התלויה בימין עד הטבור ובשמאל עד החזה – לא מהני תפירה (עיין בית יוסף, וט״ז סעיף קטן ו׳). אבל רבינו הבית יוסף לא חש לה כלל, דאף על פי דכן הוא קבלת הקדמונים משימושא רבה וכמו שכתבתי בסימן כ״ז, מכל מקום פשיטא שאין זה מהלכה למשה מסיני, כדמוכח ממנחות (לה ב) ותוספות שם. ואם כן איך נחמיר עוד בזה, לאסור התפירה מה שמותר לרבינו תם וכמה מהראשונים גם בעיקר הרצועה? וכן אנו נוהגים כדברי רבינו הבית יוסף. (והט״ז שם נתקשה בדבריו, עיין שם. והדבר ברור כמו שכתבתי.)

סימן לד

א סדר כתיבתן של הפרשיות, כבר נתבאר שהם כסדר הכתובין בתורה: "קדש", "והיה כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמע". ותניא במכילתא: כתבן שלא כסדרן – יגנוזו. אבל בסדר הנחתן בהבתים – רבתה המחלוקת בין אבות העולם. דלרש"י במנחות (לד ב) והרמב"ם בפרק שלישי ככתיבתן – כך הנחתן בהבתים. בהשל ראש "קדש" משמאל המניח בבית החיצון, שזהו לימינו של הקורא העומד נגדו, ואחריו "והיה כי יביאך" בבית שני, ו"שמע" בבית השלישי, "והיה אם שמע" בבית הרביעי שהוא בית החיצון לימינו של המניח ולשמאלו של קורא. והקורא – קורא על הסדר שבתורה. וכן בשל יד כן הוא.

ב אבל רבינו תם סובר דבהנחתם בהבתים "והיה אם שמע" קודם ל"שמע", וסדרן כך הוא: "קדש", "והיה כי יביאך", "והיה אם שמע", "שמע". וכשכותבו – כותב "שמע" קודם "והיה אם שמע". וכן בשל יד כותב "קדש", "והיה כי יביאך", ומניח מקום כתיבת "והיה אם שמע" פנוי, וכותב בקצה הקלף פרשה "שמע", ואחר כך כותב על המקום הפנוי "והיה אם שמע". והנה מחלקותם תלויה בסוגית הש"ס שם. וכתבו הרא"ש והטור שהגאונים רב שרירא ורב האי גאון סוברים כרבינו תם. ומנחו סימנא: הוויות להדדי, ושיני"ן לשיני"ן מבחוץ. כלומר: ההוויות הפרשיות של "והיה" – סמוכים זה לזה, "והיה אם שמע" אצל "והיה כי יביאך". והשיני"ן של "קדש" ו"שמע" מבחוץ אצל השיני"ן של תפילין. וכתבו שגם רבינו חננאל סובר כן, וגם דעת הראב"ד כן הוא בהשגות שם. והברצלוני ייחס לטעות את השימושא רבה, שכתב סדר הנחתן כרש"י והרמב"ם. וזה לשונו: וכן מצינו טעותא בהאי שימושא, שאין לסמוך עליו כלל מה שכתב ומשוי פרשה קדש... ושמע בביתא תליתאה, והיה אם שמע ברביעתא. דהא מילתא טעותא רבה, דהאי סידרא בכתיבתן. אבל הכנסתן בנרתיקן "שמע" בבית ראשון לצד ימין המניח, "והיה אם שמע" בבית שני, "והיה כי יביאך" בבית שלישי, "קדש" בבית רביעי... עד כאן לשונו (בסוף ריי"ף להלכות תפילין, עיין שם).

ג ובתשובת הרמב"ם (הובא בכסף משנה), כתבו חכמי לוני"ל להרמב"ם שתמהו על סידורו, והם מקובלים מהגאונים ובראשם רב האי גאון דהוויות באמצע. והשיב להם הרמב"ם, וזה לשונו: זה שעלה בדעתכם בסידור הפרשיות... כך היה דעתי מקודם ככם. ותפילין שהיו לי במערב כך היו. וכך כתב..., ואותו חיבור הוא שהטעני, והטעה כל אנשי מערב... והרבה גאונים חלקו על זה, וכל אנשי מזרח וכל אנשי ארץ הצבי הקדמונים חולקים על זה. ואמרו כי הגאונים פתחו את התפילין של רב האי, והיא כתובה על הסדר שכתבתי בחיבורי. ורבי משה דרעי כשבא מן המערב לארץ ישראל, היתה תפיליו שלו כמו אנשי מקומכם, וכשהראוהו דברי הגאונים הקדמונים והראיות שלהם – השליך תפיליו ועשה על הסדר. והראיה הברורה בדבר זה מה שאמרו ב"הקומץ רבה": והקורא – קורא כסדרן. כלומר: ...כסדר התורה. ונוסח זה לא היה בספרים שלנו, אבל הנה מצאתיה בנוסחאות הישנות... עד כאן לשונו. ופלא שהרא"ש והטור וכמה מראשונים סבירא להו דרב האי פסק כרבינו תם, והרמב"ם כתב שפתחו תפליו ואינו כן. ובמרדכי וכן בשארי ראשונים כתבו שנפלה הבימה שעל קבר יחזקאל הנביא, ומצאו תפיליו ופתחום, והם כסדר רש"י והרמב"ם. ועל כל פנים נראה שבין קדמוני קדמונים היתה מחלוקת בזה, וכל העולם תפסו כן להלכה. ואף המניחים תפילין דרבינו תם – מברכין רק על תפילין דרש"י ורמב"ם ומתפללים בהם, כאילו בת קול יצא דכן הלכה.

ד וכתבו הרא"ש והטור: דלפי שנחלקו בו גאוני עולם, ותפילין של אלו פסולים לאלו, דתניא (שם): החליף פרשיותיה, פירוש שנתן של בית זה בזה – פסולים. ואמרו חכמים (ריש פרק עשירי דעירובין): מקום יש בראש להניח שני תפילין וכן בזרוע – לכן ירא שמים יוצא ידי שניהם. ויעשה שני זוגות תפילין, ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם: "באותם שעשויים כתיקונם אליבא דהלכתא – בהם אני יוצא ידי חובתי. והאחרים – הרי הן כרצועות בעלמא." ואין כאן משום "בל תוסיף", דזה אינו אלא כשעושה חמש בתים. ולא יניח שני הזוגות בכיס אחד, שהאחד מהם הוא חול ואסור לתתם בכיס של תפילין. אלא יעשה שני כיסין, וסימן לכל כיס שלא יתן של זה בזה. וכן היה נוהג אדוני אבי ז"ל, ורבו רבינו מאיר ז"ל. עד כאן לשונו. והנה זה אפשר רק בתפילין קטנים מאוד. אבל בתפילין שלנו אי אפשר להניחם שתים בבת אחת.

ה ורבינו הבית יוסף כתב אחר שכתב דברי הטור, וזה לשונו: ואם אינו יודע לכוין המקום ולהניח שניהם יחד – יניח כדברי האחד של יד ושל ראש ויסלקם מיד, ויניח האחרים על סמך ברכה ראשונה. ויש אומרים שאם לא יוכל להניח בבת אחת – יניח של רש"י ויברך עליהם, ויהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפילה. ואחר התפילה יניח של רבינו תם בלא ברכה, ויקרא בהם "שמע", "והיה אם שמע". ולא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות. עד כאן לשונו. כלומר: דמקודם קאמר שאם אינו יכול להניחם בבת אחת – יניחם בזה אחר זה תיכף ומיד, ויכול לברך על איזה שירצה. לזה אומר "ויש אומרים...", כלומר: שיברך רק על של רש"י. ולא יסלקם תיכף להניח דרבינו תם אלא אחר התפילה, והטעם מפני שהעיקר להלכה כדברי רש"י והרמב"ם. (וכעין זה פירש הט"ז בסעיף קטן ג'. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ד' וסעיף קטן ה', שנדחק בדבריו. ונראה שלפניו היה הגירסא באופן

אחר בשולחן ערוך. וכתב בסעיף קטן ו׳ דזה שכתבו שאין להניחן בכיס אחד – זהו כשלא התנה מעיקרא לתת שניהם. אבל בהתנה – שרי, עיין שם. וגם זה שכתב הבית יוסף דאין לעשות כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, האידנא נתפשטה בכמה מדינות שמניחין תפילין דרבינו תם, ואין בזה יוהרא. ויכול כל אחד לעשות כן, ותבוא עליו ברכה.)

ו אל יפלא בעיניך דכיון שתפילין של רש״י פסול לרבינו תם, ושל רבינו תם פסול לרש״י, ואם כן איך אפשר שגאוני עולם וחסידי הדורות וכלל ישראל בכמה זמנים לא יקיימו מצות תפילין, וברכתן היתה לבטלה חס ושלום? ולכן אף שבחיבורים מן דינים והלכות אינו ראוי לכתוב דברים הנאמרים בלחישה, והנסתרות לה׳ אלהינו, ובפרט שבעונותינו אין אתנו שום ידיעה מזה; מכל מקום כדי שלא יפלא בעיניך נבאר מעט מהרבה, כפי הבנתינו בסייעתא דשמיא.

ז דע דבעל מגדול עוז שמיישב השגות הראב״ד על הרמב״ם כתב בענין זה, וזה לשונו: כתב הראב״ד ז״ל: רבינו האי גאון אינו אומר כן... ואני אומר הרב המחבר מפרש כאשר קבל מרבותיו... ומצאתי לחכמי לוני״ל ששאלו..., והשיבם... והיודע סוד... ישכיל שיש לכל הדעות שורש וענף, ואלו ואלו דברי אלהים חיים... וכבר העיר עלינו רוח ממרום ומצאנו מדרש נסתר ונעלם, והוכרחנו לשנות מה שהורגלנו והחזקנו בכסדרן. וכן נהגו רבותינו האחרונים... עד כאן לשונו, כלומר: שמתחילה עשו כרבינו תם, ואחרי שמצאו המדרש הנעלם – הוכרחו לשנות ולהניח כסדרן כדעת רש״י והרמב״ם ז״ל.

ח ולעניות דעתי המדרש הנעלם הזה הוא בזוהר פנחס (דף רנ״ח ע״א). דהנה בזוהר סוף ״בא״ אומר מפורש: פרשה קדמאה ״קדש״..., תניינא ״והיה כי יביאך״..., פרשה תליתאה ״שמע״..., ובגין כך ״שמע״ סמוך ל״והיה...״. פרשה רביעאה רזא דדינא קשיא ״השמרו לכם...״ עד כאן לשונו, הרי מפורש כרש״י. וראיתי מי שדחה זה, לאמר דכוונתו על הכתיבה. אבל באמת אינו כן, כדמוכח מכל הענין שם דאהנחה קאי. והאמת כן הוא, ועל פי הזוהר ד״פנחס״ יתבארו הדברים.

ט וזה לשון הזוהר שם: תפילין דיליה כסדר הוי׳, דאיהו ״קדש לי״, ״והיה כי יביאך״, ״שמע״, ״והיה אם שמע״. אבל בעלמא דאתי הויות באמצע, דאינון ה׳ ה׳... עד כאן לשונו. והאריך בזה, עיין שם. ולעניות דעתי בביאורו: דהנה בסוף פרק שלישי דפסחים אמרו חכמינו ז״ל שלעתיד לבוא יאמרו שם הוי״ה ככתיבתו. וזהו דכתיב: ״ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״. מפני שאז יהיה ביטול היצר הרע, כדכתיב: ״לא ירעו ולא ישחיתו״, וממילא שגם הצרות יכלו כידוע. ולכן עתה ״והיה אם שמע״ האחרונה, דבה כתיב ״השמרו לכם פן יפתה לבבכם... ואבדתם מהרה...״. מה שאין כן לעתיד לבוא – תהיה ״שמע״ האחרונה, שבה כתיב אך אהבת ה׳, ואין בה עונש. וזהו שאומר הזוהר בפרשת ״בא״ פרשה רביעאה: רזא דדינא קשיא, כמבואר למבין. וב״פנחס״ אומר דלעתיד לבוא הויות להדדי, כלומר: ששני ״והיה״ סמוכים זה לזה, משום דבאותיות ״והיה״ יש כל שם הוי״ה. ולעתיד לבוא יהיו זה אצל זה, דאינון ה׳ ה׳, כלומר הוי״ה הוי״ה, דכמו שנכתב כך נקרא. ורמז יש לזה בהשינ״ן, ד״קדש״ ו״שמע״ שהם אצל השינ״ן דשל ראש, ויש בהם ביחד שלושה עשר ראשים כמנין ״אחד״, כדכתיב: ״ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״. ונמצא דלפי זה שניהם אמת לפי כוונת התורה. אלא דבזמן הזה יותר נכון כרש״י, מפני הטעמים שאמרנו. ולכן אמרה הברייתא ״שמע״ ״והיה״ – ״שמע״ משמאל, דעכשיו יתפרש מקודם ״שמע״ ואחר כך ״והיה אם שמע״. ולעתיד לבוא יתפרש ״שמע״ ״והיה אם שמע״ משמאל, כלומר: משמאל יהיה ״שמע״ ואחר כך ״והיה אם שמע״. והיינו ד״שמע״ יהיה בסוף וההוויות באמצע.

סימן לה

א על פי הקבלה מקדמונים, נהגו לכתוב בשל יד שבע שיטין בכל פרשה ופרשה, ובשל ראש ארבע שיטין. ואם שינה – לא פסל, כיון שבגמרא אינו מבואר זה. וגם טעם הדבר לא נגלה לנו, לכן אינו מעכב. ומכל מקום הסופר שאינו עושה כן אינו משובח, וצריך לבדוק אחריו. (ולעניות דעתי נראה הטעם: דשל יד הוא כנגד הלב, והלב הוא תחת הזמן ויש בו טוב ורע, והזמן כלול בשבעה ימים. והשל ראש הוא כנגד המוח, שבשם כולו קודש, והוה ארבע שיטין כנגד אותיות השם. וסייג לזה עיין זוהר פנחס דף רנ״ז ע״א: ״פקודא שתיתאה...״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב ואלו הן תיבות של ראשי השיטין של יד: א) ״וידבר״, ב) ״את היום״, ג) ״יוצאים״, ד) ״לתת״, ה) ״חג״, ו) ״ההוא״, ז) ״תורת״. פרשה שניה: א) ״והיה״, ב) ״רחם״, ג) ״בשה״, ד) ״לאמר״, ה) ״הקשה״, ו) ״בהמה״, ז) ״לאות״. פרשה שלישית: א) ״שמע״, ב) ״את״, ג) ״והיו״, ד) ״לבבך״, ה) ״ובלכתך״, ו) ״ידך״, ז) ״מזוזות״. פרשה רביעית: א) ״והיה״, ב) ״ובכל נפשכם״, ג) ״ואכלת״, ד) ״ה׳ בכם״, ה) ״אשר ה׳״, ו) ״בין עיניכם״, ז) ״ביתך

ובשעריך". וראשי שיטין של ראש: א) "וידבר", ב) "מזה", ג) "הזאת", ד) "זה". שנייה: א) "והיה", ב) "וכל פטר חמור", ג) "ממצרים מבית", ד) "כל פטר רחם הזכרים". שלישית: א) "שמע", ב) "נפשך", ג) "לבבך", ד) "על". רביעית: א) "והיה", ב) "עשב", ג) "לא תתן", ד) "את בניכם".

ג יש מי שכתב שהסופרים שלנו מדקדקין במנין השיטין ולא בראשי השיטין, ולא יאריך ולא יקצר האותיות מפני ראשי השיטין. אבל יכול להאריך מעט האותיות בשיטה שניה כדי לכוין סופי השיטות. ולא אסרו אלא להמשיכן כל כך בענין שיהא נראה לעין שהן גדולות מחברותיהן, ונראה הכתב כמנומר כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רע"ג וער"ה (הגר"ז). והסופרים המומחים דמדינתינו אינם מאריכים ומקצרים האותיות. ומכוונין ראשי השיטין, דבוודאי יש לנו ליזהר בכל מה שצוו לנו הקדמונים, ולהם נגלה תעלומות חכמה.

סימן לו

א הסופר צריך לדקדק מאוד מאוד בכתיבת האותיות, שלא תשתנה צורת שום אחת מהן ויתראה שאינו אות כלל, כמו אם ידבוק היודי"ן שבאל"ף לגמרי בכל עוביין וכדומה. וכן שלא תדמה לאחרת, כגון הה"א אם לא יניח ברגלו השמאלית ריוח הניכר יתראה כחי"ת, ולהיפך בחי"ת אם לא ידבקנו ממש יתראה כה"א. וכן כל כיוצא בזה. והרי אפילו התנאים הקדושים הזהירו אחד להשני כשהיה סופר, שיראה ליזהר. כדאמרינן בעירובין (יג א) שרבי ישמעאל הזהיר לרבי מאיר שהיה סופר, ואמר לו: הזהר בני, שמלאכתך מלאכת שמים היא, עיין שם. וקל וחומר בן בנו של קל וחומר אנחנו, שאנו כנמלים נגדם כמה, יש לנו ליזהר. והסופר הזהיר – שכרו אין קץ, ולהיפך – ענשו אין קץ. (אין לעשות אות בהפסק באמצע, כמו "<>".)

ב כל אות צריכה להיות גולם אחד כל האות, לבד מה"א וקו"ף. ולכן צריך ליזהר בנקודה שעל האל"ף שיהא כמין יו"ד, ובנקודה שתחתיה. ויהיה היו"ד שעליו זקוף למעלה, דאיתא באותיות דרבי עקיבא: מפני מה יו"ד של אל"ף זקוף למעלה מצידו? מפני שמעיד בו וצופה להקדוש ברוך הוא שהוא אמת (הגהות מיימוניות פרק שראון). ויזהר שהיודי"ן יגעו בהאל"ף בקוצין דקים, וכן ביודי"ן שעל השי"ן והעי"ן ואחורי הצד"י, שיהא נוגעים באות. ובאחת שאינה נוגעת – פסולה. ובזה לא מהני קריאת התנוק, כמו שכתבתי בסימן ל"ב. ויגמור האות בשלימות קודם שיתחיל באחרת, דאם לא כן הוי "שלא כסדרן" (ט"ז סעיף קטן א'). אבל הקוצין הקטנים שעל האותיות – אינם מעכבים לענין "שלא כסדרן" (שם), כיון דכל האות בשלימות. וכן בשארי אותיות יזהר שכל האות יהיה גולם אחד, חוץ מה"א וקו"ף שאין ליגע הרגל בגג, ואם נגע – פסול. ויש מכשירין, ואינו עיקר. וכן מורין הלכה למעשה. ויהיה הפסק נכון בה"א וקו"ף, בענין שאדם בינוני יכירנו בעמדו אצל הספר תורה (מגן אברהם סעיף קטן א').

ג וצריך לתייג שעטנ"ז ג"ץ. והסופרים נהגו לתייג גם אותיות אחרות. ואם לא תייג אפילו שעטנ"ז ג"ץ – לא פסל. וצריך שהתגים יגעו בגוף האותיות, וכל אחד נפרד מחברו. ויש מי שפוסל בלא תייג שעטנ"ז ג"ץ, ואינו עיקר כמו שכתבתי בסימן ל"ב. מיהו צריך לתקנם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג', שכתב דאם התגין אינם נוגעים בגוף האות או שנוגעים זה בזה – פסול, עיין שם. ודבר תימא הוא, שהרי אין מעכבים כלל כמו שכתבתי. וצריך עיון.)

ד וכתב רבינו הרמ"א בסעיף א דלכתחילה יכתוב בכתיבה תמה, כמבואר בטור ושאר פוסקים. והוא ידוע אצל הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב – אינו פסול. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דקורא "כתיבה תמה" כפי מה שאנו כותבים בספרי תורה תפילין ומזוזות. ואם שינה בכתב אחר, כמו כתב וועלי"ש – כשר. אבל וודאי דבכל כתב בעינן "כתיבה תמה", ומעכב אפילו בדיעבד. כדאיתא במנחות (לד א) ובשבת (קג ב) ד"כתיבה תמה" מקרי כשיש עליו צורת אות, ושלא ידמה לאחרת, ושיהיה גולם אחד לבד בה"א וקו"ף כמו שכתבתי. ופשיטא שזה מעכב אפילו בדיעבד כמו שכתבתי.

ה בענין תמונת האותיות – לא הביאו רבותינו בעלי השולחן ערוך כלל, מפני שזה ידוע להסופרים. אבל הטור והבית יוסף בספרו הגדול ביארום, ולכן גם אנחנו נבאר קצת. אך מקודם יש לנו לבאר מה דתניא בשבת שם: "וכתבתם" – שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אל"ף עי"ן..., מ"ם סמ"ך, וי"ו יו"ד..., עיין שם. ויש להבין: דבשלמא מ"ם וסמ"ך יש דמיון זו לזו, אלא שהסמ"ך הקרנות בעיגול והמ"ם בחידודים. וכן וי"ו יו"ד שתמונה אחת הם, אלא שהוי"ו ארוך והיו"ד קצר. אבל אל"ף ועי"ן – הא אין להם שום דמיון זו לזו? ואי משום ששוים בקריאתם כפירוש רש"י, עיין שם – מכל מקום מה צריך קרא לזה? הרי הוא אות אחר לגמרי.

ו ומצאתי בהגהות מיימוניות פרק ראשון, שכתב וזה לשונו: שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן, שלא יעשה ממש עמוקה לצד ימין כעין לצד שמאל. עד כאן לשונו, וזהו כעין שבארנו בסימן ל"ב סעיף י"ב: כגון שהמשיך היו"ד העליון של האל"ף למטה ממש, והיו"ד התחתון למעלה ממש, ונדמה לעי"ן, עיין שם. ולכן אף אם באמת הוא אל"ף, רק נדמה לעי"ן – פסול, דאין זה "כתיבה תמה". ולפי זה אני אומר דההפרש בין בי"ת לכ"ף כפופה, שהבי"ת קצוותיה בריבוע והכ"ף בעיגול, והריבוע והעיגול בשני צדדיהם למעלה ולמטה, אם הבי"ת למעלה בריבוע ולמטה בעיגול או להיפך, וכן הכ"ף בכהאי

גוונא – פסולים, כיון דבצד אחד דומה לאות אחר – אין זה "כתיבה תמה". ואולי גם קריאת התינוק לא יועיל לזה, כיון שאנו רואים שאין צורתו עליו בצד אחד, ואינו בתמימותו. ו"כתיבה תמה" נראה שמעכבת בדיעבד, כדמוכח במנחות (לד א), וכן משמע בשבת שם. שהרי חשוב שם עם כמה דברים שוודאי מעכבים בדיעבד, עיין שם. אמנם אם ספק בידינו אם הקצוות עגולים או מרובעים, שאינם לא עגולים ולא מרובעים – ישאלו לתינוק דלא חכים ולא טיפש (כן נראה לפי עניות דעתי). ועיין מה שכתבתי בסעיף ט"ו.

ז אל"ף תהיה נקודה העליונה כעין יו"ד ועוקץ קטן עליה, ויהיה פניה עם העוקץ הפוך כלפי מעלה. ויהיה ירך היו"ד דבוק אל גג הגוף באמצע הגג, ויהיה סוף הגג עקום למעלה מאחוריו קצת. והנקודה שלמטה תהיה רחוקה מן ראש של הגוף כשיעור עובי קולמס וחצי. ולנקודה התחתונה יהיה עוקץ קטן לצד ימין למטה. ויהיה עוקץ שמאל של נקודה עליונה מכוון כנגד עוקץ ימין של נקודה תחתונה (בית יוסף בשם ברוך שאמר). ויש שכתבו על פי האריז"ל שבתפילין צריכין להיות היודי"ן התחתונים שבאלפי"ן כדלי"ת קטנה הפוכה. (הגר"ז. ועיין שם שכתב פעמים: תמונתה כדלי"ת הפוכה, וכן בתפילין... ומשמע דגם בספר תורה לפעמים כן, ולא ביאר לנו מתי תמונתה כן. וצריך עיון.)

ח בי"ת תהיה מרובעת למעלה ולמטה. ויהיה לה עוקץ חד למעלה לצד ימין נוטה לצד אל"ף, ועקב עב למטה, ומקל קטן למעלה בצד שמאל על פניה (בית יוסף). ואורך ורוחב הבי"ת יהא כשלושה קולמסים, ורוחב חללה כעובי קולמס (רמ"א בדרכי משה). ושיעור קולמס הוא רוחב הקו היוצא מן הקולמס כשהוא כותב. ועיין מה שכתבתי בסעיף ו.

ט גימ"ל כתבו שיהא ראשו וגופו דומה לזיי"ן: ראשו עב, ורגל ימין יורדת מעט למטה יותר מירך שמאל. והירך יהיה משוך עב וקצת בשיפוע וקצת נמוך, ושלוש תגין על ראשו (בית יוסף בשם ברוך שאמר). ויזהר שירך שמאל יהיה משוך לפניו ולא למטה (דרכי משה בשם הגהות מיימוניות). ביאור הדברים: דראשו וגופו דומה לזיי"ן, היינו שהקו הארוך של הגימ"ל לא יתחיל בקצה הראש העב לימין כמו הוי"ו אלא באמצע כזיי"ן. ו"ירך שמאל" מקרי התחתון שהוא רחוק מן הקו, ומחובר על ידי עוקץ דק. וזהו שאומר שהקו יורד למטה מעט מהירך. וזה שקוראו "שמאל" משום דנגד הקו הוא בשמאל. והירך הזה יהיה עב ומשוך לפניו ברוחב. והוא רוחב יותר מהראש העליון העב, והולך קצת כשיפוע וקצת כנמוך. והאריז"ל לא הסכים שיהא דומה לזיי"ן אלא שהקו יתחיל בקצהו הימין כמו הוי"ו (הגר"ז).

י דלי"ת גגה ארוך ורגלה קצרה, שלא תדמה לכ"ף פשוטה. ולכתחילה יהדר שהרגל תהיה פשוטה אך בשיפוע קצת לצד ימין, ושיהא לה תג קטן בראש גגה מצד שמאל. ועיקר הזהירות בתג שלאחוריה לרבעה, שיהא לה זוית שלא תתראה כרי"ש. ויש מי שאומר שאינו די בזוית חד אלא יעשה לה עקב טוב. כלומר: שהרגל לא יתחיל בקצה הגג אלא ישאר חוד מהגג אחורי הרגל, דאז הוא רחוק הרבה מרי"ש. ובקצה הגג לצד ימין יהיה גם כן עוקץ קטן. ונראה שאין זה מעכב בדיעבד.

יא ה"א יהיה הגג ורגל הימין כדל"ת, רק נקודה כיו"ד תלויה בה מצד שמאל. ויהיה רחוק הרבה מהגג, כדי שהעומד אצל הספר תורה יכירנו שהוא ה"א. ולא תהיה נגד אמצע הגג אלא בסופה משמאל. והנקודה תהיה למעלה דק ולמטה עב מעט, עקומה למטה לצד הימין כעין יו"ד, כי תמונת הה"א הוא מורכב מדלי"ת ויו"ד. ואם עשה היו"ד באמצע הגג – פסולה (הגר"ז). ויש מי שמכשיר (מגן אברהם סימן ל"ב סוף סעיף קטן ל"ג). ולעניות דעתי נראה כדעה ראשונה. וכן אם היו"ד נוגע במשהו להגג – פסולה. ולא מהני חקיקה, דהוי כ"חק תוכות". אלא יגרור היו"ד לגמרי. וכבר בארנו זה בסימן ל"ב.

יב וי"ו ראשה קצר שלא תדמה לרי"ש, ורגלו ארוכה שלא תדמה ליו"ד. וטוב שיהיה עגול לצד ימין, שלא ידמה לזיי"ן. ואף שבזיי"ן יש סימן אחר שהרגל באמצע הראש, מכל מקום יש לחוש שלא ידמה לזיי"ן. והרגל צריך להיות פשוט בשוה, לא בשום עקמימות. ועובי הרגל מתמעט והולך מעט מעט עד שיהא חד למטה. ועל פי קבלת האריז"ל צריך בתפילין להיות עוקץ קטן בכל וי"ו מצד שמאל בראשו. וזהו רק בתפילין ולא בספר תורה ומזוזה. והזיי"ן צריך להיות ראשו מרובע, ורגלו באמצע ראשו, שהראש יעבור משני צדדין שלא ידמה לוי"ו. ולא יעשנו ארוך הרבה שלא יתדמה לנו"ן פשוטה. ושלוש תגין על ראשו.

יג חי"ת: לרש"י החי"ת כחי"ת שבדפוס, אך למעלה בצד שמאל יש לו כמין מקל קטן. ולרבינו תם הוא שני זיינ"ן וחטוטרות על גביהן. והמנהג כרבינו תם. ויש לעשות כמו תג קטן בראש רגל השמאלי. והרגל הימין יהיה ראשו עגול לצד הימין לכתחילה. והשני רגלים כבזייני"ן. ועל פי קבלת האריז"ל בתפילין הרגל הימיני כמו וי"ו, וקו החטוטרות שעל רגל הימין יהיה עב, ושעל רגל השמאל יהיה דק. ואם עשה החי"ת כרש"י – כשר, דכל שיש עליו צורת אות חי"ת – כשר בדיעבד. וכן בכל האותיות.

יד טי״ת יהיה ראשו הימין קצת ארוך, ומשפיל ראשו קצת. ויהיה למעלה עגול, ולא משוך בשוה. ועוקץ פניו יהא משוך לתוכה למטה, והראש השני שלצד שמאל יהיה דומה ממש לזיי״ן. והרגל משוך בשוה למטה. ובראש השמאל שלוש תגין. ולהאריז״ל הראש השמאלי דומה לוי״ו (הגר״ז). והיו״ד צריך להיות עליה למעלה תג קטן לכתחילה. וצריך לעשות ראשו כפוף בשמאלו למטה, שיהיה כמו עוקץ קטן יורד למטה. ויהיה קצר מאוד שלא ידמה לחי״ת קטן כמובן. ורגלה הימיני יהיה כפוף קצת לכתחילה להטיב צורתה. ויהיה רגל לא גדול שלא תדמה לרי״ש, וקצר ולא ארוך שלא ידמה לוי״ו. ואם חסר רגלה הימנית – פסול, ולא מהני תיקון דהוי ״שלא כסדרן״. ואם חסר עוקץ השמאלי – יכול לתקנו דבזה לא שייך ״שלא כסדרן״, כמו שכתבתי בסימן ל״ב.

טו כ״ף כפופה תהיה עגולה מכל צד, ולא יהיה לה שום זוית. ופניה למעלה ולמטה שוים. ויש שכתבו שהעיקר הוא למטה העיגול, אבל למעלה גם בזוית כשרה (עיין בית יוסף אות מ׳, ושולחן ערוך הגר״ז). ולעניות דעתי צריך עיון, וכמו שכתבתי בסעיף ו, עיין שם. וכ״ף פשוטה גגה קצר, ויריכה ארוך. ובעקמומיתה תהיה עגולה. והאורך יהיה כשיעור שאם יכפפנו – יהיה כ״ף כפופה. ונמצא שהאורך הוא שני פעמים כהגג. ויש אומרים שאם עשה לה זוית למעלה – פסולה (הגר״ז). ויש מכשירין (מגן אברהם סימן ל״ב סעיף קטן כ״ו בשם גלאנטי). וכן נראה לעניות דעתי עיקר.

טז למ״ד הוא מורכב מכ״ף כפופה עם וי״ו. ולכן צריך להיות צוארו ארוך כוי״ו, וראשו עגול לצד ימין, ולצד שמאל זוית לראשו כמו ראש הוי״ו. וזנבה עב וכפוף לפניה, ועגולה מלאחריה ככ״ף. אבל מקום חיבור גופה וצוארה יהיה לה זוית בין סוף הוי״ו שיורד בדקות כוי״ו לבין הכ״ף. וכל זה לכתחילה. ועל פי הקבלה צריך להיות לה שתי תגין על ראש צוארה, ימינה גדולה ושמאלה קטן (הגר״ז). ואם צריך להמשיך הקו התחתון של הכ״ף, שיהיה שוה עם הקו העליון – יש מחלוקת. דיש אומרים שיהיה שוה (רדב״ז), ויש אומרים שלא יהיה שוה (קהלת יעקב בשם הגר״א). וכן נהגו הסופרים לקצרו מהעליון, ומושכים אותו עד מחציתו של העליון.

יז מ״ם פתוחה, יש אומרים שהוא כנו״ן עם וי״ו (ט״ז סימן ל״ב סעיף קטן י״ז). וכן נראה מדברי רבינו הבית יוסף שם סעיף י״ח, וכן כתבנו שם סעיף ל״ט (וכן כתב הפרי מגדים). וזהו כמ״ם שבדפוס, וכמדומני שכן הוא בכתב וועלי״ש. אבל בסימן זה כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דמ״ם הוא כ״ף וי״ו, והיינו שעושה ככ״ף ומחבר לו הוי״ו, והולך הוי״ו בשוה. דאם הוא נו״ן וי״ו – בהכרח שהוי״ו ילך באלכסון קצת כמובן. ושני התמונות כשרים. אבל רוב הגדולים הסכימו לכתוב לכתחילה ככ״ף וי״ו, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות.

יח ודע דמ״ם פתוחה ומ״ם סתומה צריכין להיות שוין, במה שביכלתן להיות שוין. שהרי שניהן ממי״ן נינהו, אלא שזה פתוח וזה סתום. ולכן אין לעשות מ״ם פתוחה עגולה למעלה ולמטה בצד ימין ככ״ף ממש, מפני שאם יעשה כן בסתומה יש לחוש שלא יתדמה לסמ״ך. אלא לכתחילה יעשה להן זוית למטה בצד ימין. אבל למעלה יש שעושין עגולות לכתחילה, כדי שתדמה קצת לכ״ף כפופה עם וי״ו. ולכן גם הגג אין עושין עגול, אלא מאריכים עד נגד קצה התחתון שיהא ככ״ף. והחרטום צריך שיגיע עד כנגד מושב התחתון, ומחברו מלמעלה בקוץ דק. ומ״ם סתומה גם כן תמונתה כן: כ״ף ו״ו אלא שהוי״ו סותמתה (הגר״ז). ויעשנה עגולה בצד ימין לכתחילה למעלה אבל לא למטה, שלא יתדמה לסמ״ך (שם). ויש מי שאומר שטוב יותר שתהיה מרובעת מכל צד (פרי מגדים).

יט נו״ן כפופה יהא ראשה כזיי״ן. והראש יהיה קצר, ומושבה התחתון משוך לצד שמאל מעט יותר מהראש העליון, שלא תדמה לבי״ת. ותהיה עגולה הראש התחתון. ואם עשה צורת וי״ו, והיינו שהמשיך הקו מקצהו – כשר בדיעבד, שאין לטעות בו בוי״ו מפני הראש התחתון. ויעשה בו שלוש תגין. ונו״ן פשוטה גם כן צורתו ראשה כזיי״ן, וארוך יותר מזיי״ן. ושיעור ארכו: כדי שאם יכפפנו יהיה נו״ן כפופה. ובזה אם עשה כוי״ו – וודאי פסול, דנראה כוי״ו ארוך. והווי״ן מצויין ארוכים, לפיכך יש לטעות בוי״ו. מה שאין כן בזיי״ן אין לטעות, כי אין כותבין זייני״ן ארוכים. וצריך עיון אם מהני תיקון, מפני חשש ״שלא כסדרן״. ונראה לי שישאלו לתינוק: אם אומר שהוא וי״ו – לא מהני תיקון, ואם אומר שהוא נו״ן – מהני תיקון. ויעשה בו שלוש תגין.

כ סמ״ך תהיה גגה למעלה ארוכה, ולמטה מושבה קצר. ותהיה עגולה למעלה לצד ימין, ולמטה עגולה משני הצדדים מימין ומשמאל. ויסתום אותה לגמרי. ונמצא שהיא עגולה משלושה צדדים. לבד מלמעלה מצד שמאל אינה עגולה, ושם יוצא מעט הגג חוץ להסתימה לכתחילה. ועי״ן יעשה הראש הימיני כעין יו״ד שפניה למעלה קצת, דכל היודי״ן שבצד ימין בעי״ן וצד״י ושי״ן – כולם פניהם כלפי מעלה. ולכן אין מושיבין התגין עליהם רק על צדדם השמאלי. ואחר כך ממשיך הגוף בעמידה קצת, ולא בעקמומית ממש כעי״ן שבדפוס. וראש השני השמאלי הוא כמו זיי״ן עומד בה ומחברו להגוף. ועל פי קבלת האריז״ל יהיו שני קוין של העייני״ן בתפילין כשתי ווי״ן ישרות (הגר״ז), ובו שלושה תגין.

כא פ״א כפופה בצד ימין. מבפנים צריך להיות לה זוית למעלה ולמטה, ומבחוץ למטה תהיה עגולה. דכל הכפיפות עגולים למטה מבחוץ. אבל למעלה מבחוץ כתב בעל ״ברוך שאמר״ שתהיה עגולה כמו למטה. אבל רבינו הבית יוסף הביא בשם ר״י חסיד דלמעלה יהיה לה זוית מבחוץ כמו מבפנים. ובלובן שבפנים צריך להיות לה צורת בי״ת, ותהיה רחבה קולמס וחצי כדי לתלות בה הנקודה שבפנים, שלא תגע בגופה. ויהיה לה עוקץ על פניה לצד שמאל לכתחילה, ויורד למטה אל הנקודה שבתוכה. והנקודה ומשך עוקצה יהיה כתמונת וי״ו כשיהפוך הפ״א. ופ״א פשוטה יש אורים שתהא עגולה למעלה בצד ימין לכתחילה. אבל מקבלת החסיד לעשותה מרובעת מלמעלה. וצריכה להיות ארוכה כדי לעשות פ״א כפופה אם תכפפנה. ונקודתה ועוקצה כמו בכפופה. ויזהר שלא תצא הנקודה לחוץ, שלא תדמה לתי״ו.

כב צד״י כפופה ראשה הימיני יהיה כפוף קצת כלפי מעלה כמו שכתבתי בעי״ן, עיין שם. ויריכה ידביק באמצע צוארה ולא למטה, שלא תדמה לעי״ן. וראשה השמאלי יהיה כמו זיי״ן, וצוארה קצת ארוך. ומושבה משוך לצד שמאל היטב, ותוארה כנו״ן כפופה ויו״ד עליה. ותהיה לכתחילה עגולה למטה בצד ימין כבכל הכפופות, כמו שכתבתי. ועל פי קבלת האריז״ל כל הצדי״ן שבתפילין יהא ראש ימין כמין יו״ד הפוכה, ושמאלה נו״ן כפופה (שם). ויש בה שלושה תגין. וצד״י פשוטה תהא ראשה כבכפופה, ורגלה תרד למטה מדיבוק הראשים זה לזה. ושיעורה לכתחילה בכדי שכשיכפפנה יהיה בה צד״י כפופה.

כג קו״ף יהיה גגה שווה. ואחוריה יהיה יריכה עקום היטב. ותג קטן על גגה בצד שמאל, ותלוי בה רגל שלא יגע בהגוף. ואם נגעה – פסולה כמו בה״א. אך לא ירחיקנו מהגג יותר מעובי קולמס. והרגל יהיה למעלה קצת עב, ומתמעט והולך. והרי״ש תהיה עגולה לגמרי מאחוריה, שלא תדמה לדלי״ת. ויריכה קצר שלא תדמה לכ״ף פשוטה.

כד שי״ן ראשה הימין והאמצעי יהיו כעין יו״ד שפניה למעלה, כמו שכתבתי בעי״ן, עיין שם. וראשה השלישי השמאלי כעין זיי״ן. ולפי קבלת האריז״ל כל השיני״ן שבתפילין יהיו שלושה קוין כשלוש ווי״ן ישרות (שם). וצריך לדבק ראש האמצעי לצד שמאל למטה. ומושבו למטה לא יהיה רחב אלא חד לצד שמאל, ואז יהיו כל הראשים עומדים על רגל אחת כמו הקו״ף והרי״ש. ושלוש תגין על ראשה, ולא יגעו הראשים זה בזה. וכבר נתבאר דכל התגין הם על הרגל השמאלי, והתי״ו קבלה מראשונים שיהיה גגה עם רגל הימין כמו דל״ת. ורגל שמאל יש שעושין כעין וי״ו הפוכה, ויש שעושין כדלי״ת קטנה הפוכה. וכן נהגו הסופרים דתמונה זו היא מהרוקח (עיין בית יוסף). ותמונת וי״ו הפוכה היא מספר התמונות. ולכן במקום שנהגו כתמונה זו – אין מוחין בידם. ורגל שמאל יגע למעלה, ורגל ימין לא יהיה ארוך הרבה שלא תדמה לפ״א פשוטה. ועושה הבליטה ברגל השמאלי למטה לצד חוץ, ויזהר שלא יצא הגג בולט להלאה מכנגד בליטת הרגל. והנה בארנו כל האל״ף-בי״ת. ויש בהם מה שמעכב בדיעבד, ומה שאינו מעכב. וכללו של דבר: אם האות צורתו עליו, ואינו דומה לאות אחר – כשר כמו שנתבאר כמה פעמים.

כה צריך לתייג שעטנ״ז ג״ץ. ואם לא תייג – לא פסל. ויש פוסלין (ב״ח). ויזהר לתקנם, דאין בזה משום ״שלא כסדרן״. והתגין יהיו כזייני״ן קטנים מאוד. ושלושה התגין למעלה בראש השמאלי, כמו שכתבתי. והרמב״ם מכשיר כשלא תייגן. ויש עוד תגין אחרים שנהגו הסופרים בתפילין על פי קבלת הקדמונים, ונכון ליזהר. ובאלו וודאי אם לא עשאן – לא פסלן. והרמב״ם בפרק שני חשב אותיות המתוייגות שבארבע פרשיות שבתפילין, ואלו הן:

כו בפרשה ראשונה יש אות אחת: מ״ם סתומה של ״מימים״, עליה״ שלוש זייני״ן. פרשה שנייה חמש אותיות וכולן ה״א, ועל כל אחד ארבע זייני״ן, ואלו הן: ה״א של ״ונתנה לך״, וההי״ן של ״הקשה פרעה״: ה״א ראשונה וה״א אחרונה של ״הקשה״, וה״א של ״ויהרג״, וה״א של ״ידכה״. פרשה שלישית של ״שמע״ יש בה חמש אותיות: קו״ף של ״ובקומיך״ שלוש זייני״ן, וקו״ף של ״וקשרתם״ שלוש זייני״ן, וטט״פ של טוטפות, כל אות מהם ארבע זייני״ן. פרשה רביעית חמש אותיות: פ״א של ״ואספת״ שלוש זייני״ן, תי״ו של ״ואספת״ זיי״ן אחד, וטט״פ של ״טוטפות״ ארבע זייני״ן כל אחד משלושתן. וכל אותיות המתוייגות הם ט״ז. ואם לא תייגן – לא פסלן. וזהו קבלת הרמב״ם. אמנם בשימושא רבה והביאו הטור איתא, וזה לשונו: כל אלפא ביתא דאתוותא דתגי אתה מוצא בתפילין, ואלו הן: ח״ן, ו״ס, ש״י, למע״ת בפרשה ״קדש״. בפ״ר, הז״ם, א״ך, דק״ח, כ״ה, ט״ט בפרשה ״והיה כי יביאך״. שעטנ״ז ג״ץ בפרשיות ״שמע״, ״והיה אם שמע״. והכי פירושו: ח״ן חי״ת של ״חמץ״ חד תגי, צד״י חמש תגי. וי״ו סמ״ך ד״היבוסי״ שלוש-שלוש תגי. (ויזהר בתגין של וי״ו לעשותן דקים מאוד, וכן על היודי״ן שלא תקלקל צורת האותיות.) שי״ן ד״אשר״ שתי תגי. יו״ד של ״לי״ שלוש תגי. למ״ע ד״למען״ ארבע-ארבע תגי. תי״ו ד״תורת״ שלוש תגי (צריך עיון איזה תי״ו). בי״ת ד״יביאך״, פ״ר ד״פטר״ שלוש-שלוש-שלוש תגי. הז״ם ד״הזכרים״ שלוש-שלוש תגי. א״ך ד״ישאלך״ ארבע-ארבע תגי. דלי״ת ד״יד״, קו״ף ד״הקשה״, חי״ת ד״לשלחנו״, כ״ה ד״ידכה״ שלוש-שלוש

תגי. ט״ט ד״לטוטפות״ חמש-חמש תגי. שעטנ״ז ג״ץ, ש״ע ד״שמע״, ט״ט ד״לטוטפות״, נו״ן ד״נפשך״, ז״ז ד״מזוזת״, גימ״ל ד״דגנך״, צד״י ד״הארץ, שלוש-שלוש תגי. עד כאן לשונו. וכתב הטור דלא היה לו להזכיר שענט״ז ג״ץ, עיין שם. ובאמת הזכירם רק להשלמת האל״ף בי״ת.

סימן לז

א גדולה מצות תפילין שכל המניחן מאריך ימים, שנאמר: ״ה׳ עליהם יחיה״ (מנחות מד א) – אותם שנושאים עליהם שם ה׳ שהם תפילין יחיה (רש״י). ואיתא בשימושא רבה דכל המניח תפילין, ומתעטף בציצית, וקורא קריאת שמע, ומתפלל – מובטח שהוא בן העולם הבא. ואין אש של גיהנם שולט בו, ועונותיו נמחלין (טור). ובברכות (טו א) אמרינן: כל הנפנה, ונוטל ידיו, ומניח תפילין, וקורא קריאת שמע, ומתפלל – כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, עיין שם. וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה (מנחות שם). דבארבע פרשיות של תפילין כתיבי של יד ושל ראש, וכל אחת עשה בפני עצמה. וכל שאינו מניח תפילין נקרא ״פושע ישראל בגופו״ (ראש השנה טז א). ולכן צריך כל איש מישראל ליזהר במצוה הגדולה הלזו. ושיהדר אחר סופר ירא אלהים, ותפילין נאים ומהודרים. ויזכור שלא בכל יום ולא בכל שנה לוקח תפילין, והוא לשנים רבות. ואיך יקמץ הכסף המעט על מצוה גדולה לרבות בשנים?

ב ויש מי שחולק עון זה לשלוש חלוקות. והוא דמי שאינו מניחם מפני שהם בזויות עליו הוה ״פושע ישראל בגופן״, ועליהם אמרו בראש השנה (יז א): נדונין לדורי דורות בגיהנם. ומי שאינו מניחם מפני שאינו רוצה להתבטל ממלאכתו הוה גם כן ״פושע ישראל בגופו״, ונדון בגהינם שנים עשר חודש. אבל מי שאינו מניחן מפני שחושש שאין גופו נקי – אינו בכלל ״פושע ישראל״. ורק עון יש בידו, שכל אדם יכול ליזהר על שעה קלה דקריאת שמע ותפילה. כן כתב הרא״ש ז״ל (ב״ח).

ג כתבו הטור ושולחן ערוך: מצוותם להיותם עליו כל היום. אבל מפני שצריכים גוף נקי, שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול ליזהר בהם – נהגו שלא להניחם כל היום. וצריך כל אדם ליזהר בהם, להיותם עליו בשעת קריאת שמע ותפילה. עד כאן לשונם, כלומר: דוודאי חובת המצוה מן התורה יצא במה שמניחם שעה אחת ביום, בשעת קריאת שמע ותפילה. ורק אם לא הניחם כלל פעם אחת ביום ביטל מצות עשה. אבל אין חובה לישא אותם כל היום. אלא שבוודאי כיון שהיא מצוה גדולה שבגדולות, שיש בה ייחוד ה׳ ויראתו ואהבתו יתברך, ועול מצות – מהראוי לישא אותם כל היום. וכן נהגו רבותינו חכמי המשנה והגמרא, ורבנן סבוראי והגאונים. ולזה אומרים רבותינו שעתה לא נהגו בזה. ויש שמשמע מדבריהם שמי שירצה עתה להניחם כל היום, בבטחו שלא יפיח ולא יסיח דעת, ומכל מקום לא יניחם כל היום (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ולעניות דעתי לא נראה כן. וכן שמענו שיש יחידי סגולה ומה גם בדורות שלפנינו שהיו נושאים כל היום. ועכשיו נהגו גם כן היחידים השרידים ללמוד מעט בהם אחר התפילה. (עיין שם במגן אברהם, שהביא מתשובת רמ״ע מפאנו שתיקן להניחן שנית במנחה. ואשרי חלקם.)

ד קטן היודע לשמור תפילין בטהרה, שלא יפיח בהם ולא ישן בהם, ושלא ליכנס בהם לבית הכסא – חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. אבל קודם לכן – אסור ליתן לו תפילין. ויש אומרים דהאי קטן הוא דווקא כשהוא בן שלוש עשרה שנים ויום אחד. וכן נהגו ואין לשנות (רמ״א), וקודם לכן אין מניחים. ועכשיו נהגו להניח שנים או שלושה חודשים קודם הזמן (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ועכשיו מתחילין בחודש קודם. ויש שאין מתחילין כלל מקודם. ורבים דחו דעת ה״יש אומרים״, דאי כשהוא בן שלוש עשרה שנה ויום אחד – פשיטא, הרי חייב בכל המצות. וגם חיובא רמי עליה דידיה (ב״ח, ואליה רבה, ופרי מגדים, והגאון רבי עקיבא איגר). ויש שפירשו: אף על פי שלא הביא שתי שערות (הגאון רבי עקיבא איגר וכן משמע בפרי מגדים, עיין שם). ובאמת היא דעה יחידאי דעת העיטור, ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול דחה זה, כדמשמע מכל הראשונים דקטן ממש הוא, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דוודאי מעיקר הדין כן הוא כדעת כל הראשונים. אלא דזה היה בזמן התלמוד שהיו פרושים וזריזים, אבל עכשיו אין לנהוג כן. ולזה כתבו דהכי נהגו ואין לשנות, כלומר: דעכשיו אי אפשר לסמוך על שום קטן כשהוא קודם שלוש עשרה שנה, והלואי שיזהרו בקדושת תפילין בהיותם בני שלוש עשרה. ודע דמורגל בפי ההמון שיתום יתחיל בשנה קודם להניח תפילין. ולא ידעתי שום טעם לזה, ולא נכון לנהוג כן מטעם שבארנו. וחרש ושוטה – וודאי דאין ליתן להם תפילין, דבוודאי לא יזהרו בקדושתם.

סימן לח

א כתבו הטור והשולחן ערוך: חולה מעיים – פטור מתפילין. וכן כתב הרמב״ם בפרק רביעי: חולי מעיים, וכל מי שלא יכול לשמור את נקביו אלא בצער – פטור מן התפילין. עיין שם. ודין זה מפורש בחולין (קי א) באחד שהביאוהו לפני רבי חנינא. חזייה דלא מנח תפילין. אמר ליה: מאי טעמא לא

מנחת תפילין? אמא ליה: חולי מעיים אנא. ואמר רב יהודה: חולה מעיים פטור מן התפילין. ואף על גב דבכתובות (קד א) אמרינן ברבינו הקדוש שהיה מצטער בזה החולי, ומנח – שאני רבינו הקדוש שהנהיג את עצמו בקדושה יתירה (תוספות שם).

ב והנה זהו וודאי ברור דמטעם זה אי אפשר לפטור עצמו לגמרי מתפילין בשעת קריאת שמע ותפילה, דבשעה קלה יכול ליזהר. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן א׳. עיין שם שכתב דמותר, ולכאורה חובה הוא.) וראיה ברורה לזה: דהא במקור הדין בחולין שם לא היה בשעת קריאת שמע ותפילה, שהרי פלפל עמו כמבואר שם. אלא שמפני שדרכם היה לילך בתפילין כל היום לכן שאלו, ואמר לו שהוא חולי מעיים. ואם כן קשה לי על הטור ושולחן ערוך, למה הביאו כלל דין זה? דכיון שכתבו בסימן הקודם דאנחנו אין הולכים בתפילין כל היום, רק בשעת קריאת שמע ותפילה, אם כן גם בלא חולי מעיים פטורים? ואין לומר דבחולי מעיים איסורא נמי איכא לישא כל היום. אי אפשר לומר כן, שהרי לא כתבו איסור אלא פטור. ועוד: שהרי רבינו הקדוש נשאם כל היום, כמבואר בכתובות שם. ונהי דאין ללמוד ממנו כמו שכתבתי, מכל מקום איסור לא שייך בזה, מי שירצה לנהוג בקדושה יתירה. ועוד קשה לי על הטור והשולחן ערוך, דאם כן איך סתמו הדברים? והוה להו לפרש חולי מעיים פטור כל היום מתפילין, לבד בשעת קריאת שמע ותפילה. ועל הרמב״ם לא קשיא שכן דרכו לכתוב לשון הש״ס, וגם הוא לא הזכיר הדין שבסימן הקודם. אבל הטור ושולחן ערוך שכתבו הדין הקודם – הוה להו לבאר.

ג ועוד אני תמה: דהנה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא מה שכתב המרדכי, דחולה פטור מן התפילין. והקשה: דאם כן אמאי אמר רב יהודה בחולין שם דחולה מעיים פטור? הא כל חולה פטור. ותירץ: דכל חולה פטור דווקא כשמצטער, וחולי מעיים פטור אף כשאינו מצטער, עיין שם. ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף א אהך דחולי מעיים פטור, וזה לשונו: אפילו אם אין לו צער. אבל שאר חולה אם מצטער בחליו ואין דעתו מיושבת עליו – פטור. ואם לאו – חייב. עד כאן לשונו. ולא אבין כלל: דמה ענין חולה לחולי, דוודאי חולה המוטל במיטה פשיטא דגם בשעת קריאת שמע ותפילה פטור. והכי מוכח להדיא בירושלמי ברכות (פרק שני הלכה ג) שאומר שם: רבי ינאי היה לובשם אחר חליו שלושה ימים, עיין שם. ועד אותו זמן לא היה מניחם כלל. ועתה אם החולי מעיים חייב בשעת קריאת שמע ותפילה? מה ענין זה לזה, ומאי קשה ליה ומה תירץ? וצריך עיון.

ד ולכן נראה לי דרבותינו בעלי השולחן ערוך סבירא להו דחולי מעיים פטור לגמרי, גם בשעת קריאת שמע ותפילה. ודייקו זה מלשון הגמרא שאמרה סתם חולה מעיים פטור מן התפילין. והטעם: דכיון שהוא עלול להפחות ולשלשול, הוה כמצטער שאין ביכולתו להסיר צערו מעליו, דפטור מן התפילין כמו שיתבאר. ולשון ״איסור״ לא היו יכולים לכתוב, מפני מעשה דרבינו הקדוש. ולכן הקשו שפיר מהמרדכי, דזה פשיטא להו דלא מיירי בחולי כבד המוטל במיטה, שאין לו שום כוח או שום דעת, דבכהאי גוונא לא שייך חיוב ופטור. אלא בחולה שאם ירצה להתחזק – יניח תפילין, ומכל מקום פטור כמבואר בירושלמי שם. ולזה הקשו שפיר מה שכתב חולי מעיים דנקיט, ולזה תרצו דחולי מעיים פטור אפילו אינו מצטער. כלומר: אפילו אין לו צער מעצם הנחתם, מפני שמחלה זו פוטרתו מצד הנקיות. אבל שאר חולה פשיטא דאם אין לו צער להניחם למה יפטור את עצמו? ואינו פטור אלא כשמצטער בהנחתם מפני חלישותו, ואין דעתו מיושבת עליו מפני זה, דאז פטור. (ולפי זה חולי מעיים פטור לגמרי, דלא כהאחרונים שלא כתבו כן. ודייק ותמצא קל.)

ה ומכל מקום אי אפשר ליתן כלל בדבר זה, דזה תלוי לפי מחלת מעיו, ולפי טבעו החזק הוא הרפה. ונראה לי דזהו מה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דמי שברי לו שאינו יכול להתפלל בלא הפחה – מוטב שיעבור זמן התפילה, ממה שיתפלל בלא גוף נקי. ואם יראה לו שיוכל להעמיד עצמו בגוף נקי בשעת קריאת שמע – יניח תפילין בין ״אהבה״ לקריאת שמע ויברך. עד כאן לשונו. וזהו ענין דחולי מעיים, ואם כן תלוי לפי מחלתו וטבעו. ומיהו לאחר תפילה וודאי לא יניחם אף כשמשער בעצמו שלא יפיח, דלמה לו להכניס עצמו בספק? (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן א׳, שכתב דאסור להחמיר על עצמו, עיין שם. וכתב עוד: שאם משער בעצמו שאינו יכול מלהעמיד עצמו מלהפיח אלא בכדי שיחלוץ של ראש, אפילו הכי יניח שניהם, עיין שם. משום דעיקר הקפידא הוא בשל ראש, עיין שם.)

ו נשים ועבדים פטורים מתפילין, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, דשבת ויום טוב פטור מתפילין. ואם רוצין להחמיר על עצמן – מוחין בידן. ולא דמי לסוכה ולולב שפטורות ועם כל זה מברכות עליהן. דכיון דתפילין צריך זהירות יתירה מגוף נקי, כדאמרינן בשבת (מט א): תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. ובירושלמי ברכות שם אמרו: תמן אמרין כל שאינו כאלישע בעל כנפים – אל יניח תפילין. אך אנשים שמחויבים – בהכרח שיזהרו בהם בשעת קריאת שמע ותפילה. ולכן אין מניחין כל היום, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ואם כן נשים שפטורות, למה יכניסו עצמן בחשש גדול כזה? ואצלן בשעת קריאת שמע ותפילה כלאנשים כל היום, לפיכך אין מניחין אותן להניח תפילין. ואף על גב דתניא בעירובין (צו א) דמיכל בת שאול

היתה מנחת תפילין, ולא מיחו בה חכמים – אין למידין מזה, דמסתמא ידעו שהיא צדקת גמורה וידעה להזהר. וכן עבדים כהאי גוונא. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳ ובית יוסף. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.)

ז המניח תפילין צריך ליזהר מהרהור תאוות אשה. ואם אי אפשר לו בלא הרהורים – מוטב לו שלא להניחן. כן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד. ואף על גב דבסוכה (כו ב) משמע דאין לאסור משום הרהור בלבד, זהו בחשש ספק. אבל כשוודאי מהרהר – אסור (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). אבל מרש״י שם משמע להדיא דמשום הרהור אין איסור. (עיין שם בדיבור המתחיל ״שרגילין״ ובדיבור המתחיל ״שמא״. ודייק ותמצא קל.) ויש שהביא מירושלמי שאומר גוף נקי ממחשבה רעה (בית יוסף בשם א״ח). ולא מצאתי מאמר זה בירושלמי. וטעם האיסור הוא דלא גרע מהיסח הדעת. דאפילו לפי מה שכתבתי בסימן כ״ח דהיסח הדעת הוי קלות ראש – הרי אין לך קלות ראש גדול ממחשבות כאלו. וכן יש להורות. וסומא חייב בתפילין (בית יוסף בשם הרא״ש דלא כספר העתים, עיין שם).

ח אבל ביום ראשון – אסור להניח תפילין כל היום כולו אפילו לאחר הקבורה, דכתיב: ״ואחריתה כיום מר״. והתפילין נקראו ״פאר״ ואין להניחם ביום המר, דיום ראשון הוי עיקר תוקף האבלות. אבל ביום השני צריך להניחם לאחר הנץ החמה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שפ״ח (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה׳). ואפילו באו פנים חדשות – אינו חולצן כשלבשן. ואם לא לבשן – לא יניחם כשיושבים אצלו עד שילכו (שם). ואף על גב דמצטער באבלו ומצטער פטור כמו שיתבאר, זהו בצער דממילא. אבל בצער הזה – מחויב להתאמץ ולהסיח צערו בעת הנחתם (סוכה כה ב). ותשעה באב – חייבין בתפילין, דאבלות ישנה היא. אך מנהגינו לבלי להניחם בבוקר, דאין לך ״יום מר״ גדול מזה. ובמנחה שכבר הופג הצער מעט – מניחין אותם. ויתבאר לקמן סימן תקנ״ה, עיין שם.

ט חתן ושושביניו, וכל בני החופה – פטורים מתפילין בשעת המשתה, מפני שמצוי בהם שכרות וקלות ראש (סוכה כה ב). וזהו כשנמשך המשתה עד הבוקר. וכן פטורים מן התפילה, לפי שלא יוכלו לכוין. אבל בקריאת שמע חייבין, מפני דעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון בדיעבד, ויוכלו לכוין. וזהו לפי זמנם. אבל עכשיו שבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך – חייבין גם בתפילה. ואין לשאול: איך יקראו קריאת שמע ויתפללו בלא תפילין? דאין זה שאלה: כיון שפטורים מתפילין משום שכרות וקלות ראש – הוי כשבת ויום טוב (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז׳). והגם דלגבי קריאת שמע ותפילה אין שכרות כזה פוטרת, שהרי אינם שיכורים ממש אלא שמחים ביותר, מכל מקום לגבי תפילין הוה קלות ראש ואסור.

י וזהו לפי הדין. אבל כבר כתב רבינו הרמ״א בתשובה (סימן קל״ב) דאנו נוהגין להפסיק המשתה בהגיע זמן התפילה. ומניחין תפילין, דכיון שמפסיקין כדי להתפלל – ממילא דליכא קלות ראש. וקורין קריאת שמע ומתפללין כבכל הימים, וגם החתן מניח תפילין ומתפלל. ויש שיטה לראשונים דזה שפטרו חכמינו ז״ל חתן ושושבינים ובני המשתה אינו משום שכרון וחסרון כוונה. אלא מטעם דקיימא לן ״העוסק במצוה פטור מן המצוה״, ושמחת חתן וכלה הוה מצוה, ולכן פטורים משארי מצות. ולטעם זה אין חילוק בין דורותינו לדורות הקודמים, ומי שירצה לסמוך על טעם זה – יכול לסמוך. והיינו בזמן הקיץ שלפעמים נמשכת הסעודה עד הבוקר כמה שעות – יכולים לאכול ולשתות, ובתנאי שהחתן יהיה עמהם, דאם החתן הלך מאתם – אין כאן מצוה. אבל המנהג הפשוט כסברא ראשונה. ועיין מה שכתבתי בסוף סימן ע.

יא וכן אמרו חכמינו ז״ל שם דכותבי תפילין ומזוזות בשעה שעוסקין במלאכתן, שאין כוונתם לשם פרנסה אלא לשם מצוה, וכן תגריהם ותגרי תגריהם וכל שעוסקין במלאכת הקודש רק לשם מצוה – פטורין מהנחת תפילין כל היום, לבד בשעת קריאת שמע ותפילה. ולפי זה לדידן לא שייך דין זה, דבלאו הכי אין אנו הולכים כל היום בתפילין כמו שכתבתי בסימן הקודם. אמנם כשעוסקים במלאכתם, והגיע זמן קריאת שמע ותפילה – לא יפסיקו אף אם יעבור הזמן, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה שייך דין זה אפילו לדידן. ומכל מקום לכתחילה יש לו ליזהר שלא יתחיל בהם משהגיע זמן קריאת שמע. אך אם התחילו – אין מפסיקין, וכל שכן בהתחיל קודם זמן הזה. והסופרים שלנו שעושים לשם פרנסה – מחויבים להפסיק בכל ענין.

יב ודע דזה שאמרנו שאינו צריך להפסיק אפילו יעבור הזמן, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה – זהו אפילו כשיכול לגמור הכתיבה אחר שיתפלל, ונמצא שהקריאת שמע והתפילה היא מצוה עוברת וזו אין מצוה עוברת. ומכל מקום אינו צריך להפסיק, דכך גזרה התורה דכל מי שעוסק במצוה פטור בעת מעשה ממצות אחרות. ולכן קיימא לן דהמשמר את המת – פטור מקריאת שמע ותפילה ותפילין, אף על פי שיכול לקיים אותן גם בשמירתו (הגר״ז). וכן החופר קבר למת – פטור; אף על פי שינוח מעט בין חפירה וחפירה – זהו כדי לחזק כוחותיו. וכן כל כיוצא בזה (שם).

יג מיהו לא נקרא ״עוסק במצוה״ לענין פטור ממצות אחרות אלא בעת שעושה המצוה, ולא כשהמצוה כבר עליו. כלומר: דכשמניח התפילין נקרא ״עוסק במצוה״. אבל כשכבר הניחם, אף על פי שהתפילין עליו ועושה מצוה, מכל מקום לא נקרא ״עוסק במצוה״. וכן כשמוצא אבדה ומטפל בה נקרא

״עוסק במצוה״, אבל כשהניחה בביתו אף שמצוה קעביד שמשמרה – לא נקרא ״עוסק במצוה״ שיהא פטור ממצוה אחרת. ולא דמי למשמר את המת, דהתם כל רגע נקרא עושה מעשה בפועל, שצריך להשגיח עליו מפני העכברים וכיוצא בהם. ונכון אפילו ב״עוסק״ ממש ונזדמנה לו מצוה אחרת, ויכול לעשות שתיהן בלא טורח, ״מהיות טוב אל תקרא רע״ ויעשה שתיהן (שם). ואפשר דגם מדינא כן, דלא אמרו ״עוסק במצוה פטור מן המצוה״ אלא כשצריך לטרוח בהאחרת טירחא אחרת לבד הראשונה, אבל לא כשטורח אחד לשתיהן. וצריך עיון.

יד המצטער: אפילו מצטער מפני הצינה, וכן כל מי שאין דעתו מיושבת עליו מפני כאב הגוף והשינים. וכל כיוצא בזה שהצער בא מאליו, ואין בידו להסיח דעתו מצד זה כמו צער בעסק או צער אבלות, שבידו להתאמץ ולהסיח דעתו מזה כמו שכתבתי בסעיף ח. אבל צערים כאלו אי אפשר להסיחן מדעתו – פטור מן התפילין, דזה הוי כהיסח הדעת וכמו שכתבתי בסימן כ״ח. ולכן אם אפשר לו ליישב דעתו ולהניחן – מחויב לעשות כן. ומימינו לא שמענו לפטור עצמו מן התפילין מפני זה. ועוד: דעיקר דין זה אינו מובן: דמקורו מהרמב״ם, ואיהו סבירא ליה דהיסח הדעת כפשוטו, ולכן בעת הצער הרי מסיח דעתו. אבל הטור ושולחן ערוך דסבירא להו דהיסח הדעת הוי רק קלות ראש, והרי במצטער ליכא קלות ראש. אלא שבסימן כ״ח סעיף ד נדחקנו ליישב הדברים דעל ידי זה יוכל לבוא לקלות ראש, עיין שם. אבל מכל מקום אין זה ברור כל כך לשיטתם, ולכן אין להקל לגמרי בזה. וצריך עיון.

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: הקורא בתורה – פטור מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת קריאת שמע ותפילה. עד כאן לשונו, וזהו על פי המכילתא בפרשת ״בא״ שאמרה: כל העוסק בתורה – פטור מן התפילין, עיין שם. ופירשה הר״י דאכל היום קאי, ולא על קריאת שמע ותפילה (עיין בית יוסף). ולפי זה לדידן, שבלאו הכי אין מניחים כל היום כמו שכתבתי בסימן הקודם, לא היה לו להביא דין זה. אלא כדי שלא לטעות על פי המכילתא דלגמרי פטור – לכך הביאו, ופירשו דאכל היום קאי. (ובאור זרוע סימן תקצ״ד היתה לו גירסא אחרת במכילתא, דמניח תפילין כעוסק בתורה, דכתיב: ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״. עיין שם.)

טז לא יחלוץ תפילין בפני רבו, דזלזול הוא שמגלה ראשו בפניו. אלא יפנה לצד אחר, ויחלוץ שלא בפניו, דצריך להיות אימת רבו עליו. וכן לפני הספר תורה אין לחלוץ אלא פונה לצד אחר. וכן אנו נוהגים. וכפי הטעם גם בפני אביו לא היה לו לחלוץ. אלא שלא נהגו כן, וגם בפוסקים לא הוזכר מזה (ועיין בטור ומגן אברהם סעיף קטן י״ד). ואם היה צריך לתפילין ומזוזה, ואין ידו משגת לקנות שתיהם – תפילין קודם, שהוא חובה שעל גופו. ואם תפילין יכול לשאול מאחר – מזוזה קודמת (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו). ומנודה ומצורע – אסורים להניח תפילין.

סימן לט

א תפילין שכתבן עבד או אשה, או קטן אפילו הגיע לחינוך, או אפילו הגיע לשנים ולא הביא סימנים, או כותי, או עבריין לכל התורה, או עובד לכוכבים, או מחלל שבת; או אפילו עבריין לעבירה אחת, רק שעושה להכעיס ואפילו בדרבנן; או מלשין לאנס – כל אלו פסולים. דכתיב: ״וקשרתם [...] וכתבתם״, כל שישנו בקשירה ומאמין בזה – ישנו בכתיבה. וכל שאינו בקשירה, כאשה, ועבד, וקטן, וחרש, ושוטה, או אינו מאמין בה ככל הני שחשבנו – אינו בכתיבה. וקטן כל זמן שלא נתברר שהביא שתי שערות – פסול, אפילו הגיע לכלל שניו. דבדאורייתא לא אמרינן חזקה שהביא סימנים (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ויראה לי דעבריין לתפילין בלבד, אף שאינו להכעיס – פסול. ואף על גב דבשחיטה כשר – זהו כשאחר בודק לו סכין, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ב. ואם כן בתפילין אינו נאמן לומר שכתבן כהלכה, כיון שיש בזה טורח. ויש מי שאומר דלתיאבון – כשר, דמקרי בר קשירה, כבשחיטה בר זביחה (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ותמיהני: דנהי דבר קשירה הוא, הא אינו רוצה לטרוח? וזהו דומיא כמו בשחיטה כשאין הישראל בודק הסכין, דאסור לאכול משחיטתו. ומי שנקטעה ידו השמאלית – כשר בכתיבה, ד״בר קשירה״ הוא אלא שאין לו על מה לקשור. (שם סעיף קטן ה׳. ועיין ט״ז סעיף קטן א׳ מה שכתב טעם במלשין. ודייק ותמצא קל.)

ב וכל אלו כמו שפסולין לכתיבת הפרשיות, כמו כן פסולים לעשיית הבתים והרצועות ולתפירתן. אך לעיבוד – כשרים. וכן אם גררו בין אות לאות – לא חיישינן לזה. וכן לתפירת ספר תורה יש מכשירין (שם סעיף קטן ו׳). ועיין ביורה דעה סימן רע״ח סעיף י״א שהבאנו מי שאוסר תפירת נשים, ואנחנו בארנו שם להיתר. ולפי מה שבארנו שם גם בתפירה וברצועות כשרות. ורק בבתים פסולין, מפני שיש בהם השי״ן דהוי ככתיבה, עיין שם.

ג גר (בימים קדמונים) שחזר לדתו מחמת יראה, פסקו הרא״ש והטור והשולחן ערוך שכשר לכתוב. אבל מתוספות גיטין (מה ב) לא נראה כן, וכן הרי״ף והרמב״ם לא הביאו זה. ולכן אין להקל (שם סעיף קטן ז׳). ותפילין שכתבן מין – ישרופו. ויש אומרים יגנוזו. ושכתבן כותי – גם כן הדין כן.

ותפילין שנמצאו ביד מין, ואינו יודע מי כתבן – יגנוזו. ואם נמצאו ביד עובד כוכבים – כשרים, דוודאי ישראל כתבן, דהם אין בקיעין לכתוב. וממזר – כשר לכתוב תפילין. ועיין ביורה דעה סימן רפ״א (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט׳).

ד אין לוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן העובד כוכבים יותר על כדי דמיהם הרבה מפני תיקון העולם, כדי שלא ירגילן לגנוב ולגזול. אבל להוסיף מעט על כדי דמיהן – מותר. ומצוה לפדותם מידם. ואין תפילין נקחין אלא מסופר מומחה שבקי בחסרות ויתרות, ובקי בהלכות תפילין. ואם לקח ממי שאינו מומחה – צריך לבדקן. וכיון שבודק ומצאן שנכתבו בחסרות ויתרות כדין, אמרינן שבוודאי היה בקי גם בשארי דינים. ויראה לי אם מצאן השיטות שאינן מכוונין, כפי מה שנתבאר בסימן ל״ה – הורע כוחן. ואין סומכין עליהן אלא אם כן נתברר שמומחה כתבן, דנהי שאין זה פסול בדיעבד, מכל מקום ריעותא היא.

ה אמרו חכמינו ז״ל (ערובין צז א) דאם לקח הרבה זוגות תפילין ממי שאינו ידוע למומחה – בודק מהם שלושה תפילין, שתים של יד ואחת של ראש, או שתים של ראש ואחת של יד. אם מצאן כשרים – הוחזקו כולם לכשרים, ואין השאר צריכים בדיקה. וזהו כשניכר שכולם כתיבת יד סופר אחד – הוחזקה כתיבתו בכשרות. אבל אם היו בכמה כריכות שניכר שמכמה סופרים הם – בודק מכל כריכה כן, שתים של יד ואחת של ראש או להיפך. והמוכר תפילין ואומר ״של אדם גדול הם״ – נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין, ואינם צריכים בדיקה. ובתנאי שהאיש הזה הוא מוחזק בכשרות.

ו תפילין שהוחזקו בכשרות – אינם צריכים בדיקה לעולם. ואם אינו מניחם אלא לפרקים – צריכים בדיקה פעמיים בשבוע, דחיישינן שמא נרקבו. והוא הדין אם באו במים – צריכים בדיקה. אך אם אין לו מי שיוכל אחר כך לתופרן – מוטב שלא לפותחם לבדוק, ויניחם כך בלא בדיקה. ודע דזהו מדינא. אבל בזמנינו ידוע שהדיו שלנו במשך איזה שנים נקפצים מעל הקלף. ולכן האידנא נראה לי דמדינא צריכים לבדוק אותם באיזה זמן, וכן יש לנהוג.

סימן מ

א אסור לתלות תפילין, בין שהבתים מונחים והרצועות תלויות, ובין שהרצועות מונחים והבתים תלוים, דזהו בזיון כשתלוים באויר. ואין בכלל זה מה שבעת הנחת השל ראש אוחזים הרצועה והשל ראש תלוי באויר, ומשימו על הראש, כי זהו צורך הנחתם. וכן בחליצתם שהרצועות תלויות, גם כן דרך חליצתם כן הוא. ורק יראה שהרצועות לא יגרורו על הקרקע. וכן באקראי כשאוחז התפילין, והרצועות תלויות – לית לן בה, שכן דרכן. אבל להיפך לאחוז הרצועות ושהתפילין תהיה תלויה – אסור אפילו באקראי (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳). וכן אסור לתלות אותם ביתד, בין שהתפילין מונחין על היתד והרצועות תלוין, ובין שהרצועות מונחין והתפילין תלוים. וכך אמרו בברכות (כד א): התולה תפיליו – יתלו לו חייו. דורשי רשומות אמרו: ״והיו חייך תלואים לך מנגד״ – זה התולה תפיליו. אבל אם נתנן בכיס, ותלה הכיס – מותר, דאין כאן בזיון. ובספר תורה גם בכהאי גוונא אסור. וספר תורה צריכה רק הנחה בארון או בתיבה (גמרא שם). וכן סידורים התלוים בשלשלת של כסף – אסור (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וזהו כשהשלשלת מחובר להסידור, אבל להניחו בכיס ולתלות הכיס – מותר כמו בתפילין (שם). וכן הדין בשארי ספרי קודש.

ב חדר שיש בו תפילין – אסור לשמש בו מיטתו עד שיוציאם או יניחם כלי בתוך כלי. והוא שאין הכלי השני מיוחד להם, שאם הוא מיוחד – אפילו מאה כלים חשובים כאחד. ואם פירש בגד עליהם, אף על פי שאין הבגד פרוסה מלמטה – מותר (שם סעיף קטן ב׳). והטלית לא מקרי ״כליין״. ואותן המניחים כיס של תפילין תמיד בתוך כיס של טלית, מקרי הכיס של טלית ״כליין״, ואינו מועיל. וצריך עוד כלי על גביו. ואם שניהם אינם מיוחדים להם – פשיטא דמותר. והוא הדין אם הפנימי אינו מיוחד והחיצון מיוחד – גם כן מותר. (מה שכתב המגן אברהם שם במזוזה, כבר בארנו הנראה לעניות דעתי במזוזה ביורה דעה סימן רפ״ו, עיין שם.)

ג אפילו להניחם בכלי בתוך כלי – אסור להניחם תחת מרגלותיו, דזהו בזיון גדול להתפילין. וכן אסור להניחם אפילו מראשותיו, ואפילו בכלי תוך כלי אם מונחים ממש כנגד ראשו, שכיון שראשו מונח עליהם – הוי בזיון, ואפילו אין אשתו עמו. אלא יניחם מראשותיו שלא כנגד ראשו, ואז אם אין אשתו עמו – מותר אפילו בכלי אחד (ט״ז ומגן אברהם סעיף קטן ג׳). ואם אשתו עמו – צריך כלי בתוך כלי. והכר שמראשותיו נחשבת כלי (שם). ודע דאשתו עמו הכוונה כשרוצה לשמש מיטתו. אבל בלאו הכי אפילו היא עמו במיטה מקרי ״אין אשתו עמו״. ולהניחם במיטה כנגד צדו – אסור כמו תחת מרגלותיו, דגם בצדו הוה בזיון לתפילין. ויש שכתבו דלהניח הטלית על התפילין הוה בזיון לתפילין (שערי תשובה סעיף קטן ד׳). אך זה אינו אלא בהנחתם בכיס. אבל כשמניח הטלית בשביל כיסוי להתפילין או כדי לשמרן – וודאי דמותר (שם). ויש להסתפק אם גם הרצועות צריכין כלי תוך כלי אם לאו. ונפקא מינה כגון שיש תיק לתפילין, והרצועות הם חוץ להתיק כנהוג. ולכן כשמכסה עליהם עוד כלי – הוה כלי תוך כלי לתפילין ולא

להרצועות. ונראה דעיקר הקפידא בהתפילין ולא בהרצועות. ומכל מקום למעשה יש להתיישב, אך לדינא נראה כן. (עיין ט״ז סעיף קטן ד׳, שכתב ד״אשתו עמו״ מקרי אף כשאינו רוצה לשמש.)

ד ודע דזה שכתבנו דתחת מראשותיו מותר שלא כנגד ראשו, זהו הכל כשהם נשמרים רק במיטתו מפני העכברים. אבל כשנשמרים במקום אחר – אין מדרך ארץ להניחם במיטתו אפילו במראשותיו, אלא אם כן במקום גבוה ממראשותיו שלושה טפחים או נמוך שלושה טפחים (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). דאפילו לישב בשוה עם התפילין על ספסל אחד הוי בזיון, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רפ״ב. וכשמניחים התפילין בתיבה בבית הכנסת, והתיבה היא הספסל שיושבים עליו – צריך להיות גם כן חלל שלושה טפחים מפתח התיבה שלמעלה עד התפילין, ולפחות חלל טפח. דאם לא כן הוי כיושב על התפילין (שערי תשובה סעיף קטן ה׳). וכן בסידורים ושארי ספרים שבתיבה צריך כן. וכן נהגו ואין לשנות.

ה שכח ושימש מיטתו בתפילין – לא יאחוז לא ברצועה, וכל שכן בהתפילין עצמן, עד שיטול ידיו. מפני שהידים עסקניות הן, ובוודאי נגעו במקום שצריך נטילת ידים. וכשנוטל ידיו יחלצם עד שיקנח הקרי, ואחר כך מותר ללבשם, דבעל קרי מותר בתפילין (סוכה כו ב). ואם ישן בתפילין וראה קרי – לא יאחוז בהבתים. אלא יאחוז בהרצועות, ומסיר אותן עד שיקנח הקרי מעליו ויטול ידיו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: הנכנס לסעודת קבע – חולצן ומניחן על השולחן עד שעת ברכה (ברכת המזון), וחוזר ומניחן. אבל לאכילת עראי אינו צריך לחלצן. עד כאן לשונו, דמותר לאכול אכילת עראי בתפילין. וזהו לפי מנהגם שהלכו כל היום בתפילין, ולא לדידן. ונראה לי דלדידן לא נכון גם אכילת עראי בתפילין.

סימן מא

א גרסינן בבבא מציעא (קה ב): תניא היה נושא משא על ראשו, אם תפילין רוצצות – אסור. ואם לאו – מותר. באיזה משא אמרו? במשוי של ארבעה קבין. תני רבי חייא: המוציא זבל על ראשו, ותפילין בראשו – הרי זה לא יסלקם לצדדים, ולא יקשרם בידו, מפני שהוא נוהג בהם מנהג בזיון. אבל קושרו על זרועו במקום תפילין. משום דבי שילא אמרו: אפילו מטפחת שלהן (יש גורסין ״של לחם״) – אסור להניח על הראש שיש בו תפילין. וכמה? אמר אביי: ריבעא דריבעא דפומבדיתא. עד כאן לשון הגמרא.

ב ומשמע דרב שילא חולק אקודם. כלומר: דאפילו משא קל דמטפחת – אסור. וכיון דאביי מפרש דבריו קיימא לן כן. וזהו דעת הרמב״ם בפרק רביעי שכתב: הנושא משא על ראשו – חולץ תפילין של ראש עד שיסיר המשוי. ואפילו מטפחת – אסור להניח על הראש שיש בו תפילין. אבל צונף הוא מצנפתו על תפילין. עד כאן לשונו. כלומר: דהמצנפת שנושא תמיד על ראשו – אין בזיון אם קצה המצנפת מונח על התפילין, כיון שזהו מלבושו. וכן אנו נוהגים. ואדרבא בזה מתחזק השל ראש שלא יזוז ממקומו. ורבינו הבית יוסף העתיק דבריו בשולחן ערוך, וסיים: אבל דבר שדרכו ליתן בראשו, כגון כובע או מצנפת – מותר. עד כאן לשונו.

ג אבל הרי״ף והרא״ש העתיקו גם הברייתות גם דברי רב שילא. ודקדקו הראשונים דסבירא להו דלא פליגי כלל, וחילקו בדבריהם בחילוקים שונים. יש מי שאומר דהברייתא מיירי בדיעבד שכבר נושא המשוי, או במי שפרנסתו בכך, בזה השיעור ארבעה קבין. ורב שילא מיירי בלכתחילה ואסור אפילו מטפחת, כיון שאין פרנסתו בכך (בית יוסף בשם ר״י אבוהב). אבל זבל בכל ענין אסור משום בזיון, וזהו ברייתא דרבי חייא. ויש שחילק דהברייתא מיידי שהמשא כבר על ראשו ורוצה להניח תפילין, דאז בפחות מארבעה קבין מותר, ורק זבל אסור. ורב שילא מיירי כשהתפילין על ראשו ורוצה להניח משא עליהם, דאז אפילו מטפחת אסור (בית יוסף). ויש מי שפירש דהברייתא לא מיירי כלל שהמשא היא על ראשו, דהמשא מופשל לאחוריו וקשור בחבל על ראשו, והחבל דוחק את התפילין כשהמשא כבד ארבעה קבין (שם בשם הר״י אסכנדרי). ויותר נראה כתירוץ הראשון לחלק בין לכתחילה לדיעבד (וכן כתבו הב״ח והדרישה, עיין שם).

ד אבל רבינו הרמ״א כתב בשולחן ערוך, וזה לשונו: אבל דבר שדרכו ליתן בראשו, כגון כובע או מצנפת – מותר. ואפילו הכי אם הוא משוי כבד ארבעה קבין, והתפילין נדחקות – צריך להסירן. עד כאן לשונו. וכוונתו: דהא דמצריך ארבעה קבין – זהו בדבר שדרכו לשום על ראשו. וזה שאוסר מצנפת – בדבר שאין דרכו לשום על ראשו. והדוחק מבואר, דאין דרך להיות על ראשו איזה דבר של ארבעה קבין. ויש שפירש לחלק בין רוצצות לאין רוצצות, דברוצצות את התפילין אפילו מטפחת אסור, ובאין רוצצות מותר עד ארבעה קבין (ט״ז סעיף קטן א׳). וזה יותר דוחק, דאיך שייך במצנפת רוצצות? ויש שכתב לחלק בין מקום שדרך לישא משא על ראשו, דאז מותר עד ארבעה קבין. ובמקום שאין דרך – אסור גם מטפחת (עיין מגן אברהם ריש סימן זה). ולעניות דעתי נראה דוודאי כשיושב בביתו אסור אפילו מטפחת, דמי מכריחו לכך? וזהו דברי רב שילא. והברייתא מיירי כשהוא בהילוכו בדרך, כדמוכח הלשון ״נושא משא על ראשו״. ואז מותר עד ארבעה קבין, רק בזבל אסור משום בזיון.

סימן מב

א אסור לשנות תפילין של ראש לעשותה של יד, לפי שקדושת של ראש גדולה משל יד. דבשל ראש יש בגוף הבית שי״ן, מה שאין כן בשל יד. ועוד: דמשֵם ״שדי״ יש רובו בשל ראש: השי״ן והדלי״ת, ובהשל יד רק היו״ד. ואסור לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה. ואפילו ליקח רצועה מהשל ראש ליתנה בהשל יד – אסור מטעם זה. אבל של יד מותר לעשותו של ראש, דמעלין בקודש. ויעשה לו ארבעה בתים, כמו שכתבתי בסימן ל״ב.

ב וזהו דווקא כשכבר הניחם. אבל חדשים שלא הניחם עדיין – מותר לעשות משל ראש של יד, דקיימא לן: ״הזמנה לאו מילתא היא״. וכיצד יעשה? טולה עליהם מכסה עור אחד ונראים כבית אחד, כמו שכתבתי שם. וכן אם הכניס רצועה חדשה בשל ראש ישן, ולא לבש הרצועה עדיין – מותר ליטלה וליתנה בשל יד. וכן אם התנה מתחילה שיהיה ביכלתו לשנותם – מותר גם כן לשנותם, אפילו משל ראש לשל יד. ולכל דבר מהני תנאי, כגון בקלפים שעושים לשם ספר תורה תפילין ומזוזות, כשמתנה עליהם – יכול לעשות מהם דברי חול, כמו לכתוב עליהם גיטין וכיוצא בזה. וכל זה במפרש. אבל בסתם – לא הוה כתנאי (ט״ז סעיף קטן א׳). ומכל מקום אם נראה לפי הענין שכן היתה דעתו – הוה כהתנה בפירוש (שם). דבאמת אינו צריך תנאי בפיו דווקא, ודי כשחישב בלבו. ולכן המנהג אצל הסופרים שמשתמשים במקצת קלפים גם לדבר הרשות, דכיון שנהגו כן – הוה כהתנו (שם).

ג יש מי שמסתפק כשנפסקה הרצועה סמוך לקשר, אם מותר להפכה קצה השני למעלה ולעשות בו הקשר, ומקום הקשר יהיה למטה בכריכות על היד והאצבע (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ויש מי שמתיר (אליה רבה). ולעניות דעתי נראה דעצם מקום הקשר הדלי״ת והיו״ד – וודאי שאסור לשנות. וקל וחומר מתפילין של ראש, שאין לעשותם של יד מפני השי״ן שבו. וכל שכן בעצם אות השם שאסור לשנותו לרצועה פשוטה. אבל לבד מקום הקשר נראה לי דאין קפידא בין למעלה ובין למטה, דכולא חדא קדושה הוא. ואין בזה למעלה ולמטה, דכולה נכרכת על היד או תלויה בשל ראש. ומה לי אם הוא סמוכה להבית או לא? (ולא דמי לקרשים שבמשכן שהביא המגן אברהם סעיף קטן ג׳, דהתם צד אחד אצל הקרקע ואינו כבוד נגד צד העליון, מה שאין כן בזה. ונראה לי דגם המגן אברהם עיקר ספיקו רק על מקום הקשר, עיין שם ובשערי תשובה. ודייק ותמצא קל.)

ד כתב הרמב״ם בפרק רביעי דין ט: כלי שהכינו להניח בו תפילין, והניחם בו – נתקדש, ואסור להשתמש בו בדברי חול. הכינו ולא הניח בו, או שהניח בו עראי ולא הכינו – לא נתקדש, והרי הוא חול כמו שהיה. עד כאן לשונו. ונראה לי מדקדוק לשונו דדווקא בהנחה עראי לא נתקדש בלא הכנה, אבל בהנחת קבע – נתקדש גם בלא הכנה, דהתשמיש שבקביעות עושה גם ההכנה. ומפרש בגמרא (ברכות כג ב) מה שאמרה דצר בה ולא אזמניה – אינו קדוש. אלא בצר בו דרך עראי. ויש להסתפק לפי זה עד כמה מקרי ״עראי״. ונראה לי דבשלושה ימים מקרי ״קביעות״. ונראה לי דאם אמר בשעת תשמישה שאינו עושה זה על קביעות, אפילו השתמש ימים רבים אינו קדוש, דהא תנאי מהני כמו שכתבתי. וזה הוי כתנאי שאינו מקדישה לחלוטין.

ה ורבינו הבית יוסף בסעיף ג כתב: סודר דאזמניה למיצר בו תפילין לעולם, וצר בו תפילין חד זימנא – אסור למיצר בו זוזי. עד כאן לשונו. ודקדק לומר ״לעולם״, כלומר: דוודאי אם הזמינו סתם למיצר בו תפילין הוה כלעולם, אך אם פירש שאינו מקדישו לזה לעולם – הוה כהתנה ומותר. ולכן כתב על זה רבינו הרמ״א דאם התנה עליו מתחילה בכל ענין – שרי. עד כאן לשונו. כלומר: דצריך דיבור מפורש שאינו לעולם, ואז אפילו השתמש בו הרבה פעמים – אינו קדוש. ויש להסתפק אם הוא הזמינו, ובא אחר ונתן בו תפילין, אם נתקדש. ונראה לעניות דעתי מלשון הש״ס והפוסקים דדווקא כשהוא עצמו השתמש בו ולא אחר. וכן יתבאר בסעיף י.

ו ויש להסתפק אם ההזמנה צריך להיות דווקא על ידי מעשה, והיינו שיתפור כיס לשם תפילין, אבל כשלקח כיס ואומר ״הנני מזמינו לתפילין״ – אינו מועיל אלא אם כן תיקן בו דבר. או דילמא די באמירה בעלמא. ומצאתי שיש מחלוקת הראשונים בזה: ריא״ז וזקינו רבינו ישעיה הראשון, כמו שכתב השלטי גיבורים בפרק שלישי דברכות בריי״ף (דף יז ע״א אות ה׳), וזה לשונו: מורי זקני הרב חולק בהזמנה בין קרקע למטלטלי, שהקרקע אין בו הזמנה בדיבור..., אבל מטלטלי יש בו הזמנה בדיבור... וכן אם אמר על הסודר: ״יהא סודר זה לתפילין״ – הרי זה הזמנה אפילו בדיבור בלבד. ואם קשר בו תפילין אפילו לפי שעה – אסור לקשור בו מעותיו... ולי נראה שאין חילוק בזה בין קרקע למטלטלי. אלא אף המטלטל אין בו הזמנה בדיבור אלא על ידי מעשה... וכן סודר של תפילין אם עשה בו שום תיקון לצורך תפילין – הרי זה הזמנה. ואם קשר בו תפילין אפילו לפי שעה – הרי זה אסור. אבל הזמינו בדיבור בלבד – אין זו הזמנה, ואם קשר בו תפילין לפי שעה – מותר. ואם יחדו להניח בו תפילין עולמית, והניח בו תפילין – אין לך הזמנה גדולה מזו... עד כאן לשונו.

ז ונמצא דאפילו לפי דעת ריא״ז מועיל דיבור אם ייחדו להניח בו תפילין עולמית. ולדבריו בהזמנה על ידי מעשה, אף אם לא ייחדו לעולמית – הוה הזמנה. ותמיה גדולה היא: דאם לא הזמינו לעולמית, איזה הזמנה היא? ורבינו הבית יוסף כתב מפורש דדווקא ״לעולם״, כמו שכתבתי בסעיף ה.

ודוחק לומר דכוונתו כשההזמנה היתה בדיבור בלבד, דאם כן היה לו לפרש, ובוודאי דבכל מין הזמנה קאמר. ומצד הסברא כן הוא, דבלא "עולמית" הא הוי כתנאי בעלמא. וצריך לומר דריא"ז סבירא ליה דתנאי לא מהני. וצריך עיון דבמנחות (לד ב) לענין לשנות מתפילה של ראש לשל יד, דבאתני עלייהו מיקרא – שרי, עיין שם. ואפשר דסבירא ליה דדווקא קלה מהני תנאי, אבל לא להוציא לחולין לגמרי. וכל הפוסקים לא חילקו בזה.

ח והנה רבותינו בעלי התוספות בסנהדרין (מח א דיבור המתחיל "נתנו") כתבו בדעת רבינו ישעיה הראשון דמהני הזמנה בדיבור אם לקחו בידו והזמינו לשם זה. וזה לשונם שם: וצריך לומר דייחוד דדיבור בעלמא לא מהני, אלא אם כן נטלו ואמר: "זה יהיה למת ולספר". והא דנקיט האורג – לאו דווקא אלא משום רבותא דרבא, דאפילו הכי שרי. עד כאן לשונם. ולפי זה לדינא בוודאי קיימא לן כדעת רבותינו בעלי התוספות.

ט ודע שיש מי שכתב דאם עשה כיס לשם תפילין, אפילו צר ביה על דעת לפנותו – אסור. והוא הדין אם היה כיס והוסיף בו איזה דבר לשם תפילין, וצר ביה על דעת לפנותו – אסור עד שיטול מה שחידש. ואם צר בו חד זימנא אדעתא למיצר בו לעולם, אפילו לא אזמניה – אסור (מגן אברהם סעיף קטן ה'), וכמו שנתבאר ביורה דעה סימן שס"ד לענין מת. והש"ס בסנהדרין (מח א) מדמי זה לזה, עיין שם. ויש להסתפק אם גם בהכנה בפה, כשאמר "זה יהיה לצור בו תפילין", הדין כן דאפילו צר ביה על דעת לפנותו אסור? או אפשר דרק בהכנה שעל ידי מעשה אינו מועיל על דעת לפנותו? וכן יש להסתפק ספק זה גם לענין מת ביורה דעה שם. ומלשון הטור ושולחן ערוך שם משמע קצת דדווקא על ידי מעשה אמרינן כן. וצריך עיון לדינא.

י איתא בחולין (יג א) דקטן יש לו מעשה ואין לו מחשבה. ולפיכך דבר שנאסר בהזמנה לבד, כמו גוף הקדושה שיתבאר – הזמנת קטן לאו כלום הוא. אבל אם הזמין דבר לשם קדושה, והניח בו הקדושה – אסור, דהא יש לו מעשה (שם סעיף קטן ד'). ולפי זה גם הזמנה שעל ידי מעשה יש לו לקטן. ופשוט דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו (שם). ולכן אם ראובן הזמין, ובא שמעון ונתן בה הקדושה – לא נאסר, וכמו שכתבתי בסעיף ה. וכל שכן דהזמנת אחר לאו כלום הוא. ומכל מקום נראה דאם אחר הזמינו, והבעלים הסכימו להזמנתו, ונתנו בו דבר קדושה, אפילו האחר נתן בהסכמת הבעלים – נאסר גם כן, דהוי כשלוחו. ואם גנבו בגד ועשו ממנו כיס של תפילין – קונה בשינוי מעשה ואסרו (שם).

יא וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג דקלף המעובד לשם תפילין – אסור לכתוב עליו דברי חול, דהזמנה כהאי גוונא לגוף הקדושה – מילתא היא. עד כאן לשונו. כלומר: הא דאמרינן "הזמנה לאו מילתא היא" – זהו שלא בגוף הקדושה אלא בדבר המשמש לקדושה, כמו כיס של תפילין וכיוצא בזה. אבל בגוף הקדושה – הזמנה מילתא, דילפינן מעגלה ערופה שנאסרה בהזמנה בעלמא, מפני שהיא גוף הקדושה. ודבר זה מבואר בסנהדרין שם.

יב אך לפי זה יש שאלה גדולה: דאם כן איך פסקנו דמותר לעשות של יד משל ראש בחדשים, משום דהזמנה לאו מילתא היא? והא הבתים הם גוף הקדושה, ודין זה מפורש במנחות (לד ב). וצריך לומר דלענין לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה – מותר בהזמנה בלבד אפילו בגוף הקדושה. מה שאין כן להוציא מקדושה לגמרי – אסור אפילו בהזמנה בלבד בגוף הקדושה. ורצועות כתבו דלא מקרו "גוף הקדושה" אלא "תשמיש דקדושה" (שם סעיף קטן ו'). אך יש אומרים דגם בגוף הקדושה אין ההזמנה אוסרת עד שיעשה מעשה בגוף הקדושה, כגון בקלף שיתחיל לכתוב עליו, ואז אסור לכתוב עליו דברי חול, אפילו התנה עליו. דאין תנאי מועיל בגוף הקדושה להשתמש בו חול כשהוא בקדושתו (הגר"ז). אבל לתשמישי קדושה – מועיל תנאי לכל הדעות אפילו בעודן בקדושתן, כמו שיתבאר בסימן קנ"ד, ובלבד שלא ישתמש בזה תשמיש מגונה כמו שכתבתי בסימן קנ"א. ולדינא נראה כדעה ראשונה, כיון שרבינו הרמ"א פסק כן. (והגר"ז כתב דהעיקר כה"יש אומרים".)

יג כל מה שנתבאר הוא בתשמישי קדושה. אבל בתשמישי מצוה, כמו ציצית, שופר, אתרוג, לולב, נר חנוכה, וכיוצא בהם שהם מצוה ולא קדושה, ואף על פי שבשעת מצותן יש שם קדושה עליהם – אין זה קדושה ממש אלא מוקצה מחמת מצוה, ואסור להשתמש בהם בשעת מצותן. אבל לאחר שנעשה המצוה – יכול להשתמש בהם חול, אפילו נעשית המצוה בהם פעמים רבות, ואינו צריך לתנאי כלל. ולכן כלי שייחדו לאתרוג – מותר להשתמש בכלי בדברים של חול אחר הסוכות, וכן כל כיוצא בזה. (מגן אברהם סעיף קטן ו'. וזה שכתב דאפילו בדבר שבקדושה מהני תנאי להשתמש בו חול, עיין שם – זהו כשלא היתה הזמנה, וכמו שכתבתי בסעיף ד. אבל כשהיתה הזמנה – אינו מועיל תנאי, כמו שכתב בעצמו בסעיף קטן ה', וכמו שכתב בסעיף ט', עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

סימן מג

א כבר נתבאר דתפילין צריכין גוף נקי. ואפילו הפחה – אסור, כל שכן לעשות צרכיו בהם. ואפילו רק בצריך לנקביו אסור לישא אותם, וכל שכן לעשות צרכיו. ובגמרא וברמב"ם לא הוזכר הפרש בין של ראש לשל יד. ואדרבא להדיא מוכח דגם בשל יד אסור, שהרי אמרו בשבת (מט א): תפילין צריכין

גוף נקי, שלא יפיח בהם, עיין שם – הרי נקיט לשון רבים. ועוד: "תפילה" מקרי כשהיא אחת בלשון הש"ס ולא "תפילין". ואף גם הטור והשולחן ערוך בסעיף א שכתבו: אסור ליכנס לבית הכסא... בתפילין שבראשו – לא אתו למעוטי של יד, כמו שיש מי שאומר כן (עיין מעדני יום טוב). אלא דאתו לאפוקי כשאינו נושאם על מקום התפילין, אלא מונחים בידו ובחיקו. אבל הוא הדין של יד. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן א', ופסק כן להלכה. ועיין אליה רבה ובאר היטב בשם בית יעקב, ודבריהם תמוהים. וכן הסכימו ה"יד אפרים" וה"בני חייא", כמו שכתב הבאר היטב. ואף שהתוספות במנחות לה ב נסתפקו בזה, וגם הרא"ש בהלכות תפילין סעיף י"ב הביא זה, מכל מקום גם לדידהו הוה ספק איסור תורה. וכל שכן שהרמב"ם לא הזכיר זה כלל. ומלשון הגמרא מבואר להדיא כן. ואי משום הך דשבת סב א, עיין שם – התם לענין חליצה ארבע אמות מקודם, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב ודע דכל רבותינו הסכימו דרק לגדולים אסור בתפילין מדינא, אבל בקטנים מותר מעיקר הדין. אלא שיש חילוקים בין בית הכסא קבוע, דחיישינן שמא יפנה בהם, אבל בבית הכסא עראי, והיינו שעומד באיזה מקום להשתין – מותר להשתין גם כשהם על ראשו. ורק כשהם בידו שלא במקום התפילין – אסור מטעם אחר כמו שיתבאר. ודעת הרמב"ם דגם כשהם בראשו אסור להשתין כמו שיתבאר. וכתבו הטעם: משום דגזרינן שמא יפיח בהן (כסף משנה ומגן אברהם סעיף קטן ה'). ולכאורה בהכרח לומר כן, שהרי בברכות (כג א) איבעיא להו: מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים? רבינא שרי. רב אדא אסר, חיישינן שמא יפנה בהן או יפיח בהן, עיין שם. הרי אפילו מאן דאסר אינו אלא מטעם גזירה. אבל לעניות דעתי לא נראה כן מדברי הרמב"ם, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא בסעיף ו.

ג וזה לשון הטור והשולחן ערוך סעיף א: אסור ליכנס לבית הכסא קבוע להשתין בתפילין שבראשו, גזירה שמא יעשה בהם צרכיו. ואם אוחזן בידו – מותר להשתין בהם בבית הכסא קבוע. ובבית הכסא עראי – מותר להשתין בהם כשהם בראשו. אבל אם אוחזן בידו – אסור להשתין בהם מעומד, אפילו אם תופס אותם בבגדו, מפני שצריך לשפשף בידו ניצוצות שברגליו. אלא חולצן ברחוק ארבע אמות ונותנם לחברו. עד כאן לשונו.

ד ולפי זה עיקר החילוק בין קבוע לעראי: שבקבוע משתין מיושב וליכא ניצוצות, ובעראי משתין מעומד ואיכא ניצוצות. וזהו שכתב רבינו הרמ"א שם, וזה לשונו: והיינו דווקא כשמשתין מיושב, דליכא למיחש לניצוצות. אבל משתין מעומד – פשיטא דאסור, דלא עדיף מבית הכסא עראי. והוא הדין אם משתין מיושב או בעפר תחוח דליכא ניצוצות בבית הכסא עראי – נמי שרי. ואין חילוק בין קבע לעראי לענין זה. אלא דבקבוע מסתמא עושה צרכיו מיושב, ובעראי מסתמא עושה מעומד הואיל ואינו נפנה לגדולים. עד כאן לשונו. ואני תמה בזה: שהרי חיישינן שמא יפנה או יפיח כמו שכתבתי בסעיף ב, ואם כן נהי דבעראי ליכא חשש שמא יפנה, אבל שמא יפיח הא איכא גם בעראי? וצריך לומר דבעראי ליכא גם חשש זה. ואינו מובן, וצריך עיון. (וגם בגמרא עצמה קשה לשיטת רבותינו, דשמא יפיח הא יש גם במשתין באיזה מקום שהוא, והבעיא הוא רק בקבוע. ובאמת הכסף משנה והמגן אברהם פירשו דזהו טעמו של הרמב"ם, כלומר: דלמסקנא בכל מקום אסור להשתין כשהם על ראשו, עיין שם בכסף משנה. ואין זה דרך הש"ס. אבל לפי מה שנבאר בכוונת הרמב"ם אתי שפיר.)

ה וכתב רבינו הבית יוסף שמדברי הרמב"ם נראה שאסור להשתין כשהם בראשו, בין בבית הכסא קבוע ובין בבית הכסא עראי. ויש לחוש לדבריו. עד כאן לשונו. וזה לשון הרמב"ם בפרק רביעי דין י"ז: היה לבוש תפילין והוצרך לבית הכסא – לא יניח התפילין בחורין הסמוכין לרשות הרבים ונכנס, שמא יטלום עוברי דרכים. כיצד יעשה? אפילו הוצרך להשתין מים – חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות, וגוללן בבגדו כמין ספר תורה, ואוחזן בימינו כנגד לבו. ויזהר כדי שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח. ונכנס ועושה צרכיו. וכשיצא מרחיק ארבע אמות מבית הכסא ולובשן. במה דברים אמורים? בבית הכסא הקבוע, שאין ניצוצות ניתזין עליו. אבל בית הכסא עראי – לא יכנס בהם כשהם גלולים, אלא חולץ אותם ונותנם לחברו לשמרן. ואין מי רגלים כלים אלא בישיבה, או בעפר תיחוח, או במקום מדרון. עד כאן לשונו. וכבר כתבנו שהגדולים פירשו דלכן אסר גם בעראי במשתין כשהם בראשו משום חשש הפחה, ולא שיש עצם איסור להשתין בתפילין כמו שיש איסור בגדולים. אבל לעניות דעתי לא נראה כן מדבריו שם, שכתב: שכח ונכנס לבית הכסא והוא לבוש תפילין – מניח ידו עליהן עד שיגמור עמוד ראשון, ויוצא וחולץ, ואחר כך נכנס ועושה צרכיו. שאם יפסיק בעמוד ראשון, בין בגדולים בין בקטנים – יבוא לידי חלאים, שיש בהם סכנה גדולה. עד כאן לשונו, הרי שכתב דין זה גם על קטנים. ואי סלקא דעתך דאין בזה איסור מעצם הדין, רק משום חשש הפחה, למה לא התירו לו לגמור? אלא וודאי דסבירא ליה דמעצם הדין אסור להשתין בתפילין.

ו ובאמת לא אבין דעת רבותינו: דלמה יהא מותר להשתין בתפילין, הרי אין זה גוף נקי? ולכן סבירא ליה להרמב"ם דלהשתין כשהם על ראשו ועל ידו במקום הנחת תפילין – וודאי אסור בכל ענין משום בזיון דתפילין כמו לגדולים. והא דאיבעיא להו בגמרא שם: מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים – לא כשהם בראשו. אלא דהכי פירושו: דקודם זה תנו רבנן: הנכנס לבית הכסא – חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות ונכנס. אמר רב ששת: לא שנו אלא בית הכסא קבוע, אבל בית הכסא עראי – חולץ ונפנה לאלתר. וכשהוא יוצא – מרחיק ארבע אמות ומניחן, מפני שעשאו בית הכסא

קבוע. איבעיא להו: מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים? רבינא שרי, רב אדא ורבא אסרי... והכי פירושו: מהו שיכנס כשהם בידיו, אם צריך הרחקה ארבע אמות כיון שנכנס לקבוע? או אם אין צריך הרחקה ארבע אמות כיון שנכנס רק להשתין? ומסיק דאסור, כלומר: דצריך הרחקה ארבע אמות, משום שמא יפנה או יפיח. והוה כנפנה, וצריך הרחקה ארבע אמות. ואי קשיא: הא כשהם בידיו – אסור להשתין משום ניצוצות? אך זהו לפי המסקנא שם, דפליג הש"ס על רב ששת ורבא, ואסקינהו בתיובתא. אבל רב ששת ורבא הא לא סבירא להו חששא דניצוצות, שהרי תמהו: השתא בקבוע שרי, בעראי מיבעיא? והש"ס דחי להו, עיין שם. ובזה באמת פסק הרמב"ם כן, כמו שכתבתי. ועוד: דאטו למסקנת הש"ס ליכא גוונא דשרי? הא בישיבה או בעפר תיחוח או במדרון מותר. מיהו על כל פנים בעיא זו אינו אלא לענין הרחקת ארבע אמות, אבל כשהם מונחים במקום הנחתם – אסור להשתין מעיקרא דדינא.

ז ודע דזה שכתבנו בסעיף ג בשם הטור ושולחן ערוך, דכשנכנס לבית הכסא קבוע מותר להשתין כשהתפילין בידו – כן כתב רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך. אבל הטור כתב: בבגדו ובידו, שכורכן בבגדו ואוחזן בידו. וגם הרמב"ם שם כתב כן. ולכן יש מי שכתב שרבינו הבית יוסף נתן מכשול לפני המעיינים, דבוודאי גם הוא כוונתו כן, כמו שכתב בעצמו בסעיף ה (ט"ז סעיף קטן א', ועיין אליה רבה). אבל באמת נראה שבכוונה כתב כן, דהנה גם רש"י פירש שם דרק אוחזן בידו, עיין שם. והרי בזה יש מחלוקת התנאים שם, דב"ה סבר רק בידו, ורבי עקיבא סבר בבגדו ובידו. ויש מן הגדולים שכתבו דבכל מקום דפליגי בית הלל ורבי עקיבא – הלכה כבית הלל, בסוף פרק "המפקיד" ובאהלות פרק חמישי, ועוד בכמה מקומות (פני יהושע בחידושיו שם). וזהו טעמו של רש"י ז"ל. ובסעיף ה שהחמיר רבינו הבית יוסף – זהו בגדולים כמבואר שם וכמו שנעתיק דבריו בסעיף י"א, ואם כן אין כאן מכשול. מיהו לדינא וודאי דבעינן בגדו וידו, כיון שהרמב"ם פסק כן מפורש.

ח אך זה שכתבו הטור והשולחן ערוך דבעראי מותר להשתין בהם כשהם בראשו, אבל באוחזן בידו אסור, וצריך לחולצן בריחוק ארבע אמות ונותנם לחברו, עיין שם – זהו וודאי תמוה. דלמאי צריך ריחוק ארבע אמות, כיון שהאיסור הוי רק משום חשש ניצוצות? ובאמת ברמב"ם לא כתב ריחוק ארבע אמות, עיין שם. ולכן כתבו דלא קאי זה רק אקבוע, אבל בעראי – אין צריך ריחוק ארבע אמות (מגן אברהם סעיף קטן ד' וט"ז סעיף קטן ג'). אבל לא נראה כן מלשונם. ואולי דסבירא ליה דגם בעראי צריך הרחקה ארבע אמות, דמה דאמר רב ששת בגמרא שם דבעראי חולץ ונפנה לאלתר – השמיטו הרי"ף והרמב"ם. וטעמם נראה משום דלא קיימא לן כרב ששת בסוף הסוגיא לענין אוחזן בידו בעראי, כמו שכתבתי. ולכן לא קיימא לן גם בזה כרב ששת (וכן כתב הפני יהושע).

ט כתב רבינו הבית יוסף: בית הכסא קבוע – היינו שיש בו צואה, והוא על פני השדה בלא חפירה. ובית הכסא עראי – היינו כגון להשתין מים, שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזה נעשה המקום הזה בית הכסא תחילה. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: דהנה מקודם כתב שני דינים בקבוע, דכשהם בראשו – אסור להשתין שמא יפנה, וכשהם בידו – מותר להשתין. ובעראי כתב דמותר להשתין כשהם בראשו, ובאוחזן בידו – אסור. לזה אומר דבית הכסא קבוע שהתרתי לך כשהם בידו – זהו אפילו כשהוא בלא חפירה. דלא תימא כיון שהוא בלא חפירה – מאוס הרבה, ואסור אף לאחוז בידו. קא משמע לן דאינו כן. ואחר כך אומר דבעראי שהתרתי לך כשהם בראשו, לא תימא שיש שם עד כה בית הכסא עראי, דבכהאי גוונא לא התרתי לך אלא שבפעם הזה נעשה בית הכסא. והמפרשים פירשו בכוונתו דכשמכוסה – אינו צריך להרחיק ארבע אמות. ורק כשהצואה על פי השדה – צריך הרחקה ארבע אמות (מגן אברהם סעיף קטן ו' ופרי מגדים והגר"ז). ומתוך כך נדחקו, עיין שם. ולפי עניות דעתי אינו כן, וביאורו כמו שכתבתי. (גם מה שכתב המגן אברהם מרש"י שם – גם כן אין ראיה, ורש"י גם כן כוונתו כמו שכתבתי. וראיה ממה שכתב בעראי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

י עוד כתב בסעיף ד: אם הם בחיקו וחגור חגורה, או בבגדו בידו – מותר בין להשתין בין לפנות. עד כאן לשונו. כלומר: בבית הכסא עראי, דאין כאן חשש ניצוצות, דכשהם בחיקו – הרי לא יגע בהם בידיו. וזה שכתב "בבגדו בידו", הכי פירושו: שכרוכים בבגד ואוחז הבגד בידו, דאפילו ישפשף הניצוצות ויגע – הרי יגע בהבגד ולא בהתפילין. ולא דמי למה שכתב מקודם דאסור אפילו אם תופס אותם בבגדו, דבשם כוונתו דתופסם בבגדו. וחיישינן שיגע בהם עצמם, כיון שהם מגולין. אבל כאן הפירוש שכרוכים בבגדו. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח' וט"ז סעיף קטן ד', שנדחקו וכתבו דרכים רחוקים. המגן אברהם פירש שקשורים בבגדו, והט"ז פירש שהתפילין תחת בגדו, ואוחז בידו על בגדו, עיין שם. והוא תימא: למה לא ניחוש שיסלק ידו ויפלו? ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.)

יא עוד כתב בסעיף ה: אם רוצה ליכנס לבית הכסא קבוע לעשות צרכיו – חולצן בריחוק ארבע אמות, וגוללן ברצועות שלהן, ואוחזן בימינו ובבגדו כנגד לבו. ויזהר שלא תהא רצועה יוצאה מתחת ידו טפח. וכשיוצא – מרחיק ארבע אמות ומניחן. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב"ם שהבאנו בסעיף ה. ודע דעל מה שכתב דכשנכנס לבית הכסא קבוע לעשות בו צרכיו חולצן ברחוק ארבע אמות, כתב רבינו הרמ"א דיש אומרים אפילו בלא צרכיו. וטוב

להחמיר. עד כאן לשונו. ונראה לי דאין כוונתו על הכניסה, דבזה לית מאן דפליג דאסור ליכנס בתפילין לבית הכסא ולמרחץ. ולא שייך בזה "טוב להחמיר" דאיסור גמור הוא. אלא כוונתו אהרחקת ארבע אמות. (ובזה אתי שפיר קושית המגן אברהם סעיף קטן ט', עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וזה שכתב ש"אוחזן בימינו", משום דבשמאל צריך לקנח, כמו שכתבתי בסימן ג.

יב מותר ליכנס בתפילין לתוך מבואות המטונפות, אפילו יש מקום מטונף להדיא. וטוב לכסותן בכובע. ואם רוצה לחלצן ולחזור ולהניחן – שפיר דמי (מגן אברהם סעיף קטן י"א בשם מ"ע). כלומר: אף על גב שיצטרך לחזור ולברך, מכל מקום אם ירצה לעשות כן – שפיר דמי. ויראה לי דרק לילך דרך שם מותר. אבל לעמוד בשם – אסור. (עיין מגן אברהם שם, שהביא ראיה לדין זה מברכות כד ב, עיין שם. ואינה ראיה, דשמא מיירי בקריאת שמע של ערבית. ודייק ותמצא קל.)

יג כל ההיתירים שנתבארו בתפילין לענין בית הכסא – זהו כשרוצה לחזור ולהניחן. אבל אם היה לבוש בתפילין בלילה או סמוך לחשיכה, שאין שהות להניחם עוד אחר שיצא, והוצרך לנקביו – לא יכנס בהם לבית הכסא אפילו הם גלולין בבגדו, ואפילו להשתין מים מיושב דליכא חשש ניצוצות. אלא כיצד יעשה? חולצן ומניחן בכלי אם היה בו טפח, או בכלי שאינו כליין אף על פי שאין בו טפח. ואוחז הכלי בידו ונכנס. במה דברים אמורים? בבית הכסא שבשדה. אבל בבית הכסא שבבית – לא יכניסם כלל, כיון שיכול להניחם במקום המשתמר. וכן עוברי דרכים אם יש להם להניחם במקום משומר על העגלה, או ליתן לחברו – לא יכניסם כלל לבית הכסא (עטרת זקנים). וכתב הרמב"ם בפרק עשירי: הקמעים שיש בהם ענינים של כתבי הקודש – אין נכנסים בהם לבית הכסא אלא אם כן היו מחופים עור. ולא יאחוז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית הכסא, אף על פי שכרוך במטפחת... עד כאן לשונו (עיין מגן אברהם סעיף קטן י"ג וסעיף קטן י"ד). וכן להניח תפילין על הקרקע – צריך דווקא כלי שיהיה בו חלל טפח, דאז חשיב אוהל להפסיק בינם להקרקע (שם).

יד אם שכח תפילין בראשו ועשה בהם צרכיו, בין לגדולים בין לקטנים – מניח ידו עליהם עד שיגמור עמוד הראשון, ויוצא וחולצן, וחוזר וגומר צרכיו. דעמוד החוזר מביא לידי הדרוקן וסילון של מי רגלים, החוזר מביא לידי ירקון. ומותר לרופא ליקח עביט של מי רגלים בידו ותפילין בראשו, ובעל נפש יחמיר לעצמו. ודע דמכל מה שנתבאר – אין נכון להשתין בתפילין אפילו בשל יד, דכפי מה שבארנו אין חילוק בין של יד לשל ראש. ולפי מה שבארנו בדעת הרמב"ם אין חילוק בין גדולים לקטנים. ולבד זה יש חילול ה' בפני ההמון, ומי שעושה כן – נכון לגעור בו.

סימן מד

א כיון שתפילין צריכין גוף נקי שלא יפיח בהן, לפיכך אסור לישן בהם, דבשינה קרוב להפיח (שבת מט א). וגרסינן בסוכה (כו א): תני חדא: ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע. ותניא אידך: בין קבע בין עראי. ותניא אידך לא קבע ולא עראי? לא קשיא: הא דתניא דגם עראי אסור – זהו כשאוחזן בידו, דחיישינן שמא יפלו מידו. והא דתניא דעראי מותר וקבע אסור – במונחים בראשו, דבעראי לא חיישינן להפחה ובקבע חיישינן. והא דתניא דגם קבע מותר – דפריס סודרא עלייהו. ופירש רש"י שהניחם אצל מראשותיו ופריס סודרא, עיין שם. ולפי זה הא דתניא בברכות (כג ב): לא יאחוז אדם תפילין בידו ויתפלל..., ולא יישן בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי, עיין שם – הטעם שמא יפלו מידו. (ותימא על רש"י שפירש שם: שמא יפיח, עיין שם. וצריך עיון גדול.)

ב אבל הרמב"ם כתב בפרק רביעי דין ט"ו: תפילין צריכין גוף נקי... לפיכך אסור לישן בהם, לא שינת קבע ולא שינת עראי. אלא אם הניח עליהם סודר ולא היתה עמו אשה – ישן בהם שינת עראי. וכיצד הוא עושה? מניח ראשו בין ברכיו, והוא יושב וישן. היו תפיליו כרוכים בידו – מותר לישן בהם אפילו שינת קבע. עד כאן לשונו. ומפרש דזה שאמרו "דפריס סודרא עלייהו" הכי פירושו: דמונחים בראשו, ובלא סודר אסור אפילו שינת עראי, דחיישינן שמא ישתקע בשינה אף כשמניח ראשו בין ברכיו. אך כשפורס סודר עליהם – בוודאי ייקץ משנתו בזמן קצר. אבל אין טעם וסברא בזה כמובן, ולכן צריך לומר דבלא סודר חיישינן שישכח שנושא תפילין, ועל ידי הסודר יזכור (כסף משנה) ולא יבוא להפחה. ולכן מותר בעראי ולא בקבע. והא דתניא דגם קבע מותר – זהו כשכרוכים בידו שלא על מקום תפילין, וכרוכים בחוזק שלא יפלו. ולמה לא אסרו מפני היסח הדעת בנושאם על ראשו? כתבו הטעם דהיסח הדעת אינו אלא שחוק וקלות ראש, כמו שכתבתי בסימן כ"ח. ועוד בארנו שם דבשעת שינה לא שייך איסור היסח הדעת, דאינו בעולם אז כלל, עיין שם. וכן משמע בלבוש, עיין שם.

ג רבינו הבית יוסף העתיק דברי הרמב"ם, והוסיף עליו דאם אוחזם בידו ואינם כרוכים בידו – אסור לישן בהם אפילו שינת עראי. עד כאן לשונו. והרמב"ם לא חש להזכיר זה, דמילתא דפשיטא היא. ומאחר שכתב דכרוכים שרי, ממילא שמעת מינה דאחיזה בלא כריכה אסור לגמרי. ועיקר החשש

מובן מאליו: שמא יפלו. וכתב רבינו הרמ״א דדווקא כשאוחזן בלא נרתיקן. אבל בנרתיקן – בכל ענין שרי. עד כאן לשונו. כלומר: דלא חיישינן שמא יפלו על הארץ, דאפילו יפלו אין איסור כיון שהם בנרתיקן. ולפי זה גם מה שנהגו העולם כשעל ידי סיבה נופלים התפילין על הארץ, דמתענים או נותנים מה לצדקה, כשנפלו בנרתיקן – אינם צריכים כלום. (מגן אברהם סעיף קטן ה׳. ותמיהני על מה שכתב בסעיף קטן ג׳ שיעור דשינת עראי על השולחן ערוך. והא הולך בשיטת הרמב״ם דמניח ראשו בין ברכיו הוה ליה עראי, דהרמב״ם פסק כרבי יוחנן בסוכה שם. ועל הטור הוה ליה לכתוב כן, שהטור לא הזכיר כלל שיעור עראי. וכמו שכתב הט״ז סעיף קטן א׳, עיין שם.)

סימן מה

א אסור ליכנס לבית הקברות או לתוך ארבע אמות של מת כשתפילין בראשו, דיש בזה משום ״לועג לרש״. ואם הם מכוסים – מותר. ואפילו תוך ארבע אמות של בית הקברות – אסור (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וכשיש מחיצה לבית הקברות – מותר עד המחיצה. וכשנכנס על בית הקברות – אסור אפילו חוץ לארבע אמות של הקברים. דכן משמע מלשון הטור והשולחן ערוך, שכתבו: אסור ליכנס לבית הקברות או לתוך ארבע אמות של מת. עיין שם, ומשמע דבבית הקברות אסור אפילו חוץ לארבע אמות. ובברכות (יח א) מבואר להדיא דחוץ לארבע אמות מותר בבית הקברות, עיין שם. וצריך לומר שכתבו לשון הש״ס אבל כוונתם רק בתוך ארבע אמות להקברים ויש מי שאומר דאף על גב דמעיקר הדין כן הוא מכל מקום גדרו גדר לבל יכשל ויכנס תוך ארבע אמות ואסרו גם חוץ לד׳ אמות (ט״ז סעיף קטן א) ודוחק לומר כן שיוסיפו על דברי הש״ס ודע דזה שנתבאר דבמכוסים מותר גם הרצועות צריכים להיות מכוסים ופשוט הוא (שם סעיף קטן ב) ויסיר הרצועה מעל האצבע ויסתירה תחת בגדו.

ב המרחץ בבית החיצון, שכולם עומדים בו לבושים – יכול להניח שם תפילין ולברך לכתחילה. ובבית האמצעי, שמקצת בני אדם עומדים לבושים ומקצתם ערומים – אינו יכול להניחם לכתחילה. ואם היו עליו – אינו צריך לחלצם. ובבית הפנימי שכולם עומדים ערומים, אפילו היו עליו – צריך לחלצן. ומלשון הטור והשולחן ערוך משמע דרק בשל ראש הוי קפידא, אבל של יד דמכוסה – לא איכפת לן. ואיסור תפילין במרחץ אפילו כשאין שם אדם, משום דנפיש זוהמיה. אבל במקוה כשאין שם אדם – מותר, דלא נפישא זוהמא (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). וכל דבר קדושה אסור להכניס לבית המרחץ אם לא כשמכוסים יפה. ולכן געה הרמב״ם ז״ל בתשובה באלו שרקמו פסוקים על בגדיהם, מטעם שהולכים בהם למרחץ (שם).

סימן מו

א תניא במנחות (מג ב) שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. וסמכו לזה מקרא ד״ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך?״, עיין שם. והטור כתב בשם הגאונים שדוד תיקן זה, שהיו מתים בכל יום מאה אנשים מישראל, ולא היו יודעים על מה. עמד ברוח קדשו והבין, ותיקן מאה ברכות ונעצרה המגפה. ולזה אמר דוד: ״נאום הגבר הוקם על״ (שמואל ב כג א), ד״על״ בגימטריא ״מאה״. ומה שבכל ברכה יש נוסח ״ברוך אתה״, ונסתר ״אשר קדשנו״, משום דהקדוש ברוך הוא הוא נגלה ונסתר, וכמו שכתבתי בסימן ה, עיין שם. (והקדושה הוא בהעלם בלא הרגשה גשמית, לכן אומרים ״אשר קדשנו״ בנסתר. וטעם המאה ברכות נראה לי משום דבכל עשר יש קדושה, והמעשר מן המעשר הוא קודש קדשים. וכל הברכות הם אור החוזר להמשיך ממעל שפע ברכה, כמו שכתבתי בסימן ה. לכן אנו ממשיכים מעומק רום, מקודש הקדשים. ודייק ותמצא קל.)

ב בחשבון של מאה ברכות בצמצום טרחו הפוסקים: יש חשבו מאה וחמש ברכות בכל יום (בית יוסף), ויש שחשבו מאה רק ביום התענית (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ולעניות דעתי נראה דהוי מאה בצמצום בכל יום, לפי הכרח האדם לאכול סעודה אחת בכל ״מעת לעת״, דלא סגי בלאו הכי. והיינו: בקומו ממיטתו ״על נטילת ידים״ ו״אשר יצר״ ו״אלהי נשמה״, וברכה על טלית קטן, וחמש עשרה ברכות השחר, וברכת ״מקדש את שמך ברבים״, ושלוש ברכות של ברכות התורה, וברכה על טלית גדול, ושני ברכות לתפילין – הרי עשרים ושש ברכות. ״ברוך שאמר״, ו״ישתבח״, ו״יוצר אור״, ו״אהבה רבה״, ו״גאל ישראל״, ותשע עשרה של ״שמונה עשרה״ – הרי עשרים וארבע, ובכולל חמישים. תשע עשרה ב״שמונה עשרה״ של מנחה, ותשע עשרה בשל ערבית, וברכת ״מעריב ערבים״, ו״אוהב עמו ישראל״ ו״גאל ישראל״, ו״השכיבנו״, ו״יראו עינינו״, וברכת ״המפיל״ – הרי ארבעים וארבע. ואכילת סעודה ששה ברכות: ארבע של ברכת המזון, ו״על נטילת ידים״ ו״המוציא״ – הרי חמישים. ועם חמשים הקודמים – הרי מאה בצמצום לפי מנהג אשכנז. אך לפי מנהג ספרד חסרו ארבע ברכות, והיינו: ברכת ״הנותן ליעף כוח״, וברכת ״מקדש את שמך ברבים״, ו״יראו עינינו״, וברכה אחת מתפילין. ונראה לי שסוברים דברכת התורה הוי שני ברכות כדעת התוספות והרא״ש שיתבאר בסימן מ״ז, ולא שלוש ברכות כדעת הרמב״ם. וגם אין מברכין על טלית קטן שיוצאים בהטלית גדול, וכמו שכתבתי בסימן ח סעיף ט״ז, עיין שם. ואם כן נחסר להם ששה ברכות. וחושבין שני סעודות,

אחד ביום ואחד בלילה, וגם כן הוי מאה בצמצום. אך בשבת ויום טוב חסר הרבה: שבחול בשלוש תפילות יש חמישים ושבע ברכות, ובשבת ויום טוב בארבע תפילות עשרים ושמונה ברכות, ולבד ברכות תפילין. ונמצא שחסר שלושים לספרדים ושלושים ואחת לאשכנזים. וכנגד זה נתוסף בשבת שלוש סעודות, ובחול לא חשבנו רק סעודה אחת לאשכנזים ושתים לספרדים, ונמצא שנתוסף בשבת לספרדים ששה ברכות ולאשכנזים שתים עשרה ברכות. ועוד נתוספו שני ברכות של קידוש בלילה, וברכה אחת של קידוש היום – נתוסף תשעה לספרדים וחמישה עשרה לאשכנזים. וחסר לספרדים עשרים ואחת ברכות, ולאשכנזים שש עשרה ברכות. ובמנחות שם אמרינן דבשבת ויום טוב ממלינן בפירות ובשמים, עיין שם. אבל אין לנו לא פירות ולא בשמים. ויש שכתבו שישמעו הברכות מפי העולים לתורה ויענה "אמן", וגדול העונה "אמן" יותר מן המברך (בית יוסף בשם גאון, עיין שם). ויש אומרים דאפילו אם המברך מברך בלחש שאין שומעין הברכה, כיון שיודע מה מברך – עונה "אמן" ויוצא בזה (בית יוסף). ועיין בסימן קכ"ד.

ג בגמרא נסדרו כל ברכות השחר איש על מקומו. כיצד? כשיעור משינתו לעמוד ממיטתו יאמר "אלהי נשמה עד המחזיר נשמות...". כשישמע קול התרנגול מברך "הנותן לשכוי בינה", ד"שכוי" הוא "לב" בלשון הקודש, ובלשון ערבי הוא תרנגול. והבינה הוא בלב, ועל ידי זה מבחין בין יום ללילה. ועל שגם התרנגול משיג זה, לכן תקנו ברכה זו בעת קריאת התרנגול. וענין ברכה זו הוא מפני שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכל ברכות השחר הם הנאה לאדם, ועיקר הנאת האדם הוא ביום שיש אורה ועושה כל חפציו. לפיכך צריך לברך על זה. ובגמרא (ברכות ס ב) הגירסא: "אשר נתן לשכוי בינה", עיין שם. וברמב"ם וטור ושולחן ערוך הגירסא: "הנותן לשכוי בינה". וכן נראה עיקר, דכל הברכות נוסחתן בהוה ולא בעבר, כמו: "יוצר המאורות", "נותן התורה", "בורא פרי האדמה", וכן כולם. והטעם משום דהקדוש ברוך הוא פועל בכל עת ובכל רגע, לא כאומן בשר ודם שרק עשה המלאכה, ואחר כך עומדת מאליו וסרה השגחתו מזה. אבל הקדוש ברוך הוא לא יסור פעולותיו והשגחתו בכל עת ובכל רגע, כדכתיב: "לעושה אורים גדולים". (וזה ש"אשר יצר" תחילתו בעבר, מפני שמברך על מעשה שעבר. ולכן בחתימתו אומר: "רופא כל בשר" בהוה. ודייק ותמצא קל.)

ד בגמרא שם אחר ברכת "הנותן לשכוי בינה" איתא: כי פתח עיניה לימא "פוקח עורים". כי תריץ ויתיב לימא "מתיר אסורים". כי לביש לימא "מלביש ערומים". כי זקיף לימא "ברוך זוקף כפופים". כי נחית לארעא לימא "רוקע הארץ על המים". כלומר: דעל פי הטבע היתה להארץ לשקוע בתוך המים ככל דבר כבד שנשקע בתוך המים, כדי שיהא להאדם מקום לעמוד ולילך. ולכן אנו מברכים על זה להקדוש ברוך הוא. כשהולך לימא "ברוך המכין מצעדי גבר". כי האדם גדול בקומה מבעלי חיים, והמה הולכים על ארבע והאדם הולך ברגליו לבד, ומביט למעלה ונותן להקדוש ברוך הוא שבח והודיה על זה. כשלובש מנעליו לימא "ברוך שעשה לי כל צרכי". והכ"ף בחירי"ק ולא בקמ"ץ, דלא קאי על כל צרכי האדם אלא על המנעלים בלבד. והטעם: דאין לך מגונה מההולך ערום ויחף. ולכן מקודם בירך "מלביש ערומים", ועתה מברך "שעשה לי כל צרכי", כלומר: דבמנעלים השלים לי כל צרכי הלבישה. כשאוזר חגורה לימא "ברוך אוזר ישראל בגבורה", דהחגורה מחזקת את האדם. כי פריס סודרא על רישיה לימא "ברוך עוטר ישראל בתפארה", כי זהו תפארת כשהראש מכוסה. והזכיר בשני הברכות האלו "ישראל", מפני שכוונת האיש הישראלי בהם לשם קדושה: החגורה שלא יהא לבו רואה את הערוה, והסודר כדי שלא ילך בגילוי ראש (ב"ח). כשרוחץ פניו לימא "ברוך המעביר שינה מעיני...".

ה וברמב"ם פרק שביעי מתפילה סדר אחר בברכות אלו, והיינו: "הנותן לשכוי בינה", "מלביש ערומים", "עוטר ישראל בתפארה", "פוקח עורים", "מתיר אסורים", "רוקע הארץ על המים", "זוקף כפופים", "המעביר חבלי שינה...", "אוזר ישראל בגבורה", "שעשה לי כל צרכי", "המכין מצעדי גבר" עיין שם, וגירסתו כגירסת הרי"ף. אלא שברי"ף לא נמצא כלל ברכת "עוטר ישראל בתפארה", ובמקומה כתב: כי מיכסי סדינא אומר "להתעטף בציצית", עיין שם. ויראה לי דלא פליגי, והענין כן הוא: דאם מתעטף בסודר על גופו ועל ראשו ביחד – מברך "להתעטף בציצית" ואינו מברך "עוטר...", דלא מצינו שני ברכות על דבר אחד, ובזה מיירי הרי"ף. אבל בגמרא ורמב"ם הכוונה שהסודר הוא רק על ראשו בלבד.

ו והרא"ש והטור גירסתם כגירסת הגמרא. אלא בדבר אחד יש הפרש, שבגמרא ברכת "מלביש ערומים" היא אחר "פוקח עורים" ו"מתיר אסורים". והם גורסים "מלביש ערומים" מקודם, עיין שם. עוד ברא"ש יש שינוי, שמקדים "שעשה לי כל צרכי" קודם "המכין מצעדי גבר" עיין שם. ורבינו הבית יוסף בסעיף א כתב כגירסת הרא"ש. ובסידורים שלנו הנוסחא: "פוקח עורים", "מלביש ערומים", "מתיר אסורים", "זוקף כפופים", "רוקע...", "שעשה לי כל צרכי", "המכין מצעדי גבר" ויש גורסין "אשר הכין", "אוזר...", "עוטר...". ובנוסחת ספרד: "פוקח עורים", "מתיר אסורים", "זוקף כפופים", "מלביש ערומים", "רוקע...", "המכין...", "שעשה לי כל צרכי", "אוזר", "עוטר". ואי אפשר ליתן טעמים נכונים על הנוסחאות המשונות. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב', שכתב דהכל לפי הזמן והמקום. כלומר: שאלו מקדימים הדבר שמברכים עליו תחילה, ואלו מאחרין. ודייק ותמצא קל.)

ז עוד ברכה נמצאת אצלינו והיא "הנותן ליעף כוח". ואינה בגמרא, ורבינו הבית יוסף בסעיף ו התרעם על זה. אך אצלינו פשוט בכל המדינות לאומרה, וכן כתב רבינו הרמ"א. והאשכנזים אומרים אותה באחרונה קודם "המעביר שנה מעיני". ובנוסחת ספרד היא אחר "מלביש ערומים". ואולי היה

בנוסחתם בגמרא ברכה זו (ב״ח). וכתב הטור דברכה זו היא על פי המדרש ״חדשים לבקרים רבה אמונתך״: בשר ודם מפקיד פיקדון ביד חברו – מחזיר לו בלוי ומקולקל. אבל אדם מפקיד בכל ערב נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא והיא עייפה, ומחזירה לו חדשה ורגיעה. עד כאן לשונו. ועוד: שאנו עייפי הזמן, ואלמלי השגחה הפרטית לא היינו יכולין לעמוד אף יום אחד. לזה מברכים שהקדוש ברוך הוא נותן לנו כוח, והנביא אמר מקרא זה לענין זה.

ח ודע דברכת ״המעביר שנה״ היא ברכה אחת עד ״גומל חסדים טובים לעמו ישראל״. ויש שאומרים כל ה״יהי רצון״ בלשון יחיד: ״שתרגילני בתורתך, ודבקני במצותיך, ואל תביאני...״. ויש שאומר שטוב יותר לומר בלשון רבים: ״שתרגילנו [...], ודבקנו [...], ואל תביאנו״ כמו בתפלת הדרך בסימן ק״י (מגן אברהם סעיף קטן ד׳ בשם א״ח). אבל בטור הגירסא בלשון יחיד וכן עיקר, שהרי ברכת יחיד היא, ותחילת הברכה בלשון יחיד: ״המעביר שנה מעיני״. וכן כל ברכות השחר, כמו ״שעשה לי כל צרכי״. ולא דמי לתפילת הדרך שנתקנה בלשון רבים (הגרי״ב). ובסידורים נדפס בלשון רבים, וכן ההרגל בפי העולם. ובאמת אין אנו יכולים לעמוד על טעמו של דבר שיש ברכות בלשון יחיד כמו ״שעשה לי כל צרכי״, ״המעביר שנה מעיני, ויש בלשון רבים כמו ״פוקח עורים״, ״מלביש ערומים״, ״אוזר ישראל״, שאומרים על הכלל ולא על עצמו בפרטיות. מיהו על כל פנים בגמרא ורמב״ם וטור ברכה זו כולה בלשון יחיד, וצריך עיון למה נדפס בסידורים בלשון רבים. ודע שצריך לומר ״ויהי רצון״ בוי״ו העיטוף, דאדלעיל קאי.

ט והנה בזמן הש״ס היו אומרים כל ברכ[ו]ת השחר איש על מקומו, מפני שהיו קדושים והזהרו שגם בשינתם לא יגעו ידיהם במקומות המכוסים. אבל עכשיו אי אפשר לברך כל אחד על מקומו, שאין ידינו נקיות. והגם שאפשר לנקות בכותל או בשאר דבר תיכף בקומו, מכל מקום מפני שיש כמה מעמי הארץ שאין יודעים זה, ואין יודעים כלל הברכות האלו, ולכן נוהגים לסדרן בבית הכנסת ועונין ״אמן״ אחריהם, והם יוצאים ידי חובתן. ואנחנו כל אחד מברך ברכות אלו בביתו אחרי נטילת ידים, וגם אחרי נקיות כשצריך לכך. ואי אפשר לנו לברך כל אחת על מקומו מפני כמה טעמים.

י במנחות (מג ב) תניא: חייב אדם לברך שלוש ברכות בכל יום: ״שלא עשני עובד כוכבים״, ״שלא עשני עבד״, ״שלא עשני אשה״. מפני שאשה פטורה מתלמוד תורה, וממצות עשה שהזמן גרמא. ואפילו גר בזמן הקדמון היה יכול לברך שני ברכות אלו: ״שלא עשני עבד״, ו״שלא עשני אשה״. אבל הראשונה אינו יכול לברך, שהרי היה כן. ויש חולקין גם על שני הברכות (ב״ח), שהרי לא נעשה מבריאתו ישראל אלא שבבחירתו עשה כן. ויש מיישבים זה (ט״ז סעיף קטן ה׳ ומגן אברהם סעיף קטן י׳, עיין שם). ונתקנו ברכות אלו בלשון שלילה, להורות שכולם נצרכים לעולם אלא שחלקו יותר טוב (ט״ז סעיף קטן ד׳). ואילו היה מברך ״שעשני ישראל״ היה משמע שעשיית האחרות אינה עשייה כלל. ועוד: כיון שנוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, אי אפשר לברך על העשייה ורק בשלילה (שם).

יא ודע שבסידורי אשכנז נדפסו שלוש ברכות אלו בראש הברכות אחר ברכת ״הנותן לשכוי בינה״. ובסידורי ספרד נדפסו בסוף הברכות. ונראה לי דוודאי לפי עיקר דינא דגמרא שמברכין כל ברכה בעת חלותה, ממילא דאלו הברכות נשארו לאחרונה, מפני שעליהן לא חלה מעשה. אבל האידנא שמסדרים כולם ביחד, בוודאי ראוי להקדים שלוש אלו שהם בעיקר הבריאה. והנה רבינו בסעיף ד כתב שהנשים מברכות ״שעשני כרצונו״, וכן נדפס במקצת סידורים. והוא כעין הצדקת הדין שנבראת כך. אמנם בגמרא לא נזכרה ברכה זו, וכמדומני שלא נהגו לברכה האידנא. ויש נוהגין לברך ברכות נוספות על אלו כמו ברוך מגביה שפלים סומך נופלים וטעות הוא בידם ומוחין בהם ולכן יש לגעור באותן שמדפיסין בסוף תחנה ברוך אתה ה׳ (הגר״ז).

יב כל הברכות האלו, אם הקדים שניה לראשונה – מברך הראשונה אחר כך. ויש אומרים דבשני ברכות אינו כן: דאם הקדים ״שלא עשני אשה״ קודם ״שלא עשני עבד״ – לא יברך אחר כך ״שלא עשני עבד״. והטעם דאשה עדיפא, וכיון שבירך ברכה זו – איך יברך הגרוע ממנה (מגן אברהם סוף סעיף קטן ט׳). וכן אם קדם ובירך ״זוקף כפופים״ קודם שבירך ״מתיר אסורים״ – לא יברכנה אחר כך. והטעם ד״מתיר אסורים״ הוא כשיושב על מיטתו, ומותח עצמותיו שהיו כל הלילה כאסורים, ו״זוקף כפופים״ הוא כשעומד על רגליו לגמרי, וכיון שבירך על עמידתו כולו – איך יברך הגרוע ממנה? ויש אומרים שאין לחשוש לכל זה, דכיון דתיקנום רבנן – יברכם גם אחר כך (רש״ל וב״ח). ומכל מקום ספק ברכות להקל (מגן אברהם סעיף קטן י״א). ודע דגם סומא חייב לברך ברכות אלו, וכן ממזר וטומטם ואנדרוגינוס. ורק לא יברכו ״שלא עשני אשה״ כמובן. ויש אומרים שסומא לא יברך ״פוקח עורים״ (מגן אברהם סעיף קטן י״ד). וכמדומה שלא נהגו כן, שמברכין על מנהגו של עולם, וכמו שיתבאר לפנינו לדעת רבינו הרמ״א.

יג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול, או לא הלך, או לא לבש, או לא חגר – אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב: ויש אומרים דאפילו לא נתחייב בהן – מברך אותן. דאין הברכה דווקא על

עצמו אלא מברכין שהקדוש ברוך הוא ברא צרכי העולם. וכן המנהג ואין לשנות. עד כאן לשונו. ואין זה דומה למה שאין מברכים בתשעה באב ויום הכיפורים "שעשה לי כל צרכי", משום דכל ישראל אסורים אז במנעלים. ולכן נראה לי ברור דלדעת רבינו הרמ"א גם אם לא יישן כל הלילה יאמר ברכת "אלהי נשמה" וברכת "המעביר שנה מעיני". וראיתי מי שכתב דבניעור כל הלילה לא יאמר שני ברכות אלו (אליה רבה סעיף קטן י"ב). ולא נראה לי, דוודאי לפי דעת רבינו הבית יוסף אין לומר. אבל לרבינו הרמ"א דעל מנהגו של עולם מברכין, אם כן הכא נמי כן הוא. ולכן לא דיברו הפוסקים בזה. ומתי יברך "הנותן לשכוי בינה", אם דווקא כשיאור היום או אפילו קודם אור היום – יתבאר בסוף סימן מ"ז, עיין שם. וכל ברכות השחר יכול לברך בפשיטות גם קודם אור היום. (וראיתי בשערי תשובה סעיף קטן י"ב שגם דעת האר"י ז"ל לברכם גם כשניעור כל הלילה. וכן האבל יכול לברך "שעשה לי כל צרכי" מפני שמברך על מנהגו של עולם.)

יד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו שדעתו להקל, דאין האיסור רק ללמוד קודם ברכת התורה, ולא תפילות ותחנונים. ולכן גם הפסוקים הכוונה רק לתחנונים. ולכן כתב רבינו הרמ"א דהמנהג כסברא האחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללין הסליחות ואחר כך מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות. וכן בכל יום כשנכנסין לבית הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים, ואחר כך מברכין על התורה. ונהגו לסדר ברכת התורה מיד אחר ברכת "אשר יצר", ואין לשנות. עד כאן לשונו. אבל אנחנו נהגנו לומר "אלהי נשמה" אחר "אשר יצר", ואחר כך ברכת התורה. ואם הגוף נקי לגמרי אומרים כל ברכות השחר עד "גומל חסדים..." ואחר כך ברכת התורה, וכמו שכתבתי בסימן ו סעיף י, עיין שם. אם כי לא נדפס כן בסידורים, וההמון אומרים כמו שנדפס, מכל מקום העיקר הוא כמו שכתבתי.

טו עוד כתב שטוב לומר בשחרית אחר "שמע ישראל" – "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה. עד כאן לשונו. ויכוין על תנאי: אם הציבור יעברו זמן קריאת שמע – יוצא בזה. ואם לאו – לא יצא בזה, שהרי צריך לקרותה בברכותיה. ואחר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" יקרא פרשה ראשונה (מגן אברהם סעיף קטן ט"ז). ובחול אינו מועיל זה בלא תפילין (דגול מרבבה). אמנם יש שאין דעתם נוחה בזה, כי איך נסמוך לכתחילה לקרותה בלא ברכות, וגם בלא סמיכת גאולה לתפילה (הגר"א סעיף קטן י"ט)? וכן הרי כמה מהפוסקים סבירא להו דצריך לקרות דווקא שלוש פרשיות. אך האמת הוא דזה טוב במקרה אם הציבור עוברים זמן קריאת שמע, ויש אנשים שלכתחילה סומכים על זה בכל יום, להניח תפילין ולקרוא קריאת שמע כל השלוש פרשיות, ואחר כך מתפללים אחר זמן קריאת שמע. ודבר זה וודאי אינו נכון לבטל תקנת חכמים, והרי חכמים תיקנו לנו סדר הברכות והקריאת שמע והתפילה, ואיך נאמר לעשות זה אחר הזמן של קריאת שמע בקביעות? ורבותינו כשהתירו זה לא התירו רק במקרה, ולא בקביעות.

טז הנוסח מהתפילה שקודם "ברוך שאמר" נדפס בסידורים: כשיכנס לבית הכנסת יאמר "מה טובו אוהליך יעקב...", "אדון עולם", "יגדל". והמקובלים אין דעתם נוחה משיר "יגדל", והטעם בארנו בסימן א סעיף י"ג, עיין שם. ואחר כך כל ברכות השחר וברכות התורה. ואחר כך פרשת העקדה ו"רבונו של עולם [...] כמו שכבש אברהם אבינו...". "לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי" (כן צריך לומר) "ומודה על האמת... לפיכך... אשרינו... אתה הוא עד שלא נברא העולם". ולא יאמר "עד שלא בראת העולם" (מגן אברהם סוף סעיף קטן ט"ז). וחותם "ברוך אתה ה' מקדש שמו ברבים". ויש אומרים: "מקדש את שמך ברבים". ובנוסח ספרד היא בלא שֵם, כי אין ברכה זו בגמרא אבל נמצאת בתנא דבי אליהו. ויש שכתבו שנמצאת בירושלמי, ולא ידעתי מקומו. ואחר כך אומרים: "אתה הוא ה' אלהינו...", פרשת כיור ותרומת הדשן, ופרשת התמיד והקטורת, ו"איזהו מקומן", ו"מזמור שיר חנוכת". ובסימן נ"א יתבאר ההפרש בין נוסח אשכנז לספרד.

סימן מז

א כתב הרמב"ן בספר המצות בסוף עשין, וזה לשונו: שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו, והודיעינו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא... ובברכות (כא א) אמרינן: מנין לברכת התורה מלפניה מן התורה? דכתיב: "כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלהינו". דהתורה היא שם ה', וברכת התורה לאחריה למדנו מברכת המזון, עיין שם. וכתב הרמב"ן דמכל זה נתבאר שברכה זו היא מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה מצוה אחת עם הבאתו, וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח. עד כאן לשונו.

ב וכל הגדולים הסכימו לדבריו שברכה זו היא מן התורה (פרי חדש, ומגן אברהם, ושאגת אריה סימן כ״ד). ותמהו על הרמב״ם שלא מנה מצוה זו, ובוודאי סבירא ליה דברכה זו היא מדרבנן ככל הברכות, ונדחקו לישב דעתו. ולעניות דעתי אינו כן, וגם הרמב״ם סבירא ליה שהיא מן התורה כמבואר מהש״ס שהבאנו, וכן הוא בירושלמי ריש פרק שביעי דברכות. אלא דסבירא ליה שזהו חלק מחלקי המצוה דלימוד תורה, ומצוה אחת היא. ומה שהביא הרמב״ן ראיה ממקרא ביכורים והבאתו שהם שני מצות, וכן סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, תמיהני: דהתם הם בשני עיתות ויש הפסק בין זה לזה, מה שאין כן ברכת התורה מחויב ללמוד קצת תיכף אחר הברכה כמו שיתבאר, ואם כן מצוה אחת היא. וזה שברכת המזון נחשבת למצוה בפני עצמה אף שחיובה תיכף אחר האכילה, זהו מפני שהאכילה אינה מצוה אלא הכרח. אבל לימוד התורה שהיא מצוה – הוה הברכה חלק מהמצוה. ועיין בסוף סעיף כ״א שאין הפסק בהם.

ג ויש מהגדולים שדייק מירושלמי דשם, דבלימוד דרבים הוי הברכה מן התורה, אבל בלימוד דיחיד הברכה היא דרבנן (משכנות יעקב סימן ס׳). דהירושלמי אחר שדרש דברכה לפניה היא מן התורה מקרא ד״כי שם...״, וברכה דלאחריה מברכת המזון כבש״ס דילן, אומר שם רבי זעירא: בעי אלין ג׳ קריות שקורין במנחה בשבת ובשני וחמישי, מה את עביד לון? כשלושה שאכלו כאחת ואחד מברך לכולן, או כשלושה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואפילו האמצעי מברך לפניו ולאחריו. א״ר שמואל: לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים, ואם לרבים – אפילו בינו לבין עצמו לא יברך. אמר רבי אבא: עשאוה כשאר כל מצות של תורה, מה שאר מצות טעונות ברכה – אף זו טעונה ברכה. עד כאן לשון הירושלמי, הרי להדיא דחיובא דיחיד אינו אלא דרבנן כמו ברכות של כל המצות.

ד ואינו כן לעניות דעתי, וכוונה אחרת יש בהירושלמי. דאם לא כן, איך קאמר דברכת התורה למדנו מברכת הזימון? והרי אינו כן, דברכה ראשונה למדנו מ״כי שם ה׳ אקרא״ ואחרונה מברכת המזון. ואטו יחיד אינו חייב בברכת המזון מן התורה? אך ביאור הענין כן הוא: כשנבין מאי היא ברכה דלאחריה, שבגמרא ובירושלמי אטו אנן מברכין לאחריה? ועוד: מה שייך בתורה לאחריה, הלא מחויב ללמוד תמיד יום ולילה אם רק יש ביכולתו? ואם נאמר דהכוונה על קריאת התורה בציבור – אי אפשר לומר כן, שהרי חשיב שם שתים או שלוש ברכות: ״לעסוק בדברי תורה״, ״והערב נא״, ו״אשר בחר״, ואטו מברכינן זה בציבור? ורק ״אשר בחר״ מברכינן. ועוד: הלא הלכה ברורה היא דזה שאנו מברכין בקריאת התורה אינו אלא מתקנת חכמים ולא משום ברכת התורה, כמו שכתבו התוספות בראש השנה (לג א דיבור המתחיל ״הא״), וזה לשונם: ואמר רבינו תם דברכת התורה לפניה ולאחריה לאו משום תלמוד תורה..., עיין שם. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך לקמן סימן קל״ט, עיין שם.

ה ונראה לי בשנדקדק למה קבעו על התורה שני ברכות, וכי היכן מצינו שני ברכות על דבר אחד? ובשלמא ״והערב נא״ אפילו אם היא ברכה בפני עצמה כדעת הרמב״ם שיתבאר, שפיר נאה לאומרה מפני שזהו תפילה שתהיה מתיקות התורה בפינו, ושנעסוק לשמה. אבל ברכת ״אשר בחר״ מיותרת לגמרי. והן אמת שיתבאר דשלוש ברכות הן כנגד מקרא-משנה-גמרא, מכל מקום אין זה מספיק. ונראה ברור דזהו במקום ברכה אחרונה, שבשעת קריאת התורה וביחיד לא שייך ברכה אחרונה, דאין סוף ללימוד התורה וכמו שכתבתי. ולכן קבעוה מתחילה (וכעין זה כתב הלבוש, עיין שם). והנה בגמרא למדו ברכה דלאחריה בקל וחומר מברכת המזון, וכן יש בירושלמי מי שאומר כן. אבל מקודם אומר שם שלמדנו מגזרה שווה ה׳-ה׳, עיין שם. ובתוספתא דברכות פרק ששי ובגמרא (מח ב) תנו רבנן: מנין לברכת המזון..., ״וברכת״ – זה ברכת ״הזן״. ״את ה׳ אלהיך״ – זו ברכת הזימון. אם כן שפיר קאמר הירושלמי לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים, דכיון דילפינן מגזרה שווה דה׳-ה׳ – הרי זה ברכת הזימון. וזהו להברכה האחרונה ד״אשר בחר בנו״ ולא להקודמות, וגם זה אינו אלא לפי שיטת הירושלמי דגמרינן ברכה זו מגזרה שווה. אבל לגמרא דילן – גם זו מן התורה. ונמצא דברכות ראשונות וודאי מן התורה לכל הדעות, רק האחרונה אפשר לומר לפי הירושלמי שהוא דרבנן ביחיד.

ו ולפי זה הדבר ברור שאם נסתפק אם בירך ברכות התורה אם לאו, דחוזר ומברך כדין ספיקא דאורייתא. ויש מי שאומר שמברך כל הברכות (פרי חדש), ויש מי שאומר שלא יברך רק ברכה אחת דמן התורה וודאי באחת סגי. ולכן יברך ״אשר בחר בנו״, דהש״ס קרי לה מעולה שבברכות (שאגת אריה שם). מיהו לפי מה שבררנו משמע דלש״ס דילן כולן מן התורה. ומכל מקום יש להקל כדעה זו, דלמעוטי בברכות עדיף. וגם זה כשנזכר קודם ״אהבה רבה״, דאם נזכר אחר כך – ״אהבה רבה״ פוטרתו כמו שיתבאר. וכל שכן אם היה יום של קריאת התורה – יראה לעלות לתורה ויוצא ממה נפשך.

ז ברכת התורה גדולה מאוד מאוד. וחכמינו ז״ל אמרו בנדרים (פא א) שמפני עוון זה חרבה ארץ ישראל, דבזה הורו שאין קדושת התורה חביבה אצלם ולמדוה רק כשארי חכמות (עיין ר״ן שם). והרי היא כלי חמדתו של הקדוש ברוך הוא, ובה שמח גם קודם בריאת שמים וארץ. ואנחנו עם בני ישראל – אין לנו בעולם דבר חשיבות זולתה. וכל התורה כולה שמותיו יתברך, כדכתיב: ״שמן תורק שמך״. ועל ידה אנו זוכים לחיי העולם הבא וחיי העולם

הזה. ובשבילה נברא העולם, כדכתיב: "אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי". ולכן יש ליזהר בה מאוד מאוד. ויכול לברך ברכת התורה בין בעמידה בין בישיבה.

ח צריך לברך בין למקרא, בין למשנה, בין לגמרא, בין למדרש, והיינו מדרש המקראות במכילתא וספרא וספרי (רש"י ברכות יא ב). ודע שיש להסתפק בלומד דברי אגדה, כמדרש רבה או חכמת הקבלה, אם מחויב לברך ברכת התורה. דהנה בגמרא שם יש פלוגתא: דרב הונא אמר דרק למקרא צריך לברך, ורבי יוחנן אמר דגם למשנה צריך לברך (גירסת הרי"ף). ופירשו תלמידי רבינו יונה: משום דהמשנה מפרשת טעמי המצות. ורבי אלעזר אמר דגם לגמרא צריך לברך, משום שהתלמוד מפרש עיקרי הפסוקים (תלמידי רבינו יונה). והמסקנא דגם למדרש צריך לברך, משום שבמדרש לומד גם כן מהפוסקים מקל וחומר, ומגזירה שווה, ומהמידות שהתורה נדרשת בהם (שם). ולפי זה משמע שאין החיוב רק בדברים שמפרשים דיני התורה. אבל דברי אגדה או קבלה, שאין עיקרם לדינים והלכות – אינם צריכים ברכה. אבל אם נאמר הטעם משום שהכל ניתנה למשה מסיני (הגר"ז), או משום דכולהו תורה מקרי (לבוש) – פשיטא שגם אגדה וקבלה ניתנה למשה מסיני ומקרו "תורה". אבל מלשון תלמידי רבינו יונה לא משמע כן, וצריך עיון לדינא.

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: הכותב בדברי תורה, אף על פי שאינו קורא – צריך לברך. עד כאן לשונו. ובסעיף ד כתב: המהרהר בדברי תורה – אינו צריך לברך. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ"א: והוא הדין דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו. עד כאן לשונו. וכבר הקשו עליו דדבריו סותרים זה את זה, דכיון דבהרהור אינו צריך לברך משום דקיימא לן "הרהור לאו כדיבור דמי", אם כן בכותב למה צריך לברך? הא אין כאן רק הרהור (ט"ז סעיף קטן ב' והגר"א סעיף קטן א'). ויש שהשיג על עיקר דין זה, וסבירא ליה דגם בהרהור יש מצוה כדכתיב: "והגית בו יומם ולילה". ו"הגיון" הוא בלב, כדכתיב: "והגיון לבי". ולכן צריך לברך בהרהור (הגר"א סעיף קטן ב'). ובאמת דהבית יוסף בעצמו בספרו הגדול ב"בדק הבית" הרגיש בזה, דבריש הסימן הביא מה"ר דוד אבודרהם דבכותב צריך לברך, ובסוף הסימן מביא בשם האגור דבהרהור אינו צריך לברך. וציין בריש הסימן על דינו של הרב דוד אבודרהם, וזה לשונו: ועיין במה שאכתוב לקמן בשם האגור. עד כאן לשונו, הרי שהרגיש שסותרים זה את זה. ואם כן למה קבע שני הדינים בשולחן ערוך? וצריך עיון.

י ונראה לעניות דעתי דסבירא ליה לרבינו הבית יוסף דאין שני דינים אלו סותרים זה את זה. דנהי דוודאי יש מצוה בהרהור תורה, מכל מקום עיקר מצות תלמוד תורה הוי לימוד בפה. דהרבה פעמים מצינו בתנ"ך ד"הגיון" הוא על דיבור פה, כמו "ולשוני תהגה צדקיך", "פי צדיק יהגה חכמה", "לא יהגו בגרונם", "כי אמת יהגה חיכי". ובמקום שהכוונה על הלב, כתיב שם לשון "לב", כמו: "והגיון לבי", "והגות לבי תבונות". ובמשלי: "לב צדיק יהגה לענות", "כי שוד יהגה לבם". ואם כן בתורה דכתיב: "והגית בו יומם ולילה", וכן: "ובתורתו יהגה יומם ולילה" – היינו בפה, כיון שלא הזכיר "לב". וברכת התורה עצמה יוכיח, שאומרים "הערב נא... בפינו ובפיות עמך...". וכן "לעסוק בדברי תורה" – היינו דיבור בפה. ובעירובין (נד א) הקפידו אף על מי שלומד בלחש, ודרשו "ערוכה בכל ושמורה" – שתהא ערוכה ברמ"ח איברים שלך, עיין שם. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה, רק על לימוד בפה. אך בכתיבה שאני, שהרי זהו עיקר קיום התורה. ולא מיבעיא תורה שבכתב, אלא אפילו תורה שבעל פה אחר שהתירו לכותבה – הוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה היא על ידי כתיבה, ואלמלי כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. ולכן כיון שבעת הכתיבה מהרהר בלבו ומוציאה לחוץ על ידי כתיבה – הוי כדיבור, וחייב לברך. וכן נראה לעניות דעתי עיקר לדינא. (וכן משמע במכילתא ובמדרש ריש "יתרו", דכתיבה הוי כדיבור.)

יא ופשוט הוא דדווקא בכותב דרך לימודו. אבל סופר המעתיק דברי תורה ואינו שם לבו להבין הדברים – אינו צריך לברך, דאין זה לימוד כלל. וכן הכותב דברים של רשות, אף על פי שבאמצע דבריו מביא פסוקים או איזה דרשת חכמינו ז"ל, מכל מקום אינו צריך לברך כיון שעיקר כתיבתו לדבר הרשות (מגן אברהם סעיף קטן א'). וכן כשמשיב על שאלה "אסור", "מותר", "כשר", "פסול", כיון שאינו מפרש הטעם – הוי כהרהור, ולא יברך אף על גב שמצוה גדולה היא. וכן המנהג.

יב ברכה ראשונה היא: "אשר קדשנו במצותיו, וצונו על דברי תורה". כלומר: לדבר וללמוד בתורה. והאשכנזים גורסים "לעסוק בדברי תורה", ו"עסק" מקרי לעמול בה. ויש מי שכתב שיש הפרש בפירוש הברכה בין הנוסחאות, דכשמברכים "על דברי תורה" הכוונה גם על מעשי המצות. ו"לעסוק בדברי תורה" הכוונה רק על לימוד התורה (שם סעיף קטן ג'). ותמיהני: דהלא על מעשה המצות יש לכל מצוה ברכה בפני עצמה, על כל מצוה ומצוה. ועוד: דהראשונים לא כתבו שיש הפרש ביניהם בהכוונה, ובוודאי דגם "על דברי תורה" הכוונה רק על לימוד התורה, כמבואר ממה שאומרים אחר כך "והערב נא... בפינו", דזהו רק על לימוד התורה.

יג אחר כך אומרים: והערב נא ה׳ אלהינו את דברי תורתיך, בפינו ובפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה. ברוך אתה ה׳, המלמד תורה לעמו ישראל. ויש גורסים: ״וצאצאינו וצאצאי צאצאינו״. ואין צורך בזה, דגם ״צאצאינו״ הכוונה יוצאי חלצינו לכמה דורות (שם). והנה להתוספות והרא״ש ברכה אחת היא עם ״לעסוק בדברי תורה״, ועם הברכה אנו מתפללים שנלמוד במתיקות ולשמה. ולאשר יש בה ענינים הרבה, לכן פותחת ב״ברוך״ וחותמת ב״ברוך״. וגורסים ״והערב נא״ בוי״ו העיטוף, דאדלעיל קאי. אבל הרמב״ם סבירא ליה דברכה בפני עצמה היא, וגורס ״הערב נא״ בלא וי״ו. ואחר כך מברכים: אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה׳, נותן התורה. ואומרים בלשון הוה ״נותן״, משום דבכל עת ובכל רגע חונן הקדוש ברוך הוא, ונותן לאדם בינה להבין בתורתו. ובפרט שחידושי תורה יש בכל יום חדשים. ונמצא דלהרמב״ם שלוש ברכות הן כנגד מקרא-משנה-גמרא. ולהתוספות והרא״ש שני ברכות הן כנגד תורה שבכתב וכנגד תורה שבעל פה. וכתב רבינו הרמ״א שטוב יותר לומר ״והערב נא״ בוי״ו, ומכל מקום נוכל לענות ״אמן״ אחר ״לעסוק בדברי תורה״. וכן עשה האר״י ז״ל (עיין מגן אברהם, וט״ז סעיף קטן ה).

יד ענין ברכות אלו שמקודם מברכים, כמו שמברכים על כל מצוה קודם עשייתה, ואחר כך מברכים שיתן לנו חכמה ובינה, ומתיקות, ולב טהור ״לשמה״. מפני שבזה אינו דומה תלמוד תורה לכל המצות, שבכל המצות עשייתה באיברים גשמיים, ומצוה זו מקורה בלב ובמוח. ואם לא יבין מה שלומד – אין לימודו כלום. ואם כוונתו שלא ״לשמה״ – אין לימודו כלום. ולכן צריך לברך דרך בקשה, שיעזרו ה׳ לידע תורתו וללמוד בה כראוי. ואחר כך אנו מברכים ברכת תודה, על שבחר בנו ונתן לנו תורתו הקדושה והטהורה. וגם כבר כתבנו שברכה זו היא במקום ברכה שלאחריה, כמו שכתבתי בסעיף ה. ובקריאת התורה בציבור מברכים מקודם ״אשר בחר בנו...״ ואחר כך ״אשר נתן לנו...״, דזה אינו משום תלמוד תורה אלא מתקנה שתקנו כן, כמו שכתבתי בסעיף ד. ותיקנו ברכות אלו, שהן ברכת הודאה כמו שכתב הטור, שיכוין בברכה זו על מעמד הר סיני, שהשמיענו דבריו מתוך האש ונתן לנו כלי חמדתו, והיא מעולה שבברכות. ואחרי הקריאה אומרים ״וחיי עולם נטע בתוכנו״, שחיי עולם הוא רק בעד התורה והמצות שחננו השם יתברך, והיא תורה שבעל פה עם התורה שבכתב.

טו ויש לי שאלה גדולה בשני ברכות אלו: הא ברכות קצרות הן, ולמה חותמין ב״ברוך״? ולא מצאתי מי שעמד בזה. ונראה לי דאף על גב ד״נותן התורה״ הוא מעין הפתיחה, מכל מקום כוונה אחרת בה: דהפתיחה היא על מה שנתן לנו התורה במעמד הרי סיני, והיא ברכה על העבר, אבל החתימה נותן התורה היא על נתינתו לנו בכל יום, כמו שכתבתי בסעיף י״ג. ונמצא שהיא ברכה אחרת, אלא שקבעום ביחד כעין פתיחה וחתימה.

טז אמרינן בברכות (יא ב) דאם לא למד עד אחר שקרא קריאת שמע – אינו צריך לברך ברכת התורה, שכבר נפטר ב״אהבה רבה״ שיש בה מעין ברכת התורה: ״ותן בלבנו ללמוד וללמד...״ (רש״י). ואף על גב דעיקר הברכה היא הפתיחה והחתימה, נראה לי דכאן נזכר בשניהם נתינת התורה. דכיון שאומרים ״אהבה רבה אהבתנו״ או ״אהבת עולם״, ומסיימין ״הבוחר בעמו ישראל באהבה״ – זהו ברכת התורה ממש, דאין לך אהבה ואהבת עולם יותר מנתינת התורה.

יז וכתבו רבותינו בעלי התוספות, וזה לשונם: בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר ב״אהבה רבה״, והוא ששנה על אתר. פירוש: לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להר״י: כגון אנו, שאין אנו לומדים מיד אחר תפילת השחר, שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכים ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילים ללמוד? והשיב ר״י..., דדווקא ״אהבה רבה״ דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה – אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד, וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת ״אשר בחר בנו״ וברכת ״לעסוק בדברי תורה״, שהן עיקר לברכת התורה – פוטרת כל היום..., שאינו מייאש דעתו. דכל שעה אדם מחויב ללמוד, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק... והצרפתים נהגו לומר פסוקים, וברכת כהנים, וגם משנת אלו דברים... מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר... עד כאן לשונם, וכן כתבו הרא״ש והטור, עיין שם.

יח ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול וכל הגדולים תפסו בכוונת התוספות כן, דבברכת ״אהבה רבה״ אינה פוטרת אלא כשלמד מיד אחר הברכה ואז פוטרת. אבל בברכת התורה – אינו צריך כלל ללמוד מיד אחר הברכה, ופוטרת כל היום. ואף על גב דבכל מצוה צריך להיות מעשה המצוה סמוך להברכה, ואם הפסיק בין הברכה להמצוה צריך לחזור ולברך, ברכת התורה שאני דכיון שחייב לעסוק בה תמיד – כשמפסיק לא הוי הפסק, מאחר שחייב ללמוד אז (בית יוסף). כלומר: דבתורה לא שייך היסח הדעת, שיהא חייב לחזור ולברך כשהפסיק בין ברכה ללימוד (מגן אברהם סעיף קטן ז׳ וט״ז סעיף קטן ו׳).

יט ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: יש אומרים שאם הפסיק בין ברכת התורה ללימודו – אין בכך כלום. והנכון שלא להפסיק ביניהם. וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכת התורה. עד כאן לשונו. כלומר: אף שמדינא אינו צריך, מכל מקום נכון שלא להפסיק. ויכול לומר הברכת

כהנים גם קודם אור היום. ואף על גב דאין ברכת כהנים בלילה, מכל מקום הוא אינה אומרה משום ברכת כהנים אלא משום תלמוד תורה (שם סעיף קטן ח׳), דלא כמי שיש שמצריך לומר זה באור היום דווקא. ועוד כתב רבינו הבית יוסף על פי פירוש זה בסעיף ז דברכת ״אהבת עולם״ פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלי הפסק. עד כאן לשונו. ואז פוטרת הלימוד של כל היום (שם סעיף קטן ו׳).

כ אך ששאלו בעצמם שאלה גדולה בזה: ואיך אומר הירושלמי ״והוא ששנה על אתר״, דמשמע שיכול להיות שלא ילמוד על אתר. והא בהכרח לומד מיד אחר ״אהבת עולם״, שאומר שלוש פרשיות של קריאת שמע? וכי מפני שיש בהם גם מצות קריאת שמע אינה תלמוד תורה? בתמיה. ותירץ דקריאת שמע ותפילה לא חשיב לימוד לענין זה, דתחנונים ותפילה לחוד, ותלמוד תורה לחוד (בית יוסף וט״ז סעיף קטן ז׳). ועוד תירץ שיכול להיות שלא קרא קריאת שמע אחר ״אהבת עולם״, וכמו שהיה במקדש בסוף פרק קמא דברכות (בית יוסף). ועל פי זה כתב בסעיף ח דיש להסתפק אי סגי בקורא קריאת שמע סמוך לה מיד בלי הפסק. ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם ״אהבת עולם״. עד כאן לשונו.

כא ובאמת כל הדברים דחוקים, כמבואר למעיין. ואילולי דבריהם היה נראה לומר דלא על ההפסק שבין ברכה ללימוד סובב הולך דברי רבותינו בעלי התוספות, דזהו מילתא דפשיטא דחובה ללמוד מיד קצת גם אחר ברכת התורה, כבכל המצות שצריכים להיות סמוכים אחר הברכה בלא הפסק. ואם הפסיק – צריך לחזור ולברך. וההפרש בין ״אהבה רבה״ לברכת התורה אינו אלא דברכת התורה פוטרת על כל היום, ו״אהבה רבה״ אינה פוטרת רק מה שלמד מיד. וזהו שאומר הירושלמי: ״והוא שישנה על אתר״, כלומר: דאינה פוטרת רק מה ששנה מיד אחר התפילה. אבל כשהפסיק אפילו שנה מיד – חייב לברך ברכת התורה כשיושב ללמוד. וזהו ששאלו להר״י, דאם כן בכל פעם שיושבין ללמוד צריך לברך ברכת התורה, דאינהו סברי דאין חילוק בין ״אהבה רבה״ לברכת התורה. והשיב להם דזה אינו אלא ב״אהבה רבה״ ולא בברכת התורה עצמה. (וזה שכתבו ״והצרפתים... וגם אלו דברים... מפני הירושלמי...״ עד כאן לשונם, הכי פירושו: שהם שונים גם משניות מיד, מפני דסבירא להו דרק מה ששונים על אתר פוטרת ברכת התורה. וכמדומני שגם תר״י פירשו כך, עיין שם. אך לשון הרא״ש משמע כשני הפירושים, עיין שם. וכעין זה כתב הגאון ״אבן העוזר״ רק באופן אחר, עיין שם. ולכן מה שאנו אומרים איזה דברי תורה אחר ברכת התורה, עיקר הדין כן הוא. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בפרק שביעי הלכת י״א, עיין שם. ולדעת ה״אבן העוזר״ צריך מקרא, משנה, וגמרא או הלכה. ועיין בהגר״א סעיף קטן ז׳).

כב כתב הטור: בירך ברכת התורה, והתחיל ללמוד והפסיק – אינו צריך לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה... עד כאן לשונו. ומשמע דאם אינו רגיל – צריך לברך. וכן משמע מדברי רבינו הבית יוסף בסעיף י שכתב: ואם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד – לא הוי הפסק. והוא הדין לשינה, ומרחץ, ובית הכסא, דלא הוי הפסק. עד כאן לשונו. משמע גם כן דדווקא כשדעתו לחזור וללמוד – אינו צריך לברך (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). וכן כתב הרא״ש בתשובה כלל ד׳ (ס״ב). ויש מי שכתב דלא בעינן דעתו ללמוד עוד (ט״ז סעיף קטן ח׳). ואינו כן לפי דעת הטור ושולחן ערוך, מיהו המנהג הוה כן. אמנם אחרי שהמנהג כן, הוה כל אחד כהתנה בשעת הברכה שיהא מספיק על כל ה״מעת לעת״. אך בהפסק שינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק צריך עיון, דכיון דאינו יכול ללמוד אז – לא מהני דעתו כמו בתפילין (הגר״א סעיף קטן ט׳). ויש מי שכתב משום דיש כמה דינים במרחץ ובית הכסא (אגור), ואין זה ענין לברכת התורה דזה אינו צריך ברכה (הגר״א שם). וצריך לומר דתלמוד תורה לא דמי גם בזה לכל המצות, דבכל המצות כיון שאין חובה עליו על כל היום – שפיר הוי הפסק המקום שאינו יכול לקיים בה המצוה. מה שאין כן תלמוד תורה, דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד – אין שום דבר מפסיק.

כג וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א: שינת קבע ביום על מיטתו – הוי הפסק. ויש אומרים דלא הוי הפסק, וכן נהגו. עד כאן לשונו. ולכאורה העיקר כדעה ראשונה. אמנם לפי הטעם שבארנו אתי שפיר, דכיון דהוא מוכרח ללמוד – לא הוי שום דבר הפסק, וכל שמברך ברכת התורה דעתו על מעת לעת כברכת השחר. וזהו שכתב בסעיף י״ב: אף אם למד בלילה – הלילה הולך אחר יום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן. עד כאן לשונו. כלומר: דבכל ״מעת לעת״ צריך לברך ברכת התורה, ורק כשהולך לישן בלילה נגמר ה״מעת לעת״. והיינו כשיקום משינתו בלילה, אף אם עדיין לא נגמר מעת לעת בשלימות מזמן ברכה דאתמול, מכל מקום בקומו כשישב ללמוד צריך לברך ברכת התורה, דדעתו עד זמן קימה כמו כל ברכות השחר. ואם לא יישן כל הלילה – אינו מברך עד אור הבוקר. ויש שפירש בדבריו דאם לא יישן – אינו צריך לברך כלל. ותמהו עליו (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״א שכתב כן והקשה עליו). אבל באמת אין כוונתו כן אלא כמו שכתבתי. ואין מדקדקין ב״מעת לעת״ בפחות או יתר, אלא שבכל יום יברך ברכת התורה, או כשקם ממיטתו אפילו בלילה או באור הבוקר. וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ואם קם ממיטתו ודעתו לישן עוד, נראה לי דאם קם קודם חצות – לא יברך, ויברך קומו פעם שנית. ואם אחר חצות – יברך. וכן נראה דעות המקובלים, דאחר חצות נחשב כיום (עיין שערי תשובה סעיף קטן י״ב). אבל אם אין דעתו לישן עוד – אזי מברך אף בקומו קודם חצות.

כד וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: המשכים קודם אור היום ללמוד – מברך ברכת התורה. ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת. עד כאן לשונו. וזהו כמו שכתבתי, דכל שקם ממיטתו – נגמר ה״מעת לעת״ וחייב לברך. וכתב עוד דהמשכים קודם אור היום מברך כל סדר הברכות, חוץ מברכת ״הנותן לשכוי בינה״ ופרשת התמיד, שימתין מלאומרם עד שיאיר היום. עד כאן לשונו. דאין התמיד קרב בלילה, וכן כתב הטור. ואם שמע קול תרנגול – מברך לאחר חצות ברכת ״הנותן לשכוי...״. ועל פי הקבלה גם בלא שמע קול תרנגול – יכול לברך ברכה זו אחר חצות לילה בקומו ממיטתו (עיין מגן אברהם ושערי תשובה סעיף קטן י״ג). ויש נוהגים כן.

כה הנשים מברכות ברכות התורה. ואף שאינן מצוות על תלמוד תורה, וגם מקריאת פטורות, מכל מקום כיון שחייבות בתפילה וקבעו עליהן לחובה גם קריאת שמע ופסוקי דזמרה ושירת הים, וגם יש מי שסובר שדינים שלהן חייבות ללמוד (סמ״ג). וכן נוהגות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא. וכן בברכת המזון אומרות ״ועל תורתיך שלמדתנו״. ולכן מכל טעמים אלו רשאות לברך. (וצריך לומר דכן הוא כוונת השולחן ערוך סעיף י״ד והמגן אברהם סעיף קטן י״ד. וגר בזמן הקדמון מברך גם כן ברכת התורה. ודייק ותמצא קל.)

סימן מח

א אחר שגמר ברכ[ו]ת השחר, וברכת התורה, ועקדה, ופרשת תרומת הדשן, ופרשת הכיור, וכן ברכת ״מקדש שמך ברבים״, שכל אלו יכול לאומרם גם קודם אור היום כשיאיר היום – יאמר פרשת התמיד: ״את קרבני לחמי...״. ובסופו יאמר פסוק ״ושחט אותו על ירך...״. ואחר כך יאמר ״אתה הוא... את קטורת הסמים...״, פרשת הקטורת, ואחד עשר סממנין... והברייתות השייכות לזה, וסדר המערכה, היינו ״אבי הוה מסדר...״, ו״אנא בכוח״, *וגם ״רבון העולמים אתה צויתנו...״, כמו שנדפס בסידורים. וזהו על פי מאי דאמרינן בסוף מגילה (לא ב) על פסוק ד״במה אדע״, שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם דגם כשיחרב בית המקדש תיקנתי להם סדר קרבנות. וכל זמן שקוראין בהם – מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם, עיין שם. ואחר כך אומרים משנת ״איזהו מקומן״, ובריית״א דרבי ישמעאל מפני שבה כל כללי התורה שבעל פה. ו״איזהו מקומן״ עיקרא דקרבנות. ויש מי שמצריך לעמוד בשעת אמירת הקרבנות, דהקרבת קרבן אינו אלא בעמידה (מגן אברהם). וכבר כתבנו בסימן א סעיף כ״ו שרבים חולקים בזה, עיין שם.

ב בשבת אחר הקטורת יאמר פסוקי מוסף: ״וביום השבת שני כבשים...״, דקטורת קודמת למוספים. אבל פרשת ״בזיכין״ לא נהגו לאומרה, ושום אחד מהפוסקים לא הזכיר זה. ונראה לי הטעם משום דבריש פרק ״תמיד נשחט״ איתא דבזיכין קריבין אחר חצות היום, עיין שם. לפיכך לא קבעוה בתפילה כלל. אבל בראש חודש אין אומרים ״ובראשי חדשכם״, שהרי יקראוה בתורה. אבל באשכנז אומרים גם בראש חודש (טור), והטעם כדי לפרסם שהוא ראש חודש. וכעין זה שנינו בשלהי שקלים, שהיו נותנים איברי ראש חודש למעלה במזבח כדי לפרסם שהוא ראש חודש, עיין שם. והענין נראה לי דשבת ויום טוב אינם צריכים פירסום, דעושים הכנה מערב שבת וערב יום טוב, ויש בהם איסור מלאכה. מה שאין כן ראש חודש – צריך פירסום.

ג כתב רבינו הרמ״א דנהגו המדקדקים להתנועע בשעה שקורין בתורה, דוגמת התורה שניתנה ברתת. וכן בשעה שמתפללים, על שם ״כל עצמותי תאמרנה...״. עד כאן לשונו. והתורה נקראת ״אש״, והאש תמיד מתנועע. ובתפילת שמונה עשרה יש מתנועעים ויש שאינם מתנועעים. ותלוי לפי טבעו, דאם בהתנועע הכוונה יותר טוב אצלו – נכון להתנועע. ויש אדם שכוונתו יותר ברורה כשעומד בשווה לגמרי לא יתנועע. והכל לשם שמים. ובזוהר יש למה ישראל מתנענעים, עיין שם בפינחס דף רי״ח ע״ב טעם נכבד בזה.

סימן מט

א איתא בגיטין (ס א) דדברים שבכתב – אי אתה רשאי לאומרה בעל פה. ודריש לה מקרא, עיין שם. והנה אנחנו מתפללים בעל פה, והרי בתפילה יש הרבה מזמורים, וקריאת שמע, ושירת הים, ועקידה, וקרבנות, ואיך אנו אומרים אותם בעל פה? אמנם כנגד זה מצינו ביומא (ע א) ד״ובעשור״ שבחומש הפקודים היה קורא הכהן הגדול בעל פה ביום הכיפורים. ובתענית (כח א) לענין מעמדות, שהיו אנשי מעמד קורין פרשיות ד״בראשית״, אמרינן דבשחרית ומוסף נכנסין לבית הכנסת וקורין (בספר), ובמנחה יחיד קורא אותה בעל פה (וכתב הרע״ב מפני טורח התענית). אמר רבי יוסי: וכי יחיד יכול לקרות דברי תורה בעל פה בציבור? אלא כולן נכנסין וקורין אותה בעל פה כקורין את שמע, עיין שם.

ב ומבואר מלשון רבי יוסי דהאיסור הוא רק כשיחיד קורא בעל פה בציבור. אבל כל אחד לעצמו – מותר. ולפי זה אצלינו שכל אחד אומר לעצמו – אין כאן איסור כלל. ונראה שזהו כוונת התוספות בתמורה (יד ב) שכתבו: ואם תאמר: היכי קאמרינן מזמורים בעל פה? ויש לומר דאין להקפיד רק על מה

שכתוב בחומש. אמנם קשה היכי קרינן "ויושע" וקריאת שמע? ויש לומר שאין להקפיד אלא במקום שמוציא אחרים ידי חובתן. עד כאן לשונם. וכוונה אחת היא עם הך דתענית, דאין יחיד יכול לקרות בעל פה בציבור, כלומר: משום שמוציא אחרים ידי חובתן. וזה שהכהן הגדול היה קורא על פי, יש לומר ששם לא היה לצאת ידי חובתן, שהרי לא נתחייבו בה כלל. וכן מבואר בזוהר ויקהל (דף ר"ו ע"ב) דרק ברבים אסור כשקורא בתורה.

ג ובירושלמי דיומא שם אמרו דסידרו של יום מותר לומר בעל פה, עיין שם. והתוספות ישנים ביומא שם כתבו גם כן על פי הירושלמי כן, עיין שם. ועוד כתבו דזהו רק מצוה מן המובחר שלא לקרות בעל פה דברים שבכתב, ואין איסור בדבר. ועוד כתבו דדווקא להוציא אחרים ידי חובתם אסור, כמו שכתבו התוספות בתמורה שהבאנו. וכתבו עוד דאם כן היאך אומר שליח הציבור הלל ומוציא אחרים? ותרצו: כיון שאינו אלא שבח והודאה – לית לן בה, עיין שם. כלומר: דעיקר הקפידא הוא בתורה שהיא עיקר הלימוד. וזהו גם כוונת התוספות בתמורה, שכתבו דאין להקפיד רק על מה שכתוב בחומש, מפני שזהו עיקר לימוד התורה. והמרדכי בגיטין שם כתב בשם רבינו תם דכל דבר שרגיל בפי כל – מותר. והטור כתב גם כן סברא זו, ובשם הרא"ש כתב כסברת התוספות דדווקא להוציא אחרים ידי חובתם אסור, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בשולחן ערוך לא כתב רק סברת המרדכי, עיין שם. ויש שכתבו דדבר שבחובה – מותר לומר בעל פה (תר"י הובא בבית יוסף). וברמב"ם לא נמצא זה כלל. ואולי סבירא ליה דכמו דדברים שבעל פה אסור לומר בכתב, ועם כל זה התירו משום "עת לעשות לה'", כמו כן בדברים שבכתב שאסור בעל פה – גם כן כן, משום דאי אפשר להיות אצל כל אחד ספר בעת התפילות והזמירות. והנה כתבנו כל דברי רבותינו בענין זה. ולפי זה אין לחוש כל כך בענין זה, כי יש לנו עמודים גדולים לסמוך עליהם. ולא ידעתי על מה שיש שהחמירו בזה (עיין מגן אברהם ושערי תשובה). וסומא מותר לקרות בעל פה משום "עת לעשות [ל]ה'" (שם). ויש מי שכתב דלקרות הפרשה בעל פה בשעה ששליח הציבור קורא – אני נזהר אבל איני מוחה לאחרים (שם בשם רדב"ז). ולדברי רבותינו התוספות והרא"ש, דרק להוציא רבים ידי חובתם אסור – איני יודע שום חשש בזה, שהרי הוא קורא לעצמו.

סימן נ

א מה שקבעו אחר פרשת התמיד והקטורת פרק "איזהו מקומן" וברייתא דרבי ישמעאל, משום דאמרינן בקידושין (ל א) שצריך האדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא. ומקרא יש הרבה בתפילה, ולמשנה קבעו "איזהו מקומן" משום דכתיב: "ובכל מקום מוקטר ומוגש לשמי"; וכי בכל מקום מקטירין? אלא אלו תלמידי חכמים שעוסקין בעבודה בכל מקום – מעלה אני עליהם כאילו מקריבין ומגישין לשמי (מנחות קי א). ובפרק זה נכללו כל הקרבנות, וגם הוא בלא מחלוקת. וברייתא דשלוש עשרה מידות, מפני שזהו עיקרי כלליות תורה שבעל פה. ונשנית בתחילת "תורת כהנים" בראש כל הקרבנות. ומדרש תורה הוי כגמרא, ולפיכך קבעוה אחרי "איזהו מקומן". וצריך להבין מה שלומד, דאם לא כן אין זה לימוד. וכבר נתבאר בסימן א דבעולה ותודה ושלמים יאמר "יהי רצון כאילו הקרבתי", עיין שם.

ב יש מי שאומר שבבית האבל אין אומרים זה, מפני שהוא לימוד והאבל אסור בתלמוד תורה. ואינו כן, דכל שהוא סדר היום – מותר. וכיון שקבעום בסדר היום הוי ככל התפילה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שפ"ד.

ג ודע כי התפילה עד אחר שמונה עשרה נחלקה לארבע חלוקות: הראשונה עד "ברוך שאמר", והשניה עד "יוצר אור" והם פסוקי דזמרה, והשלישית מ"יוצר אור" עד "גאל ישראל" והרביעית היא שמונה עשרה. ומרומזים לענינים גבוהים ונעלמים. ויש הפרש בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד: דבנוסח אשכנז אחר ברייתא דרבי ישמעאל אומרים "מזמור שיר חנוכת" ואחר כך "ברוך שאמר" ואחר כך "הודו" עד "רוממו" ועוד פסוקים מלוקטים, כמו "והוא רחום", "ה' צבאות", ו"מזמור לתודה". ואחר כך שמונה עשר פסוקים מלוקטים מן "יהי כבוד" עד "אשרי", ו"אשרי" עד סוף פסוקי דזמרה. ונמצא ש"הודו" וכל הפסוקים כלולים גם כן בפסוקי דזמרה, שהרי הם גם כן דברי שבח. והספרדים אומרים כל זה לבד "מזמור לתודה" קודם "ברוך שאמר", דסבירא להו דעיקר פסוקי דזמרה הם מ"תהלה לדוד". והמה מוסיפים עוד פסוקי "ה' מלך..." ו"למנצח בנגינות". ואלו ואלו דברי אלהים חיים, וכל מקום ומקום לפי מנהגו. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, וגם הוי כ"לא תתגודדו".

ד וטעם אמירת פסוקים אלו: ד"מזמור שיר חנוכת" אמרו שלמה בשעה שהכניס הארון לבית קודש הקודשים, ולא נענה עד שהזכיר זכות דוד, כדאיתא בשבת (ל א). ולפי שכל פסוקי דזמרה הם פסוקי דוד המלך, לפיכך הקדימו מקודם מזמור זה שבו נגלה צדקתו. ולכן לא הכניסוהו בתוך פסוקי דזמרה (נראה לי). ופסוקי "הודו לה' קראו בשמו" איתא בסדר עולם, שכל השנים שהיה הארון ביריעה תיקן דוד לומר מזמור זה. ופסוקי "ה' צבאות", אמרינן בירושלמי פרק "אין עומדין" דלעולם לא יהא זז מפיך מקראות אלו, עיין שם. ושמונה עשר פסוקי "יהי כבוד" כנגד שמונה עשרה ברכות דשמונה עשרה. ולפיכך אפילו לפי מנהג הספרדים הכניסום בתוך פסוקי דזמרה.

סימן נא

א איתא בברכות (לב א): לעולם יסדר אדם שבחו של מקום, ואחר כך יתפלל. מנלן? ממשה, דכתיב: "ואתחנן אל ה'... ה' אלהים אתה החלות להראות... את גדלך ואת ידך החזקה... אעברה נא". ולפיכך אנחנו קודם קריאת שמע ותפילה מסדרים שבחו של מקום בפסוקי דזמרה שאמר דוד המלך עליו השלום בסוף תהלים, מן "תהלה לדוד" עד "כל הנשמה", שיש שם הילולים הרבה. ואמרו בשבת (קיח ב): יהא חלקי עם גומרי פסוקי דזמרה בכל יום. ואמרו: כל האומר "תהלה לדוד" שלוש פעמים בכל יום – מובטח לו שהוא בן עולם הבא (ברכות ד ב), מפני שהוא על סדר א"ב, ואית ביה קרא ד"פותח את ידיך". והקדימו לזה שני פסוקי "אשרי": "אשרי יושבי ביתך", "אשרי העם שככה לו". וגם בזמן הש"ס היה כן, שהרי אמרו שם: מפני מה לא נאמרה נו"ן ב"אשרי" עיין שם, ולא אמרו "בתהלה לדוד". והטעם מפני שמפסוק "אשרי יושבי ביתך" למדנו שצריך לשהות מעט קודם התפילה (שם לב א). והכי פירושו: "אשרי יושבי ביתך" ואחר כך "עוד יהללוך סלה". ואגב הסמיכו גם "אשרי העם..." מפני שהוא שבח גדול לישראל כמובן. ובסוף "תהלה לדוד" הוסיפו קרא ד"ואנחנו נברך... הללויה", כדי לשלשולי "הללויה" בתר "הללויה" (טור), משום דכולהו מזמורים אלו מסיימים ב"הללויה" ופותחים ב"הללויה", ו"תהלה לדוד" אינו מסיים ב"הללויה". לכן הסמיכו לו מקרא זה, כדי שגם הוא יסיים ב"הללויה". (ולשון "לשלשולי" שכתב הטור בשם רבי עמרם גאון מבואר שיאמרום ביחד, "הללויה" דסוף עם "הללויה" דהתחלה בלא הפסק. ויש נוהגים כן. ויש בהם עשרה "הללויה", ורומזים לענינים גבוהים כידוע למבינים. ודייק ותמצא קל.)

ב תיקנו ברכה קודם פסוקי דזמרה ואחריהם. הברכה הקודמת היא "ברוך שאמר", וצריך לאומרו בניגון ובנעימה כי הוא שיר נאה ונחמד. וכתוב בספר היכלות שיש בו שמונים ושבע תיבות, וסימנך "ראשו כתם פז" (טור). ויש בו שלוש עשרה פעמים "ברוך" כנגד שלוש עשרה מידות, להמשיך ברכה מכל מידה ומידה. ועוד: משום דבפסוקי דזמרה יש שלושה עשר עניני שבח, והיינו "הודו", ו"מזמור לתודה", ופסוקי "יהי כבוד", ו"אשרי", וחמישה מזמורים ד"הללויה", ו"ברוך ה' לעולם אמן ואמן", "ויברך דוד", "וכרות", ושירת הים – הרי שלושה עשר. וכנגדם תיקנו שלוש עשרה פעמים "ברוך" (נראה לי). ואומרים "ברוך שאמר" מעומד אפילו ביחיד. ואומרים "בְּפֶה עמו" ולא "בְּפִי". וחותמים "בתִשבחות" התי"ו בחיריק (מגן אברהם סעיף קטן א'). ואומרים "ונגדלך ונשבחך ונפארך ונמליכך, ונזכיר שמך מלכנו אלהינו". ובסידורים נדפס "ונזכיר שמך ונמליכך מלכנו", ואינו כן. דזה הוגה ממי שהיה סבור להסמיך "ונמליכך" ל"מלכנו", וטעה בזה, דעיקר הנוסחאות הישנים כן היה כמו שכתבתי (מעדני יום טוב בפרק חמישי דברכות בד"ח אות י"ז). וכן היא הנוסחא הספרדית, וכן עיקר. ונוהגים לתפוס שתי ציצית.

ג משונית ברכה זו ד"ברוך שאמר" מכל הברכות. דכל הברכות שפותחות ב"ברוך" ומסיימות ב"ברוך" – אומרים בתחילה הברכה "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם", ואילו "ברוך שאמר" אומרים זה באמצע הברכה אצל "האב הרחמן המהולל בפה עמו". ולמה לא קבעוה בראשו כבכל הברכות? ולכן נראה לעניות דעתי דבאמת עיקר ברכת פסוקי דזמרה מתחלת מן "האב הרחמן המהולל". ובהכרח לומר כן, שהרי כל ברכה הוא מעין הענין שאנו מברכין על זה. והרי מן "ברוך שאמר" עד "המהולל בפה עמו" אין בה כלל מענין הילול וזמירות. ולפי זה באמת הברכה מתחלת באמצע, ורק הסמיכו לזה הך ד"ברוך שאמר" עד "ברוך שמו" מפני שרצו אנשי כנסת הגדולה להזכיר בראשית התפילה איך שהעולם נברא במאמרו של הקדוש ברוך הוא, ואיך שבטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, וזהו "ברוך עושה בראשית". ובנוסחא הספרדית היא אחר "ברוך אומר ועושה, ברוך גוזר ומקיים", מפני שאלו השנים הם על שַׁעַת הבריאה, ו"עושה בראשית" היא על כל יום. ורצו להזכיר שהוא מרחם על הארץ ועל הבריות, ומשלם שכר טוב לעושי רצונו, ושהוא חי וקיים, לכן הסמיכום לזה. אבל עצם הברכה היא מ"המהולל משובח ומפואר ובשירי דוד נהללך...", שזהו מעין פסוקי דזמרה. ולפי זה יש לומר דמותר להפסיק כשצריך מן "ברוך שאמר" עד "ברוך אתה...", ולמעשה יש להתיישב.

ד כתב רבינו הבית יוסף: אם סיים "ברוך שאמר" קודם שסיים החזן – עונה אחריו "אמן". עד כאן לשונו. כלומר: אבל סיים עם החזן – לא יענה "אמן", דהוי עונה "אמן" אחר ברכותיו דאסור, כמו שכתבתי בסימן רט"ו. וסבירא ליה לרבינו הבית יוסף דאף על גב דהוא עונה על ברכת החזן, מכל מקום כיון שגם הוא סיים הברכה – הוה כעונה אחר עצמו. ואין הסברא מסכמת לזה, אך כבר הורה זקן (מגן אברהם סעיף קטן ב'). וכתב עוד דאחר "ישתבח" יכול לענות "אמן" על ברכת עצמו. עד כאן לשונו. משום דשם יתבאר דבסוף הברכות יכול לענות "אמן" גם על ברכת עצמו. ומיהו יתבאר שם דאין המנהג כן, ורק אחר "בונה ירושלים" שבברכת המזון עונין "אמן". מיהו זה וודאי דאחר "ישתבח" כשמסיים עם החזן – יכול לענות "אמן" (שם). וכן אם החזן סיים ברכה אחרת ממה שסיים הוא, אפילו לרבינו הבית יוסף יכול לענות "אמן". וכן המנהג פשוט (שם).

ה צריך ליזהר מלהפסיק בדיבור מן "ברוך שאמר" עד סוף שמונה עשרה. ואפילו לצורך מצוה אין להפסיק בין "ברוך שאמר" ל"ישתבח". וכן בין "ישתבח" ל"יוצר" לא יפסיק, ויתבאר בסימן נ"ד. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: בין המזמורים האלו שואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם.

ובאמצע המזמור שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד. עד כאן לשונו, וכן כתב הטור. ופירושא ד"מפני היראה" ו"הכבוד" יתבאר בסימן ס"ו. ודימו פסוקי דזמרה לברכות קריאת שמע, ואם כן גם לענות "אמן" אסור באמצע הפרק. אבל בכוונות להאר"י ז"ל פסק דמותר לענות "אמן" (מגן אברהם סעיף קטן ג'), ואפילו באמצע הברכה של "ברוך שאמר" מותר לענות "אמן" (שם). ונראה לי דגם הטור ושולחן ערוך מודים בעניית "אמן", שהרי "אמן" לא גריע מכל השירות ותשבחות. אלא דאינהו קאמרי לענין להפסיק בדברי חול, דמיין לברכות קריאת שמע, ולא לעניית "אמן". וכן אנו נוהגים. אבל ענות "ברוך הוא וברוך שמו" – אסור, כיון שאין זה מדינא כלל.

ו וכן מותר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה לברך ברכת "אשר יצר", וכן לענות "מודים דרבנן", וכן לענות ברכה המוכרחת להשעה כמו שמע קול רעם וכיוצא בזה – מותר לענות באמצע פסוקי דזמרה. רק יראה לסיים הפסוק, כי זה אפשר תמיד כמובן. וכל שכן אם לא היה לו טלית ותפילין – יכול להניחם באמצע פסוקי דזמרה ולברך עליהם. וכן מותר לענות "שמע ישראל" עם הציבור באמצע פסוקי דזמרה, וכל שכן לעלות לתורה. ומה שעשאו הטור והשולחן ערוך פסוקי דזמרה כברכות קריאת שמע – זהו לעניני הרשות.

ז ומה נקרא "בין הפרקים" בפסוקי דזמרה? מן "הודו" עד "אמן והלל לה'" נקרא אמצע הפרק, ואחר ו"הלל לה'" נקרא בין הפרקים. וכן מן "תנו עוז" עד "ברוך אלהים" הוי כאמצע הפרק. וכן מן "אל נקמות" עד "על גאים", ומן "נפשנו חכתה" עד "יחלנו לך", ומן "יהי שם" עד "על השמים כבודו", ואחר כך עד "תהלה לדוד" – בין פסוק לפסוק הוי כבין הפרקים. ומן "תהלה לדוד" עד "ישתבח" פשוט הוא, דבאמצע כל מזמור הוי באמצע הפרק, ובסוף כל מזמור הוי "בין הפרקים". ובפסוקי "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" הוויין ארבעה פסוקים אלו כפרק אחד. וב"ויברך דוד" סליק עניינא אצל "לשם תפארתך", ומשם עד "במים עזים" הוה חד עניינא. ומן "וישע" עד "ה' ימלוך" הוויין חד עניינא. ומן "כי לה' המלוכה" הוה כל פסוק ענין אחד.

ח נכון להפסיק בין "אלילים" ל"וה' שמים עשה" רגע או מעט יותר, וכן בין "כי כל", משום דיש פסיק ביניהם. וכ"ף ד"כל" הוא בדגוש. וכן בין "העמים" ל"אלילים" ובין "שמים" ל"עשה", שלא יבלע הממי"ן. וכל האומר "תהלה לדוד" שלוש פעמים – מובטח לו שהוא בן העולם הבא. כלומר: שזכות זה יכריע הזכיות (בית יוסף). ומובן הדבר שדווקא האומרה בכוונה. ולכן יזהר לכוין בה, ולפחות מחויב לכוין בפסוק "פותח את ידיך". ואם לא כיון – צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. וכבר נתבאר שמשלימין בפסוק "ואנחנו נברך...". וכופלין פסוק "כל הנשמה תהלל...", מפני שהוא סוף זמירות. וכן בשירת הים כופלין "ה' ימלוך" מפני שהוא סוף שירה. ואינו צריך לומר פסוקי "כי בא סוס פרעה" אלא אומר "כי לה' המלוכה..." (הגר"א). ויש שכתבו שיש לומר פסוק "כי בא" (נגיד ומצוה בשם האר"י ז"ל). וכשמגיע ל"ועתה ה' אלהינו מודים אנחנו לך" וב"נשמת" ל"וכל קומה לפניך תשתחוה" – לא ישחה כלל, דאין לשחות אלא במקום שתיקנו חכמים. ויש נוהגין לעמוד ב"ויברך דוד" ובשירת הים וב"ישתבח". ויש מי שכתב דווקא בישיבה על פי הקבלה (ב"ח בסימן נ"ג, עיין שם). ומצד הדין אין שום קפידא, לבד בשמונה עשרה מחויבים לעמוד, וקדושה, וקדיש, ו"ברכו". ועל פי הזוהר מן "יוצר אור" עד "תהלות לאל עליון" דווקא בישיבה, ונקרא בזוהר "תפילה דמיושב" כמבואר שם פרשת "תרומה" דף קל"ב בראש העמוד ובסופו, עיין שם.

ט אין לומר הזמירות במרוצה, כי אם מילה במילה. ואם העולם חוטפים, והוא רוצה להתפלל בציבור – מוטב שידלג משיאמר עמהם במרוצה. ועל זה אמרו: "טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה", וכמו שכתבתי בסימן א. וביחוד "מזמור לתודה" יש לומר בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ מ"מזמור לתודה". ואין אומרים "מזמור לתודה" בשבת, ויום טוב, וכל ימי הפסח, וערב פסח, מפני שיש בה חמץ, ואין תודה קריבה בהם. וכן בערב יום הכיפורים יש מקומות שאין אומרים, מפני שנאכלת ליום ולילה, ובערב יום הכיפורים לא יוכל לאכול בלילה ויביא קודשים לבית הפסול. וכן בתשעה באב יש מקומות שאומרים ויש שאין אומרים. ופסוקי "והוא רחום" שב"הודו" וב"יהי כבוד" – יש שמדלגים אותם בשבת ויום טוב. ויש שאינם מדלגים, וכן המנהג שלנו. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט', שתמה על מה שהמוהל מחלק פסוקים: הא כל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן? ועיין שם מה שתירץ. ובאמת חכמינו ז"ל בתענית (כז ב) אמרו זה לענין קריאת התורה, שזה יסיים באמצע פסוק ולא יקרא עוד. ולבד זה הוי הפסק גדול עד שיעמוד השני ויקרא. ואיזה ענין הוא למה שכולם אומרים ביחד, זה ראשית הפסוק וזה סופו? וכן ב"יהללו" מתחיל החזן, והקהל עונים "הודו על ארץ ושמים", ואין כאן הפסק. ובקדושה שאומרים "קדוש" – הלא אמרו מקודם "וקרא זה אל זה ואמר"? או ששליח הציבור אמר, והקהל עונים מיד "קדוש..."? אך בסוף פרק קמא דברכות (יב ב) אומר כל פרשה דלא פסקה... – והרי הרבה קריאות בשני וחמישי שמסיימין באמצע פרשה? וצריך לומר כיון דבשבת מסיימין – לית לן בה. אבל בשם הקביעות על לעולם, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן נב

א ויש לשאול שאלה גדולה: על מה קבעו בפסוקי דזמרה שירת הים אחרי המזמורים? והרי תורה קודמת לנביאים וכל שכן לכתובים, כדאמרינן בשלהי ראש השנה לענין פסוקי "מלכיות" "זכרונות" ו"שופרות". ואולי שמפני זה כתב הרמב"ם בפרק שביעי מתפילה דין י"ג דקורין שירת הים אחר "ישתבח", וכן כתב בסוף בנוסח התפילה, עיין שם. וביאור דבריו יש לומר דשירת הים אינו מפסוקי דזמרה כלל, אלא שקבעוה קודם ברכת "יוצר אור" לאיזה טעם הכמוס עמהם. אבל למנהגינו קשה. ומצאתי שהזוהר בפרשת "תרומה" (דף קל"א ע"ב) הקשה זה, וזה לשונו: כדין תושבחתא דשירתא דימא... ואי תימא... אמאי איהי בתקונא בתרייתא בתר שבחא דדוד? והא תורה שבכתב... ואקדימת לכתובים...? אלא מגו... והאי תושבחתא מעליא..., ובגין דא איהי סמיך לצלותא דמיושב... עד כאן לשונו. כלומר: דאדרבא מפני גודל מעלתה סמכוה לקריאת שמע וברכותיה, שנקרא בלשון הזוהר "צלותא דמיושב" כמו שכתבתי בסימן הקודם סוף סעיף ח, עיין שם.

ב עיקר פסוקי דזמרה לרש"י בשבת (קיח ב) הוויין שני מזמורים: "הללו את ה' מן השמים" ו"הללו אל בקדשו", עיין שם. וזהו דעת הסמ"ג והגהות מיימוניות. ויש שכתבו דהעיקר הוא רק המזמור האחרון "הללו אל בקדשו", וזהו דעת רב נטרונאי שהביא הטור. והרי"ף והרמב"ם כתבו מ"תהלה לדוד" עד "כל הנשמה", ומשמע דלדידהו כולהו שווין. ומכל מקום יש לומר דגם הם מודים דבמקום שאי אפשר לומר כולם כמו שיתבאר, יש מהם שקודמים לאחרים.

ג וזה לשון רבינו הבית יוסף: אם בא לבית הכנסת, ומצא ציבור בסוף פסוקי דזמרה, אומר: "ברוך שאמר" עד "מהולל בתשבחות", ואחר כך "תהלה לדוד" עד "מעתה ועד עולם הללויה", ואחר כך "הללו את ה' מן השמים" עד "לבני ישראל עם קרובו הללויה", ואחר כך "הללו אל בקדשו" עד "כל הנשמה...", ואחר כך "ישתבח", ואחר כך "יוצר" וקריאת שמע וברכותיה, ויתפלל עם הציבור. ואם אין שהות כל כך – ידלג גם מזמור "הללו את ה' מן השמים". ואם כבר התחילו הציבור "יוצר" ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפילו בדילוג – יקרא קריאת שמע וברכותיה עם הציבור, ויתפלל עמהם, ואחר כך יקרא כל פסוקי דזמרה בלא ברכה שלפניהם ולא של אחריהם. עד כאן לשונו. משום דברכות אלו לא נתקנו רק קודם התפילה, כדי לסדר שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, כמו שכתבתי בריש סימן נ"א. אבל כשכבר התפלל – אין מקום לברך על השבח.

ד ומזה נתברר כמה גדול כוח תפילה בציבור: שלא לבד שמקצרים בשירות ותשבחות של פסוקי דזמרה אלא אפילו מבטלין אותן לגמרי, דכל בלא ברכה אינו כלום. וזה שכתב שאחר כך יקרא כל פסוקי דזמרה – אינו לחובה, שהרי רב נטרונאי גאון כתב הטור בשמו שלא יקרא אותן אחר כך כלל. אלא שרבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דוודאי כוונתו בברכה, דבלא ברכה הלואי שיאמר כל היום כולו, עיין שם. אלמא דלא לחיובה קאמר אלא כקריאת מזמורים בעלמא. ולפי זה גם מי שמקצר בפסוקי דזמרה, כמו שנתבאר לעיל – יכול לאומרם אחר התפילה כקריאת מזמורים בעלמא.

ה אמנם דברי רבינו הבית יוסף תמוהין: דאיך אפשר לומר שהגאון כוונתו אברכות? והא איהו מיירי שבירך "ברוך שאמר" ו"ישתבח", רק שקיצר בפסוקי דזמרה. ועל זה כתב: ולא יאמר אותם אחר התפילה כל עיקר, כמבואר בטור – הרי אין כוונתו על הברכות שהרי כבר אמרם, אלא כוונתו על המזמורים עצמם שלא יקראם אחר התפילה, משום שלא נתקנו רק קודם התפילה. וכן ראיתי מי שפסק כן: דאפילו התחיל מ"יוצר אור" ולא אמר כלל פסוקי דזמרה קודם התפילה – לא יאמרו אחר כך אפילו בלא ברכות. וכל שכן אם אמר "ברוך שאמר" ו"ישתבח", וקיצר בפסוקי דזמרה – שלא ישלימם אחר התפילה כלל (ב"ח), דאחר התפילה לא יאות לומר זמירות. והן אמת שבשם רבינו יונה הביא הטור שאם לא אמר פסוקי דזמרה כל עיקר – יאמר אותן אחר התפילה בברכותיהן, ב"ברוך שאמר" ו"ישתבח" כמו קודם התפילה, עיין שם. מיהו לא קיימא לן כן. ויש שרוצים לחלק בין לא אמרם כלל, דאז אומרם בברכותיהן אחר התפילה, ובין אמר מקצתן בברכותיהן, דאז אין משלימן אחד התפילה כלל אפילו בלא ברכות (אגור, ולהפרישה גם דעת הטור כן, עיין שם). אך כבר נדחו דברים אלו (כמו שכתבו הבית יוסף והב"ח). ולדינא נראה ד"שב ואל תעשה, עדיף. ובפרט שיש אומרים שאיסור גדול הוא לאומרם אחר התפילה, שכן כתבו כמה מהראשונים. (עיין ב"ח שכתב כן בשם סמ"ג ורמב"ן וליקוטי פרדס, עיין שם. וכן נראה דעת חכמי הקבלה. ודייק ותמצא קל.)

ו והנה כבר נתבאר שיאמר "ברוך שאמר", והשני הללויות, ו"תהלה לדוד" ו"ישתבח". ואם הזמן קצר, לא יאמר רק "הללויה" בתרא. וכתב רבינו הרמ"א דאם גם לזה אין שהות, יאמר רק "ברוך שאמר" ו"אשרי" ו"ישתבח", עיין שם. דבשעת הדחק יוצאין פסוקי דזמרה ב"אשרי" בלבד. וכן הוא בטור בשם רב עמרם גאון, עיין שם. ולא הזכירו "מזמור לתודה" כלל. מיהו מנהגינו לאומרו, דלא שייך על זה שהות, דברגעים ספורות אומרו. וכן מזמור "הללו אל בקדשו" אומרים דקצר הוא, ואין שייך לומר בו "ואין שהות לזה".

ז ואם יש עוד זמן מרווח – יאמר כל ההללויות. ואם עוד יש זמן – יאמר שירת הים גם כן. ואם עוד יש זמן – יאמר גם "ברוך ה' לעולם אמן ואמן". ואם עוד יש זמן – יאמר גם "ויברך דוד". ואם עוד יש זמן – יאמר מן "הודו" עד "רוממו", ומדלג ומתחיל מן "אשרי". ודברי רבינו הרמ"א שכתב: ואם יש לו שהות יותר יאמר "הודו לה' קראו" עד "והוא רחום", וידלג עד "והוא רחום" שקודם אשרי, כי בינתיים אינם רק פסוקים מלוקטים, עד כאן לשונו – אין כוונתו דאם יש לו שהות יותר מעל שני הללויות, דלפי זה "הודו" קודם לשארי הללויות, ואי אפשר לומר כן. אלא כוונתו: ואם יש לו שהות יותר אחר שיאמר כל הללויות (מגן אברהם). ולשונו דחוק, וגם הסמ"ק כתב מפורש ד"הודו" קודם. מיהו לדינא העיקר כמו שכתבתי, כי כן הסכימו רוב הפוסקים (כמבואר במעדני יום טוב ואליה רבה). ודע שפשוט הוא שאם בא לבית הכנסת ומצא הציבור באמצע פסוקי דזמרה, ועד שיניח טלית ותפילין כבר יהיו אחר "יוצר אור" ויהיה קשה עליו להשיגם גם אם יתחיל מ"יוצר אור" – פטור, ויתפלל בפני עצמו כסדר התפילה בשלימות. מיהו אם רק יכול להתחיל מ"יוצר אור" – מחויב להתחיל, כי גדול כוח תפילה בציבור כמו שכתבתי.

ח וכתב רבינו הרמ"א: ומכל מקום יאמר כל הברכות שמחויב לברך בבוקר. עד כאן לשונו. כלומר: אם בא באמצע פסוקי דזמרה והתפלל עם הציבור כמו שנתבאר, ועדיין לא בירך ברכת השחר – יאמר כל ברכות השחר אחר התפילה. אך יש מי שאומר שאם לא אמר ברכת "המחזיר נשמות..." – לא יאמר אחר התפילה, שכבר נפטר בברכת "מחיה המתים" (פרי חדש). וכן יש מי שכתב שאם לא ברך ברכת התורה – לא יברך אחר התפילה, שכבר נפטר ב"אהבה רבה". אך דבר זה כבר נתבאר בסימן מ"ז, עיין שם. גם לעניות דעתי לא יברך "הנותן לשכוי בינה" אחרי שבירך "יוצר המאורות". וגם ברכת "מתיר אסורים" לא ידעתי איך יברך, הא הזכירו ב"מכלכל חיים", וצריך עיון. ולכן יזהר שלא לבוא לידי כך. ואם בא לידי כך, נראה לי דספק ברכות להקל, ולא יאמר אותן ברכות שחשבנו אחר התפילה.

סימן נג

א דע דבזמן הקדמון לא היה שליח הציבור יורד לפני העמוד מיד בהתחלת התפילה כמו שהמנהג אצלינו. אלא ש"ברוך שאמר" וכל פסוקי דזמרה היה כל אחד אומר על מקומו, וכל הקהל אמרו "ישתבח" עד "חי העולמים", והשליח ציבור יורד לפני התיבה ומתחיל "ישתבח". ולכן הטור ושולחן ערוך קבעו דיני שליח ציבור בסימן זה אחרי דיני פסוקי דזמרה. וכל החמש עשרה תיבות שב"ישתבח" מן "שיר ושבחה" עד "ברכות והודאות" – ראוי לאומרם בנשימה אחת (מגן אברהם) אם יש ביכולתו לומר כן, שאין ראוי להפסיק בשבחי השם יתברך אפילו בנשימה בעלמא. והשליח ציבור יורד לפני התיבה, ואומר "ישתבח" מעומד. והעמידה היא לא מפני "ישתבח" אלא מפני הקדיש (ב"ח וט"ז ומגן אברהם סעיף קטן א'). ופשוט הוא שאין להשליח ציבור לומר "ישתבח" אלא אם כן אמר "ברוך שאמר" ומקצת פסוקי דזמרה, דאם לא כן – אסור לו לומר "ישתבח", שהיא ברכה אחרונה דפסוקי דזמרה. ולפי זה בהכרח כשהשליח ציבור בא לבית הכנסת, וצריך לומר "ישתבח" אצל העמוד – מחויב לומר "ברוך שאמר" ו"אשרי" על כל פנים אף אם הציבור ימתינו קצת.

ב אסור להפסיק בין פסוקי דזמרה ל"ישתבח" אפילו לדבר מצוה, לבד לענות "אמן" מותר, כמו שכתבתי בסימן נ"א סעיף ה. ד"אמן" הוי גם כן שבח, והוי מעין פסוקי דזמרה. אבל שאר דבר מצוה – אסור. ולכן אם הביאו לו הטלית והתפילין אצל "ישתבח" – יגמור ישתבח ויניח הטלית והתפילין בברכה, דלזה מותר להפסיק בין "ישתבח" ל"יוצר" כמו שיתבאר בסימן נ"ד. ודע דזהו ליחיד. אבל אם הביאו לשליח הציבור הטלית או התפילין אצל "ישתבח" – הוא מוכרח להניחם מקודם "ישתבח", שהרי אחר כך צריך לומר קדיש ו"ברכו", ושיפסיק בציבור פשיטא שאי אפשר לעשות כן. ולכן בהכרח שיפסיק בין פסוקי דזמרה ל"ישתבח". ויברך עליהם, והוי כ"מפני היראה" שמותר להפסיק אפילו באמצע הפרק, כמו שכתבתי בסימן ס"ו.

ג אם אין מניין בבית הכנסת, ואי אפשר לומר קדיש – לא יאמר שליח הציבור "ישתבח" עד שיבוא מניין. ויאמר "ישתבח" וקדיש, דכל קדיש בהכרח לומר איזה דבר מקודם. ויכול להמתין אפילו חצי שעה, דקיימא לן: שהה כדי לגמור את כולה, אם אין זה מפני ההכרח שהיה מוכרח להפסיק – אינו חוזר לראש, כמו שכתבתי בסימן ס"ה. והכא לא היה מוכרח לזה, שהרי היה יכול לומר "ישתבח" אלא שלא רצה עד שיבוא מניין. ולפי זה אם המקום אינו נקי, שהיה מוכרח להפסיק, ושהה כדי לגמור את כולה – חוזר לראש, כמו שכתבתי שם. מיהו בפסוקי דזמרה שהם מדרבנן – יש לסמוך על דברי המקילים שם גם באונס.

ד וזהו לשליח הציבור. אבל כל יחיד בפני עצמו לא יפסיק בשתיקה, ויאמר "ישתבח" מיד אחר פסוקי דזמרה. וכן בשבת כשהשליח ציבור מאריך ב"נשמת" או ב"שוכן עד" – כל יחיד יגמור גם ברכת "ישתבח" ולא יפסיק בשתיקה, דוודאי לכתחילה אין להפסיק כלל. אך שליח הציבור מוכרח

להפסיק כשצריך, ולא כן כל יחיד ויחיד. ובין "ישתבח" לקדיש לא יפסיק, לא שליח הציבור ולא כל יחיד. ונראה לי דאם שליח הציבור מאריך בניגונים, והיחיד סיים ברכת "ישתבח" – יכול לעיין בספר וללמוד עד שיגיע שליח הציבור לקדיש.

ה בסימן זה כתבו הטור והשולחן ערוך דיני שליח ציבור. והנה בימי הקדמונים היה שליח ציבור קבוע לימי החול ולשבתות וימים טובים. והיה טוב מאוד, לפי שידע היטב סדר התפילה, ולא האריך ולא חטף בחטיפה. והיה איש ירא אלהים. ועכשיו בעונותינו הרבים בכל מדינתינו אין לימות החול שליח ציבור קבוע כלל, רק כל אחד יורד לפני התיבה, כל מי שירצה. וביותר נשתרבב המנהג שמי שהוא אבל על אביו ואמו או יארצייט – מתפלל לפני התיבה אפילו כשהוא עם הארץ, ואינו יודע בין ימינו לשמאלו, ואינו יודע פירוש המילות, ואינו ראוי לירד לפני התיבה. והתפילות מתבלבלות, דזה חוטף וזה מדלג. והיא צלמות ולא סדרים. אך נשתרבב זה גם מדורות שלפנינו, ואין בידינו למחות. אך מפני עצם התפילה אין אנו נזקקין לשליח הציבור, כיון שכולנו בקיאים, ואין אנו צריכים ששליח הציבור יוציא אותנו, ואנחנו מתפללים כל אחד בפני עצמו.

ו כתיב: "נתנה עלי בקולה, על כן שנאתיה". ודרשו חכמינו ז"ל בתענית (יז ב): זה שליח ציבור שאינו הגון ויורד לפני התיבה. ואיזהו שליח ציבור הגון? שיהא ריקן מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושפל ברך, ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב, ורגיל לקרות תורה נביאים וכתובים. ואם אין מוצאין מי שיש בו כל המידות הללו – יבחרו הטוב שבציבור בחכמה ובמעשים טובים. ואם היה כאן עם הארץ זקן, וקולו נעים והעם חפצים בו, ובן שלוש עשרה שנה המבין מה שאומר, אך אין קולו נעים – הקטן הוא קודם. אך בעונותינו הרבים בעתים הללו יד ההמון תקיפה, ובפרט בעניני חזנות אין בכוח למחות בידם. "והוא רחום...".

ז זה שנתבאר שלא יצא עליו שם רע, זהו לענין למנותו לכתחילה. אבל אם יצא שם רע על שליח ציבור – אין מעבירין אותו, דלא מפני קול בעלמא נעביר איש מהתמנותו. אלא אם כן הוא קלא דלא פסיק, וידענו שלאו אויבים אפקוהו לקלא, בענין שעל קול כזה היינו חוששים באשת איש כמבואר באבן העזר סימן י"א, דאז מעבירין אותו. ואפילו יחיד יכול לעכב ולהעבירו כשידענו שכוונתו לשמים. (מגן אברהם סעיף קטן ז'. וצריך לומר שכוונתו כן כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.) וכל שכבר העבירוהו, ועמד כך זמן רב, ועתה רוצים להחזירו – דינו כהתמנות מתחילה (שם). ואם יש מנהיגים בעיר שבכל הענינים של העיר סומכים עליהם, ממילא שהם עיקרי הבעלי דעות גם לענין התמנות שליח הציבור (שם).

ח וכתב רבינו הרמ"א: מי שעבר עבירה בשוגג, כגון שהרג את הנפש בשוגג, וחזר בתשובה – מותר להיות שליח ציבור. אבל אם עשה במזיד – לא, דמכל מקום יצא עליו שם רע קודם התשובה. עד כאן לשונו. מלשון זה משמע דבמזיד אפילו פעם אחת, ולא מהני התשובה לענין התמנותו לשליח הציבור, ובשוגג מהני לפעם אחת. ותימא: דבשוגג אפילו בכמה פעמים למה יפסול? דעל שוגג לא שייך שם רע כמובן. וצריך לומר דאין כוונתו על פעם אחת, דבפעם אחת אפילו במזיד כיון ששב – מותר להיות שליח ציבור, דכיון ששב נתבטל השם רע מיד. ופסולו במזיד אינו אלא כשעשה איזה פעמים, ובשוגג גם בכהאי גוונא כשר, וכן משמע מדבריו בספרו דרכי משה, עיין שם. וזה שכתב "דמכל מקום יצא עליו שם רע קודם התשובה", הכי פירושו: כיון שעשה איזה פעמים, אף ששב בכל פעם, מכל מקום קודם התשובה יצא עליו שם רע בכל פעם. ויש שכתבו דפסול ד"יצא עליו שם רע" אינו אלא בתעניות ולא בשאר ימות השנה. ולי נראה דשליח ציבור קבוע לכל השנה עדיף מלתענית. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח'. ודייק ותמצא קל.) ודע דזה שכתב "הרג את הנפש" – לאו דווקא, והוא הדין עבירה אחרת (אליה רבה). ויש להסתפק בעבירות דרבנן כששב, אם נקרא "יצא עליו שם רע" אם לאו. ונראה דאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן.

ט עבר עבירה באונס – וודאי אין חשש בדבר (מגן אברהם שם). ושליח ציבור שהיה גם שוחט ובודק, ויצאה טריפה מתחת ידו – אסור לו להיות שליח ציבור. ופרטי דין זה נתבאר ביורה דעה סימן ב, דיש חילוק בין פעם אחת להרבה פעמים. ותפילת צדיק בן צדיק מועיל יותר מתפילת צדיק בן רשע. ויראו ששליח הציבור לא יהיה טיפש, שיבין בעניני הציבור (שם). שליח ציבור שיש בו מומין, כגון שנפלו זרועותיו, או חיגר ברגליו, וכיוצא בו, כתב המהרש"ל שיכול להיות שליח ציבור. ואדרבא הקדוש ברוך הוא משתמש בכלים שבורים. אבל בזוהר "אמור" אוסר, ו"כלים שבורים" היינו שיהיה דכה ושפל רוח, ולא מום ממש, עיין שם. (שם. ובשל"ה מתיר בשם מהר"מ מרוטנבורג, ד"לב נשבר אלהים לא תבזה". וכן כתב האליה רבה.)

י אין ממנין לשליח הציבור קבוע אלא מי שנתמלא זקנו, כלומר שיש לו זקן, שזה נקרא "איש בשנים". אבל לא בפחות מכן, שאין זה כבוד ציבור. כלומר: שאינו מכבוד שמים שיהיה שלוחם של הציבור נער ורך בשנים. ולכן אפילו ברצון הציבור – אין ביכולתו להיות שליח ציבור קבוע (ב"ח וט"ז סעיף קטן ב', ועיין מגן אברהם סעיף קטן ט'). ובתענית ציבור צריך להיות זקן ממש (שם). אך בכל השנה לא קפדינן אזקנה, רק בעינן שיגיע לגבורת איש. ולכן אף אם אין לו זקן, כגון שבטבע אין לו גידול זקן, כיון שהגיע לכלל שנים שאחר כיוצא בו נתמלא זקנו – רשאי להיות שליח ציבור קבוע.

ואפילו יש שליח ציבור אחר, אלא שהוא נתמנה מהציבור או משליח הציבור להיות לו לעזור בעתים ידועים להתפלל, כיון שממנים אותו לדבר של קביעות – צריך נתמלא זקנו דווקא (עיין ט״ז סעיף קטן ד׳).

יא וזהו בקביעות. אבל באקראי לירד לפני התיבה – מותר מיד שהביא שתי שערות. וכיון שהוא בן שלוש עשרה שנים ויום אחד – רשאי לירד לפני התיבה באקראי דמסתמא הביא שערות, אלא אם כן ידענו שעדיין לא הביא שערות, דאז דינו כקטן. וקודם שלוש עשרה שנה אין להורידו לפני העמוד כלל. ובתענית ציבור בעינן ״נתמלא זקנו״ גם כשמתפלל באקראי (שם). ובן עשרים שנה אפילו כשאין לו זקן ממנין אותו, דאחֵר דרכו להתמלאות זקנו כשהוא בן עשרים. ואם היה לו זקן אפילו מעט, אם הוא מבן שמונה עשרה ולמעלה – קרינא ביה ״נתמלא זקנו״. אבל בפחות משמונה עשרה בעינן שיהיה לו הרבה שערות בזקנו. וסריס שנראו בו סימני סריס, יש אומרים שמותר למנותו כשהוא בן עשרים. ויש מי שמקפיד למנות סריס לשליח הציבור קבוע (מגן אברהם סעיף קטן י״א בשם רש״ל).

יב כל זה הוא כשיש להשיג שליח ציבור שנתמלא זקנו. אבל אם אין כאן מי שראוי להיות שליח ציבור רק בן שלוש עשרה ויום אחד בהכרח למנות אותו, דאם לא כן יתבטלו כולם מלשמוע קדושה וקדיש. ובזמן הזה רחוק שיארע כן. וכבר נתבאר דקטן אינו יורד לפני התיבה. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י דיש ללמד זכות על אותן מקומות שנוהגים שהקטנים יורדים לפני התיבה להתפלל תפילת ערבית במוצאי שבתות. עד כאן לשונו – משום דאין בערבית חזרת התפילה. והנהיגו כן מפני היתומים, שנתבאר ביורה דעה סימן שע״ו שתיקון הוא לנשמה להתפלל במוצאי שבת לפני העמוד. ומכל מקום מיחו הגדולים בזה, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם. וגם עתה לא ראינו המנהג הזה. וזה לשון רבינו הרמ״א: דבמקומות שלא נהגו כן – אין לקטן לעבור לפני התיבה אפילו בתפילת ערבית. אפילו הגיע ביום השבת לשלוש עשרה שנים – אין לו להתפלל ערבית של שבת, דברי עדיין אין לו שלוש עשרה שנה. עד כאן לשונו. כלומר: דערבית של שבת מתפללים מבעוד יום, והוא נעשה בר מצוה בתחילת הלילה. אבל כשמתפללים אחר צאת הכוכבים – מותר, דזה דאמרינן בעלמא ״שלוש עשרה שנה ויום אחד״ הכוונה שלוש עשרה שנים שלמים, כלומר: תיכף אחר שלוש עשרה נעשה גדול (מגן אברהם סעיף קטן ג׳ וט״ז סעיף קטן ו׳).

יג מי שזיכהו הקדוש ברוך הוא בקול נעים – ירנן להקדוש ברוך הוא ובשמחה של מצוה ולא בדברי רשות, וכל שכן לשיר שירי עגבים. ועוונו גדול מנשוא. ושליח ציבור שמאריך בתפילתו כדי שישמעו קולו ערב, אם הוא מחמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להשם יתברך בנעימה – תבוא עליו ברכה. והוא שיתפלל בכובד ראש, ועומד באימה וביראה. אבל אם מכוין להשמיע קולו, ושמח בקולו – הרי זה מגונה. ומכל מקום כל שמאריך בתפילתו לא טוב עושה, מפני טורח הציבור. והרבה יש לדבר בעניני החזנים בזמן הזה בעוונותינו הרבים, אבל כשם שמצוה לומר... ואסור לכפול התיבות.

יד אין ממנין לשליח הציבור מי שקורא לאלפי״ן עייני״ן, ועייני״ן אלפי״ן, דהברת עי״ן הוא בחוזק ובעומק יותר מהאל״ף. אך במדינתינו אין בקיאים בזה. וכן לא יקרא חתי״ן ההי״ן, וההי״ן חתי״ן, ובמדינתינו אין הברתן שוה כלל. והפוחח, והוא מי שבגדיו קרועים וזרועותיו מגולים – לא ירד לפני התיבה. וכן כשרגליו מגולים – לא ירד לפני התיבה. ומהראוי ששליח הציבור יהיה לו בגדים ארוכים, ויכנס לבית הכנסת ראשון ויצא אחרון (מגן אברהם סוף סעיף קטן ז׳ בשם רמ״מ). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד: סומא יורד לפני התיבה. ובלבד שלא יקרא בתורה, משום דברים שבכתב – אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ולפי דברי הזוהר שכתבנו בסעיף ט לא נכון שסומא יורד לפני התיבה. ואם סומא רשאי לעלות לתורה יתבאר בסימן קמ״א. וחרש קשה לו להיות שליח ציבור.

טו שליח ציבור קבוע יורד לפני התיבה מעצמו, ולא ימתין עד שיאמרו לו. אבל שליח ציבור שאינו קבוע – צריך לסרב מעט קודם שירד לפני התיבה. אך לא יסרב יותר מדאי, שאין זה כבוד הציבור. אלא פעם ראשונה מסרב, וכשיאמרו לו פעם שניה – מכין עצמו כמו שרוצה לעמוד. ובפעם שלישית – יעמוד. ואם האומר לו שירד הוא אדם גדול – אינו מסרב לו כלל וירד מיד, דאין מסרבין לגדול. אך בדבר שיש בזה שררות – יסרב מעט אפילו כשאומר לו אדם גדול, דהסירוב הוא מפני שיתראה דאולי אינו ראוי לכך, וזהו הדרך ארץ (עיין תוספות פסחים סוף פרק שביעי). ולפעמים אף שליח ציבור שאינו קבוע לא יסרב, כגון שטעה שליח הציבור או נשתתק, ונצרך להעמיד אחר תחתיו – אותו שמעמידין תחתיו לא יסרב כלל, כיון שהוא באמצע התפילה אינו נכון להפסיק הרבה. (הגר״א סעיף קטן כ״ד הקשה מערכין יא ב, שאומר שם: מידי דהוה אשליח ציבור דמימלך, עיין שם – הרי להדיא דגם שליח ציבור קבוע צריך המלכה. ולעניות דעתי נראה דלא קשיא, דרש״י פירש: ונסיב רשותא אם יתפלל. עד כאן לשונו. כלומר: אם אין אומרים לו שיתפלל – צריך ליטול רשות, דאולי אין הציבור רוצים להתפלל עדיין. אבל כשאומרים לו ״רד והתפלל״ – אין לו לסרב כלל. וראיה לזה: דמדמי שם ל״ויאמר חזקיהו״, עיין שם. והוא נתעורר מעצמו לא מאחרים, וברור הוא. ודייק ותמצא קל.)

טז שנו חכמים במשנה דמגילה (כד ב): האומר "איני עובר לפני התיבה בצבועין" – אף בלבנים לא יעבור. "בסנדל איני עובר" – אף יחף לא יעבור. והטעם: דחיישינן שמא מינות נזרקה בו (גמרא), דהמינים היו מקפידין בזה. ולכן אף שאפשר שהוא מטעם אחר אמר כן, מכל מקום חוששין. ולא מיבעיא כשחוזר בו ואומר "הריני יורד בצבועים" או "בסנדל", דיש לחוש דמעיקרא אמר משום מינות, ואחר כך מפני יראת אנשים חוזר בו. אלא אפילו אינו חוזר בו, ויש לומר דכוונתו משום צניעות או נקיות, מכל מקום לא יעבור (ט"ז סעיף קטן ח'). וכיון דחששא בעלמא הוא – לא חיישינן רק באותה תפילה בלבד. ואפילו נותן אחר כך אמתלא לדבריו למה אמר כן, מכל מקום לא ירד באותה תפילה. אבל אם אמר האמתלא ביחד עם מה שאמר "איני עובר בצבועין" או "בסנדל" – אין בזה שום חשש, ויורד בתפילה זו. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י"ח, שכתב: מכל מקום כיון שהציבור מבקשים... עד כאן לשונו. צריך עיון מה צריך לזה בקשת הציבור, ואף בלא זה לא מהני אמתלא אחר כך. ודייק ותמצא קל.)

יז גר (בזמן הקדמון) מותר לו להיות שליח ציבור. ויש שמונעים אותו מזה, מפני שאינו יכול לומר "אלהי אבתינו". ונדחו דבריהם דאברהם הוא אב לגרים, "כי אב המון גויים נתתיך". וכן מפורש בירושלמי ביכורים פרק ראשון דכן הלכה, עיין שם. וממזר אינו כדאי להיות שליח ציבור. וגם חלל נראה לי שלא יהיה שליח ציבור, דכל שנולד באיסור – אינו מהראוי להיות סניגור כמובן. וכל שכן אם שליח הציבור בעצמו עובר עבירה, שאסור להעמידו לפני העמוד. וכל המחזיק ביד שליח ציבור כזה הוא חוטא, ומחטיא את הרבים, ועונשו מרובה בזה ובבא. ואין קטיגור נעשה סניגור (אור זרוע סימן קי"ב).

יח כל שליח ציבור צריך לעמוד לפני העמוד כעומד לפני המלך, והטלית על ראשו ולאו על כתפיו. ולא יעשה תנועות משונות, ולא יביט לצדדים וכל שכן לאחוריו. ולא יגהק, ולא יפהק, ולא ירוק לא בפה וכל שכן בחוטם. ואם בהכרח לו לעשות כן – יעשה בחשאי ותחת טליתו, ויקנח פיו וחוטמו ואחר כך יתפלל. ויראה שלא יצטרך לנקביו באמצע התפילה, שאין זה כבוד הציבור. ויכין את עצמו מקודם לכל זה. האמנם אם על כל זה מוכרח לצאת – יעמיד אחר על מקומו ויוצא. וכמו שהדין לפני העמוד, כמו כן בקריאת התורה.

יט כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י"ט דאפילו יחיד יכול לעכב ולומר "איני רוצה שפלוני יהיה חזן", אם לא שכבר הסכים עליו מתחילה. ודווקא שיהיה לאותו יחיד טעם הגון על פי שבעה טובי העיר. אבל בלאו הכי – אין יכול למחות בשליח ציבור. ואם הוא שונאו – יכול למחות בו קודם שהסכים עליו. ומי שהוא שונא לשליח הציבור – לא יעלה לספר תורה כשקורא התוכחה. עד כאן לשונם. ודבריהם צריכים ביאור: והיכן מצינו שאחד יכול לעכב? ואפילו מיעוט למה יכולים לעכב? הא בכל התורה אזלינן בתר רובא.

כ ומצאתי תשובה לזה באור זרוע הגדול (סימן קי"ד), שכתב: הורה מורי הר"ש שיחיד יכול לעכב חזנות. ופשוט בכל ריינו"ס שהמיעוט מעכב על הרוב מלקבוע שליח ציבור..., שכל המתמנה להיות שליח ציבור שלא מאגודה אחת – אין רוח חכמים נוחה ממנו..., והיאך יוציא אותם ידי חובה והם אינם מסכימים לתפלתו...? ואף על פי שיש בו כל מידות טובות, בעינן שיהיו העם מסכימים... ותדע שהרי ישראל שהפריש קרבן חובתו, ובא כהן והקריב לו, ובעל הקרבן אינו חפץ בו, וכי סלקא דעתך שנתכפר לו...? והכא נמי אין לשליח הציבור להתפלל אלא ברצון כולם... עד כאן לשונו. ומזה נתבאר דזהו בזמן הקדמון שהציבור לא היו מתפללים כלל, והשליח ציבור היה מוציאם ידי חובתם. ולכן דימה לקרבן, ולפי זה שפיר אחד יכול לעכב ולומר "אין ברצוני לעשותו לשליח בעדי". ועם כל זה צריך לומר טעם הגון, דאם לא כן אין לדבר סוף ובעל כרחו צריך לקבל עליו. וכן אם כבר הסכים עליו – אינו יכול לחזור בו גם כן מטעם זה, דאם כן אין לדבר סוף. וכן אם הוא שונאו – יכול לעכב עליו מקודם ולא אחר כך. והשליח ציבור מחויב להוציאו בתפילתו ולהסיר השנאה מלבו. ועם כל זה כשקורא התוכחה, אם ירצה לא יעלה. וזהו ביאור דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך.

כא אבל בזמן הזה שכל אחד מתפלל בפני עצמו, ובימי החול אין שליח הציבור של העיר יורד כלל לפני התיבה, ואף בשבתות מתפלל שליח הציבור רק באקראי, ורק בראש השנה ויום הכיפורים ורגלים מתפלל שליח הציבור ועיקרו הוא לנגינה; והרבה מבני העיר אינם מתפללים כלל בבית הכנסת ששליח הציבור מתפלל בה; והחזן מחויב לזמר החתן והכלה קודם החופה, ולזמר "רוממות" על ברית מילה, ועוד התמנות כיוצא באלו – פשיטא שאין היחיד יכול לעכב, ואף מיעוט הציבור אין ביכולתם לעכב. וכשרוב העיר רוצים ליקח שליח ציבור פלוני – אין המיעוט יכולים למחות בהם. ומשלמים לו מקופת הקהל, וגם אלו היחידים מחויבים לישא בעול, אם לא שהמיעוט יברר שהוא שליח ציבור שאינו הגון, דאז הדין עמהם. (ובזה תבין דברי המגן אברהם סעיף קטן כ'. ומה שכתב בראש סעיף קטן זה: וגם בכל המינוים יכול למחות, עיין שם – זהו דלא כמסקנתו, ואין מורין כן. וכן הוא דעת הלבוש. וגם מה שכתב בסעיף קטן כ"א דרוב הציבור יכולים למחות גם אחר שהסכימו, עיין שם – פשוט הוא דזהו דווקא כשנמצא עליו פסול, או עדיין לא עשו עמו כתב, או שהוא לאחר זמן הכתב, או שרוצים לסלק לו עד זמנו, וכמו שכתב המחצית השקל שם. ויחיד אין יכול למחות בכל ענין. ודייק ותמצא קל.)

כב אין למנות שליח ציבור על פי אלמות משרי העיר, ואף על פי שרוב הציבור חפצים בו (עיין בית יוסף מעשה בזה). ואסור לאדם להתפלל בלא רצון הציבור. וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות – אין עונין "אמן" אחר ברכותיו. אם יש בו יראת שמים – יברח מהעמוד אם רואה אפילו רק יחידים שאין רוצים בו. וכל מצוה שהוא במחלוקת – אינה מצוה. ולא יתקוטט לעשות מצוה שאינה מוטלת עליו, שהרי אכילת קדשים בוודאי מצוה גדולה היא, ומכל מקום שנינו בלחם הפנים שהצנועים מושכים את ידיהם מהחלוקה אם מתקוטטים בעד זה, כדאיתא ביומא (לט א). ועל זה אמרו (מועד קטן ה א): כל השם אורחותיו – זוכה ורואה בישע אלהים.

כג אם יש לשכור שליח ציבור בשכר, ויש בחינם – טוב יותר בשכר מבחינם, דכל מצוה יותר טוב כשמוציאין עליה מעות. ועוד: דכשהוא בשכר ישמור עבודתו יותר. ועוד: דאז לא יעיז אחֵר שאינו ראוי להתפלל לירד לפני התיבה, אבל בחינם אין ניכר כל כך שהדבר שייך לו לבדו. ושכר שליח ציבור פורעים מקופת הקהל. ואף על פי שבהקופה יש של העשיר הרבה יותר משל העני, והשליח ציבור הא מוציא שניהם בשווה, והיה לשלם גם כן בשווה, מכל מקום הא אין יד העני משגת כיד העשיר, ובהכרח שזה ישלם יותר וזה פחות. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף כ"ג: ויש אומרים שגובין חצי לפי ממון וחצי לפי הנפשות. וכן הוא מנהג הקהלות. עד כאן לשונו, וזהו דרך פשרה. ואצלינו ליכא מנהג זה, ופורעים מקופת הציבור שכירות תמידיות, והכנסה ממילא לפי ממון כידוע (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ"ז). וכן הוא אצלינו בכל ההתמנות לרבנים, ודיינים, ושמשים – פורעין שכירות מהקופה, וההכנסות הוא לפי ערכו של כל אחד ואחד.

כד במקום שאין שליח ציבור, או אצלינו בחול שאין שליח הציבור מתפלל ומתפלל מי שירצה – לא יתפלל רק המרוצה לעם. ולכן אף על פי שלענין קדיש קודם מי שמת לו אב ואם, מכל מקום לענין תפילה לפני העמוד, אף על פי שנוהגין האבלים ובעלי היארצייט להתפלל לפני העמוד, ותיקון גדול הוא לנשמת המת כשמתפלל כראוי, מכל מקום אין לו דין קדימה לענין זה. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ: אם אחד רוצה לומר תפילה בשביל אביו, ואחד רוצה לומר בשביל אחר, מי שירצה הקהל שיאמר התפילה – הוא יאמר. עד כאן לשונו. וכן במקומות שהמוהל דוחה האבל מלהתפלל, אם הציבור רוצים יותר בהאבל – יתפלל האבל. ויארצייט קודם למוהל אם אצל הציבור שניהם שוים (מגן אברהם סעיף קטן כ"ד). ואצלינו אין המנהג שהמוהל יתפלל, רק מנגן "וכרות" פסוק אחר פסוק.

כה ציבור שבעצמם אינם יכולים להתפלל, ובהכרח לשכור להם שליח ציבור שיתפלל בכל יום להוציאם ידי חובתם – מחויבים לשכור. וכופים זה את זה לשכור שליח ציבור, ואפילו המיעוט כופים להרוב. וכן כופין זה את זה לשכור להם רב להורות להם הוראות איסור והיתר ושארי ענינים. ואם צריכים לשני אלה, ואין ידם משגת רק לדבר אחד, אם הרב גדול בתורה והוא רב מובהק ובקי בהוראה – הרב קודם. ואם לאו – שליח הציבור קודם, כיון שבעצמן אין יכולין להתפלל. ושוכרין שליח ציבור שיתפלל בעדם בכל יום. ואצלינו לא שייך כלל דין זה, והרב תמיד קודם (וזהו כוונת השולחן ערוך בסעיף כ"ד).

כו אין מסלקין חזן מאומנתו אלא אם כן נמצא בו פסול. ואז הוא פסול עד שישוב בתשובה, ויהיה ניכר לכל ששב. ואין מסלקין אותו משום רינון בעלמא, כגון שיצא עליו קול שהלשין, או נתפס עם כותית, וכיוצא בזה אין חוששין להקול עד שיבואו עדים ויעידו. ואם הקול חזק מאוד – יושיבו בית דין על ככה להוודע מקור הקול (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ"ט). ושליח ציבור שהוא שוחט ובודק – לא יתפלל בבגדים הצואין ומסריחין כדרכי השוחטים. ואם אינו רוצה להחליף בגדיו בשעת התפילה – מעבירין אותו. ואף גם בין הבריות לא ילך בבגדים הצואים. וכן שליח ציבור המנבל פיו או שר בשירי עגבים – מוחין בו שלא יעשה כן. ואם אינו שומע – מעבירין אותו.

כז כתב רבינו הרמ"א בסעיף כ"ה: שליח ציבור שהזקין, ורוצה למנות בנו לסייעו לפרקים אף על פי שאין קול בנו ערב כקולו, אם ממלא מקומו בשארי דברים – בנו קודם לכל אדם, ואין הציבור יכולים למחות בידו. עד כאן לשונו. ואיתא בספרי פרשת "שופטים": "למען יאריך ימים... הוא ובניו בקרב ישראל" – "הוא ובניו", שאם מת בנו עומד תחתיו. ואין לי אלא זה בלבד, מניין לכל פרנסי ישראל שבניהן עומדין תחתיהן? תלמוד לומר: "בקרב ישראל", כל שהוא "בקרב ישראל" – בנו עומד תחתיו. עד כאן לשונו. והכוונה: כשבנו ממלא מקומו. והנה דין זה של רבינו הרמ"א מתשובת הרשב"א (סימן ש'), והביא בסוף דבריו הספרי שהבאנו לסיוע לזה. ועיקר תשובתו היתה לפי שהיה המנהג במקומות אלו כן שהבן ימלא מקום אביו. ושכך התנו עמו בשאלה זו שם, שמי שירצה יקח לעזור לו, וקבלו אותו לשליח הציבור על כל ימי חייו, עיין שם. ורבינו הרמ"א לא הזכיר מזה מאומה, וצריך טעם.

כח ונראה לי דבאמת דברי הספרי אינו ענין כלל לשכירות שליח ציבור ורב, דהספרי לא דיבר רק בפרנסים שמעמידין אותם לכבוד בעלמא. אבל כשציבור שוכרים שליח ציבור בשכירות, מה שייך לומר שבנו קודם? והרי יכולים לומר: "לך רצונינו ליתן מעות ולא לבנך". ואטו יש למעות חזקה? והרי בפוסק מעות לחתנו, ומת חתנו ונפלה ליבום, שהתורה גזרה כן ועם כל זה שנינו בריש פרק ששי דכתובות שיכול לומר "לאחיך הייתי רוצה ליתן,

ולך אי אפשי ליתן״? קל וחומר לעושים כתב עם שליח ציבור או רב שישלמו לו כך וכך לשנה, איך נכוף אותם שישלם לבנו, אף אם ממלא מקום אביו? וכל שכן אם הכתב הוא לכך וכך שנים. ולכן זיכה הרשב״א לשליח הציבור זה רק מטעם מנהג שלהם, כמו שכתבתי. ולסיוע בעלמא הביא מספרי.

כט ולכן רבינו הרמ״א לא כתב דין זה, שבנו קודם כשמת האב. ורק בזה פסק: כשמינו אותו לכל ימי חייו, או אפילו במינוהו לזמן אלא שכן מנהג העולם שאין מסלקין בכלות הזמן, והוי כשכירות לעולם. וממילא הוי כהתנו שכשיצטרך לסיוע, כדרך בני אדם שמזקינים או יחלו לפרקים, שיקח לו עזר כפי רצונו. ועתה ממילא שבנו קודם כשראוי לכך. אבל כשמת – וודאי אין הציבור מחויבים לקבל הבן, אלא אם כן רוצים ובוחרים בו עתה, ולא מפני הירושה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ל״ג. ודייק ותמצא קל.)

ל ובהתמנות רבנות, לבד הטעם שנתבאר, לא שייך ירושה בתורה. ולכן מצינו בחכמינו ז״ל שמי שהיה ראש גולה – לא היה בנו יורשו, כמו שמצינו בהזוגות בפרק ראשון דאבות. וכן בחכמי הגמרא, כמו רב הונא היה ראש גולה ואחריו היה רב חסדא, אף שלרב הונא היה בנו רבה בר רב הונא, והרבה כיוצא בזה. וזה שמהלל ואילך ירשו הנשיאות – עשו כן תקנה להעמדת התורה מפני הורדוס וסייעתו (עיין מגן אברהם שם). מיהו אם באמת הבן ממלא מקום אביו – ראוי לאנשי העיר להקימו על מקום אביו, וכן ראוי לזרעו של אברהם.

לא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ״ו: קהל שנהגו למנות אנשים על צרכי הציבור לזמן, ובהגיע הזמן יצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם; בין לחזן, בין לקופה של צדקה, בין לשאר מנויין הצריכין לציבור; בין שנוטלין עליהן שכר, בין שאינם נוטלין; אפילו לא קבעו להם זמן – סתמן כפירושן, מאחר שנהגו כך. עד כאן לשונו, ופשוט הוא. ורבינו הרמ״א כתב דיש מי שכתב דשליח ציבור יתפלל מתוך ספר המיוחד לציבור, דוודאי נכתב לשמו. עד כאן לשונו. ועכשיו שמתפללין מסידורים הנדפסין – לא שייך זה.

לב ודע דשליח ציבור שהוזכר בגמרא היה ממונה לכל צרכי העיר, כמו שכתב רש״י בחולין (כד ב). והיה מתפלל בכל יום שחרית ומנחה וערבית להוציא רבים ידי חובתם. ושם ״חזן״ מצינו במשניות על כמה ענינים: במשנה פרק קמא דשבת (משנה ג) פירש הרע״ב ״חזן״ – מלמד תינוקות. ובמכות פרק שלישי (משנה י״ב) פירש: שמש, שליח בית דין. ובתמיד פרק חמישי (משנה ג) פירש גם כן שמשין, עיין שם. והערוך בערך ״חזן״ פירש: ״חזן״ – שליח ציבור, והוא לשון ״חוזה״ שצריך לראות היאך יקרא בתורה. ועכשיו שם ״חזן״ ושליח ציבור אחת הם, והוא רק ממונה להתפלל ולנגן באיזה שבתות וימים טובים, וראש השנה ויום הכיפורים. וכל העם מתפלל כל אחד בפני עצמו, ואיננו צריכים שהם יוציאו אותנו ידי חובותינו. לפיכך אין הדקדוק בהם כל כך. ומכל מקום זהו חובה שיהיה ירא אלהים, ואם לאו – תפילתו תועבה ומעורר קטרוגים רחמנא לצלן.

סימן נד

א ״ישתבח״ אינה פותחת ב״ברוך״ לפי שהיא סמוכה לברכת ״ברוך שאמר״. כלומר: ש״ברוך שאמר״ היא הברכה שלפני פסוקי דזמרה, ו״ישתבח״ היא ברכה שלאחרי פסוקי דזמרה. ולכן אין לומר ״ישתבח״ אלא אם כן אמר ״ברוך שאמר״ וקצת פסוקי דזמרה. וסיום הברכה הוא ״חי העולמים״. ושם צריכים לענות ״אמן״, ולא אחר ״גדול ומהולל בתשבחות״ כפי נוסח ספרד. אף שבהלל מסיימין ב״מהולל בתשבחות״, מכל מקום ב״ישתבח״ נמשכת עד ״חי העולמים״. וצריך לומר חי בציר״י ולא בפת״ח. וכבר נתבאר בסימן נ״א סעיף ד דאף על גב דדעת רבינו בית יוסף שאחר ״ישתבח״ יכול לענות ״אמן״ על ברכת עצמו, כמו אחר ״בונה ירושלים״ בברכת המזון, מכל מקום אנן לא סבירא לן כן, ואין המנהג כן. ורק לענין זה עדיף דכשמסיים בשווה עם החזן יכול לענות ״אמן״, עיין שם.

ב אף על גב דפסוקי דזמרה ו״יוצר אור״ הם שני ענינים, ואומרים קדיש ביניהם, מכל מקום אסור להפסיק בדיבור בין ״ישתבח״ ל״יוצר״ מפני שכולם מסדר התפילה הם, וכענין אחד הם. והפוסקים הביאו מירושלמי דהמספר בין ״ישתבח״ ל״יוצר״ – עבירה היא בידו, וחוזר על עבירה זו ממערכי המלחמה כדי שלא תקטרג עליו. ואין זה ענין למה שיש נוהגים לומר בעשרת ימי תשובה ״שיר המעלות ממעמקים״ אחר ״ישתבח״, דזה נחשב כמסדר התפילה, כמו דלהרמב״ם אומרים ״אז ישיר״ אחר ״ישתבח״ כמו שכתבתי בסימן נ״א. והפסק לא מקרי רק דברי חול. (והמגן אברהם סעיף קטן ב׳ נשאר ב״צריך עיון״, ולא ידעתי למה.)

ג ומכל מקום כיון דשני ענינים הם – לא דמו לגמרי להפסק באמצע פסוקי דזמרה. וזהו שכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג, וזה לשונם: ויש מי שאומר שלצרכי ציבור, או לפסוק צדקה למי שבא להתפרנס מן הצדקה – מותר להפסיק. ומזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה, או

לקבול בבית הכנסת שיעשו לו דין בין "ישתבח" ל"יוצר", דכל זה מקרי "לצורך מצוה". ולאחר כך כשחוזרין להתפלל, יאמר שליח הציבור מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם, דלעולם אין קדיש בלא תהילה שלפניו. ולכן מתחילין ערבית בלא קדיש. וכן מי שלא היה לו ציצית או תפילין, והביאו לו בין "ישתבח" לקדיש – יכול להניחם ולברך עליהם. אבל בין קדיש ל"ברכו" – לא יפסיק בשום דבר. וכל שכן שלא יפסיק לאחר שאמר שליח הציבור "ברכו" קודם שמתחילין ברכת "יוצר". עד כאן לשונו.

ד ביאור הדברים: שמפני שהם שני ענינים – נהגו להפסיק בהם לדבר מצוה. והיה מן הראוי שההפסק יהיה אחר אמירת קדיש, שהרי הקדיש הולך על הפסוקי דזמרה, דאין קדיש בלא תפילה מקודם. ואם כן איך אפשר להפסיק קודם קדיש, דאיך יאמר אחר כך קדיש בלא תפילה סמוכה לקדיש? ומכל מקום המנהג לעשות ההפסק קודם קדיש, מטעם דעל פי הקבלה אסור להפסיק לגמרי בין קדיש ל"ברכו" ובין "ברכו" ל"יוצר". ואם כן בהכרח להפסיק קודם קדיש. ואי משום דאם כן על מה יאמר הקדיש, לזה אומר דבאמת יאמר שליח הציבור אחר כך מקצת פסוקי דזמרה. ורק דזהו בזמנם. אבל בזמנינו לא שמענו מעולם לעשות הפסק בין "ישתבח" לקדיש. וכל עיכובי התפילה אצלינו, או איזה עשיית צדקה, הוי קודם קריאת התורה. וזה שכתבו דכשהביאו לו הטלית והתפילין יניחם בין "ישתבח" לקדיש, כבר בארנו בסימן נ"ג סעיף ב דזהו ליחיד. אבל שליח הציבור יניח קודם "ישתבח", עיין שם. (ומה שכתב המגן אברהם בענין פריסת שמע אחר שמונה עשרה ואחר קדיש בתרא – לא שמענו עתה המנהג הזה. ובמקום שיש מנהג – פשיטא שאין לומר שני קדישים סמוכים זה לזה בלי הפסק מזמורים ביניהם. וצוה לקצר בקדישים, כמו שיתבאר בריש סימן נ"ה.)

סימן נה

א הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון. והיא תפילה על חילול שמו יתברך מחורבן בית המקדש, וחורבן ארץ הקודש, ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ. ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך, כמו שאמר הנביא: "והתגדלתי והתקדשתי, ונודעתי לעיני גוים רבים, וידעו כי אני ה'." ואמר ר' יוסי בריש ברכות שפעם אחת שמע בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: "אוי לבנים, שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים...". ואמר לו אליהו הנביא ששלוש פעמים ביום יוצא בת קול כזה. ולא עוד אלא שבשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין "אמן! יהא שמיה רבה..." – הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו ואומר: "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם." ומפני גודל מעלתו תיקנוהו בלשון ארמית, מפני שבבבל דיברו בלשון זה. ולכן כדי שכולם יבינו – תיקנו בלשון המדובר. ועוד יש טעמים כמוסים בזה.

ב ואמרו חכמינו ז"ל בשבת (קיט ב): כל העונה "אמן! יהא שמיה רבה" בכל כוחו – קורעין לו גזר דינו, ופותחין לו שערי גן עדן. ובפסיקתא במעשה דרבי ישמעאל בן אלישע אומר: כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ואומרים "יהא שמיה רבה מברך" בקול רם – מבטלין גזרות קשות (בתוספות שם). ובשלהי סוטה איתא ד"אמן! יהא שמיה רבה" אחד מעמודי העולם, עיין שם. ולפיכך יש ליזהר בזה מאוד, לענות בכוונה ובקול רם.

ג יש מהמון בני ישראל שסוברים שמצוה להרבות בקדישים. וכמה טועים הם! וקורא אני עליהם "תשתפכנה אבני קודש...". ואין משתמשין בשרביטו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא רק כפי מה שהרשה אותנו, והמרבה בהם מזלזל בהדרת קודש. וכבר כתב אחד מגדולי הפוסקים בסימן זה, דכשם שטוב למעט בברכות, כמו כן טוב למעט בקדישים (כנסת הגדולה). ואחד מיוחד מגדולי החסידים צעק מרה על זה (החסיד דבר שמואל בתשובה סימן קפ"ג, הובא בבאר היטב סעיף קטן א'), וזה לשונו: המרבים באמירת הקדישים... ומתישים כוח קדושת ה' הגדול והנורא... עד כאן לשונו. ולכן נבאר כמה קדישים יש לומר בתפילות. ופירושו של קדיש יתבאר בסימן נ"ו בסייעתא דשמיא.

ד הקדמונים לא אמרו רק שבעה קדישים בכל היום: שלושה בשחרית: אחד אחר "ישתבח", והשני אחר תחנון, והשלישי אחר "ובא לציון גואל". ושנים במנחה: אחד אחר "אשרי", והשני אחר תחנון. ושנים בערבית: אחד קודם שמונה עשרה, והשני אחר שמונה עשרה. על שם "שבע ביום הללתיך" (רוקח). ואחר כך הוסיפו עוד שלושה, היינו בכל תפילה לאחר "עלינו". וכתבו שכל איש צריך לקיים בכל יום אותיות צדי"ק, והיינו צדי"ק אמנין: ארבע קדושות, עשרה קדישים, מאה ברכות (מגן אברהם סימן ?). ותיקנו קדיש לאחר "עלינו" מפני היתומים שלא יוכלו להתפלל לפני העמוד, וקראו לזה "קדיש יתום". וביום קריאת התורה עוד קדיש לאחר קריאת התורה. ויותר אין מקום לקדישים. ועם כל זה הוסיפו עוד אחד אחר שיר של יום מפני היתומים המרובים, אבל יותר מזה חלילה להוסיף. ובזה מקיימים דגל השכינה הקדושה. וחס ושלום לומר הקדיש במרוצה וחפזון, וזה דרך עמי הארץ. אלא יאמרוהו בכוונה ובהתבוננות, ולהצטער על גלות השכינה הקדושה.

ה כתב הרמב״ם בסדר התפילה בנוסח הקדיש: כל עשרה מישראל או יותר, שעוסקין בתלמוד תורה שבעל פה, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה... והוא הנקרא קדיש דרבנן. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו דדווקא עשרה שלומדים ביחד יש רשות לומר קדיש זה, לאפוקי אם פחות מעשרה לומדים, וכל שכן אחד כשלומד. ולפי זה יש לגעור באנשים כשיש להם יארצייט, לומדים בעצמם איזה פרקי משניות ואומרים קדיש. ואסור לעשות כן. ויש שכתבו שאין לומר קדיש אלא על דברי הגדה, ולכן נהגו לומר איזה מאמר אגדי אחר הלימוד כדי לומר קדיש דרבנן (מגן אברהם סימן נ״ד סעיף קטן ג׳). ואם כי גם מדברי הרמב״ם בפירוש המשנה סוף אבות נראה גם כן כן, עיין שם, מכל מקום מדבריו שהבאנו להדיא לא נראה כן. ואדרבא על הגדות כתב ״אפילו״, כלומר: ולא מבעיא הלכות. ועיין בסעיף ט.

ו כל דבר שבקדושה אי אפשר בפחות מעשרה מישראל: זכרים, וגדולים שהביאו שתי שערות, ובני חורין לאפוקי עבדים. ולכן לקדיש ולקדושה ולברכו כשאין עשרה – לא יאמרו, דעל בי עשרה שכינתא שריא. ובגמרא למדו זה מקרא בברכות (כא ב), מ״ונקדשתי בתוך בני ישראל״, עיין שם. ומכל מקום אם התחילו לומר קדיש או קדושה בעשרה, ויצאו מקצתן באמצע – גומרין אותו הקדיש או הקדושה שהתחיל. והוא שנשתיירו ששה שהן רוב מהעשרה. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דמכל מקום עבירה היא לצאת, ועליהם נאמר: ״ועוזבי ה׳ יכלו״. אבל אם נשארו עשרה – מותר לצאת. עד כאן לשונו. כלומר: דאם נשארו עשרה – מותר לצאת כשמוכרח לצאת, כגון לנקביו וכיוצא בזה. דבלא זה פשיטא דגם בנשארו עשרה אסור לצאת. אלא דבלא נשארו עשרה בכל ענין אסור לצאת (כן נראה לפי עניות דעתי).

ז כלל גדול הוא בדין זה: כשהיו עשרה, ויצאו מקצתן באמצע, דגומרים ענין זה עם הקדיש השייך לזה ולא יותר. כגון שבאמצע פסוקי דזמרה יצאו מקצתן – גומרים עד ״ישתבח״ ואומר קדיש, ולא יותר מפני ש״יוצר אור״ הוא ענין אחר. יצאו מקצתן ב״יוצר אור״ – גומרים עד שמונה עשרה ולא יותר. יצאו מקצתן קודם שהתחיל חזרת שליח הציבור – לא יחזור שליח הציבור התפילה. יצאו מקצתן לאחר שהתחיל חזרת שליח הציבור – גומרים הקדושה וכל חזרת שליח הציבור עם הקדיש שלאחר שמונה עשרה, אבל ״אשרי״-״ובא לציון״ – יאמר כל אחד בפני עצמו. יצאו מקצתן לאחר שהתחילו ״אשרי״-״ובא לציון״ – יאמר קדיש שלם. אך ב״עלינו״ אפילו יצאו מקצתן לאחר שהתחילו ״עלינו״ – לא יאמרו הקדיש שאחר עלינו, כיון שאינו אלא מנהג. וכן הדין במנחה ומעריב. והלל ומוספין וקריאת התורה הוא ענין בפני עצמו. (הרמ״א בסעיף ג׳ כתב: ואם יצאו לאחר שהתחיל בקול רם... – יכולים להשלים... ולומר הקדיש שלם... עד כאן לשונו. והוא תמוה, שהרי קדיש שלם הוא לאחר ״ובא לציון״. והפרי חדש והכנסת הגדולה השיגו בזה. ולי נראה דכוונתו על החצי קדיש שלאחר שמונה עשרה, אך ממילא יאמרנו שלם כיון שהקדיש השלם לא יאמר עוד, הלא טוב שיחתום ״תתקבל״ בקדיש זה. ודייק ותמצא קל.)

ח ונראה לי דכן הדין לענין קריאת התורה, שאם יצאו מקצתן – יגמורו חובת היום בהקרואים. והמפטיר לא יברך, דהפטרה עניינא אחריתא היא. וממילא שגם בתורה לא יברך. אך במנחה בתענית ציבור יעלה המפטיר שהוא השלישי לתורה, מפני שהוא ממנין הקרואים. אבל ההפטרה וברכותיה לא יברכו, דהוא ענין בפני עצמו (כן נראה לפי עניות דעתי). ועיין במגן אברהם ריש סימן קמ״ג. וצריך עיון ועיין אליה רבה שם.

ט וכשם שכשיצאו מקצתן משלימים התפילה עם הקדיש השייך לזה, כמו כן אם התחילו בלא עשרה ובאמצע באו עד עשרה, כגון שהתחילו ״ברוך שאמר״ בלא עשרה ואצל ״ישתבח״ באו עשרה – אומרים קדיש כמו שכתבתי בסימן נ״ג, וכן בערבית. ויש מי שלמד מזה גם על לימוד: שכשהתחילו ללמוד בלא עשרה ובאמצע באו עשרה, שיאמר קדיש (ט״ז סעיף קטן ג׳). הנה אם למדו ביחד מקצת – וודאי כן הוא. אבל אם באו אחר שלמדו – לא יאמרו קדיש (מגן אברהם סימן ס״ט סעיף קטן ד׳). ויש מי שנראה מדבריו דגם בכהאי גוונא אומר קדיש (ט״ז שם), ואינו כן. ואינו דומה ל״ישתבח״ דבשם עיקר התפילה כך נתקנה שיתפללו בעשרה ושיאמרו קדיש, ולא בלימוד. וכן יש מי שרצה לומר דכשהיה עשרה בבית הכנסת, אף שלא למדו כולם אומר קדיש (שם בשם ל״ח וכן משמע מט״ז). ומדברי הרמב״ם להדיא לא נראה כן, דאף על גב דקדושה עושים גם בשביל יחיד, כמו שכתבתי בסימן ס״ט – זהו מפני שכל יחיד נתחייב בכל יום בזה, שזהו מעיקר תקנתא דתפילה. מה שאין כן קדיש על הלימוד אינו בחובה, אלא אם עשרה לומדים ביחד הרשו חכמים לומר קדיש דרבנן ולא בענין אחר, וכמו שכתבתי בסעיף ה בשם הרמב״ם.

י כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: יש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן יותר מבן שש, ויודע למי מתפללים. ולא נראה דבריהם לגדולי הפוסקים. והוא הדין דעבד ואשה אין מצטרפין. ואפילו על ידי חומש שבידו – אין לצרפו. מיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק. עד כאן לשונו. והנה בדין זה הוי פלוגתא דרבוותא, שיש שרצו להתירו לצרפו לעשרה. ומכל מקום גם המתירים לא נזדקקו לעשות מעשה כן (תוספות ברכות מח א דיבור המתחיל ״ולית״ כתבו כן על רבינו תם, עיין שם). וגם דעת הרמב״ם בפרק שמיני מברכות כן הוא, עיין שם. וזה לשון רבותינו בעלי התוספות שם: מסקנא דמילתא: אין עושין קטן סניף לעשרה לזימון ולתפילה עד שיביא שתי שערות. עד כאן לשונם, וכן כתב הרא״ש, וכן הוא

בירושלמי שם, וכן הוא במדרש רבה "בראשית" (פרשה צ"א, עיין שם). וזה שכתבו ש"יש מקילין בשעת הדחק", כתב הלבוש שלא ראה נוהגין להקל אף בשעת הדחק. וכן אנו מורין הלכה למעשה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה'. וכבר חלקו עליו האליה רבה ושבות יעקב, כמו שכתב במחצית השקל.)

יא קטן שהגיע לשנות שלוש עשרה ויום אחד – מצרפין אותו לכל דבר. ואמרינן דמסתמא הביא שערות, דבדרבנן אמרינן חזקה זו ולא בדאורייתא, כמבואר בכמה מקומות. אך אם ידענו שלא הביא שערות – אין מצרפין אותו עד שיביא שערות. אך אם הוא סריס, שנראו בו סימני סריס, כשהוא בן עשרים אז נעשה כגדול. ואם לא נראו בו סימני סריס – עד שיעברו רוב שנותיו דהיינו כשהוא בן שלושים ושש שנה נעשה כגדול, ולא מקודם. (בשולחן ערוך סעיף ה כתב: ואם נראו לו סימני סריס קודם לכן – דינו כגדול. עד כאן לשונו. ותמיהני: למה לא הזכיר בן עשרים? דכן מפורש ביבמות (פ א) ובנידה (מז א). וכן כתב הרמב"ם בפרק שני מאישות, והטור ושולחן ערוך אבן העזר סימן קנ"ה.)

יב שוטה וודאי אינו מצטרף. וכן החרש שאינו שומע ואינו מדבר – הרי זה כשוטה. אבל כשמדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר – דינו כפקח לכל דבר ומצטרף. ואין לשאול: אחרי שאינו שומע מה שאומר שליח הציבור, או אינו מדבר בעצמו, איך יצרף לאמירת קדיש וקדושה? דאין זה שאלה כלל, דאינו מעכב מה שאין כולם עונים ושומעים, כמו שיתבאר דהישן מצטרף למנין. וכן העומד באמצע התפילה מצטרף, אף שאינו יכול להפסיק ולענות. והטעם דעשרה בעינן, דאכל ביה עשרה – שכינתא שריא. וכשהשכינה כאן יכולין לומר כל דבר שבקדושה, אף שלא הכל עונין.

יג וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ו: ואם התחיל אחד מעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם, או שהוא ישן – אפילו הכי מצטרף עמהם. עד כאן לשונו, והטעם כמו שבארנו. ויש מי שחולק על הך דישן, וסבירא ליה דאינו מצטרף. ולא דמי לעומד בתפילה, שהרי יכול לשתוק ולשמוע הקדיש והקדושה, מה שאין כן בישן (ט"ז סעיף קטן ד'). ועוד: דהעומד בתפילה הרי הוא עוסק בצרכי שמים, אבל הישן לשעתו הוא כמת בעלמא, ולכן אנו מברכים "המחזיר נשמות לפגרים מתים", ואיך יצטרף? ומכל מקום יש שמקיימים דבריו (מגן אברהם סעיף קטן ח', ואליה רבה סעיף קטן ז'). מיהו יותר מאחד לא יצרפו (מגן אברהם שם). אבל העומדים בתפילה – יוכלו לצרף עד ארבעה. מיהו בישן וודאי לכתחילה יש להקיצו. וגם על מי שעומד עדיין בתפילה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז, וזה לשונו: כשאחד מתפלל לבדו – נכון שהאחרים ימתינו מלומר קדיש עד שיגמור, כדי שיזכה גם הוא. עד כאן לשונו. אך אם מאריך הרבה – לא ימתינו עליו. וחולה כשהוא בדעתו – מצרפין אותו אם שוכב בחדר המתפללין. ואם אינו בדעתו, נראה לי שאין מצרפין אותו. ואפילו למאן דסבירא ליה דישן מצטרף – לא דמי לחולה, דישן אפשר להקיצו, מה שאין כן בחולה. (ויש לזה ראיה מגיטין ע ב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד לעולם מקרי "קטן" עד שיהיה בן שלוש עשרה שנה ויום אחד. ולאו דווקא יום אחד, אפילו שעה אחת לאחר שלוש עשרה – נעשה גדול. ושיביא שתי שערות, ומסתמא אמרינן שהביא שערות כמו שכתבתי בסעיף י"א. ושנת העיבור – נחשב השנה שלושה עשר חודשים. ולפיכך מי שנולד באדר, ונעשה בר מצוה באדר בשנת שלוש עשרה, והיתה אז שנה מעוברת – לא נעשה בר מצוה עד אדר השני. דאף על גב דקיימא לן דסתם אדר הוא ראשון, זהו להנודר עד אדר וכיוצא בזה. אבל במספר השנים – לא נגמר בשנה מעוברת עד שלושה עשר חודש. ומכל מקום אם נולד בשנה מעוברת באדר ראשון, ושנת שלוש עשרה היתה גם כן מעוברת – נעשה בר מצוה באדר הראשון. כן הסכימו רוב הפוסקים (אליה רבה סעיף קטן ט', והפרי חדש ותשובת הר"י מינץ סימן ט', ושבות יעקב סימן ט', והגאון ר' דוד אופנהיים). ואף שיש חולקים בזה (מגן אברהם סעיף קטן י' וע"ת), מכל מקום העיקר כרוב הפוסקים. וכן פסק הלבוש לקמן סימן תרפ"ה (וכן מבואר מדברי השולחן ערוך סעיף י).

טו לפעמים שני ילדים שנולדו אחד מקודם ואחד אחר כך, ובר מצוה נעשה מקודם מי שנולד מאוחר. כגון שנער אחד נולד בשנה מעוברת בעשרים ותשעה לאדר ראשון, והשני נולד בתחילת אדר שני, ושנת שלוש עשרה אינה מעוברת, דאילו היתה מעוברת היה הראשון נעשה בר מצוה בעשרים ותשעה לראשון כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אבל כשהשנה פשוטה – זה שנולד בתחילת אדר השני נעשה בר מצוה בתחילת אדר, וזה שנולד בעשרים ותשעה לראשון נעשה בר מצוה בעשרים ותשעה בו. ומי שנולד בראש חודש נעשה בר מצוה בראש חודש. ואין חילוק בין שהראש חודש היה שוה בהולדתו ובבר מצוה, או שלא היה שוה, שאז היה יום ראשון ראש חודש ועכשיו שני ימים; או להיפך, כגון כסלו וטבת שלפעמים המה יום אחד ולפעמים שני ימים. וכן הסכימו הגדולים (מגן אברהם שם, ושערי תשובה סעיף קטן י"ג בשם תשובת הב"ח).

טז עבריין לכל התורה – אינו מצטרף למנין עשרה. אבל עבריין לעבירה אחת, או שעבר על גזירת הציבור – מצרפין אותו. אמנם קללוהו, כפי המבואר ביורה דעה סימן של"ד אין מצרפין אותו, דכבר נתבאר שם דמרוחק אין מצרפין אותו לכל דבר שצריך עשרה. ומכל מקום מותר להתפלל בבית הכנסת שהוא שם. ואינו צריך להרחיק ממנו אלא אם כן החמירו עליו בפירוש כן, כמו שנתבאר שם.

יז הא דאמרינן בפסחים (פה ב) דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, הכי פירושו: דמי שעובר ברחוב אצל בית הכנסת, ושומע שהציבור אומרים קדיש או קדושה ו״ברכו״ – צריך לענות עמהם, אם אין הפסק דבר מטונף ביניהם או עבודת כוכבים. אמנם זהו הכל כשיש עשרה במקום אחד, והיינו בחדר אחד. אבל לצרף עשרה משני מקומות – אין מצטרפין. ובהכרח לומר כן, דהא אכל בי עשרה שכינתא שריא, וזה לא שייך אלא שמקובצין במקום אחד. דאם לא כן הא לעולם יש עשרה בעיר, ומה לי שני מקומות או עשרה מקומות? אלא דצירוף העשרה – צריכים כולם להיות בחדר אחד. וגם שליח הציבור צריך להיות עמהם בחדר אחד, ויש בזה פרטי דינים כפי שיתבאר בסייעתא דשמיא.

יח וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: העומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ – כלחוץ. עד כאן לשונו. כלומר: דמקום המשקוף שעד שפה פנימית של הדלת הוי כלפנים, כיון שהוא תמיד חוץ לדלת. אבל אותו חתיכה משקוף שהדלת סותמת אותה היא תמיד כלחוץ, גם בעת שהדלת פתוחה. אבל בשבת בשיטה דאסקופה (ט א) אמרינן: פתח פתוח כלפנים. ובאמת יש חולקים בזה, וגם דעת רבינו הבית יוסף בעצמו בספרו הגדול כן הוא. אלא שמצא שהרי״ו לא כתב כן, ולפיכך פסק לחומרא. אבל האחרונים הביאו שגדולי הפוסקים חולקים בזה (מגן אברהם סעיף קטן י״א ואליה רבה). ולכן יש להקל בזה, אם צריכין לכך לצורך האנשים העומדים תחת המשקוף כשהדלת פתוחה.

יט גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף למנין עם אותן שבבית. ופסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ט״ו דאם מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים, ושליח ציבור תוך הפתח – הוא מצרפן. עד כאן לשונם. כמו בברכת המזון לקמן סימן קצ״ה, דשליח הציבור מצרפן כאילו הם כולן בחדר אחד, אפילו אין רואין אלו את אלו, דשני הצדדים נמשכין אחר השליח ציבור.

כ וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד: מי שעומד אחורי בית הכנסת, וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם – מצטרף עמהם לעשרה. עד כאן לשונו. כן הביא בספרו הגדול בשם גאון, עיין שם. וסבירא ליה דראיית הפנים בענין זה הוי ככל הגוף. ואפשר דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, ועיקר השראת השכינה היא על הפנים, כדכתיב: ״כי קרן עור פניו״. ויש מי שכתב דאף על גב דעליות אינן מצטרפות להעומדים בבית, מכל מקום אם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות, באופן שרואין אלו שלמטה אותן שלמעלה, וקשה עליהם לירד למטה – מצטרפין זה עם זה. ויש מגמגמין בזה (עיין אליה רבה סעיף קטן י״ב, ושערי תשובה סעיף קטן ט״ו). ואולי בשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר. מיהו זה וודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבית הכנסת, אף שיש חלונות מעזרת נשים להבית הכנסת, ורואים אלו פניהם של אלו, כיון שמחיצות גמורות הן – הוויין שתי רשויות. ולא דמי לעומד אחורי בית הכנסת דמצטרף בראיית פנים, דהתם אינו עומד בבית בפני עצמו אלא בחצר או ברחוב, ולכן חשבינן ליה כאילו עומד בבית הכנסת. אבל לא בעומד בבית בפני עצמו. (כן נראה לענ״ד. וגם בהעומד אחורי בית הכנסת – אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר, דכן משמע לשון השולחן ערוך, והבו דלא לוסיף עלה. כן נראה לענ״ד בדינים אלו.)

כא אמרינן בעירובין (צב א) דחצר קטנה שנפרצה לגדולה, והיינו שכותל הקטנה נפרצה במילואה להגדולה, ולא נשארו גיפופין להקטנה, ולהגדולה נשארו גיפופין, והעומד בהקטנה נראה כאילו הם חצר אחד הוויין שני חצירות אלו, דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה. כלומר: דיורי הגדולה מושלין בהקטנה, ומושכין אותה אצלן כאילו הן חצר אחת. אבל הקטנה אינה מושכת את הגדולה אחריה. והטעם: כיון דבחד צד נראים כאחד, ובחד צד נראים כשנים – בטלה הקטנה אצל הגדולה לכל הדינים שבתורה, כמבואר שם.

כב ולפיכך גם לענין צירוף עשרה הדין כן. והיינו שאם הציבור בגדולה, והשליח ציבור בקטנה – מצטרפין זה לזה ויוצאין ידי חובתן, דרואין כאילו גם שליח הציבור בהגדולה. אבל ציבור בקטנה והשליח ציבור בגדולה – אין יוצאין ידי חובתן, דהציבור אין יכולין להמשיך שליח הציבור אחריהן, כיון דשליח הציבור הוא בהגדולה. והשליח ציבור אינו יכול להמשיך להציבור, משום דאין הציבור נמשכים אחר היחיד כמו שנמשך היחיד אחר הציבור. וכל שכן אם תשעה בגדולה ואחד בקטנה – מצטרפין, ויחיד בגדולה ותשעה בקטנה – אין מצטרפין, מהטעם שנתבאר. ונראה לי דאגב דין שליח ציבור נקטו יחיד בקטנה, והוא הדין יותר מיחיד עד ארבע. דאם ארבעה בקטנה ושישה בגדולה – מצטרפין. ולהיפך אין מצטרפין, דאין הרוב נגרר אחר המיעוט. וכן מחצה למחצה – אין מצטרפין. ואם שליח הציבור או היחידים הם על מפתן הגדולה, והרוב בהקטנה – מצטרפין (פרישה ואליה רבה).

כג אבל אם הקטנה לא נפרצה במילואה להגדולה – אין מצטרפין זה לזה כלל. לפיכך אין מצטרפין למנין משני חדרים. ובבית הכנסת צריכים כולם להיות בבית הכנסת, ואם אחד עומד בעזרה, והיינו בבית הכניסה או בחדר שאצל בית הכנסת, אף שיש פתח מהחדר להבית הכנסת – אין מצטרפין. וכבר נתבאר דכל זה הוא לענין צירוף. אבל כשיש מנין במקום אחד – יכולים העומדים במקומות אחרים לענות ״אמן״, וקדיש, וקדושה, ו״ברכו״. ואם מתפללין עמהם – נחשבים כמתפללים בציבור.

כד הבימה אף על פי שהיא גבוה עשר ורחבה ארבע, ויש לה מחיצות וחולקת רשות בפני עצמה, מכל מקום לענין צירוף לעשרה כיון שהיא תשמיש בית הכנסת – מצטרף העומד שם לעשרה, דלענין זה היא מקום אחד ממש עם הבית הכנסת. ונראה לי אפילו תשעה בבימה ואחד בבית הכנסת – מצטרפין. ולא דמי לגדולה וקטנה, שנתבאר דהבימה והבית הכנסת כחד ממש חשיבא לענין צירוף. ואף על גב דלענין עמידה בפני ספר תורה נחשבת כרשות אחרת, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רמ״ב – לא דמי, דהתם העמידה הוא מפני הכבוד של הספר תורה, וכשניכר חלוקת רשות – נסתלק טעם הכבוד. אבל לצירוף – אחת הם. ומכל מקום יש מי שאומר דאם המחיצות מגיעות עד התקרה – חולקת רשות בפני עצמה. ויש לחוש לדעה זו. אך אין זה מצוי כלל, ואפילו אם מצד אחד או משני צדדים מגיעות לתקרה, כיון שמשני צדדים אין מגיעות – כאחת הם.

כה עיר שאין בה אלא עשרה ואחד מהם רוצה לצאת בכל השנה כולה – אין יכולין למחות בו. אבל בימים נוראים יכולין למחות בו, שלא יצא או שיעמיד אחר במקומו. אבל כשיש עשרה בלעדו – אין יכולין למחות בו. ואף שיכולין לומר דאולי יצא אחד מהם לנקביו, או שמא יחלה ולא תשאר מנין, דאם כן אין לדבר סוף (עיין ט״ז). ואם הם אחד עשר אנשים, ושנים רוצים לצאת – שוכרין שניהם אחד במקומם להשלים המנין. ומשלמין חציין לפי ממון וחציין לפי נפשות. ויש מי שאומר דבזה התשלומין הוא רק לפי נפשות, שהרי כל אחד מחויב להעמיד איש במקומו. ורק כשיש שמונה וצריכים לשכור שנים למניין – בזה משלמים השמונה חציים לפי ממון וחציים לפי נפשות, מפני שהעניים יכולין לומר דמצדנו יכולים לילך להתפלל במקום אחר, ולא כן העשירים שמתייראים להניח רכושם – צריכים לשלם יותר. אבל כששנים נוסעים מכאן – שווה העני עם העשיר (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז). ואלו היוצאים מכאן צריכים לשלם חלקם גם בעד שכירת החזן. ואין חילוק בין רוצים לילך מכאן קודם ימים נוראים או זמן רב מקודם, דכל שלא יחזור לימים נוראים – מחויב להעמיד איש במקומו, ולישא בעול עם הנשארים. והאנוס לברוח – פטור לגמרי כשאינו פושע בעצמו בבריחתו. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט״ז, ואליה רבה סעיף קטן כ׳, ד״פשיעה״ מקרי כשחבל בחברו או הזיק לו ממון, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כו אין כופין להשכיר להשלים מנין אלא בימים הנוראים, וכגון שאין חסרין כי אם אחד או שנים. אלא אם כן מנהג קבוע ומפורסם בעיר לכוף להשכיר אפילו בחסרון שלושה או ארבעה או יותר כפי המנהג. וכשיש מנין בעיר, ואין אחד מהם יכול להיות שליח ציבור – כופין זה את לשכור חזן. וכן במקום שאין מנין תמיד בבית הכנסת, שאין כולם באים להתפלל – יכולים לכוף זה את זה בקנסים שיבואו תמיד מנין לבית הכנסת כדי שלא יתבטל התמיד. אך אם יש בית הכנסת אחר בעיר – אין יכולין לכוף לבוא דווקא לבית הכנסת זה. והשיב מהרי״ל על היישובים הצריכים לשכור מנין וחזן, ויש שם סביבות שרגילים לבוא ליישובים אלו להתפלל, מכל מקום אין היישובים יכולים לכוף לבעלי הסביבות שישאו עמהם בעול, מפני שיכולים לומר ״אנחנו יכולים לנסוע למקום אחר״ (מגן אברהם סעיף קטן י״ז). ומכל מקום נראה לי דלאו כללא הוא, והכל לפי הענין. ואצלינו המנהג הפשוט דכל בעלי הסביבה נושאים בעול ההוצאה.

סימן נו

א כבר נתבאר גודל מעלתו וגודל קדושתו של הקדיש בריש סימן הקודם. וזה תקוותינו בעתיד, כמו שאמר הנביא: ״והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי... וידעו כי אני ה׳״ – שזהו התכלית מהבריאה. ופסוק זה נאמר על מלחמת גוג ומגוג, שאז תחת אשר עד כה היה שמו יתברך מחולל בין עובדי כוכבים, אבל אז יתגדל ויתקדש שמו הגדול. וזהו פירושו: ד״יהא שמיה רבה״ דבארמית, הוי זה כמו בעברית ״שמו הגדול״ והוא שם הוי״ה. ויש אומרים ד״שמיה״ הם שני תיבות: ״שם״ יו״ד-ה״י, משום דמיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות שם יו״ד-ה״י. ואין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, כדכתיב: ״כי יד על כס י׳[ה] מלחמת לה׳ בעמלק״. וזהו שאנו מתחננים שיתגדל ויתקדש שם יו״ד-ה״י, ויהיה כל שם הוי״ה בשלימות, כדכתיב: ״ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״, וכדאיתא סוף פרק שלישי דפסחים. וזהו שם יו״ד-ה״י רבה, שיתרבה עוד: הוי״ו והה״י השניה.

ב ״בעלמא די ברא כרעותיה״ – בעולם שברא כרצונו. והכ״ף של כרעותיה – רפה, כדין בג״ד כפ״ת דסמיך אהו״י. ויש אומרים שהכ״ף דגושה, ד״כרעותיה״ קאי על ״יתגדל ויתקדש״ שזה יהיה כרצונו, ולא קאי א״די ברא״. והוי דגוש כדין מפסיק כידוע למדקדקים (הגר״א). וראיה לפירוש זה מנוסח ״על הכל יתגדל ויתקדש״ שאומרים בשבת ויום טוב בהוצאת הספר תורה, שאומרים שם ״כרצונו וכרצון כל יריאיו״, וקאי על ״יתגדל ויתקדש״. והכא נמי כן הוא (שם). ״וימליך מלכותיה״ – זהו תפילה כדכתיב: ״והיה ה׳ למלך על כל הארץ״. ובנוסח ספרד מוסיפין ״ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה״, ויש גורסין ״קץ משיחיה״. אמנם באמירת ״וימליך מלכותיה״ ממילא דהוא ביאת המשיח כמובן.

ג "בחייכון... בעגלא ובזמן קריב" – זהו תפילה שנזכה לראות זה בחיינו, וזה יהיה במהירות. שמפני שחבלי משיח קשים הם לסובלם, לזה אנו מתפללים שתהיה זה במהירות. זמן ד"עגלא" בארמית הוא כמו "מהרה" בעברית, כדאיתא בברכות (יח ב). "ובזמן קריב", כלומר: שיהיה במהירות ובזמן קרוב. "ואמרו אמן. יהא שמיה רבה..." – ששליח הציבור מצוה שהקהל יענו "אמן", ועונים "אמן". כלומר: הלואי שיהיה כן ששמו הגדול יתברך לעולם ולעלמי עלמיא, כלומר: אחרי שנזכה שיתגדל ויתקדש שמיה רבה, ישאר מבורך לעד ולעולמי עולמים. ולא כבית הראשון והשני, שאחר כך עוד נתחלל שמו יתברך, אבל עתה ישאר לעד לעולם שמו הגדול מבורך. ויש גורסים "ומבורך". וזהו לפי ה"יש אומרים" ד"שמיה" הם שני תיבות, והעיקר כפירוש הראשון. וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף א שלא יפסיק בין "יהא שמיה רבא" ל"מברך", וכן מוכח בסוכה (לט א). ויראה לי דאין כוונתו שלא להפסיק שיאמר בנשימה אחת, דלהדיא אמרינן שם דלית לן בה. אלא כוונתו שלא יהיה כהפסק ענין ויאמר אחר כך "מברך", אלא שימשוך ביחד (ובזה אתי שפיר קושית המגן אברהם סעיף קטן ב'). וכבר נתבאר בריש סימן נ"ה שצריך לענות "אמן יהא שמיה רבא" בכוונה ובקול רם. ו"יתגדל" הדלי"ת הוא בציר"י, וכן דלי"ת של "ויתקדש". "שמיה" בלא מפיק ה"א. "מברך" בקמ"ץ תחת הבי"ת ופת"ח תחת הרי"ש. "לעלם" בקמ"ץ תחת העי"ן. "ולעלמי עלמיא", ויש אומרים "לעלמי" בלא וי"ו. והעיקר לומר בוי"ו, וכן מנהג העולם.

ד עד כמה עונין "אמן. יהא שמיה רבה" – יש בזה דעות. יש אומרים שאין לענות רק עד "עלמיא", וזהו דעת הטור. וכן משמע מהרמב"ם, עיין שם. ודעת המקובלים לענות גם "יתברך", וזהו דעת רבינו הבית יוסף שכתב בסעיף ג: העונים עד "לעלמי עלמיא" בלבד טועים הם, כי אסור להפריד בין "עלמיא" ל"יתברך". עד כאן לשונו, ומקורו מהמדרש (עיין בית יוסף). ושם הכוונה בהפסק דיבור, כמבואר למעיין שם. ומכל מקום נראה שגם בענייה אין להפסיק (בית יוסף). וכן כתב רבינו בחיי פרשת "שמות" על פסוק "ותעל שועתם אל האלהים", וזה לשונו: וצריך לחבר מילת "עלמיא" ל"יתברך", ואין להפסיק בהם כלל כשם... עד כאן לשונו. ויש שעונים עד "דאמירן בעלמא" (בית יוסף בשם רבינו דוד אבודרהם). ורוב העולם תפסו לעיקר כדברי רבינו הבית יוסף שעונים עד "יתברך", וכן המנהג (והגר"א כתב "עד עלמיא"). מיהו כל זה אם שליח הציבור אומר מלה במלה במתינות. אבל כשאומר במהירות, ועד שהעונה עונה עד "יתברך" עומד שליח הציבור בסוף הקדיש – יאמר היחיד עד "דאמירן בעלמא". וכן ראיתי נוהגים.

ה הרמב"ם כתב שאחר שאומר שליח הציבור "יתברך" עונין "אמן". וכתב הטור שלא נהגו כן, עיין שם. וכל שכן לפי מנהגינו שעונים עד "יתברך" וודאי לא שייך עניית "אמן". ואומרים "יתברך וישתבח... ויתעלה ויתהלל". ויש אומרים שאין לומר "ויתהלל", שאין צורך לומר רק שבעה שבחים כנגד שבעה רקיעים. ומן "יתברך" עד "ויתעלה" יש שבע תיבות, והאומרים זה חושבים מן "וישתבח". והמנהג פשוט לאומרו. וכתב רבינו הבית יוסף שיש לכוין בעניית הקדיש, כלומר שקדיש צריך כוונה להבין מה שאומר, ולשום לב לתפילה הקדושה הלזו. ובלא כוונה – לאו כלום היא, ומוטב שלא יאמרנה. וכתב עוד שיענה בקול רם, ושירוץ להשתדל כדי לשמוע קדיש, עיין שם.

ו כשהשליח ציבור אומר "יתגדל ויתקדש שמיה רבה" עונין "אמן". וכן אחר "ויקרב משיחיה" לפי מנהג הספרדים עונין "אמן". וכן אחר "בריך הוא" עונין "אמן". ומנהג אשכנז לענות "בריך הוא". ואחר "ואמרו אמן" עונין "אמן". וכתב רבינו הרמ"א שלא יפסיק בין "הוא" ובין "לעילא מן כל ברכתא", עיין שם. דסבירא ליה ד"בריך הוא" קאי על למטה, כלומר: "בריך הוא לעילא מן כל ברכתא". אבל השיגו על זה ד"בריך הוא" קאי אדלעיל "קודשא בריך היא", כמו שבלשון הקודש אומרים "הקדוש ברוך הוא". וכן מבואר מהרמב"ם, שכתב "אמן" אחר "בריך הוא". וכן המנהג פשוט. ו"לעילא" הוא קאי על "יתברך וישתבח", שיתברך למעלה מכל הברכות והשירות והתשבחות שנאמרו מעולם. והך "ונחמתא" צריך ביאור. ונראה לי דהכוונה דהנה התנחומין שנחמו הנביאים גם כן גדולות הן, ולזה אומרים שיהיה למעלה מנחמות הנביאים. וגם רבותינו ז"ל אמרו כן, דכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח. אבל לעולם הבא – עין לא ראתה... ובעשרת ימי תשובה אומרים "לעילא ולעילא". ואז אומרים "מכל ברכתא", ולא "מן כל ברכתא". והטעם מפני שיש מספר כמה תיבות יש בקדיש, ולכן בהתוסף תיבה אחת יש להחסיר תיבה אחת.

ז כתבו הטור והשולחן ערוך שיש חמישה כריעות בקדיש: כשאומר "יתגדל" כורע, וכן ב"יהא שמיה רבה", וב"יתברך", וב"בריך הוא", ובואמרו "אמן". וכתב הטור בשם רב נחשון גאון דארבע כריעות הם לחובה ואחד של רשות. אך הוא חשיב הכריעה החמישית אצל "עושה שלום", עיין שם. ויש שמגמגמין בכריעות אלו (הגר"א), משום דאין להוסיף על הכריעות שאמרו חכמים. ונראה לענ"ד דאינם כריעות ממש ככריעות של שמונה עשרה אלא לשחוח מעט, וכן יש לעשות. ולאחר שסיים הקדיש פוסע שלוש פסיעות, ואחר כך אומר "עושה שלום...". והמנהג לכרוע קצת כדברי רב נחשון שהבאנו.

ח ודע שהעולם רגילים לומר "חצי קדיש" ו"קדיש שלם". ויש מההמון שסוברים דבאמת זהו "חצי קדיש". וטעות הוא, שבאמת גמר הקדיש הוא רק עד "דאמירן בעלמא". אלא שבסוף התפילה מוסיפין תפילת "תתקבל" ו"יהא שלמא רבה", דמשום שהשלום הוא עמוד העולם – לכך אחר גמר

התפילה וצריכין לצאת לאויר העולם, אנו מבקשים מהשם יתברך שיהיה שלום בתוכינו. ומוסיפין "עושה שלום במרומיו...". אף על גב דחדא מילתא היא עם "יהא שלמא רבה", נראה לי דזהו תפילה אחרת. דמתחילה מבקשים שיהא שלום בינינו, ואחר כך מבקשים שאף אם חלילה תפרוץ איזה מחלוקת – יסייע לנו הקדוש ברוך הוא לעשות שלום כמו שהוא עושה שלום במרומיו בין שני ההפכים, כמו שכתב הטור: "עושה שלום במרומיו" על שם המלאכים שהם אש ומים, ואין אחד מכבה חברו, עיין שם. ולזה אומרים אף שהגיע המחלוקת בשינוי דעות לשני הפכים, מכל מקום יסייענו לעשות שלום. וזה שקוראין "חצי קדיש" הוא שם בעלמא.

ט וכתב רבינו הרמ"א שיש לעמוד כשעונין קדיש וכל דבר שבקדושה. עד כאן לשונו. והמהרי"ל לא סבירא ליה כן. וכן כתוב בכוונות ובכתבי האר"י ז"ל, שכל קדיש שתופסו מעומד – יעמוד עד אחר "אמן יהא שמיה רבא". וכשיושב – אינו צריך לעמוד (מגן אברהם סעיף קטן ד'). ומכל מקום כיון דמצינו דעגלון מלך מואב קם בשמעו דבר ה' – כל שכן שעלינו לעמוד (שם). וכמדומה לי שהמנהג שהקדישים המוכרחים בתוך התפילה יש לעמוד, ושארי קדישים אין הכרח לעמוד. עוד כתב דמי שבא לבית הכנסת ושומע הקהל עונין קדיש, עונה עמהם אף על פי שלא שמע שאמר שליח ציבור "יתגדל". עד כאן לשונו. כלומר: כשבא בעת שעונים הציבור "אמן! יהא שמיה רבה" – עונה עמהם. ופשוט הוא. עוד כתב דכשמתחיל "יתגדל" – יש לומר "ועתה יגדל נא כוח...". עד כאן לשונו. ואין נוהגין כן. וכן יש אומרים פסוקים ב"תתקבל" וב"יהא שלמא רבה", ואין נוהגין כן. והאר"י ז"ל צוה שלא לאומרם (כמו שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ז', עיין שם).

סימן נז

א לאחר קדיש אומר שליח הציבור: "ברכו את ה' המבורך!" והציבור עונים: "ברוך ה' המבורך לעולם ועד!" וגם שליח הציבור חוזר ואומר: "ברוך ה' המבורך לעולם ועד!" (ולהרמב"ם בפרק שנים עשר מתפילה אינו חוזר לומר "ברוך...". וכן הוא דעת מהר"מ מרוטנבורג.) כדי לכלול עצמו בברכה, שמקודם אמר "ברכו!", כלומר: שהציבור יברכו. ולכן מברך גם הוא להקדוש ברוך הוא, וכמו שכתבתי לקמן בסימן קל"ט. ואין עונין "אמן" אחר שליח הציבור כשחוזר ואומר "ברוך...". ויש שעונים, וטועים הם. וכתב רבינו הרמ"א דנהגו ששליח הציבור מאריך ב"ברכו", והציבור אומרים "יתברך וישתבח..." בעוד שהוא מאריך ב"ברכו" עד כאן לשונו. וזהו כשהשליח ציבור מאריך בניגון. אבל בעת שאומר התיבות – אין לומר כלום. ולכן אין אנו נוהגין לומר זה, כי אצלינו אינו מאריך בניגון ב"ברכו". ודע שנוהגין לכרוע מעט באמירת "ברכו", ולא ככריעות שבשמונה עשרה. ונכון הוא. ואפילו לפי מה שיתבאר בסימן קל"ט דלקריאת התורה אין לכרוע, מכל מקום בשעת התפילה כורע. וכן המנהג הפשוט. ויש מי שכתב שלא להפך פניו ממזרח עד שיאמר "ברוך..." (שערי תשובה). ולא ידעתי טעם לזה: הרי בעת קריאת התורה אין הופכין פנים למזרח, ומה בין זה לזה? אלא דממילא הוא כן, דכיון שעומד למזרח למה יהפך פניו? אבל מדינא נראה לי דאין עיכוב בזה. (ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן א' יתבאר בסימן קכ"ד שאינו כן, עיין שם.)

ב אסור להפסיק בין קדיש ל"ברכו" ובין "ברכו" ל"יוצר אור". וכן בערבית. ואף לדבר מצוה אסור להפסיק. ומקום שנהגו לעכב התפילה בשביל איזה דבר – יעכבו קודם קדיש, וכמו שכתבתי בסימן נ"ד. ואף גם בזה אין אצלינו המנהג כן כמו שכתבתי שם, עיין שם.

סימן נח

א כתב הרמב"ם בפרק ראשון מקריאת שמע דין י"א: איזה היא זמנה ביום מצותה? שיתחיל לקרותה קודם הנץ החמה, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש. ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש – יצא ידי חובתו, שעונתה עד סוף שלוש שעות ביום למי שעבר ואיחר. ומי שהקדים וקרא קריאת שמע אחר שיעלה עמוד השחר, אף על פי שהשלים קודם שתנץ החמה – יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק, כגון שהיה משכים לצאת לדרך – קורא לכתחילה משעלה עמוד השחר. עד כאן לשונו. ולדבריו עיקר זמן קריאת שמע מן התורה מעט קודם הנץ, באופן שיגמור הברכה אחרונה של קריאת שמע והיא ברכת "גאל ישראל" ממש עם הנץ, בכדי שיתחיל תפילת שמונה עשרה תיכף אחר הנץ, כדכתיב: "ייראוך עם שמש", ואתפילה קאי. וכן עשו הוותיקים, כמבואר בברכות (ט ב). ואף על גב דאחרים אומרים שם דזמן קריאת שמע הוא משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו, ואמר רב הונא הלכה כאחרים, מכל מקום הא אביי אמר אחר כך לתפילין כאחרים, לקריאת שמע כוותיקין..., עיין שם. והלכה כאביי, וגם שיטת הרי"ף כן היא.

ב ושיטת רבינו תם ורבינו חננאל בתוספות יומא (לז ב), דעיקר זמן קריאת שמע הוא מן התורה אחר נץ החמה, כדמוכח מיומא שם. וקרא ד״ייראוך עם שמש״ קאי אקריאת שמע, דקריאת שמע נמי היינו ״יראה״. והוותיקין היו באמת מקדימין מעט קודם הזמן, מפני שרצו להתחיל תפילת שמונה עשרה תיכף אחר הנץ, וגם אביי הכי סבירא ליה. וזה שאמר לקריאת שמע ״כוותיקין״, סימנא בעלמא הוא דהזמן הוא בשעת הנץ אלא שהוותיקין הקדימו קצת. ואין חשש בזה, שהרי בדיעבד יוצאים תיכף אחר עמוד השחר. ונמצא דלשיטה זו ולשיטת הרמב״ם – אידחי לה לגמרי זמן קריאת שמע דאחרים. ואין כן דעת רוב הפוסקים, כמו שיתבאר.

ג וזה לשון הטור: מאימתי זמנה? משיראה את חברו הרגיל עמו קצת מרחוק ארבע אמות ויכירנו. ונמשך עד סוף שלוש שעות. ומצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין, שהיו מכוונין לקרותה מעט קודם הנץ החמה, כדי שיסיים אותה וברכותיה עם הנץ החמה, ויסמוך לה התפילה מיד בהנץ החמה. וכן כתב הרמב״ם... ומי שיוכל לעשות כן – שכרו מרובה מאוד, ומובטח לו שהוא בן העולם הבא, ולא יוזק כל היום. עד כאן לשונו. וזהו דעת התוספות והרא״ש ורוב הפוסקים, דהזמן הוא משיראה חברו הרגיל עמו קצת ברחוק ארבע אמות ויכירנו. דאילו רגיל עמו הרבה גם בלילה יכירנו, ואם לא רגיל עמו כלל וודאי גם אחר כך לא יכירנו. אלא ברגיל קצת, והכי איתא בירושלמי. והזמן הזה הוא הרבה קודם להנץ. וזה שכתב ״וכן כתב הרמב״ם״, לאו אכולי מילתא קאי אלא על מצות הוותיקין (כסף משנה). וכדעת הטור פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך, מפני שרוב הפוסקים סוברים כן.

ד ויש להבין במאי פליגי כל הני? הא כיון דבדיעבד יוצאים מעמוד השחר, מפני שאחר עמוד השחר הוי יום לכל הענינים שבתורה. ואם כן מנלן שיעורים אחרים? ולשיטת רבינו תם ורבינו חננאל אתי שפיר, דבכל המצות תנן בסוף פרק שני דמגילה דכל מצות שביום מצותן לכתחילה מהנץ, ואם עשאן מעמוד השחר – כשר, מפני שעיקר תוקף היום הוא בזריחת השמש. וגם על שיטת הרמב״ם לא קשה כל כך, דכיון דעיקר התפילה הוא מהנץ, כדכתיב ״ייראוך עם שמש״, ומצוה גדולה להסמיך גאולה לתפילה, לכך מתחילין קודם הנץ כדי שיגמור עם הנץ כמו שכתבתי. אבל להטור ורוב הפוסקים דהשיעור הוא משיראה חברו..., וכן כל שיעורי התנאים במשנה שם, והם בין עמוד השחר להנץ, מנלן?

ה אמנם ביאור הענין כן הוא: דמצות עשה דקריאת שמע לא דמי לכל המצות. דכל המצות הנוהגות ביום – נוהגות כל היום, וכל המצות הנוהגות בלילה – נוהגות כל הלילה ולא יותר. ובקריאת שמע הדבר משונה, דקריאת שמע דיום אינה נוהגת אלא עד שלוש שעות היום ולא יותר. וקריאת שמע דלילה לא לבד שנוהגת כל הלילה אלא אף נוהגת גם על היום, שלכן אמרו חכמים דלפעמים כשקרא אחר עמוד השחר יוצא בקריאת שמע של לילה (ברכות ח ב), וכמו שכתבתי לקמן בסימן רל״ה. וטעמו של דבר: דכיון דכתב התורה בקריאת שמע ״ובשכבך ובקומך״ – הקפידה תורה על זמן שכיבה ועל זמן קימה. וכיון שיש בעולם הישנים גם לאחר עמוד השחר – נחשבת בשל לילה אף על גב דעמוד השחר בכל דבר נחשב ליום. וכן אמרו בגמרא שם: משום דאיכא אינשי דגנו בהאי שעתא, עיין שם (ט א). וגם לקריאת שמע של יום נחשבה, משום דאיכא אינשי דקיימי ממיטתם בהאי שעתא (שם ח ב). אבל לאחר שלוש שעות על היום אין דרך כלל לישן, ואפילו בני מלכים קמים ממיטתם בסוף שלוש שעות, לא קרינא עוד ״ובקומך״. ולפיכך קריאת שמע של לילה נמשכת גם אחר הלילה עד נץ החמה, דאז כולם קמים ממיטתם. אבל עד הנץ יש ששוכבים על מיטתם. וקריאת שמע של יום אינה אלא עד שלוש שעות, דאז כל העולם קמים ממיטתם. ובזה פליגי תנאי על לכתחילה: אימתי זמן שרוב העולם קמים ממיטתם, דליהוי קרינן ״ובקומך״? זה אומר בכה, וזה אומר בכה. ואנן קיימא לן כאחרים, דאז הוא הזמן לרוב העולם לקום ממיטתם.

ו ובזה מובן מה שיש במצות קריאת שמע לכתחילה ודיעבד. דלכתחילה יקרא משעה שרואה חברו בריחוק ארבע אמות או שיעור אחר, ובדיעבד עד שלוש שעות. משום דבוודאי לכתחילה צריך לקיים ״ובקומך״ לרוב העולם, אך בדיעבד אם רק יש איזה אנשים שעתה קמים כמו בני מלכים – יצא. ואין לשאול: למה לא נאמר דכל היום הוי ״ובקומך״ כמו דכל הלילה הוי ״ובשכבך״, כמו שבאמת הקשה כן רבינו הבית יוסף בספרו הגדול? דלא דמי: דשכיבה שפיר מקרי כל זמן ששוכב, אבל קימה אינה ניכרת אלא בשקם, אבל אחר כך לא מקרי ״קימה״ רק ״עמידה״ או ״ישיבה״ או ״הלוך״ (מגן אברהם סעיף קטן ז׳, וט״ז סוף סעיף קטן ד׳). ולזה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דאם לא קרא קריאת שמע קודם הנץ החמה, יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל. עד כאן לשונו. והטעם משום דאז על כל פנים יותר יש קמים ממיטתם בעולם מכפי מה שיש אחר כך.

ז ויש ששאלו: דכמו שיוצאין קריאת שמע של לילה לאחר עלות השחר, משום שיש אנשים ששוכבים עדיין במיטתן וקרינן ביה ״ובשכבך״, אם כן יש לצאת קריאת שמע של לילה עד שלוש שעות על היום, שהרי יש בני מלכים ששוכבין עדיין במיטתן? ויש מי שתירץ דהם שוכבים ואינם ישנים, ולכן ״ובקומך״ שפיר קרינן בהו ולא ״ובשכבך״ (מגן אברהם סעיף קטן ו׳ בשם מלחמות). ויש מי שתירץ דבשלמא קריאת שמע דיום – שפיר אזלינן אחר ״ובקומך״ דבני מלכים אף דמיעוטא נינהו, כיון דהוי יום גמור. אבל קריאת שמע דלילה לקרותה ביום – לא אזלינן אחר המיעוט של בני מלכים (שם בשם רשב״א). מה שאין כן אחר עלות השחר, שהרבה עדיין ישנים במיטתן, ואין היום זורח עדיין – שפיר מקרי ״ובשכבך״.

ח ולעניות דעתי נראה דאין התחלה לשאלה זו. שהרי יתבאר דכשקורא קריאת שמע של לילה אחר עמוד השחר – לא יקרא אז קריאת שמע של יום, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה, וזה לשונו: אם נאנס ולא קרא קריאת שמע ערבית עד שעלה עלות השחר, כיון שעדיין לא הנץ החמה – קורא קריאת שמע, ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע של ערבית. ואם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך [במקום] גדודי חיה ולסטים – לא יקרא אז קריאת שמע פעם שנית לצאת בה ידי חובת קריאת שמע של יום, שמאחר שעשה לאותה שעה לילה – אי אפשר לחזור ולעשותה יום. עד כאן לשונו. ועתה ממילא אי אפשר בשום פנים לקרוא קריאת שמע לאחר הנץ על חובת לילה, דאם כן לא יהיה ביכולתו לקרות קריאת שמע של שחרית. דמאחר דעשיתו לילה, איך תעשנו יום? וכל הזמן שאחר הנץ במצב אחד הוא. וכל שכן אם יקרא של ערבית בשלוש שעות – לא ישאר זמן כלל על של שחרית, דאחר שלוש שעות עבר הזמן. ואם נאמר דאז יקרא של שחרית קודם הנץ, ושל ערבית אחר הנץ – הא וודאי אי אפשר להקדים זמן קריאת שמע של שחרית מערבית דאמש. ולכן אין לשאלה זו מקום כלל. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו', שכתב בשם המלחמות וזה לשונו: ולענין קריאת שמע של שחרית, אף על גב דבעינן בוקר ואינה כל היום, כיון דכתיב "ובקומך"... ועוד: מפני שקבעו פרשת ציצית, דכתיב: "וראיתם אותו" – לפיכך קבעו זמנה משיכיר בין תכלת... עד כאן לשונו. ולא אבין: דאטו כתיב בוקר בקריאת שמע? ועוד: דאנן קיימא לן כאחרים, ולא משיכיר בין תכלת..., וצריך עיון. ולפי מה שבארנו בסעיף ז אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.)

ט מי שהוא אנוס, כגון שצריך לצאת לדרך במקום גדודי חיה ולסטים, שלא יוכל לעמוד ולא לכוין אפילו פרשה ראשונה, ואפילו עד "על לבבך". ואפילו למה שיתבאר בסימן ס"ג דעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, מכל מקום הא מתבאר שם דדרך עראי אסור לקרות. ולדעת בה"ג בטור שם צריך כוונה עד "על לבבך". ואם כן במקום מסוכן כזה כשילך וודאי יהיה דרך עראי (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד'). וכן אם השיירא הולכים מהרה, ולא ירצו להמתין לו כלל – יכול לקרותה עם ברכותיה משיעלה עמוד השחר, וגם יכול לומר ברכת "יוצר אור". ויש אומרים שלא יאמר אז "יוצר אור" (שם סעיף קטן ה'). אבל אם אינו הולך במקום גדודי חיה ולסטים, וגם אין בני השיירא נחפזים כל כך, אפילו יוצא לדרך אחר שעלה עלות השחר – אינו קורא עד שיגיע זמנה. ומכל מקום בדיעבד אם כבר קראה משעלה עלות השחר, אף על פי שלא היה אנוס – יצא. ואם קראה בלא ברכות – יחזור לקרותה בזמנה עם הברכות, ועיין לקמן בסימן ס. וכן אם יש דבר נחוץ בעיר שמוכרחים לקרות קריאת שמע במוקדם האפשרי, כגון שיש מת, או ברית מילה, או ביום הושענא רבה שמרבים בתחנונים – יכולים לקרותה מיד אחר עלות השחר. וכן המתפללים באור בוקר ביום ראשון דשבועות (שם סעיף קטן ג').

י שלוש שעות הם רביע היום כשהיום והלילה שוים. ובכל זמן משערים על רביע היום, וכשהיום ארוך שש עשרה שעות הוה זמן קריאת שמע עד ערבע שעות, ובחורף כשהיום שמונה שעות הוי זמן קריאת שמע רק שני שעות על היום. ולפי זה במדינותינו שהם לצד צפון העולם, נגמר בקיץ זמן קריאת שמע בחצי שעה שמינית אף אם נחשוב מנץ החמה, כמבואר בהלוחות. ולכן יש ליזהר בקיץ להתחיל בתפילה לא יאוחר משיכה המורה שעות שבעה, ויגיעו לקריאת שמע קודם חצי שמינית. אבל בחורף נמשך הזמן קריאת שמע עד שעה עשירית ויותר מעט, כמבואר בהלוחות. (והט"ז סעיף קטן א' הביא מהבית יוסף שבחורף שהיום קצר יש למהר, עיין שם. וזהו במדינות שלהם. ודייק ותמצא קל.)

יא זה שכתבנו דבכל זמן משערים רביע היום, וזהו הנקרא "שעות זמניות", כלומר: שלעולם היום שנים עשר שעות, והלילה שנים עשר שעות, והשעות אינן שוות רק בימים שהיום והלילה שוים. אבל כשהיום ארוך יותר מן הלילה – הוה שעה של יום גדולה משל לילה, וכשהלילה ארוכה יותר מן היום – הוה שעה של לילה גדולה מן היום. כן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה בפרק ראשון דברכות, עיין שם. וזה שאמר בזוהר ויקהל (דף קצ"ה ע"ב) דאי אתוספי שעתא בלילא אינון שעתא דמתוספא דיממא אינון, עיין שם – זהו לענין הגן עדן שהקדוש ברוך הוא משתעשע שם עם הצדיקים כמבואר שם. ושם היום והלילה שוין בשעות, ולא לענין דיני התורה אצלינו. דאם לא כן נאמר בחורף בערב שבת שמותר לעשות מלאכה עד אחר שעה ששית אחר חצות היום, ובמוצאי שבת נאסור לעשות מלאכה עד אחר שעה ששית? בתמיה. וחלילה לומר כן. (וכן משמע במגן אברהם סימן א' סעיף קטן ד'. וכן כתב ביד אפרים שם בשם המקובל מהר"ש שרעבי.)

יב מיהו יש בזה שאלה: דנהי דוודאי לכל דיני התורה כן הוא, מכל מקום לענין קריאת שמע דכתיב בה "ובשכבך ובקומך" הלא השכיבה והקימה לא ישתנו בהתארך היום או יתקצר? כלומר: כשהיום והלילה שוים הוי זמן קריאת שמע עד אחר שעה תשיעית דהם שלוש שעות על היום, משום דבני מלכים ישנים עד שלוש שעות. ואם כן אטו בתקופת תמוז שרביע היום הוא בחצי שעה שמינית יקומו אז הבני מלכים? הרי הם ישנים עד אחר שעה התשיעית. ואם כן ליהוי זמן קריאת שמע תמיד עד אחר שעה תשיעית, שהרי קרינן אז "ובקומך"? וראיתי לאחד מן הגדולים שעלה על דעתו לומר כן. (משכנות יעקב סימן ע"ו, וכתב "אלולי דמסתפינא", עיין שם.)

יג אמנם באמת אין זה שאלה כלל, ודיני התורה לא ישתנו לעולם, כלומר לראות לפי מנהג המקום. והדברים התלוים ביום ובלילה צוותה לנו התורה שכל אחד במקום שהוא כשאצלו יום – ינהוג דיני יום אף שבמקום אחר הוי לילה, וכשאצלו לילה – ינהוג דיני לילה אף שבמקום אחר עדיין יום. ועל זה נאמר: "שבת היא לה' בכל משבתיכם". כלומר: תקבלו השבת בכל מקום שאתם יושבים, שכשבמקומכם יום הששי הגיע הלילה – אצליכם שבת, אף שבמקום אחר עדיין הוא יום ששי. ולהיפך: בשבת בערב כשהוא לילה – אצליכם חול, אף שבמקום אחר עדיין הוא שבת. וכן גבי קריאת שמע, שהתורה אמרה "ובשכבך ובקומך" – אינו תלוי בכל אדם מתי שישכב ומתי שיקום, אלא זמן שכיבה לרוב העולם וזמן קימה לרוב העולם. ושיערו חכמינו ז"ל שבזמן הנץ רוב העולם קמים ממיטתם, ויש שקמים מעמוד השחר, ובני מלכים ישנים עד שלוש שעות שהוא רביעית היום. ואין משגיחים על מה שיש כמה ערים שבנץ החמה עדיין כולן ישנים וכיוצא בזה. ולפי זה הוי כאילו התורה אמרה שבנץ החמה תקרא קריאת שמע, ועד רביע היום הוה זמן קריאת שמע. ואז ממילא דבכל מקום ומקום לפי מה שעומד בכדור הארץ, כששם תנץ החמה הוה זמן קריאת שמע. וכששם יעבור רביע היום עברה זמן קריאת שמע, כמו בשבת. ולא משגחינן אם שם כבר עמדו או עדיין ישנים, דלא לפי מנהג בני אדם ניתנה התורה אלא גזירה היא: כך וכך תעשה ביום ובלילה. וממילא שכל אחד מתי שהוא אצלו יום – הוה מצות היום עליו, ובלילה – מצות הלילה עליו.

יד יש מי שאומר דרביע היום חשבינן מעמוד השחר (מגן אברהם סעיף קטן א'). ולפי זה במדינתינו בקיץ יעבור זמן קריאת שמע אחר חצי שעה השביעית, מפני שאצלינו בקיץ מעלות השחר עד הנץ הוי זמן ארוך. אך כבר האריכו גדולי הדור לדחות דבר זה, והביאו ראיות ברורות דחשבינן מהנץ (הגר"א בסימן תנ"ט, והגרש"ז בסידורו). וכן כתב הלבוש לקמן סימן רל"ג, וכן אנו תופסין עיקר לדינא. וכן נדפס זמן קריאת שמע בהלוחות לפי חשבון נץ החמה, והלואי שנעמוד לפי חשבון זה. ובעוונותינו הרבים שנעשה כהיתר בהעברת זמן קריאת שמע, ובפרט בקיץ. ועל כל פנים כשיראה שיעבור הזמן – יקרא קריאת שמע אף בלא הברכות. אף שאין זה כתיקון חכמים לגמרי שתיקנוה דווקא עם הברכות, מכל מקום מן התורה יצא ידי חובתו. ואף שאין לו מזומנים עתה התפילין – יקרא בלא תפילין, דלא אמרו חכמינו ז"ל "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" (יד ב) אלא כשיש לו תפילין עתה, אבל לא שיעבור זמן קריאת שמע מפני זה. וכן כתבו כמה גדולים (לבוש ומעדני יום טוב, ועיין ט"ז). וכתבו שגם יקרא בברכותיה, עיין שם.

טו קריאת שמע היא מצות עשה מן התורה לקרותה פעמים בכל יום, אחד בבוקר ואחד בערב. והרמב"ם מנאה במנין המצות, וזהו דעת רוב רבותינו. ואף הסוברים דקריאת שמע דרבנן, מודים גם כן שיש חיוב ומצות עשה מן התורה לקרות "בשכבך ובקומך". אלא דסבירא להו דמן התורה יוצאים גם בשארי פרשיות של תורה (תר"י בפרק שלישי, ושאגת אריה סימן א'), ורבנן תיקנו לקרות שלוש פרשיות אלו. מיהו אנן קיימא לן דקריאת שמע ממש דאורייתא. ויש אומרים דרק פסוק ראשון הוא מן התורה (כסף משנה ומגן אברהם ריש סימן ס"ז). ויש אומרים דפרשה ראשונה היא מן התורה (שאגת אריה סימן ב'). ויש אומרים דגם "והיה אם שמע" מן התורה (פרי חדש בריש סימן ס"ז). ומרש"י ריש ברכות משמע דרק פרשה ראשונה הוא מן התורה, אבל מתוספות ורא"ש שם משמע דכולן מן התורה, עיין שם. (ומכל מקום לענין ספק אם קרא – קורא כולן לכל הדעות. ויתבאר בסימן ס"ז בסייעתא דשמיא.)

טז ומדברי הרמב"ם ריש הלכות קריאת שמע נראה לי דסבירא ליה דכולן הוי מן התורה. שהרי מקודם כתב: מצות עשה לקרות קריאת שמע פעמים ביום. ואחר כך כתב: ומהו? קורא שלוש פרשיות אלו... ומקדימין לקרות פרשת "שמע", מפני שיש בה ייחוד השם ואהבתו ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ואחריה "והיה אם שמע", מפני שיש בה ציווי על שאר כל המצות. ואחר כך פרשת ציצית, מפני שגם היא יש בה זכירת כל המצות... ושלוש פרשיות אלו על הסדר הזה – זו היא הנקראת "קריאת שמע". עד כאן לשונו. ולבד ששטחיות לשונו משמע שכולן מן התורה, עוד זאת: דאם נאמר דרק פרשה ראשונה הוי מן התורה, או רק פסוק ראשון, למה לו לומר טעם על הקדמת הראשון מן השני? לימא משום דראשונה הוי מדאורייתא. וגם על השניה שקודמת לציצית, לימא משום שהשלישית היא דרבנן. ועוד: דידוע דרכו בכל חיבורו הגדול, שמבאר מהו דאורייתא ומהו דרבנן. ואי הוה סבירא ליה דאין כולן מן התורה, הוה ליה לבאר שזו היא דאורייתא וזו היא דרבנן. אלא וודאי דסבירא ליה דכולן מן התורה. והא דרבינו הקדוש לא קרא רק שמע ישראל (יג ב) משום דעל פי דין היה פטור לגמרי. שהרי אפילו העוסק בצרכי רבים פטור, כמו שכתבתי בסימן ע, כל שכן רבינו הקדוש שהיה מלמד תורה להתלמידים, כמו שכתב רש"י שם. אלא דעם כל זה היה קורא פסוק ראשון, משום דאין בזה הפסק ללימוד התורה. וזה שבעמידה הוא רק פסוק ראשון, משום דבו צריך כוונה יתירא כמובן.

יז וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסימן ס"ג סעיף ו: הקורא קריאת שמע – לא ירמוז בעיניו... בפרשה ראשונה שהיא עיקר קבלת מלכות שמים. עד כאן לשונו. – אין ראיה שהשאר הם דרבנן, דהא פירש הטעם משום שהיא עיקר קבלת מלכות שמים. כלומר: ובה מגונה זה, ולא בהשאר. ועוד: דבאמת

הרמב״ם לא כתב פרשה ראשונה, עיין שם (כמו שכתב שם המגן אברהם סעיף קטן י׳). והרי מבואר שם דהאומנין קורין בראש האילן, ואינם צריכים לירד. ואי סלקא דעתך דיש פרשיות דרבנן, למה לא הקילו באומנים שלא יקראום, כמו שהקילו בברכת ״הטוב והמטיב״ בברכת המזון, כמו שכתבתי בסימן קצ״א? אלא וודאי דבקריאת שמע כולן מן התורה. אך זה יש לדחות, דכיון דרשאי לעסוק במלאכה בפרק שני – אין בזה ביטול מלאכה. ועוד ראיה: מדהצריכו חכמים לדקדק בהתיבות שבכל הפרשיות, כמו שכתבתי בסימן ס״א. ואי הוה דרבנן – לא הוה חשו לדקדק כל כך, כמו כל קריאת התורה שהוא מדרבנן ולא חשו כל כך כמו בקריאת שמע. ויותר תמוה לי: דאיך אפשר לומר שאין כולם מן התורה? דאם כן בריש פרק שני דתנן: למה קדמה שמע... – ואי רק ״שמע״ דאורייתא או פרשה ראשונה, מה צריך טעם לזה? וכמו שכתבתי על הרמב״ם, פשיטא שאותה שמן התורה צריך להקדימה. וכן למאן דסבירא ליה דשני פרשיות דאורייתא ולא פרשת ציצית, למה צריך טעם שם על הקדמת ״והיה אם שמע״ ל״ויאמר״? עיין שם. אלא וודאי שכולן מן התורה.

יח שנו חכמים במשנה (ט ב): הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. שהרי הוא כאדם שקורא אחד מכל הפרשיות שבתורה. ואף על פי שלא יצא ידי קריאת שמע, יש לו קיבול שכר כעוסק בתורה (רש״י). ומפרש בגמרא: מאי ״לא הפסיד״? לא הפסיד ברכות. כלומר: שיכול גם אחר זמן לברך ״יוצר אור״ ו״אהבה רבה״ שלפני קריאת שמע, ו״גאל ישראל״ שלאחר קריאת שמע. מיהו כתבו הרשב״א והרא״ש בשם רב האי גאון, דזהו רק עד שעה רביעית עד שליש היום, שהוא זמן תפילה. אבל לאחר זמן תפילה – אסור לומר הברכות. ואם בירך – הוי ברכה לבטלה, ועובר על ״לא תשא״. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ו. אבל הרמב״ם סוף פרק ראשון כתב דכל היום יכול לברך, עיין שם. ואינו מובן: דכיון ד״לא הפסיד״ קאי אברכות, מהו ״כאדם הקורא בתורה״? מה ענין ברכות לתורה? ולהגאון ניחא, דזה קאי על אחר שליש היום. אבל להרמב״ם קשה וצריך עיון. והקורא בזמנה עדיף מקורא בתורה. (גמרא שם. ודע שתוספות ר״י הקשו אלשון ״לא הפסיד״, ותרצו לענין שיכול לקרות בעל פה, עיין שם. וצריך עיון גדול, דהא הגמרא מקשה ומתרץ לענין הברכות.)

יט ודע שלשון הטור כן הוא: אף על פי שזמנה נמשך עד שעה שלישית, אם נאנס ולא קרא – יכול לקרותה עם ברכותיה כל שעה רביעית... עד כאן לשונו. ומשמע דלא התירו לו חכמים לקרות הברכות אלא דווקא כשנאנס. אבל אם ברצונו עבר זמן קריאת שמע – לא יברך. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דלא דווקא נקיט, עיין שם. ותמיהני: הא הרמב״ם בפירוש המשנה כתב גם כן, וזה לשונו: לא הפסיד הברכות... וזה במי ששכח... עד כאן לשונו. וגם מלשונו בחיבורו סוף פרק ראשון משמע כן, שכתב: הקורא אחר שלוש שעות ביום, אף על פי שהיה אנוס – לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתה... עד כאן לשונו. ומה שהקשה רבינו הבית יוסף שם על הטור, דמנא לן לחלק בכך, עיין שם – לא ידעתי. דוודאי כל תקנת חכמים כן הוא, וכל שכן במצות עשה דאורייתא שעליה תיקנו חכמים הברכות. ואף שהברכות לא שייכים לקריאת שמע כמו שיתבאר, מכל מקום סוף סוף כך תיקנו. ובוודאי לא תיקנוה רק אם קיים כדין התורה, ולא בשעבר זמן קריאת שמע. ורק בנאנס התירו לו חכמים לקרותה גם אחר כך בברכותיה, ולא כשעבר בשאט נפש. וצריך עיון.

כ ודע דבירושלמי פרק שראשון דברכות (הלכות ה) מבואר דבציבור אין לקרות קריאת שמע כלל לאחר זמן קריאת שמע. והכי איתא התם: רבי יוסי ורבי אחא נפקא לתעניתא. אתא ציבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעי רב אחא מחויי בידן. אמר ליה רבי יוסי: והלא כבר קראו אותה בעונתה. כלום קורין אותה אלא לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה? אמר ליה: מפני ההדיוטות שלא יאמרו בעונתה הן קורין אותה. עד כאן לשונו. הרי שבציבור אסור לאחר זמן קריאת שמע. ומצאתי לרבינו הבית יוסף בספרו הגדול סימן מ״ו שהביא זה, וכתב: מדקאמר ״בעי למחויי״ – שמע מינה שלא מיחה. עיין שם, והוא דקדוק קל כמובן. ועוד כתב שלא ישמעו לנו אף אם נמחה בידם, עיין שם. וזהו וודאי כן הוא כידוע. וקצת ראיה לתירוצו הראשון, דשם מקודם הביא הירושלמי דביומי דרבי יוחנן הוה עבדין כן ולא מיחה בידם, עיין שם. אמנם אפילו אם נאמר כן, הא משמע להדיא דזהו רק כשכבר קראו אותה בעונתה כמו שהשיב לו רבי יוחנן. ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בכל מדינותינו בימי הקיץ? והוא רחום יכפר עון. וצריך עיון גדול.

כא לקמן בסימן ק״ח יתבאר דבתפילה אם היה אנוס שלא התפלל – יתפלל שתים בתפילה הסמוכה לה. ולכן יש אומרים דגם בקריאת שמע אם לא קראה ביום – מהני תשלומין בערבית, ויקרא ראשונה לחובה והשניה להתשלומין כשהיה אנוס ביום. וכן אם לא קרא בערבית – יש לה תשלומים ביום. ויש חולקים דלא דמי לתפילה, דרחמי היא ובכל עת יכול לבקש רחמים, מה שאין כן בקריאת שמע דבעינן שכיבה וקימה. ואיך יקרא לקימה בזמן שכיבה, ולשכיבה בזמן קימה? ועל זה נאמר: ״מעוות לא יוכל לתקון״. ופשיטא שהברכות לא יברך (הגר״ז). ומעולם לא שמענו להורות כדעה ראשונה.

סימן נט

א אנשי כנסת הגדולה תיקנו לברך שני ברכות לפני קריאת שמע, והם "יוצר אור" ו"אהבה רבה". ואחת לאחר קריאת שמע: "גאל ישראל". ובערבית שתים לפניה ושתים לאחריה, דבערבית נתוסף ברכת "השכיבנו" שבשחרית לא שייך. וזהו ששנינו במשנה (יא א): בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה. ובערבית שתים לפניה ושתים לאחריה. ואמרו בירושלמי: על שם "שבע ביום הללתיך" (רש"י).

ב וכתב הרשב"א בתשובה (סימן מ"ז) דברכות של קריאת שמע אינם ברכות של קריאת שמע ממש, כברכת התורה וכברכת המצות. שאם כן היה לנו לברך "לקרוא את שמע", כמו שמברכים על קריאת התורה ועל קריאת המגילה. אלא שברכותיהן נתקנו בפני עצמן, אלא שתקנו לאומרם לפני קריאת שמע ולאחריה. וכן הסכימו הגאונים. ולפיכך מי שקרא קריאת שמע בלא ברכותיה – חוזר ואומר ברכותיה בפני עצמן... עד כאן לשונו. ומיהו הקורא קריאת שמע בלא ברכותיה – אחר כך קורא גם קריאת שמע עם הברכות, כמבואר בירושלמי שהבאנו בסימן הקודם סעיף כ. וכן הוא המנהג הפשוט, וכן מוכח ממה שכתבתי בסוף סימן מ"ו, עיין שם.

ג ברכה ראשונה: "יוצר אור ובורא חושך, עשה שלום ובורא את הכל", ובישעיה (מה ז) כתוב כן. ובשם סיומא דקרא "ובורא רע", ולא רצו להזכיר דבר רע אלא לישנא מעליא ד"הכל" (גמרא יא ב). והכוונה אחת היא, והכי פירושו: להוציא מדעת המינים ששתי רשויות הן – פועל טוב ופועל רע. לזה אמר הנביא שאינו כן, שהקדוש ברוך הוא ברא האור והחושך. ולכן עושה שלום ביניהם, כלומר: דהאור שומר עתו והחושך שומר עתו, ואין משיגין גבול זה לזה. ואם כדעת המינים חס ושלום, איך לא היה בעל האור משיג גבול בעל החושך? וכן בעל החושך איך לא היה משיג גבול בעל האור? אלא הוא יתברך ברא הרע גם כן, ולאיזה תכלית בראו? כדי שתהיה הבחירה ביד האדם, כמו שבארנו בסימן א, עיין שם. וזה שאומרים "ובורא את הכל" גם כן על זאת הכוונה, שהוא יתברך ברא הכל.

ד ולמה לא שינו לשון "חושך" שגם הוא אינו מעולה? דזהו אדרבא: כדי להזכיר מידת יום בלילה, ומידת לילה ביום (גמרא שם). כלומר: דזהו העיקר להורות שאל אחד בראן, היום והלילה, האור והחושך. ולכן בשחרית מזכירין "חושך" דלילה, ובערבית אומרים "גולל אור מפני חושך, וחושך מפני אור". והכל לכוונה שבארנו.

ה ברכה שניה היא "אהבה רבה" או "אהבת עולם". וברכה שלאחריה "אמת ויציב" עד "גאל ישראל". ובערב ראשונה "אשר בדברו מעריב ערבים", ושניה "אהבת עולם". ושל אחריה "אמת ואמונה" עד "גאל ישראל", ושניה "השכיבנו", ויתבאר בסימן רל"ו. והברכה ראשונה שלפני קריאת שמע בין בשחרית בין בערבית פותח ב"ברוך" וחותם ב"ברוך". ושניות אינן פותחות ב"ברוך" מפני שהן סמוכות לראשונה. ואף על גב דסדר ברכות אין מעכבות, מיהו עיקר התקנה על הסדר תיקנו. וכן הברכות שלאחר קריאת שמע אין פותחות ב"ברוך" מפני שהן סמוכות לראשונות, דכל ברכה הסמוכה לחברתה חותמת ב"ברוך" ואין פותחות ב"ברוך". וזהו בברכות ארוכות. אבל בברכות קצרות פותחות ב"ברוך" ואין חותמות ב"ברוך". ולכן בברכת השחר, ובקידוש והבדלה, ושבע ברכות של נישואין – כולם פותחות ב"ברוך". ורק בהן יש שחותמות ב"ברוך" ואין פותחות ב"ברוך", כמו "שוש תשיש", ו"שמח תשמח". ונתבאר באבן העזר סימן ס"ב.

ו וכתב הרמב"ם בפרק ראשון דין ז: כל הברכות האלו, עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל – עזרא ובית דינו תיקנום. ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם. מקום שהתקינו לחתום בהם ב"ברוך" – אינו רשאי שלא לחתום. ומקום שהתקינו שלא לחתום – אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו שלא לפתוח ב"ברוך" – אינו רשאי לפתוח. מקום שהתקינו לפתוח – אינו רשאי שלא לפתוח. כללו של דבר: המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה – הרי זה טועה, וחוזר ומברך במטבע. וכל שלא אמר "אמת ויציב" בשחרית ו"אמת ואמונה" ערבית – לא יצא ידי חובתו. עד כאן לשונו. וזה שכתב "המשנה ממטבע... וחוזר..." – כששינה בהפתיחה והחתימה, ולא כששינה באמצע איזה תיבות דאינו מעכב (עיין כסף משנה פרק ראשון מברכות הלכה ו). ומכל מקום אסור לעשות כן. ואיזה שינויי תיבות שיש בין נוסחא לנוסחא – לא חשיב שינוי. ולשני הנוסחאות יש מקום, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. והרי בפתיחות וחתימות לא נמצא שינוי בין הנוסחאות.

ז וזה שכתב כל שלא אמר "אמת ויציב" בשחרית... – כן הוא בגמרא (יב א). ודרשו מקרא: "להגיד בבוקר חסדיך ואמונתך בלילות". וברכת "אמת ויציב" היא כולה על חסד שעשה עם אבותינו, שהוציאם ממצרים, ובקע להם הים והעבירם. וברכת "אמת ואמונה" מדבר בה על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו... ולשום נפשינו בחיים, ולהדריכנו על במות..., כל אלה הנסים התדירים תדיר (רש"י). ועל שהגלות דומה ללילה, לכך מזכירין זה בערבית. ומכל מקום מזכירין גם ב"אמת ואמונה" יציאת מצרים כדי להסמיך זה להחתימה "גאל ישראל" (כסף משנה). ועוד:

דלכן אומרים ״אמת ואמונה״ ערבית, מפני שאנו מפקידין נשמותינו בכל לילה בידו, והוא מחזירה לנו נוחה ונקייה (תוספות ר״י). וזהו שאמרו במדרש איכה: ״חדשים לבקרים רבה אמונתך״, שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלי יגיעה (תוספות שם). וזהו שאמרו חכמינו ז״ל, שאם לא אמר כן לא יצא ידי חובתו, כלומר: אפילו אמר כל הברכה אלא שלא התחיל ב״אמת יציב״ או בערבית ב״אמת ואמונה״, או שהחליף לומר בשחרית ״ואמונה״ ובערבית ״ויציב״ – לא יצא ידי חובת הברכות (כסף משנה).

ח כתב הרמב״ם שם: בשחרית פתח ב״יוצר אור״ וסיים ב״מעריב ערבים״ – לא יצא. פתח ב״מעריב ערבים״ וסיים ״ביוצר אור״ – יצא. ובערב פתח ב״מעריב ערבים״ וסיים ב״יוצר אור״ – לא יצא. פתח ב״יוצר אור״ וסיים ב״מעריב ערבים״ – יצא. שכל הברכות הולכות אחר חתימתן. (ומפרש מה שכתוב בגמרא יב א: שחרית פתח ב״יוצר...״ כפשוטו.)

ט אבל הטור כתב: אם טעה ואמר ״ברוך אתה ה׳, אלהינו מלך העולם, אשר בדברו מעריב ערבים״, ונזכר מיד ואמר ״יוצר אור״, וגם סיים כדין ״ברוך אתה ה׳ יוצר המאורות״ – יצא. אבל אם לא סיים כדין, או שאמר ״ברוך... יוצר אור ובורא חושך אשר בדברו מעריב ערבים״ וגם מסיים ב״מעריב ערבים״ – לא יצא. אבל סיים ״ברוך אתה ה׳, יוצר המאורות״ – יצא. עד כאן לשונו. דעת הטור דאמת שאמרו הכל הולך אחר החיתום, מכל מקום אם לא הזכיר כלל בפתיחה מעין החתימה – אין זה ברכה כלל, ולא יצא. ולכן בשחרית כשהתחיל ב״מעריב ערבים״ וסיים ב״יוצר המאורות״ – לא יצא. וזה שאמרו דבכהאי גוונא יצא – היינו שהזכיר ״יוצר אור״ גם כן, כגון שפתח ואמר: ״ברוך אתה ה׳, אלהינו מלך העולם, אשר בדברו מעריב ערבים, יוצר אור ובורא חושך״, וסיים ב״יוצר המאורות״. או שפתח: ״ברוך אתה ה׳, אלהינו מלך העולם, יוצר אור ובורא חושך, אשר בדברו מעריב ערבים״, וסיים ב״יוצר המאורות״ – גם כן יצא, אף על פי שהפסיק באמצע. ואם לא סיים ״יוצר המאורות״, אף על פי שפתח רק ב״יוצר אור״ – לא יצא. והוא הדין בערבית להיפך. והנה לשון הטור צריך תיקון וביאור, וכבר טרחו בו המפרשים. מיהו לדינא כן כוונתו. וזהו דרך הרא״ש והרבה מראשונים, דבעינן חתימה כראוי וגם פתיחה מעין החתימה. אלא דלא חיישינן אם הפסיק בדברים שלא מענין הפתיחה והחתימה, בין שהיה הפסק זה אצל ההתחלה ממש, ובין שהתחיל כראוי ובאמצע הפסיק, דהעיקר הוא כשהזכיר הענין בהפתיחה והחתימה – יצא. ואם לא הזכיר באחד מהן, או בהפתיחה או בהחתימה – לא יצא. וכן כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב. ודין זה אינו אלא בברכות ארוכות ולא בקצרות, ויתבאר בסימן ר״ט, עיין שם. ואם לא אמר ״יוצר אור״ כראוי באופן שצריך לחזור ולברך, ונזכר באמירת ״אהבה רבה״ – לא יפסיק, אלא יאמר ״יוצר אור״ אחר שמונה עשרה. דסדר ברכות אינו מעכב (מגן אברהם סעיף קטן א׳).

י הא דאמרינן ״יוצר משרתים, ואשר משרתיו״ – תיקנו לומר כך משום דאמרינן בחגיגה (יג ב) שבכל יום נבראים מלאכים מנהר דינור. וזהו ״יוצר משרתים״ – אותם הנבראים בכל יום. ״ואשר משרתיו״ הם כמו מיכאל וגבריאל, שמשמשים תמיד לפניו יתברך (טור ותוספות שם) ״בשפה ברורה ובנעימה קדושה...״, יש גורסים הדלי״ת בחול״ם ואדלעיל קאי, כלומר: ״ובנעימה קדושה״. ויש גורסים במלופו״ם ואדלמטה קאי, כלומר: שעונים ביראה הקדושה (עיין בית יוסף). וכן ״עונים ואומרים ביראה קדוש״. ויש גורסים ״עונים באימה ואומרים ביראה״. וכתוב בפרי עץ חיים שכן העיקר, עיין שם.

יא בקדושה שב״יוצר״ הוי פלוגתא דרבוותא. שהרמב״ם שם כתב שהיחיד דולגה, מפני שאין אומרים קדושה רק בציבור. ודעת הרא״ש וכמה מהראשונים שאומרה, מפני שאין זה אלא סיפור דברים מה שהמלאכים אומרים. ובנו של הרמב״ם בתשובה העיד על הרמב״ם שחזר בו גם כן בסוף ימיו, ופסק שהיחיד אומרה. וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל. וראיה לזה: שהרי אנו אומרים זה מיושב, ועל פי הזוהר דווקא מיושב ולא מעומד, ונקראת ״תפילה מיושב״ כידוע. ואם היא קדושה כקדושה של שמונה עשרה, איך נאמרנה מיושב? ורבינו הבית יוסף כתב שנכון שהיחיד יאמרנה בטעמים וניגון כקורא בתורה, עיין שם. ואין המנהג כן. וכתב רבינו הרמ״א: וכשעונין קדושה זאת, אומרים אותה בקול רם. עד כאן לשונו, כלומר: דאף על גב דהוי סיפור דברים, מכל מקום אומרים בקול רם. וכשאומרים ״כי הוא לבדו פועל גבורות״, יש מוסיפים ואומרים ״כי הוא לבדו מרום וקדוש, פועל גבורות״. (ונכון הוא, דיש בהם עשר ספירות. ודייק ותמצא קל.) ״לָאֵל ברוך״ הלמ״ד בקמ״ץ, וכן ״לָמלך״ (פרי עץ חיים).

יב נוהגין באשכנז לסיים ב״אור חדש על ציון תאיר...״, ואין נוהגין כן בספרד. וכן כתב רש״י שאין לחתום באור העתיד שאינו מעין החתימה, משום דהברכה הוא על אור המתחדש בכל יום ולא על אור העתיד. אבל הרא״ש כתב דהוי שפיר מעין הפתיחה והחתימה, ד״יוצר אור״ היינו אור שברא הקדוש ברוך הוא בששת ימי בראשית, ולא היה העולם כדאי להשתמש בו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא. והיינו דכתיב: ״והלכו גוים לאורך״, כמבואר במדרש בראשית. והיינו נמי אור חדש שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו (טור). ושפיר אמרינן עליה ״יוצר אור״ ו״יוצר המאורות״, שהרי כבר נבראת. וכתב הטור שכן כתב רב שרירא גאון שיש לאומרה, עיין שם.

יג ברכת ״יוצר״ אומר עם שליח הציבור בנחת. ולא יסמוך על שמיעתו משליח הציבור ורק יענה ״אמן״, משני טעמים: חדא: דבשלהי ראש השנה אמרינן דשליח הציבור אינו מוציא רק את שאינו בקי ולא את הבקי. ועוד: אפילו אם נאמר שמוציא גם את הבקי כמו שיתבאר, מכל מקום אולי לא ישמע יפה, ויחסר תיבות בשמיעתו ולא יצא. לפיכך טוב שיאמר בעצמו עם שליח הציבור. ושליח הציבור אומר בקול רם, והוא יאמר בנחת ולא בקול רם; דאם גם הוא יאמר בקול רם לא ישמעו קול שליח הציבור, דתרי קלי לא משתמעא. וזה אי אפשר, שהרי שליח הציבור צריך להוציא את שאינם בקיאים. ויאמר לסיים הברכה קודם שליח הציבור, כדי שיוכל לענות ״אמן״ על ברכת שליח הציבור, דבאמצע אסור להפסיק. ונראה לי דזהו כשהשליח ציבור אומר במתינות. אבל אם חוטף – מוטב לומר במתינות ולא לענות ״אמן״, דאצלו אין ה״אמן״ הכרח כיון שאומרם לבדו, ואינו יוצא בברכת שליח הציבור. וכן בשארי ברכות דשחרית וערבית. וכן משמע בטור, עיין שם. (וזהו ביאור דברי השולחן ערוך בסעיף ד, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד: ומיהו אם לא אמרה רק שמעה משליח הציבור – יצא. דברכות אלו שליח הציבור מוציא היחיד, אף על פי שהוא בקי. מיהו אין שליח הציבור מוציא היחיד בפחות מעשרה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דאף על גב דאמרינן בשלהי ראש השנה דשליח הציבור אינו מוציא את הבקי להתפלל בעצמו, זהו בתפילה דרחמי נינהו. ולכן כל אחד מחויב לבקש רחמים בעצמו כשיכול, ואין שליח הציבור מוציא רק את העמי הארצים שאינם יודעים להתפלל בעצמן. אבל בברכות אלו שליח הציבור מוציא גם את הבקי, כמו בכל ברכת הנהנין או ברכות המצות, שכששנים צריכים לברך – מברך אחד, והשני שומע ועונה ״אמן״, ויוצא בזה ידי חובתו. מיהו בזה עדיף משארי ברכות דצריך דווקא עשרה, מפני שברכות אלו הם אחר קדיש, וגם יש בהם קדושה, והם מסדר התפילה. לפיכך בפחות מעשרה – אינו מוציאם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה׳, שכתב מתוספות ר״י בעם שבשדות, וכתב דזהו באינו בקי ע״כ. וצריך עיון, דעם שבשדות – גם הבקיאין נפטרין, כדמוכח להדיא מרש״י סוף ראש השנה. וכן משמע כל הסוגיא דשם. ועוד: דכל דין עם שבשדות השמיטו הרמב״ם והטור והר״ן במגילה, לא סבירא להו סברא זו לחלק בין תפילה לברכות אלו, עיין שם. אבל כמה ראשונים סוברים כן, כמו שכתב הבית יוסף בחיבורו הגדול. ולכן העיקר לדינא כהרמ״א. וזה שכתב הבית יוסף שלא לענות ״אמן״ אחר ״הבוחר בעמו ישראל באהבה״, מטעם הפסק בין הברכה לקריאת שמע – אין אנו סוברין כן משום דהברכות לא קאי על קריאת שמע, כמו שכתבתי בשם הרשב״א. וזהו שציין הרמ״א לעיין בסימן ס״א, דשם מבואר שעונין ״אמן״. וכן המנהג. ודייק ותמצא קל.)

טו דבר ידוע שכשהשליח ציבור נשתתק באמצע הברכה, כשעולה אחר תחתיו מתחיל מראש הברכה. וכן הוא בברכת ״יוצר״. אך בירושלמי אמרו דזהו קודם הקדושה, אבל אם נשתתק אחר שאמר ״קדוש...״ – אין האחר מתחיל מראש ״יוצר״ אלא מן ״והאופנים וחיות הקודש״. וכן אם טעה באופנים. ואם טעה אחר שסיים ״ברוך כבוד...״ – מתחיל מ״לאל ברוך״, דהקדושה הוי כסוף ברכה. ואסור להתחיל מראש ״יוצר״, כיון שאין צורך והוה ברכה לבטלה (מגן אברהם סעיף קטן ו׳).

סימן ס

א ברכה שניה היא ״אהבה רבה״ לפי נוסח אשכנז, ו״אהבת עולם״ לפי נוסח ספרד. ובגמרא (יא ב) יש פלוגתא בזה. וכתבו רבותינו בעלי התוספות דלכן תיקנו לומר בשחרית ״אהבה רבה״ ובערבית ״אהבת עולם״, עיין שם. וזהו כנוסח אשכנז. והרי״ף פסק ״אהבת עולם״. והמעיין בגמרא וברי״ף יראה שיש שינוי נוסחא מהגמרא להרי״ף, דבגמרא גרסינן: תניא נמי הכי: אין אומרים ״אהבת עולם״ אלא ״אהבה רבה״. וברי״ף הגירסא: תניא נמי הכי: אין אומרים ״אהבה רבה״ אלא ״אהבת עולם״. עיין שם. והטור כתב בשם הגאונים ״אהבה רבה״. ותמיהני שהפוסקים לא הביאו גירסת הגמרא כלל. (ולא אבין לגירסת הרי״ף: למה צריכה הברייתא לומר: אין אומרים ״אהבה רבה״ אלא ״אהבת עולם״? והוה ליה לומר: אומר ״אהבת עולם״. ולגירסא שלנו ניחא משום דבקרא מצינו ״אהבת עולם״ בירמיהו לא, לכן אומר שאין לומר כלשון הכתוב. אבל להרי״ף קשה, דהא בקרא לא מצינו לשון ״אהבה רבה״. ויש לומר על פי המבואר בפרי עץ חיים, ד״אהבה רבה״ מדריגה גבוהה מ״אהבת עולם״, אך בזמן הזה אי אפשר לומר כן. וזהו שאומר: אף על פי שמדריגה גבוה היא, מכל מקום אין לומר כן. ודייק ותמצא קל.)

ב אם ברכת ״אהבה רבה״ פוטרת ברכת התורה, נתבאר בסימן מ״ז. וסדר הברכות אינו מעכב, שאם הקדים ״אהבה רבה״ ל״יוצר אור״ – אומר אחר כך ״יוצר אור״, ואינו צריך לומר עוד פעם ״אהבה רבה״. ומכל מקום אין ברכה זו פותחת ב״ברוך״ מפני שבעיקר תקנתה היא אחר ״יוצר״ והוה סמוכה לחבירתה. וכן הקריאת שמע אינו שייך להברכות, דאם קרא קריאת שמע בלא הברכות – יצא ידי חובת קריאת שמע מדאורייתא, וחוזר וקורא הברכות בלא קריאת שמע. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב שטוב יותר לחזור ולקרוא קריאת שמע עם הברכות, עיין שם. ופשיטא שכן הוא, דעיקר תקנתא דרבנן לקרוא קריאת שמע על סדר הברכות, ואם כן גם ידי קריאת שמע כתיקונה לא יצא (מחצית השקל סעיף קטן א׳, וגם בבית יוסף מוכח כן.

ודייק ותמצא קל.) ודווקא סדר הברכות אין מעכבות. אבל הברכות עצמן מעכבות, בין ביחיד בין בציבור. ודלא כמי שסובר דביחיד לגמרי אין מעכבות, דאינו כן. (עיין בית יוסף וט"ז. ודייק ותמצא קל.)

ג נכון הוא שכשיאמר "ובנו בחרת..." לזכור מעמד הר סיני, שאז בחר בנו, כדכתיב: "פן תשכח את הדברים... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". וכשיאמר "לשמך הגדול" יזכור מעשה עמלק, דאין השם שלם עד שימחה זרעו של עמלק, וכדכתיב: "זכור את אשר עשה לך...". וכשיאמר "להודות לך" יזכור שהפה נברא להודות לו יתברך, ולא לדבר לשון הרע. ויזכור מעשה מרים, כדכתיב: "זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים...". וכשיאמר "באהבה" יזכור על מה דכתיב: "זכור את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר". וכשיאמר "וזכרתם את כל מצות ה'" יזכור על שבת שקולה כנגד כל המצות, וכדכתיב: "זכור את יום השבת". כלומר: שלעולם תזכור יום השבת. וכמאמרם ז"ל: מחד בשבתא לשבתא. ולכן בשיר של יום אנו אומרים: "היום יום ראשון בשבת...". וכשיאמר "מארבע כנפות הארץ" – יניח כנפי הטלית שעל כתפיו לפול למטה. (מגן אברהם סעיף קטן ב'. ואנו אין חוששין לזה. ועיין בפרי עץ חיים שער הקריאת שמע פרק שלישי, ותבין על מה שאין נוהגין כן. ודייק ותמצא קל.)

ד ודע דזכירות אלו יש שאומרים אותם אחר התפילה, ונדפסו בסידורים ששה זכירות: זכירת יציאת מצרים, זכירת מתן תורה, זכירת עמלק, זכירה דהקצפה, זכירת מרים, וזכירת שבת. ואינו אלא הידור בעלמא, דלא מצינו בגמרא ובפוסקים חיוב זכירות אלו. רק זכירת יציאת מצרים הוא חיוב בכל יום ערב ובוקר מדאורייתא. וזכירת עמלק הוא חיוב מדאורייתא לקרוא פעם אחת בשנה. ולכן קיימא לן דפרשה "זכור" היא מן התורה, כמו שיתבאר בסימן תרפ"ה. וזכירת שבת היא חיוב בכל שבת לזכור בתפילה ובקידוש, כדדרשינן: "זכור את יום השבת" – זכרהו על היין. אבל שארי השלוש זכירות לא מצינו חיוב כלל להזכירם. (עיין מגן אברהם סוף סעיף קטן ב'. ודוחק, דאם התורה חייבה להזכירם אין לנו להביט על הגנאי. ועוד: למה זכירת יציאת מצרים פעמים בכל יום, וזכירת עמלק פעם אחת בשנה, וזכירת שבת בכל שבת?)

ה ויראה לי דהענין כן הוא: דזכירת יציאת מצרים כתבה התורה: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". וזהו כמו דכתיב שתזכור בכל יום. ומ"כל" מרבינן הלילות, כדאיתא סוף פרק קמא דברכות. הרי צוותה התורה מפורש להזכיר בכל יום. ובזכירת עמלק כתיב: "והיה בהניח... תמחה את זכר..." – וגילתה התורה דתכלית זכירה זו כדי לקיים "תמחה". וזהו לעתיד לבוא כמובן, ולכן די כשנזכירה פעם בשנה, שבכל שנה אנו מצפים לתכליתינו בחודש ניסן, כמו שאמרו חכמינו ז"ל: בניסן נגאלו, ובניסן עתידין..., ולכן מסמיכין זכירת עמלק קודם פורים הסמוך לניסן. וזכירת שבת כיון דכתיב "זכור את יום השבת לקדשו" – בעל כרחך דהזכירה הוא רק על יום השבת, דאין קידוש אלא בשבת. אבל במתן תורה לא כתיב כלל לשון "זכירה". וכן כתוב בתורה: "רק השמר לך..., פן תשכח..., יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". וזהו שמירה בלב, ד"זכור" דרשו חכמינו ז"ל במגילה (יח א) ובסיפרא שהוא בפה, ובכאן לא כתיב "זכירה". ושמירה בלב אנו מקיימין בכל עת ובכל שעה, בקיום התורה והמצוה. וזכירה דהקצפה, נראה להדיא שנאמרה רק לדור המדבר. דהכי מוכחי קראי בפרשת "עקב" שהתחיל: "שמע ישראל! אתה עובר היום את הירדן..., לא בצדקתך... אתה בא לרשת את ארצם... וידעת כי לא בצדקתך... כי עם קשה עורף אתה. זכור אל תשכח את אשר הקצפת..." – הרי מפורש שלדור המדבר נאמרה. וכן בזכירת מרים, דרישא דקרא "הוא השמר בנגע הצרעת", ואינו בזמן הזה ואינו בחוץ לארץ. ובספרי מסמיך זה על איסור לשון הרע, והוא איסור ככל האיסורים ואינו בזכירה. והזכירה היא על נגע הצרעת לעשות כדין (כן נראה לפי עניות דעתי).

ו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה. ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה. וכן הלכה. עד כאן לשונו. ובסעיף ה כתב: הקורא את שמע, ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא "שמע ישראל" – לא יצא ידי חובתו. והשאר אם לא כיון לבו, אפילו היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע – יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: שיש מחלוקת בין הפוסקים אם כל מי שעושה מצוה צריך לכוין שיצא ידי חובת מצוה בעשייה זו, או אם אינו צריך לכוין לצאת ידי חובת המצוה, אלא אף לא כיון – יצא ידי חובת מצוה. ויתבאר זה בסימן תרפ"ט. ויש מהראשונים שאמרו דאפילו למאן דסבירא ליה מצות אינן צריכות כוונה – זהו במצות מעשיות דעשייתו הוי ככוונת המצוה. אבל מצוה התלויה בדיבור – וודאי צריך כוונה, דבלא כוונה הוה כאינו עושה כלום (תוספות ר"י סוף פרק קמא דברכות).

ז והנה רבינו הבית יוסף פסק דמצות צריכות כוונה, דכן דעת רוב הפוסקים. וזה שכתב בסעיף ה אינו לכוונת המצוה אלא ענין אחר, והיינו לשום על לבו מה שאומר. ולכן פסוק "שמע ישראל", שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים – צריך לשום על לבו, דאם לא כן אין זה קבלת מלכות שמים כלל, והוי כתפילה בלא כוונה (מגן אברהם סימן ס"ג סעיף קטן ז'). ולכן אם לא כיון – צריך לחזור ולאומרו בכוונה כמו שכתבתי בסימן ס"ג, עיין שם. אבל השאר אפילו לא כִּיון, כֵּיון שאמר התיבות כולן – יצא. והרי אף בתפילה אם לא כיון – אינו צריך לחזור אף בברכה ראשונה, כמו שכתבתי לקמן סימן ק"א. ותפילה רחמי נינהו, דוודאי צריך כוונה, כל שכן בקריאת שמע. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד', שכתב בשם הכסף משנה דאפילו לא כיון לצאת

רק בפסוק ראשון – יצא. והולכים לשיטתם דמדאורייתא יצא ידי קריאת שמע בפסוק ראשון, וכמו שכתב בסימן ס״ג סעיף קטן ח׳, עיין שם. ומצוה דרבנן אינה צריכה כוונה, כמו שכתב בסעיף קטן ג׳. ואין כן דעת האחרונים, כמו שכתבתי בסימן נ״ח סעיף ט״ו. ולדעתינו שם בסעיף ט״ז כולן מן התורה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח לפי מה דקיימא לן מצות צריכות כוונה, יש ליזהר בכל מצוה לכוין לשם מצוה. ואינו צריך לכוין לשם מצוה זו אלא סתם לשם מצוה, דכן מבואר מרש״י ריש פרק שני דברכות שכתב: מצות צריכות כוונה – שיהא מתכוין לשם מצוה, עיין שם. והכוונה היא בלב, ואינה צריכה אמירה בפה. ואף על גב דבקדשים אמרינן סוף פרק רביעי דזבחים: לשם ששה דברים הזבח נזבח..., ומשמע בריש זבחים דהיא אמירה בפה, עיין שם – זהו משום שיש כמה מינים בקרבנות, לפיכך צריך לומר לשם איזה מין הוא זובח. והנה בשֶם אמרינן דסתמא נמי כשר, דסתמן לשמן קאי, עיין שם. ואין לשאול: דאם כן למה צריכות מצות כוונה? וכי עדיפי מקדשים דגם סתמא כשר? דאין זה דמיון, דהתם הבהמה כבר הוקדשה, לפיכך גם בסתמא עומדת בקדושתה. מה שאין כן בשארי דברים, שהם צריכים עתה להתקדש בקדושת המצוה, ואם לא יכוין עתה לשם מצוה – אינו כלום. וכן מוכח מלשון רש״י שם שכתב: בסתמן לשמן עומדים, הלכך כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא – הוי לשמן. עד כאן לשונו. הרי שכתב דלא עקר שמייהו, כלומר: הקדושה הקודמת. (ומה שהקשה שם מאשה, משום דהיה סבור לדמות אשה להקדש, כדאמרינן ריש קידושין דאסר אכולי עלמא כהקדש. ומכל מקום תירץ דלאו לגירושין עומדת.)

ט ונוהגין לקבץ הציצית בעת שאומרים ״והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ״. ויש נוהגים ליטול רק השני ציצית שלפניו. וכשמגיע ל״וראיתם אותו״ נוהגין להסתכל בהציצית. ונוהגין לנשק הציצית. וכל אלו הדברים לחיבוב מצוה, ומדינא אינו מעכב.

סימן סא

א צריך לקרות קריאת שמע בכוונה, באימה ביראה, ברתת וזיע. והרי מלך בשר ודם, כששולח דבריו למדינה וקורין דבריו – כולם שומעים דבריו באימה ביראה. קל וחומר מלפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. וכל יום יהיה בעיניו כחדשים, כדבר שלא שמע עדיין, שהחביבות גדולה עד למאוד. ויכוין בשעה שהוא קורא שמע לקבל עליו מלכות שמים, למסור גופו ונפשו במסירת נפש על קידוש השם. וזהו ״ובכל נפשך״ – אפילו נוטל את נפשך (ב״ח). ויצייר בעצמו: אפילו יעשו לו יסורים גדולים – לא יחשבו בעיניו לכלום מפני אהבתו יתברך, כרבי עקיבא שסרקו בשרו במסרקות של ברזל וקרא קריאת שמע. וכמה קדושי עליון שבעת הריגתם ושריפתם צעקו בקול: ״שמע ישראל!״ (וכתב בתשובה מהר״מ מרוטנבורג סימן תקי״ז: מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קה״ש, כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל. וראיה... ועוד ראיה מספר היכלות... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש שלא היה צועק... ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום. עד כאן לשונו.)

ב ״אשר אנכי מצוך היום, על לבבך״ – ו״היום״ ימשוך על הקודם, כלומר: ״מצוך היום״ – שבכל יום יהיו בעיניך כחדשים, כאילו היום צויתיך. ולא ימשוך אדלמטה לאמר ״היום על לבבך״, דהוה משמע ״היום״ – ולא מחר. אלא יפסיק רגע בין ״היום״ ובין ״על לבבך״. וכן הטעמים מורין כן, ש״היום״ הוא בטפחא שהוא מן המפסיקין. וכמו שצריך להפסיק בין ״היום״ לבין ״על לבבך״, כמו כן בתחילת ״והיה אם שמע״ צריך להפסיק בין ״היום״ לבין ״לאהבה״ מטעם שנתבאר.

ג המנהג בכל תפוצות ישראל לאמר ״שמע ישראל״ בקול רם, כדי לעורר הכוונה. ואומרים בהתפעלות. ונוהגים ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ״שמע ישראל״. ויש לזה ראיה בגמרא (יג ב) שאומר על רבינו הקדוש כן, עיין שם. וזהו כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין. ומשימין יד ימין על הפנים. ובאל״ף של ״אחד״ יקצר מאוד. ובחי״ת צריך להאריך קצת, כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ. ולזה רומז החטוטרות שבגג החי״ת, כלומר: חי הוא ברומו של עולם (מנחות כט ב). ויש שבעה רקיעים ועִם הארץ הם שמונה, ומרומז בחי״ת. ובדלי״ת יאריך יותר, כדי שיעור שיחשוב שהקדוש ברוך הוא הוא יחיד בעולמו, ומושל בארבע רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. ויזהר להטעים יפה הדלי״ת, שלא יראה כרי״ש חס ושלום. ויזהר שהדלי״ת יאמר בנָח, ודלא כאותן שנראה כפי אמירתן בשו״א. ויש נוהגים להטות הראש כפי המחשבה: מעלה ומטה ולארבע רוחות. ולמי שזהו בלבול המחשבה – לא יעשה כן.

ד בוודאי יש כוונות נוראות בפסוק ״שמע ישראל״, אך בפשטיותה הוא כמו שפירש רש״י: ״שמע ישראל ה׳ אלהינו״, כלומר: שהוא אלהינו עתה. ״ה׳ אחד״ – עתיד להיות ה׳ אחד, שנאמר: ״כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה׳״ (צפניה ג ט). ונאמר: ״ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״ (זכריה י״ד: ט׳-י׳). וזה כל תקותינו, שאז יתגדל ויתקדש שמו יתברך. ולכן תיכף אחר פסוק זה אומרים: ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם

ועד״. כלומר: שאז יתגלה כבוד מלכותו בגלוי. ולכן אומרים בחשאי, כי עתה אינו באתגליא מפני חטאינו, לבד ביום הכיפורים שאז אנו כמלאכים אומרים בקול רם. אבל בכל השנה אין העולם כדאי לאמרו בקול רם. ובפסחים (נו א) אמרו חכמינו ז״ל דלכן אומרים בחשאי, מפני שלא אמרו משה ויעקב אמרו, עיין שם. (ולעניות דעתי גם כן הכוונה כן, דבימי יעקב היו כולם צדיקים ואמרו בקול רם. ולא כן בימי משה, שעשו העגל ועוד חטאים. ודייק ותמצא קל.)

ה וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין ד: הקורא קריאת שמע כשמסיים פסוק ראשון, אומר בלחש ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״. ...ולמה קורין כן? מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים קודם מיתתו, ציוום וזרזם על ייחוד השם, ועל דרך ה׳ שהלך בה אברהם ויצחק. ושאל אותם ואמר להם: ״בני! שמא יש בכם פסלות, מי שאינו עומד עמי ביחוד השם...?״ ענו כולם ואמרו: ״שמע ישראל...״, כלומר: שמע ממנו אבינו ישראל, ה׳ אלהינו ה׳ אחד! פתח הזקן ואמר: ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששיבח בו הזקן אחר פסוק זה. עד כאן לשונו.

ו ודע שיש מי שכתב בלשון זה: אם לא אמר ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ – אין מחזירין אותו (ב״ח שלטי גיבורים). ולבוש כתב שאפילו אמרו, ולא אמרו בכוונה – צריך לחזור. עד כאן לשונו (מגן אברהם סעיף קטן י״א). ולי נראה דלא פליגי כלל. דוודאי אם לא אמרו והתחיל פרשת ״ואהבת״ – אין מחזירין אותו, כיון שלא הוזכרה בתורה. ואף אם ירצה לאומרה בין פרק לפרק – אין לה שייכות שם כמובן. והלבוש אומר שאם אמרה ולא אמרה בכוונה, ועדיין לא התחיל ״ואהבת״ – צריך לחזור עוד פעם לאמר בכוונה. וכן נראה לי עיקר לדינא. (ולפלא שלא מצאתי זה בלבוש כלל, עיין שם.)

ז יש להפסיק בפסוק ״שמע ישראל״ בין ״ישראל״ ל״ה״, ובין ״אלהינו״ ל״ה״ השני, כדי שיהא נשמע כי ה׳ שהוא אלהינו הוא ה׳ אחד, וכמו שכתבתי בסעיף ד. ובלא הפסק לא יהיה לו משמעות זה כמובן. ויש להטעים יפה היו״ד של ״ישראל״, שלא תבלע לגמרי ושלא יתראה כאל״ף. וכן יו״ד של ״והיו״ שלא יתראה כמו באל״ף: ״והאו״. וגם יטעים המ״ם של ״שמע״ שיורגש העי״ן. ויש להפסיק מעט בין ״אחד״ ל״ברוך שם...״, כי עיקר קבלת מלכות שמים הוא ב״שמע״, ועל כי גם ב״ברוך שם...״ גם כן קבלת מלכות שמים מעצמנו. לכן צריך להפסיק מעט בין ״לעולם ועד״ ל״ואהבת״, דהגם דגם ״ואהבת״ הוא מלכות שמים זהו על ידי צווי, מה שאין כן ״שמע״ ו״ברוך שם״ הם מעצמינו שמתעוררים לזה (ט״ז סעיף קטן ו׳).

ח צריך ליתן ריוח בין ״וחרה״ ל״אף״, דלא לשתמע ״וחרף״. וכן צריך ליתן ריוח בכל תיבה שמסיימת באות של תחילת תיבה שאחריה, והיינו: ״בכל לבבך״, ״על לבבך״, ״בכל לבבכם״, ״עשב בשדך״, ״ואבדתם מהרה״, ״על לבבכם״, ״הכנף פתיל״, ״אתכם מארץ״. וכן כל אל״ף שאחר מ״ם צריך הפסק, כגון: ״ולמדתם אותם״, ״וקשרתם אותם״, ״ושמתם את״, ״וראיתם אותו״, ״וזכרתם את״, ״ועשיתם את״ – שלא יבלע האל״ף לגמרי. וצריך להתיז זיי״ן של ״תזכרו״, דלא לשתמע תשקרו חס ושלום, או ״תשכרו״ והוי כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. וכן צריך להתיז זיי״ן של ״וזכרתם״. וכן יש לדקדק באות עי״ן בקריאת שמע, דלפי מבטא שלנו שוין העי״ן והאל״ף, ובקריאת שמע יש לדקדק להפרישם זה מזה. וכן בין שי״ן שמאלית לתי״ו רפה. ולכן בתיבת ״ועשיתם״ יש לדקדק הרבה להטעים העי״ן, ולהפריש בין השי״ן להתי״ו. וכן הסמ״ך לא יהיה דומה לתי״ו רפה. וכן בבי״ת רפה יש להטעים שלא יתראה כפ״א רפה, כמו: ״ואהבת״, ״לבבך״, ״ובכל״, והרבה כאלו. ויטעים העי״ן של ״אשר נשבע״.

ט וכן יש ליזהר בדגוש ורפה בבית״ן, וכפי״ן, ופאי״ן, ותי״ו, שלא ירפה הדגוש ולא ידגיש הרפה. וכן בשוואי״ם יש נחים ונעים. דבסוף תיבה תמיד שו״א נח, וכן באמצע תיבה אחר תנועה קטנה. ובראש התיבה תמיד שו״א נע, וכן באמצע תיבה אחר תנועה גדולה. ושני שוואים רצופים: הראשון נח והשני נע. ויש כמה כללים בחכמת הדקדוק, ולכן יזהר שלא יאמר על נע נח, ועל נח נע. וכל תלמיד חכם צריך שיהא לו קצת ידיעה בדקדוק. דבאמת גם בפסוקי דזמרה ובתפילה יש לדקדק לומר התיבות כהלכתן. וכן הקורא בתורה בנביאים ובכתובים יש ליזהר בכל אלה, אלא שבעונותינו בכל הדברים אין אנו מורגלים בזה. מיהו בקריאת שמע וודאי יש לדקדק הרבה, לומר האותיות והתיבות כדקדוק וכהלכתן. וכך אמרו חכמינו ז״ל בברכות (טו ב): כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה – מצננין לו גהינם, דמפני שמתחמם לדקדק – לכן מצננין לו גיהנם החם מאוד.

י וצריך לקרות קריאת שמע בהטעמים כמו שקורין בתורה, אבל לא נהגו כן במדינות אלו. ונראה הטעם משום דהרבה אנשים כשיקראו בטעמים יתבלבלו, ולא יבינו פירוש המילות, דהנגינה למי שלא הורגל בה מפסיד הכוונה. ומכל מקום המדקדקים מחמירים בכך, ובלבד שיכוונו גם בפירוש המילות. וכשיאמר ״וקשרתם לאות על ידיך״ – ימשמש בתפילין של יד. וכשיאמר ״והיו לטוטפות בין עיניך״ – ימשמש בשל ראש. ויש נושקין היד, ואינו עיקר. ויש נוהגים לקרות קריאת שמע בקול רם, ויש קורין בלחש, והכל לפי טבעו. דיש שבקול רם מכוונין יותר, ויש שבלחש מכוונין יותר. אבל

"שמע ישראל" הכל אומרים בקול רם. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. וכשהגיע לפרשת ציצית – יקח הציצית גם ביד ימין וינשקם איזה פעמים לחבוב מצוה.

יא בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות. וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם – מסיים שליח ציבור "ה' אלהיכם אמת", וחוזר ואומר בקול רם "ה' אלהיכם אמת". ובזה כל אדם יוצא, הואיל ושומע משליח הציבור שלוש תיבות אלו. ואם היחיד רוצה לאמרם גם כן עם שליח הציבור – אין מוחין בידו. ואין לשאול: כיון דבקריאת שמע רמ"ה תיבות, ובתיבת "אמת" הוי רמ"ו, ואם כן כשחוזר ואומר "ה' אלהיכם אמת" – הוי רמ"ט תיבות. דיש לומר ד"אמת" השני אינו מן המנין, דקאי א"ויציב ונכון". וגם אין לשאול: איך אומר שני פעמים "אמת"? הלא כל האומר "אמת אמת" – משתקין אותו, דבגמרא (יד ב) הקפידו על זה. דאין זה רק כשאומרם בלי הפסק תיבות אחרות. אבל בהפסק – לית לן בה. ומיהו יש מהגדולים שבאמת סבירא ליה דבפעם ראשון אינו מסיים "אמת", רק "אני ה' אלהיכם". ואחר כך אומר "ה' אלהיכם אמת". ולפי זה הוי ממש רמ"ח תיבות, ואינו אומר שני פעמים "אמת" (וזהו דעת רמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות). וכן יש נוהגים.

יב כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך דאם הוא קורא ביחיד – יכוין בחמש עשרה ווי"ן שב"אמת ויציב" שעולים תשעים. והם כנגד שלוש שמות ההוי"ה, שכל שם עולה כ"ו וארבע אותיותיו עולה שלושים. ויש עוד טעם אחר בדבר: דחמש עשרה ווי"ן עולין תשעים, והקריאה נחשבת אחת – הרי תשעים ואחת כמנין השם בקריאתו ובכתיבתו, והוי כאילו אמר: "ה' אדני אמת". ויש שכתבו דכל הקורא קריאת שמע ביחיד יאמר "אל מלך נאמן, שמע ישראל...". כי שלוש תיבות אלו משלימין המנין של רמ"ח, והוא במקום "אמן" שיש לענות אחר "הבוחר בעמו ישראל באהבה", וכן נוהגין. מכל מקום כשקורא עם הציבור לא יאמר "אל מלך נאמן", רק יאמר "אמן" אחר שליח הציבור כשמסיים הברכה. וכן נוהגין ונכון הוא. עד כאן לשונם. ויש מהגדולים שגמגמו מאוד בהפסקת "אל מלך נאמן" אף ביחיד (מגן אברהם סעיף קטן ד' בשם מהרש"ל). ואנו אין נוהגין לומר זה. ויש שגם ביחיד חוזר ואומר "ה' אלהיכם אמת", ולא אדע על מה סמכו זה. ומוטב לחזור שלוש תיבות אלו: "אתכם מארץ מצרים", שאין בהם שם. וראיתי נוהגין כן.

יג אסור לומר "שמע שמע" שתי פעמים, דמיחזי כשתי רשויות חס ושלום, בין שאומר התיבה שני פעמים "שמע שמע", ובין שכופל הפסוק שני פעמים. ולפי' רש"י (לג ב) כופל הפסוק חמיר טפי, ומשתקין אותו. וכופל התיבה רק מגונה הוי, ולא משתקין אותו. ולתוספות הוי להיפך: דבכפילת תיבה משתקין אותו, ובכפילת פסוק הוי מגונה, עיין שם. ולכן לדינא בשניהם משתקין אותו. ולכן אפילו לקרות הפרשה שני פעמים – אינו כדאי. ורק בקריאת שמע שעל מיטתו מותר לקרות כל הפרשה, ולחזור ולקרותה, כיון דכוונתו רק להשתקע בשינה מתוך קריאת שמע. ויש מי שאומר שגם בזה יש ליזהר מלומר פסוק ראשון שתי פעמים, ולכן יתחיל בפעם השני מן "ואהבת".

יד ולכן האומרים באשמורת בסליחות "שמע ישראל" ואחר תפילת נעילה – יזהרו שלא יאמרו שמע שתי פעמים. דגם בציבור אסור, דלא כיש מי שמקיל בציבור (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט' שהשיג על הב"ח בזה). ומכל מקום אם לא קרא פסוק ד"שמע ישראל" בכוונה – יחזור ויקראנו בלחש, כיון שעושה מפני הכוונה (ט"ז סעיף קטן ג'). וזה שאומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שלוש פעמים, ושבע פעמים "ה' הוא האלהים" – אין חשש בזה. ואדרבא מנהג כשר הוא, להורות שבשבעה רקיעים "ה' הוא האלהים". ובקרא מצינו שני פעמים "ה' הוא האלהים", באליהו כשנצח את נביאי הבעל. ואינו דומה ל"שמע ישראל" שהוא עיקר קבלת מלכות שמים, ואסור לכופלו דמיחזי כשתי רשויות חס ושלום. ויש אומרים שיש ליזהר גם כן מלענות על ברכה שתי פעמים "אמן". ויש חולקים, דהא בקרא כתיב: "ואמרה האשה אמן אמן". ודוד אמר: "אמן ואמן" (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י'). ומרמב"ם פרק שני מבואר דלאו דווקא ב"שמע", דהוא הדין בכל התיבות ובכל הפסוקים – אסור לומר שני פעמים. עיין שם היטב.

סימן סב

א אף על פי שנתבאר שצריך לדקדק באותיותיה, מכל מקום אם קראה ולא דקדק בהן הדקדוקים שנתבארו – יצא, ואינו צריך לקרותה פעם אחרת. וכך שנו חכמים במשנה (טו א): קרא ולא דקדק באותיותיה – יצא. ופירש רש"י: שלא דקדק לפרשן יפה בשפתיו. עד כאן לשונו. ואין הכוונה שלא פירש התיבות והאותיות כלל, כגון שאמר חצי תיבות וכיוצא בזה. דוודאי בכהאי גוונא לא יצא, שאין זה קריאה כלל. אלא כוונתו כמו שפירשו הרמב"ם והרע"ב בפירוש המשניות: שלא דקדק בהפרדת האותיות הדומות, או שהניח הנע והניע הנח, וכיוצא בזה. דבכהאי גוונא – יצא. ופשוט הוא דמי שהוא נלעג לשון, כמו שיש בני אדם שאין יכולים להטעים הרי"ש כראוי, או שאין יכולין לומר שי"ן ימנית, או שאומרים גימ"ל כדלי"ת וכיוצא בזה – יצא, כיון שמדבר לפי דיבורו. ויותר מזה איתא במדרש חזית על פסוק "ודגלו עלי אהבה": אמר רב אחא: עם הארץ שקורא ל"אהבה" – "איבה", כגון "ואהבת" – "ואיבת", אמר הקדוש ברוך הוא: "ולגלוגו עלי אהבה".

ב ומזה הטעם אני אומר דלפי מבטא שלנו, שאין הפרש בין אל״ף לעי״ן, ובין חי״ת לכ״ף, ובין סמ״ך לתי״ו רפויה, ובין טי״ת לתי״ו דגושה – יצאו ידי חובתן כיון שלשונם כן הוא. והרי אנו רואים שהמדקדקים בזה בא להם ההפרש בטורח רב, ועדיין אין ההפרש כראוי. וביחוד בין אל״ף לעי״ן יש כמו הפכים ממש, וכחירוף וגידוף חס ושלום. כמו בשמונה עשרה ״וטהר לבנו לעבדך באמת״, וכמו בקריאת שמע ״השמרו לכם... וסרתם ועבדתם...״, דכשאומר כמו באל״ף – הוי ממש ההיפוך חס ושלום. מכל מקום כיון דמבטא שלנו כן הוא – אין חשש בדבר. ורחמנא ליבא בעי, ורק המדקדק במצות יראה לדקדק בזה הרבה. וכן בכל התורה בשם ״עבודה״ דמיחזי לפי מבטא שלנו כמו ״אבידה״ – שכרו גדול כשמדקדק בזה.

ג יכול לקרותה בכל לשון, דכתיב: ״שמע״ – בכל לשון שאתה שומע. ויזהר מדברי שיבוש שבאותו לשון, וידקדק בו כמו בלשון הקודש. ודווקא כשמבין הלשון. וכן הדין בתפילה וברכת המזון, כדתנן בפרק שביעי דסוטה. וכן קידוש, וברכת הפירות, וברכת המצות, והלל. ויש מי שאומר דבאלו אפילו אינו מבין הלשון – יצא (מגן אברהם סעיף קטן א׳), ורבים חולקים בזה (עיין משנה ברורה). ובלשון הקודש יצא גם בקריאת שמע גם כשאינו מבין הלשון, כיון שיודע עיקר ענין קריאת שמע. ואין לך עם הארץ שאינו יודע פירושו של ״שמע ישראל״, ושכל איש מישראל מחויב למסור נפשו על קידוש השם. ובסימן קפ״ה נבאר עוד בזה בסייעתא דשמיא, עיין שם.

ד ודע דזה דקריאת שמע ותפילה נאמרת בכל לשון, וודאי זהו כשמעתיק ממש כל השלוש פרשיות וכל השמונה עשרה להלשון האחר. דאם לא כן אין זו קריאת שמע ותפילה. ולפי זה אין דין זה אלא בזמן המשנה והגמרא, שהיו יודעים בטוב לשונינו, והיו יכולים להעתיקו. אבל עכשיו ידוע שכמה ספיקות יש לנו בפירוש המילות ונחלקו בו המפרשים, כמו ״לטוטפות״ איך נעתיקו? וכן פסוק ״שמע ישראל״, שגם בפשטיותו יש כמה פירושים. וכן פירוש ״ציצית״ יש שפירשו לשון ״הבטה״ ויש שפירשו לשון ״יוצא״. וכן תיבת ״פתיל״, וכמה כיוצא באלו. והרי עיקר שם הוי״ה אין אנו יודעים להעתיקו כראוי, שיש מעתיקים אותו ״נצחי״ ויש מעתיקים אותו ״כל יכול״. ואין שום העתקה ל״היה והוה ויהיה״ שזהו עצם שם הוי״ה, ובהעתקה שווה שם הוי״ה לשם ״אלהים״. וכן ״וחרה אף״ בהעתקה שניהם לשון כעס, ובלשון הקודש הבדל גדול ביניהם. ולפיכך בזמן הזה אסור לקרות קריאת שמע ותפילה וכל הברכות רק בלשון הקודש. וכן הורו גאוני עולם זה כערך שמונים שנה, וכן עיקר לדינא.

ה לא יקרא קריאת שמע בלחש, דצריך להשמיע לאזנו מה שמוציא מפיו, כפשטיותה של ״שמע ישראל״ שהוא לשון שמיעה. מיהו בדיעבד אם לא השמיע לאזנו – יצא, ואינו מן המובחר. דעיקר פירושו של ״שמע״ הוא לשון הבנה, וכמה ״שמע ישראל״ בתורה שהם לשון הבנה, כמו: ״שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן״, וכיוצא בו. ולכן אף על גב דגם שמיעה נכלל בלשון ״שמע״, מכל מקום אמרו חכמינו ז״ל דאינו מעכב בדיעבד. וכך נפסקה הלכה בבבלי (טו ב), ובירושלמי פרק שני דברכות (הלכות ד), עיין שם. (ומזה דרשינן שם: ״בכל לשון שאתה שומע״, משום ד״שמע״ הוא לשון הבנה.)

ו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו – יצא. ואף לכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי, ואינו יכול לנקותו משום אונס – יהרהר בלבו. ובלבד שלא יהא המקום מטונף לגמרי, דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטנופת. עד כאן לשונו. ביאור הדברים נראה לי דהכי פירושו: דוודאי קיימא לן להלכה דהרהור לאו כדיבור דמי. דכן פסקו התוספות והרא״ש בברכות (כ ב) כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, וכן פסקו תלמידי רבינו יונה שם בשם הגאונים, וכן פסקו המאור והראב״ד בספר תמים דעים סימן ר״מ (לבד הריא״ז בשלטי גיבורים שם, והיא דעה יחידאה). ואפילו הרמב״ם שפסק בפרק ראשון מברכות דיוצאין הברכות בהרהור, מכל מקום בקריאת שמע נראה ברור דמודה דאין יוצאין בזה. וראיה דבברכות כתב: ואם לא השמיע לאזניו – יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו. עד כאן לשונו. ובקריאת שמע שקודם לברכות כתב: ואם לא השמיע לאזנו – יצא. עיין שם. ולא סיים ״בין שבירך בלבו״ – שמע מינה דבקריאת שמע לא יצא. והטעם נראה דבקריאת שמע כתיב ״ודברת בם״. מיהו על כל פנים דעת כל רבותינו דלא יצא ידי קריאת שמע בהרהור. וכן העיקר לדינא.

ז וזהו כוונת רבותינו בעלי השולחן ערוך: אם מחמת חולי או אונס... – יצא. כלומר: דאף על גב דהרהור לאו כדיבור דמי, מכל מקום כשאי אפשר בענין אחר – יצא בזה. כלומר: דטוב משלא לקרות כלל. דהכי אמרינן לרב חסדא דלכן בעל קרי מהרהר בלבו, כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, עיין שם. ובוודאי אם עבר האונס או החולי בתוך הזמן קריאת שמע – יחזור ויקראנה בפיו, אלא דלא שכיח. וזהו שכתבו אחר כך: ואף לכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי... כלומר: דמשום דמקודם אמר ״יצא״ לשון דיעבד, לזה אומר דאין כאן לכתחילה ודיעבד, דוודאי גם בדיעבד לא יצא בהרהור מי שיכול לדבר. אלא דאותם שאינם יכולים לדבר יוצאים בזה, ובהם אפילו לכתחילה כיון שאי אפשר בענין אחר. ולכן גם במקום שאינו נקי לגמרי – אסור מפני הספק לדבר בפה, ובהרהור מותר. וכן מי שצמא בלילה במיטתו, שאי אפשר לו ליטול ידיו ולקום

ממיטתו – הוא משוקע בשינה והוי כלא אפשר, ומהרהר הברכה בלבו (ט״ז סעיף קטן א׳). אבל במקום מטונף לגמרי – גם בהרהור אסור. (כן נראה לעניות דעתי. ובזה מתורץ קושיות האליה רבה סעיף קטן ב׳.)

ח השומע קריאת שמע מפי חברו – לא יצא אף על פי שכיון להוציאו (ר״ם אלשקר). דמצות קריאת שמע היא הקריאה ולא השמיעה, דכתיב: ״ודברת בם״ (שם). ואפילו אם אינו בקי – אין השני מוציאו. ואמנם בעשרה כשהשליח ציבור קורא – מוציא את שאינו בקי, כדאיתא שלהי ראש השנה. ויש מי שאומר דברכות קריאת שמע שליח הציבור מוציא את מי שאינו בקי, ולא קריאת שמע (אליה רבה בשם אבודרה״ם). ולא נראה כן (אליה רבה). וצריך שליח הציבור להשמיע קולו ב״שמע ישראל״, כדי שישמעו הציבור וימליכו שם שמים ביחד.

סימן סג

א תנן בפרק קמא דברכות (י ב): בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד, שנאמר: ״ובשכבך ובקומך״. כלומר: דרך שכיבה ודרך קימה. ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר: ״ובלכתך בדרך״. אם כן למה נאמר ״ובשכבך ובקומך״? בשעה שבני אדם שוכבים, ובשעה שבני אדם עומדים. כלומר: דאתי לזמן קריאת שמע. אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך, והטיתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לי: כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

ב ועל פי זה פסקו הטור והשולחן ערוך דקורא אותה מהלך, או עומד, או שוכב, או רוכב על גבי בהמה, או יושב... ומי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד נקרא ״עבריין״. עד כאן לשונם. ואף על גב דבכמה פלוגתות של בית שמאי ובית הלל, דבית שמאי מחמיר ובית הלל מיקל, מכל מקום הרוצה להחמיר כבית שמאי – אין מוחין בידו. אך פלוגתא זו אינה דומה לכל הפלוגתות, דבכל הפלוגתות גם בית הלל מודים שיש חומרא בדברי בית שמאי, ולכן מי שרוצה להחמיר למה לא יחמיר? אבל בכאן אין שום חומרא לדעת בית הלל בדברי בית שמאי, דלבית הלל הכל אחד בין עומד בין יושב. וכיון שמחמיר – הרי מורה דהלכה כבית שמאי. ועוד: דכיון דלבית הלל הוי הדרש של ״ובשכבך ובקומך״ לזמן קריאת שמע, ואם כן כשמחמיר כבית שמאי דלדידהו אתי לשכיבה בערב דווקא, ולעמידה בבוקר דווקא, ואם כן יתבטל על ידי זה זמן קריאת שמע. ולכן נענש גם רבי טרפון.

ג והנה לפי זה נראה דבין כשעומד אסור לו לישב, ובין כשיושב אסור לו לעמוד. והטור והשולחן ערוך לא הזכירו רק שלא לעמוד כשהוא יושב. וראיתי מי שכתב דבאמת העומד מותר לישב, דבזה לא נראה משום חומרא אלא שרצונו לישב, דישיבה טוב יותר לאדם מעמידה (אליה רבה בשם מ״כ). וקשה: דאם כן למה נענש רבי טרפון? הלא הטייה יותר טוב לאדם גם מישיבה. והאמת נראה דבשחרית דלבית שמאי דווקא בעמידה – בזה אסור לעמוד כשיושב. ובערבית דלבית שמאי דווקא בישיבה, דבזה אסור כשעומד לישב, דמיחזי דעביד כבית שמאי. אבל להיפך בשחרית כשעומד – מותר לישב, ובערבית כשיושב – מותר לעמוד. דבזה אי אפשר לחוש דעביד כבית שמאי, דאדרבא דזהו היפך מבית שמאי. ולכן הטור ושולחן ערוך דמיירי בשחרית כתבו דכשיושב אסור לעמוד. וכן נראה עיקר לדינא (וכן משמע בב״ח). ועוד נראה דדווקא כשעושה מפני הדין כדי לצאת ידי בית שמאי יש איסור, וכרבי טרפון שאמר ״והטיתי לקרות כדברי בית שמאי״. אבל כשעושה בלא כוונה, כמו שיש אנשים שאינם במנוחה קמים ויושבים, וחוזרים וקמים, וחוזרים ויושבים – אין קפידא. ועל פי הזוהר קריאת שמע דשחרית וברכותיה דווקא מיושב עד ״תהלות לאל עליון״, דאז יקום ויעמוד. וכן מבואר בפרי עץ חיים ובכוונות, ונקראת ״תפילה דמיושב״.

ד והנה אף על גב דקורא כדרכו, בין עומד בין יושב בין הולך, מכל מקום כשהיה מהלך בדרך ורוצה לקרות קריאת שמע – יעמוד בפסוק ראשון. דעושה זה כדי שיכול לכוין, דעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון. ויש מצריכין לעמוד בכל פרשה ראשונה, שלא יהא כקורא עראי. ויש מי שרוצה לומר דלעמוד כל הפרשה יש איסור, דנראה שעושה כבית שמאי (ב״ח). וחלקו עליו, דכיון דכבר עומד מפני פסוק ראשון – תו לא מיחזי כבית שמאי (ט״ז סעיף קטן ב׳ ומגן אברהם סעיף קטן ד׳). ופשיטא שב״ברוך שם כבוד מלכותו״ צריך לעמוד (שם). וגם הרוכב על החמור צריך לעמוד, אבל היושב בעגלה אינו צריך לעמוד, דיושב במנוחה ויכול לכוין יפה (שם). אבל הרוכב אינו יכול לכוין יפה כשהחמור הולך.

ה איתא בגמרא (יג ב): פרקדן לא יקרא קריאת שמע. ופירש רש״י: שוכב על גבו ופניו למעלה. והרמב״ם בפרק שני (הלכות ב) כתב: בין פניו למעלה, ובין שוכב על פניו וגבו למעלה. והטעם שאין זה מדרך ארץ. אבל כששוכב על צדו מותר לקרות לכתחילה, ואינו צריך לעמוד אפילו כשאין לו טירחא לעמוד. וזהו דעת רוב הפוסקים. אבל יש אומרים דדווקא כששוכב כבר ויש לו טירחא לעמוד, כגון שצריך ללבוש בגדיו. אבל כשאין לו טירחא בזה, כגון ששוכב בבגדיו ובקל יכול לעמוד – מחויב לעמוד. ולזה נוטה דעת רבינו הרמ״א, ומיהו רוב הפוסקים אינם סוברים כן (וכן כתב המגן אברהם

והט״ז סעיף קטן א׳). ומי שהוא בעל בשר הרבה, ואינו יכול להתהפך על צדו ומוכרח לישכב פרקדן, או שהוא חולה – נוטה מעט לצדו וקורא. ואם אינו יכול להטות כלל – מותר לקרוא כך. ואיש בריא אין לו לשכב פרקדן אף בלא קריאת שמע, רק יטה מעט (גמרא). ונראה דפניו למעלה גריע מפניו למטה, דבפניו למעלה יש חשש דמתחמם ויראה קרי. דכן משמע שם בגמרא ורש״י, עיין שם.

ו עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, כמו שכתבתי כמה פעמים. ו״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ בכלל. הלכך אם קרא ולא כיון לבו בפסוק ראשון – לא יצא ידי חובתו, וחוזר וקורא. ואפילו למאן דסבירא ליה מצות אינן צריכות כוונה מודה בזה, דזהו כוונת המצוה. אבל כוונת הלב צריך, וכמו שכתבתי בסימן ס׳ סעיף ז, עיין שם. ואין זה כאומר ״שמע שמע״ דמשתקין אותו, כיון שעושה זה מפני שלא כיון בפעם הראשונה. ועוד: דבאמת צריך לומר פעם שני בלחש. ועוד: שיכול להמתין מעט (ט״ז סעיף קטן ג׳). ואם נזכר שלא כיון בשמע עד שגמר ״ואהבת״ – חוזר לראש, וחוזר וקורא פרשה ראשונה בשלימות (מגן אברהם סעיף קטן ו׳). וכן אם לא נזכר עד אחר ״והיה אם שמע״ – גם כן חוזר לראש, וקורא פרשה ראשונה ולא השניה. דבדעבד אינו מעכב כשהקדים שניה לראשונה, כמו שכתבתי בסימן ס״ד. ואם לא כיון ב״ברוך שם כבוד מלכותו״, אם נזכר קודם שהתחיל ״ואהבת״ – יחזור לאמרו בכוונה. ואם נזכר אחר כך – אינו צריך לחזור, וכבר בארנו בסימן ס״א סעיף ו, עיין שם. (המגן אברהם סעיף קטן ו׳ כתב בשם ס״ח: כשלא כיון בפסוק ראשון יקרא הפרשה שתי פעמים, עיין שם. ומשמע אפילו עדיין לא קרא הפרשה. וצריך עיון.)

ז וכיון שעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, לכן אם היה מתנמנם מצערים אותו ומעירים אותו, עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש. אבל מכאן ואילך אין מצערים אותו עד שיקרא כשהוא ער ממש, ואפילו קרא מתנמנם – יצא. וכן אם היה לו אונס אחֵר שאינו יכול לקרות בכוונה – יצא, לבד פסוק ראשון. וכבר כתבנו בסימן נ״ח סעיף ט״ז דאפילו אם כל השלוש פרשיות חיובן מן התורה, מכל מקום יש הפרש בכוונה בין פסוק ראשון לכל הפרשיות, ובין פרשה ראשונה לשניה, עיין שם בסעיף י״ז.

ח וכמו שיש הפרש בין פסוק ראשון לכל הקריאת שמע לענין כוונה, כמו כן יש הפרש בין פרשה ראשונה לשניה לענין קריאת עראי, משום דכתיב: ״ודברת בם״. ודרשינן ביומא (יט א): עשה אותם קבע. ולפיכך הקורא קריאת שמע לא ירמוז בעיניו, ולא יקרוץ בשפתיו, ולא יראה באצבעותיו בפרשה ראשונה שהיא קבלת מלכות שמים, מפני שנראה כקורא עראי. ואפילו לדבר מצוה לא ירמוז... ומהרמב״ם משמע דגם בפרשה שניה אסור, עיין שם. ולכן אם היה עוסק במלאכה, ורוצה לקרות קריאת שמע – יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה. ולדעת הרמב״ם אפשר גם בשניה כן כמו שכתבתי. וכל זה שלא יהא כקורא עראי.

ט ודווקא לעשות המלאכה אסור. אבל לירד ממקום מלאכתו אינו מחויב, ויכול לקרותה שם. ולפיכך האומנין שעושין בראש האילן, או בראש הבנין, או במקום אחר – אינם צריכים לירד אלא קורין כשעומדין שם. ואפילו בעל הבית העוסק במלאכת עצמו – אינו צריך לירד. ואף על גב דבתפילה צריך לירד כמו שכתבתי בסימן צ – זהו מפני שהתפילה ארוכה ובכולה צריך כוונה, מה שאין כן בקריאת שמע. והכתף שנושא משוי על כתפיו – יכול לקרות קריאת שמע כן, דאין זה מבלבלו. אבל לא יתחיל בשעה שטוען המשא עליו ובשעה שמורידה מכתפו, מפני שאז יש לו קצת טרדה ולא יוכל לכוין, דאין לבו מיושב עליו. וגם אם התחיל קודם, נראה שלא יטעון ולא יפרוק עד שיגמור כל הקריאת שמע, דמי מכריחו לזה? ובתפילה נראה דגם כשהמשא על כתפו – אין לו להתפלל עד שיפרוק משאו. ודין שתוי ושיכור בקריאת שמע הוו כמו בתפילה, ויתבאר בסימן צ״ט.

סימן סד

א תנן (טו א): הקורא למפרע – לא יצא. כלומר: שקרא הפסוק השני קודם הראשון, דכתיב: ״והיו״ – בהווייתן יהא (מגילה יז ב). ודווקא בהפסוקים, אבל אם הקדים ״והיה אם שמע״ ל״שמע״, או ״ויאמר״ ל״שמע״ או ל״והיה אם שמע״ – יצא, שהרי אינן סדורות בתורה זו אחר זו. ולכן אף על גב דחכמים תיקנו לקרות ״שמע״ קודם ואחר כך ״והיה אם שמע״ ואחר כך ״ויאמר״, מכל מקום אין זה מעכב בדיעבד.

ב ויש בזה שאלה: דכיון דהטעם הוא משום ״והיו״ כמו שכתבתי, תינח ב״שמע״ וב״והיה אם שמע״, דכתיב ״והיו״. אבל פרשה ציצית דלא כתיב בה ״והיו״, מנלן דלא יצא למפרע? וכי תימא דבאמת כן הוא, דאם כן הוה להו להפוסקים לבאר כן, ומדסתמו משמע דאכל השלוש פרשיות קאי. ועוד יש לשאול: דלמאן דסבירא ליה דמן התורה יצא ידי קריאת שמע בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה, איזה איסור יש כשקרא למפרע? ואם נאמר דמדרבנן לא יצא, אם כן גם בהפרשיות ליעכב? אך באמת מזה ראיה למה שכתבנו בסימן נ״ח סעיף ט״ז דכל הפרשיות הם מן התורה, עיין שם. וגם אין לשאול: למה בכתיבת תפילין ומזוזות פסול שלא כסדרן גם בפרשיות, כמו שכתבתי בריש סימן ל״ב, ולמה בקריאתן לא קפדינן על הפרשיות? ויש מהגדולים שהקשה כן (פרי מגדים). אך באמת לא דמי, דבשם כולהו חדא מצוה היא, דזו בלא זו אינו כלום. לכך קפדינן על הסדר הכתוב בתורה, אף שאינן

סמוכות זו לזו בתורה. אבל בקריאתן, דכל פרשה הוא ענין בפני עצמה, ראשונה לקבלת עול מלכות שמים ושניה לעול מצות – לא חיישינן להו אם הקדים זו לזו. ורק בחדא פרשה אין להקדים הפסוק המאוחר להקודם, משום דכתיב "והיו". אבל בפרשת ציצית למה יעכב? ואולי כיון דשני הפרשיות מן התורה מעכב, תיקנו רבנן גם בהשלישית. וצריך עיון.

ג קרא פרשה וטעה בה: אם יודע היכן טעה, כגון שקראה כולה אלא שדילג פסוק אחד באמצע – חוזר לראש אותו הפסוק. אפילו אם הדילוג היה באמצע הפסוק, מכל מקום חוזר לראש הפסוק, ואומר משם ואילך עד סוף הפרשה. ואם אינו יודע היכן טעה – חוזר לראש הפרשה. ואם אינו יודע אם גם אמר "שמע ישראל" – חוזר ל"שמע ישראל". ואם יודע שאמר "שמע ישראל", והספק משם ואילך – מתחיל מ"ואהבת", או מ"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אם ספק בידו אם אמרו. ואף שכבר נתבאר דבספק "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אינו צריך לחזור – זהו כשבבירור אמר "ואהבת". אבל כשצריך לחזור על "ואהבת" מפני הספק – ממילא חוזר גם על "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" כשגם בו יש ספק.

ד וכן אם טעה בין פרשה לפרשה, שיודע שסיים פרשה אבל אינו יודע אם ראשונה אם שניה – חוזר לפרשה ראשונה ומתחיל "והיה אם שמע". ואם היה עומד בתיבות הדומות בשני הפרשיות, כמו "וכתבתם", "וקשרתם", "ובשבתך בביתך", ואינו יודע אם בראשונה אם בשניה – חוזר לאותה שבראשונה. ודווקא כשלא התחיל ב"למען ירבו". אבל אם התחיל ב"למען ירבו" – בוודאי היא מהשניה, דמסתמא אומר כפי הרגלו. וכל שכן אם יודע שהתחיל פרשת ציצית – וודאי היא מהשניה. וכן אם יודע בבירור איזה תיבה שאמר – חזקה שאמר כל שלמעלה הימנה, ואינו חוזר אלא מראש הפסוק של תיבה זו.

ה ולא לבד בקריאת שמע כשטעה חוזר. אלא אפילו בברכותיה, כששינה ממטבע שטבעו חכמים בכל הברכות – חוזר לראש הברכה (רמב"ם פרק ראשון). אך זהו דווקא כששינה בפתיחה או בחתימה. אבל אם הוסיף איזה תיבות באמצע הברכה, או פיחת איזה תיבות – לית לן בה, כיון שהפתיחה והחתימה היתה כראוי. וכבר בארנו זה בסימן נ"ט.

סימן סה

א דע דכשאדם עושה מצוה, כגון שקורא קריאת שמע, או מתפלל, או תוקע בשופר, או קורא את המגילה; והפסיק באמצע, ושהה בההפסק כדי לגמור את כולה; מבואר בראש השנה לענין תקיעות דאם שמע תשע תקיעות ביום ראש השנה בתשע שעות ביום – יצא (ראש השנה לד ב). וכן במגילה (יא ב) לענין הפסק במגילה. ובברכות (כב ב) בהיה עומד בתפילה והתחיל להשתין, ושהה כדי לגמור את כולה – יש שם פלוגתא, ופסק הרי"ף בשם הגאון דחוזר לראש. ולקמן שם גבי קריאת שמע פסק דאין חוזר לראש, וכן במגילה ושופר אין חוזר לראש. וסבירא ליה דרק בתפילה דיש בה חומר, שאסור להפסיק אפילו המלך שואל בשלומו – חוזר לראש, ולא בשארי דברים. וגם הרמב"ם ז"ל פסק כן בפרק שני מקריאת שמע דאינו חוזר, ובפרק רביעי מתפילה פסק שחוזר, עיין שם.

ב אמנם רבותינו בעלי התוספות כתבו דכל הדינים שווים. והנפקא מינה הוא באיזה אופן היה ההפסק: אם ברצונו הפסיק, והיה יכול לגמור אם היה רוצה – אינו חוזר לראש, דלא מקרי "הפסק" כיון שהיה יכול לגמור. אבל אם היה מוכרח להפסיק על פי הדין, כמו כשהתחיל להשתין, או הולך במבואות המטונפות וכיוצא בזה – חוזר לראש כששהה כדי לגמור את כולה, דזהו וודאי הוי הפסק כיון שהוכרח להפסיק. ולשיטה זו הסכימו הרבה מרבותינו. וזהו שכתב הטור: קראה סירוגין דהיינו בהפסקות, אפילו שהה כדי לגמור את כולה – יוצא והוא שלא שהה בנתיים מחמת אונס שעיכבו מלקרות. אבל אם שהה מחמת אונס, שלא היה המקום ראוי לקרות או אונס אחר, אם הפסיק ושהה כדי לגמור את כולה, כשחוזר לקרות צריך להתחיל מראש. עד כאן לשונו, וזהו כשיטת התוספות. וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף א, וכתב דהכי נהוג. ומשערין ענין השהיה לפי הקורא ולא לפי רוב בני אדם. עד כאן לשונו. ואיזה אונס שהוא מקרי "אונס", אף אם נפלו עליו לסטים. ויש חולקים כמו שיתבאר בסעיף ד.

ג אבל רבינו הבית יוסף כתב: קראה סירוגין, דהיינו שהתחיל לקרות והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור וחזר וגמרה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה – יצא, אפילו היה ההפסק מחמת אונס. עד כאן לשונו. ולקמן בסימן ק"ד לענין תפילה פסק דחוזר לראש, עיין שם. דהולך בשיטת הרי"ף והרמב"ם דדווקא בתפילה חוזר לראש, ולא בקריאת שמע ושארי מצות. ולא חילקו בין שההפסק באונס ובין ברצון אלא בין תפילה לשארי דברים, מטעם שבארנו.

ד ובוודאי להלכה אנו תופסים כדעת רוב רבותינו, לחלק בין אונס ללא אונס. ובארנו דגם ליסטים מקרי "אונס". ודווקא כשהעיכוב היה מחמת עצמו, כגון שרצה להפסיק, או הפסיק מחמת מריבה שהיה בידו שלא להפסיק – זה לא מקרי "אונס". אבל כל שהעיכוב מחמת אחרים מקרי "אונס". אמנם דעת הראב"ד והמאור הוא ד"אונס" לא מקרי אלא אם כן לא היה יכול על פי דין להתפלל, כגון שמשתין או המקום אינו נקי. אבל שארי מיני אונסין לא נחשב אונס כלל לענין זה. ולכן לדינא בתפילה יכולין לסמוך אדעה הקודמת דגם ליסטים נחשב אונס, כיון דלדעת הרי"ף והרמב"ם גם בלא זה צריך לחזור לראש בתפילה. אבל בשארי דברים נקטינן כהראב"ד והמאור. וגם בתוספות משמע כן (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ב').

ה ולפי מה שנתבאר אין שום חשש כשמאריכים הציבור בפיוטים קודם שמונה עשרה, והחזנים מנגנים ומאריכים באמצע "יוצר אור" ובאמצע ברכה אחרונה שלאחר קריאת שמע שמנגנים ב"עזרת". ויש הפסק באמצע הברכה עוד יותר מכדי לגמור את כולה, ומכל מקום אינו צריך לחזור לראש. לא מיבעיא לשיטת הרי"ף והרמב"ם, אלא אפילו לשיטת רוב רבותינו דבאונס תליא – הכא לא מיחשב אונס, שהרי בידו לגמור הברכות. ובוודאי לכתחילה אין להפסיק בכל גווני, אך אם עושה כן כדי להתפלל בציבור – הוי כדיעבד, ו"אונס" לא מקרי כמו שכתבתי. (והתוספות והמרדכי סוף ראש השנה שהתרעמו על זה, משום דשם לא הביאו החילוק שבין אונס לרצון, עיין שם. והמגן אברהם סעיף קטן א' כתב דכוונתם על לכתחילה, עיין שם. ולא משמע כן מדבריהם. ועוד: כיון שצריך להתפלל בציבור, ואם על עיקר הדבר שפיוטים הוי הפסק – זה וודאי חשיב כדיעבד כיון שכבר תיקנום. אלא העיקר כמו שכתבתי. וקשיא להו על עיקר הפיוטים: הא הוי הפסק וחוזר לראש, וכן על הממתינים? אך באמת לפי מה שכתבתי בברכות לחלק בין אונס ללא אונס לא קשיא כלל. ודייק ותמצא קל.)

ו כשנכנס לבית הכנסת ושומע שציבור קורין קריאת שמע, אפילו אם הוא כבר קרא מכל מקום מחויב לומר עם הציבור פסוק של "שמע ישראל", שלא יראה כאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חביריו. וכן אם הוא בבית הכנסת שלומד, או אומר תחנונים, או שארי דברים שרשאי לפסוק בהם, כשיגיע הציבור ל"שמע ישראל" – עונה עמהם ביחד. אבל אם הוא עוסק במקום שאינו רשאי להפסיק, כמו מ"ברוך שאמר" ואילך, פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב שלא יפסיק. אלא בשעה שהציבור עונין שמע ישראל – יאמר ניגון זה על התיבות שעומד שם, שיהא נראה כאלו קורא עמהם. עד כאן לשונו. ויש אומרים דמפסיק אפילו באמצע ברכת קריאת שמע לענות "שמע ישראל" עם הציבור (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ד'). ואנו אין נוהגין כן. מיהו בפסוקי דזמרה וודאי יש להפסיק. ורבינו הבית יוסף הולך לשיטתו בסימן נ"א דאין להפסיק בפסוקי דזמרא בעניית "אמן". אבל כבר בארנו שם דאנו עונין "אמן" על פי האר"י ז"ל, עיין שם. אם כן לא גרע עניית "שמע ישראל" מעניית "אמן". ודע שיש רוצים לומר דכל דבר שהציבור אומרים, כמו "תהלה לדוד" – עונים עמהם (מגן אברהם סעיף קטן ג'). ואנו אין נוהגין כן, רק ב"שמע ישראל" וב"עלינו" כשאומרים "ואנחנו כורעים" – צריך לכרוע עמהם, כמו ב"מודים", משום דלא ליתחזי שכל העם כורעים והוא אינו כורע. ויש נוהגים לומר גם "עלינו" עם הציבור.

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: קרא קריאת שמע, ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקורין קריאת שמע – טוב שיקרא עמהם כל קריאת שמע, ויקבל שכר כקורא בתורה. עד כאן לשונו, כלומר: אף על גב דמדינא אינו צריך רק לומר עמהם פסוק "שמע ישראל" כמו שכתבתי בעצמו מקודם, מכל מקום טוב שיקרא קריאת שמע בשלמות. ולמה לא יעשה כן, כיון שהוא כקורא בתורה? וזהו שכתב שם רבינו הרמ"א: אבל אינו חייב רק בפסוק ראשון כמו שנתבאר. עד כאן לשונו, וזהו כמו שכתבתי. ואין מנהגינו כן, ורק עונים "שמע ישראל".

סימן סו

א תנן ריש פרק שני דברכות דבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין פרק לפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. כלומר: דכשעומד באמצע הברכה ד"יוצר" או ד"אהבה רבה", או באמצע פרשה דקריאת שמע, או באמצע ברכה שאחר קריאת שמע, ועבר לפניו איש שמחויב לכבדו, מכל מקום אינו שואל בשלומו. אלא אם זה האיש שאל בשלומו – משיבו שלום. אבל אם עבר לפניו איש שראוי לירא ממנו, דאז מותר אפילו לשאול בשלומו וכל שכן להשיב. אבל בין פרק לפרק, כמו בין "יוצר" ל"אהבה רבה", ובין "אהבה" ל"שמע", ובין "שמע" ל"והיה אם שמע", ובין "והיה" ל"ויאמר" – שואל אפילו רק לאיש שמחויב לכבדו, אבל להשיב מותר לכל אדם. ויש פלוגתא מי נקרא "מפני הכבוד" ומי "מפני היראה".

ב והנה רש"י פירש "מפני הכבוד" – אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום. ו"מפני היראה" – זהו אדם שמתיירא מפניו שלא יהרגוהו. והרמב"ם בפירוש המשנה ובחיבורו ב"מפני היראה" פירש כרש"י. אך ב"מפני הכבוד" פירש: איש שמחויב לכבדו, כמו אביו או רבו, עיין שם. והרא"ש והרשב"א הקשו על פירושם ד"מפני היראה", דאם יש חשש הריגה פשיטא, ומאי קא משמע לן? הלא אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש. ולכן ב"מפני היראה" פירשו כגון אביו או רבו שמחויב לירא ממנו, וב"מפני הכבוד" פירשו אדם נכבד כרש"י. וכן כתב הטור והשולחן ערוך סעיף א, עיין שם. ורבינו הבית יוסף

הוסיף לכלול ב״מפני היראה״ מי שהוא גדול ממנו בחכמה, עיין שם. והוא דבר תמוה, דהרשב״א כתב מפורש דזהו בכלל ״מפני הכבוד״ אם לא שכוונתו לגדול הדור. דכן כתב בתרומת הדשן (סימן קל״ה) דגדול המופלג בחכמה צריך לירא ממנו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב׳).

ג ויש מן הגדולים שהסכימו דווקא לרש״י והרמב״ם בפירושו ד״מפני היראה״. ואין הכוונה שבוודאי יהרגנו, ואדרבא רחוק שיהרגנו מפני זה. וכדמצינו מעשה בחסיד אחד עם ההגמון (לב ב), עיין שם. אלא שקצת חשש רחוק יש, ולכן באמת התירו לו אף להפסיק באמצע הפרק ואפילו לשאול בשלומו. אבל בשביל אביו או רבו הוא תימא להפסיק באמצע הפרק, וכדמצינו במדרש שיעקב לא הפסיק כשפגע ביוסף מפני שקרא קריאת שמע, ויוסף מלך היה. ורק להשיב שלום מותר (ב״ח וט״ז סעיף קטן א׳). ובפירושא ד״מפני הכבוד״ כולם הסכימו לפירוש רש״י. (ותמיהני שהמפרשים לא נתעוררו שיש חילוק בין רש״י להרמב״ם ב״מפני הכבוד״. ורק האליה רבה נתעורר בזה, עיין שם. מיהו הסכימו כולם לפירוש רש״י.)

ד ודע דזה שהותר להפסיק אפילו באמצע הפרק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, מיהו באמצע ״שמע ישראל״ או באמצע ״ברוך שם...״ – לא יפסיק בשום פנים אם לא שמתיירא מחשש הריגה. ויש אומרים עוד דבכל אמצע פסוק לא יפסיק, דבקל לגומרו בלי קפידא. ואם פסק – חוזר לתחלת הפסוק (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳). וגם יש לדעת דבמקום שמותר להפסיק – מותר אפילו בלשון חול. ובמקום שאסור – אפילו בלשון הקודש (שם סעיף קטן א׳). ויש מן הגדולים שכתבו עוד דהאידנא לא ראינו מי שיקפיד על זה כלל, ולכן אין לנו אפילו להשיב שלום. ואין דרכינו בכך אף לאביו או לרבו, ואפילו בין הפרקים לא יפסיק (שם בשם החינוך), ואדרבא עתה נחשב לקלות מי שמפסיק. והרי אנו רואים אפילו שר כשיבוא לבית יהודי ומוצאו מתפלל – לא ידבר עמו, וימתין עד שיסיים תפילתו. ולכן עתה כל מין הפסק אסור עד גמר התפילה, וכן המנהג פשוט ואין לשנות. וכששואלים שאלות איסור והיתר אצל המורה – יכול לענות בין פרק לפרק. אך כשהשואל הוא בר דעת – ממתין עד שגומר התפילה. וכן נכון לעשות אם לא כשהענין נחוץ לשעתו, דאז מצוה לשאול גם באמצע התפילה, והמורה מפסיק בין פרק לפרק ומשיב להשואל.

ה אם לא היה לו טלית ותפילין כשהתחיל להתפלל או שכח להניחם, ובאמצע התפילה בא לו הטלית והתפילין או נזכר עליהם, פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב שיכול להפסיק בין הפרקים להניחם, ויברך עליהם. והטעם פשוט: דכיון דלהניחן חייב – ממילא דמברך עליהן. דלא גרע משואל מפני הכבוד, והברכה היא כבוד המצוה. ורבינו הרמ״א כתב: ויש אומרים שלא יברך עליהם עד אחר התפילה, והכי נהוג לענין טלית. עד כאן לשונו, כלומר: דיש אומרים סבירא ליה דכיון דיכול לברך אחר כך, למה לו להפסיק? אבל אין זה טעם נכון, ובעל דעה זה בעצמו חזר בו (עיין בית יוסף בבדק הבית) מטעם שבארנו. ורק לענין הטלית יש לקיים דעה זו, דכיון דטלית אינו חובה לתפילה – אין מן הראוי שברכתו תדחה איסור ההפסק. אבל תפילין שהם חובה – בוודאי ברכתם דוחה, דהוי כמפני הכבוד. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳. ודייק ותמצא קל.)

ו לקדיש ולקדושה ול״ברכו״ מפסיק אפילו באמצע הפסוק. דאם מפני כבוד בשר ודם מפסיקים, קל וחומר כבוד שמים. וזהו כמשיב לא כשואל, דכיון שכולם משיבים להשליח ציבור שבחו של הקדוש ברוך הוא – מוכרח גם הוא להשיב. ולכן גם אם שמע קול רעם וברק מחויב לברך אף באמצע הפסוק מטעם שנתבאר (מגן אברהם סעיף קטן ה׳), דזהו גם כן כמשיב ולא כשואל. וכן מפסיק ל״מודים״, אבל לא יאמר רק ״מודים אנחנו לך״ ולא יותר. דהשאר אינו אלא תחנונים, ולא יפסיק בשבילן. וכן בקדיש לא יענה ״אמן! יהא שמיה רבה״ רק עד ״יתברך״. ושארי אמנין שבקדיש לא יענה, שאינו מעיקר הקדיש. ורק אמן שאחר ״דאמירן בעלמא״ יענה, שזהו מעיקר הקדיש. וגם בקדושה יש אומרים שלא יענה רק ״קדוש״ ו״ברוך״, ולא ״ימלוך״ שאין זה מעיקר הקדושה. וכן משמע בתוספתא. ויש אומרים שיענה גם ״ימלוך״. ואין הכרעה בזה, ויכול לעשות כרצונו. מיהו זהו וודאי ד״נקדש״ או ״נקדישך״ או ״כתר״ לא יאמר כלל, ורק יתחיל מ״קדוש״. וכן בשבת ויום טוב שמוסיפין ״אז בקול״, ״ממקומך״, ובמוסף ״כבודו מלא עולם״, ״ממקומו...״, ו״שמע ישראל״ – לא יענה, שאינם מעיקר הקדושה. אך ״שמע ישראל״ נראה לי שיענה, כיון שכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים. ויענה עד ״אחד״. אמנם לדעת רבינו הבית יוסף שהבאנו בסימן ס״ה סעיף ו לא יפסיק, עיין שם.

ז וכן בקריאת התורה, כשהעולה אומר ״ברכו״ יענה ״ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד״, אבל ״אמן״ לא יענה. וכן כל מין ״אמן״ אסור לענות. ואף על גב דכבוד שמים הוא לענות ״אמן״, מכל מקום הא גם הוא עוסק בכבוד שמים. ורק בדברים שיש בהם קדושת השם שאין נאמרים אלא בעשרה, כמו קדיש וקדושה, ו״ברכו״ ו״מודים״, מחויב להפסיק ולהקדישו יתברך עם כולם, ולא באמנין. ומכל מקום כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג, וזה לשונו: וכן ב״ברכו״ לא יאמר ״יתברך וישתבח...״. ויש אומרים ד״אמן״ שעונין אחר ברכת ״האל הקדוש״ ואחר ״שומע תפילה״ יש לזה דין קדושה, ויוכל לענות אותם בקריאת שמע. וכן עיקר. ולכל הני מילי מפסיקים מקל וחומר כשאומר תחנונים. עד כאן לשונו, כלומר: תחנונים שאחר שמונה עשרה.

ח ולא נודע לנו מה נשתנו שני אמנין אלו. ויש אומרים מפני שהם סוף ענין: סוף שלוש ראשונות וסוף ברכות אמצעיות (מגן אברהם וט״ז). ובאמת גם על ״המברך את עמו...״ יענה ״אמן״ (שם). אבל אינו מובן: ומה בכך? הא אין זה דבר שבקדושה שנאמר דווקא בעשרה. ונהי ד״אמן״ של ״האל

הקדוש" נוכל לומר דנכלל בקדושה, מיהו "אמן" של "שומע תפילה" וודאי אינו ענין לקדושה. וזהו שהביאו מירושלמי פרק "תפילת השחר" דשני אמנים אלו יותר חובה לענות, מכל מקום אין זה ענין להפסקה במקום שאסור להפסיק. ומדברי רבינו הרמ"א מבואר שיש לאלו דין קדושה, ואינו מובן כלל. ובאמת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול חולק בזה, עיין שם. ונראה דטעמו לפי שזהו שבח כללי שהוא קדוש ושומע תפילת כל פה – דמי קצת לקדושת השם, ואינו דומה לכל אמנים שבברכות פרטיות. (ודע שהמגן אברהם בסעיף קטן ו' כתב: ועל ברכת התורה עונה "ברוך ה'..." וגם "אמן". עד כאן לשונו. ופירש בלבושי שרד דזהו על "אמן" שאחר "ברוך ה'...". ותמיהני: דאין מבואר בשום מקום שיש לענות "אמן" אחר "ברוך ה' המבורך". ונהירנא שראיתי כן מפורש באיזה קדמון, וגם אין אנו עונין "אמן" זה כלל. ולכן נראה דכוונת המגן אברהם הוא "אמן" שאחר "נותן התורה". והטעם: דכיון דהפסיק בשביל "ברוך ה' המבורך" – יכול להפסיק ביחד גם בשביל "אמן" זה. וסייג לזה יש מזבחים לב ב: הואיל והותר לצרעתו – הותר לקירויו, עיין שם. ומכל מקום גם זה צריך עיון.)

ט כהן שהיה קורא קריאת שמע וקראוהו לעלות לתורה, יש מי שאומר שמפסיק ועולה. ויש מי שאומר שאינו מפסיק, ויעלה אחר במקומו. ורבינו הבית יוסף בסעיף ד הכריע כדעה זו שהיא דעת הרשב"א, ואינו מפסיק. אבל מגדולי האחרונים כתבו דנוהגים להפסיק (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן ח'). רק לא יקרא עם הקורא, וכל שכן שלא יאמר לעשות "מי שבירך" (שם). ויש שהכריע דבקריאת שמע לא יעלה, אבל בברכות קריאת שמע יעלה (ט"ז סעיף קטן ה'). ודע דלאו דווקא כהן, דהוא הדין לוי וישראל (עיין אליה רבה סעיף קטן ז'). ויראה לי דאם אין כהן אחר בבית הכנסת פשיטא שיעלה, וכן לוי אם אין לוי אחר. ופשוט הוא דכל זה הוא כשעומד באמצע הפרק. אבל בין פרק לפרק – וודאי יעלה. ולכן אם ביכולתו לגמור הפרק דרך הילוכו – יעשה כן. ובין גאולה לתפילה לא יעלה בכל האופנים. ואנחנו נוהגים להפסיק ולעלות כדעת גדולי האחרונים. ויראה תיכף לירד אחר ברכה שניה. ואף שהעולה נוהג להמתין עד אחר קריאה של העולה אחריו, בכאן שעומד באמצע הפרק ירד מיד. וכבר נתבאר בסימן ס"ה דאפילו הפסיק הפסק גדול שהיה יכול לגומרה כולה, מכל מקום אינו חוזר לראש אלא למקום שעומד בו, דזה לא מקרי "אונס", עיין שם (מגן אברהם שם).

י כבר בארנו מה הן "בין הפרקים". ואלו הן: בין ברכת "יוצר" ל"אהבה", בין "אהבה" ל"שמע", בין "שמע" ל"והיה אם שמע", בין "והיה" ל"ויאמר". אבל בין "ויאמר" ל"אמת ויציב" לא יפסיק, שלא להפסיק בין "ה' [אלהיכם]" ל"אמת", כדכתיב: "וה' אלהים אמת". אלא יסיים "אמת", ואז יהיה דינו כבאמצע הפרק. ותמיהנו למה לא הזכירו הפוסקים שב"יוצר" אחר קדושה הוי כתחילת הברכה, כמו שכתבתי בסוף סימן נ"ט לענין שהשני אינו מתחיל אלא משם, מטעם הירושלמי דכאן הוי כתחילת הברכה, ואם כן ליהוי דינו כבין פרק לפרק. וצריך לומר דרק לענין דינא דשם מחשב כתחילת ברכה, ולא לענין הפסקה. וראיה: שהרי במשנה שנינו: "ואלו הן בין הפרקים: בין ברכה ראשונה לשניה" – משמע להדיא דקודם זה ליכא "בין הפרקים". מיהו מלשון הירושלמי פרק "אין עומדין" משמע להדיא דמ"לאל ברוך" הוי ממש כתחילת ברכה, עיין שם. וצריך עיון.

יא היחיד כשסיים "אמת" והמתין על החזן עד שיסיים, אף על פי ששהה זמן מרובה, מכל מקום לא יתחיל אחר כך מן "אמת" אלא מן "ויציב". וכן כשמפסיק אחר "אמת" לדברים שמפסיקים באמצע הפרק כמו שנתבאר, לא יתחיל אחר כך "אמת" אלא "ויציב". דשני פעמים "אמת" זה אחר זה אסור לומר. ויש מי שרוצה לומר דגם "ויציב" יאמר עם "אמת", מפני שהוא גם כן לשון "אמת" בארמית. ואין המנהג כן. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט'. ודע דב"עזרת" אנו אומרים שני פעמים "אמת": "אמת אתה הוא אדון...", "אמת אתה הוא ראשון...". ואין זה כשני פעמים "אמת" כיון שיש הפסק בתיבות אחרות. ועל פי זוהר ויקהל דף רי"ז ע"א יש לומר ארבע פעמים "אמת", וכן מנהג הספרדים. והחזנים המנגנים "אמת אמת" כמה פעמים – עון גדול הוא.)

יב איתא בפסחים (קיז ב): בקריאת שמע "גאל ישראל" שהוא על העבר, ובתפילה "גואל ישראל" שהוא על העתיד. וכבר תמהו הגדולים על מה שמסיים שליח הציבור במערבית של יום טוב "מלך צור ישראל וגואלו" שהוא נגד הגמרא (ט"ז סעיף קטן ו', וב"ח ומגן אברהם ריש סימן רל"ו). ויש מי שתירץ דדווקא גאולה דשחרית קאי רק על העבר, אבל דערבית קאי גם לעתיד (מגן אברהם שם). ויש מי שתירץ דגם "גואל" הוא לשון הוה, וכל הוה משמש גם בעבר (ט"ז שם). ויש מי שאומר שטוב לומר "וגאלו" בלא וי"ו אחר הגימ"ל, והוא לשון עבר (ב"ח שם). וכולם דחוקין. ויש מהגדולים שהנהיגו ששליח הציבור מסיים "גאל ישראל" כבכל השנה, וכן אנחנו נוהגים. ולמה לנו לכנוס בפרצות דחוקות?

יג כתבו רבותינו בעלי התוספות בריש פרק שני דברכות דרבינו תם היה רגיל להמתין ב"עושה פלא" כדי לענות קדיש וקדושה עם הציבור, עיין שם. ומבואר דסבירא ליה דבין גאולה לתפילה חמור מבאמצע הפרק, והוי כתפילה ממש שאין להפסיק לשום דבר. וכן כתב שם המרדכי בשם ראבי"ה, שאסור להפסיק לקדיש ולקדושה אחר "גאל ישראל" דשחרית, עיין שם. וכן כתב במהרי"ק (שורש מ"ב), וכן כתב בעל תרומת הדשן (סימן י"ב). וכן הכריע רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם. אף על פי שהרוקח כתב שיש לענות קדיש וקדושה ו"ברכו" אחר "גאל ישראל" (רוקח סימן שכ"א),

מכל מקום הלכה כרבים. ולכן העומד שם בתפילה, והוא רואה שהציבור יאמרו תיכף קדיש או קדושה או "ברכו" – ימתין ב"שירה חדשה" או ב"צור ישראל". וטוב יותר להמתין ב"תהילות לאל עליון", ששם עומדים על פי הזוהר. ודע שצריך לומר "לָמלך אל חי וקיים" בקמ"ץ, וכן "תהילות לָאל עליון" הלמ"ד בקמ"ץ (פרי עץ חיים).

יד ובענין עניית "אמן" של גאל ישראל יש מחלוקת: דהטור כתב דגם כשמתפלל בעצמו עונה "אמן", עיין שם. דסבירא ליה דצריך לענות "אמן" אחר ברכת עצמו כשהוא בסוף ענין. ואנחנו אין מנהגינו כן אלא אחר ברכת "בונה ירושלים" שבברכת המזון. ולפי זה היה נראה שלא לענות "אמן" אחר שסיים שליח הציבור "גאל ישראל". וקל וחומר הוא מקדושה, שאין מפסיקין כמו שכתבתי. וכן הוא דעת הזוהר שלא לענות "אמן", וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ז. אבל רבינו הרמ"א כתב שם דיש אומרים דעונין "אמן" אחר שליח הציבור ולא אחר ברכת עצמו. וצריך לומר דסבירא ליה דזה עדיף מקדושה, משום דחיובא דברכה עצמה היא, דכשם שאומר הברכה כמו כן עונה "אמן" על ברכת שליח הציבור כבכל הברכות, וזה לא מקרי הפסק. ומכל מקום מנהגינו אינו כן. (וכן כתב האליה רבה סעיף קטן י' כי הרא"ם חולק בזה. וכן כתב השל"ה שאין לענות "אמן" אחר שליח הציבור. והמגיד הזהיר להבית יוסף שלא לענות.)

טו ודע שיש מי שכתב בלשון זה: והמדקדקים ממתינים ב"צור ישראל" כדי לענות "אמן". ובסעיף ט משמע שיש להמתין ב"שירה חדשה". ונראה לי דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם שליח הציבור, ואז אינו מחויב לענות "אמן". עד כאן לשונו (מגן אברהם סעיף קטן י"א). והנה זה שכתב לסיים עם שליח הציבור אתי שפיר, דאף על גב שבסימן נ"ט יש שחולק בזה, וסבירא ליה דאם סיים עם שליח הציבור בשווה עונה "אמן", מכל מקום ב"אמן" ד"גאל ישראל" וודאי שלא יענה. וגם בכל האמנים תופסין כן לדינא, כמו שכתבתי שם. אמנם מה שכתב להמתין ב"צור ישראל" או ב"שירה חדשה" כדי לענות "אמן" – דברים תמוהים הם, דהא באמצע הפרק אסור לענות "אמן" לבד "אמן" ד"האל הקדוש" ו"שומע תפילה" כמו שנתבאר. וזה שהביא מסעיף ט – זהו לענין קדיש וקדושה כמבואר בשולחן ערוך שם, ולא לענייַת "אמן". ולכן ליתא להך דינא. (וגם האליה רבה סעיף קטן י"ג והפרי מגדים תמהו עליו, עיין שם.) ואולי בשבת ויום טוב שיש דעה דסבירא ליה דאינו צריך להסמיך גאולה לתפילה, כמו שכתבתי לקמן סימן קי"א, אפשר יש להתיר לענות "אמן" אחר "גאל ישראל" אם סיים הברכה קודם שליח הציבור. אבל באמצע וודאי אסור. ודע דיש מי שאומר דההמתנה לענות קדושה הוא רק קודם "שירה חדשה" ולא אחר כך (אליה רבה). ואיני יודע הפרש בזה. ואולי לפי נוסח ספרד שאין אומרים "צור ישראל" אלא "ונאמר גואלינו..." אתי שפיר, משום דאחר כך אין שום המשך כמובן. אבל לנוסח אשכנז שאומרים "צור ישראל" הרי יש עוד תפילה, ואין הפרש בין קודם "שירה חדשה" לאחר כך.

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: צריך לסמוך גאולה לתפילה. ולא יפסיק לאחר שאמר "גאל ישראל" רק אם אירעו אונס, שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפילה – מניח אז, ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל. אבל טלית לא יניח אז. ואם עד שלא אמר "גאל ישראל" נזדמנו לו טלית ותפילין – מניחם, ולא יברך עליהם עד אחר תפילה. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ"א כתב על זה: ויש אומרים שקודם "גאל ישראל" יברך על התפילין, והכי נהוג. עד כאן לשונו. ודבריו תמוהים: דבסעיף ב לענין "בין הפרקים" הביא יש אומרים שלא לברך על התפילין. ובכאן באמצע הפרק קודם "גאל ישראל" הביא יש אומרים שיברך. והלבוש השמיט באמת הגה"ה זו. אמנם המנהג שכתב אתי שפיר, דשם כתב המנהג שעל הטלית אין לברך אבל על התפילין יברך, וכאן הוא בתפילין. ונראה דסבירא ליה דכל חיוב גמור שבא בשעת מעשה בחיוב מצדו, כמו "אמן" של "גאל ישראל", וברכה של תפילין הבא לו בשעתו – רשאי להפסיק. אבל מכל מקום מנהגינו אינו כן, ואין מברכין על התפילין, ולא "אמן" ד"גאל ישראל".

יז וכיצד משכחת לה שיתפלל בלא תפילין? כגון שאירע לו אונס ויעבור זמן קריאת שמע – מוכרח לקרות בלא תפילין. וכשיראה שיעבור זמן תפילה – יתפלל גם בלא תפילין (מגן אברהם סעיף קטן י"ב). ומי שאין לו תפילין בשעה שהציבור מתפללין – מוטב שיתפלל ביחידות כשיהיה לו תפילין, דתפילה בתפילין עדיף מתפילה בציבור (שם), ובלבד שלא יעבור הזמן. אבל על טלית אין להמתין כלל, ויתפלל בציבור בלא טלית. וכבר נתבאר בסימן ס"ב דכל מי שלא אמר "אמת ויציב" שחרית ו"אמת ואמונה" ערבית – לא יצא ידי חובת הברכות. וגם הקריאת שמע אינה בהידור כתיקון חכמים, עיין שם. וכתב הטור בשם הירושלמי: צריך להזכיר ב"אמת ויציב" יציאת מצרים, ומלכות, וקריעת ים סוף, ומכת בכורות. ונראה דזהו לעיכובא, וכן משמע מהרשב"א (י"א עיין שם). וגם בערבית מזכירין כל זה. ויש להתיישב בזה אם כל אלו מעכבים בדיעבד.

יח כתב רבינו הרמ"א בסעיף י: מי שהוא אנוס ודחוק, ואין לו פנאי להתפלל מיד אחר קריאת שמע – יקרא קריאת שמע עד "אמת", וימתין לומר שאר הברכה עד שיתפלל, שאז יאמר "ויציב ונכון..." ויתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפילה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: כגון שעמד להתפלל על דעת לגמור כל התפילה, ובהגיעו לקריאת שמע נזדמן לו אונס שמוכרח להפסיק – יפסיק ב"ויציב", ולא אחר כך. אבל יודע מקודם שלא יוכל להתפלל כל

התפילה, ומתיירא שיעבור זמן קריאת שמע – יקרא קריאת שמע בלא ברכות, ואחר כך יקרא קריאת שמע עם הברכות ויתפלל. (ובזה אתי שפיר קושית המגן אברהם סעיף קטן ט״ו, וכן כתב הפרי מגדים.)

סימן סז

א כתבו הרמב״ם בפרק שני והטור והשולחן ערוך: ספק אם קרא קריאת שמע – חוזר וקורא, ומברך לפניה ולאחריה. אבל אם יודע שקראה אלא שמסופק אם בירך לפניה ולאחריה – אינו חוזר ומברך. עד כאן לשונם. ביאור הדברים: דקריאת שמע דאורייתא, ולכן בספק – חוזר וקורא כדין ספיקא דאורייתא לחומרא. ולכן אף להסוברים דמן התורה אין חיובו אלא בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה, כמו שכתבתי בריש סימן נ״ח, וכל שכן בברכות שהם לגמרי מדרבנן, מכל מקום כיון שמתחייב בעיקר חיובו – מתחייב בכל, שכן היתה התקנה (רשב״א בתשובה סימן ש״כ). ועוד: דכל שחיובו מן התורה בספק – צריך לברך, כמו יום טוב שני של גליות. ואף על גב דבכמה ספיקות של תורה אין מברכין, כמו ספק מילה באנדרוגינוס, ובתקיעת שופר, וכיוצא באלו – זהו מטעם דשם יש ספק בעיקר חיובן. אבל הכא החיוב ברור אלא שהספק שמא כבר קיים, ולכן כיון דמספק – חוזר וקורא קוראה כולה עם ברכותיה. אבל כשהספק הוא רק בהברכות – אינו מברך, דספיקא דרבנן לקולא, וגם קצת חשש ברכה לבטלה יש בזה. אבל כשהספק הוא גם בקריאת שמע – אין כאן חשש ברכה לבטלה, דמדינא כן הוא כמו שכתבתי.

ב ופשוט הוא דמיירי שיש כאן ספק על הכל: על הקריאת שמע ועל הברכות. אבל אם הספק הוא רק על קריאת שמע, והברכות וודאי קרא – פשיטא שאומר הקריאת שמע ולא הברכות, דהברכות אינם שייכים לקריאת שמע כמו שכתבתי בסימן נ״ט. אך דיש לומר דאם פשיטא ליה דאמר ״אמת ויציב״ – גם קריאת שמע אינו חוזר וקורא, דוודאי קרא גם קריאת שמע דסירכיה נקיט ואתי. כמו שכתבתי בסימן ס״ד, דכשפתח ״למען ירבו״ אמרינן דוודאי אמר ״והיה אם שמע״ דסרכיה נקיט, עיין שם. והכא נמי כן הוא. ואם ברי לו שברכות שלפני קריאת שמע אמר, והספק הוא מקריאת שמע והברכות שלאחריהן – קורא קריאת שמע והברכות שלאחריהן.

ג והנה מה לפי מה שנתבאר, דכל ספק תורה שחייב מפני הספק חייב גם בהברכה; ולפי זה אם ספק אצלו בנטילת לולב בסוכות ובתקיעת שופר בראש השנה, דחוזר ונוטל וחוזר ותוקע – צריך לברך. והרי קיימא לן דאינו מברך (מגן אברהם סימן תקפ״ה סעיף קטן ג׳ בשם הריב״ש). וכן הוא הדין בכל ספק מצוה דאורייתא, שמספק חייב לעשותה אבל אינו מברך. ואין למידין מיום טוב שני של גליות שהוא חיוב תמידי וכך תיקנו חכמים, ולא בספק מקרה שאינו חוב תמידי. וכבר הבאנו סברא זו ביורה דעה סימן כ״ח סעיף י״א בשם הרא״ש ריש פרק ״כיסוי הדם״, עיין שם. וראיתי לגדולים שתמהו גם כן על סברא זו (הגר״א והפרי מגדים). אלא וודאי שאין למידין מדין זה על כל הדברים.

ד ובאמת בתשובה הרשב״א שם כתב רק שכך היתה התקנה בקריאת שמע. וכתב עוד שאפילו ברי לו שקרא פסוק ראשון דקיים קריאת שמע דאורייתא לשיטתו, מכל מקום חוזר וקוראה בברכותיה מטעם שכך היתה התקנה, עיין שם. אבל לא ידענו מנלן שכך היתה התקנה, דבגמרא אינו מבואר זה. וצריך עיון. (ואולי מן ״הקורא מכאן ואילך״.)

ה כבר כתבנו בסימן נ״ח שיש מחלוקת כמה הוא חיובו של תורה בקריאת שמע: יש אומרים פסוק אחד, ויש אומרים פרשה ראשונה, ויש אומרים שני פרשיות. ולדעתינו לדעת הרמב״ם כולן הן מן התורה, עיין שם. וראיתי לאחד מגדולים שכתב דשניהם אמת: דמן התורה כל השלוש פרשיות חייב לקרותם, ולהיפך יוצא מן התורה בפסוק ראשון, מידי דהוה אתלמוד תורה שחייב מן התורה ללמוד, ואם למד קצת ביום וקצת בלילה – קיים ״והגית בו יומם ולילה״. ואם למד כל היום וכל הלילה מקיים גם כן ״והגית בו יומם ולילה״ (לחם משנה פרק שני הלכה י״ג בשם קרית ספר, עיין שם). וסברא גדולה היא, דכמו שבתלמוד תורה כל מה שלומד יותר יש לו שכר יותר, כמו כן בקריאת שמע: כולן מן התורה, ומכל מקום יצא באחד מהם (ויתורץ רש״י ריש ברכות).

ו הדבר פשוט דכל מה שנתבאר בספק קרא קריאת שמע, שחוזר וקוראה בברכותיה – זהו כשעדיין זמן קריאת שמע. אבל אם כבר עבר זמן קריאת שמע – אינו קוראה בברכותיה. דזה שאמרו ״הקורא מכאן ואילך לא הפסיד״ ברכות – אינו אלא כשוודאי לא קרא, ולא בספק. ופשוט הוא.

ז זכירת יציאת מצרים בכל יום וכן בכל לילה הוי מן התורה, כמבואר בגמרא (כא א). ופשוט הוא דחייב להזכיר בפה ואינו יוצא בהרהור, דהא קיימא לן דהרהור לאו כדיבור דמי. ועוד: דבכל ״זכור״ הכתוב בתורה הפירוש בפה, והכא נמי כן. ומה שמוני המצות לא מנאו זכירת יציאת מצרים בכללי המצות, נראה לי משום דבתורה כתיב: ״למען תזכור את יום צאתך...״, ולא כתיב בלשון ציווי ״זכור את יום...״. אלא הזכירה היא בגלל הדברים

הקודמים שבפסוק שם, ולכן אם כי מן התורה היא – אינה נכנסת במנין המצות. ויראה לי שזהו ההפרש בין ליל פסח לכל הלילות, דלכאורה כיון דגם בלילה חיובא דזכירת יציאת מצרים, אם כן איזה הפרש יש? אבל לפי מה שכתבתי ההפרש דשם הוה חיוב עצמי, והיא מצות עשה גמורה ומנאוה בכלל המצות. ועוד הפרשים יש, ומבואר במקום אחר. (חיובא דיציאת מצרים דיום הוא כל היום. ואם נזכר בבין השמשות – מזכירה. וחיובא דלילה עד עלות השחר. עיין שאגת אריה שהאריך בזה.)

סימן סח

א בדבר הפיוטים שנהגו לומר בברכות "יוצר אור" ובברכות שלאחר קריאת שמע, אם כי יש מהגדולים שלא היה דעתם נוחה מזה, מכל מקום כבר רבו גאוני עולם וקדושי עליון והכריעו להתיר. וכבר נחלקו בזה רבינו יוסף טוב עלם, ורבינו אליהו, ועלתה בידם להתיר (הג"א סוף פרק קמא). ואין זה בכלל מה ששנינו (יא א): מקום שאמרו להאריך – אינו רשאי לקצר. לקצר – אינו רשאי להאריך. דזהו לענין ברכות קצרות שבלא חתימה, וארוכות בחתימה, וכמו שמסיים אחר כך: "מקום שאמרו לחתום...", עיין שם. ואדרבא דתנן התם: "אחת ארוכה ואחת קצרה". ופירש רבינו תם שהכי פירושו: בין ארוכה בין קצרה, כלומר: אם ברצונו להאריך באמצע – יכול להאריך. ואם ברצונו לקצר באמצע – יכול לקצר. רק שלא ישנה מברכה חתומה לאינה חתומה, ומאינה חתומה לחתומה. וכך מבואר בתוספתא פרק קמא דברכות, וזה לשון התוספתא: ולמה אמרו "אחת ארוכה ואחת קצרה"? מקום שאמרו להאריך..., לחתום... עד כאן לשונו.

ב וזה שאמרו חכמינו ז"ל (לד א) שלא ישאל צרכיו לא בשלוש ראשונות ולא בשלוש אחרונות, כבר כתבו שם רבותינו בעלי התוספות בשם רב האי גאון ורבינו חננאל דזהו ביחיד ולא בציבור. ולכן אומרים בעשרת ימי תשובה "זכרנו לחיים", ו"מי כמוך", ו"כתוב", ו"בספר חיים". ומחבריהם היו גאוני עולם וקדושי עליון, כרבי אליעזר הקליר ורבינו שמעון הגדול, ורוח הקודש שורה עליהם. וכתבו הקדמונים כשפייט הקלירי "וחיות..." – ליהטה אש סביבותיו. ומי לא יראה שעל כל דבריהם שורה קדושה, ויראה והשתפכות הנפש? ותיפח רוחם של הכסילים האומרים שלשונם מגומגם, הלא אנו רואים התפילות של הקלירי בראש השנה ויום הכיפורים, וטל וגשם – נוחים וקלים להבין, וקדושה וטהרה חופפת עליהם. וזה שעשו כמה פיוטים בלשונות חדים ומסותרים – עשו בכוונה לדעתי, מפני שגילו בהם סודות נוראים. ולכן הסתירו דבריהם הקדושים כדרכם בקודש.

ג האר"י ז"ל לא היה אומר פיוטים ופזמונים אלא מה שסידרו הראשונים כגון הקלירי, שנתקנו על דעת האמת. והמנהגים שנהגו בנוסחות התפילה אין לשנות ממנהג המקום, כי שנים עשר שערים בשמים נגד שנים עשר שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לבד מה שנזכר בגמרא שווה לכל (מגן אברהם). וזה לשון הירושלמי בפרק שלישי דעירובין: אף על פי ששלחנו לכם סדר תפילה – לא תשנו ממנהג אבותיכם (שם). ובאמת בעיקרי הדברים כל הנוסחאות שוות, במנין הברכות והפתיחות והחתימות. וגם באמצעיות הברכה אין הפרש רק בתיבות שאין בהם הפרש אם כה ואם כה, כמו בברכת "אתה חונן" שבאשכנז אומרים "דעה בינה והשכל" ובספרד אומרים "חכמה בינה ודעת", וכן בכל הברכות כיוצא בזה. ומה בכך? ולכולנו תורה אחת, ומשפט אחד, ותפילה אחת, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. וחלילה וחס לעשות פירוד, או לאמר שחס ושלום יש פירוד בין ישראל. והאומר כן הוא כסיל ובער.

ד וזה לשונו רבינו הרמ"א על מה שכתב רבינו הבית יוסף: יש מקומות שמפסיקין בברכות קריאת שמע לומר פיוטין. ונכון למנוע מלאומרם. וכתב על זה: ויש אומרים דאין איסור בדבר, וכן נוהגים בכל המקומות לאומרם. והמיקל ואינו אומרם לא הפסיד. ומכל מקום לא יעסוק בשום דבר, ואפילו בדברי תורה אסור להפסיק ולעסוק, כל זמן שהציבור אומר פיוטים. כל שכן שאסור לדבר שיחה בטילה. ומכל מקום מי שלומד על ידי הרהור, שרואה בספר ומהרהר – לית בה איסורא, דהרהור לאו כדיבור דמי. אלא שמתוך כך יבואו לדבר, ויבואו לידי הפסק. ועל כן אין לאדם לפרוש עצמו מהציבור במקום שנהגו לאומרם, ויאמר אותם עמהם. עד כאן לשונו. ויש נוהגים שלא לאמר אותם שקודם שמונה עשרה, אבל הפייט שבחזרת שליח הציבור אומרים. וכן נכון לעשות, וליזהר שלא לבטל שום פיוט מהציבור, כי חס ושלום יענש. וכתב הב"ח שאחד מן הגדולים בימיו התחיל לבטל מלומר קרוב"ץ, ולא הוציא שנתו, עיין שם. וקרוב"ץ הוא ראשי תיבות: קול רנה וישועה באהלי צדיקים. (המגן אברהם סעיף קטן א' הביא מרבינו משה פרץ שנכון לומר פיוטים קודם ברכת "יוצר אור" ואחר כך יברך, עיין שם. ונראה לי דנכון הוא. ומה שכתב המגן אברהם מסימן נ"ד צריך עיון, דאיך מקרי זה הפסק? עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן סט

א תנן במגילה (כג ב): אין פורסין על "שמע", ואין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה. ולפירוש רש"י כפי מה שביאר הר"ן, הכי פירושו: כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחידות, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה – עומד אחד מהם ואומר קדיש, ו"ברכו", וברכה ראשונה ד"יוצר". וזהו לשון "פורסין" כמו "פרוסה", כלומר: מחצית הברכות. ואם תאמר: למה להו ברכה זו, הא כבר אמרו זה ביחידות? ויש לומר: או מפני קדושת "יוצר", אם נאמר דאינו אומרה ביחיד כמו שיש סוברין כן, כמו שכתבתי בסימן נ"ט. או כיון ששליח הציבור אומר להם "ברכו" – בעל כרחם צריכין לברך איזה ברכה. דאם לא כן נראים ככופרים חס ושלום, שאומר להם לברך ואינם מברכים, לכך מברכים "יוצר אור" (בית יוסף). ואינו מובן: הא ענו "ברוך המבורך לעולם ועד", מה שייך ככופרים? הרי גם בקריאת התורה כן הוא (רמ"א בדרכי משה).

ב וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: אם יש בני אדם שהתפללו... ביחיד... – עומד אחד מהם ואומר קדיש, ו"ברכו", וברכה ראשונה... עד כאן לשונו. וכתב עליו רבינו הרמ"א: ועכשיו לא נהגו לומר כל ברכת "יוצר אור". אלא אומרים קדיש ו"ברכו", והם עונים אחריו "ברוך...". עד כאן לשונו, וזהו מטעם שבארנו. ודע דקודם קדיש צריכין לומר איזה מזמור, דכבר נתבאר בסימן נ"ו דאין אומרים קדיש אם לא אמרו מקודם שום דבר.

ג והא דתנן: "ואין עוברין לפני התיבה" – גם כן אענין זה קאי. דאותם שהתפללו ביחידות, ואומרים קדיש, ו"ברכו", ו"יוצר", עומד אחד מהם ואומר אבות וגבורות וקדושה ו"אתה קדוש". ולמה עושים כן? כדי לומר קדושה שלא שמעו עדיין מפני שהתפללו ביחידות. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף: לאחר שסיימו ברכת "יוצר אור" אומר אבות וגבורות וקדושה ו"אתה קדוש", וזה נקרא "עובר לפני התיבה". עד כאן לשונו. וזה שעושה הקדושה גומר כל השמונה עשרה, כמו שכתב רבינו הרמ"א שם, וזה לשונו: מי שעובר לפני התיבה ואמר שלוש ברכות הראשונות – ישלים כל התפילה ולא יפסיק, אף על פי שכבר התפלל. אבל האחרים יכולים להפסיק אחר כך. וכל שכן אם לא התפלל הפורס. והעובר לפני התיבה תחילה שישלים, אף על פי שיצטרך לקרוא אחר כך קריאת שמע, ולא יסמוך גאולה לתפילה. עד כאן לשונו. כלומר: אף שעדיין לא התפלל – יפרוס על שמע ויתפלל שמונה עשרה, ואחר כך יאמר "אהבה רבה" וקריאת שמע, ו"עזרת" עד "גאל ישראל". והדבר תמוה: למה יעשה כן? יתפלל כסדר, והמה ימתינו עד שיגיע לשמונה עשרה, ויתפלל בקול רם ויאמרו קדושה (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ו').

ד ואין לשאול לפירוש זה למה פלגינהו במשנה לתרתי בבי: "אין פורסין על שמע" ו"אין יורדין לפני התיבה"? הא חדא מילתא היא: שיורד לפני התיבה, ופורס על שמע, ואומר שלוש ראשונות עם הקדושה. אך באמת הירושלמי שאל זה, ותירץ דקא משמע לן דשני דברים הם, לענין אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן דמשלימין ענין זה, כמו שנתבאר דין זה בסימן נ"ה. ולכן פלגינהו בתרתי, להשמיענו דאם התחילו בעשרה בפריסת שמע, ויצאו מקצתן – גומרין הפריסה גם בלא עשרה. אבל אין אומרים קדושה, דמילתא אחריתי היא.

ה והנה אם כי פירוש זה הביאו הטור והשולחן ערוך להלכה, מכל מקום מעולם לא נהגו כן. ויש מהגדולים שהתרעם על זה, דאחרי שכבר התפללו ביחידות פרח מינייהו חובת קדיש וקדושה, כמו בברכת המזון חובת זימון, כשברכו ברכת המזון כל אחד בפני עצמו (רדב"ז חחק ראשון סימן רמ"א). ואיני רואה שום דמיון זה לזה: דהתם זימון ליכא בלא ברכת המזון, ולכן בלא ברכת המזון ליכא זימון. מה שאין כן קדיש ו"ברכו", יש גם בלא תפילה כמו בברכת התורה. וגם קדושה, אם ישמע כמה קדושות – מחויב לענות. ואם כן למה לא יעשו כן? ובאמת גם עתה עושין כן במקצת, והיינו שיש בכמה מקומות שקודם חזרת שליח הציבור עומד אחד ואומר קדיש ו"ברכו", וזהו מפני הבאים אחר "ברכו" (וכמו שכתב הט"ז בסעיף קטן א'). ובשני וחמישי אין צורך לעשות כן, שהרי ישמעו "ברכו" בקריאת התורה, וקדישים גם כן הרבה ישמעו עוד. אבל לעשות קדושה כשכולם התפללו – אין המנהג בימינו. ואני אומר הטעם: לא מפני שכבר פרח חובה מינייהו, אלא מפני שהרמב"ם והגאונים מפרשים פירוש אחר לגמרי במשנה זו, כמו שיתבאר. ולפי פירושם לא נשנה במשנה דין זה כלל, לפיכך לא נהגו כן (כן נראה לפי עניות דעתי).

ו והר"ן כתב דהגאונים פירשו משנה זו באופן אחר לגמרי, ו"פורסין" אינו לשון "פרוסה" אלא לשון "התחלה". והכי פירושו: אין מתחילין בברכות של קריאת שמע, שיברך האחד ויצאו אחרים בברכתו, אלא בעשרה. מה שאין כן בשאר ברכות, כגון קידוש והבדלה וכיוצא בהן, שהיחיד אומרה וחברו יחידי שומעה ויוצא, דשומע כעונה. אבל בכאן צריך דווקא עשרה, בין בקריאת שמע וברכותיה ובין בתפילה. והר"ן הקשה עליהם דבשלהי ראש השנה אמרינן דאין מוציאין אלא את שאינו בקי. אבל הבקי – אין מוציאין אפילו בעשרה, עיין שם. אך אין זה קושיא, דהגאונים סוברים כמו שכתב רבינו הרמ"א סוף סימן נ"ט, דאין זה רק בתפילה ולא בקריאת שמע וברכותיה. וכבר בארנו זה שם.

ז ונראה להדיא דגם הרמב״ם בפרק שמיני מתפילה דין ד ודין ה הלך בשיטת הגאונים, וזה לשונו: וכיצד היא תפילת הציבור? יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהם. ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן – משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב שלא התפללו... וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע, והכל שומעים ועונים אחריו ״אמן״, אלא בעשרה. וזהו הנקרא ״פורס על שמע״. עד כאן לשונו, הרי להדיא כפירוש הגאונים. (והראב״ד שם בהשגה הולך בשיטת רש״י, עיין שם.)

ח והנה זה שכתב דבעינן רוב שלא התפללו, יש בזה דעות. כמו שכתב הטור דרבינו תם סובר דצריך שבעה שלא שמעו, ותלמידי רש״י כתבו בשמו דאפילו בשביל אחד שלא שמע – מותר, עיין שם. וזהו דעת רבינו הבית יוסף, שכתב: וצריך לחזור אחר ששה שלא שמעו, דהיינו רוב העשרה. ואם אינם נמצאים, אפילו בשביל אחד שלא שמע אומרים. ואפילו מי ששמע יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע. ומכל מקום אם אותו שלא שמע בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה – מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא, משיפרוס ויעבור לפני התיבה אחר שכבר שמע. עד כאן לשונו.

ט והנה מנהגינו עתה דמי שבא לבית הכנסת אחר התפילה, כשמגיע ל״יוצר אור״ אם ירצה אומר קדיש ו״ברכו״, והכל עונין ״ברוך...״ ולא יותר. ואחר כך כשמגיע לשמונה עשרה אומר אבות וגבורות בקול רם, ואומר קדושה והכל עונין אחריו ״קדוש״ ו״ברוך״ ו״ימלוך״. ואחר כך אומר ״אתה קדוש״ והכל עונין ״אמן״, ואחר כך מתפלל בלחש כל התפילה. ומנהג זה אתי שפיר לכל הדעות. דאפילו למי שמצריכים רוב שלא שמעו דווקא, זהו כשאומר גם ברכת ״יוצר אור״. ובשמונה עשרה גומר השמונה עשרה גם כשכבר התפלל, כמו שכתבתי. אבל קדיש ו״ברכו״ בלבד, וכן הקדושה – מתפלל זה שמתפלל עתה מותר לכל הדעות. ויראה לי דזה שאומר קדושה כמו שכתבתי – לא יאמר ״לדור ודור נגיד גדלך״ לפי מנהג אשכנז, דזה לא נתקן אלא לשליח הציבור ולא ליחיד. אלא יאמר ״אתה קדוש״ (כן נראה לי ברור).

י דבר פשוט הוא דמי שהיה בבית הכנסת בשעת ברכו וקדושה אף שהמה לא התפללו עדיין או שעומדים בפסד״ז מכל מקום אין פורסים בשבילם על שמע ויש מקומות שנהגו דמכל מקום בהגיעם לברכו פורסים בשבילם על שמע או שהוא עצמו אומר קדיש וברכו בהגיעו ליוצר אור ואין זה מנהג נכון ומימינו לא שמענו מנהג זה (זהו אריכת דברי המגן אברהם בשם הרמ״ע ומ״ש בשם הבית יוסף והד״מ כבר נתבאר זה עיין שם ודייק ותמצא קל.)

יא כתב רבינו הרמ״א: יש אומרים שפורסין בקריאת שמע של ערבית כמו בשחרית. ולא נהגו כן, משום דליכא קדיש בערבית כמו בשחרית. עד כאן לשונו. כלומר: דבערבית ליכא רק ״ברכו״. ולא חששו ל״ברכו״ בלבד, לפרוס על שמע מפני זה. מיהו נראה לי דזהו לפי הפריסה לברך גם הברכה ראשונה. אבל לעשות ״ברכו״ בלבד יכולין גם בערבית, ולמה יגרע ערבית משחרית? וכן הוא המנהג הפשוט: דמי שלא התפלל עדיין ערבית, ויש עשרה שכבר התפללו – עומד ואומר ״ברכו״, והכל עונים ״ברוך...״. ולפי מנהג הספרדים שאומרים גם בערבית קדיש קודם ״ברכו״, ואומרים מקודם פסוקים – לא יאמרו הקדיש אלא אם כן יש עשרה שיאמרו עמו הפסוקים. ודבר זה בארנו לעיל סימן נ״ה סעיף ט, עיין שם. (והמגן אברהם סעיף קטן ד׳ מצריך עשרה בשעת הלימוד. ושם בארנו דצריך עשרה שילמודו דווקא. ולא דמי לפורס על שמע דשחרית שאומר קדיש, דשם תקנת חכמים היתה כך. ודייק ותמצא קל.)

יב עוד כתב דאסור להפסיק בדברים אלו בין גאולה לתפילה, או בקריאת שמע וברכותיה. ולכן אסור לשליח הציבור להפסיק בין קריאת שמע לתפילה, או בקריאת שמע וברכותיה, כדי לפרוס על שמע לאותן הבאין בבית הכנסת לאחר שהתפללו הקהל קדיש ו״ברכו״ והתחיל בברכת ״יוצר אור״. אבל בברכת ערבית שהיא רשות – יכול להפסיק להוציא אחרים ידי חובתן. עד כאן לשונו. וזהו הכל לפי שיטתם בפורס על שמע. אבל לפי מנהגינו לא שייך זה כלל כמובן.

יג עוד כתב: ומכל מקום איש אחר יכול לפרוס על שמע או להתפלל בעשרה כל התפילה, אפילו באותו בית הכנסת שכבר התפללו, להוציא אחרים ידי חובתם. רק שלא יעמוד החזן השני במקום שעמד הראשון, דזהו נראה גנאי לראשונים, דהוי כאילו לא יצאו הראשונים ידי חובתן. ונראה לי דווקא שעדיין הראשונים בבית הכנסת אלא השלימו סידרם, אבל אם יצאו הראשונים – יוכל לעמוד החזן אף במקום שעמד הראשון. עד כאן לשונו. ביאור הדברים דמפני שיש שרצו לומר בפירושא דמשנה ד״אין פורסין על שמע״, דהכי פירושו: דכשבאו אפילו עשרה בני אדם שעדיין לא התפללו – פורסים על שמע בלבד ולא כל התפילה. וגם מלשון רש״י לכאורה משמע כן, עיין שם. לזה אומר דאינו דכשיש מנין למה לא יתפללו כל התפילה כמו הראשונים, ורק שהחזן לא יעמוד במקום הראשון? ובמדינתינו אין מקפידים על זה, ואפילו מתפללים כמה מנינים זה אחר זה עומד החזן מכל המנינים במקום אחד לפני העמוד. ואצלינו לא שייך החשש שיאמרו שהראשונים לא יצאו ידי חובתם, מפני שידוע שהרבה מנינים מתפללים, אלו מקדימים ואלו מאחרים. וכיון שהמנהג כן, ממילא דאין כאן גנאי וחשש אין לפקפק בזה כלל.

יד ודע שיש מי שכתב שאם הוציאו הראשונים ספר תורה וקראו בה – אין לשניים להוציא ספר תורה פעם אחרת ולקרות בו. עד כאן לשונו (מגן אברהם בשם משפטי שמואל). ואין שום הבנה לזה. ויש מי שפירש דכוונתו דשמא יאמרו שספר תורה אחרת היא, ובראשונה היה פגם (פרי מגדים). ודברים תמוהים הם לגזור גזירות חדשות. ואולי הך פעם הוא טעות, וצריך לומר ספר תורה אחרת כדי שלא להוציא לעז על הראשונה. ויותר נראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דהנה "ברכו" וקדושה אומרים גם בשביל ששה שלא שמעו, ואפילו בשביל יחיד כמו שנתבאר. אבל בקריאת התורה נראה לי ברור דכל דליכא עשרה שלא שמעו קריאת התורה – אין לקרות בתורה. ודווקא עניני תפילה שכל יחיד חייב כזה – לכן עושין בעדו "ברכו" וקדושה, שזהו מעניני תפילה. אבל קריאת התורה אין עיקר החיוב רק בעשרה. ולפי זה הכי פירושו: שאם הוציאו הראשונים ספר תורה וקראו בה, כלומר: והשניים היו בעת מעשה אלא שלא התפללו עדיין. ולכן אין לשניים להוציא ספר תורה פעם אחרת כשיתפללו כיון ששמעו קריאת התורה, ואין חיובה דווקא אחר התפילה. וכן נראה לי להורות הלכה למעשה ואפילו יש מקצת שלא שמעו, עד שיהיו עשרה שלא שמעו.

טו סומא אף על פי שלא ראה מאורות מימיו – פורס על שמע ומברך "יוצר המאורות", מפני שאף על פי שאינו רואה, מכל מקום נהנה על ידי המאורות שאחרים רואים, ומורים לו הדרך אשר ילך בה. וקטן לא יפרוס על שמע (פרי חדש).

סימן ע

א נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. דקריאת שמע של יום אינו אלא עד שלוש שעות; ודלילה אף שנוהג כל הלילה, מכל מקום הא של לילה אינו יוצא ביום, והוי זמן גרמא. וכן פטורות מברכות קריאת שמע, דהם גם כן זמן גרמא. ואף שבתפילה חייבות כמו שכתבתי בסימן ק"ו, תפילה שאני דרחמי הוא. וכן בברכת הלבנה נשים פטורות (מגן אברהם סעיף קטן א'). ומכל מקום אם רוצות יכולות לברך ולקרות קריאת שמע, כמו סוכה ולולב שפטורות ומברכות עליהן. ונשי דידן עושות כן, ותבוא עליהן ברכה. ובברכות השחר חייבות מדינא, שגם הן בכללא דברכות שעליהן נתקנו כל ברכות השחר. ו"ברוך שאמר" ו"ישתבח" אין חיוב עליהן, ויכולות לומר. ולמה לא יוכלו לזמר לה', כמו שעשתה מרים וכל נשי ישראל בקריעת ים סוף?

ב והנה זהו וודאי דביחוד השם ואהבתו – חייבות הנשים כאנשים. ובאמת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא בשם ספר אוהל מועד דנשים חייבות בפסוק ראשון דיחוד השם, עיין שם. ואם כן להפוסקים דסבירא להו דחיוב קריאת שמע אינו אלא פסוק ראשון, אם כן מהו זה דפטורות מקריאת שמע? ועוד: דרבותינו בעלי השולחן ערוך כתבו דנכון הוא ללמדם שיקבלו עליהן עול מלכות שמים, ויקראו לפחות פסוק ראשון. עד כאן לשונם. וקשה: מאי "ונכון", הא חובה איכא? אמנם דאין זה קושיא, דנהי חייבות בזה, מכל מקום אינן מצוות לקרוא פסוקים אלו. אלא שמצוות לאהבה ולמסור נפשותיהן על קידוש שמו יתברך. ועוד: דאף אם צריכות לקרות פסוקים אלו, אטו החיוב בזמן קריאת שמע? אך האמת שאינן חייבות בקריאת הפסוקים, ולזה היטב אשר אמרו רבותינו בעלי השולחן ערוך "דנכון ללמדם". אבל חיובא ליכא.

ג וקטנים פטורים גם כן לרבינו תם, דווקא בלא הגיעו לחינוך. ולרש"י אפילו הגיעו לחינוך, מטעם מפני שאינו מצוי אצלו בזמן קריאת שמע בערב, וישן הוא בבוקר. ולפיכך לא הטילו חכמים על האב לחנכם כבשאר מצות. וראוי לנהוג כרבינו תם. וכן אנו מדריכין הקטנים שיתפללו בכל יום.

ד יש מי שאומר דנשים חייבות בזכירת יציאת מצרים, ולפיכך חייבות לומר "אמת ויציב" ולסמוך גאולה לתפילה (מגן אברהם סעיף קטן א'). דחיוב הזכרת יציאת מצרים הוא בכל היום כולו והלילה כולו, ואם כן אין זה "זמן גרמא" ונשים חייבות. ויש מי שחולק בזה, והרי שני חיובים הם: ביום ובלילה. ודיום אינו נוהג בלילה, דאם שכח להזכיר ביום – אינו מועיל דלילה לדיום, וכן דלילה אינו נוהג ביום. ועדיין הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות (שאגת אריה סימן י"ג). ובעל כרחך צריך לומר כן, דהא לרבנן דבן זומא בסוף פרק קמא דברכות אין חייבין בלילה בהזכרת יציאת מצרים, ולדידהו וודאי נשים פטורות. ואי סלקא דעתך דלבן זומא חייבות, הוה ליה להש"ס להזכיר חילוק זה. ובאמת חיובא דיציאת מצרים אינו נמנה בכלל מצות עשה, כמו שכתבתי בסוף סימן ס"ז, עיין שם. ולא הטילו על נשים חיוב זה דיציאת מצרים נכלל בפרשה ציצית, והנשים פטורות מציצית. ולכן המשנה והגמרא והפוסקים כשאמרו דנשים פטורות מקריאת שמע, ובקריאת שמע נכלל גם יציאת מצרים, ואי סלקא דעתך דבזה חייבות – הוה להו לפרש. ומדסתמו דבריהם – שמע מינה דפטורות.

ה חתן הנושא את הבתולה פטור מקריאת שמע בלילה הראשונה, דלבו טרוד שמא לא ימצאנה בתולה. והוי טירדא דמצוה ופטור. אבל הכונס את האלמנה חייב, דליכא טרדת בתולים. וטרדה דרשות, כגון שטבעה ספינתו בים – אינו פוטר, דמיבעי ליה ליתובי דעתא. וחתן שלא בעל לילה הראשונה פטור עד שלושה לילות, ומשם ואילך לבו גס בה וחייב בקריאת שמע. ויש אומרים דארבעה לילות פטור (טור), כגון שנשא קודם שקרא קריאת שמע

של שחרית, דהפטור הוא עד שלושה ימים לבד יום החופה (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). או אפשר דאפילו לא נשא קודם ההכנה לנישואין הוי מצוה, ופוטר ממצוה אחרת (בית יוסף וט״ז סעיף קטן א׳). ואם רצה להחמיר על עצמו ולקרות, פסק הרא״ש בפרק שני דאינו רשאי, דמיחזי כיוהרא. והרי״ף והרמב״ם פסקו דרשאי. וכן יש מחלוקת אי גם בקריאת שמע דשחרית פטור או רק בקריאת שמע דערבית (עיין תוספות יום טוב פרק שני). אמנם כל זה היה בימיהם, שהיו מכוונין הרבה. אבל עכשיו שגם שאר בני אדם אין מכוונין כל כך – גם החתן חייב בקריאת שמע. ואסור לו להחמיר ולא לקרות דמיחזי כיוהרא, כאילו תמיד מתכוין הרבה ועכשיו אי אפשר לו לכוין כל כך. וכן המנהג פשוט ואין לשנות.

ו כתב הרמב״ם בפרק שני דין ה: היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן קריאת שמע – פוסק וקורא, ומברך לפניה ולאחריה. היה עוסק בצרכי רבים – לא יפסוק אלא יגמור עסקיהן, ויקרא אם נשאר עת לקרות. וטעמו דהא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין לך מצוה גדולה יותר מעוסק בצרכי רבים. ואף על גב דתלמוד תורה גדולה מכל המצות ולמה מפסיק, זהו דאם לא כן לא יעשה שום מצוה לעולם. והתורה ניתנה ללמוד ולעשות. ועוד: דאטו כשקורא קריאת שמע אין זה לימוד תורה (עיין ירושלמי שבת פרק ראשון הלכה ב)? אבל בשארי מצות לא שייך זה. ואפילו ישאר עת לעשות המצוה אחר כך, מכל מקום כיון שעוסק בה – צריך לגומרה, אפילו יעבור זמן קריאת שמע. וכן המלמד תורה לתלמידים והגיע זמן קריאת שמע – לא יפסיק, דתלמוד תורה דרבים הוה מצוה באפי נפשה. וכן מצינו ברבינו הקדוש שלא הפסיק, ורק העביר ידיו על עיניו וקרא פסוק ״שמע ישראל״, כמבואר בברכות (יג ב) עיין שם.

ז אמנם כתבו הפוסקים בפטור העוסקים בצרכי רבים, דזהו בדורות הקדמונים שעסקו בצרכי ציבור לשם שמים לגמרי, ולא בזמן הזה. מיהו לאו כללא הוא. דהאידנא נמי אם עוסקין עמהן, אפילו בעד הצלת ממונם, ואין מי שישתדל אלא הוא – פטור מקריאת שמע אף כשיעבור הזמן (כסף משנה ומגן אברהם סעיף קטן ד׳). ולכן לא הביא זה רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך סעיף ד דהאידנא חייב, משום דגם האידנא לפעמים פטור. ויש להבין לפי הענין.

ח עוד כתב שם הרמב״ם: היה עוסק באכילה, או שהיה במרחץ, או עוסק בתספורת, או מהפך בעורות, או עוסק בדין – גומר ואחר כך קורא קריאת שמע. ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה, ופסק וקרא – הרי זה משובח. עד כאן לשונו. והראב״ד חולק עליו, וזה לשונו: לא כי אלא מפסיק וקורא אף על פי שיש שהות לקרות, מפני שהיא מן התורה. ואם אין שהות, אפילו לתפילה דרבנן מפסיק. עד כאן לשונו. והאריכו המפרשים בטעם מחלוקתן. אבל יותר נראה דלא פליגי כלל. דהרמב״ם מיירי בהתחיל בהיתר קודם שהגיע זמן קריאת שמע, ולכן אינו צריך להפסיק אם לא שיעבור זמן קריאת שמע. והראב״ד מיירי בהתחיל באיסור, ולפיכך מחויב להפסיק (ב״ח). ותדע לך שכן הוא, שהרי הרמב״ם כתב: היה עוסק באכילה... ואי סלקא דעתך שהתחיל לאחר שהגיע זמן קריאת שמע, היאך התחיל לאכול? והא רשע הוא לאכול קודם התפילה. אלא וודאי דהתחיל לאכול בלילה ונמשך על היום, כמו בחתונות וכיוצא בזה. ונראה לי שזהו כוונת הטור לקמן סימן פ״ט, שכתב: ואם התחיל לאכול קודם שעלה עמוד השחר, כתב הרמב״ם שאינו צריך להפסיק, עיין שם. וכתבו המפרשים שנוסחא מוטעת נזדמנה לו להטור בדברי הרמב״ם, דלא נמצא זה ברמב״ם אלא במנחה (עיין שם בבית יוסף ובב״ח). ונראה שכוונתו על דבריו אלה. והראב״ד היה סבור שהרמב״ם מיירי בהתחיל באיסור, ולכן חלק עליו. אבל באמת לא פליגי, וכן עיקר לדינא (כמו שכתב המגן אברהם סוף סעיף קטן ו׳). ועיין מה שכתבתי לעיל סימן ל״ח סעיף י׳.

סימן עא

א כתב רבינו הבית יוסף: מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אפילו אינו מוטל עליו לקוברו – פטור מקריאת שמע ומתפילה. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרות – אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה, ורצה להחמיר על עצמו ולקרות – אין מוחין בידו. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א: ועיין ביורה דעה סימן שמ״א. עד כאן לשונו. כלומר: דשם נתבאר שמוחין בידו, ואסור להחמיר. וכן הכריעו גדולי האחרונים (ט״ז סעיף קטן ג׳, ולבוש, וב״ח, ועיין ט״ז). וכבר בארנו זה ביורה דעה שם סעיף י, והבאנו כן מירושלמי. וכן מורין הלכה למעשה. וביורה דעה שם נתבארו הרבה דינים באונן, עיין שם.

ב ומיד כשמתחילין להשליך עפר על המת – יקרא קריאת שמע ויתפלל. וכן עשה מהרי״ל (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וזהו עד חצות, אבל לאחר חצות לא יתפלל. ומברכות השחר תמיד פטור, כיון שבשעת חובתם היה פטור (שם). אבל בברכת התורה חייב. ותפילין לא יניח ביום ראשון, דאבל אסור בתפילין ביום ראשון כמו שכתבתי בסימן ל״ח. ושלוש ברכות ״שלא עשני גוי״, ״שלא עשני עבד״, ״שלא עשני אשה״ – צריך גם כן לברך כל היום.

ואין לומר קדיש עד אחר הקבורה. ויש מי שאומר דבן על אביו יאמר קדיש באנינותו קודם הקבורה (ט״ז סוף סעיף קטן ב׳). ויש מי שחולק בזה, משום דקודם הקבורה אין לומר קדיש עליו (נקודות הכסף ביורה דעה סימן שע״ו). ועיין בסימן ק״ו סעיף ג מה שכתבתי שם.

ג במה דברים אמורים? בחול. אבל בשבת חייב כל היום עד הערב אם מחשיך על התחום להתעסק בצרכי קבורה. אבל אם אינו מחשיך על התחום – חייב גם לעת ערב. עד כאן לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב. ונראה ברור דהכי פירושו: דאם מחשיך על התחום – פטור מכל המצות, אף שעדיין יום הוא וחל עליו אנינות. אבל אם אינו מחשיך – חייב בכל המצות עד הלילה. ולא מיירי בתפילת ערבית דמוצאי שבת, דתמיד פטור אף כשאינו מחשיך. וכן מבואר מדבריו בספרו הגדול, וכן משמע בדרישה. ומאוד תמיהני על המפרשים שרצו לפרש הדברים גם על תפילת ערבית, דאם לא החשיך צריך להתפלל ערבית. ונדחקו בזה (עיין ב״ח, ומגן אברהם סעיף קטן ג׳, וט״ז סעיף קטן ד׳). וכן מפרשים בדברי הטור. ותמיהני וצריך עיון. ויום טוב שני דינו כחול. ויום טוב ראשון אם רוצה לקוברו על ידי עובד כוכבים – נוהג אנינות, ואם לאו – אינו נוהג אנינות. וביורה דעה שם הארכנו בזה.

ד המשמר את המת, אפילו אינו מתו – פטור. היו שנים משמרים – זה משמר וזה קורא, ואחר כך משמר זה וקורא זה. וכן החופר קבר למת – פטור. ואם היו שנים חופרים או יותר, כל הצריכים לצרכי החפירה בבת אחת פטורים. ואם יש נוספים שאינן בהכרח להחפירה – נשמטין וקוראין, וחוזרים אלו ומתעסקין, והאחרים נשמטין וקורין. וביורה דעה סימן שס״ה נתבאר עוד מזה. ואסור לקרות קריאת שמע בתוך ארבע אמות של מת או בבית הקברות. ואם קרא – לא יצא, דקנסוהו חכמים הואיל ועבר על דבריהם, ואפילו היה שוגג (כסף משנה ומגן אברהם סעיף קטן ה׳). ודווקא תוך ארבע אמות של קבר. אבל חוץ לארבע אמות בבית הקברות, אף שאסור לכתחילה, מכל מקום אם קרא שם אינו צריך לחזור ולקרות (ט״ז סעיף קטן ה׳). ועיין מה שכתבתי ביורה דעה סימן שמ״א סוף סעיף כ״ד.

סימן עב

א נושאי המיטה, וחילופיהן וחילופי חילופיהן, בין אותם שהם לפני המיטה בין אותם שלאחר המיטה, אותם שהמיטה צריך להם כגון שיש חבורה נושאי המיטה, וכולם הם מהחברה והמה מנושאי המיטה (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳) – פטורים מקריאת שמע. ושאר המלוין את המת, שאין למיטה צורך בהן – חייבין. ואף על גב דהלויית המת מצוה, מכל מקום אין נפטרין מקריאת שמע מפני זה. ויראה לי דאפילו נושאי המיטה, אם אין בהכרח שכולם ישאו ביחד – אלו נושאין ואלו קורין ואחר כך מחליפין, כמו בחפירת הקבר שבסימן הקודם.

ב אין מוציאין את המת סמוך לקריאת שמע, כשאין שהות להוציאו ולקברו קודם שיגיע זמן קריאת שמע. ואם התחילו להוציאו – אין מפסיקין כדי לקרות. ונראה דאפילו אם יעבור זמן קריאת שמע אין מפסיקין, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. והרמב״ם בפרק רביעי כתב דאדם חשוב מותר להוציאו סמוך לקריאת שמע, דכן מבואר בברכות (יט א). והטור והשולחן ערוך השמיטו זה, משום דבזמנינו ליכא אדם חשוב כזה, שיהא כדאי להוציאו סמוך לקריאת שמע (בית יוסף). וכל מה שנתבאר בגמרא בדין אדם חשוב, אם על ידי זה הוי קולא – אין זה בזמנינו (ט״ז סעיף קטן א׳). ואין חילוק בין זמן קריאת שמע של שחרית לשל ערבית. ויש מקילין בשל ערבית, ובארנו ביורה דעה סימן שנ״ח סעיף ב. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב׳, שכתב דאם הוא אחר פלג המנחה – יקרא קריאת שמע מקודם, עיין שם. ואין המנהג כן, דקוברין מקודם כיון דכל הלילה זמנה.)

ג העם העוסקים בהספד, בזמן שהמת מוטל לפניהם – נשמטין אחד אחד וקורין ומתפללים. אבל כולם לא יעשו כן, שאין זה כבוד המת. אך כשאין המת מוטל לפניהם הם קורין ומתפללים, והאוננים יושבין ודוממין. ובטור כתב דהחזנים המספידים פטורים, עיין שם. והכי פירושו: אם כל הציבור התפללו, אף שהחזנים לא התפללו עדיין – לא יפסיקו מההספד מפני כבוד הציבור וכבוד המת. וזהו רק ביום ראשון, אבל מיום שני ואילך – יפסיקו (ט״ז סעיף קטן ב׳).

ד קברו את המת, וחזרו האבלים לקבל תנחומין, וכל העם הולכין אחריהם ממקום הקבר למקום שעומדים שם האבלים לעשות שורה לקבל תנחומין. אם יכולים העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה – יתחילו ויקראו כמה שיוכלו. ואם ביכולתם לגמור כולה – יגמרו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ואף על גב שיקראו פסוק ראשון דרך הילוכם, ונתבאר בסימן ס״ג דפסוק ראשון וודאי בעמידה, מכל מקום בכאן מפני כבוד האבלים ומצוות תנחומין הקילו לקרוא גם דרך הילוכם (נראה לי). ואם אין ביכולתם לגמור אפילו פסוק ראשון – לא יתחילו. ודווקא אם יש שהות ביום לקרוא אחר כך, שלא יעבור זמנה. אבל אם יעבור הזמן – קורין מקודם, ואחר כך ינחמו האבלים. והעומדים בשורה לנחמן, הפנימים שרואים פני האבל – פטורים, והחיצונים שאינם רואים פני האבל – חייבים. ויש אומרים דגם השורה המקפת שורה ראשונה מקרי(א) ״רואה פני האבל״ (עיין ט״ז סעיף קטן ג׳). וכל זה הוא כשאירע שהוציאו את המת סמוך לקריאת שמע, או כשכבר הגיע זמן קריאת שמע. אבל לכתחילה אין להוציאו סמוך

לקריאת שמע כמו שנתבאר, וכל שכן כשכבר הגיע הזמן. וכל זה בבוקר. אבל אם הוציאוהו סמוך לערב, ובחזירתם נעשה לילה – אינם צריכים לזה, ויקראו קריאת שמע ויתפללו אחר כך, כיון דכל הלילה זמנה. וכמדומני שכן הוא המנהג (כן נראה לפי עניות דעתי).

סימן עג

א שנים שהיו ישנים בטלית אחת, ובשר שניהם נוגעים זה בזה, כלומר שישנים ערומים ומתכסים בטלית אחת – אסור להם לקרות קריאת שמע ולדבר דברי תורה, מפני שבשרם נוגעים זה בזה ויש הרהור. בין ששוכבים פנים כנגד פנים, ובין ששוכבים אחור כנגד אחור, כל שיש נגיעת הגופים זה לזה – אסור. ומה תקנתם? שיפסיקו ביניהם בטלית, ממתניהם ולמטה עד סוף הגוף. אבל ממתניהם ולמעלה ליכא חששא, דבשם ליכא הרהור על ידי נגיעה זה לזה. וכשמפסיקים מותר, אפילו שוכבים פנים כנגד פנים. ואין לשאול: הא בלאו הכי אסורים, דכיון שהם ערומים הרי לבם רואה את הערוה? דיש לומר: כגון שחוצצין בהטלית על לבם, דמותר כמו שיתבאר בסימן ע״ד. ונראה פשוט דכל זה כשהגופים נוגעים זה לזה, דאי באינם נוגעים – אין צריך הפסקת טלית. ויש מי שאומר דפנים כנגד פנים, אפילו באינם נוגעים – צריך הפסקת טלית כששוכבים בקירוב (פרי מגדים). ולא ידעתי טעם לחומרא זו. ואם שוכבים לבושים – מותר בכל ענין.

ב אם היה ישן עם אשתו – אינו צריך הפסקת טלית, דאשתו כגופו ורגיל בה וליכא הרהור. ומכל מקום פנים כנגד פנים אסור בלא הפסקת טלית, דבכהאי גוונא יש הרהור. אלא יהפכו פניהם, ואף על גב דנוגעים זה לזה באחוריהם – לית לן בה. וכך אמרו חכמינו ז״ל (כד א): עגבות אין בהן משום ערוה. ו״עגבות״ מקרי נגיעת אחורים זה לזה. ואם אחד מהם מחזיר פניו, ואחד אינו מחזיר – זה שמחזיר מותר, וזה שאינו מחזיר אסור. ויש אומרים דאשתו גם כן דינו כאחר, ואסור בלא הפסקת טלית אפילו בהחזרת פנים. ונכון לחוש לדעה זו. ופשוט הוא דגם בזה בעינן הפסקת טלית על לבו, שלא יהא לבו רואה את הערוה. והאשה אינה צריכה לזה, דבהן ליכא לְבָּן רואות את הערוה, כמו שיתבאר בסימן ע״ד.

ג יש מי שאומר דבדיעבד כשקראו קריאת שמע אף בלא הפסקת טלית, ופנים כנגד פנים, ואף באחר שלא באשתו – יצאו ידי חובתן (פרי חדש). ויש מפקפקין בזה (פרי מגדים). ונראה עיקר כדעה ראשונה, דלא מצינו שיהא צריך לחזור ולקרות אלא בצריך לנקביו ד״זבח רשעים תועבה״, או במקום שהיה בו צואה כמו שכתבתי בסימן ע״ו דהוי בזיון טפי. אבל בזה דחששא בעלמא הוא חששא דהרהורא – וודאי דאינו צריך לחזור ולקרות. ונראה לי עוד דאפילו בלבו רואה את הערוה – אינו צריך לחזור ולקרות. ולכן לא מצינו גילוי לדינים אלו בגמרא ובפוסקים, שיהא צריך לחזור ולקרות או להתפלל. וראיה לזה: דהא בכאן הרהור מותר בדברי תורה, וכן בלבו רואה את הערוה, כמו שכתבו גדולי אחרונים (מגן אברהם סימן פ״ה סעיף קטן ב׳, ופרי חדש סוף סימן ע״ה). מה שאין כן במקומות המטונפים, וכל שכן כשצריך לנקביו. וכיון דהרהור מותר, ממילא דבדיעבד כשקרא קריאת שמע או התפלל – אינו צריך לחזור (כן נראה לפי עניות דעתי).

ד אם היה ישן עם בניו בעודם קטנים – מותר לקרות בחזרת פנים בלא הפסקת טלית. ואם הם גדולים – צריך להפסקת טלית. וחזרת פנים צריך גם בקטנים, דבלאו הכי יש חשש הרהור בנגיעות הערוות זה לזה. וכן משמע מרמב״ם סוף פרק ג, עיין שם. אבל בהג״א פרק שלישי כתב בשם אור זרוע דאפילו נוגע ערותן זה לזה – מותר, עיין שם. ולכאורה גם בגמרא (כד א) משמע להדיא כן, דבבניו לא הזכיר כלל החזרת פנים, עיין שם. אך כיון דהטור והשולחן ערוך פסקו דצריך החזרת פנים, וגם מרמב״ם משמע כן – הכי קיימא לן. מיהו נראה לי דדווקא כשהם גדולים קצת כבני שלוש וארבע. אבל בפחות מזה אין חשש בדבר.

ה עד כמה הם חשובים קטנים? התינוק עד שיהיו לו שתים עשרה שנים, והתינוקת עד שיהיה לה אחת עשרה שנים. ואפילו הביאו שתי שערות מותר, דשערות שקודם זמן גדלותן לאו כלום היא. ובשנת שלוש עשרה לתינוק ושתים עשרה לתינוקת אם הביאו שתי שערות – אסור בלא הפסק. ואם לא הביאו שתי שערות – מותר. ומשנת שלוש עשרה ואילך, והיינו כשנגמרו השלוש עשרה שנים לגמרי, וכן כשנגמר שתים עשרה לתינוקת, אפילו לא הביאו שתי שערות – אסור. כן פסקו הטור והשולחן ערוך. ונראה דזה דבת שתים עשרה מותר כשלא הביאה שערות – זהו עם אמה, דעם אביה – אסור לו לשכב עמה בקירוב בשר, כמבואר באבן העזר סימן כ״א. והבן עם אביו ועם אמו – אסור. ובכאן לא מיירינן רק לענין קריאת שמע, אם נחשבין כערוות לענין קריאת שמע אם לאו. דכל שני גופין שווין בדינים אלו, בין שני זכרים בין שני נקבות. (אליה רבה. ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ב׳, עיין שם היטב.)

סימן עד

א כתיב "כי תצא מחנה... כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך... והיה מחניך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר...". ומבואר דבכל מקום שיש קדושת השם, כמו במחנה המלחמה שהארון והשם המונח שם היה בתוך המחנה, כמבואר בתוספתא דסוטה פרק שביעי על פסוק "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך" – זהו השם שבארון. וכן מבואר בסוטה (מב ב). ונצטוו על שני דברים: שהמחנה יהיה קדוש, וכל שהיה צריך לצאת לנקביו היה מוכרח לצאת מחוץ למחנה, כמפורש בתורה שם. הרי דצואה אסור להתראות במקום קדוש. והשנית: שלא יתראה שום ערוה במקום קדוש. ואף אם נפרש "ערות דבר" על עבירות, כמו שתרגום אונקלוס, מכל מקום מדכינה הכתוב עבירה לשם "ערוה" – כל שכן דערוה אסורה להתראות.

ב וכיון דאפילו במחנה אסרן הכתוב, קל וחומר להאיש העומד ומתפלל, או קורא קריאת שמע, או מברך, שמזכיר שם הקדוש כמה פעמים ומכוין לבו לה', שצריך שהמקום שסביביו יהיה נקי משני דברים אלו: מצואה ומערוה. דכל סביביו פשיטא דהוי כמחנה שכינה בעת מעשה. ורבותינו ז"ל בשבת (קנ א) דקדקו מלשון התורה דבפרט אחד חמור צואה מערוה: דבצואה אמרה תורה "והיה מחניך קדוש", וממילא דגם בהרהור תורה אסור. אבל ב"ערוה" כתיב "דבר", שמע מינה דדיבור – אסור, הרהור – מותר, עיין שם. וזהו יסוד להרבה דינים שיתבארו בענין זה. וכל מין לימוד תורה, הן שבכתב הן שבעל פה, הן מדרש הן זוהר, הן שארי ספרי קודש – אסור ללמדם בהיות אחד משני דברים אלו. דכל דברי תורה הם שמותיו הקדושים כידוע, וקרינן בהו "והיה מחניך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר".

ג למדנו מזה דבשעה שקורא קריאת שמע, או מתפלל, או מברך, או לומד תורה – אסור להיות נגד עיניו איזה מין ערוה גלויה, בין של זכר בין של נקבה. וזהו "ולא יראה בך ערות דבר", כלומר "בך" – במחנה שכינה שלך לא יתראה ערוה, וכל שכן כשערותו מגולה אף שאינו רואה אותה. וכן אם מעצים עיניו לבלי לראות ערות חברו לא מהני, דלכן כתיב לא "יראה בך ערות דבר" ולא כתיב "לא תראה ערות דבר". והכי פירושו: לא יראה הרואה בך ערות דבר, בשעה שה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך. (רשב"א ברכות כד א בשם הראב"ד.)

ד והנה איסור זה הוא מדאורייתא. אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שאין בו מעשה (פרי מגדים במ"ז ריש סימן זה). ובצואה הוי עשה ד"והיה מחניך קדוש" (שם). ואיסורים אלו חמורים משארי איסורים, דיש בזה בזיון שמים כמובן. ותפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל, וכן בקריאת שמע. ויש בזה פרטי דינים, ויתבארו בסימן ע"ו.

ה ובענין "לבו רואה את הערוה" יש פלוגתא בגמרא (כד ב), ופסקו רוב הפוסקים דאסור. וביאור הדברים: כגון שהוא מלובש ואין ערותו מגולה, ואין כאן משום "לא יראה בך ערות דבר". אלא שבין הלב להערוה ליכא חציצה, ומקרי שהלב רואה את הערוה, ואסור גם כן. והטעם: שכיון שהקפידה תורה שבמחנה שכינה לא יתראה ערוה, והלב הוא עיקר מחנה שכינה של האדם בשעה שמתפלל וקורא קריאת שמע, דמחשבת הקדושה היא בלב, ולכן צריך להיות הפסק בינה ובין הערוה. וזהו מדרבנן, ובדיעבד יצא ידי חובתו שהרי באמת אין כאן גילוי ערוה כלל. ונראה לי דלענין תלמוד תורה אין קפידא ב"לבו רואה את הערוה", ולא מצינו בגמרא ובפוסקים דין זה רק לקריאת שמע ותפילה. ונראה דגם לכל הברכות יש קפידא זו, כיון שמזכיר שם שמים מפורש – הוי כקריאת שמע ותפילה. וראיתי מי שכתב דבקריאת שמע חוזר וקורא כשלבו ראה את הערוה (סידור דה"ח). ולעניות דעתי אינו כן, דלא מצינו חזרה רק בצואה וערוה גלויה. וכן משמע מראשונים שלא הזכירו זה. (ועיין פרי מגדים סימן ע"א סעיף קטן ה', שתלה בפלוגתא דאי עביד לא מהני. ולא ידעתי מה ענין זה לזה.)

ו נמצינו למידים שמי ששוכב ערום, אף אם יתכסה בטלית על כל גופו ועל ראשו – אסור מטעם ראיית ערוה. כלומר: שאין הפסק בין עיניו להערוה. ואפילו יתכסה עד צוארו, דאז יש הפסק בין עיניו לערוה, מכל מקום אסור משום "לבו רואה את הערוה", וצריך לחצוץ בין לבו לערוה. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: היה ישן ערום בטליתו – צריך לחוץ בטלית על לבו ואז יקרא, משום דלבו רואה את הערוה אסור. עד כאן לשונו. וממילא דכן הדין כששוכב בחלוקו וגופו מכוסה, דצריך הפסק בין לבו לערוה. (והבית יוסף נקיט לשון "ערום" משום דבגמרא שם מיירי בכהאי גוונא, עיין בטור ודו"ר.)

ז פשוט הוא דכששוכב ערום, אף אם יחצוץ על לבו – לא מהני כשכל גופו ערום מלבו ולמטה, שהרי זהו ראיית "ערוה" ממש. אבל אם מכוסה מלבו ולמטה עד סוף הגוף, אף שמלבו ולמעלה הוא ערום – לית לן בה לענין קריאת שמע ושארי ברכות, דאין כאן גילוי ערוה מלבו ולמעלה. ורק בתפילה צריך לכסות גם מלבו ולמעלה, דזהו כעומד לפני המלך ואינו מדרך ארץ. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: היתה טליתו חגורה על מתניו, לכסותו

ממתניו ולמטה, אף על פי שממתניו ולמעלה הוא ערום – מותר לקרות קריאת שמע. אבל להתפלל אסור עד שיכסה לבו. עד כאן לשונו. וגם מאחוריו כנגד לבו צריך להיות מכוסה מטעם שבארנו (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ה׳).

ח כתב רבינו הרמ״א בסעיף א דהוא הדין אם לבו רואה ערות חברו – אסור. עד כאן לשונו, וכן כתב הטור. וצריך ביאור. ויש מי שפירש כגון ששנים עומדים במים, ולב האחד אינו רואה ערות עצמו לפי שהוא מכוסה בבגד. אלא שרואה ערות חברו שאינו מכוסה, ואסור לקרות. ואף על גב שעיניו חוץ למים ומסתכל בחוץ, ואינן רואין את הערוה אלא שלבו רואה ערות חברו – נמי אסור (ב״ח). והנה פירוש זה לא אתי שפיר לפי מה שפסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך לקמן סוף סימן ע״ה, דעצימת עינים מהני בערות חברו, עיין שם. וכל שכן בכהאי גוונא, שעיניו חוץ למים ומסתכל בחוץ. ואמת שבשם יש חולקים על דין זה, כמו שיתבאר שם. מיהו על כל פנים כוונת רבינו הרמ״א אי אפשר לפרש כן לשיטתם בשם.

ט ויש מי שפירש כשאין הפסק בין לבו לערות חברו (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וכגון שישנים תחת טלית אחת ערומים ואין נוגעים זה לזה, וערות עצמו מכוסה בבגד וראשו חוץ לחלוק (פרי מגדים), ורק לבו רואה ערות חברו. אבל עיקר דין זה תמוה: דמנא לן להחמיר בלבו רואה ערות חברו? והרי איסור זה הוא דרבנן. ולהדיא משמע מרש״י (כד א דיבור המתחיל ״ואפילו״) ומתוספות (דיבור המתחיל ״שנים״) דאין חשש בזה, עיין שם. (ודברי העטרת זקנים – אין שום טעם בדבריו, עיין שם.)

י ולעניות דעתי נראה כוונה אחרת בדבריהם. דבאמת בדברי הטור והשולחן ערוך לא נתבארו ענינים אלו בפרטיות, והיינו ש״עינו רואה את הערוה״ הוי איסור תורה ולבו הוה דרבנן. אלא המה קיצרו ואמרו ד״לבו רואה את הערוה״ אסור, ובזה כללו הכל כמבואר למעיין. ובענין ראיית ערות חברו לא הזכירו כלל בסימן זה, ורק בסימן ע״ה כתבו דאסור לקרות כנגד ערות אחרים. ולכן בכאן כללו בקוצר דברים דין זה, ואמרו דלבו רואה ערות חברו אסור. ואין כוונתם על לב ביחוד, אלא כלומר: דאם לבו כנגד ערות חברו, והיינו ששוכבים פנים כנגד פנים ערומים, אף שבלבו יש הפסק מכל מקום הרי ערות חברו גלוי נגד פניו. וזהו כעין הדין שנתבאר בסימן ע״ג שצריך הפסק בגד בין שניהם, עיין שם. אבל אין כוונתם שיהא ממש דומה כשלבו רואה ערות חברו לרואה ערות עצמו.

יא איתא בסוכה (י א): העומד בבית ערום – לא יוציא ראשו חוץ לחלון ויקרא קריאת שמע. דכיון דבית הוי קביעות – בטל ראשו לגבי רובו, והוי כראשו בבית ורואה את הערוה. ולא דמי למוציא ראשו חוץ לחלוקו. וכן הדין כששוכב ערום בכילה, והיינו קלעים הפרוסות סביב המיטה – לא יוציא ראשו חוץ לכילה ויקרא קריאת שמע כשהכילה גבוה עשרה, והוי מקום חשיבות כבית, והוי כראשו בתוך הכילה. אבל אם אינה גבוה עשרה – הוי כחלוק, ויכול להוציא ראשו חוץ לכילה ולקרות קריאת שמע. כן הוא בגמרא שם. ולא חייש כאן הש״ס ל״לבו רואה את הערוה״ (תוספות שם). כלומר: דלא מיירי בענין זה, ויכול לעשות חציצה בין לבו לערוה. ולפלא שהפוסקים לא הביאו דין זה כלל. (המגן אברהם כתב משום דקיימא לן ״לבו רואה את הערוה״ אסור, עיין שם. וצריך עיון מה ענין זה לזה? ובירושלמי ״הרואה״ הלכה ב מיבעי ליה דין זה בבית ובמגדל לענין ברכות, עיין שם. וכיון דבש״ס דילן פשיטא לאיסורא – אין לחוש להירושלמי. והאליה רבה כתב דאולי יש לחלק בין ברכות לקריאת שמע, עיין שם. ואינו מובן. וצריך עיון גדול על הרא״ש ב״הרואה״ שהביא הירושלמי, והרי הש״ס חולק עליו, ולבד דקדוקו של המגן אברהם? והמגן אברהם הביא מירושלמי רק מגדל של עצים. אבל באמת גם בבית בעיא בירושלמי שם, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

יב הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות – אינו נחשב כגלוי ערוה, כיון שערותו במים נחשב ככיסוי. אך ראשו צריך לכסות באיזה כיסוי, דאסור לברך בגילוי ראש. וכיסוי ביד לא מהני לענין ברכה. ולענין ״לבו רואה את הערוה״, אם לבו למעלה מן המים הוי המים הפסק בין לבו לערוה. ואם לבו למטה מן המים – צריך הפסק בגד על לבו, שהרי הלב והערוה בתוך המים, והלב רואה את הערוה. וכך היה נוהג רבינו תם לכסות בבגד מלבו ולמטה כשהיה רוחץ (בית יוסף). ודווקא בבגד, אבל בידיו לא מהני. וכל זה במים צלולים. אבל אם היו המים עכורים באופן שאין איבריו נראין בהם – מותר לקרות והוא בתוכן, דהמים עצמן הוי הפסק בין לבו לערוה. ובתנאי שלא יהיו סרוחים, דבסרוחים אסור לברך שום ברכה. וכשהוא יושב במעין שקרקעיתו עפר – יכול לעשות גם מצלולין עכורין, שעוכרן ברגליו. ובכלי לא שייך זה כמובן. ויראה לי שאם רחץ בבורית במים, והמים נתלבנו מהבורית – הוה כעכורים. ויש מי שחולק ואומר דאף כשלבו למעלה מן המים לא מהני, וצריך הפסק טלית על לבו (פרי חדש). ואינו מוכרח כלל. (ועיינתי בדבריו ולא מצאתי בהם טעם כעיקר, עיין שם.)

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דדווקא בבגד, אבל בידים לא הוי כיסוי. עד כאן לשונו, וכמו שבארנו. ובסעיף ג כתב דאם האדם מחבק גופו בזרועותיו – דיינינן ליה כהפסקה. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דכיסוי לא הוי בידיו, זהו משום דלא שייך כיסוי במין במינו. אבל מצד הפסקה – מהני גם במין במינו. ולכן בחיבוק ידים סביב הגוף מקרי ״הפסק״ בין לבו לערוה (מגן אברהם סעיף קטן ו׳ ובית יוסף). ויש חולקים בזה, דהא כיסוי

וודאי עדיף מהפסקה. וכיון דבכיסוי אינו מועיל – כל שכן בהפסקה (פרי חדש, ובאר היטב סעיף קטן ח׳ בשם הר״ם טיוולו). ודעה ראשונה סבירא ליה דלאו דהפסקה עדיף מכיסוי. אלא כלומר: דכיון שיש דבר המפסיק, יהיה מה שיהיה – שוב אין הלב רואה את הערוה. אבל כיסוי אינו הפסק אלא שמכסה למטה מן הלב, ואיך יכסה בבשרו את בשרו? (ונראה לי שזהו כוונת הט״ז סעיף קטן ג׳, עיין שם.)

יד הדבר המפסיק בין לבו לערוה, אין צורך שהדבר יהיה קשור כמו חגורה. אלא כיון שהבגד כלה למטה מן הלב – הוי הפסק. וכן אם הבגד מתחיל למטה מן הלב, כמו מכנסים – הוי הפסק, כמו שיתבאר בסימן צ״א. ורק שהבגד יהיה מונח על בשרו או על חלוקו.

טו לא קפדינן רק על ״לבו רואה את הערוה״, מטעם שנתבאר בסעיף ה. אבל שארי איברים כשרואין את הערוה – לא חיישינן להו, דלבד העין והלב אין בהם חשיבות כמובן. אבל כשאחד מאיבריו נוגע בערותו או בערות חברו – אסור לקרות קריאת שמע או להתפלל. ואפילו ירכותיו שהערוה שוכבת עליהן כששוכב – צריך להפסיקן בבגד או להרחיק בענין שלא יגע הגיד בהן. ויש מי שמתיר בבניו הקטנים כשנוגע בערוותן. ויש אוסרין וכן עיקר. כן הסכימו הגדולים (בית יוסף, ומגן אברהם סעיף קטן ט׳).

טז ודע שבאשה ליכא דין ״לבה רואה את הערוה״, כיון שערותה למטה. ולפיכך כשהן לובשות חלוק – מותרות לברך ולהתפלל אף על פי שאין הפסק בין לבן לערוותן, שהרי לבן אינן רואות ערוותן. ויש מי שחולק בזה (ב״ח), ואינו עיקר (ט״ז סעיף קטן ד׳). אבל כשהן ערומות – אסור להן לברך ולהתפלל, אלא אם כן ערוותן טוחות בקרקע או שיושבות על איזה דבר רך, דאז ערוותן טמונות ואינן נראות. ובאיש לא מהני זה, מפני שערותו בולט. אבל כשהן ערומות לגמרי – יש בהן גילוי ערוה כמו באיש.

סימן עה

א אף על גב דבאיש לא מקרי ״ערוה״ רק מקום הערוה ממש, אבל כששאר בשר מבשרו מגולה לית לן בה – מכל מקום באשה אינו כן. וכמו שכתב הרמב״ם בפרק שלישי דין טז, וזה לשונו: וכל גוף האשה ערוה. לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, ואפילו אשתו. ואם היה מגולה טפח מגופה – לא יקרא כנגדה. עד כאן לשונו, ונראה דהכי פירושו: דבהסתכלות בגופה אסור לקרות אפילו כשהגילוי הוא פחות מטפח, ובלא הסתכלות מותר. אבל בגילוי טפח – אסור לקרות כנגדה אף כשאינו מסתכל בה. ובכל זה אין חילוק בין אשתו לאחרת. (וכן משמע בגמרא כד א דלהסתכל אסור אפילו במשהו. וממילא דבכי האי גוונא אסור בקריאת שמע, ואפילו באשתו.)

ב וראיתי מי שכתב בכוונת הרמב״ם דדוקא באשתו צריך טפח, אבל באחרת אפילו בפחות מטפח אסור, ושכן כתוב בבה״ג (לחם משנה). ותמיהני: דהן אמת דכן כתוב בהגהות מיימוניות שם. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א, דיש אומרים דוקא באשתו, אבל באשה אחרת אפילו בפחות מטפח הוי ערוה. עד כאן לשונו. אבל דעת הרמב״ם אינו כן. וגם בבה״ג אינו כן, וזה לשון הבה״ג: דאפילו אשתו כי מיגלי טפח מינה – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה. עד כאן לשונו, כלומר: וכל שכן באחרת. מיהו על כל פנים בעינן טפח.

ג וזה לשון הטור והשולחן ערוך סעיף א: טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו, אפילו היא אשתו – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה. עד כאן לשונם. והנה ודאי גם דעת הרמב״ם כן הוא, דמיירי במקום שדרכה לכסותו. מיהו בהסתכלות נראה דפשיטא דאפילו במקומות המגולים – אסור. והנה גם מדבריהם מתבאר דבפחות מטפח ליכא איסור אפילו שלא באשתו, כדעת הרמב״ם. ורבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דבאחרת גם בפחות הוי ערוה, וכבר בארנו בזה. ודע שהטור כתב: וכן אם שוקה מגולה – אסור לקרות כנגדה. עד כאן לשונו. ויש שפירשו בדבריו דכונתו דבשוק אסור גם בפחות מטפח, ואפילו באשתו, מפני שבשם הוא מקום הרהור יותר (ב״ח וט״ז סעיף קטן א). ותמוה לפרש כן, דאם כן לא הוה ליה לסתום זה. ויותר נראה כמו שכתב הרשב״א בשם הראב״ד על דין זה בגמרא שם, דקא משמע לן דגילוי שוק הוי גם כן ערוה, כלומר דאף שיש מקומות שהולכות יחיפות, וליכא ברגליה משום גילוי ערוה – מכל מקום בשוק הגבוה מהרגל יש בו משום ערוה. ולכן לא הביא זה רבינו הבית יוסף מטור, דזהו גם כן בכלל מקומות המכוסים. (וכן כתבו הבית יוסף והדרישה, עיין שם.)

ד וכתב רבינו הרמ״א: דנראה מדברי הרא״ש דטפח באשה ערוה אפילו לאשה אחרת, רק שבעצמה יכולה לקרות אף על פי שהיא ערומה, כדלעיל סימן עד. עד כאן לשונו. והנה הרשב״א כתב מפורש להיפך, דרק לאנשים הוי ערוה משום הרהור, ולא לנשים. ולמה גריעא אחרת מהיא עצמה? ומהרא״ש שכתב ״ודוקא באחרת, אבל בעצמה...״, עד כאן לשונו – אין ראיה. דבעל כרחך הוא טעות הדפוס, שהרי מקודם לא דיבר כלל באחרת. וכן צריך לומר: ״ודוקא לאחרים״ (הגר״א סעיף קטן ג). וגם הלבוש לא העתיק זה, עיין שם. וראיה לזה מהטור, שלא הזכיר דבר זה. וכן מבואר מדבריו ברמזים,

עיין שם. ויש מי שמפרש גם בדברי רבינו הרמ״א כונה אחרת, דכונתו לחלוק על מה שכתב בעצמו מקודם, דיש אומרים דבאשה אחרת שלא באשתו – אסור גם בפחות מטפח. לזה אומר דמהרא״ש נראה דטפח באשה ערוה גם לאחרת, כלומר דאפילו באחרת אין איסור בפחות מטפח (אליה רבה סעיף קון א). ובאמת כן מתבאר מדברי הרא״ש, עיין שם. ולכן לדינא יש להקל בזה כהרשב״א.

ה ויש להסתפק אם רשאה האשה לקרות קריאת שמע ולברך נגד טפח מגולה באיש במקום המוצנע. דכמו שאסור לאיש באשה, כמו כן אסור לאשה באיש. או דילמא: דבאיש שייך הרהור טפי מבאשה, וכן משמע מהפוסקים שלא הזכירו דין זה. וכן משמע בכתובות (סד ב), עיין שם.

ו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: שיער של אשה שדרכה לכסותו – אסור לקרות כנגדו, אפילו אשתו. אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש – מותר. והוא הדין השערות של נשים שרגילין לצאת חוץ לצמתן, וכל שכן שיער נכרית, אפילו דרכה לכסות. עד כאן לשונו. וזה שנתבאר באבן העזר סימן כא דגם פנויות לא ילכו בגילוי ראש – זהו בבעולות כמו אלמנות וגרושות, ולא בתולות (חלקת מחוקק ובית שמואל שם). ויש מי שכתב דאף בתולה לא תלך כששערותיה סתורות ולא קלועות (מגן אברהם סעיף קטן ג). ויש אומרים דבחצר מותרות כל הנשים, גם הנשואות, לילך בגילוי ראש. ועיין באבן העזר סימן קטו, ובזוהר ״נשא״ הזהיר מאד בזה (שם סעיף קטן ד). והנשים הבאות ממקומות שאין דרכן לגלותן למקום שדרכן לגלותן, ואין דעתן לחזור – מותרות לגלותן (שם בשם אלשקר).

ז ועתה בואו ונצווח על פרצות דורינו בעוונותינו הרבים, שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישראל בעון זה והולכות בגילוי הראש. וכל מה שצעקו על זה – הוא לא לעזר ולא להועיל. ועתה פשתה המספחת, שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות. אוי לנו שעלתה בימינו כך! מיהו על כל פנים לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות, כיון שעתה רובן הולכות כך, והוה כמקומות המגולים בגופה, וכמו שכתב המרדכי בשם ראבי״ה בסוף פרק שלישי, וזה לשונו: כל הדברים שהזכרנו לערוה – דוקא בדבר שאין רגילות להגלות. אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער – לא חיישינן, דליכא הרהור. עד כאן לשונו. וכיון שאצלינו גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור. (והרי״ף והרמב״ם השמיטו לגמרי דין שיער וקול, משום דסבירא להו דלאו לקריאת שמע איתמר. עיין בית יוסף.)

ח יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קראית שמע, ואפילו באשתו. דאילו שלא באשתו – גם שלא בשעת קריאת שמע אסור. דכך אמרו חכמינו ז״ל שם (שם): קול באשה ערוה. אבל קול דיבורה – מותר, וכן קול הרגיל בו – מותר באשתו גם לקריאת שמע. וזה לשון המרדכי שם בשם הר״א ממיץ: הלכך אסור לומר דבר שבקדושה בשמיעת קול שיר של אשה, ובעונותינו... אין אנו נזהרים מללמוד בשמיעת קול שיר של נשים ארמאיות. עד כאן לשונו. ונראה דדוקא כשמשוררות בפיהן הוה איסור, ולא כשמנגנות על הכלי, דבזה לא שייך הרהור וערוה.

ט כבר נתבאר דאסור לקרות קריאת שמע כנגד ערוה, ואפילו נגד ערות בן נח, ואפילו נגד ערות קטן. ויש מתירין כנגד ערות קטן כל זמן שאינו ראוי לביאה, והיינו בן תשע שנים ויום אחד. וכן עיקר לדינא. ועיין יורה דעה סימן רסה שיש שאין אוחזין בערות התינוק בשעת הברכה על המילה. ויש שאוחזין, דאדרבא בזה לא שייך ערוה, שהרי עוסק לקדשו בקדושת המילה.

י ערוה בעששית והיינו בכלי זכוכית, אף על גב שהערוה מכוסה – ובצואה שרי בכי האי גוונא – מכל מקום בערוה אסור, כיון שנראית, ובערוה כתיב ״ולא יראה בך ערות דבר״ – והרי נראית. וכן כשהוא לבוש בגד דק שהערוה נראית מתוכה, או אשה הלובשת בגד דק שבשרה נראית מתוכה – הוי כערוה גלויה.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: היתה ערוה כנגדו, והחזיר פניו ממנה, או שעצם עיניו, או שהוא בלילה, או שהוא סומא – מותר לקרות, דבראיה תלי רחמנא, והא לא חזי לה. עד כאן לשונו. ורבים חולקים עליו, וסבירא להו דשום דבר לא מהני רק החזרת פנים, דפירושא ד״לא יראה״ אינו שהוא לא יראה, אלא שלא יהא ראוי להתראות. ואם כן מאי מהני עצימת עינים, או לילה, או סומא, כיון שאחרים העומדים במקומו יכולים לראות? וכן עיקר לדינא (ב״ח וט״ז סעיף קטן ב, ומגן אברהם סעיף קטן ט), וכן מוכח בירושלמי. וגם החזרת פנים אינו מועיל אלא כשמהפך כל גופו לצד האחר (ט״ז שם). וכבר בארנו בריש סימן עד דהרהור מותר גם נגד הערוה, עיין שם.

סימן עו

א כבר נתבאר דצואה הוי כערוה. ואסור לקרות קריאת שמע, ולהתפלל, ולומר ברכות, וללמוד במקום שיש צואה כנגדו. וצואה חמירא מערוה, דבצואה גם בהרהור אסור, כמו שכתבתי ריש סימן ע״ד. מיהו בהא קילא צואה מערוה: דערוה בעששית אסור לקרות כנגדה, כמו שכתבתי בסימן הקודם. אבל

צואה בעששית מותר אף על גב דמתחזיא, מפני שהתורה בכיסוי תלתה, כדכתיב: "ושבת וכסית את צאתך". והרי היא מכוסה, ולכן אף על פי שרואה אותה דרך דפנותיה – מותר.

ב וכן צואה בגומא – מניח סנדלו עליה וקורא קריאת שמע, דחשיבה כמכוסה. ואם אין הריח רע מגיע אליו – מותר. אבל כשיש ריח רע – אסור, ואפילו לדעה שבסימן ע"ט דמחיצה מהני אף לריח רע, עיין שם. וזהו מחיצה ולא כיסוי בעלמא. וכן דווקא שהסנדל לא יגע בהצואה. דכיון דהסנדל הוה על גוף האדם, כשהסנדל נוגע בהצואה – הוי כאילו הצואה על גופו. ולכן יש ליזהר מאוד היוצאין מבית הכסא, וממקומות שאינם נקיים, לקנח היטב מנעליו קודם כניסתן לבית המדרש להתפלל.

ג העבירו צואה לפניו, כלומר שהוא קורא קריאת שמע ואחר נושא צואה לפניו, ואף שהצואה עוברת מכל מקום אסור, דסוף סוף ליכא "מחניך קדוש". ולכן כשהצואה עוברת כנגד עיניו מלפניו – אסור לקרות אף כשהצואה רחוקה ארבע אמות ממנו, וצריך להרחיק מלא עיניו. ואם הצואה מלאחריו די שיתרחק ממנה ארבע אמות, ושלא יגיע לו הריח. וכשהצואה מן הצדדין שלו – גם כן די בארבע אמות כמלאחריו. ולכן כשאדם עומד אצל המים, וצואה שטה על פני המים – הוה גם כן הדין כמו שנתבאר (בית יוסף, וט"ז סעיף קטן א'). ויש מי שרוצה להקל מלפניו בארבע אמות, ואינו עיקר. (מגן אברהם בשם ב"ח, ועיין ט"ז שם. אבל האליה רבה סעיף קטן ד' מסכים להב"ח, דגם מלפניו די בארבע אמות.)

ד צואה במים אינו מתבטל, אלא אם כן המים עכורים שאין הצואה ניכר בהם (שלטי גיבורים). ודווקא שאין כאן ריח רע. ופי חזיר כצואה עוברת דמי (גמרא כה א). ואפילו עולה מן הנהר, דאין הרחיצה מועלת לו דהוי כגרף של רעי. ולכן יזהר מלהתפלל בבית שחזירים מצוים בו. ואסור לעשות שם שום ברכה, ואסור להניח תפילין שם. והולכי דרכים צריכין ליזהר בזה מאוד.

ה היתה צואה על בשרו ומכוסה בבגדיו, או שהכניס ידו לבית הכסא דרך חור, ואין מגיע לו הריח רע – יש פלוגתא בגמרא (כה א). רב הונא אמר: מותר לקרות קריאת שמע, דכתיב: "כל הנשמה תהלל יה" – איברי הנשימה הפה והחוטם מהללים, ולא שארי איברים. ולא חיישינן בנקיותן, כיון שהצואה מכוסה. ורב חסדא אמר: אסור לקרות, דכתיב: "כל עצמותי תאמרנה, ה' מי כמוך". ולכן כל האיברים בכלל ההילול, וצריכין להיות נקיים. ופסקו הרי"ף והרא"ש כרב הונא, דמותר לקרות קריאת שמע. וכן מתבאר מהרמב"ם בפרק שלישי דין י"א, עיין שם. אבל רבינו חננאל פסק כרב חסדא דאסור. ולכאורה הלכה כרבים, ומותר לקרות.

ו אך רבינו הבית יוסף כתב בסעיף ד אחר שהביא שני הדעות, דיש אומרים שלא התיר המתיר בצואה על בשרו אלא במקום שהיא נכסית מאליה בלא מלבוש, כגון אצילי ידיו. ונכון לעשות כדברי המחמיר. עד כאן לשונו. וטעם דעה זו משום דאין סברא כלל להתיר ממש בצואה על בשרו, דפשיטא דאין כאן "והיה מחניך קדוש", ואף שמכוסה בבגדים. מכל מקום הרי על גופו, והגוף וודאי לא גרע ממחנה עצמה, ולא מהני לה כיסוי. ולכן מפרשים דזהו במקום שאי אפשר להתגלות כלל, כמו בין אצילי ידיו. ולכן קרינן ביה "והיה מחניך קדוש".

ז וגם הרמב"ם ז"ל נשמר מקושיא זו, שכתב שם: היתה נטישת צואה על בשרו, או ידיו מטונפות מבית הכסא, ולא היה ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן – מותר לקרות... עד כאן לשונו. הרי שפירש "נטישת צואה", כלומר: לא צואה ממש אלא רשמי צואה. וכן לא גריס "הכניס ידיו לבית הכסא" אלא "ידיו מטונפות מבית הכסא", כלומר: שקינח את עצמו באיזה דבר, ונשארו גם רשמי טינוף על היד. וצריך לומר דמיירי שאין לו מים, דמקנח ידיו בצרור או בכותל, כמו שכתבתי בסימן ד, עיין שם. מיהו על כל פנים גם הרמב"ם לא התיר רק בכהאי גוונא. ובזה עצמו כתב אחר כך דכמה גאונים הורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, וכך ראוי לעשות. עד כאן לשונו.

ח ולפי זה בצואה ממש על בשרו – וודאי אסור. אך ברשמי צואה או במקום שמתכסה, כמו בין אצילי ידיו וכיוצא בו, ואין לו מים – יכולים לסמוך על דעת רבותינו המתירים. ואם יש צואה על בגדיו, כמו על חלוקו או מכנסים וכיוצא בהם, והוא מכוסה בבגד אחר – מותר לכל הדעות (מגן אברהם סעיף קטן ו'). ולא דמי לצואה דבוקה בסנדלו דאסור, ואפילו בנגיעה בעלמא כמו שכתבתי בסעיף ב, מפני שבסנדל הולכים ומתגלה הצואה קצת דרך הילוכו, מה שאין כן בשארי בגדים (שם בשם המאור ותר"י). ועוד: דהסנדל בטל יותר להגוף משארי בגדים. ועוד: דהסנדל הוי כגרף של רעי (אליה רבה סעיף קטן ה'). וכתב רבינו הרמ"א דשכבת זרע על בשרו – דינו כצואה. עד כאן לשונו. וממילא דאם יש ממשות של זרע על בשרו – אסור לקרות עד שיסירנה. ואם יש רשמי זרע על בשרו, או אפילו ממשות של זרע, אך היא בין יריכותיו שאינו מתגלה לעולם, ואין לו מים – יכול לקרות קריאת שמע ולהתפלל כמו שהוא. ושכבת זרע על חלוקו, והוא מכוסה – מותר לו לקרות קריאת שמע ולהתפלל וללמוד. וכן הלכה. מיהו זהו וודאי דאם יכול

בקל לרחוץ המקום ולהסיר הזרע מכל וכל – שכר הרבה יטול, וכבוד שמים הוא. אבל מדינא אינו מעכב, שכן הסכמת הגדולים כמו שבארנו בסייעתא דשמיא. (וספר חסידים מידת חסידות קאמר.)

ט צואה במקומה, והיינו בפי הטבעת – אסור לקרות קריאת שמע (יומא ל א). אך אם אינה נראית לחוץ – מותר, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת (שם). דיש בני אדם שנדחקין לנקביהן, והצואה עומדת בפי הטבעת, ואינו יכול להוציאה. אך אם נראית מקצתה לחוץ כשהוא יושב, אף על פי שכשעומד אינה נראית – אסור (שם). ולא דמי לצואה על בשרו, שמותר לרוב הפוסקים כמו שכתבתי בסעיף ה, משום דבמקומה נפיש זוהמתה (גמרא שם).

י ולכן מי שיש לו חולי הטחורים שקורין גילדערנע"ם אדע"ר, וזב ממנו דם תמיד, ואגב הדם יוצא ממנו ליחא סרוחה מעופשת, ויש לזה ריח רע – אסור בכל דבר שבקדושה כל זמן שהליחה הזו שותתת ממנו (מגן אברהם סעיף קטן ח'). ואפילו אם יעבור זמן קריאת שמע וזמן תפילה – לא יקרא ולא יתפלל ולא יברך. אך אם אין שם ריח רע, אם הדם או הליחה יוצא דרך דחייה בסירוגין – יש לו תקנה ברחיצת מקום הזוהמא. אך אם שותת ויורד תדיר מעצמה הוי מפי הטבעת, ואין לזה תקנה (שם). ואסור לו להזכיר שום דבר שבקדושה עד שתפסק השתיתה.

יא היה לפניו מעט צואה – יכול לבטלה ברוק שירוק בה, ויקרא כנגדה. ודווקא כשהרוק עבה. ונתינת מים על גבי הצואה לא מהני אלא אם כן היו עכורים, שאין הצואה נראית מתוכם. ולא דמי לעששית, דכיסוי מעליא הוא (שם סעיף קטן ט'). ואפילו רוק עבה אין הביטול מועיל אלא לפי שעה. אבל במשך שעה הרוק נימוח ונבלע בה, ולא מהני וחוזר לאיסורו.

יב אמרו חכמינו ז"ל (כה א): ספק צואה בבית – מותרת, באשפה – אסורה. וצריך לומר אפילו יש מקום לומר שהוחזק צואה בבית, כגון שידוע שתינוקות הולכין שמה לנקביהן, אלא שיש ספק אם הוציאו הצואה אם לאו – מותר, דסתם בית חזקתה שמנקין אותה. ובעל כרחך צריך לומר כן, דאם לא הוחזק צואה בבית מה שייך ספק צואה בבית? או אפשר שאין להקל כל כך, ואם רק ידוע שקטנים הולכים שמה – צריך לדעת בבירור שהוציאו הצואה משם. ובאם לאו – אסור לקרוא ולהתפלל ולברך. אלא שיש קטנים ואין ידוע שהולכים שמה, דבכהאי גוונא מקרי "ספק צואה בבית" ומותרת.

יג אמנם מדברי תלמידי רבינו יונה בפרק שלישי מבואר דאפילו בכהאי גוונא אסור. שכתבו על הא דאמרינן "התפלל ומצא צואה במקומו" – הואיל שחטא, אף על פי שהתפלל אין תפילתו תפילה, וצריך לחזור ולהתפלל. וכתבו דמיירי במקום שמצוים שם קטנים, והיה עליו חיוב לבדוק המקום, עיין שם. הרי מפורש דאם רק יש קטנים בבית – הוי ספק צואה שאסור. ולדבריהם בהכרח לומר דהך דספק צואה בבית מותרת – מיירי שאין שם קטנים כלל. ואם כן אינו מובן מה שייך בזה ספק צואה, וצריך עיון.

יד ודברי הטור ושולחן ערוך סתומים בזה, שהם כתבו כלשון הש"ס: ספק אם צואה בבית – מותר לקרות, דחזקת בית שאין בה צואה. עד כאן לשונם. ואחר כך כתבו: קרא במקום שראוי להסתפק בצואה, ומצא אחר כך – צריך לחזור ולקרות. אבל אם אין המקום ראוי להסתפק בו – אינו צריך לחזור ולקרות. עד כאן לשונם. ולא ביארו גדרי המקום, איך ומה.

טו אמנם בדברי הרמב"ם רואה אני שינוי גדול מלשון הש"ס. שכתב בפרק שלישי דין ט"ו: היה קורא קריאת שמע בבית, ונסתפק לו אם יש שם צואה... – הרי זה מותר לקרות. עד כאן לשונו. והדין השני דאם התפלל ומצא צואה במקומו, דצריך לחזור ולהתפלל – לא נמצא בו כלל. ורק בראש הפרק בשם, כשכתב שאין קורין במרחץ ולא בבית הכסא, כתב דכל מי שקרא במקום שאין קורין – חוזר וקורא, עיין שם. אבל בפרט זה כשמצא צואה במקומו – לא הזכיר מאומה.

טז ויראה לי דגם להרמב"ם הוה קל וחומר מה שדקדקנו. דאיך שייך ספק צואה בבית אם אין שם תינוקות? ואם כן, כיון דמותר לקרות איך אמרו דכשמצא צואה במקומו דצריך לחזור ולהתפלל? ולכן מפרש כן. וכך היא הצעה של שמועה: דוודאי אם קודם הקריאת שמע והתפילה עלה על דעתו שיש כאן ספק צואה, כגון שיש תינוקות וכיוצא בזה – אסור לו להתחיל עד שיבדוק המקום. ואם לא בדק ומצא צואה – הוי פושע, וחייב לחזור ולקרות ולהתפלל. ודבר זה לא הוה ליה לבאר בפרטיות, דזה נכלל במה שכתב בריש הפרק, דבמקומות המטונפים אסור לקרות, ואם קרא – חוזר וקורא. וממילא דאם יש ספק טינוף – הוה ככל ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא. ואין בזה שום חידוש.

יז וזה שאמרו ספק צואה בבית מותר – ענין אחר הוא. והיינו שקודם הקריאת שמע והתפילה לא עלה על דעתו שיש כאן ספק כלל בצואה, והתחיל לקרות. ובאמצע הקריאה עלה לו הספק בלבו, מפני שיש שם תינוקות וכיוצא בזה. אך כיון שהתחיל לקרות בהיתר, וחזקת בית שאין שם צואה, וכשהתינוקות יוצאין מוציאין משם, שהרי באמת כן דרך רוב בני אדם. ולפיכך התירו לו לגמור. ואז אפילו אם מצא אחר כך צואה – אנוס הוא, כיון

שלא עלה הספק על דעתו כלל. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ועל כזה לא אמרו שצריך לחזור ולקרות. וזהו שדקדק הרמב״ם בדבריו: ״היה קורא ונסתפק״, כלומר: שהספק נפל אצלו אחר שהתחיל לקרות. וכן נראה לעניות דעתי עיקר לדינא.

יח ספק צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש שם צואה ולכן אסור לו לקרות ולהתפלל ולברך כנגד אשפה עד שיבדוק ואפילו אם האשפה עצמה אין בה ריח רע דאלו יש ריח רע בהאשפה בלאו הכי אסור וראיתי מי שכתב דאשפה אפילו בבית אסור (הגר״ז) ולעניות דעתי אינו כן דבחולין (י״ב.) יש פלוגתא אם מטילין נבלות באשפה שבבית וקיימא לן ביורה דעה סימן א׳ דאין מטילין ופירש״י שם אין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית משום דמיסרח ואיכא ריח רע עד כאן לשונו. ואם כן כל שכן דאין מטילין צואת אדם שם שאין לך ריח רע יותר מצואת אדם ולכן נראה לי דאשפה שבענין זה בגמרא ופוסקים הוא אשפה שבחצר דווקא ולא באשפה שבבית.

יט וכן אם ידוע לו שיש צואה בבית, אלא שאינו יודע אם הוא צואת אדם או צואת כלבים, יש אומרים דבבית מותר ובאשפה אסור (מגן אברהם סעיף קטן י׳ בשם ריא״ז). ויש אומרים דאזלינן בתר המצוי, דתולין במצוי בין להקל בין להחמיר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן נ״ז (מגן אברהם). וכשתינוקות מצויין יותר מכלבים – גם בבית אסור. וכשכלבים מצויים יותר – גם באשפה מותר (שם). ויש מחמירין באשפה בכל ענין (פרי חדש). וכן כשידוע שיש צואה בבית – אסור בכל ענין (שם), דבמקום שהוחזק צואה – וודאי אסור לקרות עד שיודע בבירור שהם של כלבים. וכן יש להורות. ופשיטא אם נתברר אחר כך ששל אדם הוא, שחייב לחזור ולקרות.

כ מי רגלים אינו כן, דאפילו מקום שיש להסתפק שמא יש שם מי רגלים, אפילו באשפה מותר. והטעם: דמן התורה אינו אסור אלא כנגד המשתין, בשעה שמשתין כדרכו. אבל אחר שנפלו המי רגלים על הארץ – מותר מן התורה, והטעם יתבאר בסימן ע״ז. ורק מדרבנן אסור, ובספיקן לא גזרו. ולכן במי רגלים אפילו מצאן במקום שהיה ראוי להסתפק – אינו צריך לחזור ולקרות ולהתפלל. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י״א, דגם בשותת – מותר מן התורה, עיין שם.)

כא יראה לי דכשם שאסור לקרות ולהתפלל כנגד מי רגלים מדרבנן, כמו כן אסור נגד כל דבר המאוס, כמו הקאות שמקיא, או הרבה מליחות האף, וכיחו וניעו מליחות הרוקים המתועבים, דלא גריעא ממי רגלים. ו״הכון לקראת אלהיך ישראל״. ויש מי שמקיל בזה, ולא נראה לי. ועוד נראה דאם קרא כנגד אשפה, והלך לו ולא בדק, אף שעשה איסור מכל מקום אינו צריך לחזור ולקרות, אלא אם כן הוחזק בוודאי שיש שם צואה. (ויש שלא כתב כן, עיין ביאור הלכה. ולי נראה כמו שכתבתי, ודייק ותמצא קל.)

סימן עז

א מן התורה אין איסור במי רגלים לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ולברך, אלא כנגד המשתין בשעה שמשתין, כמו שכתבתי בסימן הקודם. וחכמינו ז״ל (כה א) דייקו לה מקראי, כדכתיב: ״ויד תהיה לך..., ויצאת שמה חוץ״, ולא כתיב: ״שתכסה מה שיצא ממך״. וכתיב: ״ויתד תהיה לך..., וכסית את צאתך״ – כאן לקטנים לא בעי כיסוי, כאן לגדולים בעי כיסוי. ומדרבנן אסרו גם אחרי נפלם לארץ, כשיש בהם טופח על מנת להטפיח. כלומר: כשיניחו איזה דבר על המי רגלים – יתלחלח כל כך עד שיכול להטפיח דבר אחר בנגעו בו.

ב כלי שיש בה מי רגלים – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, אלא אם כן יתן מים בהכלי. ואין חילוק בין שקדמו המים להמי רגלים או להיפך. ולא אמרינן דהשני שנפל – קמא קמא בטיל. ובלבד שלא תהא הכלי מיוחד למי רגלים. דעביט של חרס המיוחד למי רגלים – דינו כמי רגלים עצמן, ואסור לקרות ולהתפלל כנגדו, ויתבאר בסימן פ״ז. ופשוט הוא דמיירי שאין סרחון מהמי רגלים, דאילו יש סרחון – אסור בכל ענין, אף כשנתן מים לתוכן.

ג וכמה שיעור המים? רביעית לפעם אחת של מי רגלים, ולשני פעמים שני רביעיות, וכן לעולם. ואין חילוק בין שהיו המי רגלים מרובים או מועטים (כסף משנה ומגן אברהם). ויש מי שאומר דכשהמי רגלים פחותים מרביעית – אין צריך רביעית מים אלא רוב מים (חכם צבי). ויש אומרים דגם רוב לא בעי, אלא כשיעור המי רגלים (שלטי גיבורים). ויש להקל באיסור דרבנן (שם). ואם המי רגלים בארץ – ישפוך על כל השטח מים במקום שיש טופח להטפיח, וצריך גם כן רביעית.

ד ודע שהרשב״א כתב דרביעית מים די אפילו לכמה פעמים. ויש מי שאומר דגם לדעת הרמב״ם אין צריך לכל פעם רביעית אלא אם כן הטיל מים להמי רגלים, ואחר כך השתין עוד פעם וצריך מים אחרים. אבל כשעדיין לא נתן מים, אפילו השתין כמה פעמים – די ברביעית אחת. (משנה ברורה בשם מגן גיבורים. והגר״א הסכים לדעת הרשב״א, עיין שם. ויש לסמוך על זה בשעת הדחק.)

סימן עח

א גרסינן בברכות (כב ב): תנו רבנן: היה עומד בתפילה, ומים שותתין על ברכיו, כלומר שמשתין – פוסק עד שיכלו המים, וחוזר ומתפלל. ואם לא שהה כדי לגמור את כולה – חוזר למקום שפסק. ואם שהה כדי לגמור את כולה – חוזר לראש. וכבר בארנו בסימן ס״ה דלהרי״ף והרמב״ם רק בתפילה קיימא לן כן דחוזר לראש. אבל בקריאת שמע אף אם שהה כדי לגמור את כולה – אינו חוזר לראש. והתוספות והרא״ש חולקים בזה, וסבירא להו דאין חילוק בין תפילה לקריאת שמע, וכל שההפסק היה בהכרח שלא היה יכול לקרות – חוזר לראש גם בקריאת שמע. ורבינו הבית יוסף פסק בשם כהרי״ף והרמב״ם. והטור ורבינו הרמ״א פסקו כתוספות ורא״ש, עיין שם.

ב ולכן כתב כאן הטור: היה קורא, והתחילו מי רגליו שותתין על ברכיו – פוסק עד שיכלו המים... ואם שהה כדי לגמור כולה – חוזר לראש. ואם לאו – חוזר למקום שפסק. עד כאן לשונו. אבל רבינו הבית יוסף כתב דאפילו שהה כדי לגמור כולה – אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב על זה: ויש אומרים דאם שהה כדי לגמור את כולה – חוזר לראש. וכן עיקר, וכמו שכתבתי לעיל סימן ס״ה. ומשערין לפי הקורא. עד כאן לשונו.

ג המי רגלים כששתתו ממנו, אם הולך בלא מכנסים ונפלו על הארץ – מרחיק מהם ארבע אמות או יצא לחדר אחר, בין בקריאת שמע בין בתפילה. ואף שאין לילך ממקום למקום באמצע התפילה, מכל מקום בכאן בהכרח כן הוא. ואף שלא ימלט שגם על ברכיו נפלו מעט, מכל מקום לא חיישינן לזה, אף אם ברכיו לחות עדיין מהמי רגלים (פרי מגדים וא״ז). ואם המקום הוא קרקע רכה, שיכולים לבלע במהרה באופן שלא יהיה בהם טופח על מנת להטפיח – הרשות בידו להמתין עד שיבלעו. ואין חוששין שמא ישהה בההמתנה עד כדי לגמור את כולה, ויצטרך לחזור לראש לדעת התוספות והרא״ש. דמה בכך? דאף אם יקרא שתי פעמים אין זה רק כקורא בתורה. ולכן בתפילה לא ימתין עד שיבלעו, דשמא ישהה הרבה ויצטרך לחזור לראש, ויגרום ברכות שאינן צריכות. ולכן בתפילה בכל ענין מרחיק ארבע אמות וקורא מיד. וגם בקריאת שמע יותר טוב לעשות כן. וכל שכן אם עומד בברכות קריאת שמע דהוי כמו תפילה, ומחויב להרחיק ארבע אמות או לילך לחדר אחר. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב׳, והדברים דחוקים. ויותר טוב גם בקריאת שמע להרחיק. ודייק ותמצא קל.)

ד וכל זה כשלא נפלו המי רגלים על בגדיו. אבל אם נפלו על בגדיו ככתונת ומכנסיים, ויש בהם טופח על מנת להטפיח, הדין כן הוא: דאם הם מכוסים בבגדים נקיים, כגון שהבגד העליון שעליו נקי הוא מהמי רגלים – יכול לקרות כן, שהרי אפילו בצואה על בגדיו קיימא לן דכשמכוסה לית לן בה, כמו שכתבתי בסימן ע״ו סעיף ח. וכל שכן במי רגלים. אבל אם אינם מכוסין כגון שאין עליו בגד עליון, או שגם העליון נתלחלח בהמי רגלים – צריך להסיר בגדיו. וזהו בקריאת שמע. אבל בתפילה שאי אפשר להפסיק כל כך להפשיט בגדיו – יכול להתפלל כמו שהוא אף שמגולים, כיון שמן התורה מותר כמו שכתבתי בסימן הקודם, והאיסור הוא דרבנן. ובתפילה התירו, כיון שאי אפשר בענין אחר (בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן א׳).

ה מי שיש לו מחלה, שמטפטף ממנו מי רגלים תדיר לאונסו, ואם כן לא יוכל להתפלל לעולם, כתב רבינו הרמ״א בתשובה (סימן צ״ח) שיש להתיר לעשות לו בגד סביב האבר. וממילא שהבגדים העליונים יהיו נקיים, ויוכל לילך לבית הכנסת להתפלל. ובשעת ההטפה יפסיק ואחר כך יתפלל. ויכול להתחיל להתפלל שלא בשעת הטפה, אף שיודע שיצטרך להפסיק, כיון דאי אפשר בענין אחר. עיין שם.

סימן עט

א כתב רבינו הבית יוסף: היתה צואת אדם מאחריו – צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. אפילו אם יש לו חולי שאינו מריח – צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שיכלה הריח למי שמריח. ומלפניו צריך להרחיק מלוא עיניו. אפילו בלילה, או שהוא סומא שאינו רואה אותה – צריך להרחיק עד מקום שאין ביכולת לראות ביום. ואם הוא מצדו – דינו כמלאחריו. עד כאן לשונו. ודעת הרמב״ם בפרק שלישי דאינו צריך מלאחריו להרחיק אלא ארבע אמות ועד שיכלה הריח. אבל ארבע אמות ממקום שכלה הריח אינו צריך. ורוב הפוסקים חולקים עליו. (וכוונת הרמב״ם בהלכה י״ב על לאחריו, דאילו בלפניו – הא פסק בהלכה ח כמלוא עיניו. ודייק ותמצא קל.)

ב ובזה שפסק דצדדים הוי כלאחריו, כן פסק הרמב״ם שם בדין ח, וכן כתב הסמ״ג. ויש מי שחולק לומר דצדדין כלפניו דמי, כדאשכחן גבי לולב עקום בסוכה (לב א). ואומר דהרמב״ם מיירי באי אפשר להניחה לאחוריו, דאז הוי כלאחריו. אבל במקום שאפשר – הוי כלפניו, וכמו שכתבתי לקמן בסימן

פ״א (כסף משנה בשם רבינו מנוח). ויש מי שכתב דצדדין דלפניו הוי כלפניו, ושלאחריו הוי כלאחריו, כמו בכהנים לקמן סימן קכ״ח (מגן אברהם סעיף קטן ב׳).

ג ותמוה בעיני הדמיונות האלה: דבלולב הוי משום ״הדר״, ובכהנים הוי הטעם משום דלא חשיבא אצלו ברכתם, עיין שם. אבל בכאן הטעם משום ראיה, דמלפניו רואה בהכרח, אבל מן הצדדין אינו רואה בהכרח. ועוד: דבענייני תפילה אשכחן לענין לעבור לפני המתפלל דצדדין דינם כמלאחריו, כמו שכתבתי לקמן סימן ק״ב. ולא דמי לסימן פ״א דמחלקין בין אפשר ללא אפשר, דשאני התם שמצא הצואה כנגדו ומוכרח לסור ממקום זה – בוודאי יותר טוב לסור לאחריו, ולמה לא יעשה כן? אבל בכאן מיירי שרואה את הצואה מהצדדין, ואינו צריך לסור ממקום זה. לכן אוקמיה אדיניה, דהוי כלאחריו. (וגם הפרי חדש והאליה רבה חולקים עליהם, עיין שם. ולכן נראה לענ״ד דעתי העיקר לדינא כמו שכתבתי.)

ד ודע דשיעורים אלו ארבע אמות ומלוא עיניו כמו שנתבאר, אין חילוק בזה בין אם הצואה בחצר וברחוב ובשדה וקורא שם, או שהוא קורא בבית ובאותו החדר נמצא הצואה – די בהרחקות האלו. ולא אמרינן: כיון שהאדם והצואה בחדר אחד – הוי כולו כארבע אמות. דבזה נחלקו תנאי בסוף פרק שלישי דברכות, ופסקו הרי״ף והרמב״ם והטור והשולחן ערוך בסימן פ״ז דלא אמרינן כל החדר הוי כארבע אמות, עיין שם. ואף שהרי״ן גיאות פסק שם דהוי כארבע אמות, כמו שכתב שם רבינו יונה בשמו – הוא דעה יחידאה, עיין שם. ובאמת מי שרוצה לחשוש לעצמו לדעה זו – מוכרח לצאת מחדר זה לגמרי, או להוציא הצואה משם.

ה וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דשליח ציבור המתפלל בבית הכנסת או בבית ויש שם צואה, אפילו הוא לאחריו ורחוק ממנו – צריך לשתוק עד שיוציאנה, מאחר שמוציא רבים ידי חובתן, ואי אפשר שלא יהיה מן הציבור בתוך ארבע אמות של הצואה. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו אם הצואה הוא מלאחריהם של כל הציבור, מכל מקום וודאי יש מקצתן בתוך ארבע אמות. ולא חשש רק להציבור, אבל להשליח ציבור בעצמו אין שום חשש אף על פי שהם בחדר אחד, וזהו מהטעם שנתבאר. וזה שכתב: שיעור ארבע אמות – זה ממקום שכלה הריח. וכן אם הצואה מפסקת בין הציבור להשליח ציבור – אסור בכל ענין, כמו שכתבתי לעיל סימן נ״ה לענין עניית ״אמן״, עיין שם (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ואף שעתה מתפלל כל יחיד בפני עצמו, מכל מקום הא צריך לענות ״אמן״ על ברכות שליח הציבור (אליה רבה סעיף קטן ו׳). ולכן בפסוקי דזמרה שאינו מוציאם ידי חובתם, וגם אין כאן ״אמן״ – מותר להשליח ציבור לומר כשהצואה מאחוריו בהרחקה שנתבאר (שם, ומגן אברהם שם). ובמי רגלים כשיש בבית הכנסת, וכל הקהל רחוקים מהם ארבע אמות – מותר לו להשליח ציבור להתפלל (ט״ז סעיף קטן ב׳).

ו יראה לי דכפי מה שיתבאר בסימן פ״ב, דאפילו צואה יבשה כחרס שאין בה ריח רע אסור, אם כן לענין לאחריו ולצדדין אינו צריך להרחיק רק ארבע אמות. אבל במלפניו אין חילוק כיון דהאיסור מלוא עיניו, מפני שרואה אותה – שוב אין חילוק בין יש בה ריח לאין בה ריח. וכן בשליח ציבור בבית הכנסת, אם לכל הציבור הוי מלאחריהם ומרוחקים ארבע אמות – מותר לו להתפלל, כמו במי רגלים שבארנו.

ז אפילו אם יש צואה בבית אלא שהוא במקום שחולק רשות בפני עצמו, כגון שהוא על מקום שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים שזהו גדרו של רשות היחיד, או שהוא במקום עמוק עשרה עשרה, ואין מגיע לו משם ריח רע – מותר לקרות. ויש מי שמתיר אפילו אינו רחב ארבעה, רק בגבוה עשרה – סגי (ט״ז סעיף קטן ג׳). ואינו עיקר. וכן הסכימו רוב הגדולים דדווקא גבוה עשרה ורחב ארבעה (ב״ח ומגן אברהם ואליה רבה). וכן אם הצואה בחדר אחר, אפילו יושב בצד הפתח, ואין הריח מגיע אליו – יכול לקרות אף שאין בינו ובין הצואה ארבע אמות. דכיון שהצואה ברשות אחרת – קרינן ביה ״והיה מחניך קדוש״.

ח והנה לדעת הרא״ש כשהצואה ברשות אחרת – מותר אפילו רואה אותה. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף ג. והטעם: דבצואה ליכא לאו ד״ולא יראה בך ערות דבר״, רק עשה ד״מחניך קדוש״. ובכאן מחנהו קדוש. אבל הרשב״א ז״ל סובר דברואה – אסור, דסבירא ליה דגם בצואה יש איסור ד״ולא יראה״. והעיקר לדינא כהרא״ש (בית יוסף), וכמו שכתבתי בסימן ע״ד סעיף ד, עיין שם. ומכל מקום יש לחוש לדעת הרשב״א, והיינו להעצים עיניו או לחזור פניו, דבזה גם הרשב״א מודה דעצימת עינים או בלילה מהני, כיון שהיא ברשות אחרת (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ויש מי שכתב דלהרשב״א לא מהני עצימת עינים ולילה (אליה רבה סעיף קטן ח׳). ולכן טוב להחזיר פניו.

ט ובזה שכתבנו שלא יגיע ריח רע, כן פסקו הרמב״ם והטור דלריח לא מהני הפסקת רשות. אבל יש מרבותינו שפסקו דמהני, דכי היכי דמהני לצואה עצמה, כמו כן מהני לריח רע שלה (רא״ש ותוספות ר״י בשם רבני צרפת). ולכאורה דעה זו אינה מובנת: הא סוף סוף איכא ריח רע? ויראה לי דכוונתם דדינו כריח רע שאין לו עיקר, שיתבאר דמותר בתלמוד תורה (עיין פרישה שהקשה גם כן כן, ותירוצו דחוק). ונראה דאפילו לדעה ראשונה אינו צריך

הרחקת ארבע אמות ממקום שכלה הריח (שם). ואם הצואה היתה בחדר זה והוציאוה משם, ועדיין ישנו להריח – אסור לכל הדעות עד שיפסוק הריח, כיון שהצואה היתה בחדר זה (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). ומי שאינו מריח – מותר (שם), כיון דליתא לעיקר הצואה. וכל שכן כשהיא ברשות אחר דמותר למי שאינו מריח. (ודברי הלבוש צריכים עיון, כמו שכתב הפרישה.)

י חצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה, והגדולה עודפת עליה מן הצדדים – קטנה לא חשיבא כבית בפני עצמו כיון שנפרצה במלואה לגדולה. אבל הגדולה כיון שכותליה עודפים על של קטנה מצד זה ומצד זה – חשיבה כבית בפני עצמו, וכמו שכתבתי בסימן נ״ה לענין צירוף מנין, עיין שם. ולכן אם צואה בגדולה – אסור לקרות בקטנה עד שירחיק כשיעורים שנתבארו, דהוה כהצואה עם האדם בחדר אחד. אבל כשצואה בקטנה – מותר לקרות בגדולה בלא הרחקה אם אין הריח רע מגיע אליו, כל שדרך בני אדם להצטער מאותו הריח. וזה לא אמרינן שהאדם שהוא בגדולה ימשוך הצואה אחריו, דכיון שהאיסור הוא משום הצואה – אזלינן בתר הצואה ולא אחר האדם, כמו בסימן נ״ה דאזלינן אחר הרוב ולא אחר המיעוט. (המגן אברהם סעיף קטן י׳ כתב דלה״יש אומרים״ – שרי בכל ענין, עיין שם. אבל לפי מה שכתבתי בסעיף ט – אין ההיתר רק בתלמוד תורה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יא ודע דאף על גב דלכאורה משמע בעירובין (צב ב) דכל הקטנה נחשבת כמקום הפתח של הגדולה, ואם כן לא מהני הרחקת ארבע אמות, דכן הוא לענין שארי דינים שנתבארו שם. וראיתי מי שהקשה כן על רבינו הבית יוסף, שכתב בסעיף ג דהרחקה מהני בקטנה כשהצואה בגדולה, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. אך באמת דברי רבינו הבית יוסף צודקים, דוודאי פשטא דסוגיא דעירובין כן הוא. אך זהו למאן דסבירא ליה בסוף פרק שלישי דברכות דכל הבית הוי כארבע אמות. אבל אנן קיימא לן דלא חשיבא בארבע אמות, וכמו שכתבתי בסעיף ד. ולדעה זו תתפרש הסוגיא דשם לענין הרחקה. (עיין משנה ברורה שנשאר בתימא, ולא קשיא כלל. ולא חשו להזכיר שם כיון דתלוי בפלוגתא. ודייק ותמצא קל.)

יב ודע דלפי מה שנתבאר דברשות אחרת אינו צריך הרחקה, לכן אם עומד בתפילה כנגד חלון פותח, וחזיר עובר לפני החלון – אינו צריך הרחקה. ורק יעצים עיניו שלא יראוהו, וגם לא יגיע לו ריח רע. וכן בקידוש לבנה כשחזיר עובר לפניו – צריך להפוך פניו או שיתרחק מלוא עיניו. וגם כשמהפך פניו צריך הרחקה ארבע אמות, דפי חזיר כצואה עוברת דמי, כמו שכתבתי בסימן ע״ו.

יג צואת כלב וחזיר אם נתן בהם עורות – מרחיקים מהם כמו מצואת אדם, דכשיש בהם עורות ריחן רע מאוד. ואם אין בהם עורות – דינן כדין צואת שאר בהמה חיה ועוף, שאינו צריך להרחיק מהם אם אין בהם ריח רע מפני ריבויין ויושנן, כמו הזבל המונח זמן רב במקום אחד דמעלה סרחון. ואם יש בהם ריח רע – דינן כצואת אדם בכל הפרטים שנתבארו.

יד צואת חמור הרכה לאחר שבא מהדרך, וצואת חתול ונמייה ונבלה מסרחת – דינם כצואת אדם. דאילו סתמן – ריחן רע. ולכן אפילו אם במקרה אין ריחן רע – אסור כצואת אדם (מגן אברהם סאיף קטן י״ב). ונראה דלכל הדינים דינם כצואת אדם, והיינו: לאחריו ירחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח, ומלפניו מלוא עיניו. וההולך בדרך אף על פי שרואה צורת בהמה כנגדו, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה דאם אין הריח בא לו – אינו חושש למיעוט לתלותה בשל חמור. ובסמוך לעיר יש אומרים שיש לחוש, לפי שרוב הבהמות המצויות שם הם חמורים במקום דשכיחי חמורים. עד כאן לשונו.

טו והנה יש מי שפירש דזה שכתב דאם אין הריח בא לו אינו חושש... – הכוונה אפילו יש לו ריח, רק שהריח אינו מגיע לו מותר. והקשה: דהא צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח (מגן אברהם סעיף קטן י״ג). אמנם האמת דכוונתו הוא שאינו צריך לחשוש אולי יש לו ריח (שם). דכן מבואר ממה שכתב דאינו חושש לתלותה בשל חמור. אמנם בטור כתב שאינו צריך להרחיק רק עד מקום שיכלה הריח, עיין שם. ולפי זה באמת אין דינם כצואת אדם ממש, להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. ולפי זה אם אין הריח בא לו, אף שיש לו ריח – לא חיישינן לה (שם). ומכל מקום לדינא קשה לעבור על דברי רבינו הבית יוסף (עיין אליה רבה סעיף קטן י״ד).

טז בירושלמי אוסר לקרות כנגד מי רגלים של חמור הבא מן הדרך, וכנגד צואת תרנגולים אדומה, כלומר: כשהצואה אדומה. ויש אומרים שהתרנגולים אדומין שקורין ענגילא״ש הא״ן. ויש אומרים דהכוונה על תרנגולים שבמדינת אדום, שאוכלין שעורין וצואתן מסרחת (מגן אברהם סעיף קטן י״ד). ויש אומרים דכל בהמה חיה ועוף שיש לצואתן ריח רע – אסור לקרות כנגדן. ויש אומרים דכל שאוכלין פת – אסור לקרות כנגד צואתו, כגון הכלבים והחזירים. וכל שאין דרכו בפת – מותר (עיין ט״ז). והענגיל״ש הא״ן שכתבנו הוא אינדי״ק בלשוניו, ואין לנו הוראה ברורה בענין זה. ובוודאי נכון להחמיר אם רק הריח משוקץ.

יז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: צואת תרנגולים ההולכים בבית – דינה כצואת בהמה חיה ועוף (ומותר). אבל הלול שלהם יש בו סרחון, ודומה לצואת אדם. עד כאן לשונו. והוא הדין רפת בקר – אסור לקרות בה כשיש בה הרבה צואת בהמה (חיי אדם). ויש שרוצים להקל בזה, ואינו עיקר. והרי אפילו נגד אשפה אסור לקרות כשריחה רע כדאיתא בגמרא (כה א), ובטור ושולחן ערוך סעיף ח. ובעל כרחך כשאין שם צואה, דאילו יש שם צואה – תיפוק ליה מחמת הצואה. ואם כן לא גרע רפת בקר מאשפה (וכן כתב המשנה ברורה).

יח ריח מצואה מקרי "ריח רע שיש לו עיקר". וריח מנפיחות מקרי "ריח רע שאין לו עיקר", ואמרו בגמרא שם דקילא מריח שיש לו עיקר. והיינו כשיצא הפחה מחברו, ויש לזה ריח רע – אסור לו לקרות קריאת שמע ולהתפלל ולברך עד שיכלה הריח. ואינו צריך הרחקה ארבע אמות ממקום שכלה הריח כבצואה. אך ללמוד מותר אפילו כשהריח לא כלה עדיין. רק אם הפיח בעצמו, ויש ריח רע – אסור לו גם ללמוד עד שיכלה הריח. והטעם: לפי שריח רע שאין לו עיקר הוא מדרבנן – הקילו מפני ביטול תורה כשהריח בא מאחר, כמו שמורגלים בישיבות דהני גנו והני גרסי (גמרא).

סימן פ

א מי שאינו יכול לשמור את עצמו מלהפיח שבעל כרחו מפיח, ואי אפשר לו לגמור קריאת שמע ותפילה בלא הפחה – מוטב שיעבור זמן קריאת שמע ותפילה, ממה שיתפלל בלא גוף נקי. ואם עבר זמן תפילה – אנוס הוא, ומתפלל מנחה שתים. ואם יראה לו שיכול להעמיד עצמו בשעת קריאת שמע – יניח תפילין בין "אהבה" לקריאת שמע, ומברך עליהם. כן פסקו הטור והשולחן ערוך, ומקורו מתשובת הרא"ש (ריש כלל ד', עיין שם).

ב ויש מי שכתב שאינו נראה כן להלכה (הגר"א). ויש מי שכתב בלשון זה: אף על גב דבגמרא לא אמרינן אלא הנצרך לנקביו אל יתפלל, היינו משום דבעי למימר: ואם התפלל תפילתו תועבה. אבל אין הכא נמי שבהפחה נמי מוטב שלא יתפלל עכשיו, מלהתפלל בגוף בלתי נקי... וכל זה כשאירע לו מקרה מפני קלקול הקיבה על ידי איזה מאכל, באופן שלערב וודאי יוכל להתפלל בגוף נקי. אבל אם יש לו חולי שמחמתו מפיח בכל עת – יתפלל, וכשתבוא לו ההפחה – ישתוק, וימתין עד שיכלה הריח. ואם ישהה כדי לגמור את כולה – יחזור לראש (פרי חדש).

ג ורבינו הרמ"א כתב בתשובה (סימן צ"ח): מדלא אמר שיש איסור בדבר, אלא מוטב לו להמתין מאחר שיש לו תקנה להתפלל במנחה שתים. אמנם מי שרגיל בכך, ואם לא יתפלל יפטור מן התפילה לעולם – מותר לו להתפלל בלא גוף נקי. דלא אתי איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא, או לתפילה שהיא מצוה דרבים. עד כאן לשונו. וזהו כעין מה שכתבתי בסעיף הקודם. ובאמת דברי הטור ושולחן ערוך אינם מובנים: דנהי דלתפילה מהני תשלומין, אבל בקריאת שמע הא יש דעות אי מהני תשלומין, כמו שכתבתי בסוף סימן נ"ח, עיין שם (אליה רבה). ויותר תמוה דבתשובת הרא"ש לא הזכיר כלל קריאת שמע רק תפילה, עיין שם (שם).

ד ולכן יש מן הגדולים שפסק דבאמת רק תפילה לא יתפלל. וכן פסוקי דזמרה לא יאמר, שנתקנו מחמת התפילה. אבל קריאת שמע יאמר אף בלא גוף נקי, דתפילה הוי כעומד לפני המלך, מה שאין כן קריאת שמע. ואף אם אין ביכולתו להניח תפילין – יקרא קריאת שמע בלא תפילין (הגר"ז). וגם הברכות של קריאת שמע יכול לומר. ואם יכול להניח תפילין בין "אהבה" לקריאת שמע – יניח בברכה. והטלית פשיטא שיכול להניח בברכה, שהרי מותר ליכנס בטלית לבית הכסא (ט"ז). וכן יש להורות. וגם מה שנתבאר דאם יש לו חולי שמזה מפיח, יתפלל גם כן בוודאי – דין ברור הוא, וכן הלכה. (וגם הטור שולחן ערוך שכתבו: מוטב שיעבור זמן קריאת שמע ותפילה ולא יתפלל... – כוונתם רק אתפילה, שהרי לא כתבו "ולא יקרא ולא יתפלל" אלא "ולא יתפלל". וזה שכתבו שיעור זמן קריאת שמע ותפילה, כלומר: שלא יתפלל שיעבור זמן קריאת שמע, ואף שיעבור זמן תפילה. ודייק ותמצא קל. וברכות השחר צריך לברך.)

סימן פא

א גרסינן בסוף פרק שלישי דסוכה (מב ב): קטן שיכול לאכול כזית דגן – מרחיקין מצואתו ומימי רגליו ארבע אמות. והוא שיכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס. ובגדול אף על פי שאינו יכול לאכול בכדי אכילת פרס. ופירש רש"י: כל חמשת המינין קרוי "דגן": חטין, ושעורין, וכוסמין, ושבולת שועל, ושיפון – מרחיקין מצואתו משאכל כזית מאלו, בכל ענין אכילה... עד כאן לשונו. כלומר: בין שאכלן יבש, בין שאכלן לחין או שרויין ומבושלין, כמו במאכל שעושין לתינוק שקורין פפ"א (מגן אברהם). והשיעור שיאכל כזית מהן בכדי אכילת פרס: לבינוני והם ארבע בצים, ולהרמב"ם שלוש בצים. אבל אם הקטן צריך לשהות יותר מזה השיעור – הרי הוא כאוכל היום חצי זית ולמחר חצי זית, שזהו הלכה למשה מסיני שאין אכילה מצטרפת לשהייה ארוכה מזו (רש"י).

ב יש אומרים דאפילו הקטן הזה חלוש בטבע שאינו יכול לאכול כזית דגן, אבל הגיע לכלל שאחרים כיוצא בו יכולין לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס – מרחיקין מצואתו וממימי רגליו. וזהו דעת רבינו הבית יוסף בסעיף א, עיין שם. ובספרו הגדול ביאר דדעת רש״י אינו כן, ולרש״י בעינן שהוא בעצמו יכול לאכול דווקא, עיין שם. ויש מי שאומר דגם דעת רש״י כן הוא (ט״ז). אבל כמה מהגדולים פסקו כרש״י, וכתבו דכל הפוסקים סבירא להו כן דבעינן שיכול בעצמו לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס. וכתבו עוד דאפילו יכול לאכול, אם זה כמה ימים שלא אכל כזית דגן – אינו צריך להרחיק מצואתו ומימי רגליו, אף על גב דבגדול אינו כן (ב״ח, ומגן אברהם, ואליה רבה, ופרי חדש). דבגדול וודאי אין חילוק אם אכל או לא אכל, או בין יכול לאכול לבין אינו יכול לאכול, דמכולם צריך להרחיק כמבואר בגמרא שם.

ג ודע דמירושלמי פרק שלישי (הלכה ה׳) יש ראיה לרבינו הבית יוסף. שאומר שם: תני: קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן – פורשין מצואתו... בעון קומי רבי אבוה: מפני מה פורשים מצואתו...? אמר לון: מפני שמחשבותיו רעות. אמרין ליה: ולא קטן הוא? אמר לון: ולא כתיב: ״כי יצר לב האדם רע מנעוריו״? ״מנעריו״ כתיב... עד כאן לשונו. ואינו מובן מה שאלו ״מפני מה פורשים מצואתו״, הלא ביאר מקודם מפני שיכול לאכול כזית דגן? אלא וודאי כדברי רבינו הבית יוסף, דרק אם יכול לאכול, אף על פי שלא אכל. וממילא דאם הגיעו שניו שאחרים יכולים לאכול, אף אם הוא אינו יכול לאכול – מרחיקין מצואתו. ולזה שאלו שפיר: למה פורשין מצואתו, הלא הוא לא אכל או אינו יכול לאכול? והשיב להם: מפני שמחשבותיו רעות. והוא על דרך שאמרו חכמינו ז״ל בסוכה שם: ״יוסיף דעת יוסיף מכאוב״. כלומר: דכשהגיע לכלל זה – כל מה שאוכל מסריח (ועיין פרי חדש).

ד יש מי שכתב דביורה דעה סימן רס״ה סעיף ח משמע דטוב וישר להרחיק מצואת קטן אפילו בן שמונה ימים (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וכוונתו למה שכתבתי שם שיש לנקות הקטן מצואתו קודם שיברך על המילה, עיין שם. ואין זה ראיה: דהתם מפני שעוסק בהקטן עצמו להכניסו לקדושה – וודאי הידור מצוה היא שיהיה נקי ויפה. ולא גרע מהידור מצוה בכל המצות. אבל איזה ענין הוא להמתפלל בבית או קורא קריאת שמע ויש שם קטן? וכן משמע להדיא בספרו הגדול של רבינו הבית יוסף שם, עיין שם. ויש מי שכתב שאין נכון לקרות קריאת שמע אצל תינוק, דסתם תינוק מטפח באשפה (שם בשם רש״ל). ועוד: שאין מקנחין עצמן. וצואה בפי טבעת אפילו הוא מכוסה – אסור, כמו שכתבתי בסימן ע״ו (שם). ולטעם זה כשלבוש כתונת – מותר, מידי דהוה אצואה מכוסה. ולכן אם לבוש בכתונת, ורואין שידיו נקיות – אין שום חשש בזה.

ה כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב: היה קורא וראה צואה כנגדו – ילך כדי שיזרקנה מאחריו ארבע אמות. ואם אי אפשר, כגון שיש לפניו נהר או דבר אחר המעכב – ילך כדי שיניחנה לצדדין ארבע אמות. עד כאן לשונו. וכבר בארנו בסימן ע״ט סעיף ג דאף על גב דצדדין דינן כלאחריו, מכל מקום בכאן שמוכרח לסור מהמקום שעומד, כיון שהצואה כנגדו – טוב יותר שיזרקנה לאחריו מלצדדין אם אפשר לו.

ו ודע שיש מי שהקשה: מה שייך אי אפשר שיזרקנה מאחריו, יהפוך פניו (מגן אברהם סעיף קטן ג׳)? ונדחק בזה. ובאמת לפי מה שבארנו לא קשיא כלל, דחכמים לא הטילו עליו שום טירחא בזה. והכי פירושו: היה קורא קריאת שמע והולך בדרך, ורואה צואה כנגדו – ילך לו לדרכו עד שיזרקנה מאחוריו. ואם אי אפשר – ילך כדי שיניחנה לצדדין. כלומר: דאין להטיל עליו שיחזיר פנים ויעמוד מהליכתו. אלא ילך לדרכו וישער שיניחנה לצדדין.

ז כשהפסיק עד שזרקה מאחריו או מצדדין – אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק. דכיון שלא היה בתוך ארבע אמות שלו – לא היה לו לבדוק. ואם שהה כדי לגמור את כולה – חוזר לראש. וכתב רבינו יונה: אם היה במקום שהיה לו לתת אל לבו שיש שם צואה – צריך לחזור לראש. עד כאן לשונו. והרשב״א חולק בזה. והעיקר כדעת הרשב״א (בית יוסף), דבכנגדו לא החמירו כל כך. ולכן לא אמרו תפילתו תועבה (שם).

סימן פב

א לענין צואה, כמה תהא לחה ותהיה חשיבה צואה? אסיקנא בגמרא (כה א) אמר רבא: הלכתא צואה כחרס – אסורה, ומי רגלים – כל זמן שמטפיחין. והיכי דמי צואה כחרס? אסיקנא דאפילו אם היא יבשה כל כך שאם יזרקנה נפרכת – אסור עד שתפרך על ידי גלילה, שיותר בקל נפרכת על ידי זריקה מעל ידי גלילה. אבל כשהיא נפרכת על ידי גלילה אז היא כעפר, ומותר. כן פסק הטור. והרמב״ם כתב בפרק שלישי דאם היתה יבשה יותר מחרס, עד שאם זרקה תתפרך – הרי הוא כעפר, ומותר לקרות כנגדה. עד כאן לשונו. וגם לדעת רבינו יונה יותר נפרכת בקל על ידי גלילה מעל ידי זריקה. ורבינו הבית יוסף פסק כדברי הרמב״ם, ורבינו הרמ״א כתב שהעיקר כהטור. (והמגן אברהם כתב דגם הרמב״ם דעתו לחומרא. אלא דסבירא ליה כהר״י דבגלילה נפרכת בקל מזריקה, עיין שם.)

ב ודווקא פירוך מהני. אבל אם תשבר לשנים – לא מהני (מגן אברהם). ואפילו אין בה ריח, כל זמן שאינה נפרכת – אסורה (שם ובית יוסף). וכבר בארנו שיש חילוק בינה לבין צואה שיש לה ריח, לענין שאינו צריך להרחיק ממנה רק ארבע אמות, כמו שכתבתי בסימן ע״ט סעיף ו. ובזמן הקור שהצואה נקרשה כאבן, כיון שאחר הקור תשוב לקדמותה – אסורה כצואה לחה (שם סעיף קטן ב׳).

ג וזה שאמרו במי רגלים ״כל זמן שמטפיחין״, היינו שאפילו נבלעו הרבה בקרקע, אם היו מרטיבין היד – אסור לקרות כנגדם. ויש אומרים דאינו אסור רק ב״טופח על מנת להטפיח״. כלומר: כשמניחין דבר אחר עליה, אותו דבר הוא טופח ויכול להטפיח אחרים. ואם אין ליחות כל כך – מותר לקרות כנגדן. ויש לסמוך על זה, כיון שהוא רק מדרבנן.

סימן פג

א כשם שאסור לקרות כנגד צואה, כמו כן אסור לקרות כנגד בית הכסא. ואפילו פינו ממנו הצואה, כיון שהיה בתוכו צואה – מאוס הוא ונשאר באיסורו, ולא קרינן ביה ״והיה מחניך קדוש״. אבל בבית הכסא חדש הוה בעיא בגמרא (כו א) אי מהני זימון לבית הכסא אם לאו. כלומר: דבכל דבר קיימא לן ״הזמנה לאו מילתא היא״. אך בבית הכסא אולי משום דדבר מאוס הוא – חוששין גם להזמנה. ואיתא בגמרא שם דהספק אינו אלא אם מותר לקרוא ולהתפלל בתוכו. אבל כנגדו – וודאי מותר בחדש, שלא היה בו צואה עדיין. וכך פסקו הרמב״ם בפרק שלישי, והרא״ש שם, והטור והשולחן ערוך סעיף ב. ודעת הראב״ד דגם בתוכו מותר כיון שהוא ספק דרבנן, ובכל התורה קיימא לן ״הזמנה לאו מילתא היא״. וכן משמע דעת הרי״ף. ומכל מקום קיימא לן לאיסור, דכן הוא דעת רוב הפוסקים. וגם בהרהור אסור. ויש מי שמקיל בהרהור (עטרת זקנים, ועיין בית יוסף).

ב ומשמע להדיא בגמרא שם דכנגד בית הכסא – אסור מלוא עיניו, כמו כנגד צואה ומלאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח. וכן כתבו האחרונים. ולפי זה לדעה שיתבאר דלא מהני מחיצות לבית הכסא, אפילו בחצר גדול ונקי, וכשיש בקצה החצר בית הכסא – אין לעשות שום ברכה כשפניו נגד הבית הכסא. וגם עצימת עינים לא מהני, כמו שכתבתי בריש סימן ע״ט. וכן לילה לא מהני, כמו שכתבתי שם. מיהו בעיקר דין מחיצות יש לנו דרך אחרת, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא בסעיף ו.

ג ודע דאין חילוק בהזמנה לבית הכסא, אם היתה כוונתו לזמן או לעולם. וכן בית הכסא שעשאו לזמן – דינו כלעולם. מיהו זהו וודאי אם במקרה הלך לצרכיו באיזה מקום, ולא היתה כוונתו לעשות שם בית הכסא – אין על זה שם ״בית הכסא״. וכשפינו הצואה – מותר בכל. וכן אפילו בית הכסא ישן שנטלוהו מכאן וביטלו כל בנינו, וניקו המקום והשוו העפר באופן שעתה אינו ניכר כלל, אם היה שם בית הכסא – גם כן מותר. והרי גם בטומאה מועיל שינוי מעשה לבטלה מטומאתה הקודמת, וכל שכן בזה (כן נראה לפי עניות דעתי).

ד אמר ״בית זה לבית הכסא״, ואמר על בית אחר ״וגם זה״ – הוה דין הבית השני כדין הראשון, והוי הזמנה לבית הכסא. וכנגדו – מותר, בתוכו – אסור, כמו שכתבתי בסעיף א. ולא אמרינן: כיון דהזמנה גופה הוי רק ספק, ולהראב״ד מותר לגמרי כמו שכתבתי שם; ואם כן נהי דאנן מחמרינן לענין תוכו, מכל מקום זהו בהזמנה ראשונה שהזכיר ״בית הכסא״. אבל הבית האחר שתלתה בהראשונה ולא הזכיר עליה שם ״בית הכסא״ – מותרת לגמרי. לא אמרינן כן, ודינה כראשונה. אך אם לא אמר על הבית השני ״וגם זה״ אלא ״ובית זה״, אף שיותר יש לפרשו דכוונתו גם כן כן, ובית זה יהיה גם כן לבית הכסא, דאם כוונתו לתשמיש אחר למה הסמיכו לענין בית הכסא? אמנם מכל מקום כיון שיש לפרש כן בדוחק – הוה ספק אם הזמינו לכך אם לאו. לפיכך אין קורין בו לכתחילה, ואם קרא – יצא, משום דעיקרא דהזמנה קילא הרבה. (כן נראה לי לפרש סוגיא דנדרים ז ב, ודברי הטור שולחן ערוך סעיף ג. ודייק ותמצא קל.)

ה ודע שרבינו הבית יוסף כתב בסעיף א דהאיסור לקרות כנגד בית הכסא – זהו דווקא כשאין לו מחיצות. אבל אם יש לו מחיצות, אפילו יש בו צואה – קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש, אם רק אינו מגיע לו ריח רע. עד כאן לשונו. והסכימו לו הרבה פוסקים (הלבוש והב״ח והמעדני יום טוב), אך הצריכו שהמחיצות יהיה גובהן עשרה טפחים. אך מפרשי השולחן ערוך חלקו עליו, וכתבו דוודאי כל הבית הכסאות שבזמן הש״ס היה להם מחיצות, כמו שכתבו התוספות בסוכה (לו ב). ואם כן כשאמרו דאסור נגד בית הכסא, היינו אפילו ביש לו מחיצות. וטעם הדבר: דמחיצות שנעשו לשם בית הכסא – דינן כהבית הכסא עצמו. וצריך מחיצה אחרת מחוץ למחיצות בית הכסא, או שהמחיצה נעשית לשם בית. אלא שהסמיכו לו מצד האחר בית הכסא, דאז מותר לקרות ולהתפלל נגד מחיצה זו (ט״ז, והמגן אברהם כמסתפק קצת בזה, עיין שם). והנה אפילו לדעה זו, במסילות הברזל שיושבים בהוואגאנען, ומלפניו יש בית הכסא שאחד מכותלי הוואגאן משמש גם להבית הכסא, דמותר בפשיטות להתפלל ולקרות ולברך כנגדו. (שהרי גם ט״ז מתיר בכהאי גוונא, והמגן אברהם גם בעיקר הדין של הבית יוסף כמסתפק, שהרי כתב: והמיקל יראה שעל כל פנים יהיו גבוהות עשרה. עד כאן לשונו, עיין שם.)

ו ולעניות דעתי נראה דדברי רבינו הבית יוסף צודקים. דאפילו לפי מה שכתבו התוספות דהיה להם מחיצות, מכל מקום מוכח להדיא בריש תמיד (כז ב) שלא היה להם דלת להפתח. דאמרינן שם: רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא. אתא ר׳ אבא נחר ליה... ופירש רש״י דלא היה להפתח דלת. אלא זה היה מנהגו: אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר, ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו... עד כאן לשונו. ופירוש זה מוכרח: דבית הכסא שהיה בו דלת היה נקרא ״בית הכסא של כבוד״, כדתנן במשנה דריש תמיד שכך היה בבית המקדש. וזה לשון המשנה: ומדורה היתה שם, ובית הכסא של כבוד. וזה היה כבודו: מצאו נעול – יודע שיש שם אדם. פתוח – בידוע שאין שם אדם. עיין שם. ולכן יש אצלינו שקורין לבית הכסא ״בית הכבוד״, מפני שיש שם דלת. אבל סתם ״בית הכסא״ לא היה בו דלת, ולכן שפיר אמרו בגמרא סוף פרק שלישי דברכות דאסור לקרות כנגדו, כלומר כנגד הפתח, מפני שבשם הצואה נראית. אבל כגון שלנו – שפיר הוי מחיצה גמורה.

ז ועוד יש ראיות ברורות שיש בתי כסאות שאין להם מחיצות כלל. דאמרינן שלהי ברכות: אמר רבי עקיבא: פעם אחת נכנסתי אחר רבי יהושע לבית הכסא, ולמדתי ממנו שלושה דברים: שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום... עיין שם. וזהו וודאי דאם היה יושב רבי יהושע בבית הכסא של מחיצות – לא היה יכול לראות. דזהו פשיטא שלא היה עמו בהמחיצות. ועוד: דאילו היה במחיצות גמורות, הרי יכול לראות מקום המושב גם כשאינו שם כמו בשלנו, דבהכרח לישב רק למקום אחד. אלא וודאי שהיה בלא מחיצות, והיה יכול לישב באיזה צד שירצה. ועמד רבי עקיבא מאחוריו וראה איך ישב. וגם אין לומר שהיו במחיצות בלא פתח, דאם כן גם בכהאי גוונא מקום הישיבה ניכרת לאיזה צד. ועוד: דאם כן היה צריך רבי עקיבא לעמוד נגד פניו, וזה פשיטא שלא היה עושה כן. אלא וודאי דעמד מאחוריו, וגם על זה אמרו לו: עד כאן העזת פניך ברבך? והשיב דתורה היא, וללמוד אני צריך, עיין שם.

ח ואפילו לפי לשון התוספות שהיו שם מחיצות, ונאמר דמכל ארבע רוחות היו, יש לומר שהיו מחיצות נמוכות מעט למעלה ממקום המושב. ועיקר הענין כן הוא: דוודאי יש מחיצות להבית הכסא עצמו, והיינו מחיצות של מקום המושב שהם כצואה עצמה. אבל המחיצות הנבנות סביב מקום המושב – דינם כמחיצות הבית לענין ״כנגדו״. והדין שנתבאר באומר ״בית זה לבית הכסא״ הוה גם כן לענין פנים הבית. ועוד אני שואל: דהא בזה מודים החולקים, דכשיעשו מחיצה קודם מחיצת הבית הכסא – מהני. ואם כן גם מחיצות אלו הוי כקודם מחיצת הבית הכסא, דעיקר מחיצות בית הכסא הם המחיצות של מקום המושב. ולכן נראה לענ״ד שביכולת לסמוך על דברי רבינו הבית יוסף והפוסקים שהסכימו לדבריו, דבית הכסא שסביביו יש מחיצות מארבע רוחותיו, שיכול לקרוא כנגד המחיצות כשאינו מגיע לו הריח רע. (ובמה שבארנו נסתלקו כל הראיות של הט״ז והמגן אברהם, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: בית הכסא שהוא בחפירה, ופיו ברחוק ארבע אמות מן הגומא, והוא עשוי במדרון בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק, וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא – כסתום דמי ומותר לקרות בו. אם אין בו ריח רע, וגם אין משתינים בו חוץ לגומא, אבל אם משתינים בהם לפעמים – אסור להרהר בהם בדברי תורה, כל שכן לקרות קריאת שמע. עד כאן לשונו. ומכל מקום כנגדו מותר כדין מי רגלים. (ט״ז סעיף קטן ב׳. ועיין ט״ז סעיף קטן א׳, דפשיטא ליה שיש בכאן מחיצות. ואין שום ראיה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

י עוד כתב בסעיף ה: בני אדם שיש להם ספסל נקוב ונפנין עליו – מותר לקרות קריאת שמע כנגדו, כיון שאין הצואה על הנקב, וגם אין הגרף תחת הנקב. ועוד: שהנקב מכוסה תמיד בדף. עד כאן לשונו. ויש חולקים בזה, וסבירא ליה דספסל זה יש לו דין בית הכסא גמור, ומחויב להוציאו או לכסותו סביב סביב. וכן בבתים שיש בתוכם כסאות קטנים לצורך הילדים, אם צואתן אסורה כפי מה שנתבאר בסימן פ״א – גם כסאות אלו דין בית הכסא יש להם, ויש להוציאם או לכסותם (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). וכן יש להורות.

יא כתב הרמב״ם ריש פרק שלישי: אין קורין לא בבית המרחץ, ולא בבית הכסא אף על פי שאין בו צואה, ולא בבית הקברות, ולא בצד המת עצמו... וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו – חוזר וקורא. עד כאן לשונו. והראב״ד חולק על ״קרא בצד המת״, עיין שם. ורבינו הבית יוסף לעיל סוף סימן ע״א פסק כהרמב״ם, וכתב הטעם דקנסוהו חכמים, עיין שם.

סימן פד

א איתא בשבת (י א): הנכנס לבית המרחץ, מקום שבני אדם עומדין לבושין – יש שם מקרא ותפילה, ואין צריך לומר שאילת שלום. ומניח תפילין, ואין צריך לומר שאינו חולץ. מקום שבני אדם עומדים ערומים ולבושים – יש שם שאילת שלום, ואין שם מקרא ותפילה, ואינו חולץ תפילין, ואינו מניח לכתחילה. מקום שבני אדם עומדים ערומים – אין שם שאילת שלום, ואין צריך לומר מקרא ותפילה, וחולץ תפילין, ואין צריך לומר שאינו מניחן. עיין

שם. דשלושה בתים היה להם במרחץ: הפנימית שרוחצין שם, והאמצעית שלובשין ופושטין שם, והחיצונה שאחר שלבשו ישבו שמה לנוח מעט. ולכן האמצעי מקצתו דינו כמרחץ, ומקצתו דלא כמרחץ. והחיצונה לגמרי דלא כמרחץ, אף שנקראת על שם המרחץ. והפנימית דינה כבית הכסא. ושאילת שלום הוי בשם. ויש מקפידין לקרוא איש ששמו "שלום" לבלי לקרות אותו בשמו במרחץ, משום ד"שלום" הוי שמו של הקדוש ברוך הוא כדאמרינן שם. אבל בלשון לעז כגון "סאלאם" וכיוצא בו – מותר (מגן אברהם וב"ח). ויש מתירין לגמרי, כיון דאינו מכוין אלא רק לשמו של האיש (ט"ז). ופשוט הוא דגם במבואות המטונפות – אסור ליתן שלום.

ב מרחץ חדש שעדיין לא רחצו בו – מותר להתפלל בתוכו. ובזה קילא מבית הכסא, משום דמרחץ לא מאיס כל כך כבית הכסא. אבל מרחץ ישן אף על פי שעתה אין בו אדם – אסור (גמרא שם). ויש מי שאומר דהוא הדין המקואות שהנשים טובלות – אסורות לברך שם. ואינו כן, וכבר נתבאר זה ביורה דעה סימן ר, עיין שם. וכתב הרמב"ם ד"רחום" מותר לומר במרחץ. והראב"ד חולק בזה. והעיקר כהרמב"ם, כיון שגם על אדם יכולים לומר תואר זה, מה שאין כן שלום (כסף משנה וט"ז). ואם רוצה לשתות במרחץ – יברך בבית החיצון על מנת לשתות בבית הפנימי (עיין ט"ז).

ג אם שואל אדם איזה דין במרחץ – אסור להשיב לו. ואפילו לומר לו "אין משיבין במרחץ" – גם כן אסור. ורק בבית האמצעי מותר לומר לו כן, דאין משיבין במרחץ. ובבית החיצון יורה לו ההוראה (עבודת כוכבים מד ב). ורק לאפרושי מאיסורא מותר גם במרחץ (שבת מ ב), כגון שרואה מי שירצה לעשות דבר האסור – צריך לומר לו שאסור לעשות כן. ואין חילוק בין שאומר בלשון חול או בלשון הקודש (שם). ואסור להרהר בדברי תורה במרחץ. אך אם משנתו שגורה בפיו, ובעל כרחו מחשב בה – אין כאן איסור (זבחים קב ב). וכן בבית הכסא. (שם. ועיין בית יוסף בסימן פ"ה.)

סימן פה

א תניא (כד ב): היה מהלך במבואות המטונפות – לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא – פוסק. ואם לא פסק, עליו הכתוב אומר...: "כי דבר ה' בזה". ואם פסק מה שכרו? עליו הכתוב אומר "ובדבר הזה תאריכו ימים". וכשיצא משם גומר הקריאת שמע. ואפילו שהה כדי לגמור את כולה, פסק רבינו הבית יוסף דאינו צריך לחזור אלא למקום שפסק. וזהו שיטת הרי"ף והרמב"ם, דרק בתפילה צריך לחזור לראש, כמו שכתבתי בסימן ס"ה. ורבינו הרמ"א כתב שיש אומרים שחוזר לראש, כדעת התוספות והרא"ש שנתבאר שם.

ב אפילו להרהר בדברי תורה – אסור במקומות המטונפין, ובמרחץ ובבית הכסא. ו"מקום הטנופת" מקרי מקומות שיש שם צואה או מי רגלים. ואפילו הלכות מרחץ אסור להרהר במרחץ, וכן הלכות בית הכסא בבית הכסא. ולכן יחשוב שם חשבונותיו, כדי שלא יבוא לידי הרהור (מגן אברהם). ודברים של חול מותר לאמרם שם בלשון הקודש, ומידת חסידות להחמיר (שם). וכן הכינוים כגון "רחום", "נאמן", וכיוצא בהם – מותר לאומרם שם. אבל שמות שאין נמחקין – אסור להזכיר ולהרהר. וכן נתינת שלום אסור שם. וכבר נתבאר דלאפרושי מאיסורא – מותר אפילו בלשון הקודש ובעניני קודש. וכן אם נכנס בלבו הרהור ערוה – מותר להרהר בדברי תורה, דהוי כמו לאפרושי מאיסורא (שם). וכבר נתבאר בסימן ע"ד דנגד ערוה מותר להרהר (שם). וכתב רבינו הרמ"א דבמקום שמותר להרהר בדברי תורה – מותר לפסוק דין, ובלבד שלא יאמר טעמו של דבר. עד כאן לשונו. וכשאינו אומר בלשון הוראה, אלא אומר לו "עשה לי כך וכך" – מותר, אף שיש ללמוד דין מזה (שם). ומי שהוא ערום – אסור לשמוע ברכה מאחר, ואסור לו לענות "אמן". ועיין ביורה דעה סימן א (שם).

סימן פו

א כשם שצריך להרחיק מצואה ומי רגלים, כמו כן צריך להרחיק מן מים סרוחים, וממי משרה ששורין בהן פשתן או קנבוס, וכן משרה של כובסין שמכבסין בהם בגדי קטנים שיש בהם צואה, וכן מהקאות שיש בהם ריח רע או ליחות סרוחות, וכן במקום שיש שופכין בכלי העומד מזמן רב ומסריח – צריך להרחיק מזה. וכן מקואות הסרוחים – אסור לאשה לברך בהם. ואם אחד המשיך דבר סרוח סמוך לבית הכנסת – מחויב לסלקה משם, ואף אם הוא קדם לבית הכנסת, דהוי מילתא דאיסורא (עיין שערי תשובה).

ב השיעור מהרחקת דברים אלו: כתב הטור דהוי כמו מצואה, מלפניו מלוא עיניו, ומלאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח, עיין שם. וכן משמע במשנה (כב ב), דתנן: ולא יתכסה במים הרעים ובמי המשרה... וכמה ירחיק מהן ומן הצואה? ארבע אמות. הרי שהשוון לצואה. אבל רש"י פירש שם: וכמה ירחיק מהן – ממי רגלים? עיין שם. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה, עיין שם, וכן כתב בחיבורו פרק שלישי דין ח, עיין שם. ויותר מזה, דבפרק שני מקריאת שמע דין ז שכתב הך דינא דמים הרעים ומי משרה, ולא הזכיר הרחקה כלל, עיין שם. וצריך עיון לדינא.

ג ודע דהרמב״ם בפרק רביעי מתפילה דין ט כתב דגדולי החכמים לא היו מתפללים בבית שיש בו שכר, ולא בבית שיש בו מורייס בעת עיפושו, מפני שריחו רע... עד כאן לשונו. ואין הכוונה שריחו רע כמו מטינוף, דאם כן מדינא אסור. אלא הכוונה דתוקף הריח מזה למי שאינו מורגל קשה לסבול, דהוה כריח של שיכרות. וכן כתב רש״י בעירובין (סה א), עיין שם. ואין זה דמיון לכל הריחות הרעות שנתבארו.

סימן פז

א תניא בסוף פרק שלישי (כה ב): גרף של רעי, ועביט של מי רגלים – אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, ואף על פי שאין בהן כלום. וגרף ועביט שניהם של חרס הם, אלא של צואה קרי ״גרף״ ושל מי רגלים ״עביט״ (רש״י). ומי רגלים עצמן – עד שיטיל לתוכן מים. ודקדקו רבותינו: מדלא תני תקנתא דהטלת מים בגרף ועביט – שמע מינה דלא מהני. ואי קשיא: דהיכי אפשר שהכלי של מי רגלים יהיה חמור ממי רגלים עצמן? וודאי כן הוא, דהמי רגלים עצמן כשנתערבו עם המים נבטלו. אבל הכלים שהזוהמא נבלע בתוכן – לא נתערבה הזוהמא בהמים, ונשאר הזוהמא בשלימותה. ולכן דינם ממש כצואה, שמלפניו מרחיק מלוא עיניו, ומלאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח (טור). ואפילו אין בהם ריח רע – אסור, דזהו כבית הכסא שאין בו צואה (מגן אברהם סעיף קטן א׳ בשם הרא״ש). וגם כן ההרחקה מלפניו מלוא עיניו, ומלאחריו ארבע אמות מהכלי.

ב דווקא כשהם של חרס, דאז הזוהמא רבתה בהם כשפעמים אחדות נתנו בהם הצואה והמי רגלים, לפי שהם בולעים הרבה. אבל של מתכות, ושל זכוכית, ושל חרס מצופה שקורין גליזיר״ט, וזהו פאליוו״א שלנו – מותר אם הם רחוצים יפה ואין בהם ריח רע, לפי שאלו אינם בולעים הרבה, ולא רבתה בהם הזוהמא. ויש מי שאומר דלפי מה שיתבאר לקמן סימן תנ״א דלכלי זכוכית לא מהני הגעלה – הוא הדין דבכאן זכוכית דינו ככלי חרס (ט״ז סעיף קטן ב׳). ותמיהני: מה ענין זה לזה? והרי עינינו רואות שהם נקיים גם מכלי מתכות כשרוחצין אותן, ואם כן איזה איסור שייך בכאן? ובהגעלה טעמא אחרינא הוא, דאמרינן דבליעת האיסור אינה מפלטת. וגם בזה רבו החולקין כמבואר שם. אבל לגבי זוהמא – הא חזינן דלית לה. (וכן כתבו בבאר היטב ובשערי תשובה, שהיד אהרן והברכי יוסף חולקין עליו, וגם האליה רבה חולק עליו, עיין שם. ולכן מותר בפשיטות. ועוד כתב הט״ז בסעיף קטן ג׳ דבתוספות מתיר בשאר כלים בנתינת מים, עיין שם. ולא מצאתי זה בתוספות. ודע דהציפוי מכלי חרס בעינן מבפנים ומבחוץ.)

ג גרף ועביט של עץ, נראה דדינם ככלי חרס. ושל אבנים הוה ככלי מתכות; וכן של עצם, דעינינו רואות שהם נקיים ואינם בולעים זוהמא הרבה. ושל סיד וגפסיס הוה ככלי חרס. וכן יש כלי חרס הלבנים הרבה והם חלקים, ומכל מקום דינם ככלי חרס (כן נראה לפי עניות דעתי).

ד גרף ועביט של חרס או של עץ, שכפאו על פיו – יש מתירין דהוה כמו כיסוי. ויש אוסרין, דכיון שהזוהמא בלוע בתוכו – הוה כל הכלי כמו צואה, וצריך לכסות אותה בדבר אחר. אבל של מתכות, אפילו אינו רחוץ מבפנים – מהני כפיה, שהרי אין איסורו אלא מתוכו, והוי הכפיה ככיסוי. וכן בכל אלו שדינן ככלי מתכות – מהני כיסוי. ואף בכלי זכוכית, ואף שהזוהמא נראית – הא בצואה מהני כיסוי אף שנראית, כמו שכתבתי בסימן ע״ו. ואם כיסה על הגרף והעביט, וריח רע נודף מהם, בין של חרס ורחוץ, ובין של מתכת ואינו רחוץ – צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. אבל של מתכת ורחוץ – די עד שיתרחק עד מקום שכלה הריח (דרך החיים).

ה כתב אחד מהגדולים דנכון שירגיל האדם שיהיה לו עביט של מתכת או זכוכית, ויהיה רחוץ ונקי, ויטיל לתוכו רביעית מים כשמשתין בו, ואז מותר לו לברך ״אשר יצר״ וללמוד אצלו. ואם הוא נקי, שאין ממנו ריח רע – די שירחצוהו מערב שבת לערב שבת (אליה רבה בשם של״ה).

ו מותר לקרות קריאת שמע בבית שיש בו צואה ומי רגלים, או גרף ועביט, כשהרחיק מהם השיעורים שנתבארו. ולא אמרינן כל הבית כארבע אמות, דהכי איפסקא הלכתא בסוף פרק שלישי דברכות, וכמו שכתבתי בסימן ע״ט. וכן אם כפה עליהם כלי, אף על פי שהם עמו בבית – הרי אלו כקבורים, ומותר לקרות ולהתפלל כנגדו.

ז אם יש בבית מיטה גבוה עשרה טפחים, והמחיצות מגיעות לארץ בצדדין שכלפי הבית, ואפילו אינן מגיעות לארץ אלא שאין גובהן מן הארץ שלושה טפחים דהוי כלבוד, וצואה או גרף ועביט עומד אחורי המיטה – מקרי המיטה ״מחיצה״, ומותר לקרות לפני המיטה כשאין ריח רע מגיע אצלו, וגם לא יראנה בעיניו. ויש מי שמצריך שהמיטה תגיע מכותל לכותל, אבל בלאו הכי לא חשיבא מחיצה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). והוא תמוה: מה איכפת לן בזה? וחלקו עליו בזה (עיין משנה ברורה). ואם הגרף והעביט תחת המיטה, ומחיצותיה מגיעות לארץ או בפחות משלושה טפחים סמוך לארץ, אפילו אין המיטה גבוה עשרה טפחים – הוי ככיסוי, ומותר לקרות כנגדה, שאין מגיע לו ריח. ודווקא כשהגרף או העביט עומד אחורי המיטה, דאז ההיתר הוא משום מחיצה, לכן צריך גבוה עשרה טפחים. אבל תחת המיטה הוי משום כיסוי, ואינו צריך גבוה עשרה טפחים. אבל מיטה שדפנותיה גבוהות

שלושה טפחים מן הארץ, וכן שולחנות שלנו וכסאות שהמחיצות אין מגיעות עד פחות משלושה טפחים סמוך לארץ – אין זה לא מחיצה ולא כיסוי, ודינה כעומדת בבית. ורוב מיטות שלנו גבוהות מן הארץ שלושה טפחים ויותר. ולכן אינו מועיל עד שיוציאנה או יכסנה, כפי הדינים שנתבארו.

סימן פח

א כתב הרמב״ם סוף הלכות קריאת שמע: כל הטמאין חייבין בקריאת שמע ומברכין לפניה ולאחריה, והן בטומאתן אף על פי שאפשר להן לעלות מטומאתן בו ביום, כגון הנוגעין בשרץ או בנידה וזבה וכיוצא בהן. ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בדברי תורה בעלי קרי לבדו, והוציאוהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול. ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל, ולא היה כוח ברוב הציבור לעמוד בה, לפיכך בטלה. וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע והן בעלי קריין, לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, שנאמר: ״הלא כה דברי כאש נאום ה׳״ – מה אש אינו מקבל טומאה, אף דבר תורה אינו מקבל טומאה. עד כאן לשונו.

ב והטעם שעזרא תקן טבילה לבעלי קרי, מפני שבא מקלות ראש (טור). ועוד: כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהם כתרנגולים (גמרא כב א). ומדברי הרמב״ם נראה שלא החכמים ביטלוה אלא מאליה נבטלה, מפני שלא יכלו לעמוד בתקנה זו. וכן משמע מלשון הגמרא שם, דאמר: נהוג עלמא... ואף על גב דאמר שם ״בטלוה לטבילותא״, יש לומר שאחר שנהגו כן חיזקו חכמים דבר זה. ולכן מצינו במשניות שנהגו בתקנה זו, לפי שעדיין לא נבטלה. וגם עכשיו יש מהדרים ששומרים לטבול לקירויין, ואין זה כעובר על תקנת חכמים שצוו לבטלה. דבאמת לא החכמים גזרו לבטלה שהעם מעצמן נהגו כן נתפשטה התקנה, והחכמים הסכימו לזה משום ביטול תורה ומשום ביטול פריה ורביה. לפיכך גם עתה יכולין להחמיר בטבילה זו, ובלבד שלא יעבור בשביל זה זמן קריאת שמע או תפילה בציבור. והרמב״ם בתשובה העיד על עצמו שמימיו לא ביטל טבילה זו.

ג כתבו רבותינו בעלי התוספות שם, דיש מפרשים דרק לתורה בטלוה ולא לתפילה. ור״י פירש דלא שנא, עיין שם. וכן כתבו הרמב״ם והרא״ש וכל הפוסקים. ויש מהגאונים שאמרו דנהי דבטלו לטבילותא, מכל מקום רחיצה בתשעה קבין צריך. ורבותינו הפוסקים חלקו על זה, כמו שכתב הטור דאינו צריך לא טבילה ולא רחיצה בתשעה קבין. וטבילה זו אפילו בשאובין, כדאיתא פרק שמיני דמקואות. ואפילו לפי תקנת עזרא אינו אלא בקרי גמור היורה כחץ. אבל ראה מים חלוקים – אינו צריך טבילה גם לפי התקנה (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ותשעה קבין הוא דווקא משלושה כלים לא יותר. ולא יפסיק משפיכת הראשון עד שיתחיל בהשני, וכן מהשני לשלישי (ט״ז סעיף קטן א׳).

ד כתב רבינו הרמ״א: יש שכתבו שאין לאשה נידה ליכנס בימי ראייתה לבית הכנסת, או להתפלל, או להזכיר את השם, או ליגע בספר. ויש אומרים שמותרת בכל, וכן עיקר. אבל המנהג במדינות אלו כסברא הראשונה, ובימי ליבון נהגו היתר. ואפילו במקום שנהגו להחמיר, מכל מקום בימים נוראים וכהאי גוונא שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת – מותרות לילך לבית הכנסת כשארי נשים, כי הוא להן עצבות גדול שהכל מתאספין והן יעמדו חוץ. עד כאן לשונו. ומיום ראשון של סליחות מקרי ״ימים נוראים״ (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). וכשהולכות יכולות גם להתפלל. וכן אחר הלידה שנהגו הנשים לילך לבית הכנסת, או בשעת נישואי בנה ובתה – יכולות לילך ולהתפלל (שם). ואפילו בימי נידתה מחויבת לברך ברכת המזון שמחויבות מדאורייתא, ובלבד שיהיו נקיות מהדם ומטינוף (עיין שם במגן אברהם). ולא תביט בספר תורה בשעת הגבהה (ט״ז).

סימן פט

א כתב הרמב״ם ריש הלכות תפילה: מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר: ״ועבדתם את ה׳ אלהיכם״. מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה, שנאמר: ״ולעבדו בכל לבבכם״. אמרו חכמים: איזו היא עבודה שבלב? זו תפילה. ואין מניין התפילות מן התורה, ואין נוסחת התפילה מן התורה, ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה. ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפילה, לפי שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא. אלא חיוב מצוה זו כך הוא: שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה בתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה׳ על הטובה שהשפיע לו. כל אחד כפי כוחו. עד כאן לשון הרמב״ם.

ב והנה לדעת הרמב״ם הוי תפילה בכל יום מצות עשה, כמו שביאר זה בספר המצות מצוה ה׳. ובספרי אמרו כן. והרמב״ן חולק עליו שם, וסבירא ליה דתפילה היא מדרבנן כמפורסם בכל השולחן ערוך דתפילה דרבנן. ולדעת הרמב״ם היא על נוסחת וזמני התפילה. וזה שאמרו ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל (כא א) – זהו גם כן על התפילה הקבועה. ועוד: כיון דהספק הוא על תפילה אחת, אם כן התפלל שני תפילות ויצא ידי חובתו מן התורה. וכן בבעל קרי שאמרו שם שלא יתפלל, היינו התפילה הקבועה. אבל יש לו להתחנן לפני ה׳ בצרכיו בלי הזכרת שם הוי״ה, ויוצא ידי

חובתו מן התורה. וכן כשאמרו נשים חייבות בתפילה – לא על התפילה הקבועה אלא שמחוייבות להתחנן לפני ה׳ בתפילה ובתחנונים. ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסימן ק״ו.

ג אמנם יש לשאול: מנא ליה להרמב״ם דחיוב התפילה מן התורה הוא שמקודם יגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך ישאל צורכיו, ואחר כך יתן שבח והודיה? מנא ליה? הא לא למדנו זה רק מ״ועבדתם...״. ונראה לי מדאמרינן (לב א): לעולם יסדר אדם שבחו של מקום, ואחר כך יתפלל. ולמדנו זה ממשה רבינו, עיין שם. אם כן ממילא כשצותה התורה להתפלל – ממילא שצותה לסדר מקודם שבחו של הקדוש ברוך הוא. ומדאמרינן שם (לד א): ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח..., אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל הפרס ונפטר והולך לו. כלומר: שנותן הודיה לרבו. וכיון שחובה היא לפני בשר ודם לעשות כן, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. שמטעם זה גם אנשי כנסת הגדולה תיקנו כן, ואם כן כשחייבה התורה בתפילה – ממילא שחייבה גם בזה.

ד ונראה לעניות דעתי דאפילו להרמב״ן אין הכוונה דעיקר חיובו דרבנן, ומן התורה ליכא חיוב כלל להתפלל. דאין זה סברא כלל. אלא שאומר דאין זה נחשב במנין המצות, ודינה ככל דיני דרבנן דספיקן לקולא. וזה אצלי כמו שכתב הרמב״ן עצמו על שבותי שבת, דזה דקיימא לן דמקח וממכר בשבת דרבנן, אין הכוונה דמן התורה מותר לישב בחנות בשבת, דאם כן אין זה שבת. והרי נחמיה צעק על זה שמחללין את השבת. אלא הכוונה דוודאי האיסור מן התורה, אלא שאינה נכנסת בסוגי המלאכות שיהא חייב על זה סקילה. אבל האיסור הוא מן התורה. כן כתב הריטב״א בשם הרמב״ן.

ה וכן אני אומר דאיך אפשר לומר שלא נתפלל כלל לאבינו שבשמים? והרי עבודה היא אחת משלושה עמודי העולם. ועתה בעונותינו הרבים שאין לנו מקדש, לא נשאר לנו רק תפילה. ואנחנו כעיני עבדים אל יד אדוניהם, איך אפשר שלא נתחנן לפניו יתברך בכל יום? ועוד אני מביא ראיה מהרמב״ן עצמו, שכתב שם וזה לשונו: ועיקר הכתוב ״ולעבדו בכל לבבכם״ – מצות עשה שתהיה עבודתינו לאל יתעלה בכל לבבינו. כלומר: בכוונה רצויה..., כענין ״ואהבת...״. שהמצוה היא לאהוב את השם בכל לב ולב... עד כאן לשונו. ואם כן ממילא שהתפילה בכלל זה, שזהו עבודה בכוונה רצויה. ואיך נצייר אהבת השם אם לא נתפלל אליו כלל? ועוד: דידוע שיטתו של הרמב״ן דברכת התורה לפניה הוי מצות עשה דאורייתא, כמו שכתבתי בריש סימן מ״ז, עיין שם. וזה לשון הרמב״ן שם: שנצטוינו להודות לשמו על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו... עד כאן לשונו. ואם כן איך אפשר לומר שאין אנחנו מחויבים להודות לשמו יתעלה על החסדים ועל הנסים שעושה לנו בכל עת ובכל שעה? ואיך לא נבקש רחמיו בכל יום על בריאתינו ועל פרנסתינו? היש לך חיוב גדול מזה? אלא וודאי כמו שכתבתי, שיש חיוב מן התורה להתפלל בכל יום, אלא שאינה נכנסת במנין המצות.

ו ויותר מזה נראה לעניות דעתי לדעת הרמב״ן שאינה נחשבת בין פרטי המצות, לפי שהוא גבוה מעל גבוה, שהתפילה הוי כעומד לפני המלך ומדבר עמו פנים בפנים כביכול. ולכן היא דווקא מעומד באימה ויראה, ובה אנו מקדישים קדושתו יתברך בחזרת שליח הציבור כמלאכי מעלה. וחכמינו ז״ל קראוה ״דברים העומדים ברומו של עולם״, ושמהתפילות נעשו כתרי כבוד לו יתברך, כמבואר במדרשים. והיא כוללת את כל המצות, כחוט השדרה המקיים את כל גופו של אדם, והוא אינו נכנס בכלל הרמ״ח איברים ושס״ה גידים מפני שאינו פרטי אלא הוא כללי. כמו כן ענין התפילה אינה נכנסת בפרטי המצות, מפני שהתפילה הוא ענין כללי. וכן הוא על פי חכמת הנסתר (וכן מוח לב וכבד).

ז ודוד המלך עליו השלום אמר ״ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה, וישמע קולי״. ואמר: ״תכון תפילתי קטורת לפניך״ – הרי שהתפילה חשובה כקטורת. ודניאל הצדיק גם בהיותו בגדולה היה מתפלל שלוש פעמים ביום, כדכתיב: ״וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי, ומצלי ומודי קדם אלהֵה״. ומסר נפשו על התפילה, שמפני זה השליכו אותו לגוב האריות. ולא לחינם טרחו אנשי כנסת הגדולה, שהיו ביניהם כמה נביאים ומאה ועשרים זקנים. והמה סידרו לנו סדר התפילה ברוח קדושתם, וכל תיבה ותיבה עומד ברומו של עולם. וחלילה לנו לשנות מנוסחתם אף כקוצו של יו״ד. וכל שכן אותם הפוקרים ששינו נוסח התפילה מלשון הקודש ללשון לע״ז, ואין להם חלק באלהי ישראל ובתורתו הקדושה. וגאותם כסכלותם, דאיך יעיז אנוש בדורותינו לשנות ממה שיסדו אבות העולם מאה ועשרים זקנים, ומהם כמה נביאים: חגי זכריה ומלאכי, עזרא ונחמיה, וזרובבל ויהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, כמו שכתב הסמ״ג במצוה י״ט? עיין שם וכן הרמב״ם שם. והשינוים הקטנים שבין נוסח אשכנז לנוסח ספרד – אין זה שינוי, דשניהם נתקבלו מראש ומקדם. והרי כולם שוים במנין הברכות ובעיקרי הענינים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. וכבר כתבנו בזה בסימן ס״ח, עיין שם.

ח ותקנו שלוש ראשונות שבח לה׳, ושלוש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הצרכים שבעולם, כמו שכתב הרמב״ם שם: שהם כמו אבות לכל חפצי איש ואיש, ולצרכי הציבור כולן. עד כאן לשונו. והמדקדק בהתפילות הקדושות ההן ימצא בה ענינים נפלאים גם על פי הפשט, וכל שכן שבוודאי רמזו בכל ברכה וברכה ענינים העומדים ברומו של עולם. ולא לחינם אמרו החכמים דתפילה צורך גבוה הוא.

ט ותיקנו שתהא מנין התפילות כמנין הקרבנות: שתי תפילות בכל יום כנגד שני תמידין תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים. וכל יום שיש בו קרבן מוסף, כמו שבת ויום טוב וראש חודש, תיקנו תפילה שלישית ונקראת תפילת מוסף. ותפילה של שחר כנגד תמיד של שחר, ותפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים. וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפילה אחת בלילה ונקראת תפילת ערבית, כנגד איברי תמיד של בין הערבים שהן מתעכלין והולכין כל הלילה, כמו שנאמר: "היא העולה על מוקדה... כל הלילה". כמו שאמר דוד: "ערב ובקר וצהרים אשיחה...", וכמו דניאל שהתפלל שלוש פעמים ביום כמו שכתבתי. ואין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה, כיון שאין לו קרבן בפני עצמו. ואף על פי כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם לחובה.

י וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה ביום תענית ציבור סמוך לשקיעת החמה, כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית. ונקראת תפילה "נעילה", כלומר: ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה (רמב"ם). ואנו אין מתפללין אותה רק ביום הכיפורים בלבד, דקיימא לן (פסחים נד ב): אין תענית ציבור בחוץ לארץ. ואפילו תשעה באב אינו כתענית ציבור לענין נעילה (שם). ונמצא דבכל יום יש שלוש תפילות, ובשבת ויום טוב וראש חודש ארבע, וביום הכיפורים חמש. ועוד אמרו בגמרא (ברכות כו ב) דאברהם תיקן תפילת שחרית, ויצחק תיקן תפילת מנחה, ויעקב תפילת ערבית. וילפינן זה מקראי, עיין שם. וכן הוא בירושלמי ראש פרק "תפילת השחר". וגם משמע שם דתפילה הוי חיוב מן התורה, מקרא ד"ולעבדו" כדעת הרמב"ם, עיין שם.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: זמן תפילת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: "ייראוך עם שמש". ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח – יצא. ונמשך זמנה עד סוף ארבע שעות, שהוא שליש היום. עד כאן לשונו, וכן הוא לשון הטור שכתב: זמן תפילת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח... עיין שם. וכן הוא לשון הרא"ש בריש פרק "תפילת השחר", וזה לשונו: ותחילת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח. עיין שם. מבואר מדבריהם דעמוד השחר הוא האיר פני המזרח, וקודם זה הוי לילה. וכן כתב רש"י ריש פרק שלישי דיומא. וכן כתב אחד מהגדולים בפירושו למשניות ריש ברכות (הגר"א בשנות אליהו), וזה לשונו שם: רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר – הוא האיר פני המזרח. עד כאן לשונו. וזה דמבואר בריש פרק שלישי דיומא דהאיר כל המזרח הוא אחר עמוד השחר, זהו האיר כל המזרח, שהוא התפשטות יום גמור. אבל האיר המזרח סתם הוא עמוד השחר. (ודברי המגן אברהם סעיף קטן ג' תמוהים מאוד. ולדעתו הך דיומא האיר המזרח, עיין שם. ואינו כן, דמצד מאור הלבנה המשיכו שם עד האיר כל המזרח, ואינו ענין לכאן. וגם שהקשה בסעיף קטן ב' על הרמב"ם – תירץ הגר"א שם, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב אבל במדרש רבה בראשית (פרשה נ') איתא: אמר רבי חנינא: משעלה עמוד השחר עד האיר המזרח – ארבעה מילין. ומהאיר המזרח עד שתנץ החמה – ארבעה מילין. עיין שם. ומאמר זה איתא גם בירושלמי ריש פרק שלישי דיומא וריש פרק קמא דברכות. ובירושלמי אמרו לשון "איילת השחר", עיין שם. (והגר"א בשנות אליהו שם כתב ד"עמוד השחר" אינה "איילת השחר", וכוונתו להירושלמי. אבל תמיהני: הא במדרש איתא "עמוד השחר"? וכן כתב המתנות כהונה שם דהיינו הך, עיין שם. ואולי דסבירא ליה מדאמרינן בש"ס דילן בפסחים צד א דמעמוד השחר עד הנץ ארבעה מילין, ולהירושלמי והמדרש הוי שמונה מילין – שמע מינה דהש"ס שלנו אינו סובר כן. ולעניות דעתי אינו כן, ותרצנו בזה שיטת רבינו תם שיתבאר בסימן רס"א בחיבורינו "אור לישרים" על ספר הישר לרבינו תם סימן קפ"א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג שנו חכמים במשנה (ריש פרק רביעי): תפילת השחר עד חצות. רבי יהודה אומר עד ארבע שעות. ואיפסקא הלכתא בגמרא כרבי יהודה. וכתב הרי"ף: ואף על גב דליתא לדרבנן דאמרי "עד חצות", היכא דטעה וצלי לאחר ארבע שעות – שכר תפילה יהבי ליה, שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה. עד כאן לשונו, וכן כתב הרמב"ם בפרק שלישי מתפילה. ולשון הטור כן הוא: ואם עבר ולא התפלל עד ארבע שעות – יתפלל עד חצות. אף על פי שאין לו שכר כתפילה בזמנה, שכר תפילה מיהא איכא. עד כאן לשונו, וכן הוא לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א. אלא שהוא כתב: ואם טעה או עבר..., עיין שם. וכתב רבינו הרמ"א: ואחר חצות אסור להתפלל תפילת שחרית. עד כאן לשונו. (ולשון הרמב"ם כהבית יוסף, עיין שם.)

יד ואף על גב דהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו "עד חצות", מכל מקום כוונתם כן, כיון דמטעמא דרבנן אתו עלה והם לא אמרו רק "עד חצות". ולאחר חצות הדין כן, דאם עבר במזיד אין לו שום תשלומין. ואם טעה או נאנס מתפלל במנחה שתים, ויתבאר בסימן ק"ח. והרי"ף לא הזכיר זה, משום דלא מיירי עדיין בדין זה. ולכן הרמב"ם והשולחן ערוך הוסיפו: "טעה או עבר", משום דב"עבר" לא שייך דין זה. ורבינו הרמ"א שכתב דאחר חצות לא יתפלל, כוונתו א"עבר" ולא א"טעה", וסמך אדלקמן. ועוד: דבשם מתפלל מנחה מקודם, כמו שכתבתי שם. וכן הוא מסקנת הגדולים (מגן אברהם סעיף קטן ה', וט"ז סעיף קטן א'), וכן יש להורות.

טו כיון שהגיע זמן תפילה והיינו מעמוד השחר (שם סעיף קטן ו׳), אסור לאדם להקדים לפתח חברו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקדוש ברוך הוא ״שלום״. וכך אמרו בברכות (יד א): כל הנותן חברו שלום קודם שיתפלל – כאילו עשאו במה. כלומר: שהתפילה היא במקום קרבן, והרי זה שמקבל פני חברו קודם שמקבל פני שכינה בתפילה כמו ההולך להקריב בבמה ומניח מקדש ה׳ (מהרש״א). וכתב הטור דדווקא במשכים לפתחו. אבל אם פגע בו – יכול ליתן לו שלום. עד כאן לשונו.

טז ולשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב כן הוא: כיון שהגיע... אבל מותר לומר לו: ״צפרא דמרא טב״. ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק. אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפילה, אפילו זה הלשון אסור. וכן אסור לכרוע לו כשמשכים לפתחו. ויש אומרים דכריעה אסורה אפילו בלא משכים לפתחו. ואם התחיל לברך הברכות אחר כך – אין לחוש כל כך. ואם אינו משכים לפתחו אלא שפגע בו בדרך – מותר ליתן לו שלום. ויש אומרים שאפילו במוצא חברו בשוק – לא יאמר לו אלא ״צפרא דמרי טב״, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל. עד כאן לשונו.

יז ואין דבריו מובנים במה שכתב מקודם: ״ואפילו זה אינו מותר אלא... אבל...״. וקשה: הא באינו הולך להקביל פניו גם ״שלום״ מותר, כדמסיק בעצמו. ואין לומר דכתב זה לדעת ה״יש אומרים״, דאם כן מיותר הוא לגמרי, והוה ליה לומר בקוצר דלהשכים לפתחו אסור אפילו לומר ״צפרא דמרי טב״. ובפגעו בדרך יש אומרים שמותר לומר לו אפילו ״שלום״, ויש אומרים דרק ״צפרא...״. וראיתי מי שפירש דהכי קאמר: דאפילו זה אינו מותר אלא כשהולך לראות איזה עסק, ואגב זה הולך לפתח חברו, דמותר לומר לו ״צפרא...״. אבל ״שלום״ בכהאי גוונא אסור (שם סעיף קטן ז׳). כלומר: דאפילו לדעה המתרת ליתן ״שלום״ בפגעו בדרך, מכל מקום בכהאי גוונא אסור. ולעניות דעתי אינו במשמע כן, דאם כן עיקר דבריו חסר מן הספר. ועוד: כיון דסוף סוף מקדים לפתחו, מה לי אם הלך לזה או הלך לעסק? ועוד תמיהני: דאיך מותר לילך לעסק קודם התפילה, הא לקמן יתבאר שאסור לעשות שום עסק קודם התפילה. וצריך עיון גדול.

יח ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דלכאורה לפי לשון הש״ס משמע דהאיסור הוא רק משום ״שלום״, אבל להקדים לפתח חברו אין איסור. ובאמת יש מי שסובר כן, שיכול להקדים לפתח חברו ולומר לו: ״צפרא דמרי טב״ (תוספות ר״י בשם רבני פרובינצא). ורבינו הבית יוסף סבירא ליה דלהקדים לפתחו אסור גם בלא שום אמירה. דכן פסק הר״י (עיין בית יוסף) דזה שכתב שם דאסור להקדים אפילו באמירת ״צפרא...״ – אין הכוונה דבלא אמירה מותר. דאי אפשר לומר כן, דהא אמירת ״צפרא...״ אינו כלום, אלא אורחא דמילתא כן הוא. אבל עיקר האיסור הוא להקדים לפתח חברו. ושיעור דברי רבינו הבית יוסף כן הוא: ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, כלומר איזה ענין. והוא דבר מצוה, ואין כוונתו לעסק ממש. וכן מבואר ממקור הדין (עיין בית יוסף). אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו, אפילו זה הלשון אסור. כלומר: אפילו זה הלשון דאינו כלום, מכל מקום אסור משום דקבלת פניו עצמו אסור. ובהולך לאיזה עסק ופגעו – מותר גם באמירת ״שלום״ לדעה ראשונה שאחר כך. אלא דלא מיירי מזה, ולא זה בא להשמיענו. והעיקר בא להשמיענו שיש איסור בהקבלת פנים בלבד. וכן יש להורות.

יט ודע דזה שכתב רבינו הבית יוסף דאחר הברכות אין לחוש כל כך – אין כוונתו לאמירת ״שלום״ אלא לענין כריעה (ט״ז סעיף קטן ב׳), או באמירת ״שלום״ כשאין מקדים לפתחו. אבל במקדים לפתחו להדיא – מוכח בגמרא שם דאסור באמירת ״שלום״ (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). וכן להקדים לפתחו בלבד ולומר ״צפרא דמרי טב״ – גם כן מותר. וזהו שדקדק לומר ״אין לחוש כל כך״, כלומר: דאם אין שני הדברים מקדים לפתחו, ואמירת ״שלום״ מותר. אבל בשני הדברים – אסור. ודע דכל מקום דאסור באמירת ״שלום״ – אסור אפילו ברגיל להקדים לו ״שלום״. ועוד נראה לי דאפילו לה״יש אומרים״ דגם בשוק אסור באמירת שלום, זהו כשהוא מתחיל ב״שלום״. אבל אם חברו אמר לו ״שלום״, כגון שהתפלל – מותר לו להשיב ״שלום״. דמשיב קיל מהתחלה כדמוכח בגמרא, עיין שם.

כ איתא בגמרא (יד א): אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר: ״צדק לפניו יהלך, וישם לדרך פעמיו״. ופירש רש״י: ״צדק״ – תפילה, שמצדיקו לבוראו. והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו. עד כאן לשונו. ועוד אמרו שם: דכל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך, הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, שנאמר: ״צדק לפניו יהלך...״. וגירסת הרי״ף והרא״ש גם במימרא ראשונה: ״אסור לו לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל״, עיין שם. והטור והשולחן ערוך סעיף ג כתבו שני הדברים, וזה לשונם: אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה. עיין שם. ובוודאי כן הוא, דאפילו לגירסא שלנו הלא גם דרך בכלל חפציו. ופשטא דקרא ד״וישם לדרך פעמיו״ הוא על דרך. ולשון הרמב״ם בפרק ששי דין ד כן הוא: אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפילת שחרית... ולא יצא בדרך קודם שיתפלל. עד כאן לשונו. ונראה דגירסתו בגמרא כהרי״ף, אך מלאכה למד מקרא ד״ואותי השלכת אחרי גויך״, דמינה ילפינן איסור טעימה כמו שיתבאר. וגם מלאכה הוי כן,

שמשליך מלאכת שמים אחרי גיוו ועוסק במלאכתו. וגם מבואר בגמרא (ה ב) שתפילה צריך להיות סמוכה למיטתו. ופירשו התוספות שאסור לעשות מלאכה קודם התפילה, עיין שם. ופשוט הוא דלאו דווקא מלאכה, אלא הוא הדין כל מין עסק, דאיזה הפרש יש בין זה לזה.

כא ובספר תרומת הדשן (סימן י״ח) שאלו ממנו על האנשים שמתפללים עד ״ברוך שאמר״ והולכין לעסקיהם, ואחר כך מתפללים, אם מותר לעשות כן? והשיב שאסור, דכוונת הגמרא הוא על תפילת שמונה עשרה, וכמו שכתבו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך. סיים שם בתשובתו שראה מי שעושים כן, ואינו לפי דין הש״ס. ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א דיש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ״ברוך שאמר״. וטוב להחמיר בזה. עד כאן לשונו. ואינו מובן מי הם ה״יש מקילין״. ואם כוונתו על איזה אנשים שמקילים בזה, אם כן לא הוה ליה לומר ״וטוב להחמיר״ דמשמע דהוא חומרא בעלמא, והרי מעיקר הדין כן הוא כמו שכתב התרומת הדשן. וכך הוה ליה לומר ״ויש מקילין... ואין להקל בזה״. וצריך עיון. ובאמת הלבוש כתב כן, עיין שם. וכן עיקר לדינא.

כב ופשוט הוא דדווקא חפציו אסור, אבל חפצי שמים מותרים. ולא מיבעיא לאסוף צדקה או מצוה אחרת, אלא אפילו להכין צרכי שבת בערב שבת וצרכי יום טוב ביום טוב. דמטעם זה אמרו במגילה (כג א) דביום טוב מאחרין לבוא לבית הכנסת. וכן מפורש במסכת סופרים (פרק י״ח), וכן כתבו גדולי האחרונים (פרי חדש וש״ת). וכן בלצאת לדרך לדבר מצוה – מותר גם קודם התפילה. ויש מתירין גם לדבר הרשות אם אין השיירא רצונה להמתין (מגן אברהם סעיף קטן י׳). וכל שכן ביוצא קודם אור היום דמותר בכל ענין (עיין ט״ז סעיף קטן ג׳).

כג אסור לאכול או לשתות קודם התפילה. וכך אמרו חכמינו ז״ל (י ב): ״לא תאכלו על הדם״ – לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. וכל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל, עליו הכתוב אומר: ״ואותי השלכת אחרי גויך״ – אל תקרי ״גויך״ אלא ״גאיך״. אמר הקדוש ברוך הוא: לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים. וכתבו הטור והשולחן ערוך דמים מותר לשתות קודם התפילה, דמים לא שייך גאוה. ומותר בין בחול ובין בשבת ויום טוב, דאף על גב דקודם קידוש אסור לטעום, מכל מקום קודם התפילה לא חייל עליו עדיין חובת קידוש. וכן עשה הרא״ש למעשה כמו שכתב הטור, וכן כתבו בהגהות מיימוניות ועוד גדולים. וטעמם: דכיון שדרשו חכמינו ז״ל ״גאיך״ – לא שייך זה במים, דאין כאן גאוה. אבל מדברי הרמב״ם שכתב ״אסור לטעום״ – משמע דשום טעימה אסור. אבל רוב רבותינו לא סבירא להו כן. וכן המנהג הפשוט לשתות מים חמים עם עשב שקורין ״טֶה״ קודם התפילה. ועל פי רוב מועיל לנקיות כידוע. ויש שאסרו לשתות עם צוקע״ר, ואיני יודע הטעם, דאטו שם ״אכילה״ יש בזה? והרי אינה אלא להטעים את החמין קצת. ויש שהתירו לשתות עם צוקר כשהצוקע״ר בפיו, אבל להטילה בהחמים ולעשות מים מתוקים – אסור (עיין באר היטב סעיף קטן י״א ומשנה ברורה). ואינו עיקר. אבל עם חלב נראה לי דאסור, דחלב משביע. ועוד: דבא מדם, דדם נעכר ונעשה חלב, ושייך בזה ״קודם שתתפללו על דמכם״. והעולם נוהגים היתר גם בחלב, לפי שאינו בא אלא להטעים המים. וגם קאוו״א מותר לשתות, אף על גב דנראה דקאוו״א משביע, מכל מקום כתבו הגדולים דמותר (עיין שם בבאר היטב). ויש להסתפק אם מותר לשתות מימי סעלצי״ן או לימינא״ד כשאינו שותה לרפואה, דלרפואה פשיטא שמותר כמו שיתבאר. ונראה שאין חילוק בין סתם מים למים אלו.

כד וכתב רבינו הבית יוסף דאוכלין ומשקין לרפואה – מותר. עד כאן לשונו. ואין כוונתו בחולה גמור, דמילתא דפשיטא היא אפילו אין בו סכנה. אלא הכוונה דלוקה לרפואה, והוא אינו חולה אלא כדרך בעלי מיחושים. או אפילו אין לו מיחוש כלל אלא כדי לחזק עצמו, כמו בימי האביב שלוקחין רפואות לחזק הגוף והגידים. ואם יש ברפואות האלו אפילו מיני אכילה ושתיה גמורים – מותר, דכיון שעושה זה לרפואה – אין בזה משום גאוה. ואפילו יכול לעשותה אחר התפילה – מותר. ולכן מי שיש לו חולשת הלב – יכול לאכול קודם התפילה, שזהו לרפואה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ב, וחיי אדם ומשנה ברורה.)

כה כתב הרמב״ם בפרק חמישי: הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים. אם יש בו יכולת לכוין דעתו – יתפלל. ואם לאו – אל יתפלל עד שיאכל וישתה. עד כאן לשונו. ומשמע דאסור לו להתפלל עד שיאכל וישתה. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ד כתב: אם רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה. עיין שם. וביאר טעמו בספרו הגדול: משום דבלאו הכי אין אנו מכוונין כל כך, לפיכך אין מוחין בידו אם ירצה להתפלל קודם שיאכל וישתה, עיין שם. ופשוט הוא שזהו באופן שלא תזיק לבריאותו כשלא יאכל תיכף. אבל אם יש חשש נזק להגוף – פשיטא שאסור לו להתפלל עד שיאכל וישתה, דכתיב: ״ושמרתם לנפשתיכם״.

כו כתב הטור: ואם התחיל לאכול קודם עלות השחר, כתב הרמב״ם ז״ל שאינו צריך להפסיק. ואדוני אבי ז״ל כתב בשם ר״י שצריך להפסיק. עד כאן לשונו. ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה דאם התחיל לאכול קודם עלות השחר – צריך להפסיק. ויש אומרים שאינו צריך להפסיק. עד כאן לשונו. ודעתו העיקרית שצריך להפסיק, דכתב בספרו הגדול דמה שכתב הטור בשם הרמב״ם שאינו צריך להפסיק – טעות הוא, שלא כתב זה בשחרית

רק במנחה. רק דעת הרשב״א כן הוא, שאינו צריך להפסיק, עיין שם. וכן כתבו כל מפרשי הטור. אבל לעניות דעתי אינו כן, וכוונתו על מה שכתב הרמב״ם בפרק שני מקריאת שמע: היה עוסק באכילה... – גומר, ואחר כך קורא קריאת שמע. והראב״ד השיג עליו דכיון דקריאת שמע דאורייתא – צריך להפסיק אפילו יש שהות לקרוא אחר כך. ולתפילה דרבנן לא יפסוק, אלא אם כן לא ישאר זמן להתפלל, עיין שם. וכבר כתבנו בסוף סימן ע דלא פליגי כלל. דהראב״ד מיירי בהתחיל באיסור, והרמב״ם מיירי בהתחיל בהיתר קודם אור היום (וכן כתב שם הב״ח). ונמצא דשפיר קאמר הטור דאם התחיל קודם עמוד השחר, דדעת הרמב״ם שאינו צריך להפסיק, שהרי אפילו בקריאת שמע דעתו כן, וכל שכן לתפילה. וכן הוא דעת הראב״ד והרשב״א, אם כן הוי רוב דעות להיתר. וכן המנהג בחתונות בימי הקיץ שאוכלין על היום, ולדעת הרא״ש בכל ענין צריך להפסיק. ולא דמי למנחה דאין מפסיקין, דבשחרית אסמכוה אקרא ד״לא תאכלו על הדם״. ולדעה זו בחתונות לא יתחילו המשתה אם אין יכולים לגומרה עד עלות השחר. ואפשר דבסעודת מצוה אין לחוש. (ואולי זהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן י״ד, שכתב שאינו מוכרח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) וכן הוא המנהג הפשוט. ולדעת ה״יש אומרים״ אפילו התחיל אחר עלות השחר – אין להפסיק לתפילה רק לקריאת שמע, ויקרא קריאת שמע ויאכל. ובהתחיל קודם עמוד השחר – גם לקריאת שמע אינו צריך להפסיק. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ד וסעיף קטן ט״ו. ומה שכתב בשם הרב חיים ויטל דאפילו גם בחצות אין לטעום כלום קודם שמתפלל, עיין שם – זהו לקדושי עליון ולא מדינא. ואף גם בזה יש חולקין, כמו שכתב בשערי תשובה סעיף קטן י״א בשם שבות יעקב. ויש מחלק דאכילה אסור, ושתיה מותר, כמו שכתב הבאר היטב סעיף קטן ט״ו. ולדינא העיקר כמו שכתבתי.)

כז לדעת רש״י בברכות (ה ב), אפילו ללמוד אסור משהגיע זמן תפילה. והתוספות והרא״ש חולקים עליו בזה. וכתב הרא״ש דאפילו לרש״י אין האיסור אלא כשלומד בבית מדרשו ומתפלל בשם, ואינו הולך לבית הכנסת להתפלל, דבזה יש לחוש שמא יטרוד במשנתו ויעבור זמן קריאת שמע ותפילה. אבל כשהולך להתפלל לבית הכנסת או לבית המדרש, שלא במקום שלומד – מותר. וכן אם הוא מלמד לאחרים, אפילו מתפלל בשם – מותר, דתלמוד תורה דרבים עדיפא. וכל שכן כשהשעה עוברת, דאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו מלימודם, דזכות הרבים דבר גדול הוא. והרי רבינו הקדוש למד לתלמידיו, וכשהגיע זמן קריאת שמע היה מעביר ידיו על עיניו וקורא רק פסוק ״שמע ישראל״ (יג ב). ודע דרבינו הבית יוסף בסעיף ו כתב דללמד לאחרים מותר כיון דהשעה עוברת, דאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו, עיין שם. ונראה לעניות דעתי דלאו דווקא הוא. דסתמא דמילתא כן הוא, אבל וודאי דבכל ענין מותר, שהרי התוספות והרא״ש חולקים לגמרי. (וקשה לי אעיקר הדבר: מנא ליה שרש״י סובר כן? דילמא אבא בנימין היה מחמיר על עצמו, ואפשר דאם היה מותר מדינא לא היה מחמיר לבלי ללמוד? וגם תוספות ר״י כתבו שרש״י ז״ל היה נוהג כן. ואין להקשות על רש״י מהא דאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה כדאיתא (שם לא א), דזהו דבר קצר וליכא חשש המשכה, ולא בלימוד ארוך. ועתה נוהגים ללמוד בכל אופן כדעת התוספות והרא״ש. וגם הרמב״ם לא הזכיר מזה דבר.)

כח אף על גב דתנן בשבת (ט ב): לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא יכנס למרחץ... – מכל מקום כתבו הרמב״ם בפרק ששי והשולחן ערוך סעיף ז דמותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית, שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי. עד כאן לשונם. וממילא דכל מה ששנינו שם: ולא לבורסקי, ולא לאכול, ולא לדין – דלבד אכילה מותר בהם.

כט אף על פי שעיקר מצותה עם הנץ החמה, מכל מקום מי שהוא אנוס כגון שצריך לצאת לדרך בהשכמה – יכול להתפלל משעלה עמוד השחר. וימתין מלקרות קריאת שמע עד שיגיע זמנו, והיינו משיכיר את חברו הרגיל עמו קצת ברחוק ארבע אמות ויכירנו, כמו שכתבתי בסימן נ״ח. והוא אינו יכול להתעכב בביתו עד זמן זה, שאז יקרא קריאת שמע ויתפלל, אלא מוכרח לצאת מקודם – לכן יתפלל בביתו מיד אחר עלות השחר וילך לו, ולכשיגיע זמן קריאת שמע יקרא בדרך, ובאופן שאפשר לו לעמוד בפסוק ראשון ולכוין בו, כמו שכתבתי שם. ואף על פי שלא יסמוך גאולה לתפילה באופן זה, מכל מקום הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד ולא לסמוך גאולה לתפילה, ממה שיתפלל בדרך בזמנה כשהוא מהלך ויסמוך גאולה לתפילה. כן פסקו הטור והשולחן ערוך סוף סימן זה.

ל ואף על גב דבסימן נ״ח נתבאר דבשעת הדחק יכול לקרות קריאת שמע מעלות השחר, ואם כן יקרא ויתפלל קודם יציאתו לדרך – אך זהו כשבדרך לא יהיה לו באפשרי לקרות אף פסוק אחד בכוונה בעמידה, כגון שיוצא למקום גדודי חיות ולסטים. אבל בכאן יוצא לדרך שאינה של סכנה, ולכן קריאת שמע מוטב לקרות בדרך בזמנה, ויעמוד בפסוק ראשון. אבל תפילה, דדווקא מעומד כל התפילה, וזה אי אפשר לו בדרך – התירו לו להתפלל שלא בזמן העיקרי, אך שיתפלל מעומד בביתו, ואף שלא יסמוך גאולה לתפילה (בית יוסף וב״ח).

לא ואין המנהג שלנו כן (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז). ואפשר משום דבזה יש פלוגתא בגמרא (ל א), וגם בגמרא שם יש דלא חזינא דעבדי הכי. וסבירא לן כאידך תנא שילך לדרכו, ובדרך יקרא קריאת שמע ויתפלל, ויסמוך גאולה לתפילה. ואף על פי שיתפלל כשהוא מהלך, מכל מקום בכהאי גוונא טוב

יותר דיסמוך גאולה לתפילה. ועוד: דרש״י פירש הטעם דתפילה מעומד עדיף: כדי שיכוין כראוי. והאידנא אין מכוונים כראוי, ולכן טוב יותר להתפלל בדרך (שם). ודע דיושב בקרון, והקרון מהלך לענין זה (גמרא), וכן בספינה. ופשוט הוא דאם יתעכב בביתו עד שיכיר חברו ברחוק ארבע אמות – יקרא קריאת שמע ויתפלל (שם). ואין לשאול: הא נתבאר בסעיף כ שאסור לצאת לדרך קודם התפילה. אך כבר נתבאר בסעיף כ״ב דלדבר מצוה מותר, או שהשיירא אין רצונה להמתין, או יש לו אונס אחר שמוכרח לצאת. ועוד הוא דבר פשוט: אם הוא בדרך ורואה שיעבור זמן קריאת שמע – יקרא קריאת שמע כשהוא מהלך, ויעמוד בפסוק ראשון. ואף בלא תפילין אם אי אפשר לו להניח תפילין. ולכשיגיע למלון יקרא קריאת שמע בברכותיה ויתפלל. ואף שאין לקרות קריאת שמע בלא תפילין, מכל מקום במקום שאי אפשר שאני.

לב איתא בגמרא שם דרב אשי בשבתא דריגלא היה מגיד הדרשה באור הבוקר, ומתפלל בשעת הדרשה מיושב, וכל העם נשמטים ומתפללין אחד אחד. ולא היה מאחר הדרשה עד אחר התפילה, עיין שם. וזהו בימיהם, שעיקרי הדינים היו מלמדים בשבתא דרגלא, והיו מוכיחים את העם, וכל מעשיהם לשם שמים. והאידנא לא שייך דין זה (מגן אברהם שם).

סימן צ

א כתב הרמב״ם בריש פרק חמישי: שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן. ואם היה דחוק או נאנס, או שעבר ולא עשה אותן – אינן מעכבים. ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, ותיקון המלבושים, ותיקון המקום, והשוויית הקול, והכריעה, והשתחווייה. עד כאן לשונו. ומדבריו למדנו דכל דינים אלו אין מעכבין בדיעבד. ואפילו התפלל מיושב במזיד והיה יכול לעמוד, ושלא לצד מזרח, מכל מקום אינו צריך לחזור ולהתפלל. ובסימן זה יתבאר תיקון המקום ותיקון הגוף.

ב תיקון המקום כיצד? כך אמרו חכמים (י ב): לא יעמוד אדם לא על גבי כסא, ולא על גבי שרפרף, ולא במקום גבוה ויתפלל. לפי שאין גבהות לפני המקום, שנאמר: ״ממעמקים קראתיך ה׳״. וכתיב: ״תפילה לעני כי יעטוף״. ושנינו בתוספתא דברכות (פרק שלישי) דאם היה זקן או חולה – מותר. וכן אם צריך להשמיע לרבים, ואם יעמוד במקום נמוך לא ישמעו הציבור – מותר לו לעמוד במקום גבוה. וכתב הרמב״ם דשיעור ״גובה״ הוא שלושה טפחים, דבפחות מזה לא מקרי ״גובה״. דכל פחות משלושה כארעא סמיכתא היא. ויש מי שאומר דעל כלי כמו מיטה, כסא וספסל – אסור אף באינם גבוהים שלושה טפחים מטעמא אחרינא: משום דהמקום קצר ומפחד שלא יפול, ולא יוכל לכוין. וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב כן, עיין שם. ויש חולקים בזה (ב״ח וט״ז, וכן משמע דעת המגן אברהם). ועכשיו יש באיזה בתי כנסיות שהמקום שעומד בו שליח הציבור הוא נמוך מכל רצפת הבית הכנסת, על שם ״ממעמקים קראתיך ה׳״. ואולי דזהו לשון ״יורד לפני התיבה״ שבכל הש״ס. (מגן אברהם סעיף קטן ג׳. אבל הבית יוסף בסימן ק״נ פירש בשם הר״י בן חביב ד״יורד לפני התיבה״ פירושו: שיורד ממקומו לילך לפני התיבה, עיין שם.)

ג מקום גבוה שאסרו – זהו כשאינו רשות בפני עצמו, כגון שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות. אבל כשיש בו ארבע אמות על ארבע אמות הוה רשות בפני עצמו, ואפילו אין לו מחיצות סביב, והרי הוא כעליה ומותר לעמוד עליו. וכן אם היה מוקף מחיצות, אף שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות – הוה כרשות בפני עצמו ומותר להתפלל בו, שאין גובהו ניכר כיון שחלק רשות. ולכן אם המתפלל עומד על הבימה – מותר, שהרי הוא כרשות בפני עצמו. ודווקא שיהא מוקף מחיצות, או שיהיה בו ארבע אמות על ארבע אמות, אבל בלאו הכי – אסור. ונראה דאפילו אינו מוקף מחיצות רק משני צדדים – גם כן מותר, שהרי נראה כמקום בפני עצמו.

ד האומנין שעושין מלאכה אצל בעל הבית – יכולין להתפלל בראש אילן זית ובראש אילן תאנה, ואין בזה משום ״לא יעמוד על גבי מקום גבוה״. ויתפלל דכיון שעלו לעשות מלאכתם – הוי כמו שעלו לעלייה. אבל בשארי אילנות צריכים לירד ולהתפלל. והטעם שנשתנו ״זית ותאנה״ מכל האילנות, מפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות, ויש טורח גדול בעלייתם ובירידתם, ויתבטלו ממלאכתם. ולפיכך אמרו חכמים שיתפללו שם (טז א). אבל שארי אילנות דליכא ביטול – ירדו. והבעל הבית צריך לירד אפילו מראש הזית והתאנה, דהא אינו משועבד לאחרים, והרי הוא ברשות עצמו. וכשהקילו אצל הפועלים, לא הקילו אלא מפני ביטול מלאכת אחרים, ובבעל הבית לא שייך זה. וכן באומנים שלנו כשעושין מלאכה על הגגות, או על שארי מקומות הגבוהים שאינם חולקים רשות בפני עצמם, ויש בו טורח לרדת ולעלות, אם הוא פועל – מותר לו לעמוד שם ולהתפלל. ואם הוא בעל הבית – צריך לירד. ואם חילק רשות בפני עצמו, כגון שהמקום רחב ארבע אמות על ארבע אמות, או שמוקף מחיצות – בכל ענין מותר. ושיעור ארבע אמות הוא שלושה ״ארשין״ של מדינתינו רוסיא, וזהו ״סאזען״ שזהו מידה ידוע.

ה אמרו חכמינו ז״ל סוף פרק ״אין עומדין״ (לא א): אל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, שנאמר: ״וכוין פתיחין ליה בעליתיה נגד ירושלים״. ופירש רש״י דחלונות גורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע. עד כאן לשונו. ואף על גב דהמתפלל צריך שיהיו עיניו למטה כמו שכתבתי בסימן צ״ה, מכל מקום על דרך העברה אם יסתכל כלפי שמים יכנע לבבו (בית יוסף שם). ולפי זה צריך שיהיו החלונות לצד שמתפלל. ולכן הביא ראיה מקרא דדניאל, שאצלו היו פתוחים חלונות לצד ירושלים, מפני שהתפלל כנגד ירושלים.

ו ולרש״י צריך לומר דהא דכתיב ״נגד ירושלים״ – אין הכוונה רק שיזכור ירושלים אלא שיסתכל כלפי שמים. אבל מלשון הרמב״ם לא נראה כן, שכתב בפרק חמישי דין ו: וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן, שנאמר: ״וכוין פתיחין...״. עד כאן לשונו. מבואר דהכוונה הוא רק מפני ירושלים. ואולי דהכל אחד, דכשיסתכל כלפי שמים כנגד ירושלים – יותר יכוין ולבו נכנע. וכן משמע מדברי תלמידי רבינו יונה, שכתבו וזה לשונם: אפשר לומר שהטעם מפני שעל ידי ראיית האור תתיישב דעתו יותר, ויוכל לכוין כראוי. אי נמי: רוצה לומר שיהיו החלונות פתוחים כנגד המזרח, כדאיתא בקרא ״נגד ירושלים״, מפני שעל ההבטחה הזאת יכוין בתפילתו כנגד המקום יותר, ותהיה תפילתו רצויה ומקובלת. עד כאן לשונו.

ז מיהו על כל פנים נראה דלכל הפירושים צריך להתפלל כנגד החלונות דווקא. ולא ראינו מי שידקדק בזה. ואדרבא על פי רוב בוחרים להתפלל בכותל שלא כנגד החלון, ומקום הרב בכל מקום אצל ארון הקודש שאין שם חלון, דכנגד החלון יש בלבול הדעת מההולכים לפני החלון. ונראה לעניות דעתי דהעולם סוברים מדלא אמר הש״ס ״כנגד החלון״ אלא בבית שיש שם חלונות. משמע דהקפידא הוא רק שיהיו חלונות בהבית, אבל לא שיתפלל דווקא כנגד החלון. ודברי רבותינו שאמרו כדי שיסתכל – יכול להיות גם אם אינו עומד כנגד החלון ממש. וכן מבואר מלשון הזוהר ״פקודי״ (דף רנ״א), שכתב וזה לשונו: ועל דא כל בית הכנסת דלית ביה חלונות – לאו אתר לצלאה ביה. דהא בית הכנסת דלתתא לקבל בית הכנסת דלעילא, דאית ביה תריסר חלונות עלאין. והכא נמי לתתא... עד כאן לשונו. הרי שלא הקפיד רק שיהיו בו חלונות, ושיהיו שנים עשר חלונות. וכן המנהג לדקדק בשנים עשר חלונות כשאפשר, ומצוה לשמוע דברי הזוהר. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד שטוב שיהיה שנים עשר חלונות, עיין שם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳. ולא ידעתי למה לא כתב דברי הבית יוסף שהבאנו.)

ח לא יתפלל אלא בבית, ולא במקום פרוץ כמו בשדה ובבקעה, אלא אם כן הוא בדרך. וכשיש שם אילנות – טוב שיעמוד בין האילנות. ובית שאין בו חלונות – טוב יותר ממקום פרוץ. וכן לא יתפלל בחצר. והטעם: דכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך, ולבו נשבר. ואם בבית יש טנופת או חזירים – יתפלל בחצר במקום נקי. דלחד תירוץ בתוספות סוף פרק ״אין עומדין״ אין איסור אלא במקום שיש חשש שיפסיקוהו עוברי דרכים. (ואף שהבית יוסף דחה תירוצם, אך הט״ז סעיף קטן ב׳ והמגן אברהם סעיף קטן ו׳ ישבו בטוב טעם, עיין שם. רק מזוהר משמע לא כן, עיין שם.)

ט כשהולך בדרך לא יכנס לחורבה להתפלל, מפני החשד שלא יאמרו שיש לו שם זונה, ומפני המפולת שלא תפול ויוזק, ומפני המזיקין. ואם החורבה עומדת בשדה – ליכא חשד, דזונה שאינה מצויה בשדה. ואם היא חורבה בריאה וחזקה – אין בה חשש מפולת. ואם שני בני אדם נכנסין בה – ליכא למיחש למזיקין, דקיימא לן שלאחד נראה המזיק ומזיק, לשנים נראה ואינו מזיק, ולשלושה לא נראה כלל אם לא במקום שידוע שרגילין שם מזיקין. והוא הדין דבשנים גם חשדא ליכא, אלא אם כן הם אנשים פרוצים (גמרא ריש ברכות). ואם יש בידו אבוקה – הרי הוא בעצמו כשנים. ואם הלבנה זורחת – הוי כשלושה. ולפי זה בשדה וחורבה חזקה, ושנים או אבוקה – מותר ליכנס בה. וטוב יותר מלהתפלל בדרך אף על פי שאינו מקורה, דלא חיישינן לקירוי. ואם מתיירא שלא יפסיקוהו עוברי דרכים – יתפלל תפילת ״הבינני״, ויתבאר בסימן ק״י.

י אמרו חכמינו ז״ל (ו ב): כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא ״רשע״, שנאמר: ״סביב רשעים יתהלכון״. ולא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא, אבל מהדר אפיה לבי כנישתא – לית לן בה. יש מפרשים ש״אחורי בית הכנסת״ נקרא צד מערב שבו הפתח, ולכן כי לא מהדר אפיה לבי כנישתא ואחוריו לבית הכנסת נקרא ״רשע״ שנראה ככופר, שכל העם משתחוים למזרח והוא משתחוה למערב, ומיחזי כשתי רשויות חס ושלום. אבל כשמהדר אפיה לבי כנישתא – הרי גם הוא משתחוה למזרח. ואם היה אחורי כותל מזרח – יחזיר דווקא אחוריו לבית הכנסת, כדי שישתחוה למזרח. ואין קפידא במה שמחזיר אחוריו לבית הכנסת, דאין זה ספר תורה.

יא אבל יש מפרשים דווקא כן, שעומד אחורי כותל מזרח, ואסור לו להחזיר אחוריו לבית הכנסת אף שישתחוה למזרח ככל הציבור. אלא יחזיר פניו לבית הכנסת וישתחוה למערב, דעיקר הקפידא הוא על אחוריו לבית הכנסת. אבל במה שמשתחוה למערב – אין קפידא, כיון דמשתחוה נגד כותל בית הכנסת. ולפי זה אסור בכל גווני לעמוד לצד מזרח, דאם יהפוך פניו לצד מזרח – אסור לפירוש השני. ואם יהפוך פניו לצד מערב – אסור לפירוש הראשון. ולצאת לשני הדעות אין היתר אלא לעמוד בצד מערב ולהחזיר פניו לבית הכנסת. ובצד צפון ודרום וודאי דאין חשש, דפונה פניו למזרח ואחוריו למערב ככל הציבור. ואפילו כשעומד בחוץ מקרי שמתפלל עם הציבור. ומיהו מצוה מן המובחר להתפלל בבית הכנסת עצמו. ודע דהעמידה

לצד מזרח, שאסור באחוריו לבית הכנסת לפירוש השני – זהו כשעומד ברחוב. אבל כשיש בנין לפני כותל המזרח, שהכותל המזרחית משמשת גם להבנין, אפילו לפירוש זה ישתחוה העומד בהבנין לצד מזרח, אף שאחוריו להכותל המזרחית של הבית הכנסת. שאינו ניכר שמחזיר אחוריו לבית הכנסת, כיון שעומד ברשות בפני עצמה.

יב אסור לעבור חוץ לבית הכנסת אצל פתח בית הכנסת, בשעה שהציבור מתפללין והפתח פתוח. דנראה בזה כפורק עול, שעובר אצל הפתח בשעת התפילה ואינו נכנס. ודווקא כשאין בית הכנסת אחר בעיר, אבל כשיש בית הכנסת אחר – אין חשש, דהרואה יאמר שהולך לבית הכנסת האחר. ולאו דווקא בית הכנסת אחר, אלא אם רק יש מקום אחר שהציבור מתפללין – יכול לעבור. וכן נראה לי דאם מתפללין בבית הכנסת שני מנינים או יותר זה אחר זה – גם כן מותר, דהרואה יאמר שכבר התפלל או יתפלל אחר כך. וכן אם נושא משוי על ראשו או על גופו, או רוכב על סוס או נוסע בקרון, וכל כיוצא בזה – מותר, דהכל רואין שהוא טרוד בזה. וכן אם הולך עם אינו יהודי – רואין שהוא טרוד עמו. וכן אם לבוש עליו תפילין – מותר, דאין לחושדו בפריקת עול כיון שנושא עליו תפילין. ונראה לי דהוא הדין טלית. ויותר נראה דאפילו רק נושא הטלית והתפילין בידו – מותר, דהא חזינן שאינו מפורקי עול. וכן אם יש שני פתחים לבית הכנסת – מותר, שיאמרו שיכנס דרך הפתח האחר. ונראה לי דווקא כשהם בשני רוחות. אבל ברוח אחת – הא רואין שאינו נכנס גם בפתח השני. (וראיה לזה משבת כג א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ואמרו (סא א): אחורי עובד כוכבים ולא אחורי בית הכנסת...

יג התפילה היותר מקובלת והמצוה היותר גדול, הוא להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, דכתיב: "הן אל כביר לא ימאס". וזכות הרבים מאוד, ואין מעיינין כל כך מלמעלה על תפילת ציבור כמו על תפילת יחיד. ואם אי אפשר לו לילך לבית הכנסת, אם ביכולת בקל לאסוף מנין בביתו, שאין עליו טרחא בזה כל כך ואין על האנשים טרחא כל כך (עיין מגן אברהם סעיף קטן י"ז בשם סמ"ג) – יעשה כן. ואם בזה יש טורח ומתפלל ביחידות בביתו, מכל מקום יהדר להתפלל באותו עת שהציבור מתפללין. וכן בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין – נכון שיתפללו בעת שמתפללים הציבור בעיר. אם לא שהציבור מאחרין מאוד – מוטב שלא להביט על זה ולהתפלל בזמנו ביחידות. ואם ביכולתו להתפלל בהנץ החמה – מה טוב ומה נעים. ופשיטא דכשהציבור מתפללים מעריב מבעוד יום והוא מתפלל בביתו, שלא ישגיח על הציבור ויתפלל בזמנו, וכן כל כיוצא בזה. וכן מצוה להתפלל בבית הכנסת, אף כשאיחר תפילת הציבור ומתפלל ביחידות, דתפילה שבבית הכנסת יותר נשמעת ממה שבביתו, דשם יש קדושה רבה. (עיין ירושלמי ריש פרק חמישי, וצריך עיון.) וזה שאמרנו שיהדר להתפלל בהעת שהציבור מתפללין – זה כשמתפללין אותה תפילה דווקא מקרי זה גם כן "מתפלל עם הציבור". אבל אם הוא מתפלל שחרית והציבור מוסף או להיפך – לא מקרי מתפלל עם הציבור. (שם. ומה שנסתפק המגן אברהם בדברי התוספות – לא ידעתי למה. דפשיטא דהמתפלל בביתו בשעת תפילת ציבור אין זה דמיון למתפלל עם הציבור ממש, שהרי אין מצטרף עמהם כלל. ומאי דוחקא דהמגן אברהם לאוקמא זה בעידן ריתחא דווקא? וצריך עיון.)

יד כשעומד עם הציבור – אסור לו להקדים תפילתו לתפילת הציבור. ואפילו רוצה לצאת חוץ לבית הכנסת, אלא אם כן השעה עוברת ואין הציבור מתפללים, לפי שמאריכין בפיוטים או לסיבה אחרת. וגם זה טוב יותר שילך לביתו ויתפלל אלא אם כן השעה דחוקה, דעד שילך לביתו יעבור הזמן, דאז יתפלל בבית הכנסת בפני עצמו קודם הציבור (ב"ח). ויש אומרים דאפילו יש שהות לילך לביתו – יכול להתפלל בבית הכנסת (מגן אברהם סעיף קטן כ"א בשם תוספות ר"י), דלא אסרו להתפלל בבית הכנסת קודם הציבור אלא כשמתפללין בזמן הקריאת שמע והתפילה, ולא כשמאחרין הזמן. ודע דאדם שיש לו חלישות הלב – יכול להתפלל בביתו קודם הציבור תמיד, אף כשמתפללין בזמנם, משום שאינו יכול להמתין שצריך לאכול. אבל בבית הכנסת אסור לו להקדים תפילתו לתפילת ציבור אפילו בכהאי גוונא. ואם הוא חולה או אונס אחר – יכול להקדים גם בבית הכנסת (שם). והטעם: דמחלתו מוכיח עליו מפני מה הוא מקדים, וכן אונסו מוכיח, מה שאין כן חלישת הלב – אינו ניכר לכל.

טו כתב הרמב"ם ריש פרק שמיני: תפילת הציבור נשמעת תמיד. ואפילו היו בהם חוטאים – אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. ולעולם ישכים אדם עצמו ויעריב לבית הכנסת, שאין תפילתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת. וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס להתפלל בו נקרא "שכן רע", דכתיב: "כה אמר ה' על כל שכני הרעים... הנני נותשם מעל אדמתם, וגורם גלות לו ולבניו". כן אמרו חכמינו ז"ל בברכות (ה א), והוא מידה כנגד מידה: הוא לא רצה לילך הליכה קרובה – ילך הליכה רחוקה. ואם יש שני בתי כנסיות בעיר – יש יותר שכר להולך להרחוקה, דמשלמים לו שכר פסיעות (סוטה כב א). ובמקום שיש יותר אנשים הוה מצוה ביותר, דברוב עם הדרת מלך. מיהו אם שם מדברים בעת התפילה – מוטב יותר להתפלל במנין קטן במקום שאין מדברים. (עיין

באר היטב סעיף קטן י״א בשם הרדב״ז, דהיושב בבית האסורים, ונתנו לו רשות פעם אחד להתפלל עם הציבור – לא יחמיץ המצוה ויתפלל מיד, עיין שם. וכן עיקר. והחכם צבי הקשה עליו ואינה קושיא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז מצוה לרוץ לבית הכנסת, דבזה מראה שעושה המצוה בחשק ורצון נמרץ. וכן לכל דבר מצוה, שנאמר: ״נרדפה לדעת את ה׳״. ולא ירוץ אלא עד פתח בית הכנסת. דמשנכנס לבית הכנסת לא ירוץ דאין זה מדרך ארץ, אלא ילך באימה ויראה כהולך לפני המלך. ואפילו בשבת ויום טוב מצוה לרוץ בהליכתו לבית הכנסת. ואף שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת וגם בחול נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו, מכל מקום לדבר מצוה מותר. ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ולהיפך ביציאתו מבית הכנסת לא ירוץ, וגם לא ילך פסיעה גסה. דמיחזי ששמח בצאתו, ושהייתו בבית הכנסת היתה עליו למשוי. אלא ילך לאט להראות שקשה עליו פרידתו מבית הכנסת. ואם הולך על מנת לחזור לבית הכנסת – יכול לרוץ, דניכר לכל שרץ כדי לחזור מהרה. וכן כשיוצא מבית הכנסת לבית המדרש – מצוה לרוץ, דקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת (מגילה כז א).

יז מותר לרוק בבית הכנסת. אף על גב דבמקדש אסור לרוק אף בזמן הזה, מכל מקום בבית הכנסת מותר. כמו מנעל דבמקדש אסור, כדכתיב: ״של נעלך...״, ובבית הכנסת מותר (ברכות סב ב). ודווקא שלא בשעת תפילה. אבל בשעת תפילה – לא ירוק. וכיצד יעשה אם נזדמן לו רוק יתבאר בסימן צ״ז. ויש מי שאומר דכמו שיתבאר שם דלימינו ולפניו אסור לרוק, אלא לשמאלו או מאחוריו – הכא נמי שלא בשעת תפילה כן (מגן אברהם סעיף קטן כ״ז בשם אור זרוע). ולא משמע כן מסתימת לשון הש״ס והפוסקים. מיהו זהו וודאי שירוק בנחת, לא למרחוק דרך גאות. והרוק דורסו ברגלו, או מכסהו בחול או בגמי. וזה חוב גדול בכל מקום, כדי שהאחר לא ימאס בה, כדאמרינן בחגיגה (ה א): ״כי האלהים יביא במשפט על כל נעלם״ – זה הרוקק בפני חברו ונמאס בה, עיין שם. וכתבו סגולה שלא ירוק: ללעוס לקרי״ץ קודם שילך לבית הכנסת. ובערב יום כיפור ובערב תשעה באב אסור שלא ישאר המתיקות בפיו, וכשיבלע הרוק יבלע המתיקות ביום כיפור ותשעה באב. (ובליעת רוק מותר בתשעה באב ויום הכיפורים, כמו שכתב המגן אברהם סוף סימן תקס״ו דלא כב״ח, עיין שם.)

יח לעולם ישכים אדם לבוא לבית הכנסת כדי שיהא מעשרה ראשונים, ואז אפילו באו מאה אחר כך – נוטל שכר כנגד כולם (מז ב). והטעם: דכיון דאכל בי עשרה שכינתא שריא, ושכינה קדמה ואתאי (ו א). וכיון שעל ידו באה השכינה – כד[א]י הוא לקבל שכר כנגד כל הבאים אחריו. ודווקא שיתפלל עמהם. ובזוהר משמע שכל העשרה יבואו בבת אחת. ואפילו מי שאין ביכולתו להיות מעשרה ראשונים מפני טורח הנקיות וכיוצא בזה, מכל מקום יהדר לבוא במוקדם האפשרי שיכול, דכל הבא קודם – קרוב יותר ליניקת הקדושה מהבאים אחר כך (עיין עוד ט״ז).

יט אם נשאר אדם יחידי בבית הכנסת אחר התפילה, בערבית או אפילו בשחרית כשהבית הכנסת הוא חוץ לעיר, ואם ישאר יחידי יפחד ויתבלבל בתפילתו – יש חיוב על האחר הנמצא בשם שלא ילך מבית הכנסת עד אחר תפילתו של זה, אף שהוא גמר תפילתו. דכמו שחייב אדם לעשות גמילות חסדים בממונו, כן חייב לעשות גמילות חסדים בגופו. ואין לך גמילות חסדים יותר מזה שחברו לא יתפחד ולא יתבלבל בתפילתו. ואם המתין, אמרו חכמינו ז״ל (ו א) שיקוים בו מה דכתיב בישעיה: ״ויהי כנהר שלומך, וצדקתך כגלי הים, ויהי כחול זרעיך...״. ולכן לא יאריך המתפלל בתחנונים, אלא יתפלל התפילה הקבועה בלבד. ואם מאריך בתחנונים – אינו מחויב להמתין עליו. ויש מחמירין אפילו בבית הכנסת שבעיר ובשחרית, משום דלבו של אדם עגומה עליו כשנשאר יחידי. ויש שכתב דכל זה הוא כשהמתפלל בא ביחד עם הציבור אלא שאירע לו אונס והוכרח להתפלל אחר הציבור, דאז יש חיוב להמתין. אבל אם בא בשעה שהציבור עומדים לגמור תפילתם – אין החיוב להמתין עליו, שהרי גילה בדעתו שאינו מתיירא לישאר יחידי (מגן אברהם סעיף קטן כ״ט בשם תוספות ר״י). וכן משמע מלשון הש״ס שם, שאמר: שנים שנכנסו להתפלל, עיין שם. ומכל מקום הר״י ז״ל היה ממתין גם בכהאי גוונא (שם), שהרי לא גרע משאר גמילות חסדים.

כ ההולך בדרך, והגיע למלון מבעוד יום ורוצה ללון שם, אם יש לפניו בדרך שצריך לילך במרחק ארבעה מילין מקום שמתפללין בעשרה, ויכול לבוא שם בעוד יום, ושלא יהא צריך ללכת יחידי בלילה – צריך לילך לשם להתפלל בציבור. ויותר מארבעה מילין לא הטריחוהו חכמים, אף שצריך לילך בדרך הזה. אבל כשצריך לחזור לאחוריו או לצדדין – אינו מחויב לילך אלא עד מיל ולא עד בכלל. וכן הדר בישוב תוך מיל למקום שמתפללין בעשרה – חייב לילך בכל יום בוקר וערב להתפלל בציבור. ושיעור מיל הוא פרסה רוסי״ת, שקורין ווייארסט. ופשיטא שלא ישכים אדם לילך בדרך לדבר הרשות מעיר שיש שם בית הכנסת, ואפילו ילך קודם אור הבוקר. וזה שאין אנו נזהרין בזה, משום שאנו הולכין בדרך לפרנסתינו. ונחשב זה לדבר מצוה, שהרי מצוה לפרנס אשתו וזרעו. דאשתו חובה לפרנסה; ובניו ובנותיו, אמרו חכמינו ז״ל דעל זה נאמר: ״עושי צדקה בכל עת״ (כתובות נ א, וכן משמע במועד קטן ריש פרק שלישי, עיין שם). ועוד: דזהו דווקא כשיכול לבוא למחוז חפצו מבעוד יום, כמו שכתב בשולחן ערוך סעיף י״ז.

כא והטעם בזה: דתפילה בציבור אף על פי שהיא דרבנן – מצוה גדולה היא. דלבד תפילה בציבור עוד יש בה קדושה, וקדיש, ו״ברכו״. שהרי מותר לשחרר עבד כדי להתפלל בעשרה, כמבואר ביורה דעה סימן רס״ז. אך זהו באדם שאינו עוסק בתורה בקביעות, רק שקובע עתים לתורה. אבל תלמיד חכם הלומד תמיד – תלמוד תורה גדולה מכל המצות. ואם יהיה לו על ידי זה ביטול הרבה מתורה – יתפלל ביחידות ויעסוק בתורה. ומכל מקום לא ירגיל התלמיד חכם עצמו בכך, מפני עמי הארץ שלא תקל בעיניהם ענין תפילה בציבור. ולכן אין לתלמיד חכם לעסוק בתורה בשעה שהציבור אומרים סליחות ותחנונים. ותלמיד חכם שיכול לאסוף לביתו עשרה להתפלל בציבור – מוטב שיעשה כן מלילך לבית הכנסת, כשיהיה לו על ידי זה ביטול תורה קצת. אבל ביחידות לא יתפלל בעיר אף שיתבטל קצת על ידי זה, דאם יעשה כן יהיה גורם להחליש מצוה זו בעיני הבריות.

כב ואם יש בעיר בית הכנסת ובית המדרש שלומדים בו, והוא תלמיד חכם ולומד בבית המדרש – מצוה יותר שיתפלל בבית המדרש במקום שלומד משיתפלל בבית הכנסת, אף שיש בבית הכנסת רוב עם, דכתיב: ״אוהב ה׳ שערי ציון מכל משכנות יעקב״. ו״שערי ציון״ הם שערים המצוינים בהלכה. וקיימא לן דקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת, ולכן זהו עדיף מהמעלה ד״ברוב עם״. וזהו לתלמיד חכם. אבל מי שאינו תלמיד חכם – טוב יותר שיתפלל בבית הכנסת. חדא: משום ״רוב עם״. ועוד: דהוא המקום המיוחד לתפילה, ומעלת בית המדרש אינו אלא לתלמיד חכם (נראה לי).

כג לעולם יקבע אדם מקום קבוע לתפילתו, והיינו שיתפלל תמיד במקום אחד. כלומר: הן לענין הבית שיתפלל תמיד בבית הכנסת זה או בבית המדרש זה, ולא פעם בזה ופעם בזה. והן במקום המיוחד באותו הבית שמתפלל – יתפלל תמיד במקום מיוחד, ולא פעם במזרח ופעם בדרום וכיוצא בזה. וגם כשמתפלל בביתו – יתפלל תמיד במקום אחד. וכל ארבע אמות הוי כמקום אחד שאי אפשר לצמצם. ואברהם אבינו קבע מקום לתפילתו, דכתיב: ״אל המקום אשר עמד שם...״. ולכן לא ישנה מקומו אלא לצורך גדול, או כשמוכרח לעשות כן. ויש מראשונים שאמרו דבבית הכנסת אין חילוק באיזה מקום, כיון דכולו הוא מקום תפילה (תוספות ר״י פרק ראשון). ובירושלמי פרק רביעי דברכות מבואר לא כן, דגרסינן שם: אמר רבי תנחום: צריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת, דכתיב: ״ויהי דוד בא עד הראש, אשר ישתחוה שם״. ״השתחוה״ לא נאמר אלא ״ישתחוה״, שהיה תדיר משתחוה שם. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף י״ט.

כד איתא בברכות (ח א): לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירש רש״י: כשיכנס לבית הכנסת לא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי ויהא מזומן לצאת. עד כאן לשונו. ושיעור שני פתחים הוא שמונה אמות. ובירושלמי פרק ״אין עומדין״ יליף לה מדכתיב: ״לשקוד על דלתותי״ – שני דלתות. ולטעם זה אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח – אין בזה כלום, שהרי ניכר לכל שיושב על מקומו המיוחד לו. ומכל מקום לפי טעם הירושלמי משמע דצריך לעולם שני דלתות (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ל״ה). ונראה דמזה הטעם נהגו לעשות בית קודם הבית הכנסת שקורין פי״ר הוי״ז, והוא כעין בית שער כדי שיכנס דרך שני דלתות.

כה ויש מפרשים דזהו רק כשהפתח פתוח לרשות הרבים, דהטעם הוא שלא יביט לחוץ ולא יוכל לכוין בתפילתו (טור בשם הר״ם). ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרבים – אין בכך כלום. ויש מפרשים דקאי על שהיות הזמן, כלומר: שלא ימהר להתפלל מיד שיכנס אלא ישהא שיעור שני פתחים. וזה הפירוש כתב הרא״ש. ונכון לחוש לכל הפירושים. ולכן אם יש בית קודם הבית הכנסת כמו שכתבתי, ומקומו מיוחד אצל הפתח, ואינו פתוח לרשות הרבים, ושוהה שיעור שני פתחים – מותר לכל הדעות.

כו צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר, שנאמר: ״ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל״ (ה ב). ולא מקרי ״חציצה״ אלא דבר שגובהו עשרה טפחים ורוחב ארבעה טפחים. אבל בפחות מזה – לית לן בה. ובעלי חיים גם כן אינם חוצצין, וכן אדם אינו חוצץ. ורבינו הרמ״א פסק דאדם אינו חוצץ ובעלי חיים חוצצין. אמנם יש אומרים שאין להתפלל אחורי שום אדם. וטוב לחוש לדבריו, דמיחזי כמשתחוה לו. וכן בעלי חיים. ומה שבבית הכנסת מתפללים זה אחורי זה משום דאי אפשר בענין אחר, ונראה לכל שדרך המתפללים כן הוא.

כז וכן דבר העומד בקביעות, כמו ארון ותיבה – אינם חוצצים, דהם ככותל עצמו. אבל מיטה חוצצת (תוספות שם). ויש אומרים דמיטות שלנו שהם לשכיבה אינם חוצצין, מפני שעומדים תמיד על מקום אחד (בית יוסף). ויש אומרים שחוצצין (ב״ח), ואינו מוכרח (עיין מגן אברהם סעיף קטן ל״ו). וכל שצורך תפילה – אינו חוצץ. לפיכך הסטענדע״ר שמניח עליו הסידור – אינו חוצץ (ט״ז סעיף קטן ה׳). ויש מי שמגמגם בזה (מגן אברהם שם). ונראה דלפי מה שכתב הרמב״ם בתשובה, דהטעם הוא שלא יביט אנה ואנה, ומטעם זה אסר שם כשתלוים בגדי צבעונים על הכותל שלא יביט בהם ויתבלבל בתפילתו (עיין בית יוסף) – אין שום חשש בהסטענדע״ר. ועוד: דאטו דבר זה הוא לעיכובא? ואין זה אלא למצוה מן המובחר (ט״ז שם). והעצה לזה להעצים עיניו (שם), ולא יביט אנה ואנה. ולכן בהסטענדע״ר אין שום חשש. וגם בתשובה הרשב״א (סימן צ״ו) משמע דכל שהוא צורך התפילה והבית הכנסת – לא הוי חציצה, עיין שם.

כח הבגדים המצויירים, אף על פי שאינם בולטות – אין נכון להתפלל כנגדן, שלא יבלבלו אותו. ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר – יעלים עיניו. וכן בכותלי בית הכנסת אסור לצייר ציורים כנגד פני המתפללים. אלא יהיו למעלה מקומת בני אדם, והיינו למעלה משלוש אמות שזהו קומת איש. וכן אין לצור ציורים בסידורים שמתפללין בהן, שלא תתבטל הכוונה. ודברים שמצוייר עליהם דברי תיפלות – אפילו לישב עליהם בבית הכנסת אסור, ואפילו בביתו יתרחק את עצמו מהם. ובכלל נכון לבטל כל הציורים של חיות ועופות, וכל שכן ציורי אדם, שעושים על כותלי בתי כנסיות. ובכלל יש להתרחק מכל הציורים גם בבית. ואמת שהתפילה היותר נאותה שתהיה כותל חלקה, ולא יהיה כנגדו שום דבר גדול וקטן. ומכבדין בפתח בית הכנסת שהגדול יכנס תחילה (ברכות מז א).

כט לעולם אל יתפלל אדם לא בצד רבו, שזה נראה כאילו הוא שוה לרבו. ולא אחורי רבו, שגם זה מיחזי כיוהרא (רש״י כז ב). ועוד: דנראה כאילו משתחוה לרבו (תוספות שם). ולא לפני רבו, דזהו וודאי בזיון שמחזיר אחוריו לרבו. אלא ירחיק ממנו ארבע אמות, דזהו כרשות אחרת, ואפילו לפניו מותר. ויש מי שאומר דלאחריו צריך ארבע אמות ושלוש פסיעות (פרי מגדים), משום דיש אומרים הטעם דלאחריו אסור כדי שלא יצטער רבו כשיגמור תפילתו והוא לא יגמור עדיין, שלא יהא ביכולת רבו לפסוע השלוש פסיעות, משום דאסור לעבור בפני המתפלל. וסברא זו איתא בירושלמי. ולכן צריך הרחקת ארבע אמות ושלוש פסיעות.

ל וכל זה הוא ברבו מובהק, או גדול הדור דדינו כרבו מובהק כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רמ״ב. אבל ברבו שאינו מובהק או תלמיד חבר – מותר להתפלל בצדו ולפניו ולאחריו. ויש אוסרין לפניו (מגן אברהם סעיף קטן ל״ט), וכן עיקר דזהו בזיון טפי. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ד דיש אומרים דכל זה לא מיירי אלא למתפלל ביחיד. אבל בציבור אם כך הוא סדר ישיבתן – אין לחוש אם מתפלל לפניו או לאחריו. ואף על פי שטוב להחמיר – המנהג להקל. עד כאן לשונו. ונכון להחמיר למעשה (עיין לבוש ואליה רבה). ועל הבימה מותר.

לא כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע – אין מתפללין בו. וכשם שמרחיקין מצואה, ומי רגלים, וריח רע, ומן המת, ומראיית הערוה לקריאת שמע – כך מרחיקין לתפילה. וכן בכל דבר קדושה ולימוד תורה – צריך להרחיק. ואם היה עומד בתפילה והשתין תינוק בבית הכנסת – ישתוק עד שיביאו מים להטיל במי רגלים, ואפילו בשבת מותר להטיל מים. או יהלך לפניו ארבע אמות או לצדדין או יצא מבית הכנסת, ויגמור תפילתו. ויותר טוב לצאת מבית הכנסת למקום אחר ולא להפסיק בשתיקה, דשמא ישהה כדי שיגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש. אבל בדיבור לא יפסיק בשום פנים. ואם אי אפשר לצאת במקום אחר, וגם אין מים – יכול לסמוך על הרשב״א דמתיר להתפלל במי רגלים כשעומד כבר בתפילה, משום דמי רגלים הוה דרבנן. אבל בצואה דאיסורו דאורייתא – בהכרח לעשות כפי מה שנתבאר. ויש מי שמתיר בצואה להפסיק בדיבור, ולא נראה לי. אלא יצא למקום אחר, וירמז לכל הציבור שיצאו או יפנו הצואה, וימתינו עד שתכלה הריח. וכבר נתבארו דינים אלו בהלכות קריאת שמע.

סימן צא

א כבר כתבנו בריש סימן צ בשם הרמב״ם, שבתוך השמונה דברים שצריך להזהר בשעת התפילה יש תיקון המלבושים, עיין שם. כלומר: דאין אנו מדברים בדברים שגם בקריאת שמע אסור כמו לבו רואה את הערוה, וכל שכן כשהוא ערום. אלא אפילו דבר שבקריאת שמע מותר, מכל מקום בתפילה אסור, מפני שבתפילה הוי כעומד לפני המלך – צריך שיהיה מלובש כראוי. ומטעם זה אמרו בשבת (י א) רבה בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי. ופירש רש״י: נותן אנפילאות חשובים ברגליו, משום שנאמר: ״הכון לקראת אלהיך ישראל״.

ב עוד אמרו שם: אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא – שדי גלימיה. כלומר: השליך אדרתו מעליו, שלא יראה כחשוב (רש״י). כי איכא שלמא בעלמא – לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי. אמר: ״הכון לקראת אלהיך ישראל״. ובשעת הצער השליך אדרתו, וחובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו (שם). ולכן יש שמדקדקים עתה דאיכא צערא בעלמא, לבלי להתפלל מנחה ומעריב בחול בבגד עליון. ובשבת ויום טוב מתפללין בבגד עליון, דאין להזכיר צער בשבת ויום טוב. והשליח ציבור גם בחול לובש בגד עליון, או שלובש הטלית. וכן המנהג הפשוט במדינות אלו. וגם בעלייה לתורה לובשים בגד עליון מפני כבוד התורה, וכן בהגבהת התורה.

ג לפיכך אף על פי שהיתה לו טלית חגורה על מתניו לכסותו ממתניו ולמטה, דאין לבו רואה את הערוה, דבכהאי גוונא בקריאת שמע מותר אף על פי שלמעלה ממתניו הוא ערום, כמו שכתבתי בסימן ע״ד, מכל מקום בתפילה אסור עד שיכסה לבו וכל גופו מלפניו ומלאחריו. אמנם בדיעבד אם לא כיסה את לבו, או שנאנס ואין לו במה יתכסה, הואיל וכיסה ערותו והתפלל – יצא, דכבר כתב הרמב״ם שם דאלו הדברים אינן מעכבין בדיעבד. ואף גם בלבו רואה את הערוה בארנו בסימן ע״ד דאינו צריך לחזור ולהתפלל, כיון שזהו רק דרבנן. אבל היתה ערותו מגולה – צריך לחזור ולהתפלל, דזהו

דאורייתא. ויש מי שרוצה לומר גם בלבו רואה את הערוה דצריך לחזור ולהתפלל (עיין חיי אדם ומשנה ברורה), ולא נראה לי. וכן מבואר להדיא מלשון הרמב״ם בפרק רביעי ומלשון הטור ושולחן ערוך סעיף א, שכתבו: הואיל וכיסה ערותו – יצא. עד כאן לשונם. משמע להדיא דכיסוי ערוה בלבד מעכב.

ד וכן מצוה לחגור חגורה שקורין גארטי״ל בעת התפילה, אפילו יש לו מכנסים באבנט ואין לבו רואה את הערוה, מכל מקום יחגור חגורה משום ״הכון...״. ומי שהולך כל היום בלא חגורה – אינו צריך גם בשעת תפילה (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ויש מהמדקדקים שחוגרין חגורה בעת התפילה אף שכל היום הולכין בלא חגורה, וזהו רק בתפלת שמונה עשרה. אבל קריאת שמע וכל הברכות – מותר לכתחילה בלא חגורה, מאחר שיש לו מכנסיים, ואין לבו רואה את הערוה. ואפילו באין לו מכנסיים, אם בגדיו מונחים ממש על בטנו שמפסיקים בין לבו לערוה – שפיר דמי, וכמו שכתבתי בסימן ע״ד. ודע שראיתי מי שכתב דכשאין לו במה לכסות לבו לכתחילה – לא יתפלל כלל. ואני תמה בזה, דכללא בידינו דכל דבדיעבד מותר – אם אין לו הדבר הוי כדיעבד. ובכמה דינים אנו פוסקים כן, ואם כן למה ישתנה כאן הדין? ולכן נראה לי ברור כמו שכתבתי. (המשנה ברורה כתב דלא יתפלל. ולי נראה כמו שכתבתי.)

ה כתב הרמב״ם בפרק חמישי דין ה: תיקון המלבושים כיצד? מתקן מלבושיו תחילה, ומציין עצמו ומהדר, שנאמר: ״השתחוו לה׳ בהדרת קודש״. ולא יעמוד בתפילה באפונדתו (אזור חלול שנותנין בו מעות), ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים. עד כאן לשונו. ובמקום שדרך לעמוד בפני הגדולים שלא בבתי רגלים – מותר להרמב״ם. ויש אוסרין גם בכהאי גוונא, כדאיתא בחגיגה דלאו אורח ארעא לגלויי כרעא קמי מריה, עיין שם. ונראה לי דלא פליגי: דוודאי יחף אסור גם להרמב״ם, אך דמיירי שמשאיר האנפילאות על רגליו שקורין זאקי״ן. מיהו בגילוי ראש מבואר להדיא מדבריו דאינו תלוי במנהג המקום. ואפילו במקום שדרך לעמוד בפני גדולים בגילוי הראש – אסור בשעת התפילה. ואף שבכל היום אסור, כמו שכתבתי בסימן ב, אך זהו ממידת חסידות. וכאן הוא מדינא (מגן אברהם סעיף קטן ג׳).

ו ובמדינתינו אין להתפלל אף כשהראש מכוסה בכיסוי קטן, רק בעינן כובע כמו שהולכין ברחוב. וגם בבגד קצר שקורין קאפטי״ל – אין להתפלל בו, כי אין יוצאין בו לרחוב. ולגילוי ראש לא מהני אף אם יכסה בידיו, אם לא שממשיך הבית יד של הכתונות או של בגדו על היד ומכסה בו דזה מועיל. וכן אם אחר מניח ידו על ראשו של זה – מועיל גם כן. וכובעים הקלועים מקש – חשיבא כיסוי. ואסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה. ולענין בגדים: כללו של דבר שצריך להתפלל בבגדים שיוצא בהם לרחוב. ולכן בבגד בית שקורין שטו״ב חאלא״ט, אם אי אפשר לצאת בו לרחוב – אין להתפלל בו. (המגן אברהם הביא לחלק בין בתי שוקים של צמר לשל פשתן. ואצלינו אינו ידוע הפרש ביניהם.) ובוואליקע״ס בימי החורף נראה לי דיכול להתפלל, דהולכין בהם אז לרחוב.

ז וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ו: דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים. ובעת הזעם יש לחבק הידים בשעת התפילה כעבדא קמי מאריה. ובעת שלום יש להתקשט בבגדים נאים להתפלל. עד כאן לשונו, וכבר כתבנו מזה. ו״חיבוק ידים״ הוא שחובק אצבעות ידיו זה בשל זה, כאדם ששובר אצבעותיו כשמצטער. ויש מהחכמים שהיו עושים כן גם בעת שלום (רבא בשבת י א). ומכל מקום יש ליזהר שלא לחבוק אצבעותיו בעת שלום, כי בזה מוריד דין על עצמו. אלא יניח ידיו זו על זו כפותין (הגר״ז). ואין טבעי בני אדם שוים בזה. ויש שקשה עליהם להתפלל באופן זה, אלא מניחים הידים על הסטענדע״ר או על הדף הדבוק בכותל. ואין כלל קבוע בזה, וכל אחד יעשה כפי מה שמוטב לו להתפלל באופן זה. ולא יתפלל בבתי ידים (האנטשו״ך).

סימן צב

א הכנת הגוף כיצד? היה צריך לנקביו, בין לקטנים בין לגדולים – אל יתפלל, משום שנאמר: ״הכון לקראת אלהיך ישראל״; ונאמר: ״שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים״ – שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני (כג ב). ואם התפלל – תפילתו תועבה כשהוצרך לגדולים, וצריך לחזור ולהתפלל (שם). אבל בקטנים – תפילתו תפילה (מגן אברהם סעיף קטן א׳), דבקטנים אין זוהמא כל כך. ואפילו יעבור זמן קריאת שמע – אסור לו להתפלל כשנצרך לנקביו הגדולים. ובקטנים לא שייך העברת זמן, דרגעים ספורות הן. אבל לגדולים היציאה קשה לכמה בני אדם, ומוכרח לשהות.

ב אימתי אמרו דצריך לחזור ולהתפלל? כשלא היה יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה, דהיינו שעה ושתים עשרה מינוטי״ן, דעד זמן זה היה מוכרח להוציא הפסולת והתפלל בזוהמתו הגמורה. אבל אם היה יכול להעמיד עצמו שיעור זה – בדיעבד תפילתו תפילה. אבל לכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו יפה יפה מקודם, כן כתבו הרמב״ם בפרק רביעי והטור והשולחן ערוך סעיף א. אבל רש״י והרי״ף שם כתבו דביכול להעמיד עצמו עד

פרסה – מותר לו להתפלל לכתחילה. ודחו הפוסקים דבריהם (רא״ש ותוספות ר״י ובית יוסף), שהרי להדיא שנינו: הנצרך לנקביו אל יתפלל. ויש מי שמחלק בין כשיעבור הזמן לכשלא יעבור (ב״ח). וכן יש מי שכתב דכשיעבור הזמן – יוכל לסמוך על הרי״ף ורש״י (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ואם שאפשר דלדינא יש להורות כן, מכל מקום נראה לעניות דעתי דלא פליגי כלל לדינא.

ג דהנה זהו מילתא דפשיטא, דאם כשיבדוק עצמו עתה יצא ממנו הפסולת, שמחויב לבדוק את עצמו אף על פי שיכול לשהות עד פרסה ויותר. ועל זה שנינו: הנצרך לנקביו – אל יתפלל. כלומר: עד שיבדוק עצמו. וזהו שסיימו: עד שיבדוק... וגם רש״י והרי״ף בעל כרחם יודו בזה. ואיך אפשר לומר דלא כן הוא? ואמנם רש״י והרי״ף כוונתם לענין אחר: דהנה ידוע שיש מטבעי בני אדם שקשה להם היציאה, ושום בדיקה אינו מועיל. ובזה שפיר אמרו דאם אינו יכול להעמיד את עצמו עד פרסה, כלומר שיודע שבמשך זה מוכרח להוציא הפסולת, אף שעתה אין ביכולתו – אל יתפלל. ואם התפלל – תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. אבל כשיכול להעמיד את עצמו עד פרסה – יכול להתפלל עתה לכתחילה, כיון שאין ביכולתו עתה. ואם תשאל: מנין יודע זה? אין זו שאלה כלל דכל אדם מכיר, ובזה יודו גם הרמב״ם והטור ושולחן ערוך. כן נראה לי עיקר לדינא.

ד וכל הנצרך לנקביו – אסור אפילו בדברי תורה, כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים. ומחויב להסיר כיחו וניעו קודם התפילה, וכן כל דבר הטורדו יסיר קודם התפילה. וכן אם פניו וידיו מלוכלכים – יסיר הלכלוך קודם התפילה. ויסיר הלכלוך מחוטמו, וינקה עיניו ואזניו. וכן אם שערות ראשו מבולבלים – יחוף בידיו, שיהיו כתיקונן כעומד לפני המלך.

ה ואם באמצע התפילה נתעורר לו תאוה לצרכיו, פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב דיעמיד עצמו עד שיגמור ולא יפסיק. ואם בשעת קריאת שמע וברכותיה נתעורר, בין לקטנים בין לגדולים – קורא כדרכו. ואם רצה להרחיק ולהטיל מים – עושה. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א דדווקא שאינו מתאוה כל כך דאית ביה משום ״בל תשקצו״. אבל בלאו הכי יותר טוב להפסיק. עד כאן לשונו. וביאר טעמו בספרו דרכי משה: משום דבתשובת הרשב״א (סימן קל״א) פסק שאינו צריך להפסיק, ובתרומת הדשן (סימן ט״ז) פסק דאסור. וצריך לחלק כך, עיין שם. ויש מי שכתב דוודאי פליגי. ובציבור וודאי יש לסמוך על הרשב״א משום דגדול כבוד הבריות, ואף התרומת הדשן מודה בזה. אך גם כשמתפלל ביחידות יש לסמוך על הרשב״א (מגן אברהם סעיף קטן ב׳), דכיון דהתחיל בהיתר – אינו צריך להפסיק. (ומה שכתב המגן אברהם דהוא איסור דרבנן, עיין שם – צריך עיון. דנהי ד״בל תשקצו״ הוה דרבנן, מכל מקום להתפלל או לקרות נראה לי דאסור מן התורה. ונראה לי דמה שכתב ולהטיל מים – הוא הדין לגדולים, וקל וחומר הוא.)

ו ואני תמה על כל אלה הדברים, דבתרומת הדשן הוא ענין אחר על מה שאמרו דאם בקש להתעטש מלמטה – מרחיק ארבע אמות ומעטש, וממתין עד שיכלה הריח, ויתבאר בסימן ק״ג. וזה כתב התרומת הדשן שלא ראה נוהגין כן. וכתב הטעם: דבציבור יש לו גנאי לעשות כן, וגדול כבוד הבריות ודוחה איסור ״בל תשקצו״. ואיזה ענין הוא להוצרך לנקביו וצריך לצאת לגמרי מבית הכנסת? דמשום זה התיר הרשב״א לגמור תפילתו מפני שהתחיל בהיתר. ורבינו הרמ״א בסימן ק״ג הביא דברי התרומת הדשן אלו, אבל אין לו שייכות במי שהוצרך לנקביו שצריך לצאת לגמרי מהבית הכנסת. וצריך עיון גדול, ועיין בסעיף הבא.

ז ועוד יש להתפלא על הרשב״א: דבשלמא בתפילה אסור להפסיק, אבל בקריאת שמע וברכותיה למה לא יפסיק? וכי גרע מ״משיב מפני הכבוד״? וצריך לומר דסבירא ליה דהיתר גמור הוא כיון שהתחיל בהיתר. ולא דמי לעיטוש דסימן ק״ג שצריך להפסיק אף בתפילה, דזה לא מקרי ״הפסק״ אלא שמתרחק קצת ממקומו. אבל בנקביו שמוכרח לצאת לבית הכסא – הוה הפסק גמור. ומזה ראיה ברורה למה שכתבנו בסעיף הקודם, דדינו של תרומת הדשן אינו ענין כלל לכאן.

ח צריך לרחוץ ידיו במים קודם התפילה אם יש לו מים בכאן. ואם אין לו – צריך לחזור אחריהם עד פרסה. והני מילי כשהוא הולך בדרך, ויש לפניו בדרך שצריך לילך מים עד פרסה. אבל אם צריך לחזור לאחוריו עד מיל – חוזר, ויותר ממיל – אינו חוזר. וכן כשיושב בביתו צריך לטרוח עד מיל. וכל זה כשלא יעבור זמן התפילה. אבל אם מתיירא שיעבור זמן תפילה – אינו צריך לחזור אחר מים בכל ענין, אלא ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי. ולדעת הרי״ף אפילו בכהאי גוונא צריך לחזור אחר מים לתפילה, ורק בקריאת שמע די בצרור... (ט״ז סעיף קטן א׳).

ט ואימתי הצריכוהו מים? כשידיו מלוכלכות מדברים שצריכים נטילה, או שנגעו במקום מטונף. אבל אם אינו יודע להם שום לכלוך ובבוקר הרי נטל ידיו, ואף על פי שהסיח דעתו מאז מכל מקום אינו צריך ליטול ידיו ולא לנקותן, שסתם ידים כשרות לתפילה כמו שכשרות לשארי ברכות. וכן במנחה אם נטל ידיו לסעודה, ואינו יודע שום לכלוך – אינו צריך נטילה וניקוי למנחה. וזהו דעת הטור בשם ״יש אומרים״, וכן הוא דעת הר״ן. אבל יש

אומרים דהיסח הדעת פוסל לתפילה, משום דסתם ידים עסקניות הן ובוודאי נגעו במקום הטינופת. וזהו דעת הרמב״ם והרא״ש, וכן עיקר (הגר״ז). ואף על גב דלשארי ברכות לא חיישינן לסתם ידים – לא דמו לתפילה שיש בה הרבה ברכות, והוא כעומד לפני המלך. אמנם אף לפי דעה זו אינו מחויב לטרוח אחר מים כשאין לו על מקומו, כיון שאינו יודע להם לכלוך. אלא ינקה בצרור או בעפר או בקורה וכותל וזה מועיל להיסח הדעת, דטעמא דהיסח הדעת הוא שמא דבוק בהם מעט זיעה או צואה, וכשמשפשף באלו הדברים יתקנחו. וכן הדין כשעומד בתפילה ונזכר שנגע במקום מטונף, ובתפילה אי אפשר לילך ממקומו – ינקה בדברים אלו. וזהו כשעומד בשמונה עשרה. אבל בפסוקי דזמרה או בקריאת שמע וברכותיה – יכול לילך ליטול ידיו במים אם יש מים בבית הכנסת. אבל לילך למקום אחר – גם באלו די בנקיון דברים אלו. (כן נראה לי, ועיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳.) ובעוסק בתורה תמיד די בנקיון דברים אלו (שם סעיף קטן ה׳).

י ״מקום מטונף״ מקרי מקומות המכוסין באדם. וביד עד העלנבויגי״ן מקרי ״מגולה״, ובצואר עד החזה ומשם ואילך מקרי ״מכוסה״. וכשנגע שם צריך ליטול ידיו, וכל שכן במקומות שבגוף המכוסים לגמרי. ובנגיעה בשערות הראש אינו צריך נטילה, אך אם חכך בראשו – צריך נטילה. ואם נטל כינה בידיו – צריך נטילה. אבל פרעוש נראה לי דאינו צריך נטילה, דאינה מאוסה כל כך ככינה אלא אם כן הרגה. אבל פשפש שקורין וואנ״ץ הוה דבר המאוס וצריך נטילה. וחיכוך בזקנו או בפאות לאו כלום הוא.

יא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז דלכן אסור ליגע במקומות אלו בשעה שעומדים בתפילה או עוסקים בתורה, וכן בצואת האוזן והאף, כי אם על ידי בגד. עד כאן לשונו. ומשמע מדבריו דבצואת האף צריך נטילה כשיגע בידיו, ולא ראיתי נזהרין בזה. ונראה לי דלצואת האף והאוזן אינו צריך מים אלא נקיון כותל וקורה, וכל מה שנתבאר. וכמדומה לי שכן המנהג. ויש מי שחולק בזה לגמרי (הגר״א סעיף קטן ט״ז ומור וקציעה). והרהור מותר כשנגע במקומות המטונפים (הגאון רבי עקיבא איגר). (מלשון השולחן ערוך משמע דווקא במקום שיש זיעה או מלמולי זיעה צריך נטילה, עיין שם בסעיף ז.)

יב אמרינן במגילה (כז ב): המשתין לא יתפלל עד שישהא ארבע אמות משום ניצוצות. וכן הוא בטור ושולחן ערוך סעיף ח. ופירש רש״י ״משום ניצוצות״ – שלא יטנפו בגדיו בניצוצות שבאמתו. עד כאן לשונו. ונראה דהכי פירושו: דבעת שכילה להשתין – לא ילך עדיין ממקום שהשתין עד כדי הילוך ארבע אמות, משום דניצוצות מטפטפין עדיין בתוך שיעור זה. ולפי זה גם בלא תפילה יש לחוש, דהא צריך לברך ״אשר יצר״. ואולי דמשום ברכה אחת לא חששו כל כך, וכן משמע מלשון הלבוש שכתב דהוה ליה כמתפלל נגד הניצוצות, עיין שם. וממילא דאף אם לא עשה כן – מחויב להמתין שיעור זה עד שיבלעו בכסותו (נראה לי).

יג המתפלל לא ישתין עד שישהא כשיעור ארבע אמות, דכל זמן זה שגורה תפילתו בפיו ויהרהר בה בעת שישתין. והוא הדין עסוק בתורה. ומלשון הש״ס והפוסקים שכתבו שכל ארבע אמות תפילתו שגורה בפיו, ורחושי מרחשן שפתותיו – משמע דקפדי רק אדיבור, ואם כן אפשר דבתורה אין להקפיד דאין דברי תורה שגורים על פיו כמו תפילה. וצריך עיון למה לא חשו גם על הרהור. ומותר להשתין במקום שהתפלל כשהתפלל בחצר או בשדה. וממידת חסידות שלא ישתין שם (גמרא שם). וכן הרוקק לא יתפלל עד שישהא ארבע אמות, שלא יהא נראה שרקק על מה שיאמר אחר כך. וכל שכן כשהתפלל לא ירוק עד שישהא ארבע אמות. ודווקא שרקק לרצונו. אבל אם נזדמן לו רוק ומוכרח לרוק, כמו כיחה וניעה – מותר, שהכל רואים שמוכרח לרוק. וטוב ליתן צדקה קודם תפילה. ויש שכתבו ליתן כשיגיע ל״ויברך דוד...״. (כתוב בספר חסידים שלא ישתין ולא ירוק במקום שכיסה דם עוף, בעת שהדם עדיין ניכר. ואיתא בשבת נ ב: רוחץ אדם פניו וידיו לכבוד קונו.)

סימן צג

א כתב הרמב״ם בפרק ד דין ט״ו: כוונת הלב כיצד? כל תפילה שאינה בכוונה – אינה תפילה. ואם התפלל בלא כוונה – חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד – אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר – אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. אמרו חכמים: ישהה שלושה ימים עד שינוח ותתקרר דעתו, ואחר כך יתפלל. עד כאן לשונו. וזהו בעירובין (סה א), עיין שם. ומה שלא הביא מאי דאיתא שם: שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרי. רב פפא לא מצלי בביתא דאית ביה הרסנא. עיין שם – דסבירא ליה דאינהו חשו לזה, ואין זה דין קבוע לרבים. לאפוקי בבא מן הדרך אמרינן שם: אמר רבי אליעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלושה ימים. והוא דין פסוק לכל בני אדם.

ב והנה הטור הביא זה לקמן סימן צ״ח, וכתב בשם הר״ם דעכשיו אין אנו נזהרין בכל זה, מפני שאין אנו מכוונין כל כך בתפילה. עד כאן לשונו. וכן כתב רבינו הבית יוסף שם סעיף ב. וגם רבינו הרמ״א בסימן ק״א סעיף א כתב דהאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין. אם כן למה יחזור? עיין שם. וכן כתב שם הטור, עיין שם.

ג עוד כתב שם הרמב״ם: כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה הוא עצמו כאילו עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוין את לבו, ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים. ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משא ומשליכו והולך לו. לפיכך צריך לישב מעט אחר התפילה, ואחר כך יפטר. חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפילה, ושעה אחת לאחר תפילה, ומאריכין בתפילה שעה אחת. עד כאן לשונו. והכי פירושו: דאף על גב דהם האריכו בשהייה מקודם שעה שלמה, שהוא אחד מעשרים וארבעה במעת לעת, וגם אחר התפילה כן, מכל מקום אין להטיל על כולם שיעשו כן. ולכן די במעט זמן קודם התפילה ומעט אחר התפילה. ונראה דדי בשיעור הילוך שמונה אמות, דזהו פירושו ד״שני פתחין״ בסימן צ סעיף כ״ה לפירוש האחרון, עיין שם. ולא מצינו מי שחולק בזה.

ד וגם הטור כתב, וזה לשונו: ובבואו להתפלל ישהא מעט... אבל רבינו הבית יוסף כתב בסעיף א: ישהה שעה אחת קודם שיקום להתפלל, כדי שיכוין לבו למקום, ושעה אחת אחר התפילה... עד כאן לשונו. והוא נגד הרמב״ם והטור, שלא הצריכו לנו שעה. אך כוונתו נראה לי משום דשם ״שעה״ כולל גם מעט גם הרבה, לפיכך לא חש בזה ודרכו לקצר. אבל אין כוונתו לשעה ממש. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.) ויש מי שמצריך דווקא שישב וישהה, דעל ידי ישיבה מתיישב יותר בכוונת התפילה. ואין לישאל: כיון דדין זה הוא מפני הכוונה, ואם כן לפי דברי הטור ושולחן ערוך דעתה אין מכוונים כל כך, למה צריכים לשהות? דאין זה שאלה, דוודאי אנו מצווים לעשות כל טצדקי שאפשר לבוא לידי כוונה. ואם לא יועיל – הרי לא יזיק, ואי אפשר לפטור עצמינו מזה. ודע דבכאן אין הכוונה על תפילת שמונה עשרה, שהרי שוהין הרבה עד שמונה עשרה בפסוקי דזמרה, ובקריאת שמע וברכותיה. אלא הכוונה על כל סדר התפילה, דהענין מה״שהיה״ הוא שתיקה והתבוננות בלב, להבין לפני מי הוא מכין עצמו להתפלל. וכתב בסדר היום דאחר התפילה כשצריך לצאת, אם יכול להתעכב עד שלא ישארו עשרה אנשים בבית הכנסת – מה טוב, בכדי שהוא לא יהיה בהגורמים סילוק השכינה. שהרי נתעכב עד שלא נשארה שיעור השראת השכינה, דשכינה אינה שורה בפחות מעשרה, עיין שם. והנה זה וודאי אין כל אדם יכול לעשות כן. מיהו בזה וודאי צריך ליזהר: שאם יש עשרה בצמצום שלא יצא הוא הראשון מהעשרה, דבזה וודאי מבטל השראת השכינה.

ה שנו חכמים במשנה (ל ב): אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. כלומר: בהכנעה ואימה. ולזה מועיל השהייה קודם התפילה, להתבונן בגדולתו של הקדוש ברוך הוא ובשפלות עצמו. ולא יעמוד בתפילה מתוך שחוק וקלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים, ולא מתוך כעס, אלא מתוך שמחה של מצוה. כלומר: דאף מי שאינו יכול לעמוד מתוך כובד ראש, מיהו על כל פנים לא יעמוד מתוך שחוק וקלות ראש, ומדברים בטלים ומכעס.

ו וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב: לא יעמוד להתפלל... אלא מתוך שמחה כגון דברי תנחומין, של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך ל״תהילה לדוד״ שכתוב בו: ״רצון יראיו יעשה... שומר את כל אוהביו״. עד כאן לשונו, ובכאן הכוונה על תפילת שמונה עשרה. ולכן בשחרית שמסמיכין גאולה לתפילה – הוי שמחה דגאולת מצרים. ובמנחה שאומרים מקודם ״אשרי״ – יש שמחה ד״רצון יראיו יעשה״. וכן מבואר מלשון הטור שכתב: אין עומדין... אלא מתוך שמחה. ולכן נהגו לומר ״אשרי״ ופסוקי דזמרה קודם תפילה, כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי שמחה של מצוה... עד כאן לשונו. וכן אמרו חכמינו ז״ל: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך הלכה שלא יהא לבו טרוד בה. אלא מתוך הלכה פסוקה. וכתב רבינו הרמ״א דהיינו נמי כמו ״מתוך שמחה״, כי ״פיקודי ה׳ ישרים משמחי לב״. עד כאן לשונו. ואין זה סתירה להקודם, דכאן הכוונה על כל כלל התפילה ולא על שמונה עשרה. ומכל מקום אם עסק בפלפול קודם התפילה – לא יניח מפני זה מלהתפלל עם הציבור או כשהגיע זמן התפילה, דחששא בעלמא הוא ובפרט האידנא שבלאו הכי אין מכוונים כל כך (מגן אברהם סעיף קטן ג׳).

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: העוסק בצרכי ציבור – כעוסק בתורה דמי. פירוש: לענין לעמוד מתוכו להתפלל. שגם זה שמחה היא לו שעוסק בצרכי ציבור. ויש מפרשים דהיינו לענין דאינו צריך לפסוק להתפלל. עד כאן לשונו, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן משמע בירושלמי. ודווקא צרכי ציבור שאין בה טירדא. אבל כשיש בה טירדא – אין עומדין מתוכה להתפלל, כמו מתוך הלכה שאינה פסוקה (שם סעיף קטן ד׳). וכשעוסק בצרכי ציבור, ועבר זמן תפילה – אינו צריך להתפלל במנחה שתים, כיון שלא התחייב בה בעת מעשה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. (שם סעיף קטן ה׳. ועיין שם, וביורה דעה סימן שמ״א, ובאליה רבה. ולא כט״ז שם ולקמן ריש סימן ק״ח).

ח בבואו לבית הכנסת יאמר: ״ואני ברוב חסדיך אבא ביתך״ (זוהר). אבל ״אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך״ לא יאמר אלא אם כן מעוטף בתפילין (שם). ויש מתפללים מתוך הסידור כדי שיכוין יותר, וכן כתב בספר הכוונות. אך באמת הכל לפי מה שהוא אדם (מגן אברהם סעיף קטן ב׳), דיש אנשים שבתוך הסידור אין להם כוונה, ובעל פה יש להם כוונה. ואשרי מי שעיניו סגורות כל התפילה מן ״ברוך שאמר״ עד ״עלינו״, דעצימת עינים

מועיל מאוד לכוונה. ויש שנוהגים כן, ועיקר שיהיה כוונתו לשמים. ואותן העומדים בתפילה ומראין עצמן כעייפים, עליהם הכתוב אומר: "ולא אותי קראת יעקב, כי יגעת בי ישראל" (אליה רבה בשם שיירי כנסת הגדולה).

סימן צד

א בהשמונה דברים שחשבנו בריש סימן צ חשבנו "נוכח המקדש". וכך שנו חכמים (ל א): היה עומד בחוץ לארץ – יכוין לבו כנגד ארץ ישראל, שנאמר: "והתפללו אליך דרך ארצם". היה עומד בארץ ישראל – יכוין כנגד ירושלים, שנאמר: "והתפללו אל ה' דרך העיר". היה עומד בירושלים – יכוין כנגד בית המקדש, שנאמר: "והתפללו אל הבית הזה" (דברי הימים ב ו לב). היה עומד בבית המקדש – יכוין את לבו כנגד בית קודשי הקודשים, שנאמר: "והתפללו אל המקום הזה...". נמצא העומד במזרח – מחזיר פניו למערב. במערב – מחזיר פניו למזרח. בדרום – מחזיר פניו לצפון. בצפון – מחזיר פניו לדרום. נמצאו כל ישראל מכוונים לבם למקום אחד. וזהו דכתיב: "כמגדל דוד צוארך, בנוי לתלפיות" – "תל שכל פיות פונין בו". וסומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות – יכוין את לבו לאביו שבשמים, דאין זה לעיכובא אם לא התפלל כנגד ירושלים. וכן היושב בקרון ובספינה – אי אפשר לו להתפלל לצד ירושלים כשהקרון והספינה אינם הולכים לצד זה, ויכוין לאביו שבשמים. ועוד יתבאר בזה.

ב ויש להבין מהו לשון "יכוין את לבו"? הא צריך להחזיר פניו נגד שם, כמו שאומר אחר כך: נמצא העומד במזרח מחזיר פניו למערב... וצריך לומר דהכי קאמר: דאינו די בהחזרת פנים בלבד, אלא שיכוין לבו לאותו מקום הקדוש. ומזה נראה לי דיצא לו לרבינו הבית יוסף שכתב בסעיף א: היה עומד בחוץ לארץ – יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קודש הקודשים. וכן בעומד בארץ ישראל – מחזיר פניו כנגד ירושלים, ומכוין גם למקדש ולקודש הקודשים. והעומד בירושלים – מחזיר פניו למקדש, ומכוין גם נגד קודש הקודשים. עיין שם, והוא מתלמידי רבינו יונה. ולכאורה מנא לן לומר כן? אלא דדייקו לשון "כוונת הלב", וממילא דכיון דצריך לכוין המקום המקודש, אם כן ממילא דצריך לכוין המקומות היותר מקודשים. ועוד אמרו שם דאם היה עומד אחורי הכפורת, כלומר במערבו של בית המקדש אחורי קודש הקודשים – מחזיר פניו לכפורת. (ובסעיף ה יתבאר בלשון "יכוין..." טעם אחר.)

ג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: אם מתפלל לרוח משאר רוחות – יצדד פניו לצד ארץ ישראל אם הוא בחוץ לארץ, ולירושלים אם הוא בארץ ישראל, ולמקדש אם הוא בירושלים. עד כאן לשונו. וביאר דבריו בספרו הגדול: שיש מקומות שמתפללין לצפון ולדרום. ומן הדין אנו צריכין להתפלל למזרח מפני שאנחנו במערבה של ארץ ישראל כמו שיתבאר, והם אינם רוצים לשנות מנהגם, כתבו העצה שיצדד פניו לצד ארץ ישראל למזרח. וראיה ממה שאמרו חכמינו ז"ל (בבא בתרא כה ב): הרוצה להחכים – ידרים. להעשיר – יצפין. ואיך עושים המתפללים לצד מזרח או לצד מערב? אלא שיחזיר פניו בצידוד לדרום או לצפון. אלמא דצידוד מהני, והכא נמי כן (עיין בית יוסף). וזה שכתב "לרוח משאר רוחות" – אין הכוונה לכל הרוחות, שהרי העומד לצד מערב לא יוכל לצדד ראשו למזרח וכן ממזרח למערב, דאין זה צידוד אלא הפיכת פנים. ורק כוונתו על צפון ודרום, כמו שכתב בספרו הגדול (ט"ז סעיף קטן א'). ודע דהמתפלל ברוח אחרת ממה שצריך להתפלל, ונזכר באמצע התפילה, דאין להפסיק ולהחזיר עצמו למקום, שצריך ויכול לצדד פניו לאותו רוח אם אפשר לו לעשות כן כמו שכתבתי (שם).

ד כתבו התוספות והרא"ש, והמרדכי (שם) והטור, דאנו שמתפללין למזרח מפני שאנו במערבה של ארץ ישראל. וכן כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב, וזה לשונו: ואנו שמחזירין פנינו למזרח, מפני שאנו יושבים במערבה של ארץ ישראל. ונמצא פנינו לארץ ישראל. עד כאן לשונו. והנה רבותינו הראשונים שהיו בצרפת ואשכנז אתי שפיר, שמדינות אלו עומדות ממש במערבה של ארץ ישראל. אבל רבינו הרמ"א שהיה בפולין, וכן מדינתינו רוסיא שעומדות בצפון העולם, אם כן אנחנו נגד מערבית צפונית של ארץ ישראל. וכשאנו עומדים לצד מזרח – אינו ממש כנגד ארץ ישראל. וכבר נתעוררו הגדולים בזה (לבוש ומעדני יום טוב שם, וט"ז ומגן אברהם). וכתבו דבאמת כשבונין הבית הכנסת יעמדו כותל מזרחית שבו הארון הקודש נוטה לצד מזרחית דרומית, דאז יהיה מכוון כנגד ארץ ישראל וירושלים. אך אין בידינו לבנות כרצונינו, כי הבנינים נעשים על פי רשיון הממשלה.

ה ולפי זה המקום היותר נאות לזה הוא בקרן מזרחית דרומית. וכן כל העומדים בצד הארון הקודש לצד כותל צפוני – יכולים לעמוד למזרח ולצדד לצד דרום. אבל העומדים בצד ארון הקודש לצד כותל דרומי – אי אפשר להם לצדד לצד דרום, דאם כן יהיה אחוריהם אל ארון הקודש, ובהכרח שיעמדו בשוה למזרח. אך בעת הכריעות יצדדו ראשם לצד דרום. וכן עשה אחד מהגדולים (מעדני יום טוב שם).

ו והנה כלל ישראל אין עושים כן, ובונים לצד מזרח ועומדים לצד מזרח לגמרי כידוע. ונראה לי ללמד זכות שעושין כדין. דהנה בבבא בתרא (כה א) אמרינן דרבי עקיבא סבירא ליה שכינה במערב, וכן רבי יהושע בן לוי, וצריך להתפלל רק לצד מערב. וכן רבי אבהו סובר כן, עיין שם. ורבי אושעיא

ורבי ישמעאל ורב ששת סבירא להו שכינה בכל מקום, ויכול להתפלל לאיזה רוח שירצה, עיין שם. וכתבו רבותינו בעלי התוספות שם ובברכות (ל א), והרא״ש שם והטור בסימן זה דכל הני תנאי ואמוראי לא סבירא להו כהך ברייתא שחייב להתפלל נגד ירושלים, עיין שם. ואם כן הדבר תמוה: כיון דכל הני פליגי עליה, איך פסקינן כהך ברייתא? וכתבו דשם בבבא בתרא סובר רבי חנינא כהך ברייתא, דאמא ליה לרבי יאשיה: אתון דיתביתו בצפונה דארץ ישראל אדרימו, עיין שם. וגם זה תימא לפסוק כיחיד נגד רבים. ויותר מזה תמוה: דאיך אפשר דכל הני תנאי ואמוראי לא סבירא להו כן? הלא שלמה בתפילתו אמר: ״והתפללו דרך ארצם, דרך העיר אשר בחרת בה, והתפללו אל הבית הזה״. ודניאל התפלל נגד ירושלים.

ז ונראה דהענין כן הוא: דבבבא בתרא שם פרכינן על רבי יהושע בן לוי דאמר שכינה במערב, ואיהו אמר דלעולם ידרים. ומתרץ דמצדד אצדודי. ופירש רש״י: דעומד במערב ומצדד לצד דרום. והסמ״ג בעשין (י״ט) פירש להיפך, עיין שם היטב. ומבואר מזה דזה שאמרו להתפלל בצד זה, או כנגד מקום זה – די בצידוד בעלמא, ולא בעינן שיהא כל גופו ופניו פונין לשם. ולפי זה אני אומר דכולהו תנאי ואמוראי דבבא בתרא לא פליגי על הך דברכות, וכולהו סבירא להו שצריך לכוין נגד ארץ ישראל ונגד ירושלים. והסוברים דשכינה במערב סבירא להו גם כן דמצדד אצדודי, כלומר: דהמדינות העומדים במזרח ארץ ישראל ודרומו ובצפונו יוכלו להתפלל לצד מערב. והדרומים והצפונים – יתפללו לצד מערב ויצדדו לדרום או לצפון, או להיפך להתפלל לצד דרום או צפון ולצדד למערב. והמדינות שלצד מערב כמו שלנו, דבהכרח שלא לפנות למערב, דאם כן אחוריהם יהיה לצד ארץ ישראל – מודים שאי אפשר להם להתפלל למערב, והם על רוב העולם דיברו. והסוברים שכינה בכל מקום, ויכול להתפלל לאיזה רוח שירצה – מודים שמחויב לצדד פניו לצד ארץ ישראל או להתפלל לצד ארץ שיראל, ויכול לצדד פניו לאיזה רוח שירצה.

ח ונמצא לפי זה דהעמידה נגד ארץ ישראל וירושלים – אין הכוונה ״נגד״ ממש, אלא קצת נטייה לשם. ואני אומר דמטעם זה שנינו בברייתא: יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל כנגד ירושלים. ולמה לא אמר יעמוד כנגד ארץ ישראל? אלא משום דזה אי אפשר בכל מקום, ודי באצדודי בעלמא, כדמסיים מחזיר פניו. כלומר: דבהחזרת פנים די. וכשנדקדק בתפילת שלמה: ״והתפללו אליך דרך ארצם, והתפללו דרך העיר אשר בחרת״, ועוד דכתיב: ״והתפללו אל המקום הזה״ כמבואר במלכים. ולמה לא כתיב כאן ״דרך המקום הזה״ כמו ב״דרך ארצם״ ו״דרך העיר״? אך הטעם נראה לי ד״והתפללו אל המקום הזה״ מיירי שם בעמדו בירושלים, ויכול לכוין ממש למקום המקדש. אבל ״דרך ארצם״ מיירי שם כאשר יגלו בגלות. ו״דרך העיר״ מיירי שם בהמתפללים בכל ארץ ישראל, עיין שם. והדבר מובן דבכל העולם אי אפשר להתפלל נגד ארץ ישראל ממש, דרוחב העולם הוא הרבה גדול מארץ ישראל, וכן כל ארץ ישראל גדול הרבה מירושלים. ולכן אמר ״דרך ארצם״, כלומר: איזו נטייה לשם, ויכוין לבו. (וזהו טעם נוסף על מה שכתבתי בסעיף ב.)

ט ולפי זה שאינו צריך עמידה ממש נגד ארץ ישראל – אתי שפיר המנהג שלנו שאנו עומדים לצד מזרח. אף שאנחנו בצפונית מערבית, מכל מקום נטייה קלה יש למערב כמובן. ולא גרע מהחזרת פנים, כיון דהעיקר הוא כוונת הלב לארץ ישראל. וכיון שאנו עומדים למזרח ומכוונין לבן לארץ ישראל, ונוטים לארץ ישראל גם כן, שהרי אין אנו עומדין בקצה צפון אלא בצפון הסמוך למערב, וממילא דכשעומדים לצד מזרח – יש נטייה למערב העולם ששם ארץ ישראל עומדת.

י וכתב רבינו הרמ״א: אין עושין מקום הארון וצד התפילה נגד זריחת השמש ממש, כי זהו דרך המינים. רק מכוונים נגד אמצע היום. ומי שרוצה לקיים מאמרם (בבא בתרא שם): הרוצה להעשיר – יצפין, או להחכים – ידרים, מכל מקום יצדד פניו למזרח. עד כאן לשונו. יש מי שפירש דהכי פירושו: דכיון דמדינתינו נוטים לצפון העולם, ומעולם השמש אינה עולה אצלינו באמצע המזרח אלא לצד דרום, ואם נעמיד הארון וכותל המזרחית ממש נגד הזריחה הרי לא תהיה התפילה לצד מזרח אלא לצד דרום. אלא יכוונו כפי הילוך השמש באמצע היום, דאז היא בין דרום לצפון באמצע, ותהיה הכותל במזרח ממש (מעדני יום טוב שם בד״ח אות כ״ח). ולפי זה הוה היפך ממה כתבתי בסעיף ד דאנו צריכים להעמיד נגד מזרחית דרומית. ובאמת חלקו עליו בזה. (עיין ט״ז סעיף קטן ב׳, ומגן אברהם סעיף קטן ד׳, ומעדני יום טוב שם, ואליה רבה סעיף קטן ג׳, שכולם הסכימו להלבוש להעמיד במזרחית דרומית.)

יא ואני תמה על זה: דאטו רבינו הרמ״א לא ידע זה? ומי כמוהו חכם בחכמות, כמו שאנו רואים בספרו ״תורת העולה״? ועוד: דאם כן למה לו לומר מפני שזהו דרך המינים? אלא נראה לי ברור דאדרבא דקא משמע לן דאף על גב דלפי נטיית מדינתינו היה לנו להעמיד כנגד הזריחה, דאז תהיה במזרחית דרומית, מכל מקום כיון שהמינים מדקדקים בזה להשתחוות כנגד הזריחה – אין לנו לעשות כן, ועלינו להעמיד כנגד אמצע המזרח אף שלא יהיה ממש כנגד ארץ ישראל. וזה ראיה לדברינו בסעיף ט. ולכן מסיים דמי שרוצה לדקדק בהרוצה להעשיר... – יצדד פניו למזרח. כלומר: דבצידוד פנים די. ולכן אין לנו לדקדק להעמיד כנגד ארץ ישראל ממש, וכדברינו בסעיף ט. (הגאון ר׳ ישעיה פיק השיג עליו, דמרש״י מבואר דהצידוד לדרום,

עיין שם. אבל הסמ״ג כתב דהצידוד למזרח. והרמ״א בכוונה כתב כן, כלומר: דלא בעינן עמידה למזרח ממש אלא צידוד בעלמא. ולכן אתי שפיר מנהג שלנו. ודייק ותמצא קל.)

יב הארון הקודש קובעים במזרח. ואפילו קבעוהו בצד אחר, מכל מקום יתפללו למזרח (מגן אברהם סעיף קטן ג׳ בשם כנסת הגדולה). ולכן יזהרו שלא לקובעו במערב, דאם כן יהיה אחוריהם אל ההיכל. ולפי מה שכתבו הגדולים לצדד לדרום, כמו שכתבתי בסעיף ד – אין להעמידו גם בצפון מטעם זה אלא בדרום. אך מעולם לא ראינו כן, ותמיד מעמידים את הארון הקודש בכותל מזרח. (עיין ב״ח שנראה מדבריו דדברי הרמ״א הם כהלבוש. וכן משמע במחצית השקל סעיף קטן ד׳, עיין שם. והוא תמוה, כמבואר ממעדני יום טוב. וכן משמע בט״ז סעיף קטן ב׳.)

יג אם הארון הקודש עומד לצד צפון או לצד דרום, וכל הציבור מתפללים לאותו צד, ואחד רוצה להתפלל למזרח – לא יעשה כן, דאם כן לא ישתחוו כולם לצד אחד, ומיחזי כשתי רשויות. אלא יתפלל לצד שהציבור מתפללין, ויצדד עצמו קצת למזרח (וכן משמע בבית יוסף). אך אם הוא מתפלל לבדו שם, שלא בשעה שהציבור מתפללין – יכול להתפלל כנגד כותל מזרח, דאז לא מיחזי כשתי רשויות.

יד ודע שלפי דברי הגדולים שבסעיף ד, שאצלינו צריך להעמיד כותל מזרחית במזרחית דרומית, מפני שאנו במערבית צפונית של ארץ ישראל – גם כן אין כל המקומות שוין בהעמדה זו, דזה תלוי כפי נטיית נקודת אמצע מזרח של המקום הזה כנגד ירושלים. ונקודה זו היא מקום יציאת השמש למקום הזה בתקופת ניסן ותשרי, והוא מקום פגישת גלגל משווה היום במקום הזה באופקה, שאז היום והלילה שווין. והמדינות היותר צפוניות – גם בתקופות אלו אין היום והלילה שווים. לכן צריך לדעת מתי היום והלילה שווים במקום הזה, וכנגדה יעמידו הכותל המזרחית והארון הקודש (עיין שולחן ערוך של הגר״ז סעיף ג׳).

טו היה רוכב על החמור – אינו צריך לירד ולהתפלל, אפילו אם יש לו מי שיתפוס חמורו. אלא מתפלל דרך הילוכו, מפני שכשירד לא תהיה דעתו מיושבת עליו. ואם ביכולתו להחזיר פניו לארץ ישראל – מה טוב, דזהו ביכולתו לעשות גם ברכבו על החמור. וכן אם נדבה רוחו לירד מעל החמור ולהתפלל, ויודע שדעתו תהיה מיושבת – תבוא עליו ברכה. וכן הדין ברוכב על סוס, אף דהסוס רץ הרבה ותגרום לו העדר כוונה, מכל מקום לא הטריחוהו לירד מדינא. ויתפלל כשהוא רוכב.

טז וכן אם יושב בקרון או בספינה, אם יכול לעמוד בתוך הקרון והספינה, כגון שהקרון והספינה הולכים לאט, ויעמוד והם הולכים – צריך לעמוד, דאף על גב דהם הולכים מכל מקום לענין תפילה נחשבת אצלו כעמידה (עיין ט״ז סעיף קטן ד׳). ואם אינו יכול לעמוד, כגון שהולכים במרוצה ויפול כשיעמוד – יושב במקומו ומתפלל, ויחזיר פניו לארץ ישראל אם אפשר לו. ולא הטריחוהו חכמים להעמיד העגלה או הספינה, אף על פי שברשותו הם ויכול להעמידם. ואם רצונו בעצמו להעמידם – תבוא עליו ברכה.

יז וכן אם היה הולך בדרך ברגליו – מתפלל דרך הילוכו, אף אם אין פניו כנגד ארץ ישראל, אף שלא במקום סכנה. ולא הטריחוהו חכמים לעמוד ולהתפלל, משום שיקשה בעיניו איחור דרכו, ויטרד לבו ולא יוכל לכוין. ונראה דבזה אי אפשר לו להפוך פניו לצד ארץ ישראל, שהרי ההולך מוכרח להיות עיניו לפניו. אמנם הכל לפי הדרך ולפי יראתו וישוב דעתו, והמחמיר בזה תבוא עליו ברכה. ויש אומרים שמחויב לעמוד בברכת אבות, וראוי לחוש לדעה זו אם הוא שלא במקום סכנה. וכן ברוכב על הבהמה – יעמידנה בברכת אבות, ואינו צריך לירד ממנה. וכן בנוסע בעגלה כשאפשר לו. ולא נהגו כן מפני שטורח גדול הוא.

יח כיצד יעשה בהכריעות? אם היה הולך ברגליו הרי יכול לכרוע, ובהגיעו לסוף השמונה עשרה יפסע שלוש פסיעות לאחוריו. וכשיושב בעגלה או בספינה שם יכול לעמוד בעת הכריעות – עומד וכורע. דאף על פי שהתירו לו להתפלל מיושב, מכל מקום בעת הכריעות וודאי ראוי לעמוד על רגליו אם אפשר לו, וכן בשלוש פסיעות לאחוריו בגמר התפילה. ואם אי אפשר – יכרע מיושב, והשלוש פסיעות אי אפשר לו לעשות. וברוכב על הבהמה שאי אפשר לו לעמוד – אינו צריך. והשלוש פסיעות – יחזיר הבהמה שלוש פסיעות לאחריה והוי כאילו הוא עשה כן, ועולה לו כאילו פסע בעצמו. או יחזיר עצמו לאחוריו על גבי בהמתו אם אפשר לו לעשות כן, ואם לאו אינו צריך (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט׳).

יט חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו, ודווקא כשיכול לכוין דעתו. ואפילו אין ביכולתו להניח תפילין, מכל מקום יקרא קריאת שמע ויתפלל כשאפשר לו. ואם אינו יכול לכוין דעתו – אל יתפלל. ומכל מקום יהרהר בלבו אם אפשר לו, דכתיב: ״אמרו בלבבכם על משכבכם״. ואף על גב דקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי, מכל מקום חולה שאני. וזהו פירושא דקרא: כשאתם על משכבכם – אז עולה אמירה גם בהרהור. כללו של דבר: החולה שהוא

שפוי בדעתו – כמה שיכול יעשה. ואפילו ביכולתו לומר רק פסוק אחד – יאמר "שמע ישראל" והשאר בהרהור. ואם יכול לומר ברכת אבות בפיו – יאמר, והשאר בהרהור. וכן כל כיוצא בזה. והחכם עיניו בראשו, להבין בעצמו כמה ביכולתו.

כ יש לפעמים שיושב בבית, והוא בריא ומותר לו להתפלל מיושב. כגון שיושבין אצלו כותים מכאן ומכאן, ומתיירא דכשיעמוד ויתפלל יגנובו ממנו חפציו, או יפסיקוהו בתפילתו – מוטב שיתפלל מיושב ולא יעמוד, לפי שלא תהא דעתו מיושבת עליו. ויכרע מיושב. ואף על פי שצריך ליפסע שלוש פסיעות לאחר התפילה – בכאן פטור, כיון דאי אפשר כמובן. ולפיכך הנוסע במסילת הברזל, אף שבשם אפשר לעמוד, מכל מקום אם יושבים אצלו אנשים שאינם מהוגנים, וחושש שיטלו חפציו – מותר לו להתפלל מיושב.

כא יש ליזהר שלא לסמוך עצמו לעמוד, או לחברו, או על הסטענדע"ר בשעת תפילה. דעמידה שעל ידי סמיכה לא מקרי "עמידה" אלא "ישיבה", ותפילת שמונה עשרה צריכה עמידה. ולכן סמיכה קצת, שאף אם ינטל אותו דבר יוכל לעמוד – מותר. ויש מי שאומר הטעם: משום דצריך לעמוד באימה ויראה. ולפי זה גם בכהאי גוונא אסור, אם לא שהוא חלוש ומוכרח לסמוך, דאז בכל גווני שרי. ובחושן משפט סימן י"ז משמע דעמידה על ידי סמיכה לא מקרי "ישיבה", וכן משמע בירושלמי סוף פרק שביעי דסוטה. ויש מי שכתב דכל בדרבנן חשיב סמיכה כעמידה, ותפילה מדרבנן – יש לומר דמותר לסמוך. (חכם צבי בהגהותיו לט"ז בחושן משפט שם, וכן משמע בתשובת הריב"ש סימן רס"ו. ועיין לקמן סימן קמ"א ובמגן אברהם שם סעיף קטן ב' שלא כתב כן, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

כב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד. ואינו צריך להוסיף בה דבר. עד כאן לשונו. ומעולם לא שמענו כן, שהמתפללים בדרך מיושב יחזירו להתפלל מעומד. והסכימו הגדולים שאין לעשות כן, אם לא שרוצה להתפלל בתורת נדבה (ט"ז סעיף קטן ה' ומגן אברהם סעיף קטן י"א). והאידנא אין כדאי להתפלל נדבה (פרי מגדים), שאין אנו מכוונין כראוי.

כג מי שבא בדרך, והיה סמוך למלון ויש שם גילולים, אם יכול להסתלק מן הדרך ולהתפלל מעומד, במקום שלא יפסיקוהו עוברי דרכים – מוטב שיתפלל שם משיתפלל בבית כזה. שהרי משה רבינו עליו השלום אמר: "כצאתי את העיר אפרוש כפי..." – ולא להתפלל במצרים, לפי שהיא מליאה גילולים. ואם אי אפשר לו לעשות כן – יתפלל בבית בקרן זוית שלא יבלבלוהו בני הבית, ואין לחוש לגילולים. ואם אי אפשר לו להסתלק מן הדרך, וגם בבית לא ימצא קרן זוית שלא יבלבלוהו – מוטב לו להתפלל בדרך כשהולך, כיון שאז יכול לכוין יותר. ומכל מקום אם יודע שבהמלון ימצא מקום להתפלל בחצר או בגינה וכיוצא בזה – מוטב שיתפלל בשם בעמידה משיתפלל בדרך כשהוא מהלך (מגן אברהם סעיף קטן י"ד).

סימן צה

א איתא בברכות (י ב): המתפלל צריך שיכוין את רגליו זו אצל זו, שנאמר: "ורגליהם רגל ישרה" – ששני הרגלים קראן "רגל" אחד (תוספות ר"י). וכיון שבהמלאכים כן, לכן בתפילה שאנו כמדברים לפני המלך – צריכין לעשות כן. וכן בקדושה שאנו מקדישים כמלאכים – גם כן צריכין לכוין הרגלים. וגם יש שב"ברכו" נוהגין כן.

ב הטור הביא ירושלמי דהעומד בתפילה צריך לכוין רגליו. רבי לוי ורבי סימון: חד אמר כמלאכי השרת, דכתיב: "ורגליהם רגל ישרה". וחד אמר ככהנים, דכתיב: "לא תעלה במעלות", שהיו הכהנים הולכין עקב בצד גודל, כאילו רגליהם שווין זה אצל זה. עד כאן לשונו. ותמהו המפרשים למה הביא זה הירושלמי, כיון שבש"ס דילן אומר כמלאכים (עיין בית יוסף וב"ח ופרישה וט"ז)? ולעניות דעתי נראה דכוונת הטור כן הוא: האחת דבכניסתו לבית הכנסת ילך עקב בצד גודל, כמו הכהנים כשהלכו לדוכן, דתפילה היא במקום קרבן. והשנית דמי שאינו יכול לדבק רגליו זו בזו, מפני איזה כאב או סיבה אחרת, לכל הפחות יעמיד עקב רגלו האחת בצד גודלו של השנית. דנהי דקיימא לן כטעם להדמות למלאכים, מכל מקום כשאי אפשר באופן זה יתדמו את עצמו לכהנים. וכן נראה לי עיקר לדינא.

ג כתב רבינו הרמ"א בשם הרוקח, דכשעומד להתפלל – ילך לפניו שלוש פסיעות, דרך קירוב והגשה לדבר שצריך לעשות. עד כאן לשונו, וכן המנהג. ורמז לדבר: דמצינו בתנ"ך שלוש פעמים הגשה לתפילה: "ויגש אברהם", "ויגש יהודה", "ויגש אליהו" (רוקח). ויש מי שכתב דכשעומד על מקומו – אינו צריך לחזור לאחוריו שלוש פסיעות כדי לילך לפניו (אליה רבה). ואין המנהג כן. וכן נכון לעשות, כי כל דבר של קדושה צריך הכנה והזמנה. והמהרי"ל כשהגיע ל"תהילות לאל עליון" היה נוהג לעמוד, ובמנחה כשהשליח ציבור מתחיל קדיש, וכן בערבית.

ד אמרו חכמינו ז״ל ביבמות (קה ב): המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה. עיניו למטה דכתיב: ״והיו עיני ולבי שם כל הימים״. ופירש רש״י: כלפי ארץ ישראל, משום דשכינה התם קיימא. עד כאן לשונו. כלומר: דפסוק זה אמרו שלמה לאחר שבנה את הבית המקדש, ושלא נאמר דלאחר החורבן סילק שכינתו בשמים. דאינו כן, כדאיתא בירושלמי על פסוק זה: דאף אחר החורבן לא זזה שכינה ממקומה (מהרש״א). ולבו למעלה למקדש של מעלה המכוון כנגד מקדש של מטה (שם). וזהו שנתבאר בסימן הקודם, שצריך שיכוין את לבו כנגד ארץ ישראל וירושלים ובית המקדש, ומחזיר פניו לשם. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך: צריך שיכוף ראשו מעט, שיהיו עיניו למטה לארץ. ויחשוב כאילו עומד בבית המקדש, ובלבו יכוין למעלה לשמים. עד כאן לשונם. וזה לשון רבינו יונה: עיניו למטה ולבו למעלה, כלומר: שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים, ויסיר מלבו כל תענוגי עולם הזה... ולאחר שיגיע לזו המחשבה יחשוב גם כן כאילו הוא עומד בבית המקדש שהוא למטה, שעל ידי זה תהיה תפילתו יותר רצויה לפני המקום (תוספות ר״י בפרק חמישי דברכות). ואשרי האדם המגיע למדרגה זו, וצריך להעצים עיניו בשעת תפילת שמונה עשרה. ואז יזכה לראות פני השכינה קודם מיתתו (כנסת הגדולה).

ה וכתב הרמב״ם בפרק ה: מניח ידיו על לבו כפותין (קשורים), הימנית על השמאלית. ועומד כעבד לפני רבו, באימה ביראה ובפחד. ולא יניח ידיו על חלציו, מפני שהוא דרך יוהרא. עד כאן לשונו, וכן כתבו הטור והשולחן ערוך. ואין זה ענין למה שכתבתי בסימן צ״א דכשיש צער בעולם יש לחבוק ידיו, ולא כן בשעת שלום, עיין שם. דבשם הוא ענין אחר כאדם ששובר אצבעותיו, אבל בכאן הנחה בעלמא הימנית על השמאלית, כעומד לפני המלך דרך הכנעה, ולרמז בזה הכנעת היצר הרע שהוא בצד שמאל (ט״ז סעיף קטן ג׳). אמנם זהו הכל כמנהג המקומות, איך עבדים עומדים לפני אדוניהם (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ויש שכתבו כשמניח הימנית על השמאלית – יהיה הפרק האמצעי משתי זרועותיו נגד פני המתפלל (שם בשם האר״י ז״ל). ויש שכתבו לכוף האגודל בתוך פיסת היד (שם בשם הרמ״ק). ויש לחשוב בלבו רוממתו יתברך ושפלות האדם, ויחשוב בלבו: מה אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא? ובשעת תפילה יתן עיניו למטה, וקודם שמונה עשרה יתן עיניו לחלונות שבכותל (ב״ח). ובתפילה מיושב ישב גם כן בהכנעה ובדרך ארץ. וטוב לכוין רגליו גם בשעה שאומר קדושה עם שליח הציבור, ונכון לעמוד כך עד אחר ברכת ״האל הקדוש״ (אליה רבה). ולא יגביה ראשו ויביט למעלה כמביט על הגג, והעושה כן המלאכים מלעיגים עליו (מגן אברהם סעיף קטן ח׳ בשם ספר חסידים).

סימן צו

א איתא בברכות (כג ב): לא יאחוז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל. מפני שאין דעתו מיושבת עליו בתפילה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו (רש״י). ואיתא שם דגם סכין, ומעות, וקערה, וככר – אסור לאחוז בשעת תפילה, מפני שדואג עליהם שלא יפול הסכין ויזיקנו, והמעות יאבדו, והקערה תשפך, והככר תטנף (שם). ומשמע דדווקא דבר שיש עבירה בנפילתן, כמו ספר תורה ותפילין, או דבר שיש נזק לגופו בנפילתו כמו סכין, או היזק ממון כמעות וקערה וככר. אבל דבר שאין שום חשש בנפילתן, כמו חוטים ומטפחות – מותר. אבל יש מי שאומר דלכתחילה אסור לתפוש שום דבר בידו בשעת שמונה עשרה (ב״ח). ובוודאי כן הוא, אלא דהגמרא חשבה במה שיש איסור גמור שהטירדא מרובה מזה. אבל לכתחילה אין לתפוש שום דבר בידו. ויש מי שאומר דכל אלו שחשב הש״ס – אם תפסן בידו צריך לחזור ולהתפלל (ב״ח). ודברים תמוהים הם, אפילו לפי זמן הש״ס שהיו חוזרים בשביל חסרון כוונה (ט״ז סעיף קטן א׳ ואליה רבה). וכן מתבאר מדברי הרמב״ם, אלא אם כן אמר שלא כיון בשביל זה, דאז לפי זמנם חוזר. ואנו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, כמו שכתבתי בסימן צ״ג סעיף ב, עיין שם.

ב אמרינן בסוכה (מא א) דלולב בסוכות מותר לאחזו בידו בשעת התפילה. ואף על פי שאם יפול יכול להיות שיתפסל ולבו טרוד בזה, מכל מקום כיון שהאחיזה בידו היא מצוה בזמנה – אינו נטרד בשבילו. ומזה למדנו שמותר לאחוז בידו בשעת שמונה עשרה סידור או מחזור להתפלל מתוכו, דכיון שאוחזו לצורך תפילה זו – פשיטא דלא גרע מלולב. דמשום דלקיחתו מצוה לא טריד – כל שכן מצוה השייך לעצם התפילה, למי שרגיל להתפלל רק מן הסידור. וצריך לאחזו קודם שמונה עשרה. אבל בתוך השמונה עשרה – לא יחזיר אחריו בעמדו בשמונה עשרה. אך אם היה מוכן מקודם במקום שמתפלל – אז מותר ליטלו אף באמצע שמונה עשרה. וכבר בארנו בסוף סימן צ״ג דלענין להתפלל מן הסידור או להתפלל בעל פה – תלוי לפי טבעי בני אדם, עיין שם.

סימן צז

א כיון שצריך לעמוד בתפילה כעומד לפני המלך, לכן אסור לו לגהק ולפהק באמצע התפילה. ו״גיהוק״ מקרי כשמוציא נפיחה מפיו בקול, ומריח ריח המאכל שאכל או ריח המשקה ששתה. ובלשונינו קורין לזה גרעבצי״ן. ו״פיהוק״ הוא שפותח פיו הרבה ומוציא רוח קל, כהאדם העומד משינתו. וקורין לזה גענעצי״ן. והאיסור הוא כשעושה זה לרצונו, ולא כשהוא אנוס. ורק בגיהוק לא שייך אונס, שיכול להעמיד עצמו כידוע. אבל פיהוק הוא מוכרח לעשות כשנזדמן לו, ולכן יניח ידו על פיו שלא תתראה פתיחת פיו. וזהו מפני ההכרח, אבל שלא בשעת הכרח – לא יניח ידו סמוך לפיו, והיינו על סנטרו והוא לחי התחתון בשעת התפילה, דזהו דרך גסות הרוח. ומה שמקצת חזנים עושים כן – אין עושים זה מפני גאווה אלא לבסומי קלא. ולכן דרכם גם לפרוש ידיהם למעלה ולמטה ולצדדים, מפני שדרך הנגינה כן הוא. ולכן גם פותחים פיהם הרבה ועושים תנועות משונות, דאי אפשר להם באופן אחר.

ב ודע דזה שכתבנו דבגיהוק ליכא אונס, כן דקדקתי מלשון רבינו הבית יוסף בסעיף א, שכתב: לא יגהק, ולא יפהק. ואם צריך לפהק מתוך אונס... עיין שם. ומדלא הזכיר ״גיהוק״ גם כן משמע דבגיהוק ליכא אונס. אבל מלשון הרמב״ם בפרק רביעי ומלשון הטור לא משמע כן. וכן מבואר מלשון הגמרא (כד ב) שעל שניהם אומר דאונס מותר, עיין שם. אמנם החוש מעיד כרבינו הבית יוסף, דבגיהוק יכול האדם לאנוס עצמו. ולכן נראה לי דלדינא וודאי כן הוא דצריך לאנס את עצמו, שהרי אנו רואים כשישבין במסיבה וצריך לגהק – מאנס את עצמו לבלי לגהק, מפני שאין זה מדרך ארץ. והש״ס והפוסקים שאמרו דלאונס מותר – וודאי כן הוא, דאם האונס גדול ומוכרח לגהק – יניח ידו על פיו ויגהק. ורבינו הבית יוסף לא הזכיר זה, משום דעל פי רוב יכולין לאנס את עצמו. וכן יש להורות.

ג וכשם שהעומד לפני המלך לא יעיז פניו לרוק, כמו כן אסור לרוק בשמונה עשרה. ויבליע הרוק בפיו. ואם אי אפשר לו שלא לרוק כמו כיחו וניעו, אם אפשר לו להבליע הרוק בכסותו כמו בבגד התחתון, או שיש לו סודר שמקנח בו האף והרוק – ירוק בו. אבל בבגד העליון שיתראה הרוק – אין לו להבליעו. ואם הוא איסטניס, ודעתו קצה עליו לעשות כן – זורק הרוק לאחוריו. והרמב״ם כתב: זורקו בידו לאחוריו, ומשמע שירוק ביד ויזרקנו לאחוריו, ולא יחזיר הראש לאחוריו. אבל הטור וחשולחן ערוך סעיף ב כתבו: זורקו לאחוריו, כלומר: שיחזיר הראש וירוק. ובספרו הגדול הקשה על פירושו של הרמב״ם: דכיון דאסטניס הוא שאינו יכול להבליעו בכסותו, איך יעלו בידיו? ולזה כתב דכוונת הרמב״ם הוא גם כן על ידי סודר, וכשאין בידו סודר – יזרקנו כך, עיין שם. ולא אבין: דוודאי כן הוא דליקח הרוק בידו על רגע ולזורקו – אין בזה אסטניסות. מה שאין כן הבלעה בכסות שהרוק יהיה שם בוודאי – אין הדעת סובלת כשהוא אסטניס, והחוש מעיד כן. וצריך עיון. ולכן נראה לעניות דעתי לחוש לדברי הרמב״ם, ולרוק ביד ויזרקנו לאחוריו. ופשוט הוא דכמו שהדין ברוק – כן הוא בצואת האף. ואף שנתבאר בסימן צ״ב דהנוגע בצואת האף צריך נטילה, הא בארנו שם דדי במנקה בכותל, עיין שם. וזה שהתירו לו לרוק כשמוכרח לכך, מפני שיותר טוב הוא שיתפלל בנקיות משיצטער ויהיה לו בלבול בתפילתו (תוספות ר״י). וכן מבואר בירושלמי. ודע דתחנונים שאחר התפילה הם כתפילה לענין רוק, כל זמן שלא פסע השלוש פסיעות. דכל זמן שלא פסע - הוה ליה כעומד לפני המלך (מגן אברהם סעיף קטן ב׳).

ד בטור כתב: זורקו לאחריו או לשמאלו, אבל לא לפניו ולא לימינו. מבואר מזה דאחריו ושמאלו שווין. אבל רבינו הרמ״א כתב דאם אי אפשר לזורקו לאחוריו – זורקו לשמאלו אבל לא לימינו, וכל שכן לפניו שאסור. עד כאן לשונו. שכן כתבו תלמידי ר״י דשמאלו עדיף מאחוריו. ושאלו בזה: דאיך כתבו בכאן דימינו עדיף משמאלו, והא לקמן בסימן קכ״ג כתבו לענין שלוש פסיעות דמתחילה נותן שלום לשמאלו, שהוא ימינו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך לימינו – הרי דשמאל עדיף. ותרצו דבשם שעומד לפני השכינה – וודאי שמאלו עדיף, מפני שהיא כנגד ימינו של הקדוש ברוך הוא. אבל כאן כשרוקק – אין לדונו כעומד לפני השכינה, דאין רוקקין בפני השכינה. הלכך ימינו עדיף (רמ״א בדרכי משה). ויש מתרצים מפני שמעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, ולכן בעמדו בתפילה – לא חשבינן שמאלו לימין השכינה, דהשכינה היא למעלה מכנגדו. ולפיכך ימינו עדיף, מה שאין כן בשם שמרחיק עצמו ממקום תפילתו וכורע נגד השכינה – בוודאי שנותן שלום מקודם לימין השכינה שזהו שמאלו (בית יוסף בשם אביו).

ה ודע דהרמב״ם לא הזכיר רק ״זורקו לאחוריו״ בלבד. וכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דמשמע מדבריו דלא התירו רק לאחוריו וכן הלכה, עיין שם. ולכן לא כתב גם בשולחן ערוך רק ״זורקו לאחוריו״. ולא אבין: דמה יעשה אם אי אפשר לו ל[ז]רוק מאחוריו, כגון שעומדים אנשים מאחוריו? ועוד: דבירושלמי פרק ג מבואר להדיא כדברי הטור, עיין שם. אלא וודאי דהרמב״ם גם כן לא פליג בזה, ולא חש להאריך בכך משום דרוב פעמים ביכולתו לזרוק לאחוריו.

ו ואם כינה עוקצתו בבשרו בשעת התפילה – מותר לו להסירה על ידי בגד, כדי שלא יתבטל מכוונתו על ידי הצער. ואם היא על הבגד – לא יגע בה. ודווקא בשעת התפילה לא יטלנה בידו, אבל שלא בשעת התפילה יטלנה בידו ויזרקנה בבית הכנסת. ואף על גב דצריך נטילה, יכול לנקות ידו בכותל (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). ולכן אם אירע שנטלה בידו בשעת תפילה – ינקה ידו בהכותל. ואם נפל טליתו ממנו בעת התפילה, אם נשמט ממקומו שלא נפל כולו, אפילו נפל רובו – יכול למשמש בו ולהחזירו. אבל אם נפל כולו – אינו יכול ליטלו ולחזור ולהתעטף בו דהוי הפסק, אלא יגמור התפילה בלא הטלית. ויראה לי דהוא הדין כשנפלו תפיליו מראשו ומידו – לא יפסיק, ויגמור התפילה בלעדם דאסור להפסיק בתפילה. ולכן אם רק נתרשלו תפיליו – יכול לחזקם כמו בטלית כשלא נפל כולו, דאין ההפסק ניכר בזה כל כך.

ז הנושא משוי על כתפיו פחות מארבעה קבין – מפשילו לאחוריו ומתפלל. ארבעה קבין – מניחו על גבי קרקע ומתפלל. ויראה לי דזהו כשמתיירא להניחה על הקרקע מפני חשש גניבה, או שמוכרח להתפלל דרך הילוכו כמו שכתבתי בסימן צ״ד, דאז התירו לו בפחות מארבעה קבין להפשילו לאחוריו. אבל כשביכולתו להניח על הקרקע או באיזה מקום, ויכול להתפלל מעומד בלא המשא – מחויב לעשות כן גם בפחות מארבעה קבין. וכן להחזיק מקלו בידו בשעת התפילה נראה לי דאסור. ואם חושש מפני גניבה – יניחנו לפניו וישגיח עליו. ובבתי עינים יכול להתפלל כשמונחים יפה.

סימן צח

א צריך להכין מחשבת לבו לתפילה, כדכתיב: ״תכין לבם תקשיב אזניך״ – שיכוין פירוש המילות מה שמוציא בשפתיו, ויחשוב כאילו שכינה כנגדו, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו, עד שתשאר מחשבתו זכה וכוונתו ברורה בתפילתו. ויחשוב בלבו: אילו היה צריך לסדר דבריו לפני מלך בשר ודם, כמה היה מסדר דבריו ומכוין יפה יפה, לבלתי הכשל בדבריו. והיה מסיר בעל כרחו כל מחשבות אחרות שלא יחשוב בהם כלל. כל שכן בעמדו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חוקר כל המחשבות, והוא חוקר לב ובוחן כליות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומתכוונים בתפילתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות כוח השכלי, עד שהיו קרובים למעלת הנבואה. ועכשיו בעונותינו הרבים הלואי שנכוין פירוש המילות, ולהשתפך לפני יוצרינו בתפלתינו.

ב יש מי שכתב סגולה להעביר מחשבות זרות בתפילה: שקודם התפילה יעביר שלוש פעמים על מצחו יד ימינו, ויאמר כל פעם: ״לב טהור ברא לי אלהים, ורוח נכון חדש בקרבי״. ואם יבוא לו מחשבה בתוך התפילה – ישתוק מעט, ויהרהר הפסוק הזה (אליה רבה). וישתוק עד שתתבטל המחשבה, ויחשוב בדברים המכניעים את הלב ומכוונים את הלב לאביו שבשמים. ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש. ויחשוב קודם התפילה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי העולם הזה מלבו. ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא. (מה שכתב המגן אברהם בשם ספר הגן – כתב בעצמו דהוה הפסק.)

ג ידוע ליודעי חן שיש כוונות רמות ונשגבות בתפילה. ואנשי כנסת הגדולה שהיו כולם צדיקי יסודי עולם וחכמים גדולים, ובתוכם כמה נביאים – רמזו בהתפילה דברים העומדים ברומו של עולם ויחודים נוראים, אך לאו כל מוחא סביל דא. ומי שאינו צדיק גמור ופרוש מהבלי עולם הזה, או שאינו חכם גדול בנגלה ונסתר – מוטב שלא יכוין רק פירוש המילות, ולהבין הדברים בכוונת הלב (מגן אברהם). ואיתא בזוהר ״בשלח״: כל בר נש דאתא ליחדא שמא קדישא, ולא אתכוין ביה בלבא, ורעותא ודחילו בגין דיתברכון ביה עילאי ותתאי – רמו ליה צלותא לברא... והקדוש ברוך הוא קרי: ״כי תבואו לראות פני, מי בקש זאת מידכם?״ עד כאן לשונו. ולכן יזהר מזה (שם).

ד לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו. וכך אמרו בעירובין (סה א): כל שאין דעתו מיושבת – אל יתפלל. רבי חנינא ביום שהיה כועס לא היה מתפלל. והבא מן הדרך – אל יתפלל שלושה ימים. רבי אליעזר אומר: אף המצר, כלומר ששרוי בצער. שמואל לא הוה מצלי בביתא דאית ביה שיכרא, מפני הריח שטורדו. רב פפא לא הוה מצלי בביתא דאית ביה הרסנא. פירוש: דגים מטוגנין בקמח וציר ושומן שלהם, מפני ריחו החזק. אמנם כתבו הטור והשולחן ערוך שאין אנו נזהרין עתה בכל זה, מפני שאין אנו מכוונין כל כך. ורק יזהר להתפלל דרך תחנונים כעני המבקש בפתח ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה. כלומר: אף על פי שאומרה בלשון תחנונים, אם אינו מחשב כמו שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך, אלא שמתפלל רק מפני החיוב לצאת ידי חובתו וליפטור מעליו – אינה תפילה מקובלת (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳).

ה התפילה היא במקום הקרבן. ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה. ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו שמחשבת פיגול פוסלת בקדשים. ומעומד דומיא דעבודה, דכל עבודת קדשים הוא בעמידה, דכתיב: ״לעמוד לשרת״ (זבחים כג ב). והשוויית הרגלים, ככהנים בשעת העבודה (טור). ועוד: דזהו דוגמת המלאכים כמו שכתבתי בסימן צ״ה, עיין שם. וקביעת מקום כמו הקרבנות, שכל מין קרבן יש לו מקום קבוע לשחיטתו ומתן דמיו

על המזבח. ושלא יחוץ דבר בינו לקיר, דומיא דקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי שעובד בה. וגם בינו לקרקע (טור) החציצה פוסלת כשעומד שלא על הרצפה (עיין ט״ז סעיף קטן ב׳). וכמו שהעומד במקדש היה עומד באימה ויראה, כמו כן בתפילה שהיא במקום קרבן. וראוי שיהיה לו מלבושים נאים לתפילה כמו בגדי כהונה. אלא שאין זה ביכולת כל אדם לבזבז על זה, ומי שיכול לעשות כן שהוא עשיר – וודאי צריך להדר על זה. ומכל מקום טוב שיהיו לו מכנסים מיוחדות לתפילה, משום נקיות כשהמכנסים שלו מלוכלכים. וגם מנעלים נקיים ראוי שיהיה לו לתפילה. ו״הכון לקראת אלהיך ישראל״.

ו ואחר כל הכוונות – אל יחשוב אדם בדעתו שראוי הוא שיעשה הקדוש ברוך הוא בקשתו, כיון שכיוונתי בתפילתי. דאדרבא על ידי זה מזכירים עונותיו של אדם, שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר: זה בוטח בזכיותיו. כי חובות הקדוש ברוך הוא על האדם לא יספר מרוב. אלא יחשוב שיעשה הקדוש ברוך הוא בחסדו. ויאמר בלבו: מי אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אם לא מרוב חסדיו שהוא יתברך מתנהג בהם עם בריותיו? ואז יקובל תפילתו.

ז וכך אמרו חכמינו ז״ל (לד א): שלוש ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לרבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, שלוש אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו. וישים עצמו כעני. ודוד המלך עליו השלום אמר: ״תפילה לעני כי יעטוף״. וכשמגיע ל״עוזר דלים״ – ישתף עצמו בצער השכינה, שהיא דלה ועניה בזמן הזה. וכשיגיע ל״תהילות לאל עליון״ – יעמוד להכין עצמו לתפילה. וקודם ״צור ישראל״ יחזיר עצמו לאחוריו שלוש פסיעות, ויחזור למקומו ויתפלל בעינים סגורות בכוונה.

סימן צט

א כתב הרמב״ם בפרק רביעי דין י״ז: שיכור אל יתפלל, מפני שאין לו כוונה. ואם התפלל – תפילתו תועבה. לפיכך חוזר ומתפלל כשיתרוקן משכרותו. שתוי אל יתפלל, ואם התפלל – תפילתו תפילה. איזה שיכור? זה שאינו יכול לדבר לפני המלך. שתוי – יכול לדבר בפני המלך ואינו משתבש. אף על פי כן הואיל ושתה רביעית יין – אל יתפלל עד שיסור יינו מעליו. עד כאן לשונו.

ב ויש לדקדק בדבריו: דאם עיקר הטעם דשיכור אסור להתפלל מפני שאין לו כוונה, למה תפילתו תועבה? אטו המתפלל בלא כוונה תפילתו תועבה חס ושלום? והלא לדידן אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ועוד: דבברכות (לא ב) אמרו דשיכור המתפלל כאילו עובד כוכבים, עיין שם. וכי המתפלל בלא כוונה עומד במדרגה זו חס ושלום? ובאמת הטור והשולחן ערוך לא כתבו לשון זה, ולדידהו הטעם דהוי דבר המאוס כמו צואה. ולפיכך תפילתו תועבה וכאילו..., ולפיכך גם לדידן צריך לחזור ולהתפלל. מה שאין כן לפי טעמו של הרמב״ם – לא היה לנו לחזור ולהתפלל, שהרי אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה כמו שכתבתי.

ג ונראה לעניות דעתי שדבר גדול השמיענו הרמב״ם בענין התפילה. דהנה בעירובין (סה א) מבואר דמיירינן בשיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט, דמפני זה אמרו שם דשיכור מקחו מקח וממכרו ממכר. ורק אסור בתפילה, ואם כן יש לו קצת דעת. דמהאי טעמא אמרו שם: יכולני לפטור כל העולם מדין תפילה, מפני שאנו ״שכורת ולא מיין״. ולפי זה למה באמת תפילתו תועבה? ויותר מזה קשה: דאם כן אסור לנו בזמן הזה להתפלל, כיון שאנחנו כשיכורים. ועוד: למה לא הביאו הפוסקים מאמר זה? אלא וודאי דמטעם חסרון כוונה הוא כדברי הרמב״ם, ואם כן למה באמת תפילתו תועבה?

ד אמנם הענין כן הוא: דהנה כבר נתבאר דתפילה הוא כעומד לפני המלך, ולפי זה צריך להכין עצמו על כוונה נאותה לעמוד לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא. ועם כל זה אם בעמדו בתפילה נתבלבלה כוונתו – לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ומה יוכל לעשות? ולכן אין חוזרין בשביל חסרון כוונה. אבל העומד עצמו מקודם להתפלל בלא כוונה – אין לך העזה גדולה מזו. ואין משוקץ יותר מזה ליכנס לפלטין של מלך בבלבול הדעת. ולכן תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. ולזה אמרו דבזמן הזה יכולנו לפטור מדין תפילה, כלומר: ממה שאין אנו מכוונים כראוי, מפני שאנחנו כשיכורים. ואולי דמזה יצא להפוסקים שאין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה, כיון שאנחנו כשיכורים. וכל זה בשעת התפילה, אבל ההכנה מקודם צריך להיות כראוי. ולזה אמרו שיכור כל שאינו יכול לדבר בפני המלך: ואיך אתה נכנס בפלטין של מלך, וזהו העזה גדולה ומשוקץ הוא בעיני המלך? ולכן צריך לחזור ולהתפלל. ולזה אמרו: כאילו עובד כוכבים. כלומר: שמראה שעבודתו לפניו יתברך אינה חשובה בעיניו כלל, כמו...

ה ומזה יצא לנו מוסר גדול לאותם אנשים הבאים מרחוב לבית הכנסת, בלי שום דרך ארץ ובלי שום הכנה קצת איזה רגעים, וחוטפים ומתפללים, ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם. אלא כל אדם חייב להתבונן רגעים אחדים, כל חד וחד לפום דרגא דיליה. ולכן אנו הולכים קודם התפילה שלוש פסיעות

לאחור וחוזרין, כמכין עצמו ליכנס לפלטין של מלך. ואם אחר כך נתבלבלה כוונתו – אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו. ולכן לא הביאו הפוסקים המאמר שיכולים בזמן הזה לפטור מדין תפילה: משום דאין הפירוש שלא להתפלל כלל חס ושלום אלא מ״דין התפילה״ שאין אנו מכוונים כראוי. וזה הביאו באמת, שאין אנו חוזרים בשביל חסרון כוונה. (ובזה מובן בגמרא שאמרו שאם אינו מתפלל בשכרותו – שכרו גדול מאוד וסוגרין צרות ממנו, עיין שם. וקשה: למה הוא כן? אלא משום דבזה עצמו מורה שצריך לעמוד כעומד לפני המלך, ועתה אינו יכול בשכרותו, ולכן שכרו מרובה.)

ו זה שהיה שיכור, ועד שפג שיכרותו ממנו עבר זמן תפילה – יתפלל שתים בתפילה שלאחריה. ואף על גב דזה אינו אלא בשוגג או נאנס, ולא במזיד כמו שיתבאר בסימן ק״ח, הכא דיינינן ליה כשוגג שלא נזהר יפה. ואפילו התחיל לשתות אחר שהגיע זמן תפילה זו, אם היה סבור שיהיה לו שהות אחר כך – מקרי ״אונס״ (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ויש מי שאומר דבהתחיל לשתות אחרי הגיע זמן תפילה מקרי ״מזיד״ (עיין ט״ז). ולעניות דעתי נראה להכריע דבשתיה של מצוה כמו סעודת מצוה וכיוצא, וכמעשה דזוגי דרבנן בגמרא (ט א), אז אפילו התחילו אחר הגעת הזמן ומשתה של רשות – אינו נקרא ״שוגג״ ואנוס אלא אם כן התחילו קודם הגעת הזמן. ודע דדין קריאת שמע כדין תפילה. אבל שארי ברכות, וכן ברכת המזון – יכול לברך אף כשהוא שיכור (ועוד יתבאר בזה בסימן ק״ח).

ז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב: דרך מיל ושינה כל שהוא מפיגין את היין. והני מילי כששתה רביעית, אבל אם שתה יותר כל שכן ששינה (מעט) משכרתו ודרך טורדתו. והני מילי במהלך ברגליו, אבל רוכב וודאי דרך מפיגה היין. עד כאן לשונו, והטור הביא זה מבה״ג. והקשו כל הגדולים דבעירובין (סד ב) מוכרח להדיא דברוכב צריך שלושה מילין, עיין שם. ודברים רבים נאמרו בזה. ולענין הלכה ברביעית די במיל, ויותר מרביעית יש להצריך שלושה מילין (אליה רבה, וכן משמע במגן אברהם סעיף קטן ה׳). והרי״ף והרא״ש לא הזכירו כלל החילוק שבין רכוב למהלך. ונראה לי דסבירא להו דלמסקנת הש״ס בעירובין שם – אין צורך לחלק בין רכוב למהלך, עיין שם. (וכן כתב הקרבן נתנאל שם. ודברי הט״ז סעיף קטן ב׳, שכתב דסבירא ליה דלא מהני רכוב מיל – תמוה, דאם כן פשיטא שהיה להם לפרש כן. וכן הרמב״ם בפרק ראשון מביאת מקדש לא הזכיר חילוק זה. ותימא שהרמב״ם לא כתב כלל דין זה בהלכות תפילה. ואולי סבירא ליה דווקא לענין ביאת מקדש, דמחלל עבודה וחייב מיתה – צריך לדקדק בכך. אבל בתפילה כל שנראה לו שסר יינו מעליו – מותר להתפלל. ודייק ותמצא קל.)

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: כל אחד שהוא שתוי – סגי ליה לפי מה שהמרגיש בנפשו שיפיג יינו. עד כאן לשונו, ובספרו הגדול הביא זה בשם הגאונים. ואינו מובן: מאי קא משמע לן? ונראה לי ברור דכוונתם דבכאן לא נחתינן לחלק בין שתה רביעית לשתה יותר, ובין שינה כל שהוא לשינה הרבה, ובין דרך מיל ליותר או פחות. וזה שאמרו חכמינו ז״ל כן – זהו דווקא לענין התרת נדרים בעירובין שם דהוא לאו דאורייתא, וכן לענין ביאת מקדש שיש בזה חיוב מיתה. אבל בתפילה אינו צריך לדקדק בזה, אלא כל שנראה לו שפג יינו – מותר לו להתפלל. ולפי זה מובן דעת הרמב״ם בפרק רביעי מתפילה שהשמיט כל זה, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם. (והשולחן ערוך שכתבו שני הדינים – צריך עיון.)

ט וכתב רבינו הרמ״א דלכן אין נזהרין ביינות שלנו שאין חזקין, שמתפללין אף על פי ששתה רביעית ויותר. וכל שכן כשמתפלל מתוך סידור שבידו, שאין חוששין לשיכרות מעט. עד כאן לשונו. ועוד: דרוב יינות שלנו מעורבין במים רבים. ועוד: דבעינן ששתה הרביעית בבת אחת (מגן אברהם סעיף קטן א׳), וזה אינו מצוי כל כך. ועוד: דאם שתה בתוך המזון – יין שבתוך המזון אינו משכר. ויש אומרים דגם לפני המזון אינו משכר (עיין בית יוסף סימן תע״ג). ומכל מקום לענין הוראה, אין להורות אף אם שתה בתוך הסעודה (שם). וביום טוב יכול להתפלל מנחה אף על פי ששתה קצת, דאי אפשר להמתין עד שיפיג יינו. וכל שכן האידנא דבלאו הכי אין מכוונין כל כך (שם סעיף קטן ו׳). ופשוט הוא דכל המשקין המשכרין – דינם כיין. ופשיטא דיין שרוף משכר הרבה, ויש ליזהר בכך.

סימן ק

א כתב הרמב״ם סוף פרק רביעי: תפילות הפרקים, כגון תפילת מוסף ראש חודש ושל מועדות – צריך להסדיר תפילתו ואחר כך עומד ומתפלל, כדי שלא יכשל בה. עד כאן לשונו, והוא בשלהי ראש השנה. והטור כתב דלדעת הרא״ש אינו צריך בראש חודש רק ברגלים, עיין שם. וכתבו המפרשים דאין הכרח (עיין בית יוסף וב״ח). ומיהו מרש״י שם משמע כהטור, עיין שם. ורבינו הבית יוסף כתב: ״תפילות של מועדות ושל ראש השנה...״. ונראה דטעות הדפוס הוא, וצריך לומר ״ושל ראש חודש״. וכן הוא בלבוש.

ב והנה לפי זה הא איכא בשחרית גם כן "תפילת פרקים" והיינו "יעלה ויבוא", ולמה כתבו רק תפילת מוסף? ויש לומר: משום דתפילה קצרה היא. ועוד: משום שאומר אותה הרבה פעמים בראש חודש בשלוש תפילות ובברכת המזון. וכתב רבינו הרמ"א דיש אומרים דדווקא כשמתפללין בעל פה. אבל כשמתפללין מתוך הסידור – מותר, דהא רואה מה שמתפלל. וכן נוהגין. עד כאן לשונו. ויש מגמגמין בזה, ואינו עיקר (עיין ט"ז).

ג אך באמת אין המנהג אצלינו כך. אף שמתפללים בעל פה אין מסדרין מקודם, ואפילו בתפילות ימים נוראים אין אנו רגילין לסדר מקודם. ואולי כוונת הגמרא הוא רק על שליח ציבור המתפלל בציבור, ולא על תפילת כל יחיד. אך בגמרא לא משמע כן, עיין שם. וכבר טרחו כמה גדולים בזה, ולא העלו שום תירוץ (עיין שערי תשובה). ונראה לי דהנה הרי"ף כתב שם דאף על גב דשליח הציבור אינו פוטר אלא את שאינו בקי, מכל מקום כששומע משליח הציבור מתחילה ועד סוף – יצא גם הבקי, עיין שם. ולפי זה יש לומר דלכן אנו מתפללים בעל פה גם בראש השנה ויום הכיפורים, וחגים וראש חודש, דממה נפשך: אם נטעה בהתפילה נשמע משליח הציבור. ובראש חודש ההולכים בדרך ומתפללים ביחידות סומכים עך דעת הטור ורש"י שכתבנו בסעיף א. וצריך עיון.

סימן קא

א המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות. ואם אינו יכול לכוין בכולם – לפחות יכוין באבות (סוף פרק חמישי), משום דברכה זו מתחלת ב"ברוך" ומסיימת ב"ברוך"; וכמה שמות נזכרו בה: "אלהינו ואלהי אבותינו"; והיא סמוכה לגאל ישראל (מהרש"א). וגם בה עצמה נזכרת הגאולה: "ומביא גואל...". וזה שאמרו בגמרא (ל א): לעולם ימוד אדם עצמו: אם יכול לכוין – יתפלל. ואם לאו – אל יתפלל. – קאי גם כן אאבות (טור). ואם ישער שבאבות יכול לכוין, אף שבאחרות לא יוכל לכוין – יתפלל. ואם גם באבות לא יוכל לכוין – אל יתפלל. (וגם זכות שלושה אבות יש בברכה זו.)

ב וכיון דעיקר הכוונה הוא באבות, לכן כתבו הטור והשולחן ערוך דאם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל התפילה – צריך לחזור ולהתפלל. ורבינו הרמ"א כתב דהאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין. אם כן למה יחזור? עד כאן לשונו. ומה שפסקו בסימן ס"ג דאם לא כיון ב"שמע ישראל" חוזר – זהו מפני שאינו אלא פסוק אחד ובנקל לכוין, וכמו שכתבתי שם. ומכל מקום נראה לי דאם אומד עצמו מקודם שלא יוכל לכוין באבות – גם האידנא לא יתפלל. אך תמיהני: למה לא הביאו בשולחן ערוך דין זה כלל? ובשלמא הרמב"ם שלא הביא זה – אתי שפיר, משום דכבר פסק בפרק רביעי כפי דינא דגמרא דעירובין שהבאנו בסימן צ"ח; ממילא נכלל גם מאמר זה. אבל השולחן ערוך שפסק שם דעכשיו אין נזהרין בכל זה כמו שכתבתי שם, למה לא הביאו זה? אלא וודאי צריך לומר דאינהו סבירא להו דגם במאמר זה אי אפשר לנו לדקדק. ולפי זה האידנא ליתא להך דינא, ונסמוך על מאמרם ד"יכולני לפטור...". וצריך עיון.

ג גם ב"מודים" יש ליזהר מאוד בכוונה, דהוי הודאה להקדוש ברוך הוא. ויותר יש ליזהר בשבחיו של הקדוש ברוך הוא ובהודאותיו מבתפילה (ב"ח בשם סמ"ק). והטור כתב בשם רבינו אליעזר שירגיל אדם עצמו לכוין בחתימות כל הברכות, שיש בהן מאה ושלוש עשרה תיבות כמו שיש בתפילת חנה. וכן יש בתורה מאה ושלוש עשרה פעמים "לב", לרמוז שצריך בהם כוונת הלב, עיין שם. ועוד: דסוף הברכות הם עיקרי ההודאות.

ד בגמרא (לא א) למדו מקראי דתפילת חנה דכתיב: "וחנה היא מדברת על לבה וקולה לא ישמע, רק שפתיה נעות" – מכאן למתפלל שצריך שיחתוך בשפתיו. כלומר: שיאמר התיבות כתיקונם. "וקולה לא ישמע" – מכאן שלא ישמיע קולו בתפילתו. ותניא: המשמיע קולו בתפילתו – הרי זה מקטני אמנה, כאילו חס ושלום אין הקדוש ברוך הוא שומע בלחש. המגביה קולו בתפילתו – הרי זה מנביאי השקר, דכתיב בהו: "קִראו בקול גדול". ומקרא ד"מדברת על לבה" למדנו דהמתפלל צריך לכוין לבו, כדכתיב: "תכין לבם – תקשיב אזנך". אבל המתפלל בהרהור הלב בלבד – לא יצא, דקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי. וזה שהתרנו בסימן צ"ד לחולה שיהרהר בלבו – זהו מפני שאינו יכול לדבר. ואף על גב דתפילה למדנו מן "ולעבדו בכל לבבכם" – זהו לענין שצריך כוונת הלב. אבל בהרהור הלב בלבד לא יצא כלל. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב' ואליה רבה.)

ה בענין שלא ישמיע לאזניו, יש מחלוקת: יש אומרים דאפילו לאזניו לא ישמיע. וכן מפורש בתוספתא (פרק שלישי), והכי איתא שם: יכול ישמיע קולו לאזנו? פירש בחנה: "והיא מדברת על לבה, וקולה לא ישמע". עד כאן לשונו. אבל הרמב"ם כתב בפרק חמישי: מחתך הדברים בשפתיו, ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו. עד כאן לשונו. וכן כתב הטור, וכן כתב הרשב"א. וכן הוא בירושלמי (פרק שני) שאומר שם: המתפלל ולא השמיע לאזנו – יצא. עד כאן לשונו, הרי רק בדיעבד יצא. וכן פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב דצריך להשמיע לאזניו, וכן עיקר לדינא. (והתוספתא יש לומר כמו שכתב הב"ח, דהכי פירושו: יכול דבלא השמעה לא יצא, עיין שם. ועוד יש לומר דהכוונה שלא ישמיע לאזנו בקול רק בלחש, כמו שכתב הרמב"ם. ובבדק הבית הביא מהזוהר דמשמע כהתוספתא, והוא ב"ויקהל" שאומר: אי ההיא צלותא אשתמע לאודניה דבר נש – לית מאן דציית לה

לעילא. עד כאן לשונו. וכבר כתב המגן אברהם בסעיף קטן ג׳ דהכוונה שאחר לא ישמע, עיין שם. ואפילו אם אעצמו קאי, הכוונה שלא ישמע קול רק בלחש וכמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ו וכל זה הוא כשיכול לכוין פירוש התפילה גם כשאומרם בלחש. אבל אם אינו יכול לכוין בלחש, כמו שיש בני אדם שכשמדברים בלחש אין נכנסין הדברים בלבם – מותר לו להגביה קולו קצת, כיון שאי אפשר לו בענין אחר. והני מילי בינו לבין עצמו. אבל בציבור אסור, דאתי למיטרד ציבורא. כלומר: שלא יבלבל בקולו לאחרים. ולכן אם מגביה קולו קצת עד שאין בזה בלבול להציבור – מותר גם בציבור. ולפעמים יש דאפילו יכול לכוין בלחש מותר לו להגביה קולו, כגון שמתפלל בביתו, ובני ביתו אינם יודעים בעצמם סדר התפילה – מותר לו להגביה קולו קצת, כדי שילמדו ממנו בני ביתו איך להתפלל. דכיון דלדבר מצוה קעביד – לית לן בה. והכי איתא בירושלמי (ריש פרק רביעי) והובא בטור, עיין שם. (והט״ז סעיף קטן א׳ רצה לומר דבביתו אף שיכול לכוין בלחש, מכל מקום אם בקול מכוין יותר – מותר אף שלא משום בני ביתו, עיין שם.)

ז כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: יש אומרים שבראש השנה ויום הכיפורים – מותר להשמיע קולו בתפילתו אפילו בציבור. וכן נוהגין, ומכל מקום יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדאי. עד כאן לשונו. והנה המרדכי ביומא ביאר הטעם: שעושין כן כדי שילמדו זה את זה. ולהטעות לא חיישינן, שהרי מצויים בידם מחזורים וסידורים, עיין שם. ועתה לא שייך שילמדו זה את זה דכל אחד יודע, ואם כן לא היה לנו להתפלל בקול רם. אך יש עוד טעם: מפני שהם ימי תשובה – משמיעים קולם כדי לכוין יותר. ועוד: כיון שאינם בקיאים בהם, אם יתפללו בלחש לא יכונו כראוי (עיין בית יוסף). ומכל מקום רבים וגדולים לא נחה דעתם מזה. וגם על פי הזוהר לא נכון לעשות כן. ויותר טוב להתפלל בלחש אם רק יכול לכוין (מגן אברהם סעיף קטן ד׳), וכן נהגו הרבה גדולים. והאר״י ז״ל לא היה משמיע קולו אף בפסוקי דזמרה, ורק בשבת הרים קולו מעט (שם).

ח מה שהעולם אומרים סליחות ופיוטים בקול רם – אין קפידא. ודווקא בתפילת שמונה עשרה יש קפידא, שהוא כעומד לפני המלך. אבל שארי תפילות ותחנונים – לית לן בה. ואדרבא: כדי לעורר הלבבות הוא טוב יותר, כמו שכתב הרמב״ן בנימוקי חומש סוף פרשת ״בא״, וזה לשונו: וכוונת רוממות הקולות בתפילות... כמו שכתבו רבותינו ז״ל: ״ויקראו אל אלהים בחזקה״ – מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול. עיין שם. וכל שכן שירות ותשבחות שאומרים בקול רם מפני השמחה, דשפיר דמי. ותהלים יש לומר גם כן בקול, וכמו בשלהי מגילה (לב א): כל הקורא בלא נעימה, ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר..., עיין שם.

ט בריש פרק שביעי דסוטה תנן דתפילה נאמרת בכל לשון. כלומר: מי שבא לבקש רחמים ובקשות מלפניו יתברך – יכול לבקש באיזה לשון שירצה. וכן איתא הטעם בגמרא שם (לג א): תפילה רחמי היא, וכל היכא דבעי מצלי, עיין שם. והרי שלמה אחר שבנה את הבית המקדש אמר בתפילתו: ״וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, ובא מארץ רחוקה..., התפלל אל הבית הזה אתה תשמע...״ – והוא וודאי לא התפלל בלשון הקודש. ומיהו כתב הרי״ף בריש פרק שני דברכות דזהו בציבור. אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש, עיין שם. וכן מפורש בסוטה שם, דפריך שם: ותפילה בכל לשון? והאמר ר״י: לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאין המלאכים נזקקין לו. ומתרץ: כאן ביחיד כאן בציבור, עיין שם. ויש אומרים דאף יחיד יכול לשאול בכל לשון, ורק ללשון ארמי אינם נזקקין המלאכים. והמעיין שם בגמרא יראה להדיא דלא קאי אתפילה הקבועה שקבעו אנשי כנסת הגדולה, דמי יעיז פניו לשנות דברים העומדים ברומו של עולם ללשון לעז? והעושה כן אינו אלא מעשה רשע כסל. וכפי מה שבארנו בסימן ס״ב סעיף ד אי אפשר כלל להעתיק כהוגן, עיין שם. והש״ס מיירי בתחינות ותפילות ותחנונים שאומרים בציבור לפעמים, כמו סליחות ויוצרות וכיוצא בזה. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: ויש אומרים דהני מילי כששואל צרכיו, כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו. אבל תפילה הקבועה לציבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון. עד כאן לשונו – אין כוונתו על תפילת שמונה עשרה אלא על סליחות וכיוצא בהן שנתפשטו לאמרן בציבור. אבל תפילות הקבועות לחול ולשבתות וימים טובים וראש השנה ויום הכיפורים – חלילה וחלילה לשנותם אפילו שינוי כל שהוא. וכן עיקר לדינא, וכך פסקו גדולי הדור בדורות שלפנינו (כמבואר בספר ״אלה דברי הברית״). ובסימן קפ״ה נבאר עוד בזה בסייעתא דשמיא.

סימן קב

א כתב רבינו הבית יוסף: אסור לישב בתוך ארבע אמות של מתפלל. בין מלפניו בין מן הצדדים – צריך להרחיק ארבע אמות. עד כאן לשונו. ומבואר דלאחריו מותר, וכן כתב הלבוש עיין שם. אבל רבינו הרמ״א כתב: בין מלאחריו, עיין שם. ודע דכמה טעות הדפוס נפל בענין זה. דהנה לפנינו כתוב בטור ״בין מלפניו בין מלאחריו״, עיין שם. ורבינו הרמ״א בספרו דרכי משה הקשה עליו: למה לא כתב ״לאחריו״, כמו הרא״ש בפרק חמישי (סימן ח׳)

שכתב "לאחריו"? ומזה הכריע דלאחריו נמי אסור. וכל מפרשי הטור והשולחן ערוך כתבו דהטור לא אסר לאחריו (ב"ח, ופרישה, וט"ז סעיף קטן ב'), וכל סמיכתם על הרא"ש.

ב ודבר תמוה הוא: דברור הוא דטעות זה נפל גם ברא"ש כמו בטור כפי הגירסא שלפנינו, שהרי בקיצור פסקי הרא"ש לא כתוב "מלאחריו", עיין שם. וגם המעדני יום טוב כתב שם דאין ברא"ש הגירסא "לאחריו", עיין שם. ועוד: דאם היה ברא"ש הגירסא "לאחריו" – לא היה נמנע רבינו הבית יוסף להזכירו בספרו כדרכו. ואדרבא הוא כתב שדברי הטור הם כדברי התוספות והרא"ש והמרדכי, עיין שם. שמע מינה דלפניו בכולם לא היה כתוב "מאחריו". (וגם בבית יוסף נפל טעות הדפוס, שכתוב בו "לאחריו", והא וודאי ליתא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.) ובתוספות (לא ב) היה כתוב "לאחריו" ונמחק, עיין שם. ורבינו הרמ"א עצמו שם הביא בשם "יש אומרים" שאין הגירסא ברא"ש "לאחריו", עיין שם. דבאמת ענין השכינה נראה דלא שייך רק בפני המתפלל ולא לאחריו, דמהאי טעמא כשפוסע שלוש פסיעות הולך לאחוריו מפני כבוד השכינה. ומי שנזדמן לו רוק – ירוק לאחוריו. (ויותר תמוה מה שהקשו בעצמם דהרא"ש נתן סימן בזה דעולה שנים עשר, ואם גם לאחוריו – הרי ששה עשר. והתירוצים שנאמרו בזה רחוקים מלהשמע לדינא. עיין דרכי משה, וב"ח, וט"ז, ומגן אברהם. ונראה לעניות דעתי שהסומך בזה על הבית יוסף והלבוש לא הפסיד. ומה שכתב בדרכי משה בשם הזוהר – יתבאר לקמן בסייעתא דשמיא בסעיף י"ב. ודייק ותמצא קל.)

ג וכתבו כל רבותינו בשם הגאונים דדווקא ביושב בטל אסור. אבל אם עוסק בדברים שהם מתיקוני התפילות, ואפילו בפרק "איזהו מקומן" – אינו צריך להרחיק, דכיון שנהגו לאומרו הוה כתיקוני תפילות, ומותר לו לישב. וכתב הטור דהעוסק בתורה – אסור. ואף על גב דתורה חמירא מתפילה, מכל מקום בזה אינו כן. דטעמא דאסור לישב בתוך ארבע אמות: מפני שנראה כאילו חברו מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל. ולכן בעניני תפילה כשעוסק – שפיר הוה כגם הוא מקבל עליו מלכות שמים, ולא בתורה, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דתורה עדיפא, וגם זה מלכות שמים. ולכן כתב בשולחן ערוך דיש אומרים דגם בעוסק בתורה מותר, עיין שם. ודווקא כשלומד בפיו ולא בהרהור (ט"ז ומגן אברהם).

ד אבל עיקר טעם הטור תמוה: דאם כן בקריאת שמע, שהוא עיקר קבלת מלכות שמים – יהא אסור להשני לישב אצלו בתוך ארבע אמות. ועוד: דאם כן מאי מהני חוץ לארבע אמות (ט"ז סעיף קטן ג')? ועוד דזה שייך בציבור ולא ביחיד. ובאמת נראה הטעם: דמקום זה הוא קדוש כל זמן שהוא מתפלל. ומקומו של אדם הוא ארבע אמות, וצריך לנהוג בו כבוד. ולכן כשישב בטל – אסור. אבל כשמתפלל או לומד – הרי עוסק בדברי קדושה (שם). וכן פסק הלבוש דבעוסק בדברי תורה – מותר לישב, עיין שם (ועיין אליה רבה סעיף קטן ב').

ה וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א דיש מי שאומר דדווקא מן הצד. אבל כנגדו, אפילו כמלא עיניו – אסור (לישב), ואפילו עוסק בקריאת שמע. עד כאן לשונו. ולעניות דעתי אינו מובן: שהרי התוספות, והרא"ש, ותוספות ר"י, והמרדכי, והסמ"ג, והרשב"א – כולם כתבו בשם הגאונים דבעוסק בתפילה (ובתורה) מותר. ואי סלקא דעתך דלפניו אסור איך לא ביארו זה, וליתן מכשול לפני המעיינים? וגם הטור לא ביאר זה. ובספרו הגדול הביא זה בשם ספר אוהל מועד, עיין שם. ולכאורה היא דעה יחידאה. ויראה לי שזהו כוונת הלבוש, שכתב על זה: מפני שנראה כמשתחוה לו. עד כאן לשונו. וכוונתו: דוודאי אין חילוק בין לפניו ובין מן הצדדין. אלא דנגדו ממש וודאי מכוער, דנראה כמשתחוה לאדם. ודבר זה לא נצרך לבאר. אבל כל שאינו נגד פניו ממש – מותר, אפילו לפניו. וכן נראה עיקר לדינא. (ומה שכתב הפרישה צריך עיון גדול, דמה ענין עמידה לעובר לפניו? וכבר תמה האליה רבה סעיף קטן ג').

ו בענין הצדדין: וודאי צדדין דלפניו הוי כלפניו, וצדדין דלאחריו הוי כלאחריו. ואם לאחריו אסור – גם צדדין דלאחריו אסור. ואם לאחריו מותר – גם צדדין דלאחריו מותר. ואם יושב באלכסון – מודדין הארבע אמות באלכסון, ואין צריך ארבע אמות ואלכסונו (ועיין פרי חדש ומגן אברהם סעיף קטן א').

ז יש מי שאומר דאם היושב בצד המתפלל הוא אדם חלוש – מותר, דהכל רואים שמפני חולשתו מוכרח לישב. ואי קשיא: מי מכריחו לישב בתוך ארבע אמותיו? לא קשיא כלל, כגון שאין מקום אחר לישב, ולטלטל זה הכסא או הספסל לחוץ לארבע אמות אין ביכולתו. ופשוט הוא דאם יכול לטלטלו לחוץ לארבע אמותיו של המתפלל, שמחויב לעשות כן. (ובזה אתי שפיר קושית הט"ז סעיף קטן ד'. וזה שכתב דעלי זקן היה, דבריו תמוהים: דהא מעשה דחנה היתה ארבעים שנה מקודם. וכבר תמהו עליו בזה.)

ח ולשון הש"ס (לא ב): אסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה. ומזה דייקו הטור והשולחן ערוך דדווקא כשזה בא לישב אחר שהראשון התחיל להתפלל. אבל אם היושב ישב כבר ועמד זה בצדו להתפלל – אינו צריך לקום, שהרי זה בא בגבולו, ואינו נראה כאילו אינו רוצה לקבל מלכות שמים

לטעם הטור. וגם אין זה העדר הכבוד לפי הטעם שבארנו בסעיף ד. ואדרבא זה שהתפלל עושה קצת שלא כהוגן, שבא להתפלל אצל האדם היושב. ולכן מידת חסידות הוא לקום אפילו בכהאי גוונא, כדי להרים מכשול מחברו שעשה שלא כהוגן (הגר"ז). אבל מדינא מותר.

ט ויש אומרים דזהו דווקא בביתו. אבל במקומות המיוחדים לתפילה כמו בית הכנסת, אפילו היושב ישב כבר – מחויב לעמוד (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ד'). דכיון שהם מקומות המיוחדים לתפילה – לא שייך לומר שעשה זה שלא כהוגן במה שעמד להתפלל אצל היושב, דלאו כל כמיניה של היושב לבטל את זה מלהתפלל במקום זה? וממילא שזה מחויב לעמוד. ואפילו יש לו מקום מיוחד בבית הכנסת ויושב עליו – צריך לעמוד. אך זהו וודאי כשלומד, דאינו צריך לקום אף לדעת הטור דתורה אינה פוטרת העמידה, מכל מקום בכהאי גוונא דהוא קדים לישב דאינו צריך לעמוד. ואפילו מידת חסידות ליכא.

י ויש להסתפק אם ראובן עומד בפסוקי דזמרה, ושמעון ישב אצלו, נמצא דבעת שראובן עומד בתפילה כבר ישב שמעון, אם מקרי זה דהיושב קדים ומותר? או דילמא המתפלל קדים, שהרי היושב ידע שתיכף יתפלל שמונה עשרה, ומקרי "מתפלל קדים" וצריך לעמוד? ומצד הסברא נראה דמותר, שהרי אין כאן העדר כבוד. וגם לא מיחזי העדר קבלת מלכות שמים, כיון שיושב קודם שהתחיל להתפלל שמונה עשרה.

יא אמרו חכמינו ז"ל (כז א) דאסור לעבור בפני המתפלל בתוך ארבע אמותיו מכנגד פניו. ולשון הגמרא: אסור לעבור כנגד המתפללין. ודקדקו מזה רבותינו דדווקא מלפניו אסור, אבל בצדיהם מותר לעבור. דהטעם הוא מפני שבעברו לפניו יתבטל כוונתו (אליה רבה), ובצדדין לא יבטל כוונתו. וכן בריחוק ארבע אמות אפילו מלפניו לא יתבטל כוונתו. ופשוט הוא דבעמידה בעלמא אין איסור, דאין בזה ביטול כוונה. אך זהו אם כבר עמד שם. אבל לבוא לעמוד שם – הרי בעל כרחו עובר קצת לפניו ומבלבל כוונתו. (וכן כתב האליה רבה סעיף קטן ח'. וממגן אברהם סעיף קטן ו' מבואר דלעבור בצדו לא ילך הלאה ממקום עמידתו בתפילה, דכל שרואה אותו הוה ליה כנגד פניו, עיין שם. ואין המנהג כן. וגם האליה רבה השיג עליו, דוודאי כל שאינו נגד פניו ממש אין כאן ביטול כוונה. ומה שכתב בשולחן ערוך "לעבור ולעמוד" – אין הכוונה דלפניו אסור לעמוד, אלא לעבור ולעמוד אסור. אבל העומד מקודם – מותר. ובאליה רבה נדחק בזה, ונראה כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.) (וגם כשאומר "שמע ישראל" – אין לעבור לפניו.)

יב ודע שכתבו בשם הזוהר בפרשת "חיי שרה" (דף קל"ג ע"א) דאפילו לעבור אסור בכל הצדדין. וזה לשון הזוהר: ומאן דצלי – אסור למעבר ארבע אמות סמוך לו. ואוקמוה להני ארבע אמות לכל סטר בר לקמיה... עד כאן לשונו. ומזה כתבו (מגן אברהם סעיף קטן ה' ואליה רבה סעיף קטן ח') דהזוהר אוסר בכל צד. וקשה בעיני לומר שהזוהר יחלוק על הגמרא במקום שאין מחלוקת בגמרא. ועוד: למה לו לומר "בר לקמיה"? ולדבריהם פירושו: "לבד לקמיה" עוד אסור מכל הצדדין. ודוחק הוא. ועוד קשה: דאם כן גם לאחריו אסור? וזה פשיטא דאין סברא כלל, דהא אפילו לישב מותר להטור והבית יוסף כמו שכתבתי. ועוד: דבכל מקום שהזוהר אומר "ואוקמוה", מצינו זה באיזה מקום. ולכן נראה לי דאדרבא גם הזוהר מתיר לצדדין. ולזה אומר "ואוקמוה", כלומר: דחכמי הש"ס אמרו כן. והכי פירושו: ואוקמוה להני ארבע אמות, כלומר: דאוקמי איסור זה דארבע אמות דלכל סטר – מותר, בר לקמיה – אסור. ולישנא קלילא הוא כדרך הירושלמי.

יג אם השלים תפילתו, והיה אדם אחר מתפלל אחריו – אסור לו לפסוע שלוש פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפילתו. שאם יפסוע – הרי הוא כעובר כנגד המתפלל. וצריך לדקדק בזה: אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל. ויראה לי דאם המתפלל סיים כבר שמונה עשרה אלא שמאריך בתחנונים – אין איסור לעבור לפניו, דבזה לא חיישינן לבלבול תפילתו. ובפרט אם צריך לכך, כגון לפסוע הפסיעות. ועוד נראה לי דהרב שסיים התפילה, והשליח ציבור ממתין עליו כנהוג – מותר לו לפסוע אף שיש מי שמתפלל אחוריו, משום טירחא דציבורא. ויש מי שרוצה לומר דכיון שהטעם הוא מפני בלבול תפילת המתפלל, לכן אם משלשל בטליתו על פניו – מותר לעבור לפניו. ולא נהירא כלל וכלל. ואם יש לפני המתפלל דבר שגבוה עשרה טפחים ורוחב ארבע – הוי הפסק.

סימן קג

א איתא בגמרא (כד ב): היה עומד בתפילה ונתעטש, שהוציא רוח מלמטה – ממתין עד שיכלה הריח, וחוזר ומתפלל. ולהיכן חוזר? אם לא שהה כדי לגמור את כולה מראש עד סוף – חוזר למקום שפסק. ואם שהה כדי לגמור את כולה, להרי"ף והרמב"ם תמיד חוזר לראש, כמו שכתבתי בסימן ס"ה, עיין שם. ולהתוספות והרא"ש, והטור והשולחן ערוך, אם לא כלה הריח עד כדי שיעור זה – חוזר לראש. ואם הריח כלה מקודם, דבאמת זה לא שכיח שהריח ישהה כל כך (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן א', ודייק ותמצא קל) אלא שהשהה מרצונו עד כדי לגמור את כולה – אינו חוזר לראש כמו

שכתבתי שם, דכל שהיה מוכרח להמתין מצד הדין – חוזר לראש. ואם ברצונו המתין – חוזר למקום שפסק. (ב״ח. וגם המגן אברהם אינו חולק בזה, כמו שכתב המחצית השקל. ועיין פרי מגדים.)

ב הרגיש באמצע התפילה שצריך להוציא רוח מלמטה – צריך לאנוס עצמו שלא יפיח עד אחר התפילה. ואין בזה משום ״בל תשקצו״, דזה אינו אלא במשהה נקביו ולא כשמשהה הרוח (בית יוסף בשם תרומת הדשן). ועוד: דאפילו אם יש בזה משום ״בל תשקצו״ – אינו אלא איסור דרבנן, ולא גזרו בכהאי גוונא דאיכא הפסק בתפילה וזילותא (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳). וכל שכן כשנושא תפילין, דאיכא איסורא רבה להפיח בתפילין. וזהו כשיכול לאנוס עצמו ולהשהות.

ג אבל אם אינו יכול לאנוס עצמו ולהשהות ומוכרח להפיח, אמרו חכמינו ז״ל (שם) שהולך לאחוריו ארבע אמות ומוציא הרוח. ודווקא לאחוריו, כדי להרחיק עצמו מן השכינה העומדת כנגדו (לבוש). ואפילו לצדדין נראה שאסור, דלא מינכרא ההרחקה כל כך. וגם פשוט הוא דאם הוא בתפילת שחרית שמחויב להסיר מקודם התפילין. ואחר שהפיח – עומד במקומו וממתין עד שיכלה הריח. ואומר: ״ריבון העולמים! יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים. גלוי וידוע לפניך חרפתינו וכלימתינו, חרפה וכלימה בחיינו רימה ותולעה במותינו״ (רי״ף). וחוזר למקומו, וחוזר למקום שפסק. ואם שהה כדי לגמור את כולה נתבאר בסעיף א. ודווקא חוזר למקומו. אבל לא יגמור תפילתו במקום שהפיח, שהרי כבר קבעה השכינה מקומה שם (לבוש). ונראה לי דאם סילק תפיליו – יגמור בלא תפילין, ולא יפסיק באמצע התפילה ולהניחן. (וזה שבמי רגלים כששתתו על ברכיו בסימן ע״ח, שלא הצריכו לומר ה״ריבון״, משום דהתם חייב בעצמו שלא בדק קודם התפילה. מה שאין כן בהפחה – אנוס הוא. כן כתבו תוספות ר״י. ועוד: אולי בזה הוא גנאי טפי מפני הריח הרע. ודייק ותמצא קל.)

ד כתבו הקדמונים מה שהאידנא לא נהגו כן, משום דאולי לא הצריכו זה אלא למתפלל בביתו. אבל בבית הכנסת הוי בזיון גדול להרחיק ממקומו, ולכן עומד במקומו ומפיח. וממילא שגם ה״ריבון״ לא יאמר, דכשאינו מרחיק – אין ניכר בושתו וכלימתו (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). וממתין עד שיכלה הריח, וכן נוהגין. ונראה לי דהתפילין חייב לחלצן, דאי אפשר להתיר ההפחה בהן. ואמרו חכמינו ז״ל (כד ב): המתעטש בתפילתו מלמטה – סימן רע לו. מלמעלה שקורין ניסי״ן – סימן יפה לו, דכשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. דהעיטוש מלמעלה תענוג לאדם. ודע דבעיטוש מלמטה אין חילוק בין הפחה בקול לשלא בקול (מגן אברהם סעיף קטן ו׳ ואליה רבה סעיף קטן ז׳). וזה שמלמטה הוי סימן רע, מפני שמרחיקים אותו מתפילתו. אבל מלמעלה אין כאן הפסק, ויש בזה תענוג. ועיין לעיל סימן פ.

סימן קד

א אף על גב דבאמצע קריאת שמע מותר להפסיק מפני היראה והכבוד כמו שכתבתי בסימן ס״ו, מכל מקום בתפילת שמונה עשרה אינו כן. דכיון דהוי כעומד לפני המלך – אסור לו להפסיק אפילו מפני הפסד ממון. וכל שכן מפני היראה והכבוד, שהרי העומד לפני מלך בשר ודם אם יפסיק באמצע דיבורו עם המלך – יתחייב ראשו למלכות. וקל וחומר בעמדו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ולא הותר להפסיק אלא במקום חשש סכנות נפשות, שאין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש. ודין התפילה כדין פסוק ״שמע ישראל״ שנתבאר שם, שאסור להפסיק אלא במקום חשש סכנת נפשות.

ב וזהו ששנו חכמים במשנה: דאפילו המלך שואל בשלומו – לא יפסיק, אפילו נחש כרוך על עקבו – לא יפסיק. ואמרו בגמרא (לב ב): לא שנו אלא למלכי ישראל. אבל למלכי האומות פוסק, שמא יהרגנו. וכן אנס הבא עליו באמצע התפילה – פוסק מטעם זה. ומחויב להפסיק, כדכתיב: ״ושמרתם לנפשתיכם״. וזה שמצינו בגמרא שם: מעשה בחסיד אחד שההגמון שאלו באמצע התפילה ולא הפסיק, ובידו היה להורגו כמבואר שם – זהו מפני שהיה בטוח שההגמון יקבל תשובתו ולא יהרגנו, כמו שהיה כן באמת (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳). ויותר מזה מצינו ברבי יוחנן בירושלמי שם, שהיה עוסק בתורה ולא הפסיק, ורצו לפגוע בו ולא פגעו בו, עיין שם. ויש להסתפק אם ליכא חשש הריגה אלא חשש יסורים והיינו שיכה אותו, אם מותר לו להפסיק. וצריך עיון.

ג ואפילו במקום שמוכרח להפסיק כמו שכתבתי, מכל מקום אם אפשר לו לקצר – יקצר. והיינו שיאמר תחילת הברכה וסופה קודם שיגיע אליו, ויקצר כן בכל הברכות. או אם אפשר לו שיטה מן הדרך – יטה ולא יפסיק בדיבור. וההליכה לא חשיבה הפסק כדיבור. ואם אי אפשר לו בכל אלה, ויש חשש סכנה – יפסיק בדיבור.

ד ולא רק הפסק דיבור אסור בתפילה והפסק הילוך, אלא אפילו רמיזה בעלמא אסור בתפילה. ויש מי שמתיר כשתינוק בוכה ומבלבלו בתפילתו, לרמז לו בידיו שלא יבכה. ואם אינו מועיל – ירחיק את עצמו ממנו. וכן העומד בתפילה ומרגיש ששליח הציבור ממתין עליו – מותר לו לרמז בידו שלא ימתין משום טירחא דציבורא (שערי תשובה). ואני תמה מאוד על זה: והרי אף בפרשה ראשונה של קריאת שמע אסור לרמז כמו שכתבתי בסימן ס״ג, וכל שכן בפסוק ״שמע ישראל״. וקל וחומר בשמונה עשרה, דאפילו אם נאמר שהוא צורך התפילה או טירחא דציבורא אי אפשר להתיר, וכל שכן לילך. ולכן נראה לי דאסור בכל הני. וכשתינוק בוכה ומבלבלו – יתחזק בתפילתו ומן השמים יעזרוהו. ומשום טירחא דציבורא יקצר ולא יאריך, אבל לא להפסיק ברמזים וכל שכן בהילוך.

ה ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, מפני שאינו נושך ברוב הפעמים (רמב״ם בפירוש המשנה). אבל עקרב פוסק, שהוא נושך ברוב הפעמים, והוא מועד יותר להזיק מהנחש. ונחש נמי אם ראה שהוא כעוס ומוכן להזיק – פוסק. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג דאפילו בסתם נחש יכול לילך למקום אחר, כדי שיפול הנחש מרגלו. עד כאן לשונו. כלומר: לא יפסיק בדיבור לומר לאחר ליטלו ממנו, או שבעצמו יתעסק להניף רגלו וליטלו, דזהו הפסק גדול. אבל בהילוך מועט כדי שיפול – מותר. ויש מי שאומר מטעם דהלוך לא חשיב הפסק (מגן אברהם סעיף קטן ג׳ בשם תוספות ר״י). ואין הכוונה דלא חשיב הפסק, דוודאי הלוך הוי הפסק (כמו שכתב הט״ז סעיף קטן א׳). אלא הכוונה דאין זה הפסק כדיבור ומעשה. והתירו הפסק זה דאף על גב דברוב פעמים אינו מזיק, מכל מקום חששא דסכנא יש במקצת, ולכן התירו הפסק דהלוך. ויראה לי דדווקא על עקבו. אבל אם הנחש על גופו – יכול בעצמו להשליכו בידיו. אבל בעקבו – בעל כרחך צריך להניף הרגל, ויש בזה הפסק מעשה. ויש להסתפק אם דווקא כשעקבו מלובש לא התירו לו להפסיק, אבל כשעקבו ערום מותר דהסכנה קרובה. או דילמא דגם בכהאי גוונא אין סכנה. וצריך עיון. ובמדינתינו אינן מצוים נחשים ועקרבים כלל. ויש מקומות מצוין נחשים, ואומרים שאין מזיקין כלל. וכל שיש ספק בזה – ספק נפשות להקל.

ו היה מתפלל בדרך וראה בהמה או קרון כנגדו, והוא מתפלל בעמידה ולא דרך הלוכו, מכל מקום בהכרח לו להטות מן הדרך ולא יפסיק בדיבור. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: אבל בענין אחר אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפילתו, אלא אם כן הוא בתחנונים של אחר התפילה. עד כאן לשונו. ויש להבין מהו ״ענין אחר״? אם לדבר הרשות – הא אפילו בתחנונים אין לו לעקור ממקומו עד אחר שיפסע שלוש פסיעות, כמו שכתבתי בסימן קכ״ג. ואם מוכרח לעקור ממקומו, כגון שנעשה במקום זה ריח רע – הלא גם באמצע התפילה עוקר את עצמו ממקומו, כמו שכתבתי בסוף סימן צ, עיין שם.

ז אמנם ביאור דבריו כן הוא: דבגמרא (לא א) איתא: אמרו עליו על רבי עקיבא דבציבור היה מקצר, וכשהתפלל לבדו היה אדם מניחו בזוית זה ומוצאו בזוית אחרת, מפני ריבוי כריעות והשתחוית. כלומר: כשהיה משתחוה בפישוט ידים ורגלים ממילא שנעקר ממקומו (תוספות ר״י). והקשו רבותינו: הא אסור להוסיף בהשתחויות? ותרצו דזה עשה בתחנונים שאחר התפילה, דאם לא כן הא אסור לעקור ממקומו (רא״ש ותוספות ר״י). והתוספות תרצו שם דבאמצע ברכה מותר להרבות בהשתחואות, עיין שם. וצריך לומר הא דלא חששו לעקירתו ממקומו, דכיון דאין זה ממש עקירה דרך הלוך אלא דרך השתחויות – לא חשיב עקירה ממקומו.

ח וזהו דברי רבינו הבית יוסף: דבענין אחר אפילו לדבר מצוה אין לו לצאת ממקומו באמצע התפילה, אלא בתחנונים שאחר התפילה. אבל לדבר הרשות – אסור קודם הפסיעות. ויראה לי דדווקא מצוה גמורה. אבל אם מכבדים אותו לפתיחת ארון הקודש וכיוצא בזה, או אפילו קוראים אותו לעלות לתורה – לא ילך בלא הפסיעות, ויקצר בתחנונים ויעלה אחר שיפסע השלוש פסיעות. דאין בזה שיהוי זמן, ואפילו בכל דבר מצוה יכול לעשות כן. ורבינו הבית יוסף לא קאמר אלא דאין בזה איסור כהך דרבי עקיבא וכיוצא בזה. ולא סבירא ליה כהתוספות דרבי עקיבא עשה זה באמצע הברכות אלא כהרא״ש ותוספות ר״י. אבל בשאר דבר מצוה שיכול לפסוע מיד ולקצר בתחנונים – מחויב לעשות. כן נראה לעניות דעתי. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב׳, ואליה רבה סעיף קטן ג׳. ודייק ותמצא קל.) והחזנים ביום הכיפורים העוקרים עצמם ממקומם ל״כורעים״ – לא נכון לעשות כן. (ואולי לתוספות מותר, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ודייק ותמצא קל.)

ט אם ראה שור בא כנגדו – פוסק שמרחיקין משור תם חמישים אמות, וממועד מלא עיניו. ואם שוורים שבמקום הזה מוחזקים שאינם מזיקים – אינו פוסק. וכן אם בא איזה חיה מזקת כנגדו – פוסק, וכל שכן כלב שוטה וכיוצא בזה. ויש להבין לפי הענין.

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: בכל מקום שפוסק, אם שהה כדי לגמור את כולה – חוזר לראש. ואם לאו – חוזר לתחילת הברכה שפסק בה. ואם פסק בשלוש ראשונות – חוזר לראש. ואם באחרונות – חוזר ל״רצה״. עד כאן לשונו. וכבר נתבאר בסימן ס״ה דרבינו הבית יוסף סבירא ליה כהרי״ף והרמב״ם, דבתפילה תמיד חוזר לראש כששהה כדי לגמור את כולה. ורבינו הרמ״א סבירא ליה כהתוספות והרא״ש, דכששהה ברצון – אינו חוזר לראש, וכששהה באונס – חוזר לראש. ולכן לא הגיה כאן כלום, משום דכאן הרי שהה באונס, שהוכרח לשהות מפני האנס או מפני העקרב או מפני

השור כמו שנתבאר. וזה שפסק שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה, משום דאמצע ברכה לאו כלום הוא. וכן שלוש ראשונות כחד ברכה חשיבי, וכן שלוש אחרונות. והרי גם בברכות של קריאת שמע חוזר לתחילת הברכה כמו שכתבתי בסימן נ״ט, עיין שם. (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ב׳. דלא כהב״ח דסבירא ליה דלהתוספות בכאן אינו חוזר לראש, עיין שם.)

יא עוד כתב: הא דאמרינן ״אם שהה כדי לגמור את כולה״ – בקורא משערינן. עד כאן לשונו, כלומר: בהמתפלל משערינן, דאם לפי תפילתו היה ההפסק כדי שיוכל הוא להתפלל מראש התפילה עד סופה – מקרי ״שהה כדי לגמור את כולה״. וכן להיפך: אם לפי תפילתו לא שהה כדי לגמור את כולה, אף על גב דלפי תפילת אחרים הוי כדי לגמור את כולה – אינו חוזר לראש. דרק בדידיה משערינן ולא באחרים, כמו בקריאת שמע לעיל סימן ס״ה. וזה שכתב לשון ״בקורא משערינן״, משום דדין זה מקורו מהרשב״א ריש פרק שני, והוא מיירי בקריאת שמע. ולכן נקיט גם כאן לשון קריאת שמע. ודע שיש מי שאומר דהא דאמרינן חוזר לתחילת הברכה – דווקא כשהפסיק בדיבור. אבל בלא דיבור – חוזר למקום שפסק (דה״ח). ולא נראה כן. (ומה שכתב ממי רגלים גם שם, לא ידעתי מנא לן לומר כן. והרי הבית יוסף משוה זה לחוזר לראש, ובשם וודאי כן כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

יב עוד כתב: אם שח בתפילה – דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות בסימן זה. עד כאן לשונו, כלומר: אם שח שיחה מועטת – חוזר לראש הברכה, אפילו לא שהה רק רגע. ואם שהה כדי לגמור כל התפילה – חוזר לראש התפילה. ושלוש ראשונות כחדא חשיבא, וכן האחרונות. וזהו בשח באונס או בשוגג. ואם שח במזיד – יש אומרים דהוה כאונס ושוגג, וחד דינא אית להו (לבוש, וט״ז סעיף קטן ג׳, והגר״א בשם רשב״א). וזהו דעת רבינו הבית יוסף. ויש אומרים דבמזיד בכל ענין חוזר לראש (ב״ח, ומגן אברהם סעיף קטן ו׳; ובקריאת שמע מסתפקא ליה, עיין שם). ואם שח בין ברכה לברכה, ולא שהה כדי לגמור את כולה – אין כאן תיקון, וגומר תפילתו. ואם שח באמצע הברכה, והתחיל ממקום שפסק או ששהה כדי לגמור את כולה, ולא חזר לראש וגמר תפילתו – מה שעשה עשה, ואין צריך להתפלל מחדש. ואינו דומה למי ששכח ״יעלה ויבוא״ וגמר התפילה דחייב לחזור ולהתפלל, דהתם לא התפלל מה שהיה חייב להתפלל. אבל כאן התפלל כל מה שצריך אלא שהפסיק, וכיון דגמר – גמר (אליה רבה סעיף קטן ח׳). ויש מי שאומר דדינו כב״יעלה ויבוא״, וצריך לחזור ולהתפלל (ט״ז סוף סעיף קטן ג׳). ונראה עיקר כדעה ראשונה.

יג אסור להפסיק באמצע התפילה, אפילו לקדיש ולקדושה ול״ברכו״. אלא ישתוק עד שיאמר שליח הציבור ״יתברך״ בקדיש, ובקדושה עד ״ימלוך״, וב״ברכו״ עד שיענו הציבור ״ברוך ה׳...״. וזה לשון רש״י ז״ל בסוכה (לח ב): אם שמע וכיון לבו לשמוע, אף על פי שלא ענה – יצא. וכן למתפללין בציבור ושליח ציבור אומר קדושה או ״יהא שמיה רבה״ – ישתקו בתפילתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין. וכשיגמרו הקדושה – יחזרו לתפילתן. וכן יסד בה״ג. עד כאן לשונו. ואין לשאול: דאם כן למה אמרו הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה או ל״מודים״ יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, כמו שיתבאר בסימן ק״ט? ולמה לא יתפלל, הלא יכול לשתוק ולשמוע? אלא וודאי אם היה שותק היתה שמיעתו הפסקת תפילתו. ומיהו שמא אף על גב דשומע כעונה, מכל מקום עונה עדיף ומצוה מן המובחר. כן כתבו שם רבותינו בעלי התוספות. ובברכות (כא ב) כתבו דרבינו תם ור״י חולקים בזה, דכיון דשומע כעונה – הוי הפסק כששותק. ומכל מקום נהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג. עד כאן לשונם. והרא״ש גם כן חקר בזה והסכים לרש״י ובה״ג. והטור הביא שני הדעות ולא הכריע. ורבינו יונה כתב שם דדבר שתלוי בעמודי עולם – אין לנו כוח להכריע ביניהם. ודעבד כמר – עביד, וכמר – עביד, ובלבד שיכוין לבו לשמים. עד כאן לשונו. ורבינו הבית יוסף בסעיף ז פסק בפשיטות כרש״י, וכן המנהג הפשוט.

יד וכתב רבינו הרמ״א: היה עומד בתפילה, וקראוהו לעלות לספר תורה – אינו פוסק. עד כאן לשונו. ואין בזה שום רבותא, שהרי אפילו בקריאת שמע אינו פוסק כמו שכתבתי בסימן קל״ה, כל שכן בתפילה. אך כוונתו: משום דלעיל סימן ס״ו הביאו בקריאת שמע שני דעות, ויש אומרים שמפסיק, לזה אומר דבתפילה הכל מודים שאינו מפסיק. ודע דאם הפסיק לקדושה וקדיש ו״ברכו״, וענה בפה – הוי הפסק, ודינו כמו שהפסיק לדבר הרשות. ולהסוברים דבמזיד חוזר לראש – הכא נמי כן (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ואחר שסיים שמונה עשרה ברכות – יכול להפסיק לכל אלה הדברים, ויאמר ״יהיו לרצון״ ויפסע הפסיעות, ויעלה לתורה. אבל עניית קדושה וקדיש ו״ברכו״ – אינו צריך לפסוע. וגם כל ה״אמנ״ים יכול לענות.

סימן קה

א איתא בגמרא (ל ב): כמה ישהה בין תפילה לתפילה? כלומר: דלפעמים צריך להתפלל שתי תפילות זו אחר זו, כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית. וכן בין תפילת שחרית לתפילת המוספין (תוספות), כשאינו אומר ״אשרי״ בנתים (תוספות ר״י), או ששכח להתפלל ומשלימה בזמן תפילה

שלאחריה, ומתפלל שתים זו אחר זו (טור). כמה ישהה בין זו לזו? חד אמר: כדי שתתחונן דעתו עליו, שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחינה (רש"י), כדכתיב: "ואתחנן אל ה'" (גמרא). וחד אמר: כדי שתתחולל דעתו עליו, לשון "חילוי" כדכתיב: "ויחל משה", עיין שם.

ב והרמב"ם בפרק עשירי דין ט"ו פסק כדי שתתחונן דעתו עליו, עיין שם. אלא דרש"י ז"ל פירש דלא פליגי, ובלישנא בעלמא פליגי, עיין שם. והתוספות כתבו: "על כדי שתתחולל" – מפרש בירושלמי, דהיינו כשילך ארבע אמות. עד כאן לשונם. ובירושלמי לא נזכר כלל שמות אלו: "שתתחונן", "שתתחולל". והכי איתא שם (פרק רביעי הלכה ו), דאמר ר"י: אני ראיתי את רבי ינאי עומד ומתפלל..., ומהלך ארבע אמות ומתפלל של מוסף, עיין שם. ומלשון זה משמע דווקא שילך ארבע אמות. אבל הטור והשולחן ערוך כתבו: המתפלל שתי תפילות זו אחר זו – צריך להמתין בין זו לזו כדי הילוך ארבע אמות. עד כאן לשונו. והדין עמם, דכן אומר שם אחר כך בירושלמי. ולא עד שיהלך ארבע אמות, אלא אפילו שהה כדי הילוך ארבע אמות, עיין שם. ואם כן צריך עיון על התוספות שלא כתבו כמסקנת הירושלמי. (וגם קשה: למה ציינו זה "על שתתחולל"? ואולי לא סבירא להו כרש"י דלא פליגי? ופליגי בזה: דמאן דאמר "כדי שתתחונן" – די בשיהוי ארבע אמות. ומאן דאמר "שתתחולל" – צריך הילוך דווקא. וכן כתב הפני משה שם. ולפי זה כיון שפסק הרמב"ם "כדי שתתחונן" – פסק הטור והשולחן ערוך קיימים. ודייק ותמצא קל.)

ג ופשוט הוא דההמתנה הוא אחרי שיפסע שלוש פסיעות לאחוריו. ואין לשאול: דאם כן גם בלא זה מוכרח להמתין כדי שיהוי ארבע אמות עד שישוב למקומו, כמו שיתבאר בסימן קכ"ג? דכאן מיירי כשרוצה להתפלל במקום שפסע, ואינו רוצה לחזור למקומו (מגן אברהם). והקפידא הוא רק בתפילות שמונה עשרה. אבל בשארי תפילות יכול להתפלל זו אחר זו מיד, אפילו כמה תפילות (שם). אמנם לפי מנהגינו לומר "אשרי" בין שחרית למוסף וקריאת התורה – הרי יש הפסק גדול. ואפילו אמירת "אשרי" בלבד הוי יותר מכדי הילוך ארבע אמות.

סימן קו

א כל הפטורין מקריאת שמע, מפני שעוסקין במצוה או בטרדת מצוה, והעוסקין במת – פטורין מן התפילה. ובפרט אחד יש בתפילה יותר פטור מבקריאת שמע, כמו ששנו חכמים במשנה ריש פרק שלישי: נושאי המיטה..., את שלפני המיטה צורך בהם – פטורים. ואת שלאחר המיטה צורך בהם – חייבים. ואלו ואלו פטורים מן התפילה. והטעם: דלהסוברים תפילה דרבנן הטעם פשוט, דקריאת שמע דאורייתא ותפילה דרבנן. ולהסוברים תפילה דאורייתא, מפני שבתפילה צריך מעומד ואין להם פנאי לזה, מה שאין כן קריאת שמע: יאמרו בהילוכן לבד פסוק ראשון (תוספות ר"י).

ב ודע: דמלשון הטור משמע דדווקא אותם שאין למיטה צורך בהן. ומכל מקום הם שייכים לנושאי המיטה. אבל המלוים את המת, שאין להם שייכות כלל לנשיאות המיטה – חייבים בתפילה (בית יוסף). אבל הרמב"ם כתב בסוף פרק ששי דכל המלוים את המת – פטורים מתפילה, עיין שם. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף א. וסבירא ליה דאותן שאין למיטה צורך בהם – הרי הם בכלל המלוים. ואולי גם הטור נקיט לשון הש"ס, אבל לדינא מודה דכל המלוים – פטורים. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה בשם הירושלמי, דאותם שלאחר המיטה – לעולם אין למטה צורך בהן, עיין שם. ואם כן אינן אלא מלוים. (אך אני לא מצאתי זה בירושלמי.)

ג ופשוט הוא דהפטורין מן התפילה – פטורין אפילו יעבור זמן התפילה. וגם בתפילה שלאחריה לא יצטרכו להתפלל שתי תפילות, כיון שהיו פטורין בעת חובת הראשונה. ויראה לי עוד: דאפילו הוא עדיין קודם חצות היום, אם עבר שליש היום – לא יתפלל עוד. ואף שנתבאר בסימן פ"ט דעד חצות יהבו ליה שכר תפילה, עיין שם – זהו כשעשה מעצמו, שטעה או עבר ולא התפלל בזמנו כמבואר שם. אבל בכאן שמדינא פטור בזמנו, איך נטיל עליו להתפלל אחר הזמן? ואמנם אם התפלל עד חצות אפשר שיקבל שכר כמו תפילה שלא בזמנה. או אפשר שאסור להתפלל כיון שפטור היה בשעת חובה, ולא דמי לקריאת שמע דהוי כקורא בתורה. אבל יש מן הפוסקים שכתבו בפשיטות דעד חצות חייב בתפילה. (מגן אברהם בסימן ע"א סעיף קטן א'. וכן כתבנו שם בסעיף ב. וצריך עיון.)

ד ויש בזה שאלה לפי הטעם השני שבסעיף א: למה לא נתיר לו להתפלל בדרך הילוכו, כמו שהתרנו להולך בדרך בסימן צ"ד? ויש מי שתירץ דבשעה שהולך הוה ליה עוסק במצוה ופטור. ומכל מקום בקריאת שמע חייב, משום דבקל יכול לקרות (מגן אברהם סעיף קטן א'). ואין זה מספיק כמובן. ונראה לי דבאמת תפילה אינה אלא מעומד, ורק בדרך התירו לו חכמים מהטעם שנתבאר שם. וזהו הכל במי שמחויב בה ולא במי שפטור בה, ואי אפשר לנו לתקן לו תפילה שלא כעיקר דינא דתפילה שהיא דווקא בעמידה.

ה נשים ועבדים, אף על פי שפטורים מקריאת שמע – חייבים בתפילה. וכתב הרמב״ם ריש פרק ראשון הטעם: משום דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא. כלומר: דסבירא ליה דתפילה הוי מצות עשה דאורייתא, ומדאורייתא אין לה זמן קבוע, ולכן הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא. ולפיכך אף על גב דרבנן קבעו זמני התפילה, וסמכוה אקרא ד״וערב ובקר וצהרים אשיחה״ כמו שכתבתי בריש סימן פ״ט, מכל מקום פשיטא שלא באו להקל על התורה לפטור נשים ועבדים ממצוה זו. וזהו שאמרו במשנה (כ ב) דנשים ועבדים חייבים בתפילה. ופריך בגמרא: פשיטא? ומתרץ: מהו דתימא הואיל וכתיב בה ״וערב ובקר...״ כמצות עשה שהזמן גרמא דמי? קא משמע לן. כלומר: קא משמע לן דכיון דמן התורה אין לה זמן קבוע – חייבות. וכדברי הרמב״ם כתב גם הרי״ף, עיין שם. (ורש״י ז״ל מחק גירסא זו, שכתב: הכי גרסינן ״דרחמי נינהו״, ולא גרסינן ״פשיטא״, דהא לאו דאורייתא היא. עד כאן לשונו. דסבירא ליה כהרמב״ן שבארנו בריש סימן פ״ט דתפילה דרבנן. אבל הרי״ף והרמב״ם גירסתם ״פשיטא״, ולא גרסי ״דרחמי נינהו״. וזהו ברור בסייעתא דשמיא. וראיתי לגדולים שנדחקו לפרש להרמב״ם הך דרחמי נינהו, וברור הוא שלא גרסוה כלל. ודייק ותמצא קל.)

ו ולשיטת רש״י ותוספות והרמב״ן דתפילה דרבנן, ולכאורה כיון דעיקרה דרבנן וקבעוה בזמנים הוי הזמן גרמא – לזה גרסי בגמרא משום ״דרחמי נינהו״. ולפי׳ רש״י שם לא שייך כלל בדרבנן לחלק בין ״זמן גרמא״ ל״אין הזמן גרמא״. והתוספות שם כתבו דגם בדרבנן יש לחלק, כמו שפטרו נשים מהלל מפני שהזמן גרמא, אף על גב דהוה דרבנן (סוכה לח א). אמנם מפני דתפילה רחמי נינהו תקנוה אף לנשים.

ז והנה זהו וודאי דלרש״י נשים חייבות בשלוש תפילות ביום כאנשים, שהרי לדידיה אין חילוק בדרבנן בין ״זמן גרמא״ ל״אין זמן גרמא״. וגם להתוספות כן הוא, שהרי לדידהו אומרת הגמרא מפורש כן: דאף על גב דזמן גרמא, מכל מקום כיון דרחמי נינהו – חייבינהו רבנן אף בזמן גרמא, וממילא דחייבות כאנשים. אבל להרי״ף והרמב״ם דלא גרסי טעם ״דרחמי״, אלא חיובן מן התורה מפני דאין הזמן גרמא, ממילא דאין חיובן אלא פעם אחת ביום ובאיזה נוסח שהוא. דאין לומר דאחרי שתיקנו חכמים שלוש פעמים ביום ובזמנן חל חיוב זה גם עליהן, דאם כן מאי פריך ״פשיטא״, הא טובא קא משמע לן? אלא וודאי כמו שכתבתי. (והמגן אברהם סעיף קטן ב׳ קיצר בזה. דוודאי להרמב״ם כן הוא, אבל לרש״י ותוספות וודאי חייבות בכל התפילות כאנשים ובזמנן. ותלמידי רבנו יונה כתבו: אף על פי שיש לה זמן קבוע, אפילו הכי כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו – כאין הזמן גרמא דיינינן לה, ולפיכך נשים חייבות. אי נמי: מפני שהוא רחמים. עד כאן לשונם. ולא ידענא טעם הראשון למאי צריך? דלרש״י ותוספות הא מפורש הטעם משום דרחמי נינהו, ולהרי״ף והרמב״ם לא קשה כלל. וצריך לומר דסבירא להו דהיא דרבנן, ולפניהם לא היה הגירסא ״דרחמי נינהו״, והוה קשה להו: הא הזמן גרמא? וסבירא להו כתוספות דגם בדרבנן שייך זמן גרמא. ולזה תרצו שני תירוצים: ולתירוץ ראשון יש לומר דנשים לא נתחייבו רק פעם ביום, כמו להרמב״ם. והלבוש כתב טעם אחר לגמרי, עיין שם. וזה וודאי תימא: שהרי ראה גירסת רש״י ותוספות ״דרחמי נינהו״, וגם בבה״ג יש טעם זה וכן בירושלמי, עיין שם. ולפי זה בדוחק יש ליישב מה שנשים שלנו אינן זהירות בכל השלוש תפילות לשיטת רש״י ותוספות, ולהרי״ף והרמב״ם אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ח וקטנים חייבים לחנכם בתפילות אם הגיעו לחינוך. דלהרמב״ם דתפילה דאורייתא – פשיטא דהוי ככל המצות שחייב לחנכן, והחיוב מוטל על האב. ואפילו להסוברים דתפילה דרבנן, מכל מקום כיון דרחמי הוא – הטילו חכמים על האב להרגילן כגדולים. ומכל מקום לענין איסור לאכול קודם התפילה – לא נהיג בהו ויאכילם קודם התפילה, דשמא יחלשו ויבואו לידי סכנה. ועוד: דדבר שאינו עצם איסור אלא תלוי בזמן – לא שייך בזה חינוך. ולכן מותרים לאכול גם קודם קידוש כמו שיתבאר בסימן רס״ט, ויאכילם בידיו.

ט שנו חכמים במשנה (שבת ט ב): מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפילה. ואוקמא בגמרא דמיירי בעוסק בתורה תדיר. וההפרש בין קריאת שמע לתפילה מפרש שם בירושלמי שלושה טעמים: האחד: דקריאת שמע דאורייתא ותפילה דרבנן. והאומר כן סבירא ליה כהרמב״ן דתפילה דרבנן. והשני: מפני שקריאת שמע זמנה קבוע מן התורה, ותפילה אין זמנה קבוע. והאומר כן סבירא ליה כהרמב״ם דתפילה מן התורה, אלא שאין זמנה קבוע. ובהכרח לומר כן: דאי סבירא ליה דהוה דרבנן, הא מדרבנן זמנה קבוע. והשלישי: דקריאת שמע אינה צריכה כוונה רק בפסוק ראשון, ותפילה צריך כוונה, עיין שם. וגם הוא סובר דהוה דאורייתא. ונמצא דמחלוקת רבותינו יש בירושלמי. (והשאגת אריה בסימן י״ד הקשה על הרמב״ם ממשנה זו, עיין שם. ולא ראה הירושלמי הזה, שמוכרח לפרש כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

י איתא בגמרא שם דהא דעוסקין בתורה אין מפסיקין לתפילה – אינן אלא כגון רבי שמעון בן יוחאי וחבריו, שתורתן אומנתן ולא הפסיקו אף רגע. אבל כגון אנו מפסיקין בין לקריאת שמע בין לתפילה כשיעבור זמן התפילה, דאי לא יעבור הזמן – גם אנו מותרים ללמוד (בית יוסף בשם הר״ן והמאור). ורבי שמעון בר יוחאי וחבריו אפילו כשיעבור הזמן – אסור להפסיק (שם). ובקריאת שמע חייבים גם לקרוא אותה עם הברכות שלפניה ושלאחריה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳), דאף על גב דהם דרבנן מכל מקום כיון שנתחייבו בקריאת שמע – נתחייבו גם בברכותיה. ואחר כך פוסקין ולומדים, ולא

יתפללו (שם). וזה שכתבנו דכשלא יעבור הזמן גם אנו מותרים ללמוד, זהו לשיטת רוב הפוסקים שחולקים על רש״י שאוסר ללמוד קודם התפילה, כמו שכתבתי בסימן פ״ט סעיף כ״ז, עיין שם. ושם נתבאר דכשמלמד לאחרים – אינו צריך להפסיק לא לקריאת שמע ולא לתפילה, דתלמוד תורה דרבים גדול מאוד. וכן עשה רבינו הקדוש, שהיה מעביר ידיו על עיניו וקורא רק פסוק ״שמע ישראל״, והיה מהדר ללמד הלכה שיש בה יציאת מצרים (יג ב), ואחר הלימוד גומר הקריאת שמע (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ודע דאפילו לשיטת רש״י אם התחיל ללמוד – לא יפסיק אם אין השעה עוברת, וישאר עדיין זמן לקרוא קריאת שמע ולהתפלל (שם סעיף קטן ט׳).

יא ודע שדברי הרמב״ם בענין זה תמוהים מאוד. שכתב בפרק ששי דין ח: מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן התפילה – פוסק ומתפלל. ואם היתה תורתו אומנתו ואינו עושה מלאכה כלל, והיה עוסק בתורה בשעת תפילתו – אינו פוסק, שמצות תלמוד תורה גדולה ממצות תפילה. עד כאן לשונו. והוא תימא, שהרי בגמרא אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא כגון רבי שמעון בר יוחאי וחבריו, אבל אנו מפסיקין..., וכמו שכתבו הטור ושולחן ערוך. וכיון דרבי יוחנן הפסיק כל שכן אנחנו. ורבי יוחנן פשיטא שהיתה תורתו אומנתו, ואיך כתב דמי שתורתו אומנתו אינו פוסק? האם אנחנו גדולים מרבי יוחנן? וצריך עיון גדול.

יב ונראה שהרמב״ם מפרש מה שאמר כגון רבי שמעון בר יוחאי וחבריו – לא מיירי מצד גודל מעלתם ושקידתם אלא מפני שלא עשו שום מלאכה להתפרנס. וכיון שאינו מפסיק לפרנסה – אינו מפסיק גם לתפילה. אבל שארי תנאים ואמוראים היה להם איזה פרנסה כמפורסם בש״ס, ולכן מפסיקין. ולפי זה גם האידנא מי שאין לו שום מלאכה – גם כן לא יפסיק. ודע שמדבריו משמע דרק בהגיע זמן התפילה מפסיק, וזהו כשיטת רש״י שכתבנו שאסור ללמוד קודם תפילה. ואפשר דכוונתו שיעבור הזמן, וצריך עיון. (לא תקנו ברכה על התפילה, עיין מגן אברהם סוף סעיף קטן ד׳.)

סימן קז

א כבר ידוע שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לנו שלוש תפילות בכל יום. ואמרו (לא א): יכול יתפלל אדם כל היום כולו? תלמוד לומר בדניאל: ״וזמנין תלתא...״, עיין שם. ולזה אמרו (כא א): היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל – פוסק, ואפילו באמצע ברכה. ועוד אמרו שם: ספק התפלל, ספק לא התפלל – אינו חוזר ומתפלל. והטעם: דתפילה דרבנן, וספיקא לקולא. ואפילו להרמב״ם דתפילה דאורייתא, מכל מקום אין לה נוסחא ידוע ולא זמן קבוע, ורק פעם אחת ביום. וכל זה הוא מדרבנן וכמו שכתבתי זה בריש סימן פ״ט. אמנם רבי יוחנן אמר שם: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. פירשו רש״י ותוספות ובה״ג דהלכה כרבי יוחנן בספק התפלל, אבל בוודאי התפלל הלכה שפוסק אפילו באמצע ברכה. וכן דעת כמה מהפוסקים. ואף על גב דבדרבי יוחנן לא הוזכר כלל ספק התפלל, כתבו מדקבע הש״ס דבריו על ספק התפלל – מסתמא בכהאי גוונא מיירי. ועוד נראה לי משום דבירושלמי (פרק רביעי הלכה ד) מפורש כן, שאומר שם: בעון קמי רבי יוחנן: ספק נתפלל ספק לא נתפלל? אמר לון: ולואי שמתפללין כל היום, למה שאין תפילה מפסדת. עד כאן לשונו, הרי להדיא דאספק קאי. (והכי פירושו: הלואי שהיינו יכולים להתפלל כל היום. אלא שאסור לנו יותר משלוש פעמים, כמו שאמר: יכול יתפלל כל היום..., ואם כן הבו דלא להוסיף עלה. דזהו דווקא בוודאי התפלל, אבל בספק רשאי להתפלל. כן כתב הב״ח, עיין שם.)

ב ודע שהמאמר דבנזכר שהתפלל פוסק – אמרו שמואל. ואיהו אמר עוד מאמר שם בגמרא: התפלל, ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים, אם יכול לחדש בה דבר – יחזור ויתפלל. ואם לאו – אל יחזור ויתפלל. ומפרש בגמרא דאפילו יחיד לגבי ציבור – אסור לו בלא חידוש להתפלל שני פעמים. ואם היחיד לעצמו מותר לו להתפלל פעם שני על ידי חידוש אינו מבואר בגמרא. וזה שמבואר שם דציבור לא עדיף מיחיד, זהו דבלא חידוש גם בציבור אסור. אבל שיהא מותר גם ביחיד בלא חידוש לא שמענו. ומלשון הבה״ג משמע להדיא דרק בציבור מותר על ידי חידוש, עיין שם. אבל לא כן דעת רבותינו כמו שיתבאר. וכן משמע מתוספות שם דעל ידי חידוש גם ביחיד מותר אף בוודאי התפלל, עיין שם.

ג וזהו דעת רב האי גאון שהביאו הרא״ש. ותוספות ר״י שם והטור, דסבירא להו דזה שאמר רבי יוחנן הלואי שיתפלל כל היום כולו הוא על ידי חידוש, וזה שאסרו מלהתפלל יותר משלוש פעמים ביום זהו שלא על ידי חידוש, ואין חילוק בין בציבור ובין ביחידות. וזהו בוודאי התפלל צריך חידוש, אבל בספק התפלל אינו צריך חידוש, דכיון שצריך לחזור ולהתפלל על הספק – אין לך חידוש גדול יותר מזה (תוספות ר״י). ונמצא דלענין ספק התפלל הוה דעת הגאון כדעת רש״י ובה״ג. אך בוודאי התפלל, אם מותר על ידי חידוש להתפלל עוד ביחיד – לא נתברר לנו דעת רש״י. (וגם בבה״ג אפשר לדחוק כדברי הגאון, דלאו דווקא קאמר בציבור. ודוחק, עיין שם.) ועיין בסעיף ה.

ד והרמב״ם ז״ל דעתו שווה לדעות הקודמות בוודאי התפלל, דעל ידי חידוש מותר לו לחזור ולהתפלל. אמנם בספק התפלל חולק על הדעות הקודמות, ואצלו שווה וודאי לספק כמו שיתבאר. וזה לשונו בפרק ראשון דין ט: תפילות אלו אין פוחתין מהן, אבל מוסיפין עליהם. אם רצה אדם להתפלל כל

היום כולו הרשות בידו, וכל אותן התפילות שיוסיף כמו מקריב נדבות. לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות, ואם חידש אפילו בברכה אחת – דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה. ושלוש ראשונות ושלוש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהם, ולא פוחתין בהם, ואין משנים בהם דבר. עד כאן לשונו.

ה ובפרק עשירי דין ו כתב: מי שנסתפק לו אם התפלל או לא התפלל – אינו חוזר ומתפלל. אלא אם כן התפלל תפילה זו על דעת שהיא נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפילת נדבה – מתפלל. עד כאן לשונו. וכוונתו שיחדש בה דבר כמו בפרק ראשון, שהרי כתב "על דעת שהיא נדבה", ובפרק ראשון ביאר דנדבה צריך חידוש. ולא חש בכאן לבאר זה, וסמך על מה שכתב שם. והולך בשיטת הרי"ף, דרבי יוחנן שאמר ולואי שיתפלל... – לא מיירי בוודאי בלבד או בספק בלבד, אלא בכל ענין כן הוא. ובאמת גם בדברי הגאון לא נתבאר זה. אלא דרבינו יונה פסק כן דבספק אינו צריך חידוש. ואינהו לא סבירא להו כן אלא בכל ענין צריך חידוש ועל דעת נדבה.

ו עוד כתב הרמב"ם שם בפרק עשירי: מי שהיה עומד בתפילה, ונזכר שכבר התפלל – פוסק, ואפילו באמצע ברכה. עד כאן לשונו. ואין להקשות: למה יפסוק, יגמרנה לנדבה ויחדש בה דבר? דכבר ביאר הרי"ף שם מטעם דכבר התחילה לשם חובה, והוי כמקריב שני תמידים, עיין שם. וזהו שסיים הרמב"ם שם דאם היתה תפילת ערבית – אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה. עד כאן לשונו. כלומר: דקיימא לן תפילת ערבית רשות. והראב"ד לא נחה דעתו בזה, וכתב: אין כאן נחת רוח. עד כאן לשונו. וכוונתו: דהא אנו קבלנו עלינו תפילת ערבית לחובה (כסף משנה). ואינה השגה, והרי הרמב"ם עצמו לא חילק בכל הדינים שנתבארו בין ערבית לשארי תפילות מפני שאנו קבלנו לחובה. אלא שלענין זה לפסוק באמצע התפילה מוקמינן אעיקר דינא. ונראה לי דכוונתו שעל כל פנים יחדש בה דבר. דנהי דשניהם רשות, מכל מקום הא בשניה צריך לחדש איזה דבר דלא ליהוי תפילות שוות. (כן נראה לעניות דעתי. ואם כי יש לחלק, מכל מקום נראה כן. ודייק ותמצא קל.)

ז ודע דהרי"ף ז"ל לא הזכיר כלל דצריך לחדש בה דבר, וסבירא ליה דגם בלא חידוש יכול להתפלל נדבה. ואף על גב דאחר כך הביא הרי"ף הך דמצא ציבור שמתפללין אם יכול לחדש..., מכל מקום לא משמע דקאי גם אדינים הקודמים. וראיה לזה מדברי הטור, שכתב: ואם אינו יודע לחדש דבר, וגם ברי לו שהתפלל, ורוצה להתפלל אדעתא דנדבה – להרי"ף יכול להתפלל... ולהגאון אין להתפלל נדבה בלא חידוש. וכן כתב: אי אפשר... עד כאן לשונו. ודעת הרמב"ם בזה כדעת הגאון כמו שבארנו. ודעת הראב"ד בפרק ראשון כהרי"ף דאינו צריך חידוש, עיין שם.

ח כתב הרמב"ם שם בפרק ראשון: אין הציבור מתפללין תפילת נדבה, לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה. ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שתים, אחת חובת היום ואחת נדבה, לפי שאין מתנדבים קרבן מוסף. ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפילת נדבה בשבתות וימים טובים, לפי שאין מקריבין בהם נדבה אלא חובה בלבד. עד כאן לשונו. והראב"ד כתב דמטעם אחר אין להתפלל שני תפילות בשבת ויום טוב: מפני שכל תפילה יתירה אינה אלא לבקש רחמים ותחנונים, ובתפילות שבת ויום טוב ליכא רק שבחות והודאות, וכל כי האי המותר הוה ברכה לבטלה. וכן ברכות "יוצר" ודערבית, וברכות פירות, וברכות המצות – אסור לכופלן, עיין שם. ומה שכתב הרמב"ם דאין ציבור מביאין נדבה, אף על גב דמביאין עולות נדבות בעת שהמזבח היה בטל, וזה נקרא "קיץ המזבח" – לא שכיחא כולי האי, דרובא דרובא לא היה המזבח בטל (מגן אברהם סעיף קטן ה'). ועוד: דקראי דקרבנות נדבה ביחיד כתיבי, ולא בציבור. ומכל מקום היחיד המתפלל תפילת נדבה יכול להתפללה בציבור (אליה רבה).

ט ויש לי שאלה בזה: דאם התפילה השניה היא במקום נדבה, אם כן איך מתפללין במנחה תפילת נדבה? הא לאחר שהתפלל מנחת חובה הוי כהקריב מנחת חובה, והיינו תמיד של בין הערבים, והרי אחר תמיד של בין הערבים אסור להקריב עוד קרבן, דעליה השלם כל הקרבנות כולם (פסחים נח ב)? ונראה לי ליישב: כיון דאין האיסור אחר תמיד של בין הערבים רק שחיטה וזריקה, אבל הקטרה מותר שהרי מקטירין כל הלילה, ולכן כנגדן מתפלל נדבה. והרי תפילת ערבית תיקנו כנגד הקטרת איברין ופדרין, כדתניא ריש פרק רביעי, עיין שם.

י רבינו הבית יוסף פסק כהרמב"ם, לבד בספק התפלל פוסק דלא כוותיה. וזה לשונו בסעיף א: אם הוא מסופק אם התפלל – חוזר ומתפלל, ואינו צריך לחדש שום דבר... עד כאן לשונו. ולהרמב"ם הא צריך להתפללה לשם נדבה ועל ידי חידוש. וכתב הרשב"א דצריך להתנות: אם לא התפללתי תהא לחובתי, ואם התפללתי תהא לנדבתי (מגן אברהם סעיף קטן א' ובית יוסף). ותמיהני: דאם כן הרי צריך לחדש בה דבר, דאין נדבה בלא חידוש לדעת הרמב"ם? והרבה מן הפוסקים כמו שכתבתי. והרשב"א אפשר דסבירא ליה כהרי"ף והראב"ד דלא בעי חידוש, כמו שכתבתי בסעיף ז. וצריך עיון. ודע שיש מי שאומר דבערבית אינו צריך להתפלל בספק התפלל ספק לא התפלל, דתפילת ערבית רשות (דה"ח). ולא משמע כן מכל הפוסקים. ואדרבה הא הרמב"ם מקיל יותר בערבית, כמו שכתבתי בסעיף ו.

יא ובענין לחדש דבר בתפילתו, כבר הבאנו מהרמב״ם דלכתחילה יחדש בכל ברכה, ובדיעבד די בברכה אחת. וכן כתב הטור, רק שכתב דב״שומע תפילה״ לא מהני החידוש מפני שהיא ברכה כללית, ויכול לשאול כל מה שירצה, ולא מיחזי חידושא כל כך, עיין שם. וכל הפוסקים לא הביאו זה. והרא״ש ז״ל הקשה: מה שייך שאין יכול לחדש דבר? מי הוא אשר לא יכול לחדש דבר? ולכן פירש דבעינן שיתחדש אצלו דבר בקשה, הן בפרנסה הן בשארי ענינים. ורבינו הרמ״א הביא זה בסעיף ב, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הקשה על זה, שהרי הרבה יש שאין יכולים לחדש דבר, שהמה אנשים פשוטים. ויותר תימא: דבברכות (כט ב) מבואר להדיא דפירושא ד״אינו יכול לחדש״ היינו שאין ביכולתו להוסיף, עיין שם (מגן אברהם סעיף קטן ד׳).

יב ונראה לי דדברי הרא״ש צודקים. דהנה הטור ושולחן ערוך סעיף ד כתבו: הרוצה להתפלל תפילת נדבה – צריך שיהא מכיר את עצמו זהיר וזריז ואמיד בדעתו, שיוכל לכוון בתפילתו מראש ועד סוף. אבל אם אינו יכול לכוין יפה – קרינן ביה ״למה לי רוב זבחיכם״. והלואי שיוכל לכוין בשלוש תפילות הקבועות ליום. עד כאן לשונם. וזהו מתשובת הרא״ש, עיין שם. ואם כן אדם כזה פשיטא שאינו איש פשוט אלא תלמיד חכם הזהיר וזריז. ואיש כזה פשיטא שביכולתו לחדש דבר, מה שאין כן בברכות שם דמיירי בכלל ישראל – פשיטא שיש הרבה עמי הארץ שאין יודעים לחדש דבר. ומכל מקום ממה שנתבאר יש להרחיק עצמו בזמן הזה מלהתפלל תפילת נדבה, כי אין אנו זהירים וזריזים. ובאמת לא ראינו מעולם מי שיעשה כן.

יג ומכל מקום בספק התפלל ספק לא התפלל – גם האידנא צריך לחזור ולהתפלל. שהרי לפי רוב הפוסקים מעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל ולא מתורת נדבה, שהרי אינו צריך לחדש בה דבר כפסק רבינו הבית יוסף, כמו שכתבתי בסעיף י׳. ואף שכתבנו שם דלהרשב״א צריך להתנות, נראה שאינו לדעת רוב הפוסקים. וכן יש להורות. (והחיי אדם פסק גם בזה דאין להתפלל, ולא נראה.)

סימן קח

א כתב הרמב״ם בפרק שלישי דין ח: כל מי שעבר עליו זמן תפילה ולא התפלל במזיד – אין לו תקנה, ואינו משלם. אבל בשוגג, או שהיה אנוס או טרוד – משלם אותה תפילה בזמן תפילה הסמוכה לה, ומקדים תפילה שבזמנה ואחריה מתפלל את התשלומין. כיצד? טעה ולא התפלל שחרית, ועבר חצי היום – יתפלל מנחה שתים, ראשונה תפילת מנחה והשניה תשלומי שחרית. טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה – יתפלל ערבית שתים, ראשונה ערבית והשניה תשלומי מנחה. טעה ולא התפלל ערבית עד שעלה עמוד השחר – מתפלל שחרית שתים, ראשונה שחרית והשניה תשלומי ערבית. טעה ולא התפלל לא תפילה זו ולא תפילה הסמוכה לה – אינו משלם אלא אחרונה בלבד. כיצד? טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה – מתפלל ערבית שתים, ראשונה ערבית והשניה תשלומי מנחה. אבל שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה. וכן בשארי תפילות. עד כאן לשונו (וכל זה הוא בריש פרק רביעי).

ב והנה זה שכתב דבמזיד אין לו תקנה, כתבו הרא״ש והרשב״א שם בשם הגאון וזה לשונו: ביטל במזיד – מעוות לא יוכל לתקן. ולית ליה אלא שכר רחמי, דרשות בעלמא הוא. אבל שכר מצוה לית ליה. וכתבו דמדברי הגאון מוכח דאם רוצה לחזור ולהתפלל בתפילה הבאה שני תפילות, הראשונה לחובה והשניה לתשלומין שביטל – רשאי, ויש לו שכר תפילת רחמי דרשות, עיין שם. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ז. וההפרש בינה ובין טעה, דבטעה חייב בתשלומין ויש לו שכר מצוה, ובהזיד אינה אלא רשות. ולזה קראה הש״ס שם ״מעוות לא יוכל לתקון״, כלומר: דהמצוה נאבד ממנו. וכתבו עוד דאינו צריך לחדש בה דבר. אף על גב דרשות בעלמא היא, מכל מקום אינה דומה לתפילת נדבה דבעי חידוש כמו שכתבתי בסימן הקודם. דכיון דכאן מתפלל אותה בתפילה הסמוכה לה, ובטעה כהאי גוונא היה ראוי להתפלל בלא חידוש, ולכן אפילו במזיד דומה לטעה בפרט זה (בית יוסף וט״ז סעיף קטן ה׳).

ג אבל דבריהם תמוהים. דהנה הרמב״ם והטור והשולחן ערוך פסקו דלא מהני תשלומין רק לתפילה הסמוכה. וזה לשון הטור ושולחן ערוך סעיף ד: אין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה בלבד. שאם טעה ולא התפלל שחרית ולא מנחה – מתפלל ערבית שתים, האחרונה לתשלומי מנחה. אבל שחרית אין לה תשלומין, וכן בשארי תפילות. עד כאן לשונם. ואף על פי שהבה״ג כתב דמהני תשלומין לשני תפילות כמו שכתב הטור בשמו, ומכל מקום הכריעו להלכה דלא כוותיה. מיהו על כל פנים יש חולקים על דין זה. ועל כל זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה דאף על פי שאין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה לאותה תפילה, ותפילות אחרות שהפסיד אין להם תשלומין, מכל מקום אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה שום דבר – הרשות בידו, ונכון לעשות כן. עד כאן לשונו. והשתא קל וחומר הדברים: דאם בשגג ולדעת הבה״ג מהני תשלומין, עם כל זה פסק דצריך חידוש – כל שכן במזיד דצריך חידוש. וכבר הקשו עליו זה (ב״ח והגר״א סעיף קטן ח׳).

ד ונראה לי בדעת רבינו הבית יוסף בשנדקדק מנא לן להגאון דבמזיד יכול להתפלל תפילת הרשות, ויש מי שהקשה עליו כן (ב״ח בסימן רל״ד). והנראה שכן דקדק הגאון מלשון הש״ס שם, שאומר: ״מעוות לא יוכל לתקון״ – זה שביטל קריאת שמע של שחרית או קריאת שמע של ערבית, או תפילה..., עיין שם. ומדמה תפילה לקריאת שמע, ובקריאת שמע פשיטא שיכול לקרות קריאה דרשות, דלא יהא אלא כקורא בתורה. ואם כן הכא נמי בתפילה. וכיון שמפורש בגמרא שיכול להתפלל רשות, אם כן לא דמי לתפילת נדבה ואינה צריכה חידוש. מה שאין כן בתפילה שאינה סמוכה שלא נזכרה כלל בגמרא לשיטתו, ואינה אלא תפילת נדבה, לפיכך צריכה חידוש.

ה ומה נקרא ״אנוס״? לאו דווקא אונס גמור. אלא אפילו לא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שהיה סבור שעדיין ישאר לו זמן אחר אותו עסק שהיה מתעסק בו, ובין כה וכה עברה לו השעה. וכן מי שהיה טרוד בצורך ממונו שלא יבוא לידי הפסד, ועל ידי כך הפסיד מלהתפלל, כגון שהיה אצל אדון לתבוע המגיעו ונמשך עמו בדברים עד שעבר הזמן, והוא סבור שעוד לא יעבור הזמן, או שעסק במסחרו להניח הסחורות על מקומם וסבור שישאר לו שהות להתפלל אחר שיגמור. ויותר מזה: אפילו ישב בטל והגיע זמן התפילה, והיה יכול להתפלל ונתעצל, ואמר ״עוד יש זמן להתפלל״ ואחר כך נשכח ממנו כי צריך להתפלל – מקרי גם כן ״אונס״ דשכחה הוי אונס (מגן אברהם סעיף קטן י״א). וכן כשישב לשתות בדמיונו שלא ישתכר, ונשתכר ועבר הזמן – הוי אונס. כללו של דבר: שלבד מזיד גמור הוי בכלל שוגג או אנוס או מוטעה, ומשלים בתפילה הסמוכה כמו שכתבתי.

ו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח: מיהו לכתחילה לא יעבור זמן תפילה משום הפסד ממון. עד כאן לשונו. לכאורה נראה בכוונתו דאפילו בהפסד ברור לא יעבור זמן תפילה. ואי אפשר לומר כן, שהרי אפילו במצות עשה דאורייתא וזמנה עוברת, כמו אתרוג בסוכות שמחויב להוציא ממון עליה, ועם כל זה אינו מחויב לפזר ממון הרבה (תוספות בבא קמא ט ב), וכמו שיתבאר בסימן תרנ״ו. ורבינו הבית יוסף שם בספרו הגדול תמה על מי שאמר שצריך להוציא על זה עישור נכסיו, עיין שם. קל וחומר בתפילה, שאפילו לדעת הרמב״ם מן התורה אינה אלא פעם אחת ביום כמו שכתבתי ריש סימן פ״ט, שאינו מחויב לאבד ממון רב בשבילה. ומה גם שיש לה תשלומין בתפילה הסמוכה. ונהי דמידת חסידות היא זו, ו״קדוש״ יאמר לו, אבל על פי עיקר הדין אי אפשר לומר כן.

ז ולכן נראה לעניות דעתי ברור דכוונתו בחשש הפסד ממון, ולא בהפסד ברור. וכן מבואר ממקור הדין בתרומת הדשן (סימן ה׳), באחד שהלך אל הפקידים לסייעו לגבות חובותיו, ונזקק לדבר עמהם הרבה, עיין שם. ובזה כתב דלכתחילה אין לבטל, ואין לו לחוש להפסד ממון, דאפילו בתורה זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד. ותנן: הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה... עד כאן לשונו. וזהו לחשש הפסד ממון, ולא להפסד ברור (כן נראה לפי עניות דעתי).

ח ידוע שבזמן הקדמון היו מתפללים ערבית בעוד היום גדול. ומעשה באחד שלא התפלל עדיין מנחה, ובא לבית הכנסת סמוך לערבית, וירד לפני התיבה והתפלל ערבית. ולכאורה הוא כהזיד ולא התפלל מנחה. ומכל מקום אינו כן, שהרי עדיין לא עבר היום וזמן מנחה הוא. ואף על גב דכיון שעשאו לילה אי אפשר לו להתפלל מנחה, כמו שכתבתי בסימן ל שאין לו להניח תפילין לאחר מעריב אף שעדיין הוא יום, מפני שכבר עשאו לילה והוה תרתי דסתרי – לא דמי, דתפילין ליתא בלילה כלל ושפיר הוי תרתי דסתרי. אבל תפילת מנחה הא איתא בלילה בתשלומין, ולכן אין זה תרתי דסתרי. ולכן אין זה דומה למזיד (מגן אברהם סעיף קטן י׳, וזהו כוונתו). ופשוט הוא דאם היה סבור שמותר להתפלל ערבית קודם מנחה דוודאי הוי שוגג, ולכן יתפלל עוד פעם לתשלומי מנחה. ואם אמר בערבית ״יעלה ויבוא״ מפני שמחר הוא ראש חודש – יאמר גם בתפילה השניה לתשלומין (שם) אף שמתפללה בעוד יום, שהרי כבר עשאה לילה.

ט וזה שכתב שמתפלל ראשונה חובה ושניה לתשלומין, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א דאם היפך – לא יצא ידי תפילה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפילה לתשלומין. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר הטעם משום דהחובב הוא תדיר, וקודם לתשלומין שאינו תדיר (לבוש). ואי אפשר לומר כן, דתדיר אינו לעיכובא (מעדני יום טוב) כדמוכח במנחות (מט א). ויש מי שאומר דעשו לתקנה, כדי שלא יבוא לכתחילה להתפלל בלא זמנו. ולכן עשו שזהו לעיכובא להתפלל החובה תחילה, וממילא שלא יבוא לפשיעה זו (שם). וגם זה אינו מובן, דאיפא נמצא גזירה זו? ועוד: דהתינח במזיד, אבל אם עשה זה בשוגג לא שייך גזירה זו. ורבינו הבית יוסף לא חילק בזה (וכן כתב הפרי מגדים). אלא וודאי דאין עולה תפילת תשלומין קודם תפילת חובה. ונראה לי הטעם: דכיון דתפילה הוה כעומד לפני המלך, הרי בהכרח לשלם חובתו ההוה תיכף ומיד, ואם לאו הרי הוא כמורד במלכות. ואחר כך יבקש על אשר לא עמד לפניו יתברך מקודם. ואיך יבקש מחילה על העבר, ומורד עתה בעמדו לפניו? (ועיין אליה רבה שנתן גם הוא טעם. והנראה לעניות דעתי כתבתי.)

י רבינו הרמ״א בספרו דרכי משה כתב דרק אם התכוין בראשונה לשם תשלומין, והשניה לחובתו – לא יצא, וצריך להתפלל התשלומין אחר כך. ויש מי שאומר דכוונה בלב אינו מעכב אלא אם כן יש גילוי דעת בפה. כגון שהתפלל הראשונה בלא ״אשרי״ והשניה ב״אשרי״, דמוכח שהיא לשם מנחה. או אפשר דבעינן בתפילה עצמה גילוי דעת, כמו שיתבאר בענין הבדלה במוצאי שבת (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ולי נראה עיקר כדברי רבינו הרמ״א, דאם לא כן לא משכחת לה הך דינא אלא במציאות רחוקה, כמו במוצאי שבת וכהאי גוונא, ולא משמע כן מהפוסקים. ובאמת לפי הטעם שבארנו דהוה כעומד לפני המלך – אתי שפיר, דהרי הקדוש ברוך הוא יודע מחשבות, וממילא כשאינו מחשב לשם חובתו – הרי הוא כמורד במלכות לפי הסברא שכתבנו. (ומה שכתב המגן אברהם ראיה מתרומת הדשן, דבהבדיל בשניהם יצא אף שכיון להיפך – אינה ראיה כלל. דהתם נראה כן להדיא שכיון בראשונה לשם חובה מדהבדיל בה, והטעות היה בשניה שכיון בה גם כן לשם חובה כמבואר מלשונו, עיין שם היטב. דאם לא כן למה לא כתב התרומת הדשן דין זה אשני תפילות שוות שבחול? ודייק ותמצא קל.)

יא כשלא התפלל מנחה, ומתפלל ערבית שתים – יתפלל ערבית כדרכו: קריאת שמע וברכותיה ושמונה עשרה, ואחר כך ישהה כדי הילוך ארבע אמות ויתפלל לתשלומי מנחה. ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ב שיאמר ״אשרי״ קודם השניה. אבל יש שהזהירו שלא לומר ״אשרי״ בערבית, ואפילו אחר מנחה אין דעת חכמי המקובלים נוחה לומר ״אשרי״. וכן מבואר בזוהר. ומה שביום הכיפורים אומרים ״אשרי״ ב״נעילה״, דיום הכיפורים הוי עת רצון כל היום (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). ולכן יאמר מזמור אחר. ואין זה מעכב כלל, כמו שכתבתי דרק כששוהה ארבע אמות יכול להתפלל. ופשוט הוא דאם מקודם התפלל שמונה עשרה, ואחר כך התפלל קריאת שמע וברכותיה ושמונה עשרה – הרי גילה דעתו שהקדים תשלומין לחובה, וצריך להתפלל אחרת לתשלומין. ויראה לי שאינו נאמן לומר שכיון בראשונה לחובה, דאם כדבריו למה אמר קריאת שמע וברכותיה על השניה?

יב וכשלא התפלל ערבית, ומתפלל שחרית שתים – פשוט הוא דאחר שמונה עשרה אחר תחנון יתפלל השניה לתשלומין. ואם ירצה יכול להתפלל אחר ״אשרי״, ״ובא לציון״. ואם התפלל שמונה עשרה קודם התפילה, ואחר כך התפלל כל סדר התפילה עם השמונה עשרה – הרי גילה בדעתו שהתפלל של תשלומין קודם, וצריך לחזור ולהתפלל וכמו שכתבתי. וכשלא התפלל שחרית, ומתפלל מנחה שתים – יאמר ״אשרי״ קודם הראשונה, ואחר כך אומר תחנון או מזמור אחר, או ישהה ארבע אמות. ומה שטוב יותר לומר איזה מזמור, כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. ונראה לי דבמנחה אם התפלל ראשונה בלא ״אשרי״, והשניה ב״אשרי״ – אין הכרח לומר שכיון הראשונה לתשלומין. ואם אומר שכיונה לחובה – נאמן, דמ״אשרי״ אין הכרח כל כך. ולא דמי למה שכתבתי מקודם.

יג וכבר נתבאר דאין תשלומין אלא בתפילה הסמוכה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: הא דמשלים התפילה שהפסיד – דווקא בזמן תפילה. אבל בשעה שאין זמן תפילה – לא. עד כאן לשונו. ולא אדע מתי ״אינו זמן תפילה״, דעד חצות הא יכול להתפלל שחרית, ומחצות עד הלילה הוי זמן מנחה, וכל הלילה הוי זמן ערבית. ודוחק לומר דכוונתו על החצי שעה מן חצות שאין להתפלל בו עדיין מנחה. ובאמת מקור דין זה הוא מהרשב״א, כמו שכתב בספרו הגדול. וסבירא ליה כשיטת בה״ג, דאפילו להרבה תפילות מהני תשלומין. ולזה אומר דאלו התפילות – יתפללם בזמן תפילה, כלומר: שיתפלל של חובה ואחר כך ישלימם, עיין שם. וכמבואר מלשונו שכתב: ומיהו דווקא בזמן תפילה, שכיון שהוא זמן תפילה והוא עוסק בתפילתו – חוזר ומשלים מה שטעה בתפילותיו. דאם לא כן מאי ״מתפלל שתים״ דקאמר? לימא: טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות – חוזר ומתפלל לאחר חצות. טעה ולא התפלל מנחה – יתפלל כל הלילה... עד כאן לשונו. ואם כן רבינו הבית יוסף שכבר פסק שצריך להתפלל החובה מקודם – כל דין זה אך למותר. וצריך עיון.

יד ונראה דאם נזכר אחר תפילת חובתו ששכח התפילה הקודמת – יכול להתפלל תפילה שניה לתשלומין. ולפי זה יש להסתפק כשהתפלל שחרית, ואחרי שליש היום נזכר שלא התפלל ערבית, אם יכול להתפללה שהרי אינה זמן תפילה של שחרית? ואם נאמר כן, נוכל לישב דברי רבינו הבית יוסף בפשיטות, דזהו כוונתו במה שכתב ״דווקא בזמן תפילה...״, כלומר: דלא מהני תשלומין לערבית רק עד שליש היום. אבל לא משמע כן מכל הפוסקים. ולהדיא נראה דלענין זה נחשב עד חצות זמן תפילת שחרית. ולמעשה צריך עיון בדין זה. וראיתי לגדולים דפשיטא להו דאחר שליש היום אין השלמה לתפילת ערבית (פרי מגדים ודה״ח). ויש מי שרוצה לומר דגם השלמת תפילת המנחה אינה אלא עד חצות הלילה. וכל אלה דברים תמוהים הם בעיני, שהרי כבר נתבאר בריש סימן פ״ט דאף על גב דקיימא לן כרבי יהודה דזמן תפילה עד ארבע שעות, מכל מקום כיון דלרבנן עד חצות לכתחילה, ולכן אפילו לרבי יהודה אף אם במזיד לא התפלל עד ארבע שעות מכל מקום יתפלל עד חצות. ובארנו זה שם בסעיף י״ג, עיין שם. ואם כן לתפילת השלמה דמהני עד חצות. וכל שכן בתפילת ערבית דעיקר זמנה כל הלילה, אלא שכדי להרחיק מן העבירה הוה לכתחילה עד חצות הלילה, כדתנן ריש ברכות ויתבאר בסימן רל״ה. וקל וחומר להשלמה. (ודברי הגר״ז בשולחן ערוך שלו סעיף ז׳ יותר תמוה, שתפס בדברי הבית יוסף דאם לא

התפלל מיד אחר תפילת חובה – אסור לו להתפלל התשלומין, עיין שם. ומנא לן הא? והרי מקור הדין הוא מהרשב״א, והוא כתב זה לענין להתפלל החובה מקודם כמו שכתבתי. והעטרת זקנים תפס דכוונתו לענין החצי שעה שאחר חצות, עיין שם. וגם זה תמוה כמו שכתבתי. ולעניות דעתי נראה ברור לדינא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

טו אין תשלומין לתפילת מוסף, כשעבר היום ולא התפלל. דהיאך יקרא הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף? ועבר זמנו בטל קרבנו. אבל שארי תפילות רחמי נינהו (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). ואף על גב דכשיתפלל בלילה לתשלומין הלא יתפלל של חול כמו שיתבאר, ולא יזכיר הקרבנות כלל, מכל מקום לא שייך לתשלומי קרבן שכבר עבר זמנו (ט״ז סעיף קטן ד׳). ונראה דאפילו מוסף של ראש השנה שיש בה רחמי טובא, מלכיות זכרונות ושופרות – מכל מקום אינו בתשלומין, דעיקר מוסף הוא לקרבנות. וגם עיקרי תפילות אלו אינם שייכים רק לראש השנה, ודומים לקרבן מוסף שעבר זמנו ובטל קרבנו.

טז שליח הציבור יוכל לצאת תפילת השלמה בחזרת שליח הציבור. כגון שלא התפלל ערבית, ובשחרית מתפלל בלחש ובקול רם – יצא חובת ההשלמה. ולא עוד אלא אפילו אחר שחייב בהשלמה, ושומע משליח הציבור מתחילתו ועד סופו – יצא בזה; אף על פי ששליח הציבור מכוונה לשם שחרית והוא מכוונה להשלמה, מכל מקום לית לן בה (עיין מגן אברהם סעיף קטן א׳, ובש״ת סעיף קטן א׳ בשם ברכי יוסף). ודע דכשם שאין השלמה לתפילת מוסף, כמו כן תפילת מוסף אין מועיל להשלמה. ומי ששכח להתפלל שחרית והתפלל מוסף – יתפלל השחרית אחר המוסף אם הוא עדיין קודם חצות. ומי שלא התפלל שחרית ומוסף, ונזכר לאחר חצות – יתפלל מנחה ואחר כך מוסף, ששניהם חובת הזמן, ואחר כך יתפלל שחרית להשלמה. ואם הקדים מוסף למנחה – יצא (שם). אבל אם הקדים שחרית למנחה – לא יצא, מפני שהקדים התשלומין קודם החובה. אך אם הקדים השחרית למוסף, נראה לי דיצא אף על גב דמוסף הוי חובה, מפני שאין ענינו כלל עם שחרית.

יז לפעמים תפילת ההשלמה הוי תפילה אחרת מהתפילה שמשלים בעדה, ומועיל. כיצד? כך אמרו חכמינו ז״ל (ריש פרק רביעי): טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת – מתפלל בשבת שתים של שבת, והוי ראשונה לחובה והשניה להשלמה. והטעם: מפני שכך נאמרה עיקרה של הלכה, שבעד תפילה זו מחויב בתפילה הבאה שתי תפילות השייך לזמן הבאה. וממילא כיון שחלה עליו קדושת שבת – מחויב בכל תפלותיו להזכיר של שבת. אך בזה אפשר דאם לא הזכיר של שבת בשניה – יצא, כיון דסוף סוף היא לתשלומין של חול (מגן אברהם סעיף קטן י״ב). ויש חולקין בזה (ט״ז). והעיקר כדעה ראשונה (אליה רבה וכנסת הגדולה).

יח וכן אם לא התפלל מנחה בערב ראש חודש – מתפלל בערבית שתים, ומזכיר ״יעלה ויבוא״ בשתיהן. ואם לא הזכיר בשתיהן – יצא, דבערבית ראש חודש אינו צריך לחזור ולהתפלל כששכח ״יעלה ויבוא״. וכן אם הזכיר בראשונה ולא בשניה. אבל אם הזכיר בשניה ולא בראשונה – צריך לחזור ולהתפלל, משום דבזה גלי אדעתיה שהתפלל הראשונה לתשלומין, והקדימה לחובה ולא יצא. ויש להסתפק במי שלא התפלל ערבית בראש חודש, והתפלל שחרית שתים ולא הזכיר ״יעלה ויבוא״ בשניה. מי נימא כיון דבערבית אם לא אמר ״יעלה ויבוא״ אין מחזירין אותו, גם כאן אין מחזירין אותו? או אפשר כיון דהטעם דאין מחזירין אותו בערבית משום דאין מקדשין החודש בלילה, והאידנא יממא הוא וחייב לחזור ולהתפלל. וכן עיקר לדינא (מגן אברהם שם). ויש חולקים בדינים אלו וסבירא להו דשבת לא דמי לראש חודש (לבוש). וגם יש חולקים וסבירא להו דבלא התפלל ערבית בראש חודש והתפלל בשחרית שתים, ולא הזכיר ״יעלה ויבוא״ בשניה, דאין מחזירין אותו (כנסת הגדולה). אמנם העיקר לדינא כמו שכתבתי.

יט טעה ולא התפלל מנחה בשבת – מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ומבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה. ולא דמי לשבת וראש חודש שהחיוב להזכירם בכל התפילות של יום, מה שאין כן הבדלה ב״חונן הדעת״ שאינה אלא פעם אחת. ולפיכך בשניה שהיא לתשלומין למה יזכיר? אמנם אם הזכיר בשתיהן, או לא הזכיר בשתיהן – יצא. אבל אם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה – שניה עלתה לו לשם חובתו, וראשונה לא עלתה לו. דכיון דבראשונה לא הבדיל ובשניה הבדיל – גלי אדעתיה שהקדים תשלומין לחובה. ונתבאר דלא מהני. מיהו אם אומר בבירור דכוונתו בראשונה לשם חובה אלא שטעה ולא הבדיל – נאמן, ואינו צריך לחזור ולהתפלל. (כן נראה לי. ועיין מגן אברהם סעיף קטן י״ד, וט״ז סעיף קטן י׳. ודייק ותמצא קל.)

כ וכיון שצריך להתפלל תפילת התשלומין כפי נוסח תפילה של חובה, אף על פי שאינה כפי נוסח התפילה שהוא חייב לשלם, ואם כן יש להסתפק להיפך: במקום שלא ירויח מאומה בתפילת ההשלמה, כגון שלא אמר ״יעלה ויבוא״ בראש חודש במנחה, וצריך להתפלל ערבית שתים בלא ״יעלה ויבוא״, ואם כן מה ישתכר, הלא התפלל בלא ״יעלה ויבוא״? או כגון שטעה במנחה של שבת והתפלל שמונה עשרה ברכות של חול, שהדין שצריך לחזור ולהתפלל של שבת, ונזכר במוצאי שבת וצריך להתפלל שתים של חול. ומה ירויח, הלא כבר התפלל תפילה זו? ולכן יש מרבותינו דסבירא להו דבכהאי גוונא אינו צריך לחזור ולהתפלל (תוספות בשם ר״י ריש פרק רביעי). אבל יש מרבותינו שפסקו דצריך לחזור ולהתפלל, משום דמה שהתפלל הוה כאילו אינו מפני שלא התפלל כדין, ולא כן כשמתפלל כזה הוי כדין (שם). וכן פסקו גדולי הפוסקים והטור והשולחן ערוך סעיף י״א, עיין שם.

ופשוט הוא דאם ירויח בתפילתו, כגון שגם בלילה ראש חודש, או שטעה במנחה ביום טוב ראשון, או שכח "טל ומטר" או "משיב הרוח", דגם לדעה ראשונה יחזור ויתפלל. ודע דאף על גב דהלכה כדעה אחרונה, מכל מקום פסקו שיכוין להתפללה בתורת נדבה. ואין הפסד בזה כדי לצאת ידי דעה ראשונה. אבל אינו צריך לחדש בה דבר, מפני שהעיקר כדעה אחרונה.

כא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י"ב: הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפילה שלא בזמנה – לא הוי הפסקה. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ"א: מיהו אם נזכר שטעה – פוסק אפילו באמצע הברכה. עד כאן לשונו. כלומר: כגון שטעה והתפלל בחול של שבת או של יום טוב – פוסק באמצע הברכה. ורבים מהגדולים חלקו על דין זה של רבינו הבית יוסף, דהוא למד זה מהא דאמרינן: אם הבדיל בשתיהן – יצא. אף על גב דלא הוה ליה להזכיר הבדלה בשניה, מכל מקום יצא – הרי חזינן דלא הוי הפסק. אבל אין זה דמיון: דהתם זמן הבדלה הוא, מה שאין כן כשמזכיר דבר שאינו שייך לאותו היום – וודאי הוי הפסק, כמו שח שיחה בטלה וחוזר ומתפלל (ט"ז, ופרי חדש, והגר"א וכנסת הכגדולה). ועוד גרוע משיחה בטלה, דהוי רק הפסק בעלמא, מה שאין כן כאן דעושה יום זה כהיום אחר. (ובזה תבין דברי הגר"א. ודייק ותמצא קל.) וטוב שיחזור ויתפלל בתורה נדבה. ואין צריך לחדש בה דבר (הגר"ז), כמו שכתבתי בסעיף הקודם.

סימן קט

א כתב הטור: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה – יתפלל. ואם לאו – אל יתפלל, לפי שצריך לומר קדושה עם הציבור. ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור ל"מודים" – יתפלל. ואם לאו – אל יתפלל, לפי שצריך לשחות עם הציבור ב"מודים", שלא יהא נראה ככופר למי שהציבור משתחוים לו. עד כאן לשונו, וכן הוא בשולחן ערוך סעיף א. והם שני מימרות בברכות (כא ב), אחד על קדושה ואחד על "מודים". ובגמרא גם ב"מודים" איתא הלשון: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין, עיין שם. והטור שינה הלשון ב"מודים" לומר כשנכנס אחר קדושה. והמפרשים נדחקו מאוד בכוונתו, וכתבו דלאו דווקא נקיט (עיין ב"ח ופרישה).

ב ולעניות דעתי נראה דהטור הוכרח לזה. דלכאורה הך מימרא ד"מודים" תמוה: דבשלמא בקדושה אסור לו להתפלל כדי שלא יפסיד הקדושה דביחיד אסור לומר קדושה, והגם שיכול לשתוק ולשמוע כמו שכתבתי בסימן ק"ד, מכל מקום אין זה כאמירה. ועוד: דאין הכל מודים בהיתר זה כמו שכתבתי שם. אבל ב"מודים" מה בכך? אם יתפלל הא יכול לשחות עם הציבור במקום שעומד בתפילה, כמו שבאמת רבינו תם היה עושה כן כמבואר בתוספות שם. ואי משום "מודים דרבנן" – לא מצינו לזה עיקר שמפני זה לא יתפלל, כמו שכתבו התוספות שם שלא מצינו בגמרא עיקר ל"מודים דרבנן", עיין שם.

ג האמנם ביאור הדברים כן הוא: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים לענין קדושה, אפילו הציבור מתפללים בלחש ומצוה גדולה להתפלל עם הציבור, מכל מקום אם לא יכול לגמור עד קדושה – מחויב להמתין ולענות קדושה, אף שאחר כך יתפלל ביחידות. אבל משום "מודים" – חלילה לבטל תפילה בציבור מפני זה, דתפילה בציבור עדיף מ"מודים". אך ב"מודים" הפי' הציבור מתפללים, כלומר עוסקים בתפילה, אבל הוא בא לבית הכנסת אחר קדושה. ולפיכך כיון דגם עתה יתפלל ביחידות – מוטב לו להמתין עד אחר "מודים". ומה יפסיד בזה? דהא אין זמנה עוברת, דאילו יעבור הזמן גם על קדושה – אינו צריך להמתין. וזהו שדקדק הטור לומר ב"מודים" שבא אחר קדושה.

ד ודע דהרמב"ם בסוף פרק עשירי לא כתב רק דין קדושה, ודין "מודים" לא הזכיר כלל, עיין שם. ונראה דסבירא ליה דהני תרי מימרות פליגי אהדדי, ומאן דאמר קדושה אינו מודה ב"מודים", ופסק כמותו (וכן כתב הלחם משנה). ונראה לי שזהו טעמו של המהרי"ל שהיה נוהג להתחיל אף שלא סיים קודם "מודים", כמו שכתב רבינו הרמ"א בספרו דרכי משה, עיין שם. וטרח לתרצו דאולי היה הזמן עובר, עיין שם. ומי לא יראה הדוחק הזה? וידוע שהקדמונים היו מתפללים בבוקר. אבל ברור אצלי שתפס דעת הרמב"ם לעיקר, ותמיהני על הטור ושולחן ערוך שלא הביאו דעת הרמב"ם כלל. והנה גדולי האחרונים תפסו דדין "מודים" כדין קדושה. ולעניות דעתי ברור דאינו כן אפילו לדעת הטור והשולחן ערוך, וכל שכן לדעת הרמב"ם. ויראה לי דגם רבינו תם סובר כהרמב"ם, שהרי התוספות כתבו שם בזה הלשון: ורבינו תם היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד, כשהחזן מגיע ל"מודים" היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל. עד כאן לשונם. וקשה: ואיך התחיל להתפלל קודם "מודים"? אלא וודאי דסבירא ליה כהרמב"ם דלית הלכתא כמימרא ד"מודים". וכמדומני שכן גם המנהג עתה.

ה והנה לפי מה שנתבאר דקדושה דוחה תפילה בציבור, אם כן אותם בני אדם המאריכים בתפילת שמונה עשרה באופן שאפילו יתחילו עם הציבור לא יסיימו קודם הקדושה, איך מצאו ידיהם ורגליהם? והא זהו נגד הגמרא, והיה להם להמתין עד אחר הקדושה. ומעולם לא שמענו ולא ראינו מי שיעשה כן, וכמה גדולי עולם המאריכין בתפילה עד אחר קדושה. ואולי שמפני זה המנהג ברוב תפוצות ישראל להמתין על הרב בחזרת שליח הציבור, כדי שלא יכשל בזה. אמנם אין זה מספיק. ונראה לי שזה לא אמרו חכמינו ז״ל אלא באדם שאינו מאריך בתפילה, אלא שבא אחר שכבר הציבור התחילו להתפלל, דאדם כזה ימתין עד אחר קדושה ויתפלל ביחידות. אבל מי שדרכו להאריך בתפילתו, ומתפלל תמיד עם הציבור – אין סברא שלעולם נבטלו מתפילת ציבור. אלא מתפלל עם הציבור, ואם הציבור עונין קדושה – ישתוק, כמבואר בסימן ק״ד.

ו בגמרא שם מבואר ד״אמן, יהא שמיה רבא״ גדול מקדושה, עיין שם. וכיון שנתבאר שאין לו להתפלל אם לא יגמור קודם קדושה, כל שכן שאין לו לעמוד בתפילה כשלא יסיים קודם קדיש, והיינו קודם ״אמן, יהא שמיה רבה״. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה או לקדיש, עיין שם. ויש מי שכתב שזה לא שייך רק בערבית (מגן אברהם סעיף קטן א׳). וכוונתו בהדין שבשולחן ערוך: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין, כלומר: שמתפללין שמונה עשרה – ממילא דבשחרית ובמנחה אין לו להתפלל מפני הקדושה שקודם לקדיש. ורק בערבית משכחת לה כשבא לבית הכנסת והציבור עומדים בשמונה עשרה – לא יעמוד עמהם אם לא יגמור קודם ״אמן, יהא שמיה רבה״. אבל בעיקר דין זה משכחת לה גם בשחרית ומנחה, כשבא בעת חזרת שליח הציבור אחר ״מודים״ – לא יתפלל שמונה עשרה אם לא יסיים קודם קדיש שאחר תחנון. ומיהו אפשר דלא חיישינן בקדיש זה, שהרי יש עוד קדיש שלם אחר ״ובא לציון״. אבל בערבית אף שיש עוד קדיש יתום אחר ״עלינו״ – אינו עיקר כהקדיש שאחר התפילה. ולפי זה גם במנחה לא יתפלל כשלא יסיים קודם קדיש שלם שאחר התפילה.

ז וראיתי מי שכתב דלקדיש צריך להמתין לפי שאין לו קצבה, ורק הקדישים שמ״עלינו״ ואילך אינם בכלל זה (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ולפי זה יתחדשו לנו דינים הרבה: שלא יעמוד להתפלל בעת אמירת ״ובא לציון״ אף על פי ששמע חצי קדיש שאחר תחנון. וכן בראש חודש כשאומרים הלל – לא יעמוד בתפילה אם לא יסיים קודם הקדיש שאחר הלל, אף שישמע עוד קדישים. וכן כל כיוצא בזה. וכמדומה שאין המנהג כן. ואדרבא נראה לעניות דעתי דאם רק לפניו קדיש אחד מן התפילה שישמע עוד – דיו. ולפי הסברא כיון שאין לו קצבה – דיו באחד. ו״ברכו״ דינו גם כן כקדושה, ואם כבר שמע ״ברכו״ או קדושה, או יודע שישמע אחר כך – אינו צריך להמתין (שם). ולדברינו גם קדיש דינו כן. ופשוט הוא דבשעת קריאת התורה לא יעמוד להתפלל, שהרי צריך לשמוע קריאת התורה. ויש שם כמה ״ברכו״ ו״אמנ״ים, וקדיש שאחר קריאת התורה. ונראה ברור דגם קודם הקריאה לא יעמוד להתפלל אם לא יסיים קודם הקריאה. ואפילו אם עומד בפסוקי דזמרה או בברכות קריאת שמע – ימתין וישמע קריאת התורה, ויענה ״ברכו״ ו״אמן, יהא שמיה רבה״, ולא ה״אמנ״ים.

ח מי שבא לבית הכנסת במנחה אחר קדושה, ואם יתפלל לא יאמר ״מודים״ ו״אמן, יהא שמיה רבא״ – ימתין עד אחר קדיש שלם. אמנם אם יעבור הזמן, או שלא יוכל להתפלל ערבית עם הציבור, יש מי שאומר דתפילת ציבור עדיפא ויתפלל מיד (שם סעיף קטן ב׳). ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דקדיש עדיף מתפילת ציבור (אליה רבה סעיף קטן ז׳). וכן עיקר, שהרי לענין קדושה נתבאר דעדיף מתפילת ציבור, וכל שכן ״אמן, יהא שמיה רבה״ דגדולה מקדושה כמו שכתבתי. ואף על גב שישמע קדיש בערבית, מכל מקום במנחה לא ישמע. ואפילו למה שבארנו דדי בקדיש אחד, מיהו על כל פנים צריך לכל תפילה קדיש אחד. ופשוט הוא ד״אמן, יהא שמיה רבה״ עדיף טובא מ״מודים״. ולכן אם כשיתפלל מיד לא יאמר ״מודים״ אבל עד הקדיש יסיים, ואם ימתין עד אחר קדיש יעבור זמן תפילה – אז לא יתפלל ערבית בציבור ויתפלל מיד (שם). וגם כשבא סמוך לקדושה – ימתין עד אחר קדושה ומיד יתפלל. וימתין עד אחר ״אמן״ דה״אל הקדוש״ כמו שיתבאר (וקדיש עדיף מקדושה).

ט כתב רבינו הרמ״א ד״אמן״ ד״האל הקדוש״ וד״שומע תפילה״ – דינן כקדיש וקדושה. עד כאן לשונו. וזהו מירושלמי, ורבינו הבית יוסף לא חש לה מפני שלא הוזכר בש״ס דילן. וגם הרמב״ם והטור לא הביאוהו, וגם התוספות והרא״ש שם הזכירו זה לענין אחר, עיין שם. ואין ראיה שפסקו כמותו, ורק כתבו שיש ליזהר ב״אמנ״ים אלו, עיין שם. והנה ב״אמן״ ד״האל הקדוש״ אין נפקא מינה לדינא, וממילא כשממתין על הקדושה ימתין עוד רגעים ספורות עד אחר הברכה. וגם ב״אמן״ ד״שומע תפילה״ נראה לי דאין נפקא מינה, שהרי הוא סמוך ל״מודים״. ואף שמלשונו משמע דהוי כקדיש וקדושה דעדיפי מ״מודים״, מכל מקום נראה לי דלאו דווקא קאמר. ורק משום דהמחבר מיירי בקדיש וקדושה כתב כן, ובפרט דרבים חולקים לגמרי בזה (וכן משמע מלבוש). ובאמת כל ״אמן״ מצוה לענות. ואם רק אין השעה עוברת טוב להמתין עד אחר חזרת שליח הציבור, ולענות ״אמן״ על כל ברכה וברכה (עיין ט״ז בשם רמ״ע). ומי שבא בעת שהציבור עונים ״אמן, יהא שמיה רבה״ – יענה עמהם אף על פי שלא היה בהתחלה, וכן בקדושה (שם). ויש מי שאומר דיתחיל ב״יהא שמיה רבה״ ולא יאמר ״אמן, יהא...״. וכן כשמפסיק ל״אמן, יהא שמיה רבה״ – לא יתחיל מ״אמן״ משום

ד״אמן״ קאי על הקודם (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ותמיהני: דנהי דקאי על הקודם כמו שכתבתי בסימן נ״ו, מכל מקום גם על להבא שייך לומר ״אמן״ כמו שמצינו במלכים ובירמיה: ״אמן. כה יאמר ה׳״. ואם כן למה לא יתחיל ב״אמן״? וכן המנהג הפשוט.

י ב״מודים״ יכול להתפלל לכתחילה אם רק יגיע בעת ״מודים״ לאחת מן הברכות ששוחין בהם, דכיון דשוחה עם הציבור שוב לא נראה ככופר. וכבר נתבאר בסימן ס״ו דבין גאולה לתפילה אסור להפסיק אפילו לקדיש ולקדושה, ולכן ימתין ב״שירה חדשה״ כמו שכתבתי שם. אמנם אם בשגירת הלשון אמר עד ״גאל ישראל״ וממילא שמוכרח להתחיל בתפילה, מה יעשה כשיגיע שליח ציבור לקדושה, ישתוק? וכן לקדיש, כמו שכתבתי בסימן ק״ד. וכשיגיע שליח ציבור ל״מודים״ והוא עומד באמצע איזה ברכה – ישחה עמהם. אבל כשעומד בסוף ברכה או בתחילת ברכה – לא ישחה, שאין שוחין בתחילת ברכה או בסופה אלא במקום שתיקנו חכמים, והיינו באבות וב״מודים״. ואף על פי שאינו שוחה אלא כדי שלא לראות ככופר, ובאמת יש מי שחולק בזה (עיין בית יוסף), אמנם הכוונה שדבר זה בקל לעשות שיתחיל בהברכה ויעמוד באמצע, כי ברגע אחת יעשה זאת (כן נראה לי).

יא כתב הרמב״ם סוף פרק עשירי: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין בלחש, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה – יתפלל. ואם לאו – ימתין עד שיתחיל שליח ציבור להתפלל בקול רם, ויתפלל עמו בלחש מילה במילה עד שיגיע שליח ציבור לקדושה, ועונה קדושה עם הציבור, ומתפלל שאר תפילה לעצמו. עד כאן לשונו. ואומר עם שליח הציבור ״נקדש״ או ״נקדישך״, ו״לעומתם ברוך יאמרו״, ״ובדברי קדשך כתוב לאמר״, ו״לדור ודור נגיד גדלך...״ (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). וזה שאחר הקדושה מתפלל בפני עצמו – זהו כשיכול לסיים קודם שיגיע שליח הציבור ל״שומע תפילה״ (שם). ואם לאו יתפלל עם שליח הציבור מילה במילה עד סוף התפילה, דבזה הוה כעונה ״אמן״ גם כן, כיון שמסיים הברכה עם שליח הציבור. וכשיגיע שליח ציבור ל״מודים״ ישחה עמו ביחד, וכן בסוף הברכה. ואם ירצה יכול שהוא יגיע לסוף הברכה בעת ששליח הציבור מגיע ל״מודים״. ואם מתפלל בשווה עם שליח הציבור עד סופה, יש להסתפק אם יאמר עם שליח הציבור ״ברכנו בברכה המשולשת״. דאף על גב דבתענית כתבו הפוסקים שלא יאמר עם שליח הציבור ברכת ״ענינו״ בין ״גואל״ ל״רופא״ אלא ב״שומע תפילה״ כיחיד (שם בשם מהרי״ל ומט״מ) – זהו מפני שהיא ברכה בשם ולא תיקנוה ליחיד. אבל ״ברכנו״ הוי בקשה בעלמא. ולעניות דעתי שיכול לאומרה עם שליח הציבור.

יב ודע שדין זה של הרמב״ם כתבוהו הטור ושולחן ערוך סעיף ב. אלא שכתבוה בלשון אחר, עיין שם. וכתב על זה רבינו הרמ״א, וזה לשונו: אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה ו״האל הקדוש״. אלא שאם הוצרך להתחיל מכוח שהשעה עוברת, או כדי לסמוך גאולה לתפילה – דינא הכי. עד כאן לשונו. ודברים תמוהים הם, שהרי הרמב״ם כתב לכתחילה לעשות כן, וכן כתב הסמ״ג. ויש מי שנדחק בלשון הטור לפרש כן (פרישה) ואינו כן, ואיך לא היה מזכיר דברי הרמב״ם? ועוד: למה לא יעשה כן, הרי אומר הקדושה עם שליח הציבור (ומצאתי שהאליה רבה הקשה זה)? וברור אצלי שאיזה טעות נפל כאן. דהנה בשולחן ערוך הנדפס עם האליה רבה כתוב הגה״ה זו בסעיף א, ומשום דבשם אין לזה שייכות כתב ששייך לסעיף ב (וכן כתב הבאר היטב). ולי נראה ברור דאסעיף ג קאי, על מה שכתב המחבר דכשעומד בתפילה והציבור אומרים ״כתר״ דישתוק ולא יענה עמהם, על זה כתב דלכתחילה לא יתחיל עד אחר קדושה. (ובזה אתי שפיר דברי המגן אברהם סעיף קטן ט׳ שכתב דצריך לשתוק ולשמוע, עיין שם. ותימא: הא אומר עם שליח הציבור? אבל על סעיף ג אתי שפיר. ועיין פרי מגדים, ודבריו תמוהים ודחוקים. ודייק ותמצא קל.)

יג יחיד העומד בתפילה, וכשהגיע למקום קדושה אומרים הציבור קדושת ״ובא לציון״ או ד״יוצר אור״ – לא יאמר עמהם, דאין הקדושות שוות. וכתב רבינו הבית יוסף דנראה דהוא הדין אם הוא עומד בשחרית, והציבור אומרים קדושת ״כתר״ במוסף – אינו אומר עמהם קדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומרים דשומע כעונה. אך לכתחילה לא יתחיל, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אמנם רבינו הרמ״א כתב דהיחיד יכול לענות עמהם, דשניהם קדושת השמונה עשרה וקדושתן שווה. וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. וכן המנהג הפשוט.

סימן קי

א שנו חכמים במשנה (כח ב): רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה. רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה. רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפילתו בפיו מתפלל שמונה עשרה, ואם לאו מעין שמונה עשרה. והלכה כרבי עקיבא (רמב״ם ורע״ב בפירוש המשנה). ומפרש בגמרא: מהו ״מעין שמונה עשרה״? זהו תפילת ״הביננו״, שאומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, ואמנם ברכות האמצעיות כוללן בברכה אחת בנוסחא זו: הביננו ה׳ אלהינו לדעת דרכיך, ומול את לבבינו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשננו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך. טרם נקרא אתה תענה. ברוך אתה ה׳, שומע תפילה. עיין שם. דבזה נכללו כל ברכות האמצעיות, כמו שפירשו רש״י ותוספות ר״י, עיין שם.

ב והנה בגמרא שם איתא: לייט עלה אביי אמאן דמצלי "הביננו". וכתבו הסמ"ג והגהות מיימוניות (פרק שני) דזהו למי שמרגיל עצמו לעשות תמיד כן בלא שום אונס. עד כאן לשונו. והרי"ף כתב: וקאמרי רבנן: הני מילי בשעת הדחק, אבל שלא בשעת הדחק – אין מתפלל "הביננו". עד כאן לשונו. וזה לשון הרמב"ם ריש פרק שני: בכל תפילה שבכל יום – מתפלל אדם תשע עשרה ברכות אלו על הסדר. במה דברים אמורים? כשמצא דעתו מכוונת ולשונו תמהר לקרות. אבל אם היה טרוד ודחוק, או שקצרה לשונו מלהתפלל – יתפלל שלוש ראשונות, וברכה אחת מעין כל האמצעיות, ושלוש אחרונות, ויצא ידי חובתו. וזו הברכה שתיקנו...: "הביננו...". עד כאן לשונו. ולדבריו מה שאמר רבי עקיבא: אם שגורה..., ואם לאו יתפלל מעין שמונה עשרה הך לאו הכי פירושו: או שאינה שגורה בפיו מחמת קצירת לשונו, או מחמת טירדה ודחקות.

ג והטור כתב: והני מילי בשעת הדחק, כגון שהוא בדרך וכיוצא בו. וכשיבוא לביתו – אינו צריך לחזור ולהתפלל פעם אחרת. אבל שלא בשעת הדחק אין לומר אותו. עד כאן לשונו. ולא הזכיר שקצרה לשונו מהתפלל, אף על גב דעיקר פירוש המשנה כן הוא, נראה לי משום דהאידנא שהנוסחא יש בכל הסידורים – לא שייך לומר שקצרה לשונו מהתפלל. ורק בזמן הש"ס שהיו מתפללים בעל פה שייך לומר שאין שגורה בפיו, ולא בזמן הזה שמתפללין בסידורים. וגם רבינו הבית יוסף לא הזכיר זה, עיין שם. אלא שכתבה בלשון אחר, וזה לשונו בסעיף א: בשעת הדחק, כגון שהוא בדרך או שהיה עומד במקום שהוא טרוד, וירא שיפסיקוהו או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפילה ארוכה – מתפלל... וצריך לאמרה מעומד... עד כאן לשונו. וזה שכתב "וירא שיפסיקוהו" קאי א"דרך", כלומר: שעוברי דרכים יפסיקיהו. וזה שכתב "או שלא יוכל להתפלל בכוונה" קאי א"עומד במקום שהוא טרוד".

ד וזה שכתב שצריך לאמרה מעומד, כלומר: אף על גב דבסימן צ"ד נתבאר דלמהלך התירו לו להתפלל כשהוא הולך, זהו כשרוצה להתפלל השמונה עשרה כתיקונה שהיא ארוכה, ואם יעמוד יהיה לו בלבול. ולכן התירו לו להתפלל בהלוכו. אבל אם ירצה להתפלל "הביננו" דהיא קצרה – מחויב דווקא להתפלל מעומד. ודע שאמרו חכמינו ז"ל שם שאין מתפללין "הביננו" לא במוצאי שבתות וימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה ב"חונן הדעת". וכן לא בימות הגשמים מפני שצריך לומר "טל ומטר". ואף על גב שגם אלו יש לכוללם ב"הביננו" כמובן, מכל מקום חיישינן דילמא אתי לאטרודי (גמרא). כלומר: כיון שהיא תפילת אקראי, ואם לפרקים גם בה יעשה שינוים – יתבלבל. ואיתא בגמרא שם דאטרודי לא שייך רק ב"טל ומטר" מפני שהיא באמצע "הביננו". אבל הבדלה יכול לכלול ולא יתבלבל, מפני שהיא בתחילתו. ונשאר בגמרא בקשיא: למה לא יכלול אותה? עיין שם. וכתב הרשב"א בשם הגאון דכל היכא דלא אמר הש"ס תיובתא – לא נדחה הדין, וכן הלכה. (והתירוץ על זה עיין בית יוסף, וב"ח, ומגן אברהם סעיף קטן ו'. ולעניות דעתי לא קשיא כלל: דוודאי לשמואל שאומר כן, סבירא ליה דגם בזה אתי לאטרודי. אך הש"ס אומר לרב ביבי שאמר ימות הגשמים, ולמה לא אמר גם מוצאי שבת? משום דסבירא ליה דבהבדלה לא שייך טרודא. אבל שמואל לא סבירא ליה כן. ותדע שיש מחלוקת בסברא דטרודי: שהרי בירושלמי שם אומר באמת על ימות הגשמים שיכללנה, עיין שם. ואם כן לא סבירא ליה סברא דטרודא גם ב"טל ומטר". ואין תימא אם גם שמואל ורב ביבי חולקין בהבדלה, והלכה כשמואל. ובירושלמי שם אומר דבברכת "הביננו" כדמסיים שלוש אחרונות יאמר: "ברוך ה' כי שמע קול תחנוני". עיין שם.)

ה ודע שיש מי שאומר דכשהשעה עוברת – יתפלל "הביננו" (מגן אברהם סעיף קטן א' בשם כנסת הגדולה). ומזה נראה דסבירא ליה דאם התחיל בתפילה קודם גמר הזמן של תפילה, ונמשכה עד אחר הזמן – לא מקרי שהתפלל בזמנו. דהא וודאי כוונתו שעתה עדיין לא עבר הזמן, דאם לא כן מאי נפקא מינה? ולכן סבירא ליה שיתפלל "הביננו" ויסיים בתוך הזמן, אבל כל השמונה עשרה ברכות יסיים אחר הזמן. ולעניות דעתי נראה מתוספות ברכות (ז א בדיבור המתחיל "שאלמלי") דהולכין אחר ההתחלה, ואם התחיל בזמן תפילה מקרי "תפילה בזמנה" אף על פי שמסיימה לאחר הזמן. עיין שם.

ו אם התפלל תפילת "הביננו" שלא בשעת הדחק, יש אומרים דיצא (ע"ת), ויש אומרים דלא יצא (אליה רבה). ונראה לי עיקר כדעה ראשונה, שהרי כבר נתבאר דהא דלייט אביי אמאן דמצלי "הביננו" – זהו שלא בשעת הדחק. ואי סלקא דעתך דלא יצא לא שייך קללה בזה, והיה לו לומר דלא יצא. אלא וודאי דיצא, אלא שלא עשה כהוגן ולפיכך קללו. אמנם בזמנינו לא שמענו מעולם מי שיתפלל "הביננו". והטעם פשוט: דבשלמא בימיהם שהיו מכוונים הרבה בתפילה – תיקנו "הביננו" לפעמים כשלא יוכל לכוין. אבל האידנא בלאו הכי אין אנו מכוונין כל כך, כמו שכתבתי כמה פעמים. אם כן למה לנו "הביננו"? (ומהנכון היה להרגיל לאנשי חיל שנחוצים לעבודתם להתפלל "הביננו".)

ז מדינא דגמרא (טז א) הפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, אם רק נותן להם מזונות ולא שכירות ממון – מתפללים כל השמונה עשרה ברכות. ואם משלם להם – מתפללין "הביננו". ואפילו באין נותן להם ממון, מכל מקום אין יורדין לפני העמוד, ואין נושאין כפיהם אם הם כהנים במקומות שעולין לדוכן בכל יום. ושמע מזה שמחויבים תיכף לאחר קדושה לשוב למלאכתן, דאם לא כן מאי נפקא מינה בירידתם לפני התיבה ובדוכנם, כיון

שגם בלא זה ישהו עד אחר התפילה? ויש להסתפק אם נותן מזונות גם לאשתו ובניו, אם הוה כנוטל שכר אם לאו. וכן להיפך: אם נותן להם שכר ולא מזונות, והשכר אינו מספיק רק למזונותיו, אם הוה כנוטל שכר אם לאו. וכל זה הוא בשכר יום, אבל כשעושה בקבלנות – אין נפקא מינה להבעל הבית, ויתפלל בשלימות ככל ישראל. וכתבו רבותינו דהאידנא אין דרך להקפיד בכך, ובכל ענין מתפלל בשלימות, דמסתמא אדעתא דהכי משכירין את עצמם. ויש להסתפק אם האידנא עושה תנאי עם הפועל שלא יתפלל אלא "הביננו" אם מועיל אם לאו. דלכאורה מהני, אבל יש לומר דלאו כל כמיניה לאפקועיה מתפילתו נגד המנהג. אמנם אם מותר לפועל בזמן הזה לילך לבית הכנסת להתפלל – תלוי במנהג המקום (מגן אברהם סעיף קטן ז') אם לא התנו בפירוש. סימן קי סעיף ח[עריכה] תנו רבנן (כט ב): המהלך במקום גדודי חיות ולסטים – מתפלל תפילה קצרה: "צרכי עמך מרובין, ודעתם קצרה. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך אתה ה', שומע תפילה". ואינה צריכה לא שלוש ראשונות ולא שלוש אחרונות, ולא דמי ל"הביננו" שיוצא בה ידי תפילה. אבל בזו אינו יוצא ידי תפילה, וכשיגיע ליישוב ותתקרר דעתו מהפחד – חוזר ומתפלל כל השמונה עשרה. ואם לא התפלל – דינו כאילו שכח להתפלל לגמרי, כמו שכתבתי בסימן ק"ח דתפילה קצרה זו אינה פוטרת מצות תפילה. ולכן התירו לו להתפללה כשהוא מהלך, ורק אם רצה לעמוד – עומד. ואם תשאל: דאם כן למה יתפללה כלל, הלא יתפלל על מקומו שינוח כל התפילה? נראה לי דחששו חכמינו ז"ל דאולי לא יגיע על מקומו כל זמן התפילה, ולכן אמרו שעל כל פנים יתפלל תפילה זו. ועוד נראה לי דאפילו הגיע על מקומו אחר ארבע שעות – יתפלל כל התפילה עד חצות. אמנם אם בא אחר חצות – נפטר בכך, ואינו צריך להתפלל מנחה שתים. ודע דברי"ף הגירסא אחר "די מחסורה" – "והטוב בעיניך עשה", עיין שם. וכן הוא בראי"ש וברמב"ם ובטור, עיין שם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח', שכתב דבמהלך בלאו הכי צריך לחזור ולהתפלל, כמו שכתבתי בסימן צ"ד. עד כאן לשונו. ותמיהני שהמגן אברהם עצמו שם סעיף קטן י"א חולק על זה, עיין שם.)

ח כל היוצא לדרך מתפלל תפילת הדרך (כט ב). וכך היא נוסחתה: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתוליכנו לשלום, ותצעידנו לשלום, ותסמכנו לשלום, ותצילנו מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשה ידינו. ותתננו לחן ולחסד ולרחמים, בעיניך ובעיני כל רואי. ברוך אתה ה', שומע תפילה. וברי"ף הגירסא אחר: "ותסמכנו לשלום, ותחזירנו לביתי לשלום", עיין שם. ובטור ליכא גירסא זו, אך בסופו גריס: "כי אתה שומע תפילת עמך ישראל ברחמים". ובראשו גורס: "אלהינו ואלהי אבותינו", עיין שם. ופלא שברמב"ם לא נמצא כל דין תפילת הדרך. וכבר העיר בזה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, עיין שם. ואף על גב שבסוף פרק עשירי מברכות כתב תפילת הנכנס לכרך והיוצא מכרך המבואר בריש פרק "הרואה", וכתב שם וכשם "שהוצאתני לשלום, כך תוליכנו לשלום ותצעידנו..." עיין שם, כפי נוסחת תפילת הדרך. ויש לומר שכיון לכוללם בתפילה אחת, וגם כוונתו שיחתום ב"שומע תפילה" אף שלא ביאר כן (עיין בית יוסף סימן ר"ל). מכל מקום הא יש כמה דינים בגמרא בזה כמו שיתבאר, ולמה לא ביארם? וצריך עיון.

ט צריך לאומרה בלשון רבים: "שתוליכנו" ולא "שתוליכני", וכן כולם. ואף שהולך יחידי, מכל מקום הרבה עוברי דרכים יש, ויותר טוב לכלול את עצמו ברבים שהתפילה נשמעת ביותר. ויש מי שכתב ד"ותנני לחן" יאמר בלשון יחיד (מגן אברהם סעיף קטן י'). ויש חולק בזה (הגרי"ב). ומצוה לעסוק בתורה בדרך, אבל לא יעיין בהלכה דילמא אתי לאטרודי (תענית י א). אבל ביושב בעגלה יכול לעיין בהלכה. ולא יאכל בדרך יותר משני רעבון, מפני קלקול המעיים (שם). ולעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, ולא בלילה (ריש פסחים). ומעירו כשאינו הולך יחידי – מותר לצאת גם בלילה (תוספות שם, ועיין מגן אברהם סעיף קטן י').

י יכול לומר תפילת הדרך גם כשהוא מהלך. ואם אפשר לו יעמוד כשיאמרנה ולא ילך, וטוב לאמרה בעמידה מבישיבה. אמנם אם היה רוכב על בהמה – לא הטריחוהו לירד ממנה, ואומרה בעת שרוכב. מיהו אם אפשר לו יעמיד הבהמה, דרכוב כמהלך דמי. וכן כשיושב בקרון לא הטריחוהו לירד, ויאמרנה בישיבתו בקרון. ואם בקל להעמיד הסוסים – נכון לעשות כן. והנוסעים בעגלות של מסילות הברזל יאמר בעמידה כי בשם בנקל לעמוד, וכן בנסעו בספינות גדולות. ופשוט הוא דצריך לומר תפילת הדרך בנסעו על הים, או בנהרות, או במסילות הברזל. ואם ירצה להוסיף שם עוד תחינות ובקשות הרשות בידו, אבל תפילת הדרך שבגמרא מחויב לומר בכל מין נסיעה שהוא.

יא אינו צריך לומר אותה רק פעם אחת ביום, אך בכל יום שהוא בדרך חייב לאמר אותה בנסיעה ראשונה שעל היום. ולא עוד אלא אפילו אם היה דעתו ללון שם, ואחר כך נתיישב לעבור להלן או לשוב לביתו – צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת. דכיון שהיה דעתו ללון – נגמרה התפילה שאמר בבוקר. ואחר כך כשנמלך צריך לאומרה מחדש, וחותם ב"ברוך" בשם. אבל כשעומד לנוח באיזה מקום באמצע היום על מנת לילך משם להלן באותו יום – אינו צריך לאמרה. ואם ירצה לאמרה בלי חתימה בכל נסיעה של יום – יכול לאמרה, דבלא חתימה אינו כלום. אבל פעם אחד ביום מחויב לומר בחתימה. ויש טועים שלא לאמרה בכל יום בחתימה על פי מה שנדפס באיזה סידור כן, וטעות גדול הוא ונדפס בטעות.

יב אומר אותה אחר שהחזיק בדרך, ולא יאמרנה בתוך עיבורה של עיר (מגן אברהם סעיף קטן י״ד). ויש מי שכתב שלא יאמרנה בתוך תחום העיר, ודבר תמוה הוא. וכן יש מי שכתב דכשרק הכין את עצמו לצאת, אף שעדיין לא יצא – יכול לומר תפילת הדרך (עט״ז). וגם זה לא נהירא. (והראיה שהביא מפרק קמא דהוריות וכוונתו לדף ד׳, עיין שם – אינה כלום. ומה ענין זה לזה, דבשם אזלינן אחר טרדתו? ואדרבא מערובין נב א יש ראיה מפורשת דכל זמן שלא עקר מביתו – לא מקרי ״החזיק בדרך״. אך אם עקר מביתו אף איזה פסיעות – מקרי ״החזיק בדרך״. עיין שם, שאומר שם שבקיה עד דנחית דרגא. ופירש רש״י דהוה ליה ״החזיק בדרך״ על כן, ולכן כשהלך מביתו ואמר מיד תפילת הדרך – יצא.)

יג כתב הטור: ומה שאינה פותחת ב״ברוך״, פירש ר״י לפי שאינה אלא תפילה בעלמא, שמתפלל להקדוש ברוך הוא שיוליכנו לשלום. ואינה כברכת הנהנין, ולא כברכות שתיקנו על שם המאורע, אלא בקשת רחמים. ומפני שיש בה אריכת דברים – חותמין בה ב״ברוך״. והר״ם מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר – היה אומרה אחר ברכות השחר כדי להסמיכה לברכת ״גומל חסדים...״, ותהיה ברכה הסמוכה לחבירתה. עיין שם. וממילא שהיה אומר גם הברכות בדרך. ואפילו כשהולך באמצע היום יכול להסמיכה לאחרת, כגון לאכול או לשתות דבר ויסמכנה להברכה אחרונה. או שישתין ויסמכנה ל״אשר יצר״. והחכם עיניו בראשו.

יד אין לאמר תפילת הדרך אלא אם כן יש לו לילך פרסה, דפחות מפרסה לא נקרא ״דרך״. אלא אם כן הוא מקום סכנה, דאז גם בפחות מזה יש לאומרה. ואם לא אמרה מיד בצאתו מן העיר – יכול לאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, אך שלא יהיה פחות מפרסה למקום שרוצה לנוח שם. ומשם ואילך יאמר אותה בלא ברכה. ולכתחילה יזהר לאמרה בפרסה ראשונה. ופרסה הוא ארבעה מיל, ובמידת מדינתינו רוסיא הפרסה הוא ארבעה ווייארסטי״ן. (היוצא לדרך – טוב שיטול רשות מתלמיד חכם שבעיר, ויאמר לו: ״לך לשלום״, ולא ״בשלום״. ולא ילך בדרך בלא מזונות, ובלא תפילין, וסידור, וספר ללמוד.)

טו איתא בגמרא (כח ב): בכניסתו לבית המדרש אומר: יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי, שלא תארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי. ולא אומר על ״טמא״ – ״טהור״, ולא על ״טהור״ – ״טמא״. ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. עד כאן לשונו. כלומר: שהם ישמחו כשיחזרוני מן הטעות, וכן אני בהם. וביציאתו אומר: מודה אני לפניך ה׳ אלהי, ששמת חלקי מיושבי בית המדרש, ולא שמת חלקי מיושבי קרנות. שאני משכים והם משכימים: אני משכים לדברי תורה, והם משכימים לדברים בטלים. אני עמל והם עמלים: אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואין מקבלים שכר. אני רץ והם רצים: אני רץ לחיי העולם הבא, והם רצים לבאר שחת. עיין שם. ועכשיו לא נהגו בזה, ונראה משום דעכשיו הלומדים בבית המדרש אינם מורים הוראות, והרב המורה יושב בביתו. והאר״י ז״ל היה אומרה בכל בוקר, והיה אומר: ״כי ה׳ יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך״.

טז אמנם גם במי שיושב ביחידות, ובפרט כשהוא מורה הוראות, כתבו שנכון שיאמר: יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי, שתאיר עיני במאור תורתך. ותצילנו מכל מכשול וטעות, הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות, הן בהוראה הן בלימוד. ״גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך״. ומה ששגיתי כבר – העמידני על האמת. ואל תצל מפי דבר אמת עד מאוד. ״כי ה׳ יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה״ (ט״ז סעיף קטן ח׳). ותפילת ״מודה אני״ יאמר בכל ערב העוסק בתורה כל היום (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז).

סימן קיא

א מאוד צריכין ליזהר בסמיכת גאולה לתפילה, והיינו שלא יפסיק בשום דבר בין ״גאל ישראל״ לשמונה עשרה. ואמרו חכמינו ז״ל (ט ב): כל הסומך גאולה לתפילה – אינו נזוק כל היום כולו. ובירושלמי (פרק ראשון סוף הלכה ה): תיכף לגאולה – תפילה, שנאמר: ״יהיו לרצון... וגואלי״ – היינו גאולה, וסמיך ליה: ״יענך ה׳ ביום צרה״ והיינו תפילה. וכל התוכף גאולה לתפילה אין השטן מקטרג באותו היום. וכל מי שאינו סומך גאולה לתפילה, למה הוא דומה? לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך. יצא המלך לידע מה הוא מבקש, ומצאו שהפליג – אף הוא מפליג, עיין שם.

ב וכתב הטור: אבל ״אמן״ אחר ״גאל ישראל״ לא הוי הפסק. וכן פסק רבינו הרמ״א. אבל רבינו הבית יוסף פסק שלא לענות ״אמן״ אחר ״גאל ישראל״. וכן הוא על פי הזוהר וכן אנו נוהגין, וכמו שכתבתי בסימן ס״ו, דאפילו קדיש וקדושה ו״ברכו״ אין לענות בין גאולה לתפילה. וממתין בשירה חדשה כמבואר שם. וכתב הטור דיש נוהגים לומר פסוקים קודם, כגון: ״שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו״, ״כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו״ – ואין לאומרן דהוי הפסק. אבל ״ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך״ – לא הוי הפסק, דכיון דתיקנוהו רבנן בתפילה – כגאולה אריכתא דמי (גמרא). אבל במוסף ומנחה יוכל לומר קודם ״ה׳ שפתי תפתח״ אם ירצה, ולא אחר כך.

ג וכתב רבינו הרמ״א דיש אומרים דהא דצריך לסמוך גאולה לתפילה – זהו דווקא בחול או ביום טוב, אבל בשבת אינו צריך. וטוב להחמיר אם לא שצריך לכך. עד כאן לשונו. וטעם דעה זו דכיון דילפינן זה מ״יענך ה׳ ביום צרה״, ושבת לאו יום צרה הוא. וביום טוב הוי כבחול משום דנדונין בו, כדתנן בפרק קמא דראש השנה: בפסח נדונין על התבואה, בעצרת על פירות האילן... אבל רבים וגדולים הסכימו דהך קרא ד״יענך״ אינו אלא סמך לזה, אבל סמיכת גאולה לתפילה הוי מעיקר דין תפילה. ולכן נוהג גם בשבת, וכן המנהג. ורק בערבית קילא מבשחרית, ויתבאר בסימן רל״ו בסייעתא דשמיא.

ד השליח ציבור כשצריך לחזור התפילה בקול רם, יאמר מקודם ״ה׳ שפתי תפתח...״. וגם בסופו יאמר בלחש ״יהיו לרצון...״. ואף על גב דלא מצינו איסור בשליח ציבור כשיפסיק בין תפילה בלחש לתפילה בקול רם, מכל מקום נכון שלא להפסיק. ואף שום פסוק לא יאמר זולת ״ה׳ שפתי...״ (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ואם עד שלא קרא קריאת שמע מצא ציבור מתפללין – לא יתפלל עמהם אלא מתפלל על הסדר כדי שיסמוך גאולה לתפילה, דעדיף מתפילת ציבור. וזהו בשחרית. אבל בערבית אינו כן, כמו שיתבאר בסימן רל״ו בסייעתא דשמיא.

סימן קיב

א אף על גב דבברכות האמצעיות יכול כל אחד להוסיף איזה בקשה כשצריך, אבל בשלוש ראשונות ושלוש אחרונות אסור להוסיף. דראשונות דומות לעבד שמספר שבח לפני רבו, וכיון שמסדר שבחיו יתברך איך יפסיק בבקשה השייך לעצמו? וכן האחרונות שנותן הודיה לרבו, ואיך יפסיק בבקשות? אמנם זהו צרכי יחיד. אבל צרכי ציבור – מותר. ולכן אומרים ״יעלה ויבוא״ בעבודה, ובעשרת ימי תשובה אומרים ״זכרנו לחיים״ ו״מי כמוך״ ו״כתוב״ ו״בספר...״. ובראש השנה ויום הכיפורים מאריכים ב״וכן תן פחדך...״. דהציבור חביבין לפני הקדוש ברוך הוא מאוד, ולהם ניתן רשות להפסיק ולא ליחיד. וכתב רבינו הבית יוסף דאין לומר פיוטים ולא קרובץ״ק. ולא דמי למה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בכל הני שחשבנו שכוחם יפה. אבל רבינו הרמ״א כתב דיש מתירים, הואיל וצרכי רבים הם. וכן נוהגים בכל מקום לאומרם. עד כאן לשונו. וכן המנהג פשוט ואין לשנות. וכבר כתבנו בסימן ס״ח שאחד מן הגדולים ביטל הפיוטים במקומו, ולא הוציא שנתו (ב״ח שם).

ב אמרינן במגילה (יז ב): מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר. ואיתא באגדה: מאי ״על הסדר״? זה סדר עולם. ששמונה עשרה ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה – כללום ותקנום כסדרן. כשניצל אברהם מאור כשדים – פתחו מלאכי השרת ואמרו ״מגן אברהם״. כשנעקד יצחק אמרו ״מחיה המתים״. כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים, והקדיש שמו של הקדוש ברוך הוא, אמרו ״האל הקדוש״. כשלמד גבריאל את יוסף שבעים לשון, אמרו ״חונן הדעת״. כשראובן שב בתשובה במעשה בלהה, אמרו ״הרוצה בתשובה״. כשעשה יהודה מעשה תמר, ואמר ״הוציאוה ותשרף״, ואמר ״צדקה ממני״, ונסלח לו אותו עון, אמרו ״חנון המרבה לסלוח״. כשאמר הקדוש ברוך הוא במצרים לישראל ״וגאלתי אתכם״, אמרו ״גואל ישראל״. כשריפא רפאל את אברהם, אמרו ״רופא חולי עמו ישראל״. כשזרע יצחק ומצא מאה שערים, אמרו ״מברך השנים״. כשבא יעקב למצרים, ונתקבצו השבטים עם יוסף, אמרו ״מקבץ נדחי עמו ישראל״.

ג כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה ״ואלה המשפטים״ אמרו ״מלך אוהב צדקה ומשפט״. כשטבעו המצרים בים סוף, אמרו ״שובר אויבים ומכניע זדים״. כשאמר הקדוש ברוך הוא ליעקב ויוסף ״ישית ידו על עיניך״ ואחר כך נתקיים, ויעקב בטח על דברו, אמרו ״משען ומבטח לצדיקים״. כשבנה שלמה בית המקדש, אמרו ״בונה ירושלים״. כשעברו ישראל בים סוף ואמרו שירה, אמרו ״מצמיח קרן ישועה״. כשנאנחו ישראל ויזעקו, ושמע ה׳ נאקתם, אמרו ״שומע תפילה״. וכשירדה שכינה במשכן, אמרו ״המחזיר שכינתו לציון״. כשהכניס שלמה הארון, ונענה ונתן הודאה, אמרו ״הטוב שמך ולך נאה להודות״. וכשנכנסו ישראל לארץ, ונתקיים להם ״ונתתי שלום בארץ״, אמרו ״המברך את עמו ישראל בשלום״. (הבית יוסף הביא זה משיבולי הלקט ומארחות חיים, עיין שם.)

ד כתב הטור בסימן קי״ג בשם אחיו רבינו יחיאל, דחסידי אשכנז היו מונין כל התיבות שבכל ברכה וברכה משמונה עשרה ברכות: בברכה ראשונה ארבעים ושתים תיבות, בשניה חמשישים ואחת תיבות (זהו עם ״משיב הרוח ומוריד הגשם״), בשלישית ארבע עשרה, ברביעית שבע עשרה, בחמישית חמש עשרה, ובששית ובשביעית לא מנה מספר התיבות. אבל בספר פרי עץ חיים להאר״י ז״ל (דף ס׳ ע״א) מנה גם כן התיבות, וכתב המספר שווה כהטור, עיין שם. וכתב דבששית עשרים תיבות, ובשביעית שבע עשרה, עיין שם. (ובברכה ראשונה כתב ארבעים ושמונה, וזהו עם פסוק ״ה׳ שפתי תפתח״.) ובשמינית כתבו הטור והפרי עץ חיים עשרים ושבעה תיבות, ובתשיעית שלושים תיבות, ובעשירית עשירים. ובאחת עשרה לא מנה הטור, ובפרי עץ חיים כתב עשרים וארבע תיבות. ובשתים עשרה שהיא ברכת ״ולמלשינים״ כתבו עשרים ותשע תיבות, ובשלוש עשרה ארבעים ושתים

תיבות, ובארבע עשרה עשרים וארבע, ובחמש עשרה עשרים. ובשש עשרה שהיא "שמע קולינו" לא מנה הטור, ובפרי עץ חיים כתב שלושים וחמש תיבות. ובשבע עשרה ושמונה עשרה ותשע עשרה גם כן לא מנה הטור, ובפרי עץ חיים כתב בשבע עשרה שלושים וארבע, ובשמונה עשרה שמונים ושש, ובתשע עשרה גם בפרי עץ חיים אינו מבואר, עיין שם. והנה הטור כתב על כל זה רמזים וכוונות פשטיות, ובפרי עץ חיים כתב בזה סודות גדולים ונוראים, עיין שם.

ה והנה אם כי אין אתנו יודע עד מה, והלואי שנכוון פירוש המילות כפשוטן. מכל מקום יש לכל איש ישראלי להבין גודל ערך תפילת שמונה עשרה, שהרי שמעון הצדיק היה משיורי כנסת הגדולה כדתנן בריש אבות, וגודל מעלתו מפורסם בש"ס כמבואר ביומא (לט ב) ובריש תמיד. ועל אחת כמה וכמה אנשי כנסת הגדולה עצמן, וקל וחומר הנביאים שביניהם. ואם הם עמלו ברוח קדשם לסדר התפילה, כמה כוונות נוראות יש בהם! וכל תיבה ותיבה עומד ברומו של עולם. ולכן אשרי האיש אשר יתפלל בשום לב להדברים הקדושים ההמה.

סימן קיג

א ברכה ראשונה "אבות". ומנין שאומרים אבות? שנאמר: "הבו לה' בני אלים" (מגילה יז ב) – הזכירו לפניו אילי הארץ (רש"י). ומנין שאומרים "גבורות"? שנאמר: "הבו לה' כבוד ועוז". ומנין שאומרים "קדושות"? שנאמר: "הבו לה' כבוד שמו, השתחוו לה' בהדרת קודש". ופותחים ב"אלהי אברהם", דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב: "ואעשך לגוי גדול"? זהו שאומרים "אלהי אברהם". "ואברכך"? זהו שאומרים "אלהי יצחק". "ואגדלה שמך"? זהו שאומרים "אלהי יעקב". יכול יהיו חותמין בכולן? תלמוד לומר: "והיה ברכה" – בך חותמין שאומרים "מגן אברהם", ולא בכולן (פסחים קיז ב). וזה שאומרים "אלהי" על כל אחד, מפני שכל אחד מהאבות היה כדאי לעצמו שעליו יקרא שם ה', כמו כלל ישראל שאומרים "אלהי ישראל". (ומה שאין אומרים "ואלהי ישראל" אלא "ואלהי יעקב", שמעתי מפני שהאבות בגימטריה שלוש עשרה, וכן האימהות שרה רבקה רחל ולאה בגימטריה שלוש עשרה, וביחד הם עשרים ושש כמספר שם הוי"ה. וזהו שאומר הכתוב: "לולי ה' שהיה לנו, יאמר נא ישראל". ודייק ותמצא קל.) ויש בה ארבעים ושתים תיבות (טור). ועם פסוק "ה' שפתי" יש ארבעים ושמונה (פרי עץ חיים).

ב ברכה זו פותחת ב"ברוך" מפני שהיא ראשונה. ואף על גב דסמוכה ל"גאל ישראל", מכל מקום בתפילה היא הראשונה. וחותמת ב"ברוך" מפני שהיא ארוכה, שיש בה כמה ענינים משבחיו יתברך. ושארי הברכות חותמין ב"ברוך" ואין פותחין ב"ברוך" כדין ברכה סמוכה לחבֶרתה. ואף על גב דקיימא לן: כל ברכה שאין בה מלכות – אינה ברכה (ברכות מ ב), ולמה אין בפתיחתה "מלך העולם"? אך "אלהי אברהם" הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא על כל העולם, שהודיע מלכותו (תוספות שם). ועוד: ד"האל הגדול הגבור והנורא" הוי כמו מלכות, כדאמרינן בראש השנה (לב ב) ד"שמע ישראל" הוי מלכות (טור).

ג וכשאומר "ברוך אתה" – ישחה. דתניא (סוף פרק חמישי דברכות): אלו ברכות שאדם שוחה בהן תחילה וסוף: ב"אבות" וב"הודאה". וכשאומר "ברוך אתה" – ישחה, וכשאומר "ה'" – יזקוף, דכתיב: "ה' זוקף כפופים" (יב א). ואם בא לשחות בסוף כל ברכה וברכה – מלמדין אותו שלא ישחה, שלא יבואו לעקור תקנת חכמים, שלא יאמר כל אחד: אשחה במקום שארצה (טור). ורק הכהן הגדול היה שוחה בתחילת כל ברכה. והמלך כיון שכרע – שוב אינו זוקף, שנאמר "ויהי ככלות שלמה להתפלל..., קם מלפני ה' מכרוע על ברכיו" (שם). דכל מה שהאדם יותר גדול – צריך להראות יותר הכנעה לפני הקדוש ברוך הוא. ולכן סתם בני אדם כשכורעים יותר ממה שתיקנו חכמים מראים בעצמן כאילו הם אנשים גדולים וצריכין יותר הכנעה, ומיחזי כיוהרא (תוספות שם).

ד וכתבו הטור והשולחן ערוך דדווקא בתחילתה ובסופה מלמדין אותו שלא ישחה, אבל באמצען יכול לשחות. כלומר: ואין מוחין בידו. ואף על גב דזה וודאי אם בא לשאול אם ישחה אם לאו, אומרים לו שלא ישחה; אמנם בשוחה מעצמו שם אין מוחין בידו, דכיון דבאמצע הברכה לא שייך כלל השתחוואה, דאין השתחוואה אלא או בראשיתו או באחריתו. וגם במנהגי מלך בשר ודם כן הוא. ולפיכך זה המשתחוה באמצע – אין כאן לא חשש עקירת תקנת חכמינו ז"ל, ולא חשש יוהרא. (ובזה מתורץ קושית הט"ז סעיף קטן ב', וגם מה שגמגם המגן אברהם סעיף קטן א' שם. ודייק ותמצא קל.) ולפיכך אותן אנשים הרגילים לשחות בראש השנה וביום הכיפורים בתפילת השמונה עשרה – יזהרו לזקוף בכל סוף ברכות. וגם במקום שמחויב לשחות – יזקוף מקודם מעט ואחר כך ישוח, כדי שיהא נראה ששוחה בשביל חיוב חכמינו ז"ל. וב"השם" יזקוף, ואחר כך אם ירצה ישוח לו. (כתב בעט"ז אות א' לכוין בכריעה ראשונה באות יו"ד של שם הוי"ה ובאות אל"ף של שם אדנות, ובשניה האותיות השניות, ובשלישית השלישיות, וברביעיות האחרונות מהשמות, עיין שם. ואין להאריך בענינים כאלו. והבאים בסוד ה' יודעים הרבה כוונות נסתרות.)

ה אמרו חכמינו ז״ל (לד ב): הכורע בהודאה של ברכת המזון כשאומר ״נודה לך...״, ובהודאה של הלל כשאומר ״הודו לה׳ כי טוב״ – הרי זה מגונה, שאין לכרוע אלא במקום שתיקנו חכמים. ויש בזה שאלה: דאם כן איך אנחנו כורעים באמירתנו ״ואנחנו כורעים״, ובראש השנה ויום הכיפורים נופלים על פניהם? וכן בעבודת יום הכיפורים. אמנם ביאור הדברים כן הוא: דוודאי במקום שאין שם תקנת חכמינו ז״ל כלל – אין שום חשש בדבר, כמו שכתבתי בענין הכריעה באמצע הברכות בסעיף הקודם. ולכן יש שכורעים גם באמירת ״ברכו״ ובקדיש.

ו והענין כן הוא: דבאמת לשון ״ברכה״ או ״הודאה״ אינו מלשון השתחוואה כלל אלא מלשון החזקת טובה והילול. וזה שתיקנו חכמים ארבע כריעות בשמונה עשרה – ידעו על מה תיקנו. ולכן הכורע בהודאה של ברכת המזון או בהודאה של הלל – הרי זה מגונה, כלומר: שסכלות הוא זה. וכן כשאומר ב״נשמת״: ״כי לך לבדך אנחנו מודים״, או ב״ויברך דוד״: ״ועתה ה׳ אלהינו אנחנו מודים לך״ – הרי זה סכלות. וגם ב״נשמת״ ב״וכל קומה לפניך תשתחוה״ – הרי זה רק סיפור דברים. אבל מי שכורע באיזה מקומות של שבחים או תחנונים, או מחמת איזה טעם שנראה לו שישתחוה באותו המקום, או מחמת המנהג כמו הכריעות שבקדיש או ב״ברכו״, או שנתלהב לבו בתפילה – הרי זה משובח, ואינו כמוסיף על תקנת חכמים, שהרי אין לחכמינו ז״ל שום תקנה בזה (הגר״ז). וזהו שאמרו על רבי עקיבא, שכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו היה מרבה בכריעות והשתחויות. וכשאומר ״ואנחנו כורעים״ – יפה עושים שכורעים. וכן בעבודת יום הכיפורים לזכר שהיינו עושים בבית המקדש – טוב ויפה לעשות כן (שם). אמנם כל הכריעות האלו נכון לכרוע מעט, לבד בראש השנה ויום הכיפורים שאנו נופלים על פנינו לזכרון בית מקדשינו.

ז המתפלל צריך לכרוע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. פירוש: שיהיו בולטין הקשרים שבפרקי חוליותיו (טור). ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון. ומכל מקום לא ישחה כל כך עד שיהא פיו כנגד החגור של מכנסיים, דמיחזי כיוהרא כששוחה יותר מדאי. וזהו באדם בריא. אבל קצת חולה או זקן, שקשה עליו לשהות עד שיתפקקו חוליותיו, כיון שהרכין ראשו – דיו, שהרי ניכר שחפצו לכרוע אלא שקשה עליו. וכשהוא כורע – יכרע במהירות בפעם אחת. וכשזוקף – זוקף בנחת ראשו תחילה ואחר כך גופו, שלא תהא עליו כמשא. וכבר נתבאר דכשכורע כורע ב״ברוך״. ועל פי הזוהר כשיאמר ״ברוך״ – יכרע בברכיו, וכשאומר ״אתה״ – ישחה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳), וזוקף בשם. ואם בשעת התפילה בעת שצריך לשחות בא כנגדו עבודת כוכבים – לא ישחה כלל, דלא ליתחזי כמשתחוה אף שלבו לשמים. ויתפלל בלא שחייה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה׳, שהקשה מיום הכיפורים שהיו כורעים בשמעם את השם, עיין שם. תמיהני: דשם מפחד שם המפורש היו כורעים, ומה ענין זה לזה? אך באמת הך דמה שכתוב ״ה׳ זוקף כפופים״ – אינו לעיכובא, כמו שכתב המגן אברהם בסימן קכ״ז סעיף קטן ב׳. וראיה ממלך וכהן גדול, ורמז בעלמא הוא.)

ח אסור להוסיף על תארי השם יתברך יותר מ״האל הגדול הגבור והנורא״, לפי שכשאומר יותר מדאתקינו רבנן – נראה כאלו סיים כל שבחיו. ומי יכול להשמיע כל תהילתו? וגם אלו השלושה תארים, אם לא שאמרן משה רבינו בתורה, ובאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנום בתפילה – לא היינו אומרים אותם. ולפיכך לא יוסיף על דברי חכמים. וזהו דווקא בתפילת שמונה עשרה. אבל בתחנונים או בקשות שמבקש בעצמו לא בתוך התפילה הקבועה – יכול לומר כמו שירצה, דאז אומרם מפני שצריך אותם בענין בקשתו ותחינתו, ולא כדי להזכיר שבחיו יתברך. מה שאין כן בתפילה הקבועה שנסדרה לשבחיו יתברך, שהרי הבקשות מתחילין מ״אתה חונן״. ומכל מקום גם שם לא ירבה בשבחים כיון שעומד בתפילה. ולדעת הרמב״ם אסור בכל ענין, מפני שלדעתו שבחי השם יתברך אסור לומר על צד החיוב אלא על צד השלילה, כמו שכתב בספר המורה. ולדעת המקובלים אינו כן, והעיקר לדינא כדעה ראשונה. ומכל מקום טוב למי שירצה לומר שבחים – יאמרן בפסוקים, שזהו מותר גם לדעת הרמב״ם ז״ל. ואסור לומר בתחנונים ״על טוב יזכר שמך״, שהרי חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. ואסור לומר: כשם שהגיעו רחמיך על קן צפור, שאמרת ״שלח תשלח את האם״ – כמו כן יגיעו רחמיך אלינו. דמצוות הקדוש ברוך הוא גזירות הן, ולא מצד רחמים בלבד, ואנו מצווים לקיים גזירת מלך.

ט מה שאומרים ״וזוכר חסדי אבות, ומביא גואל...״ – פירש הטור דהכי פירושו: שאף אם תמה זכות אבות – יביא הגאולה למען שמו יתברך, עיין שם. ועוד נראה לי מה שאומרים ״למען שמו באהבה״ על פי מה דאיתא במדרש רות: כתוב אחד אומר ״למענכם למענכם אני עושה״, וכתוב אחד אומר ״למעני למעני אעשה״ – כאן בזמן שישראל עושין רצונו יהיה למענם, וכאן בזמן שאין עושין רצונו יהיה למען שמו יתברך ולא למענינו. וזהו שאומר שאפילו הגאולה תהיה למען שמו ולא למענינו, מכל מקום תהיה באהבה וחיבה.

סימן קיד

א ברכה שניה ״אתה גיבור״, וחתימתה ״מחיה המתים״, שתחיית המתים הם מהגבורות היותר גדולות שבעולם הזה. וסמכו בה הזכרת גבורות גשמים, ואומרים: ״מחיה מתים אתה רב להושיע, משיב הרוח ומוריד הגשם״, דגשמים יורדים גם כן בגבורה (ריש תענית), ושניהם לא נמסרו לשליח (שם).

כלומר: ששניהם הם למעלה מן הטבע, ושניהם חיים לעולם. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שם ז א): מתוך ששקולה כתחיית המתים, לפיכך קבעוה בתחיית המתים. וזה שסמכו ״רוח״ ל״גשם״ – לאו משום דאמירת ״משיב הרוח״ מעכב, אלא משום דעל פי רוב הרוחות מביאים העננים, ומהם ירד הגשם. לפיכך סמכום זה לזה.

ב ויש בזה שאלה: למה בהזכרה אומרים ״גשם״ ובשאלה אומרים ״מטר״? ונראה לי ד״גשם״ מקרי כשיורדים מן השמים כשהם למעלה, כדכתיב: ״אם ימלאו העבים גשם״. ובמבול כתיב: ״ויכלא הגשם מן השמים״. ו״מטר״ תמיד סמוך לארץ, כדכתיב: ״מטר ארצכם״, ״ומטר לא נתך ארצה״. ובאיוב כתיב: ״הנותן מטר על פני ארץ״. ולכן כתיב: ״וגשם מטר, וגשם מטרות עוזו״, דמקודם הוא גשם ואחר כך מטר. ואף שיש במקרא כיוצאים מן הכלל, מכל מקום הוא עיקר פירושם. ולכן בהזכרת הגבורות אומרים ״גשם״, שלמעלה הם עיקר הגבורות, ובשאלה שמבקשים ״ותן טל ומטר על פני האדמה״ – קבעו לומר ״מטר״. ונראה שאם אמר ״מטר״ בהזכרה ו״גשם״ בשאלה – יצא, ואינו צריך לחזור אלא שמשנה מלשון חכמים.

ג הזכרה לא דמי לשאלה, דשאלה כל מדינה ומדינה שואלת לפי עת הגשמים שלה כמו שיתבאר בסימן קי״ז, אבל הזכרה כל העולם מזכירים ביום אחד. דבשלמא שאלה שמבקשין מהקדוש ברוך הוא ״ותן טל ומטר״ – ממילא דכל אחד מבקש בזמן שצריך לה. אבל הזכרה הוא רק שמזכירין גבורותיו של הקדוש ברוך הוא – כולם מזכירים בהזמן שניכר גבורותיו של הקדוש ברוך הוא, והיינו בעת שהגיע זמן גשמים בארץ ישראל, ואז כולנו מזכירים. וזהו ביום אחרון של חג הסוכות והוא שמיני עצרת, מפני שאז זמן גשמים בארץ ישראל. ואף על גב דהשאלה גם בארץ ישראל מתחיל (בשלושה) [בז׳] מרחשון כמו שכתבתי שם – זהו מפני כדי שיגיעו העולי רגלים למקומם (שם י ב). ויש בברכה זו חמישים ואחת תיבות (טור ופרי עץ חיים).

ד במוסף שמונה עשרה מתחילין להזכיר, ומזכירין כל ימות החורף עד יום ראשון של פסח במוסף. ולמה אין מתחילין בערבית שמונה עשרה? מפני שאין כולם בבית הכנסת, וזה יזכיר וזה לא יזכיר, ויהיה אגודות אגודות. והכי אמרינן בירושלמי שם: וגם בשחרית אי אפשר להזכיר, מפני שאין מתחילין אלא אם כן מכריזין קודם התפילה כמו שיתבאר, ובשחרית אי אפשר להפסיק בהכרזה בין גאולה לתפילה (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ומזה הטעם גם בהפסקה מפסקינן במוסף כמו בתחילה, דליהוי שוות ופירסום ברבים. דעד מוסף כל העולם בבית הכנסת (עיין ט״ז סעיף קטן ג׳).

ה ואסור להזכיר גשם עד שישמעו כולם הכרזה לזה, או ששליח הציבור בעמדו בתפילה בלחש יאמר ״משיב הרוח״ בקול רם. אמנם לפי זה גם בשחרית היה ביכולת לעשות כן. אלא שאין מדרך ארץ לעשות כן, וגם כל העולם אינם עדיין בבית הכנסת, לכך טוב יותר שהשמש יכריז אחר חצי קדיש ״משיב הרוח ומוריד הגשם״. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ולכן אין ליחיד להקדים תפילת מוסף קודם הציבור. אמנם גם היחיד המתפלל בביתו, אף שלא שמע ההכרזה יאמר ״משיב הרוח״. ויכוין להתפלל בעת שהציבור מתפללין, דאי אפשר באופן אחר. (עיין ט״ז סעיף קטן ד׳, ומגן אברהם סעיף קטן ב׳, ותבין מה שהוכרחתי לזה. ודייק ותמצא קל.) ואפילו הוא חולה או אנוס – אסור לו להקדים תפילתו לתפילת הציבור. אבל אם יודע שהכריזו, אפילו הוא לא שמע – מזכיר. ומטעם זה הבא לבית הכנסת בעת שהציבור מתפללין מוסף – מתפלל עמהם ומזכיר אף שהוא לא שמע.

ו אמרו חכמים (שם ג א) דבטל ורוחות לא חייבו חכמים להזכיר, ואם בא להזכיר – מזכיר. ולכן בספרד אומרים ״מוריד הטל״ בימות החמה, ובאשכנז אין אומרים. וזה שאומרים ״משיב הרוח״ משום גשם, הוא כמו שכתבתי דרוח שייך לגשם. ואם לא אמרו – אינו מעכב. וזה שאומרים בשאלה ״ותן טל ומטר לברכה״ – זהו אגב מטר, דמבקשים שיהיה גם טל של ברכה, דיש טל שאינה של ברכה (גמרא). מיהו אם אמר רק ״ותן מטר״ ולא אמר ״טל״ – אינו מעכב. ולכן אם אמר ״משיב הרוח״ בימות החמה בלא ״מוריד הגשם״, או שבימות הגשמים לא אמר רק ״מוריד הגשם״ – אין מחזירין אותו. וכן בטל לפי מנהג ספרד, אם אמרו בימות הגשמים בהזכרה, או לא אמרו בשאלה, או לא אמרו בהזכרה בימות החמה – אין מחזירין אותו. ובני אשכנז אין מזכירין כלל בהזכרה ״טל״, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רק בשאלה. ובספרד כשלא הזכיר ״טל״ בימות החמה, אפילו לא סיים עדיין הברכה – אינו חוזר להזכיר, כיון שאין בזה חיוב כלל (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). והוא הדין ברוחות בימות הגשמים, דחדא דינא אית להו.

ז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג: יש אומרים ששליח ציבור פוסק מלהזכיר בתפילת מוסף יום טוב הראשון של פסח, אבל הציבור מזכירין ואין פוסקין עד מנחה, ששמעו כבר משליח הציבור שפסק בתפילה במוסף. וכן נוהגין. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דבשמונה עשרה מכריז השמש ״משיב הרוח ומוריד הגשם״. אבל בהפסקה אי אפשר להכריז, שלא יאמרו דנראה כממאנין בגשמים (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן ה׳). ועוד: דאיך אפשר להכריז שלא יאמרו ״משיב הרוח״? והא ברוחות אין קפידא כמו שכתבתי (ט״ז סעיף קטן ט׳). ובלא הכרזה כבר נתבאר שאי אפשר ולהכריז שיאמרו ״מוריד הטל״, הא באשכנז אין אומרים כמו שנתבאר. ולכן בהכרח לומר בלחש. ובספרד היה נראה לכאורה שהשמש יכריז ״מוריד הטל״, ולא ידעתי אם

מנהגם כן הוא. ומדברי הטור בשם הראב"ד מבואר שמכריזין, שכתב: אסור להזכיר עד שיכריז שליח ציבור "משיב הרוח ומוריד הגשם" או "מוריד הטל". עד כאן לשונו.

ח אם אמר "מוריד הגשם" בימות החמה – מחזירין אותו, דכיון שיש זמן בימות החמה שהגשמים קשים לעולם כמו בזמן הקציר, ולכן כל ימות החמה מחזירין אותו (ט"ז סעיף קטן י'). ועוד: שלא יעשו אגודות אגודות, שזה יזכיר וזה לא יזכיר. ולהיכן הוא חוזר? לראש הברכה ל"אתה גיבור". וזהו כשלא סיים "מחיה המתים". אבל סיים – חוזר לראש התפילה, דשלוש ברכות ראשונות כחדא דמיין. ויראה לי שצריך לומר עוד פעם הפסוק "ה' שפתי תפתח", דכיון דתיקנוהו רבנן לומר קודם התפילה, ואמירתו הקודמת כבר נפסק בהברכות והם בטלים, ולכן צריך לומר מחדש. ואפילו במדינות שצריכים גשמים בימות החמה – מחזירין אותו כשהזכיר גשם או גשם וטל, דדווקא בשאלה יש נפקא מינה ולא בהזכרה כמו שכתבתי. (ובשערי תשובה כתב שלא לומר עוד "ה' שפתי תפתח". וצריך עיון.)

ט ובימות הגשמים כשלא הזכיר גשם – מחזירין אותו. והני מילי כשלא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל – אין מחזירין אותו. ולפי זה יפה מנהג ספרד שמזכירין טל בימות החמה, ולכן בימי הגשמים אף שלא יזכיר גשם מכל מקום הרי יזכיר טל כפי הרגלו. ואפילו במדינות שאינן צריכות גשם בימות הגשמים, מכל מקום מחזירין אותו דבהזכרה אין נפקא מינה בין מדינה למדינה, רק בשאלה כמו שכתבתי. ואף על גב דבשאלה אין יוצאים בטל במקום מטר – זהו מפני שאז צריכים שני הדברים גם טל גם מטר, מה שאין כן בהזכרה בעלמא שתיקנוהו אצל תחית המתים מפני שהגשמים חיים לעולם. וגם טל חיים לעולם וגם שייך לתחית המתים, שעל ידי הטל יחיו המתים, ולפיכך יצא בטל (עיין ט"ז סימן קי"ז סעיף קטן ג'). ועוד: דשאלה צריך לשאול על דבר שלפעמים נעצר וטל לא מיעצר, ולא שייך בקשה על זה ולכן לא יצא בטל. מה שאין כן בהזכרה שהוא רק שבח להקדוש ברוך הוא – יש שבח בטל כמו בגשם, ולכן יצא בטל (מגן אברהם סעיף קטן ז').

י וזה שאמרנו שכשלא הזכיר גשם דמחזירין אותו – זהו דווקא כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שלאחריה, ואז חוזר לראש התפילה. אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה – יאמר במקום שנזכר. ואף שסמכוה ל"מחיה מתים אתה רב להושיע", ועתה יאמר אחר "מתיר אסורים" וכדומה, מכל מקום סוף סוף היא בברכת תחית המתים שעיקרה הוא בחתימה. ואפילו סיים ברכת "מחיה המתים" אם רק לא התחיל "אתה קדוש" – יאמר בשם "משיב הרוח ומוריד הגשם. אתה קדוש...". ודין זה כתבו הרא"ש והמרדכי ריש תענית, והטור כאן בשם אבי העזרי. ויש חולקים וסבירא להו דכל שסיים הברכה – חוזר לראש. אך רבינו הבית יוסף הכריע כדעה ראשונה, ולא הביא בשולחן ערוך דעת החולקת כלל (עיין בית יוסף). וכן הדין ב"טל ומטר" בשאלה כשלא התחיל "תקע בשופר" – יאמר שם "ותן טל ומטר" (שם). ואף על גב דעתה נשארו בלא ברכה, יש לומר דקאי על "ברוך אתה ה', מחיה המתים, משיב הרוח...", וכאילו חתם גם בזה (לבוש). ולא שייך על זה לומר אין חותמין בשתים, דכולה חדא מילתא היא (שם). ולפי זה אין דין זה רק אם תיכף כשאמר "מחיה המתים" אמר "משיב הרוח", וכן ב"טל ומטר" (אליה רבה וט"ז סעיף קטן י"ב). ולא משמע כן (ט"ז). ולי נראה דוודאי משמע כן, שהרי אינו מפסיק בין ברכה לברכה, וממילא אם נזכר בסוף הברכה – הוי מיד. (ואין לשאול: למה לא חלקנו בסעיף ח בין סיים ללא סיים? דשם שאני שהזכיר ולא היה לו להזכיר, ובהכרח לחזור לראש ולא יזכיר, מה שאין כן בלא הזכיר מה שצריך להזכיר – יזכיר במקום אחר מהברכה.)

יא כלל גדול הוא דשלושה ברכות הראשונות חשובות כאחת, ובכל מקום שטעה בהם – חוזר לראש, בין שהוא יחיד בין שהוא ציבור. ודווקא בדברים המעכבים, כמו בהזכרת גשם בימות החמה, או לא הזכיר בימות הגשמים, או בעשרת ימי תשובה כשלא אמר "המלך הקדוש", או בשארי חתימות הברכות כגון שלא אמר "מגן אברהם" או שלא אמר "מחיה המתים". אבל איזה טעות באמצע הברכות שהוסיף מעט או גרע מעט – אינו מעכב. וכמה מקומות חלוקות בנוסחי התפילה (מגן אברהם סעיף קטן ט'), וזה לא מקרי "משנה ממטבע שטבעו חכמים". ומכל מקום אם אמר אחת מהברכות במטבע קצרה לגמרי, כברכות הפירות והמצות – וודאי מקרי "משנה", וצריך לחזור (שם). ויש להסתפק בברכת "האל הקדוש" כשחתם באמצע השנה "המלך הקדוש" אי הוי שינוי, או אפשר ד"המלך" עדיף ויצא. ומלשון רש"י בברכות (יב ב) שכתב הטעם ד"המלך הקדוש" בעשרת ימי תשובה לפי שבימים אלו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם עיין שם, וזה לא שייך בכל השנה. ואם כן הוה כדובר שקרים, וצריך לחזור. (ועיין סימן קי"ח, וצריך עיון.)

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: בכל מקום שאנו אומרים "חוזר לברכה שטעה בה" – הני מילי שטעה בשוגג. אבל במזיד ומתכוין – חוזר לראש. עד כאן לשונו. וכן כתב הטור בשם אבי העזרי, עיין שם. כלומר: כגון שאמר "מוריד הגשם" בימות החמה ולא סיים הברכה, שאמרנו חוזר לראש הברכה – זהו בשוגג ולא במזיד. וכן בברכות האמצעיות הדין בטעות שחוזר לברכה זו, או בשלוש אחרונות חוזר ל"רצה" – זהו הכל בשוגג. אבל במזיד הוי כלא התפלל כלל, וחוזר לראש התפילה. ויש מי שהקשה דרבינו הבית יוסף סותר את עצמו, למה שכתב בסימן ק"ד דגם בשח במזיד דינו כמו באונס,

ובארנו זה שם בסעיף י״ב (ב״ח). אמנם לא קשיא כלל: דרק בשח במזיד פסק כן, שהתפלל כתיקונו אלא שהפסיק בשיחה, מה שאין כן בכאן שלא אמר איזה דבר כתיקון חכמים במזיד – תפילתו כולה תועבה, וצריך להתפלל תפילה אחרת לגמרי (וכן כתב בחידושי הגהות בטור).

יג אם נסתפק בימות החמה אם אמר ״מוריד הגשם״ וצריך לחזור, או לא אמר והתפלל כהוגן, או שהסתפק בימות הגשמים אם לא אמר ״מוריד הגשם״ וצריך לחזור, או אמר והתפלל כהוגן. וזהו באשכנז. אבל בספרד אין נפקא מינה בימות הגשמים, דאפילו אם לא אמר ״מוריד הגשם״ – הא אמר ״מוריד הטל״ ויצא בזה, כמו שכתבתי בסעיף ט. וכל שלושים יום בחזקת שלא התפלל כהוגן, מפני שמורגל לומר כפי הזמן הקודם. ולאחר שלושים יום בחזקת שאמר כהוגן, מפני שכבר הורגל בזה. וכן פסק הירושלמי בפרק קמא דתענית.

יד כתב רבינו בסעיף ט: אם ביום ראשון של פסח אומר ״אתה גיבור״ עד ״מוריד הטל״ תשעים פעמים, כנגד שלושים יום שאומר אותו שלוש פעמים בכל יום, ומשם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם – הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. עד כאן לשונו. וזהו למנהג ספרד. ולמנהג אשכנז כתב רבינו הרמ״א: וכן לדידן אם אמר עד ״מכלכל חיים״ בלא ״משיב הרוח ומוריד הגשם״ שבימות הגשמים. וכן אמר בשמיני עצרת תשעים פעמים מן ״אתה גיבור״ עד ״מוריד הגשם״, אם נסתפק אחר כך אם הזכיר אם לא – חזקה שהזכירו. עד כאן לשונו. ואף שבשלושים יום יש יותר מתשעים תפילות מוספי שבת וראש חודש, מכל מקום כוונת הירושלמי שאמר שלושים יום הם על סתם ימים שאין בהם רק שלוש תפילות. והנה דין זה הוא מהר״ם מרוטנבורג שהביאו הרא״ש והטור. והקשו עליו: דאינו דומה השגירה בפיו כשמרגיל עצמו שלושים יום מכשאומר בפעם אחת תשעים פעמים. ועוד קושיות (עיין בית יוסף, וב״ח, וט״ז, ומגן אברהם). ולי נראה דעילה מצא ותלה בזה, דבאמת המתפלל כראוי וודאי שאומר כתיקונו. אלא שהרבה פעמים נשכח אחר כך אם אמר כראוי אם לאו, וממילא לפי הדין צריך לחזור. ובאמת הדבר קשה מאוד, כי קרוב יותר שאמר כתיקונו. ולכן עשה כן, כדי שיהיה לו במה ליפטר את עצמו על פי הדין איך שהוא. ואם הוא שליח ציבור – יכול לפטור את עצמו בחמישה עשר יום, שהרי התפלל גם בקול רם. אך בערבית ליכא חזרה, וליכא רק שבעים וחמש תפילות, וצריך עוד חמישה ימים כמובן. (״ומקיים אמונתו לִישני עפר״. ואין בהיו״ד שו״א, וזהו כמו: ״לִישועתך קויתי ה׳״.) ובברכת ״אתה קדוש״ יש ארבע עשרה תיבות (טור ופרי עץ חיים).

סימן קטו

א ברכה רביעית ״אתה חונן״. ולמה אומרים אותה אחר ״קדושה״? דכתיב בישעיה: ״והקדישו את קדוש יעקב״, וסמיך ליה: ״וידעו תועי רוח בינה״ (מגילה יז ב). ויש בה שבע עשרה תיבות (טור ופרי עץ חיים), כמנין תיבות שבפסוק ״ואתה תדבר אל כל חכמי לב״ (שם). ומשום שמותר האדם מן הבהמה הוא הבינה והשכל, לפיכך קבעוה ראש להאמצעיות. ואם אין בינה אין תפילה (שם). ומבדילין בה במוצאי שבת ויום טוב, שזהו דבר חכמה להבדיל בין דבר לדבר (שם). כלומר: ההבדלה בעניני רוחניות כמו בין קודש לחול הוי חכמה רבה. ועיקר הבקשה לבקש מהשם יתברך שיתן לו דעת למאוס ברע ולבחור בטוב (אליה רבה). ועיין מה שכתבתי בסימן רצ״ד.

ב ברכה חמישית ״השיבנו״. ולמה אומרים אותה אחר ״בינה״? שהבינה מביאה לידי תשובה, דכתיב: ״השמן לב העם הזה..., פן יראה בעיניו..., ולבבו יבין ושב ורפא לו״ (מגילה שם). ויש בה חמש עשרה תיבות כנגד חמש עשרה תיבות שבפסוק: ״יעזוב רשע דרכו״ (טור ופרי עץ חיים). וגדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, ומן הארץ לרקיע חמש מאות שנה, וכן כל אויר שבין רקיע לרקיע. ונמצא שבעה רקיעים וששה אוירים ביניהם, ואויר שמן הארץ עד רקיע הראשון, ואויר שמן רקיע השביעי עד כסא הכבוד – הרי חמש עשרה (שם). והברכה מתחלת בה״א ומסיימת בה״א, כנגד עשרת ימי תשובה (שם).

ג ברכה ששית ״סלח לנו״. ושייכא לתשובה, דכתיב: ״וישוב אל ה׳ וירחמהו, ואל אלהינו כי ירבה לסלוח״ (מגילה שם). ומה שתקנו לומר ״אבינו״ בשני ברכות אלו, מפני שהאב חייב ללמד לבנו תורה. לכן אומרים: ״השיבנו אבינו לתורתך״. וב״סלח לנו״ מעוררים רחמים, שירחם עלינו כרחמי אב על בנו, וירבה לנו לסלוח עונותינו (טור). ויש בה עשרים תיבות (פרי עץ חיים).

ד ברכה שביעית ״ראה נא בעניינו״. כן הוא הלשון בטור, ולא מנה מספר התיבות בברכה זו. אבל בספר פרי עץ חיים מנאה כמו שכתבתי בסימן קי״ג, וכתב שהיא שבע עשרה תיבות. ולפי זה צריך לומר ״ראה בעניינו״ ולא ״ראה נא״ וכן דעת מהרש״ל בתשובה (סימן ס״ד). ויש מי שכתב לומר דווקא ״ראה נא״ (מגן אברהם), ולא ידעתי מי הוא שיכול להכריע להיפך מדעת האר״י ז״ל והמהרש״ל מסייע לו. ומה ראו לומר גאולה בשביעית? מתוך שאנו עתידין ליגאל בשביעית – קבעוה בשביעית (מגילה שם).

סימן קטז

א ברכה שמינית "רפאנו". ומה ראו לומר רפואה בשמינית? מתוך שמילה בשמיני וצריכה רפואה, לפיכך קבעוה בשמינית (מגילה יז ב). ויש בה עשרים ושבע תיבות כנגד עשרים ושבע פסוקים שבפרשת מילה, וכנגד עשרים ושבע תיבות שבפסוק "ויאמר אם שמוע תשמע" עד "כי אני ה' רפאך" (טור). ויש עשרים ושבע אותיות בפסוק "כי חיים הם למוצאיהם, ולכל בשרו מרפא" (שם).

ב הרי"ף ז"ל בסוף פרק רביעי דמגילה הביא תוספתא, שאין לשנות מלשון הכתוב. ולפי זה הקשו: דאיך אנו אומרים "רפאנו ה' ונרפא" בלשון רבים? הא בירמיה כתיב לשון יחיד: "רפאני ה' וארפא". ותרצו דזהו בקורא הפסוק או מתרגמו, ולא האומרים דרך תפילה. ואין כוונת הציבור לאמר הפסוק – יכולין לשנותן כפי הצורך (טור בשם הרמ"ה). ועוד: דזהו דווקא באומר כל המזמור, אבל באומר פסוקים מלוקטים בתוך התפילות, אף שכיון לזה הפסוק מכל מקום כיון שאינו אומר המזמור בשלימות – רשאי לשנות (שם בשם רבינו יונה). ולזה הסכים הרא"ש ז"ל. ולכן בפסוקים שבהבדלה לתירוץ הראשון אסור לשנותן, ולתירוץ השני מותר (ט"ז). וכן בשארי ענינים כיוצא בזה. וצריך לומר "רופא חולֵי עמו ישראל" הלמ"ד של חולֵי בציר"י (עיין ט"ז).

סימן קיז

א ברכה תשיעית היא ברכת השנים. וקבעוה בתשיעית כנגד מפקיעי שערים, שאמרה דוד בתשיעית: "שבור זרוע רשע", ואמפקיעי שערים קאי (מגילה יז א). ואף על גב דלפנינו הוא במזמור י, אמנם חכמינו ז"ל קבלו ד"אשרי האיש" ו"למה רגשו" – חדא פרשה היא (ברכות י ב). ויש בה שלושים תיבות כנגד עשרים ושלוש תיבות שבפסוק "יפתח ה' לך..." ושבעה שבפסוק "פותח את ידך" (טור). ויש אומרים "ושבענו מטובך", וכן כתב הרא"ש בתשובה. ויש אומרים "ושבענו מטובה" וקאי על הארץ. ויש שבעיר אומרים "מטובה" ובדרך "מטובך", ולזה הסכימו המקובלים (כמו שכתב השל"ה בסידורו).

ב בארץ ישראל מתחילין לומר "ותן טל ומטר" מליל שביעי מרחשון, מפני שהיא ארץ הרים ובקעות, לכך צריכה מטר תיכף אחר החג. וזה שאין שואלין מיד אחר החג – בשביל עולי רגלים שיבואו לביתם (משנה י א). ואף על גב דלפי זה בזמן הזה היה להם לשאול מיד אחר החג, מכל מקום לא נשתנה התקנה. ויש בגמרא (ד ב) עוד טעם: משום הפירות המונחים בשדות עד שביעי מרחשון, ואין לבקש אז גשמים כדי שלא ירקבו הפירות (עיין ר"ן פרק קמא דתענית ובית יוסף). והרי"ף לא הביא טעם זה. וטעמו נראה לי כדי שלא יאמרו דאם אין פירות בשדה יתחילו מיד דאינו כן, דלא פלוג רבנן בתקנתא. (ומה שהביא הך דעולי רגלים, משום דטעם זה הוא במשנה שם, והביא המשנה כצורתה כדרכו. אבל אין הטעם בשביל זה אלא משום שהתקנה לא נשתנית.)

ג ובבבל שהיא ארץ מצולה ואינה צריכה כל כך לגשמים – מתחילין לשאול מטר בערבית של יום ששים אחר תקופת תשרי. ויום התקופה הוא בכלל הששים, אפילו אם התקופה נופלת בחצי יום או אחר כך, רק שיהא קצת קודם הלילה. ולדוגמא: אם התקופה ביום ראשון מתחלת השאלה בתפילת ערבית בשלישי בערב השייך ליום רביעי, ויש בהמשך השבוע שני ימים שלמים בין התקופה להשאלה יום שני ויום שלישי. (ולכן הפרי חדש מקיל במעריב הראשון אם שכח טל ומטר, כיון שאין ששים שלמים, וממילא גם בשחרית אם התקופה היתה אחר כך. והפרי מגדים אינו מסכים לזה, עיין שם. והשמש מכריז אחר חצי קדיש "טל ומטר", כדי שידעו כולם. ואם לא הכריז – לא עיכב.)

ד ואנן בני חוץ לארץ בתר בני בבל גררינן כמו בכל הדינים, ואף על גב דלכאורה אין זה ענין לדינים. וכבר כתב הרמב"ם בפירוש המשנה בתענית שם דהדבר תלוי במדינות, בהזמן שצריכין למטר. ואם כן ברוב מדינות אייראפא שזורעין אחר הפסח היה לנו לומר "טל ומטר" בקיץ, והרי בחורף אין אנו צריכים למטר כלל? וכבר האריך הרא"ש בתשובה בזה. ולא דמי ליחידים הצריכים למטר, שאומרים ב"שומע תפילה" כמו שיתבאר, דלאו יחידים אנן אלא מדינות גדולות. מכל מקום כתב הרא"ש בעצמו שלא נתקבלו דבריו כלל, עיין שם. וכאילו יצא בת קול לעשות כבני בבל. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בחיבורו בפרק שני, שלא כתב כמו שכתב בפירוש המשנה, עיין שם. וכך סתמו רבותינו בעלי השולחן ערוך, וכן הלכה. וכל המפקפק בזה ראוי לעונש. ועד מתי שואלין? עד ערב יום טוב הראשון של פסח, ומשם ואילך פוסקין מלשאול (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב').

ה אם שאל מטר בימות החמה – מחזירין אותו, בין שאמר "טל" ובין שלא אמר (בית יוסף). וכיצד דין חזרתו? אם עקר רגליו – חוזר לראש התפילה. ואם לא עקר רגליו – חוזר ל"ברך עלינו". ואפילו אם נזכר קודם שסיים הברכה, מכל מקום חוזר לראש הברכה. ואינו דומה ללא אמר, שאומרו במקום

שעומד כמו שכתבתי בסימן קי״ד לענין הזכרה, עיין שם בסוף סעיף י. וכן אם לא שאל מטר בימות הגשמים, אף על פי שאמר ״טל״ – מחזירין אותו. ובזה אינו דומה להזכרה, שיוצאין ב״טל״ כמו שכתבתי שם, דלענין הזכרת גבורותיו של הקדוש ברוך הוא סגי בטל שהם חיים לעולם, והמתים יחיו בטל כמו שכתבתי שם. מה שאין כן בשאלה, דבלא ״מטר״ חס ושלום כל התבואות מקולקלים – לא סגי בלא מטר. אבל אם שאל ״מטר״ ולא שאל ״טל״ – אינו מעכב, ואין מחזירין אותו.

ו וכיצד יעשה כששכח לומר ״מטר״? אם נזכר מיד בתוך הברכה, או מיד לאחר הברכה קודם שהתחיל ״תקע בשופר״ – יאמר שם ״ותן טל ומטר על פני האדמה״, כמו שכתבתי בהזכרה בסימן קי״ד. ואם נזכר לאחר שהתחיל ״תקע בשופר״ – יאמרנה ב״שומע תפילה״. ובזה עדיפא מהזכרה, דהזכרה לא שייך בתפילת בקשה. מה שאין כן השאלה יכול לומר שם ״ותן טל ומטר על פני האדמה, כי אתה שומע...״, שהרי כל הבקשות יכול לבקש שם, כמו שיתבאר בסימן קי״ט. ואפילו היה יום התענית שצריך לומר שם ״עננו״ – יקדימנה מקודם ״עננו״, ד״מטר״ מעכב ו״עננו״ אינו מעכב כשלא אמר. אך אם לא נזכר עד אחר ״שומע תפילה״, אם עדיין לא התחיל ״רצה״ – יאמר שם ״ותן טל ומטר על פני האדמה״ כמו אחר ברכת השנים. ואם התחיל ״רצה״ – חוזר ל״ברך עלינו״. במה דברים אמורים? כשלא עקר רגליו. אבל עקר רגליו – חוזר לראש התפילה. ועקר רגליו לאו דווקא, אלא כשגמר כל התפילה והיינו ״המברך... ויהיו לרצון״, אף שעדיין לא עקר רגליו – הוה כעקר וחוזר לראש. אמנם כשאומר תחנונים אחר התפילה, כמו ״אלהי נצור״ וכדומה, אם עדיין לא גמר התחנונים – מקרי ״לא עקר רגליו״. ואם גמרם – הוי כעקר. ואם רגיל לומר גם אחר התחנונים ״יהיו לרצון״ – לא מקרי עקר עד שיאמר ה״יהיו לרצון״ שאחר התחנונים. (מגן אברהם בסימן תכ״ב סעיף קטן ב׳, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (עיין חיי אדם כלל כ״ד סעיף ט״ו, שכתב: עקר ממש דווקא. וצריך עיון.)

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: יחידים הצריכים למטר בימות החמה – אין שואלין אותו בברכת השנים אלא ב״שומע תפילה״. ואפילו עיר גדולה כנינוה, או ארץ אחת בכללה כמו ספרד בכללה או אשכנז בכללה – כיחידים דמי ב״שומע תפילה״. ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכה מטר בימות החמה טעה היחיד ושאל ״מטר״ בברכת השנים, אם רוצה – חוזר ומתפלל בתורת נדבה בלא שאלה בברכת השנים. אבל אינו מחויב לחזור כלל. עד כאן לשונו. ולפי זה היה נראה דגם להיפך, כמו במדינתינו בחורף שאין אנו צריכין למטר, אם לא הזכיר ״טל ומטר״ – גם כן אינו צריך לחזור, כמו בקיץ כשאמר כמו שכתבתי, דהסברא אחת היא. וגם להתפלל בתורת נדבה – אנו מרחיקין מזה מפני העדר כוונתינו, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסימן ק״ז, עיין שם.

ח אבל לא ראיתי לאחד מן הגדולים שאמר כן. וכל מקצרי הדינים כתבו סתמא שבימות הגשמים אם לא אמר ״טל ומטר״ – צריך לחזור. והם כתבו על מדינתנו, ובכל המדינות שלנו איננו צריכים מטר בחורף כלל. ואולי סבירא להו לחלק: דדווקא באמר ״טל ומטר״ בעת שצריך לנו אינו חוזר, ולא כשלא אמר בעת שאין אנו צריכים, כיון דלפי ההלכה צריכין לומר – מחויב לחזור. ולעניות דעתי אין שום חילוק בזה. ואני מעולם לא הוריתי הוראה זו, וגם להיפך לא הוריתי. וכך מקובלני מילדותי, שבדור שלפנינו היה אחד מגדולי הדור שלא רצה להורות הוראה זו. ודע שזה כתבו הגדולים דבכל מקום שצריך לחזור, אם יכול לשמוע התפילה משליח הציבור מראש עד סוף – יצא בזה. ויזהר אז שלא להפסיק בשום שיחה, וגם לא יענה ״ברוך הוא וברוך שמו״, ורק יענה ״אמן״ בלבד. וצריך עיון בכל זה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳, שכתב דבשעת הקציר אם אמר טל ומטר בימות החמה – וודאי צריך לחזור.)

ט ודע שיש מן הגדולים שהזהירו דגם בשעת עצירת גשמים אצלינו בימות החמה, שכתבנו לשאול ב״שומע תפילה״, מכל מקום לא יאמרו ״ותן טל ומטר״ רק ירבו בתחנונים בפסוקים ומזמורים של מטר. וכתב ששני גדולים נענשו על זה (ב״ח, והביאו המגן אברהם סעיף קטן ג׳). אבל יש חולקים בזה (ט״ז סעיף קטן ב׳), וכן המנהג הפשוט אצלינו. וכבר נדפס בסידורים תפילה לעצירת גשמים ״שומע תפילה״, ויש בה ״ותן טל ומטר״ ואין לפקפק בזה. ורק יזהרו שלא לומר תפילה זו רק בעצירת גשמים הרבה שרואים שהתבואה מקולקלת, ולא בעצירה מועטת. וגם כתבו שגם בשבת מזכירים שלוש עשרה מידות, ואומרים פסוקים של מטר (מגן אברהם שם). וזה לא נהגו במדינתנו.

סימן קיח

א ברכה עשירית היא ״תקע בשופר גדול״. דהגאולה תהיה על ידי תקיעת שופר, כדכתיב: ״והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול...״. ולמה קבעו ברכה זו אחר ברכת השנים? דכתיב ביחזקאל (לו) בענין הגאולה: ״ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא. ופניתי אליכם...״. ויש בה עשרים תיבות (טור ופרי עץ חיים) כנגד פסוק: ״וביום שמחתכם... ותקעתם בחצוצרות...״, שיש בו גם כן עשרים תיבות (טור

סוף סימן קי״ז). וברכה אחת עשרה היא ברכת ״השיבה״, דכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים כדכתיב: ״ואצרוף כבור סיגייך, ואשיבה שופטיך כבראשונה״ (מגילה שם). ויש בו עשרים וארבע תיבות כנגד שתים עשרה תיבות שבפסוק ״ואשיבה״, וכנגד שתים עשרה תיבות שבפסוק ״וארשתיך לי לעולם״ (פרי עץ חיים דף ס׳ ע״ב).

ב חתימת ברכה זו ״מלך אוהב צדקה ומשפט״, ובעשרת ימי תשובה ״המלך המשפט״. ואיתא בסוף פרק קמא דברכות דלעיכובא הוא, ואם לא אמר – מחזירין אותו. ואם עקר רגליו – חוזר לראש התפילה. ואם לאו – חוזר ל״השיבה״. ומכל מקום כתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: מיהו אם אמר ״מלך אוהב צדקה ומשפט״ – אינו צריך לחזור. ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים ״האל אוהב צדקה ומשפט״, ועיין לקמן סימן תקפ״ב. עד כאן לשונו. ויש מי שחולק בזה, דאפילו לנוסח זה בכל השנה הצדקה עיקר, ובעשרת ימי תשובה המשפט עיקר ואין להזכיר צדקה (ט״ז סעיף קטן ב׳). אבל רבים הסכימו לזה (מגן אברהם, וב״ח, ושל״ה, ומט״מ). מיהו על כל פנים משמע דאף אם העיקר לומר ״האל אוהב צדקה ומשפט״, מכל מקום אנו אומרים ״מלך אוהב צדקה ומשפט״. ואם כן יש לפשוט הספק שנסתפקנו בסימן קי״ד סעיף י״א: אם אמר בכל השנה ״המלך הקדוש״ אם צריך לחזור? ולכאורה משמע דאינו צריך לחזור, ודלא כמו שכתבתי למעלה שם. או אפשר לחלק, וצריך עיון. (ובשערי תשובה הביא דעות בזה.)

ג והברכה השתים עשרה היא ״למלשינים״. וקבעוה אחרי ברכת המשפט, שכיון שנעשה משפט – כלו המלשינים. דאחר ״ואשיבה שפטיך כבראשונה״ כתיב ״ושבר פושעים וחטאים יחדיו יכלו״ (מגילה שם), וכולל זדים עמהם (שם). דאחר כך כתיב: ״ועוזבי ה׳ יכלו״, והם הם הזידים שמזידים כנגד הקדוש ברוך הוא, והם הם המלשינים והמינים והזדים. ויש בברכה זו עשרים ותשע תיבות, כנגד תורה שבכתב ותורה שבעל פה ועשרים ושבע אותיות, דעם מנצפ״ך יש עשרים ושבע אותיות (טור ופרי עץ חיים). ועל כי בברכה זו אין הנוסחאות שוות בהסידורים מפני שיבושי המגיהים, לכן אכתוב הנוסחא. וזו היא: ולמלשינים אל תהי תקוה, וכל המינים וכל הזדים כרגע יאבדו, וכל אויביך מהרה יכרתו. והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו. ברוך אתה ה׳, שובר אויבים ומכניע זדים. וכך מצאתיה בספר ישן.

ד ברכה שלוש עשרה ״על הצדיקים״. דאחר עקירת המלשינים יתרומם קרן הצדיקים, כדכתיב: ״וכל קרני רשעים אגדע, תרוממנה קרנות צדיק״ (מגילה שם). ויש בברכה זו ארבעים ושתים תיבות (טור ופרי עץ חיים). ולפי זה אין צורך לומר ״יהמו נא רחמיך״ אלא ״יהמו רחמיך״. וכן אין לומר ״פליטת בית סופריהם״ אלא ״פליטת סופריהם״. וכך הוא בסידורים מדוייקים. ולפי זה הם ארבעים ושתים תיבות, דעם שני תיבות אלו הרי הם ארבעים וארבע. (וארבעים ושתים תיבות הם נגד שם ארבעים ושתים שבו נברא העולם, כמו שכתבתו התוספות ריש פרק שני דחגיגה. ובשביל הצדיקים נברא העולם, כן כתוב בפרי עץ חיים שם. ובטור כתוב רמזים מפסוקים, עיין שם.)

ה ברכה ארבע עשרה ״ולירושלים עירך״. דהיכן מתרומם קרן הצדיקים של ברכה הקודמת? בירושלים, שנאמר: ״שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך״. כלומר: דהצדיקים שהם אוהביו יתברך יחיו בשלווה (מגילה שם). ויש בה עשרים וארבע תיבות כנגד עשרים וארבע אותיות שבפסוק ״בונה ירושלים ה׳...״. ולפי זה אין לומר ״וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין״, דאם כן הוה ליה עשרים וחמש תיבות, אלא ״וכסא דוד מהרה... (והמספר הזה הוא בטור ובפרי עץ חיים שם). והברכה החמש עשרה היא ״את צמח דוד״. ותקנוה אחר ״בונה ירושלים״, שכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר: ״אחר ישובו בני ישראל, ובקשו את ה׳ אלהיהם, ואת דוד מלכם״ (מגילה שם). ויש בה עשרים תיבות כמו בפסוק ״כי נחם ה׳ את ציון״ (שם).

ו ברכה שש עשרה ״שמע קולנו״. וסמכוה ל״את צמח דוד״, דכיון שבא דוד – באת תפילה, שנאמר: ״והביאותים אל הר קדשי, ושמחתים בבית תפילתי״ (מגילה שם). ויש בברכה זו שלושים וחמש תיבות, וסימנך: ״הלה׳ תגמלו זאת״. והם כמנין התיבות שיש במזמור ״תהלה לדוד״ מן ״שמעה ה׳ צדק״ עד ״זמותי בל יעבר פי״ (פרי עץ חיים שם). ויתר הברכות יתבארו בסימן ק״כ בסייעתא דשמיא.

סימן קיט

א אם רצה להוסיף איזה דבר בקשה – יכול להוסיף בכל ברכות האמצעיות, בכל אחת מעניינה. כיצד? היה לו חולה בתוך ביתו או במשפחתו – יכול לבקש עליו רחמים בברכת ״רפאנו״. היה צריך פרנסה – מבקשה בברכת השנים. וכן בכולם, כגון שרוצה לבקש מה׳ שיאמץ לבו לתורה – יבקש ב״אתה חונן״. שיעזור לו בתשובתו – יבקש ב״השיבנו״. שימחול לו על חטאיו – יבקש ב״סלח לנו״. וכיוצא בזה. אמנם ב״שמע קולנו״ יכול לבקש כל דבר שירצה, כי היא כלליות ולא פרטיות, והיא כוללת כל הבקשות. ולא יתחיל בבקשתו בראש הברכה. אלא יתחיל בהברכה, דהעיקר הוא המטבע שטבעו חכמים. וקודם שיאמר חתימת הברכה יבקש בקשתו, ויראה שיסיים בבקשתו במעין חתימה. וכשמבקש רחמים על החולה, אם מבקש בפני החולה אינו צריך להזכיר שמו. אלא יאמר: ״שלח נא רפואה להחולי הזה״, כמו שאמר משה רבינו: ״אל נא רפא נא לה״ (ברכות לד א). אבל שלא

בפניו צריך להזכיר שמו, ושם אביו או שם אמו, לברר בתפילתו על מי מבקש רחמים. כי התפילה צריך להיות ברורה. (עיין רש״י תענית יד ב דיבור המתחיל ״ובשומע תפילה״, שכתב דכל הבקשות רק ב״שומע תפילה״ בלבד, עיין שם. והוא תימא גדולה, וצריך עיון גדול.)

ב ודע דזה דבר פשוט שלא התירו חכמינו ז״ל להוסיף בשמונה עשרה אלא במקרה כשצריך לזה. אבל להוסיף תפילה קבועה תמידיות בשמונה עשרה – הוא העזה יתירה וחוצפא כלפי אנשי כנסת הגדולה. ועל זה יודה כל תלמיד חכם, וכל אשר יראת ה׳ בקרבו. ובכן יש לצעוק על המדפיסים שהוסיפו בסידורים ב״שמע קולנו״ תפילה קבועה: ״אנא ה׳ חטאתי... אתה הוא הזן ומפרנס...״. ורבים מעמי הארץ אומרים זה תמיד ככל תפילת שמונה עשרה, ולבי עלי דוי על המעשה הזה. ושמעתי שכבר הרעיש על זה אחד מגדולי הדור בדור שלפנינו. אלא שבעונותינו הרבים אימסר עלמא בידא דטיפשאי, והמדפיסים עושים כרצונם ואין בידינו למחות. וזה שהביאו מזוהר שטוב לשאול על מזונותיו תמיד אפילו הוא עשיר, או להתודות על חטאיו (מגן אברהם סעיף קטן א׳) – זהו וודאי כן הוא, אבל לא לעשות נוסחא קבוע בתוך תפילות אנשי כנסת הגדולה. ואם ירצה יכול לומר אותם אחר התפילה, ואחר ״יהיו לרצון״, ומי ימחה בידו? וכבר אמרו בגמרא דאחר התפילה יכול לומר אפילו כסדר של יום הכיפורים.

ג וכתב רבינו הבית יוסף, דלרבינו יונה כשמוסיף בברכה מעין אותה ברכה, אם מוסיף אותה בשביל כל ישראל – אומר אותה בלשון רבים ולא בלשון יחיד. ולא יוסיף אלא בסוף הברכה ולא באמצע. ואם שואל צרכיו ממש, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שהוא צריך לפרנסה – יכול לשאול אפילו באמצע הברכה, והוא שישאל בלשון יחיד ולא בלשון רבים. ובברכת ״שומע תפילה״ וכן בסוף התפילה, בין קודם ״יהיו לרצון״ בין אחריו – יכול לשאול בין בלשון יחיד בין בלשון רבים, בין צרכיו ממש בין צרכי רבים. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דלרבינו יונה אפילו ב״שומע תפילה״ אסור לומר בלשון רבים (מגן אברהם בשם ב״ח). ומכל מקום הציבור מותרים אפילו באמצע ברכה (שם בשם בית יוסף), ולכן נוהגים בבתי כנסיות הישנים שבאמצע ״סלח לנו״ אומרים כל הסליחות ביום שאומרים סליחות. ודע שזה שכתב רבינו הבית יוסף דינים אלו בשם רבינו יונה, ולא כתב סתמא כדרכו, מפני שבחיבורו הגדול כתב דהרמב״ם והרא״ש לית להו הני כללי. ולדידהו בכל ענין מותר, והלכה כמותם רק שטוב לחוש לדברי רבינו יונה, עיין שם. ולכן כתבם בשמו, להודיע שיכולים לעשות שלא כדבריו מעיקר הדין.

ד עוד כתב בסעיף ב: יש מי שאומר שכמוסיף בברכה לצורך יחיד – לא יאריך. עד כאן לשונו. אבל אחר התפילה רשאי להאריך (מגן אברהם). ואם לצורך אדם גדול – יכולין הציבור להאריך אפילו באמצע הברכה. וכשחלה מהרי״ל אמרו הציבור סליחות, דכיון דצריכים לתורתו – כרבים דמי (שם). ונראה שאמרו הסליחות בברכת ״סלח לנו״, כמו שהיה דרכם כן באמירת סליחות.

ה ברכות האמצעיות אינן כשלוש ראשונות דכולהו כחדא חשיבא, ואם טעה באחת מהן חוזר לראש. והאמצעיות אינן כאחת. ומיהו על הסדר בעינן, כלומר: שלא יקדים המאוחרת להמוקדמת. לפיכך אם טעה באחת מהן במה שצריך לחזור, או לא אמר איזה ברכה כלל שדילגה, ונזכר אחר שאמר ברכות אחרות – חוזר להברכה שטעה בה או שדילגה, ואומר משם ולהלן על הסדר. ואפילו אותן שאמרן – חוזר ואומרן. אבל אינו צריך לחזור לתחילתן ל״אתה חונן״. וזהו כששגג או היה מוטעה. אבל אם במזיד דילג איזה ברכה, או לא אמרה כתקנת חכמים – הוה כלא התפלל כלל, וחוזר לראש התפילה כמו שכתבתי בסימן קי״ד (מגן אברהם סעיף קטן ה׳).

ו שליח ציבור ששכח ולא אמר ״עננו״ בין ״גואל״ ל״רופא״ והתחיל ״רפאנו״, אם עדיין לא סיים הברכה – חוזר ל״עננו״ ומתפלל כסדר. אמנם אם סיים הברכה, ואם יחזור ל״עננו״ יצטרך לומר עוד פעם ברכת ״רפאנו״ שהרי צריך להתפלל על הסדר כמו שנתבאר, ובאמת ״עננו״ אינו מעכב ואי אפשר לשנות בעדה עוד ברכה, וברכה לבטלה היא ולא יאמרנה עתה כלל. ויאמרנה ב״שומע תפילה״ כיחיד, ויוכל לחתום ״ברוך אתה ה׳, העונה בעת צרה ושומע תפילה״. אך ב״שומע תפילה״ בלבד די, כי זה כולל הכל כמובן (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). וכן אם לא היו עשרה מתענים בבית הכנסת ולא אמר ״עננו״, ואחר ״רפאנו״ באו – יעשה גם כן כן (שם). ואם שכח לאומרה גם ב״שומע תפילה״ – יאמרה ברכה בפני עצמה אחר ״שים שלום״, דבה לא שייך סדר כשאומרה אחר התפילה לגמרי (שם). ומכל מקום אם אמרה קודם ״ראה בענינו״, נראה שצריך לחזור ולאומרה אחר ״ראה בענינו״ כתיקון חכמים (שם), כיון שעומד עדיין בתוך התפילה. ויש מי שחולק, וסבירא ליה שאינו צריך לחזור ולאומרה אחר ״ראה בענינו״, וגם כשאומרה אחר ״שים שלום״ לא יחתום בשם אלא ״ברוך שומע תפילה״ (יש מאחרונים שכתבו כן). ולרש״י יאמר ״עננו״ בברכה באמצע הברכות, ובסימן תקס״ו יתבאר בזה בסייעתא דשמיא.

סימן קכ

א שלוש ברכות אחרונות – דינם כשלוש ראשונות. דכאחת חשיבי, ואם טעה באחת מהן – חוזר לתחילתן ל"רצה". והם ברכה שבע עשרה, שמונה עשרה, תשע עשרה; דאף על גב דמתקריא "שמונה עשרה", אך ברכת המינים הוסיפו אחר כך ביבנה, ושמואל הקטן תיקנה. והברכה השבע עשרה היא "רצה", ויש בה שלושים וארבע תיבות, כנגד פסוקים המתחילין "אבא ביתך בעולות" עד "אשר עשה לנפשי" (פרי עץ חיים דף ס"א ע"א). וכבר אמרו חכמינו ז"ל בברכות (לד א) דשלוש אחרונות דומות לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו, ולכן קודם הליכתו נותן לרבו הודאה. ומבקשו שישים שלום בינינו, שזהו עיקר הברכה. וקודם זה מבקש שיתרצה בתפלתינו ובקרבנותינו, וזהו "ואשי ישראל", כדכתיב בקרבנות דויקרא: "אשה ריח ניחח לה'", וכן בפרשת התמיד. ואף דעתה אין קרבן, אך התפילה במקום קרבן (טור). ולפי זה הכי פירושו: ואשי ישראל ותפילתם שהיא במקום האשים – תקבל ברצון, וקאי "אשי ישראל" אלמטה (בית יוסף). ויש לפרש פשוט דקאי אלמעלה: "והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל", ולא קשיא כלל. ובמדרש יש שמיכאל שר הגדול מקריב נשמותיהם של צדיקים על מזבח של מעלה, ולזה תיקנו "ואשי ישראל" (טור ותוספות שלהי מנחות). דמיכאל הוא כהן גדול למעלה, כשם שאהרן היה כהאי גוונא למטה. ומרומז זה בשמיני למילואים, שאז נתמנה אהרן לכהאי גוונא, ואז נתמנה גם מיכאל למעלה לכהאי גוונא, דכתיב שם: "כי היום ה' נראה אליכם". ו"נראה" הם אותיות "אהרן", ו"אליכם" הם אותיות "מיכאל" (כן ראיתי). וענין הקרבות הנשמות הוא שהנשמות משיגים כל כך תענוג בהתדבקותם לאור של מעלה ממש, והוא תענוג שאין לו שיעור ומידה, וזהו לשון "קרבן" – לשון התקרבות. והדברים עתיקים. וזה שסמכו ברכת "רצה" ל"שומע תפילה", שכיון שבאת תפילה באת עבודה, דכתיב: "ושמחתים בבית תפילתי, עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית תפילה יקרא..." (מגילה יח א). ולכן אומרים אחר כך "מודים", שכיון שבאת עבודה באת תודה, דכתיב: "זובח תודה יכבדנני" (שם). וסמכו ברכת כהנים אחר "מודים", דכתיב: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד מעשות החטאת..." – אלמא דברכת כהנים היא אחר עבודה. ועבודה והודאה חדא מילתא היא, דגם הודאה הוה עבודה (שם). וממילא כיון דברכת כהנים מסיים בשלום, ולכן אומרים "שים שלום". וזהו תורף דשלוש ברכות אחרונות (ועוד טעם יתבאר).

ב כתב רבינו הבית יוסף: אומרים "רצה" בכל התפילות, ודלא כאותם שנוהגים שלא לומר במנחה. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דהטור כתב בשם הגאונים שלא היו אומרים "רצה" רק בשעת הדוכן, דאז הכהנים עוקרין לדוכן, כמו שכתבתי בסימן קכ"ח. ובמנחה שאין דוכן היו מתחילין "ואשי ישראל". וכבר תמה הטור בזה, עיין שם. ולזה כתב דאנו אומרים "רצה" בכל התפילות.

סימן קכא

א כבר כתבנו טעם סמיכת "מודים" לברכת "רצה". ויש בברכת מודים שמונים ושש תיבות, וכן במזמור "למנצח על מות לבן" עד "הגידו בעמים עלילותיו" יש שמונים ושש תיבות (פרי עץ חיים שם). דכתיב שם: "אודה ה' בכל לבי, אספרה כל נפלאותיך", וכן ברכה זו הודאה ואומרים "ועל נפלאותיך וטובותיך...". ומספר זה בגימטריה "אלהים", לומר שכל ההודאות הוא רק לאלהים לבדו. ואף בזמן שאין אנו מרגישין נפלאות, מכל מקום יש בכל עת נפלאות, כמו דכתיב: "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו". שאין בעל הנס מכיר בנסו, כמו שדרשו במדרש (ילקוט שמעוני ישעיה רמז תי"ז) על פסוק "לעושה נפלאות גדולות לבדו". וזהו "כי לעולם חסדו". ולכן אומרים בברכת "מודים": "ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובתיך שבכל עת...".

ב שוחין ב"מודים" בתחילת הברכה ובסוף הברכה, כשאומר ברוך אתה ה', הטוב שמך...". ואם נזדמן לו רוק – לא ישחה עד שיצא הרוק מפיו (מגן אברהם), דאם ירוק בשעה ששוחה הרי נראה כאילו חס ושלום ירוק על זה. וכל האומר "מודים מודים" – משתקין אותו, דנראה חס ושלום כשתי רשויות. אלא יאמר "מודים" פעם אחת בלבד. ובכלל יש למנוע שלא לומר תיבה אחת שני פעמים, השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא לא כל שכן?

ג כתב רבינו הבית יוסף: יחיד אין לו לומר ברכת כהנים. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ"א: וכן עיקר, וכן נראה לי לנהוג. אבל המנהג הפשוט אינו כן, רק אפילו יחיד אומר אותו כל זמן שראוי לנשיאת כפים ואינו נראה. עד כאן לשונו. ובימינו אלה מעולם לא שמענו זאת שהיחיד יאמר ברכת כהנים. מיהו מזה יש ללמוד על כל פנים דמי שמתפלל עם שליח הציבור מילה במילה, שיאמרנה עם שליח הציבור ביחד. ובבית האבל אין אומרים ברכת כהנים. וכן המנהג הפשוט ואין לשנות, הגם שיש מפקפקין בזה.

סימן קכב

א כתב הטור: ברכה תשע עשרה "שים שלום". ותיקנוה אחר ברכת כהנים, דכתיב: "ושמו את שמי על בני ישראל, ואני אברכם". וברכה של הקדוש ברוך הוא היא "שלום", דכתיב: "ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום". עד כאן לשונו. ותניא בסוף מסכת דרך ארץ בפרק "גדול השלום" שהתפילה מסיימת ב"שלום". ומספר התיבות שבברכה זו לא מנה לא הטור ולא בפרי עץ חיים. ויש בה חמישים ושלוש תיבות, והאומרים "חיים חן וחסד ורחמים" יש חמישים וארבע תיבות. (ונראה לי שזהו כנגד הפסוק: "ורוח לבשה את עמשי..." עד "ושלום", עיין שם. ויש בהם חמישים ושלוש אותיות. אך פסוק זה הוא בדברי הימים (א יב יט), וכל "דוד" בדברי הימים הוא מלא יו"ד, והוה חמישים וארבע אותיות. ואתי שפיר שני הנוסחאות. ודייק ותמצא קל.)

ב כתב רבינו הבית יוסף: אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין שמונה עשרה ל"יהיו לרצון" – אינו פוסק, ש"יהיו לרצון" מכלל התפילה הוא. אבל בין "יהיו לרצון" לשאר תחנונים – שפיר דמי. עד כאן לשונו. ואין שום רבותא בזה, דאטו תחנונים חובת התפילה הם? אלא דקא משמע לן: כגון אנו שאומרים תמיד תחינה אחת והיינו "אלהי נצור", והיה מקום לומר שקבלנו עלינו כחובת השמונה עשרה ברכות, ואין להפסיק בה – קא משמע לן שמותר להפסיק כדי לענות קדיש... ונראה דאף "אמן" מותר לענות, דאף על גב דמדמה לה לברכות של קריאת שמע כמו שיתבאר, מכל מקום לאו דווקא הוא. (עיין ט"ז סעיף קטן א' ודבריו צריכים עיון, דלפי מה שכתבתי אתי שפיר בטוב טעם. ולא ידעתי טעמו. ודייק ותמצא קל.) (ומה שהכריחני לפירוש זה יתבאר בסעיף ג).

ג ואחר כך כתב: ומיהו הרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אם התחיל שליח הציבור לסדר תפילתו, והגיע לקדיש או לקדושה – מקצר ועולה. ואם לא קצר – יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכה של קריאת שמע, אפילו באמצע. עד כאן לשונו. ביאור דבריו כן הוא: דוודאי מצוה וחובה לומר "יהיו לרצון" תיכף אחר "המברך את עמו ישראל בשלום", שהרי חכמינו ז"ל תיקנו לומר מקודם "ה' שפתי..." ולבסוף "יהיו לרצון". וכשם שאסור להפסיק בין "ה' שפתי" לברכה הראשונה, כמו כן אסור להפסיק בין ברכה האחרונה לבין "יהיו לרצון". ובאמת כן צריך לנהוג, וכן נוהגין כל תלמידי החכמים. ומי שרוצה לומר עוד פעם "יהיו לרצון" אחר התחנונים – יכול לומר, וכן יש שנוהגין כן. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן א' בשם כ"ח ול"ח.)

ד וזהו שכתב אחר כך בסעיף ב, וזה לשונו: אין נכון לומר תחנונים קודם "יהיו לרצון". אלא אחר סיום שמונה עשרה יאמר מיד "יהיו לרצון". ואם בא לחזור ולאמרו פעם אחרת אחר התחנונים – הרשות בידו. עד כאן לשונו. האמנם ענין התחנונים תלוי: דמי שאינו עושה אותם קבע לאמרם תמיד, או שפעם אומר תחינה זו ולפעמים אחרת, שהרי בגמרא יש הרבה תחנונים שכל אחד היה אומר אחר התפילה, ואם נוהג כן – מותר ההפסק שם לגמרי. אמנם מי שנוהג לומר תחינה אחת תמיד, ושוויה עליו כחובה, כמו אנחנו שתפסנו תפילת "אלהי נצור" תמיד, והיא כחובה עלינו; ולכן נהי דאינה ממש כשמונה עשרה, מיהו דין "אמצע התפילה" יש לה. וזהו שאומר רבינו הבית יוסף: ומיהו הרגיל לומר..., כלומר בקביעות, תחינה אחת, ושוויה עליה כחובה, אף אם אמר מקודם "יהיו לרצון", מכל מקום אינה בהפסקה. ולכן יותר טוב לקצר ולומר "עושה שלום". אמנם אם לא קיצר – יכול להפסיק כמו בברכות של קריאת שמע, ואינה כתפילת שמונה עשרה ממש. וכבר כתבנו דאפילו "אמן" סתם יכול לענות. והפסקה לדבר אחר אסור, דהא עדיין לא עקר רגליו. מיהו על כל פנים כוונת רבינו הבית יוסף הוא אף כשאמר "יהיו לרצון" קודם התחנונים. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב', שכתב: ואם אין שהות לפסוע – יאמר מיד "יהיו לרצון" ויענה. עד כאן לשונו. תמיהני שהעתיק זה מדברי הרמ"א בדרכי משה, והא הרמ"א לא סבירא ליה כן כמו שיתבאר. והבית יוסף הא סבירא ליה דזה מוכרח לומר ה"יהיו לרצון" קודם התחנונים. וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ה אמנם רבינו הרמ"א על הא דאינו מפסיק לקדיש ולקדושה בין שמונה עשרה ל"יהיו לרצון" כתב על זה, וזה לשונו: ודווקא במקום שנוהגים לומר "יהיו לרצון" מיד אחר התפילה. אבל במקום שנוהגים לומר תחנונים קודם "יהיו לרצון" – מפסיק גם כן לקדיש ולקדושה. ובמקומות אלו נוהגים להפסיק ב"אלהי נצור" קודם "יהיו לרצון", ולכן מפסיקים גם כן לקדיש ולקדושה ו"ברכו". עד כאן לשונו. והנה כמה מהגדולים צעקו עליו ככרוכיא, דאיך אפשר שלא לומר "יהיו לרצון" מיד אחר שמונה עשרה? (ט"ז, וב"ח, ול"ח, וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן א' ומאליה רבה.)

ו ובוודאי הצדק אתם שזהו הדרך המובחר, ומי שירצה יכול לאמרה גם אחר התחנונים. אך רבינו הרמ"א אוהב ישראל היה, ולאשר כי כן היה המנהג בימיו – לא רצה לעשותם כעוברים על דינא דגמרא. וגם בזמנינו שמעתי שרוב המון ישראל אין אומרים "יהיו לרצון" עד אחר "אלהי נצור". ולכן בהכרח ליישב הדבר. והנה המעיין בטור יראה להדיא דגם הוא סבירא ליה כן, שלא לומר "יהיו לרצון" עד אחר תחנונים, שהרי כתב: ולאחר שסיים שמונה עשרה ברכות קודם "אלהי נצור" – יכול לענות קדיש... עד כאן לשונו. ויש מי שכתב דכוונתו לאחר שסיים שמונה עשרה ברכות ולאחר שאמר "יהיו לרצון" (ב"ח). ולבד הדוחק, דהטור דרכו לפרש ולא לסתום, עוד קשה: דאם כן מאי קא משמע לן? והגם שלרבינו הבית יוסף תרצנו זה, זהו

מפני שהקדים לומר דאינו פוסק קודם "יהיו לרצון". אבל הטור לא הזכיר כלל מזה. וכן לקמן בסימן זה כתב הטור: אחר "עשה למען שמך" – "יהיו לרצון". עיין שם. ואי סלקא דעתך דגם מקודם אמר זה, למה צריך אחר כך? ונהי שכתבנו שיכול לומר, מכל מקום הא חובה ליכא. ומה לנו להביא מהטור? מהגמרא (יז א) מפורש כן, שאומר שם: מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: "אלהי נצור לשוני מרע..., וקלקל מחשבתם. יהיו לרצון..." עיין שם. הרי להדיא דה"יהיו לרצון" הוא אחר "אלהי נצור". ואולי דמשום זה בחרנו בתפילה ד"אלהי נצור" מכל התפילות שבגמרא, משום דבה מפורש שה"יהיו לרצון" הוא אחר כך.

ז והענין כן הוא בשנדקדק דהטור כתב בשם רב עמרם גאון, וזה לשונו: מכאן ואילך אחר השמונה עשרה ברכות – אסור לספר בשבחו של מקום, דכתיב: "מי ימלל...". אבל אי בעי למימר בתר צלותיה מלכנו..., "אלהי עד שלא נוצרתי...", "אלהי נצור" עד "צורי וגואלי". עד כאן לשונו. ויש להבין: דאי אחר "יהיו לרצון" לימא מאי דבעי, ואי משום שעדיין לא פסע – הא להדיא אמרינן בגמרא דאחר התפילה אפילו כסדר יום הכיפורים אומר. ועוד: מאי האי שכתב "עד צורי וגואלי"? אלא וודאי דזהו עיקר הרבותא: אף שעדיין לא אמר ה"יהיו לרצון" מכל מקום יכול לומר תחנונים. ודקדקו זה מן הגמרא שם, שאמרה דמר בתר צלותיה אמר הכי, ומר אמר הכי, עיין שם. ומאי רבותא, הא כל אחד יכול לסדר לו תחנונים? אלא דהא קא משמע לן דמר בתר צלותיה אמר הכי קודם "יהיו לרצון", ומר אמר הכי קודם "יהיו לרצון". ולכן להאריך הרבה אסור, מפני שמאוד יתרחק ה"יהיו לרצון" מן השמונה עשרה ברכות. אך תפילה קצרה – מותר. ולכן אומר בעל הגמרא דמר אמר תפילה קצרה זו, ומר אמר זו. ולכן מותר גם לומר קדיש וקדושה.

ח וטעמא דמילתא ד"יהיו לרצון" אינו דומה ל"ה' שפתי תפתח". דשם בתחילת התפילה כשאומר "ופי יגיד תהילתך" – שפיר מחויב לומר תהילות חכמינו ז"ל מה שתיקנו. אבל בגמר התפילה אלא שמבקש שיקובל ברצון מה שהתפלל – מה איכפת לנו אם יבקש עוד איזה בקשה? והרי גם באמצע תפילה בברכות האמצעיות יכול לבקש מה שצריך, וקל וחומר בסוף התפילה? וברור הוא שזהו דעת הטור והגאונים. וכתבו שצריך לומר אחר "אלהי נצור" – "עשה למען שמך, עשה למען ימינך, עשה למען קדושתך, עשה למען תורתך". דאיתא באגדה: כל הרגיל לומר דברים אלו – זוכה ומקבל פני שכינה. ואנו נוהגים להוסיף פסוק "למען יחלצון ידידיך, הושיעה ימינך ועננו". ועוד נוהגים לומר פסוק המתחיל באות של שמו ומסיים באות של שמו. ומכל מקום לא יאריך הרבה בתחנונים.

סימן קכג

א כשגומר כל תפילתו – כורע ופוסע לאחריו שלוש פסיעות בכריעה אחת, כעבד הנפטר מרבו שמשתחוה והולך לאחוריו. ויותר משלוש פסיעות לא ילך, דמיחזי כיוהרא (בית יוסף). ולמה שלוש פסיעות? אמרו הגאונים: מפני שכשאדם עומד בתפילה עומד במקום קדושה ושכינה למעלה מראשו, וכשנפטר מתפילתו פוסע לאחוריו לצאת למקום חול. ונמצא במדרש שבשעת מתן תורה נתרחקו ישראל מהר סיני שלושה מילין; ומשה רבינו נכנס בשלוש מחיצות לפני הקדוש ברוך הוא: חושך, ענן, וערפל. וכשיצא – יצא דרך שלוש מחיצות אלו. וכן הכהן כשכלה העבודה על המזבח להכבש, שהיה בהם גם כן שלוש פסיעות (שם). והפסיעות יהיה עקב בצד גודל. ואיתא במדרש שוחר טוב שיעקור רגל שמאל תחילה (שם).

ב ואחר שפסע, בעודו כורע קודם שיזקוף, כשיאמר "עושה שלום במרומיו" הופך פניו לצד שמאלו שהוא ימין השכינה, דהמתפלל רואה השכינה כנגדו, והוה שמאל דידיה ימין השכינה. וכשאומר "הוא יעשה שלום עלינו" הופך פניו לצד ימינו. וכשאומר "ועל כל ישראל" משתחוה לפניו כעבד הנפטר מרבו. ונהגו לומר "יהי רצון מלפניך... שיבנה בית המקדש...", משום דהתפילה היא במקום קרבן, ולזה מבקשים שיבנה המקדש ונקריב הקרבנות בפועל ממש. ועוד יש טעם: דחכמינו ז"ל אמרו (סנהדרין צו ב) דבשכר איזה פסיעות זכה נבוכדנצר להחריב את הבית המקדש. ולזה אנו מבקשים להיפך: שבשכר פסיעתנו נזכה לבנינו. ומסיימים "ותן חלקנו בתורתך", דכן סיים התנא באבות. וזהו פשוט, משום דאז נזכה לאור התורה גם כן הרבה יותר מעתה, על פי האור של בית המקדש מהשראת השכינה. ויש מסיימים גם בפסוק "ושם נעבודך...".

ג ובמקום שכלו השלוש פסיעות – יעמוד שם ולא יחזור תיכף למקומו. ואם עשה כן – נוח לו שלא התפלל כלל. ובגמרא אמרו על זה שהוא ככלב שב על קיאו (יומא נג ב), שהרי נפטר מרבו, ועתה נראה שחוזר בו ממה שהתפלל ובקש סליחה ומחילה, ורוצה לחטוא עוד (ב"ח). ולכן לא יחזור למקומו עד שיגיע שליח ציבור לקדושה, דבזה הכל רואים שחוזר למקומו מפני הקדושה. ואם המקום דחוק לעמוד שם – יכול לחזור למקומו כשהשליח ציבור התחיל חזרת הש"ץ. וזהו דעת הרי"ף. וכן כשאומרים פיוטים – יחזור למקומו בהתחלת הפיוט, דבכהאי גוונא נראה לכל למה חוזר למקומו: אי משום אמירת הפיוטים, אי משום כדי לשמוע על מקומו חזרת שליח הציבור. וכל ששליח הציבור לא התחיל – לא יחזיר פניו לצד אחר אלא עומד ופניו

למזרח, דכשיחזיר פניו יגרום ביטול כוונה לאותם המתפללין עדיין שיסתכל בהם (ט״ז סעיף קטן ה׳). אבל כשהתחיל שליח הציבור יכול להחזיר פניו, ורק יעמוד עד קדושה. ויש מי שכתב דבעמדו שם חייב לכוין רגליו כמו בתפילה (מגן אברהם סעיף קטן ה׳ בשם רד״ך). ודברים תמוהים הם: מה שייך שם כיון רגליו? (ועיינתי ברד״ך בית כ״ג, ואקדושה קאי, עיין שם.) ואין צריך זה כלל, ואין נוהגין כן, כי אין שום טעם בזה. (גם מה שהביא המגן אברהם מבנימין זאב – ליתא שם כלל, כמו שכתב האליה רבה.)

ד יש נוהגים להקפיד שבפסעו הפסיעות – לא יעבור אדם בינו לבין מקום שהתפלל. וטעם הדבר: מפני שיש אומרים דצריך ששה פסיעות, משום ד״פסיעה״ לא מקרי רק כשעוקר שני רגליו. וכן נהגו חכמי צרפת. ויש להם סמך, מדכתיב בתחילת יחזקאל בחיות שבמרכבה: ״ורגליהם רגל ישרה״, ״רגליהם״ – תרי, ״רגל״ – חד, הוי שלוש. ואחר כך כתיב: ״וכף רגליהם ככף רגל...״ – הוי גם כן תלת. ולכן חושבים השלוש פסיעות שחוזר למקומו בעת הקדושה לצירוף השלוש ראשונות. ולפי זה אין להיות הפסק ביניהם (עיין בית יוסף). אך יש מי שנוהג שבראותו שאחד יפסיקו – ממהר לשוב למקומו. וטעות הוא, דזה שלא ישוב למקומו הוי דינא דגמרא, וזה שלא להיות הפסק אינו אלא הידור בעלמא. ולכן לא יעשו כן, ואם הפסיקו לו הפסיקו. וגם יש נוהגים שכשגומר התפילה ופוסע, והשליח ציבור מתחיל הקדושה – ממהר לשוב למקומו. וגם זה לא נראה לי, הגם שניכר שמחמת הקדושה חוזר, מכל מקום אין לבטל דינא דגמרא מפני זה. ומוטב שיאמר הקדושה במקום שפסע ולא יחזור מיד, ולכל הפחות ימתין כדי הילוך ארבע אמות. ועוד: שיכול לעמוד עד שיגיע שליח הציבור ל״קדוש״, דשם מתחיל הקדושה העיקרית.

ה ויש להסתפק אם יוצאין בהפסיעות כשפוסע לצדדין. משום דלפעמים מאחוריו דחוק המקום, ואולי גם לצדדין הוה כנפטר מלפני המלך? ואין ראיה ממה שאמרו ״לאחוריו״. דוודאי סתמא כן הוא, אבל באי אפשר גם לצדדין שפיר דמי. ונראה לי ראיה לזה מהא דאמרינן ביומא (נג א): וכן כהנים בעבודתם... לא היו מחזירין פניהן והולכין, אלא מצדדין פניהן והולכין. וכן תלמיד הנפטר מרבו... מצדד פניו והולך, עיין שם. וכן אני נוהג במקומות שיש דחק גדול מאחוריים.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: והשליח ציבור יעמוד כדי הילוך ארבע אמות, קודם שיחזור למקומו ולהתפלל בקול רם. וכן יחיד המתפלל יעמוד במקום שכלו פסיעותיו כשיעור זה קודם שיחזור למקומו. ויחיד שמתפלל בציבור, וסיים תפילתו קודם לשליח הציבור – אסור להחזיר פניו לציבור עד שיסיים שליח ציבור תפילתו. עד כאן לשונו. וכשסיים שליח הציבור – מותר להחזיר פניו גם קודם שהתחיל שליח הציבור להתפלל בקול רם. ויש מחמירין ביחיד המתפלל שלא יחזור עד כדי שיעור שאם היה בציבור היה שליח ציבור אומר קדושה. דרק לשליח הציבור התירו בארבע אמות מפני טירחא דציבורא, ורק בין תפילה לתפילה התירו כשיעור זה בסימן ק״ה (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ח׳). ובטעם איסור חזרת פנים כבר כתבנו טעם. ועוד יש טעם: כדי שלא יחשדוהו שדילג בתפילה (לבוש).

ז וכבר כתבנו דכשפוסע – עוקר רגל שמאל תחילה. ויש מי שרוצה לומר הטעם: כדי להראות שקשה עליו ליפטר מהתפילה. ולפי זה איטר רגל עוקר שמאלו, שהוא ימין דעלמא (מגן אברהם סעיף קטן י׳). אבל כבר כתבנו הטעם משום דזהו ימין השכינה (שם ט״ז סעיף קטן ו׳), ולפי זה גם איטר כן יעשה. והפסיעות הם עקב בצד גודל. ולא יעשה פסיעות גסות יותר מזה, דמיחזי כבורח. ושלוש פסיעות הן בתחילה השמאלית, ואחר כך הימנית בעקב השמאלית, ואחר כך השמאלית בעקב הימנית. ויש עושים כן: עוקרים השמאלית, ואחר כך מעמידים הימנית אצל השמאלית, וחוזרים ועוקרים השמאלית ומעמידים את הימנית אצלה, וכן בשלישית. ובזה הוי כששה פסיעות. (מעדני יום טוב בלחם חמודות סוף פרק חמישי אות ס״ז. ובמגן אברהם סעיף קטן י׳ הביא זה בלשון ״דחוק״, עיין שם.)

ח וכן נתבאר דהמוסיף על שלוש פסיעות הוי יוהרא, שנראה שחולק כבוד לשכינה יותר משארי בני אדם (ט״ז). וגם שליח הציבור צריך לפסוע כשמתפלל בלחש. אמנם כשיחזור התפילה בקול רם אינו צריך לחזור ולפסוע שלוש פסיעות, וסומך על הקדיש שאחר ״ובא לציון״ שיפסיע ב״עושה שלום״. ואף שיש הפסק, מכל מקום כולהו צורך תפילה נינהו (מגן אברהם סעיף קטן י״א). ומכל מקום אם רגיל לפסוע – אין מוחין בידו (שם). וכן אם לא התפלל בלחש רק בקול רם – פוסע שלוש פסיעות תיכף אחר התפילה בקול רם. וכשיחזור שליח ציבור התפילה יאמר פסוק ״ה׳ שפתי תפתח״. אבל אינו אומר בסוף התפילה ״יהיו לרצון״, דסומך על מה שיאמר ״תתקבל״ אחר התפילה. ויש נוהגין לומר גם ״יהיו לרצון״ (שם בשם של״ה), וכן המנהג אצלינו. (וטעם הט״ז סעיף קטן ט׳ דחוק.)

סימן קכד

א מתקנת אנשי כנסת הגדולה שלאחר שסיימו הציבור תפילתן – חוזר שליח הציבור ומתפלל בקול רם כל התפילה. ותנן בשלהי ראש השנה: כשם ששליח ציבור חייב – כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. והלכה כחכמים. ובגמרא שם שאל רבן גמליאל לחכמים: אם כן למה שליח ציבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: להוציא את שאינו בקי להתפלל, אבל הבקי אינו יוצא בתפילת שליח ציבור. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך דלאחר שסיימו הציבור תפילתן – יחזור שליח ציבור התפילה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל – יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו. וצריך אותו שיוצא בתפילת שליח ציבור לכוין לכל מה שאומר שליח ציבור מראש ועד סוף. ואינו מפסיק, ואינו משיח. ופוסע שלוש פסיעות לאחוריו כאדם שמתפלל לעצמו. עד כאן לשונם.

ב ודע שהמפרשים פירשו דהך אינו בקי – הוא שאינו בקי להתפלל, אבל מכל מקום מבין הוא מה ששליח הציבור אומר. דאם לא כן – לא שייך לומר יכוין (בית יוסף וט״ז סעיף קטן א׳ ומגן אברהם סעיף קטן ב׳). ואינו מובן דאם כן מה יעשה מי שאינו מבין גם כן? ונראה בכוונתם שעשאוה כמו שכתבתי לקמן סימן קצ״ג בברכת המזון: דהמבין יוצא בשמיעה, ומי שאינו מבין יאמר מילה במילה עם שליח הציבור. ואז יוצא אף על פי שאינו יודע פירוש המילות, כמו המתפלל לעצמו שאינו מבין בלשון הקודש ויצא. דדווקא כשמתפלל בלשון אחר צריך להבין הלשון, כמו שכתבתי בסימן ס״ב. והנה בסימן קצ״ג מבואר שרש״י חולק בזה, וסבירא ליה דנשים יוצאות בשמיעה אף בקידוש שהוא דאורייתא, אף שאינן מבינות. וכתבו שם המפרשים שנהגו כרש״י, עיין שם (ב״ח ומגן אברהם שם סעיף קטן ב׳). ואם כן פשיטא דבתפילה יוצאים. ואפשר לומר דבזה חמירה תפילה יותר, שהרי בקידוש ובברכת המזון ובכל הברכות – אחד יוצא בברכת חברו כשהוא אינו יודע, כדאיתא בגמרא: סופר מברך ובור יוצא. ובתפילה אינו כן, דדווקא בתפילת שליח ציבור יוצאים, כמו שכתב הטור לקמן סימן תקצ״ד בשם רי״ץ גאות. משום דתפילה נתקנה בלחש, ושכך שדר רב שרירא גאון שאין רשות למתפלל להשמיע קולו ולהוציא את שאינו בקי עד שירד לפני התיבה. עד כאן לשונו. אמנם יש חולקים בזה: הר״ן שלהי ראש השנה, והמרדכי והג״א (עיין בית יוסף). ואפילו לדעת הגאון ורי״ץ גאות, מכל מקום נראה דשליח הציבור מוציא את כולם בשמיעה. והרי לא גריעי מעם שבשדות, ששליח הציבור מוציאם אף בלא שמיעה כמבואר שם, וכל שכן הנך.

ג ודע דהטור כתב עוד טעם על חזרת שליח הציבור: משום קדושה, עיין שם. ונראה שהיה יכול לומר גם משום ברכת כהנים, דאי אפשר בלא שלוש אחרונות. ויש להבין: דאם כן רבן גמליאל כששאל חכמים למה שליח ציבור יורד לפני התיבה, מאי קא [משמע] לן? הא מוכרח לזה מפני הקדושה ומפני ברכת כהנים. וגם חכמים למה הוצרכו להשיבו ״כדי להוציא את שאינו בקי״? ונראה לעניות דעתי דדבר גדול השמיענו בזה, דהנה שאלו מהרמב״ם ז״ל: בית הכנסת שכולם בקיאים, למה צריך חזרת שליח הציבור? והשיבם דכיון דחכמים תיקנוה הוי תקנה קבועה, ואין חילוק בין יש בקיאים בין אין בקיאים (הובא בבית יוסף). ומכל מקום יש להבין: ואיך תיקנו להתפלל בחינם כשאינם צריכים לה? אך הוא הדבר: דמקצת חזרת שליח הציבור בהכרח, גם בלא טעם דאינן בקיאים, והיינו שלוש ראשונות לקדושה (עיין ב״ח) ושלוש אחרונות לברכת כהנים. אך מפני אינו בקי הוכרחו לתקן ששליח הציבור יחזור כל התפילה. וכיון שתיקנו, ממילא נשאר תקנתם גם כשכולם בקיאים. דכיון דשלוש ראשונות ושלוש אחרונות חובה בלאו הכי, ולכן תיקנו לגמור כל האמצעיות לבל לחלק בתקנה. ושפיר קאמר הרמב״ם.

ד ואין לשאול: דעדיין למה יתפלל שליח הציבור שני פעמים? לא יתפלל בלחש כלל. ואי משום דעיקר תפילה היא בלחש, הלא כמו שמוציא אחרים בקול רם, מפני שאי אפשר בענין אחר – יוציא גם את עצמו. ולמה יתפלל בחינם? אך דגם זה אתי שפיר. דבראש השנה שם שאלו חכמים לרבן גמליאל: לדבריך למה ציבור מתפללין? והשיבם: כדי ששליח הציבור יסדיר תפילתו. כלומר: אף על גב דאמרינן שם דלסדר תפילה אינו צריך רק בשל פרקים, כמו שכתבתי בסימן ק – זהו להתפלל בפני עצמו. אבל להתפלל לפני הציבור, דאיכא אימתא דציבורא – מוכרח שליח הציבור לסדר התפילה מקודם בלחש, כדי שתהא תפילתו שגורה בפיו בהתפללו לפני הציבור. ועתה קל וחומר הדברים: דאם לרבן גמליאל התירו שכל הציבור יתפללו מטעם זה, אף שאינם צריכים – קל וחומר לחכמים שהתירו לשליח הציבור בלבד מטעם זה. (ובזה מתורץ כל דקדוקי המגן אברהם בסעיף קטן ג׳. ודייק ותמצא קל.)

ה שליח ציבור שנכנס לבית הכנסת, ומצא שהציבור התפללו בלחש, והוא צריך לעבור לפני התיבה לאלתר – יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לציבור. ואינו צריך לחזור ולהתפלל בלחש, דכיון דלאחרים מוציא – כל שכן לעצמו. ואף על גב דעיקר תפילה הוא בלחש למי שיכול להתפלל, מכל מקום כיון שהוא מוכרח להתפלל בקול רם – ממילא דיצא ידי תפלה.

ו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: וכן אם הוא שעת הדחק ומתיירא שיעבור זמן תפילה – יוכל להתפלל מיד בקול רם, והציבור מתפללין עמו מילה במילה בלחש עד לאחר ״האל הקדוש״. וטוב שיהיה אחד שיענה ״אמן״ אחר ברכת שליח הציבור. עד כאן לשונו. ויש שפירשו דזה שכתב ״שיעבור זמן תפילה״ – כוונתו שלא יוכלו לגמור כל השמונה עשרה ברכות תוך זמן תפילה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ובוודאי כוונתם על שליח הציבור שהוא לא יגמור, דאי אציבור קאי מאי תקנתם עתה? ולפי זה נראה דסבירא ליה דגם הגמר צריך בתוך הזמן, ודלא כמו שכתבתי לעיל סימן ק״י סעיף ה, עיין שם. אבל באמת יותר נראה דכוונתו ששליח הציבור לא יוכל להתחיל תוך הזמן, אבל על הגמר אין לחוש כמו שכתבתי שם.

ז וזה שכתב: וטוב שאחד יענה ״אמן״ – פשיטא שאין זה מדינא, שהרי גם שליח הציבור אינו מתפלל רק פעם אחת, ואין כאן ברכה לבטלה. אלא טוב בעלמא קאמר, שלא תהא תפילה בלא ״אמן״. ולפי זה טוב יותר המנהג שלנו, ששליח הציבור מתפלל עד לאחר ״האל הקדוש״ בקול רם והכל עונין שלוש אמנין, ואחר כך מתפללין הציבור בלחש (וכן כתב המעדני יום טוב). ולעיל סימן ק״ט סעיף ב כתב רבינו הבית יוסף ביחיד שיתפלל עם שליח הציבור כל התפילה, עיין שם. ואולי בציבור קשה לעשות כן, ובאמת אם ירצו – יעשו כן. ולקמן סימן רל״ב רבינו הרמ״א מסתם לה סתומי, שכתב שיתפללו הציבור עם שליח הציבור, עיין שם, דליהוי משמע הכי ומשמע הכי. (ובזה אתי שפיר מה שגמגמו המפרשים בזה. ודברי המגן אברהם סעיף קטן ה׳ אינם מובנים כלל. ודייק ותמצא קל.)

ח וכבר כתבנו דאפילו אם הציבור כולם בקיאים בתפילה, מכל מקום יתפלל שליח הציבור חזרת שליח הציבור בקול רם. והשליח ציבור מתחיל כשרוב הציבור סיימו תפליתם. אמנם אם רוב הציבור חוטפים, נכון לעשות להמתין על מי שמתפלל מילה במילה, לא ארוך ולא קצר. ולכן ברוב מקומות ממתינים על הרב, והוא מסתמא לא יאריך מפני טורח הציבור. ואם יש אנשים מאריכים בתפילתם – לא ימתין עליהם אפילו היו חשובי העיר. וגם אם הרב מאריך הרבה – עליו לצוות שלא ימתינו עליו. וכן בהתחלת התפילה, כשהגיע הזמן ויש מנין שם – לא ימתינו על השאר שלא באו עדיין, אפילו הם מהחשובים. וכלל הדברים דטירחא דציבורא גדול מאוד. ולכן אם הרב חלה במעיו, והוכרח לצאת באמצע התפילה או בשעת קריאת התורה – אין הציבור ממתינים עליו. וכן כשלא בא בזמן התפילה לבית הכנסת מפני איזה סיבה – לא ימתינו עליו. (מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ז׳ בשם ספר חסידים – קשה לעשות כן, ומעולם לא שמענו כזה. ולמה יתבייש בפני המלעיגים, ואין זה בושה? וכבר נתבאר בסימן א שאין להתבייש מהמלעיגים.)

ט כשהשליח ציבור חוזר התפילה – כל הקהל יש להם לשתוק ולכוין למה שאומר שליח הציבור, ולענות ״אמן״. ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו – קרוב להיות ברכותיו לבטלה, שהרי תפילה בציבור הוא בעשרה, ואחד מהם שליח ציבור. ולכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה בלעדו, ויכוין לברכות שליח הציבור. ומי שאינו שומע, שאזניו אטומים – אינו מועיל להתשעה אף שלמנין מצטרף, דבעינן שומעים דווקא (ט״ז סעיף קטן ב׳). ואין ללמוד או לומר תהלים בעת חזרת שליח הציבור, אף אם עונה ״אמן״ בסוף כל ברכה. ומי שעושה כן – יש לגעור בו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ויש אומרים שכל העם יעמדו בעת חזרת שליח הציבור, וכן יש לנהוג. אלא אם כן אינו בבריאותו, דאז מותר לו לישב. וכן נוהגין כל יראי ה׳.

י כתב הטור בשם הרא״ש, שאביו הנהיג שעל כל ברכה שאדם שומע יאמר ״ברוך הוא וברוך שמו״. שהרי אפילו כשמזכירין צדיק בשר ודם צריך לברכו, כל שכן צדיקו של עולם יתברך ויתעלה. וזהו שאמר משה: ״כי שם ה׳ אקרא – הבו גודל לאלהינו״, עיין שם. ופשוט הוא דזהו בסתם ברכות, שאין העונה צריך לצאת בה. אבל כשצריך לצאת בה, כמו ברכות של קידוש והבדלה, ושל תקיעת שופר, ושל מקרא מגילה – אסור לענות, דהוי הפסק. ומטעם זה יש הרבה מן הגדולים שאין דעתם נוחה מזה, מפני ההמון שאינם יודעים זה וסוברים שחיוב הוא על כל ברכה לענות ״ברוך הוא וברוך שמו״. ואינם יוצאים בברכות חובה, מפני שעונים גם באלו. ובעיקר הטעם לא אבין, דמה שייך שצריך לברכו? הלא המברך בעצמו מברכו, שאומר ״ברוך אתה ה׳״. ועוד: דאם כן בכל התפילה כשמזכירים שם ה׳, נאמר ״ברוך הוא וברוך שמו״. וצריך עיון.

יא ויענו ״אמן״ אחר כל ברכה. וזהו חובה על כל מי ששומע הברכה לענות ״אמן״, בין אותם שיצאו ידי תפילה, ובין אותם שלא יצאו ידי תפילה. ומי שלא ענה ״אמן״ – עבירה גדולה בידו. ו״אמן״ יש בו שלוש כוונות: האחת ״הלוואי״, כמו: ״אמן, כה יאמר ה׳״. והשנית לשון ״אמונה״, וזהו כל ברכות התפילה. כמו ״מחיה המתים״ – יכוין שאני מאמין בתחית המתים. וב״מגן אברהם״ יכוין לשון ״אמת״, כלומר: אמת שאתה מגן אברהם. וכן ב״האל הקדוש״, וכן בכל ברכת הנהנין וברכות המצות. וכן בתחילת ברכות האמצעיות. ובברכת ״גואל ישראל״ יכוין: אמת שאתה גואל ישראל, ואני מאמין אמונה שלימה בזה. וכן בשארי ברכות. ו״אמן״ של ברכת השחר ופסוקי דזמרא, וברכות קריאת שמע – כולן לשון ״אמת״ הוא. ובקדישים צריך לכוין כפירוש הראשון, כמו: יהי רצון שיתגדל שמו יתברך. וכן ״יהא שמיה רבה״. וב״אמן״ תלוי עיקר האמונה. ולכן ילמוד בניו הקטנים שיזהרו לענות ״אמן״. ומיד שהתינוק עונה ״אמן״ – יש לו חלק לעולם הבא. וכל העונה ״אמן״ בכל כוחו – פותחין לו שערי גן עדן (שבת קיט ב). ומספרו יוכיח כמספר שני השמות הוי״ה ואדנות. (ויש מכוונים בשילוב. ודייק ותמצא קל.)

יב ולא ישיח שיחת חולין בשעה ששליח הציבור חוזר התפילה. ואם שח – גדול עונו מנשוא וגוערין בו. ואף בדברי תורה אסור לדבר, דזמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד. אמנם הרב היושב על כסא הוראה, כששואלין ממנו שאלה בעת חזרת שליח הציבור – מותר ומחויב לענות, ולא ימתין עד אחר התפילה דאולי זמן השאלה נחוצה. אמנם בעונותינו הרבים נפרץ הדבר לדבר בעת חזרת שליח הציבור, ואי אפשר למחות. וגם יש מהלומדים המחללים שם שמים ומדברים, ואשרי הנזהר מזה. ויש בזה חילול ה׳ בפני האומות כידוע.

יג לא יענה ״אמן״ חטופה, דהיינו כאילו האל״ף נקודה בחטף שב״א, וכן שלא ימהר ויחטוף לענות אותו קודם שיסיים המברך. וכן לא יענה ״אמן״ קטופה, דהיינו שמחסר קריאת הנו״ן, שאינה מוציאה בפה שתהא ניכרת. וגם לא יפסיק באמצע המילה, שלא ימשכנה יותר מדאי. וגם אמרו חכמינו ז״ל בברכות (מז א) שלא יזרוק ברכה מפיו, כלומר: שלא יענה כמו בהיסח הדעת. ולא יענה ״אמן״ קצרה אלא ארוכה קצת, כדי שיאמר ״אל מלך נאמן״ שהוא ראשי תיבות של ״אמן״. דרובי אמנים כוונתם על אמונה כמו שכתבתי. וגם לא יאריך בה יותר מדאי, לפי שאין קריאת התיבה נשמעת יפה כשמאריכין בה יותר מדאי. ואם יש קצת מהעונים שמאריכין יותר מדאי – אין צריך שליח הציבור להמתין עליהם מלהתחיל בברכה אחרת, לבד אמנים בברכה שרבים יוצאים בה ידי חובתו, כמו מקרא מגילה ושופר. וכן ברכת כהנים וקידוש והבדלה – צריך להמתין מלהתחיל באחרת עד שיענו כולם (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו). ומיד כששליח הציבור מסיים הברכה – יענה ״אמן״. ובקדיש כשהשליח ציבור מאריך בניגון ב״ואמרו אמן״ – לא ימתינו ויענו מיד (שם סעיף קטן י״ד).

יד אמרו חכמינו ז״ל בברכות שם, שלא יענה ״אמן״ יתומה. ופירשו רש״י ותוספות דפירושו כשאינו שומע הברכה מפי שליח הציבור, וגם אינו יודע איזה ברכה סיים – אסור לו לענות ״אמן״, כיון שאינו יודע על איזה ברכה עונה, כיתומה שאין לה אב. אבל כשיודע איזה ברכה אומר, אף על פי שלא שמעה משליח הציבור – יכול לענות. וזהו דאמרינן בסוכה (נא ב) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כשהשליח ציבור סיים הברכה וענו כולם ״אמן״, אף אותם שלא שמעו, דמפני גודל הבית הכנסת לא היה מגיע קולו של שליח הציבור להעומדים מרחוק. ומכל מקום היו יודעים באיזה ברכה עומד השליח ציבור.

טו אמנם בסוכה שם כתבו התוספות בשם רב נסים גאון דההפרש כן הוא: דזה שאסרו ״אמן״ יתומה – זהו בברכה שהשומע מחויב לצאת בה ידי חובתו. והך דאלכסנדריא מיירי כשכל אחד התפלל לעצמו, ואינם צריכים לצאת בברכות שליח הציבור או בקריאת התורה, דאז יכולים לענות אף כשלא שמעו הברכה משליח הציבור. וכן מבואר להדיא בירושלמי סוף פרק ״אלו דברים״, שאומר שם: איזו היא ״אמן״ יתומה? הן דחייב ברכה ולא ידע מה הוא עונה, עיין שם. ולדינא שני התירוצים יכול להיות שאין מכחישין זה את זה: דבברכה שצריך לצאת – מחויב לשומעה מפי המברך. וברכה שאינו חייב בה – אינו צריך לשומעה, מיהו צריך לדעת באיזה ברכה שליח הציבור עומד. וכן הלכה, וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף ח, עיין שם.

טז ולפי זה אם בעוד האדם מתפלל סיים שליח ציבור ברכה, וקודם שכלתה עניית ״אמן״ מפי הציבור סיים תפילתו, ויודע איזה ברכה אמר שליח הציבור אף על פי שלא שמעה – יכול לענות ״אמן״, דגם אמן הוה ממין הברכה. ולכן נחשב עניית ״אמן״ של הציבור כאילו שליח הציבור סיים עתה ברכתו. וכן הדין בקדיש וקדושה ו״ברכו״, אף על פי שלא שמע מפי שליח הציבור אלא עניית הציבור – עונה עמהן, דזה לא נחשב כברכה שנתחייב בה שצריך דווקא לשומעה מפי שליח הציבור, דלא מקרי דבר שנתחייב בה אלא בדבר שיכול לאומרה גם ביחיד, ואלו הדברים אינם אלא בציבור (מגן אברהם סעיף קטן י״ח). כן פסק רבינו הרמ״א בסעיף י״א. ואין להקשות ממה שכתב רבינו הרמ״א לקמן סימן קל״ט, דאם הציבור לא שמעו מפי המברך ״ברכו״, אף על פי ששמעו שליח הציבור שענה ״ברוך...״, מכל מקום לא יענו ״ברוך״ רק ״אמן״. דשאני התם, שכל הציבור לא שמעו. ועוד: דהתם יחיד מברך, אבל ב״ברכו״ שבתפילה ששליח הציבור אומר, ורוב הציבור שומעים. ולכן גם היחיד שלא שמע משליח הציבור ״ברכו״, רק מהציבור שענו ״ברוך ה׳...״ – יכול גם הוא לענות עמהם ״ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד״. (ומזה קשה להמגן אברהם בסימן נ״ז סעיף קטן א׳, שגם ב״ברכו״ של תפילה פסק כן, עיין שם. ולהדיא מבואר כאן שאינו כן. ותמיהני על האחרונים שלא העירו בזה. ודייק ותמצא קל.)

יז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: מי ששכח ולא אמר ״יעלה ויבוא״ בראש חודש או בחול המועד, או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו – יכוין דעתו וישמע משליח הציבור כל שמונה עשרה ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו. ולא יפסיק ולא ישיח. ופוסע שלוש פסיעות לאחוריו, דכיון שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר, אף על פי שהוא בקי – שליח ציבור מוציאו. עד כאן לשונו. וזה פשיטא שלא יענה ״ברוך הוא וברוך שמו״. אלא אפילו ״אמן״ גם כן אני מסתפק, דכיון דהוה כאילו גם הוא מתפלל איך יענה? ומכל מקום נראה שיענה ״אמן״, שהרי שליח הציבור מוציא את שאינו בקי ומכל מקום עונה ״אמן״, דזה לא מקרי הפסק שהרי יש ברכות שעונין [״אמן״] (אמר) אחר ברכות עצמו כמבואר בגמרא. ואנן לא נהגינן רק בברכת המזון ב״בונה ירושלים״. מיהו על כל פנים לא מקרי ״הפסק״. אבל ״מודים דרבנן״ וודאי לא יאמר. וכשהשליח ציבור אומר ״מודים״ בלחש ואינו

שומע – יאמרנה בעצמו עד התיבות שאינו שומע משליח הציבור. וכן אם אינו בטוח שישמע מראש ועד סוף – מוטב שיחזור ויתפלל בעצמו. ודע שיש אומרים דכשחיסר ברכה שלמה – לא מהני שמיעתו משליח הציבור (עיין ט״ז סעיף קטן ה׳). אבל כבר הכריע רבינו הבית יוסף בספרו הגדול שאין חילוק בזה. ומכל מקום נראה לי דאם שכח ״יעלה ויבוא״ והתחיל ״מודים״ – יחזור ל״רצה״ ויאמר ״יעלה ויבוא״ ויסיים תפילתו, ולא יסמוך על שליח הציבור בכהאי גוונא. וראיתי מי שאינו אומר כן, ולא נראה לי.

סימן קכה

א שלוש קדושות יש בסדר התפילה: קדושת "יוצר", שאנו מספרים איך שהמלאכים מקדשים שמו יתברך. וקדושת "ובא לציון" נתקנה משום לימוד, כדאיתא שלהי סוטה ויתבאר בסימן קל"ב. והקדושה העיקרית היא בתפילת שמונה עשרה בברכת "אתה קדוש", וזהו שאנחנו מקדשים שמו יתברך. ולכן אנו מחויבים לעמוד בקדושה זו, וברגלים מכוונות כמו בתפילה ממש, מה שאין כן בשני קדושות האחרות. ומעיקר הקדושה היה לנו לומר מיד אחר שסיים שליח הציבור "מחיה המתים" – "קדוש קדוש...", אלא שאין קדושה בלא הזמנה. ולכן מקודם שליח הציבור מזמין אותנו לומר "קדוש", ולזה אומר מקודם "נקדישך ונעריצך" או "נקדש את שמך". וזהו הכנה והזמנה לומר "קדוש", כמו שקודם "אמן, יהא שמיה רבה" שהוא עיקר הקדיש אומר שליח הציבור קודם "יתגדל ויתקדש" שהוא גם כן הכנה והזמנה.

ב והנה רבינו הבית יוסף כתב: אין הציבור אומרים עם שליח הציבור "נקדישך" אלא שותקין ומכוונין למה ששליח הציבור אומר עד שמגיע לקדושה. ואז עונים הציבור "קדוש". עד כאן לשונו. וזהו מטעם שבארנו, ששליח הציבור מכינם ומזמינם לומר "קדוש". וכשם שאין הציבור אומרים יתגדל ויתקדש אלא מתחילין מ"יהא שמיה רבה", כמו כן בקדושה: הציבור צריכין להתחיל מן "קדוש" ולא לומר "נקדישך". וכן יש עדיין במקצת מקומות המנהג כן. אבל בכל מדינתינו אומרים הציבור גם כן "נקדישך" או "נקדש". ואין קפידא בזה, ואנחנו כולנו מזמינים עצמינו לקדושה. ולפי זה היה לנו לומר גם "לעומתם ברוך יאמרו", וכן "ובדברי קדשך...", וזה אין אנו נוהגים (עיין בית יוסף וט"ז). ויש לומר דרך קודם הקדושה אנו מזמינים עצמינו, אבל בתוך הקדושה אין רצונינו להפסיק בהכנת הקדושה, ודי בהשליח ציבור לבדו. (ואין לשאול על מה שמתחילים ב"קדוש" שהוא באמצע הפסוק, דכבר בארנו בסוף סימן נ"א דבקדושה אין חשש, עיין שם.)

ג ויש לישא העינים למרום בשעה שאומרים קדושה, אך עיניו יהיו עצומות. ודבר זה הביא הטור בשם ספר היכלות, שכך צוה הקדוש ברוך הוא ללמד אותנו לישא עינינו למרום באמירת קדושה. וכך אמר הקדוש ברוך הוא: שאין לי הנאה בעולם כאותה שעה שעיניהם נשואות בעיני, ועיני בעיניהם. ובאותה שעה אני אוחז בכסא כבודי בדמות יעקב, ומחבקה ומנשקה, ומזכיר זכותם וממהר גאולתם, עיין שם. וכן מנענעים גופן, ונושאין את עקבי הרגלים מעל הארץ. וכך איתא במדרש תנחומא (פרשת "צו" ח') על קרא ד"ובשתים יעופף" – שמכאן תיקנו לעוף על רגליו בשעה שאומרים "קדוש קדוש קדוש". וכן ב"ברוך כבוד ה' ממקומו" וב"ימלוך" יעוף על רגליו (מגן אברהם בשם של"ה). ונראה לי דכל השלוש "קדוש" – יאמרן בעפיפה אחת. (ונראה שזהו שכתב המגן אברהם: דלא כאותם שקופצים ודולגים, עיין שם בסעיף קטן ב'. ואולי כוונתו בקפיצה לגמרי מעל הארץ.)

ד לא יענו הציבור "קדוש" עד שיסיים שליח הציבור "וקרא זה אל זה ואמר". ומכל מקום אם ענה בעת שאמר "וקרא" – יצא. ויש מי שאומר דלא יצא (עיין שערי תשובה סעיף קטן ב'), והעיקר כדעה ראשונה. ופשוט הוא דמה שמוסיפין בשבת "אז בקול...", "ממקומך...", וכן במוסף – אינם מעיקר הקדושה, ובמקום שאסור להפסיק לא יאמר זה. וצריך לומר "כדבר הָאמור בשירי עוזך" ה"א של "הָאמור" בקמ"ץ (מגן אברהם). ויזהר שליח הציבור לסיים "לעומתם ברוך יאמרו" וכן "ובדברי קדשך כתוב לאמר" קודם שעונים הציבור "ברוך" ו"ימלוך" (שם). וכתב רבינו הרמ"א דמי שכבר אמר קדושה, ובא לבית הכנסת בשעת קדושה – חוזר ועונה עם הציבור קדושה, עיין שם. ואפילו הרבה פעמים, דלא כמי שרוצה לומר דאין אומר קדושה רק פעם אחת (עיין בית יוסף). וכבר נתבאר שצריך לכוין רגליו בשעה שאומר הקדושה עם שליח הציבור. והאר"י ז"ל הזהיר מאוד על זה. ואסור לדבר באמצע הקדושה כמו בתפילה. וצריך לכוין בקדושה לקדש שמו יתברך, שישרה עליו קדושה מלמעלה. ויכוין לקיים בזה המצות עשה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל". והאר"י ז"ל הזהיר מאוד על זה. ודע דהספרדים גם שליח הציבור אומר "אתה קדוש". והאשכנזים נוהגים שאומר "לדור ודור נגיד...". ונראה לי דיחיד העושה קדושה כנהוג אצלינו יאמר "אתה קדוש", ד"לדור ודור" לא נתקן רק לשליח הציבור בציבור.

סימן קכו

א שליח ציבור שטעה באחת מהברכות, שדילגה בשגגה או מהבהילות, וכשמזכירין אותו יודע לחזור למקומו – אין מסלקין אותו אפילו מתפילה זו, ואפילו טעה בשתים ושלוש ויותר. אבל אם דילג ברכת "ולמלשינים" – מסלקין אותו מיד מתפילה זו, דחיישינן שמא מינות נזרקה בו. ולכן אף שחששא בעלמא הוא, ואין מסלקין אותו מלהיות שליח ציבור לעולם, מכל מקום בתפילה זו אין מזכירין אותו. ויורד מהתיבה ויעלה אחר, אלא אם כן מעצמו חזר ונזכר ואמרה. וכן אם התחיל זו, ונתקל בה וטעה – מזכירין אותו, דבזה ניכר דשלא מחמת מינות הוא. אבל בלא זה – מסלקין אותו מתפילה זו כיון, דאין לו הפסד בכך. ואף שיש לו בושה מזה – היה לו ליזהר. וכל זה בשוגג ומוטעה. אבל אם במזיד דילג ברכה אחת, אפילו איזו

שהיא – מסלקין אותו שלא יהיה שליח ציבור לעולם, דאין לך אפקירותא גדולה מזו, עד שישוב בתשובה שלמה. וכן ב״ולמלשינים״ בטעה לומר סוף הברכה בלא תחילתה – גם כן מזכירין אותו. (מגן אברהם סעיף קטן א׳. ומדבריו משמע שבאיזה נוסחאות יש ״ולכופרים״, עיין שם.)

ב ודע דבירושלמי פרק ״אין עומדין״ אומר דעוד שני ברכות דומות בדין ל״ולמלשינים״: ברכת ״מחיה המתים״ משום דחיישינן שמא הוא כופר בתחיית המתים, וב״בונה ירושלים״ שמא אינו מאמין בביאת המשיח. ובש״ס דילן לא נזכר זה. והטור הביא זה הירושלמי, ותמה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול למה הביאה, כיון שזהו נגד הש״ס? ולעניות דעתי נראה דוודאי אם באנו לחשוש – פשיטא שיש גם באלו חששות. והחילוקים שכתבו המפרשים דחוקים, כמבוארים למעיין. ופשיטא ליה להטור דגם הש״ס שלנו אין חולק על זה. והא דאיתא בגמרא (כט א) רק ברכה זו, משום דבאמת אין זו מימרא בפני עצמה בגמרא שם אלא במעשה שהיה בשמואל הקטן ששכחה. ועל זה פריך הש״ס למה לא העלוהו, עיין שם. ובאלו הברכות לא מיירי שם, אבל וודאי דלדינא אין חילוק. מיהו לענין תחית המתים בלאו הכי אתי שפיר, דהא ״מחיה מתים ברחמים רבים״ אינה בתחילת הברכה, ואם כן ממה נפשך: אם פתח ב״אתה גיבור״ – הלא גם ב״ולמלשינים״ אין מסלקין אותו כמו שנתבאר. ואם לא פתח ב״אתה גיבור״ – הלא אין זה שייך לתחית המתים. והירושלמי אולי לא סבירא ליה חילוק בין התחיל בה ללא התחיל בה. ולשון הירושלמי משמע להדיא דקפיד אסוף ברכה דווקא, עיין שם. ואם כן ממילא לא סבירא ליה כש״ס דילן. ואולי דעת הטור דהש״ס דילן מיירי בתחילת הברכה, ובזה חלוק ברכה זו מאלו השנים. והירושלמי מיירי בסוף ברכה, ובזה כולם שווים, וגם ש״ס דילן יודה לזה. ויש להתיישב בכל זה.

ג האמנם אני מתפלא בעיקרי הדברים: דאין ענין הירושלמי נוגע כלל לדברי הש״ס דילן. והכי איתא שם (הלכה ג): לכל אין מחזירין אותו, חוץ ממי שלא אמר ״מחיה המתים״, ״ומכניע זדים״, ו״בונה ירושלים״..., עיין שם. ולא מיירי כלל מסילוקו אלא לענין אם כבר אמר להלן – אין מחזירין אותו מפני טורח הציבור לבד בשלוש ברכות אלו. ואיזה ענין הוא לש״ס דילן? והטור כתב על הירושלמי לשון ״מסלקין״. והוא תמוה, ואולי שכן היתה לפניו הגירסא. מיהו על כל פנים מהירושלמי הזה מבואר דאם דילג אחת מהברכות, ובעת מעשה לא הרגישו הציבור, והתפלל להלן – אין מחזירין אותו מפני טורח ציבור, וכל שכן אם גמר תפילתו. ואנן לא קיימא לן כן, כמו שיתבאר בסעיף ה. (ומצאתי שגם ברשב״א הביא גירסא זו שלפנינו. ועיין בית יוסף וב״ח שכתבו דגם בזה לא קיימא לן כהירושלמי, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.)

ד שליח ציבור שטעה באחת מהברכות, ואין דעתו מיושבת לחזור למקומו אף כשמזכירין אותו מפני בהילותו, ומוכרח אחר לעמוד על מקומו – יעמוד אחר תחתיו מיד בלי סירוב, כמו שכתבתי בסימן נ״ג. ומהיכן מתחיל? אם היה הטעות בשלוש ראשונות או בשלוש אחרונות – חוזר לראש, דכבר נתבאר דשלוש ראשונות כחדא חשיבי, וכן האחרונות מתחיל ב״רצה״. אמנם אם טעה באמצעיות – חוזר לתחילת הברכה שטעה זה, ומשם מתפלל על הסדר, אף אם הטועה אמר איזה ברכות להלן.

ה וזה לשון הטור ושולחן ערוך סעיף ג: כל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל – שליח ציבור חוזר ומתפלל אם טעה כמותו כשמתפלל בקול רם, חוץ משחרית של ראש חודש שאם שכח שליח ציבור ולא הזכיר ״יעלה ויבוא״ עד שהשלים תפילתו – אין מחזירין אותו מפני טורח ציבור, שהרי תפילת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ראש חודש. אבל אם נזכר קודם שהשלים תפילתו – חוזר ל״רצה״, ואין בזה טורח ציבור. עד כאן לשונם. וכתב רבינו הרמ״א דיש אומרים דאם טעה בשחרית של שבת ויום טוב – דינו כמו בראש חודש, והכי נהוג. עד כאן לשונו. ובזה גם כן הטעם משום שבמוסף יזכור של שבת. ובאמת כתב הטור דאין טעם לחלק בין ראש חודש לשבת ויום טוב. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב הטעם: מפני דבשבת ויום טוב ליכא ביטול מלאכה – לא חששו לטורח הציבור, עיין שם. וקשה: דאדרבא מצינו שהקילו בשבת ויום טוב יותר בתפילה מבראש חודש, שהרי מפני הטורח לא התקינו שיתפללו שמונה עשרה ברכות בשבת ויום טוב, כמו שכתבתי בסימן רס״ח (מגן אברהם סעיף קטן ד׳)? ועוד: מה ענין טורח ציבור לביטול מלאכה? ואולי הטעם הוא דכמו דבחול מחזירין, ואין סומכין שיאמר תפילה זו במנחה מפני שיש הפסק זמן גדול בין שחרית למנחה כמו שכתבו הפוסקים (עיין בית יוסף), כמו כן בשבת ויום טוב שהקריאות ארוכות ועולים מרובים, ויש בם גם מפטיר והפטרה ונדרים ונדבות כנהוג, והוה הפסק מרובה כמו בין שחרית למנחה. מיהו על כל פנים דינים אלו אינם לפירוש הירושלמי שהבאנו בסעיף ג. (וזהו הכל על פי ברייתא דסוף פרק רביעי (ברכות ל ב): טעה ולא הזכיר... ובציבור שנו כפירוש בה״ג שהביא רש״י, וזהו פירוש הרי״ף. והמה אינם גורסים במוספים אין מחזירין, עיין בית יוסף. אבל לפירוש רש״י דאיחיד קאי, מפני שיכול לשומעה משליח הציבור – יש לקיים שיטת הירושלמי, עיין שם. מיהו להלכה קיימא לן כהטור ושולחן ערוך. וזו היא גם שיטת הרמב״ם והרי״ף והרא״ש.)

ו כתב הרמב״ם בפרק עשירי דין ב: אבל אם טעה שליח ציבור כשהתפלל בלחש, אני אומר שאינו חוזר ומתפלל פעם שנית מפני טורח ציבור אלא סומך על התפילה שמתפלל בקול רם. והוא שלא טעה בשלוש ראשונות, שאם טעה בהם לעולם חוזר כמו שהיחיד חוזר. עד כאן לשונו. כן הוא

הנוסחא שלפנינו, וכזה כתב גם רבינו הבית יוסף בסעיף ד. ואינו מובן: איזה הפרש יש בין שלוש ראשונות לכל התפילה בענין זה (לחם משנה)? והלבוש כתב דזהו כשנזכר קודם שסיים תפילתו, עיין שם. וגם זה אינו מובן, דלפי זה אם נזכר קודם סוף התפילה חוזר לראש אף שיתפלל כל השמונה עשרה פעם שנית, ואין לך טורח ציבור יותר מזו. ואין סברא כלל. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ה׳, וצריך עיון.) ולעניות דעתי נראה להיפך דהכי קאמר: אם טעה בשלוש ראשונות, ונזכר שם שטעה – חוזר לראש, דאין כאן טורח כל כך שעדיין הוא בראש התפילה. אבל אם נזכר אחר כך – לא יחזור. אמנם הטור הביא דברי הרמב״ם בנוסחא מיושרת, וזה לשונו: כתב הרמב״ם... ואם טעה באותה שיתפלל בקול רם – חוזר לעולם כמו היחיד. עד כאן לשונו, עיין שם. ולא הזכיר כלל הפרש בין שלוש ראשונות לכל התפילה. וזה שכתב ״חוזר לעולם״ – זהו לבד שחרית דראש חודש, וכמו שכתב שם הרמב״ם בעצמו וכמו שכתבתי לעיל. ונראה לעניות דעתי למעשה: אם טעה בשלוש ראשונות, ונזכר אחר כך – יש לסמוך על גירסת הטור, ועל פירושינו לפי גירסא שלנו, ואינו חוזר.

ז ודע שיש מי שאומר דכמו שנתבאר בשחרית דראש חודש כשהשליח ציבור לא אמר ״יעלה ויבוא״ יסמוך אמוסף, כמו כן יחיד נמי יסמוך אמוסף, דלא גרע דיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים (מגן אברהם סעיף קטן ג׳ בשם רמ״ע). והיינו אפילו כשמתפלל ביחידות, דאי בציבור גם בלאו טעמא דמוסף יכול לשמוע משליח הציבור, כמו שכתבתי בסימן קכ״ד, ויש לסמוך על זה בדיעבד (שם). וגם במה שנתבאר דשליח ציבור שטעה ונכנס אחר תחתיו, שמתחיל מתחלת הברכה – יש אומרים דבשבת ויום טוב במוסף שהנוסחא ארוכה, וטעה ב״ומפני חטאנו״ – שאינו צריך לחזור ל״אתה בחרתנו״. דעיקר הברכה הם קרבנות המוספין וחתימתה, ויכול להתחיל באמצע ״ומפני חטאנו״ ובאמצע ״תכנת שבת״.

סימן קכז

א וכשיגיע שליח ציבור ל״מודים״ – שוחין עמו הציבור. דגרסינן בירושלמי בפרק קמא דברכות (הלכה ה): הכל שוחין עם שליח ציבור בהודאה. וכתב הרמב״ם בפרק תשיעי דין ד, וזה לשונו: וכשיגיע שליח ציבור ל״מודים״ וכורע – כל העם שוחין מעט, ולא ישחו יותר מדאי עיין שם. משום דסבירא ליה דכריעות גמורות הם רק ארבע: באבות תחילה וסוף, ו״מודים״ תחילה וסוף. וחכמינו ז״ל הקפידו שלא לכרוע במקום שלא אמרו חכמים, כמו שכתבתי בסימן קכ״ג, ובש״ס שלנו בסוטה (מ א). דבשם הוזכר הך ד״מודים״ זה, ולא נזכר שם שצריכין לכרוע, ורק בירושלמי. והטעם: דכיון ששליח הציבור אומר בקול ״מודים אנחנו לך״ – ממילא שצריכין הציבור גם כן להראות הכנעה. ולזה כתב הרמב״ם לשחות מעט. ובירושלמי שם אומר גם כן: ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ומפרש הרמב״ם דרק א״מודים״ קאי.

ב והטור השיג עליו, ואינו מובן השגתו, עיין שם (ועיין ט״ז סעיף קטן א׳ שתמה גם כן). ורבינו הבית יוסף בשולחן ערוך השמיט הך ד״שוחין מעט״, ולא כתב רק הך ד״ולא ישחו יותר מדאי״. ונראה לי דאזיל לטעמיה בספרו הגדול דכוונתו שישחה כבכל הכריעות, ועל כל הכריעות אמר שלא ישחו יותר מדאי, עיין שם. ומאוד תמוה: דאם כן למה כתבו כאן ולא בפרק חמישי דין י״ב, שבשם ביאר דיני כריעות? ועוד: דאיך אפשר לומר כן, שהרי שם כתב מפורש דשחייה מעט אינו אלא בדיעבד עיין שם, והכא כתב לכתחילה? (וגם הב״ח כתב דרק א״מודים״ זה קאי. וגם דברי הט״ז סעיף קטן א׳ תמוהים, עיין שם.)

ג ״מודים״ זה נקרא ״מודים דרבנן״. ונראה משום דנוסחתו הוא מכמה אמוראים, כמבואר בסוטה שם ובירושלמי שם, יש כמה נוסחאות אחרות. וגם מסיים בשם ״ברוך אתה ה׳, אל ההודאות״, עיין שם. אבל אנו נוהגין לומר כש״ס דילן ובלא שם לבסוף, וכבר ידועה הנוסחא בסידורים. ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף, וכתב רבינו הבית יוסף שטוב לחוש לדעה זו. ורבינו הרמ״א כתב שיש אומרים שצריך לומר הכל בשחייה אחת, וכן המנהג. עד כאן לשונו. ואצלינו לא הכל נוהגין כן. ורב שרירא גאון כתב: יש מי שחוזרין וכורעין שמסיימין, ויש מסיימין בזקיפה. ורבוותא לא מיחו לא לזה ולא לזה (בית יוסף). ובירושלמי יש: רבי זעירא הוה סמוך לקורבה, כדי שיהא שוחה עמו תחילה וסוף. ונראה דהכי פירושו: שהיה אומר ״מודים״ זה באריכות קצת כדי שיסיים בשווה עם שליח הציבור, וישחה גם בסוף עם שליח הציבור. ולכן יכולים לנהוג בזה אם כה ואם כה.

ד בספרד ובכל ארצות ישמעאל נושאים הכהנים כפיהם בכל יום בשחרית. ולכן כתב רבינו הבית יוסף: אם אין שם כהנים אומר שליח ציבור: ״אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת...״ עד ״ואני אברכם״. ואין הציבור עונין אחריו ״אמן״ אלא ״כן יהי רצון״. עד כאן לשונו. ואצלנו בכל יום כן הוא, שאין אנו נושאין כפים רק ביום טוב, כמו שכתבתי בסימן קכ״ח. ואין אנו נוהגין לומר רק עד ״שלום״, ופסוק ״ושמו את שמי״ אין אומרים. ו״בַּברכה״ בי״ת הראשון בפת״ח. ועניית ״כן יהי״ הוא רק בסוף. ואצלינו המנהג לומר אחר כל ברכה בין פסוק לפסוק, ומוסיפין לומר ״בזכות אברהם, בזכות יצחק, בזכות יעקב״. וכשאומר ״יברכך״ – יטה ראשו לצד ימין שלו, ״וישמרך״ – לצד שמאל, ״יאר...״ – לצד ימין, ״ויחונך״ – לצד שמאל,

״ישא...״ – לצד ימין, ״וישם לך״ – לצד שמאל. וכשמסיים ״שלום״ – לצד ימין. וכן המנהג אצלנו. ויש מי שכתב: ״יברכך״ – לימין, ״יאר״ – כלפי ההיכל והיינו כנגדו, ״פניו אליך ויחונך״ – לשמאל (מגן אברהם). אבל אנו מסיימים בלצד ימין, כדי להגביר הימין על השמאל. ואין אומרים זה במנחה, בעת שאינו ראוי לנשיאות כפים. וכתב רבינו הרמ״א דנהגו לומר בשחרית ״שים שלום״, וכן כל זמן שאומר ״אלהינו...״ (כמו בתענית במנחה). אבל בלאו הכי (מנחה ומעריב) ״שלום רב״. ויש מתחילין לומר ״שים שלום״ במנחה של שבת, הואיל וכתיב ביה ״כי באור פניך נתת לנו ה׳ אלהינו תורת חיים״, שהיא התורה שקורין במנחה בשבת. עד כאן לשונו. ובסידור האר״י ז״ל תמיד ״שים שלום״, וכן נוהגים הספרדים. (וטעם האשכנזים: ד״באור פניך״ אין אומרים במנחה ומעריב שהוא שעת הדין. ולפי זה בשבת ויום טוב וראש חודש היה נכון לומר גם במנחה ומעריב ״שים שלום״, וכן ערב שבת וערב יום טוב במנחה, שאז הוא זמן רצון. ודייק ותמצא קל.) (ומשמע דבבית האבל אומרים ״אלהינו״, שהרי לא הזכירו זה. וצריך עיון.)

סימן קכח

א מצות עשה על הכהנים לברך את ישראל, שנאמר: ״כה תברכו את בני ישראל״. וחיוב זה הוא תמידי גם בזמן הזה. והרמב״ם בריש הלכות תפילה מנה במנין המצות, עיין שם. ובזמן המקדש היו מברכין אחר הקטרת הקטורת ואחר הקטרת האיברים של התמיד, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ששי מתמידין, וכדתנן בריש פרק שביעי דתמיד. (ועיין תוספות ברכות יא ב דיבור המתחיל ״וברכת כהנים״, וצריך עיון. ונראה לי שטעות הדפוס הוא. ודייק ותמצא קל.) ודבר זה מבואר בתורה בשמיני למילואים, דכתיב: ״וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד מעשות החטאת...״. כלומר: דבזה נגמרה העבודה. אלמא דלאחר גמר כל עשיית הקרבן הוא זמן דברכת כהנים. וכך מפורש בתורת כהנים שם, וכן כתב רש״י בסוטה (לח ב דיבור המתחיל ״וירד״).

ב וזהו במקדש ובגבולין, וכן בזמן הזה בשעת גמר התפילה שהיא במקום קרבן. ותפילה נגמרה ב״שומע תפילה״ ששם הוא גמר הבקשות, ולכן אומרים ״רצה בעמך ישראל ובתפילתם״. ולכן החיוב לעקור רגליהם למקום הדוכן ב״רצה״ כמו שיתבאר. וזה שקבעוה לברך קודם ״שים שלום״ משום דברכת כהנים מסיימת ב״שלום״. וגם שם הוא גמר התפילה, לכן סמכוה לשם. וגם צריכין לעמוד על הדוכן עד אחר ברכת ״המברך את עמו ישראל בשלום״, כדי שתגמר כל התפילה בשלמות. ואחר כך יורדים כדרך שירד אהרן בגמר העבודה (כן נראה לעניות דעתי בטעמים אלו).

ג מנין שהקדוש ברוך הוא מתאווה לברכת כהנים? שנאמר: ״ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם״ (סוטה שם). שהרי תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו שימת שמו על עמו, ולא עשאה לצורך ישראל אלא לצורך המקום (רש״י). ובפירושא ד״ואני אברכם״ נחלקו התנאים בחולין (מט א): רבי ישמעאל אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן – לא למדנו. כשהוא אומר ״ואני אברכם״ הוי אומר: כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים. רבי עקיבא אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו. כשהוא אומר ״ואני אברכם״ הוי אומר: כהנים מברכים לישראל, והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם. וברכה לכהנים יליף רבי עקיבא מ״ואברכה מברכיך״. וזהו שאמר רבי יהושע בן לוי בסוטה שם: כל כהן שמברך – מתברך, ושאינו מברך – אינו מתברך, שנאמר: ״ואברכה מברכיך״, עיין שם. וזהו אליבא דרבי עקיבא. וכהן שחיסר תיבה אחת לא קיים המצוה וברכתו לבטלה, שהרי כתיב ״כה תברכו״ – לעיכובא.

ד וכל כהן שאינו עולה לדוכן, אם אין בו אחד מהדברים המעכבים שיתבאר לפנינו – עובר בשלוש עשה: ״כה תברכו״, ״אמור להם״, ״ושמו את שמי״ (שם). ולאו דווקא הוא, כמו שכתב הרמב״ם סוף הלכות תפילה, וזה לשונו: אף על פי שביטל מצות עשה אחת – הרי זה כעובר על שלוש עשה. עיין שם. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב, עיין שם. ודע שיש מי שכתב שגם על הישראל יש מצות עשה שיתברך (שערי תשובה בשם חרדים). ולאו דווקא הוא, דהיכן מצינו מצות עשה זו? אלא כלומר: חיוב יש עליו להתברך מכהנים, ואם אינו חושש לזה הוה כבועט בברכותיו של הקדוש ברוך הוא וראוי לעונש.

ה כתב רבינו הרמ״א באבן העזר סימן ג דמי שבא ואמר ״כהן אני״ – נאמן לישא כפיו, עיין שם. והקשו עליו: דאפילו המקיל בזה לא הקיל אלא לענין לקרות בתורה ראשון, שלא נתקן אלא מפני דרכי שלום. אבל בנשיאת כפים שיש איסור עשה בישראל הנושא כפיו, כדאיתא בכתובות (כד א) דכתיב: ״כה תברכו״ – אתם ולא זר. ולאו הבא מכלל עשה עשה וודאי דאינו נאמן על עצמו (מגן אברהם ריש סימן). אמנם כבר בארנו באבן העזר שם סעיף ה דדבריו צודקין, דהא מדין תורה כל אדם נאמן על שלו אפילו בדבר שיש בו חזקת איסור, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קכ״ז. והיה לו להיות נאמן גם

בתרומה דאורייתא, אלא משום דמתרומה מעלין ליוחסין, וביחוסי כהונה עשו הרבה מעלות, ולכן גם בתרומה דרבנן לא האמינוהו. וזהו בזמן הש״ס שהיה עדיין תרומה דרבנן – חששו ליוחסין. מה שאין כן עתה, אין שום חשש בזה. ועוד הארכנו שם בסייעתא דשמיא.

ו איתא בשבת (קיח ב): אמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, ואם אמרו לי חברי ״עלה לדוכן״ – הייתי עולה. וכתבו התוספות לא ידע רבי יוסי מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל. עד כאן לשונם. ותמהו רבים דהא יש איסור עשה כמו שנתבאר. ובפשוטו הכוונה כן: דהא וודאי דרבי יוסי לא בירך, דלמה יעשה כן לעשות ברכה לבטלה בשביל רצון חבריו? ואם כן העליה בלבד בלא אמירה, איזה איסור יש בזה? וכי אסור לעמוד בין הכהנים? (מהרש״א. ועיין מגן אברהם סעיף קטן א׳ שפירש גם כן כן בדברי הגמרא. ולא ידעתי, דאם כן למה לא ניחא ליה לפרש גם בתוספות כן? ודברי הט״ז סעיף קטן ב׳ שכתב דעל הזר אין עליו חיוב, אבל גם איסור אין בדבר, וכן כתב המגן אברהם שם. ומאוד תמוה: דאם כן מאי מיבעי ליה בכתובות שם אם מעלין מנשיאות כפים ליוחסין כיון דליכא ראיה דכהונה על זה? ולבד זה להדיא לא משמע כן. והמחוור כדברי המהרש״א. ומה שכתב המגן אברהם לתרץ הך דכתובות דחוק.)

ז ורבינו הרמ״א פירש לחלק בין כשיש כהנים אחרים ובין שהוא לבדו. ורבים תמהו עליו: דאיזה חילוק יש בזה? ונראה לי דדבריו ברורים, והכי פירושו: דלא ניחא ליה לפרש שרבי יוסי לא אמר כלום. אלא וודאי דאמר ״יברכך״ עם הכהנים, אבל ברכה וודאי לא בירך. ואם כן החילוק פשוט: דכשהוא לבדו ועומד ומברך את ישראל – וודאי דיש איסור עשה אף בלא ברכה, דברכות אין מעכבות. אבל כשיש כהנים אחרים והם המברכים, אם כן מה איכפת לנו אם קורא הפסוקים? ומה עושה בזה? הלא אינו מתכוין לברך את ישראל אלא שאומר הפסוקים עמם, ומה בכך? אבל כשהוא לבדו ועומד על הדוכן, והעם מתאספים סביבו ומקבלים ברכותיו – וודאי עובר בעשה. (ועיין ב״ח. ודייק ותמצא קל.)

ח אין נשיאת כפים בפחות מעשרה. והכהנים מן המנין, לפי שגם הם בכלל הברכה (ט״ז). ואין לשאול: למה זו דומה לדבר שבקדושה, הלא היא רק ברכה ככל הברכות? דאינו כן, דכיון דכתיב ״ואני אברכם״ – אם כן צריך השראת השכינה, ואין שכינה שורה בפחות מעשרה. ולכן היא דומה לדבר שבקדושה, שאינה אלא בעשרה מטעם זה. וכבר נתבאר דכל כהן שאינו עולה לדוכן – עובר בעשה אם אין בו מדברים המעכבים אותו מלברך. ויש בזה הפרש: דאם הדבר המעכבו מעכבו לגמרי – אסור לו לברך. ואם הדבר מעכבו רק פוטרו מלברך, ואם רצה מברך כמו שיתבארו הפרטים בסימן זה – רק פוטרו מעשה, אבל איסור אין בזה (ט״ז סעיף קטן ג׳). ומכל מקום נכון שיצא מבית הכנסת (שם).

ט ויש לפעמים שאפילו אין בו כלל מדברים המעכבים והפוטרים אותו, ומכל מקום אינו עובר בעשה. כגון שלא היה בבית הכנסת כשקרא שליח הציבור ״כהנים״, או שלא עקר ב״רצה״ ולא אמרו לו לעלות או ליטול ידיו. וכן אם עלה פעם אחת ביום זה – שוב אינו עובר, אפילו אמרו לו ״עלה״. וכל פרטי דינים אלו יתבארו לפנינו. והטור כתב בשם הר״פ דגם אם הוא כהן יחידי – אינו עובר, דכתיב: ״אמור להם״. והטור חולק עליו, דעל אהרן ובניו קאי, ו״אמור״ לכל אחד ואחד משמע, עיין שם. ורבים הקשו עליו דלהדיא מבואר כן בגמרא שם, דלאחד אינו קורא ״כהנים״ משום ד״אמור״ משמע לשנים. ותרצו בדוחק (עיין בית יוסף וב״ח וט״ז). ולעניות דעתי נראה דלא קשיא כלל: דהן אמת דלשנים משמע, מכל מקום לא עיכבה התורה ליחיד שלא יברך. ואדרבה חובה עליו לברך אלא ששליח הציבור אינו קורא ״כהנים״. וזהו שאומר הטור: ד״אמור להם״ – לכל אחד ואחד. כלומר: דחובת הברכה על כל אחד ואחד. ואם כן אמרו לו לעלות ולא עלה – עובר בעשה. ובאמת נוכל לומר דגם הר״פ סובר כן. אלא דהר״פ הכי קאמר: דיחידי אינו עובר, דכתיב ״אמור להם״, כלומר: ודרשינן מינה דלאחד אין שליח הציבור קורא ״כהנים״. וכיון ששליח הציבור לא קרא ״כהנים״ – אינו עובר, כמו שכתבתי. והוא לא מיירי אם הציבור אמרו לו לעלות. והטור בעל כרחו מיירי בכהאי גוונא (כן נראה לפי עניות דעתי).

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן – אינם צריכים לשהות חוץ מבית הכנסת אלא בשעה שקורא החזן ״כהנים״. אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים – נהגו שלא ליכנס לבית הכנסת עד שיגמרו ברכת כהנים. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: שאינם רוצים מפני שאין להם כוח, דבלאו הכי למה יבטלו מצוה בידים? ומצינו בירושלמי סוף פרק ״אין עומדין״: רבי יודא כד הוה תשיש – הוה חזיק רישיה וקאי אחורי עמודא. רבי אלעזר נפיק ליה לברא. כלומר: רבי יודא היה קושר ראשו לסימן שהוא תש כוח, ולא יחשדוהו. ועומד בבית הכנסת אחורי העמוד. ובוודאי שבעת קריאת שליח הציבור ״כהנים״ לא היה כלל בבית הכנסת, דאם לא כן הרי עובר בעשה. אלא אזמן הברכה קאי. ורבי אלעזר לא היה סומך גם על זה, ויצא מבית הכנסת עד אחר ברכת כהנים. ולפי זה פסק רבינו הבית יוסף כרבי אלעזר. ונראה דגם אם עושה סימן כרבי יודא – יצא. והמרדכי כתב שיצאו קודם שמתחיל שליח הציבור ״רצה״, כדי שלא יחשדוהו כשלא יעקור ב״רצה״. ונכון הוא. ונראה לי דאם עושה סימן – מותר, ורק בקריאת ״כהנים״ מוכרח לצאת. ופשוט הוא שאם אסור לו לעלות לדוכן, אפילו אם האיסור הוא מדרבנן – יכול להיות בבית הכנסת בקריאת שליח הציבור

״כהנים״. ואינו עובר בעשה כיון שאינו נמנע מצד עצמו אלא החכמים מנעוהו. ויש כוח בידם לעשות כן, ודלא כיש מי שחולק בזה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳, עיין שם).

יא מתקנת רבי יוחנן בן זכאי שלא יעלו הכהנים בסנדליהם לדוכן אלא חולצין. והטעם: דמנעלים שלהם היו קשורים ברצועות, וחשש שמא תפסק רצועה מסנדלו וישב לקשרו, וישהה ולא יברך עם אחיו הכהנים, ויאמרו עליו שהוא בן גרושה או בן חלוצה שאינו ראוי לדוכן (סוטה מ א). ואין הכוונה שיעמדו יחף דזהו מגונה, אלא יעמדו בבתי שוקיים. ואף על גב דבמנעלים שלנו ליכא רצועות ואין חשש זה, מכל מקום לא פלוג בתקנתא, והוי כדבר שנאסר במנין שאסור לעולם עד שיבואו גדולים מהמתקנים ויבטלו. ופשיטא שאנו כחמורים לגבי רבן יוחנן בן זכאי.

יב והנה זהו וודאי דסנדל ומנעל שאינו של עור – מותר, שהרי לגבי תשעה באב ויום הכיפורים לא מקרו ״מנעל״. ומיהו אם גם בהם יש קישורי רצועות נראה דאסור, דזיל בתר טעמא. אבל באין בהן רצועות – פשיטא דשרי. אף על גב דלגבי מנעל אסור דלא פלוג רבנן, מכל מקום אהך לא גזרו. והנה בהגהת מיימוני סוף הלכות תפילה כתב דבבתי שוקיים מותר, וכמו שכתבתי. ופשיטא דכוונתם בשל עור, דאם לא כן גם במנעל שרי. ולפי זה יש להתפלא על רבינו הרמ״א בסעיף ה, שכתב על היתר דבתי שוקיים דיש מחמירים אם הם של עור, ונהגו להקל בקצת מקומות. עד כאן לשונו. ואיך אפשר לומר כן? דהלא לא בשל עור גם מנעל מותר. וצריך לומר דכוונתו בבתי שוקיים שיש בהם קישורים, דבכהאי גוונא במנעל אסור כמו שכתבתי. ובבתי שוקיים מותר, דלא על אלו קישורים גזרו שהם בהרגל (עיין בית יוסף). ולכן בשל עור, דבזה דומים למנעל – אסור גם בקישורים כאלו. (וברור שזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן ה׳. עיין שם.) ויש מי שכתב דשל בגד ומחופה עור – מותר בכל ענין (שם). ולעניות דעתי נראה דזהו רק כשאין לו קישורים, דאז גם מנעל כזה מותר. אבל בקישורים – אסור כמו שכתבתי, דזיל בתר טעמא. (ומה שכתב הרמב״ם ״יחפים״ – לאו דווקא.)

יג איתא בסוטה (לט א): כל כהן שלא נטל ידיו – לא ישא את כפיו, שנאמר: ״שאו ידיכם קודש וברכו את ה׳״. ופירש רש״י שלא נטל ידיו קודם נשיאות כפים. ומבואר דלאו משום טומאת ידים הוא, ואם ידיו טהורות מנטילת ידים שחרית אינו צריך ליטול ידיו. אלא גזירת הכתוב הוא. וכן כתבו התוספות, עיין שם. ופשוט הוא דצריך לברך ״על נטילת ידים״, וכן כתב הטור. וזה לשון הרמב״ם בפרק חמישה עשר מתפילה: טומאת הידים כיצד? כהן שלא נטל את ידיו – לא ישא את כפיו. אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה, ואחר כך מברך... עד כאן לשונו. ונראה דמחשש טומאה הוא דווקא, ואם ידיו נקיות – אינו צריך. והרי גם בעבודת בית המקדש פסק בפרק חמישי מביאת מקדש דמקדש פעם אחת בבוקר, ועובד בזה כל היום וכל הלילה (בית יוסף). ולכן מספק אינו צריך לברך ״על נטילת ידים״, וכן המנהג.

יד וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ו: אף על פי שנטלו הכהנים ידיהם שחרית – חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק, שהוא חיבור היד והזרוע... ואם נטל הכהן ידיו שחרית ובירך ״על נטילת ידים״ – לא יחזור לברך כשנוטל ידיו לנשיאת כפים. עד כאן לשונו. והטעם מפני ספיקא דדינא כמו שכתבתי. מיהו זהו וודאי דאם נשיאת כפים הוצרך לנקביו ונוטל ידיו, דוודאי מברך ״על נטילת ידים״, דהא השתא בטלה לה ״על נטילת ידים״ דשחרית. מיהו לא נהגו כן (מגן אברהם סעיף קטן ט׳), ואין שום טעם בזה. ויש מי שכתב דהטור יחיד בזה, מה שמצריך לברך ״על נטילת ידים״ (אליה רבה סעיף קטן י״ג). ולא נראה כלל, דכיון דבגמרא אמרו שמחויב בנטילת ידים – ממילא שצריכה ברכה. ולי נראה טעם אחר בזה: משום דדרך הכהנים להכין עצמן לדוכן, וכשצריכין לנקבים הולכים מקודם ונוטלים ידיהן בעצמן שלא על מנת לעלות לדוכן, דלדוכן הלוים יוצקים על ידיהם. ואם כן ממילא כיון שאין ידיו צריכים נטילה – אינו צריך לברך עתה מפני הספק, כמו שכתבתי. ואי משום שלא בירך מקודם ״על נטילת ידים״ – הלא ברכות אינן מעכבות. ובספרד שמברכים בכל יום – יש בהם שינויי מנהגים, ואינם ידועים לנו. וכתבו שבמצרים בשחרית אין נוטלין, ובמוסף נוטלין (בית יוסף ומגן אברהם). (ומה שדקדק המגן אברהם בסעיף קטן ט׳, למה כתב הבית יוסף ״ובירך על נטילת ידים״: פשיטא כתב האליה רבה בסעיף קטן י״ב דכוונתו דאם לא היה לו מים בבוקר, ושפשף בצרור ובירך ״על נקיות ידים״, דאז אינו צריך לברך אחר כך ״על נטילת ידים״. ואז כשעולה לדוכן מברך ״על נטילת ידים״.)

טו המנהג הפשוט שהלוים יוצקים מים על ידי הכהנים, על פי הזוהר פרשת ״נשא״ מפני שהלוים נקראו גם כן ״קודש״. ועוד אפשר לומר לזכרון בית מקדשנו, שאז היו הלוים משמשים בשמירת המקדש תחת ממשלת הכהנים, ולכן משמשים גם עתה להכהנים. ואם אין לוי בבית הכנסת – יוצקים הבכורים פטרי רחם, והיינו בכור לאמו, שגם הם קדושים. ולוי תלמיד חכם לא יצוק על ידי כהן עם הארץ. ויש שהזהירו על זה מאוד, לבלי לבזות תורתו. ומיהו האידנא אי אפשר לעמוד בזה כי יכול לבוא לידי מחלוקת, והכל לשם שמים. והנה רבינו הבית יוסף כתב בסעיף ו שגם הלוי צריך ליטול ידיו מקודם. וטעמו נראה כדאמרינן בעלמא: יבוא טהור ויכפר על הטהור. אבל רבינו הרמ״א כתב דלא נהגו הלוים ליטול ידיהם תחילה, רק סמכו על

נטילתן שחרית. עד כאן לשונו. וכן המנהג הפשוט. ופשוט הוא דצריך מים הכשרים לנטילת ידים, ככל דיני נטילת ידים לאכילה ובכלי. ואין להתיר ליתן מיני ריחות במים, דבעינן מים שלא נשתנו מברייתן, כמו שכתבתי בסימן ק״ס (מגן אברהם סעיף קטן ח׳).

טז יראו הכהנים ליטול ידיהם קודם ״רצה״, דכיון שהתחיל שליח הציבור ״רצה״ – צריכים כל הכהנים לעקור ממקומן לעלות לדוכן. ואף אם לא יגיע שם עד שיסיים שליח ציבור ״רצה״ שפיר דמי. אבל אם לא עקר ב״רצה״ – שוב לא יעלה, ואפילו היה אנוס כגון שהיה מתפלל. ומכל מקום אם עלה – לא ירד (שם סעיף קטן י׳). ועקירת רגליו מביתו לבית הכנסת לא חשיבא עקירא אלא אם כן סמוכה ביתו לבית הכנסת (שם). ונראה לי דבדיעבד אם עקר רגליו ב״רצה״ ליטול ידיו – מקרי גם כן עקירה, דהלא עוקר את עצמו ממקומו לעלות לדוכן על ידי רחיצת ידיו.

יז כשעוקרים הכהנים רגליהן לעלות לדוכן, אומרים: יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו, שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל ברכה שלמה, ולא יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם. ומאריכין בתפילה זו עד שיכלה ״אמן״ של הודאה מפי הציבור. ולשון הגמרא שם: כי עקר כרעיה מאי אמר? ״יהי רצון...״. ופירשו רש״י ותוספות דאומר זה על מקום הדוכן. והרמב״ם והטור והשולחן ערוך כתבו הלשון שכתבנו, דבהילוכו יתחילו לומר את ה״יהי רצון״. ואצלינו המנהג דאחר ״מודים״ אומרים זה. והטעם נראה: מפני שאנו אין נושאים כפים רק ביום טוב, ואומרים תפילת ״והערב״. ובראש השנה ויום הכיפורים יש עוד תפילת ״אבינו מלכנו זכור רחמיך...״. ואם יתחילו מיד בעמדם על הדוכן – יסיימו הרבה קודם ברכת הודאה, ולכן מתחילין אחר כך. ועוד: ד״מודים״ הוי הפסק (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ב). ובימיהם אמרו ה״מודים״ דרך הליכתן (שם). וענין ברכה זו נראה לי: דכיון שגזירת מלך היא לברך את ישראל על ידי הכהנים, אם כן אם הכהנים יש להם מעשים רעים – אינם כדאים שבאמצעיותם תושפע הברכה. לזה מתפללים שתהא ברכה שלמה בלי מכשול ועון, כענין: ״ואל יעכב חטא ועון את תפלתינו״.

יח כשעולים על הדוכן – עומדים פניהם כלפי ההיכל, ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם דלא כמו בשעת הברכה. עד שמסיים שליח הציבור ברכת ״הטוב שמך...״, והציבור עונין ״אמן״, והשליח ציבור אומר בקול ״כהנים״ – ואז מחזירין פניהם כלפי העם ואחוריהם כנגד ההיכל. דכך צוה הקדוש ברוך הוא: ״כה תברכו״ – פנים כנגד פנים אמור להם, כאדם האומר לחברו (סוטה לח א). וכמה חביבים ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שהרשה לכהנים לעמוד אחוריהם כלפי היכל בשביל ברכות ישראל. והשליח ציבור לא יאמר כלל ״אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו...״, כי אין לו ענין לברכת כהנים. ואפילו אותן הנוהגים לאמרו יזהרו לומר בלחש. וכשיגיע ל״כהנים״ יאמר ״כהנים״ בקול, ו״עם קדושיך כאמור״ בלחש. וכן נוהגין במדינות אלו. ויש משליחי ציבור טועים, שאומרים בקול ״אלהינו...״, ויש להזהירם על זה. וכן מוכח להדיא בסוטה (לט ב) שאומר שם: אין הקורא רשאי לקרות ״כהנים״ עד שיכלה ״אמן״ מפי הציבור – הרי שקריאת כהנים סמוך ממש להברכה. ואין שליח הציבור קורא ״כהנים״ רק לשנים, דכתיב: ״אמור להם״. אבל אם היה רק כהן אחד – עולה מעצמו, ומחזיר פניו ומברך, דליחיד נמי חייבה התורה לברך כמו שכתבתי בסעיף ט. אך כיון שאין שליח הציבור קורא לו, ממילא דלא עבר בעשה אם לא עלה אלא אם כן אחרים אמרו לו ״עלה״. ויש אומרים דביחיד רק חובה מדרבנן (תוספות מנחות מד א). אבל דעת הטור אינו כן, כמו שכתבתי שם. (וגם התוספות לא כתבו בפשיטות כן, ואדרבא כתבו דלכל הפחות חייב מדרבנן. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ט״ז. ודייק ותמצא קל.)

יט ברוב המקומות ידוע שהארון הקודש במזרח, והכהנים מחזירים פניהם למערב. ואם הארון הקודש בדרום או בצפון, יש מי שאומר שיחזירו פניהם לצד שליח הציבור ולא למערב (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו). ויש מקומות שאין מקפידין על זה (שם). ובאמת לא אבין: הלא התורה הזהירה פנים של רוב הציבור, ואם כן הדבר פשוט שבמקום שרוב הציבור עומדים – לשם יחזירו פניהם. ודע שעיקר עמידת הכהנים הוא אצל ארון הקודש. וזהו מקום הדוכן, וכמו בבית המקדש שעמדו במקום מיוחד על הדוכן, פירושו: מקום מיוחד כמו ״איצטבא״, כמו שכתב הרע״ב סוף פרק שני דמידות. ומזה הלשון במשנה דכלים פרק שביעי: דכיון שיש בו בית קיבול. והתרגום פירש על ״שאו ידיכם קודש״ – ״טולו ידיכון כהניא על דוכן קודשא״. ולכן צריכים לעמוד שם. ואם הכהנים מרובים – יעמדו בצדדי הדוכן בכותל מזרח, וכן הוא המנהג הפשוט בכל המדינות. ולכן לא יעמוד הכהן על מקומו שעומד תמיד, שהרי צריך לעקור ממקומו כמו שכתבתי בסעיף ט״ז. וכמה כהנים אינם יודעים דין זה, ולכן מחויבים להודיעם שלא יעשו כן.

כ בגמרא אינו מבואר להדיא אם הברכה שמברכים הכהנים ״אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וצונו לברך את עמו ישראל באהבה״ מברכים כשפניהם אל ההיכל, או כשפניהם אל הציבור. והרמב״ם בסוף פרק ארבעה עשר כתב מפורש שמברכים כשפניהם אל ההיכל, ואחר הברכה מחזירים פניהם אל הציבור, עיין שם. אבל הטור והשולחן ערוך סעיף י״א כתבו דמתחילה מחזירים פניהם כלפי העם, ואחר כך מברכים. וכן המנהג אצלינו. ויש שמתחילים הברכה כשפניהם כלפי ההיכל, ובאמצע הברכה מחזירים פניהם כלפי העם (פרי חדש). וזה וודאי תמוה. והמנהג הפשוט כדברי הטור והשולחן ערוך.

כא וזה שאומרים "באהבה", פירשו על פי הזוהר דכל כהן דלא רחים לעמא, או עמא לא מרחמין ליה – לא ישא את כפיו (מגן אברהם סעיף קטן י"ח). ולפי זה יקבל הכהן בעת מעשה לאהוב את הציבור, וכן הציבור כן לאהוב את הכהנים. וכל אחד מן הכהנים מברך ברכה זו, ולא שיהא אחד מברך וכולם יענו "אמן". ואף על גב דבכל הברכות יותר טוב שאחד יברך ויוציא את הרבים ידי חובתן, משום ברוב עם הדרת מלך כדאיתא בברכות (נג א) – הכא לא אפשר כדי שלא יתבלבלו. (וזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן י"ז.)

כב הכהנים מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם, ומגביהין יד ימנית קצת למעלה מן השמאלית, ופושטים ידיהם וחולקין אצבעותיהן. והטעם שיגביה יד ימנית למעלה דכתיב: "וישא אהרן את ידיו". והכתיב "ידו"? ללמד שאחת למעלה מהשנית, והיא יד ימין כדי לגבר הימין שהוא חסד על השמאל שהוא גבורה. ומכוונים לעשות בשני הידים חמישה אוירים, והיינו: בין שתי אצבעות לשתי אצבעות, ובין אצבע לגודל, ובין גודל לגודל; בין שתי אצבעות בשתי ידים שני אוירים, וכן בין אצבע לגודל, ואחת בין גודל לגודל, דכתיב: "מציץ מן החרכים" – מן ה'-חרכים. ופורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ, ואחורי ידיהם כנגד השמים. ואף על פי שמגביה קצת הימנית, מכל מקום צריך ליזהר שיניח אצבע הימין על השמאל שלא יתפרדו זה מזה, כדי שלא יהיה יותר מן "ה'-חרכים" (מגן אברהם סעיף קטן י"ט). ויש רושמין שם הוי"ה באצבעותיהם (שם), ויש שם שדי (בית יוסף). וזה צריך זהירות יתירה, ולא הכל בקיאים בזה, ולכן מונעים מזה. ואין לנו רק המבואר בטור ושולחן ערוך.

כג ומתחילים הכהנים לומר "יברכך" בלא קריאת שליח הציבור, דבתיבה ראשונה ליכא למיטעי. ואחר כך מקריא אותם שליח ציבור מילה במילה, והם עונים אחריו על כל מילה עד שיסיימו פסוק "יברכך", והציבור עונים "אמן". וכן ב"יאר" מקריא שליח הציבור, והציבור עונין "אמן" אחר "ויחונך". וכן ב"ישא" עד "שלום", ועונים הציבור "אמן". ואחר כך מתחיל שליח ציבור "שים שלום". ואז הכהנים מחזירים פניהם להיכל, ואומרים: ריבון העולמים, עשינו מה שגזרת עלינו. עשה אתה מה שהבטחתנו: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים, וברך את עמך את ישראל". ויאריכו בתפילה זו עד שיסיים שליח ציבור "שים שלום", ושיענו הציבור "אמן" על שניהם. ואם אינם יכולים להאריך כל כך יאמרו "אדיר במרום", כמו שכתבתי לקמן סימן ק"ל. ובראש חודש ויום הכיפורים שמאריכין ב"היום תאמצנו..." – לא יתחילו לומר "ריבון" עד לבסוף, כדי שיסיימו עם הקהל כאחד. ובזה שכתבנו ש"יברכך" אומרים מעצמם, כתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ג דיש אומרים שגם "יברכך" מקריא אותם שליח ציבור תחילה, וכן נוהגין בכל מדינות אלו. עד כאן לשונו. משום דיש עוד טעמים נסתרים על מה ששליח הציבור מקריא אותם.

כד אין מברכין אלא בלשון הקודש ולא בלשון לעז. ולעיכובא הוא, דאפילו בדיעבד לא יצאו, דכתיב: "כה תברכו", כלומר בלשון הקודש. ובעמידה דווקא, דכתיב: "לשרתו ולברך בשמו" – מה שירות בעמידה דכתיב "לעמוד לשרת", אף ברכה בעמידה. ובנשיאת כפים דווקא, כלומר בהרמת כפים, דכתיב: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם". ובקול רם, דכתיב: "אמור להם" – כאדם שמדבר לחברו. והיינו שיהיה קול בינוני: לא גדול מאוד ולא קטן. ואין הכהנים רשאים להחזיר פניהם עד שיתחיל שליח ציבור "שים שלום". ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם ועומדים שם. ואינם רשאים לעקור משם עד שיסיים שליח ציבור "שים שלום", והטעם כתבנו בסעיף ב. ויש מי שאומר שצריכים להמתין עד שיסיימו הציבור לענות "אמן" אחר "המברך...", וכן המנהג. ונהגו לומר לכהנים "יישר כוחכם", והם משיבים "ברוך תהיה".

כה כשמחזירים פניהם אל העם – יחזירו דרך ימין, והיינו כשעומד למזרח יחזיר פניו דרך דרום. ואחר כך כשמחזירין פניהם אל ההיכל, ועמדו למערב – יחזירו דרך צפון. דכלל בידינו דכל פינות שאתה פונה יהיה דרך ימין. וכשיורדין מן הדוכן ירדו לאחוריהם, כתלמיד הנפטר מרבו, שיהיו פניהם אל ארון הקודש בירידתם. וכשינעלו מנעליהם – ינעלום במטפחת על ידיהן. ואם נעלום בידיהם – יטלו ידיהם, שהרי עוד להם להתפלל קצת.

כו כיצד היתה ברכת כהנים במקדש? הכהנים אחר שהשלימו עבודת תמיד של שחר כמו שכתבתי בסעיף א, היו עולין לדוכן. ומקום הדוכן הוא בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. והיתה שם מעלה בגובה אמה, ונמשכת על כל אורך העזרה, ועליה נתון איצטבא בגובה אמה וחצי. ועולין עליה בשלוש מעלות של חצי חצי אמה. וזהו מקום הדוכן, שעמדו שם הכהנים בבגדי כהונה וברכו ברכת כהנים. ונראה לי דגם בלא בגדי כהונה כשר, שאין זה מעבודת הקרבן. וראיה: שהרי על עמידה צריך לימוד כמו שכתבתי בסעיף כ"ד, ואולי דמדרש זה עצמו נילף דצריך בגדי כהונה, מדאקשיה רחמנא לשירות. וצריך עיון בזה. ודע דהרמב"ם בפרק ששי מתמידין כתב שמקום הדוכן היה על מעלות האולם, עיין שם. ואולי מפרש מה ששנינו במדות פרק שני (משנה ו): רבי אליעזר בן יעקב אומר: מעלה היתה וגבוה אמה, והדוכן נתון עליה. ובה שלוש מעלות... זהו דוכן של לוים. אבל הר"ש והרע"ב פירשו ששם ברכו הכהנים, עיין שם.

כז ואחר שעלו על הדוכן – מגביהין ידיהן למעלה מעל ראשיהן, חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ מפני השם הכתוב בו. ופושטין אצבעותיהן, ואיש אחר מקריא אותם מילה במילה כמו בגבולין. וההפרש הוא דבגבולין עונין "אמן" אחר כל פסוק כמו שכתבתי, ובמקדש אין עונין

״אמן״. והכי תנן בסוטה (לז ב): ברכת כהנים במקדש ברכה אחת, ובמדינה שלוש ברכות. ולכן אומרים השלושה פסוקים בלי הפסק. וכשמסיים ״שלום״ עונין כל העם: ״ברוך ה׳ אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם״. דכן מפורש בנחמיה (ט ה): ״קומו וברכו את ה׳ אלהיכם מן העולם ועד העולם״. וכך היו עונין על כל ברכה וברכה (שם מ ב) ולא ״אמן״. (והטעם שאין עונין ״אמן״ במקדש: כתב המהרש״א שם מפני ש״אמן״ הוא צירוף שני השמות הוי״ה ואדני. לפיכך זה שייך בגבולין שאין קוראים השם ככתבו, ולא במקדש, עיין שם. וקיימא לן דאם כן אחרי מות שמעון הצדיק יענו ״אמן״. ולעניות דעתי נראה ד״אמן״ הוא מחזק הברכה, שיורד השפע דרך בית אלהים ״וזה שער השמים״. אבל העומדים ומברכים שם, כבר ירדה השפע מהמקור. ודייק ותמצא קל.)

כח הכהנים במקדש מפרשים השם בכתבו ביו״ד-ק׳-וי״ו-ק׳. וכתב הרמב״ם שזהו שם המפורש האמור בכל מקום. ובמדינה אומרים בכינויו באל״ף דל״ת. ומשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם ככתבו אפילו במקדש מפני קלקול הדורות, שלא ילמוד אותו אדם שאינו כדאי. וחכמים הראשונים לא היו מלמדים שם זה לתלמידיהם ובניהם ההגונים אלא פעם אחת לשבעה שנים, דההסתר הוא גדולה לשמו הנכבד והנורא. כן כתב הרמב״ם שם, וזה מבואר בקידושין (עא א), עיין שם.

כט אין שליח הציבור קורא ״כהנים״ עד שיכלה ״אמן״ מפי כל הציבור, שעונין אחר ברכת ״מודים״. ואף על פי שבסימן קכ״ד נתבאר שאין צריך להמתין על המאריכים ב״אמן״, מכל מקום ברכת כהנים שאני שהרי כולם מחויבים לשמוע (ט״ז סעיף קטן י״ב). ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכת ״אשר קדשנו בקדושתו של אהרן״ עד שיכלה דיבור קריאת ״כהנים״ מפי שליח הציבור. והכהנים אחר שברכו ברכה זו אינם רשאים להתחיל ״יברכך״ או שליח הציבור כשמקריא, עד שיכלה מפי כל הציבור ״אמן״ שעונים אחר ברכת ״אשר קדשנו...״. וכן אינם רשאים להתחיל בכל תיבה עד שיסיים המקריא קריאתו. והשליח ציבור לא יתחיל התיבה שאחר תיבה זו עד שכל הכהנים יסיימו התיבה הקודמת. ואין הציבור עונין עד שתכלה ברכה מפי הכהנים, והשליח ציבור לא יתחיל בפסוק אחר עד שישתקו כולם. והכהנים לא יאמרו ״וישמרך״ עד שיסיימו הציבור ״ריבונו של עולם״, וכן ״ויחונך״ ו״שלום.

ל וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ח שלא יתחילו הכהנים ״ריבון״ שאחר ברכת כהנים עד שיכלה ״אמן״ מפי הציבור. עד כאן לשונו. והוא תימא: דהא מקודם נתבאר שלא יאמרו עד שיתחיל שליח ציבור ״שים שלום״ (ב״ח), ואז מחזירים פניהם ואומרים ״ריבון״ כמו שכתבתי בסעיף כ״ג, והוא מאוחר ל״אמן״ שעונים הציבור. ויש מי שאומר דהמקריא אינו צריך באמת להמתין על כל הציבור, ולכן שליח הציבור יכול להתחיל ב״שים שלום״ קודם שכולם עונין ״אמן״ (מגן אברהם סעיף קטן כ״ח). ולא משמע כן (אליה רבה סעיף קטן ל״ז). ולעניות דעתי נראה דבאמת הכהנים יכולים לומר ה״ריבון״ קודם שאומר שליח הציבור ״שים שלום״, דמה ענין זה לזה? והעיכוב הוא רק מפני ה״אמן״. וזה שכתבו מקודם ״עד שיתחיל שים שלום״ – סימנא בעלמא הוא, דמסתמא אין שליח הציבור מתחיל ״שים שלום״ עד שיכלה ה״אמן״, והוא בקי בזה. ולזה קא משמע לן כאן דהעיכוב הוא רק מפני ה״אמן״ של הציבור שעונין על ״שלום״.

לא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ט: אין שליח ציבור רשאי לענות ״אמן״ אחר ברכה של כהנים. עד כאן לשונו. וזהו משנה בברכות (לד א): העובר לפני התיבה לא יענה ״אמן״ אחר הכהנים מפני הטירוף. ופירש רש״י: שלא תטרוף דעתו ויטעה, שלא יוכל לכוין להתחיל בברכה שלאחריו. וכן כתב הרמב״ם בפרק י״ד. ומזה דקדקו התוספות ד״אמן״ לא הוי הפסק, מדלא קאמר הטעם מפני הפסק, עיין שם. משום דאמנים אלו הוי צורך תפילה, ולפי זה אם מובטח לו שלא יתבלבל – רשאי לענות ״אמן״ כמו בדין שיתבאר. וכן מפורש במדרש רבה פרשת ״כי תבוא״. אבל אם כן למה לא ביארו זה הפוסקים? ולכן יש אומרים דאין למידין הלכה מפי מדרש. ודווקא בדין דלקמן שלא יתבטל ברכת כהנים לגמרי סמכינן אהא שלא יתבלבל, ולא בשביל ענייתו ״אמן״ (ב״ח ותוספות יום טוב שם). ולפי זה יש מי שאומר דאחר ברכה ראשונה של הכהנים, והיינו אחר ברכת ״אשר קדשנו בקדושתו של אהרן״ – יכול לענות, דכשלא התחיל ליכא טירוף (ט״ז סוף קי״ד). ויש אומרים דקיימא לן כהמדרש, דאם מובטח – יכול לענות כל האמנים שבברכת כהנים (מגן אברהם סעיף קטן כ״ט ופרי חדש). ואין המנהג כן. ואולי מפני שאין אצלינו שיהא מובטח בזה, דבאמת קשה לדחות דברי המדרש. ומה שייך בזה ״אין למידין...״, הלא אין סתירה בגמרא על זה? וכל כהן מברך ולא לצאת בברכת האחר, דברכת כהנים כל אחד בעצמו מחויב לברך.

לב אם שליח הציבור כהן, ויש שם כהנים אחרים – לא ישא את כפיו. ולא יאמרו לו קודם ״רצה״ לעלות או לישא כפיו, דאם אמרו לו – מחויב לעלות שלא יעבור בעשה. אבל אחר ״רצה״ לית לן בה, כמו שנתבאר. ולכן אף שבעצמו קורא ״כהנים״ – אינו עובר, מפני שב״רצה״ לא אמרו לו כלום. ויש מי שכתב שיש שנוהגים אף כשיש כהנים אחרים, כיון שהוא כהן – עומד אצלו איש אחר ישראל ששמע כל חזרת שליח הציבור, ומקריא את הכהנים, ואומר גם ״שים שלום״ ומסיים הברכה. והשליח ציבור אומר קדיש (ב״ח). אבל אינו הולך ליטול ידיו (מגן אברהם סעיף קטן ל״א). ויש מקומות

שהולך גם ליטול ידיו (שם). ונראה לי דלפי מנהגים אלו לא שייך לחלק בין מובטח שיחזור לתפילתו ללא מובטח, כיון שהאחר מסיים כל התפילה. אבל כל עיקרי מנהגים אלו תמוהים, ולהדיא משמע מכל הפוסקים דכשיש כהנים אחרים – לא מיבעיא שאינו נוטל ידיו אלא אפילו אינו אומר עם הכהנים. אלא הוא מקריא אותם, ולא יעמוד אחר להקרות אותם (וכן כתב המגן אברהם שם). וכן עיקר לדינא.

לג אמנם אם אין שם כהן אלא הוא, ולמען לא תתבטל נשיאות כפים לגמרי, לכן אם יש ישראל אחר ששמע כל חזרת שליח הציבור – יעקור שליח הציבור את עצמו ממקומו קצת קודם "רצה" וישוב למקומו. ויאמר עד "הטוב שמך", והישראל יקריא אותו והוא יעלה לדוכן, והישראל יאמר עד "המברך..." ויורד ממקומו ואומר קדיש שלם. אבל ליטול ידיו אינו צריך, כיון שעומד בתפילה וידיו נקיות – יסמוך אנטילת ידים שחרית. ואם אין אחר ששמע חזרת שליח הציבור בשלימות, בזה שנינו בברכות שם דאם אינו מובטח שלא יתבלבל – לא ישא כפיו, ותתבטל הנשיאת כפים. אמנם אם מובטח שיחזור לתפילתו בלא טירוף דעת, כיון שאין שם כהן אלא הוא – ישא את כפיו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים לגמרי. וכיצד יעשה? יעקור רגליו מעט בעבודה וישוב למקומו, ויאמר "רצה" עד "הטוב שמך..."., ועולה לדוכן ואחר יקריא אותו. ואחר "שלום" ירד מהדוכן ויגמור "שים שלום". (כן נראה לי. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ל"ג שכתב בשם הב"ח דאפילו יש אחֵר ששמע והאחֵר אומר גם "שים שלום", מכל מקום בעינן שיהא מובטח לחזור לתפילתו. ואינו מובן כלל, וגם המגן אברהם השיג עליו, עיין שם. ועיין ט"ז סעיף קטן ט"ו, והעיקר כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

לד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ"ב: משתדלין שיהא המקרא ישראל. וכשהחזן כהן – יעמוד ישראל אצלו, ויקרא "כהנים" ויקריא אותם, והחזן עומד ושותק. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב"ם פרק י"ד. ונתן טעם מדכתיב: "אמור להם" – הרי שישראל צריך להקריא להכהנים. ולפי זה, בזה שנתבאר דביש כהנים אחרים לא ישא את כפיו, אבל מכל מקום גם אינו מקריא אלא עומד ושותק. ודלא כמו שכתבתי בסעיף ל"ב שבעצמו קורא כהנים עיין שם, דזה אין לו לעשות. ועם כל זה משתדלין לכתחילה שיהא המקרא ישראל, כלומר שיהא שליח הציבור ישראל (מגן אברהם סעיף קטן ל"ד), כדי שלא נצטרך שאחר יקריא ולא שליח הציבור. אבל הלבוש כתב דגם זה לא לעיכובא, ויכול שליח הציבור הכהן להיות מקריא גם כן, עיין שם. דהטעם ד"אמור להם" אינו אלא אסמכתא בעלמא שיהא דווקא משל ישראל. והרי בסוטה (לח א) יש מי שסובר דווקא להיפך: שיהא המקרא כהן. ודריש "אמור להם" – משלהם, עיין שם. ונהי דלא קיימא לן כן, מכל מקום דרשא ד"אמור להם" הוא רק שיקריאו אותם, אבל מי יהיה המקריא אין קפידא. וכמדומני שגם המנהג כן הוא. (עיין ט"ז סעיף קטן י"ז, שכתב דפשטא דקרא הוא שהמקריא יהיה ישראל. ודבריו תמוהים: דאם כן היכי פליג רב חסדא שם לומר דווקא להיפך, שיהא המקריא כהן? עיין שם.)

לה אין הכהנים רשאים לנגן בברכת כהנים שנים או שלושה ניגונים, משום דאיכא למיחש לטירוף הדעת. ואין לנגן אלא ניגון אחד מתחילה ועד סוף. כן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ"א. וקצת משמע מזה דעל כל פנים ניגון אחד ינגנו. ולכאורה למה לא ישתוקו לגמרי? ואולי דמזה יבואו לידי התעוררות והתלהבות לברך בכוונה, על דרך "והיה כנגן המנגן, ותהי עליו רוח ה'". ומנהג ישראל תורה.

לו ובשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כדרך שעומדין בתפילה. והעם יכוונו להברכות, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם. ואין הטעם משום דכל המסתכל בכהנים בשעת הדוכן עיניו כהות כדאיתא בחגיגה (טז א), דזהו רק בזמן המקדש כמבואר שם. אלא הטעם שלא יסיחו דעתם. ועוד: כדי לעשות בזה זכר למקדש (מגן אברהם סעיף קטן ל"ה וט"ז סעיף קטן י"ט). וגם הכהנים עצמם לא יסתכלו בידיהם מהטעמים שנתבארו. ולכן נהגו לשלשל הטלית הרבה על פניהם, וידיהם חוץ לטלית. ויש מקומות שנהגו שידיהם בפנים מן הטלית כדי שהם לא יוכלו להסתכל בהם, והם גם לא יוכלו להסתכל, שהטלית מאפיל הידים. וכן המנהג הפשוט אצלינו.

לז "כה תברכו" – פנים כנגד פנים, דכתיב: "אמור להם" – כאדם האומר לחברו (סוטה לח א). לפיכך אמרו חכמים דעַם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה, שהרי אינם פנים כנגד פנים. ולאו דווקא שיעמדו ממש כנגד פניהם אלא אפילו מהצדדין, כיון שפנים כנגד פנים, כלומר: הכהנים פניהם כלפי מערב והישראל פניהם כלפי מזרח. ודווקא צדדין שלפניהן ולא צדדין שלאחריהן, והיינו כשיעשו קו יהיו אחורי הכהנים. ולכן המנהג שכל העם הולכין מכותל מזרח להלן, מפני שהארון הקודש בולט הרבה והכהנים עומדים לפני הארון. ולכן אותם שבמזרח יהיו בצדדים שאחורי כהנים. ויש מי שכתב דכשעומד על מקומו המיוחד לו – אינו צריך לסור, דהוי כאנוס (ב"ח). אבל זהו רק כשהעם רב ודחוקים. אבל כשיש מקום פנוי, למה לא יסור לקיים כדין (מגן אברהם סעיף קטן ל"ו)? אבל אותן העומדין בחצר יכולין לעמוד שם כשפניהם כלפי הכהנים. והמחיצה אינה מפסקת, דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים (עירובין צב ב תוספות דיבור המתחיל "תעשה"). ויותר מזה: אפילו עַם שבשדות הם בכלל

הברכה כיון דאנוסים הם, כיון דטרודים במלאכתן ואינם יכולים לבוא – הרי הם בכלל הברכה. אבל מי שאינו אנוס מחויב לבוא ולשמוע הברכה. (עיין ט״ז סעיף קטן כ׳, שרוצה ליישב דברי הב״ח בטעם דחוק מאוד. עיין שם.)

לח איתא בסוטה (לח ב): בית הכנסת שכולם כהנים, אם יש יותר מעשרה – אותם היתירים מעשרה יברכו, ועשרה עונין אחריהם ״אמן״. ואף על גב דבישראלים לא קפדינן שדווקא עשרה יענו ״אמן״, זהו מטעם דהמצוה לכהנים לברך את ישראל, ודי באחד כיון שנעשית המצוה כתיקונה. אבל כשגם השומעים כהנים – צריכים על כל פנים עשרה שומעים, דאכל בי עשרה שכינתא שריא ולא בפחות. ואי ליכא רק עשרה כהנים – כולם מברכים. ולמי מברכים? לאחיהם שבשדות. ומי הם העונים ״אמן״? אמרינן בירושלמי פרק חמישי דברכות דהנשים והטף עונים ״אמן״ אחריהם ולמה לא אמרינן שמברכים להנשים והטף, שהרי גם הם בכלל ברכה כדאמרינן בסוטה שם? נראה לי משום דבעלי הנשים ואבות הטף מסתמא שומעים הברכות באיזה מקום ומתברכים, וממילא דכל בני ביתם מתברכים, דאטו הברכה על האיש לבדו? ואם לא יראה ברכה באשתו ובפרי בטנו – אין לך קללה יותר מזו כמובן, כדכתיב: ״אשתך כגפן פוריה, בניך כשתילי זתים. הנה כי כן יבורך גבר ירא ה׳״. ולכן אמרו רק לעם שבשדות. (עיין ט״ז סעיף קטן כ״ב, מגן אברהם סעיף קטן ל״ז. ולדברינו אתי שפיר בפשיטות.)

לט בשעה שהכהנים מברכים, לא יאמרו העם פסוקים. אלא שותקים ושומעים ועונין ״אמן״, דכלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין? כן פסקו בגמרא שם. וזה שאנו אומרים ה״ריבונו של עולם״ על ביטול חלום רע, זהו מפני שיש סכנה בדבר התירו (ט״ז סעיף קטן כ״ד). ועוד: דבאמת אנו אומרים זה בעת שהכהנים מנגנים. וגם פסוקים יכול אז לומר, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ו, וזה לשונו: ועכשיו שהכהנים מאריכים בניגונים הרבה – נהגו לומר גם כן פסוקים, וכמו שכתבתי לעיל סימן נ״ז לענין ״ברכו״. אך יותר טוב שלא לאומרן. עד כאן לשונו. ויכול לאומרם בשעה ששליח הציבור מקריא התיבה (מגן אברהם סעיף קטן ל״ט). אך זהו כשמאריך קצת בהמשכת התיבה בנגינה, אבל בלאו הכי אין פנאי (ט״ז סעיף קטן כ״ה). ואנו אין נוהגין לאמרן כלל. ויותר טוב לשתוק ולכוין לקבל שפע הברכות; כיון דאיפסקא הלכתא שלא לאמרן, למה לנו כזה?

מ כהן לא יוסיף על הברכות. ולא יאמר: הואיל והקדוש ברוך הוא נותן לי רשות לברך אוסיף משלי. כגון: ״ה׳ אלהי אבתיכם יוסיף עליכם״, וכיוצא בזה. ואסור לו לעשות כן. ואם עשה כן עובר על ״בל תוסיף״, שהרי כתיב: ״כה תברכו״ – ולא יותר. וקל וחומר שאסור לחסר, ואם חיסר עובר על ״בל תגרעו״. ומכל מקום כהן שנשא כפיו, ואחר כך הלך לבית הכנסת אחר ומצא ציבור שלא הגיעו עדיין לברכת כהנים – יכול לישא את כפיו פעם אחרת. ואינו עובר על ״בל תוסיף״, ד״בל תוסיף״ אינו שייך אלא במוסיף על עצם המצוה, אבל לא בעושה המצוה כמה פעמים. וכמו נטילת לולב שיכול ליטול הלולב הרבה פעמים ביום, ומכל מקום אם לא בירך – אינו עובר בעשה, כיון שכבר בירך פעם אחת. וטוב שיצא מבית הכנסת שלא יוציאו עליו לעז. ובכל שנתבאר ושיתבארו שלא יעלו לדוכן – יצאו מבית הכנסת (ט״ז סעיף קטן כ״ו).

מא כהן העומד בתפילה, אם יש שם כהנים אחרים – לא יפסיק. ואם אין שם אף כהן אחר זולתו – יפסיק ויעלה לדוכן. ואף על גב דלדבר אחר אסור להפסיק בתפילה, נשיאת כפים שאני שהיא מצות עשה. וכיון שזולתו לא תתקיים המצוה – מחויב להפסיק. ואם אמרו לו לעלות לדוכן, אפילו יש שם כהנים אחרים צריך להפסיק, שלא יעבור בעשה. וכן כהן שלא יתפלל עדיין, ומצא ציבור מתפללין ועומדין אצל נשיאת כפים – יעלה לדוכן ואחר כך יתפלל, שאין התפילה מעכבתו. ואם רואה שיעבור זמן התפילה – ילך חוץ לבית הכנסת ויתפלל. ואם אמרו לו לעלות – מחויב לעלות שלא יעבור בעשה (מגן אברהם סעיף קטן מ״א), דזהו דאורייתא ותפילה דרבנן. וכן אם אין כהן בלעדו – מחויב לעלות אף שיעבור זמן תפילה. ואם רואה שיעבור זמן קריאת שמע – יאמר פסוק ראשון ויעלה לדוכן, אף על פי שיש עוד כהנים (נראה לי).

מב יש דברים שרבנן גזרו בכהנים שלא יעלו לדוכן, כגון שיש לו מום בפניו או בידיו שהם מקומות הנגלים מאוד, והיינו שידיו בוהקניות מנומרים בנקודות דקות, או עקומות או עקושות והיינו כפופות לצדיהן, או שאינו יכול לחלק אצבעותיו. ומום בפניו גם כן, כשפניו משונים משארי בני אדם, אמרו חכמים שלא יעלה לדוכן מפני שהעם מסתכלין בו ולא ישמעו הברכות. ומוטב שיצאו מבית הכנסת מלבטל העם ממצוה. ואפילו אמרו לו לעלות – אינו עולה. ואינו עובר בעשה, שהרי אינו עולה מצד תקנת חכמים. ויש כוח ביד חכמים לעשות כן. וכן למי שיש לו מומין ברגליו במקום שהולכין יחפין בלא בתי שוקיים, וכן מי שרירו יורד על זקנו, או עיניו דולפות דמעה, או סומא אפילו באחד מעיניו – לא ישא את כפיו. וכל אלו אם הם רגילים בעירם שמכירים אותם – יעלו לדוכן, דכיון שרגילין בהם לא יסתכלו בהם מצד מומן, שאין זה חדש אצלם. ואפילו הוא סומא בשני עיניו – יכול לעלות לדוכן, והרי הוא ככל הכהנים. וכל ששהה שלושים יום בעיר מקרי ״רגיל בעירו״. ודווקא בעירו. אבל אם הולך באקראי לעיר אחרת, אפילו שהה שם שלושים יום לא מקרי ״רגיל״, דכאורח הוא אצלם ומסתכלין בו. ולא חשיב רגיל אלא כשבא לדור שם בקביעות, דאז בשלושים יום מקרי

״רגיל״. ולאו דווקא לדור בה לעולם, אלא כלומר: ישיבה קבועה לזמן. כגון שבא להיות שם מלמד, או סופר, או משרת, או אומנות, לשנה או אפילו חצי שנה – מקרי ״רגיל בעירו״ כשנשתהה שלושים יום (והב״ח מתיר אפילו באקראי).

מג וכל זה הוא במקומות שידיהם ופניהם של הכהנים מגולות בשעת הדוכן, דאז יש חשש שיסתכלו בו. אבל אם מנהג המקום שהכהנים ישלשלו הטלית על פניהם – אז אין חשש הסתכלות במומין בפניו. ואם המנהג שגם ידיהם תחת הטלית, כמו שהמנהג אצלינו – אז אין חשש גם במומין בידיו. אבל במקום שאין מנהג לעשות כן, אפילו רוצים עתה לעשות כן – אינו מועיל, דזה עצמו יגרום הסתכלות מפני השינוי שעושים (מגן אברהם סעיף קטן מ״ה). אבל מה שהעם מכסים פניהם בטליתיהם אינו מועיל, דכמה בחורים איכא שאין להם טלית. ועוד: דהשומעים פעמים מגלים פניהם, מה שאין כן הכהנים. ולכן לא מהני זה. (עיין ט״ז סעיף קטן כ״ח שהקשה זה. ולפי מה שכתבתי לא קשיא מידי.)

מד ויש בזה שאלה: דמשמע להדיא דרק משום הסתכלות גזרו רבנן, ומדינא מותר בעל מום לעלות לדוכן. ולמה לא יפסול מדינא, כמו שפסול לעבודת בית המקדש? דהא איתקש ברכה לשירות כמו שכתבתי (ט״ז סעיף קטן כ״ז). והתשובה בזה: משום דבברכת כהנים כתיב: ״דבר אל אהרן ואל בניו״ – אף בעלי מומין במשמע, כמו שפירש רש״י בפרשת ״אמור״, עיין שם (שם). ועוד: דאין זה שאלה כלל, דבבעל מום כתיב בפרשת ״אמור״: ״אשר יהיה בו מום, לא יקרב להקריב...״ – הרי שפירשה התורה מפורש דרק להקרבה אסור. ולבד כל זה דבר זה מפורש בגמרא בתענית (כז א): אי מי כהן משרת בעל מום לא, אף מברך... הא איתקש לנזיר. וכתבו התוספות דמכאן מבואר דבעל מום מותר בנשיאת כפים, עיין שם ובתוספות שלהי מנחות. (ופלא שתוספות הביאו שם מתענית: לעמידה הקשתיו ולא לדבר אחר, עיין שם. ולא נמצא זה כלל בתענית. וכבר הרגישו שם בגליון, עיין שם.)

מה וכן אם היו ידיו צבועות אסטיס ופואה, והם מיני צבעים שאי אפשר להסירן על ידי רחיצה – לא ישא את כפיו, מפני שהעם מסתכלין בהם. אבל ידיו שחורות מפיח התנורים – יכול לרוחצן. ואם רוב העיר מלאכתן בכך – ישא את כפיו, דלא יסתכלו מפני שמורגלים בכך. וכן אם היה רגיל בעירו – מותר (בית יוסף), וכן במקומות שהידים מכוסות תחת הטלית כמו שכתבתי. וכן מי שאינו יודע לחתוך האותיות, כגון שקורא לאלפי״ן עייני״ן, ולעייני״ן אלפי״ן, וחיתי״ן ההי״ן וכיוצא בזה, במקום שכולם מדברים כראוי לא ישא את כפיו, מפני שאינו אומר הברכות כראוי. וזהו בימיהם ובמדינתם. אבל אצלינו הכל קורין לאל״ף כמו עי״ן, ועי״ן כמו אל״ף. ואפילו כהן שאינו יכול לומר שי״ן ימנית, כמו ״שבולת״-״סבולת״ – אין חשש אצלינו דהרבה יש כמוהם, ואין זה שינוי גדול בהאות (עיין ט״ז סעיף קטן ל׳).

מו תנן במגילה (כד ב) דקטן אינו נושא את כפיו. ובסוכה סוף פרק שלישי אמרו דקטן היודע לישא כפיו – חולקין לו תרומה, ומשמע דקטן נושא כפיו. ובסוף פרק קמא דחולין (כד ב) אמרו דאפילו גדול, כל שלא נתמלא זקנו אינו נושא כפיו, עיין שם. וכתבו התוספות והרא״ש שם דגם חילוקים יש: דקטן שלא הביא שתי שערות אינו נושא כפיו כלל כשהוא לבדו, אבל עִם כהנים אחרים נושא כפיו. וזהו הך דסוכה ודמגילה. וכשהביא שתי שערות – יכול לישא כפיו גם כשהוא לבדו. אך זהו באקראי, אבל לישא כפיו בקביעות – אינו אלא אם כן נתמלא זקנו. והיינו הך דחולין, דשם מיירי בעניני שליח ציבור קבוע. וכך פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ד. וכתב דנתמלא זקנו מקרי כשהגיעו שניו לפרק זה, אף על פי שלא נתמלא עדיין, עיין שם.

מז ודברי הרמב״ם בזה צריכים עיון, שכתב בפרק חמישה עשר דין ד: השנים כיצד? כהן נער לא ישא את כפיו עד שיתמלא זקנו. ולהדיא משמע דקודם לכן אינו נושא כפיו כלל, שהרי חשבה בין כל הפסולין. והן אמת גם הטור כתב כן, וזה לשונו: קטן או אפילו גדול שלא נתמלא זקנו – אינו נושא כפיו. אמנם הטור מסיים: והני מילי הוא לבדו. אבל עִם אחרים משידע לישא כפיו – נושא עמהן. עד כאן לשונו. ולפי זה יפרש הך דחולין כשהוא לבדו, וכן הך דמגילה והך דסוכה עִם אחרים. ואין לשאול אהך דמגילה: מאי איריא קטן, אפילו גדול נמי כל שלא נתמלא זקנו? דוודאי כן הוא. אך במגילה לא מיירי בדינא דנשיאת כפים אלא בדיני קטן, וקחשיב גם הך דנשיאת כפים. אבל על הרמב״ם קשה. ויש מי שכתב דגם הרמב״ם סבירא ליה חילוק זה (בית יוסף). וזהו וודאי תימא, דאם כן למה לא הזכיר? ויש מי שכתב דהרמב״ם פירש הך דסוכה דרק אם יודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה, ולישא כפיו אינו רשאי (לחם משנה). וזה דחוק יותר. אמנם לחינם טרחו בדבריו, דהרמב״ם היתה לו גירסא אחרת בסוכה, כמבואר מדבריו סוף פרק שנים עשר מתרומות, דחשיב בין עשרה שאין חולקין להן תרומה: קטן שאינו יודע לשמור חוקו, עיין שם. וכן הוא בתוספתא פרק ראשון דחגיגה, עיין שם. ולא קאי כלל על נשיאת כפים, אלא שאינו יודע לשמור הנהגתו בדרך בר דעת. (עיין כסף משנה שם שפירש ״לשמור חוקו״ הוא על נשיאת כפים. ודבר תמוה הוא.)

מח ואין לתמוה בין לשיטת הרמב״ם, דכשלא נתמלא זקנו אינו נושא כפים כלל, ובין לשיטת הטור דאינו עולה לבדו, ובין להתוספות והרא״ש דאינו יכול בתמידות לעלות לדוכן לבדו, ואם אין אחר בטלה נשיאות כפים, מנא לן לחכמינו ז״ל לומר כן? והא גדול חייב בכל המצות? דנראה לי דילפינן זה כיון דכתיב: ״דבר אל אהרן ואל בניו: כה תברכו...״, ואהרן ובניו נתמלאו זקנם. ולכן מדין תורה פטור לגמרי כפי שיטת הרמב״ם. ולהטור כשיש

עמהם אחרים, הלא חובה על אחרים. ולשיטת התוספות והרא״ש לא מדמינן לאהרן ולבניו, רק אם היה בתמידות כאהרן ובניו. (כן נראה לעניות דעתי. ועיין ט״ז סעיף קטן ל״א, שכתב דלכן לא הביא הטור חילוק דאקראי, מפני שהיה באשכנז שאין נושאין כפיהן רק ביום טוב והכל הוה אקראי, עיין שם. ודבריו תמוהים: דאטו מפני זה אין להטור לכתוב למען הספרדים? ועוד: דבעיקר הדבר אינו כן, שהרי הרא״ש ברח לספרד עם כל בניו כידוע. והעיקר כמו שכתבתי, דהטור אינו מחלק בזה. והך דמגילה לאו דווקא קטן אלא משום דמיירי שם במילי דקטן, וכן כתב הלחם משנה, עיין שם. ועוד: דהרי הטור לא הזכיר כלל מנהג זה. ודייק ותמצא קל.)

מט ולפי זה אני אומר במה שכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך סוף סימן זה: כהן אף על פי שהוא פנוי – נושא את כפיו. ויש אומרים דאינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, והמברך יש לו להיות בשמחה. עד כאן לשונו. והביאו זה בשם הזוהר פרשה ״נשא״ ברעיא מהימנא (דף קמ״ה ע״ב), וזה לשון הזוהר: משום דלית שכינתא שריא במאן דלא אינסיב... ובגין כך כתיב: ״דבר אל אהרן ואל בניו...״. עד כאן לשונו. ולכאורה דברים תמוהים המה: דמנא לן לומר כן? ועוד שהקשו על זה: והרי רק כהן גדול ביום הכיפורים היה אסור לעשות עבודתו בלא אשה (מגן אברהם סעיף קטן ס״ד). ולדברינו אתי שפיר. ולזה רמיז הזוהר במה שכתב ״ובגין כך כתיב: דבר אל אהרן ואל בניו...״, כלומר: דבעינן דומיא דאהרן ובניו, שהיה להם נשים וגם שמחה – ילפינן משם, דכתיב: ״וירא כל העם וירונו״. ובזה יש ליתן גם טעם נכון במה שאין אנו נושאין כפים רק ביום טוב, מפני שאז הוא זמן שמחה, משום דכתיב: ״כה תברכו״ – ובעינן דומיא דאהרן ובניו באותו היום, שנשאו כפיהם בשמיני למילואים, שהיתה אז שמחה שלימה.

נ ודע שעל מה שכתב רבינו הבית יוסף: קטן שלא הביא שתי שערות – אינו נושא כפיו. כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך (מגן אברהם סעיף קטן מ״ח) וזה לשונו: משמע אפילו הוא בן שלוש עשרה – אסור. ולכן צריך לדקדק בדבר, שלא יבוא לידי ברכה לבטלה. עד כאן לשונו. ומשמע מלשון זה שאין סומכין על השנים כבכל דיני דאורייתא, דלא אמרינן חזקה שהביא סימנין. והוא תימא: דמאי ברכה לבטלה איכא? הא אפילו קטן נושא את כפיו עם שארי כהנים, וכל הברכות מברך הקטן. ועוד: דלדעת התוספות אין בברכה לבטלה רק איסור דרבנן (מגן אברהם בסימן רט״ו), ובדרבנן הא סמכינן על חזקה שהביא סימנים. ולכן העיקר לדינא דכשבא לשנת שלוש עשרה ויום אחד – מחזקינן ליה כגדול לענין נשיאת כפים בסתמא (אליה רבה סעיף קטן נ״ח), אלא אם כן ידענו בבירור שלא הביא סימנים. (עיין מחצית השקל שנדחק לפרש גם בדברי המגן אברהם כן, אבל לא משמע כן. וגם הפרי מגדים לא תפס כן בכוונתו, עיין שם. ולדינא העיקר כמו שכתב האליה רבה. ודייק ותמצא קל.)

נא כתב הרמב״ם בפרק חמישה עשר דין ו: כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעים נשיאת כפים, אף על פי שאינו חכם ואינו מדקדק במצות, או שהיו הבריות מרננין אחריו, או שלא היה משאו ומתנו בצדק – הרי זה נושא את כפיו. ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאות כפים. ואין אומרים לאדם רשע: ״הוסף רשע והמנע מן המצות״. ואל תתמה ותאמר: מה תועיל ברכת הדיוט זה? שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא, שנאמר: ״ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם״ – הכהנים עושים מצות שנצטוו בה, והקדוש ברוך הוא ברחמיו מברך את ישראל כחפצו. עד כאן לשונו. וזה כרבי עקיבא בחולין (מט א), ד״ואני אברכם״ קאי על ישראל שהקדוש ברוך הוא מברכם, עיין שם. ויותר מזה איתא בירושלמי פרק חמישי דגיטין (הלכה ט), וזה לשונו: שלא תאמר ״איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים, והוא מברכנו״. אמר הקדוש ברוך הוא: ומי מברכך, (האם) לא אני מברכך? שנאמר: ״ושמו...״, עיין שם.

נב אבל הרמב״ם שם מקודם כתב: כהן שהרג את הנפש, אף על פי שעשה תשובה – לא ישא את כפיו, שנאמר: ״ידיכם דמים מלאו. ובפרשכם את כפיכם אעלים עיני מכם״. וכהן שעבד כוכבים, בין בזדון ובין בשגגה בין באונס, אף על פי שעשה תשובה – אינו נושא את כפיו לעולם, שנאמר: ״לא יעלו כהני הבמות...״. וברכה כעבודה היא, שנאמר: ״לשרתו ולברך בשמו״. וכן כהן שהמיר לכוכבים, אף על פי שחזר בו – אינו נושא את כפיו לעולם. ושאר העבירות אין מונעין. עד כאן לשונו. והך דהרג את הנפש הוא בברכות (לב ב). והך דכוכבים הוא שלהי מנחות. והך דהרג את הנפש סותר להירושלמי, ופסק כש״ס דילן. ויש מי שאומר דהירושלמי מיירי רק בחשד דשפיכות דמים (בית יוסף). אמנם רש״י פסק דכששב – יכול לעלות לדוכן (טור). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ל״ה שיש להקל על בעלי תשובה שלא לנעול דלת בפניהם. והכי נהוג. עד כאן לשונו. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ל״ז גבי נהפך, דיש אומרים שאם עשה תשובה נושא כפיו, וכן עיקר. עיין שם. וכן כתב דאם נאנס – לדברי הכל מותר לישא כפיו. עד כאן לשונו. ותימא: נהי דלא פסק כהרמב״ם, אבל איך כתב ״לדברי הכל מותר״? והא הרמב״ם אוסר (ובבדק הבית נדחק בזה.)

נג מל תינוק ומת – נושא את כפיו, שהרי הוא כיון למצוה. ועוד: שמא היה מת בלאו הכי. ועוד: דשמא היה נפל. ועוד: דשמא הרוח בלבלתו. ומצינו סברא זו בגיטין (ט א) לענין גלות, כשהרג בשוגג ולא מת מיד, עיין שם. והכא נמי לענין זה במילה. וכן כשהרג בשוגג ולא מת מיד (מגן אברהם סעיף קטן נ״ב). וכן אפילו העם מרננים אחריו שהוא שופך דמים, כיון דלא נתברר הדבר – מותר לו לישא את כפיו. ומיהו אם יודע שהאמת כן הוא ששפך

דמים – לא ישא את כפיו. אך בעשה תשובה יש להקל, שלא לנעול דלת כמו שכתבתי. וערל שמתו אחיו מחמת מילה, יש אומרים שפסול לנשיאת כפים כמו לעבודת קרבנות (ב״ח). ויש אומרים שכשר (מגן אברהם סעיף קטן נ״ד), דלאו לכל מילי איתקש. ואולי אף ערל במזיד כשר (שם), דשארי עבירות אין מעכבות. ומיהו למעשה קשה להקל, דנראה דהיקש גמור הוא לעבודה. וכן דעת גדולי אחרונים (ט״ז סעיף קטן ל״ה, ואליה רבה סעיף קטן ס״ט, וכנסת הגדולה).

נד כתב הרמב״ם בפרק חמישה עשר דין ד: מי ששתה רביעית יין בבת אחת – אינו נושא את כפיו עד שיסיר יינו מעליו, לפי שהוקשה ברכה לעבודה. שתה רביעית יין בשתי פעמים, או שנתן לתוכה מעט מים – מותר. ואם שתה יותר מרביעית, אף על פי שהיה מזוג, אף על פי ששתהו בכמה פעמים – לא ישא את כפיו עד שיסיר את יינו מעליו. וכמה הוא רביעית? אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים, וחצי אצבע וחומש אצבע בגודל. וזהו האצבע שמושחין בו בכל התורה כולה, והוא אגודל, והוא הנקרא ״בוהן יד״. עד כאן לשונו. וגם אפילו שתה יין מגיתו, דעדיין אינו יין יפה – פסול כמו בעבודה (מגן אברהם סוף סעיף קטן נ״ה). ויש אומרים דזה שהוקשה ברכה לעבודה הוי אסמכתא בעלמא (בית יוסף). ויש אומרים דהיקש גמור הוא (ט״ז סעיף קטן ל״ה). ונפקא מינה לענין שאר משקים, כמו שיתבאר.

נה ודע דשארי משקים לבד יין – בעבודה אסור בלאו, אבל אין בה מיתה כביין. ולפי זה בנשיאת כפים כשהוא שתוי משאר משקים, כמו מיין שרוף ומי דבש ושכר, יש אומרים דאסור כמו בעבודה (ט״ז שם), כיון דהיקש גמור הוא. אמנם בתענית (כז א) מפורש דאסמכתא בעלמא הוא, עיין שם. ולכן באמת כתב רבינו ירוחם (הובא בבית יוסף) דשיכור דווקא כשהגיע לשכרותו של לוט – לא ישא כפיו. עד כאן לשונו. וכוונתו לשארי משקין (פרישה). וביאור דבריו: דבתענית שם ילפינן איסור יין בנשיאות כפים מנזיר, עיין שם. ונזיר הא מותר לגמרי בשארי משקין, ובעבודה גם כן ליכא מיתה בשארי משקין. ולכן בנשיאת כפים מותר לגמרי; ורק בהגיע לשכרותו של לוט דאז פטור מכל המצות, ולכן אין לו לישא כפיו (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן נ״ה). מיהו רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב: אף על גב דגם איהו סבירא ליה דאסמכתא בעלמא הוא, מכל מקום דעתו דגם בלא הגיע לשכרותו של לוט אסור לעלות לדוכן. ולא גרע מתפילה, שנתבאר בסימן צ״ט דגם בלא הגיע לשכרותו של לוט אסור לו להתפלל. וכן נראה עיקר לדינא. (והמגן אברהם שם חלק על הבית יוסף. ולא נתבררו לי דבריו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

נו כבר נתבאר דשארי עבירות אין מונעין נשיאות כפים. ויש מי שאומר דזהו דווקא כשעשה תשובה (מגן אברהם סעיף קטן נ״ו בשם ראנ״ח). ודברים תמוהים הם, דלהדיא מבואר מדברי הרמב״ם והירושלמי שהבאנו דאפילו הוא רשע עתה, מכל מקום יכול לעלות לנשיאת כפים. ואין לפקפק בזה, כי אין שום ספק בזה.

נז דבר פשוט הוא דחלל לא ישא את כפיו, דיצא מקדושת כהונה. אבל כהן כשר שבא על נשים מאיסורי כהונה לא חילל את עצמו מכהונה, דזרעו מחלל ולא את עצמו. ומכל מקום תנן בבכורות (מה ב): הנושא נשים בעבירה – פסול עד שידור הנאה. והתם לענין עבודת בית המקדש מיירי, ולענין נשיאת כפים אינו מבואר איך הדין. והרמב״ם והטור לא הזכירו זה כלל. ואמנם רבינו הבית יוסף בסעיף מ כתב: כהן שנשא גרושה – לא ישא כפיו. ואין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון. ואפילו גירשה או מתה – פסול עד שידור הנאה על דעת רבים מהנשים שהוא אסור בהם. עד כאן לשונו. וביאר הטעם בספרו הגדול: דכיון שקנסוהו חכמים לעבודה, פשיטא שפסול מדרבנן לכל דיני כהונה עד שידור הנאה על דעת רבים. וכן כתב הרשב״א בתשובה, עיין שם. ובוודאי כן הוא. דנראה לי דלענין זה חמור בזמן הזה מבזמן הבית, דבזמן הבית אולי היה די לקונסו שלא יעבוד בבית המקדש. אבל בזמן הזה אם לא נקנוס אותו בנשיאת כפים ובעליית ראשון לתורה, במה נקנוס אותו? וזה הלא ראינו ממשנה דבכורות, דחכמים עשו שיקנסו אותו.

נח ובבכורות שם תנן דכהן המטמא למתים – פסול לעבודה עד שיקבל עליו שלא לטמא עוד למתים. ובזה לא הצריכו חכמינו ז״ל שידור הנאה, ורק באיסורי ביאה שיצרו תוקפו הצריכו שידור הנאה, ולא בעבירה שאין לה תקיפת היצר. וכיון שזהו מטעם קנס, לכן גם בזה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף מ״א: נטמא למת שאינו משבעה מתי מצוה – פסול מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה, עד שישוב ויקבל שלא יטמא עוד למתים. עד כאן לשונו. ותמיהני: דמלשונו משמע דאם נטמא רק פעם אחד פסול, ומלשון המשנה שהבאנו משמע דווקא כשרגיל לטמא את עצמו ולא כשטימא את עצמו פעם אחד, שהרי שנינו ״המטמא למתים״ ולא ״המטמא למת״. וכן משמע להדיא מלשון הרמב״ם בפרק ששי מביאת מקדש. וכן על נשים כתב: כהן שהיה נושא נשים בעבירה – משמע שרגיל לעשות כן. אבל אם עשה פעם אחת – מגרשה ודיו. וצריך עיון גדול, כי נראה לעניות דעתי העיקר לדינא כמו שכתבתי.

נט ובזה שכתב שידור על דעת רבים, וכן כתב הרמב״ם בפרק ששי מביאת מקדש, עיין שם. ובוודאי לפי סוגית הש״ס בבכורות שם ובגיטין (לו א) לא הוצרך לזה רק אם אינו צריך לפרט את הנדר, דאז חיישינן שמא ילך אצל חכם ויתיר את הנדר. ולכן צריך על דעת רבים, דאין לזה התרה. אבל אנן

דקיימא לן ביורה דעה סימן רכ״ח דצריך לפרט את הנדר – אינו צריך על דעת רבים. ודברים רבים נאמרו בזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן נ״ח, ובית שמואל באבן העזר סימן צ״ו, ואליה רבה). ולי נראה פשוט דוודאי כל מאי דמצינן לאחמורי עליה – מחמירינן. ובגמרא הוא להיפך, דפריך על המשנה דמדירין אותו, וניחוש שמא יתיר אצל חכם. ומשני דצריך לפרט... ופריך: הניחא... ומשני דמדרינן עך דעת רבים. כלומר: דאז לכולי עלמא מועיל. אבל אינו מבואר: דלמאן דאמר צריך לפרט את הנדר – אינו צריך על דעת רבים, ולמה לא נעשה החיזוק היותר שיכול להיות?

ס כתב רבינו הרמ״א בסעיף מ״א דיש אומרים דמי שיש לו בת שנתחלפה לכוכבים, או שזינתה – אין מחוייבין עוד לקדשו, ״כי אביה היא מחללת״. עד כאן לשונו. וכתבו דעיקר חובתו הוא משום זנות, דהיה לו לשמרה שלא תתייחד עם אדם. כמו שאמרו בכתובות (מה א): ראו גידולים שגידלתם. לפיכך סוקלין אותה על פתח בית אביה, עיין שם. וכתבו דכשנתחלפה – וודאי זינתה, דבשארי עבירות מה יכול האב לעשות (מ״א סעיף קטן ס״ב ואליה רבה)? וגם כתבו דזהו רק לענין לחלוק לו כבוד לפתוח ראשון בתורה או במסיבה. אבל עולה הוא לנשיאת כפים (שם וט״ז סעיף קטן ל״ו). ולפי זה לא ידעתי למה כתבה בסימן זה. ובאמת בספרו ״דרכי משה״ כתב דין זה בסימן קל״ה לענין קריאת התורה, וכן במקור הדין במרדכי סנהדרין פרק שביעי מפורש זה לענין קריאת התורה. ונראה לי שבשולחן ערוך בטעות העתיקוה בסימן זה, ומקומה בסימן קל״ה. וכבר כתבנו דחלל אינו נושא כפיו. ואפילו חלל דרבנן, כגון שנשא אביו חלוצה דהוה דרבנן. ופרטי דיני חלל נתבאר באבן העזר סימן ז, עיין שם.

סא אונן אסור לו לישא כפיו דהא אסור בעבודה, ונשיאת כפים היא עבודה (מגן אברהם סעיף קטן ס״ד). ועוד: דהא פטור מכל מצות האמורות בתורה. ואבל בימי אבלו, והיינו תוך שבעה – לא מצינו שיפטור ממצוה זו, ולכן טוב שיצא מבית הכנסת קודם הדוכן. מיהו אם קראוהו – מחויב לעלות, או כשהיה בבית הכנסת בשעה שאמר שליח הציבור ״כהנים״. וגם בשבת יצא מבית הכנסת. ויש אומרים דבשבת יעלה לדוכן ויקיים העשה (פרי חדש). ונראה דאם אין שם כהן אלא הוא – וודאי דצריך לעלות. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ס״ה, וצריך עיון. וגם הלשון מגומגם, עיין שם.)

סב אמנם רבינו הרמ״א כתב בסעיף מ״ג דיש אומרים דכל זמן האבלות, אפילו עד שנים עשר חודש על אביו ועל אמו – אינו נושא כפיו. וכן נוהגין במדינות אלו. עד כאן לשונו. ועל שארי קרובים עד שלושים. ובוודאי תמוה מנהג זה. והרי זה בכלל כל המנהג שנהגו במדינתו, שלא לעלות לדוכן כל השנה כמו שיתבאר. ואין לזה טעם נכון רק במה שבארנו בסעיף מ״ט על פי דברי הזוהר, עיין שם. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף מ״ד: כהן אף על פי שהוא פנוי – נושא את כפיו. ורבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דאינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה. והמברך יש לו להיות בשמחה. ונהגו שנושא כפיו אף על פי שאינו נשוי. ומכל מקום הרוצה שלא לישא כפיו – אין מוחין בידו, רק שלא יהא בבית הכנסת בשעה שקורין ״כהנים״ או אומרים להם ליטול ידיהם. עד כאן לשונו. דבקראו אותם לעלות, או שהיו בשעת אמירת ״כהנים״ – עוברים בעשה כשלא יעלו. וגם זהו מהדברים התמוהים, ובארנו שם בסעיף מ״ט. האמנם אצלינו המנהג שהבחורים הכהנים עולים לדוכן, ובפרט שאצלינו היא מצוה חביבה רק ביום טוב. ונכון הוא מאוד.

סג כתב רבינו הרמ״א: נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאין כפיהן אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך. מה שאין כן בשאר ימים, אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם. ואפילו ביום טוב אין נושאין כפים אלא בתפילת מוסף, שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב. וכל שחרית ומוסף שאין נושאין בו כפים, אומר שליח הציבור ״אלהינו ואלהי אבותינו״ כדלעיל סימן קכ״ז. ויום הכיפורים נושאים בו כפים כמו ביום טוב (אף שאין בו שמחה דאכילה ושתיה). ויש מקומות שנושאים בו כפים בנעילה, ויש מקומות אפילו בשחרית. עד כאן לשונו. וזהו מפני עצם קדושת היום הקדוש הזה.

סד והנה וודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מצות עשה דברכת כהנים כל השנה כולה. וכתבו דמנהג גרוע הוא. אבל מה נעשה וכאילו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה? ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו, כל אחד במקומו רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום. וכשהגבילו יום המוגבל לזה, נתבלבל הענין ולא עלה להם. ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כן. ומצד הדין יש לומר על פי מה שכתבתי בסעיף מ״ט על פי הזוהר, דבעינן שמחה דומיא דאהרן ובניו בשמיני למילואים. ולזה נאמר: ״כה תברכו״. אמנם זה שהיה מנהג מקדם דיום טוב שחל בשבת לא היו נושאים כפיהם – כבר נתבטל בימינו, כי אין במנהג זה טעם וריח, כמו שהאריכו מפרשי השולחן ערוך בזה (ט״ז סעיף קטן ל״ז, ומגן אברהם סעיף קטן ע׳). ובעל קרי מותר בנשיאת כפים (בית יוסף). והמחמיר לטבול תבוא עליו ברכה. אמנם בארץ ישראל ובמצרים ובכל אזיא נושאים הכהנים כפיהם בכל יום.

סה אלו מקומות שהכהנים הופכים בהם: לדרום ולצפון. כלומר: שמטים פניהם לשם, כדי שתתפשט הברכה לכל הצדדים (אליה רבה). ואלו הן: ״יברכך״, ״וישמרך״, ״אליך״, ״ויחנך״, ״אליך״, ״לך״, ״שלום״. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף מ״ה: ונוהגין שמאריכין בניגון אלו התיבות, כי כל אחת

מהן היא סוף ברכה בפני עצמה. עד כאן לשונו, כלומר: דבברכת כהנים יש ששה ברכות, כמו שפירש רש"י בחומש. ואלו הן: "יברכך" ברכה אחת. "וישמרך" שניה. "אליך" והיא סוף ברכה ד"יאר" שלישית. "ויחנך" רביעית. "אליך" ד"ישא" הוא סוף ברכה ד"ישא" והיא חמישית. ו"לך שלום" ששית. ולכן גם "יברכך" מקרי סוף ברכה, כיון שהיא ברכה בפני עצמה. ו"אליך" ד"ויחנך" היא סוף ברכה, ד"יאר" ו"אליך" ד"ישא" היא סוף ברכה, ד"ישא" ו"לך שלום" ברכה אחת היא (ומיושב קושית מגן אברהם בסעיף קטן ע"ב). ואומרים ה"ריבונו של עולם" כמו שכתבתי בסימן ק"ל. ואימתי אומרים זה? בשעה שמאריכים הכהנים בניגונים בסופי הפסוקים: "וישמרך", "ויחנך", "שלום". אך לא בעת אמירות התיבות אלא כשהשליח ציבור מסיים "וישמרך" מנגנים, והעולם אומרים "ריבונו של עולם". וכשמסיימים אומרים הכהנים "וישמרך". וכן ב"ויחנך", וכן ב"שלום". והמקריא, והיינו שליח הציבור – לא יאמר ה"ריבונו של עולם", דאסור לו להפסיק. אלא עומד ושותק. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ע"ג, דמשמע מדבריו שהכהנים מנגנים בתוך התיבה עצמה בסופה. ואין כן המנהג אצלינו.) (וגם אם מקריא אחר – לא יאמר "ריבון".)

סו כתב רבינו הרמ"א בסוף סימן זה: אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה, דהוה כמועל בהקדש אם לא מחל על כך. עד כאן לשונו. ולכאורה אינו מובן: דאם הוה כמועל בהקדש, מאי מהני מחילה? ולכן יש לנו לבאר דין זה, שנתחבטו בו ראשונים ואחרונים. ומקור הדין מירושלמי פרק שמיני דברכות (הלכה ה), והכי איתא שם: דרבה בר בר חנה ורב חונא היו יושבין ואוכלין, ורבי זעירא עומד ומשמש עליהם. והושיט להם כוס ושמן ביד אחת. ובית הלל אומרים שם שנוטל השמן בימינו והכוס בשמאלו. ואמר ליה רבה בר בר חנה לרבי זירא: האם ידך השנית קטוע, שאתה הבאתן בידך האחת? וכעס אביו של רבה בר בר חנה עליו, ואמר ליה: לא דייך שאתה יושב, והוא עומד ומשמש? ועוד דרבי זירא כהן, ואמר שמואל: המשתמש בכהונה מעל. אלא שעוד אתה מבזה אותו? לכן גוזרני שאתה תעמוד ורבי זירא יושב, ואתה תשמש לו. ומנין שהמשתמש בכהונה מעל? אמר ר"א בשל שמואל, דכתיב בעזרא (ח כח) כשמסר להכהנים כסף וזהב וכלים לבית המקדש, אמר עזרא: "אתם קודש לה', והכלים קודש". מה כלים המשתמש בהם מעל – אף המשתמש בכהנים מעל. עד כאן לשון הירושלמי. ויש לדקדק: דאם כן למה שתק אביו של רבה בר בר חנה עד שביזהו, ולא מיחה בו מה שרבי זירא שימש לפניהם?

סז ובהגהות מיימוניות פרק שלישי מעבדים, בדין דאין עבד כהן נרצע, אבל מותר למכור אותו כעבד עברי, כתב דמזה משמע דשירות כהן מותר. וקשה מזה הירושלמי דהמשתמש בכהונה מעל. ונשאר בקושיא, עיין שם. ותימא: מאי קא קשיא ליה? הא מזה הירושלמי עצמו מוכח דמותר, שהרי רבי זירא שימש לפניהם. והסמ"ג במצות עשה פ"ג בדין עבד עברי תירץ זה, וזה לשון הסמ"ג: מכאן יש להוכיח דאף על גב דאמר בירושלמי דברכות המשתמש בכהונה מעל, מכל מקום בשכר מותר להשתעבד בו. עד כאן לשונו. ואינו מובן: אטו העבד עברי נוטל שכר? והלא נמכר בגניבתו. ובמרדכי גיטין בהגהות הביא (עיין ט"ז סעיף קטן ל"ט) מעשה בכהן שיצק מים על ידי רבינו תם. והקשה תלמיד אחד: הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה הרי זה מעל? והשיב רבינו תם: אין קדושה בזמן הזה, דקיימא לן בגדיהם עליהם – קדושה עליהם. ואי לא – לא. והקשה התלמיד: אם כן כל מיני קדושה לא לעביד להו? ושתק רבינו תם. והשיב רבינו פטר דנהי שיש בו קדושה – יכול למחול, כדאמרינן: אין עבד כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום. ואי לאו האי טעמא היה יכול להשתעבד בו. עד כאן לשונו. ותשובתו של רבינו תם אינה מובנת כלל. ואיך אמר שאין קדושה בזמן הזה? והרי מעשה דירושלמי היה בזמן הזה, בזמן האמוראים.

סח האמנם בירור הדברים כן הוא: דהתורה קידשה את הכהנים לעבודת בית המקדש, וקראן "קדושים" כדכתיב: "קדושים יהיו לאלהיהם...", כי את אשי ה' הם מקריבים והיו קודש...". וגם עלינו צוה הקדוש ברוך הוא שנקדש אותם, כדכתיב: "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב, קדוש יהיה לך...". וזהו ציווי שאנחנו נקדש אותם. וצריך ביאור: דבשלמא הקדוש ברוך הוא שקידשם שיעבדו במקדש, ושלא ישאו לנשים גרושות וזונות – שפיר. אבל אנחנו האם בידינו להקדישם? אך פירושו הוא שאתה תכבדנו כדבר של קודש. ולזה אמרו חכמים בגיטין (נט ב): "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה: לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. כלומר: שיהא מכובד עליך. ולפי זה הדבר ברור: דבמה שהקדוש ברוך הוא קידשם אין כוח בידם לשנות, ולאו בדעתם הדבר תלוי דגזירת מלך היא. אבל במה שעלינו לקדשם, כלומר לכבדם – הלא בידם למחול, שהרי אפילו הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול. ולכן בכל דבר יכול למחול, ורק בקריאת התורה לברך ראשון תיקנו חכמים שאינו יכול למחול מפני דרכי שלום. ויתבאר בסימן קל"ה. ודע דשם "מעילה" לאו דווקא בחיוב קרבן מעילה. וכל עבירה נקראת "מעילה", כדכתיב: "וימעלו בה' אלהי אבותם". ואונקלס תרגום על "מעילה" לשון שקר, עיין שם. וכן כתיב: "למעל מעל בה' על דבר פעור". ולהדיא שנינו במעילה (יח א): אין מעילה אלא שינוי. וכן הוא ה יב: "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה בו מעל". וכן הוא אומר: "וימעלו...", עיין שם. דכל שעושה דבר נגד התורה נקרא "מועל". ובזה אתי שפיר הכל, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

סט דרבי זעירא כששימש לרבה בר בר חנה ולר״ח ברצונו הטוב, לא היה לאביו של רבה בר בר חנה מה להתרעם. אך כשרבה בר בר חנה געה בו שלא שימשו כהוגן ופגע בכבודו, ונמצא כאילו מוכרח לשמשו, ולכן כעס אביו ואמר ליה: לא דייך שאתה יושב והוא עומד ומשמש? כלומר: שחולק לך כבוד. ועוד שהוא כהן ומחל על כבוד כהונתו. אלא שעוד אתה מבזה אותו, ונמצא שאתה מכריחו לשמשו, והמשתמש בכהונה מעל. כלומר: המשתמש שלא ברצון הכהן עובר עבירה, שמשנה קדושת שמים, שהתורה צוותה ״וקדשתו״ ואתה מבזה אותו. ואמר שמואל: מדאמר עזרא ״אתם קודש והכלים קודש״ – מה כלים המשתמש בהם שלא ברשות מעל, אף כהנים המשתמש בהם שלא ברשות מעל. כלומר: עובר עבירה.

ע ולפי זה שפיר מקשה בעל הגהות מיימוניות, שהרי מוכרין עבד עברי מפני גניבתו, והוה המכירה בעל כרחו כמובן. והרי המשתמש בכהונה שלא ברצונו מעל? אמנם הסמ״ג תירץ דבשכר מותר להשתמש בו. כלומר: דהא אם השכיר עצמו לרצונו מותר, שהרי מוחל על כבודו. ואם כן לא תהא קטנה רצון התורה מרצונו, דהתורה השכירה אותו כדי שישלם גניבתו. והוא מוכרח לקבל עליו רצון התורה, שיאמר ״רוצה אני״. וכופין אותו עד שיאמר ״רוצה אני״ כבגיטין וקרבנות כידוע.

עא ורבינו תם סבירא ליה כן, דעיקר קדושתם הוא בשעה שנושאים בגדי כהונה. ולהדיא אמרינן בזבחים (יז ב): ״וחגרת אותם אבנט... והיתה להם כהונה לחוקת עולם״, בזמן שבגדיהן עליהן – כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם – אין כהונתם עליהם. אך לפי זה למה אמרו ״קדשתו״? לפתוח ראשון..., והא אין בגדיהם עליהם. ולכן סבירא ליה לרבינו תם דבזמן שבגדיהן עליהן – אין קדושתן בידן, ואין יכולין למחול. אבל בזמן שאין בגדיהן עליהן – קדושתן בידם, ויכולין למחול. וזהו שרמז ליה רבינו תם בתשובתו. והתלמיד לא הבין עד שהסביר לו רבינו פטר. וכוונת רבינו תם היתה שכיון שכשאין בגדיהן עליהם יכולין למחול, ובפרט שכבוד הוא לשמש לאדם גדול כרבינו תם, ומובן הדבר שרבינו תם לא היה נאה לפניו לומר בעצמו כן; ולכן רמיז לו דדווקא כשבגדיהם עליהם לא מהני מחילתו, אבל עכשיו מהני. והתלמיד לא הבין עד שר״פ הסביר לו.

עב ולפי זה הדין ברור: דכהן ברצונו יכול לשמש ולשרת כרצונו. ודלא כמי שאומר דכשלא יגיע להכהן הנאה – אסור, ולא מהני מחילתו (ט״ז סוף סעיף קטן ל״ט). וכבר השיגוהו (אליה רבה סעיף קטן צ׳, ובאר היטב סעיף קטן פ״ג). וכן לא נראה לעניות דעתי מי שכתב שבכהן עם הארץ מותר להשתמש (משנה למלך שם), דאטו התורה חילקה בין עם הארץ לתלמיד חכם? והרי מבואר לקמן סימן קל״ה דהמנהג הפשוט דאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל, עיין שם. וכן יש שכתב להקל, משום דהאידנא ליכא מיוחסי כהונה. וחלילה לומר כן, ולהטיל דופי בקדושת כהנים. וכבר צווחו על זה ככרוכיא (עכנ״י סוף סימן נ״ו). ועיקרא דדינא כן הוא: דשלא ברצון הכהן – אסור להשתמש בו, וברצונו – מותר. ונראה לי דגם כהן בכהן אסור להשתמש. או אפשר ד״וקדשתו״ הוא רק על ישראל, וכל מה שחשבו חכמינו ז״ל ב״וקדשתו״ לפתוח ראשון... – לא שייך מכהן לכהן. וצריך עיון לדינא. וגם יש להסתפק אם מותר להשתמש בכהן בעל מום, כיון דלא חזי לעבודה, ולא קרינן ביה ״כי את לחם אלהיך הוא מקריב״. וכן נראה עיקר.

סימן קכט

א אין נשיאות כפים אלא בשחרית ומוסף, ונעילה ביום שיש בו תפילת נעילה כמו ביום הכיפורים. וכן תענית ציבור בזמן שהיו נוהגין להתפלל בו תפילת נעילה, כמו בזמן המשנה. אבל אין בה נשיאת כפים מפני שבמנחה כבר סעדו כל העם, ושמא שתו הכהנים יין, ושיכור אסור בנשיאת כפים. ואפילו ביום תענית אין נושאין כפיהן במנחה, גזירה מנחת תענית ציבור אטו מנחה כל יום.

ב במה דברים אמורים? בתעניות שמתפללין בו מנחה ונעילה. אבל תענית שאין בו נעילה, כגון תשעה באב ושבעה עשר בתמוז ועשרה בטבת, וכן כל תענית ציבור אצלינו הואיל ותפילת מנחה שלהם סמוך לשקיעת החמה – הרי נראית כנעילה ואינה מתחלפת במנחה של כל יום, ולפיכך יש בה נשיאת כפים. וכן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכיפורים, הואיל והדבר ידוע שאין שם שכרות – הרי זה נושא כפיו. ואין מורידין אותו מפני החשד, שלא יאמרו פסול היה לפיכך הורידוהו. כן כתב הרמב״ם בריש פרק ארבעה עשר מתפילה, עיין שם. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך. ובשם בה״ג כתב הטור דביום הכיפורים נושאין כפים במנחה, מפני שמרבים בתחנונים והיא גם כן סמוך לשקיעה. וכתב דבאשכנז אין נוהגים כן, עיין שם. ואצלינו בלאו הכי לבד ממוסף אין נושאין כפים. (ומזה נראה שהיו מתפללין מנחה בכל יום כמה שעות קודם הלילה, מפני שהיו רוצין לאכול אחר מנחה. כן כתב המגן אברהם סעיף קטן ב׳ בשם הר״ן. ורק בתענית היו מתפללין סמוך לשקיעה.)

ג וכתב רבינו הרמ״א: ולכן אומרים ביום הכיפורים במנחה ״אלהינו... ברכנו...״ אף על גב דאין ראוי לנשיאת כפים, מכל מקום הואיל ואם עלה לא ירד – מקרי קצת ראוי. וכן נוהגים במדינות אלו, אף על פי שיש חולקים. עד כאן לשונו. וכל שכן בכל תענית שאומרים ״אלהינו״, שהרי ראוי לנשיאות

כפים. ומנהגינו כשאומרים "אלהינו" אומרים "שים שלום" ולא "שלום רב". ומכל מקום המתענין עד חצות ואחר כך מתפללין מנחה גדולה – אין המנהג לומר "אלהינו" ואומרים "שלום רב". ואף על גב דלפי הטעם דאם עלה לא ירד הוה אז גם כן כיון שלא אכלו ולא שתו, מכל מקום אין המנהג כן (עיין מגן אברהם סעיף קטן א').

סימן קל

א אמרו חכמינו ז"ל בברכות (נה ב): מאן דחזי חלמא, ולא ידע מאי חזי – ניקום קמי כהני בשעה שעולים לדוכן, ונימא הכי: "ריבונו של עולם! אני שלך, וחלומותי שלך. חלום חלמתי, ואיני יודע מה הוא. (יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שיהיו כל חלומותי עלי לטובה.) (בגמרא ליכא זה.) בין שחלמתי על עצמי..." עד "לטובה". ואנחנו מסיימים "ותשמרני" (כנגד "וישמרך") "ותחנני" (כנגד "ויחנך") "ותרצני" (כנגד "שלום"). ומשמע מזה דדווקא כשאינו יודע החלום מועיל זה, אבל כשיודע – צריך דווקא הטבת חלום (וכן כתב המהרש"א). ויראה לסיים בשווה עם הכהנים, כדי כשהציבור יענו "אמן" יעלה גם על תפילתו. ד"אמן" מועיל מאוד שתקובל תפילתו, כמאמרם ז"ל: גדול העונה "אמן" יותר...

ב בגמרא איתא: ואי לא לימא הכי: "אדיר במרום... יהי רצון שתשים עלינו ועל כל עמך בית ישראל... שלום". והיה נראה לי לפרש "ואי לא", כלומר: שלא הספיק לומר הריבונו של עולם" עד שהחזירו הכהנים פניהם, יאמר "אדיר במרום" (ונראה לי שלזה כיון המעדני יום טוב, עיין שם). אבל מפרשי השולחן ערוך פירשו: "ואי לא", כלומר: כשסיימו ה"ריבונו של עולם" והכהנים עדיין לא סיימו, יאמר גם זה (ט"ז ומגן אברהם). ואינו מדוקדק לפי זה לשון "ואי לא". ויש מי שפירש "ואי לא", כלומר: שאין לו כוח לומר אריכות של ה"ריבונו של עולם", יאמר "אדיר במרום" (אליה רבה בשם אגודה).

ג ודע דהמנהג שלנו שאחר שמחזירין הכהנים פניהם, אומרים "אדיר במרום". ואין זה עולה לפי נוסחתינו בגמרא, אלא המנהג בנוי על פי נוסחת הרי"ף והרא"ש דגרסי הכי: וכד מהדרי כהני אפייהו לימא..., עיין שם. וגם המנהג שלנו שכולם אומרים ה"ריבונו של עולם" גם מי שלא חלם, מפני שאין אנו עולין לדוכן רק ביום טוב. ואם לא עתה – הרי לא יאמרו לעולם. ואולי סבירא ליה דתפילה זה מועיל גם בלא יום החלום. וכתב רבינו הרמ"א דבמקום שאין עולין לדוכן, יאמר כל זה בשעה ששליח הציבור אומר "שים שלום", ויסיים בהדי שליח ציבור שיענו הקהל "אמן". עד כאן לשונו. ואם ראה שלא יוכל לסיים עם שליח הציבור – יתחיל בשעה ששליח הציבור אומר "יברכך" (מגן אברהם). אבל לא יאמר כן בכל יום (ט"ז).

סימן קלא

א ולאחר שיסיים שליח ציבור חזרת התפילה – נופלים על פניהם ומתחננים. וענין נפילת אפים הוא כדי שיסדר התפילה בשלושה סדרים: תחילה תפילה דמיושב והיינו עד שמונה עשרה, ואחר כך תפילה דמעומד, ואחר כך נפילת אפים, כמו שעשה משה רבינו דכתיב: "ואשב בהר"; וכתיב: "ואנכי עמדתי בהר... ואתנפל לפני ה'" (טור). ולכן אומרים אחר כך "ואנחנו לא נדע מה נעשה", כלומר: התפללנו בכל אופן היכולת, ויותר מזה לא נדע מה נעשה, ורק עליך עינינו (כן משמע בטור, עיין שם).

ב כתב הטור בשם רב נטרונאי גאון: נפילת אפים רשות היא ולא חובה, עיין שם. ולכן בנקל מבטלין אותה מפני כמה דברים כמו שיתבאר. ונראה לי דעכשיו שכל ישראל נהגו בזה – שווינהו עלייהו כחובה, אם מעט ואם הרבה. וגם מצינו בגמרא דעם כי היא רשות, מכל מקום עניינה גדול מאוד. ומן השמים ממהרים לענות על נפילת אפים, דאמרינן בסוף פרק "הזהב" בענין תנורו של עכנאי שרבי אליעזר היה לו קפידא על רבן גמליאל הנשיא, ואשתו של רבי אליעזר היתה אחותו של רבן גמליאל. ולא הניחתו בכל יום ליפול על אפיו. ופעם אחת לא השגיחה, ונפל על פניו, ומיד נענש רבן גמליאל, עיין שם. הרי מפורש דאין זה חובה, דאילו היתה חובה לא היה ציית לה. וגם מפורש דכוחה גדול, דתיכף ומיד נתקבלה תפילתו.

ג וכתב רבינו הבית יוסף: אין לדבר בין תפילה לנפילת אפים. עד כאן לשונו. ודקדקו בזה, דהא בסימן נ"א מפורש דרק עד אחר שמונה עשרה אסור לדבר, עיין שם. ותרצו דדווקא להפסיק ולעסוק בענין אחר אסור, אבל שיחה בעלמא – לית לן בה (מגן אברהם סעיף קטן א'). וכמה מהדוחק הוא זה. אמנם כוונתו כן הוא: דאין הכוונה לגדר איסור, דאיך שייך איסור כיון שהוא רק רשות? אמנם רבינו הבית יוסף הולך לשיטתו בספרו הגדול, שכתב בשם הרשב"א דאי שייך שאשתו של רבי אליעזר לא היתה מניחתו ליפול אלא שהיתה נכנסת עמו בדברים, ואז לא היה מועיל נפילת אפים שלו לפעול. (עיין בית יוסף, וט"ז סעיף קטן א'. ודלא כפירוש הריב"ש שהביא המגן אברהם שם, שהיה שוכח מליפול, עיין שם.) וזהו שאומר רבינו הבית יוסף: "אין לדבר...", כלומר: דאם ידבר לא יגיע לו תועלת התפילה מנפילת אפים.

ד עיקר נפילת אפים הוא בפישוט ידים ורגלים בפנים שטוחות על הארץ, כדרך שאנו עושין ביום הכיפורים. וזה לשון הרמב״ם סוף פרק חמישי מתפילה: השתחויה כיצד? ...יושב לארץ, ונופל על פניו ארצה, ומתחנן בכל התחנונים שירצה. ״כריעה״ האמורה בכל מקום על ברכים, ״קידה״ על אפים, ״השתחויה״ זה פישוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. וכשהוא עושה נפילת פנים אחר תפילה, יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחויה. ואסור לעשות השתחויה על אבנים אלא בבית המקדש. ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע. אבל מטה פניו מעט ואינו כובש אותו בקרקע... עד כאן לשונו. והטעם שאינו רשאי ליפול על פניו אלא אם כן הוא צדיק כיהושע, מפירוש רש״י (מגילה כב א) מתבאר כדי שלא יתבזה אם לא יהיה נענה תיכף. וכן מבואר מהרי״ף והרמב״ם. וכן משמע מירושלמי בפרק שני דתענית, שאומר דדווקא בציבור אין לו לעשות כן, אבל ביחידות מותר, עיין שם. ולטעם זה אתי שפיר דביחיד ליכא חשש זה, שאין הכל יודעין. וזהו הטעם שאמרו שם בגמרא, דאביי ורבא כדנפלו על אפייהו אצלו אצלויי. כלומר: הטו על צדיהן מעט כמו שהמנהג אצלינו, ולא נפלו על הקרקע. ולפי זה אנחנו בוודאי איננו כדאים ליפול בפנינו על הקרקע. וכן המנהג הפשוט.

ה ולכן הרמב״ם בפרק תשיעי בסדר התפילה כתב בדין ה דאחר שישלים כל התפילה ישב ויפול על פניו, ויטה מעט הוא וכל הציבור, ויתחנן והוא נופל, ויושב ויגביה ראשו הוא ושאר העם, ומתחנן מעט בקול רם מיושב. עד כאן לשונו. כלומר: שאחר התחנון אומרים דבר מה, כמו אצלינו ״שומר ישראל״ או ״ואנחנו לא נדע״. ומבואר מדבריו דתחנון הוא רק מיושב. ואפילו שליח הציבור, כמו שכתב: והוא נופל ויושב. ואין כן המנהג אצלינו, דשליח הציבור מטה על צדו מעומד אצל העמוד. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: נפילת אפים מיושב ולא מעומד. עד כאן לשונו. וביאר בספרו הגדול שעל פי הקבלה הוא לעיכובא. ולכן אפילו סיים תפילתו עתה, ועומד במקום שכלו הפסיעות – לא יפול שם מעומד אלא ישב שם. ואם שם אי אפשר לישב – ממתין כדי הילוך ארבע אמות, וחוזר למקומו ויושב (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). אבל הריב״ש והמהרי״ל כתבו שאין קפידא, ויכול ליפול מעומד (שם). ואנחנו אף שתופסים כדעה ראשונה, מכל מקום כמה פעמים אירע לנו שאי אפשר לישב, כגון שחברו עומד בתפילה בתוך ארבע אמותיו, ואסור לישב מדינא דגמרא כמבואר בסימן ק״ה. וחלילה לעבור דינא דגמרא מפני זה, ואז נופלין מעומד. (והרא״ש והטור כתבו דהך דאביי ורבא מצלו אצלויי – אינו מטעם שאדם חשוב אינו רשאי..., אלא משום דאף על גב דמן התורה ליכא איסור בפנילה על רצפת אבנים רק בפישוט ידים ורגלים, מכל מקום מדרבנן אסור גם בסתם נפילה על רצפת אבנים, עיין שם. ולפי זה גם בביתו אסור. וצריך לומר לשיטתם דהירושלמי שהתיר – הוא שלא ברצפת אבנים.)

ו על איזה יד נופלים? כתב טור בשם גאון דאדם חשוב צריך ליפול בצד שמאל. והטעם כתבו שכן היו מרביצין התמיד כששוחטים אותו על שמאלו (בית יוסף בשם הכלבו). ועוד טעם: משום דהסיבת שמאל שמיה ״הסיבה״ שהוא הסיבת בני חורין, ובאותו צד שנראה כבן חורין צריך ליכנע לפני המקום (שם בשם רב האי). וסימן לדבר: ״שמאלו תחת לראשי״ (שם). ועוד טעם: כשמתפלל שכינה בימינו, כדכתיב: ״ה׳ צלך על יד ימינך״; וכתיב: ״שויתי ה׳ לנגדי תמיד״. נמצא כשהוא מוטה על שמאלו – פניו כלפי שכינה. ואם יטה על צד ימין יהיה ההיפך, ולא יתכן לעשות כן (שם בשם הר״ב).

ז והטור כתב דבאשכנז נוהגין להטות על צד ימין, והכי איתא במדרש על קרא ד״וימינו תחבקני״. עד כאן לשונו. וכן כתב הרוקח: אנו מטין הימין כי השכינה כנגד האדם, וכשמוטה על ימינו והשכינה כנגדו ״שמאלו תחת לראשי, וימינו תחבקני״. עד כאן לשונו (בית יוסף). וכן כתב הריב״ש בתשובה בשם רש״י בשם רבותיו, שראוי שתהיה ההטייה לצד ימין, מדכתיב: ״...וימינו תחבקני״. וכן הוא בבראשית רבה (שם). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דהעיקר להטות בשחרית שיש לו תפילין בשמאלו על צד ימין משום כבוד תפילין, ובערבית או כשאין לו תפילין בשמאלו – יטה על צד שמאל. עד כאן לשונו. ויש מי שכתב שגם בשחרית בתפילין יפול על השמאל אלא שיטה ראשו לצד ימין, ובמנחה יטה לצד שמאל. ומנהגינו כרבינו הרמ״א, וכן הסכימו האחרונים (ט״ז ומגן אברהם סעיף קטן ג׳). וכשיפול לא יפול על בשר היד אלא על בגד, דיד לא חשיב כיסוי כמו שכתבתי בסימן צ״א (שם סעיף קטן ב׳). והשליח ציבור יטה בראשו לצד התיבה (שם סעיף קטן ג׳) ולא לצדדין. וכן מי שיושב כנגד הארון יטה כנגדו (שם), דהכי שפיר טפי דמיחזי כמשתחוה כלפי ארון הקודש. ואינו צריך ליפול דווקא במקום שהתפלל, דמותר להתפלל במקום זה וליפול תחנון במקום אחר.

ח בטור כתב לומר בשעת נפילת אפים ״ריבון כל העולמים ואדוני האדונים, האל הגדול הגבור והנורא רחם עלינו שאנחנו עבד[י]ך. ומעשה ידי בשר ודם... מה אנו מה חיינו..., מה נאמר לפניך ה׳ אלהינו, כי אנחנו העוינו והרשענו. ואין לנו כהן לעשות חובותינו, ולא כהן גדול..., ולא מזבח... ולכן יהי רצון מלפניך שתהא תפילתינו מקובלת, ותחשב לפניך כפרים וכבשים כאילו הקרבנו אותם על גבי המזבח ותרצנו. עד כאן לשונו. ועוד יש שם תפילה אחרת מירושלמי, עיין שם. אבל מנהגינו לומר מזמור ״רחום וחנון חטאתי...״ עד ״יבושו רגע״. ויש אומרים מקודם פסוק ״ויאמר דוד אל גד

צר לי מאוד...", ואנו אין נוהגין לאמרו. ומנהג ספרד לומר מזמור "לדוד אליך ה' נפשי אשא", וכן הוא בזוהר. ויכוין למסור נפשו. והזהיר דאם לא כיון מילוי אלא בלבא רחיקא – גרם עליה לאסתלקא מעלמא עד לא מטו יומין, עיין שם. ולכן נמנעו מלאומרו באשכנז (מגן אברהם סוף סעיף קטן ה').

ט ולאחר שיגביה ראשו אחר נפילת אפים יתחנן מעט, כל מקום ומקום לפי מנהגו. ואנחנו מנהגינו לומר "שומר ישראל..." עד "והושיענו". ואחר כך אומרים "ואנחנו לא נדע מה נעשה". וכתבו שנכון לומר "ואנחנו לא נדע" בישיבה, ו"מה נעשה" בעמידה ובקול רם (מגן אברהם סעיף קטן ד' בשם של"ה). והטעם נראה לי על פי מה שכתבתי בסעיף א דהתפללנו בכל אופן היכולת: בישיבה ובעמידה ובנפילה. ולכן עתה מרמזים לזה: הלא נפלנו וישבנו ועמדנו, ומה נעשה עוד? ועתה רק עליך עינינו, זכור רחמיך. ואחר כך אומר שליח הציבור חצי קדיש. ואחר כך אומרים "אשרי", "למנצח יענך", "ובא לציון", ויתבאר בסימן קל"ב. וכתב רבינו הרמ"א בסוף סעיף א דאפילו בימים שאין אומרים תחנון אומרים "למנצח", מלבד בראש חודש, וחנוכה, ופורים, וערב פסח, וערב יום כיפור, ותשעה באב. עד כאן לשונו. וכן הוא "אל ארך אפים" שבשני וחמישי, שיתבאר בסימן קל"ד. אבל מנהג הספרדים ד"למנצח" שווה לתחנון, וביום שאי אפשר תחנון אין אומרים גם "למנצח".

י כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב: יש אומרים דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וספר תורה בתוכו, אבל בלאו הכי אומרים תחינה בלא כיסוי פנים. וכן נוהגין. וחצר בית הכנסת הפתוח לבית הכנסת, או בשעה שהציבור מתפללין – אז אפילו יחיד בביתו אומר תחינה בנפילת אפים. עד כאן לשונו. הדין הזה הוא מרוקח, וכתב סימן לדבר ביהושע במלחמת העי: "ויפול על פניו לפני ארון ה'". (עיין ט"ז סעיף קטן ה' שהקשה מפלגש בגבעה, דכתיב: "ויבכו לפני ה'", עיין שם. ותמיהני דשם כתיב "ארון", וצריך עיון.) ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דאם קבלה – נקבל, ואם לדין – יש תשובה. עד כאן לשונו. ונראה לי דכוונתו: דהא עיקר התנפלות למדנו ממשה רבינו דכתיב "ואתנפל", ושם לא היה ארון. ואי משום שבהר סיני היא עיקר השראת הקדושה, הא בכל מקום שהאדם מתפלל הוי המקום קדוש; וכשמתפלל שכינה כנגדו, והוא כעומד לפני המלך כאשר נתבאר כמה פעמים. ועוד: דברא"ש מגילה שם פסק דיחיד בביתו מותר ליפול פניו על הקרקע, ובביתו מסתמא ליכא ספר תורה (ט"ז שם). ומכל מקום המנהג הפשוט כהרוקח וכפסק רבינו הרמ"א. ובחצר בית הכנסת הפתוח לבית הכנסת, בשעה שהפתח פתוח נופלין בחצר, ולא בשעה שהפתח נעול. ובעזרת נשים נופלין (מגן אברהם סעיף קטן ז'). וכן החדרים הקטנים שסביבות בתי כנסיות ובתי מדרשות – דינן כבית הכנסת ובית המדרש לענין זה. וזה שכתב דאפילו יחיד בביתו, בשעה שהציבור מתפללין נופל על פניו – יש מי שפירש דזהו דווקא בשעה שהציבור אומרים תחנון (שם סעיף קטן ח'). ויש מי שפירש דרק בזמן התפילה של ציבור יכול ליפול (ט"ז סעיף קטן ז'). וכל שכן כשמתפללין במנין בביתו בשעת זמן תפילת הציבור – נופלים שם גם בלא ספר תורה (שם). וכן נראה עיקר בכוונת רבינו הרמ"א, אם כי אין המנהג כן.

יא אין נפילת אפים בלילה. ולכן בערבית ליכא נפילת אפים, שכן מקובל לחכמים כי נפילת אפים רמז למידת הלילה, ואין נופלין על פניהן, וקרוב הדבר לקצץ בנטיעות (בית יוסף). אך בימי הסליחות באשמורת מותר ליפול, מפני שהוא קרוב ליום (שם). ואחר חצות לילה זמן רחמים, אבל בתחילת הלילה תגבורת הדינים (מגן אברהם סעיף קטן ט'). ומיהו אם נמשך התחנון מהמנחה עד בין השמשות – אין לחוש כל זמן שעדיין אינו וודאי לילה (ט"ז סעיף קטן ח').

יב כתב הרמב"ם בסוף פרק חמישי: מנהג פשוט בכל ישראל שאין נופלין על פניהם בשבת, ויום טוב, וראש השנה, וראש חודש, וחנוכה, ופורים. ולא במנחה של ערבי שבתות וימים טובים, ולא בערבית שבכל יום. ויש יחידים שנופלים בערבית. וביום הכיפורים נופלים על פניהם בכל תפילה ותפילה, מפני שהוא יום תחינה ובקשה ותענית. עד כאן לשונו. ואנחנו לא ידענו ולא שמענו מנהג זה לומר תחנון ביום הכיפורים, וגם יחידים שיפלו בערבית. וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ו: נהגו שלא ליפול על פניהם בחמישה עשר באב, ולא בחמישה עשר בשבט, ולא בראש חודש ולא במנחה שלפניו, ולא בחנוכה. ויש אומרים גם במנחה שלפניו, וכן נוהגין. ובפורים אין נופלים על פניהם, ובל"ג בעומר אין נופלים. וכן בערב יום הכיפורים, וכן בערב ראש השנה אפילו שחרית. ומנהג פשוט שלא ליפול על פניהם בכל חודש ניסן, ולא בתשעה באב, ולא בין יום הכיפורים לסוכות, ולא מתחילת ראש חודש סיון עד אחר שבועות. עד כאן לשונו. ויש מקומות שאין נופלין אחר שבועות שבעה ימים, מפני שיש לחגיגתו תשלומין כל שבעה (מגן אברהם סעיף קטן י"ח). ופסח שני לא חשבו והוא פלא, ומנהג הספרדים שלא ליפול בו. ויש נוהגים שלא ליפול מן אחר סוכות עד אחר ראש חודש מרחשון, מפני שרוב ימי החודש היה בלא נפילת אפים. ואינו עיקר. ודע שבל"ג בעומר יש ליזהר מאוד. ומעשה בגדול אחד שהיה רגיל כל יום לומר "נחם" בתפילה, ואמרה גם בל"ג בעומר ונענש (מגן אברהם סעיף קטן י"ג בשם כוונות). ודע דמדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך מבואר דבמנחה שלפני חמישה עשר באב, וחמישה עשר בשבט, ול"ג בעומר, ופורים – נופלים, שהרי כתבו מפורש רק על ראש חודש וחנוכה. ומנהגינו אינו כן כידוע.

יג עוד כתבו בסעיף ד: נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל, ולא בבית החתן, ולא בבית הכנסת ביום מילה כשיש חתן. ודווקא שהמילה או החתן באותו בית הכנסת. אבל אם אין המילה בבית הכנסת, אף על פי שהוא בבית הכנסת האחרת – אומרים תחנון. וביום המילה שאי אפשר תחנון, דווקא בשחרית שמלין אז התנוק. אבל במנחה, אף על פי שמתפללין אצל התינוק הנימול אומרים תחנון, מה שאין כן בחתן שאין אומרים תחנון כל היום כשמתפללין אצל החתן. ולא מקרי "חתן" אלא ביום שנכנס לחופה. עד כאן לשונו.

יד יש מי שאומר הטעם באבל משום דכתיב: "והפכתי חגיכם לאבל" (בית יוסף). ואיני מבין: דנהי דדרשינן מכאן דאבלות שבעה דומיא דרגל. אבל לענין זה מה שייך דומיא דרגל, ואדרבא הא הוי היפוך מרגל? ונראה הטעם שלא להגביר מידת הדין בבית שכבר הדין מתוח כנגדו (וכן כתב הלבוש). ולכן לא יאמרו שם שום תחינה, ולא מזמור "יענך ה' ביום צרה" (מגן אברהם סעיף קטן י'), ולא "והוא רחום" בשני וחמישי. וכל זה לא יאמרו האבלים ולא המתפללים שם כל שבעת ימי אבלות. והמתפללים שם כשילכו משם לביתם יאמרו "והוא רחום" (ט"ז סעיף קטן ט'). אבל נפילת אפים לא יאמרו בביתם (שם), דאין זה רק מיד אחר התפילה. והלל לא יאמרו בבית האבל (מגן אברהם שם). ויש מי שאומר דבחנוכה יאמרו שם מפני שבחנוכה חובה, מה שאין כן ראש חודש אינו אלא מנהג (שם בשם התניא). ויש מי שאומר דגם בחנוכה לא יאמרו (שם בשם מהרי"ל). והנכון שהאבלים לא יאמרו כלל, והמתפללים שם יאמרו בבואם לביתם (שם). וזהו בחנוכה, ובר"ח אין צריך כיון שאינו אלא מנהג. ופסוק "ואני זאת בריתי" ב"ובא לציון" יאמרו בבית האבל (שם); אף שבתשעה באב אין אומרים אותו – זהו מפני שכל ישראל אסורים ללמוד. וסליחות יכולים לומר בבית האבל, אבל לא וידוי ותחנונים (מחצית השקל שם). וזהו הכל כשיש אבל שם. אבל המתפללים במקום שמת אדם ואין שם אבל יאמרו הכל (שם). וכן האבל כשיושב בבית הכנסת לא שייך כל זה, ובטל לגבי בית הכנסת דאין שייך לקרוא שם "בית האבל" כמובן. ורק הוא בעצמו לא יאמר. (ובית האבל אף שהמת מת במקום אחר, מכל מקום נראה דהוי "בית האבל".)

טו ובבית החתן לא יאמרו תחנון, שאין לעורר מידת הדין בזמן שמחתו. ואז אפילו כששבו לביתם אין צריכין לומר "והוא רחום" (ט"ז סעיף קטן י'). וכן במילה מפני שהיו פטורים מפני השמחה. ולא דמי לבית האבל דלא מיפטר פטירי, אלא מפני שאין לעורר שם דינים כמו שכתבתי. וזה שכתבו דגם כשהחתן או המילה בבית הכנסת כולם פטורים, אין לשאול למה באבל אינו כן כמו שכתבתי. דלא דמי, דבאבל הפטור הוא מפני המת. ואף על פי שמת במקום אחר, מכל מקום בית האבל פטורו מפני ענין המת. ומה שייך זה להבית הכנסת? מה שאין כן החתן והמילה הפטור מחמת עצמם, ולכן בכל מקום שהם – הרי הם שם ונתפשטה השמחה על כולם (נראה לי).

טז ודע דעיקר שמחת החתן הוא בשבעה ימי המשתה. וזה שכתבו דלא מקרי "חתן" אלא ביום שנכנס לחופה – אין כוונתם על להבא אלא על העבר. כלומר: דלכאורה מקרי "חתן" מזמן הכנתו להחופה, שהרי מצינו בכתובות (ח א) שהיו אומרים "שהשמחה במעונו" מזמן האירוסין או מכי רמו שערי..., עיין שם. והייתי אומר דגם לענין תחנון כן, כיון שאין זה אלא רשות. לזה קא משמע לן דרק ביום החופה בלבד ולא קודם. (ומיושב קושית הט"ז בסוף סעיף קטן י'. וגם מה שכתב שלא יבוא לבית הכנסת נדחה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ומבואר מדבריהם שכל יום החופה אפילו בשחרית פטורים מתחנון. ובמילה במנחה צריכים לומר תחנון כמו שכתבתי, ויש מי שאומר שאינם צריכים לומר (מגן אברהם סעיף קטן י"א וב"ח בשם רש"ל). והנכון שאם הסעודה אחר מנחה שלא לומר תחנון, ואם הסעודה היתה קודם מנחה אזי נכון לומר. וכמדומני שכן המנהג. ועוד מנהגינו שאפילו המילה אינה בבית הכנסת, אם רק בבית הכנסת מתפלל אבי הבן או המוהל או הסנדק – אין אומרים תחנון. (ושמענו שיש מנהג שלא לומר תחנון בכל העיר כשיש מילה בעיר. ומובא זה בעט"ז, עיין שם.)

יז ודע דשבעה ימים של חתן אינו במעת לעת משעה לשעה. וכיון שעברו שבעת ימי המשתה אף שהחופה היתה לעת ערב, מכל מקום אומרים בשמיני בבוקר תחנון. וכל מקום שאין אומרים תחנון בחול – אין אומרים בשבת "אב הרחמים" ו"צדקתך צדק". ואם היה חתן ביום התענית, או מילה ביום התענית – מתפללים סליחות, ואומרים וידוי ו"אבינו מלכנו". רק תחנון וגם "והוא רחום" אין אומרים. (ודברי הרמ"א בסעיף ה אין להם שום הבנה, כמו שכתב המגן אברהם בסעיף קטן י"ג. ועיין שם בסעיף קטן י"ד ממנהג קטניות. ואינו ידוע אצלינו מנהג זה.).

יח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסוף סימן זה: אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו כשמתפלל על הציבור, אלא אם כן הוא בטוח שיענה כיהושע בן נון. וכן אסור לכל אדם ליפול על פניו בפישוט ידים ורגלים, אפילו אין שם אבן משכית. אבל אם נוטה קצת על צדו – מותר אם אין שם אבן משכית. וכן יעשו כשנופלים על פניהם ביום הכיפורים אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע. וכן נוהגים. עד כאן לשונם. והנה זה שכתבו כשמתפלל על הציבור, יש מי שפירש דדווקא בפני הציבור (ט"ז סעיף קטן י"ג), וכמו שכתבתי בסעיף ד. והלשון לא משמע כן. ונראה לי דכוונתו דרק כשמתפלל על הציבור אפילו בביתו – חיישינן ללזות שפתים כשלא יענה. ובאמת יש שכך מפרשים הירושלמי שהבאנו שם (ראב"ד בסוף פרק חמישי בפירוש

הראשון, עיין שם). וזה שכתבו דבפישוט ידים ורגלים אסור אפילו בלא אבן משכית, כלומר אפילו רצפה שלא מאבנים – אין זה לא שיטת הרמב״ם ולא שיטת הרא״ש כמו שבארנו בסעיף ד. והוא דעה יחידאה שהביא הריב״ש, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול. ותמה בזה, עיין שם. ותמיהני שחשש רבינו הרמ״א לזה. וזה שכתבו ״אם יציעו שם עשבים״ – צריך לומר ״או יציעו״ (ט״ז סעיף קטן ט״ו). והכי פירושו: דבלא עשבים או כיסוי אחר – יש להטות, ובעשבים – אינו צריך להטות. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן כ״ב. ומדבריו מבואר דבראש השנה ב״עלינו״ אין צריך נפילה על הקרקע בפניו, עיין שם. והמנהג לעשות כמו ביום הכיפורים.)

סימן קלב

א ואחר חצי קדיש יאמרו ״אשרי״, ו״למנצח ינחך״, ״ובא לציון״, ״ואתה קדוש...״. והטעם מ״אשרי״ משום דאמרינן ריש ברכות (ד ב): כל האומר ״תהילה לדוד״ שלוש פעמים בכל יום – מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ולכן תיקנו בשחרית שני פעמים: אחד קודם התפילה, ואחד לאחר התפילה; ובמנחה פעם אחת קודם התפילה. דכשם שבשחרית יש שני קדושות, לבד קדושה ד״יוצר״ שאינו אלא סיפור איך המלאכים אומרים קדושה, ולכן יש שני פעמים ״אשרי״ בשחרית. ובמנחה יש קדושה אחת – תיקנו פעם אחת ״אשרי״. ובערבית ליכא קדושה – לא תיקנו כלל. דגם ב״אשרי״ יש קדושתו של הקדוש ברוך הוא, כדכתיב: ״ארוממך..., בכל יום אברכך, גדול ה׳, דור לדור, הדר כבוד הודך, ועזוז נוראותיך״ – להורות שהוא יתברך מרומם על כל ברכה ותהילה, שזהו ענין ״קדוש קדוש״. כלומר: קדוש ומובדל מכל ברואי מעלה, וקל וחומר מברואי מטה. וכשם שבקדושה אומרים ״מלוא כל הארץ כבודו״, כלומר: אף שהוא קדוש ומובדל, מכל מקום מלא כל הארץ כבודו, כמו כן ב״אשרי״ שעם כל גודל גדולתו הוא חנון ורחום, וטוב לכל, ורחמיו על כל מעשיו, ועיני כל אליו ישברו והוא נותן להם את אכלם בעתו, פותח... על דרך שאמרו: במקום שאתה מוצא גדולתו, שם אתה מוצא ענותנותו...

ב ועוד טעם ב״אשרי״ לפי שהכננו מזון הנפש בקריאת שמע ותפילה, וטלית ותפילין, ויחוד השם ואהבתו; לכן מבקשים עתה שישפיע לנו בחסדו מזון הגוף, שיתן לנו את אכלינו בעתו, שיזמין לכל איש ואיש די פרנסתו. וזהו ״פותח את ידך״. והשני פסוקים שמוסיפים קודם ״תהילה לדוד״ ואחד אחר ״תהילה לדוד״, והיינו ״אשרי יושבי ביתך״, ״אשרי העם שככה לו״, ופסוק ״ואנחנו נברך...״ – לפי שבפסוקי דזמרה הוספנום מטעם שבארנו בריש סימן נ״א, עיין שם. לפיכך מוסיפין גם כאן להשוותם זה לזה.

ג וכיון שאנו מבקשים פרנסתינו, לכן אומרים מזמור ״יענך ביום צרה״. וכמו שאמרו בשלהי ברכות: למה כתיב ״ישגבך שם אלהי יעקב״ ולא ״אברהם ויצחק״? מכאן לבעל הקורה שיכנס בעוביה של קורה. ופירש רש״י: אם בא לטלטל הקורה ממקום למקום. כלומר: יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם – יבקש עליהם רחמים. עד כאן לשונו. דיעקב היה לו צער גידול בנים וטרח לפרנסם, והגיע לו צרות רבות מעשו ומלבן, והקדוש ברוך הוא חלצו מכולם, כמו כן יחלצנו מצרותינו. ובמדרש שוחר טוב אמרו על פסוק זה: אמר הקדוש ברוך הוא: בשעה שמגעת צרה לישראל, והם מבקשים אותי... אני עונה אותם, ואנכי עמו בצרה. ולזה מסיימים ״המלך יעננו ביום קראנו״. ויש בראשי תיבות של שלוש תיבות אלו אותיות קי״ב כמספר הוי״ה-אדני-אהי״ה, שהם עיקרי שמותיו יתברך שמהם השפעתינו. ולכן אומרים מקודם ״אלה ברכב..., ואנחנו בשם...״, כלומר: כולם יש להם פרנסה מצד הטבע, ואנחנו רק בשמו יתברך נבטח. כי מצד הטבע מיום שנחרב בית המקדש אנו כתלוים באויר. ועוד איתא שם במדרש, דמזמור זה אמרו דוד אחר שמונה עשרה מזמורים, וכמו כן אנו אומרים אותו אחר שמונה עשרה ברכות. (ובספרים שלנו הוא מזמור כ, אך ״אשרי האיש״ ו״למה רגשו״ אמרו חכמינו ז״ל שחד הוא.)

ד ואחר כך אומרים ״ובא לציון גואל״ כדרך שאמר ישעיה הנביא (נט יט): ״כי יבוא כנהר צר, ובא לציון גואל״. וגם אנחנו אחר ״יענך ביום צרה״ אומרים ״ובא לציון גואל״. ואחר כך אומרים פסוק ״ואני זאת בריתי...״, שגם ישעיה אמרו אחר פסוק ד״ובא לציון גואל״. כלומר: שלא תפחד שמרוב הצרות תשתכח תורה מישראל. לא כן, ד״לא ימושו מפיך...״. וזה ראינו בחוש, שאחר חורבן בית המקדש שהרומיים גזרו עלינו גזירות קשות ורעות, ואז אדרבא נתחזקה התורה בזמן התנאים והאמוראים...

ה ואחר כך אומרים ״ואתה קדוש״. וזהו ״קדושה דסידרא״ שאמרו בסוף סוטה, דמיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, וכל יום קללתו מרובה מחברו, שנאמר: ״בבוקר תאמר מי יתן ערב...״. ואלא עלמא אמאי קא מקיים? אקדושה דסידרא וא״אמן, יהא שמיה רבה...״. ופירש רש״י: סדר קדושה שתיקנו שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בדבר מועט, שאומר קריאתו ותרגומו, והן כעוסקין בתורה... ויש כאן קדושת השם ותלמוד תורה, וחביב הוא. וכן ״יהא שמיה רבה...״. עד כאן לשונו. ואינו מובן: מה שייך זה לביטול הקללה? אמנם נראה לי דהענין כן הוא: דהנה במדרש שהבאנו

בסעיף ג אומר: "יענך ה' ביום צרה", זה שאמר הכתוב: "יקראני ואענהו, עמו אנכי בצרה". אמר הקדוש ברוך הוא: בשעה שמגעת צרה לישראל והם מבקשים אותי, ישתתפו כבודי עמהם. באותה שעה אני עונה אותם, שנאמר: "יקראני ואענהו". אימתי? "כי עמו אנכי בצרה". משל לאשה עוברה שהיה לה כעס עם אמה, ועלתה אמה למעלה, ובשעת לידתה היתה צווחת מלמטה והיתה אמה שומעת קולה מלמעלה, והיתה אף היא צווחת כנגדה... אף על פי שאני בכעס עליה איני יכול לסבול צווחתה, צרת בתה צרת אמה. עד כאן לשונו. וכיון שעיקר המועיל להצלת הצרות לשתף כבודו יתברך בצערנו, וגם בגמרא אמרו כן: כל המשתף שם שמים בצערו – כופלין לו פרנסתו (ברכות סג א). ולכן כשהקללה רבתה בנו, והתפללנו לו יתברך – אנו משתפים שמו הגדול יתברך בצערינו. כלומר: שלו יתברך מגיע צער כביכול, שהלא מלוא כל הארץ כבודו, ועתה אין כבודו ניכר כלל. ומצטערים על העדר לימוד התורה, שזהו כל שמחתו יתברך. ולזה אומרים "ה' ימלוך לעולם ועד". כלומר: מתי יתגלה מלכותו יתברך? ואומרים "יתגדל אמן יהא שמיה רבא", שזה כולו בנוי על גלות השכינה. ובזה הקדוש ברוך הוא כביכול מצווח כנגדינו, ומסיר ממנו הקללה, ומשפיע לנו פרנסתינו.

ו ומקדימין מקודם הפסוק ד"ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". כלומר: אף על גב שאתה קדוש, מכל מקום אתה יושב ומצפה לתהלות ישראל. ולכן כל מה שאנו מוסיפין בתפילה ובשבחות ותהלות – ניחא לך כביכול. והוא הקדמה על שאנו מכינין עצמינו לומר קדושה פעם שלישית, שלכאורה אין זה מדרך ארץ לשנות ולשלש דבר אחד שלוש פעמים, לזה אומרים שהוא יתברך רצונו בזה. ומה שמתרגמין הקדושה – כדי שהכל יבינו, מפני שהיו מדברים לשון תרגום בבבל. ועוד יש טעמים גבוהים בזה. ויש מי שכתב שהתרגום יאמרו בלחש, ויש מי שאינו חושש לזה (פרי עץ חיים דף ע"ג ע"א: מורי לא היה חושש...).

ז ואחר כך אומרים "ה' אלהי אברהם... שמרה זאת לעולם ליצר...", משום דפסוק זה אמרו דוד בסוף התפילה בדברי הימים (א כט יח). והענין כן הוא: הכל על דרך הקודם, דמה שרבתה בנו הקללה הוא מסיבת עונותינו, לזה מבקשים שישמור לנו סדר הקדושה שעשינו, לכוף בזה יצרינו ולהכין לבבינו לעבודתו יתברך. ועל העונות שעברו: "והוא רחום יכפר עון..., כי אתה ה' טוב וסלח...". ואחר כך אומרים "צדקתך צדק...", והוא כעין הצדקת הדין עלינו על גודל הקללה מזמן החורבן. ואחר כך אנו מתנחמים ואומרים: "תתן אמת ליעקב...", כלומר: בטוחים אנו שתתן החסד שהבטחת לאברהם עלינו, והאמת שהבטחת ליעקב. וביעקב שייך אמת, מפני שכבר הבטיח לאברהם, ועליו יתברך לאמת דברו. ואחר כך אומרים "ברוך ה' יום יום, יעמס לנו", כלומר: הננו מצפים לעתיד לגודל טוב, אך גם עתה מובטחים אנחנו שתתן לנו בכל יום פרנסתינו. ואומרים הני שלושה פסוקים: "ה' צבאות עמנו", "ה' צבאות אשרי", "ה' הושיעה", משום דבירושלמי פרק חמישי דברכות אמרו שלעולם לא יזוז ממנו פסוקים אלו. ואחר כך נותנים לו יתברך שבח והודיה שבראנו לכבודו, ונתן לנו תורת אמת. ואחר כך מתפללים על זה: "שנשמור חוקיך, ונזכה...". ואחר כך אומרים פסוקים של ביטחון לחזקנו בפרנסתינו, שנבטח בה' והוא ישלח לנו עזרתו מקודש. ומסיימין בפסוק "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". ונראה לי דזהו לשני כוונות: האחת: דהנה מפני קוצר פרנסתינו אנו טרודים על המחיה ועל הכלכלה, ואין לנו פנאי לעסוק בתורה. אבל עלינו לדעת כי חפץ ה' להגדיל תורה ולהאדירה. על כן הגם שאנו הולכין מיד לעסוק בפרנסה, אך עלינו לזכור שזהו עיקר רצונו יתברך להגדיל תורה ולהאדירה. ולכן יגדל בניו לתלמוד תורה, ויחזיק ידי לומדי תורה. וזהו חיוב אף על הטרודים בפרנסתם. וכוונה שניה הוא על מה שכתוב בישעיה (מב כב) אחר פסוק זה: "והוא עם בזוז ושסוי... מי נתן למשיסה יעקב... זו חטאנו לו...". והכי פירושו: דהנה אנחנו מתרעמים על שפלותינו, לזה אמר הנביא הלא תכלית הבריאה שיגדיל תורה ויאדיר. וזו חטאנו לו, שלא עשינו כן ועשינו ההיפך. ולכן "הוא עם בזוז ושסוי...". אלא שלא תיקנו לומר פסוקים אלו כדי שלא לסיים התפילה בדבר רע. אבל הכוונה יש לומר כן כמו שכתבתי. וטעם "עלינו" ושיר של יום יתבאר בסימן קל"ג, כי גם הטור ביארם שם, עיין שם. ובזה נגמר סדר התפילה. (עוד יש כוונות גבוהות ורמות בקדושה דסידרא, דבעצם הכוונות אינה דומה לקדושת השמונה עשרה. ואנחנו פרשנו על פי פשטיותם, והבאים בסוד ה' יכוונו יותר. ודייק ותמצא קל.)

ח וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך: מתרגמין קדושת "ובא לציון". וצריך ליזהר בו מאוד לאומרו בכוונה. ולענין אם היחיד אומרה – דינה כדין קדושה שב"יוצר", ועיין לעיל סימן נ"ט (והוכרע להיתר). ובקדושה שבתרגום – יחיד אומרה ולא שנים. ואין לאומרה בקול רם. ואסור לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסידרא. עד כאן לשונם. דכל שהוא בלשון תרגום – אין לאומרו ברבים (ט"ז בשם הזוהר). ויש בזה טעם על פי סוד, וסימנך: שנים מקרא ואחד תרגום. וכשעושים הכרזות – יעשו קודם "אשרי", ולא בין "אשרי"-"ובא לציון". (מגן אברהם. ומה שכתב שהיחיד בבואו לבית הכנסת בשעה שהציבור אומרים קדושה דסידרא יאמר עמהם, עיין שם – אין מנהגינו כך, כיון דאנו תופסים להלכה שיחיד אומרה כמו בקדושה ד"יוצר". והלבוש והמגן אברהם כתבו כאן מנהגי קדישים ודיניהם, ואצלינו כולם אומרים ביחד. ומי קודם לתפילת העמוד, ואיזה דיני קדיש נתבאר בסייעתא דשמיא ביורה דעה סוף סימן שע"ו, עיין שם.) (נראה לי דטוב לומר "אשרי"-"ובא לציון" בישיבה.)

סימן קלג

א אחר "ובא לציון" אומר שליח הציבור קדיש "תתקבל", שנגמרה התפילה. אמנם נהגנו לומר אחר כך השבח הגדול של "עלינו לשבח", שאמרו הקדמונים שיהושע בן נון תיקנו בכבישת יריחו. והאר"י ז"ל הזהירו לאמרו אחר כל תפילה, ובקול ומעומד ובשמחה. ומשתחוה ב"ואנחנו כורעים". וגם רבינו הרמ"א בסימן הקודם שיזהר לאמרו בכוונה. ויפסיק מעט קודם "ואנחנו כורעים" (דלא לישתמע דקאי על הקודם חס ושלום). ואומרים קדיש יתום אחר "עלינו". ואפילו אין יתום בבית הכנסת, יאמר אותו מי שאין לו אב ואם. ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לומר אם אינם מקפידים. עד כאן לשונו. דהקדיש הזה יש לו עיקר להשלים ארבעה קדישים בשחרית. ובאמירת "עלינו" תתחזק האמונה אצלינו, וכי אין שום כוח מבלעדו יתברך, והתקוה לתקן עולם במלכות שדי (עיין ב"ח). ויש אומרים "וכסא כבודו בשמים ממעל". ויש אומרים "ומושב יקרו", וכתב הטור שכן הנוסחא בספר היכלות, עיין שם. ומכל מקום אנו אומרים "וכסא כבודו" מטעם הידוע אצלינו.

ב ואחר כך אומרים שיר של יום, לזכר שיר הלוים בבית המקדש. ובמנחה לא נהגו לאמרו אף על פי שגם בתמיד של בין הערבים היו אומרים שיר בבית המקדש. ומשנה מפורשת היא בשלהי ראש השנה שפעם אחת נתקלקלו הלוים בשיר, ועל בין הערבים קאי, עיין שם. מכל מקום כיון שהוא זכר בעלמא – דיו בשחרית. ובראש השנה (לא א) מפרש טעמים על כל שיר של יום, מה שכל אחד שייך ליום זה, עיין שם. ובמסכת סופרים (פרק שמונה עשר) מביא משנה זו דהשיר שהיו הלוים אומרים בבית המקדש שבסוף מסכת תמיד, ומסיים שכל המזכיר פסוק בעונתו – מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן. עד כאן לשונו. ולפיכך יש ליזהר בזה. ואחר השיר של יום אין צריך קדיש, כי כבר אמרנו ארבעה קדישים, ואין להרבות בקדישים כמו שכתבתי בסימן נ"ה, עיין שם. אך היתומים נהגו לומר אחריו קדיש, ולכן כשאין יתום בבית הכנסת אין צריך קדיש זה.

ג ודע דביום שיש מוסף היו הלוים אומרים שיר דשחרית אחר תמיד של שחר, ולמוסף היה שירים אחרים, כמבואר במסכת סופרים שם לראש חודש וליום טוב. ומן הדין לומר בשבת ויום טוב וראש חודש השיר של יום דשחרית אחר תפילת שחרית. וכן מנהג הספרדים ונכון הוא. ואנחנו לא נהגנו כן, שאומרים אחר מוסף. וגם שירי מוסף לא נהגנו לומר כלל, והוא פלא. והספרדים אומרים בראש חודש "ברכי נפשי" שהוא שיר של מוסף ראש חודש. וביום טוב גם הם אין אומרים, ולא ידעתי למה. וגם תמיה לי שבמוסף שבת מבואר בראש השנה שם שהיו אומרים שיר מפרשת "האזינו", ובמסכת סופרים לא קחשיב לה. וגם אותם האומרים ביום טוב שירי מוסף. וכבר נדפסו במחזורים, ולמה בשבת אין מי שיאמרם? וצריך עיון גדול.

ד מנהג ספרד לומר אחר "ובא לציון" מזמור "תפילה לדוד הטה ה' אזניך", והוא מזמור (פו). ואחר כך אומרים "הושיענו...", שיר של יום, ואחר כך אומרים "אין כאלהינו...", "פטום הקטורת...", "תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות...", אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום...". ואומרים קדיש דרבנן, מפני מאמרם סוף סוטה שהבאנו בסימן הקודם, שאומר הש"ס שם "אמן. יהא שמיה רבה" דאגדתא. ואחר כך "עלינו". ומנהגם נכון וטוב, וכן כתב בפרי עץ חיים. אך רבינו הרמ"א כתב בסימן קל"ב, וזה לשונו: יש שכתבו לומר "פטום הקטורת" מתוך הכתב ולא בעל פה, משום שהאמירה במקום הקטרה, וחיישינן שמא ידלג אחד מסממניה. ואמרינן שהוא חייב מיתה אם חסר אחת מסממניה. ולכך נהגו שלא לאומרו בחול, שממהרין למלאכתם וחיישינן שמא ידלג. וכשיוצא מבית הכנסת אומר "ה' נחני...", ומשתחוה ויוצא. עד כאן לשונו. ומהרי"ל עשה שלוש השתחוואות, וכשיצא מבית הכנסת לא יצא ואחוריו להיכל אלא מצדד (מגן אברהם). וכשהבימה מפסקת – לית לן בה, כיון שרשות אחר מפסיק בין ההיכל ובין הפתח. (ולכן באשכנז לא נהגו לומר "אין כאלהינו" ו"פטום הקטורת" מטעם שכתב הרמ"א. ומכל מקום מי שאומרו – הרי זה משובח. ומשום חסרון אחד מסממנים יש נהגו למנות על האצבעות, ולא יטעה עוד כמובן. ותלמיד חכם וודאי נכון שיאמרם. וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ה' שהמדקדקים נהגו לאומרה בכל יום, עיין שם. ומה שהאריך בסעיף קטן ד' בדבר שיר של מנחה – אין להאריך בזה דאין ספק בזה, והנכון כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ה כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך: בשבת ויום טוב אין אומרים "ברכו" אחר קדיש בתרא, אפילו במקום שנהגו לאמרו בימות החול שמא לא היו יחידים בבית הכנסת כשאמרו "ברכו", מכל מקום בשבת ויום טוב אין לאומרו דהכל באים לבית הכנסת קודם "ברכו". עד כאן לשונו. והמנהג הזה אין ידוע אצלינו. ואין אנו אומרים זה לא בחול ולא בשבת ויום טוב.

סימן קלד

א בשני וחמישי נוהגים להוסיף תחנונים, מפני שהם ימי רצון. שמשה רבינו בלוחות אחרונות שנתרצה לו הקדוש ברוך הוא עלה בחמישי וירד בשני, כמבואר במדרשים (טור). ועוד: שהם ימי דין, דבית דין של מטה ושל מעלה יושבין אז בדין (שבת קכט ב). דמזל מאדים משמש באלו הימים שני

פעמים ביום (שם), ומזל מאדים מורה על מידת הדין. ולכן גם קורין בתורה בשני וחמישי שלושה קרואים. והוא מתקנת עזרא (בבא קמא פב א), כדי להגן על העולם שלא תחרב מפני מידת הדין, דתורה מגנת ומצלת.

ב ולפיכך אומרים "והוא רחום" באריכות כנדפס בסידורים. וכתבו הקדמונים שנתקן על ידי שלושה זקנים על ידי נס שנעשה להם, שהצילן הקדוש ברוך הוא מן האש שלא שלט בהם כששרפן הגמון אחד. וכתב רבינו הבית יוסף שאומרים אותו בקול רם. ואם לא אמרו מעומד עובר על התקנה, ונקרא "פורץ גדר". עד כאן לשונו. אבל רבינו הרמ"א כתב דמעומד נוהגין לאומרו, אבל אומרים אותו בלחש... עד כאן לשונו. מפני שנתקן כנגד תפילת שמונה עשרה (מגן אברהם), וכן המנהג. וכתב עוד דנוהגים להתענות בהם. כלומר: כשגוזרים איזה תעניתים – גוזרין על שני וחמישי, וכן שני וחמישי ושני אחר פסח וסוכות. ויש נוהגין לומר וידוי "אשמנו", ו"אל ארך אפים אתה...", ושלוש עשרה מידות. ולאחר "והוא רחום" אומרים תחנון ו"ה' אלהי ישראל שוב...", "הבט...", "זרים...", ו"שומר ישראל...". ו"אל ארך אפים" אומרים אחר קדיש. ואומרים אותו מעומד מפני שיש בו "חטאנו" והוא כעין וידוי, דדווקא מעומד (שם).

ג כתב רבינו הבית יוסף: מראה פני כתיבת ספר תורה לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו. שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב, ולכרוע ולומר "וזאת התורה...", "תורת ה' תמימה משיבת נפש". עד כאן לשונו. כן איתא במסכת סופרים (פרק ארבעה עשר). וזהו שאנו קורין "הגבה", ואצלינו עושין ההגבה אחר הקריאה. והספרדים עושין קודם הקריאה, דכן משמע במסכת סופרים שם. ופלא שאנו אומרים "וזאת התורה... על פי ה' ביד משה", וכן נדפס בסידורים. וקשה טובא: חדא: דאין זה פסוק בשום מקום. ד"וזאת התורה" הוא ב"ואתחנן", ו"על פי ה' ביד משה" הוא סוף פסוק ב"בהעלתך" במסעות. עוד: דבמסכת סופרים אינו כן, וכמו שכתבתי. וכשמגביהה גולל הספר תורה על שלושה דפין, ומראה לעם ופני הכתב כנגד פני המגביה. ומי שמסתכל היטב בהאותיות כראוי – יגיע לו אור גדול אם ראוי לכך (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג').

ד כשמוציאין הספר תורה אומרים "ויהי בנסוע הארון", "בריך שמיה" מזוהר ויקהל. ו"גדלו" אומר שליח הציבור כנגד ההיכל. ומגביה הספר תורה מעט וכורע, ואומרים: "לך ה' הגדולה", "אב הרחמים...". ובשבת ויום טוב אומר: "שמע ישראל", "אחד אלהינו" כנגד הציבור. וחוזר פניו אל ההיכל ואומר "גדלו", "על הכל יתגדל ויתקדש...". ויש להחזיק התורה בצד ימינו, והולך לצד צפון עם התורה. והראשון העולה לתורה אומר "ברוך שנתן תורה...", "ואתם הדבקים..." (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ו'). ועיין בסימן קמ"א סעיף י מה שכתבתי שם.

סימן קלה

א כתב הרמב"ם בריש פרק י"ב מתפילה: משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא שמיעת תורה. ועזרא תיקן שיהו קורין בו במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות. וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלושה בני אדם, ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים. עד כאן לשונו. כלומר: דעל שבת שחרית תיקן משה רבינו מה לקרות, והיינו כל סדרה בשבתו ושבעה קרואים. אבל על שני וחמישי לא תיקן כמה קרואים וכמה פסוקים, והיה די בקורא אחד ופסוק אחד. ובא עזרא ותיקן המספר. וכל זה מבואר בבבא קמא (פב א). ופירוש ד"יושבי קרנות", פירש רש"י "יושבי חנויות" שלא קראו בשני וחמישי, עיין שם. ותיקן לפניהם קריאה יתירה אף שקראו בשחרית. ויש מפרשים: כדי שלא ילכו וישתכרו על הקרנות, דאז הוא זמן שכרות. ולכן תיקן קריאה, כדי שיבואו לבית הכנסת. וזהו שאומרים פסוק "ואני תפלתי לך ה' עת רצון" בשבת במנחה, משום דמקודם כתיב: "ישיחו בי יושבי שער, ונגינות שותי שכר". ואמר דוד: הן יושבין ומשתכרין על הקרנות, ואני בא לבית הכנסת ומתפלל לפניך; שהיא עת רצון, שאף אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה (שיטה מקובצת שם).

ב וכן תיקן משה רבינו קריאת התורה למועדים וראש חודש וחול המועד, כדתנן בפרק רביעי דמגילה (לא א): בפסח קורין..., שנאמר: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" – מצוותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו. וכך שנינו בירושלמי שם, והביאום שם הרי"ף והרא"ש: משה תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד, שנאמר: "וידבר משה...". והירושלמי הוסיף "שבתות" שאינו במשנה. וקריאות דתשעה באב ותענית ציבור נתקנו אחר כך ממילא; וגם כן בגזירת משה רבינו, כיון שתיקן לקרוא כל דבר בזמנו. והפטר[ו]ת נזכרו במשנה דמגילה שם, ונראה שאנשי כנסת הגדולה תיקנו זה. וממילא דצריך לקרות איזה פסוקים גם בתורה, כדי שלא יקרא נביאים בלא תורה. וקריאת התורה דמפטיר ברגלים ובראש השנה ויום הכיפורים לא נזכר בגמרא. והגאונים תיקנוה לקרות במוספין מ"פנחס". אבל קריאת המפטיר של ראש חודש שחל בשבת ושל ארבע פרשיות הוזכרו במשנה שם, ונראה שזהו גם כן מתקנות אנשי כנסת הגדולה. ופרשה "זכור" הוי דאורייתא, ויש אומרים

דגם פרשה ״פרה״ הוי דאורייתא. ויתבארו במקומן בסייעתא דשמיא. (הב״ח בסימן רפ״ד כתב שהפטרה היתה על ידי גזירה שגזרו שלא לקרות בתורה, עיין שם.)

ג וכמה קרואים עולים בשני וחמישי, ובשבת במנחה? שלושה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן משום ביטול מלאכה. ושבת במנחה אף על גב דליכא ביטול מלאכה, מכל מקום לא רצו חכמים להטריח עליהם יותר מדאי, מפני שהיו רגילים לדרוש כל היום (רש״י מגילה כא א.) ועוד: שהרי כבר קראו בבוקר. וכן אין מפטירין בנביא מפני הטעמים שנתבארו. ומספר השלושה כנגד תורה נביאים וכתובים, וכנגד כהנים לוים וישראלים (גמרא שם). ומספר הפסוקים לא פחות מעשרה כנגד עשרת הדברות, וכנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם (שם). ועוד יש טעמים בגמרא שם. ושנים קורים כל אחד שלושה פסוקים, ואחד קורא ארבעה. ומי הוא הקורא ארבעה יתבאר בסימן קל״ז.

ד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א: ואם היו שני חתנים בבית הכנסת, והם ישראלים – מותר להוסיף לקרות ארבעה, דלדידהו הוי כיום טוב שמותר להוסיף. ונראה דהוא הדין לעניין שני בעלי ברית, דיום טוב שלהם הוא. עד כאן לשונו. דבר זה כתבו המרדכי בשם ריב״א, והגהות מיימוניות בשם ריצב״א. אבל מעולם לא שמענו מי שיעשה כן, וכן כתבו האחרונים (לבוש ומגן אברהם וט״ז). ועוד: שהרי גם ביום טוב אין מנהגינו להוסיף. ומכל מקום נראה לעניות דעתי דבמקום שיכול לבוא לידי מחלוקת נוכל לסמוך על דברי רבותינו אלה ולקרוא שניהם, והרביעי יקרא מה שקרא השלישי. אמנם כפי המנהג אחד עולה לתורה ואחד להגבהה, וכן בחיובים אחרים. (הט״ז סעיף קטן ב׳ האריך להקשות על הריצב״א והרמ״א: איזה דמיון יש רגל דיחיד לרגל דרבים? וגם משום ביטול מלאכה, עיין שם. ותמיהני דהכי קאמר: במקום שיש הכרח ודבר שבמקרה, והציבור מוחלים – יש מקום לומר דאין זה כעובר על תיקון חכמים, דהם הרשו לנו בכהאי גוונא. ודייק ותמצא קל.)

ה מקום שמפסיקין שם בשבת שחרית, והיינו בגמר הסדרה – שם מתחילין במנחה, והיינו מהסדרה דשבת הבא. ושונין אותה בשני, ומשלשין אותה בחמישי. ולמה לא תיקנו שבשני יקראו פרשה שנייה, ובחמישי פרשה שלישית? משום דכיון דפרשה זו אינה עולה בחשבון כלל, שהרי בשבת הבא יתחילו מראש הסדרה, ואם כן למה נטריחם לקרוא חדשות? ודיו בפרשה ראשונה למנחה ולשני וחמישי. ופלוגתא דתנאי היא בשלהי מגילה (לא ב), ובגמרא איפסקא הלכתא כן. והטעם נראה כמו שכתבתי. ולפי זה נראה לעניות דעתי דאף על גב דבשבת אם טעו וקראו סדרה אחרת דוודאי חוזרין וקורין הסדרה הזמנית, מכל מקום במנחה ובשני וחמישי כשטעו וקראו פרשה אחרת, מסדרה זו או מאחרת – אינם צריכים לחזור ולקרות. דכיון דאינה עולה לקריאת הציבור, שהרי בשבת הבא יקראוה מחדש, ולא נתקן אלא כדי שלא יהיו שלושה ימים בלא תורה, ומשום יושבי קרנות – ולכן בכל מה שקראו יצאו ידי חובתן. ואפילו אם נזכרו באמצע הקריאה נראה לעניות דעתי דמה שקראו – קראו, והמותר יקרא במה שנצרך היום לקרות. ואם דילג פסוק אחד יתבאר בסימן קל״ז.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דאם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור, לשבת הבא קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותו שבת. עד כאן לשונו. והוא הדין אם הניחו באמצע – קורין לשבת הבא ממקום שהניחו עם הסדרה השייך לאותו שבת. ויש מי שאומר דאם באותו שבת שביטלו היו שני סדרות מחוברים דאין קורין אותם לשבת הבא, משום דלא מצינו שיקראו שלוש סדרות בבת אחת (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ולפי זה הוא הדין דאם בשבת הבא יהיו שני סדרות, דגם כן אין קורין. ודברים תמוהים הם: דהא כיון דחובה היא להשלים מה שלא קראו, מה לי תרי מה לי תלת? ואפילו אם לא קראו כמה שבתות נראה שחובה להשלימם כולם, וכן ראיתי מי שפסק כן להלכה (אליה רבה סעיף קטן ב׳, והביא כן גם מהגהת מנהגים). וכן יש מי שאומר דאם בטלו הסדרה שבסוף ספר – לא יקראוה בשבת הבא עם הסדרה של הספר השני, מפני שהרביעי צריך לקרות משני הסדרות ואי אפשר לחבר משני ספרים קריאה אחת (מגן אברהם שם). ותמוה הוא, דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות? ועוד: איזה איסור יש בזה אם יחברום? והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים בשבת הבא. ונראה דרק בשבת הבא יכולים להשלים, אבל אם ירצו להשלימה באמצע השבוע אי אפשר, דלא נתקן שבעה קרואים רק בשבת. ושיקראוה בשני או בחמישי בשלושה קרואים ביחד עם הפרשה לא תהיה כתקנת חכמים. מיהו זה וודאי אם ביכולתם לקרותה בשבת במנחה – יקראו אז שבעה קרואים, ויצרפו בזה גם הפרשה הבאה (נראה לי).

ז וכל זה הוא בשבת. אבל בשני וחמישי כשביטלו הקריאה או בשבת במנחה, נראה דאינם צריכים להשלימה שהרי יקראוה בשבת הבא. ויש מי שאומר שאם ביטלו ביום שני – יקראוה ביום שלישי, כדי שלא ילכו שלושה ימים בלא תורה (אליה רבה בשם גליון מגן אברהם). ולא נהירא כלל לקרות בתורה ולברך ברכות ביום שלא תיקנו חכמים. ויש מי שחולק מטעם אחר: דלא נתקן זה אלא בשבת שחרית, כדי שלא תתבטל קריאת הסדרה לגמרי (אליה רבה שם). וכן בראש חודש ויום טוב ותענית ציבור, כשנתבטלה הקריאה אינם צריכים לקרותה ביום אחר, וכן יש להורות. וכן בשבת שחרית

כשקראו כל הסדרה אלא שהמפטיר וההפטרה נתבטל מאיזה סיבה – אינם צריכים להשלימה, דלא נתקנה אלא לסדרה זו ולא לאחרת. ועוד נראה לי דכשלא קראו הסדרה ומשלימין אותה לשבת הבא, שאז צריך המפטיר לומר שני ההפטרות כיון שקראו הסדרה שלה.

ח ומי המה השלושה קרואים? כהן קורא ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל. ומשנה היא בגיטין (נט א). ובירושלמי שם יש פלוגתא, דרבי שמעון בר יוחאי אומר שזהו מן התורה, דכתיב: "ויתנה אל הכהנים בני לוי", והדר "ואל כל זקני ישראל". ורבי יהושע בן לוי סבירא ליה שזהו מדרבנן. ובש"ס שלנו משמע להדיא דהוי דאורייתא, עיין שם. וזה ששנינו במשנה שזהו מפני דרכי שלום, פירשו בגמרא דהכי קאמר: דאף על גב דבכל מיני כבוד שאנו מחוייבים ליתן לכהן, כמו לברך ראשון בסעודה וליטול מנה יפה ראשון, כדכתיב "וקדשתו", כלומר שאנו מחוייבים לכבדו – יכול למחול כמו שבארנו זה בסוף סימן קכ"ח, עיין שם. והייתי אומר דגם זה יכול למחול, שלא יקראוהו ראשון לתורה – קא משמע לן דתיקנו חכמים מפני דרכי שלום, שלא יבוא הדבר לידי מחלוקת, שלא יהא ביכולתו למחול.

ט וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: המנהג הפשוט שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל. והוא שהכהן יודע לקרות, שאם אינו יודע לקרות היאך יברך על התורה? מיהו אם יוכל לקרות עם שליח הציבור מילה במילה – סגי בכך, כדלקמן סימן קל"ט. עד כאן לשונו. ועכשיו לא נהגו כלל לדקדק בזה, ובכל ענין קורין להכהן קודם (מגן אברהם סעיף קטן ה'). וכוונת רבינו הבית יוסף שאפילו אם הכהן מוחל – לא מהני. ואף על פי שבספרו הגדול ביאר איזה דעות מהגאונים דבמחילה מותר, מכל מקום מסיק שם בעצמו שאין המנהג כן, ואפילו מחילה לא מהני. וכן הוא המנהג הפשוט בכל המקומות (וכן כתב הט"ז בסוף סעיף קטן ג'). ויש עתה מקומות שאינם בני תורה, ונתפשטה הספחת ביניהם שאין משגיחין על הכהנים כלל, וקוראים ישראל במקום כהן אף שיש שם כמה כהנים. וגם אין מבקשים מחילתם, אף שאינו מועיל כמו שכתבתי. וראוים לעונש גדול. וכבר ראיתי בעיני זאת, וצווחתי עליהם עד שקבלו שלא לעשות כן. וכמעט היה הדבר לפלא בעיניהם.

י ודע דבגמרא שם מבואר דרק בשבתות וימים טובים דשכיחי רבים בבית הכנסת – בזה תיקנו שלא יכול הכהן למחול. אבל בשני וחמישי יכול למחול. וכן כתבו הרא"ש והטור. אמנם התוספות כתבו שם דהאידנא שכיחי בשני ובחמישי כמו בשבת ויום טוב, וכן כתב הרע"ב. ולכן אסור, וזהו דעת רבותינו בעלי השולחן ערוך שלא הביאו זה כלל. ומכל מקום תמיהני: כיון שהרא"ש והטור סבירא להו כן, למה לא הביאו דעתם כלל? וצריך עיון. ועוד איתא בגמרא דרב קרי במקום הכהן וכן רב הונא, ואפילו בשבת ויום טוב, משום שהיו ראשי גולה וכל ישראל כפופים להם. ולכן האידנא לא שייך זה. ואפילו הרמב"ם שבפירוש המשנה כתב דחלילה להקדים כהן עם הארץ לישראל תלמיד חכם, דסבירא ליה דדין קדימת כהן אינו אלא בשווין במעלה, אבל כהן עם הארץ הא אמרו "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ" – מכל מקום בחיבורו לא כתב כן. וכתב שהמנהג להקדים אפילו כהן עם הארץ מתלמיד חכם מופלג בחכמה. וטעם המנהג דסבירא ליה דהא דתלמיד חכם קודם – זהו לשארי דברים. אבל בעליית התורה שתיקנו חכמים שכהן יקרא ראשון – אין חילוק בזה (בית יוסף). וכדברי הרמב"ם בפירוש המשנה כתב גם הרע"ב. ועם כל זה כתב דהמנהג אינו כן, עיין שם, אף על גב דסבירא ליה דגם בעליית התורה תלמיד חכם קודם. וצריך לומר טעם אחר, והיינו דבדורות האחרונים יבוא לידי מחלוקת מדין זה, שזה יאמר "אני גדול ממך". וממילא דעתה יש טעם המשנה דדרכי שלום (תוספות יום טוב). ולפי זה האידנא אין שום היתר להקדים ישראל לכהן אף במחילת הכהן, אלא אם כן רצונם לצאת מבית הכנסת קודם קריאת התורה, דאז בהכרח לקרוא לישראל.

יא אמרינן שם בגיטין: נקטינן אם אין שם כהן – נתפרדה החבילה. ויש בזה שלושה פירושים: פירוש אחד פירוש רש"י, שאין הלוי קורא כלל. וכן כתב הרמב"ם בפרק שנים עשר. ונראה לי בטעמו של דבר, דלכאורה התורה כיון שקדמתה כהן ללוי, ולוי לישראל, אם כן כשאין כהן יקדם לוי לישראל. לזה קא משמע לן דאינו כן, דאימתי קידשה התורה להלוי שיקדם להישראל? כשיש כהן. אבל כשאין כהן – אין יחוסו כלום. וזהו דלמדנו מקרא "הכהנים בני לוי", כלומר: אימתי הם "בני לוי" שיקדמו לישראל? כשיש כהן. ולפי זה היה לנו לומר להיפך: דרשאי להיות גם אחר הישראל. וקא משמע לן דגם זה אינו, דעל כל פנים הרי הוא קדוש יותר מישראל ואינו בדין שהישראל יקדימו, וממילא דאינו עולה כלל. וכי תימא יעלה ראשון ואחר כך יעלה ישראל, ולא משום דין קדימה? דיש לומר דאם יעלה ראשון יאמרו דמדין תורה קדים להישראל, והתורה הקפידה דחיוב קדימתו אינו אלא כשיש כהן. והלכך נשאר הלוי קרח מכאן ומכאן, ואינו עולה כלל. (עיין ט"ז סעיף קטן ו' שתפס שיש שני פירושים, ובאמת יש שלושה.)

יב והפירוש השני כתב גם כן רש"י: נתפרדה חבילה שאין סדר לדבר, ומי שירצה יקדים. כלומר: התורה לא קידשה את הלוי רק במקום שיש כהן, אבל בלא כהן הרי הוא כישראל. ואם כן אין קפידא ואין קדימה, ויכולים לעשות כרצונם כמו ישראל וישראל, דמי שירצה יקדים. והפירוש השלישי כתב הרא"ש: דאם הישראל גדול ממנו – הישראל קודם, ואחר כך עולה הלוי. ואם הלוי גדול, או אפילו הם שווין – הלוי קודם, עיין שם (וגם כוונת התוספות כן, עיין שם). ונראה דסבירא ליה דוודאי גם בלא הכהן יש לו יותר קדושה מהישראל, דכתיב: "בעת ההיא הבדיל את שבט הלוי" – הרי

דמעצמו קדוש. ולכן בשווין הוא קודם להישראל. ורק בזה אינו במעלה כאשר בהיות הכהן, דאילו הכהן קדים אף שהישראל גדול ממנו אלא אם כן הוא גדול הדור, כמו שנתבאר. וממילא דגם הלוי מקדים להישראל גם כשהישראל גדול ממנו. אבל כשאין כהן, אם רק הישראל גדול קצת במעלה יותר ממנו – מקדימו.

יג והנה רבינו הבית יוסף בסעיף ו כתב דאם אין כהן בבית הכנסת – קורא ישראל במקום כהן, ולא יעלה אחריו לוי. עד כאן לשונו. וזהו כפירוש הראשון. ורבינו הרמ״א כתב על זה: אבל ראשון יוכל לעלות... עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דסבירא ליה דגם לפירוש הראשון כן הוא (מגן אברהם סעיף קטן י׳). ואינו כן, דזהו רק לפירוש השלישי. ומה שלא כתב בלשון ״יש אומרים״ משום דלפי לשון המחבר אין הכרח שאינו כן, וכן דרכו בכל מקום. ולפי זה כן הלכה למעשה דראשון יעלה, אבל אחר הישראל לא יעלה. וכן המנהג הפשוט. וכשקוראין אותו – קוראין ״במקום כהן״ שלא יטעו לומר שזהו כהן. (גם הט״ז בסעיף קטן ו׳ פוסק כן. וכתב דלא כהמגן אברהם, שזהו גם לפירוש ראשון. אך מה שתפס הט״ז דזהו לפירוש שני ובמקצתו חולק הרמ״א, תמיהני עליו: דזהו ממש פירוש השלישי שהוא פירוש הרא״ש והטור, וממילא דזהו רק בשווין. אבל כשהישראל גדול – קורא ישראל ואחריו לוי. אבל אין המנהג כן. ובזה תפסנו דעה ראשונה שאין הלוי עולה אחר הישראל. ודייק ותמצא קל.)

יד אם הספר תורה פתוח, והכהן קורא קריאת שמע – אינו רשאי להפסיק, וקוראין ישראל במקומו. ואין ממתינים עליו מפני כבוד הציבור (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). וזה שנתבאר לעיל סימן ס״ו שהכהן מפסיק – זהו כשקראוהו, אבל לכתחילה לא יקראו אותו. ואין כאן משום פגמו, כיון שהוא עוסק בקריאת שמע ובברכותיה. אבל בפסוקי דזמרה מותר לקרות אותו לכתחילה (שם סעיף קטן ו׳). וכתב רבינו הרמ״א דהוא הדין בתענית שאחר פסח וסוכות שקורין ״ויחל״, אם אין הכהן מתענה – קורין לישראל. וטוב שיצא הכהן מבית הכנסת. עד כאן לשונו. כלומר: דמצד הדין אינו צריך לצאת, כיון שאינו שייך לקריאה זו כלל. אלא שטוב שיצא, משום דלאו כולי עלמא ידעי שאינו מתענה, ויוכל לבוא לידי פגם. והוא הדין בכל תענית ציבור כשהכהן אינו מתענה. אלא דאורחא דמילתא קאמר, דבכל תענית ציבור מסתמא מתענה, אבל בתענית שני וחמישי ושני לאו כולי עלמא מתענין. ונראה לי דשום כיבוד אין ליתן למי שאינו מתענה, כמו הגבהה וגלילה, הוצאה והכנסה. ודע דיש אומרים דבתענית ציבור כיון שחובת היום היא הקריאה בספר תורה, ביכולת לעלות גם מי שאינו מתענה. ולעניות דעתי אינו כן, ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תקס״ו.

טו אם נכנס כהן לבית הכנסת אחר שהישראל התחיל לברך ברכת התורה – אינו פוסק. אבל אם רק עלה, או אפילו אמר ״ברכו את ה׳ המבורך״ – יניח להכהן לברך הברכה, ד״ברכו״ לא הוי התחלה עד שיאמר ״ברוך אתה ה׳״. ונראה לי דהכהן אינו צריך לומר עוד פעם ״ברכו״ אלא מתחיל ״ברוך...״. וכיון שהישראל עלה – לכן יעמוד שם עד שיקראו הכהן והלוי, ואחר כך יקראו אותו, דאם לא כן הוי בזיון לו. ונראה לי דאם הישראל אינו מקפיד על זה – יכול לירד ויקראו אחר.

טז אם אין לוי בבית הכנסת – אין קורין לישראל במקום הלוי, וגם כהן אחר לא יקראו. אלא אותו הכהן עולה במקום לוי, וגומר ברכה אחרונה, ואחר כך מתחיל ״ברכו״ וקורא מה שעל הלוי לקרות, ומברך ברכה אחרונה. ואין בזה חשש ברכות שאינן צריכות, כיון דברכות אלו נתקנו מפני קריאת התורה וכל העולים מברכים, אם כן בכל פעם שעולה צריך לברך. וטעמא דמילתא: דאם יקראו כהן אחר יאמרו שהראשון היה פגום. וכן אם יקראו ישראל יאמרו שאינו כהן, שהרי קראו אחריו ישראל, דלאו כולי עלמא ידעי שאין כאן לוי. וכן לא יקראו לוי אחר לוי, דיש לחוש לפגם השני גם כן, שיאמרו שאינו לוי. אבל בכהן אחר כהן – ליכא חשש פגם להשני, דמי מה נפשך: אם הוא פגום שאינו כהן הרי גם לוי אינו, אבל בלוי אחר לוי יש לומר על שניהם שישראלים הם. (עיין ט״ז סעיף קטן ח׳, ומגן אברהם סעיף קטן י״ב. ודייק ותמצא קל.)

יז אם היו כהן ולוי בבית הכנסת, וסברו שאין שם לוי וקרא הכהן קריאה שניה, אם אמר רק ״ברכו״ וראו את הלוי – יניח מקומו ויעלה הלוי. אבל אם התחיל הברכה – אין מפסיקין אותו. ואף שיש פגם להלוי, מכל מקום בהכרח שיגמור שלא תהא ברכתו לבטלה. ועוד: דיותר יתלו כפי האמת שלא ידעו שהלוי כאן, משום דזהו מילתא דתמיה שאחד יקרא שני פעמים זה אחר זה, וממילא שיחקורו על זה ויתוודעו שכן הוא. (כן נראה לי טעם הרשב״א שהביא המגן אברהם סעיף קטן י״א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יח כתב רבינו הבית יוסף סעיף ט: וכן לא יעלו שני לוים זה אחר זה, כדי שלא יאמרו שאחד מהם פגום. עד כאן לשונו. ובגמרא שם איתא משום פגם שניהם, עיין שם. והכי פירושו: דלכאורה הן אמת שצוותה התורה להקדים כהן ללוי, ולוי לישראל. אבל למה לא יעלה לוי אחר לוי? לזה אמרו משום פגם, שלא יאמרו השני אינו לוי אלא ישראל, מפני שהעם מורגלים לקרות כהן לוי ישראל. או יאמרו שהראשון פגום וטעו בו, ולכן קראו אחריו לוי אמת. וזה שאמרו בגמרא מפני פגם שניהם – הכוונה או פגם הראשון או פגם השני. ועיר שכולה לוים או כולה כהנים יתבאר בסעיף כ״ו.

יט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: נהגו לקרות כהן אחר כהן בהפסק ישראל ביניהם. ואומר החזן כשקורא לשני "אף על פי שהוא כהן". וכיוצא בזה נוהגים בלוי אחר לוי. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דאף על גב דאין לקרות כהן אחר כהן, ולוי אחר לוי – זהו כשעדיין לא קראו כהן לוי ישראל. אבל אם קראו – לית לן בה. דכן כתב הטור בשם רב עמרם, דבתר דקרי כהן לוי ישראל – קרי מאן דבעי, ואי בעי כהן למיתני (פעם שני) ומקרי שפיר דמי. עד כאן לשונו. ומיהו גם אחר כך לא יקראו כהן אחר כהן, אם לא בהפסק ישראל ביניהם. וזה ביאר הטור מקודם, וזה לשונו: ויש מקומות שנוהגים לקרות הרבה כהנים בהפסק ישראל ביניהם. ואין חוששין שיאמרו הראשון פגום הוא, כיון שקראו ישראל אחריו. וכן כתב רב עמרם... עד כאן לשונו. הרי מבואר דהמנהג ורב עמרם חדא מילתא היא, והיינו שאחר שקראו כהן לוי ישראל – יכולים לקרות כמה כהנים שירצו, אך בתנאי שיפסיק ישראל ביניהם. והוא הדין בלוים כן הוא.

כ וברור הדבר שגם כוונת רבינו הבית יוסף כן הוא כמו שבארנו. ואין שום חשש לא על הכהן הראשון ולא על האחרון. דעל הראשון לא יאמרו פגום הוא, כיון שקראו לוי וישראל אחריו כתיקון חכמים. ועל האחרון גם כן אין חשש פגימה אלא אם כן לא עשו כהסדר שתיקנו חכמים. אבל כשעשאו למה יחושו (ט"ז סעיף קטן ט')? וזה שאנו מצריכים הפסק ישראל ביניהם, כדי שלא יהיה נגד הגמרא שאמרה כהן אחר כהן לא יקרא (בית יוסף). ועוד: דבאמת מטעם זה קאמר רבינו הבית יוסף שיאמר שליח הציבור "אף על פי שהוא כהן". והגם שאין צריך גם לזה מטעם שכתבנו, מכל מקום להעדפה בעלמא עושים גם היכר זה. וכן הדין בלוי אחר לוי. ואם לא היה שם לוי כלל, והכהן הראשון קרא שני פעמים ואחריו ישראל – יכול הכהן שני גם כן לקרות אחריו, ואחר כך ישראל ואחר כך כהן, וכן לעולם (מגן אברהם סעיף קטן י"ד). והלבוש פירש דגם בפעם השני צריך לקרות כהן לוי וישראל וכן אחר כך, עיין שם. וגם אחד ממפרשי השולחן ערוך פירש כן (שם). וכן אם אין לוי אז קורא הכהן השני שני פעמים, ואחריו ישראל (שם). ודברים תמוהים הם. (גם הט"ז שם והפרישה והאליה רבה סעיף קטן י"ב כתבו גם כן כמו שכתבתי. וגם מסקנת הבית יוסף כן, ורק מקודם הביא כן בשם האשכול. וכן כתב האליה רבה שם שמסקנת הבית יוסף אינו כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כא וכתב על זה רבינו הרמ"א דלכן מותר להעלות גם כן למפטיר בכהאי גוונא. ואם קורא מפטיר סתם אין לחוש לפגמו, דהרי לא מזכיר שמו. עד כאן לשונו. ואינו מובן: מאי קא משמע לן? דאם בשבעה קרואים מותר בהפסק ישראל, כל שכן במפטיר. ואולי לדיוקא אתי ולחומרא, כלומר: דדווקא בהפסק ישראל מותר, וכשקרא לשלישי ישראל, ולרביעי כהן, ולחמישי ישראל, ולששי כהן, ולשביעי ישראל, דאז מותר לקרוא כהן למפטיר. אבל אם קרא לחמישי ולששי ישראלים, ולשביעי כהן – אסור לקרות מפטיר לכהן. ואחר כך אומר דאם קורא מפטיר סתם – אין לחוש לפגמו, כלומר: לענין מה שכתב המחבר דצריך החזן לומר "אף על פי שהוא כהן" כדי להוציאו מפגם, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. לזה אומר דבמפטיר אינו צריך כשקורא יעמוד המפטיר בלי הזכרת שמו, שכן היה המנהג אצלם דבלא הזכרת שמו אין כאן חשש פגם.

כב עוד כתב: ויש אומרים דאין לקרות כהן או לוי למניין שבעה, אבל לאחר שנשלם המניין יכולים לקרות כהן או לוי. וכן נוהגין במדינות אלו. ומיהו במקום צורך ודחק יש לסמוך אסברא ראשונה. עד כאן לשונו. כלומר: לקרות כהן או לוי גם בתוך השבעה קרואים בהפסק ישראל. האמנם עתה אין מנהגינו לקרות לכהן או לוי אף לאחר השבעה קרואים רק לאחרון ומפטיר, ויכולים לקרות כהן לאחרון וכהן למפטיר. וכן המנהג הפשוט אצלינו. ואין זה כהקורא כהן אחר כהן, כיון שמפסיקין בקדיש. וכן נוהגים בשמחת תורה בחתן תורה וחתן בראשית ומפטיר לקרוא לכולם כהנים או לוים, מפני שהם עניינים נפרדים וקוראין כל אחת בספר תורה אחרת (אליה רבה). אבל בתענית אין לקרות כהן או לוי למפטיר, כיון שהוא ממניין הקרואים (מגן אברהם סעיף קטן ט"ז). ואפילו אין כאן ישראל היודע להפטיר – מקרין אותו (שם). וגם המנהג הפשוט כשיש חתנים או חברות ונצרכים לעליות רבות, לכמה כהנים ולכמה לוים – קורין שבעה קרואים במקצת הסדרה, ואחר כך מתחילין כהן לוי וחמישה ישראלים במקצת הסדרה, וכן עוד להלן עד תום כל הסדרה. והאחרון עולה כהן או לוי כמו שכתבתי. ויזהרו שלא יצטרכו לקרות פרשה אחת שני פעמים, כי חכמי הקבלה מקפידים מאוד בזה. אמנם אין נזהרים בזה. ויש מהפוסקים שהתירו הדבר, ואשרי הנזהר בזה. ומכל מקום אין למחות בידי העושים כן.

כג כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך (מגן אברהם סעיף קטן ז'): אם המנהג לקנות במעות מי שיקרא ראשון בהתחלת התורה ב"בראשית", ואם קנה אותו ישראל – מוחל הכהן על כבודו ויוצא מבית הכנסת. ופעם אחת לא רצה הכהן לצאת מבית הכנסת, ומותר לכפותו על ידי שלטון לצאת מבית הכנסת כדי שלא יתבטל המנהג וכבוד התורה. עד כאן לשונו. ואחר כך כתב דיש מי שכתב דאפילו לא יצא – יקרא הישראל. ומיהו מלשון מהרי"ק לא משמע כן. עד כאן לשונו. והנה דבר זה נתן מכשול רב לפני עמי הארץ כאשר ראיתי בימי חורפי, שעל ידי זה מזלזלים בכבוד הכהנים ואומרים שצריכים הכנסה לבית הכנסת, ומבזים הכהנים שלא לקרוא אותם ראשון. אוי לאזנים שכך שומעות, ועינים שכך רואות! ותולים את עצמם בהדין שנתבאר.

כד ובאמת לא מצאו ידיהם ורגליהם. דמקור דין זה הוא ממהרי״ק (שורש ט׳), שהיה מנהג קבוע בכל המקומות שבשבת בראשית אחד מן הציבור מתנדב מעות לצורך מאור בית הכנסת לכל השנה כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה. והיה המנהג שאם יש כהן הראוי לכך היה הוא קונה אותה, ובאם לאו היה יוצא מבית הכנסת. והיה זה מנהג קבוע מימים ימימה. והיה בזה כבוד התורה, והיינו שבעד עלייה לפתיחת התורה היו מתנדבים סכום רב עד שהספיק למאור בית הכנסת על כל השנה. ופעם אחת אירע שהיה כהן עיקש, ולא רצה לא לקנות ולא לצאת. ובקשו אותו לבית הכנסת אחר, ששם יעלה ראשון ולא יפסיד בכאן הצדקה הגדולה הזאת, ולא יוריד כבוד התורה שיש בזה. וגם זה לא רצה. ופסק המהרי״ק שיפה עשו שהכריחו אותו על ידי השלטון לצאת מהבית הכנסת. והאריך בזה דכיון שבשם היה זה מנהג קבוע ברצון הכהנים, ובמנהג הזה יש כבוד התורה והכנסה מרובה להספיק מאור לכל השנה. וגם רצו לקראו ראשון בבית הכנסת אחר, בוודאי כהן כזה אינו מהכהנים הישרים, ולאו כל כמיניה לבטל מנהג קבוע. והאריך בזה, עיין שם. ואם כן אין למידין מדבר זה, שהיה מנהג קבוע פעם אחת בשנה לכבוד התורה ולשמן המאור, והכהן היה עקש. ולכן יזהרו ויזהרו בכבוד הכהונה, ואין למידין ממעשה זו. (וכן מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ט״ו, במקום שנהגו שחכם העיר קורא השלוש עשרה מידות אפילו הוא כהן יכול לקרות שלישי, עד כאן לשונו – מעולם לא שמענו מנהג זה.)

כה יש מי שאומר שאם קורא החזן כהן או לוי ואינו שם, ובהכרח לקרות לכהן אחר – לא יקרא להאחר בשמו משום פגמו של ראשון, אלא אותו אחר יעלה מעצמו. אמנם אם הכהן שקראוהו מתפלל בבית הכנסת יכולים לקרוא להאחר בשמו, דאין כאן פגם להראשון שהכל רואים שהוא עומד ומתפלל (שם סעיף קטן י״ז). וכן הוא המנהג. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א: שליח ציבור שהוא כהן – יכול לקרות כהן אחר לתורה. עד כאן לשונו. כלומר: שיש מגדולי הקדמונים שאסר לעשות כן, מפני פגמו של שליח הציבור שיאמרו עליו שהוא פגום. וחלקו עליו שהכל יודעים שכיון שהוא שליח ציבור – אי אפשר שהוא בעצמו ילך בכל פעם, ובעל כרחו צריך לקרות גם אחרים (לבוש). ופשיטא במקום שמוכרים המצות שאין לו רשות לקרוא רק למי שקנה (ט״ז סעיף קטן י׳). וכן אם הקונה כהן – יכול לכבד כהן אחר, דהכל יודעים שכן דרך הקונים לכבד לאחרים (שם). ויש מי שרצה לומר דאם הסגן הוא כהן – אין לו לצוות לקרוא לכהן אחר. ואינו כן, שהרי גם זה ידוע שהוא מוכרח לקרות לאחרים גם כן (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ט).

כו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב: עיר שכולה כהנים, אם יש ישראל אחד ביניהם – אותו ישראל קורא ראשון מפני דרכי שלום. עד כאן לשונו. וכן מבואר בירושלמי גיטין פרק חמישי על משנה זו דכהן קורא ראשון. ותמהו בזה: דבירושלמי אומר מפורש דזהו למאן דסבירא ליה דכל עיקר דין דכהן קורא ראשון הוי מדרבנן, עיין שם. והא כבר נתבאר בסעיף ח דהש״ס דילן סבירא ליה דהוי דאורייתא (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן כ׳). ונראה לי דאתי שפיר אפילו אי הוי דאורייתא, דכבר נתבאר שם דמן התורה יכול הכהן למחול. אלא דרבנן תיקנו שלא יכול למחול, ולכן בכהאי גוונא יכולים למחול מפני שבזה יהיה דרכי שלום, וזהו כוונת רבינו הבית יוסף. ואם באמת אין רצונם בכך – יעלה הכהן ראשון. (ועיין בית יוסף שכתב בשם מהרי״ק דהתוספות והמרדכי סוברים דהוי דרבנן. ולא ידעתי מקומו. ובמרדכי מפורש דהוי דאורייתא, עיין שם.)

כז ופשוט הוא דאם יש שם גם לוי אחד – יקראו כהן לוי ישראל, ואחר כך יקראו הכהנים זה אחר זה (ט״ז סעיף קטן י״א, וכן דעת המגן אברהם סוף סעיף קטן כ׳ דלא כהלבוש). דכיון שיש לקיים מקודם הסדר כתיקון חכמים, למה לא נקיים? וכן הדבר פשוט דהכהנים כשקוראים זה אחר זה – יקרא החשוב חשוב קודם. ואם יש שם שני לוים ושני ישראלים – יקראו שני פעמים כהן לוי ישראל, והאחרון יהיה כהן (שם).

כח וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב: וכל שאין ישראל בהם כדי סיפוקם, או שאין שם ישראל כלל – קורא כהן אחר כהן. שאין שם משום פגם, שהכל יודעים שאין שם אלא כהנים. והוא הדין לעיר שכולה לוים. עד כאן לשונו. וזה שכתב שאם אין בהם ישראל כדי סיפוקן קורא כהן אחר כהן – אין כוונתו שהישראלים לא יקראו כלל, דאין שום טעם בזה. אלא דהכי קאמר: דכמה ישראלים שלא יספיקו להשבעה קרואים – יקרא כהן אחר כהן. כגון שיש שלושה ישראלים – יקרא כהן ראשון ואחריו לוי כשיש לוי. ואם אין לוי – יקרא הכהן עוד פעם, ואחר כך יקראו השלושה ישראל, והששי והשביעי יהיו כהנים. ויש גם ביכולת לקרוא רביעי כהן, וחמישי ישראל, וששי כהן, ושביעי ישראל. ויותר טוב לקרוא ששי ישראל ושביעי כהן כמו שנתבאר, דהאחרון יכול להיות כהן בפשיטות. וזה שכתב ״כהן אחר כהן״ – אין לצייר שיהיה בהכרח רק כשאין כאן יותר משני ישראלים. וכלל הדברים נתבארו, דבאין ברירה קורא כהן אחר כהן, ולוי אחר לוי. וביש ברירה צריך להפסיק ישראל ביניהם. ולכן יראו את אשר לפניהם. (וצריך עיון על המגן אברהם סוף סעיף קטן כ׳, שכתב: ואחר כך יעלו הישראלים כולם ואחר כך כהנים, עיין שם. ולמה לא נפסיק בישראל בין כהן לכהן? וכן עיקר לדינא. ודייק ותמצא קל.)

כט בסימן רפ״ב יתבאר שאף על גב שמדינא קטן עולה למניין שבעה, מכל מקום לדידן שכל העולים מברכין – אין קורין לקטן במניין שבעה הקרואים לבד מפטיר, עיין שם. וממילא דהוא הדין בשני וחמישי ושבת במנחה – אין הקטן עולה במניין השלושה. וכן בראש חודש ויום טוב אינו עולה. ואף גם

בתענית ציבור למפטיר אינו עולה, כיון שהמפטיר במניין הקרואים. וכן ביום הכיפורים במנחה. ואם סומא רשאי לעלות לתורה יתבאר בסימן קל״ט בסייעתא דשמיא.

ל כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י״ד: בני אדם החבושים בבית האסורים – אין מביאין אצלם ספר תורה אפילו בראש השנה ויום הכיפורים. והיינו דווקא בשעת הקריאה. אבל אם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם – מותר. ואם הוא אדם חשוב – בכל עניין שרי. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דאין מכבוד התורה לטלטלה ממקום אחר אם לא בשביל אדם חשוב. ולכן אם אינם חשובים – אין לטלטל בעדם אפילו כשהם אנוסים ואין ביכולתם לבוא לבית הכנסת, כמו בני אדם החבושים בבית האסורים וכיוצא בזה. אבל בשביל אדם חשוב – מותר אף בלא אונס. וזהו שכתבו ד״אם הוא אדם חשוב בכל עניין שרי״, כלומר: אף אם אינו אנוס. דהכי משמע להדיא בירושלמי פרק שביעי דיומא דמטעם זה הביאו להכהן הגדול ספר תורה, עיין שם – אף שלא היה אנוס.

לא ויש שפירש דתרתי בעינן: אונס ואדם חשוב (מגן אברהם סעיף קטן כ״ג). ולפי זה צריך לומר דזה שכתבו ״בכל ענין שרי״ – כוונתם בין שמכינים הספר תורה קודם, ובין שמביאים אותה בעת הקריאה. ואף על גב דבירושלמי שם הביאו הספר תורה רק מפני חשיבות לבד, יש לומר כהן גדול שאני שהוא יחיד לכל ישראל, וכן ראש הגולה כמבואר שם. אבל סתם חשוב צריך אונס לזה. אבל באמת יש אומרים דבחדא מינייהו סגי: או אנוס כגון חולה ויושב בבית האסורים וכיוצא בהם, או חשוב (שם בשם אור זרוע, וכן כתב בדרכי משה אות י׳). ומלשון הירושלמי משמע כן, שאומר: בכל אתר אמר הולכים אחר התורה, והכא מוליכים תורה אצלו? אלא על ידי שהם גדולים התורה נתעלה בהם. עד כאן לשונו. הרי להדיא דמיירי במקום שיכולים לילך אל התורה, דאם לא כן לא שייך ״הולכים אחר התורה״. ולכן המורה כן אין מזניחין אותו. ובפרשת ״זכור״ מותר להביא ספר תורה לכל הדעות. ונראה לי דהוא הדין לכל ארבע פרשיות.

לב ועוד אמרו דזהו רק כשמביאים התורה מבית הכנסת בשעת הקריאה, ואחר כך מחזירין אותה לבית הכנסת. אבל אם מביאים אותה מקודם ומניחין אותה בארון או בתיבה, שיש לה מקום מיוחד על איזה זמן – לית לן בה. והמנהג לדקדק שיקראו בה שלוש פעמים, דזה מקרי כקביעות, ואין בזיון במה שטלטלוה מבית הכנסת. אבל בפחות משלוש פעמים טלטלוה לצורך עראי, ויש בזיון אף אם הביאוה מקודם. ומכל מה שנתבאר מבואר דלא יפה עושים רבים מהמון העם בראש השנה ויום הכיפורים ושמחת תורה, שקודם הקריאה נוטלין ספר תורה מהבית הכנסת לקרוא במקום אחר, ואחר הקריאה מחזירין אותה לבית הכנסת. וכוונתם כדי לעלות לתורה בימים המקודשים האלה, אבל יצא שכרם בהפסידם לעבור עבירה בימים המקודשים ולא לחוש לכבוד התורה. ולכן ראוי למחות בהם, ולגזור שלא יעשו כן. והשומע תבוא עליו ברכת טוב.

סימן קלו

א בגיטין (ס ב) מבואר דאחרי כהן ולוי קורין הישראלים, ומי שקודם במעלה קודם בעלייתו לתורה. וכך אמרו חכמינו ז״ל, דאחר לוי קורין תלמידי החכמים הממונים על הציבור. ואחריהם תלמידי חכמים הראויים למנותם פרנסים על הציבור, והיינו ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר. ואחריהם בני תלמידי חכמים שאבותיהם ממונים על הציבור, משום כבוד אבותיהם. ואחר כך ראשי כנסיות וכל העם. ונראה מדלא אמרו גם בני תלמידי חכמים הראויים למנותם – שמע מינה דבשביל כבוד האבות אינו אלא דווקא כשהם כבר ממונים. וזהו בשבת ויום טוב וראש השנה ויום הכיפורים.

ב ומבואר מזה דבעצם העליות אין יתרון מזה לזה. ועכשיו מחזיקין שלישי וששי להעליות היותר גדולים. והאשכנזים מחזיקים לשלישי, ורב הקהילה עולה רק שלישי אם אינו כהן או לוי. והספרדים מחזיקים ששי לחשיבות יותר, שכן הוא על פי הזוהר. והדבר מובן שאי אפשר לנו לנהוג כדין הגמרא, שאין לנו פרנסים בעונותינו הרבים, ואין לנו תלמיד חכם ששואלים דבר הלכה בכל מקום ואומרה. וכל שכן כשמוכרין העליות מי שקונה עולה. ומכל מקום אם אחד קונה כל העליות ומכבד לאחרים – יראה שיהיה לפי הכבוד, ושלא יהיה בזיון התורה. ומכבדים גם העשירים בהעליות, מפני שנותנים הכנסות לבית הכנסת. ומצוה גדולה לבטל מה שמוחזק בפי ההמון שעלייה זו פחותה מאוד וכדומה. ומי שיכול לנהוג בעצמו לעלות לתורה בהעלייה שמחזיקים אותה לפחיתות הוה מצוה רבה, דבעונותינו הרבים הרבה מחלוקת בא מזה, ה׳ ירחם. ובאמת אין לך שטות גדול מזה, שהכל תורה אחת וברכה אחת. ואין זה אלא מעשה שטן, כדאיתא במדרש שאינו מתגרה אלא בישראל. (עיין מגן אברהם שכתב שמעמידי הקהילה קודמין לכל כשאין שם תלמיד חכם מופלג. והאחרון גדול הציבור עולה. ושבמקום שנהגו שהפרנס עולה – אינו רשאי למחול לאחר, עיין שם. וכל זה לא שייך אצלינו כמובן. ודייק ותמצא קל.)

ג מי המה חיובים, ומי קודם? אין בזה דינים מגמרא ומראשונים, רק ממה שנהגו. ומהר״ל מפראג תיקן דהחתן ביום חתונתו או בשבת שאחר החתונה קודם לכל, ואחר כך נער בר מצוה, ואחר כך שושבינים, ואחר כך סנדק, ואחר כך מוהל, ואחר כך אבי הבן, ואחר כך יאר צייט (אליה רבה). והנושא בתולה קודם לנושא אלמנה, ואלמנה לחלוצה, וחלוצה לגרושה (כנסת הגדולה). ואצלינו מנהגים אחרים, ויתבאר בסימן רפ״ב (וגם המגן אברהם ביאר שם).

סימן קלז

א כבר נתבאר בריש סימן קל״ה שמתקנת עזרא שלא לקרוא פחות מעשרה פסוקים בשני וחמישי ושבת במנחה לתלתא גברי, מטעמים שנתבארו שם. ופסוק ״וידבר״ גם כן עולה מן המניין. ואף על גב שאין בו דבר פרטי, מכל מקום תורה היא, ואם חיסר אות אחת ממנה – כל התורה פסולה. ואף על גב דבפורים שאנו קורין ״ויבא עמלק״, ואין בו אלא תשעה פסוקים – שאני התם דנגמר העניין, ולהתחיל מקודם מעניין אחר לא רצו חכמים. ולבד זה יש טעם בירושלמי, לפי שעשה מעשה קטוע, כלומר: שהמן ועמלק רצו לקטע כוח ישראל, לפיכך פרשתו קטוע. (הטעם הראשון כתבו תוספות במגילה כא ב, וטעם השני הביאו הבית יוסף והט״ז מירושלמי. וטרח הט״ז בזה בסעיף קטן א׳, עיין שם. ותמיהני: דלא מצאתי תירוץ זה בירושלמי. ואדרבא בירושלמי פרק ״הקורא״ הלכה ב מבואר כתוספות, דפריך: והרי פרשת עמלק? ומתרץ: שניא היא שהיא סדורו של יום, עיין שם. וצריך עיון.)

ב וכיון שיש עשרה פסוקים לתלתא גברי, ממילא שלאחד יגיע ארבעה פסוקים. ואמרו חכמים שאין קפידא מי יקרא ארבעה, ויכולים לעשות כמו שירצו. והטעם מפני שלכל אחד יש מעלה: דהראשון הרי הוא ראשון, והשלישי משום דמעלין בקודש, והאמצעי משום דבמנורה היתה האמצעית חשובה יותר. ולכן לא רצו חכמים לקבוע שדווקא הראשון יקרא ארבעה, כמו שקבעו בעיקר עלייה לתורה שכהן קורא ראשון. ואפשר לומר הטעם שלא רצו בזה, דדווקא כשאחר קורא אותם צריך לחלוק כבוד להראשון, אבל הקריאה בתורה העולים בעצמם קוראין, שכך היה בזמן הגמרא – לא חשו חכמים לקבוע בזה, כיון שיש טעמים בזה. וגם עתה שהקורא קורא – אין ביכולתינו לשנות, מטעם שלכל אחד יש מעלה כמו שכתבתי. (ואולי זהו טעם המהרש״ל שהביא המגן אברהם סעיף קטן א׳, דעכשיו שהחזן קורא לא יקרא להאמצעי ארבעה, שלא לבייש האחרון או הראשון. עד כאן לשונו. ונתקשו בכוונתו הפרי מגדים והמחצית השקל, ודבריהם תמוהים, עיין שם. ולענ״ד דעתי הוא טעות הדפוס, וצריך לומר: שלא לבייש הראשון. כלומר: כמו בעצם הקריאה שהראשון יותר מכובד. והב״ח הקשה: מנא לן הא? ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בטוב טעם. והפרישה והאליה רבה הביאו גירסא אחרת במהרש״ל וגם כן אין טעם, עיין שם. ולענ״ד דעתי נראה כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ג ודע דרש״י ז״ל כתב במגילה שם, וזה לשונו: ואם יש להם ריוח בפרשה, וקראו כל אחד מהם ארבעה פסוקים – כולן משובחים. עד כאן לשונו. ואיני מבין זה: הלא בכל הסדרות יש ריוח, דכל סדרה ארוכה הרבה. ועוד: דלמה באמת לא תיקנו חכמים כן? אלא וודאי משום טירחא דציבורא, ואם כן איך יקרא כל אחד ארבעה פסוקים? ונראה לי דכוונת רש״י לתמוה אמנהג שלנו, דהנה בפרשת ״בראשית״ שהלוי קורא רק שלושה פסוקים, והכהן קורא ארבעה, והישראל חמישה – אתי שפיר, דשם יש פתוחות ואי אפשר באופן אחר. ושיקרא אחד שני פרשיות חשו משום טירחא דציבורא. אבל ב״נח״ שהכהן קורא שמונה פסוקים, והלוי והישראל קוראין כל אחד שלושה, למה נעשה כן? וכן ב״לך לך״ הכהן קורא שלושה והלוי ששה פסוקים, ושם אין הפסק פתוחה או סתומה, למה נעשה כן? וכן יש לדקדק בכמה פרשיות. ולזה אומר רש״י דבמקום שיש ריוח – טוב שכל אחד יקרא ארבעה פסוקים. אבל מה נעשה שאין המנהג כן? ועוד יש לנו להקשות על מנהגינו בפרשת ״וילך״ שאין קורין רק תשעה פסוקים, שהישראל מסיים ״ואל כל זקני ישראל״ ואין שם עשרה פסוקים. וחדשים מקרוב נדפס באמת בסידורים השלישי עד ״לרשתה״, ואין המנהג כן. ואולי מפני שהסדרה קטנה היא, ועד ״לרשתה״ יהיה ארבע פרשיות וכמעט חצי סדרה, ואין נכון לעשות כן כיון שבשבת יקראו אותה עוד פעם. לכן נדונה כפרשת ״ויבא עמלק״ דמקרי סליק עניינא. וצריך עיון. (ולהיפך יש באיזה מקומות מנהג תמוה ב״נשא״ שממשיכין הישראל להלן מ״בן אהרן הכהן״, ושם יש פסוקים הרבה ואין צורך לזה. וכן ב״בהעלתך״ יש ממשיכין אחר ״והיו לי הלוים״ ואין צורך לזה, עיין שם.)

ד אם דילג פסוק אחד בשני וחמישי ושבת במנחה, וכן במועדים אם קרא עשרה פסוקים בלא פסוק המדולג – אינו חוזר, כיון שישנה קריאה זו בשבת. ואם לאו – חוזר. ואפשר דבתשעה סגי, כיון שיש שלושה פסוקים לכל אחד מן העולין. אבל במסכת סופרים פרק אחד עשר משמע דבעינן עשרה דווקא, כיון שכן היתה התקנה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳). וביום טוב בעינן חמישה עשר פסוקים, כיון שיש חמישה קרואים. אבל בשבת שחרית בכל עניין חוזר וקורא, אפילו גמר שבעה קרואים בלא פסוק זה; ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש, ואפילו אחר שהתפללו מוסף, לפי שפסוק זה נשאר בלי קריאה ובלי ברכה. ולכן פותחין הספר תורה, ואחד מברך לפניה וקורא פסוק זה עם עוד שני פסוקים ומברך לאחריה. וכן הוא

במסכת סופרים שם. ונראה דהשני פסוקים שמוסיף על פסוק זה יהיה אחר פסוק זה. אך אם פסוק זה שדילג הוא קודם פרשה פתוחה או סתומה בעל כרחו יתחיל שני פסוקים קודם לו.

ה וכן אם אחד מהקרואים לא קרא רק שני פסוקים, ובירך לאחריה – הוי כמו שלא קרא וברכותיו לבטלה, וצריך לקרות עוד פעם אלו שני הפסוקים עם עוד פסוק אחד. ובשבת יכול אחר לעלות ולקרות, אבל בשני וחמישי ומנחה בשבת יעלה זה עצמו, שלא יהא נראה כמוסיף על שלושה קרואים. ובשבת אפילו קראו כבר שבעה קרואים אינו מועיל, מפני שאלו השני פסוקים הוי כלא נקראו ולא נתברכו. ואם נזכרו תיכף אחר שבירך ברכה האחרונה, ועדיין לא קראו אחר – אינו צריך ברכה לפניה אלא שזו האחרונה היתה לבטלה, וקורין לו עוד פסוק אחד ומברך לאחריה (ט״ז סעיף קטן ד׳). ורק אם נזכרו אחר שעלה אחר, אז צריך שני ברכות כמו שכתבתי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח׳ דבשבת ויום טוב לא יקרא הוא שנית אלא אחר, עיין שם. ולא משמע כן, וגם האליה רבה סעיף קטן ז׳ חולק עליו, עיין שם. אך מה שהאליה רבה חולק גם על הט״ז, וסבירא ליה דאף אם נזכרו תיכף צריך ברכה גם לפניה, עיין שם – נראה לעניות דעתי דהעיקר כהט״ז. ודייק ותמצא קל.)

ו ואם לא קראו רק תשעה פסוקים אף על גב דלכתחלה צריך עשרה, מכל מקום בדיעבד כיון שקראו שלושה פסוקים לכל אחד אינם צריכים לחזור ולקרות. ולא גרע הך בדיעבד מפרשה ״ויבא עמלק״, דלכתחלה קורין תשעה. ולא דמי לדילג, שכתבנו דצריך לחזור ולקרות, דדילוג הוי פגם. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אבל אם קראו פחות מתשעה – צריכין לחזור ולקרות. עד כאן לשונו. ויש מי שפירש הטעם משום שאינו מגיע שלושה פסוקים לכל אחד. ולפי זה אם קראו שלושה פסוקים, כגון שפסוק אחד קראו שנים מהקרואים – יצאו (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). ותמיהני: דאם כן מה שייך זה לפחות מתשעה פסוקים? ואין לומר דבכהאי גוונא כולם צריכים לחזור ולקרות, דמניין לומר כן? כיון דלדעה זו אין העיכוב רק מפחות משלושה, אם כן אינו צריך לחזור ולקרות רק מי שלא קרא שלושה פסוקים. ולכן נראה לעניות דעתי דהכוונה דקריאה פחות מתשעה פסוקים לאו שמה ״קריאה״ כלל, כיון שלא נעשה כהתקנה. ולכן אם עדיין לא סילקו התורה, ולא אמרו קדיש – ישלים השלישי עד שלושה פסוקים אף שבירך לאחריה. ואם כבר סילקו או אמרו קדיש – צריכים כולם לחזור ולקרות. (וגם האליה רבה סעיף קטן ח׳ חולק עליו. ותמיהני על המגן אברהם שלא ראה דברי הלבוש שכתב מפורש כן, עיין שם. ומה שכתב המגן אברהם ממעמדות – אין למידין מקריאה, שאינה תמידית רק בזמן המקדש. ודייק ותמצא קל.)

ז כתב הכלבו: מעשה בחזן אחד שקרא בפרשת ״פרה״ ופסק ״להגר הגר בתוכם״, וגלל ספר תורה וישב במקומו. והקפיד רבי על הדבר ואמר: לא קריתם הפרשה. ודומה כאילו לא קרינו, שלא אמרנו אלא ברמז בעלמא. וחזרו ופתחו והתחילו בראש הפרשה, והקורא בירך לפניה ולאחריה מטעם רבי, וגמרו כל הפרשה עד ״תטמא עד הערב״. עד כאן לשונו, והובא בקצרה בשולחן ערוך סעיף ה. ונראה לי דדווקא משום שפסק ב״הגר הגר בתוכם״, דעדיין עיקרי דיני טהרת הפרה לא נתבארו עדיין, דלהלן כתיב: ״הנוגע במת הוא יתחטא...״. אבל אם סיים ״מים חיים אל כלי״, אף שלא גמר כל הפרשה – אינו צריך לחזור ולקרות. דכן מבואר מלשונו, שכתב ״שלא אמרנו אלא ברמז בעלמא״, כלומר: שעיקרי דיני טהרת מי חטאת עדיין לא נתבארו (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י״א). ופשיטא דמשום דילוג פסוק אינו חוזר (שם). וכן כל כהאי גוונא כמו בפרשת ״חודש״ או ברגלים. וכן בכאן אם רק בירך ברכה אחרונה, ונזכרו מיד – אינו צריך ברכה ראשונה ולא להתחיל מראש הפרשה, אלא משלים הקריאה ומברך ברכה אחרונה (ט״ז סעיף קטן ה׳). ויש מי שחולק בזה (עיין אליה רבה), ואינו מוכרח.

ח ומעשה ביום שבת ראשון דחול המועד סוכות, שהיה להמפטיר לקרוא ״וביום השני [...] וביום השלישי״, ולא קרא רק ״וביום השני״, וכבר גלל הספר תורה. ופסק אחד מהגדולים שיקרא ״וביום השלישי״ בלא ברכה מלפניה ומלאחריה (תשובת ר״מ מלובלין סימן פ״ה). ויש חולקים בזה, מטעם דאנן בקיאינן בעיבורא דירחא, ועיקר הקריאה הוא ״וביום השלישי״ (מגן אברהם סעיף קטן ו׳, ואליה רבה סעיף קטן י׳). ויש שהסכימו לדעה ראשונה (עיין באר היטב סעיף קטן ד׳). ונראה דספק ברכות להקל, אף על פי שהסברא נראה כדעת החולקים, מכל מקום כיון שאין זה שבת שחרית שקורין הסדרה – אין בזה חששא כל כך.

ט דבר ברור הוא שכל אחד מהעולים צריך לקרות פסוקים אחרים ממה שקראו הקודמים, דאם לא כן למה טרחו חכמינו ז״ל בתענית לגבי המעמדות שקורין פרשת ״בראשית״: איך לחלק פרשה שאין בה ששה פסוקים – יקראנה אחד ואחר כך השני. אלא וודאי דאינו מועיל. ונהי דלית בזה איסורא, מכל מקום למניין הקרואים אין החוזר עולה (שם סעיף קטן י״ג). והא דבחול המועד סוכות בפרי החג חוזרים, משום דלא סגי בלאו הכי, שאין לכל הקרואים מקום לקרות כידוע. אמנם אם קורא מה שקרא הראשון ומוסיף עליהם עוד שלושה פסוקים, מה שהראשון לא קרא בוודאי עולה למניין. ואפילו הוסיף רק שני פסוקים – עולה, שהרי בראש חודש אנו עושין כן בלוי שמתחיל ״ואמרת״ שקרא הכהן, ומוסיף עוד שני פסוקים. אבל פסוק אחד לא מהני, דבעינן רוב מהשלושה. וגם זה רק במקום הדחק, ולכתחלה אין להתחיל כלל ממה שקרא הראשון אף שיוסיף הרבה. וגם זה שכתבנו דאם לא

יעלה למניין הקרואים אין איסור בדבר לקרות מה שקרא הראשון – אין הכל מודים בזה. ויש שאוסרים זה לגמרי, ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן רפ״ב.

סימן קלח

א אמרו חכמינו ז״ל במגילה (כב א) דהקורא בתורה לא ישייר בפרשה פחות משלושה פסוקים, כלומר: שלא יסיים בפחות משלושה פסוקים סמוך לפתוחה או לסתומה. והטעם מפני היוצאים אז מבית הכנסת, שלא ישמעו כמה יקרא העולה אחריו, ויאמרו שהקורא אחריו לא קרא רק שני פסוקים עד הפרשה. ואף על גב שאינו נכון לצאת בעת קריאת התורה, מכל מקום חששו מפני שבין גברא לגברא מותר לצאת אם צריך לכך, כמו לנקביו וכיוצא בזה. ולמה יאמרו כן? מפני שיאמרו: למה לא קרא הקודם עד סוף הפרשה? אלא וודאי שהניחה להעולה אחריו. ואי סלקא דעתך דהעולה אחריו יקרא מפרשה האחרת, הוה ליה להקודם לקרות עד סוף הפרשה (כן משמע מט״ז סעיף קטן א׳, עיין שם). ומה שנרשם בחומשים ״שלישי״ וכו׳ – אין זה פרשה.

ב וכן לא יסיים הקורא פחות משלושה פסוקים מראש הפרשה, אף על גב שקרא הרבה מהפרשה הקודמת. והטעם: משום הנכנסין אחר שיתחיל לקרות העולה אחריו, וישמעו שמתחיל שני פסוקים אחר פרשה, ויאמרו שהקודם לא קרא רק שני פסוקים אלו. דאי סלקא דעתך שקרא מהפרשה הקודמת, אם כן בוודאי קרא ממנה שלושה פסוקים, שהרי אין משיירין שני פסוקים סמוך לפרשה כמו שכתבתי בסעיף א. ואם כן למה היה לו לקרות עוד שני פסוקים מפרשה זו? אלא וודאי שלא קרא אלא אותן השני פסוקים. אבל כשמסיים אצל פרשה, אף על גב דהפרשה שאחריה אינה רק שני פסוקים, מכל מקום אין בזה חששא שיאמרו היוצאין שהבא אחריו לא יקרא רק השני פסוקים של פרשה קטנה זו, דמי יכריחם לומר כן? הלא אין רואין שינוי כלל, כיון שסיים אצל פרשה (ט״ז שם). ועוד: דבעל כרחך בזה ליכא חששא, שהרי בפרשת ״פקודי״ הרבה פרשיות בסופה שהן רק של שני פסוקים, וגם יש שם פרשה של פסוק אחד, עיין שם. ואי אפשר בעניין אחר, ולכן לא שייך בזה חששא. וכן הוא המנהג הפשוט. (ודע שהתוספות וכמה מהראשונים שהקשו על מה שאנו מתחילין בתענית ציבור מ״ויחל״ שהוא שני פסוקים מפרשה, וכן ״והקרבתם״ בחול המועד פסח. וצריך עיון, דבספרים שלנו ״ויחל״ הוא ארבעה פסוקים מפרשה, וגם ״והקרבתם״ הוא שלושה פסוקים מפרשה. וצריך לומר שאצלם היה משני פסוקים פסוק אחד, וכמו שכתבו בקידושין ל א, עיין שם. והספר תורה אין בה הפסק פסוקים, וזהו רק בחומשים הנדפסין, ואין קלקול בזה.)

ג אם טעה וסיים שני פסוקים אחר פרשה או סמוך לפרשה, וכבר בירך ברכה אחרונה – אינו צריך לחזור ולקרות (אליה רבה סעיף קטן א׳). ודווקא כשלא קרא רק שני פסוקים, שעבר על עיקר תקנתא דעזרא – צריך לחזור ולקרות. אבל בזה שאינה אלא משום חשש אמירה – אין צורך. ומכל מקום העולה אחר כך יתחיל מראש הפרשה, או משלושה פסוקים קודם הגמר של הפרשה (מגן אברהם סעיף קטן א׳ בשם אגודה). ויש מי שאומר דגם זה אינו צריך (אליה רבה שם, וגם המגן אברהם בסוף סעיף קטן זה כתב כן, עיין שם). ולא ידעתי למה כיון שאפשר בזה לתקן. ואי משום דלכתחילה אין לקרות מה שקרא הראשון, מכל מקום הרי אין שום איסור בזה, וכל מה שיכולין לצאת חששת חכמינו ז״ל למה לא נעשה כן? (וראייתו אינה מכרחת, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד גם המפטיר לא יתחיל שני פסוקים אחר פרשה, אף שהכל יודעים שהוא אינו קורא רק מה שקראו כבר (שם סעיף קטן ב׳). ולכן פרשה שיש בה חמישה פסוקים בסוף סדרה – יקרא המפטיר כל החמישה פסוקים, אף שאינו צריך רק שלושה פסוקים. ויש מי שכתב שמותר לו להתחיל אחר השני פסוקים (עיין אליה רבה סעיף קטן ב׳), ואינו עיקר. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות (דהרוקח כתב כן, עיין מגן אברהם שם). ויכוין שיתחיל תמיד בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב, כדכתיב: ״אל תעמוד בדבר רע״. וטובת עובדי כוכבים אינה טובה, וכן רעתם אינה רעה. ובשעה שקורא הברכות – לא יכוין בפרטיות לאחד, וכל שכן בקללות. ומי שהוא סומא – לא יקרא לו הפרשה ״עורת או שבור״. ומי שהוא חשוד על העריות – לא יקרא לו פרשת עריות. ודווקא חשוד בעלמא, אבל אם ברור הוא שבא על הערוה, אם לא שב בתשובה ראוי לקרוא לו כדי שיתבייש ויעשה תשובה (אליה רבה). ואין להפסיק בארבעים ושנים מסעות שב״אלה מסעי״ (שם).

סימן קלט

א כתבו הטור והשולחן ערוך: הקורא הפרשה צריך לסדר אותה תחילה פעמיים ושלוש בינו לבין עצמו. כההיא דרבי עקיבא, שקראו אותו לתורה ולא רצה לעלות לפי שלא סדר אותה תחילה. ודריש ליה מקרא: ״אז ראה ויספרה, הכינה וגם חקרה״. עד כאן לשונם. ומעשה דרבי עקיבא הוא במדרש

פרשת ״כי תשא״, וזה לשון המדרש שם ריש פרשה מ׳: צריך אדם... בשעה שהוא מבקש לאמרם בציבור לא יאמר: הואיל שאני יודע בו יפה, כשאכנוס לדרוש אני אומר. אמר רבי אחא מן האלקים אתה למד, כשבקש לומר תורה לישראל אמרה ארבע פעמים בינו לבין עצמו עד שלא אמרה לישראל, שנאמר: ״אז ראה...״, ואחר כך: ״ויאמר לאדם...״. רבי יוחנן בן תורתא בא לפני רבי עקיבא. אמר לו: עמוד וקרא בתורה! אמר להם: לא עברתי על הפרשה. ושבחוהו חכמים, הוי ״אז ראה ויספרה״. עד כאן לשונו.

ב ולפי זה יש לתמוה על הטור ושולחן ערוך, שכתבו ״פעמיים ושלוש״, והרי מהמדרש מבואר דצריך ארבע פעמים? ונראה לי משום דבמדרש בראשית (פרשה כ״ד) איתא: ״אז ראה ויספרה״ – רבנן ורבי אחא. רבנן אמרין: כל דיבור ודיבור שהיה יוצא מפי הקדוש ברוך הוא למשה היה אומרו שני פעמים בלבו, ואחר כך היה אומר למשה. מאי טעמא? ״אז ראה ויספרה״ – חד... ורבי אחא אמר: ארבע... עד כאן לשונו. והמדרש ד״כי תשא״ אומר רבי אחא, ופסקו כרבנן. וזהו בזמן הש״ס שהעולה היה קורא. ועכשיו ששליח הציבור קורא – מחויב לחזור הפרשה שני פעמים מקודם, אפילו אם הוא בקי. וכשקרא בערב שבת שנים מקרא – יצא בזה. ויש מי שכתב שמצוה שגם העולה יסדר (באר היטב בשם כנסת הגדולה). ואין טעם לזה, שהרי אומר בלחש אחר שליח הציבור. וגם אין המנהג כן.

ג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: מי שאינו יודע לקרות – צריך למחות בידו שלא יעלה לספר תורה. ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות לפי שהוא כהן או לוי, ואין שם אחר זולתו, אם כשיקרא לו שליח ציבור מילה במילה יודע לאומרה ולקרותה מן הכתב – יכול לעלות. ואם לאו – לא יעלה. עד כאן לשונו. והנה זהו וודאי ד״יודע לקרות״ אין צריך רק בזמן הש״ס שהעולה בעצמו קורא. אבל בזמנינו למה צריך שיהא ביכולתו בעצמו לקרות? מיהו שיהא ביכולתו לאמר אחר שליח הציבור מילה במילה וודאי שצריך גם עתה, דאם לא כן הוי ברכתו לבטלה. ולדעת רבינו הבית יוסף צריך שיהא יכול לקרוא מתוך הכתב. והולך לשיטתו בסעיף ד דסומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות שלא מן הכתב. אבל לרבינו הרמ״א שם שהביא משם מהרי״ל דעכשיו קורא סומא ממילא, דאינו צריך שיהא יכול לקרות מתוך הכתב. מיהו אחר שליח הציבור וודאי שצריך שיהא יכול לקרות, וכמו שכתב רבינו הבית יוסף לקמן סימן קמ״א סעיף ב דהעולה צריך לקרות בלחש עם שליח הציבור; דאם לא כן הוי ברכתו לבטלה, דאיך יברך על מה שאחר יקרא? אבל כבר כתבו גדולי עולם דאפילו עם הארץ גמור שאינו יכול לקרות גם אחר שליח הציבור, מכל מקום עולה לתורה דשומע כעונה, ויכול לברך (ט״ז שם סעיף קטן ג׳ וכנסת הגדולה). וגם רבינו הבית יוסף בעצמו בספרו הגדול שם, כתב על פי זוהר ״ויקהל״ דבזה שומע כעונה, עיין שם. וכן הוא המנהג הפשוט ברוב תפוצות ישראל.

ד אין לעלות לתורה מעצמו עד שיאמרו לו ״עלה״. ולכן המנהג ששליח הציבור אומר ״יעמוד פלוני בן פלוני״. ולמי שקראו שליח הציבור – מחויב לעלות מיד, ואם אינו עולה גורם לו קיצור ימים. וכך אמרו בברכות (נה א): שלושה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, ואחד מהם מי שנותנים לו ספר תורה לברך ואינו מברך, עיין שם. ועכשיו זהו נתינת הספר תורה שקורין אותו ״יעמוד...״. ואפילו הגבאי שהוא ראש הכנסת או החזן – לא יעלו מעצמן עד שיאמרו להם לקרות.

ה וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג דנהגו דשליח ציבור כשרוצה – מברך וקורא בלי נטילת רשות, משום דהוי כאילו משעה שמינוהו לשליח ציבור הרשוהו על כך. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ״א דבמדינות אלו אין נוהגין כן, ואין החזן עולה רק כשהסגן אומר לו לעלות. אבל אין קוראין לו בשמו כשאר העולין שקורין אותם בשמם ״פלוני בר פלוני״. עד כאן לשונו. דבמדינת רבינו הבית יוסף שליח הציבור קורא מדעתו לכל הקרואים, וממילא דהוי כאילו נתנו לו רשות לעלות מעצמו, דאם לא כן מי יקראנו? אבל באלו המדינות אין שליח הציבור קורא אלא למי שיאמר לו הסגן שיקראנו, ולכן הסגן קורא גם לו רק בשמו – לא שייך שיקראנו, כיון שעומד אצל הספר תורה ולא שייך לומר ״יעמוד״ שהרי כבר עומד כאן. אלא אומר לו שהוא יהיה מן העולים. (כן נראה לי הטעם מדרכי משה אות א׳, והגר״א סעיף קטן ה׳.)

ו עוד כתב דמי שאביו עבריין לכל התורה כולה – קורין אותו בשם אבי אביו אבל לא בשמו לבד, שלא לביישו ברבים. ודווקא שלא עלה מימיו בשם אביו. אבל אם הוא גדול והורגל באותה העיר לעלות בשם אביו, ואחר כך נתהפך – קורין אותו בשם אביו כמו שהורגל, שלא לביישו ברבים. וכן אם איכא למיחש לאיבת הנהפך ואסופי ושתוקי – קורין אותו בשם אבי אמו. ואם אינו ידוע – קורין אותו בשם ״אברהם״ כמו לגר. עד כאן לשונו. והנה ״שתוקי״ הוה שמכירין אמו ולא אביו. אבל ״אסופי״ גם אמו אין מכירין, כדתנן בריש פרק ״עשרה יוחסין״. ואם כן מניין יודעין שם אבי אמו? ואמנם משכחת לה גם באסופי, כמבואר באבן העזר סימן ד׳ סעיף ל״ב, עיין שם. (עיין ט״ז סעיף קטן א׳ שגמגם לכתוב ״בשם אבי אמו״ משום גט, עיין שם. וצריך עיון, דאם כן גם בשם אבי אביו, ובשם ״אברהם״ יש לחוש. וכבר הקשה כן האליה רבה סעיף קטן ד׳. אלא אין חשש בזה, דהרב חוקר בשעת

הגט. ועיין מחצית השקל סעיף קטן ב׳, ופרי מגדים סעיף קטן א׳, ובבית שמואל אבן העזר סימן קכ״ט סעיף קטן י״ט וסעיף קטן ל״ט, ובט״ז שם סעיף קטן ט״ו. ודייק ותמצא קל.)

ז רבינו הבית יוסף בסעיף ד פסק דסומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב דעכשיו קורא סומא בתורה, כמו שאנו מקרים בתורה לעם הארץ. עד כאן לשונו. וכתב זה בשם מהרי״ל, כלומר: דכן המנהג אף שדעתו אינו כן, כמו שכתב בספרו דרכי משה, עיין שם. וכן הכריעו גדולי אחרונים. וכתבו דכבר נהגו לקרות סומא בפני גדולי עולם ולא מיחו (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ד׳, וט״ז בסימן קמ״א סעיף קטן ג׳, ואליה רבה סעיף קטן ה׳), מטעם דכיון דהאידנא קורא שליח הציבור ולא העולה בעצמו – אין חשש בזה. אך על כל פנים בעינן שיקרא התיבות אחר שליח הציבור (עיין מגן אברהם שם). ואין תימא שזה מברך ואינו יכול לקרות, ואיך יקרא אחר בעדו? דשנינו בתוספתא דמגילה ובירושלמי (פרק שלישי): מעשה ברבי מאיר שקרא מיושב, ונתנה לאחר ובירך עליה. ופריך: וכי זה קורא וזה מברך? אמר רבי ירמיה: מכאן שהשומע כקורא (ט״ז שם). אבל אין מזה ראיה כלל, דהתם המברך ראוי לקרות, אבל הסומא אינו ראוי. וכדאמרינן בעלמא: כל הראוי לבילה – אין בילה מעכבת בו.

ח ויש לי תמיה רבה בעניין זה על רבינו הבית יוסף, בספרו הגדול בסימן קמ״א שכתב בשם ספר האשכול, וזה לשונו: דהא דתנן בפרק ״הקורא את המגילה״: סומא אינו קורא בתורה – היינו לומר דאינו קורא על פה. אבל אוקמי אינש אחרינא... עד כאן לשונו. והרי אינה משנה בשום מקום, ואדרבא כך שנינו שם (כד א): פוחח פורס את שמע, אבל אינו קורא בתורה... סומא פורס את שמע..., עיין שם. ולא הזכיר בסומא קריאת התורה כלל. ואדרבא יש לדקדק להיפך, מדגבי פוחח תני לה, וגבי סומא לא תני לה – שמע מינה דמותר. אך אפשר דאין צריך לשנות זה בסומא כיון שאינו יכול לראות, ובוודאי שכן היתה הגירסא אצלם במשנה. וכן מצאתי בריי״ף גירסא זו. מיהו המנהג הפשוט שסומא עולה לתורה. (ומה שהקשינו: הא אינו ראוי לקרות – יש לומר לפי מה שכתב הת״י ביומא ע א דזה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בעל פה אינו אלא למצוה מן המובחר ולא לעיכובא, עיין שם. ואם כן סומא דאי אפשר בעניין אחר – מותר לכתחילה. ובזה ניחא, דהא מצינו רב יוסף ורב ששת שאמרו ההגדה כמבואר בפסחים קטז ב, ושם יש הרבה פסוקים. וכבר בארנו בעניין זה לעיל סימן מ״ט, עיין שם.)

ט כל אחד מהקרואים מברך לפניה ולאחריה. ואין זה שייך לברכת התורה, דברכות אלו נתקנו משום כבוד התורה. ואפילו בירך ברכת התורה, ותיכף קראוהו לעלות לתורה – מברך כדרכו. ואין לומר: כיון שעתה בירך ברכת ״אשר בחר בנו״ לעצמו, איך יחזור ויברך תיכף ברכה עצמה זו בלי הפסק בנתים? דאין חשש בזה, כיון שעושה כתיקון חכמים. ועוד: דבאמת יפסיק בפסוקים או במשנה ד״אלו דברים״ שאומרים אחר ברכת התורה. ואף אם אין פנאי, מכל מקום דרך הילוכו יכול לומר איזה פסוק (מגן אברהם סעיף קטן י״א), כמו ״יברכך״ שהוא פסוק קצר. אמנם אם קראוהו לעלות לתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו – כבר נפטר מלברך ברכת ״אשר בחר בנו״, דלא גרע ממי שנפטר ב״אהבה רבה״ כמו שכתבתי בסימן מ״ז. ולא יברך רק לעסוק ו״והערב נא״. ואף על גב דלפי זה הקדים ״אשר בחר״ מברכות אלו, ובברכת התורה אינו כן, מכל מקום – אין חשש בזה.

י הברכה ראשונה על התורה היא ״אשר בחר בנו...״, שהיא מעולה שבברכות (ברכות יא ב) לפי שיש בה הודאה למקום ושבח לישראל ולתורה (רש״י). וברכה אחרונה ״אשר נתן...״ וזו היא תורה שבכתב, ״וחיי עולם נטע בתוכינו״ זו היא תורה שבעל פה, שעיקר לימוד התורה היא תורה שבעל פה. ולא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה (גיטין ס ב). וברכה זו נאה לאומרה לאחר הקריאה, דעל מה אנו זוכין לחיי עולם – הרי בשביל לימוד התורה. ולכן לאחר הלימוד שהיא הקריאה נאה ברכה זו. (ואם היפך ובירך לפניה ״אשר נתן״, ולאחריה ״אשר בחר״ – יצא. מגן אברהם סעיף קטן ה׳.)

יא בזמן המשנה לא היו כל העולים מברכים, אלא הראשון היה מברך לפניה והאחרון לאחריה. וכל העולים היו קוראים בלא ברכה, ויצאו כולם בברכת הראשון והאחרון, שהרי כולם עניין אחד הם. וכך שנינו במשנה ריש פרק [רביעי] (שלישי) דמגילה. וחכמי הגמרא תיקנו שכל אחד מהעולים יברך לפניה ולאחריה, גזירה משום הנכנסים באמצע הקריאה – יאמרו שאין ברכה בתורה לפניה. ומשום היוצאים, שלא יאמרו אין ברכה לאחריה מפני שראו כמה עולים שלא ברכו (מגילה כא ב). ויראה לי שלא הוצרכנו לטעם זה אלא בזמן שהעולה קורא בעצמו. אבל כפי המנהג אצלינו ששליח הציבור קורא – בהכרח שכל העולים יברכו, דאם לא כן במה ניכר שעולים לתורה?

יב העולה לתורה פותח התורה, ורואה הפסוק שצריך לקרות, ומברך כשהיא פתוחה. ובשלהי מגילה פליגי בזה תנאי: דרבי מאיר סובר דרואה, וגולל הספר תורה ומברך, ואחר הברכה פותחה וקורא. והטעם: דאם יברך כשהיא פתוחה יאמרו שהברכות כתובות בתורה. ורבי יהודה אומר: פותח ורואה, ומברך כשהיא פתוחה, ולא חיישינן לשמא יאמרו ברכות כתובות בתורה. ואיפסקא הלכתא בגמרא שם כרבי יהודה, דפותח ורואה ומברך. וכך פסקו

הרמב״ם בפרק שנים עשר מתפילה והטור והשולחן ערוך סעיף ד, וכן נוהגים. אבל רבותינו בעלי התוספות שם כתבו דלכתחילה יגלול, עיין שם. ונראה דסבירא להו דגם רבי יהודה מודה דזה עדיף טפי לגוללה, אלא דסבירא ליה דאינו צריך לכך (וכן כתב הב״ח). ויש מי שנוהג כן. ולא ידעתי אם נכון לעשות כן, אחרי שמכל הפוסקים לא נראה כן. ואינהו סבירא להו דלרבי יהודה דווקא יברך כשהיא פתוחה, דכיון שצריך לקרותה – איך יסתמנה? ולכן פסקו כולם דאחר הקריאה יגללנה ויברך, מפני שכשגמר הקריאה צריך לסתום אותה עד שיעלה אחר ויפתחנה. (ובפרי עץ חיים דף ע״ב ע״ב כתב גם כן כהתוספות. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ו׳, וט״ז סעיף קטן ד׳, וב״ח ואליה רבה סעיף קטן ז׳. וכולם הסכימו כפסק הטור והשולחן ערוך. ומה שכתב הט״ז שהתוספות מחלקים בין זמנם לזמנינו, עיין שם – לא ידעתי מי הכריחו לזה. וטעמם הוא כמו שכתבתי, וכן כתב הב״ח.)

יג וכתב רבינו הרמ״א דבשעה שמברך ברכה ראשונה – יהפוך פניו אל הצד, שלא יהא נראה כמברך מן התורה. ונראה לי דיהפוך פניו לצד שמאלו. עד כאן לשונו. דצד שמאל הוא ימינו של הקדוש ברוך הוא, כמו שכתבתי בסימן קכ״ג (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ואיני יודע איזה דמיון לשם, דשם הוא בתפילה והוי כעומד לפני המלך, אבל בכל מקום ימין חשוב יותר. ולעניות דעתי נראה הטעם מפני שהקורא עומד בשמאלו כידוע, ולכן פונה אליו. וראיתי נוהגים שבברכה אחרונה מהפך פניו לצד ימינו, ונכון הוא. אבל יש מהגדולים שהתרעמו על עיקר דין זה, וכתבו דאם כן למה אומר רבי מאיר לסותמה כדי שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, היה לו לומר להפך פנים (ט״ז שם וב״ח ואליה רבה)? ולעניות דעתי נראה שאין זה סתירה. ויש לומר דרבי מאיר סבירא ליה דאינו די בהיכר זה, ורבי יהודה סבירא ליה דדי בזה. ומה שלא הזכיר זה, לפי שיכול לעשות איזה היכר אחר. ויש מהגדולים שהיה מביט חוץ לספר תורה, ולא יביט בהכתב (אליה רבה בשם כנסת הגדולה).

יד יש נוהגים לכרוע בברכת התורה. ויש שהתרעמו על זה, שאין לשחות אלא במה שתיקנו חכמים (מעדני יום טוב סוף פרק חמישי דברכות). ויש שכתבו שכן עשו הקדמונים, שאין זה אלא מפני כבוד התורה (מגן אברהם סעיף קטן ו׳ בשם הש״ך), וכן כתב ברוקח (סימן שי״ט, ורמ״ע סימן רנ״ו). ומכל מקום לא נהגנו כן. וינענע התורה בעת שאומר ״ונתן לנו את תורתו״, וכן בברכה האחרונה כשאומר ״אשר נתן לנו תורת אמת״ (מגן אברהם סעיף קטן י״ב), להורות שזו היא תורתנו. ומובן שאין זה לעיכובא אלא מנהגא בעלמא, והיכא דנהוג – נהוג. והנענוע הוא הגבהה קצת על ידי העמודים שאוחזן בידיו.

טו צריך לאחוז בעמודי הספר תורה בשעת ברכה ובשעת קריאתה. וסמכו זה על מה שנאמר ביהושע: ״לא ימוש ספר התורה הזה מפיך״, דמשמע שתופסה בידו. ולאחר הקריאה ינשקה. ואנחנו נוהגים לנשקה על ידי טלית או על ידי מפה, קודם הברכה ולאחר הקריאה, להראות חביבותה אצלינו. ויש נוהגים שקודם הברכה יאחוז בשני העמודים, ובשעת הברכה יסיר ידו השמאלית כדי להגביר הימין (שם סעיף קטן י״ג בשם כוונות). ויש נוהגים שבשעת הברכה יאחוז בשתי ידיו ביריעות הספר תורה, על ידי מפה או על ידי הטלית, ואחר הברכה יסלק השמאל (שם בשם כתבים). וכשנזדמן לו רוק – ירוק ואחר כך ינשק, ולא להיפך (שם). ודע דבקרא ד״לא ימוש״ כתיב: ״חזק ואמץ״. ומזה נהגו לומר למסיים ספר ״חזק חזק ונתחזק!״ ויש רוצים שיאמרו ״חזק״ שלוש פעמים שהם במספר ״משה״, ונכון הוא.

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: נהגו לכסות הכתב בסודר בין גברא לגברא. עד כאן לשונו. כלומר: דזה שנתבאר דאחר הקריאה גולל התורה – נהגו שלא לגלול, רק מניחים אותה פתוחה, ופורסים המעיל של הספר תורה על הכתב עד שאחֵר עולה. אבל אנחנו לא נהגנו כן, וכמו שכתב רבינו הרמ״א דבמדינות אלו נהגו שתהא מגוללה בין גברא לגברא. וכן עיקר. עד כאן לשונו.

יז העולה אומר ״ברכו״ והברכות בקול רם. והאומר בלחש טועה הוא, שהרי אין לאומרם רק בעשרה. וכשעשרה אינם שומעים ואין עונין ״אמן״ – הוי ברכתו לבטלה (בית יוסף). והוא הדין לקדיש ו״ברכו״ שבתפילה (מגן אברהם סעיף קטן י׳). ויש מרבותינו שפסקו דאם בירך בלחש – צריך לחזור ולברך בקול רם, כדי שישמעו העם ויענו ״ברוך ה׳ המבורך...״ (הר״י). ורבינו הבית יוסף בסעיף ו הביא דעה זו. ונראה לי דאפילו לדעה שנתבאר בסימן קכ״ד שיכול לענות ״אמן״ אף בלא שמיעת הברכה, אם רק ידע איזה ברכה היא, מכל מקום ״ברכו״ בהכרח לשמוע מפי המברך. ואחר שענו העם ״ברוך ה׳ המבורך...״ – חוזר המברך ואומר: ״ברוך ה׳...״ כדי לכלול את עצמו בכלל המברכים, שהרי מקודם אמר ״ברכו״ שאחרים יברכו. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו דאם לא שמעו הציבור את המברך כשאמר ״ברכו״, אף על פי ששמעו החזן עונה ״ברוך...״ – לא יענו עמו אלא יענו ״אמן״ על דברי החזן. עד כאן לשונו. וכבר בארנו בסימן קכ״ד סעיף ט״ז דב״ברכו״ שבתפילה אינו כן; ובשָׁם אם רוב הציבור שמעו ״ברכו״ מפי המברך, אז גם היחיד שלא שמע כששומע הציבור עונים ״ברוך...״ – יכול לענות עמהם ״ברוך...״. ועיין מה שכתבתי בסימן נ״ז.

סימן קמ

א איתא בירושלמי פרק חמישי דברכות (הלכה ג): היה קורא בתורה ונשתתק, זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון. אם אמר "את ממקום שפסק", הראשונים נתברכו לפניהן ולא נתברכו לאחריהן, והאחרונים נתברכו לאחריהן ולא נתברכו לפניהן. וכתיב: "תורת ה' תמימה, משיבת נפש" – שתהא כולה תמימה. עד כאן לשון הירושלמי, והביאו הרי"ף סוף פרק שלישי דמגילה והטור בסימן זה. ופירשו כל הראשונים דהכי פירושו: שזה השני העולה מברך לפניה, ומתחיל ממקום שהתחיל הראשון, וקורא עד סוף הפרשה ומברך לאחריה. דאם לא כן אלא יתחיל ממקום שפסק הראשון ובלא ברכה – נמצא שהפסוקים שקרא הראשון אין עליהם ברכה לאחריהן, ועל מה שיקרא השני אין עליהם ברכה לפניהם. וכי תימא: יתחיל ממקום שפסק הראשון ויברך לפניה? אכתי הפסוקים הראשונים לא נתברכו לאחריהם, הלכך מתחיל כמו הראשון ויברך לפניה, וממילא כשיברך אחר כך לאחריה – קאי הברכה גם על הפסוקים הקודמים שהרי קראן. ואפילו בזמן הזה ששליח הציבור קורא מכל מקום הכל אחד, שהרי קורא במקום העולה, והוי כאילו העולה קראן (תוספות ר"י בפרק חמישי דברכות). ואפילו לא שהה כדי לגמור הפרשה – צריך לעשות כן (מגן אברהם סעיף קטן ב'). ואף על גב שבזמן המשנה כל הקרואים סמכו על ברכת הראשון והאחרון – זהו מפני שהיתה כוונתם כן, מה שאין כן עתה שכולם מברכים – אין אחד מתכוין לצאת בברכת האחר. ולכן כל פרשה צריכה ברכה תחילה וסוף (שם).

ב אבל הרמב"ם בפרק שנים עשר מתפילה דין ו כתב: קרא ונשתתק – יעמוד אחר תחתיו, ויתחיל ממקום שהתחיל הראשון שנשתתק, ומברך בסוף. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו שהברכה שלפניה סומך על הקודם. ומה שצריך לקרות הפסוקים שקרא הראשון – כדי להראות שקריאה אחת הן, ואם יתחיל ממקום שפסק הראשון יתראו כשתי קריאות. ונמצא שהפסוקים הראשונים לא נתברכו לאחריהם, והאחרונים לא נתברכו לפניהם. וזהו כוונת הירושלמי, כלומר: דלכן מוכרח להתחיל מקודם, ולא לעניין הברכה (בית יוסף).

ג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: העומד לקרות בתורה, ובירך ברכה שלפניה, וקרא מקצת פסוקים, ופסק ודיבר דברי תורה או דברי חול – לא הוי הפסק, ואינו צריך לחזור ולברך. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דבנשתתק ועמד אחר צריך לברך מלפניה לדעת רוב הפוסקים, כמו שנתבאר – זהו מפני שהראשון לא נתכוין בברכתו על מה שאחר יקרא, לפי מנהגינו שכל אחד מברך. אבל הוא עצמו שהפסיק – הרי כיון על מה שיקרא גם אחר ההפסק. ואי משום ההפסק עצמו – אינו כלום, כמו הפסק בסעודה שאינו צריך לחזור ולברך "המוציא", מפני שנתכוין על כל הסעודה. וכן בברכות קריאת שמע כשמפסיק באמצע – אינו צריך לחזור מראש, והכא נמי כן הוא.

ד ומיהו משמע מלשון רבינו הבית יוסף דדווקא כשקרא מעט אחר הברכה, בין שקרא שלושה פסוקים או פחות, על כל פנים לא היה פסק בין ברכה לקריאה. אבל אם תיכף אחר הברכה הפסיק – צריך לברך מחדש, דבכל הברכות כן הוא. ואף על גב דבברכת התורה של שחרית נתבאר בסימן מ"ז דלא הוי הפסק – זהו מטעם שנתבאר שם, משום דכל היום הוי חיובא עליה ולא שייך בזה הפסק, מה שאין כן בברכה שעל התורה שאינה אלא לקריאת פרשה זו. וכן כתב אחד מהגדולים (אליה רבה סעיף קטן ב'). ועוד: דגם בשם יש חולקים, כמו שכתבתי שם. ומכל מקום נראה לי דאינו צריך לשנות רק הברכה. אבל "ברכו" אינו צריך לומר עוד, שהרי כבר קיימו דבריו, שאמר "ברכו" והציבור ענו "ברוך ה'...".

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: העולה לקרות בתורה, והראו לו מקום שצריך לקרות, ובירך על התורה, והתחיל לקרות או לא התחיל לקרות, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו – יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך, ויש אומרים שצריך. עד כאן לשונו, וקיצר בזה מאוד. והמצריכין לברך הטעם פשוט: כיון שלא היתה כוונתו כלל על מקום זה, הוי כמו שבירך על פרי זו ונפלה מידו לאיבוד, והוכרח ליטול אחרת שלא היתה כוונתו כלל לאוכלה, דצריך לברך ברכה אחרת כמו שיתבאר בסימן ר"ו. והכא נמי כן הוא. ואותן שאין מצריכין לברך סוברים: כיון דכל התורה מונחת לפניו – חלה הברכה על כל התורה. והוא דוחק (עיין בית יוסף). ודעת רבינו הבית יוסף כיש אומרים השני שצריך לברך, כמבואר בספרו הגדול. ולכן כתב שני הדעות בלשון "יש אומרים", ולהורות שהאחרון הוא העיקר (דרישה סוף סימן ר"ו).

ו וכך העלו להלכה גדולי אחרונים, דאם הראו לו בעמוד זה או אפילו בעמוד אחר באותו עניין, שיכול לקרות. והיינו שהראו לו בכמה פסוקים אחר המקום שצריך לקרות – אינו צריך לברך, שהרי היתה דעתו בהברכה לקרות כאן, ובאמת יקרא כאן אלא שיתחיל מקודם מעט (כן משמע בט"ז סעיף קטן ד', ומגן אברהם סוף סעיף קטן ד'). והרי גם בפירות כן הוא: אם היתה כוונתו על כמה פירות לאכלם, ונטל אחת ובירך עליה ונאבדה – לוקח אחרת בלא ברכה, כמו שיתבאר בסימן ר"ו. אמנם אם הראו לו למעלה ממקום קריאתו ששם כבר קראו, או אפילו למטה ממקום קריאתו אלא הרבה רחוק ממקום קריאתו באופן שבוודאי לא עלתה על דעתו לקרוא עד שם – צריך לברך. ועיין בסעיף ט.

ז ויש אומרים דגם אם הראוהו למעלה ממקום קריאתו, כיון שהראו לו בסדרה זו – אינו צריך לברך, שהרי רשאי לקרות מה שקרא הקודם, כמו שכתבתי בסימן קל״ז עיין שם (מגן אברהם שם). ודברים תמוהים הם: דמה עניין זה לזה, הא פשיטא שלא היתה דעתו על מקום זה כלל? ולכן העיקר דבכהאי גוונא צריך לברך, וכן הסכימו הגדולים. (אליה רבה סעיף קטן ה׳, ודרישה בסימן ר״ו. וכן משמע בט״ז סעיף קטן ד׳ שכתב: דווקא אם היה באפשר שיקראו לו פרשה זו, עיין שם.) (ומה שכתב המגן אברהם סוף סעיף קטן ה׳, עיין סוף סימן תרפ״ד דאינו כן, עיין שם.)

ח עוד יש מי שאומר דכל זה הוא דווקא כשתיכף אחר הברכה ראו שטעו. אבל אם התחיל לקרות איזה פסוקים, ואחר כך ראו שטעו – אינו צריך לברך, דהפסק אינו מזיק כמו שכתבתי. ואי משום שלא היה דעתו על מקום זה – דומה למי שאכל פירי ובירך עליה, והביאו לו מאותו המין, דאינו צריך לברך (מגן אברהם שם). ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דצריך לברך (אליה רבה שם). וכן נראה עיקר, דהא גם בפירות אם מפורש היה דעתו שלא לאכול עוד, ונמלך לאכול – הרי צריך לברך. והכא הרי נמלך גמור הוא, דהא לא היה דעתו כלל אמקום זה. ואין לנו לפטור אותו מברכה רק כשהראו לו למטה ממקום קריאתו לא רחוק הרבה ממקום קריאתו, וכמו שכתבתי בסעיף ו. וכן יש להורות. ויראה לי דכשחוזר ומברך – חוזר רק מהברכה. אבל ״ברכו״ לא יאמר עוד פעם, כמו שכתבתי בסעיף ד.

ט ודע דאני תמיה על עיקר דין זה, שהסכימו כל הגדולים דכשהראו לו קצת למטה ממקום זה דאינו צריך לברך כמו שכתבתי. והא הירושלמי מקפיד שצריך דווקא שכל הפסוקים יתברכו, כמו שכתבתי בסעיף א. ואם כן הכא נמי: נהי נמי דכוונתו היתה על מקום זה גם כן, מכל מקום הא על כל פנים דעל אלו הפסוקים שעד מקום זה לא היתה כוונתו כלל בברכתו, ואם כן לא נתברכו אלו הפסוקים. וצריך עיון.

סימן קמא

א הקורא בתורה צריך לקרותה מעומד דווקא. ובמגילה (כא א) ילפינן זה מדכתיב: ״ואתה פה עמוד עמדי״ – כביכול אף הקדוש ברוך הוא בעמידה כשהיה מלמד את התורה למשה רבינו. ובירושלמי שם אמר: כשם שניתנה באימה ויראה, כך אנו צריכין לנהוג בה באימה ויראה, עיין שם. דבמעמד הר סיני כל ישראל היו עומדים ומשה עמהם, כדכתיב: ״אנכי עומד בין ה׳ וביניכם״ (עיין ב״ח). ובירושלמי שם מסתפק אם זהו מפני כבוד התורה או מפני כבוד הציבור. ואומר שם דלכאורה נראה שזהו מפני כבוד הציבור, דאם לא כן אפילו בקורא בינו לבין עצמו נחייבו לעמוד. ומתרץ דאפילו אם מפני כבוד התורה – לא חייבוהו לעמוד רק בציבור, ולא בינו לבין עצמו. דאם אתה מצריכו לעמוד – יתעצל ולא ילמוד כלל, עיין שם. ויש מי שאומר שאפילו בדיעבד לא יצא (ב״ח). וחלקו עליו, דוודאי בדיעבד יצא (מגן אברהם סעיף קטן א׳ ופרי חדש ואליה רבה). וראיה לזה מהירושלמי, דהא זהו וודאי דאם הטעם מפני כבוד הציבור – אינו צריך לחזור ולקרות. ואם כן הוא הדין אם הטעם מפני כבוד התורה, דאם לא כן היה לו להירושלמי לחלק בכך.

ב דבר פשוט הוא דגם העולה לתורה צריך לעמוד, דהא הקורא קורא במקומו. מיהו כל העם אינם צריכים לעמוד, וכך פסקו הראשונים. אמנם יש מהדרים לעמוד. ובוודאי נכון הוא, שהרי במעמד הרי סיני כולנו עמדנו. ועוד: דהא מימות משה ועד רבן גמליאל הזקן למדו תורה בעמידה (מגילה שם). והיינו דתנן שלהי סוטה דמשמת רבן גמליאל הזקן – בטלה כבוד התורה. והמרדכי כתב שכן נהג מהר״ם, וגם עתה היראים עושים כן, וכבוד התורה הוא. אבל בין גברא לגברא אין קפידא כלל (ב״ח). ועוד יתבאר בזה בסימן קמ״ו סעיף ח, עיין שם.

ג וגם לסמוך על איזה דבר – אסור. דהכי אמרינן בזבחים (יט ב) דעמידה על ידי סמיכה – לא הוי עמידה. ולכן צריכין שניהם, העולה והקורא, לעמוד ממש. ואם לא יכלו להסתכל בהתורה מפני ריחוק הראייה – יוכלו לכוף ראשם לספר התורה. אבל לא יסמוכו על שום דבר, לא על הכותל ולא על השולחן ולא על עמוד, אלא אם כן הם בעלי בשר דאז מותרין לסמוך קצת. וכמה הוא ״קצת״? עד שאם ינטל אותו דבר לא יפול (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ואף על גב דבחושן משפט ריש סימן י״ז לעניין עדים נתבאר דעמידה על ידי סמיכה מקרי ״עמידה״ – שאני התם דעמידה דשם אינו לעיכובא. אבל כאן אף על גב דבדיעבד אינו צריך לחזור כמו שכתבתי, מכל מקום לכתחילה הוי לעיכובא מפני כבוד התורה. וגם זהו קצת כקלות ראש בקריאת התורה. (אליה רבה סעיף קטן ב׳, ובזה מיושב קושית המגן אברהם סעיף קטן ב׳. ועיין ט״ז סעיף קטן א׳.)

ד שנים אין קורין בתורה, דתרי קלי לא משתמעי. ולכן אם הקורא הוא העולה בעצמו – יקרא הוא לבדו, ושליח הציבור העומד אצלו ישתוק לגמרי. וכך היה בזמן הקדמון. אבל אצלינו אין העולה קורא רק שליח הציבור. וכתבו הרא״ש והטור הטעם שנהגו כן: לפי שאין הכל בקיאין בטעמי הקריאה, ואין הציבור יוצאין בקריאתו, והוא בעיניו כיודע, ואם לא יקראוהו יבואו לידי מחלוקת. ולכן המנהג בלא פלוג שלכולם קורא שליח הציבור, ואם כן שליח הציבור הוא במקום הקורא. ועתה אם גם העולה לא יקרא הוי ברכתו כלבטלה, ולכן כתבו דגם העולה יקרא עם שליח הציבור בלחש. דהא דתרי

קלי לא משתמעי – היינו כששניהם מדברים בקול. אבל אם השני מדבר בלחש – לית לן בה, ויקרא בלחש עד שלא ישמיע לאזניו. אמנם אם גם משמיע לאזניו – אין חשש בזה כמו בתפילה דתיקנו בלחש. ועם כל זה אם משמיע לאזניו – אין מונעין אותו מזה, כמו שכתבתי בסימן ק״א.

ה מיהו על כל פנים מדברי הטור והשולחן ערוך נתבאר דהעולה מוכרח לקרוא אחר הקורא בלחש. ואם לאו – הוה כברכה לבטלה. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דיש לומר דאף אם לא קרא כלל הוי ״שומע כעונה״ וכן מוכח להדיא מירושלמי דמגילה פרק שלישי, דפריך: וכי זה קורא וזה מברך? ומתרץ שהשומע כקורא. וכבר הבאנו זה בסימן קל״ט סעיף ז, עיין שם. ומכל מקום וודאי יותר טוב שהקורא יאמר בלחש. מיהו אם לא אמר, כגון שהוא עם הארץ שגם זה אינו יכול – יכולים לסמוך על הירושלמי הזה. (הט״ז סעיף קטן ג׳ הביא זה ראיה לסומא. וכתבנו שם דלסומא אין ראיה, וגם בירושלמי יש לומר שהעולה קרא בלחש. וזה שאומר ״שומע כקורא״, כלומר: כקורא לפני הציבור, שהציבור אין שומעים מהעולה. ומלשון הרא״ש והטור משמע להדיא דאם העולה שותק לגמרי – הוה ברכה לבטלה. וכן אנחנו נוהגים.)

ו יש מקומות שנוהגים שכל עולה קורא כדין הגמרא. וכדי שלא לבייש מי שאינו יודע הטעמים – מעמידין מקריא אצל העולה, והמקריא אומר כל תיבה ותיבה תחילה, ואחר כך אומרה הקורא. וזהו מנהג בני רומניא (בית יוסף). ויש סמך לזה מרש״י בשבת (יב ב בדיבור המתחיל ״ראשי״) שכתב שמסייע את שבעה הקרואים בנקודות וטעמים בלחש, עיין שם. ואין זה שני קולות, דזהו כששניהם אומרים בבת אחת. אבל הכא כשהמקריא אומר – שותק העולה, ואחר כך אומר העולה והמקריא שותק. וכן כל תיבה ותיבה (בית יוסף). ומלשון רש״י מבואר דכיון דהמקריא אומר בלחש – לית לן בה. ולכן יש ליזהר גם עתה, שראיתי מקומות פשוטים שאין בהם גם אחד שיודע לקרות, ואחד מביט בחומש וקורא לפני הקורא שקורא בתורה. וזה אי אפשר שזה ישתוק בשעה שזה אומר, ועל כל תיבה ותיבה יעשו כן, דזהו מהנמנעות ולא יצייתו. ולכן לכל הפחות שהאומר מתוך החומש יאמר בלחש אל הקורא בתורה.

ז בירושלמי מגילה שם אומר דכשם שניתנה התורה על ידי סרסור, כלומר על ידי משה רבינו, כמו כן בשעת קריאת התורה צריך להיות על ידי סרסור. ולכן אצלינו ששליח הציבור הוא הקורא – הרי שליח הציבור הוא הסרסור. ובזמניהם שהעולה היה קורא – הצריכו ששליח הציבור יעמוד אצלו. ואם שליח הציבור רוצה בעצמו לעלות ולקרות – צריך שיעמוד אחר אצלו. ואצלינו מדקדקים שמשני צדדי העולה יעמדו, והיינו הקורא מצד אחד והסגן מצד השני, דכן היה בשעת מתן תורה: הקדוש ברוך הוא ומשה וישראל. וכן כתב הלבוש, עיין שם.

ח אין הציבור רשאים לענות ״אמן״ עד שתכלה ברכה מפי הקורא. ואין הקורא רשאי לקרות בתורה עד שתכלה ״אמן״ מפי כל הציבור. ואף המאריכין ב״אמן״ צריך להמתין עליהם; כמו בברכת כהנים שבארנו בסימן קכ״ח סעיף כ״ט, שאינו דומה למה שכתבנו בסימן קכ״ד שאינו צריך להמתין על המאריכין ב״אמן״, מטעם דברכת כהנים כולם חייבים לשמוע, עיין שם. והכא נמי בקריאת התורה – כולם חייבים לשמוע. ומדינא יכולים לקרות שני אחים זה אחר זה, והבן אחר האב או להיפך. אלא שנהגו למנוע מזה משום עין הרע, ואפילו האחד הוא השביעי והשני מפטיר – גם כן חוששין לזה. ודווקא בשבת שהמפטיר קורא בזו הספר תורה שכולם קראו, אבל ביום טוב וכן בשבת ראש חודש וחנוכה וארבע פרשיות, שהמפטיר בספר תורה אחרת – לא חששו לעין הרע. וכל שכן באחרון והגבהה, שאין חשש בזה. ומאן דלא קפיד – יכול לעשות כמו שירצה. (ובחול המועד פסח שיש שני ספרי תורה – גם כן אין חשש.)

ט העולה על הבימה לעלות לתורה – ילך ממקומו בדרך הקצרה לו. וכשירד – ילך לצד האחר בדרך הארוכה לו, להורות שקשה עליו הפרידה מספר התורה. ולכן כאשר הבימה עומד באמצע הבית הכנסת, העומדים בצד דרום ילכו לצד דרום בעלייתן, וכשירדו – ירדו דרך צפון. והעומדים לצד צפון הוא להיפך כמובן. והעומדים באמצע בית הכנסת, ששני הדרכים שווים לו – ילך בעלייתו לצד ימין, והיינו לצד צפון שהוא בימינו, ובירידתו לצד שמאל שהוא לצד דרום. דכל פינות שאתה פונה – צריך להיות לצד ימין.

י וכן מה שנתבאר בסוף סימן קל״ד שמוליכין התורה על הבימה לצד צפון מפני שזהו דרך ימינו, ובחזירתה מהקריאה לצד דרום – זהו כששני הדרכים שווים, כפי הנהוג שהארון והבימה עומדים ממש באמצע הבית הכנסת. אבל כשדרך אחת רחוקה ואחת קצרה, כשנושאין לקרותה – מוליכין אותה דרך קצרה, ובחזירתה בדרך הארוכה כמו בהעולה לתורה (מגן אברהם סעיף קטן ז׳).

יא אין להעולה לספר תורה לירד מהבימה אחר קריאתו כל זמן שאחר לא עלה עדיין, שלא להניח הספר תורה בלא עולה. ויש ממתינים עד אחר שהעולה האחר אומר ״ברכו...״. ואצלינו המנהג הפשוט שעומד עד אחר שקרא הבא אחריו, ואז יורד בין גברא לגברא, דעתה יש לו שהות לבוא למקומו קודם שיברך העולה שאחר האחריו.

יב צריך הקורא ליזהר מאוד בקרי וכתיב לקרות כפי הקרי, שזהו הלכה למשה מסיני שתהא כתוב כך ונקרית כך אף על פי שקורא אותה בעל פה. דכך נצטוינו מפי משה מפי הגבורה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח דמעשה באחד שקרא כמו שהיא כתובה, ובשם היה הקרי לא כפי הכתיב. והיה זה בפני גדולי הדור הר״י אבוהב, והר״א וואלאנסי, ובנו הר״ש וואלאנסי, והתרו בו שיקרא כפי המסורת שקבלנו מסיני. ולא רצה, וקללוהו והרחיקוהו, והורידו אותו מהתיבה, עיין שם.

סימן קמב

א כתב הרמב״ם בפרק שנים עשר דין ו: קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת – מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק. עד כאן לשונו, וכן פסק רבינו הבית יוסף. ובירושלמי מגילה ריש פרק רביעי אומר: אף על גב דאין התרגום מעכב, טעה – מחזירין אותו, עיין שם. וקל וחומר הדברים: דאם בתרגום מחזירין הטעות – כל שכן בתורה עצמה. ועוד שם (הלכה ה): טעה בין תיבה לתיבה – מחזירין אותו (כמו ״כבש״-״כשב״). אמר ליה רבי ירמיה לרבי זעירא: ועבדין כן (לביישו ברבים). אמר ליה: ועדיין את לזו (כלומר: את מסופק בזה). אפילו טעה בין ״אם״ ל״ואם״ – מחזירין אותו, עיין שם. הרי מפורש להדיא כהרמב״ם (עיין בית יוסף).

ב וזה לשון הטור: כתב בעל המנהיג: אם טעה הקורא, או החזן המקריא אותו – טוב שלא להגיה עליו על שגגותיו ברבים, שלא להלבין פניו. דאף על פי שטעה בה – יצא ידי קריאה. דאיתא במדרש שאם קרא ל״אהרן״ ״הרן״ – יצא. והרמב״ם ז״ל כתב...עד כאן לשונו. ודברי המנהיג תמוהים מהירושלמי שהבאנו. והראיה מהמדרש יותר תמוה, דמדרש זה הוא בשיר השירים על פסוק ״הביאני אל בית היין״, וזה לשון המדרש: אמר רב אחא: עם הארץ שקורא ל״אהבה״ ״איבה״, אמר הקדוש ברוך הוא: ״ודילוגו עלי אהבה״. אמר רבי יששכר תינוק שקורא... ל״אהרן״ ״הרן״... – ולגלוגו עלי אהבה. עד כאן לשונו, הרי דמיירי בתינוק ועם הארץ הקוראים בפני עצמם, ולא בקריאה בציבור. ועוד: מה ראיה משם? בשם אין יכולים לומר כהוגן, אבל הקורא למה לא יאמר כהוגן, ומה שייך בזה הלבנת פנים? ואם כן גם בתפילה כשטעה לא נחזירנו מטעם הלבנת פנים. (והב״ח כתב שאנו נוהגים כהמנהיג ולא כהרמב״ם, עיין שם. וכמדומני שנוהגים כהרמב״ם, אך לפי מה שנבאר בסייעתא דשמיא אתי שפיר.)

ג ונראה לעניות דעתי דשניהם אמת. דוודאי אם הטעות בעצם התיבה, כמו ״כבש״-״כשב״ ״אם״-״ואם״ וכיוצא בהם, אף שאין הענין משתנה – מכל מקום מחזירין אותו. אבל אם טעה בטעמים – אין מחזירין אותו, וזהו כוונת המנהיג. ומביא ראיה מ״אהרן״-״הרן״, כלומר: מדאמרינן במדרש באלו שקורין בפני עצמם אפילו בשינויי תיבות חביב לפני הקדוש ברוך הוא, כל שכן בקורא בתורה בטעה בטעמים. וכוונת הרמב״ם הוא על שינויי תיבות. וראיה לזה מדברי התרומת הדשן (סימן קפ״א), שכתב: ראיתי כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים, שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים, וגם בפתח וקמץ, סגול וצירי. ואף על פי שגערו בהם קצת, מכל מקום לא החזירום. עד כאן לשונו. הרי מפורש כמו שכתבתי.

ד ודע דשינוי בנקודות אינו אלא במקום שלא נשתנה הענין, כמו ״שָׂמַיִם״ בקמץ ״שַׁמַּיִם״ בפתח, או ״אָרֶץ״ בקמץ או ״אֶרֶץ״ בשני סגולין וכיוצא בהם. אבל במקום שהעניין נשתנה, כמו ״חָלַב״ בקמץ ו״חֵלֶב״ בצירי וכיוצא בזה – וודאי מחזירין אותו. וזהו שכתב רבינו הרמ״א: ודווקא בשינוי שמשתנה על ידי זה העניין. אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: דאין כוונתו על שינוי התיבה, דבשינוי תיבה אף במקום שלא נשתנה העניין כמו ״כבש״-״כשב״ – מחזירין אותו. וכוונתו על נקודות כשמשתנה העניין, כמו חָלַב״-״חֵלֶב״ דמחזירין אותו. אבל במקום שלא נשתנה העניין – אין מחזירין אותו. (עיין מגן אברהם, ובית יוסף, וב״ח. ודייק ותמצא קל.) ודע דבכל זה אין חילוק בין שהקורא עצמו קורא, ובין כששליח הציבור קורא, שהרי עומד במקום הקורא. וכן פסק רבינו הרמ״א, דלא כיש מי שמחלק בכך (עיין בית יוסף).

ה וכל זה בדיעבד. אבל לכתחילה החיוב על הקורא לקרוא בטעמים ובדקדוק כדת וכהלכה: שלא יניח הנע, ולא יניע הנח, וישמור דגושים ורפויים. וכן כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול. וכתב דכל זה יש שורש גדול למעלה, עיין שם. ומכל מקום כתב בסעיף ב דיישוב שיש שם מניין, ואין מי שיודע לקרות בתורה כהלכתה בדקדוק ובטעמים – אפילו הכי יקראו בתורה בברכה כהלכתה, ומפטירין בנביא. עד כאן לשונו, כיון דאי אפשר בעניין אחר. וכיצד יעשו? אחד מביט בחומש, ולוחש באזני הקורא בספר תורה, והקורא קורא בקול אחריו בספר התורה, דבאין ברירה שאני.

סימן קמג

א אין קורין בתורה בפחות מעשרה ישראלים, גדולים ובני חורין לאפוקי עבדים. ואפילו חציו עבד וחציו בן חורין, דקיימא לן דכופין את רבו להוציאו לחירות. מכל מקום כל כמה דלא שחררו – אינו מצטרף (אליה רבה סעיף קטן א׳). ואם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן – גומרים כל הקרואים כפי החיוב ולא יותר, כמו בתפילה בסימן נ״ה. אבל אין קוראין למפטיר, שזהו מילתא אחרינא (שם סעיף קטן ב׳). ויש מי שאומר שהשביעי הוא המפטיר, ויאמר הברכות עם ההפטרה (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ובירושלמי מגילה פרק רביעי (הלכה ד) משמע להדיא כדעה ראשונה, שאומר שם: אין קורין בתורה פחות מעשרה, התחילו... – גומר. אין מפטירין בנביא פחות מעשרה, התחילו... – גומר. ועל כולם הוא אומר: ״ועוזבי ה׳ יכלו״. עד כאן לשונו. הרי להדיא דאין מפטירין עד שיהיו עשרה בהתחלת המפטיר. ומיהו נראה לי דאם המפטיר קרא בתורה בעשרה, ואחר כך יצאו יחידים – מותר המפטיר לומר ברכות של הפטרה, שהרי קריאתו בתורה וודאי הוי התחלה.

ב אין קורין אלא בספר תורה שלמה וכשרה. ואם כתוב כל חומש לבדו, אפילו נכתב בגלילה ועל קלף כספר תורה – אין קורין בו עד שיהיו כל החמישה חומשים תפורים ביחד, והיינו כל הספר תורה בשלימות. וכך אמרו בגיטין (ס א): אין קורין בחומשין בציבור מפני כבוד הציבור. וחומשים שלנו, אפילו כשכולם ביחד – אין בהם קדושת ספר התורה ואין קורין בהם. ולא מיבעיא הנדפסים על נייר אלא אפילו הנכתבים על קלף, כיון שלא נכתבו בקדושת ספר תורה – אין קורין בהם. וכל דיני ספר תורה מבוארים ביורה דעה מן סימן רע״א עד סימן רע״ו. ואפילו בכפרים שאין להם ספר תורה כשר – אין מברכין על החומשים. ויקראו בו בלא ברכה, כדי שלא תשתכח תורת קריאה. וקורא שליח הציבור כל הסדרה וכולם שומעים, אבל חלילה לברך על זה (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ויש מי שמתיר על חומש שלם כשנכתב כדין ספר תורה, בקלף וגלילה ונכתב לשמה – ולא נהירא (האליה רבה מתיר באקראי מפני שזהו רק מפני כבוד ציבור). ובמקום שיש ספר תורה, ואין שם שליח ציבור בקי בנגינה בעל פה, יש נוהגים ששליח הציבור קורא מן החומש שכתובים בו נקודות וטעמים, והעולה קורא אחריו מן הספר תורה הכשר. ואם העולים גם זה אין יכולים, שאינם יכולים לקרות בניגון וטעמים אפילו כשמקרין אותם, וכן לפי מנהג שלנו שאין העולים קוראים רק הקורא קורא – עומד שליח הציבור אצל הספר תורה, ואחד אצל החומש ומשמיע לשליח הציבור, ושליח הציבור קורא מתוך הספר תורה. וכמו שכתבתי בסוף סימן הקודם, עיין שם.

ג אם נמצא טעות בספר תורה באמצע הקריאה, כיצד יעשו? והנה הרשב״א והרא״ש, והטור ביורה דעה סימן רע״ט פסקו שצריכין לקרות מחדש בספר תורה אחרת, ומה שקראו בהפסולה הוי כלא קראו כלל. וכן נראה להדיא מדברי הרמב״ם בהלכות ספר תורה. וזה לשון הרא״ש בתשובה (כלל ג׳ דין ח׳): ועל ספר תורה שנמצא בה טעות דע: כיון שפסול הוא – הקריאה שקראו לאו כלום הוא. ונמצא שגם הברכה שברכו אינה ברכה... עד כאן לשונו. וכן כתב הרשב״א בתשובה (סימן רכ״ז), וזה לשונו: כל שצריך לחזור ולקרות – חוזר ומברך, שהרי המצוה לקרות בספר תורה כשר. והברכה שעל הראשון היתה לבטלה... עד כאן לשונו. אלא שבקריאה שקראו בספר תורה הפסול אנו סומכים על דברי הרמב״ם בתשובה (סימן י״ט), שפסק שמברכין על ספר תורה פסולה, ושכן נהגו גאוני עולם. וכן כתב הכלבו בשם גאוני נרבונא (בית יוסף שם). ותפסנו דבריהם על העבר על מה שקראו, ולא על מה שנצרך עוד לקרות. וכיצד יעשו? ורבו הדעות בזה.

ד דעת רבינו הבית יוסף בסעיף ד דמוציאין ספר תורה אחרת, ומתחילין ממקום שנמצא הטעות, ומשלימין הקוראים על אותם שקראו במוטעה. וזהו כשנמצא הטעות אחר הברכה אחרונה של אחד מהקרואים, ובזה לית מאן דפליג. אמנם אם נמצא הטעות באמצע הקריאה – אין חילוק בין שקרא כבר שלושה פסוקים, או לא קרא עדיין – פוסק בשֵׁם בלא ברכה אחרונה, ומתחיל בהכשר במקום שפסק בהפסול. ואינו מברך לפניה, דבזה סומך על הברכה של הפסול. ורבינו הרמ״א מסכים עמו כשעדיין לא קרא שלושה פסוקים. אבל כשכבר קרא שלושה פסוקים ואפשר להפסיק שם, כגון שאינן שני פסוקים סמוך לפרשה – פוסק שם ומברך אחריה, ומשלימין המניין בספר תורה האחר שמוציאין. ומכל מקום לא כתב זה בלשון מחלוקת על רבינו הבית יוסף אלא כמפרש דבריו, משום דבדברי רבינו הבית יוסף לא נתבאר מפורש דגם כשקרא שלושה פסוקים אינו מברך לאחריה. ולכן לא כתבה בלשון פלוגתא, וכך דרכו בכמה מקומות (ומיושב בזה קושית הט״ז סעיף קטן א׳). וכבר בארנו זה ביורה דעה סימן רע״ט.

ה אבל הרבה דחו דברים אלו לגמרי, דאיך אפשר שלא לברך על הכשרה מלפניה ולסמוך על הברכה של הפסולה? הא אפילו מכשרה לכשרה צריך ברכה אחרת, כיון שלא היתה כוונתו בשעת הברכה על ספר תורה אחרת כלל (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ד׳). ולכן פסקו כמו שכתב המרדכי, שמברך ברכה אחרונה תמיד על הפסולה. והיינו שאם כבר קרא שלושה פסוקים – מברך, ואם עדיין לא קרא שלושה פסוקים – קורא בהפסולה עד שלושה פסוקים, ואומר הטעות בעל פה, ומברך ברכה אחרונה, ונוטלים הכשרה ומשלימים הקרואים. וכן אף אם כבר קרא שלושה פסוקים, אלא שאין יכול להפסיק שם מפני שהם שני פסוקים סמוך לפרשה – קורא בפסולה עד הפרשה, ומברך ברכה אחרונה כמו שכתבתי. וכך נהגו כל גאוני עולם. וכך אנו

נוהגים וכן עיקר לדינא, וכבר בארנו זה ביורה דעה שם. ושם בארנו איך הדין בנמצא טעות במפטיר, עיין שם, שיש חילוק בין מפטיר שבכל השבתות שהוא קורא מה שקרא מלפניו, ובין מפטיר ביום טוב וכיוצא בו שקורא עניין אחר.

ו אין מוציאין ספר תורה אחרת אלא אם כן בטעות ברור, אפילו אין שינוי בפירושו כמו "כבש"-"כשב", "רחבו"-"רחבה" שיכולין לקרות רחבה בחולם והוה כמו רחבו, או "מגרשיהם"-"מגרשיהן" וכן כל כיוצא בזה – מוציאין אחרת כיון שהטעות ברור. אבל אם הטעות בחסרות ויתרות – אין להוציא אחר, שאין ספרי התורה שלנו מדוייקים כל כך שנאמר שהאחר יהיה יותר כשר. כן פסק רבינו הרמ"א. והכי פירושו: אפילו אם בכאן הטעות של החסר ויתר ברור, מכל מקום מי יימר שהאחרת שנוציא אין בה איזה טעות מחסרות ויתירות? ולכן אף על גב דזהו פסול ברור, ומחוייבים אחר שבת לתקנה, מכל מקום כיון דבזה אין אנו בטוחים בהאחרת – בהכרח לסמוך על הגאונים המתירים לקרות בה כדברי הרמב"ם בתשובה שהבאנו. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ז'. ומה שכתב מהצמח צדק ב"מגרשיהם"-"מגרשיהן" דאין צריך להוציא אחרת – כבר השיג עליו גם החכם צבי סימן נ"ד.)

ז עוד כתבו הגדולים דאם מצאו פסול באמצע הקריאה, ואין ספר תורה אחרת – יכולים להשלים שבעה קרואים בספר תורה זו, ולסמוך על הגאונים המקילים כמו שכתבתי (ט"ז סעיף קטן ב' ומגן אברהם סעיף קטן ח' בשם מהר"ם מלובלין, עיין שם). ויותר מזה כתב רבינו הרמ"א: דבשעת הדחק שאין לציבור רק הספר תורה הפסולה, ואין שם מי שיוכל לתקנו – יש אומרים דיש לקרות בו בציבור ולברך עליו, ויש פוסלין. ואם חומש אחד שלם בלא טעות – יש להקל לקרות באותו חומש אף על פי שיש טעות באחרים. עד כאן לשונו. ולמעשה נקטינן כה"יש פוסלים". ובחומש אחד... – יש להקל בשעת הדחק, שכן כתב הר"ן בגיטין (ס א) דכיון דהטעם מפני כבוד הציבור יש להקל בשעת הדחק. וגם זה כתב להלכה ולא למעשה, עיין שם. ולכן בשעת הדחק יש להקל באקראי ולא בתמידיות. (כן נראה לי, וכן משמע דעת המגן אברהם בסעיף קטן ט'.)

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: בתי הכנסת שאין בהם מי שיודע לקרות אלא אחד – יברך ויקרא קצת פסוקים ויברך לאחריהם, ויחזור לברך תחילה וקורא קצת פסוקים ומברך לאחריהם. וכן יעשה כמה פעמים, כמספר העולים של אותו היום. עד כאן לשונו. ונראה דדין זה לא שייך בזמנינו, שאין העולים קוראים בעצמם אלא שליח הציבור קורא. דבכהאי גוונא הלא כולם יכולים לעלות לתורה, וזה שיודע לקרות יהיה הוא הקורא. וכן נוהגים.

סימן קמד

א תנן במגילה (כד א): מדלגין בנביא, ואין מדלגין בתורה. כלומר: מדלגין בנביא ממקום למקום, שקורא בנביא זה איזה פסוקים ובנביא אחר איזה פסוקים. אבל בתורה אסור לדלג, שהשומע אין לבו מיושב לשמוע כשהקורא דולג ממקום למקום. ואימתי אין מדלגין בתורה? בשני עניינים, כמו מפרשת נגעים לפרשת זבין (רש"י). אבל בחד עניינא, כמו הכהן הגדול ביום הכיפורים שהיה קורא "אחרי מות" ו"אך בעשור" שבפרשה "אמור", כיון דחד עניינא הוא – אין כאן בלבול למי ששומע, ומדלגין. ובנביא גם מעניין לעניין מדלגין. ולמה לא חששו בנביא לבלבול דעת השומעים? מפני שבנביא ליכא דינים לא חששו לזה, מה שאין כן בתורה דיש דינים – חששו שלא יבוא לקלקול על ידי הבלבול.

ב זה שאמרנו דבנביא מדלגין אפילו מנביא לנביא – זהו בעניין אחד. אבל בשני עניינים – אין מדלגין מנביא לנביא. ובאותו נביא – מדלגין אפילו מעניין לעניין. ובתורה אפילו בחומש אחד – אין מדלגין מעניין לעניין. ונראה טעם החילוק שבין אותו נביא לנביא אחר, משום דכל נביא יש לו סגנון לשון בפני עצמו, דאין שני נביאים מתנבאין בסגנון אחד. ולכן מנביא לנביא בשני עניינים, דהענין נשתנה וגם הלשון נשתנה – הבלבול גדול, ולא ישמעו כלל אבל כשהשינוי בדבר אחד, כמו בעניין ולא בלשון. וזהו באותו נביא, או בלשון ולא בעניין, כגון מנביא לנביא באותו עניין – אין הבלבול גדול כל כך. וכולהו תרי עשר כחד נביא דמי, ומדלגין בהן אפילו מנביא לנביא ובשני עניינים. והטעם: מפני שהם קטנים בכמות, והורגלו ללמדם יחד, ואין בהם בלבול משינוי הלשון כמו בנביא אחד.

ג אפילו במקום שמותר לדלג – לא ידלג למפרע והיינו מסופו לתחילתו, אלא מתחילתו לסופו. ולאו דווקא תחילתו וסופו אלא העיקר לחזור לאחוריו – אסור, שאין זה דרך הכבוד. ויש מי שמתיר באותו נביא לדלג למפרע, רק מנביא לנביא לא ידלג למפרע אפילו בתרי עשר (זהו דעת הבית יוסף, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ד'). וכל דילוג שהתירו בנביא – אינו מותר. אלא שלא ישהה הקורא הרבה בדילוגו בעניין שיעמדו הציבור בשתיקה, כגון בימיהם שעמד אחד על הקורא ותירגם לעם כל פסוק ופסוק בלשון תרגום – לא ישהה בדילוגו יותר מאמירת התורגמן. ואצלינו דליכא מתורגמן, מפני שאין זה תועלת אצלינו כיון שאין אנו מכירים בלשון תרגום – צריך להיות ההפסק קטן מאוד, והיינו כשכתובים בקונטרוסים שיכול לעשות סימן ולחפש מהר (שם סעיף קטן ג').

ד ודע דאף על גב דלכהן גדול ביום הכיפורים התירו לו לקרות "ובעשור" שבחומש הפקודים בעל פה, כמבואר בפרק שביעי דיומא, מכל מקום לנו אסור לעשות כן, לפי שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת. ובכהאי גוונא שהתירו, מבואר בגמרא מפני שלא היה אפשר בעניין אחר, עיין שם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב'). ותמיהני על הטור והשולחן ערוך שכתבו דין זה דאין מדלגין בתורה: הא הך דינא לא משכחת לה כלל בזמן הזה, שהרי כל הקריאות מסודר אצלינו ואיפא נדלג? ואי משום המפטירים של רגלים שהם במקום אחר, וכן שארי מפטירים שהם בעניין אחר, כמו שבת ראש חודש, שבת חנוכה, וארבע פרשיות – הא תרתי גברי נינהו, ודילוג אינו אלא בחד גברא. דאם לא כן באמת איך קבעו חכמינו ז"ל כן? ואי משום דחד עניינא הוא, הא יש מפטירים שאינם בחד עניינא עם הקריאה, כמו שבת ראש חודש וחנוכה וארבע פרשיות. וצריך לומר דמשום דלעניין נביאים יש גם אצלינו דילוגים, דיש הפטר[ו]ת המורכבים מכמה מקומות, כמו בשבת "שובה" שקורין מהושע ומיואל וממיכה, וכן כמה הפטרת יש בכהאי גוונא. ולכן ממילא כתבו גם דין ספר תורה, אף על גב דלא שייך האידנא.

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: נוהגים בשבת שיש בו חתן לומר אחר הפטרת השבוע שנים או שלושה פסוקים מהפטרת "שוש אשיש". וכשחל ראש חודש בשבת וביום ראשון, אחר שמפטירין ההפטרה של שבת ראש חודש אומרים פסוק ראשון ופסוק אחרון מהפטרת "ויאמר לו יהונתן מחר חדש". ואין למחות בידם. עד כאן לשונו. ואף על גב שמדלגין מנביא לנביא בשני עניינים, מכל מקום אין למחות. וכתבו הטעם: משום דעתה אין משהין הרבה שנכתבו בקונטרוסין (בית יוסף וט"ז סעיף קטן ג'). ותמיהני: דהא מנביא לנביא גם בכהאי גוונא אסור. ועוד: דזהו למפרע, דהפטרת שבת ראש חודש הוא סוף ישעיה, ושל מחר חדש הוא בשמואל. והלבוש כתב הטעם: דבחתן ב"שוש אשיש" הוא כעין זמר בעלמא, ולית לן בה. והך דשבת ראש חודש באמת לא הזכיר כלל, עיין שם. וזהו מטעם שכתבנו. ואולי משום דכיון דאין אומרים רק שני פסוקים – לא חיישינן לה. ואצלינו באמת אין המנהג כן. וגם הפטרת חתן "שוש אשיש" גם כן אינם נוהגים בכל המדינות שלנו. והספרדים היו נוהגין כן. ויש שם שנהגו גם לקרוא בתורה לחתן בפרשה "ואברהם זקן", ובמדינותינו אין ידוע זה כלל.

ו אמרו חכמינו ז"ל ביומא (סט א) דאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד הציבור. כלומר: דאין כבוד הציבור להמתין עד שיגללו הספר תורה על המקום שצריך לקרות בו היום. וזה מוטל על השמש או על הקורא לגוללה מקודם התפילה, ולהכינה אל המקום שצריך לקרות בו היום. ורבים אין נזהרין בדין זה. ונצרך להזהירם, כי אין יודעים שיש איסור בזה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג דאם אין להם אלא ספר תורה אחת, והם צריכים לקרות בשני עניינים – גוללין, וידחה כבוד הציבור. עד כאן לשונו. וכן המנהג הפשוט ברגלים, או שבת ראש חודש וחנוכה וארבע פרשיות, שצריכים שני ספר תורה ואין להם אלא אחד – גוללים, כיון דאי אפשר בעניין אחר. ואף על גב דבמקדש היה הכהן הגדול קורא בעל פה מטעם זה, כדאיתא ביומא שם – זהו מפני שהיו כל ישראל, וטריחא מילתא ומאן מחיל. אבל כל ציבור וציבור בפני עצמו – אנן סהדי שמוחלים על כבודם ועל טרחתם, וניחא להו להמתין עד שיגלולו על מקום הקריאה, ושיקרא המפטיר בספר תורה ולא בעל פה (מגן אברהם סעיף קטן ז').

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אין קורין לאדם אחד בשני ספר תורה, משום פגמו של ראשון (שלא יאמרו שהראשונה פסולה לפיכך קרא באחרת). אבל שלושה גברי בשלושה ספרים, כגון ראש חודש טבת שחל להיות בשבת – ליכא משום פגם. עד כאן לשונו, וזהו ביומא שם. ומזה למדנו שאיש אחד יכול לעלות לתורה שני פעמים. ואין זה ברכה לבטלה, דכיון שהברכה היא בשביל כבודה של תורה – לכן בכל פעם שעולה מברך, כמו כהן הקורא שני פעמים כשאין לוי, כמו שכתבתי בסימן קל"ה. ורק בשני ספר תורה אין לאדם אחד לעלות ואפילו בשני עניינים, כדי שלא יאמרו שהראשונה היתה פגומה. אבל בספר תורה אחת יכול לעלות שני פעמים. והוא הדין שיכול לעלות בראשונה ובשלישית, דכיון שהפסיק בשנייה – ליכא פגם. וזה שאומר "שלושה גברי" – אורחא דמילתא קאמר (מגן אברהם סעיף קטן ג'). ויש מי שמגמגם בזה (אליה רבה סעיף קטן ד'). ובכלל אין לעשות כן שאחד יעלה שני פעמים אלא בשעת הדחק (שם). וכתבו דהמהרי"ל עלה ללוי וגם למפטיר, ואולי היה מוכרח לזה מאיזה טעם.

סימן קמה

א בימי חכמי הגמרא היו רגילין לתרגם כל פסוק שבתורה, מפני שדיברו בלשון ארמי, ותרגמו כדי שיבינו העם פירוש התורה. ואין הקורא רשאי לקרוא לתורגמן יותר מפסוק אחד. אלא קורא לו פסוק ומתרגמו, ואחר כך קורא עוד פסוק ומתרגמו, וכן לעולם. ונראה הטעם: כדי שלא יתבלבלו, ויבינו היטב. ואין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה פסוק מפי הקורא, ולא הקורא רשאי לקרות פסוק אחר עד שיכלה התרגום מפי המתרגם. והקורא אינו רשאי לסייע למתרגם, שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה. ואין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם, ולא המתרגם יותר מהקורא, דכתיב: "משה

ידבר, והאלקים יעננו בקול״ – בקולו של משה (ברכות מה א, ועיין ברי״ף פירושו ותוספות שם). (וזה שלא חששנו בברכות שיאמרו ״כתובות בתורה״ בסימן קל״ט, משום דבתרגום יש יותר חשש מפני שהוא פירוש התורה. מגן אברהם סעיף קטן ב׳.)

ב הקטן במעלה מתרגם על ידי גדול, ואין כבוד לגדול לתרגם על ידי קטן, וכן משמע ביומא (ב ב). ועוד משמע שם: דאם אירע שהגדול היה מתורגמן לקטן – יגמור, ולא יעלה באמצע אחר הקטן מהראשון לתרגם, דמעלין בקודש ולא מורידין, עיין שם. ועכשיו לא נהגו לתרגם כי אין תועלת, כיון שאין אנו יודעין לשון ארמית. וכי תימא נתרגם בלשון לעז שלנו? דיש לומר תרגום שאני, שנתקן ברוח הקודש (טור). ומזה מוסר השכל נגד החדשים, האומרים ב״שנים מקרא ואחד תרגום״ דלאו דווקא תרגום. ועוד יתבאר בזה בסימן רפ״ה בסייעתא דשמיא. ואין תימא: היאך ביכולתינו לבטל התורגמן שתיקנו מקודם? משום דגם בימיהם לא בכל המקומות היו מתורגמנים, כמבואר במגילה (כג ב), עיין שם. והטור הביא ירושלמי, ממה דאנן חמין רבנן נפקין לתעניתא, וקראו ולא מתרגמין. הדא אמרה שאין התרגום מעכב. עד כאן לשונו, וזהו בירושלמי מגילה ריש פרק רביעי. ואומר שם עוד: ואף על גב דאין התרגום מעכב, מכל מקום אם טעה – מחזירין אותו, עיין שם.

סימן קמו

א אמרינן בברכות (ח ב): מאי דכתיב ״ועוזבי ה׳ יכלו״ – זה המניח ספר תורה כשהיא פתוחה ויוצא. כלומר: לא מיבעיא בעת הקריאה דאסור, אלא אפילו בין פסוק לפסוק בעת שמתרגם המתרגם כפי המנהג שבימיהם – גם כן אסור, שהרי הספר תורה פתוחה ומיד יקראנה. אבל בין גברא לגברא, שאז אינה פתוחה אלא גוללין אותה או פורסין עליה מפה כמו שכתבתי בסימן קל״ט – אז מותר לצאת אם צריך לצאת לצורך גדול (מגן אברהם סעיף קטן א׳) ואונס גמור (אליה רבה בשם אגודה וסדה״י). ומבואר דבאמצע הקריאה אפילו בכהאי גוונא אסור. ואף על גב דאונס רחמנא פטריה, מכל מקום כל כמה שיכול לאנוס עצמו – מחויב לאנוס עצמו ולא לצאת. ויש להסתפק אם צריך לנקביו דעובר על ״בל תשקצו״: אם דינו כאמצע פסוקי דזמרה או קריאת שמע וברכותיה ויצא, או דינו כתפילה שגומר תפילתו? ונראה לענ״ד דדינו כתפילה, דגדול כבוד התורה ככבוד השכינה, וכמאמרם ז״ל: הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו. וצריך להמתין עד שיגמור העולה, אם רק ביכולתו להשהות עצמו.

ב אמרינן בסוטה (לט א): כיון שנפתח ספר תורה – אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר בנחמיה (ח ה) כשפתח עזרא את ספר התורה לקרות בו לפני בני ישראל, כתיב: ״ובפתחו עמדו כל העם״. ואין עמידה אלא שתיקה, שנאמר באיוב (לב טז): ״כי עמדו לא ענו עוד״. ועוד כתיב שם בנחמיה: ״והלוים מבינים את העם, והעם על עמדם״, כלומר: שותקים. ואפילו להורות הוראה על איזה שאלה – אסור. כן פסק הרי״ף בפרק קמא דברכות (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ויש מי שכתב דהוראה לפי שעה מותר (דרכי משה בשם רי״ו). ונראה לי דהרב יראה לפי עניין השאלה: אם היא נחוצה – ישיב, ואם לאו – ירמוז להשואל שימתין. וכן אנו נוהגים, דלפעמים באה שאלה מטעות שנמצא בספר תורה באיזה מניין דההכרח להשיב תיכף, או שאלה על דבר חולי – פשיטא שיש להשיב מיד. אבל סתם שאלות יכול השואל להמתין עד ״בין גברא לגברא״.

ג ודע שזה שאמרה הגמרא ״כיון שנפתח ספר תורה אסור לדבר״ – הכוונה משעה שמתחילין לקרוא. וכן כתב הרמב״ם בפרק שנים עשר. ויש שרוצה לומר דמשעה שנפתחה, גם קודם קריאתה – אסור (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ואינו כן, דלהדיא פירש רש״י שם: כיון שהתחיל לקרות, עיין שם. וכן פסקו הגדולים (מעיי״ט ואליה רבה סעיף קטן ג׳). ודע דרבינו הבית יוסף כתב דאסור לספר אפילו בין גברא לגברא. ויש מתירין בין גברא לגברא, ובפרט האידנא שמאריכין ב״מי שבירך״ (ב״ח ומגן אברהם). ובאמת גם כוונת רבינו הבית יוסף הוא מטעם דאתי לאמשוכי (אליה רבה), ולכן עניין קצר – מותר. ובכל זה אין חילוק בין שכבר קרא ״שנים מקרא ואחד תרגום״ או לא (בית יוסף).

ד ודע דבברכות שם אמרינן: רב ששת מהדר אפיה וגריס. אמר: אנן בדידן, ואינהו בדידהו. והקשו רבותינו מסוטה שם שאסור להתעסק בעת קריאת התורה, אפילו בדבר הלכה. ותירץ הבה״ג בהלכות צרכי ציבור. וזה לשונו: והני מילי דאיכא עשרה דצייתי לספר תורה. אבל ליכא עשרה דצייתי – לא. עד כאן לשונו. ובדרב ששת היו עשרה בלעדו. והרי״ף בפרק רביעי דמגילה הביא זה, וכתב תירוץ אחר: דשאני רב ששת דתורתו אומנתו, עיין שם. ורבותינו בעלי התוספות תרצו דבקול רם אסור, כדי שלא לבלבל השומעים. ורב ששת למד בלחש, עיין שם. והרמב״ם בפרק שנים עשר מתפילה דין ט כתב דמי שתורתו אומנתו – מותר ללמוד בשעת קריאת התורה, עיין שם. וזהו כהרי״ף. והטור הביא כל התירוצים.

ה ותלמידי רבינו יונה כתבו בברכות שם דשאני רב ששת, שהיה סגי נהור ופטור מקריאת התורה, דדברים שבכתב אסור לאומרם בעל פה. אבל כל אדם – אסור. ובשם רבם כתבו דמי שמכין עצמו קודם הקריאה ללמוד, ומחזיר פניו להראות כי מסלק עצמו מקריאת התורה ורוצה ללמוד – מותר, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בסעיף ב הביא כל הדעות בשם ״יש אומרים״. ולענ״ד נראה דכל רבותינו לא פליגי, דוודאי אם לא נשארו עשרה שישמעו

קריאת התורה – בכל עניין אסור. וכן בקול רם – בכל עניין אסור, ורק בלחש. ומי שתורתו אומנתו, ומכין את עצמו לכך קודם הקריאה – מותר. ובוודאי אצלינו בכל עניין אסור, שלא ילמודו ממנו עמי הארץ להקל בקריאת התורה, אם לא מי ששמע כבר קריאת התורה ויושב מן הצד ללמוד, דהכל רואין שזה כבר שמע קריאת התורה.

ו ולבד זה לא נתברר לנו לכל תירוצים אלו לשון "אנן בדידן, ואינהו בדידהו". ובילדותי שמעתי שאחד מהגדולים פירש דרב ששת מהדר אפיה וגריס בעת שהמתרגם תירגם הפסוק. ואמר "אנן בדידן" – דאנן לא צריכין להתרגום, "ואינהו בדידהו" – שאינם יודעים הפירוש צריכין להמתרגם. אבל בעת הקריאה – אסור. ומימינו לא ראינו ולא שמענו שאפילו היותר גדול בתורה ילמוד בשעת קריאת התורה אלא אם כן כבר שמע, וכמו שכתבתי.

ז וכתב רבינו הבית יוסף דלקרות "שנים מקרא ואחד תרגום" בשעת קריאת התורה – מותר, כיון שעסוק באותו עניין. ויש מחמירין שלא לסייע להקורא מתוך החומש. ויש שכתב דנכון לקרות בלחש עם שליח הציבור, דבזה יותר טוב לכוונין (מגן אברהם סעיף קטן ה'). ועוד כתב רבינו הבית יוסף דכל זה אינו עניין לפרשת "זכור" ופרשת פרה, שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוונין ולשמעם מפי הקורא. והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק במעשיו (כן צריך לומר), לכוונין דעתו ולשמעם מפי הקורא. ואסור לספר כשהמפטיר קורא בנביא עד שישלים, כמו בספר תורה. עד כאן לשונו.

ח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: אינו צריך לעמוד מעומד בעת שקוראין בתורה. ויש מחמירין ועומדין, וכן עשה מהר"ם. עד כאן לשונו, וכבר כתבנו מזה בסימן קמ"א סעיף ב, עיין שם. ואינו צריך לעמוד בפני הספר תורה אלא בשעה שהולכת. אבל כשמונחת על הבימה, אפילו העומדים שם אינם צריכים לעמוד (מגן אברהם סעיף קטן ו'). ובין גברא לגברא פשיטא שמותר לישב (שם). אבל בעת שהקורא אומר "ברכו" ועונין "ברוך..." – צריכין לעמוד, דבכל דבר שבקדושה צריכין לעמוד על רגליהם (ט"ז סוף סעיף קטן א').

סימן קמז

א אסור לאחוז ספר תורה ערום בלא מטפחת. וכך אמרו חכמינו ז"ל בשבת (יד א): האוחז ספר תורה ערום – אבד אותה מצוה שעסק בה. אם למד בה או גלל אותה – לא יקבל שכר על הלימוד או על הגלילה, עיין שם. ומטעם זה אמרינן גבי שמונה עשר דבר בשבת (יד א), דידים שנגעו בספר תורה – פוסלים את התרומה. וגזרו על זה כדי שישמורו את עצמם מליגע בתורה בידיו בלא מפה. אמנם אחר כך גזרו על כל הידים שיפסלו את התרומה, וזהו מגזירת שמונה עשר דבר. וממילא דגם ידים שנגעו בספר נכלל בכלל גזירה זו, דלא גריעי מסתם ידים. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בידים (פרק שלישי משנה ג) דבהתחדש הגזירה דסתם ידים – עזבו העניין הראשון, עיין שם.

ב דבר פשוט ומובן בשכל דיש חילוק בין גזירה ראשונה לשנייה: דגזירה שנייה דסתם ידים פוסלין את התרומה, והטעם משום דידים עסקניות הם ושמא נגעו במקום שאינו נקי, ולפי זה אם נגעו בתרומה מיד אחר נטילת ידים – התרומה טהורה. אבל בגזירה ראשונה דהטעם כדי שלא יגעו בספר תורה – מה לי קודם נטילת ידים או אחר נטילת ידים, דבין כך ובין כך אסור ליגע בספר תורה בלא הפסק מפה? וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בשבת שם (דיבור המתחיל "כיון", עיין שם). אמנם מלשון הרמב"ם שהבאנו דעזבו העניין הראשון, משמע דאחר הגזירה השנייה דסתם ידים, גם בידים שנגעו בספר – אין הטומאה רק כשנגע בלא נטילת ידים, דאם לא כן הרי לא עזבו העניין הראשון.

ג ונראה לי שזהו טעם המרדכי שהביא רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, שכתב דאם נטל ידיו ולא הסיח דעתו – מותר לאחוז ערום (הביאו המגן אברהם). ובאמת רבינו הרמ"א בספרו דרכי משה חולק בזה, עיין שם (שם). ולכאורה דברי המרדכי תמוהין: דאיזה טעם יש בזה? אך כפי דברי הרמב"ם אתי שפיר: דזה נתחדש אחר הגזירה השנייה משום לא פלוג. ורבינו הרמ"א הולך בשיטת התוספות. ובאמת מדברי הרמב"ם בחיבורו פרק עשירי מספר תורה דין ו משמע גם כן כן, שכתב: אסור לאחוז ספר תורה ערום, עיין שם. ולא חילק בין לפני נטילה לאחר נטילה, וכן עיקר לדינא. ולכן לא הביא רבינו הבית יוסף דבר זה בשולחן ערוך.

ד וכתב רבינו הרמ"א: ויש אומרים דהוא הדין שאר כתבי קודש – אסור לאחוז ערום בלא מטפחת. ולא נהגו כן. וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו. ובספר תורה אפילו בכהאי גוונא – אסור. עד כאן לשונו. וצריך ביאור: והנה דעת "יש אומרים" הוא בתוספות שבת שם, וזה לשונו: האוחז ספר תורה ערום – קצת משמע דלאו דווקא ספר תורה, דהא כל כתבי הקודש תנן במסכת ידים פרק שלישי דמטמאין את הידים. עד כאן לשונו. ואין כוונתם דמשום דמטמאין הידים אסור לאחוז ערום, דהא גם תפילין ורצועות תנן התם דמטמאין את הידים ומותר לאוחזן, כמו שכתבו התוספות בחגיגה (כד ב), עיין שם. אלא דהכי פירושו: דהולכין לשיטתם דספר תורה יש איסור גם סמוך לנטילה כגזירה ראשונה. ואם כן הא דתנן "כל כתבי הקודש מטמאין הידים"

– הוא אפילו בסמוך לנטילה. ומדכלל ספר תורה עם כל כתבי הקודש – שמע מינה דכולהו שווין בזה. ואי סלקא דעתך דכל כתבי קודש מותר לאוחזן ערום, ואין טומאתן רק מגזירה השנייה, דשמונה עשר דבר שגזרו על ידים ועל ספרים שיטמאו את הידים מטעמים שנתבארו שם, אם כן סמוך לנטילה לא ליטמאו. ופשוט הוא ד״שאר ספרים״ הכוונה על נביאים וכתובים, הכתובים על קלף כמו ספר תורה, ולא על ספרים הנדפסים.

ה וזהו דעת ״יש אומרים״. ורבינו הרמ״א קאמר: ולא נהגו כן. כלומר: דאפילו נביאים וכתובים הנכתבים על קלף – אוחזין בידים, וכמו שמנהג אצלינו. וטעם המנהג כהמרדכי שהבאנו וכפירוש המשנה להרמב״ם, דגזירה ראשונה עזבו. ואם כן הא דתנן: כל כתבי הקודש מטמאין את הידים – זהו בידים שאינן וודאי נקיות, ומטעם גזירה דשמונה עשר דבר דפוסל התרומה. והאידנא ליכא תרומה, ולא שייך גזירה זו. ורק בספר תורה נשאר האיסור, מפני האיסור לאוחזה ערום, דהגם דגזירה ראשונה עזבו – זהו לעניין החומרא דסמוך לנטילה, דמילתא דלא שכיחא היא שיגע מיד סמוך לנטילה, כמו שכתבו התוספות שם, עיין שם. אבל עצם האיסור דלא יאחוז בספר תורה ערום כדקאי קאי דמי יכול לבטל זה. ולזה אומר רבינו הרמ״א דטוב להחמיר אם לא נטל ידיו, ובספר תורה אפילו בכהאי גוונא אסור. כלומר: אפילו בנטל ידיו. והולך לשיטתו דבספר תורה אסור אף סמוך לנטילה, כמו שכתבתי בסעיף ג. אבל מכל מקום גם בשאר ספרים בלא נטל ידיו – יש להחמיר מטעם שיטת התוספות. (כן נראה לפי עניות דעתי. והמגן אברהם סעיף קטן א׳ טרח בזה, וכתב דדברי התוספות סותרים זה את זה. וכוונת הרמ״א הוא על הנדפסין, וזה שכתב ״וטוב להחמיר״ הוא מילתא יתירתא, עיין שם. ולדברינו אתי שפיר הכל. ודייק ותמצא קל.)

ו ודע דלאחוז בעמודי ספר תורה בידיו בלא מטפחת, נחלקו הגדולים בזה: דיש מתירים מטעם דהם רק תשמישי קדושה (ט״ז סעיף קטן א׳ ופרי חדש ונודע ביהודה ס״ז). ויש אוסרים (ב״ח ומגן אברהם). ועיקר טעמם: דכיון דתנן בידים שם דמטמאין את הידים, אם כן אסור ליגע בהם ערום. ותמיהני דאין שום עניין זה לזה: דאם כן יהא אסור ליגע בתפילין ורצועות. והעיקר כהמתירים, וכן המנהג. ואין שום פקפוק בזה כלל. (המגן אברהם הולך לשיטתו בסעיף קטן א׳, דהתוספות בשבת סוברים דתלוי זה בזה. ולדבריהם באמת אסור ליגע בתפילין ומזוזות, וחולקים עם תוספות חגיגה שם. וכבר בארנו דבריהם בסעיף ד. ומה שכתב המגן אברהם דעיקר הטעם דמטמאות הידים שלא יאחזו אותה ערום, עיין שם – תמיהני: דוודאי גזירה ראשונה היתה כן, ורק על ספר תורה לבדה ועל הגווילים. אבל אחר כך גזרו על כל הספרים, ועל תפילין ומזוזות, ועל כל הדבוק להספרים טומאת ידים בשמונה עשר דבר, מטעם שהיו מצניעים תרומה אצל כתבי קדוש ולא מטעם אחיזה ערום, כמבואר בשבת שם. ומה עניין זה לזה? ודייק ותמצא קל.)

ז בגזירה דשמונה עשר דבר גזרו על כל כתבי הקודש, ועל תפילין ומזוזות, ורצועות ותיקי הספרים כשמחוברין לספר, כמו הדפין שקושרין בהם הספרים ונקראו טאוולע״ן – הכל מטמא לתרומה כשנגעו בה. וכמבואר בדברי הרמב״ם בפרק תשיעי מאבות הטומאות. וטעם הגזירה היתה מפני שהיו מניחים אוכלים דתרומה אצל כל מה שחשבנו, מפני שאמרו ״זה קודש וזה קודש – יניחו זה אצל זה״. והיו באים עכברים לאכול האוכלין, והפסידו הספרים וכל מה שחשבנו. ולכן כדי להרחיק זה מזה גזרו שכל אלו כשיגעו בתרומה נפסלה התרומה, וידים שנגעי בכל אלו יפסלו את התרומה. ומובן דעתה אין לנו תרומה ולא שייך גזירה זו, דעל חולין לא גזרו, ומותר ליגע בידים בכל אלו לבד מספר תורה. מיהו זהו מילתא דפשיטא, דכשיודע שידיו מטונפות – אסור ליגע בכל דבר שבקדושה ואפילו בהנדפסים, דלא הותר רק סתם ידים אבל לא כשוודאי אינם נקיים. וכל ישראל נזהרים מזה. וכשנצרך לטלטל איזה ספר בעת שאין ידיו נקיות – יטלטלם על ידי מטפחת.

ח אמרינן בשלהי מגילה: עשרה שקראו בתורה – הגדול שבהם גולל ספר תורה. והגוללו נוטל שכר כנגד כולם. ויש אומרים: דווקא הגדול שבקוראים. ויש אומרים: הגדול שבבית הכנסת, אפילו אינו מהקוראים (ר״ן שם). ושני הדעות הביא הטור בשם העיטור, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בסעיף א תפס כפירוש ראשון, וזה לשונו: גדול שבאותם שקראו בתורה – גולל. ורגילים לקנותו בדמים יקרים לחבב המצוה. עד כאן לשונו. ואינו מובן: למה שכר הגולל גדול כל כך? למה יוגדל, מה עשה? ובאמת אחד מהראשונים כתב דלא קאי על הגלילה שלאחר הקריאה, אלא על הגלילה שקודם הקריאה שמעמיד הספר תורה על מקום הקריאה, ואם כן הוא הממציא הקריאות לקרות בהן. לכך שכרו גדול (שלטי גיבורים בשם ריא״ז, והובא בב״ח, עיין שם). אבל הטור והשולחן ערוך וכל הפוסקים לא תפסו כן. ואם כן למה שכרו גדול כל כך? ואפשר משום דהוא אינו מניח שתהיה הספר תורה פתוחה אחר הקריאה, וזהו כבוד לספר תורה.

ט אבל מדברי הרמב״ם בפרק שנים עשר מתפילה דין י״ח למדתי פירוש אחר בזה. וזה לשון הרמב״ם: וכל מי שהוא גדול בחכמה – קודם לקרות. והאחרון שגולל ספר תורה – נוטל שכר כנגד הכל. לפיכך עולה ומשלים אפילו גדול שבציבור. עד כאן לשונו, ולפי זה האחרון הוא הגולל. וזה שאמרה הגמרא: הגדול גולל ונוטל שכר כנגד כולם, הכי פירושו: הגדול יכול לעלות אחרון ולגלול, ואף על גב שבזיון הוא להיות אחרון שבקרואים. ונוטל שכר כנגד כולם, משום דזוכה בשני מצות: במצות קריאה ומצות גלילה. ותמיהני על הטור ושולחן ערוך שלא הביאו דבריו כלל. ודע שאני

מתפלא על מנהג שלנו, שמכבדים איש נכבד להגבהת התורה, והגולל הוא אדם קטן. והרי מגמרא מבואר דעיקר שכר הוא הגלילה? ולכן באמת במדינתינו בבתי מדרשות של חסידים מגביהים התורה, וחוזרים ומניחים אותה על הבימה וגוללים בעצמן, וחוזרים ונוטלים אותה וישב על ספסל, ואיש פשוט כורך המפה ומלביש המעיל. וברור הוא שמטעם זה עושים כן. ומנהג האשכנזים תמוה. ואפשר לומר דהגבהה שמראה הספר תורה לעם, וכולם עומדים מפני כבוד התורה – זהו יותר גדול מהגלילה. אבל בזמן הש"ס לא היה הגבהה אחר הקריאה אלא קודם הקריאה, וכן מנהג ספרד גם היום. וכבר כתבנו זה בסימן קל"ד, עיין שם. ולכן אצלם הגלילה הוא העיקר, ולא כן אצלינו.

י כתב רבינו הרמ"א: יש אומרים: אם המעיל בצד אחד פשתן, ובצד אחד משי – צריך להפך המשי לצד הספר ולגלול. ולא נהגו כן. עד כאן לשונו. וטעם המנהג פשוט: דהא עיקר כבודה של תורה הוא לעיני הרואים, ואם כן אדרבא צריך להיות המשי לצד חוץ ובזה תתרבה כבוד התורה. ולכן באמת יש מי שאומר דהמפה שכורכין בה הספר תורה – צריך להיות המשי לצד הספר תורה, שהרי היא אינה נראית לעינינו שהמעיל מולבש עליה. והמעיל צריך להיות המשי לצד חוץ (מגן אברהם סעיף קטן ד' בשם אגודה). וכן נכון לעשות. ויותר טוב ששני הצדדים מהמפה יהיה בשווה (אליה רבה סעיף קטן ג'). מיהו בזה צריכים תמיד ליזהר שהצד שהיה אצל הספר תורה יהיה תמיד אצל הספר תורה ולא להפכה, שהרי בקרשי המשכן היו סימנים שהצד שעומד למעלה לא יתהפך למטה (שם בשם אגודה). ואין לגלול ספר תורה במפה קרוע אלא אם כן אין לו אחרת. וגם בכהאי גוונא יראה לתקנה, ועל זה נאמר: "הקריבהו נא לפחתך...".

יא עוד כתב שאין לעשות מפה לספר תורה מדברים ישנים, שנעשו בהם דבר אחר לצורך הדיוט. עד כאן לשונו. וסמך לזה הביא מהרי"ל בתשובה (סימן קי"ד), מהא דאמרינן במנחות (כב א): "על העצים... אשר על המזבח": מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט – אף עצים... ותניא בתוספתא פרק שני דמגילה: כלים שנעשו מתחילתו להדיוט – אין עושין אותן לגבוה. עד כאן לשונו. ומשמע מזה דאפילו בעשייה בעלמא, ולא נשתמשו בו עדיין – אסור, אף על גב דהזמנה בעלמא הוא. ואולי דחומרת בית המקדש שאני (מגן אברהם סעיף קטן ה'). מיהו זהו וודאי אם עשו שינוי, שתפרו אותו באופן אחר וכיוצא בזה – וודאי מותר (שם). וראיה מהכיור שעשו ממראות הצובאות (שם), וכן: "חח ונזם וטבעת וכומז" שהתנדבו לבדק הבית (אליה רבה סעיף קטן ד') אלא מפני שעשו שינוי. ואף דבעצי המזבח לא מהני שינוי – אין למידין ממזבח (שם). ועוד: דהרי הקרבנות עצמן קריבים מבהמות שנשתמשו להדיוט, אלא לפי שעושין שינוי בשחיטתן. ויש שכתב שאין איסור גמור בדבר אלא שכששואלין אומרים להם: אל תעשו מדבר שנשתמש להדיוט. ואם הביאו – לית לן בה. ואפילו בלא שינוי (שם וכן משמע ממהרי"ל), דממקדש אין למידין. ויש מי שכתב דאפילו אם באת להחמיר – אינו אלא בתשמישי קדושה, אבל לא בתשמיש דתשמיש. ובסימן קנ"ד יתבאר מהו תשמיש דתשמיש (ט"ז ביורה דעה סימן רפ"ב).

יב יכול מי שירצה לקנות להושיט המעילים לגולל, ואין הגולל יכול למחות בו. כי אף על פי שקנה הגלילה – לא קנה ליקח המעילים. וכן כל כיוצא בזה. וכן במקומות שנוהגים לקנות הוצאה והכנסה – אין שליח הציבור יכול למחות, כי אין זה שייך לחזנים (רמ"א סעיף ב'). ואצלינו השמש מכבד בכל פעם לזה הוצאה ולזה הכנסה, לזה הגבהה ולזה גלילה. ואין לאדם ליטול מעצמו שם כיבוד, דאין זה כבוד התורה.

יג הגולל ספר תורה – יעמידנו כנגד התפר. כלומר: שהתפר יהיה בין שני העמודים. והיינו קצה היריעות ולא אמצע יריעה. והטעם: דאם אולי מפני המשכת העמודים תקרע – תקרע בהתפר שבנקל לתקן, ולא תקרע באמצע היריעה שאי אפשר לתקן בקל. וכשגולל – גולל המטפחת סביב הספר תורה כמה פעמים. אבל לא יגלול הספר תורה סביב המטפחת, דזהו דרך בזיון. ויש מקומות שכל ספר תורה עומדת בתיק בפני עצמה. ולכן בעת הגלילה יוציאנה מהתיק, ולא יגללנה בעודה בהתיק, דבכהאי גוונא נוחה להקרע. והגולל ספר תורה כשהיא בתוך התיק – הוא טועה.

יד איתא בגמרא שלהי מגילה: הגולל ספר תורה – גוללו מבחוץ, ואין גוללו מבפנים. וכשהוא מהדקו – מהדקו מבפנים, ואינו מהדקו מבחוץ. ופירש רש"י: הגולל ספר תורה מעניין לעניין, והוא יחיד וספר תורה מונח לו על ברכיו – גוללו מבחוץ העמוד שהוא חוצה לו גוללו. ויגול מצד חוץ לצד פנים, שאם יאחוז עמוד הפנימי ויגול לצד החוץ – יתפשט החיצון ויפול לארץ. וכשהוא מהדקו, כשגמר מלגלול ובא להדקו – יאחז בפנימי ויהדק על החיצון, כדי שלא יכסה הכתב בזרועותיו. שמצוה להראות את הכתב אל העם... עד כאן לשונו.

טו אבל הטור פירש: כשהספר עומד לפניו – יהפוך הכתב אליו, ויתחיל לגלול מבחוץ. ואחר שגמר הגלילה – יהדק סוף המטפחת מבפנים, שכשיבוא לקרות בו ימצא ההידוק מבפנים, ולא יצטרך להפך הספר לצד ההידוק. עד כאן לשונו. וזהו פירוש התוספות והרא"ש. וכן כתב רבינו הרמ"א. והוסיף לומר דנראה דמיירי כשאחד עושה כל הגלילה. אבל עכשיו שנוהגים שאחד מגביה ואחד גולל – יהיה הכתב נגד המגביה. וכן נוהגים, כי הוא עיקר הגולל והאוחז הספר תורה. עד כאן לשונו. ודע דגם הגבהה וגלילה מצוה לראות, דברוב עם הדרת מלך. ולא ילך מבית הכנסת קודם ההגבהה והגלילה, אלא אם כן הולך למצוה אחרת (אליה רבה סעיף קטן ה' וכן משמע בפרק שביעי דיומא, עיין שם).

טז אין המפטיר מתחיל הברכות עד שיגמורו לגלול הספר תורה, כדי שלא יהא הגולל טרוד, ויהיה ביכולתו לשמוע הברכות וההפטרה. אבל בשני וחמישי שאומרים "יהי רצון" אחר הקריאה – אין צורך להמתין על הגולל, שאינו אלא מנהג בעלמא ויש ביטול מלאכה (מגן אברהם סעיף קטן י'). מיהו בתענית ציבור במנחה המפטיר לא יתחיל עד שיגמור הגלילה. (עיין מגן אברהם סוף סעיף קטן י"א, שכתב דהגבהה עדיפא מגלילה, וגלילה עדיפא מהושטת המעילים. ועיין מה שכתבתי בסעיף ט. ודייק ותמצא קל.)

יז כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ח: ביום שיש שני ספרי תורה – לא יפתחו השנייה ולא יסירו המפה עד שיגלולו הראשון. ואין מסלקין הראשונה עד שכבר הניחו השנייה על השולחן, שלא יסיחו דעתן מן המצות. ומוציאין שני הספרים כאחת, ותופסין בשנייה עד אחר שקראו בראשונה. עד כאן לשונו, וכן המנהג הפשוט. ואף על גב דבירושלמי יומא פרק שביעי איתא דרבי יוסי הוה מפקיד לחזנא דכנישתא... כד אינון תרתי תהא מיבל חדא ומייתא חדא, עיין שם. וכבר הקשו זה כולם, ולא העלו תירוץ נכון. (עיין דרכי משה, ומגן אברהם, וקרבן העדה שם בירושלמי, ופני משה בירושלמי סוטה פרק שביעי הלכה ז'.) ולעניות דעתי ברור שאין הפירוש בירושלמי כן, דשם מיירי לענין הכהן הגדול שהיה קורא "ובעשור" בעל פה. וקיימא לן לעיל סימן קמ"ד דאצלינו כשצריכין לקרוא בשני ספר תורה, ואין להציבור רק ספר תורה אחת – גוללין אותה בציבור, ולא דמי לכהן הגדול, עיין שם. וזה לשון הירושלמי שם: רבי יוסי מפקיד לחזנא דכנישתא דבבלאי, כד דהיא חדא אורייתא תהא גייל לה להדי פרוכתא. כד אינון תרתי תהא מיבל חדא ומייתא חדא. עד כאן לשונו. והכי פירושו: שצוה לו הדין שנתבאר, דכשנצרך לקרות בשני מקומות בספר תורה, אם לא יהיה להם רק ספר תורה אחת – תגלול אותה אצל הפרוכת בציבור. ודלא ככהן הגדול שקרא בעל פה, וכמו שכתבתי בסימן קמ"ד. אבל כשיהיה לך שני ספר תורה – לא תקרא באחת ולגלול בציבור. אלא אחר קריאה הראשונה תוליכנה מן הצד, ותקח השנייה מיד המחזיק בה ולקרות בה. וכמנהגינו ולא מיירי כלל בעניין ליקח אותם מן ארון הקודש, אלא כמו שכתבתי. ונוהגין לומר קדיש על שני ספרי התורה, ששניהם יונחו על השולחן. וכשיש שלושה ספר תורה – מניחין כולן בשעת קדיש (מגן אברהם סעיף קטן י"ב). ונוהגים הנערים לנשק הספר תורה בעת הילוכה, כדי להרגילן בחביבות התורה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י"א שדקדק לעניין הבאת שני ספר תורה כאחת מ"אין עושין מצות חבילות חבילות". נראה לי דבכאן לא שייך זה, דחדא מילתא היא כדאמרינן בפסחים קב ב: הבדלה וקידוש חדא מילתא היא. ולא דמי לשני תינוקות במילה, דהא גם באחת היו קוראין אם אין שני ספר תורה. ומטעם זה לא דמי לכל הנך דסוטה, דבכאן לא נתרבה הקריאה. ומה שאין קוראין באחת כפסחים שם, שמטעם חדא מילתא אומרן על כוס אחד, מטעם דאין גוללין ספר תורה בציבור. ודייק ותמצא קל.)

סימן קמח

א גרסינן בסוטה (לט ב): אין שליח הציבור רשאי להפשיט התיבה בציבור, כל זמן שהם בבית הכנסת. ופירש רש"י שהיו רגילין להביא ספר תורה מבית אחר שהוא משתמר בו לבית הכנסת, ופורשים בגדים נאים סביב התיבה (הבימה), ומניחים אותה על התיבה. וכשיוצאים משם ונוטלים הספר תורה ליתנו בבית שמשתמר בו – לא יפשיט התיבה בפני הציבור, שטורח ציבור הוא להתעכב בשם עם הספר תורה. אלא מוליך ספר תורה והעם יוצא אחריו. ואחר כך בא ומפשיט התיבה. עד כאן לשונו.

סימן קמט

א בסימן קל"ב נתבאר שאין לאדם לצאת מבית הכנסת עד אחר "אשרי"-"ובא לציון", והנה לפי מנהגינו מכניסין התורה קודם "אשרי"-"ובא לציון". אבל מנהג ספרד להכניס התורה לארון ביום קריאת התורה אחר קדיש שלם של "אשרי"-"ובא לציון", ולכן אסור לאדם לצאת מבית הכנסת עד אחר שיחזירו הספר תורה להארון. וכך אמרו בסוטה (לט ב): אין הציבור רשאין לצאת עד שינטל ספר תורה ויניח במקומו. וכן הוא לשון הפוסקים. וכתב רבינו הרמ"א: מיהו אם אינם יוצאים רק יחיד – לית לן בה. עד כאן לשונו. כלומר: אחד אחד, ובלבד שלא יצאו רובן (מגן אברהם סעיף קטן ב'). ואני תמה מאוד על זה: דנהי דיש מי שאומר כן (עיין בית יוסף בשם תר"י), מכל מקום הא רש"י פירש להדיא לא כן. וזה לשון רש"י שם: ולא יצא האדם בפתח לפני ספר תורה. עד כאן לשונו. ומהגמרא עצמה שם בכל הסוגיא מוכח להדיא דכל יחיד ויחיד הוא בכלל "ציבור", שהרי אמרינן שם: אין הציבור רשאין לענות "אמן" עד שתכלה ברכה מפי הכהנים; אין הציבור רשאין לענות "אמן" עד שתכלה ברכה מפי הקורא, עיין שם. ועל כל יחיד ויחיד קאי, והכא נמי כן הוא. ולכן נראה לעניות דעתי דעל כל יחיד יש איסור זה. (וגם תוספות ר"י לא אמרו זה אלא מפני שאין נזהרים בזה, עיין בית יוסף. ושום אחד מהראשונים לא אמר זה. וראייתינו מכרחת.)

ב וזהו במקומות שמצניעים ספר התורה בארון הקודש בבית הכנסת עצמה כמו אצלינו. אמנם בזמן הקדמון היו מקומות שהיו מצניעין הספר תורה בבית אחר, כמו שכתבתי בסימן הקודם, דאז הדין כן הוא: דאם אין לבית הכנסת אלא פתח אחד – צריכין להתעכב עד שיצא הספר תורה, וילכו אחריו למקום שמצניעים אותו שם. ורמז לזה: "אחרי ה' אלקיכם תלכו" (גמרא שם). ואם יש לבית הכנסת שני פתחים – יכולים לצאת בפתח האחד קודם שתצא ספר התורה בפתח השני, ובלבד שאחר כך ילכו אחר ספר התורה וילוהו עד המקום שמצניעין אותו שם.

ג וכתב רבינו הרמ"א: ובמקומות שמצניעין אותו בהיכל שהוא הארון בבית הכנסת – מצוה לכל מי שעוברת לפניו ללוותו עד לפני הארון שמכניסין אותו שם. וכן הגולל ילך אחר הספר תורה עד לפני הארון שמכניסין אותו שם. ועומד שם עד שיכניסו הספר תורה למקומה. וכן נוהגים במגביה הספר תורה, כי הוא עיקר הגולל כמו שכתבתי בסימן קמ"ז. ויש שכתבו שבאים התנוקות לנשק התורה, כדי לחנכם ולזרזן במצות. וכן נוהגין. עד כאן לשונו. ויש שכתבו דגם כשמוציאין התורה מהארון – ילווה אותה עד הבימה (מגן אברהם סעיף קטן ג'). ויש אדרבא נמנעין עצמן מזה משום דמיחזי כיוהרא, שמראה עצמו שהוא כדאי להיות ממלווי התורה. מה שאין כן בחזרה כשהולכין מהבימה אחר הספר תורה, הלא בהכרח לילך אחריה ולא מיחזי כיוהרא. ולפי זה נראה דכל אחד יכול לעשות כרצונו, ובלבד שתהא כוונתו לשמים.

סימן קנ

א כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת, ולקנות להם תורה נביאים וכתובים. ובזמן הזה כופין זה את זה לקנות משניות וגמרא וארבע שולחן ערוך, ועוד ספרים המוכרחים. וכבר בארנו זה בחושן משפט סימן קס"ג, עיין שם. ונראה לי דאפילו יש להם מקום להתפלל במניין, ששוכרים בית להתפלל, מכל מקום אם מצאם מורה שביכולתם לבנות בית הכנסת – יכולים לכוף זה את זה. אבל כשיש להם בית הכנסת אחד – אין יכולים לכוף זה את זה לבנות עוד בית הכנסת אף שהראשון צר להם, דכל אחד יכול לומר: "לדידי די זה הבית הכנסת". ואם הבית הכנסת צריך תיקון ההכרחי, כמו שדולף גשמים או נתקלקלו הכותלים וכיוצא בזה – יכולים לכוף זה את זה שיתנו מעות לתקנו. אבל בשביל יפוי בעלמא נראה לי דאין יכולין לכוף זה את זה. ואם זה אומר שהוא הכרחית, וזה אומר שאינו הכרחית – תלוי בראיית עיני בית דין (כן נראה לעניות דעתי בדינים אלו).

ב ראיתי מי שכתב דלעניין גבייה לבניין בית הכנסת – גובין לפי ממון ולא לפי נפשות. וכששוכרין מקום לתפילה – גובין לפי נפשות (כנסת הגדולה וע"ת). ויש מי שאומר דחציו לפי ממון וחציו לפי נפשות (אליה רבה סעיף קטן א'). ולפי מנהג מדינתינו שמוכרין מקומות – לא שייך זה כלל. דעושים קצבה לכל המקומות, ומי שרוצה במקום זה ישלם כך, ומקום זה ישלם כך. וקצבת המקומות יעשו על פי בית דין אם לא יוכלו להשתוות ביניהם. וכן על תיקון בית הכנסת ישלמו לפי המקומות. וכן הוא המנהג הפשוט אצלינו, דמקומות המזרחיים משלמין יותר, וכל אחד משלם לפי ערך מקומו. ובכל דבר חילוקי דעות בבית הכנסת, כגון אם למכור העליות אם לאו, או בשכירות שליח ציבור, או בשארי הנהגות והוצאות בית הכנסת, ואין יכולין להשתוות בדעות – יסמוכו על בית הדין, והם יפסוקו כפי הדין. ובחושן משפט סימן קס"ג בארנו עוד בעניינים אלו, עיין שם. ולעיל סימן נ"ה נתבאר כשאין מניין תמיד בבית הכנסת – כופין זה את זה בקנסות שיהיו תמיד עשרה. ובמקום שיש מעט מישראל – אין כופין לשכור להשלים מניין רק בימים נוראים, עיין שם.

ג איתא בשבת (יא א): כל עיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת – לסוף חרבה, שנאמר: "לרומם את בית ה' אלהינו ולהעמיד חרבותיו". ובתוספתא פרק שלישי דמגילה תניא: אין בונין בית הכנסת אלא בגובהה של עיר, שנאמר: "בראש הומיות תקרא". כלומר: לבנותה במקום שהארץ גבוה, ואז אף אם עצם הבניין לא יהיה גבוה כל כך, מכל מקום כיון שעומד על מקום גבוה – ממילא עולה בגבהו על כל בתי העיר. וכתבו הטור והשולחן ערוך דדווקא בתים שמשתמשים שם. אבל בירניות ומגדלים העשוים לנוי בעלמא, ולא להשתמש שם – מותר. והכי איתא בגמרא שם.

ד ומזה מבואר דאין הטעם מפני הכבוד בלבד, כלומר שתהא הבית הכנסת גבוה מכל הבניינים שבעיר. דאם כן למה הותרו בירניות ומגדלים? אלא הטעם הוא כדי שהמשתמש על גג ביתו לא יעמוד למעלה מגגו של הבית הכנסת. ולזה אמרו: כל עיר שגגותיה גבוהים..., משום דאצלם היו הגגים שווים, והיו משתמשים על הגגים. ולכן באמת בגגים שלנו כתבו הטור והשולחן ערוך דגג שהוא משופע ואינו ראוי לתשמיש – משערין עד המקום שהוא ראוי לתשמיש, דהיינו שאם יש עלייה תחת הגג – לא תהא גבוה יותר מבית הכנסת. עד כאן לשונם. ולפי זה מבואר דאין להשתמש בעליית בית הכנסת, ויתבאר בסימן קנ"א. (הגהת הט"ז סעיף קטן א' צריך עיון.)

ה ונראה לעניות דעתי דלהרמב"ם דעת אחרת בזה. וזה לשונו בריש פרק אחד עשר מתפילה: כשבונין בית הכנסת – אין בונין אלא בגבהה של עיר. ומגביהין אותה עד שתהא גבוה מכל חצרות העיר. עד כאן לשונו. ושינה מלשון "גגות" ל"חצרות", וגם השמיט הך היתר דבירניות ומגדלים שבגמרא.

ולשון הגמרא כך הוא: והני מילי בבתים. אבל בקשקושי ואברורי – לית לן בה. ורש"י פירש "קשקושי ואברורי" – בירניות ומגדלים. וכן כתב הרא"ש, ומזה התיר בגגין שלנו, ובדרך זו דרכו הטור והשולחן ערוך. אבל הרמב"ם נראה לי שמפרש כפירוש הערוך (ערך "אברורי"), דאברורי הוא חומת העיר, ובלשון פרסי הוא "קשקוש". ואם כן אין זה מבנייני העיר אלא היקף החומה שסביב לעיר. ולכן השמיט זה משום, דזה לא שייך אצלינו כמובן. אבל כל מין בניין אסור, והטעם מפני הכבוד בלבד: שיהא גבוה יותר מכל הבניינים שבעיר. ולכן כתב "חצרות העיר" ולא "גגות", שיהא הטעם מפני תשמיש. ולפי זה גם בגגין שלנו אסור. ותמיהני על הפוסקים שלא הרגישו בזה.

ו ומי שהגביה ביתו יותר מבית הכנסת, יש אומרים שכופין אותו להשפילו. מיהו מפירוש רש"י משמע דדווקא לכתחילה צריך למונעו, אבל בדיעבד אין כופין להשפילו (ב"י וב"ח). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג דאם עשה בניין גבוה יותר בקרן אחד מהבית הכנסת – סגי בכך. עד כאן לשונו. כלומר: דאפילו אם הגובה אינו על כל הבית הכנסת אלא בצד אחד – מותר. ודווקא בניין ממש, כגג או עלייה. אבל לתחוב עמוד בעלמא – אינו מועיל כלום (מגן אברהם סעיף קטן ג'). ונראה לי דמטעם זה רובי בתי כנסיות שלנו עושים אותו גבוה הרבה באמצע, ולא על כל הבית הכנסת. ודע דבבתי מדרשים ליכא דין זה. וכן המנהג דהבית הכנסת עושים גבוה הרבה, ולא בית המדרש. ואף על גב דקיימא לן דקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת (כרבי יהושע בן לוי במגילה כז א), מכל מקום לעניין זה בית הכנסת שהוא מקום תפילה לכל העיר חמור טפי, דההרגשה נראית יותר בבית הכנסת מבבית המדרש. והכתוב אומר: "וקבצתים בבית תפילתי". (מה שכתב הרמ"א בסעיף ב דבשעת הדחק או שאין מניחים לבנות בית הכנסת כדינו – מותר להתפלל בבית אף על פי שדרין בעלייה על גביו. ובלבד שינהגו בעלייה שעליו בנקיות. עד כאן לשונו. וזה יתבאר עוד בסימן קנ"א סעיף י"ז. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב' ואליה רבה, דעכשיו שיש בתים אחרים גבוהים – אין נזהרים בזה. וצריך עיון.)

ז בחושן משפט סימן קנ"ד נתבאר דהבונה כנגד חלון של חברו – צריך להרחיק ארבע אמות שלא יאפיל עליו, עיין שם. ובארבע אמות די. אבל הבונה כנגד חלון בית הכנסת או בית המדרש – אין מספיק לו בהרחקת ארבע אמות לפי שהוא צריך אור גדול, וצריך להרחיק הרבה כפי שישאר האור כמקדם. דלא גריעא מאכסדרה שצריכה אור רב (בבא בתרא ז א). ודווקא כשהחזיקו הציבור בהחלונות (מגן אברהם סעיף קטן ד'). ויחיד יכול לפתוח חלונותיו לחצר בית הכנסת, כיון שהיא מקום כניסה לרבים – הוי כמבוי מפולש שאין בו היזק ראייה, כמו שכתבתי בחושן משפט שם. אבל הציבור אין להם לפתוח חלונות לחצר של יחיד. ואם חצר בית הכנסת אינו מקום גלוי לרבים, ומשתמשים בו לפעמים תשמיש צנוע – יכולים גם הם למחות בהיחיד שבא לפתוח חלונותיו לשם (שם בשם תשובת רמ"א). וצריכין ליזהר כשרשאי לפתוח חלונות, שלא ישאר לו חזקה בזה, וימחה אותם מלבנות בפני חלונותיו כשיצטרכו לזה. והוא באמת אין לו חזקה, רק שעתה אין יכולין למחות, וכשיצטרכו לבנות שם יכולין להאפיל לו החלונות (שם). ויכתבו זה בפנקס לזכרון.

ח תניא בתוספתא פרק שלישי דמגילה: אין פותחין פתחי בתי כנסיות אלא למזרח, שכן מצינו בהיכל שפתחו למזרח... והטעם מפני שהם היו מתפללים למערב. והיתה הפתח במזרח, כדי שבהכנסם ישתחוו לעומת הארון שהוא במערב. וממילא לדידן שאנו מתפללים לצד מזרח, מפני שאנו עומדים במערבה של ארץ ישראל כמו שכתבתי בסימן צ"ד – צריך להיות הפתח במערב. כן כתבו הראשונים, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אין פותחין פתח בית הכנסת אלא כנגד הצד שמתפללין..., כדי שישתחוו מן הפתח כנגד הארון... עד כאן לשונו. (ועיין בית יוסף שכתב בשם הגהות מיימוניות: וכן צפון ודרום, עיין שם. נראה לי הכוונה גם כן כן: שהמתפללים לצד דרום יפתחו לצפון וכן להיפך. ומלבוש ופרישה משמע שאינו לעיכובא, עיין שם. וצריך עיון.)

ט כתב הרמב"ם בפרק אחד עשר מתפילה דין ג: מעמידין הבימה באמצע הבית, כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם. וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ה. וחדשים מקרוב באו לשנות מנהגי ישראל, לעשות הבימה מן הצד. ועונשם מרובה, שבלי טעם ודעת משנין מנהג קדום שגם השכל מוכיח עליו. והם כמו להכעיס רוצים לשנות. ועל פי הזוהר אין לעשות יותר משש מדרגות להבימה. ושליח הציבור מתפלל כנגד ההיכל, ואין לישב בין הבימה ובין ההיכל כשאחוריו כלפי ההיכל. וסדר הישיבה בבית הכנסת כתב הטור על פי תוספתא: דהזקנים יושבים פניהם כלפי העם, ושאר העם כולם יושבים שורות שורות פניהם כלפי הקודש וכלפי הזקנים, עיין שם. והטוב בעיני ה' שלא לשנות מנהג אבות, ועל זה נאמר: "שאל אביך ויגדך".

סימן קנא

א בתי כנסיות ובתי מדרשות יש בהם קדושה גדולה, כיון שמתפללין בהם ולומדין בהן תורה. והמה מעין קדושת המקדש, כמו שדרשו חכמינו ז״ל במגילה (כט א): ״ואהי להם למקדש מעט״ – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות... ומאי דכתיב: ״ה׳ מעון אתה היית לנו״ – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. עיין שם. ואפילו בשעת חורבנן יש בהם קדושה, דכתיב: ״והשימותי את מקדשיכם״ – קדושתן אף כשהן שוממין (משנה שם כח א). ולפיכך בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה. והאריז״ל היה נזהר מאוד שלא לדבר בבית הכנסת רק דברי תפילה. ואפילו דברי מוסר לא דיבר, פן ימשך ממנו דברי חול (מגן אברהם סעיף קטן ג׳).

ב ואין אוכלין ואין שותין בהן, אפילו אכילה ושתייה עראי. ולא מתקשטין בהם, ולא מטיילין בהם, ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ותלמידי חכמים ותלמידיהם מותרין לאכול בהם מדוחק. ויש אומרים דבבית המדרש אפילו שלא מדוחק שרי; כיון שיושבין שם רוב היום ללמוד, אם כן יהיה בזה ביטול תורה כשיצטרכו לילך משם ולאכול. אבל ליכנס מפני המטר או מפני חום וקור – גם לתלמיד חכם אסור אלא אם כן נצרך ללמוד שם, או בבית הכנסת להתפלל (שם סעיף קטן ב׳). ואיתא בירושלמי דתלמיד חכם מותר להתאכסן בבית המדרש (שם). וכן משמע בפסחים (ק א) לכאורה, דאורחים יכולין לאכול בבית הכנסת. אמנם באמת כתבו שם התוספות דקאי אחדרים הסמוכים לבית הכנסת, עיין שם. (עיין ט״ז סעיף קטן א׳, ודבריו תמוהין. וגם הרמב״ן לא כתב רק משום תנאי, עיין שם.)

ג ואין מחשבין בהם חשבונות אלא אם כן הם של מצוה, כגון חשבון קופה של צדקה ופדיון שבוים וכיוצא בהם. ואין מספידים בהם אלא לאדם גדול. או שיהא שייך ההספד לאדם גדול מבני העיר, שבני העיר כולם מתקבצים ובאים להספידו, כגון שמת אחד מבני בית של הגדול, שלכבודו כולם באים על ההספד. (עיין רש״י מגילה כח ב שפירש ״הספד של רבים״ – של תלמיד חכם שמת... ואם כן מאי בעי הש״ס: היכי דמי הספידא דרבים? ואולי מדלא קתני של תלמיד חכם שמת – שמע מינה דאפילו לאחד מביתו מפני כבודו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד ומה יעשה האדם כשצריך לכנוס לבית הכנסת או לבית המדרש, כגון לקרוא אדם משם וכיוצא בזה? יכנס ויקרא מעט מקרא או איזה הלכה ואחר כך יקראנו, כדי שלא יהא נראה שנכנס לצרכו. ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות, יאמר לאחד מהתינוקות ״קרא לי פסוק שאתה קורא בו״. או ישהא מעט, שהישיבה גם כן מצוה, שנאמר: ״אשרי יושבי ביתך״. ואחר כך יקרא למי שצריך. ושיעור הישיבה: כדי הילוך שני פתחים, כמו שכתבתי בסימן צ. ולאו דווקא ישיבה, והוא הדין עמידה (ב״ח). ד״ישיבה״ הוא לשון עכבה, כדכתיב: ״כימים אשר ישבתם״. אך יתכוין לשֵׁם מצות ישיבת בית הכנסת ובית המדרש. ונראה דבכהאי גוונא מותר גם ליכנס מפני החמה והצינה או מפני הגשמים. אף שנראה שנכנס מפני זה, מכל מקום כיון שלומד פסוק או הלכה – לא מינכר כל כך שנכנס מפני הגשמים והחמה והצינה.

ה ויש לתמוה על מה שעכשיו מקילים לדבר בבית הכנסת ובבית המדרש אחר התפילה כמה דברים של חול, ונעשה כהיתר. ונראה לי דסבירא להו כשיטת הרמב״ן שיתבאר, דבתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויות אפילו ביישובן לדבר שמוכרחין לכך. ואנחנו חושבים זה להכרח, כל אחד לפי ענייני. מיהו זהו וודאי לעשן שם עלים מרורים כנהוג, ולהעלות שם עשן – וודאי איסור גמור יש בזה, ואין לך קלות ראש גדול מזה. ולא הותרה רק להיושבים ולומדים שם כל היום או חצי היום, דזהו כאכילה אצלם. ולכן מותר להם בבית המדרש ולא בבית הכנסת. ושאר כל אדם איסור גמור הוא, ולזה לא מהני תנאי. ולכן ראוי לגעור בהעושים כן.

ו ואין ישנים בבית הכנסת אפילו שינת עראי. אבל בית המדרש מותר למי שלומד שם. ולצורך בית הכנסת מותר לאכול ולישן בתוכן, רק לא להכניס מיטה לשם (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ומטעם זה ישנים בליל יום הכיפורים בבית הכנסת כדי לשמור הנרות, שלא יארע סיבה. וגם הישנים שם אומרים הרבה תהלים ושירות ותשבחות. וכן לצורך מצוה מותר, כמו בזמן הקדמון שהיו נכנסים לעיבור השנה לבית הכנסת, ולא היו הולכים לבתיהם כלל – יכולים לאכול ולישן שם. אך הם היו עולים רק בפת וקטניות. וכן כשעושים סיום על מסכתא, וכל שכן על יותר – יכולים לאכול מעט בבית המדרש, דזהו סעודת מצוה. ולקבוע שם סעודה גדולה נראה שאינו כדאי, ואין לעשות כן רק בדוחק גדול. וזהו דווקא בסעודת מצוה של תלמוד תורה, ולא של מצוה אחרת כסעודת ברית מילה או פדיון הבן או חתונה – אסור, דאין לזה שייכות לבית המדרש.

ז יש אומרים דמה ששנינו בקדושת בתי מדרשות – אינו אלא של רבים, כמו בית הכנסת. אבל יחיד הקובע חדר בביתו למדרש, ולצרכו שילמוד שם – אין בזה קדושת בית המדרש. ואין שום ספק בזה, שהרי תחילת בניינו היתה לבית בעלמא. וגם עתה שייחד חדר זה ללימודו – לא כיון להקדישו כלל כקדושת בית המדרש. ואינו צריך תנאי מפורש על זה, דסתמא כן הוא.

ח ואין עושין אותן קפנדריא. והיינו כשהיה להם שני פתחים – אסור ליכנס בפתח זה ולצאת דרך פתח האחר כדי לקצר הדרך, שהרי אסור ליכנס בחינם לבית הכנסת ולבית המדרש. ואיך יכנס ויצא רק כדי לקצר הדרך? ולכן אם לא נכנס תחילה כדי לקצר דרכו, אלא שהיה צריך ליכנס לדבר מצוה – יכול לצאת דרך פתח האחר אף על גב דמקצר דרכו בזה. וכל שכן כשנכנס להתפלל, דמותר ליצא דרך פתח האחר. ומצוה נמי איכא, כדכתיב: "הבא דרך שער צפון יצא דרך שער נגב" (טור). וכן אם קודם בניין בית הכנסת היתה הדרך עובר כן – מותר גם אחר כך. ונראה לי דדווקא בית הכנסת עצמו, אבל לעבור דרך חצר בית הכנסת כדי לקצר הדרך – מותר, ומעשים בכל יום יוכיחו. וכן דרך פרוזדור של הבית הכנסת – מותר לקצר.

ט מותר ליכנס לבית הכנסת במקלו ובתרמילו ובפונדתו, והם מיני כיסים גדולים. ואף על גב דבבית המקדש היה אסור ליכנס בהם, שאני בית המקדש דקדושה יתירא אית ביה, מידי דהוה אמנעל שאסור גם כן בבית המקדש ומותר בהם (ברכות סב ב). וכן לרוק היה אסור בבית המקדש ומותר בהם, דאין לאסור בהם מה שדרכו של אדם לעשות בביתו (שם). ויש במדינות ישמעאל שהולכים לבית הכנסת בלא מנעל. ואינו מנהג יפה ומהישמעאלים למדו כן, ויש לבטלו. ורק כשירוק – ישפשפנו ברגליו, שדבר מאוס הוא ואין ראוי שיתראה דבר מאוס במקומות הקודש. ובשבת ישים המנעל עליו עד שיתמעך (אליה רבה סעיף קטן י"ב). ואם יש שם חול או תבן או נמי שהרוק אינו נראה בשם – ירוק לשם. ורקיקה מותר אף אחר התפילה (ב"ח), שכן דרך בני אדם לעשות בביתם כן. וכל שכן בתוך התפילה, דאם לא ירוק יהיה לו בלבול בתפילתו. והאריז"ל היה נזהר מרקיקה (מגן אברהם סעיף קטן ט'), דגופו הקדוש היה יכול לעמוד בזה מה, שאין כן לדידן.

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך, או בראש מגולה. עד כאן לשונו. ואינו מובן: מה עניין זה לזה? ועוד: דבראש מגולה בלאו הכי אסור. ונראה כמי שאומר דכן צריך לומר: בסכין ארוך ובראש מגולה, כלומר: כשעצם הסכין מגולה שאינו בכיס, דכשהוא בכיס מותר (אליה רבה סעיף קטן י'). ולכן דווקא סכין ארוך, דקצר יכול לטמון אותו תחת בגדיו או בכיסו (עיין ט"ז שטרח בזה). וטעם האיסור: לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם, ותורה ותפילה מאריכין ימיו של אדם – אינו בדין שיתראה המקצר במקום קדוש הלזה. ואסור לשחוט בבית הכנסת או בבית המדרש. וכן אין ליכנס בטיט שעל רגליו. וראוי לקנחם קודם כניסתו, וכן המנעלים שיהיו נקיים. וראוי שלא יהיה עליו ועל בגדיו שום לכלוך. וכן נוהגים בהם כבוד לכבד הרצפה, ולרבץ במים שלא יעלה האבק, ולנקות את הכתלים. ונוהגים להדליק בהם נרות לכבוד. (ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן י' בשם ס"ח, דהר"י היה מכבד בזקנו לפני ארון הקודש, עיין שם – הוא דבר תמוה לזלזל בזקנו. ורבים אין דעתם נוחה מזה.)

יא אפילו לאחר שחרבו, עדיין הן בקדושתן. וכשם שנוהגים בהם כבוד ביישובן – כך נוהגין בחורבנם, בין בארץ בין בחוץ לארץ, לבד כיבוד וריבוץ לא שייך בחורבנם. וכך שנינו במשנה דמגילה (כח א): בית הכנסת שחרב – אין מספידין בתוכו. ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר: "והשימותי את מקדשיכם" – קדושתם אף כשהן שוממין. עלו בו עשבים – לא יתלוש מפני עגמת נפש, כדי שיראו העם ותעיר רוחם, וישתדלו לבנותה. ולפי זה אם אינם צריכים לבנותה כגון שבנאו במקום אחר, ואין בדעתם לבנות עוד – אינם צריכים לתלוש העשבים. אלא יעשו גדר סביב המקום, שלא יעשו בהמקום דברים מגונים. וגם יכולים למוכרה כפי הפרטים שיתבארו בסימן קנ"ג (ט"ז סעיף קטן ג'). ואיתא בירושלמי פרק רביעי דמגילה (הלכה ג) דר"י היה מקלל את הנשים שהיו שוטחין בגדיהן לייבשן על אויר בית המדרש. ומשמע שם דאמשנה קאי, ואפילו בחורבנן אסור, עיין שם. וכל שכן לכבס שם בגדים, דוודאי אסור.

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י"א: אם בשעת בניין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו – מותר להשתמש בו בחורבנו. אבל ביישובו לא מהני תנאה. ואפילו בחורבנו לתשמיש מגונה, כגון זריעה וחשבונות של רבים – לא מהני תנאה. במה דברים אמורים? בבתי כנסיות של חוץ לארץ. אבל בבתי כנסיות של ארץ ישראל – לא מהני תנאה. עד כאן לשונו. והתנאי הוא דווקא כשהתנו בפירוש. אבל בסתמא לא אמרינן "על תנאי הן עשיות" בבתי כנסיות של חוץ לארץ. ודווקא בבבל היה כן מנהגם, שכל בניינם היה על תנאי בסתמא, ולא בשאר ארצות שבחוץ לארץ (מגן אברהם סעיף קטן י"ב). גם הא דבחורבנו מהני תנאי – זהו כשאין דעתם לבנותו. אבל כשדעתם לבנותו – לא מהני (שם סעיף קטן י"ג). ויש מי שחולק בזה (אליה רבה סעיף קטן י"ח). וגם יש מגמגמים על החילוק שבין בבל לשאר ארצות (שם סעיף קטן י"ז). ואם התנה להתפלל בו עד זמן פלוני, ואחר כך לא יתפללו בו כלל – רשאי להשתמש משם ואילך כל תשמיש שירצה, אפילו כולו קיים, כיון שהקדישו מפורש לזמן (שם בשם ב"ח בסימן קנ"ג).

יג והנה זהו שיטת התוספות והרא"ש והטור ושולחן ערוך, דהא דאמרינן שם דעל תנאי עשויות, אפילו התנו בפירוש על זמן בניינו – לא מהני רק על לאחר חורבנו כמו שכתבתי. אבל שיטת הרמב"ן והר"ן הוא דגם בבניינו מועיל תנאי לדבר ההכרחי, כגון שעניים יאכלו ויישנו שם, וכן לכל צרכי עניים לפי שעה. וזהו שאמרו בפסחים (ק א) דקידוש שבבית הכנסת מועיל להני דאכלי בבי כנישתא. אבל התוספות והרא"ש פירשו שם דזהו בהחדרים שאצל בית הכנסת, כמו שכתבתי בסעיף ה.

יד ודע דברמב״ם לא נמצא דין זה לגמרי. ויראה לי שהיה מפרש פירוש אחר: דבאמת מאי שייך תנאי כנגד דיני קדושתן? דכל זמן שהן בקדושתן הרי בהכרח שתהא קדושתן עליהן, כמו המקדיש דבר לבדק הבית ויתנה שיהא יכול להשתמש בו? הרי בוודאי מעל. ובוודאי לא מהני בין בבניינם בין בחורבנן, דמי יכול להפקיע הקדושה שכנגד הדין? אלא מפרש על תנאי שיהא ביכולת למוכרן להדיוט, כמו שיתבאר בסימן קנ״ג. וזה ביאר בפרק אחד עשר שם. וזהו מותר שעושים תנאי להפקיע קדושתן לגמרי, דהוה כמקדיש לזמן. אבל כל זמן שמשתמשין בו לגבוה – בעל כרחך חל עליו כל דיני הקדושה לעולם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ד, שהקשה על הא דבבניינו לא מועיל תנאי מסימן קנ״ד, דאפילו לארון מועיל תנאי? ותירץ בדוחק, עיין שם. ולענ״ד נראה על פי הסברא שכתבנו: דהתם לכתחילה אינו מקדיש זה לספר התורה, והוי כמו שעומדת ספר התורה בארון של חול, דהא אינו חובה לעשות ארון. אבל בית הכנסת חובה הוא, ובעל כרחך כיון שמתפללים שם הוה בית הכנסת; וקדושתה עליה, ואינו מועיל תנאי בבניינה. ודייק ותמצא קל.) (ועיין מה שכתבתי בסימן קנ״ג סעיף ד.)

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב: יש ליזהר מלהשתמש בעליות שעל גבי בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם. ושאר תשמישים יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. עד כאן לשונו. והספק הוא אם נתקדשו גגין ועליות בקדושת בית הכנסת. דבבית המקדש אמרינן בפסחים (פה ב) דבכל העזרה גגין ועליות לא נתקדשו ובהיכל נתקדש, עיין שם (בית יוסף). ולכאורה משמע שם להדיא דמן הדין כל קדושה של בית לא תתפשט על הגגין ועל העליות, ובהיכל מפורש בקרא שקידשו העליות, עיין שם. ואם כן איזה ספק יש בזה? ונראה דלאו מעיקר דינא קא מסתפקי. אלא אולי ראוי לעשות זכרון במקדש מעט, כמו בקדושת ההיכל (וכן משמע מלשון מהרי״ק שהביא הבית יוסף, עיין שם).

טז אמנם אתפלא להיפך: דנהי דקדושה ליכא בגגין, מכל מקום הא בסימן ק״נ נתבאר דהאיסור שלא יהא כל הגגין גבוה מבית הכנסת הוא מטעם שהם השתמשו על הגגים. ולכן פסקו דאצלינו שאין משתמשים על הגגים – אין הקפידא אלא עד מקום הראוי לתשמישים, כמו שכתבתי שם בסעיף ד. ואם כן הרי אסור להשתמש בכל העיר במקום גבוה מבית הכנסת. ואם כן פשיטא שעל גג בית הכנסת עצמו אסור להשתמש. ואם כן איזה ספק יש בזה? ונהי דלשיטת הרמב״ם שבארנו שם בסעיף ה אין הטעם משום תשמיש, אבל הא לא הביאו דעתו כלל. עיין שם, וצריך עיון גדול. (ובדוחק יש לומר דדווקא כשישתמשו בכל העיר בקביעות יש בזיון, ולא בבית הכנסת עצמה לפרקים כשישתמשו. ומכל מקום לא נראה כן. ודייק ותמצא קל.)

יז וכתב רבינו הרמ״א: וכל זה דווקא בבית הכנסת קבוע שנבנה מתחילה לכך. אבל בית שייחדו לאחר שנבנה לבית הכנסת – מותר לשכב עליו. עד כאן לשונו. דכיון שלא נבנה מתחילה לבית הכנסת – מהני ביה תנאי אפילו ביישובו (מגן אברהם סעיף קטן י״ז). ומכל מקום שומר נפשו ירחק מזה (שם). ויש מי שאומר דכל שכן אם בשעה שבנה בית הכנסת בנה בית דירה למעלה ממנה דשרי, דהא לא הוקדש כלל למעלה. ורק תשמיש של בזיון גדול כטינוף וכיוצא בו אסור (ט״ז סעיף קטן ד׳). ואני תמה מאוד בזה, דנראה לי דבכהאי גוונא וודאי אסור, מטעם דאסור להשתמש בקביעות במקום שהוא יותר גבוה מבית הכנסת, כמו שכתבתי וכמו שנתבאר בסימן ק״נ. (ודברי הט״ז תמוהים מאוד. וכתב שהוא בעצמו נענש על זה, עיין שם. ולכן פשיטא שאסור, ולא דמי לדינו של הרמ״א שמעולם לא נתקדש בקדושת בית הכנסת ואינו צריך לתנאי שכתבנו, והוא רק בית שמתפללים בו. אבל כל שיש שם בית הכנסת עליו – פשיטא שאסור לדור למעלה מהבית הכנסת. ודייק ותמצא קל.)

סימן קנב

א אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות אחרת במקומו או במקום אחר. ולא מיבעיא אם אין הסתירה כדי לבנות אחרת, כגון שבונה בית הכנסת אחר במקום אחר מעצים ואבנים חדשים, דפשיטא שאין סותרין את הישן עד שיבנו החדש. אלא אפילו צריך לסתור את הישן תחילה כדי לבנות אחרת במקומו, אי נמי שבונה במקום אחר אך צריך לסתור את זו כדי ליטול עצים ואבנים ממנה לבנות האחרת – מכל מקום אסור (ב״ח), דחיישינן שמא יארע להם אונס שלא יבנו האחר. אלא בונים אחר תחילה, ואחר כך סותרים הישן. ואפילו לא רצו לסתור כולו, רק לסתור מחיצה אחת להרחיבו – נמי דינא הכי, שבונין תחילה הכותל החדשה ואחר כך סותרין הישנה. ודבר זה מותר אפילו בכרכים. ואף על גב דמכירה לגמרי אסור בכרכים, כמו שכתבתי בסימן קנ״ג – זהו מפני דאולי לא ניחא להו לכולי עלמא. אבל לבנות אחרת חדשה – וודאי ניחא להו (מגן אברהם סעיף קטן ב׳).

ב יש אומרים דאפילו יש שתי בתי כנסיות בעיר או יותר – אסור לסתור אחת מהן עד שיבנו אחרת במקומה (שם סעיף קטן א׳). ויש אומרים דבכהאי גוונא מותר. והטעם: דזה לא חיישינן שיארע אונס עד שלא יבנוהו לעולם, דזהו חשש שאינו מצוי. אלא החשש שמא יארע אונס וימשיכו הבניין זמן רב, וביני ביני לא יהיה להם מקום להתפלל. ולכן כשיש בית הכנסת אחר בעיר שיש מקום להתפלל – לית לן בה (ט״ז סעיף קטן א׳, וב״ח, ואליה רבה

סעיף קטן א׳). וכיון שרוב הפוסקים סוברים כן – יש להקל בכהאי גוונא. (דברשב״א ור״ן ונמוקי יוסף מפורש להיתר בכהאי גוונא, רק הבית יוסף כתב דלהתוספות והטור אינו כן. והאריכו לבאר דגם להתוספות והטור כן הוא.)

ג ואמרינן בגמרא (ריש בבא בתרא) דאיסור זה אינו אלא כשאין בו תיוהא בהישן. אבל כי חזינן בו תיוהא – בכל עניין שרי. כלומר: דדווקא כשישן הוא חזק עדיין ואין בו חשש נזק, דאז אסור לסותרו עד שיבנו החדש. אבל אם חרבו יסודותיו, או נטו כתליו ליפול, או שיש סכנה בהגג או בהקורות – סותרין אותו מיד. רק מתחילין לבנות החדש ביום ובלילה אם אפשר, וממהרין בבניינו שלא יתמשך הרבה. ובגמרא שם איתא במעשה בכהאי גוונא, שהכניס אחד מן החכמים מיטתו לשם כדי שימהרו בבניינו. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ד׳ דהכוונה סמוך לבית הכנסת, עיין שם. ואינו מוכרח, כמו שכתב האליה רבה סעיף קטן ד׳ דלצורך בית הכנסת – הא גם בבית הכנסת מותר. וגם מה שכתב בסעיף קטן ה׳ נגד הב״ח הולך לשיטתו בסעיף קטן א׳. ואינו כן כמו שכתבתי בסעיף ב׳. וגם כוונת הב״ח אינו כמו שכתב אלא כשהאדם עומד באמצע הבניין. וכבר העיר בזה המחצית השקל, עיין שם.)

ד כתב רבינו הרמ״א דאסור ליקח אבנים מבית הכנסת הישנה כדי לבנות חדשה. עד כאן לשונו. כלומר: דזה שנתבאר שאסור לסתור בית הכנסת הישנה – זהו אפילו כשצריך האבנים בשביל בניין בית הכנסת החדש, וכבר בארנו זה בסעיף א. ועוד קא משמע לן דאפילו כבר התחיל לבנות החדש, ועומד באמצע הבניין – אסור. (אליה רבה ומגן אברהם סעיף קטן ה׳. אך מה שהב״ח כתב להיתר בכהאי גוונא – זהו כשיש להם בית הכנסת אחר, וכמו שכתבתי בסעיף ב. והמגן אברהם תפס בו כוונה אחרת, ואינו כן כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ה עוד כתב דאסור לסתור דבר מבית הכנסת אלא אם כן עושה על מנת לבנות. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דאיתא בספרי פרשת ״ראה״: מניין לנותץ אבן מן ההיכל, מן העזרה, מן המזבח, שהוא בלא תעשה? תלמוד לומר: ״לא תעשון כן לה׳ אלהיכם״. וכיון דהבית הכנסת הוא מקדש מעט – אסור לנתוץ ולסתור איזה דבר המחובר שבו. אמנם אם כוונתו לסתור על מנת לבנות, ובסתירה זו מתקן – מותר, שהרי אין זו סתירה. ויש שאוסרים לעשות קצת גומא בכותל, לתחוב העץ או הברזל של הדף (ט״ז סימן קנ״א סעיף קטן ג׳). ויש מתירים (אליה רבה סעיף קטן ז׳), שכל שאינו דרך השחתה – מותר, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ראשון מבית הבחירה אף בהבית המקדש, וכל שכן בבית הכנסת. וכן עיקר, וכן המנהג הפשוט. ובית הכנסת ובית המדרש – דין אחד להם בכל דיני סימן זה. (וממכות כב א מוכח דגם תלוש אסור.)

סימן קנג

א קדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת, דבבית המדרש לומדים תורה ובבית הכנסת מתפללים, ותורה גדולה מתפילה. ולכן מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש, ואסור לעשות מבית המדרש בית הכנסת, דמעלין בקדש ולא מורידין. וזה שמותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש – זהו דווקא בית המדרש של רבים. אבל בית מדרש ליחיד – אסור, דאין בו קדושה כמו בשל רבים. ויש מי שמסתפק בזה (מגן אברהם סעיף קטן א׳), ואין ספק דוודאי אסור (אליה רבה סעיף קטן א׳). ונראה לי ראיה לזה ממגילה (ג ב) שאומר שם דתלמוד תורה דיחיד קיל מעבודה, עיין שם. וכל שכן מתפילה שהיא במקום עבודה. ועוד נראה לי דאף על גב דבמכירה יתבאר לקמן דשל כרכים אסור למכור, מכל מקום לעשות מבית הכנסת בית המדרש – מותר אפילו בכרכים, דבמכירה הוי הטעם דילמא לא ניחא להו לעלמא, אבל להעלות לקדושה הגדולה מקדושתה – לכולי עלמא ניחא להו. ואף על גב דגם שם עושים בהמעות קדושה מעולה כמו שיתבאר, מכל מקום הבית הכנסת עצמו מיהא יוצא לחולין, מה שאין כן כאן דהבניין עצמו נתעלה בקדושתו.

ב בסימן זה יתבאר שרשאין בני העיר למכור בית הכנסת או שאר דבר קדושה להדיוט שישתמש בה לדירה, ובלבד שבהמעות יעשו איזה קדושה הגדולה מקדושה זו. ולעשות בזה קדושה שווה לקדושה זו יש מחלוקת כמו שיתבאר. וגם יתבאר שרשאים ליתנם במתנה, משום דבוודאי קבלו טובה מזה המקבל המתנה, דאם לא כן לא היו נותנין לו במתנה. ויש בכלליות העניין הזה שאלה גדולה: כיון דהבית הכנסת הוא קדוש, באיזה דרך תפקע קדושתו? והא בנדרים (כט א) פריך הש״ס בפשיטות: קדושה שבהן להיכן הלכה? ואין לומר דזהו כקדושת בדק הבית דמהני פדיון, והפדיון נכנס בקדושה וההקדש יצא לחולין, והכא נמי המעות נכנסין לקדושה והבית הכנסת לחולין, דאם כן היאך רשאין ליתנו במתנה? וכי הקדש נפדה על ההנאה הקודמת?

ג והראשונים ז״ל נתעוררו בחקירה זו. ותירץ הרמב״ן ז״ל דבית הכנסת וכל דדמי לה – אין בה עצם קדושה. אלא עשו אותה כתשמישי מצוה, כמו סוכה, שופר, ולולב, וציצית, דכל זמן מצותן –נוהגין בהן כבוד כדבר של קדושה, ואחר מצוותן נסתלקה קדושתן. ולכן בבית הכנסת כשיפסוקו מלהתפלל בו – בטלה קדושתו. ורק חכמים נתנו בו גדרים וחילוקים, בין שמכרו רק אנשי העיר בלא שבעה טובי העיר, או כשמכרום על ידי שבעה

טובי העיר כמו שיתבאר. והר״ן ז״ל תירץ דכל הקדושות האלו הם מדרבנן. דרבנן הטילו עליו קדושה והם אמרו פרטים בזה, ובזה ראו לאסור ובזה ראו להתיר, כפי הדינים שיתבארו (ר״ן פרק ״בני העיר״).

ד ומדברי הרמב״ם נראה לי תירוץ אחר בזה. וכבר כתבנו בסימן קנ״א סעיף י״ד דהרמב״ם השמיט הך דבתי כנסיות של בבל על תנאי עשויות. ובארנו שם שמפרש ״על תנאי״ שכשירצו יהיה ביכולת למוכרם, עיין שם. ולפי זה יכול להיות שהקדושה הוא מן התורה כפשטא דלישנא דגמרא שם (כו א), שקורא לבית הכנסת מקום מקודש כמו המקדש. וכמו שדרשו: ״ואהי להם למקדש מעט״ – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. והכי משמע להדיא בירושלמי שם, שאומר: עד כדון כשבנייה לשם בית הכנסת, בנייה לשם חצר, והקדישה מהו, עיין שם – הרי שקרא לזה ״הקדש״. ודוחק לומר דהכוונה הוא מצוה או מדרבנן. וזה שאומר בתי כנסיות של בבל על תנאי..., הכי פירושו: משום דיש חילוק בין בית הכנסת של כפרים לכרכין כמו שיתבאר, ולזה אומר דבבבל אפילו בכרכין על תנאי עשוין, לפי שעושין אותה על דעת הגדול שבעיר. וכמו שאמר רב אשי (כו א): האי בי כנישתא דמתא מחסיא..., כיון דאדעתא דידי... אי בעינא מזבנינא לה. והכא נמי זה שאמר דין דבתי כנסיות של בבל... (כח ב), בימיו בכל בבל היה כן. ודין זה כתבו הרמב״ם שם בפרק אחד עשר מתפילה דין י״ט, עיין שם. ולא הזכיר לא של בבל ולא של מתא מחסיא, משום דאלו המקומות היה רק בימיהם כן. אבל עיקר הטעם להרמב״ם דכל בית הכנסת מסתמא בונין על תנאי זה, שיהיה ביכולת למוכרן וליתנן, והוה כהקדש לזמן. וחילקו רבנן בזה בפרטי דינים, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. והכל מפני דהוה כמו שהתנו כך. ויש ראיה לזה מלשון הרמב״ם שם כשמחלק בין כפרים לכרכים, כמו שיתבאר בסעיף ט״ז.

ה שנינו במשנה דריש פרק רביעי דמגילה: בני העיר שמכרו בית הכנסת – יכולים ליקח בדמיו תיבה. דהיינו היכל שמניחים בו ספר תורה. וזהו הארון הקודש דקדושתו גדולה מבית הכנסת, לפי שספר התורה מונחת שם. והוא הדין השולחן שעל הבימה אם הספר תורה מונח עליו בלי הפסק מפה – קדושתו כקדושת הארון הקודש. אבל אם בלא הפסק מפה אין מניחין עליו ספר תורה – אין קדושתו רק כקדושת בית הכנסת. וכן הבימה עצמה – אין קדושתה רק כקדושת בית הכנסת, כמו שיתבאר בסימן קנ״ד.

ו מכרו תיבה – יכולים לקנות בדמיו מטפחת של ספר תורה, שהיא קדושה יותר מפני שספר התורה מלובש בה או נכרכת בה, והמפה והמעיל שווין בקדושתן. מכרו מטפחת – לוקחין בדמיו ספרים, והיינו חומשין שנכתבו על קלף כספר תורה. וכן לוקחין נביאים וכתובים הנכתבין על קלף, דאינהו קדישי יותר מהמטפחות אף על גב דמשמשי לספר תורה וספר התורה קדוש יותר, מכל מקום עצם הקדושה חמיר מתשמיש קדושה אף שאותה קדושה גדולה ממנה. מכרו ספרים או נביאים וכתובים – לוקחין בדמיהן ספר תורה. אבל איפכא – לא. כלומר: מכר ספר תורה – אסור ליקח ספרים ונביאים וכתובים. מכר ספרים ונביאים וכתובים – אסור ליקח מטפחת. מכר מטפחת – אסור ליקח תיבה. מכר תיבה – אסור ליקח בית הכנסת. ונביאים גדולים מכתובים. ויש אומרים דכי הדדי נינהו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רפ״ב, עיין שם. וקדושת חומשים גדולה מנביאים וכתובים, כמו שכתבתי שם. וכל זה בכתובים על קלף כהכשר ספר תורה. אבל הנדפסין – קדושתן קלה, וכולן קדושתן שווה כמו שבארנו שם סעיף כ״ב. ומכל מקום נראה לי דקדושתן גדולה אפילו ממטפחות, שהרי בהם יש על כל פנים עצם קדושה, וכמה שמות יש בהם. ולכן אסור למוכרן וליקח בהמעות תשמישי קדושה אלו שחשבנו, ולהיפך מותר. וספר תורה שנמצא בו טעות – קדושתו הוא רק כחומשים. ואף על פי שאפשר לתקנו, כל כמה דלא תיקנו – אין בו קדושת ספר תורה (מגן אברהם סעיף קטן ג'). ודע דאפילו קנו דבר שקדושתו גדולה ממה שמכרו, ונשתיירו עוד מעות מהמכירה, מכל מקום אסור לקנות גם בהמותר דבר שקדושתו קטנה ממנה, מפני שעל כל המעות חלה קדושה הנמכרת (גמרא שם).

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בה – יש אוסרים ויש מתירים. עד כאן לשונו. והנה על ספר תורה וודאי דליכא חילוקי דעות דלכתחילה פשיטא שאסור למוכרה כדי לקנות אחרת, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ע״ר. ובגמרא שם הוי בעיא דלא איפשטא ואסור. ובדיעבד פשיטא שמותר לקנות ספר תורה אחרת. דמה יקנה, הלא אין קדושה למעלה מקדושת ספר תורה? ורק המחלוקת היא בשארי דברים. ויש אומרים דכל הדברים דינם כספר תורה. ואין כאן מחלוקת, דלכתחילה אסור ובדיעבד מותר (ב״ח ודרישה). ואין ראיה: דנהי דלכתחילה וודאי כן הוא דאסור למכור, מכל מקום בדיעבד לא דמי לספר תורה שאין קדושה אחרת למעלה ממנה. אבל בשארי דברים הא יכול לקנות קדושה שלמעלה ממנה, ובזה יש מחלוקת. וכן מדוייק לשון רבינו הבית יוסף דאדיעבד קאי, אבל לכתחילה הכל מודים שאסור. (ולחינם השיגו עליו הדרישה והב״ח. וגם קושית הט״ז מיורה דעה שם תמוה, דהתם לכתחילה וכאן מיירי בדיעבד. וכן כתב האליה רבה סעיף קטן ז'. גם מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ד' דבדיעבד מותר – לא ידעתי מנא לן הא. ויש מחלוקת בזה, ודברי הבית יוסף ברורים. ודייק ותמצא קל.)

ח אמנם מלשון הרמב״ם פרק אחד עשר מבואר דגם לכתחילה מותר למכור בית הכנסת כדי לקנות בית הכנסת אחר. שכתב: בני הכפר שרצו למכור בית הכנסת שלהם, או לבנות בדמיה בית הכנסת אחרת... עיין שם. הרי דמתיר לכתחילה למכור כדי לקנות קדושה כיוצא בה, וכן בכל הדברים. ורק בספר תורה יש איסור לכתחילה משום דיש קצת בזיון לעשות מסחר בספר תורה. אבל בכל הדברים מותר לכתחילה למכור כדי לקנות אחרת כיוצא בה. וכן המנהג אצלינו למכור ספרים ולקנות אחרים, ורבים הסכימו שכן הוא דעת הרמב״ם. (תוי״ט שם, ואליה רבה שם. וכן כתב המגן אברהם שם. ורק מה שכתב לחלק בין ספר תורה מפני שאין יכולין להפקיע מקדושתה חמור טפי, עיין שם – אין לזה טעם, ואדרבא מטעם זה עדיפא כמובן. ועיקר הטעם כמו שכתבתי, והעולם נראה שתפסו דעת הרמב״ם לעיקר. ודייק ותמצא קל.)

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם גבו מעות לבנות בית הכנסת או בית המדרש, או לקנות תיבה או מטפחת או ספר תורה, ורצו לשנותן מלצורך מה שגבו אותן – אין משנין אלא מקדושה קלה לחמורה. אבל אם עשו בהם הדבר שגבו אותם בשבילו – משנין המותר לכל מה שירצו. עד כאן לשונו. ובזה קילא מעות מגוף הקדושה, דבגוף הקדושה אסור אפילו מהמותר מעות לשנות, ובגבו מעות – מותר לשנות המותר. ובהיתר המותר מפורש במגילה (כז א), וכלשונו כתבו הרמב״ם והטור גם כן, עיין שם. וכבר תמה אחד מהראשונים למה אסור לשנות המעות, והא קיימא לן הזמנה לאו מילתא היא? ואפילו בנו בית הכנסת, כל זמן שלא התפללו בו – מותר לשנותו כמו שיתבאר. וכל שכן מעות, שאפילו הזמנה אין כאן. (והוי כטוי לאריג; בית יוסף בשם רמ״ך.)

י ויש מי שתירץ דבאמת לאו משום דחל קדושה על המעות אלא מטעם נדר. וגם בדין שיתבאר גם כן כן, שיכולין לשנותו. מיהו צריכין לבנות בית הכנסת אחר לקיים הנדר, וגם כאן רשאין לשנות מעות אלו רק שיתנו ממון אחר (ט״ז סעיף קטן ב׳). ואי אפשר לומר כן, דאם כן למה מותר לשנותן לקדושה חמורה מזו, הא נדרו לקלה? ויש מי שאומר דבחמורה וודאי ניחא להו (פרי מגדים). ואינו כן, דכיון שנדרו על מצוה זו – אסור לשנות לאחרת אפילו גדולה הימנה. ודבר זה מפורש במשנה דמנחות (קז ב), דבאותו המין אם נדר להביא קטן והביא גדול – הוי פלוגתא אם יצא, אבל ממין אחר לא יצא אפילו בגדול מזה. וכן מתבאר מהרמב״ם פט״ז ממעשה הקרבנות, עיין שם.

יא ויש מי שתירץ: דכיון דבני העיר נתנו על דבר מצוה זו – אסור לשנותן שלא מדעתן. ורק הציבור רשאין לשנותם כיון שעל דעתם נתנו (מגן אברהם סעיף קטן ה׳), והיינו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר (מחצית השקל). וצריך לומר לפי זה כשמשנין לקדושה חמורה מזו – לא מקרי שינוי. ויש מי שתירץ דגבו מעות הוי מעשה ולא הזמנה (ש״ך יורה דעה סימן רנ״ט), דכיון שנתנו המעות ליד גבאי – הוה כמעשה. ואף על גב דבניין בית הכנסת הוי וודאי מעשה, ומכל מקום מותר לשנות – זהו מפני שכוונתם כן, שכל זמן שלא יתפללו בה לא חלה הקדושה. מה שאין כן במעות. (אליה רבה סעיף קטן ח׳, ומתרץ בזה קושית המגן אברהם שם. וגם מה שהקשה מסנהדרין ממת מח ב – לא קשיא כלל, דהתם מיירי במותר, עיין שם. ולכי תידוק זהו גם תירוץ הבית יוסף והב״ח, שכתבו שכיון שבאו ליד גבאי – אסור לשנות. והט״ז שם התפלא בזה, עיין שם. ולא קשיא כלל, דכוונתם דעל ידי זה הוי כמעשה. וסברא זו כתבו התוספות בסנהדרין מח א דיבור המתחיל ״מותר״, עיין שם. וכאן עדיף. ודייק ותמצא קל.)

יב עוד כתב רבינו הבית יוסף: דאם כשגבו המעות התנו לעשות חפצם ממותר הדמים, אפילו קנו ומכרו, וחזרו וקנו קדושה במקצת הדמים – מותר להוריד המותר. אבל אם לא התנו כשגבו, אלא כשמכרו התנו – אסור להורידם. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: אם קנו בעד כל המעות ומכרו, וחזרו וקנו במקצת המעות, אפילו התנו בשעת המכירה – לא מהני, דהקדושה חלה על כל המעות מקנייה ראשונה. ורק אם בעת הגבייה התנו – מהני אפילו בכהאי גוונא. (הגר״א והאליה רבה הקשו על זה, דאם כן מאי פריך אביי לרבא במגילה שם: טעמא דהתנו, הא לא התנו – לא? לימא דמיירי בכהאי גוונא, עיין שם. ולא אבין: דהא הברייתא אמשנה ד״וכן במותריהן״ קאי והמשנה, הא לא מיירי בכהאי גוונא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג ודע שזה שנתבאר בגבו מעות, שיכולין לעשות בהמותר מה שירצו, יש אומרים דאפילו לדבר הרשות מותר (מגן אברהם סעיף קטן ו׳), ורק מה שהוא לצרכי ציבור (אליה רבה סעיף קטן ט׳). ויש מי שכתב דרק לקדושה קלה מותר, ולא לדבר הרשות (ט״ז שם). והעיקר כדעה ראשונה, דאם לא כן מהו הלשון ״לכל מה שירצו״? (וקושית הט״ז תירץ האליה רבה, עיין שם. וכן מוכרח מלשון הש״ס, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד וכתב רבינו הרמ״א: ואם קנו בדמים אלו שגבו עצים ואבנים – חלה קדושת הדמים על העצים והאבנים, ואסור לשנותן רק לקדושה חמורה. ואם הביאו עצים ואבנים לצורך בניין בית הכנסת, אם באו ליד גבאי – אסור לשנותן רק לקדושה חמורה. וקודם שבאו ליד גבאי – מותר לשנותן, אבל מכל מקום לא יוכלו לחזור בו. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דאף על גב דהמתנדב עצים ואבנים קודם שבאו ליד גבאי מותר לשנותן, כמבואר ביורה דעה סימן רנ״ט, מכל מקום אם באו על ידי גביית מעות שבאו ליד גבאי כמו שכתבתי, וקנו העצים והאבנים במעות אלו – יש עליהם דין המעות אף קודם שבאו ליד גבאי. ואחר כך אומר דאם הביאו עצים ואבנים נדבה לבניין בית הכנסת, אם באו ליד גבאי – אסור לשנותן רק לקדושה חמורה, ורק שבעה

טובי העיר מותרים לשנות כמו שיתבאר. וקודם שבאו ליד גבאי – מותר לשנותן, כלומר: ללוותן וליתן אחרים תחתיהם (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). וזהו שכתב ״אבל מכל מקום לא יוכל לחזור בו״, כלומר: מפאת נדבתו דהוה כנדר. (עיין ט״ז סעיף קטן ג׳, והולך לשיטתו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.)

טו וכיון שנתבאר דמוכרין דברים אלו בשביל קדושה חמורה ממנה, כל שכן שמוכרין אותם כדי ללמוד תורה ולהספקת תלמידים (לבוש). ואפילו ספר תורה, כי מה תועלת יהיה בהם ובספר תורה אם לא ילמודו? ויתירה מעלת הלומד ממעלת התורה עצמה (שם), וכל העולם לא נברא אלא בשביל לימוד התורה. וכן מוכרין ספר תורה להשיא יתומים בדמיו, וכבר נזכר זה בריש אבן העזר. ויש אומרים שם דווקא יתומים ולא יתומות, מפני שהנשים לא נצטוו על מצות פריה ורביה (חלקת מחוקק שם, ועיין שם בבית שמואל). ואינו כן, דאדרבא מצינו בכתובות (סז א) דיתומה קודמת ליתום בנישואין. וכן כתב הלבוש בכאן, דהרי על ״לשבת יצרה״ כולם נצטוו. וחרפת היתומה גדולה מחרפת היתום, והכי קיימא לן. (וכן כתב המגן אברהם והאליה רבה סעיף קטן י״ב. וכן כתב בתשובה ר״מ אלשקר.)

טז איתא במגילה שם (כו א) דהא דבית הכנסת נמכר – זהו דווקא של כפרים. אבל בית הכנסת של כרכים, כיון דמעלמא אתו ליה – לא מצי מזבני ליה, דהוה ליה דרבים דהכל בעליהן, ואין בני העיר בעלים להם (רש״י). והנה לשיטת הרמב״ן והר״ן שהבאנו בסעיף ג דאין בבית הכנסת קדושה אלא תשמיש מצוה או קדושה דרבנן – אינו מובן מה ראו חכמים לחלק בין של כפרים לשל כרכים. ונצרך לדחוק. ולפי מה שבארנו בסעיף ד בשיטת הרמב״ם דהקדושה הוא מן התורה, והא דמותר למכור משום דלכתחילה אנשי העיר בונין על תנאי זה; ואף על גב דלא התנו כמו שהתנו דמי, דבני העיר מעלים על הדעת תמיד אולי יצטרכו למוכרו. ולפי זה החילוק בין כפרים לכרכים אתי שפיר בטוב טעם: דבכרכים לא בהם בלבד תלוי, ומה מועיל תנאם? והרבים שבעולם וודאי אינו על דעתם תנאי זה, דמה להם ולצרכי העיר? וכן מדוייק לשון הרמב״ם בדין זה בפרק אחד עשר דין ט״ז, וזה לשונו: במה דברים אמורים? ...של כפרים, שלא עשו אותה אלא על דעתן לבד... אבל של כרכין הואיל, ועל דעתן לבד... נעשה של כל ישראל. ואין מוכרין אותו לעולם. עד כאן לשונו. כלומר: דמה מהני התנאי של אנשי העיר, שהרי אינם כל הבעלים שלהם? וכל ישראל לא שייך שיתכוונו לתנאי זה.

יז ודע שאין חילוק באיזה מעות נבנה. דבכפרים אפילו נבנה מנדבות של העולם – מותרים למוכרו, דאדעתא דידהו נתנו הנדבות. ובכרכים אפילו בָּנוּ מִשֶּׁל העיר – אין יכולים למוכרו, דכיון דבכרך נבנה כל בית הכנסת אדעתא שמכל העולם יבואו להתפלל בו – הוה לכל ישראל חלק בזה. מיהו אפילו בכרך אם בנו יחידים לעצמם בית הכנסת – יכולים למכור כמו בכפר (ט״ז סעיף קטן ו׳). וזה מפורש בגמרא שם (מגילה כו א), בבית הכנסת של טרסיים שהיה בירושלים ומכרוהו, עיין שם. דכיון שהוא מיוחד רק לבעלי מלאכות, או למיעוט ציבור – שייך להם לבדם. ודווקא בית הכנסת של כלל העיר בכרך אינו נמכר, ובכפר גם בכהאי גוונא נמכר.

יח וכבר נתבאר דהמעות של הבית הכנסת הנמכר נשארים בקדושתן. ואסור לשנותן רק לקדושה חמורה, ואינם רשאים להורידן מקדושתן. אך זהו דווקא כשמכרו בני העיר שלא מדעת שבעה טובי העיר, או שטובי העיר מכרו שלא במעמד אנשי העיר. אבל אם מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר – רשאים להוציא המעות לכל מה שירצו אפילו לדבר הרשות, דהמעות יוצאים לגמרי לחולין. ולהרמב״ן והר״ן צריך לומר הטעם: דכך תיקנו חכמים. ולהרמב״ם נראה הטעם משום דלכתחילה היתה דעת בני העיר כן, דאם המכר יהיה בשבעה טובי העיר במעמד כל העיר – יצאו לגמרי לחולין, והוה כהקדישו על תנאי זה. וזה שכתבנו שצריך במעמד כל העיר – לאו דווקא. אלא שיהא בהסכם כל העיר. ולכן אם שבעה טובי העיר מכרוהו בפירסום – מקרי ״במעמד אנשי העיר״ אף שלא אמרו כלום, ורק אם לא מיחו בידם. ולכן אם מקצת אנשי העיר מיחו בידם – לא יצאו המעות לחולין. וכן אם קבלו עליהם אנשי העיר בעת המכירה שכל מה שיעשה יחיד פלוני בהמעות הרשות בידו, מה שעשה – עשוי. ויכול להוציאם לחולין, והוה כשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר.

יט וגם בשל כרכים, שאמרנו שאסור למכור אפילו בנאו משלהם, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: אבל של כרכים... – אינו נמכר אלא אם כן תלו אותו בדעת היחיד, שאז יעשה בו היחיד מה שירצה בהסכמת הציבור. והוא הדין לכל דברי קדושה שהוזכרו כאן, דכולהו גרירי בתר בית הכנסת. עד כאן לשונו. כלומר: שבשעת הבניין תלו אותו בדעת היחיד, דאז יכול לעשות מה שירצה. והנה אין רבותא כלל בזה, דפשיטא דתנאי מתחילתו מהני, ומאי קא משמע לן? ולמה צריך לומר שתלו אותו בדעת היחיד, דהא בתנאי מפורש גם בלא זה מהני? ועוד: דאם מפורש תלאו בדעת היחיד, למה צריך הסכמת הציבור? אמנם העניין כן הוא: שלא היה תנאי מפורש אלא שתלאו כל הבניין בדעת היחיד, שהוא יבנה על דעתו והוא יהיה המתעסק בהוצאות הבניין. דבזה הוי כאילו נתנו לו רשות לעשות בו אחר כך מה שירצה, אף למוכרו ולהוציא הדמים לדבר הרשות (וכן משמע בט״ז סעיף קטן ז׳). ולכן צריך לזה הסכמת הציבור, דסוף דינא כתחילת דינא, דכשם שבתחילה היתה הסכמת הציבור עליו – כן מה שיעשה בו אחר כך צריך הסכמת הציבור.

כ ויש מי שאומר דזהו דווקא כשבנאוהו משלהם, דאז הוי כתנאי. אבל אם בנאוהו ממעות של אחרים שאינן מאותה העיר, מאי מהני דעתם בלבד, דילמא להאחרים לא ניחא להו בכך (מגן אברהם סעיף קטן י״ב)? וסברא נכונה היא, אבל אם כן למה לא ביארו זה? וגם לשון רבינו הבית יוסף שכתב ״אפילו בנו משלהם אינו נמכר אלא אם כן תלו בדעת היחיד...״, ומשמע דכל שכן בשל אחרים דאינו נמכר, ועלה קאי הך דתלאו בדעת היחיד. ולכן נראה לעניות דעתי דגם אם בנאוהו משל אחרים, אם בעת קיבוץ הנדבות אמרו שתלאו כל הבניין בפלוני – כולם נתנו על דעת כן. אבל אם לא אמרו – אסור למוכרו אף אם רק מקצת דמים היה משל אחרים כדין כרך (ואולי גם המגן אברהם יודה לזה).

כא וכן כל דברי קדושה שנתבארו, כולם דינם כן דיש חילוק בין כפרים לכרכים. ובכפרים כשמוכרים שבעה טובי העיר בהסכם העיר – מותר להשתמש בדמים. וכן כל כלי בית הכנסת וספסלים ויריעות (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו). ויריעות שפורסין על הארון הם כארון עצמו (שם). מיהו לא כל הקדושות שוות לעניין עצמם, דבית הכנסת עצמו הרי נמכר אף לתשמיש חול. וכן כל תשמישי מצוה כשנמכרים – מותר להשתמש בהם דברי חול כמו שיתבאר. אבל תשמיש קדושה, כמו הארון והפרוכת וכיוצא בהם – נשארים בקדושתן גם כשימכרו אותם, ונמכרים רק שהלוקח ישתמש בהם לקדושה דומיא דספר תורה. ויתבאר בסימן קנ״ד (שם סעיף קטן י״ד).

כב דבר פשוט הוא דזה שהתרנו מכירת בית הכנסת בכפרים – זהו כשיש להם בית הכנסת אחר להתפלל בו. דאם לא כן, הא אפילו לסותרו כדי לבנות אחר – אסור עד שיבנו אחר מקודם, כמו שכתבתי בסימן קנ״ב. אם לא שרוצים למוכרו לקנות בהדמים בית הכנסת אחר, ובגוונא דליכא למיחש לפשיעותא דאז מותר. ובכרכים בכל גווני אסור (שם סעיף קטן י״ז). ויש מי שרוצה לומר דזה שהותר בכפרים למכור כשיש להם בית הכנסת אחר, הכוונה שבנאו עכשיו אחרת. אבל אם לא בנאו עכשיו, אף שיש להם שני בית הכנסת – אסור למכור אחד, דהא אפילו לסתור אחד אסור כמו שכתבתי בסימן קנ״ב, וכל שכן למכור (שם סעיף קטן ט״ז). ודברים תמוהים הם, וכל הסוגיא דמגילה ובכל הראשונים לא משמע כן. והא דלסתור אסור – וודאי כן הוא, דכשהוצרכו למכירתו התירו. אבל כשרק רוצים לסותרו ולבנות אחרת, חששו שמא לא יבנו. ומה עניין זה לזה? (ולהיפך מה שכתב בסעיף קטן י״ז דלקנות קדושה אחרת חמורה מותר אפילו באין להם בית הכנסת אחר – גם כן תמוה. וכבר חלק עליו בזה האליה רבה סעיף קטן י״ח, עיין שם. וכן משמע ביורה דעה ריש סימן רנ״ב. וגם מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ל״ג צריך עיון. ומה שכתב מש״ך וט״ז שם – זהו בפדיון שבויים דווקא כמו שכתב הש״ך שם, או בגבו לצורך בית הכנסת כמו שכתב הט״ז שם. אבל למכור בית הכנסת בשביל קדושה חמורה, כשאין להם בית הכנסת אחר – וודאי לא שמענו. ודייק ותמצא קל.)

כג ובשל כרכים וודאי אפילו בנאו אחרת – אסור למכור הראשונה, מפני שלא בהם בלבד הדבר תלוי. אמנם לעניין דין סתירה שנתבאר בסימן קנ״ב – אין חילוק בין כפרים לכרכים, כיון שרוצים לבנות אחר במקומו. אם כן מה איכפת להו להרחוקים? אך העצים והאבנים והקרקע בקדושתייהו קיימי, ואסור להשתמש בהם וגם למוכרם, דשמא יש אחד בסוף העולם דלא ניחא ליה שתפקע קדושתן (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז). ויש מי שמתיר (שם בשם משאת בנימין). ויש להחמיר. (האליה רבה סעיף קטן י״ח הכריע כהמשאת בנימין להיתר, וחולק על המגן אברהם, עיין שם.)

כד יש מי שכתב ד״כרך״ לא מקרי אלא עיר שהסוחרים מתקבצים שם תדיר לסחורה, או מצד סיבה אחרת מתקבצין שם תדיר כמו ערי הפלך וכיוצא בזה. אבל מה שרבים עוברים דרך שם בלי ישיבה קבועה בעיר לא מקרי ״כרך״, דמה להעוברים ושבים לבית הכנסת של עיר זו? וכל דברור לנו שלא בנאו אדעתא דכולי עלמא מקרי לעניין זה ״כפר״, ויכולין למוכרו (מגן אברהם סעיף קטן י״ז בשם משאת בנימין). וכן נראה מצד הסברא. ולפי זה מעטים עתה בזמן הזה בית הכנסת שנדונו ככרך לעניין זה. ויחיד שבנה בית הכנסת ומסרה לציבור – דינה ככל בתי כנסיות שבעיר, שאין להיחיד שום דעה במכירתו. אבל אם שייר לעצמו בה שום כוח – אין לו מכר כי אם על פי שניהם, והיינו: על פי דעת הציבור, ועל פי דעתו או דעת יורשיו כשמת. ואם קודם מיתתו נתן כל כוחו להציבור – אינם צריכים דעת יורשיו. ועיין בסעיף ל״ט.

כה כל דבר שבקדושה שנמכר ומותר לשנותו – נמכר בלא הכרזות, אף בקרקעות שצריכות הכרזה. ואין בו אונאה אף במטלטלים שיש בכל מקום אונאה (ט״ז סעיף קטן ח׳). וטעמו של דבר: דעיקר טעמי הכרזות הוא שמא יתאנו, והרי גם במתנה מותרים ליתן (שם). ועוד: דהכרזות לא שייך רק אם מגבים לאחרים, ולא כשאנו מוכרים דבר של עצמינו (מגן אברהם סעיף קטן י״ח בשם הר״ן, עיין שם). והטעם דאין בזה אונאה במטלטלים, צריך לומר משום דהוה כבעל הבית המוכר כליו שאין בהם אונאה, כמבואר בחושן משפט סימן רכ״ז. אבל דבר שאסור לשנותו, וממילא שאין ביכולתם ליתנה במתנה – צריך הכרזה, דכל בלא הכרזה הוי כזלזול במקח (שם סעיף קטן כ׳). וממילא דיש לזה אונאה במטלטלין כבכל המטלטלין, דאילו בקרקע בכל מקום אין אונאה דאין אונאה לקרקעות. ויש אומרים דבמטלטלין יש אונאה גם בדבר שמותרין לשנותו, אם לא שידעו לכתחילה ששווה יותר או פחות.

אבל דבר שאסור לשנותו יש אונאה אפילו בקרקעות, דדינם כשליח דבכל שהוא מכרו – בטל אף בקרקע, כמבואר בחושן משפט שם (שם ואליה רבה סעיף קטן י״ט).

כו דבר ידוע דבכל תשמישי קדושה ותשמישי מצוה, קיימא לן ״הזמנה לאו מילתא היא״ עד שיזמין בפה ויעשה מעשה. לפיכך אם בנו בית הכנסת, כל זמן שלא התפללו בו – אין עליו קדושת בית הכנסת. ואפילו בנו לשם בית בעלמא, אם הקדישוהו אחר כך לבית הכנסת – יש עליו דין בית הכנסת, ואינו קדוש עד שיתפללו בו. אמנם אם התפללו בו אפילו יחידים אפילו אורחים לפי שעה, כיון שהתפללו בו והיה מיוחד לתפילה – קדוש. ואם הקדישוהו לפי שעה – הכל כפי מה שאמרו, דתנאי בכל דבר מהני. ולעניין המעות אם בנוהו ממעות שהתנדבו לבית הכנסת – אסור לשנותם כמו שנתבאר (מגן אברהם סעיף קטן כ״א). מיהו יחיד שהתנדב ובנה בית הכנסת משלו ועל קרקע שלו או של אחרים, נהי דלא קדוש עד שיתפללו בו, מכל מקום אינו יכול לחזור בו דהוי כנדר כמו שיתבאר בסעיף ל״ו (שם).

כז אנשי הכפר כשמוכרים בית הכנסת כמו שיתבאר – יכולין למוכרו ממכר עולם. והקונה אותו יכול לעשות בו כל מה שירצה, לבד ארבעה דברים אסור לו לעשותה, והיינו: מרחץ, ובורסקי, ובית הטבילה, ובית הכסא. ואם מכרוהו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר – יכול הקונה לעשות אפילו אלו הארבעה דברים, דבכהאי גוונא פקעה הקדושה לגמרי, בין מן הבית הכנסת ובין מן המעות, והמוכר יכול לעשות בהמעות כל מה שירצה. וכן בכל דברי קדושה שנתבאר, לבד ספר תורה וספרים דבעל כרחך נשארו בקדושתן (לבוש). אך בהמעות יכול המוכר גם באלו לעשות כל מה שירצה (שם), כיון דנמכרו בשבעה טובי העיר במעמד...

כח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: יש אומרים דיחיד בשלו – אפילו ספר תורה מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה, כל שלא הקדישו לקרות ברבים. ויש מי שאוסר אלא אם כן ללמוד תורה או לישא אשה. עד כאן לשונו. דעה ראשונה היא דעת הרא״ש והטור, וסבירא להו דזה שאמרו חכמינו ז״ל אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה, וכן כל סוגיא דמגילה – זהו הכל בשל ציבור או יחיד שמסר לציבור. אבל כל יחיד בשלו, כשעושה אפילו הקדושה היותר גדולה כמו ספר תורה מתחילה דעתו על זה, שכשיצטרך ימכרנה וישתמש בהמעות, וכן כשבנה בית הכנסת או בית המדרש רק לעצמו – יכול תמיד למוכרם או לשנותם, מפני דמעיקרא אדעתא דהכי עבדינהו. ולא דמי למה שכתבתי בסוף סעיף כ״ו דעל כל פנים נדר הוא – זהו כשלא התפללו בו עדיין כלל, או לא למדו בו כלל. אבל בכאן הא התפללו ולמדו וקיים נדרו – שפיר יכול לעשות בו כחפצו כל זמן שלא מסרו לרבים. וה״יש מי שאוסר״ הוא דעת הרמב״ם ב[רמב״ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה יופרק עשירי מספר תורה, שכתב: אין מוכרין ספר תורה... – ולא חילק בין יחיד לרבים. ואני תמה על זה: והרי גם הרא״ש והטור כתבו כן בהלכות ספר תורה ביורה דעה סימן ע״ר, עיין שם. ועם כל זה חילקו כאן בין יחיד לרבים, ומה ראיה שרמב״ם חולק על זה? ולעניות דעתי היה נראה לומר דב״ספר תורה״ מיירי בספר תורה האחת שחובה על כל איש כמבואר שם, ולכן גם יחיד אסור למוכרה. מה שאין כן כאן מיירי בספר תורה אחרת, דהאיסור הוא מצד קדושתה – בזה אנו מחלקים בין יחיד שעשה לעצמו לבין מסרה לציבור, ואין כאן מחלוקת כלל. וצריך עיון. מיהו לדינא נראה שגם רבינו הבית יוסף תפס כדעה ראשונה, וכן כתב אחד מהגדולים. (אליה רבה סעיף קטן כ״ב, וכן כתב הרמ״א בדרכי משה שהמנהג כהמתירין, עיין שם.)

כט ויש מי שהקשה על דין זה ממה שכתב בחושן משפט סימן רמ״ח במי שאמר ״נכסי לפלוני״, אם ספר תורה הוי בכלל ״נכסי״ כיון שאסור למוכרה? וזהו גמרא בבא בתרא (קנ א). וביחיד מיירי, דאם הקדישה לרבים – הרי אינו יכול למוכרה. ונדחק לומר דמיירי שנתנה לרבים שיקראו בה, אבל לא מסרה להם לגמרי, דבכהאי גוונא גם כן אינו רשאי למוכרה. ותמה על מנהג העולם שנוהגים למכור גם בכהאי גוונא (מגן אברהם סעיף קטן כ״ב). ולפי מה שכתבתי לא קשיא כלל: דשם מיירי מספר תורה יחידית שמחוייב לכותבה, ולכן אסור למוכרה. והעולם שנהגו היתר בזה משום דסבירא ליה כדעת הרא״ש ביורה דעה שם, דהאידנא מצוה בספרים ולא בספר תורה, עיין שם. וביורה דעה שם בארנו עוד בזה, עיין שם. אמנם זהו וודאי דהמוכרה אינו רואה סימן ברכה בהמעות, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. (ודע דלפי מה שכתבתי שם ביורה דעה, דאיסור המכירה הוא רק משום בזיון הספר תורה שתהא נמכרת כשארי חפצים, ולכן אפילו כשיש לו כמה ספר תורה אין למוכרה כמו שכתבתי שם – אין זה עניין כלל לדינים שבסימן זה. ואם כן אין ראיה מהרמב״ם כלל. ודייק ותמצא קל.)

ל וכשם שמותר למכור בית הכנסת של כפרים, כמו כן התירו ליתנה במתנה. והמקבל מתנה יכול לעשות בה כל חפצו כמו במכירה. והטעם דאי לאו דהוה להו הנאה מיניה בענייני בית הכנסת – לא הוי יהבי ליה מתנה. ולפיכך הדר הוה המתנה כמכר, וצריך לזה שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר. ובכרכים אסור (מגן אברהם סעיף קטן כ״ו), והטעם נתבאר בסעיף ג וסעיף ד. וליתנה במתנה לעיר רחוקה שבוודאי לא היה להם הנאה מהם – וודאי

אסור (שם סעיף קטן כ״ז). וכן עצים ולבנים מבית הכנסת ישן שסתרוהו בהיתר, שנתבאר בסימן קנ״ב – גם כן מותר למוכרם וליתנם במתנה כבית הכנסת עצמו.

לא וכשם שמותרים במכר ומתנה, כמו כן מותרים להחליף הבית הכנסת או העצים והאבנים באחרת, שתתפוס האחרת תחתה בקדושת בית הכנסת וכן העצים והאבנים, והבית הכנסת הזה יצא לחולין וכן העצים והאבנים. דמה לי מכר ומה לי חליפין? ואף שהתירו לכל דברים אלו, מכל מקום לא התירו להשאילן או להשכירן או למשכנם, לעשות בהם ענייני חולין. והטעם דלא התירו רק שדבר אחר תתפוס בקדושתם, כמעות המכירה או החליפין. אבל בשאלה ושכירות ומשכון – לא נתפס דבר אחר בקדושתן, שהרי הם עצמן בקדושתייהו קיימי לאחר כלות זמן השאלה והשכירות והמשכון. אם כן תצא לחולין בלא דבר, וזה אסור. ומה שהתירו מתנה מפני הטובה הקודמת, דהוה כחליפין ואסור אפילו בשבעה טובי העיר ובמעמד אנשי העיר. ואף על גב דבכהאי גוונא גם המעות יוצאין לחולין כמו שכתבתי בסעיף י״ח, מכל מקום בשעת המכירה נתפסין בקדושתן. אך אחר כך יש כוח לשבעה טובי העיר במעמד העיר להוציאם לחולין, מה שאין כן בכאן (שם סעיף קטן כ״ח). ואפילו אם נאמר דגם בכאן דמי השכירות יעלו בקדושתן, מכל מקום אסור כיון שהם עצמם נשארין בקדושתן – אי אפשר שאחרת תתפוס תחתיה. (ובזה מובן לשון הטור ושולחן ערוך סעיף י״א, שכתבו שעדיין נשארין בקדושתן, שאין כאן דבר אחר שתחול... עד כאן לשונם. והמה כמו תרתי דסתרי, ולדברינו אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

לב ודע דכל מה שנתבאר דהיתר המכירה אינו בכרכים – זהו הכל כשמוכרים להוציאה לחולין, דכיון דמפקיעין קדושתה – ממילא צריך דבר אחר שתחול על זה הקדושה והסכם כולם. ולכן בכרכין אסור כמו שנתבאר. אבל מוכרין בית הכנסת לאחרים, ושיהיה בית הכנסת בקדושתה. ואינם צריכים כלל דבר אחר שיחול קדושתה עליה (מגן אברהם סעיף קטן כ״ז ודלא כב״ח). ודבר זה מותר אפילו בכרכין, רק לדעת התוספות (ריש פרק רביעי דיבור המתחיל ״אוגורה״) מרבים ליחיד אסור, עיין שם. וצריך לומר הטעם: דהורד מכבודו. אבל רוב הפוסקים חולקים בזה, וסבירא להו דאפילו מרבים ליחיד שרי, כל שאין מפקיעין קדושתה. וזהו דעת רבינו הרמ״א בסוף סעיף י״א, שכתב: ודווקא בדרך שמורידן מקדושתן. אבל מותר להשאיל אפילו ספר תורה לקרות בה, אפילו משל רבים ליחיד. עד כאן לשונו. וכל שכן בית הכנסת ובית המדרש ושארי תשמישי קודש, שיכול להשאילן ולהשכירם ולמשכנם, וכן למוכרם שישארו אצל הקונה בקדושתם. ואפילו בכרכין ויחיד שהתנדב דבר קדושה, אם מסרו לציבור הוא של ציבור. ואם לאו או שהמנהג הוא שלעת עתה משתמשים בו הציבור, וכשירצה נוטל ומוכרו – הולכין אחר המנהג. ודבר זה נתבאר ביורה דעה סימן רנ״ט. ועיין לקמן סימן קנ״ד.

לג כתב אחד מהגדולים (מגן אברהם שם בשם משאת בנימין): אם בנו בית הכנסת חדשה, וסתרו הישנה על פי שבעה טובי העיר במעמד... – פקעה הקדושה מהישנה וחלה על החדשה. ורשאים לעשות בהישנה כל מה שירצו, דלא גרע ממתנה. אבל בלאו הכי אין כוח אפילו בשבעה טובי העיר במעמד... לעשות בהן דבר חול, שאין כאן דבר אחר שתחול קדושתה עליו. וכן משמע בתוספתא... עד כאן לשונו. וזה שנתבאר ביורה דעה סימן רנ״ט דמנורה של בית הכנסת ביכולת ביד שבעה טובי העיר... לשנותה לדבר הרשות, מכל מקום לא דמי לבית הכנסת שעיקרה עשוי לומר בה דבר שבקדושה – אי אפשר שתפקע קדושתה בלא כלום (מגן אברהם). אבל בתשובת הרא״ש (כלל ה׳) כתב שיש כוח ביד שבעה טובי העיר לעשות מבית הכנסת בית דירה כמו במנורה. וצריך עיון: דהיאך תפקע קדושתה בכדי? וצריך לומר דכוונת הרא״ש הוא כשבנו אחרת במקומה, דחלה עליה הקדושה (שם). ומאד תמוה תירוץ זה: דלהדיא מבואר בתשובת הרא״ש שבנו עליות לבית המדרש, ואחר כך נתיישבו שילמודו בבית הכנסת שבשם, והשכירו העליות לדירות, עיין שם. והשיב הרא״ש דשבעה טובי העיר... יכולים לשנות לדבר הרשות, ואין כאן חליפין על הקדושה שתחול על דבר אחר. ולבד זה תמוה מאוד: דהרא״ש הביא מהא דשבעי טובי העיר יכולים למכור אף לדבר הרשות, והא מפורש בגמרא שם דלהשכיר אסור, וכמו שכתבו הטור והשולחן ערוך. והרא״ש בעצמו במגילה שם הביא זה, וכתב הטעם: דאין על מה לחול הקדושה. ולכן נראה לעניות דעתי דאין למידין מתשובה זו, וצריך עיון גדול. (והעיקר לדינא דאסור. וגם מה שכתב המגן אברהם בשם הנימוקי יוסף, הלא לא קיימא לן כהנימוקי יוסף כמו שכתב המחצית השקל. ותמיהני על המחצית השקל והפרי מגדים והאליה רבה, שלא העירו בזה.)

לד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב: מי שיש לו תנאי עם הקהל שלא יוכל לבנות בית הכנסת כי אם הוא וזרעו – אינו יכול למכור זכותו לאחר. עד כאן לשונו. וכתבו דזהו דווקא כשכיבדו אותו בזה. אבל אם קנה זכות זה – קנאו לכל זכות ככל הקניינים (ט״ז סעיף קטן י״א, ואליה רבה סעיף קטן כ״ד). ולא משמע כן במקור הדין במרדכי פרק ״החובל״, שהמעשה היתה שירשו זכות זה ובקשו היורשים למכור זכות זה, ופסק שאין ביכולתם, עיין שם. ואי סלקא דעתך שכיבדו אביהם בזה, איזה ירושה היא? והאמת דאפילו כשקנה זכות זה, מכל מקום אנן סהדי דעל מנת כן הקנו לו, שלא ימכור לאחר

בלי רשיונם דאולי ימכור לשאינו הגון. (והט״ז עצמו כתב: ומכל מקום ברור הוא שלא ימכור אלא למי שהגון כמוהו, דאדעתא דהכי הקנו לו זכות זה. עד כאן לשונו. ואם כן למה הוכרח לומר שכיבדוהו בזה? וכוונת הבית יוסף גם כן כן, שאינו יכול למכור בלי רצונם.)

לה כתב הרמב״ם בפרק שמיני ממתנות עניים דין י״א: גבו מעות לבניין בית הכנסת, ובא להם דבר מצוה – מוציאין בה המעות. קנו אבנים וקורות – לא ימכרום לדבר מצוה אלא לפדיון שבויים. אף על פי שהביאו האבנים וגררום, ואת הקורות ופסלום, והתקינו הכל לבניין בית הכנסת – מוכרין הכל לפדיון שבויים בלבד. אבל אם בנו וגמרו – לא ימכורו בית הכנסת אלא יגבו לפדיון מן הציבור. עד כאן לשונו, והעתיקו רבינו הבית יוסף בסימן זה סעיף י״ג. וכבר נתבאר דין זה ביורה דעה סימן רנ״ב, עיין שם. ובאמת שם מקומו בדיני צדקה, דאינו עניין לקדושת בית הכנסת שבסימן זה, שהרי לעיל נתבאר דכשגבו מעות לבניין בית הכנסת – אסור לשנותם. אלא דכאן הטעם משום דפדיון שבויים גדולה מכל המצות, ולכן על פי שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים לשנותם לפדיון שבויים. וכן הוא ביורה דעה שם. וזה מבואר בגמרא ריש בבא בתרא. ובגמרא אינו מבואר רק שיתנו המעות לפדיון שבויים, והרמב״ם שכתב גם למצוה אחרת רשאין להוציא המעות – צריך לומר דכן היתה גירסתו בגמרא. וגם צריך לומר דכוונתו ללוות מעות אלו על מצוה זו, ואחר כך ישלמו אחרים תחתיהם לבניין בית הכנסת, וכמו שכתבתי בסעיף י. מיהו רבינו הבית יוסף בספרו הגדול ביורה דעה שם כתב דאפילו למצוה אחרת רשאים לשנותו בהסכם שבעה טובי העיר... וצריך לומר דזהו על ידי שבעה טובי העיר, ולעיל מיירי בלא שבעה טובי העיר, וכמו שכתבתי בסעיף י״א. וזה שכתבו דאם בנו וגמרו לא ימכורו – לאו שיש איסור בזה אלא דאין דרך למכור דירתו של אדם. ולכן אפילו קודם שהתפללו שם אין למכור. (מגן אברהם סעיף קטן ל״א וסעיף קטן ל״ג. ומה שכתב בסעיף קטן ל״ב דבהרמב״ם הגירסא ״בנו יגמורו״, עיין שם – לפנינו הגירסא ברמב״ם כמו בשולחן ערוך. מיהו לדינא וודאי כן הוא, דאפילו עדיין לא נגמר הבניין לא ימכורו, מטעם דלא גרע מדירתו של אדם כמבואר בגמרא. ודייק ותמצא קל.) (ולהמגן אברהם אין צריך לדחיקת הט״ז סוף סעיף קטן י״ג.)

לו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ד: ראובן שאמר ״קרקע זו אני נותן לבנות עליה בית הכנסת״, ולא רצו עובדי הכוכבים להניחם לבנות בית הכנסת, והציבור אומרים לבנות עליה בית לתלמוד תורה, וראובן אומר ״אדעתא דהכי לא נדרתי״ – לא מצי ראובן הדר ביה. ואם ראובן לא היה דר שם – היו יכולין לשנותה, ואם הוא מבני אותה העיר – אינם רשאים לשנותה אם הוא עומד וצווח. אלא אם כן יש שם חבר עיר, דכל מה דאתי אדעתא דידיה אתי. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דאם ראובן רוצה לחזור בו לגמרי ממה שהקדיש לבית הכנסת מטעם ד״אדעתא דהכי לא נדרתי״ – אינו יכול, כיון שלא אמר בשעה שהקדיש הקרקע ״על מנת שיניחו לבנותה מיד״. ואף שאמר לבנות עליה בית הכנסת, יכול להיות שבהמשך הזמן יניחו. אך לעניין לשנותה לתלמוד תורה, אם ראובן אינו דר שם – הרי נתן על דעת אנשי העיר, ופשיטא שרשאים לשנותה לקדושה חמורה. אך אם הוא מאנשי העיר – אנן סהדי דכוונתו היתה שגם בלא דעתו לא ישנו. ולכן כשעומד וצווח – אין לשנות אף לקדושה חמורה. אמנם כשיש חבר עיר, אנן סהדי דבעת שהקדיש – הקדיש על דעתו של החבר עיר לגמרי. ועתה רוצה לחזור בו, ואינו יכול.

לז וכתב רבינו הרמ״א דשבעה טובי העיר – דינם כחבר עיר. עד כאן לשונו. ותמיהני: דבשלמא חבר עיר כולם נותנים על דעתו לבדו. אבל שבעה טובי העיר הא צריכים להסכם אנשי העיר כמו שנתבאר, והרי הוא מאנשי העיר ומוחה? (גם האליה רבה הקשה כעין זה, עיין שם. ופסק שלא כהרמ״א בסעיף קטן כ״ח.) ולהיפך יש מי שהקשה (מגן אברהם סעיף קטן ל״ו) דהא ביורה דעה סימן רנ״ט נתבאר דצדקות שהתנדבו לצורך בית הכנסת יכולים לשנות לצורך בית המדרש, אפילו אם הבעלים מעכבים, עיין שם. וכאן פסקו דהבעלים מעכבים. (ומה שכתב המגן אברהם דביורה דעה מיירי שאין הבעלים מבני העיר, עיין שם והדוחק מבואר. וגם דברי הלבוש כאן תמוהים, עיין שם. ובאליה רבה סעיף קטן כ״ז תמה עליו גם כן.)

לח ונראה לי ברור דדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך צודקים. והעניין כן הוא: דכבר נתבאר דלהעלות לקדושה חמורה – אין צריך שבעה טובי העיר, ורק לקדושה קלה או לדברי חול צריך שבעה טובי העיר. וכל אדם כשמקדיש דבר נצחי כמו מעות או קרקע, וודאי דנגד כל אנשי העיר נגד כל יחיד ויחיד אינו מבטל דעתו. אבל נגד חבר עיר או נגד שבעה טובי העיר, והסכם כל העיר – וודאי מבטל דעתו מסתמא, אלא אם כן פירש בשעת ההקדש דאינו מבטל דעתו נגדם. ולפי זה אתי שפיר הכל: דמקודם כתבו שבלא דעתו אסור לשנות אפילו לקדושה חמורה. אבל כשיש חבר עיר או שבעה טובי העיר בהסכם כל העיר – בוודאי מקודם היתה כוונתו כן שנגד שבעה טובי העיר בהסכם כל העיר תתבטל דעתו, והוא כאחד משארי אנשי העיר שאינו מסכים לשבעה טובי העיר. ו״כל העיר״ לאו דווקא, דהכוונה רוב העיר. ואף שאומר עתה שכן היתה כוונתו – אינו נאמן. וביורה דעה מיירי על פי שבעה טובי העיר, ולא חש להאריך שם מפני שעיקרי הדינים הם בכאן. וביורה דעה שם סעיף ז כתבנו אופן אחר בזה, כגון שאינו מבית הכנסת זה שהתנדב לה. (ובזה יש לקיים דברי המגן אברהם שהבאנו. אך יותר נראה כמו שכתבתי, דמיירי על ידי שבעה טובי העיר. ודייק ותמצא קל.)

לט דבר פשוט הוא דבכרכים לא מהני שבעה טובי העיר, דאיך יועילו לעיר אחרת? שהרי הטעם של איסור כרכים הוא מפני שכל העולם יש להם חלק בזה כמו שנתבאר, אם כן מה יועילו שבעה טובי העיר של עיר זו? ועוד: שהרי לשבעה טובי העיר צריכים הסכם אנשי העיר, ואין כאן הסכם מכל הערים. ומכל מקום כתבו הגדולים דהאידנא יכולים שבעה טובי העיר למכור אפילו בכרכין כמו בכפרים (מגן אברהם סעיף קטן ל״ז בשם מ״ב, ובית יוסף בשם מרדכי ישן, עיין שם). וזהו כשבנאוהו משלהם (שם). וכן עשה מעשה אחד מן הגדולים למכור קרקע של בית הכנסת, כשראו שמן הנמנע לבנות שם מפני האנסים. ומכרו בשבעה טובי העיר, אף שהיתה בכרך ונבנית מאחרים, מפני דבוודאי ניחא להו לכל ישראל בזה (שם בשם מהר״ם לובלין בבית הכנסת דקהילת לוקאוו). ודבר זה יש להבין לפי העת והזמן, ואי אפשר לבאר הכל בכתב. ועוד: דלעיל סעיף כ״ד בארנו דדין ״כרך״ שבגמרא מעטים הם בזמן הזה, עיין שם.

מ בסימן רכ״ד ביורה דעה נתבאר: כיון דשותף יכול לאסור חלקו על חברו, לכן בבית הכנסת שכולם שותפים בו – יכול לאסור חלקו על אחר. וזהו מדינא. אבל תקנת הקדמונים היתה שאין אדם יכול לאסור חלקו מבית הכנסת ולא מהספרים. ואם אסר אינו כלום, דהפקר בית דין הפקר. ותקנו כך מפני המחלוקת: דהפעם יכעוס זה על זה ויאסור עליו, ומחר יעשה כה השני, ואין לדבר סוף. וכיס של צדקה שאחד אסור מה שבתוכו על אחר – אין איסורו כלום מדינא, דכיון שנתן לכיס של צדקה – אינו כשלו. וכן מעות מעשר אינו יכול לאסור, דאינו כשלו כמבואר בנדרים (פג ב), עיין שם היטב (מגן אברהם סעיף קטן ל״ח).

מא ביורה דעה סימן רכ״א נתבאר דהמשאיל בית לחברו – אינו יכול לאסרה עליו כל זמן השאלה. והשואל יכול לאסור, דכל זמן השאלה נחשבת כשל שואל, עיין שם. לפיכך מי שהשאיל ביתו לבית הכנסת, אם השאיל לזמן – אינו יכול תוך הזמן לא לאסור על כולם ולא על אחד מהם. ואם לא קבע זמן אלא השאיל סתם, או שעבר הזמן – יכול לאסור על כולם. אבל על אחד מהם או מקצתן אינו יכול לאסור, דכיון דלרובן מתרצה שתהיה בשאלה, אם כן אינה כשלו שיהיה ביכולתו לאסור על יחידים. אמנם אם התנה מתחילה שכל זמן שירצה למחות ומה שירצה ימחה, או שלא השאיל להם בפירוש אלא הניחם ליכנס לביתו – הרשות בידו למחות כמו שירצה. אבל להיפך אם הוא השאיל ביתו לבית הכנסת והיו בו זמן רב, ואחר כך רוצים הציבור לשנותו למקום אחר – אין רשאים לעשות כן. כדאמרינן בגיטין (ס א): מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום, שלא יאמרו בני ביתו חשודים הם ולכן סרו מעליהם. ואפילו יש קצת טעם מה שרוצים לסור משם, אין נכון לעשות כן (מגן אברהם סעיף קטן מ׳). אלא אם כן בנו בית הכנסת של קביעות, דאז הכל רואים הטעם. וכן כל כיוצא בזה. (ומה שכתב המגן אברהם שיכול לומר ״אין רצוני לילך למרחוק״, עיין שם – לא אבין. דמאי איכפת להו בזה, וכי על ידי זה יכוף אותם? אלא העיקר הטעם משום חשדא כמו שכתבתי.)

מב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ח: יש מי שאומר שכלי הקודש של כסף שנהגו להביאם תמיד בבית הכנסת בחגים – אין (הבעלים) יכולין להוציא לחולין ולמכרם. והציבור יכולים לתפשם שישארו בחזקת הקודש אחר מיתת המקדיש. עד כאן לשונו. ועכשיו המנהג פשוט שנשארים ברשות הבעלים, ואם כן אפילו בסתמא הוי כאילו התנו עליהם (מגן אברהם סעיף קטן מ״ג). ודברי רבינו הבית יוסף תמוהים, שהרי אחר כך בסעיף כ כתב להיפך, וזה לשונו: יש מי שאומר שספר תורה שהוחזק שהיה של אבותיו של ראובן – אין הציבור יכולים להחזיק בו. עד כאן לשונו. ועתה קל וחומר הדברים: דאם ספר תורה שקדושה הרבה ועומדת תמיד בבית הכנסת, עם כל זה אם רק הוחזק שהיה של אבותיו אין יכולים להחזיק בו – קל וחומר בכלי כסף שתמיד הם בביתו ורק במועדים מביאין לבית הכנסת, שאין הציבור יכולין להחזיק בהם. (והאליה רבה סעיף קטן ל״ב עמד בזה ותירץ בדוחק, עיין שם.)

מג והנה שני דינים אלו הם ממהרי״ק (סימן ע׳ וסימן קס״א). ועיינתי שם ואין כאן סתירה, דבכלי כסף מיירי שהציבור טענו שנתנום אבותיהם לחלוטין לבית הכנסת, ובספר תורה מיירי להיפך: שהוחזק שהיתה של אבותיו, שמעולם לא מסרה לבית הכנסת. וכתב דהחזקה שהחזיקו אינה חזקה, דהרי נתנה לקרות בה ולא שתהיה שלהם. ועדים אינו מועיל דכולם נוגעים בדבר, עיין שם. וכן צריך לומר בכוונת השולחן ערוך. ולכן מה שהביאו האחרונים (ט״ז סעיף קטן ט״ו ועיין ט״ז) דהמהרש״ל בתשובה (סימן ט״ז) חולק בדין הספר תורה, שפסק דלא לבד שאין היורשין נאמנים אלא אף הוא עצמו לא היה נאמן לומר ״לא מסרתיה לציבור״, עיין שם – דאין כאן מחלוקת. דוודאי בסתמא עליו לברר שלא מסרה לחלוטין לציבור, והמהרי״ק מיירי שידוע שלא מסרה לחלוטין. וכן יש להורות, דאם ידוע שלא מסרה לציבור – אין להציבור חזקה. וכשאינו ידוע – עליו להביא ראיה, ואם לא הביא – הפסיד.

מד עוד כתב בסעיף י״ט: יש מי שאומר שאם נמצא אחר מיתת אדם כתב כתוב שהקדיש כלים, ואין עליו עדים ולא מסרו להקהל – אפילו הכי הוי הקדש. עד כאן לשונו. ואף על גב דבחושן משפט סימן רנ״ה מבואר דגם לעניין הקדש אמרינן שלא להשביע את עצמו אומר כן מכל מקום כתיבה

שאני. וכן משמע להדיא ממשנה דמעשר שני סוף פרק רביעי, עיין שם. ואף שבחושן משפט סימן פ״א סעיף י״ז נתבאר דבכתיבה לעצמו אמרינן שלא להשביע, עיין שם – זהו להדיוט ולא להקדש, כדמוכח ממשנה דמעיין שם. (ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן מ״ד.)

מה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כ״א: אין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה. עד כאן לשונו. ודווקא בלא שינוי, אבל על ידי שינוי שתפרו אותו באופן אחר ממה שהיה וכיוצא בזה – מותר. וכבר בארנו בזה לעיל סימן קמ״ז סעיף י״א, עיין שם. וכתב רבינו הרמ״א: אסור לעשות מאתנן זונה או מחיר כלב דבר של מצוה, כגון בית הכנסת או ספר תורה. ודווקא מהאתנן עצמה, אבל אם נתנו לה מעות באתנן – מותר לקנות בהן דבר מצוה. ולא מקרי ״זונה״ אלא איסור ערוה, אבל אלו הפנויות הקדישות שמקדישות דבר – מותר לקבל מהן. עד כאן לשונו. ואיסור ״ערוה״ מקרי גם חייבי לאוין, ושפחה וכותית. ויש מי שאומר דכותית בפעם ראשונה לא מקריא ״זונה״ (עיין מגן אברהם סעיף קטן מ״ח). ולפי זה לדעת הרמב״ם בריש הלכות אישות, דכל פנויה שנתייחדה לזנות עובר בלאו – אין נכון מה שכתב רבינו הרמ״א, אך הוא הולך בשיטת החולקים על הרמב״ם. ובארנו זה באבן העזר סימן כ״ו, עיין שם. ודע דשינוי מותר באתנן כשנשתנה הדבר ממה שנתן לה. וכן אם בא עליה ואחר כך נתן לה – אין זה אתנן. ואין איסור אלא אם נתן לה ואחר כך בא עליה. ואם היא נתנה לו – מותר. ועוד יש בזה ובמחיר כלב דינים הרבה, ונתבארו ברמב״ם פרק רביעי מאיסורי מזבח (ועיין מגן אברהם סעיף קטן מ״ו שהאריך בזה).

מו כבר נתבאר בסעיף מ״א דאין לשנות הבית שהתפללו בו לבית אחר. והוא הדין לכל מה שאדם החזיק במצוה אפילו פעם אחת, אם החזיק בה דרך חזקה – אין נוטלין הימנו. וכן אם זכה בעניין של כבוד – אין נוטלין הימנו ויש מי שאומר דאם זכה במצוה כמה שנים ומת, אם בנו ממלא מקומו – זוכה גם כן במצוה זו (שערי תשובה סעיף קטן כ״ז בשם כנסת הגדולה). ודימה זה להתמנות דהבן קודם. ודבר תמוה הוא, דהא זהו כבוד בעלמא. וכמדומה שגם המנהג אינו כן.

מז ואדם שהוא רגיל במצוה, כגון גלילה או שאר מצוה, ואירעו אונס או עוני ונתנו הקהל המצוה לאחר, ואחר כך העשיר ורוצה שיחזירו לו המצוה, פסק רבינו הבית יוסף בסעיף כ״ב דאם בשעה שנתנו המצוה לאחר היה סיפק בידו לתת מה שהיה נותן בכל שנה ולא חפץ בה, ונתרצה הוא עם שאר הציבור לתת לאחר – איבד זכותו. אבל אם כשנתנוה לשני לא היה סיפק ביד הראשון לתת מה שהיה נותן, ועתה שיש בידו רוצה לזכות במצוותו ולחזור וליתן מה שהיה נותן תחילה – חוזר למצותו. עד כאן לשונו ואין משנין אפילו מעם הארץ לתלמיד חכם. ומדבריו למדנו שאם הראשון היה בדרך כמה שנים, ונתנו הציבור לאחר – כשיבוא הראשון חוזר וזוכה בה, כיון שאנוס היה. אמנם אם יש ראיה שנתייאש מזה – אבד חזקתו (מגן אברהם סעיף קטן מ״ט).

סימן קנד

א בזמן הש״ס היו נוהגים שבתענית היו מתקבצים ברחוב של עיר והיו מתפללין שם. ומכל מקום אמרו חכמינו ז״ל בריש פרק רביעי דמגילה שאין בה קדושה כלל, לפי שאין זה קביעות אלא דרך אקראי. ועל פי זה כתבו הטור והשולחן ערוך דכן הדין בבתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי – אין בהם שום קדושה, עיין שם. ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דהשוכרים בית ומתפללין בו – אין לו דין בית הכנסת. עד כאן לשונו. ודקדק בדבריו לומר ״אין לו דין בית הכנסת״, ולא כתב ״אין בו שום קדושה״ כמקודם, דהכא לאו משום אקראי הוא שהרי שוכרים לזמן לשנה או יותר. אלא הטעם דאין בכוחם לעשותו לבית הכנסת קבוע, כמו שכתב הלבוש וזה לשונו: שהרי הגוף אינו קנוי להם, והיום או למחר יקחנה המשכיר..., עיין שם. ולזה כתב ד״אין לו דין בית הכנסת״, כלומר: קדושת בית הכנסת ודיני בית הכנסת אין עליו. אבל מכל מקום קדוש לשעתו, שאין לעשות שם דבר בזיון. (כן נראה לעניות דעתי. והפרי מגדים תפס דהטעם משום אקראי, ונתקשה בדברי הלבוש, עיין שם. ואינו כן. וזהו גם כוונת הר״י חביב שבבית יוסף ובט״ז סעיף קטן א׳. ודייק ותמצא קל.) (גם מה שכתב הט״ז והר״י חביב שיתנהגו למעלה בבתים שעל מקום התפילה בנקיות, לפי מה שכתב הרמ״א בסוף סימן קנ״א – אין זה רק בבית הכנסת קבוע. והט״ז כתב שם שאין התפילה עולה למעלה כשהמקום למעלה אינו נקי, עיין שם. ומידת חסידות היא, וראוי ליזהר בזה.)

ב גרסינן במגילה (כו ב): תנו רבנן: תשמישי מצוה נזרקין לאחר שנעשית מצותן. תשמישי קדושה – נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית. וכבר נתבאר זה לעיל סימן כ״א, עיין שם. ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי (שק או ארגז) של ספרים, תפילין ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן. ומדקרי לרצועות ״תשמיש קדושה״ ולא ״קדושה״ עצמה שמע מינה דקשר של יד ושל ראש שיש בהן יו״ד ודלי״ת אינם אותיות גמורות, ולא הוי הלכה למשה מסיני (תוספות שם). והקשו על רש״י, דסבירא ליה דהם הלכה למשה מסיני, עיין שם. וצריך לומר

לרש״י דקאי על כל הרצועה שלא במקום הקשר. ועוד: אפילו קאי אכולו, מכל מקום יותר מגניזה אי אפשר. והרי גם ספר תורה שנפסלה אין תקנה רק בגניזה.

ג הווילון שתולין לפני ההיכל – יש בהן קדושה וצריך לגנזן. כן הוא בגמרא שם, ובטור ושולחן ערוך סעיף ג. ובסעיף ו כתב רבינו הרמ״א דפרוכת שאנחנו תולין לפני הארון – אין לו קדושת ארון, רק קדושת בית הכנסת. עד כאן לשונו. ואין זה סתירה דוודאי כן הוא, שהרי אינו אלא תשמיש דתשמיש. כלומר: הארון משמש לספר התורה, והפרוכת משמש להארון. אמנם בגמרא ביארו משום דבימיהם היו רגילים לפרוס הפרוכת על השולחן ולהניח עליה הספר תורה, לפיכך היא תשמיש קדושה, מה שאין כן בזמנינו. ותימה על הטור ושולחן ערוך שלא פירשו זה. אבל מכל מקום כוונתם גם כן כן, דכן מבואר בגמרא. (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ג׳, ומגן אברהם סעיף קטן ז׳.)

ד ספרים שאכלום תולעים, או מטפחות הספרים שאכלום וקרובים לרקבון – טעונים גניזה (שבת צ א). ובלשון המשנה נקראת ״מקק ספרים״, עיין שם. וכסא שנותנין עליו ספר תורה, אם לפעמים מניחים הספר תורה על הכסא בלא מטפחת – יש להכסא דין תשמיש קדושה. ואם לאו הוה תשמיש דתשמיש, ואין עליו רק קדושת בית הכנסת. ולכן הבימה אין עליה רק קדושת בית הכנסת, וכן השולחן שספר התורה מונח עליו, כיון שאצלינו לא ניחוה בלא מטפחת – אין על השולחן רק קדושת בית הכנסת. והמטפחת הוי תשמיש קדושה. וכן הפרוכת, והכפורת, והכלונסאות, והברזילים שהפרוכת תלוי עליהם – אין עליהם רק קדושת בית הכנסת. וכן המעלות שעולים בהם אל הארון הקודש, וכל הבניין שבשם, וכן העמוד.

ה וכלל גדול צריך לדעת מה נקרא ״תשמיש קדושה״, ומה נקרא ״תשמיש דתשמיש״ ואין על זה רק קדושת בית הכנסת. הדבר שמניחין בה דבר של קדושה בעצמו, כמו הארון הקודש, או המטפחת שכורכין סביב הספר תורה, והמעיל שמלבישין אותה על הספר תורה או שספר התורה מונח עליה בלי הפסק דבר. או שהדבר מונח על הספר תורה, ואפילו אינו מונח עליה רק לכבוד בעלמא כמו בזמן הקדמון שהיו מניחים קרשים דקים ויפים על הספרים, והיו מניחים מכסה של משי או של דבר אחר על הקרשים; וזהו רק לכבוד בעלמא, אבל מכל מקום סוף סוף המכסה מונחת על הקדושה – הוי תשמיש קדושה, ואסור. אבל המכסה שעל המכסה של הקרשים, שהוא עשוי רק לשמור את המכסה – הוי תשמיש דתשמיש. וכן כל כיוצא בזה. וכן תפוחי כסף וזהב שעושים לספר תורה לנוי, ומשימים אותם על הספר תורה – הוי תשמיש קדושה, וכמו שכתבתי ביורה דעה סימן רפ״ב. והעצים או עצם שעושים כמין יד, להראות להקורא מקום הקריאה של חובת היום – אין בהם אף קדושת בית הכנסת, שאינן לא לנוי ולא למלבוש רק לסימן בעלמא. ולכן אין עושים מהכלונסאות שתולים בהם הפרוכת היד הלזו, שאין מורידין אותם מקדושתן, וה״יד״ מקרי ירידה נגדם. ונראה דזהו אם אין תולין היד על הספר תורה. אבל אצלינו שתולין אותה על הספר תורה לנוי, יש לומר דהיא נקראת ״תשמיש קדושה״ וגדולה מקדושת הכלונסאות.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף א: יש אומרים דלא מקרי ״ארון קודש״ אלא אם הוא כמין ארגז שאינו עשוי רק לכבוד התורה. אבל ארון הבנוי בחומה שנעשה לשמירה – לא מקרי ״תשמישי קדושה״. וכל שכן אם הספרים מתקלקלים בו דמותר ליטלן משם. עד כאן לשונו. כלומר: ויהיה על זה רק דין קדושת בית הכנסת, דכיון שלא היה ראוי מעיקרא – לא חלה על זה הקדושה, דאין זה תשמיש קדושה אלא מזיק קדושה (מגן אברהם סעיף קטן ג׳) והוי כהקדש בטעות. והוא הדין הארון הבנוי בכותל של עץ, דהוי כחדר בעלמא (שם סעיף קטן ב׳). ונראה דאפילו אם חיברו דפים של עץ במסמורות בתוך הכותל החלול העשוי כמין ארון הקודש – בטל לגבי הכותל, ואין לו רק קדושת בית הכנסת. אבל אם בנו כמין תיבה מבחוץ, והכניסו התיבה בתוך חלל הכותל – יש להתיבה דין ארון הקודש, והוא תשמיש קדושה.

ז העזרות של בית הכנסת – אין להם דין קדושת בית הכנסת, אפילו מתפללין בהם באקראי. אבל אם מתפללין שם תמיד – יש עליה קדושת בית הכנסת. וכן בית הכנסת של נשים – יש עליה קדושת בית הכנסת, כיון שהנשים מתפללות שם. ודבר פשוט שהחצר שסביב בית הכנסת, או גן שסביב בית הכנסת, או פרדס או איצטבאות שסביב בית הכנסת – אין בהם שום קדושה אפילו פתוחים לבית הכנסת. ומכל מקום לא ישתמשו שם דבר של בזיון. וכן אסור לכבס מטפחות של ספר תורה במי רגלים, מפני הכבוד.

ח כל תשמישי קדושה שנתבלו ונתקלקלו – אין לשורפן, כדכתיב: ״לא תעשון כן לה׳ אלקיכם״ (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). וכל שכן כתבי קודש, שאסור לשורפן. וכן כתב הרמב״ם בספר המצות (לא תעשה ס״ה), דהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו. ולכן ספר תורה שבלה, אמרו חכמינו ז״ל שם דמניחין אותו בכלי חרס, וגונזין אותו בקבר תלמיד חכם; אפילו אינו לומד רק משניות ולא גמרא – מקרי תלמיד חכם לעניין זה. והטעם דכלי חרס, מפני שמתקיימת ימים רבים. וכן תפילין ומזוזות, ומטפחות ספר תורה שבלו – יכולים לעשות מהם תכריכין למת מצוה, וזו היא גניזתן. ו״מת מצוה״ הכוונה עני שאין לו תכריכין. וכן נראה דהארון והשולחן שנתבלו – מותר לעשות מהן ארון לתלמיד חכם, דהרי המטפחות קדושתן כקדושת הארון, ואין חילוק בין זה לזה (כן נראה לי). ונראה לעניות דעתי דגם זה שאמרו לגנוז ספר תורה שבלה בקרקע בכלי חרס אצל קבר של תלמיד חכם – אינו

חובה. דוודאי אם יש לו מקום מוצנע לגונזו בביתו, בתיבה וכיוצא בה, או בבית הכנסת – דעדיף טפי מבקרקע. אלא שאם אין לו מקום להצניעה בכבוד – התירו לו בקרקע כמו שכתבתי. ויש מי שכתב דזהו חובה בדווקא (עיין פרי מגדים). וקשה לומר כן. (וזה שבשולחן ערוך כתוב על מטפחות "יכולים..." – קאי גם על ספר תורה דבתרה. וביורה דעה סימן רפ"ב שהקדימו דין ספר תורה – לא כתבו לשון זה, עיין שם.)

ט כבר נתבאר דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. ואפילו בקדושה שווה, אם האחת בקביעות והשנית שלא בקביעות – מקרי "הורדה". לפיכך אמרו חכמינו ז"ל דאין עושין מתיבה כסא לספר תורה, לפי שבתיבה עומדת תמיד ועל הכסא הוי רק בשעת הקריאה. ואם על הכסא אין מניחים אותה רק על ידי מטפחת – בלאו הכי אסור, שהרי קדושתה קלה כמו שכתבתי בסעיף ד. אבל מותר לעשות מתיבה גדולה תיבה קטנה. וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן, דהכל קדושה אחת ותשמיש אחד. ואסור לעשות מכסא שרפרף לכסא, שהוא כסא קטן העומדת תחת כסא הגדול, ואין בה קדושה כבכסא הגדול, ונראה שהוא לתמיכת הרגלים. וכן מותר לעשות מווילון גדול וילון קטן, או לעשות ממנו כיס לספר תורה, שזהו עלייה כמובן. אבל לעשות ממנו כיס לחומש – אסור, דהוי הורדה מקדושה. וזה בווילון שבזמן הגמרא, כמו שכתבתי בסעיף ג. אבל בשלנו מותר, דשלנו אינו אלא תשמיש דתשמיש כמו שכתבתי שם. ונראה דתשמיש דתשמיש דקדושה חמורה – מותר לעשותו תשמיש לקדושה קלה. ומפה של ספר תורה – אסור לכרוך (הפטורת) [הפטרות] או נביאים וכתובים. ומפה שפורסין על השולחן של הקריאה – אסור לפורסה על העמוד (מגן אברהם סעיף קטן י"ב). ומפות שפורסין על הספר תורה – יכולין לתלותן על כותלי בית הכנסת. וכן כלי כסף שמשימין על הספר תורה – יכולין להניחן על עמודים של בית הכנסת (אליה רבה סעיף קטן י'). ומותר לעשות מפרוכת מפה על השולחן שספר התורה מונח עליו (שם סעיף קטן י"א). ופרוכת שלנו מותר אפילו לעשותה מפה על העמוד (שם). אבל אסור לעשות ממנה חופה (שם).

י כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ח: הארון וכל מה שעושים לספר תורה – מועיל בהם תנאי להשתמש בהם שאר תשמיש אפילו דחול. ונהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה, כגון מטפחות של ספרים, ושולחן שבבית הכנסת, ומעילים של ספר תורה. וכתבו הטעם: משום שכיון שנהגו כן ואי אפשר ליזהר – לב בית דין מתנה עליהם מעיקרא, כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה. ואף על גב דלא התנו – כאילו התנו דמי. עד כאן לשונו. ואף על גב דלגבי בית הכנסת עצמו לא מהני תנאי רק בחורבנם לרוב הפוסקים, כמו שכתבתי בסימן קנ"ג – שאני התם, דכיון דמתפללים שם ואומרים דברים שבקדושה תמיד – בעל כרחם נעשה קדוש. מה שאין כן בתשמישי קדושה, כשאין אנו מייחדים אותם כלל לכתחילה לתשמישי קדושה בלבד – לא ירדה עליהם מעולם קדושת תשמישי קדושה (נראה לי).

יא אמנם הך דאם לא התנו כמי שהתנו דמי – בוודאי דוחק לומר כן. וכן מבואר במקור הדין בתרומת הדשן (סימן רע"ג), שנדחק ליישב מנהג העולם (עיין בית יוסף). ובאמת יש דברים שבהכרח לומר כן, שהרי אנו רואים שמעמידים ספרי תורה פסולים בארון הקודש, ומניחים שם יריעות, ומדינא הא אסור. ובעל כרחך צריך לומר דהוי כאילו התנו. וכן במקומות שעושין חופות מפרוכת, ואיסור גמור הוא כמו שכתבתי, ובהכרח צריך לומר דהוי כאילו התנו. וכן ראינו שבשמחת תורה הנערים כשנושאים דגלים כנהוג – קושרים להם הדגלים במפות של ספר תורה, ובעל כרחך צריך לומר כאילו התנו. אך הדרך היותר טובה שבעת העשייה יאמרו מפורש שעל תנאי עושים, שיהיה ראוי להשתמש בהם (מגן אברהם סעיף קטן ט"ו). ולכן ניחא מה שנוהגים ביום הושענא רבא, שלוקחין כל ספרי התורה על הבימה, ומעמידין נר בארון הקודש. ואיסור גמור הוא, וכבר צווחו על זה (ט"ז סעיף קטן ז'). וכן מה שמניחין שארי ספרים בארון הקודש (שם ומגן אברהם סעיף קטן י"ד). ובהכרח צריך לומר דהוי כאילו התנו. (ומה שכתב הט"ז שם דארון שעושין לזמן אין בו קדושה, פשוט הוא. ומה שכתב המגן אברהם שם לעניין הנחת ספר על גבי ספר, נתבאר ביורה דעה סימן רפ"ב. ומה שצווח המגן אברהם על כורכי ספרים, שעושים מכתבי הקודש דפים – כבר צווחנו בזה. ויש שנזהרים, ויש שאין נזהרים ונצרך לגעור בהם. והגם שהאליה רבה סעיף קטן י' חיפש זכות בזה – הודה בעצמו שדוחק הוא, עיין שם. ואינו דוחק אלא איסור גמור.)

יב ויש להביא ראיה לדין רבותינו מירושלמי מגילה (פרק שלישי הלכה א), שאומר שם: רבי ירמיה אזל לגוואלנא חמתין יהבין בכושא בגו ארונא (נותנים חפץ בארון הקודש). אתא שאיל לרבי אמי. אמר ליה: אני אומר לכך התנו עליו מבתחילה. עד כאן לשונו. ובוודאי לא היה ידוע שהתנו, דאם היה ידוע לא היה רבי ירמיה תמה בזה. אלא רבי אמי אמר ליה דכיון שנהגו כן, מסתמא היה דעתם מתחילה לכך. ואף על גב דלא התנו – כמו שהתנו דמי. עוד איתא שם: כל כלי בית הכנסת כבית הכנסת, כגון ספסלא וקלטורא..., עיין שם. והנה עינינו הרואות ששואלים ספסלי ושולחנות של בית הכנסת ומנורות לבית השמחה, והרי איסור גמור הוא. אלא וודאי צריך לומר דהוי כאילו התנו מעיקרא, כיון שהמנהג כן.

יג והנה רבינו הבית יוסף כתב בסעיף י: הנוהגים להניח עטרות ספר תורה בראש הקורא בסיום התורה – אין מוחין בידם. אבל המניחין אותם בראשי חתנים דעלמא – מוחין בידם. עד כאן לשונו. ופשיטא שאם התנו בפירוש דמותר. אלא שאומר דלהניח בראש הקורא מסתמא התנו על זה, כיון שהוא

לכבוד התורה. אבל על ראשי חתנים דעלמא שהן צרכי הדיוט, מסתמא לא התנו (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז). אמנם מירושלמי שהבאנו מוכח דאם המנהג כן אמרינן דגם על צרכי הדיוט התנו, דהא התם הניחו חפץ הדיוט בארון הקודש. וכן מבואר מהמנהג הפשוט, ששואלין כלי בית הכנסת לבתי שמחות כמו שכתבתי.

יד עוד כתב בסעיף ט: המתנדבים ספר תורה, ומניחים מטפחות בבית הכנסת – מותר להשתמש בהן כל ספר וספר, שלדעת כן הוקדשו. אבל המניחים בביתם ואחר כך מקדישים, כיון שעל דעת אותו ספר נעשה, ונשתמש בו אותו ספר – אסור להניחו בספר תורה אחר. ויש מתירין, וכן נוהגין עכשיו משום לב בית דין מתנה עליהם לנהוג כך. עד כאן לשונו. וכן המנהג הפשוט, שלוקחין המפה והמעיל פעמים לספר זה פעמים לספר אחר; דדעת המקדיש גם כן כן, ואינו מקפיד אם ישימוה על ספר תורה אחרת, ולכתחילה הקדיש על תנאי זה.

טו ביורה דעה סימן קל״ט נתבאר דנרות של כוכבים שכיבן השמש – נתבטלו מאיסורן ומותרים להדיוט. אבל לדבר מצוה מאוס הוא, ואסור. ולכן אם השמש שלהן מכרן או נתנן לישראל – אסור להדליקן בבית הכנסת. וכן עבריין גמור שעובד כוכבים או מחלל שבת בפרהסיא, שנתן שעוה או נרות לבית הכנסת – אסור להדליקן, דדמי לקרבן שאין מקבלין ממנו (מגן אברהם סעיף קטן י״ח). ומכל מקום יש אומרים דבית שעבדו בו כוכבים – מותר אחר כך להתפלל בתוכו, דמחובר שאני. ואף על גב דבית הוי תלוש ולבסוף חיברו, דהוה כתלוש לעניין כוכבים, מכל מקום כיון שלא עבדו עצם הבית – יש להקל במחובר כזה (שם סעיף קטן י״ז). ופשיטא כשהיה מקודם בית הכנסת ואחר כך העמידו בו כוכבים, שאינו נאסר אפילו בהיותה שם, כיון שהיא באה בגבול הבית הכנסת (שם). וכן עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת, אם הוא מאוס – אסור להדליקו בבית הכנסת משום ״הקריבהו נא לפחתך״. ואפילו כשמותר להדיוט, כגון שיש ששים כנגד העכבר. ויש אומרים דאם יש ששים ומותר להדיוט – מותר גם להדליק בו בבית הכנסת (ט״ז סעיף קטן י׳). וכן מבואר בתורת הבית להרשב״א (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״ט), דכיון שיש ששים – אינו מאוס. (וכל דבר של כוכבים – אסור להשתמש בבית הכנסת, ובכל דבר מצוה.)

טז מדינא אסור לקרות לאור נר של בית הכנסת רק דברי קודש ולא דברי חול. וכל שכן שאין מדליקין נר של הדיוט מנר של בית הכנסת. ויש מי שאומר דהני מילי בעוד שדולקין למצותן. אבל כשצריך לכבותן – מותר. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ד, וזה לשונו: מיהו לא נהגו ליזהר בכך, ומדליקין בהן נר שהוא לצורך גדול. ואפשר גם כן שדעת בית דין מתנה בכך. וכן בכל הדברים שנהגו להקל, בדברים כאלו אולי הוא מהאי טעמא. עד כאן לשונו. וכתבו שזה שנהגו להדליק נר במוצאי שבת לילך לביתו – חושבין זה לדבר מצוה (ט״ז סעיף קטן י״א). ויש מי שכתב לחלק בין מי שנדר נר לבית הכנסת, דאסור להדליק ממנה נר להבדלה, ובין כשהגזבר קונה נרות דבזה אמרינן לב בית דין מתנה ומותר (מגן אברהם סוף סעיף קטן כ׳). והנרות העומדים לפני המנורה – וודאי אסור (שם), וכל שכן בנרות שלפני העמוד. ודע דהאידנא אין נזהרין בזה כלל. וקורין מכתבים בפני נרות שלפני המנורה ולפני העמוד, ומדליקין ממנה להעשין הטאבא״ק וכל צרכי הדיוט, אף שאינן לצורך גדול כלל. וצריך לומר: כיון שנהגו כן, כל אחד כשנותן נרות – נותן על דעת כן שישתמש בו הדיוט. ואין איש שם על לב בזמנינו ליזהר בזה, ואשרי הנזהר בזה. ונר של הבדלה אין בה קדושה (שם).

יז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט״ו: בני כרך שקנו ספר תורה, והתנו שאם יצא אחד מהכרך שהנשארים יתנו לו חלקו, והוקרו הספרים; אם יצא אחד מהם – אין נותנין לו אלא מה שנתן בלבד. עד כאן לשונו. ואף על גב דבכל השותפות אם היה תנאי כזה היו צריכין לשלם לו כפי השיווי עתה, אך בזה אמרינן דמסתמא לא היתה כוונה לעשות שומא אז, אלא התנו לדבר ידוע כמה שנתן אז. ולטעם זה הוא הדין אם הוזלו צריך לשלם ביוקר כמקדם. אמנם יש עוד טעם: דהדבר מוטל בספק איך היתה כוונתם, וכיון דהספר נשאר אצלם בוודאי, והוא צריך להוציא מהם ממון – יכולים לומר: ״אייתי ראיה שכוונתינו היתה לשלם כפי המקח ההוה עתה״. ולפי זה גם בהוזל – אינם צריכים ליתן לו רק כפי המקח ההוה, מפני שיכולין לומר לו להיפך: ״אייתי ראיה שכוונתינו היתה לשלם לך כפי המקח שהיה אז״. והמוציא מחבירו עליו הראיה (לבוש על פי תשובת מיימוני משפטים סימן י״ב). ולפי זה אם היה התנאי שהוא יתן להם דמיהן ויטול הספר תורה – נקרא הוא המוחזק. ואם אפילו נתרצה אחר כך שהוא יטול הדמים ותשאר הספר תורה אצלן – לא נקראו הם מוחזקים מטעם זה, כיון שיש בידו לסלקן (מגן אברהם סעיף קטן כ״ג).

יח יש מי שכתב שאם מצא דבר בחצר בית הכנסת – זכה בו. ולא אמרינן שהחצר יקנה להקדש, דחצר קונה מטעם יד ואין יד להקדש (שם בשם אגודה). וצריך עיון: דהא קיימא לן בחושן משפט דהקדשות דהאידנא, בין לעניים בין לבית הכנסת או לספר תורה – אין להם דין הקדש רק דין הדיוט, עיין שם. אמנם דעת רב האי גאון בספר מקח וממכר לעניין אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, דגם הקדשות שלנו דינם כהקדש בדק הבית. והבאנו דבריו בחושן משפט סוף סימן ס״ו, עיין שם. אמנם בלאו הכי זכה המוצא, דהוא מקום שהרבים מצויים שם, דהמוצא שם הרי הוא שלו כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ר״ס, עיין שם. (וצריך עיון למה להו טעמא דאין יד להקדש. וצריך עיון.) ופסק הרשב״א בתשובה שמי שמנדב דבר לבית הכנסת או לשאר

דבר מצוה – יכול לכתוב שמו עליו (שם). אך יותר טוב שכל מצוה תיעשה על ידי רבים מעל ידי יחיד. והיחיד שמעכב ואינו רוצה שיהיה לאחרים חלק בהמצוה יענש (ספר חסידים). ויש מי שפסק שכשמוכרין מצות, ואחת נותן מעט והשני הרבה, וחזר בו השני – מחוייב הראשון לקבלה כפי מקחו שנתן (צ״צ). ואין המנהג כן (מגן אברהם שם). ואף על פי דבהקדש היה כן, כדתנן פרק שביעי דערכין – אין למדין צדקה מהקדש (פמ״א).

סימן קנה

א גרסינן סוף ברכות: כל היוצא מבית הכנסת, ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה – זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר: ״ילכו מחיל אל חיל, יראה אל אלהים בציון״. ולכן אחר התפילה יקבע עת קבוע ללמוד תורה. ולא יעביר העת אף אם הוא סבור להרויח הרבה, ויאמין בה׳ שיתן לו שכרו ולא יפסיד על ידי תורה. וכל מה שנגזר עליו להרויח – ירויח. ואין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה (סנהדרין ז א). וכשמכניסין את האדם לדין שואלין לו: נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה (שבת לא א)? ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש, ושכר הליכה בידו. או יקבע לו מקום וילמוד מעט במה שיודע, ויחשוב בענייניו לראות ולבדוק במה שעושה, ואם יש בזה צד עבירה יפרוש ממנה. ועל ידי התורה יכנס בלבו יראת שמים. והתורה היא עץ החיים. ובלעדי התורה אין דבר טוב בעולם, והכל הבל ורעות רוח.

ב ואף אם בהכרח לו לצאת לדבר נחוץ למאוד – ילמוד פסוק אחד או הלכה אחת. וקודם שילך לבית המדרש יכול לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו, וטוב שירגיל בו. וחכמינו ז״ל אמרו שפת שחרית מביא הרבה בריאות לגוף. ואמרו (בבא מציעא קז ב) שמונים ושלוש מחלות תלויין במרה, וכולן פת שחרית מבטלתן. ושלושה עשר דברים נאמרו בפת שחרית: מצלת מן החמה, ומן הצינה..., ושיתין רהיטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כרך. ואמרו רבנן: השכם ואכול בקיץ מפני החמה, ובחורף מפני הצינה. וכתיב: ״ועבדתם את ה׳ אלקיכם״ – זו קריאת שמע ותפילה, ״וברך את לחמך ואת מימך״ – זו פת במלח וקיתון של מים. מכאן ואילך: ״והסירותי מחלה מקרבך״. (וזה שאמרו דפת שחרית אינה אלא בתבואה הרחוקה מן הישוב..., יפה כתב המגן אברהם שהשומע שמע וטעה, דקאי על פותא בשבת סו ב. וטעה לומר על פיתא, עיין שם. כן הוא להדיא בשבת שם.)

סימן קנו

א אחר כך ילך לעסקיו. דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העניות מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו. ומי שיש לו אומנות דבר טוב הוא. וכך אמרו חכמינו ז״ל בקידושין (כט א) שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, וכל שאינו מלמדו אומנות – כאילו מלמדו לסטות. וכמה טועים בזה לאמר שהאומנות הוא דבר של בזיון, שהרי כמה תנאים ואמוראים שהיו בעלי מלאכות. ואיתא במדרש רבה בראשית (פרשה ע״ד): חביבה היא המלאכה מזכות אבות, שזכות אבות הצילה נפשות, שנאמר: ״לולי אלקי אבי אברהם... כי עתה ריקם שלחתני, את עניי ואת יגיע כפי ראה אלקים ויוכח אמש״. כלומר: שלא הרגו לבן ליעקב בפגעו בו. ומעלה גדולה היא למי שמתפרנס ממעשה ידיו שנאמר: ״יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך״. אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב.

ב ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר ותורתו עראי. אלא יעשה תורתו קבע ומלאכתו עראי, וזה וזה יתקיים בידו. ויראה לי דזהו בתלמיד חכם שעיקר עסקו בתורה, כמבואר ביורה דעה סימן רמ״ו. אבל בבעל בית סתם – לא שייך זה. ועל סתם בעל בית אין מוטל חיוב רק לקבוע עתים לתורה, ואותם שואלים ביום הדין: ״קבעת עתים לתורה?״ דלתלמיד חכם שעיקר עסקו בתורה לא שייך לומר ״קבעת עתים״, שהרי החיוב עליו ללמוד תמיד כל היום וכל הלילה לבד מה שמוכרח לפרנסתו, וכמו שכתבתי ביורה דעה שם.

ג ״משא ומתן באמונה״ – אין הכוונה שלא יגנוב ולא יגזול או לעשות מידות ומשקלות שקרים; דדברים אלו אין נכנסין בכלל זה, דהעושה כן הוא רשע גמור. ואסור לגנוב או לגזול או לאנות, בין ליהודי בין לאינו יהודי. ומן התורה עוברים בלאו על גניבת וגזילת אינו יהודי כמו על של יהודי, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ראשון מגניבה, ובטור ושולחן ערוך חושן משפט סימן שמ״ח. אלא הכוונה שיהא ״הן״ שלו צדק, ו״לאו״ שלו צדק. וכשאומר שסחורה זו עולה לו כך וכך, ושהיא טובה – לא ישקר אף בכל שהוא. ושיהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות ודיבורו בנחת, ולא יצעוק ולא יחרף ולא יכעוס. וסוף הדבר שגם מסחרו הולך בשם טוב ופרנסתו מזומנת לו, והכל מאמינים לו. והבוטח בה׳ חסד יסובבנו.

ד מגדר משא ומתן באמונה שלא ישבע, לא שבועה קלה ולא שבועה חמורה, עד שיוחזק אצל הכל בדיבורו בלבד. ויזהר מאוד שלא להזכיר שם שמים לבטלה, שבכל מקום שהזכרת השם מצויה בחינם – מיתה מצויה. ויזהר מלישבע אפילו באמת. ואלף עיירות היו לינאי המלך, וכולם נחרבו בשביל עון שבועת אמת, שהיו רגילים בה הרבה (מדרש איכה). ויזהר מלעשות שותפות עם ערבי, שמא יתחייב לו שבועה וישבע בשבועתו, ועובר משום ״לא

ישמע על פיך". ויש מקילין בזמן הזה מפני שאין נשבעים בכוכבים; כי כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר. ולא מצינו שיש בזה משום "ולפני עור לא תתן מכשול", שהרי אינם מוזהרים על השיתוף לגבי שבועה. ולישא וליתן עמהם בלא שותפות – לכולי עלמא מותר בלא יום אידיהן. ודינים אלו נתבארו ביורה דעה סימן קמ"ז וקמ"ח, עיין שם.

ה דעות בני אדם ומידותיהן שונות זה מזה. יש מי שהוא רגזן, ויש מי שהוא רך הלב. יש בעל גאווה, ויש שדעתו שפלה. יש אכזרי, ויש רחמן. יש כילי, ויש פזרן. והדרך הישרה לאחוז במידת המיצוע, כי הקצוות לא טובות. ורק בגאווה ראוי להתרחק עד הקצה האחרון, מפני שהיא מאוסה מאוד. ועל זה שנינו באבות: מאוד מאד הוי שפל רוח. ואל יאמר האדם: מה לי לעשות אחרי שמטבעו כן הוא? שהרי האדם מוכרח בשכלו להתגבר על טבעו, וזה כל חובת האיש הישראלי. ואמרו חכמים: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע. וכתיב: "והלכת בדרכיו" – מה הוא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא חנון אף אתה היה חנון. וירגיל טבעו לדרך התורה והמצוה. וירבה בשתיקה, ואל ידבר רק בדברי תורה ובדברי מצוה, ובצרכי עסקיו ובדברים המוכרחים.

ו מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם. ועל זה נאמר: "ובו תדבק", שכל המדבק בחכמים כאילו מתדבק בשכינה. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם תלמיד חכם, ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם (כתובות קיא ב). וכך אמרו באבות: והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם.

ז מצוה לאהוב את כל אחד מישראל כגופו, שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך". לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו, כמו שרוצה בכבוד עצמו וחס על ממון עצמו. והמתכבד בקלון חברו – אין לו חלק לעולם הבא (רמב"ם הלכות דעות פרק ששי). אבל אין הכוונה שיאהבנו כנפשו ולחלוק עמו בממונו, שהרי לא כתיב בעניין זה כלל. דהך קרא כתיב אצל הלאוין ד"לא תלך רכיל", "לא תשנא", "לא תקום ולא תטור" – שמע מינה דהצווי הוא שלא לעשות לו רעה, ובדבר שאין בזה הפסד ממון (נראה לי). ואדם רשע שאינו מקבל תוכחה – מצוה לשנאותו. ועליו אמר דוד: "הלא משנאיך ה' אשנא" (הגהות מיימוניות שם). (והאריז"ל כתב לקבל קודם התפילה מצות עשה של "ואהבת לרעך כמוך".)

ח אהבת הגר (בימים הקדמונים) שבא ונכנס תחת כנפי השכינה, שתי מצות עשה: אחת מפני שהוא בכלל "רעים", ואחת מפני שהוא גר, שנאמר: "ואהבתם את הגר". וכל השונא אחד מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא תשנא את אחיך בלבבך". ואין לוקין על לאו זה, לפי שאין בו מעשה. וכשיחטא איש לאיש – לא ישטמנו וישתוק, אלא אומר לו: "למה עשית לי כך וכך?" ועל זה נאמר (שם): "הוכח תוכיח את עמיתך". ואם חזר ובקש ממנו מחילה צריך למחול לו. ולא יהא אכזרי, שנאמר: "ויתפלל אברהם אל האלקים...". ואף על פי שאבימלך עשה לו רעה חינם מכל מקום מחל לו, ולא עוד אלא שהתפלל בעדו. ולכן אנחנו בניו צריכין לאחוז במידותיו של אבינו הזקן.

ט הרואה חברו שחטא, או שהולך בדרך לא טובה – מצוה להחזירו למוטב, ולהודיעו שהוא חוטא, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך". וצריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה. אם קיבל ממנו – מוטב, ואם לאו – יוכיחנו פעם שנייה ושלישית. וכן תמיד חייב להוכיחו עד שינזוף בו (סמ"ג וכר"י בערכין יז ב). והרמב"ם בפרק ששי מדעות פסק עד הכאה (כרב שם). וכל שאפשר למחות בידו, ואינו מוחה – הוא נתפס על אלו שיכול למחות בידם. ואפילו יש ספק אצלו אם יקבלו דבריו – צריך להוכיחם. אבל אם יודע וודאי שלא יקבלו דבריו – פטור מלהוכיחם, וטוב שישתוק. וזה לשון הסמ"ג מצות עשה י"א: ואם ברור לו למוכיח שלא יקבלו ממנו, והעוברין שוגגין – טוב לו לשתוק, כדאמרינן (ביצה ל א)... הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין... אבל אם העוברין מזידין, וברור לו שלא יקבלו, אף על פי שפטור מעונש..., מכל מקום מהעשה ד"הוכח תוכיח" לא מיפטר... ואני אומר כי אף במזידין צריך לשתוק, כדאמרינן ביבמות (סה ב): כשם שחובה על האדם לומר דבר הנשמע – כך חובה שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך". עד כאן לשון הסמ"ג, ודעה ראשונה היא דעת רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים. וכל שכן עתה שבעונותינו הרבים נתרבה האפקורסות ואין שייך כלל תוכחה. ואין להתווכח עם פוקר ישראל דפקר טפי, כמאמרם ז"ל בסנהדרין (לח ב).

י המוכיח את חברו – לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו, שנאמר: "ולא תשא עליו חטא". כך אמרו חכמים: יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות? תלמוד לומר: "ולא תשא עליו חטא" – מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן ברבים. ואף על פי שאין לוקין על לאו זה עון גדול הוא. וכך אמרו חכמים (סנהדרין קז א): המלבין פני חברו ברבים – אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך צריך להזהר שלא יבייש פני אדם ברבים, בין גדול בין קטן, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו אפילו כשהוא רגיל בו (בבא מציעא נח ב). ועל עון זה יורדין לגיהנם ואינם עולים (שם). במה דברים אמורים? בדברים שבין אדם לחברו. אבל בדברי שמים אם לא שב בסתר – מכלימין אותו בגלוי, ומפרסמים אותו ומחרפים אותו בפניו, ומבזין אותו ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כדרך שעשו כל הנביאים בישראל.

יא ומי שחטא עליו חברו, ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום, מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בלבו ולא שטמו ולא הוכיחו – הרי זה מידת חסידות. לא הקפידה תורה אלא על המשטמה. כן כתב הרמב"ם שם.

יב חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות, מפני שנפשם שפלה ורוחם נמוכה; אף על פי שהן בעלי ממון, אף על פי שהן אלמנתו ויתומיו של עשיר – מוזהרים אנו עליהם, שנאמר: "כל אלמנה ויתום לא תענון". ולא ידבר אליהן רק רכות, וינהוג בהם מנהג כבוד, ולא יכאיב גופם בעבודה ולבם בדברים קשים, ויחוס על ממונם יותר מממון עצמו. וכל המקניטן או המכעיסן, או הכאיב לבן, או רדה בהם או אבד ממונם – הרי זה עובר בלא תעשה, וכל שכן המכה אותן או מקללן. ולאו זה אף על פי שאין לוקין עליו, הרי ענשו מפורש בתורה: "וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב". ברית כרותה להם שכל זמן שהם צועקין הם נענים שנאמר: "שמוע אשמע צעקתו". במה דברים אמורים? בזמן שעינה אותם לצורך עצמו. אבל אם ענה אותם כדי ללמדם תורה או אומנות, או להוליכן בדרך ישרה – הרי זה מותר. ואף על פי כן ינהלם גם בזה בנחת וברחמים. ואחד יתום מאב, ואחד יתום מאם. ועד אימתי נקראו "יתומים" לעניין זה? עד שלא יהיו צריכין לאדם גדול להשען עליו ולהטפל בהן, אלא יהיה עושה כל צרכי עצמו לעצמו ככל הגדולים (רמב"ם שם).

יג כתב הרמב"ם בפרק שביעי מדעות: המרגל בחברו עובר בלא תעשה שנאמר: "לא תלך רכיל בעמך". ואף על פי שאין לוקין על לאו זה – עון גדול הוא, וגורם להרוג נפשות רבות מישראל. לכך נסמך לו "ולא תעמוד על דם רעך" – צא ולמד מה אירע לדואג האדומי. איזהו רכיל? זה שטוען דברים, והולך מזה לזה ואומר "כך וכך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני". אף על פי שהוא אומר אמת – הרי זה מחריב את העולם. ויש עון גדול מזה עד מאוד והוא בכלל לאו זה והוא "לשון הרע", והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת. אבל האומר שקר נקרא "מוציא שם רע על חברו". אבל "בעל לשון הרע" – זה שיושב ואומר "כך וכך עשה פלוני, וכך וכך היו אבותיו, וכך וכך שמעתי עליו", ואמר דברים של גנאי – על זה אומר: "יכרת ה' כל שפתי חלקות". עד כאן לשונו. ולהרמב"ם לשון הרע חמור מרכילות, ולהראב"ד בהשגות להיפך, עיין שם. ובירושלמי אמרינן דמותר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת, ויליף ממעשה דצדוק ובת שבע במרד אדוניהו (סמ"ג). וכל שכן על פוקרי התורה.

יד אמרו חכמינו ז"ל דלשון הרע שקול כנגד שלוש עבירות: עבודת כוכבים, ועריות, ושפיכות דמים (ערכין טז ב). וכאילו כופר בעיקר (שם). ושלושה לשון הרע הורגת: האומרו, והמקבלו, וזה שאומר עליו; והמקבלו יותר מן האומרו. אכן אם רואה דברים ניכרים – ראוי לו לחוש לזה (הגהות מיימוניות אות ד' וכן משמע בגמרא). ויש דברים שהם אבק לשון הרע, לא לשון הרע גמור. כיצד? כגון שאומר "מי יאמר לפלוני שיהיה כמות שהוא עתה", או שאומר "שתקו מפלוני שאיני רוצה להודיע מה אירע ומה היה", וכיוצא בדברים הללו. וכל המספר בטובת חברו בפני שונאיו – הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם להם שיספרו בגנותו. וכן המספר לשון הרע דרך שחוק וקלות ראש, ואין כוונתו על עצם לשון הרע, על זה אמר שלמה: "כמתלהלה יורה זיקים... ואמר משחק אני..." – דסוף סוף הוא לשון הרע, ועונו גדול מאוד. וכן המספר לשון הרע דרך רמאות, וכאילו מספר לתומו כמו שאינו יודע; אבל בוחן לבות ה', ולפניו גדול מחשבתו הטמאה. (לרשב"ם אין לספר בטובת חברו אף שלא בפני שונאיו, והיינו יותר מדאי.)

טו אין חילוק בין לשון הרע, בין שאמר בפניו או שלא בפניו, אם הדברים האלו נשמעו איש מפי איש להזיק לחברו בגופו או בממונו, ואפילו להצר לו בלבד או להפחידו בלא נזק – הרי זה לשון הרע. ואם נאמרו דברים אלו בפני שלושה – כבר נשמע הדבר ונודע. ואם סיפר הדבר אחד מן השלושה פעם אחרת – אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר. וכל אלו הם בעלי לשון הרע שאסור לדור בשכונתם, וכל שכן לישב עמהם ולשמוע דבריהם. ולא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע בלבד. כן כתב הרמב"ם שם. וזה שכתב דכשנאמר בפני שלושה שוב אין בו לשון הרע – זהו בסתם. אבל כשהמספר בפני השלושה אמר שלא תספרו דברים הללו שאמרתי, וסיפר אחד מהם – יש בו משום לשון הרע (הגהות מיימוניות). ובפרק קמא דיומא (ד א) אמרינן: מניין לאומר דבר לחברו שהוא ב"בל יאמר" עד שיאמר לו "לך אמור"? תלמוד לומר: "מאוהל מועד לאמר". כלומר: "לך אמור להם".

טז כתיב: "לא תקום ולא תטור את בני עמך". ולמדנו שהנוקם מחברו עובר בלא תעשה, וכן הנוטר. ואף על פי שאין בזה מלקות מפני שאין בזה מעשה, מכל מקום דעה רעה היא עד מאוד. אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם, שכל ענייני העולם אצל המבינים הם הבל והבאי, ואינן כדאי לנקום עליהן. כיצד היא הנקימה? אמר לו חברו "השאילני קרדומך" ולא השאילו, למחר היה הוא צריך לשאול מחברו ואמר לו חברו "איני משאילך כדרך שאתה לא השאלתני" – הרי זה נוקם, ועובר בלא תעשה. אלא יתן לו בלב שלם, ולא יזכיר לו כלל. ועל זה אמר דוד: "אם גמלתי שולמי רע...". ומה היא נטירה? שמשאיל לו רק שאומר לו "אינני כמותך שלא רצית להשאיל לי, אלא אני משאיל לך" – גם כן עובר בלאו שהרי נוטר השנאה, ומזה יוכל לבוא לנקימה. אלא ימחה הדבר מלבו לגמרי. והתורה העמידתנו על דעות נכונות יפות וברורות, ולבלי לילך אחר עצת היצר הרע שמבלבל העולם. אלא ילך בדרך התורה שעליה נאמר: "וכל נתיבותיה שלום".

יז יש מידות רבות טובות ורעות, ואי אפשר לפורטן. ומי שרוצה לילך בדרך התורה יפנה להטובות ולא להרעות, ויוותר על מידותיו. וכל המעביר על מידותיו – מעבירין לו על כל פשעיו. והנעלבים ואינם עולבים, עליהם נאמר: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". וכשאדם שואל ממנו עצה – יתן לו עצה נכונה, ולא יטיהו מדרך הישר בהעסק ששואלו. ועל זה נאמר: "ולפני עור...". ואיתא במדרש: אם אין לאדם מצוה קבועה לדורות – מה הנאה יש לו?

סימן קנז

א אסור לאכול ולשתות דרך זולל וסובא, שנאמר: "בננו זה זולל וסובא". והרמב"ם חשיב לה בלא תעשה גמורה במניין המצות סימן קצ"ה. אלא יאכל בדרך ארץ, ולא יאכל בשוק ולא מעומד. ועוד יתבאר בזה בסימן ק"ע בסייעתא דשמיא.

ב שעה רביעית משעה שקם ממיטתו הוי זמן סעודה לכל אדם. ואם הוא תלמיד חכם ועוסק בלימודו, כדי שלא יבטל מלימודו ימתין עד שעה ששית, ויאכל בתחילתה או בסופה כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ה' סעיף י"א, עיין שם. ולא יאחר יותר, דהוי כזורק אבן לחמת אם לא טעים מידי בצפרא. (עיין מגן אברהם דיש לפנות קודם סעודה. ואם אינו יכול – ילך ארבע פעמים עשר אמות, או עשר פעמים ארבע אמות. ולא להכין תבשיל מיום אל יום, עיין שם. ואין נזהרין בזה. ולהכין דבר לנקות הידים כשנוגעים בחלב, עיין שם.)

סימן קנח

א חכמים תיקנו ליטול הידים במים כשרוצה לאכול לחם. כדתנן בחגיגה (יז ב): נוטלין לידים לחולין, ולמעשר, ולתרומה. ומפרש בגמרא: "לחולין" – באכילה, "ולתרומה" – אף בנגיעה, משום דסתם ידים הוי שניות לטומאה, ושני עושה שלישי בתרומה. וגזרו על אכילה דחולין משום סרך תרומה (חולין קו א), דאם לא ירגילו ליטול ידים בחולין – אתו למיסרך גם בתרומה לבלי ליטול ידים. ולא החמירו בנגיעה דחולין, דדיינו אם נרגיל עצמינו באכילה דחולין. ואף על גב דאין לנו תרומה בזמן הזה, מכל מקום מהרה יבנה בית המקדש ויהיה לנו תרומה, ונדע ליזהר בה (לבוש).

ב והאמת דלאו מטעם זה בלבד גזרו. אלא דדרשינן זה מקרא ד"והתקדשתם" – אלו מים ראשונים (ברכות סוף פרק שמיני). ועניין הקדושה הוא כדאמרינן בסוטה (ד ב): כל האוכל פת בלא ניגוב ידים – כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר: "ויאמר ה': ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא...". דבלא ניגוב ידים הידים מאוסים, ודבר מאוס הוי כטומאה, כדכתיב: "ככה..." – אלמא דדבר מיאוס קרוי טומאה (רש"י). וזהו עניין הקדושה ההיפך מטומאה, דכך רצון הקדוש ברוך הוא שנתנהג בנקיות ובקדושה וטהרה, דנקיות מביא לידי טהרה, וטהרה מביא לידי פרישות וקדושה. ואף על גב דאמרו זה לעניין ניגוב הידים, מכל מקום פשיטא שלעיקר נטילה וודאי הוי כלחם טמא, דידים עסקניות הן. ועוד יש לנטילת ידים סמך מן התורה, מקרא ד"וידיו לא שטף במים", כדאיתא בחולין שם. (ובזה מובן מה שכתב שם: נטילת ידים משום סרך תרומה, ועוד משום מצוה לשמוע דברי חכמים. ופירשו התוספות משום נקיות, עיין שם – ואינו מובן כלל. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דדברי חכמים הם בברכות מ"והתקדשתם", ויש לומר גם כוונת התוספות כן. ודייק ותמצא קל.)

ג וצריך ליזהר מאוד בנטילת ידים, וכל המזלזל בנטילת ידים בא לידי עניות (שבת סב ב), ונעקר מן העולם (סוטה ד ב). ובמסכת עדיות פרק חמישי תנן שהיה אחד שפקפק בנטילת ידים, וקללוהו ומת בקללתו. וכל העובר על דברי חכמים – חייב מיתה. ולא הטילו חיוב נטילת ידים אלא על פת שמברכין עליו "המוציא", אפילו אינו יודע להם שום טומאה. ומברך: "אשר קדשנו... על נטילת ידים", דכיון דחכמים תיקנו זה – שייך לומר "וצונו" מקרא ד"לא תסור". וגם "אשר קדשנו" שייך לומר, כיון דסמכו זה אקרא ד"והתקדשתם". אבל לפת שאין מברכין עליו "המוציא", כגון לחמניות או פת הבאה בכיסנין, והם מיני גלוסקאות ורקיקין שמברכין עליהם "מזונות" – אינו צריך נטילת ידים. ואם קבע סעודתו עליהם, דמברך "המוציא" – צריך נטילת ידים בברכה. ויש שמסתפקים בזה, ואין בזה שום ספק. וכן כתב הרשב"א בתורת הבית, וכן מבואר מלשון הרמב"ם ריש פרק ששי דברכות, שכתב: כל האוכל פת שמברך עליו "המוציא" – צריך נטילת ידים. וכן הסכימו מפרשי השולחן ערוך (ט"ז ומגן אברהם סעיף קטן ב'), וכן יש להורות ליטול ידיו ובברכה. ולמה לא תיקנו באלו? מפני שלא תיקנו אלא על אכילה של קביעות, שיש בזה "המוציא" וברכת המזון וניכרת הקדושה. אבל לא במה שברכתו "מזונות", שהאכילה היא דרך עראי והברכה האחרונה קצרה, ואין הקדושה ניכרת בזה כל כך. ולכן גם על פחות מכזית אינו צריך נטילת ידים, מפני שאין בזה ברכת המזון. ויש מי שאומר שגם על פחות מכביצה פת אינו צריך נטילת ידים, מטעם דכל טומאת אוכלין הוי בכביצה. ולכן יטול ידיו ולא יברך. אבל רוב רבותינו לא סבירא להו כן, דכיון דחייב בברכת המזון וב"המוציא" – לא פלוג רבנן, ויטול ידיו ויברך (כן משמע במגן אברהם

סעיף קטן ג׳). אבל יש אומרים דזהו רק בתרומה (הגר״א סעיף קטן ו׳). וספק ברכות להקל. ויש מי שרוצה לומר שגם בפחות מכזית יטול בלא ברכה (אליה רבה סעיף קטן ד׳), כיון דצריך לברך ״המוציא״. וכמדומה שהעולם לא תפסו כן, ועל פחות מכזית אין נטילת ידים. (וכמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ד׳, דכל סעיף ג בשולחן ערוך הוא מנוסחא מוטעת ואין חולק בזה.)

ד אמרינן בפסחים (קטו א): כל שטיבולו במשקה – צריך נטילת ידים. ויש שפירשו הטעם: דכמו דבפת גזרו משום סרך תרומה דשני עושה שלישי בתרומה, ובמשקין קיימא לן דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה אפילו בחולין; ואם כן כשלא יטול ידיו יטמאו הידים להמשקין להיות תחילה, והמשקין יטמא להאוכל דראשון עושה שני בחולין (תוספות ר״י בברכות פרק שמיני). ולפי זה צריך ברכה כמו בפת. אבל התוספות כתבו בפסחים שם דנטילה זו אינה משום קדושה ונקיות כבפת, אלא משום שלא יטמא המשקין ויהא אסור לשתותן ולפסול גופו... ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה, כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי חכמים... עד כאן לשונם. כלומר: דבאמת משום טומאה וטהרה לא שייך אצלינו, דאטו אנן נזהרין מטומאה? ועיקר חיוב דנטילת ידים הוא מ״והתקדשתם״, וזה אינו אלא בפת באכילה קבועה כמו שכתבתי. וטעמא דסרך תרומה הוא טעם נוסף, וכיון דבזה לא שייך הך ד״והתקדשתם״ – לא שייך ברכה. וכמה וכמה מראשונים הסוברים כן. ולדעה זו אין חיוב כלל בזמן הזה ליטול ידיו לטיבולו במשקה, וזה אינו רק בזמן הקדמון שאכלו בטהרה. וכן כתב להדיא הטור לקמן בסימן תע״ג בשם הר״ם מרוטנבורג. ומטעם זה מקילים האידנא בזה. (והלבוש כתב לדעה זו דאינה אלא משום נקיות. ודבריו תמוהים, דלהדיא כתבו התוספות דלאו משום נקיות, וכמו שכתב הטור בסימן תע״ג דהאידנא ליכא דין זה, עיין שם. ודברי רבינו ירוחם שבבית יוסף אטעייה להלבוש, שכתב: ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות, עיין שם. וטעות הדפוס הוא, וכן צריך לומר: שאינו משום נקיות. וידוע שספרי הרבינו ירוחם מלאים טעות, ובהגהות הלבוש הדברים כתיקונם, עיין שם. וגם בט״ז סעיף קטן ו׳ יש טעות זה דרבינו ירוחם.)

ה כשחייבו ליטול בטיבולו במשקה – אפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה; דחיישינן שמא יגעו, ואפילו אינו מטבל רק ראש הירק או ראש הפירי. ועל כל מין טיבול במשקה – יטול בלא ברכה, מפני חילוקי הדעות שנתבארו. ויש מן הגדולים שהאריכו לבאר דהעיקר כדעה ראשונה, שזהו דעת הגאונים והרמב״ם, וצריך לברך (הגר״א סעיף קטן י״ב). ואין המנהג כן, דגם אותם הנזהרים בטיבולו במשקה, מכל מקום מעולם לא שמענו שיברכו ״על נטילת ידים״. וספק ברכות להקל, ומה גם בדבר שרוב העולם אין נזהרין בזה כלל.

ו ״משקין״ הם רק שבעה משקין ולא יותר, ואלו הן: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. וסימנך: י״ד שח״ט ד״ם. אבל שארי מיני לחלוחית, כשומן וזיעה ומי פירות – אינם בכלל ״משקין״, דרק שבעה משקין אלו מכשירין ומטמאין, כדתנן במסכת מכשירין פרק ששי (משנה ד). ומשקין אלו כל זמן שהן לחין, עד שיהא בהן טופח על מנת להטפיח – נקראין ״לחין״. אבל פחות מזה הן כיבישין, ואינן צריכין נטילה. ודע דדבש הוא רק דבר דבורים כשלנו, אבל דבש תמרים הם מי פירות ולא משקה. וכן דבש צירעים וגיזים – לא הוי משקה. ו״דם״ שחשבנו לא שייך כאן כלל, שהרי אסור לאכול דם. ודם דגים וחגבים לא הוי משקה, אלא משום דבמכשירין חשיב לה – חשבוהו הפוסקים גם בכאן כשיגרא דלישנא דמשנה שם. ופשוט הוא דחומץ הוי בכלל יין, ואם נעשה ממים – הוי בכלל מים. וכן שכר שלנו הוי בכלל מים, וכן יין שרוף הוי בכלל מים. ואף גם החזק שקורין ספיר״ט הוי בכלל מים. ושמעתי מי שרוצה לומר דזיעה בעלמא הוא. ואינו כן, דהרבה מים נכנס בהם. וכן בכל המשקאות הנמצאים במרתפים – שייך טיבולו במשקה.

ז השותה משקין – אינו צריך ליטול ידיו, כיון ששותין על ידי כלי. ואפילו טבל אצבעו במשקין ומוצץ – אינו צריך נטילה (מגן אברהם סעיף קטן ה׳ בשם רדב״ז), דלא גזרו בדבר שאין דרך בני אדם לעשות כן. ומטעם זה גם הטובל דבר מאכל במשקה, במה שאין דרך בני אדם לטובלו במשקה – אינו צריך נטילת ידים, דבטלה דעתו אצל כל אדם (שם). אבל דבר שדרך לטובלו במשקה, אף אם טובלו על ידי מזלג או כף – צריך נטילת ידים, דלא פלוג רבנן (באר היטב סעיף קטן י״ב בשם כנסת הגדולה). מיהו זהו וודאי דדבר שדרכו לאכול בכף כמו מרק, או במזלג כמו דגים ובשר – אינו צריך נטילה, דזהו כשותה. ואותם ששוקעים פירות במים כדי לנקותם מעפר או משאר דבר מיאוס, ואוכלם בעוד המים לח עליהם – צריך נטילת ידים (שערי תשובה סעיף קטן ד׳). אבל אי מקנחם, אפילו יש עדיין קצת לחלוחית עליהם – אינו צריך נטילת ידים. (ומה שכתב הט״ז סעיף קטן י׳ בדבש – צריך עיון.)

ח מי ביצים הם מי פירות. וכן שומן של בהמות ועופות, ומים שהגליד, שנינו בתוספתא דטהרות דאינו משקה (הביאה הר״ש פרק שלישי דטהרות משנה ב). חזרו ונימוחו – הוי משקה (שם). השלג אינו משקה; חישב עליו למשקין – הוה משקה (נידה יז א). ונראה דזהו כשלא נמוחה, דאילו נמוחה – הרי הם מים גמורים. וכתב הרמב״ם בפרק ראשון מטומאת אוכלין דין י״ט: השמן הקרוש אינו לא אוכל ולא משקה. חשב עליו כשהוא קרוש, בין לאוכל בין למשקה – בטלה דעתו. חלב שקרש – לא אוכל ולא משקה. חשב עליו – בטלה דעתו אם חשב למשקין. עיין שם. וכן יין ודבש הדין כן, וכשנימוחו חזרו להיות משקין. חלב שבקיבה ושבכחל – אינו משקה (שם). ומזה למדנו דחמאה אינה משקה אלא אם כן נימוחה. והאוכל דבר בחמאה

– אינו צריך נטילת ידים, אפילו טחו בידיו. ואין חילוק בקרוש, בין שנקרשו על ידי בישול בין על ידי צינה. אבל אם נתעבו רק מעט, ועדיין הם ניגרים ויש בהם טופח להטפיח – הוי משקה, וצריך נטילת ידים (מגן אברהם סעיף קטן ז׳).

ט מיני מרקחת שמטגנין בדבש, כמו אי״ן גימאכ״ץ וטייגלא״ך ופיורעסקע״ס וכיוצא בהם, יש אומרים דלא הוי משקה. מדתניא בתוספתא דטהרות: דבש הזב מכוורתו – מטמא טומאת משקין. חישב עליו לאוכלין – מטמא טומאת אוכלין. ואם כן דבש המרקחת, כיון שעומד לאכילה – לא מקרי ״משקה״ (מגן אברהם). ויש אומרים שזהו טעות, דזהו בדבש הזב מאליו וחישב בשעת הזיבה. אבל הדבש שרדו מכוורת, תניא שם דמטמא טומאת משקין. ואינו מועיל מה שיחשב לאוכלין, דאין מחשבה מוציא מידי מעשה. ואף על גב שטיגנו והוה מעשה, ומוציא ממחשבה – זהו בכלים, אבל באוכלים עד שיפסל מאכילת כלב (ט״ז סעיף קטן ז׳). ולעניות דעתי אף על גב דאמת הוא כדברי הדעה אחרונה, מכל מקום לדינא העיקר כדעה ראשונה, דוודאי משום עצם הדבש הוי משקה. אבל הא אמרינן בשבת (קמד ב) דמשקה הבא לאוכל – אוכל הוא. וביומא (פ ב): כל אכשורי אוכלא – אוכלא הוא, עיין שם. והכא הרי בא לאוכל, ולהכשיר את האוכל, ואינו צריך נטילה. ואין לחלק ולומר: משום דהתם לא היה עליו מקודם שם ״משקה״ קודם שבא להאוכל, ולכן כשבא להאוכל נעשה אוכל. אבל בכאן היתה עליהם שם ״משקה״ מקודם. דאינו כן, דגם בכאן אמרינן כן: דעתה בעת שאנו מחייבים אותו בנטילה מפני המשקין – כבר נתערב עם האוכל והכשיר את האוכל. ואין החיוב אלא אם כן נותן עתה דבר מאכל לתוך משקה. (ומה שכתב המגן אברהם סוף סעיף קטן ז׳, דבנקרשו אפילו חזרו ונימוחו אינם משקין, עיין שם – זהו דעת התוספות. אבל הרמב״ם לא פסק כן כמו שכתבתי.)

י ויש להסתפק במיני מרקחת שהכוונה לשם הרוטב, כגון שסוחטין הפירות ומטגנין הרוטב בנופת שקורין ״צוקער״. וכולן מי פירות הן, ורק שדרך לערב מעט מים בעת הרקיחה. וכן אפילו כשמטגנין עם הפירות והן שלמין, כמו מיני קאנפאטורין שלנו שיש בהם הרבה רוטב, מכל מקום העיקר הוא הנופת, רק שמעט מים מעורב שם. וכן כל מיני קיוהות אנו עושים עתה בנופת ולא בדבש, והם מי פירות רק שמערבים בהם מעט מים, אם צריכים נטילה? ונראה דאינם צריכים נטילה, דכיון שיש רוב מי פירות נגד המים – בטלים המים לגבי מי פירות. ודבר זה מפורש בבכורות (כב א) בסוגיא דהלוקח ציר, עיין שם. וזה ששנינו במכשירין (פרק ששי משנה ג) דציר טהור שנפל לתוכו מים כל שהוא – טמא, אוקמוה בבכורות שם (כג ב) דגם מקודם היה מחצה על מחצה, עיין שם. ודברי הרמב״ם פרק ששה עשר מטומאת אוכלין דין ד, שפירש המשנה כפשטא – כבר תמהו עליו בזה, עיין שם. מיהו לדינא הוא כמו שכתבתי, ואין צריך נטילה למרקחת שלנו אלא אם כן נטגנו בדבש. וכן עיקר לדינא.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: בשר צלי, יש מי שנראה מדבריו אף על פי שהמוהל טיפח עליו – דינו כפירות. ותבשיל מחטים והם נגובים – דינו כפירות. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דמיירי בצלי שצולין על שפוד על האש, ולכן המוהל היוצא מהבשר עצמו דינו כמי פירות. ואף על פי שוודאי הודחה במים, מכל מקום מסתמא נתייבשה מהמים תיכף קודם בישולה. ותבשיל מחטים והם נגובים – פשיטא שאינו צריך נטילה. ויש אומרים דאפילו יש מים טופחים על הבשר ועל החטים אינם צריכים נטילה, שלא גזרו אלא על מה שטובלין במשקה, ולא מה שיש על המאכל משקה טופח (ים של שלמה פרק שמיני דחולין סימן י״ח), שכיון שנתבשל מקרי ״אוכל״ (מגן אברהם סעיף קטן י׳ בשם מהרי״ט). וחלקו על זה, שהרי הרשב״א כתב (בתורת הבית) דפירות ובשר ודגים שיש בהם משקה, או טובלן במשקה – צריך נטילת ידים (ט״ז סעיף קטן ט׳). ואין זה ראיה דזהו כשלא נתבשל, אבל כשנתבשל שם ״מאכל״ עליו. וכן משמע ברש״י ברכות (נב א דיבור המתחיל ״אין כלי״), שכתב: משקין תבשיל טופח על הידים – אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל. עד כאן לשונו. (ומה שכתב המגן אברהם סעיף קטן י׳ דזהו במשקה של עצמו, עיין שם – לא ידעתי מנא לן לומר כן. אך ממשנה ריש פרק שלישי דטהרות מבואר דהוי משקה, עיין שם. אך לפי מה שכתב הים של שלמה, אף דמקבל טומאה מכל מקום לא גזרו בזה. ודייק ותמצא קל.)

יב הנוטל ידיו לפירות – הרי זה מגסי הרוח, דמראה שמחמיר יותר מדברי חכמים. והחכמים לא גזרו על פירות רק על פת, מפני שתרומת פירות דרבנן. ואף אם הוי דאורייתא, כדמשמע מדברי הרמב״ם פרק ראשון מתרומות, מכל מקום הם אכילת עראי, ולא גזרו רק על אכילת קבע כמו שכתבתי. ודווקא כשנוטלן מתורת חיוב. אבל אם נוטלן משום נקיות בעלמא, ובפרט כשידע שאין ידיו נקיות – שפיר דמי. וכן השותה אינו צריך ליטול אפילו ידו אחת, כיון ששותה על ידי כלי תמיד לא גזרו בזה. ואפילו נוטל בידיו מים מנהר – מקרה הוא, ולא גזרו בכהאי גוונא (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״א). וכן כשמבשלים מיני עיסה במים – אינם צריכים נטילה, כי אוכלין אותן בכף (ט״ז סעיף קטן ט׳). ונראה לי דאפילו אם נוטלן בידיו, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא – לא גזרו בה רבנן. וכשמטגנין עיסה בחמאה שאוכלין בידים, אם יש עליהם חמאה לחה שיש בהם טופח על מנת להטפיח – צריך נטילה. ואם

לאו – אינו צריך נטילה. ואם טיגנו בשומן בכל עניין אינו צריך נטילת ידים, שהם מי פירות (ט״ז שם). וכן בשר ממרק אין דרך לאכלו רק על ידי מזלג, ואינו צריך נטילה. וכן תפוחי אדמה שבתבשיל, וכשאוכלם בחמאה נמוחה צריך נטילת ידים.

יג נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואחר כך נתיישב לאכול לחם; או שנטל ידיו שלא לאכילה כלל, כגון שהיו מלוכלכות, ואחר הנטילה והניגוב נתיישב לאכול לחם – תלוי בדעות שיתבארו בסימן קנ״ט אם צריך כוונה לנטילת ידים לאכילת פת אם לאו. דאם צריך כוונה – וודאי דצריך לחזור וליטול בברכה. ואם אין צריך כוונה – אינו צריך לחזור וליטול כלל, אם לא הסיח דעתו מהנטילה הקודמת. ודעתם של רבותינו בעלי השולחן ערוך לקמן נוטים דאין צריך כוונה, ולכן בכאן יטול ולא יברך. ונמצא אכילתו עתה בלא ברכה, דתחילה וודאי לא בירך, וגם עתה לא יברך. ואין לומר יברך עתה על הנטילה הקודמת, דהא קיימא לן דגם לאחר ניגוב מברך ״על נטילת ידים״ – אי אפשר לומר כן, דזהו בנטילה שכיון לשם פת. אבל בכאן בנטילה ראשונה הא לא כיון לנטילת ידים דפת (מגן אברהם סעיף קטן י״ג), ולכן אינו מברך כלל. וברכות אינן מעכבות. ואם נגע באמצע אכילתו במקומות המטונפים בגופו – יחזור ויטול ידיו ויברך ״על נטילת ידים״. וכל שכן כשיצא לנקביו באמצע הסעודה, דצריך לחזור וליטול ולברך ״על נטילת ידים״.

יד בסוף פרק קמא דעירובין (יז א) תנן דבמחנה מלחמה פטרו מנטילת ידים משום דהוי מקום סכנה, ואף שיש מים תוך ארבעה מילין – אינו צריך לילך. והוא הדין להולכי מדבריות, או שהיה בדרך במקום סכנה ואין לו מים – פטור מנטילת ידים. וכן מי שיושב בבית האסורים ואין לו מים, דיכול לאכול בלי נטילת ידים. ואף שמצינו ברבי עקיבא כשישב בבית האסורים לא רצה לאכול בלא נטילת ידים (ערובין כא ב) – מחמיר על עצמו היה ומדינא פטור. ונראה דאינו צריך לכרוך ידיו במפה ולאכול, דכיון דפטרוהו רבנן – פטור לגמרי. ויש מי שאומר שצריך לכרוך ידיו במפה (אליה רבה סעיף קטן כ׳ בשם מעדני יום טוב). ולא משמע כן מלשון המשנה, דכיון דתנן שפטרום – הוה ליה לומר התירום על ידי מפה, כמו בגמרא התירו מפה לאוכלי תרומה (חולין קז ב). ואיתא בירושלמי שם דכשם שהתירו בהליכתן למחנה – כמו כן בחזירתן, עיין שם.

טו כבר נתבאר שמאוד צריך ליזהר בנטילת ידים, דנעקר מן העולם ובא לידי עניות. וסימנך דראשי תיבות של ״על נטילת ידים״ הם ״עני״, כלומר: שזה מציל מן עניות (לבוש). ואף על פי ששיעורם ברביעית – יטול בשפע. דאמר רבי חנינא: אנא משאי מלא חפני מיא, ויהבי לי מלא חפני טיבותא (שבת סב א). כלומר: שהטיל על ידיו הרבה מים, ונתנו לו הרבה עושר מן השמים. ואותם בני אדם המזלזלים ומפקפקים על דברי חכמינו ז״ל – סופם לאבדון, ואין להם חלק לעולם הבא. ועליהם צווח הנביא: ״הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע״, שהרי בנטילת ידים יש נקיות גדולה, ומכל מקום לרוע יצרם המנוול ימאסו במצוה העדינה הלזו, ויאכלו בטינוף ידים. אוי להם ולנפשותם.

טז כשנוטל ידיו יקח הכלי בימינו ויתנה לשמאלו, ויטול יד ימין תחילה, דבכל מקום חולקין כבוד לימין. ועוד יש טעם בזה (עיין מגן אברהם ריש סימן זה). ולפי מה דקיימא לן דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, היה צריך לברך ברכת ״על נטילת ידים״ קודם הנטילה. ומכל מקום לא נהגו כן, ומברכים אחר הנטילה. וכן עיקר לדינא, משום דברוב פעמים אין ידיו נקיות ואי אפשר לברך כלל. ולכן לפרקים אף כשידיו נקיות לא פלוג. ועוד: דגם כשמברך אחר הנטילה הוי עובר לעשייתן, דמברך קודם שמשפשף ידיו זה בזה, שכן דרך בני אדם והוי כקודם עשיית המצוה. וכל שכן אם נוטל בפעם ראשונה פחות מרביעית, דעדיין לא נטהרו עד אחרי מים השניים כמו שיתבאר. ומברך קודם השניים, דהוי עובר לעשייתן. ואפילו מברך לגמרי אחר הנטילה, כיון שמברך קודם הניגוב הוי עובר לעשייתן. דגם הניגוב מעכב, כמו שאמרו ריש סוטה דכל האוכל בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא.

יז ולכן יזהר לנגבם היטב, ועיקר דין זה הוא מצד טומאת המים כמו שיתבאר. וכשנוטל בפעם הראשון הרבה מים – אינן טמאות, וכן הטובלן בנהר. אבל מכל מקום לא ראינו מעולם לאכול בידים לחות, ומכוער הוא. ולכן נחשב גם הניגוב מן המצוה, וכשמברך קודם ניגוב הוי עובר לעשייתן. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. (ומתורץ דקדוק הט״ז בסעיף קטן י״ב.) ואם שכח לברך קודם הניגוב – יברך גם אחר כך, כמו בטבילה שמברכת אחר הטבילה, כמבואר ביורה דעה סימן ר. ויש מי שאומר דאחר הניגוב לא יברך (ט״ז סעיף קטן י״ב), כמו ב״המוציא״ שאינו מברך כשגמר סעודתו, כמו שכתבתי בסימן קס״ז. ולא דמי, דהתם היה ראוי לברך קודם ״המוציא״, והוה נראה ונדחה דאינו חוזר ונראה. מה שאין כן הכא, ברוב נטילות לא היה ראוי מקודם לברך והוה דיחוי מעיקרא, וקיימא לן בכל הש״ס דלאו שמיה דיחוי. וכן הסכימו גדולי אחרונים שיברך אחר כך (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז, ואליה רבה סעיף קטן כ״ג), וכן עיקר לדינא. אבל אחר ברכת ״המוציא״ אינו מברך ״על נטילת ידים״ (שם), דהוה ככבר עבר זמנה כיון שהתחיל בעניין אחר. (ולא ינגב ידיו בחלוקו או בבגדו, שקשה לשכחה. וכתב בברכי יוסף שאם מיד אחר ברכת המזון הביאו לפניו דבר שטיבולו במשקה – אינו צריך נטילת ידים.)

יח המטביל ידיו יכול מדינא לאכול בלא ניגוב, שלא נטמאו הידים. ולכאורה גם בשופך רביעית בבת אחת על ידיו – גם כן הא לא נטמאו המים. ומכל מקום כתבו דאינו כן, דהניגוב הוא תיקון חכמים, ותיקנו בכל עניין רק בנטילה ולא בטבילה (רש״ל וב״ח וט״ז ומגן אברהם סעיף קטן י״ח). ואף במטביל יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו וצריך לנגב (שם). אבל רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג פסק דשופך רביעית בבת אחת על שתי ידיו, או רביעית על כל יד – הוי כמטביל, עיין שם. וגדולי אחרונים לא פסקו כן, כמו שכתבתי. וכיצד מברך בטבילה יתבאר בסוף סימן קנ״ט.

סימן קנט

א אין נוטלין לידים אלא בכלי שלם. וילפינן ממי חטאת דבעינן כלי, כדכתיב: ״מים חיים אל כלי״. וקידוש ידים ורגלים בעינן גם כן כלי, ככיור וכיוצא בו. ועוד: דשולחנו של אדם במקום מזבח (שלהי חגיגה), וכמו שקודם עבודת המזבח היה צריך לקדש ידיו מן הכיור, כמו כן קודם אכילתו יקדש ידיו על ידי כלי. ותנן במסכת ידים (פרק ראשון משנה ב): בכל הכלים נוטלים לידים, אפילו בכלי גללים, בכלי אבנים, בכלי אדמה. ואף דלטומאה אינם נחשבים כלים לקבל טומאה, מכל מקום הא כלים הם, ומה לנו אם מקבלים טומאה או אינם מקבלים?

ב ודע דלעניין נקב בכלי אי פוסלת, וכמה הוא הנקב שיפסול – יש מבוכה בין הפוסקים, ולכן בהכרח לבאר הדין ממקורו. גרסינן בחולין (קז א): אמר רבא: כלי שניקב ככונס משקה – אין נוטלין ממנו לידים. ואם נאמר הטעם משום דבטלה לה מתורת ״כלי״ לעניין טומאה, דבנקב כזה נטהר הכלי כמו שנראה מדברי הרמב״ם בפרק ששי מברכות דין י״א, שכתב: וכלים שנשברו שבירה המטהרת אותן מידי טומאה – אין נותנין בהם לידים, מפני שהן שברי כלים. עד כאן לשונו, ולא הזכיר כלל כונס משקה; וגם בדין דצנור, שבגמרא שם שהוזכר כונס משקה, ויתבאר בסעיף כ״ט, והרמב״ם כתב לה שם בדין י״ד – השמיט גם כן כונס משקה, עיין שם. ונראה להדיא דסבירא ליה דטעמא דרבא: משום דבנקב זה נטהר מטומאה, דהוי כשבר כלי. ואם כן אין דין זה רק בכלי חרס המיוחד למשקין, כדאמר רבא בעצמו בשבת (צה ב): חמש מידות בכלי חרס: ניקב ככונס משקה – טהור מלקדש בו מי חטאת, ועדיין כלי הוא להכשר זרעים..., עיין שם. ומה שהזכיר ״כונס משקה״ משום דהיא מדריגה ראשונה של ביטול כלי, כמו שפירש רש״י בנידה (מט א). שאומר שם גם כן כלי חרס שיעורו בכונס משקה, ופירש רש״י שזהו פחות של שיעורים המבטלין אותו מהיות כלי. עד כאן לשונו. (ואף על גב דגיסטרא הוי כמוציא משקה, אך זהו שבר כלי לכתחילה, עיין שם.)

ג ולפי זה אין דין זה רק בכלי חרס המיוחד למשקין, אבל אם מיוחדת לאוכלין שיעור הנקב כמוציא זית כמבואר שם. וכן אם היא כלי עץ – שיעורה כמוציא רמון, כדתנן בכלים ריש פרק שבעה עשר. ואם היא כלי מתכות יש שיעורים אחרים, כמבואר שם פרק ארבעה עשר וברמב״ם פרק אחד עשר מכלים. ורבא סמך על השיעורים שנתבארו במשניות דכלים, שהמשניות ידועים לכל, ופתח בהשיעור הראשון כמו בנידה. ואף שלא הזכיר כאן כלי חרס סתמא כפירושו, שדבר זה ידוע ששיעור כונס משקה אינו אלא בכלי חרס. וזהו שכתב הרמב״ם דכלי שנשברה שבירה המטהרת – פסולה לנטילת ידים. ויראה לי שזהו גם דעת הסמ״ק שהביא הטור, וזה לשונו: כתב בסמ״ק שאם ייחדו לזתים – תורת ״כלי״ עליו, ומותר ליטול ממנו אם יחזיק רביעית, עד שינקב כמוציא זית. עד כאן לשונו, וזהו ממש שיטת הרמב״ם. והטור השיג עליו בזה הלשון: ואפשר לחלק דווקא לעניין טומאה מועיל יחוד לזתים, אבל לעניין נטילה ששיעורה בכונס משקה, כיון שניקב בזה השיעור – אינו חשוב עוד ככלי. עד כאן לשונו. דלהטור הוה פשיטא ליה דשיעורא דכונס משקה אמר רבא על כל הכלים, אם כן אינו עניין לטומאה. אבל לשיטת הרמב״ם תלוי זה בזה, ובעל כרחך צריך לומר כמו שבארנו בסייעתא דשמיא.

ד אבל הסמ״ג בהלכות נטילת ידים כתב: אמר רבא: כלי שניקב בכונס משקה – אין נוטלין ממנו הידים, שאין שם ״כלי״ עליו. ואפילו ניקב למעלה מרביעית. וכתב מורי שהיה נוהג ר״י כן אפילו בכלי שטף, אף על פי ששיעור זה לא הוזכר אלא בכלי חרס. עד כאן לשונו. וכן כתבו התוספות בנידה שם, וזה לשונם: ואף על גב דבכולי שמעתין לא הוזכר כונס משקה אלא בכלי חרס... ולא בכלי עץ, מכל מקום הא דאמר רבא בחולין: כלי שניקב בכונס משקה אין נוטלין ממנו לידים – יש להחמיר בכל הכלים..., כיון שלא הזכיר ״כלי חרס״ אלא ״כלי״ סתם. עד כאן לשונם, ואין הכוונה חומרא בעלמא אלא מעיקר דינא. וטעמם נראה לי: דכל הכלים כשייחדן למים – בטל מהם שם ״כלי״ בניקב ככונס משקה. והרי בכלי חרס עצמו הדין כן, דכשייחדן לזתים – צריך נקב כמוציא זית. ולכן הא דבכלי עץ צריך כמוציא רימון – משום דסתמייהו עומדין לכך. אבל בייחדן למים – די בככונס משקה. וראיה לזה: דהרי גם בכלי מתכות שנינו שם דכשייחדן ליין ושמן – הוה טהרתן כשיש נקב שהיין והשמן זב מהן, עיין שם. ועוד: דלשיטת הרמב״ם והסמ״ק איך נדון בכלי אדמה... שאין מקבלין טומאה, דבהן לא שייך שישברו בכדי טהרתן מטומאה, שהרי אין מקבלים טומאה לעולם.

אלא וודאי דכל שמשתמשים בה לנטילת ידים – בטל שם "כלי" מעליה בככונס משקה. ולהרמב"ם והסמ"ק גם כן צריך לומר כן בכלים אלו, דבדידהו ליכא שיעורא אחרינא. ועיין בסעיף י"א.

ה מיהו לשני שיטות אלו וודאי דאין חילוק בין כשנוטל על ידיו מהכלי דרך פיו העליון, ובין כשנוטל דרך הנקב אף שנשאר רביעית מהנקב ולמטה, דכיון דהטעם משום דהוי שברי כלי – אם כן בכל עניין אסור ליטול ממנו לידים. וראיה ברורה לדבר זה מהסמ"ג, שכתב שם וזה לשונו: ואם הכלי ניקב מצדו פחות מכונס משקה, ומחזיק רביעית למטה מן הנקב, ובאין המים דרך הנקב על ידיו טהורות, אפס הנוטל מן המים העוברים חוץ לנקב ונופלין דרך שפת הכלי פסולות... דמן הנקב ואילך אין תורת "כלי" עליו. אלא למטה מן הנקב יש תורת "כלי" עליו, מאחר שלא ניקב בכונס משקה. עד כאן לשונו. הרי מפורש דבנקב ככונס משקה – כל הכלי פסולה. ובפחות מכונס משקה – מה שלמעלה מן הנקב אין תורת "כלי" עליו, ומה שלמטה יש תורת "כלי" וצריך ליטול דרך הנקב. ולהרמב"ם פשיטא שכן הוא, שהרי כתב להדיא דבשבירה המטהרת אין נוטלין לידים, מפני שהן שברי כלים. עד כאן לשונו. ופשיטא שבשבר כלי – פסול ליטול לידים מאיזה מקום שהוא. אך בפחות מכונס משקה לא נמצא בפוסקים חומרת הסמ"ג.

ו אמנם הרא"ש והטור יש להם דרך אחרת בזה. דהרא"ש בחולין שם כתב: כלי שניקב, ומחזיק רביעית למטה מן הנקב – מותר ליטול דרך הנקב אבל לא דרך פיו, דלמעלה מן הנקב לא חשיב "כלי". עד כאן לשונו. וזה לשון הטור: אם ניקב בכונס משקה... – בטל מתורת "כלי". ואין נוטלין ממנו לידים, ואפילו אם הוא מחזיק רביעית מן הנקב ולמטה. והני מילי שנוטל דרך פיו למעלה, דמה שממנו מן הנקב ולמעלה אינו חשוב ככלי, ונמצא שאין המים באים על ידו מהכלי. אבל אם נוטל דרך הנקב – שרי, כיון שמחזיק רביעית ממנו ולמטה. וכתוב בסמ"ק... ואפשר לחלק... עד כאן לשונו. ודעתם דלאו בדיני טומאה וטהרה תליא מילתא, שהרי נוטלין גם בכלים שאין מקבלין טומאה. אלא דהכי פסיקא לרבא, דכל כלי שניקב בכונס משקה – לא חשיבא כלי לעניין נטילת ידים, כיון דהמים יוצא בשפע דרך הנקב כשהוא בכונס משקה, שהוא הרבה יותר ממוציא משקה. ולכן בנוטל דרך הנקב – שפיר דמי, כיון שיש רביעית מהנקב ולמטה, דל החלק העליון מכאן. וממילא מוכח מדבריהם דבניקב בפחות מככונס משקה – מותר ליטול גם דרך פיו, מפני שהיא נחשבת "כלי" עדיין, מפני שהמים אין יורדין בהם בשפע. (ולכן השיג הטור על הסמ"ק, דלדעתו אין תלוי בטומאה וטהרה.)

ז מיהו זהו פשיטא דכלי שנטהרה מטומאתה על ידי שבירתה – גם הרא"ש והטור מודים שפסולה לנטילת ידים. ולכן אין נוטלין בדפנות הכלים כמו שיתבאר. ואדרבא אינהו מחמרי דאפילו בכלי שעדיין לא נטהרה מטומאתה, ודינה ככלי שלמה לעניין טומאה, מכל מקום לעניין נטילת ידים לא מקריא "כלי" כשיש בה נקב ככונס משקה. ואסור ליטול ממנה דרך פיה, אבל דרך הנקב מותר. ובזה מקילים נגד הרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק, דאילו לדידהו בכלי חרס המיוחד למשקים נפסלה כל הכלי בנקב ככונס משקה, ואסור ליטול אף דרך הנקב. אבל להרא"ש והטור מותר.

ח ודעת הרשב"א בתורת הבית (בית ו' שער ג') אינה מובנת לכאורה, שכתב: וכלי שנשבר, אף על פי שמקבל רביעית למטה מן השבר, כתוב בספר התרומה שאסור ליטול ממנו; דכל שלמעלה מן השבר אין תורת "כלי" עליו, ושבר כלי הוא. ומכל מקום אם דרך השבר ניגרין המים על ידו – מסתברא שהיא מותרת דהוה לה כברזא. ומסתברא דאפילו נשבר, כל שלא טהר מחמת שבירתו עדיין כלי הוא, ואין מחלקין את הכלי לשנים. וכל שמקבל רביעית ואין שברו גדול כל כך שיטהרנו מטומאתו – מותר ליטול ממנו לידים. עד כאן לשונו.

ט והנה דבריו סתומים. ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דמקודם הביא דברי ספר התרומה, דסבירא ליה כדעת הרא"ש דכל מה שלמטה מן השבר יש עליו תורת "כלי", אם יש שם רביעית ויוכל לשפוך דרך השבר. ומה שלמעלה הוי שבר כלי. ומה שכתב דהוה ליה כברזא – אין הכוונה ממש כברזא, דהברזא עשוי מתחילתו כן. אבל הכא שבר הוא. אלא דהכי פירושו: דלא גרע משופך דרך נקב הברזא, דדל חלק העליון מכאן. ולא הזכיר שיעור הנקב, דאדברי רבא קאי דהנקב בכונס משקה; ולא חש לבאר זה מפורש, כיון דסבירא ליה דאין זה עניין לטומאה וטהרה כדעת הרא"ש – ממילא דהנקב הוא ככונס משקה דהמים יוצאים בו בקילוח, ואין זה כלי לנטילת ידים. וזהו דעת ספר התרומה.

י ואחר כך כתב הרשב"א: "ומסתברא..." – כלומר: שחולק על ספר התרומה בתרתי: חדא לקולא, במה שסובר ספר התרומה דבכל שבר נפסלה הכלי לנטילת ידים, אומר לא כן: דכל שלא טיהר מחמת שבירתו – עדיין כלי הוא. כלומר: וכשרה לגמרי, וכדעת הרמב"ם והסמ"ק. ואחר כך אומר דאין מחלקין את הכלי לשנים, כלומר: בזה פליג לחומרא, והיינו דלספר התרומה החלק התחתון כשיש בו רביעית ויכול ליטול מן השבר – תמיד כשר. ואיהו סבירא ליה דאין מחלקין לשנים, כלומר דאם רק יש בשבר כדי לטהרו מטומאתו – נפסלה כל הכלי, כדעת הסמ"ג שהבאנו. (כן נראה לעניות דעתי בכוונתו.)

יא ונמצא לפי מה שבררנו, הרמב״ם והסמ״ק והרשב״א בחדא שיטתא קיימי, דכלי לא נפסלה בנקב אלא אם כן נטהרה מטומאתה בנקב כזה. ושיעור ד״כונס משקה״ אינו אלא בכלי חרס המיוחד למשקים. אבל כשאינו מיוחד למשקים אלא לאוכלים, וכן כלי עץ וכלי מתכות וכלי עצם וכלי זכוכית המיוחדים לאוכלים – אין הנקב פוסל רק אם הוא גדול כזית. וכן כלי גללים המיוחדים למשקין – דינם כ״כונס משקה״. וכשמיוחדים לאוכלים – דינם בכזית. ואף על גב דלא מקבלי טומאה, מכל מקום לעניין נטילת ידים אין לשנותם משארי כלים. ונגד זה מחמירים כשיש נקב המטהר – פסולה כל הכלי, אפילו החלק שמן הנקב ולמטה.

יב ודעת הרא״ש והטור וספר התרומה ממש להיפך: דאין תלוי בטומאה וטהרה, אלא בכל כלי פוסל נקב ב״כונס משקה״. ונגד זה מקילים דהחלק התחתון, כשיש בו רביעית ויכול ליטול מן הנקב – תמיד כשר אף אם נטהרה הכלי מטומאתה. והסמ״ג תופס חומרות שניהם, דבכל כלי פוסל נקב בכונס משקה, וזהו גם דעת התוספות בנידה שם. ועוד החמיר הסמ״ג כדעת הרמב״ם דבכונס משקה גם חלק התחתון פסול. והחמיר יותר מהרמב״ם, דלהרמב״ם והסמ״ק והרשב״א אין זה רק בכלי חרס המיוחד למשקין, ולהסמ״ג בכל הכלים הדין כן, ורק בנקב של מוציא משקה התיר החלק התחתון. אבל לכל רבותינו בנקב שהוא פחות מ״כונס משקה״ – כשר לגמרי גם החלק העליון. ודע שהטור בסוף העניין הביא גם דברי הרמב״ם, עיין שם. ונראה דדעתו דבזה מודה להרמב״ם, דאם נטהרה מטומאתה בנקב כזה פסולה לגמרי. ורבותינו בעלי השולחן ערוך כתבו לגמרי כדברי הרא״ש והטור, ולא הביאו כלל דברי הרמב״ם ולא דברי שארי הפוסקים. וצריך עיון. (וטעמם משום דהבית יוסף בספרו הגדול נסתבך הרבה בדברי הרמב״ם והסמ״ק והסמ״ג, עיין שם. וגם הט״ז סעיף קטן א׳ האריך הרבה. ודבריו אינם מובנים, כאשר תמה הפרי מגדים. והלבושי שרד טרח ליישבו בדוחק גדול. והמגן אברהם סעיף קטן ג׳ הביא דברי הרשב״א, וסבר דהרשב״א מפרש דברי ספר התרומה, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אינו כן, רק לדינא הסכים כמעט כמו שכתבתי. וגם כתב דכלי שנטהרה מטומאתה – פסולה גם ליטול דרך הנקב, עיין שם. ובוודאי כן הוא, כיון דגם הטור סבירא ליה כן; אף שמהרא״ש וספר התרומה לא נראה כן, מכל מקום לדינא העיקר כן הוא. ודייק ותמצא קל.)

יג ודע דבמסכת פרה פרק חמישי משנה ז לעניין קידוש מי חטאת תנן: ניקבה מלמטן ופקקה בסמרטוט – המים שבתוכה פסולין... מן הצד ופקקה בסמרטוט – המים שבתוכה כשרים... עיין שם. וכן פסק הרמב״ם בפרק ששי מפרה אדומה דין ז, וזה לשונו: היה נקוב מן הצד ופקקו – הרי זה כשר למלאות לו ולקדש ולהזות ממנו. עד כאן לשונו. והשתא קל וחומר הדברים: דאם בקידוש מי חטאת דאורייתא דכתיב מפורש ״מים חיים אל כלי״ כשר בכהאי גוונא – קל וחומר בנטילת ידים דרבנן. ותמיהני מה שאחד מן הפוסקים לא הזכיר זה. וכן כתב אחד מהגדולים על משנה זו, וזה לשונו: שמעינן מהא שמותר ליטול לידים בכלי המנוקב מן הצד... וליכא למימר דהכא כשהמים למטה מן הנקב, אבל מה שלמעלה לא חשיב כלי, דאם כן... (הגר״א באליה רבה). וכן כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך (מגן אברהם סעיף קטן ו׳), וזה לשונו: ואם היה כלי שלם, וניקב ותחב בו דבר אחר – מהני..., דכיון שסתמו – חשיב שפיר כלי. עד כאן לשונו. אלא שלא חילק בין מלמטה בין מן הצד. ונראה דכוונתו על סתימה יפה בעץ או בברזל שתהא מתקיימת. אמנם הרא״ש בפירושו שם כתב מפורש להיפך, וזה לשונו: אבל מן הצד מקדשים במים שלמטה מן הנקב, ואפילו לא פקקה בסמרטוט... עד כאן לשונו. וכן משמע מהר״ש, עיין שם. אבל הרמב״ם פסק כמו שכתבתי. (והט״ז סוף סעיף קטן א׳ הביא משנה זו, וכתב דנטילת ידים חמירא טפי, עיין שם ודבריו תמוהין. ותמיהני למה לא הביאו דברי הרא״ש? ולדינא יש לסמוך על המקילין, כמו שכתב התרומת הדשן בסימן קס״א דבנטילת ידים הולכין אחרי המקילין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יד כמה הוא נקב ד״כונס משקה״? אם ישימו אותו על מים יכנסו המים דרך הנקב. והוא גדול מנקב שהמים יוצאים בו דזהו אפילו בנקב קטן מאוד, ואין שום פסול בנקב כזה לרוב הפוסקים. ואפילו הנקב בשולי הכלי – מותר. לבד להסמ״ג אסור כמו שכתבתי. וכן יש סימן אחר ל״כונס משקה״, והיינו שהמים יוצאים ממנו טיף אחר טיף – בידוע שהוא כונס משקה (נידה מט ב). ויש מי שאומר שאם נסדקה על פני כולה מלמעלה למטה, אף שאין הנקב בכונס משקה אלא כמוציא משקה – פסולה לנטילת ידים, משום דנטהרה על ידי זה מטומאתה (ב״ח). והנה אם נטהרה מטומאתה בכהאי גוונא וודאי דפסולה לנטילת ידים, אבל אינו מבואר בשום מקום דין זה (ט״ז סעיף קטן א׳). ואדרבא בפרק חמישי דכלים משנה י״א מוכח דסדק ונקב חד דינא אית להו, עיין שם. וכל סדק שבמשניות הוה הפסק מרובה בין זה לזה, כמבואר בפרק תשיעי דכלים משנה ז, דתנן: נסדק מן התנור לסרידה – שיעורו מלוא פי מרדע. וכן בריש פרק אחד עשר דאהלות בבית שנסדק, דלכל הפחות הוא כחוט המשקולת, עיין שם. ובשלהי שבת הוה סדק בטפח, עיין שם. הלכך ליתא להאי דינא.

טו ולכן כל מין כלי שיש בה נקב, אם אין בו כ״כונס משקה״ – מותר ליטול בו לנטילת ידים. וכן אם יש בו פגימה מלמעלה או סדק אפילו על פני כולו, אם המים אין יכולים ליכנס דרך הפגימה או דרך הסדק – מותר ליטול בו. וכן אם הנקב או הפגם או הסדק גדול הרבה, עד שיכול ליטול ידיו דרך הנקב

או דרך הפגם או דרך הסדק, ונשאר עדיין מהם ולמטה רביעית – מותר ליטול בו לנטילת ידים לדעת הרא״ש והטור וספר התרומה ולרבותינו בעלי השולחן ערוך. וכן אם סתם הנקב או הפגם או הסדק באיזה דבר שהוא – מותר ליטול אף דרך פיו לדעת הרמב״ם וכמה מהגדולים כמו שכתבתי בסעיף י״ג. ולדעת הרא״ש אינו כן כמו שכתבתי. וכבר כתבנו דבנטילת ידים יש לסמוך על המקילין.

טז תנן במסכת ידים פרק ראשון (משנה ב): אין נותנין לידים לא בדפנות הכלים, ולא בשולי המחץ, ולא במגופת החבית. ופירשו הר״ש והרא״ש והרע״ב ד״דפנות הכלים״ ו״שולי המחץ״ הוי שברי כלים. ו״מגופת החבית״ הוי הפסול משום דלאו להשתמש בתוכה עבידא אלא כיסוי לחבית, עיין שם. ולפי זה אפילו הן מחזיקין רביעית ועומדים שלא מסומכין – פסולים לנטילת ידים (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). והטעם: מפני שאין נקראים ״כלים״. וגם לקידוש מי חטאת פסולים, כדתנן בפרק חמישי דפרה (שם). ותניא בתוספתא שם: שולי כלי עצם, וכלי זכוכית, וכלי עץ – אין נוטלין מהן לידים. קנקסן ושפן ועשאן כלים – נוטלין מהן. עד כאן לשונו. והכי פירושו: ד״שולי כלי״ הוה שברי כלי. אמנם אם קינקסן ושפן, וזהו כמו במשנה דכלים פרק שלושים דתנן: שולי קערה... שהתקינן לתשמיש – טהורין. קירטסן או שפן בשופין – טמאים. כלומר: דיחוד בעלמא שייחדן לתשמיש לא מהני, ואין מקבלין טומאה דהוי שבר כלי. רק אם קירטסן, שתיקנם על ידי מעשה ועשאן חלקים, או שיפן בכלי של צורפי ברזל – נעשית כלי. והכא נמי לעניין נטילת ידים: אם לא עשה בה מעשה – אין ליטול בה, ואם עשה בה מעשה – מותר ליטול בה. (ובתוספתא יש: שברי כלי חרס שמחזיק רביעית – מותר ליטול לידים. והוא תמוה.)

יז ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הלך בזה בדרך אחרת, דסבירא ליה דפסולי הדפנות והשולים והמגופה – זהו מטעם שאין ביכולתם לישב שלא מסומכים. ועל פי זה כתב בסעיף ג: כלי שמחזיק רביעית כשסומכים אותו, ואם לא יסמכוהו ישפכו המים ולא ישאר בו רביעית – אינה ״כלי״. לפיכך מגופה של חבית, שהיא חדה ואינה מקבלת רביעית שלא מסומכת – אין נוטלים ממנה. ואם הרחיבה מלמטה עד שהיא מקבלת רביעית כשהיא יושבת שלא מסומכת – נוטלים ממנה. עד כאן לשונו. והנה הדין דין אמת. אך מה שכתב דפסול מגופה הוי משום שאינה מקבלת רביעית שלא מסומכת – אינו כן, דהוא הדין אפילו יושבת שלא מסומכת – פסולה עד שיעשה בה תיקון כמו שכתבתי. ויחוד בעלמא לא מהני. (מגן אברהם סעיף קטן ד׳. והבית יוסף הולך בשיטת הטור.)

יח יש מי שאומר שאין ליטול ידים מהקנקן שקורין גיסקא״ן דרך הדד שבולט, כי לא נעשה לקבלה (של״ה). ותמהו בזה: דהא הכיור היו הכהנים מקדשים ידיהם ורגליהם מן הכיור דרך דדי הכיור (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ותרצו דבכיור היו עשוים כמין שפופרת שמקבלים מים, אבל כשעשויה כמין צינור הפתוח למעלה והם כמו חצי עגולה – לא (שם). אי נמי: דבכיור לא היו הבליטות גבוה מגוף הכלי אלא היו בולטין בצדדין בשווה. אבל כשבולט למעלה – לא (אליה רבה סעיף קטן ו׳). והנה הדברים סתומים ונצרך לבאר.

יט ונראה לי ביאור הדברים כן הוא: דאין הכוונה שצריך שבעת קבלת המים יכניסו המים דרך שם, שהרי דרך כל דדי הכלים אין מכניסים מים, ועם כל זה רחצו הכהנים ידיהם מן דדי הכיור. אלא דהכי פירושו: שצריך שבשם צריך שיחזיקו המים, לאפוקי באותן כלים שקורין קאנע״ן – יצא במקצת הכלי בליטה למעלה מגוף הכלי, ובאותה הבליטה לא יחזיקו המים כנראה בחוש. ולזה אמרו דבכיור לא היה כן, או אף שהדדים היו למעלה, מכל מקום היה כל אחד מהדדים מוקף סביב סביב וממילא שהמים מחזיק שם. או שהבליטות לא היו למעלה מהכיור אלא בשווה עם הכיור, וממילא שהמים מחזיק שם. זהו ביאור הדברים.

כ ולפי זה בכלים שלנו, כשאין בליטה עולה למעלה מן הכלי – מותר ליטול ידיו דרך הבליטה. אבל כשבולטת למעלה – אין ליטול ידיו דרך הבליטה. אבל כשבולטת למעלה – אין ליטול דרך שם, אבל שלא דרך הבליטה מותר. וכלי מתכות העשוי לחמם בה חמים שקורין סאמעווא״ר, שיש למטה דד שמשם שופכין החמין דרך ברזא שבדד שקורין קרא״ן; וכן כלי גדולה שקורין האנ״ט פא״ס ששופכין שם הרבה מים, ולמטה יש דדים וכשרוצים ליטול מהם מגביהים הדדים למעלה ונשפך המים דרך שם, וכשמסלקים הידים חוזרים הדדים למטה ונסתמים מוצאי המים – מותר ליטול דרך שם, אך יזהר שבכל שפיכה יעלה הדד, ויורידנה כדי שיבואו המים מכוחו כמו שיתבאר. וכן בהדד של הסאמעווא״ר יעשה כן. ודרך הדד של הצאני״ק העומד על הסאמעווא״ר – יכול ליטול דרך הדד שבו, וכן דרך ברזא שבחבית. אך בכל שפיכה יטול הברזא וישימנה בחזרה, כדי שיבואו המים מכוח אדם כמו שכתבתי. ומזה נבין לכל מיני כלים.

כא כבר נתבאר דבכל הכלים נוטלין לידים. אמנם דווקא במה שדרך ליטול בהם מים, לאפוקי שק וקופה ולבדים, והיינו כובעים או מנעלים של לבדים שקורין פילס״ן. אפילו תיקן השק לשבת בלא סמיכה, וזפתן בזפת עד שהם מקבלים משקין – אין נוטלין מהם לידים, לפי שאינן עשויין לקבל משקין. וכן הלבדים אף על פי שהם קשים, ואין המים זב מהן, מכל מקום הרי אינם עשויים לקבל מים. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד דמכל מקום על ידי

הדחק מותרים, דעוברי דרכים רגילים לשתות בהם. עד כאן לשונו. אבל יש חולקים דגם על ידי הדחק לא מהני (ים של שלמה). והסומך על רבינו הבית יוסף לא הפסיד (אליה רבה סעיף קטן ה׳). וזהו רק בכובעים של לבדים, דלפעמים שותים בהם מים, אבל לא בשק וקופה. וכלים של עור הוי ככל הכלים, ונוטלין מהם לידים, שהרי נודות של עור הרבה משתמשין בהן למשקין, כדכתיב: ״ותפתח את נוד החלב ותשקהו״. אך בנטילת ידים בעינן כלי שתעמוד בלי תמיכה, והנודות הם ככיס בעלמא. אלא שבעת שרוצים לתת בהם משקין נופחין אותם, ואין זה כשר לנטילת ידים. ולכן חמת וכפישה, שהם נאדות של עור שתיקנן ועשה להן בית מושב שיוכלו לעמוד בלי תמיכה – נוטלין מהן לידים.

כב וזה שנתבאר שהכלי שנוטלין ממנה לידים צריכה לעמוד בלי תמיכה, זהו בסתם כלים. אבל יש מיני כלים שעשויים לכתחילה שאינו יכול לעמוד בלי סמיכה, ועיקר תשמישם על ידי סמיכה – נוטלין מהם לידים, כיון שעיקר תשמישן כן הוא, וחשיב שפיר ״כלי״. לפיכך ההאנ״ט פא״ס שלנו, שהדדים הם מתחתיו, ואינו עומד על הארץ או על הספסל, אלא מדביקים אותו במסמורות אל הכותל והוא תלוי באויר – נוטלין ממנו לידים, כיון שכן הוא עיקר תשמישו.

כג וכן מה שהצרכנו שלא יהיה שום נקב בהכלי, אם היא כלי שתחילת עשייתה לנקבים, כמו שכתב הרמב״ם פרק שמונה עשר (הלכה ו) מכלים, וזה לשונו: טיטרוס, אף על פי שהוא נקוב ומוציא פרוטות – מתטמא, שהרי המים מתכנסין בצדדין, והן עשויין לקבלה. עד כאן לשונו, ומשנה היא בכלים. ולפיכך כלי שהוא מלא נקבים מתחתיו, ופיו צר למעלה, וכשמניח אדם אצבעו עליו אין המים יוצאים, וכשמסירו המים יוצאים – מותר ליטול ממנו, אף על פי שאינו מחזיק כלום; כיון שעשוי לקבלה בעניין זה, וזהו עיקר תשמישו – נקרא ״כלי״. וכל שכן כלי שיש לו ברזא למטה, כמו ההאנ״ט פא״ס שלנו, אף שיש בו נקבים גדולים שהברזות סותמן, הואיל שמתחילה נעשין לקבלה על ידי כך – נוטלין מהם לידים. וכן כלי שלם, וניקב ותחב בו איזה דבר לסותמו בסתימה תמידיות – מהני, דכיון דסתמו מקרי ״כלי״ (מגן אברהם סעיף קטן ו׳). ועיין בסימן קס״ב סעיף כ״ב.

כד יש מי שכתב שיש כלים של בדיל שקורין גיסקא״ן, שנותנין אותן בסעודה ליטול מהן לידים, ויש באותן כלים נקב גדול למעלה סמוך לפיהם, ועושים זה לנוי. ומכל מקום אין להקל ליטול דרך פיו של הכלי אלא דרך הנקב. ולא דמי לכלי מלא נקבים, שבארנו דמותר ליטול מהם לידים, דהתם הנקבים דקים, מה שאין כן בנקב גדול כזה: אף שעשוי לנוי, סוף סוף נקב גדול הוא, ופוסל מה שלמעלה ממנו (ט״ז סעיף קטן ו׳). ואף גם בהנקבים הדקים יש חולקים. אלא דמכל מקום אנו סומכים להיתר באלו, אבל לא בנקב גדול. ולכן נראה לי בלייק״א שלנו, שממשיכין בהם משקין מחבית שיש נקבים גדולים בשני הצדדים – אסור ליטול מהן לידים, כיון שגם מעבר השני הנקב גדול, ולא דמי לטיטרוס שנתבאר. וכן יש להורות למעשה.

כה כיון שצריך נטילה מכלי דווקא, ממילא מובן שאסור לראובן ליטול מים בחפניו ולשפכם על ידי שמעון, שהרי המים שעל ידי שמעון לא באו מכלי. ולא עוד אלא אפילו אם שמעון עצמו יטול ידו אחת מהכלי, ויטול בחפנו של יד זו וישפוך על ידו האחרת – אין הנטילה עולה על ידו האחרת, אף על פי שבידו הראשונה הגיעו המים מכלי. וצריך ליטול השנייה עוד פעם. אמנם יש מגדולי רבותינו שהתירו בכהאי גוונא, דכיון שיש נטילה מכלי למים אלו שבידו האחת – רשאי להטיל המים על השנייה מחפינו של ידו הראשונה. ונהגו להקל כסברא זו. אבל העיקר כסברא הראשונה, ולכן יש להחמיר לכתחילה. אמנם צריך ליזהר גם לדעת המיקל, שהמים שבידו האחת לא יהיו טמאים, והיינו שישפוך עליה רביעית בבת אחת, וישפוך על כל היד על הכף ועל הגב, ואז כששופך על השנייה – יצא לדעת המיקל. דאם לא כן הרי נטמאו המים, וטמאו היד השנייה. ודינים אלו אי אפשר לבארם פה שאין בסימן זה מקומם. ויתבארו בסימן קס״ב בסייעתא דשמיא, ועיין שם בסעיף כ״ג.

כו ולבד שצריך כלי, עוד צריכין שיבואו המים מכוח ״נותן״, כלומר: מכוח אדם הנותן. ולא מיבעיא אם מטביל ידיו בכלי דלא מהני, כדכתיב בכיור: ״ורחצו אהרן ובניו ממנו״ – ולא בתוכו (זבחים כא א). ואף על גב דבארבעים סאה מהני טבילה לידים כמו שיתבאר, זהו במקוה שבקרקע הכשרה לטבילת הגוף, קל וחומר לנטילת ידים. אבל בכלי לא מהני טבילה, רק נטילה מהכלי ועל ידי כוח אדם. אבל בלא כוח אדם, כגון שעל ידי איזה סיבה היטתה החבית ונשפכו ממנה המים, ונתן ידיו תחת הקילוח – לא עשה כלום, כיון שלא באו המים מכוח אדם. אך איזה אדם לא קפדינן. והכי תנן בסוף פרק קמא דידים: הכל כשרים ליתן לידים, אפילו חרש שוטה וקטן. והוא הדין על ידי אשה וכותי. ואם צריך דווקא מין אדם, או גם משארי בעלי חיים כגון הקוף שעושה כמעשה אדם – יש שם פלוגתא, דחכמים מכשירין ורבי יוסי פוסל. ונחלקו הפוסקים: יש שפוסקים כחכמים ויש כרבי יוסי. ונראים דברי המכשירים. ואף דבשחיטה פסול, שאני שחיטה דהוי דאורייתא. ומכל מקום לכתחילה יש להחמיר, ויש מי שחושש להחמיר על ידי כותי ונידה. ולדינא אינו כן, דבלאו הכי כולנו טמאים, והנזהר מזה הוא רק מידת חסידות. וכן יש שחוששין על ידי חרש שוטה וקטן פחות מבן שש, ולדינא העיקר כמו שכתבתי (עיין ט״ז סעיף קטן ט״ו, ומגן אברהם סעיף קטן כ״ב). ובסעיף ל״ב יתבאר שיש מי שמתיר בטבילת ידים בכלי.

כז וכיון שצריך שיבואו המים מכוח אדם, לפיכך אדם שדולה מים מן היאור או מבאר שהוא מעיין, ושופך המים לתוך הצינור שלפניו, ומן הצינור נמשכים המים להשקות שדות – אינו מותר ליתן ידיו לתוך הצינור קודם ביאת המים ובביאת המים נשפכו על ידיו, מפני שכבר פסק כוח האדם השופך, ונמצא שמים אלו אינם באים מכוח אדם. וזהו דווקא כשנותן ידיו בצינור רחוק ממקום השפיכה להצינור. אבל אם משים ידיו קרוב למקום השפיכה, אף על פי שאינו משים אותם תחת השפיכה ממש – עלתה לו נטילה, דכל זמן שהם קרובים למקום השפיכה – עדיין מכוחו הם באים.

כח וזהו כשהמים באים על ידיו. אבל אם הטביל ידיו לתוך הצינור, בכל עניין לא עלתה לו נטילה, מפני שהם שאובים והכלי מחובר לקרקע. ובמחובר לא מהני כלי, ואפילו אינה מחוברת יש פוסלים כמו שיתבאר. והני מילי כשהדולה שופך לתוך הצינור עצמה. אבל אם נותן אותם חוץ לצינור, וממשיך אותם לצינור והטביל בו – ידיו טהורות, דאפילו לגבי מקוה קיימא לן ביורה דעה סימן ר״א דשאובים שהמשיכו אותם – כשרים. ואפילו להאוסרים במקוה, מכל מקום בנטילת ידים דרבנן לכולי עלמא מהני.

כט ואפילו בדולה ונותן לתוך הצינור עצמו, אם הדלי ששואב בו נקוב לאחוריו בככונס משקה, ובעוד ששופך דרך פיו להצינור מקלח מאחוריו ליאור או למעיין – מטביל בו את הידים וטהורות, דחשיבי כאילו הטבילם בהיאור, דנצוק זה מחבר הכלי להיאור, וחשיבי מים שבצנור מחוברים למימי היאור. ואף על גב דנצוק כזה לא חשיב חיבור לעניין טבילה, עד שיהא בנקב כשפופרת הנוד כמבואר ביורה דעה סימן ר״א, מכל מקום לעניין נטילת ידים יש להקל. ויש חולקים בזה וסבירא להו דגם בנטילת ידים לא חשיב חיבור נצוק כזה. ובוודאי שלכתחילה יש להחמיר, אך באין לו כלי – יש להקל בנטילת ידים כדעות המקילים.

ל כתב רבינו הרמ״א בסעיף ז: אין ליטול ידיו מאותם אבנים הקבועים לכותל, ועשה להם בית קיבול וברזא. אבל אם היו כֵּלים תחילה, וחיברן לכותל – נוטלין ממנו. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דמחובר לאו שם ״כלי״ עלה; רק בתלוש ולבסוף חיברו, כגון שהיתה כלי מתחילה – יש להקל בנטילת ידים, דמיחשבא בתלוש. ויש מי שמקיל בכל עניין (ט״ז סעיף קטן ח׳). והעיקר כרבינו הרמ״א, כיון שלא היה עליו שם ״כלי״ כלל בתלוש. אם כן הוי מחובר גמור, ולא מהני ממנו לא נטילה על ידי ברזא ולא טבילה בתוכו, אף שיש בו ארבעים סאה, כיון שאסור לטבילה (פרי מגדים). ואפשר דבטבילה יש להקל כשיש בו ארבעים סאה לעניין נטילת ידים (שם).

לא המים שמושכים על ידי קנים חלולים למרחוק כמו רע״ר קאסטי״ן, ליטול מן הקנים עצמם – וודאי אסור, דאין באין מכוח אדם, שרחוקים הם מעצם המים שהאדם עושה בו. אבל מותר לטבול ידיו בהתיבה של אבנים העומדים לפני הקנים, דהוה כאילו מחוברים לנהר או להמעיין בשעה שהקנים שוטפים מים, והוה נצוק דחשבינן חיבור לעניין נטילת ידים כמו שכתבתי. אבל כשנפסק הקילוח מן הקנים – אסור לטבול בו הידים, דאז אינו מחובר עם המים של הנהר והמעיין (ע״ת ואליה רבה). וליטול מן הפלומפי״ן – וודאי אסור, שאינם כלי (באר היטב סעיף קטן ח׳).

לב אם הכניס ידיו בכלי של מים, ושכשך ידיו בהם, אם הכלי מחובר לקרקע – וודאי לא עלתה לו נטילה, דבמחובר וודאי ליכא על זה שם ״נטילה״ אלא ״טבילה״; וטבילה ליכא בשאובין, ואפילו יש שם ארבעים סאה. אמנם אם הכלי תלושה, שאינה מחוברת לקרקע – יש אומרים שעלתה לו נטילה, דרק בכיור דרשינן ״ממנו״ ולא בתוכו, כמו שכתבתי בסעיף כ״ו. אבל בנטילת ידים דרבנן – הוה זה מין נטילה. ויש אומרים שלא עלתה לו, וכמו שכתבתי שם. והעיקר לדינא לאיסור, שכן דעת רוב הפוסקים. ומכל מקום בשעת הדחק יכול לסמוך על המתיר בנטילת ידים דרבנן. ואם אחר כך יזדמנו לו מים עם כלי – יטול ידיו, ולא יברך אם היתה אחר ברכת ״המוציא״ (אליה רבה סעיף קטן י״ב). וגם מקודם לא יברך. ויש מי שאומר שיברך מקודם על הטבילה (מגן אברהם סעיף קטן ט״ו) ולא נראה, אלא אחר כך יברך אם הוא עדיין קודם ברכת ״המוציא״. וכן נראה עיקר. ויש מי שאומר שאף המתיר לא התיר אלא כשיש ארבעים סאה בכלי (ב״ח בשם הג״א). ואינו כן, דאם כן למה לי קרא לאיסור בכיור, הא ליכא שם ארבעים סאה ובוודאי אסור? (ט״ז סעיף קטן י׳, עיין שם. ואין זה דקדוק, דיש לומר דאתי למעוטי אף כשיש ארבעים סאה בכיור. מכל מקום דעת רוב הפוסקים דהמתיר, שהוא הבה״ג – בכל עניין התיר. וה״ים של שלמה״ פסק דגם בשעת הדחק אין לסמוך על המתיר, עיין שם ובט״ז סעיף קטן י״א.)

לג חבית שיש בה מים, ואין לו כלי, וגם אין אדם אחר שיגביה לו החבית לשפוך על ידיו, אם היא קטנה – יניחנה על ברכיו ונוטל ממנה לידים. והיינו שמנענע בברכיו בכל קילוח וקילוח (מגן אברהם סעיף קטן ט״ז). וזהו ״כוח גברא״, דמה לי שנותן בידיו או מטה בברכיו? ואם גדולה היא והיא מוטה בארץ, והמים מקלחים ממנה שלא על ידי גלגולו, אלא שנתגלגלה מאליה ונתן ידו תחת הקילוח – לא עלתה לו נטילה. ואם היתה ברזא בנקב, והסירה וקיבל המים על ידיו – חשיב שפיר ״כוח גברא״, ובלבד שבכל קילוח וקילוח יוציא הברזא ויחזירנה, ויחזור ויוציאנה, דרק הקילוח הראשון חשיב ״כוח גברא״. ויש מי שאומר דכל השפיכה מקרי ״כוח גברא״ (ים של שלמה), ואינו עיקר (מגן אברהם סעיף קטן כ׳). ומכל מקום אם הטה חבית מלאה מים, והלך וישב לו, והחבית שופכת מים כל היום מפני הטייתו, ונטל ידיו ממנה – עלתה לו נטילה, דזה חשיב ״כוח גברא״. ולא דמי להסרת הברזא

שצריך להסיר בכל קילוח, דזהו מפני שלא עשה מעשה בגוף המים אלא בהסרת הברזא. אבל בהיטוי חבית שעשה מעשה בגוף המים – חשיב כל הקילוח "כוח גברא". וגם לא דמי למה שבארנו בסעיף כ"ז בצינור דלא חשיב "כוח גברא", דהתם מפני שהוא רחוק ממקום שכוחו עושה, מה שאין כן כאן. ולכן כשיש לו חבית גדולה, ואין לו כלי, אם היא מלאה מים – יטנה על צידה וישים הידים תחת הנקב, ויבואו עליו המים, ויצא בזה ידי נטילת ידים.

לד בחגיגה (יח ב) מבואר דאין צריך כוונה לנטילת ידים דחולין, רק לתרומה; וכן מבואר בחולין (לא ב). ומכל מקום הרשב"א בתורת הבית החמיר בזה, מהא דתניא בתוספתא: הנוטל מתכוין והנותן אין מתכוין, הנותן מתכוין והנוטל אין מתכוין – ידיו טהורות. משמע להדיא דאחד מהם צריך לכוין: הנוטל או הנותן על ידיו. וצריך לומר דבחגיגה ובחולין מיירינן לעניין נגיעה ולא לעניין אכילה. אבל כל הפוסקים לא כתבו כן, ולא חשו להתוספתא כיון שבגמרא להיפך, או שזהו לתרומה. ומכל מקום רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י"ג חששו לכתחילה לדברי הרשב"א, וזה לשונם: ולכתחילה יכוין הנוטל לנטילה המכשרת לאכילה. וכוונת נותן נמי מועיל אפילו לכתחילה, אפילו שלא כיון הנוטל כלל. עד כאן לשונם, וזהו על פי התוספתא שהבאנו. ויש מי שחשש לדעת הרשב"א אף בדיעבד (מגן אברהם סעיף קטן כ"ה), וצריך עיון. (ואין לשאול: דאם אין צריך כוונה, למה פסקנו בסימן קנ"ח בנטל ידיו לטיבולו במשקה, צריך נטילת ידים אחרים לסעודה? דלא קשיא כלל, דכשיכוון לדבר אחר – גרע טפי מסתמא. ודייק ותמצא קל.)

לה הטביל ידיו במי מעין, אפילו אין בו ארבעים סאה – עלתה לו טבילה. דמעיין מטהר בכל שהוא אפילו לגופו, וכל שכן בנטילת ידים, ובלבד שיתכסו בהמים כל ידיו בבת אחת. ואם הטבילן במי מקוה, דהיינו מי גשמים – יש אומרים שצריך ארבעים סאה כמו בטבילת הגוף, ויש אומרים שדינו כמו במעיין. וטעמם: דכיון דמן התורה מטבילין כלים במקוה כשיש רביעית מים, אלא דרבנן בטלוה והצריכו ארבעים סאה גם לכלים כמבואר ביורה דעה סימן ר"א, ולכן בנטילת ידים דרבנן סמכינן גם לכתחילה. וכן עיקר לדינא, ורק לכתחילה יש להחמיר. ולכן המהלך בדרך ואין לו כלי – יכול לטבול ידיו ברקק של גשמים, או בעוקה קטנה של גשמים, ובלבד ששני ידיו יתכסו בהמים. ומכל מקום צריך שיהיו המים אשבורן, כלומר: שיעמדו במקום אחד ולא זוחלין, דמקוה פסולה בזוחלין. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט"ו: מי גשמים שהם זוחלין, כלומר שנמשכים והולכים שאינם מכונסים, ויש בהם ארבעים סאה – יש להסתפק אם טובל בהם ידיו. עד כאן לשונו. משום דזוחלין פסולין אפילו לטבילת כלים.

לו כתב הרמב"ם בפרק ששי מברכות דין ה: כל הצריך נטילת ידים, והטביל ידיו במי מקוה – אינו צריך דבר אחר. ואם הטבילן במים שאין בהם שיעור מקוה, או במים שאובין שבקרקע – לא עשה כלום, שאין המים שאובין מטהרין הידים אלא בנטילה. עד כאן לשונו. והנה באין שיעור מקוה נתבאר בסעיף הקודם שחלקו עליו, ודינו כמעיין. וגם זה שפוסל במים שאובין שבקרקע נחלק עליו הראב"ד, ופסק דבארבעים סאה שאובין בקרקע, כיון שבעלי קריין טובלין בהן, כמו ששנינו במקואות פרק שמיני – כשרין גם לנטילת ידים בטבילה. ושאובה שהמשיכוה כולה – גם להרמב"ם מטבילין בו הידים.

לז נמצא כתוב בלשון זה: בשלג יש אוסרים ויש מתירים. והר"ר אביגדור לא רצה ליטול בשלג, אפילו בשעת הדחק. עד כאן לשונו. והכוונה לזרוק שלג על ידו אחת, ואחר כך על השנייה, ולשפשפם עד שימחו כמים. אבל לטבול ידיו בערימת שלג שיש בה ארבעים סאה – פשיטא שמותר, שהרי אפילו לטבילת כל הגוף הרבה מתירים, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. וכל שכן לנטילת ידים (ט"ז סעיף קטן כ'). ועיין מה שכתבתי בסימן ק"ס סעיף ט"ז.

לח לא יטול מהנהר מים בידו אחת, ויתן על השנית, לפי שאין כאן לא נטילה ולא טבילה. ד"נטילה" הוא מכלי, וכאן ליכא כלי. אבל ידו אחת בטבילה, וידו אחת בנטילה על ידי כלי – מותר, וידיו טהורות. והמטביל ידיו אינו צריך להטביל שתי פעמים, דזה אין צריך רק בנטילה כששופך פחות מכל הרביעית כמו שיתבאר בסימן קס"ב, אבל לא כששופך רביעית, וכל שכן בטבילה. וגם אינו צריך ניגוב, ולא הגבהת ידים, דזהו הכל כשהמים טמאים כמו שכתבתי שם.

לט המטביל ידיו אינו מברך "על טבילת ידים" אלא "על נטילת ידים", דכך היתה עיקר התקנה נטילה; אלא שיש בכלל מאתים מנה, דקל וחומר לטבילה. ולכן הברכה היא כעיקר התקנה. ויש אומרים דמברך "על טבילת ידים", וכן עיקר. דאיך יאמר "נטילה" והוא אינו נוטל? ויש מי שהכריע דאם טבל במים הכשרים לנטילת ידים – מברך "על נטילת ידים". ואם פסולים לנטילה כפי מה שיתבאר בסימן הבא – מברך "על טבילת ידים" (מגן אברהם סעיף קטן ל"ח). ודעביד כמר – עביד, ודעביד כמר – עביד. ומיהו בידו אחת בנטילה, וידו אחת בטבילה – וודאי מברך "על נטילת ידים" (שם סעיף קטן ל').

סימן קס

א כתב הרמב"ם בפרק ו' מברכות דין ז': "ארבעה דברים פוסלין את המים: שינוי מראה, וגילוי, ועשיית מלאכה בהן, והפסד שמונע את הבהמה מלשתות מהן. כיצד: מים שנשתנו מראיתן בין בכלים בין בקרקעות, בין מחמת דבר שנפל לתוכן בין מחמת מקומן - הרי אלו פסולין. וכן אם נתגלו גילוי האוסרן משתייה - נפסלו בנטילת ידים" עכ"ל. והנה על גילוי כתב הטור דהאידנא דאין חוששין לגילוי - כשרים אף לנטילה עכ"ל, ובאמת אין ידוע לנו כלל עניין גילוי כיון שאין נחשים מצויים בינינו, וכמ"ש ביורה דעה סימן קט"ז. וכן מה שכתב: 'בין בקרקעות' וודאי כוונתו על שאובין שבקרקעות, והולך לשיטתו שבארנו בסוף סימן הקודם דמים שאובים שבקרקע, אף כשיש בהם מ' סאה - אין לטבול הידים בהם, דבמקום שמותר לטבול הידים אין שינוי מראה פוסל, דאין שינוי מראה פוסל במקוה של[י]מה כמבואר ביורה דעה סימן ר"א (ב"ח), אלא שהולך לשיטתו, וכבר בארנו שם שחולקים עליו.

ב אמנם בזה שכתב: "בשינוי מראה, בין מחמת דבר שנפל לתוכן בין מחמת מקומן", אף על גב דבמשנה דידים פרק א' לא תנן אלא: "נפל לתוכן דיו קומוס וקנקנתום ונשתנו מראיהן - פסולין" ע"ש, מכל מקום סבירא ליה להרמב"ם דמחמת מקומן הוה כמו על ידי דבר שנפל לתוכן, כיון שהסיבה היא לא מחמת עצם המים. ואם נשתנו מחמת עצמן, כגון שעמדו ימים רבים ונעשו ירוקים - לא פסל הרמב"ם, שהרי אפילו במי חטאת תנן בסוף פרק ח' דפרה: "המים שנשתנו ושינויין מחמת עצמן – כשרים", וקל וחומר לנטילת ידים דרבנן.

ג ולפי זה תמוהים מאוד דברי הטור והשולחן ערוך סעיף א' שכתבו: "מים שנשתנו מראיהם, בין מחמת עצמן בין מחמת דבר אחר שנפל לתוכן בין מחמת מקומן - פסולים" עכ"ל, ומנא לן לפסול בנשתנו מחמת עצמן, וכבר הקשו זה המפרשים (הט"ז והמגן אברהם והב"ח) ופסקו דכשרים ע"ש. ולעניות דעתי העיקר כהטור והשולחן ערוך, דידוע שהמים העומדים בכלי ימים רבים עד שנשתנו במראיתן לירקון, כשיחפשו בשם ימצאו שם הרבה זבובים ותולעים, ועל ידי זה נשתנו מראיתן. ונמצא שכל השינוי מחמת דבר אחר הוא, אלא שבלשון בני אדם קרו לה 'נשתנו מחמת עצמן'. וראיה לדבר זה ממשנה דפרה שם שהבאנו דנשתנו מחמת עצמן כשרים, ובריש פרק ט' דפרה תנן בצלוחית של מי חטאת: "נפל לתוכה שקצין ורמשים ונתבקעו או שנשתנו מראיהן – פסולים", אלמא דדרך המים להשתנות על ידי רמשים, ואם כן למה לא תני לה בסוף פרק ח'. אלא וודאי דשם דמיירי בהמעיין ואין דרכן להשתנות על ידי רמשים כידוע בחוש, אבל בצלוחית דרך המים להשתנות על ידיהן. ועוד ראיה מחולין (ק"ז.): דשאל רב ששת לאמימר: קפדיתו אחזותא, אמר ליה: אין ע"ש. וקשה, איזו שאלה היא, הא משנה מפורשת היא בפרק קמא דידים כמ"ש. ותרצו התוספות והרא"ש דבמשנה יש לומר דמיירי דלתרומה ע"ש. ואינו מובן כלל, דהא כל הדינים שבשם הם לחולין. ולהטור והשולחן ערוך אתי שפיר בפשיטות, דבמשנה מיירי על ידי דבר אחר: על ידי דיו קומוס וכו' כמ"ש, והוא שאל לו על חזותא מחמת עצמן, ואמר ליה דקפדינן, והטעם כמ"ש. ולכן נראה לי להלכה ולמעשה כהטור והשולחן ערוך, דאפילו מחמת עצמן – פסולים, דבאמת אין זה מחמת עצמן וכמ"ש.

ד עשיית מלאכה כיצד: תנן בידים שם: "עשה בהם מלאכה או ששרה בהן פתו – פסולים, הדיח בהם את הכלים או שמיחה בהם את המדות – פסולים. הדיח בהם כלים חדשים או מודחים - כשרים" ע"ש. עוד שנינו שם: "המים שהנחתום מטביל בהן את הגלוסקאות – פסולין, וכשהוא מדיח ידיו בהן - כשרים" ע"ש. והכי פירושו: עשה בהם מלאכה מה שצריך להמלאכה, כגון שצינן בהם משקין (רא"ש שם) או שרה פיתו או הדיח כלים שצריכין הדחה, או קינח המדות שנדבק שם המשקין או הטביל גלוסקאות, שכל אלו צריך לזה - מקרי מלאכה והוה כמי שופכין ופסולים לנטילת ידים. אבל הדיח כלים מודחים או חדשים שאין צריך להמלאכה כלל – כשרים, דזה לא מקרי מלאכה. והנחתום שהדיח ידיו בהן, אף שצריך לזה, מכל מקום הא המים שצריך נטלן מהכלי ובהשאר לא נעשה מלאכה (רמב"ם), ועיין בסעיף ח'.

ה ושרה בהן פתו פסולים אפילו לא נתכוין לכך אלא שנפל שם הפת ונשרה (ט"ז סק"א), אם צריך לשריית הפת, וכל שכן אם נתכוין לשרות בכלי זה ונפל בכלי זה דפסולין. אבל אם נפל הפת ומיד לקחו מן המים - כשרים (מגן אברהם סק"ד). ונחתום שמדיח ידיו במים שאמרנו דכשרים, זהו כשחפן מהם מים בחפניו לטוח פני הגלוסקאות, או הטביל ידיו וטח פני הגלוסקאות, דהשתא המים שצריך נטלן והשאר שבכלי לא נעשה בהם מלאכה. אבל אם רחץ ידיו במים שבכלי – פסולות, דהא עשה בכולם מלאכה (ט"ז סק"ג). ויש מראשונים שמכשירים גם בכהאי גוונא (ב"י בשם סה"ת), והטעם דסבירא ליה דזה לא מקרי מלאכה כלל, אבל לא כן שיטת הרמב"ם והטור והשולחן ערוך (ט"ז שם). וכן אם הדיח בהן ירקות - פסולים כשצריך להדחתם, אבל אם היו נקיים - כשרים (מגן אברהם סק"ה), דהוי ככלים נקיים. אמנם אם שרה בהן הירקות שלא יכמושו - וודאי מקרי מלאכה ופסולים

(שם). והוא הדין אם נתן בהם כלים בימות החמה שנתבקעו ובמים יתכווצו - דהמים פסולים (שם), אבל נתן בהם דגים חיים שלא ימותו - לא מקרי מלאכה (שם), דאין המים פועלים בהם כלל אלא מצילים אותם ממיתה, ואפילו מתו שם כשרים (אליה רבה סק״ו).

ו ודע שרבינו הרמ״א כתב בסוף סעיף ב׳ וזה לשונו: ״והוא הדין מים שהנחתום מדיח ידיו בהם מן הבצק הדבוק בידיו״ עכ״ל, ולפי סידור הדברים אכשרות קאי ע״ש. אבל אין זה לפי שיטת הרמב״ם אלא לפי שיטת יש מראשונים שכתבנו בסעיף הקודם, ובאמת נחלקו על רבינו הרמ״א בזה (ט״ז סק״ד וים של שלמה ואליה רבה). ועוד דהוה ליה לכתוב ׳ויש אומרים׳, דהא להדיא חולק על רבינו הבית יוסף, שכתב הטעם דהנשארים לא נעשו מהם מלאכה ע״ש, וממילא דבהדיח ידיו בתוכם הרי נעשה בכולם מלאכה וצריך להמלאכה. ויותר נראה לי דטעות נפל בהדפוס, והגהה זו צריך להיות מקודם קצת, על מ״ש רבינו הבית יוסף: ״ואם הטביל בהם הנחתום הגלוסקין - פסולים״ עכ״ל, על זה קאמר: ״והוא הדין מים שהנחתום מדיח ידיו בהם וכו׳״, כלומר ופסולים, והכי קיימא לן (ואף שקושית הט״ז ממים שלפני הנפח אינה קושיא כל כך ע״ש, מכל מקום האמת הוא דאין זה לשיטה הקודמת).

ז איתא בגיטין (נ״ג:) שיש כלים שעושים בתוכם סימנים למשקל הבשר, ונותנים בהם מים ובשר, וכשהמים עולים לסימן זה הוי המשקל כך וכשעולים לסימן זה הוי המשקל כך - מקרי עשה בהם מלאכה ע״ש. ויש מי שכתב שאם נתן לתוך המים דבר שהוא לריח טוב מקרי עשה בהם מלאכה ופסולים (מגן אברהם סק״ה בשם של״ה), ודבר תמוה הוא לפסול בכך, דהא הטעם דעשה בהם מלאכה פסולין משום דהוי כשופכין, והכא הרי נתכוין להשביחן בכך והשביחן, ועוד יש ראיות להכשירן (עיין מגן אברהם שם). ולכן לדינא וודאי הם כשרים (שם), ועיין סוף סעיף י״ז.

ח ודע דכפי מה שנתבאר בצינן משקין בתוך המים - מקרי נעשה בהם מלאכה ופסולות. ויש לתמוה על מנהג העולם שמעמידים בכלי המים בקבוקות שכר או מיני מים שלא יתחממו ועם כל זה נוטלין מהם לידים. ונראה לי דסבירא ליה כמ״ש אחד מן הגדולים, דצינון אינו פוסל רק כשהעמידן חמין שיצטננו בהמים, אבל אם העמידן צוננים כדי שלא יתחממו - לא מקרי נעשה בהם מלאכה וכשרים (אליה רבה סק״ו בשם ע״ת ודמשק אליעזר ע״ש). ודע דיש מי שכתב שאם בדק הכלי במים לראות אם היא של[י]מה או שבורה המים פסולים (ש״ת בשם ברכ״י), ולענ׳׳ד דעתי אינו כן דאין זה מלאכה, דהא הכלי עשויה למים ובדקה אם ראויה היא אם אינה ראויה, ואין זה מלאכה צדדית.

ט מים שלפני הנפח אף על פי שלא נשתנו מראיתן – פסולים, מפני שבידוע שנעשה בהם מלאכה, דהיינו שכיבה בהם הברזל החם. ומים שלפני הספר, שבשעה שמספר לאחרים שערותיהם משתמש בהמים, אם נשתנו מראיהם – פסולים, ואם לאו – כשרים. וזהו תוספתא בידים, וכל הראשונים הביאוה ולא פירשוה מה עושה הספר בהמים. ולפי העניין נראה דלוקח רק מקצת מים בחפניו מהכלי, ולפיכך השאר כשר שלא נעשה בהם מלאכה, והוה כנחתום שהדיח ידיו סוף סעיף ד׳.

י מים ששתו מהם תרנגולים או שהכלב לקק מהן, יש מי שחושש לפסול מטעם דתנן במי חטאת: דכל עוף ששתתה מהם פוסלת המים לבד מיונה, מפני שכל העופות מגביהים פיהם ונופלים טיפין מפיהם לתוך המים (פרה פרק ט׳ משנה ג׳), וכן תנן התם: שתתה מהם בהמה או חיה - פסולין מטעם זה. ואין דבריו נראין, דהתם לאו מטעם מלאכה נפסלו דאין זה מלאכה, אלא משום דלא הוה מים חיים אל כלי (תוספות חולין ט׳:), ואפילו אי משום מלאכה הא נתבטלו אלו הטיפות המעטים בתוך המים של הכלי (ט״ז סק״ה). ועוד וכי נלמוד מכל החומרות שיש במי חטאת לנטילת ידים (בית יוסף). אלא העיקר לדינא דכשרים המים בכל מי ששתה מהן, בין בהמה בין חיה בין עופות. מיהו בשתיית כלב וחזיר נכון להחמיר, דנמאסו המים והוה ליה כשופכין (מגן אברהם סק״ז). והביאו זה מתוספתא (שם), ואני לא מצאתי זה בתוספתא.

יא כתב הרמב״ם בפרק י״א דמקוואות דין ט׳: ״כלי שהיה בו רביעית מים כשרים לנטילת ידים ונתן לתוכו מעט מים פסולים לנטילת ידים - הרי אלו כשרין (דבטלו ברוב). נטל מן הכלי כשיעור שנתן ונשארה רביעית בלבד כשהיתה - הרי זה פסולה, מפני שהמים הפסולים השלימו שיעור הרביעית״ עכ״ל. וכתב זה על פי סוגיא דזבחים (כ״ב.) ע״ש וכן פירש רש״י שם (בד״ה ׳למעוטי׳), אלא שכתב דזהו רק ברביעית בצמצום, דלא חשיב שיעורא זוטא כי האי לבטלינהו ע״ש. והוכרח לזה דאם לא כן הוא דבר תמוה, שהרי אפילו באיסורים אמרינן כיון שנבטלו נבטלו וכל שכן בנטילת ידים דקיל דהוי דרבנן. ולכן פירש דרק ברביעית מצומצם הדין כן, אבל כשהיה יותר מרביעית ונפל שם מעט מים פסולים - בטלו אפילו נטל מה שנתן אחר כך, ויש לומר גם כוונת הרמב״ם כן. אמנם גם ברביעית מצומצם תמהו התוספות על חומרא זו, וכתבו (בד״ה ׳לרביעית׳) דלאו לעניין נטילת ידים איתמר אלא לעניין טבילת כלים ע״ש. ונראה שזהו דעת כל הפוסקים שלא הביאו דין זה כלל, ואף לרש״י והרמב״ם הוי מילתא דלא שכיחא שיהא רביעית מצומצם. מיהו לדינא קיימא לן דמים פסולים שנתערבו במים כשרים פחות ממחצה - נבטלו ומותרין לנטילת ידים, ופשוט הוא דדווקא כשלא נשתנו מראיהן (עיין בית יוסף בבדק הבית ובמגן אברהם סק״ז ודו״ק).

יב אין המלאכה פוסלת אלא במים שאובים, בין שהם בכלי בין שהם בקרקע בפחות ממ׳ סאה, אבל לא במי מקוה או מעיין בעודן מחוברים. ויש מי שכתב דרק לעניין מלאכה חלוק מקוה ומעיין מכלים, אבל לעניין שינוי מראה או שנפסלו משתיית בהמה גם בהם פסולין (ט״ז סק״ו). והם דברים תמוהים, דכיון שכשרים לטבילת הגוף כל שכן לנטילת ידים, וביורה דעה סימן ר״א נתבאר דדברים אלו אין פוסלין במקוה של[י]מה ע״ש (גם הפרי מגדים נדחק בדבריו ע״ש).

יג חמי האור - נוטלין מהם לידים. ואף על גב דלמים אחרונים לא חזי, כמו שיתבאר בסימן קפ״א, זהו מטעם דאחר האכילה הידים מלאים זוהמא והחמין מפעפעין אותן כמ״ש שם, אבל למים ראשונים מותר ואפילו היד סולדת בהן. ויש אוסרין ביד סולדת, ובגמרא (חולין ק״ז.) יש שני לשונות בזה. וזהו הכל בחמי האור, אבל בחמי טבריה והיינו בחמין היורד מן ההרים - אין נוטלין בהם הידים, והטעם מפני שהם מרים ואין ראויין לשתיית הכלב. אבל אם המצא תמצא מים חיים נובעין שהן ראויין לשתיית הכלב - נוטלין מהן לידים, ולכן במי הים אין נוטלין לידים, שהרי אין ראויין לשתיית הכלב. ומיהו יש מי שכתב דכשמרתיחין אותן ראויין לשתיית הכלב ונוטלין מהן לידים (מגן אברהם סקי״ב בשם רדב״ז), ואמנם רבינו יונה בפרק ח׳ דברכות כתב דבעינן שיהא אדם ראוי לשתותן על ידי הדחק ע״ש, והרמב״ם בפרק ו׳ כתב ׳שתיית בהמה׳, ובנטילת ידים הסומך על דעת המקיל לא הפסיד.

יד לפיכך חמי טבריה יכול להטביל בהם את הידים כשיש בהם מ׳ סאה, דלטבילת גופו אינם פסולים וכל שכן דחזי לטבילת ידים. אבל ליטול מהם בכלי – לא, מפני שאין ראויין לשתייה. ורש״י בחולין (ק״ו.) פירש הטעם, דכי תקון רבנן לאו בחמין תקון, והני גריעי מחמי האור שלא היתה להן שעת הכושר עכ״ל, ולפי זה אפילו הם מים מתוקים אסור ליטול מהם לנטילת ידים, ולא כמ״ש בסעיף הקודם. מיהו הרמב״ם והרשב״א וכל הפוסקים כתבו הטעם משום שאין ראויים לשתייה. וזה שכתבנו דצריך מ׳ סאה לטבילת הידים, זהו כשאין המעיין במקומו, דבמקומו אין צריך מ׳ סאה, דמעיין מטהר בכל שהוא. וזה שצריך מ׳ סאה היינו אם המשיך אותן בארץ דרך חריץ חוץ למקומן, והחריץ הוא בקרקע והפסיקן מהמעיין הנובע, דאז צריך מ׳ סאה. ואף על גב דבסימן קנ״ט סעיף ל״ה הבאנו דיש אומרים דגם במקוה אין צריך מ׳ סאה, מכל מקום חמי טבריה גריעי טפי והכל מודים שצריך מ׳ סאה דווקא (עיין ט״ז ועיין מגן אברהם סק״י). ואפילו אם חריץ זה מחובר להמעיין הנובע חם שמחוברין מים במים, מכל מקום סבירא ליה לרש״י והרשב״א דאין מטבילין בהם את הידים כשאין בהם מ׳ סאה, משום דגזרינן שמא יקחם בכלי. ורבינו יונה חולק עליהם וסבירא ליה דאין צריך מ׳ סאה, כיון שהוא מעיין. אמנם כשיש בהחריץ מ׳ סאה, גם לרש״י ורשב״א מטבילין (בית יוסף).

טו ולכן מים מלוחים או סרוחים או מרים שאין הכלב יכול לשתות מהן - פסולים לנטילת ידים, אף על פי שכשרים למי מקוה לטבילה. ומים עכורים על ידי טיט שנתערב בהם, אם הכלב יכול לשתות מהם - כשרים בין לנטילת ידים בן למקוה, ואם אינו יכול לשתות מהם - פסולים לשניהם אף למקוה. דזה גריע ממים המרים ששם מים עליהם, אבל המעורב בטיט אין שם מים עליהם, ועין ביורה דעה סימן ר״א שנתבארו בפרט זה כמה דינים.

טז נוטלים לידים בכל דבר שתחלתו מן המים, כגון תולעים אדומין אם ריסקן עד שנעשו כמו מים, וכן שמן דג כשריסקן, והשלג והברד והכפור והגליד, והיינו מים שנקפו מקור שקורין אייז״, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ב דאם ריסקן עד שנעשו מים - נוטלין מהן וטובלין בהם אם יש בהם כשיעור עכ״ל. ומשמע דבלא ריסקן אין נוטלין הידים בהם, ולעיל בסימן קנ״ט סעיף ל״ז כתבנו דלטבול ידיו בערמת שלג של מ׳ סאה וודאי מותר. ויש לומר דגם רבינו הבית יוסף סובר כן, וזה שהצריך ריסוק היינו בנטילה על הידים או בטבילה כשאין כאן מ׳ סאה, וביורה דעה סימן ר״א כתב דבשעת הדחק יש להתיר להטביל ידיו בשלג מ׳ סאה עכ״ל בספרו הגדול שם, ולכן יש לומר דהכא מיירי שלא בשעת הדחק, ויש להקל לדינא כמ״ש שם (וכן כתב המגן אברהם סקט״ז).

יז יש אומרים שאין נטילת ידים אלא במים בלבד ולא בשארי משקין ולא במי פירות, לפי שעשו נטילת ידים כעניין הטבילה שאינה אלא במים בלבד, וכן כתיב: ״וידיו לא שטף במים״. וזהו דעת הראב״ד, וגם הרא״ש סבירא ליה כן בפרק ז׳ דברכות (סימן ל״א), והביא ראיה שהרי אפילו מים שנשתנו מראיתם פסולים לנטילת ידים, כל שכן שארי משקין. ודעת רש״י שם (נ׳:) דנוטלין לידים במי פירות ובשארי משקין. ויש לחלק בין אלו למים שנשתנו מראיהם, דבמים נשתנו ממה שהם, אבל הם לא נשתנו (עיין תוספות שם). ודעת הרשב״א, דאף על גב דמצד הנטילת ידים כשרים הם, מכל מקום אין ליטול ידים ביין בין שנתן לתוכן מים ובין שלא נתן לתוכן מים, שלא לזלזל בדבר חשוב כיין שנשתנה לשבח מהעצם הפירי עד שקובע ברכה לעצמו, ולכן אין לעשות כן לכתחילה. וגם נראה דבכל המשקין יש ׳בל תשחית׳, אלא אם כן בשעת הדחק כשאין מים רשאי ליטול במי פירות, ואם אין לו גם מי פירות ויין, יש לו בהכרח ליטול ידיו בהן. וכל שכן דמותר ליטול ידיו בשעת הדחק בשכר או במי דבש שקורין מע״ד, שהם מבושלין ועיקרן מים.

ואין לומר דאם כן הא נשתנה מראה המים, דיש לומר כיון דנשתנה לעילויא לית לן בה (מגן אברהם סקי״ט וקושיתו צריך עיון דוודאי יש ג׳ חלוקות ודו״ק). ויש אומרים דרק ביין לבן מותר ליטול ולא באדום, ורוב דעות נוטות להתיר (ומ״ש הט״ז בסק״י כבר השיג עליו האליה רבה סקכ״ד).

יח וכן נראה מדברי הרמב״ם בפרק ז׳ מברכות דין ט׳, שבתוך הדינים שכתב שם באיסור בזיון אוכלים כתב: ״ואין נוטלין ידיהן ביין בין חי בין מזוג, וכן אין מפסידין שאר אוכלין ומשקין דרך ביזוי ובעיטה״ עכ״ל. וזהו וודאי דליטול ידים במשקין הוי דרך בזיון, דלשתותם בראם הקדוש ברוך הוא ולא לשופכן, אבל מעצם דין נטילת ידים מותר. ולכן אם אין מים – מותר, שאינו עושה מפני הבזיון אלא מפני ההכרח.

יט כל ספק בידים טהור כדין ספיקא דרבנן דלקולא, ולכן מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה אם לאו, או שנטל ידיו ונסתפק אם היה בהם כשיעור דהיינו רביעית אם לאו, או אם הם טמאים או טהורים, או ספק אם נטל ידיו אם לאו - הולכין להקל. ומכל מקום יש מי שאומר דאף על גב דמעיקר דינא וודאי כן הוא, מכל מקום אם יש לו מים אומרים לו: ׳קום ונטול ידיך בלא ברכה׳, כדי שלא תבא לידי עניות (לבוש). וזהו כשיש לו ספק אם היתה עיקר הנטילה כראוי, אבל כשהיתה עיקר הנטילה כראוי והספק נולד אחר כך אם נטמאו ידיו אם לאו, או שנסתפק אם הסיח דעתו אם לאו, או אם נגע במקום הטנופת אם לאו וכיוצא באלו - אין צריך לחזור וליטול אפילו לחומרא, מפני שמעמידין אותן על חזקתן (עיין מגן אברהם סקי״ג שתמה בזה על הים של שלמה, דהא היסח הדעת פוסל ע״ש. וקושיתו תמוה, דהא יש בזה עצמו ספק אם הסיח דעתו, דאי בוודאי הסיח דעתו פשיטא דצריך ליטול כמ״ש בסימן קס״ד ע״ש ודו״ק).

כ כתב רבינו הרמ״א בסעיף י״א: ״מי שלא נטל ידיו ונגע במים - לא נפסלו אותם מים לנטילה ולא מקרי מים טמאים, אבל אסור לרחוץ ידיו ממים שנטל בהם חבירו כבר״ עכ״ל. ביאור דבריו: דאף על גב דבסימן קס״ב יתבאר דכשנטל ידו אחת ונגעה בחבירתה – טמאה, ואם כן לכאורה כל שכן כשנגע בהמים קודם נטילה. ואינו כן, דרק בשעת הנטילה כשמטהר הידים שייך טומאה אז כפי הפרטים שיתבארו שם, מה שאין כן קודם הנטילה לא גזרו רבנן, וכל זמן שהמים בכלי לא נפסלו. וראיה לזה דהא נתבאר בסעיף ד׳ דכשהנחתום מדיח ידיו במים מותר ליטול מהם הידים, וזהו משנה מפורשת כמ״ש שם, והנחתום הא לא נטל ידיו לאכילה, ועם כל זה המים כשרים הם. ולכן אפילו היוצא מבית הכסא וטובל ידיו בכלי של מים, ונטל בחפניו קצת מים ושפכן לחוץ - לא נטמאו שאר המים שבכלי (ים של שלמה), מפני שזהו קודם נטילה. מיהו אם לא נטל בחפניו אלא שטבל ידיו בהכלי ונשארו שם המים, הרי טמאו כל המים (ט״ז סק״ט). ואף על גב דאינם לנטילה, מכל מקום סוף סוף נטמאו בשעת רחיצתם מטומאת בית הכסא, והוי כנטילה (עיין אליה רבה סק״כ שמסתפק בזה מכל מקום לא הכריע להקל ע״ש). וזהו שמסיים רבינו הרמ״א: ״אבל וכו׳״, כלומר שלא תימא כמו שקודם נטילה אין טומאה כמו כן לאחר נטילה, דאינו כן, דמי נטילה כבר נטמאו, ואיך יחזרו להכשירם. ואפילו נטל בהרבה מים, מכל מקום שם טומאה עליהם ואסור לרחוץ בהם עוד פעם (וזה שכתב שנטל חבירו, אורחא דמילתא נקיט, והוא הדין מי נטילת עצמו, ופשוט הוא).

כא תנן בריש מסכת ידים: ״מי רביעית נותנין לידים לאחד אף לשנים, מחצי לוג לג׳ או לד׳, מלוג לה׳ לי׳ ולמאה״, כלומר גוזמא קתני, והכוונה כל זמן שמספיקים המים לשפוך על כל אחד (טור). והכי פירושו: חכמים תיקנו שדווקא מרביעית מים יטלו לידים, ובפחות מרביעית לאו כלום הוא, וזהו אף לאחד. אמנם גם לשנים מספיק רביעית כשהראשון שפך רק החצי, דכך שיערו חכמים דחצי רביעית די להידים, ולכן השני נוטל במחצה רביעית, לפי שמים אלו באו משיורי טהרה (חולין ק״ז.). והנה לפי שיעור זה היה די לג׳ ברביעית ומחצה, אלא כיון דנפישי גברי חיישינן שמא לא ידקדקו יפה ליטול עד הפרק, ולכן אמרו מחצית לוג. ומיהו בדיעבד אי איכא רביעית ומחצה והראשון נטל חצי רביעית - הא וודאי דיועיל רביעית להשנים, רק אם הראשון נטל יותר מחצי רביעית, לא תספיק הנשאר רק לאחד (רע״ב שם).

כב אמנם יש בזה מחלוקת, דיש אומרים שצריכים כולם ליטול בבת אחת, ויש אומרים אפילו בזה אחר זה. וזה לשון רבינו הבית יוסף סעיף י״ג: ״צריך שיהיה במים רביעית, והני מילי לאחד. אבל לשנים שבאו ליטול כאחד - האחרון אין צריך ואפילו בזה אחר זה, ובלבד שלא יפסיק הקילוח. כיצד: היה רביעית מים בכלי, פשט אחד ידיו ואחד יוצק על ידיו, ובא שני ופשט ידיו למטה ממנו סמוך ליד הראשון וקילוח יורד על ידו של ראשון ולידו של שני שלמטה ממנה - ידי שניהם טהורות, אף על פי שפיחת שיעור הרביעית כשהם מגיעים לידיו של שני - ידיו טהורות, מפני שבאים משיורי טהרה״. ״ויש מתירים אפילו בשנוטלין בזה אחר זה, הואיל ובשעה שהתחיל אחד מהם ליטול היה בהם רביעית, לכן גם לשני עולין מפני שבאו משיורי טהרה. ועל דרך זה נוטלים מחצי לוג לג׳ ולד׳ ומלוג לכמה בני אדם, כל זמן שמספיקים המים לשפוך כל אחד על ידו שלוש פעמים. והוא הדין שיכולים להניח ד׳ וה׳ ידיהם זה בצד זה או זה על גבי זה וליטול כאחד, ובלבד שירפו ידיהם בעניין שיגיעו המים לכל אחד״ עכ״ל. וכל זה כשמתחלה נתכוונו שניהם ליטול כאחד, אבל כשמתחלה נתכוין אחד ליטול לעצמו ואחר כך נמלך גם השני ופשט ידיו למטה ממנו - ידיו טמאות כשהיו, וצריך לנגבן ולחזור וליטלן (מגן אברהם סק״כ).

כג ודע שדברי הרמב״ם בעניין זה תמוהים, שכתב בפרק ו׳ דין י׳: ״נוטלין ד׳ וה׳ זה בצד זה או זה על גבי זה בשטיפה אחת, ובלבד שירפו ידיהן כדי שיבואו בהם המים ויהיה באותה השטיפה רביעית לכל אחד ואחד״ עכ״ל, והוא תמוה במה שמצריך רביעית לכל אחד היפך המשנה. אמנם הרמב״ם הולך לשיטתו בפירושו למשנה ובהקדמתו לשם, דמים הראשונים אינם פחותים מרביעית לכל אחד ואחד, ומשנה זו היא במים השניים שהקילו בהם. וזהו רק לתרומה, אבל בחולין אין צריך מים שניים כלל, ולכן השמיט כאן בהלכות ברכות לגמרי דין זה, וכתב דין זה בהלכות מקוואות פרק י״א לעניין תרומה ע״ש. והטור והשולחן ערוך לא הביאו דעתו כלל, לפי שהוא יחיד בפירוש זה, ואין להחמיר בנטילת ידים לחוש לחומרא זו. ומכל מקום המנהג הפשוט כדבריו, ואין נוטלין שנים מרביעית אחת.

כד צריך שיהא רביעית מכונס במקום אחד ובכלי אחת, שאם נטל משמינית וחזר ונטל משמינית - ידיו טמאות כשהיו, ומחוייב לנגבם ולחזור וליטול מרביעית, דאם לא ינגבם לא יועיל הנטילה פעם שנית, שיתטמאו המים מהידים כמ״ש בסימן קס״ב. ורביעית שאמרו, בין לנוטל שני ידיו בין לנוטל ידו אחת בלבד, ובין לידיו של קטן בקומה ובין לידיו של גדול, דלא פלוג רבנן. ואם נטלו שני בני אדם זה ידו אחת וזה ידו אחת, ואחר כך חזר השני ונטל ידו השנית - הרי הן כג׳ בני אדם, מפני שידו השנית נחשבת עתה כאדם אחר אחרי שלא נטל מתחלה אלא ידו אחת. ולפיכך אם היה מתחלה בכלי חצי לוג - ידיו טהורות, ואם לאו - אין ידו השנית טהורה מטעם שכתבנו, שאין נוטלין בפחות מחצי לוג לג׳ בני אדם מטעם שמא לא יצמצמו, כמ״ש בסעיף כ״א, ואין חילוק בין יד אחת לשתי ידים.

סימן קסא

א צריך ליזהר בנטילת ידים מחציצה, וכך איתא בגמרא (חולין ק״ו:): שכל דבר שחוצץ בטבילה לגוף - חוצץ בנטילת ידים לחולין ע״ש, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והא דתניא בתוספתא דמקוואות (פרק ו׳) דלחולין אין חוצצין, זהו בנגיעה דחולין כשנעשו על טהרת תרומה (תוספות שם). והנה כל דיני חציצה נתבאר ביורה דעה סימן קצ״ח, אמנם ביותר יש ליזהר בנטילת ידים בדבר המצוי מאוד, והיינו שתחת הצפרנים יהיו ידיו נקיות, כגון צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר, כגון שהצפורן גדול ועולה למעלה מבשר האצבע, דצואה שכנגד הבשר אינו חוצץ דאורחיה בכך ואין אדם מקפיד על זה, אבל אם יש בצק תחת הצפורן אף כנגד הבשר – חוצץ, דלאו אורחיה בכך והאדם מקפיד על זה. ולפי זה אם ידוע שאינו מקפיד - אינו חוצץ.

ב והלבוש כתב הטעם משום דצואה שכנגד הבשר אינו מהודק ונכנסין שם המים, אבל בצק מהודק הרבה ואין המים נכנסים שם ע״ש. ודבריו תמוהים, וביורה דעה שם כתב בעצמו כמ״ש דמטעם קפידא הוא, ע״ש בסעיף י״ח, וכן מבואר מדברי הטור שכתב: ״על צואה שלא כנגד הבשר, ואם אינו מקפיד - אינו חוצץ״ ע״ש. ואמת שהרשב״א בתורת הבית כתב על זה שני הטעמים: מפני שאינה מדובקת יפה וגם אינו מקפיד, מיהו עיקר טעם הוא מפני הקפדה, וכשכתבו טעם הידוק כתבו על טיט היון ע״ש. וכן רטייה שעל בשרו חוצץ כשיכול להסיר הרטייה (ט״ז סק״ב), וכן טיט היון וטיט היוצרים חוצץ. וזהו כשחוצץ ברובו, אבל במיעוטו שאינו מקפיד - אינו חוצץ, וברוב היד אף על פי שאינו מקפיד - חוצץ (מגן אברהם סק״ג). ואין לשאול הא אף במיעוטו נתבאר בסימן קס״ב דאם נמצא דבר על היד דטמא, דיש לומר דזהו בדבר שאינו בטל לגבי היד, אבל כאן בטל לגבי היד (שם סק״ד), וכן אם שפך רביעית על היד לא שייך כלל טומאה, כמו שיתבאר שם (שם).

ג וכתב רבינו הרמ״א דמשום הכי לא נהגו לנקר טיט שתחת הצפרנים לנטילה, משום דהוי כמיעוטו שאינו מקפיד, כי אין מקפידים על זה לנטילה, אבל אם היה מקפיד היה חוצץ, וצריך לנקר וכן עיקר. ואפשר שנהגו להקל בחציצה לעניין נטילה, כי יש אומרים שאין שייך חציצה לנטילה, אבל העיקר כסברא הראשונה עכ״ל. כלומר העולם לא נהגו לנקר הטיט שתחת הצפרנים שכנגד הבשר, משום שאין מקפידים בזה. ואם באמת מקפיד, אף על פי שאחרים אין מקפידים - צריך לנקר. אבל שלא כנגד הבשר - וודאי דרך להקפיד בטיט וצריך לנקר, ואף על פי שהוא אינו מקפיד כמ״ש ביורה דעה סימן קצ״ח (שם סק״ה). ובשבת אסור לנקר מאיסור ממחק, כמבואר בסימן ש״ב, ולכן ירחצם במים (שם). ואחר כך אומר: ״ואפשר שנהגו להקל בחציצה לעניין נטילה״, כלומר דמקודם קאמר הטעם שנהגו להקל מפני שאינם מקפידים, ועתה אומר שאפשר שנהגו להקל אפילו במה שמקפידים, מטעם דסבירא ליה דלא שייך חציצה כלל בנטילת ידים. ואין הכוונה כפשוטו, דוודאי יש חציצה, אלא דהכי פירושו: דהרשב״א בחולין שם כתב בשם התוספות דזה שאומרים שצואה וטיט שתחת הצפורן חוצצת - טעות הוא, דאינו חוצץ אלא טיט של יוצרים או של בנאים שנדבק יפה כמו בצק. אבל סתם טיט או צואה שאינם מהודקות ומסריחות וכל שעה אדם נוטלה - אין חוצצין כלל עכ״ל (הביאו הבית יוסף ביורה דעה שם), ואולי העולם סומכים על דעה זו. אבל העיקר כסברא הראשונה שהיא דעת רוב הפוסקים. ועכשיו רוב המון עם לא נהגו לנקר, מפני שאין מקפידים כלל.

ד צפורן שפירשה קצת - צריך לחותכו והוא חוצץ, כמ״ש ביורה דעה שם, ויש בזה פרטי דינים ומבואר שם. וכללו של דבר: כל דבר המקפיד עליו – חוצץ, ושאינו מקפיד - אינו חוצץ. היה זה דרכו להקפיד וזה אין דרכו להקפיד, זה שמקפיד עליו חוצץ וזה שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וכן יש מי שמלאכתו להיות צבע והיו ידיו צבועות - אין הצבע חוצץ על ידיו אף על פי שיש על ידיו ממשות מהצבע. ואם לא היה צבע והיו ידיו צבועות ויש ממשות מהצבע - וודאי חוצץ, וכן הדיו היבש חוצץ והלח אינו חוצץ, ומי שכותב תדיר אצלו - אינו חוצץ אף יבש (מגן אברהם סק״ח). וכן אם הוא טבח ומוכר שומן - אין חוצץ אצלו דם ושומן שעל ידו, ודבר זה בעיא בזבחים (צ״ח:), ואזלינן לקולא בנטילת ידים (שם). ולאחר שאינו רגיל בכך - חוצץ אף על פי שהוא אינו מקפיד (הגר״ז), כיון שרוב בני אדם שאינם טבחים מקפידים.

ה טיט הבורות וטיט היוצרים שהם נדבקים ביותר ומונעים המים מלבא תחתיהם, וכן שארי מיני טיט שנדבקים ביותר - חוצצין אפילו כנגד הבשר, מפני שרוב בני אדם מקפידין על זה, ואף על פי שהוא אינו מקפיד חוצץ, אלא אם כן הוא דבר מועט לגמרי דאין מקפידין בזה. והנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי וכיוצא בזה - אין אותו צבע חוצץ, וכל זה במיעוט היד. אבל ברוב היד - בכל עניין חוצץ בדבר שיש בו ממש. וריר היוצא מן המכה ונתייבש ונעשה גלד, אם אינו מקפיד עליו להסירו או שמצטער להסירו - מקרי אינו מקפיד ואינו חוצץ, ואף על פי שבטבילה החמרנו ביורה דעה שם, מכל מקום בנטילת ידים הקילו.

ו טבעת כשהיא מהודקת הרבה על האצבע – חוצצת, ואם היא רפויה - אינה חוצצת, מפני שהמים באים תחתיה. ודווקא כששופך רביעית בבת אחת, דאם לא כן נטמא הטבעת מהמים כמו שיתבאר בסימן קס״ב. ולכתחילה יש להסיר הטבעת אף כשהיא רפויה, שאין אנו בקיאין מה נקרא רפויה, ובדבר שאין טורח למה נכנס בספק. ואם היתה דחוקה ואדוקה על האצבע - גם בדיעבד חוצץ. במה דברים אמורים: בזמן שדרכו להסירה לפרקים, כגון שיש בו אבן טוב שמקפיד להסירו כשרוחץ, והאשה אפילו אין בה אבן טוב דרכה להקפיד להסירו בעת לישה שלא יתטנף, ולכן באשה בכל עניין חוצץ כשהוא מהודק, ובאיש בלא אבן טוב אין דרכו להקפיד להסירו. ואם יודע שדרכו להקפיד להסירו לפרקים - גם באיש חוצץ, אלא שיש לומר דהא הטבעת הוא בסוף הפרק השלישי של האצבע, והא יש אומרים דאין צריך נטילה רק השני פרקים הראשונים כמו שיתבאר, וממילא דלא שייך בשם חציצה. אך באמת אנחנו אין תופסים כדעה זו וצ״ע.

ז עד כמה צריך ליטול הידים: לרש״י חיוב הנטילה הוא רק שני פרקי האצבעות, והיינו עד אמצע האצבעות ולא יותר (חולין ק״ו:), דכיון שזהו משום סרך תרומה, דיו אם יטול בחלקי האצבעות הנוגעים בהמאכל (שם). וגם הרוקח (סימן שכ״ח) כתב כן וזה לשונו: ״וטבעות באצבע הנשים - אינו חוצץ, כי הוא למעלה מפרק אמצעי של אצבע, ואמרינן בחולין: ״עד כאן לחולין״, פירוש: פרק אמצעי של אצבע, ואם היה צריך כל היד הוי חציצה״ עכ״ל. ור״ת בתוספות שם פירש עד פרק ראשון ע״ש, והראב״ד והרא״ש כתבו שנטילה הוא כל ג׳ פרקי אצבעות, והיינו עד חיבורי האצבעות עם פיסת היד. וגם לרש״י ולר״ת אפשר לומר דלמסקנא הסוגיא שם שאמרו עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא, וזהו כל ג׳ הפרקים כמבואר שם, אם כן לפי המסקנא סבירא ליה כהראב״ד והרא״ש, וזהו דעת רוב הפוסקים, וכן כתב תר״י בפרק ח׳ דברכות שדעת רש״י כן הוא עד סוף האצבעות ע״ש (אך מהרוקח לא נראה כן כמ״ש).

ח וגם מדברי הרמב״ם פרק ו׳ משמע כן, שכתב: ״נטילת ידים עד הפרק״ ולא ביאר איזה פרק, מסתמא כוונתו הפרק האחרון, וכן פירש בהגמי״י ע״ש. אמנם בשם הרי״ף כתב הרא״ש שמחמיר עד סוף פיסת היד במקום שמחובר לזרוע, וכתב שחומרא יתירה היא, וגם הטור כתב כן ע״ש, ובאמת לפנינו בהרי״ף לא מוכח שם מידי. אמנם גירסת הראשונים בהרי״ף: ״לחולין עד הפקק״, והיינו עד סוף קשרי האצבעות, ״ובתרומה עד הפרק״, והיינו חיבור היד והזרוע. ולכן בסוף שאומר לחומרא בחולין כבתרומה, ממילא דהוי עד חיבור היד והזרוע (תר״י), וכן כתבו בשם הלכות א״י (שם). ובזוהר עקב (ד׳ רע״ב:) מפורש כהראב״ד דעד גמר האצבעות, שאומר שם נטילת ידים עד פרקא י״ד פרקין ע״ש, ובכל אצבע ג׳ פרקין ובגודל שני פרקים, והיינו י״ד, וכך הוא עיקר הדין. והעולם נוהגים ליטול כל היד כדעת הרי״ף, ויתנה בתחלה שלא יהא חובה עליו לעשות כן תמיד, ואולי לא יהיה לו מים כל כך (ומדדי חצי רביעית ליד גם כן ראיה להראב״ד, דעל כל היד איך יספיק חצי רביעית).

סימן קסב

א אמרינן בסוטה (ד׳.): ״מים הראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה, וסימן לדבר: ״וינטלם וינשאם״. והטעם שלא יבואו המים שחוץ לפרק ויטמאו את הידים, דתנן במסכת ידים (פרק ב׳): ״הידים מטמאים ומטהרים עד הפרק, כיצד: נטל הראשונים עד הפרק והשניים חוץ לפרק וחזרו ליד – טהורה. נטל הראשונים והשניים חוץ לפרק וחזרו ליד – טמאה״. וכתב הטור דהכי פירושו: דדין נטילה שאדם שופך מן הכלי שני פעמים על ידו - הראשונים

טמאים והשניים מטהרין את הראשונים, וטומאתן וטהרתן דווקא עד הפרק. הלכך כשנטל ראשונים ושניים חוץ לפרק - לא טיהרו שניים את הראשונים מה שיצא מהן חוץ לפרק ואם השפיל ידיו וחזרו הראשונים שחוץ לפרק וירדו על ידיו – טמאים, לכן צריך להגביה אצבעותיו למעלה עכ״ל.

ב וכלל הדברים שאין הידים מטמאות משקין אלא עד הפרק, אבל משקין שנגעו חוץ לפרק – טהורין. וכן אין המים השניים מטהרים את הראשונים אלא בעודן בתוך הפרק, אבל נפלו עליה חוץ לפרק - אין מטהרין אותן. וזה ששנינו: נטל שניהם חוץ לפרק וחזרו ליד – טמאים, הכוונה שנטלן בתוך הפרק ויצאו חוץ לפרק. לפיכך המים הראשונים הטמאים לא טיהרן השניים, שאין מטהרין חוץ לפרק ונשארו המים שם בטומאתן, ואם אחר כך משפילן ויצאו המים מן החוץ לפרק אל תוך הפרק, הרי טימאו אלו את אלו, לפיכך יגביהן ולא ישפילן.

ג ואין לשאול דאם כן למה לו להגביה ידיו, ישפילם מתחלה ועד סוף, דהשתא לא יבואו המים חוץ לפרק כמובן. דיש לומר דוודאי כן הוא, וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ וזה לשונו: ״והוא הדין אם משפילן מתחלת הנטילה ועד סופה דשפיר דמי, רק שיזהר שלא יגביה תחילה ראשי אצבעותיו ואחר כך ישפילם, דאז יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים״ עכ״ל. ודקדק לומר ״ראשי אצבעותיו״, וכן מקודם על מה שכתב המחבר: ״הנוטל צריך להגביה ידיו, כתב דהיינו ראשי אצבעותיו ע״ש. וטעמו: דכיון דקיימא לן לרוב הדעות דהנטילת ידים הוא רק עד סוף חיתוך האצבעות, כמ״ש בסימן הקודם, אם כן עד הפרק מקרי עד סוף האצבעות, והמים הראשונים אם ירדו לפיסת היד וחזרו על האצבעות, מקרי שיצאו מן חוץ לפרק אל תוך הפרק ונטמאו המים. ולפי זה מה ששנינו במשנה: ״עד הפרק״ הכוונה עד חיתוך אצבעות, וחוץ לפרק משם ולהלן, והיינו על פיסת היד.

ד אבל מצאתי לרבותינו הראשונים שלא אמרו כן, ואינהו סבירא ליה דעד חיבור היד והזרוע מקרי עד הפרק, דאף על גב דנטילה לא תיקנו רק עד חיתוך האצבעות, מכל מקום לעניין טומאת וטהרת המים הוא עד חיבור היד והזרוע. וזה לשון הראב״ד בספר תמים דעים (סימן ס״ו): ״ונראה לי כי מה שגזרו טומאת ידים לא גזרו אלא עד הפרק העליון, מקום שהזרוע והיד מתחברין, ועד כאן היה קידוש ידים במקדש... מים ראשונים הצריכים נטילה עד הפרק, פירוש: עד פיסת היד מקום שהאצבעות כלות״ עכ״ל. וביאור הדברים: דאף על גב דפיסת היד אינו בנטילת ידים דחולין, מכל מקום כיון דבקידוש ידים במקדש היא בכלל הנטילה, ולכן לעניין טומאה וטהרת המים הם בכלל תוך הפרק. וכן כתב הרא״ה בבדק הבית בדיני נטילת ידים להרשב״א בתורת הבית (שער ב׳) וזה לשונו: ״וכל היד היא בגזירה זו של טומאה עד חיבור קנה הזרוע, ומכל מקום לא תיקנו נטילה אלא עד הפרק וכו׳״ עכ״ל, וזהו כדברי הראב״ד, וכמדומני שגם הרא״ש והטור הלכו בשיטה זו.

ה האמנם הרשב״א ז״ל יש לו דרך אחרת בזה כמו שביאר בתשובה (חלק ג׳ סימן ר״ס), דהך דסוטה אינו להלכה, ולכן לא כתב לה כלל בספרו תורת הבית בדיני נטילת ידים. דזה שאומר בסוטה שצריך שיגביה ידיו למעלה, זהו מפני שסובר דנטילת ידים אינו אלא עד גמר האצבעות, ולכן המים שיחזורו מפיסת היד אל האצבעות יטמאו המים. אבל אם צריך נטילה עד חיבור היד עם הזרוע - ליכא כלל דין זה, מפני שהמים שירדו על הזרוע אין בהם גדר טומאה כלל, ואף אם יחזרו על היד לא יטמאו. ורוב הפוסקים אין סוברים כן, דכיון דהמים באים מהיד אל הזרוע, כשחוזרים יטמאו המים, ועיין מ״ש בסעיף י׳ לשיטת הרמב״ם.

ו והנה הרשב״א סובר בנטילת ידים כהרי״ף דצריך ליטול עד חיבור היד והזרוע כמ״ש בתורת הבית שם, ותמיהני על רבינו הבית יוסף שכתב גם כן כהרשב״א, וזה לשונו בסעיף א׳: ״הנוטל צריך להגביה ידיו למעלה, שלא יצאו מים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים, והיינו כשאינו נוטל כל היד עד מקום חיבור היד עם הזרוע. אבל אם נוטל עד שם - אין צריך להגביה ידיו״ עכ״ל. וזהו תימא, דכיון דסבירא ליה דהך דסוטה הוא אליבא דהלכתא, אם כן מנא לן שיש חילוק בזה. ובאמת כתב רבינו הרמ״א דיש חולקים בזה ע״ש, ובאמת לא ראינו לראשונים שחלקו בזה, אך רבינו הבית יוסף סובר דיש להקל בנטילת ידים. (והמגן אברהם בריש הסימן בסוף דבריו תמה על הרמ״א שהקיל בהשפלת ידים מתחלה עד סוף, שאין זה לפי דעת הרשב״א ע״ש. ותמיהני על תמיהתו, דוודאי כן הוא, דהרמ״א לא סבירא ליה כהרשב״א והרשב״א יחיד בזה בשיטתו שכתבנו. והנה גם הים של שלמה בסימן ל״ו סובר דגם בהשפלה יש להחמיר ע״ש, ואין לנו לעשות חומרות בנטילת ידים, והעיקר כהרמ״א)

ז ואם שפך על ידיו או על ידו האחת רביעית בבת אחת - אין צריך מים שניים כלל, דהרביעית מטהר לגמרי, וכך שנינו בתוספתא דידים (פרק א׳). וממילא כיון דאין שם מים טמאים כלל, אין צריך להגביה ידיו. וכן המטביל ידיו במקוה אין צריך להגביה ידיו, כי אין כאן מים טמאים כלל. ואף שיש חולקים בזה (עיין בית יוסף), מכל מקום כן הכריע רבינו ב״י להלכה כיון דבתוספתא מפורש כן, וזהו מדינא. אבל (עם) [על] כל זה ראוי להגביה הידים בכל עניין, כיון דבגמרא אסמכוה אקרא כמ״ש. ויש שאומרים פסוק ד״שאו ידיכם קדש״ בעת הגבהת ידים, ואנו אין נוהגין כן כדי שלא להפסיק בין נטילה לברכה. אבל מכל מקום הנושא ידיו תבא עליו ברכה, וכן הזהירו חכמי הקבלה, ולמה לא נעשה כן בדבר שאין בו לא טורח ולא הפסד, וכן אנו נוהגים (ולהרמב״ם גם כן כן הוא, כמ״ש בסעיף י׳).

ח וכתב רבינו הרמ״א דיש אומרים דאם שופך על ידיו שלוש פעמים - אין צריך ליזהר בכל זה, וכן נהגו להקל עכ״ל. והטעם דבשלוש פעמים וודאי כבר יצאו מים הראשונים לגמרי (מגן אברהם סק״ב). ואין לשאול דהראשונים יטמאו להשניים והשניים להשלישים (שם), דבאמת יש כאן שאלה גדולה, דאיך אנו אומרים שהשניים מטהרים הראשונים, דממה נפשך: אם המים הראשונים טמאים למה לא יטמאו השניים אמנם הראב״ד בספר תמים דיעים שם ביאר הדבר, וזה לשונו: ״שעיקר טומאת הידים לא טומאה וודאית היא אלא טומאת לכלוך מפני מגע זיעה וצואה או שהרג מאכולת, וגזרו על אותו לכלוך כא(י)לו נגעו בטומאה, ועשו אותם שניות לפסול התרומה במגען, ושלא לאכול בהן אלא על ידי הדחה וכו׳, וזהו: ״השניים מטהרים את הראשונים״, כלומר מדיחין המים המטושטשין מהלכלוך שעל היד וכו׳״ עכ״ל. ולפי זה כל הדברים הם תקון חכמים, וברביעית בבת אחת הידים מנוקים לגמרי, וכן בשלוש פעמים יצאו הראשונים כמ״ש.

ט ובזה מובן למה תיקנו חכמים ליטול שני פעמים הידים בהרביעית, למה לא יטול בפעם אחת, אלא משום דבשני פעמים יסור הלכלוך מהידים יותר מרביעית בפעם אחת. ומכל מקום אם נטל הרביעית בפעם אחת לא מזקקינן ליה למים שניים, ולכתחילה תיקנו בשני פעמים.

י והנה כבר כתבנו בסימן ק״ס סעיף כ״ג דשיטת הרמב״ם הוא דצריך ליטול רביעית בפעם אחת, ואין צריך כלל מים שניים בחולין רק לתרומה ע״ש, ולפי זה אין צריך הגבהת ידים. אבל הרמב״ם לא סבירא ליה כן, שהרי כתב בפרק ו׳ מברכות דין ט״ז: ״מים הראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה עד שלא יצאו מים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים״. וצריך לומר דלא חש להתוספתא שכתבנו כיון דבגמרא פליגי עלה, ולא סבירא ליה כהרשב״א דהגמרא הוא שלא אליבא דהלכתא כמ״ש בסעיף ה׳, וסבירא ליה דמי נטילה כשיצאו חוץ למקום נטילה נטמאו. ורוב הפוסקים לא סבירא ליה כן, ולא הובא כלל דעתו בטור ושולחן ערוך.

יא והנה כל הפוסקים הזכירו בנטילת ידים לסעודה מים ראשונים ושניים ולא יותר. ובמרדכי פרק אלו דברים כתב שנטילת שחרית צריך שלוש פעמים, ונטילת ידים לסעודה ב׳ פעמים, ומים אחרונים פעם אחת, וסימנך ולחשוף מים מגבא. אבל הטור כתב בשם הסמ״ג דבר חדש דצריך שלוש פעמים, וזה לשונו: ״מה שמזכיר מים ראשונים ושניים היינו דווקא במים שבאים לטהר, אבל מלבד אלו צריך ליתן עליהם פעם אחרת כדי להסיר מהן הלכלוך וכל דבר שחוצץ, ואותן לא הוזכר במשנה. לכך צריך ליתן עליהם שלוש פעמים: אחד להסיר הלכלוך ושתי פעמים לטהרם״ עכ״ל. וממילא כשידיו נקיות בלי לכלוך וחצץ די בשני פעמים (בית יוסף), וכך סתם רבינו הבית יוסף בשולחן ערוך סעיף ב׳, וזה לשונו: ״הנוטל ידיו שופך עליהם קצת מהרביעית להסיר מהם הלכלוך וכל דבר שחוצץ, ואחר כך שופך עליהם פעם שנייה, וגם אלו המים הם טמאים, ואחר כך שופך עליהם פעם שלישית לטהר המים שעל גבי הידים. ואם אין בידים לכלוך ודבר החוצץ שופך על שתי ידיו רביעית בפעם אחת, ואין צריך מים שניים״ עכ״ל. ורבינו הרמ״א כתב על זה: ״והוא הדין אם היו לו מים רבים (הרבה יותר מרביעית), רוחץ תחילה מעט כדי להסיר הלכלוך ואחר כך שופך רביעית כאחד, ואין צריך מים שניים״ עכ״ל. (ובשולחן ערוך כתוב שלישים, והכל אחד ודו״ק).

יב ותמיהני על רבותינו בעלי השולחן ערוך שחששו בנטילת ידים לדעה יחידאי, שהרי כל הפוסקים כתבו להדיא ששופך פעם אחת ושופך פעם שנייה, ועל פוסקי הלכות לא שייך לומר שלא חשו להזכיר המים הקודמים כדי להעביר הלכלוך, ועוד יש שכתבו מפורש דהראשונים הם להעביר הלכלוך. ואף גם הטור שהביא דברי הסמ״ג נראה לי דלא להלכה הביאו, שהרי הרא״ש אומר מפורש שתי פעמים, אלא שהביאו כדרכו להביא כל הדעות, אבל לקבוע כן להלכה הוא דבר תימא. ועוד דהוא חומרא דאתי לידי קולא, דלדברי הסמ״ג כשנוטל מרביעית לא תהיה חצי רביעית לכל נטילה, רק שליש רביעית, ואולי לא תשטוף כל חלק מהיד שצריכה נטילה, וגם אין המנהג כן, וצריך עיון. ומכל מקום כיון שפסקו כן יש ליזהר בזה, אך בשופך רביעית בפעם אחת אין צריך יותר כלל.

יג כתב הרשב״א בתורת הבית (שם): ״אם שפך על ידו שטיפה אחת גדולה ויש בה כדי שתי שטיפות - הרי זה עולה לשתים ואין צריך שתי שטיפות. אבל אם נטל על שתי ידיו שטיפה אחת גדולה - אינה טהורה אלא אם כן יש בו רביעית, ובלאו הכי לא מהני אפילו באו משיורי טהרה״ עכ״ל. ויש שמצריכים אפילו ברביעית שטיפה שנייה (מגן אברהם סק״ג בשם הראב״ד), ודעת הרמב״ם כבר בארנו דסבירא ליה דבחולין אין צריך כלל שטיפה שנייה רק לתרומה.

יד כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״הנוטל ידיו צריך לשפשפם זה בזה״ עכ״ל. וכתב הטור: ״אפילו אם שפך על כל יד רביעית״ ע״ש. ולכן אפילו מטביל בנהר צריך שפשוף, שהרי רביעית הוה כטבילה (ט״ז סק״ד). ובתוספתא מפורש כן: ״הנוטל ידיו צריך לשפשף״ ע״ש, ולא נתבאר לנו טעם השפשוף. וראיתי באמת מי שתמה בזה שפשוף זה למה, אי משום טהרה כבר נטהרו הידים, ועוד אם עדיין לא נטהרו איך יטהרו משפשוף זה ומה יועיל השפשוף, ואי כדי לנקות מלכלוך וזוהמה כבר הוסר משם (דרישה). ובאמת יש מרבותינו שפירשו דהך שפשוף הוי ניגוב (הר״ש בפרק ב׳ דידים משנה

ב׳). ויש מי שכתב שמותר לשפשף (ב״ח), כלומר משום דבנוטל ידו אחת אסור לשפשף בחבירתה כמו שיתבאר, קאמר כאן בנוטל שתי ידיו דמותר לשפשף. ומיהו הרמב״ם כתב בפירוש המשנה דצריך לשפשף, וכן מבואר מלשון הרא״ש והטור ומהראב״ד. אך הרמב״ם כתב דין שפשוף בחבורו בפרק י״א ממקואות בתרומה, ובפרק ו׳ דברכות לא הזכיר רק ניגוב. ונראה דטעם השפשוף הוא שחששו שמא מכל מקום נשאר קצת זוהמא קשה שהמים לא העבירום, ישפשף זו בזו וממילא שתעבור. והרמב״ם סבירא ליה דחששא זו הוי רק בתרומה, והראב״ד והרא״ש והטור סבירא ליה דגם בחולין חששו לזה, וכן המנהג לשפשף, מיהו וודאי אם לא שפשף לא עיכב. ויש אומרים דהשפשוף הוא אחר שפיכה ראשונה (מגן אברהם סק״ח), ולא נהגו כן.

טו נטל מקצת ידו וחזר והוסיף ונטל הנשאר מידו - הרי ידו טמאה כמו שהיתה, דאין נטילה לחצאין. אמנם אם יש עדיין על מקצת היד שנטל בתחלה טופח על מנת להטפיח - הרי זה טהורה, דטופח להטפיח הוי חיבור בנטילת ידים, והוי כאלו נטל היד בפעם אחת. וגם זה בדיעבד, אבל לכתחילה אסור לעשות כן (מגן אברהם סק״ה). ויש חששו אפילו בדיעבד (ב״ח וט״ז סק״ה), אך הרמב״ם בפרק י״א דמקוואות פסק כן ע״ש, ופשיטא שיש לסמוך עליו בדיעבד. ואפילו לפי המחמירים, מכל מקום בכלי שפיו צר - מותר ליטול ואף שאינו שופך על כל היד בבת אחת, מכל מקום כיון שאין בו הפסק לא מקרי נוטל חצי יד ואחר כך חצי השנייה, דזהו כשהפסיק ביניהם ולא כשזב בלי הפסק (ט״ז שם). ויש מי שמחמיר גם בזה (עיין מגן אברהם סק״ה), ואין זה אלא מן המתמיהין (ט״ז), ואין בזה שום צד חומרא.

טז וזה שאסור ליטול הידים לחצאין זהו במים הראשונים, אבל בהשניים נוטל מקצת ידיו ומנגבם ואחר כך נוטל חצי השנייה. וטעם החילוק פשוט, דהראשונים הם מים טמאים שנטמאו מן היד ותקנו שהמים השניים יטהרום, ולא תיקנו רק אם הראשונים נשפכו בבת אחת, אבל כשנטלם לחצאין אז אין השניים מטהרים אלא אדרבא נטמאו מן הראשונים. ואפילו בנטל רביעית בבת אחת ואפילו נטל על חצי היד רביעית ועל חצייה השנייה רביעית, מכל מקום לא תיקנו לחצאין (כן מפורש בגיטין ט״ו:), אבל בהשניים שלטהר באו אין נפקא מינה, דהשניים אינם חובה כלל כשנטל רביעית בבת אחת כמו שנתבאר. והראב״ד בהשגות פרק י״א ממקוואות חולק בזה, וסבירא ליה דגם השניים אינן מטהרות לחצאין ע״ש. ודעתו נראה כמו שאין בטהרת הגוף טבילה לחצאין, כמו כן בנטילת ידים. ודע דלחצאין מקרי חצי האצבעות, אבל אם שפך על כל האצבעות ואחר כך על פיסת היד - לא מקרי לחצאין, כיון שאין צריך נטילה בשם כלל לרוב הפוסקים כמ״ש בסוף סימן קס״א (והרמב״ם שקבע דין זה במקוואות ולא בברכות אולי דעתו דזהו רק לתרומה וצ״ע, וכל הפוסקים כתבו זה בנטילת ידים שלנו).

יז כששופך על ידו האחת יזהר שלא יגע בחבירתה קודם שיטול עליה, דאם יגע בה לא עלתה לו נטילה אפילו שפך באחרונה על שתי ידיו, לפי שהמים ששפך על ידו הראשונה נטמאו, וכשנגע בידו האחרת טימאה, וכן המים שבידו הראשונה נטמאו מהשנייה, ואין המים השניים מטהרין אלא המים שנטמאו מחמת היד עצמה ולא הבאים מהידו האחרת. וכשאירע לו שנגע בהשנייה - ינגבם ויחזור ויטול כדין, וכן אם איש אחר נגע בידיו אחר הנטילה קודם הניגוב והאחר לא נטל ידיו עדיין - טימא האחר את ידיו של הראשון, וצריך לנגבן ולחזור וליטול. אבל אם האחר נטל ידיו - אין חשש בנגיעתו, שהרי שניהם טהורים הם, ועיין בסעיף כ״ב דאין צריך ניגוב.

יח הלכך הנוטל ידיו, הדרך היותר טובה שאחר יתן על ידיו ולא בעצמו, דבעצמו יש לחוש דכשיגביה היד ויצאו מים חוץ לפרק, ואחר כך בהכרח להשפילה כדי ליתן על ידו השנייה, יחזרו מחוץ לפרק אל תוך הפרק ויטמאו אותה. וכן יש לחוש שמא יחזיק באוזן הכלי ביד הלחה, ותטמא האוזן מידו הלחה, ואם חזר ונגע בהאוזן נטמא היד מהאוזן. ולזה לא מהני נטילה אלא אם כן נגבה מקודם כמ״ש, שעל טומאת מים שממקום אחר אין השניים מטהרים. ואם מוכרח ליטול בעצמו, יחזיק בשפת הכלי ויטול על שתי ידיו כאחת, שיחזיק בשפת הכלי בראשי אצבעותיו.

יט וחששות אלו אינם כשנוטל מרביעית, דברביעית ליכא מים טמאים ואין חששא כשיחזרו מחוץ לפרק אל תוך הפרק, וגם בנגיעת אוזן הכלי ליכא חשש, שהרי לא יטמא הכלי. והוא הדין אם שפך כבר שני שפיכות על היד הראשונה גם כן ליכא חששות אלו, שהרי כבר נטהרו המים הראשונים. ולפיכך אין אנו נזהרים ליטול על ידי אחר או לאחוז בראש האצבעות בשפת הכלי לפי שאנו שופכים רביעית על כל יד, וכן דרכ[י]נו לשפוך שני פעמים על יד ראשונה ואחר כך על השנייה, ואין לנו חששות אלו כמ״ש.

כ אמנם בנגיעה מיד אחת להשנייה בעוד שלא נטל השנייה אין חילוק בין רביעית לפחות מרביעית ובין נטילה אחת לשני נטילות, דאף אם ישפוך רביעית על כל יד ושני פעמים, מכל מקום בנגעו ביד לחה בידו השנייה יבשה קודם הנטילה נטמאו המים מהיד. וכל שכן אם אחר נגע בו קודם הנטילה של האחר, דאף על גב דהמים אינם טמאים וכשיגעו באיזה דבר לא יטמאו, מכל מקום ידו השנייה היא בחזקת טומאה קודם הנטילה, שהרי לכן אנו

מצריכים נטילת ידים וכשנוגע בה, הרי המים העלולים לקבל טומאה נטמאו מהיד השנייה, וכן בהאחר כשעומד לנטילה. אבל אם אינו עומד לנטילה - לית לן בה (וזהו כוונת המגן אברהם בסק״ט ע״ש ודו״ק.)

כא ולכן יטול על כל יד רביעית או שני פעמים, ואחר שנטל שני ידיו ישפשפם זה בזה ולא קודם. וכבר נתבאר שהנוטל מרביעית ושופך כל הרביעית אין צריך מים שניים. (ובשולחן ערוך סוף סעיף ד׳ כתוב: ״לכן צריך ליזהר כששופך מים שלישים שהם שניים לבד מהראשונים שלא יגע יד בחבירתה עד שישפוך גם זה על השנייה וכו״. כוונתו לפי מ״ש מקודם, דצריך שלוש פעמים כמ״ש בסעיף י״א, ממילא דהשלישים הם השניים, וקודם השלישים לא יגע יד בחבירתה)

כב יש אומרים דאף על גב שנתבאר דיד הנטולה כשנגעה בהיד השנייה נטמאת, ולכאורה צריכה ניגוב כמו בנגיעה בכל דבר טומאה, שאין המים האחרים מטהרים טומאת צדדית שבאו על המים, מכל מקום בזה אין צריך ניגוב אלא שופך עוד מים על היד ונטהרת (ים של שלמה ומגן אברהם סק״י). והטעם דכיון שכבר היו טהורים לגמרי, אף על גב שנטמאת מיד האחרת - מהני המים האחרים. וממילא דכן הדין אם אחר נגע בידיו, דאין צריך ניגוב אלא שופך עוד פעם על הידים ונטהרו. ואף על פי שלא מצינו בראשונים קולא זו, מכל מקום בנטילת ידים יש לסמוך להקל (ומ״ש המגן אברהם בכלי שניקב בשוליו וזהו כהאנטפא״ס שלנו, כבר נתבאר בסימן קנ״ט סעיף כ״ג, ופשיטא שהנגיעה אז בידיו לית לן בה, שזהו דרך נטילתה ודו״ק).

כג מתוך מה שכתבנו יתבאר לך דהא דתנן בפרק ב׳ דידים דהיד נטמאת בשפשוף חבירתה, זהו כשנטל ידו אחת ונגע בהאחרת קודם נטילתה. אבל אם רצה ליטול בתחלה שני ידיו כאחת – נוטל, דשתיהן נחשבות כיד אחת ואינם מטמאות זו את זו. ואפילו ד׳ או ה׳ שהניחו ידיהם זה בצד זה או זה על גב זה בהפסק קצת שהמים יכנסו תחת ידי כל אחד ואחד - כיד אחת חשיבי ואינם מטמאות זאת את זאת, וכן אחר שנטל כל יד בפני עצמה שתי פעמים או רביעית בפעם אחת - רשאי ליגע זו בזו, וכן זה בזה אחר שנטלו כולם ידיהם - רשאים ליגע זה בזה גם קודם ניגוב. ואם מותר ליטול מים בחפניו ולהטיל על היד השנייה, נתבאר בסימן קנ״ט סעיף כ״ה ע״ש.

כד ונגיעת יד ליד מותר דווקא או אחר נטילת רביעית בפעם אחת או אחר מים השניים, כששפך על שתי הידים בבת אחת או זו אחר זו. אבל אם שפך מים הראשונים על יד אחת וכן על השנייה ונמלך קודם הטלת מים השניים, ודיבק ידיו זו לזו ושפך על שתיהן כאחת המים השניים - לא עשה כלום וידיו טמאות כשהיו, וגם המים שעל הידים נטמאו, שהרי המים הראשונים שבכל יד טמאים הם וכל אחת מטמא חבו[י]רתה וגם המים שעל יד חבו[י]רתה, והמים השניים אינם מטהרים את הראשונים כיון שנטמאת מחמת חבו[י]רתה, אלא אדרבא גם השניים נטמאו בהם וצריך לנגב ידיו וליטול פעם אחרת. וכל שכן שצריך ליזהר כשעל יד אחת הטיל שני פעמים ועל השנית פעם אחת, שלא יגעו זו בזו, וכל זה כשלא הטיל רביעית בפעם אחת. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳: ״אם שפשף ידיו זו בזו, יזהר שלא יגע חוץ ממקום שנפלו בו מים, מפני שהם מטמאות זאת את זאת״ עכ״ל, כוונתו כשנטל ידיו רק עד גמר האצבעות, ואז יזהר לבלי ליגע ביד לחה על כף היד שלא תתטמא ממנה, דאף על גב דלרוב הפוסקים אינה ברחיצה, מכל מקום לעניין טומאה הוי יד. אבל כשנטל עד חיבור היד והזרוע - לא שייך נגיעה חוץ ממקום המים, שמשם ואילך אינו מקום של טומאה כמ״ש בסעיף ד׳ (וכן כתב באליה רבה סקט״ז).

כה תנן במסכת ידים פרק ב׳: ״נטל לידו אחת ושפשפה בחברתה – טמאה, בראשו או בכותל – טהורה״. כלומר אף על גב דהיד השנייה קודם נטילתה מטמאת את היד הרחוצה בעודה לחה, כמ״ש בסעיף כ״ג, מכל מקום שאר מקום מהגוף אינו מטמא. ולכן אם נגע בהיד הלחה בראשו – טהורה, וכן דבר אחר אינו מטמא את היד הלחה, ולכן נגע בכותל – טהורה, והכוונה העיקרית דטומאה אינה אלא על הידים קודם רחיצתן. ותניא בתוספתא שם דמכל מקום אם אחר הניגוב נגע בהמים שבו מידו לראש או לכותל – טמאה, שאותן מים טמאין הן וחוזרין ומטמאין היד שנגע בהן. וזהו כשלא נטל המים השניים וגם לא נטל מרביעית, דא(י)לו נטל השניים או מרביעית ונגע בראש או בכותל - הרי אין שם מים טמאין, אלא שנגע מנטילה ראשונה ושלא ברביעית, והוא אחר כך נטל מים שניים, ואז אם נגע בהמים שבראש ובכותל שהם מראשונים - ממילא דנטמאו ידיו אפילו נגע בהם אחר הניגוב, וכל שכן קודם ניגוב.

כו ודע דכמו שכתבנו כן היה נראה לענ״ד לפרש דברי התוספתא שהבאנו, דלפי זה משתוים הדינים כמו שנתבאר בכל סימן זה. האמנם יש שפירשו דאפילו אם נגע בראש ובכותל אחר המים השניים, מכל מקום כיון דלא נטל רביעית בפעם אחת - גם המים השניים טמאים כשנפלו על מקום אחר (ט״ז סק״ז), וכן משמע להדיא בדברי רבינו שמשון בפירוש המשנה שם שהביא התוספתא ופירשה כן ע״ש. וגם רבינו הבית יוסף בסעיף ח׳ הלך בדרך זה, וזהו שמסיים בזה הלשון: ״אף על גב דכל כמה דלא שפשף מטהרים בשפשוף, השתא דחזר ונגע - גרע״ עכ״ל. וזהו מר״ש שם, והכי פירושו: דאף על גב דכל כמה דלא שפשף בראש ובכותל מטהרים בשפשוף אחר המים השניים כשמשפשף ידיו זו בזו, מכל מקום כשחזר ונגע באלו

המים שנפלו על מקום אחר - גרע טפי, והדברים דחוקים. ויש פירשו להיפך, דמיירי כשלא הטיל מים שניים כלל, ולכן המים טמאים. אמנם השפשוף עומד במקום השניים, דעל ידי שפשוף די בראשונים בלבד (לבוש ומגן אברהם סקט״ז). וזה וודאי תמוה ואי אפשר לומר כן כלל, וזהו היפך מעיקרי דיני נטילת ידים (וכבר דחה הט״ז שם דברים אלו ונצטער על הלבוש שכתב כן ע״ש, גם דברי המגן אברהם בסקי״ד שפירש בראשו בכובע שבראשו ע״ש וכוונתו דאם לא כן צריך בלאו הכי נטילה אחרת מפני נגיעה בהראש, ודבריו תמוהים דדווקא כשחיכך בראשו צריך נטילת ידים ולא בנגיעה בעלמא, וכן כתב האליה רבה סקי״ז, וגם הפרי מגדים תמה בזה וכן מפורש לעיל סימן ד׳ ע״ש).

כז יש מי שכתב: ״אם קנח במפה כדרך המקנחין, אפילו חזר ונגע - טהור״ (מעדני יום טוב בדברי חמודות אות פ״ה). כלומר אף במקום שהמים שבראש ובכותל טמא, מכל מקום במפה – טהור, כיון שהוא דרך קינוח (כ״כ שם), ויש מי שחולק בזה (מגן אברהם סקט״ז). ויש מי שכתב דנבלעו המים במפה ולא שייך שם נגיעה אחר ניגוב (ט״ז סוף סק״ז), והנה זהו כשקנח אחר המים הראשונים, אבל אחר השניים וכל שכן כששפך רביעית בפעם אחת, דאין שום טומאה במים שבמפה, אף אם לא נבלעו המים, ולכן אין אנו שומרים עצמינו לבלי ליגע בהמפה. (המעדני יום טוב והמגן אברהם מיירי בראשונים כפי שיטתם הקודמת ע״ש, והט״ז הגם שלשיטתו מיירי בהשניים, מכל מקום פשיטא דבמפה דהוי כי אורחיה אינו דומה לראש וכותל, וברביעית הכל מודים ודו״ק).

כח כששופך מים ראשונים על ידיו צריך ליזהר שלא ישאר על ידו צרור או קיסם או דבר אחר, מפני שהמים השניים אינן מטהרין רק המים שעל היד ולא על דבר אחר כמו שנתבאר, ואם כן יטמאו המים שעל הצרור את המים שעל היד, ולא תיהני להו טהרה עד שינגבם ויחזור ויטול אותם. ואם שופך רביעית כאחת אין צריך ליזהר בכל זה, כי אין כאן מים טמאים. ויש מי שאומר שגם שלג וברד שאינו מרוסק הוי כצרור (מגן אברהם סקי״ז), וכן דבר שברייתו מן המים (שם). וחומרא יתירה היא, וכן פסק רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דכל שברייתו מן המים אינם חוצצין, כרשב״ג דסבירא ליה כן במשנה דידים פרק ב׳ משנה ב׳, דכן משמע להדיא בזבחים (כ״ב.) דהלכתא כרשב״ג ע״ש, ובימות החורף מצוי זה שנשאר מעט גליד על הידים.

כט אף על גב דצריך ליטול כל היד ואם נטל לחצאין לא עלתה לו נטילה כמו שנתבאר, מכל מקום מי שיש לו מכה או כאב באצבעו או בכמה אצבעות וקשה לו ליטול שם - יטול שאר היד וטהור, דבכהאי גוונא לא תקינו רבנן דליעכב. ואם יש לו רטייה על מקום המכה יזהר שלא יגיעו המים על הרטייה, דאם יגיעו המים שם לא יטהרו לעולם כמ״ש בצרור או קיסם. ואם שופך רביעית כאחת לית לן בה, שהרי לא נטמאו המים, ולכן אין אנו נזהרין מבלי לשפוך על מקום הרטייה, מפני ששופכין רביעית כאחת. ודע דאף על גב דמים אחרונים אין ניטלין על גבי קרקע כמ״ש בסימן קפ״א, זהו מפני שרוח רעה שורה עליהם כמ״ש שם, אבל מים ראשונים נוטלים בין בכלי בין על גבי קרקע, ועיין בסימן הבא סעיף ב׳.

סימן קסג

א אמרינן בחולין (ק״ז:): התירו מפה לאוכלי תרומה, ולא התירו מפה לאוכלי טהרות. ופירש רש״י דלאוכלי תרומה התירו לכרוך ידיו במפה ולאכול פת בלא נטילת ידים, משום דאוכלי תרומה זריזין הן ויזהרו שלא יגעו בידיהם אל הפת. אבל אוכלי טהרות, כלומר האוכלין חולין בטהרה - לא התירו זה ע״ש, וכן הוא דעת הרמב״ם שפסק כן בפרק ח׳ מאבות הטומאות ע״ש. וסבירא ליה דדווקא לשומרי טהרות לא הקילו בזה, אבל לסתם חולין מותר, ולכן פסק הרמב״ם בפרק ו׳ מברכות שיכול ללוט ידיו במפה ולאכול פת.

ב אבל כל הראשונים חולקים עליו, וסבירא ליה דבחולין לא התירו זה כלל, אלא אם כן הוא בדרך ואין להשיג מים בדרך הלוכו ד׳ מילין ולאחריו מיל, דאז התירו לו זה ולא באופן אחר. וכך פסקו הטור והשולחן ערוך, והכי קיימא לן. והיושב בביתו צריך לילך ד׳ מילין, ושומרי גנות ופרדסים אין צריך לילך רק מיל, כן משמע בירושלמי. ואם יש ספק אם ימצא מים תוך ד׳ מילין או תוך מיל, יש לסמוך על הרמב״ם ולאכול על ידי מפה (מגן אברהם). וכן מי שהולך בחבורה ומתיירא לישאר יחידי, גם כן יש לסמוך על הרמב״ם. וכן מי שיש לו מכה על היד וקשה לו ליטול לגמרי גם שלא במקום המכה, יכול ליכרך ידיו במפה ולאכול. ואם ידו אחת בריאה, יטול ידו האחת והשנייה יכרוך במפה, ולא יברך על נטילת ידים. וכן אם יש לו מים שאינם כשרים לנטילת ידים ואין לו מים אחרים - יטול בלא ברכה (באר היטב בשם כנסת הגדולה), וכן לאכול על ידי כף או מזלג אסור, וכן בדבר שטיבולו במשקה.

ג עוד איתא שם בחולין, דהמאכיל לאחרים אף שהוא נוגע בהפת, מכל מקום אין צריך נטילת ידים. ולהיפך האוכל, אף שהמאכילו נותן הפת לתוך פיו - מכל מקום צריך נטילת ידים ובברכה, וכן האוכל על ידי מזלג. ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״, ואפילו הפת הוא שלו מכל מקום לא יסייע לו לקרבו אליו (עיין מגן אברהם), וכל שכן ליתן לו פת דאסור. אמנם כשיש ספק אם יטול ידיו מותר ליתן לו, ויאמר לו: ׳לך ונטול ידיך׳ (אליה רבה), ואם אינו ציית לו אין עליו חטא דמה יכול לעשות לו, והוא הרשע עונו ישא.

סימן קסד

א אמרינן בחולין (ק״ו:): נוטל אדם את שתי ידיו שחרית, ומתנה עליהן כל היום כולו שיהא יכול לאכול בלי נטילת ידים, ובלבד שיזהר מלטנפם ומלטמאם (רש״י). ודווקא כשהתנה מפורש שנטילה זו יעלה לו לכל היום לאכילתו, אבל לא התנה - לא מהני אף אם שמר ידיו. והטעם נראה דלא מיבעיא אם צריך כוונה לנטילת ידים, אלא אפילו למה דקיימא לן לרוב הפוסקים דאין צריך כוונה, כמ״ש בסימן קנ״ט סעיף ל״ד ע״ש, מכל מקום בלא תנאי הוה כאוכל בלי נטילת ידים, דהא רבנן תיקנו נטילת ידים לאכילה אף כשיודע שידיו טהורות, כמ״ש בריש סימן קנ״ח ע״ש, ואם כן איך יאכל בלא נטילה מפני שידיו טהורות. אבל כשהתנה שפיר הוי נטילת ידים לסעודה, והיינו שבשחרית היתה כוונתו לסעודה. ואף על גב דבסתם נטילת ידים צריך שתהא הנטילה סמוך לסעודה, מכל מקום בזה הקילו רבנן. מיהו על כל פנים יש נטילת ידים להסעודה, אבל בלא כוונה לאו כלום הוא. ויש להסתפק אם צריך להתנות דווקא בפיו או גם בשמחשב בלבו התנאי גם כן די, ומצאתי מי שמסתפק בזה (ב״ח בסוף סימן קנ״ח), ויש מי שאומר דדי במחשבה (אליה רבה). אבל ראיתי שהביאו בשם שבולי לקט ובשם תניא דצריך שיאמר: ׳בנטילה זו אהיה מותר לאכול כל היום׳ (שם) וכן נראה לי עיקר, דאם לא כן אין זה היכר כלל שנטל ידיו לסעודה. ודע דמלשון הגמרא שאמרה: ׳כל היום כולו׳ לא מהני התנאי רק עד הלילה, והגם שיש לומר דהכוונה עד זמן שינה, דאיזה חילוק יש בזה בין יום ללילה, מכל מקום כיון דקולא גדולה היא דיינו על כל היום ולא יותר.

ב כשעושה התנאי יזהר שלא יסיח דעתו מהם ולא יטנפם, כגון שנושא בתי ידים וכיוצא בזה. ויש מי ששאל דאם אינו מסיח דעתו למה צריך תנאי, ומזה הוכיח דבעינן כוונה לנטילת ידים (מגן אברהם סק״ב). ואינה ראיה כלל, דאפילו אם אין צריך כוונה, הא על כל פנים בעינן שיהא ניכר שזהו נטילת ידים לאכילה, כמ״ש בסעיף א׳, ואם יסיח דעתו ונמשך זמן רב מנטילתו הרי אין לזה היכר כלל. וראיה לזה שהרי רבינו הבית יוסף פסק בסימן קנ״ט סעיף י״ג דאין כוונה מעכב ורק לכתחילה ראוי לכוין ע״ש, ומכל מקום פסק כאן שלא יסיח דעתו, וגם הרמב״ם והטור כתבו שלא יסיח דעתו, והם לא ביארו בשום מקום דצריך כוונה, ואדרבא מדברי הרמב״ם באבות הטומאות ובהלכות מקוואות פרק ט׳ מבואר דכל לחולין לא בעי כוונה.

ג בגמרא יש שני לשונות: בלשון אחד דאפילו שלא בשעת הדחק יכול להתנות, ובלשון אחד דדווקא בשעת הדחק. והטור הביא פלוגתא בזה ע״ש, ורבינו הבית יוסף הכריע דאפילו שלא בשעת הדחק. אבל כמה גדולי אחרונים פסקו דרק בשעת הדחק מהני, כגון שנוסע בדרך ואינו בקל להשיג מים וכיוצא בזה (ים של שלמה ומגן אברהם ואליה רבה), והרבה מהראשונים שפסקו כן (עיין אליה רבה). ויותר מזה כתב אחד מהגדולים, דהאידנא נהוג עלמא שלא להתנות כלל (שם בשם כנסת הגדולה), ובאמת לא שמענו בימינו מי שיעשה כן. ומכל מקום בשעת הדחק, כגון שנוסע עם כותים וקשה עליו למצוא מים, יכול לעשות כן.

ד ואפילו כשהתנה, אם אחר כך בעת האכילה נזדמנו לו מים, לא יסמוך על התנאי, ויטול ידיו ולא יברך. וכתב הטור דהתנאי לא מהני רק בשחרית ע״ש, ויש מי שרוצה לומר משום דבשחרית מברכין ׳על נטילת ידים׳ ויש בזה קצת סמך לסעודה (ב״ח). אבל דעת רבינו הרמ״א אינו כן, שכתב: ״והא דמהני תנאי, דווקא בנטילה שאינה צורך אכילה דומיא דנטילת שחרית, אבל אם נוטל לצורך אכילה - לא מהני תנאי באותה נטילה״ עכ״ל. ביאור דבריו: דלכאורה איך מהני תנאי, הא אמרינן בברכות (נ״ב:): ״תיכף לנטילת ידים סעודה״, אך באמת זהו בנוטל לאכילה צריך להסמיך הנטילה להאכילה, אבל בנוטל שלא לצורך אכילה אלא לצורך אחר, כמו שיצא מבית הכסא או לטיבולו במשקה או שלא היו ידיו נקיות, אין צריך תיכף לנטילת ידים סעודה, וזהו דומיא דשחרית, כלומר שהנטילה אינה לצורך האכילה. ואף על גב דאין כאן ברכה, דבעת הנטילה לא שייך ברכה כיון דאין דעתו לאכול כעת, וקודם האכילה הרי אינו נוטל ידיו, מכל מקום מה איכפת לנו כיון דבכאי גוונא אין צריך ברכה (ט״ז). וכל שכן בנוטל ידיו לאכילה ומתנה שיועיל לאכילות דכל היום דמהני (מגן אברהם סק״ו), ואפילו תנאי אפשר דאין צריך אם שמר ידיו (שם), דלא כמי שרוצה לומר דמאכילה לאכילה לא מהני. מיהו זה וודאי נראה דצריך נטילה לאיזה דבר, אבל אם אין צריך כלל לנטילה עתה ויטול רק לאכילה שלאחר זמן - לא מהני.

ה מי שיושב בסעודה ונגע בשוק או בירך או במקומות המכוסים באדם, או במקומות המטונפים שיש בהם מלמולי זיעה או שחיכך בראשו וכל כיוצא בזה, או שנזכר שנגע במקומות אלו לאחר נטילה, וכן אם הסיח דעתו משמירת הידים וכל שכן אם יצא לנקביו באמצע סעודה - דצריך לחזור וליטול ידיו ולברך ׳על נטילת ידים׳. ויש שכתבו דלא יברך אלא אם כן הלך והפליג (שם סק״ח בשם מהרש״ל), מיהו ביצא לנקביו כולי עלמא מודים דצריך לברך (עיין מגן אברהם סק״ז שכתב דאם נגע בעוד הפרוסה תוך פיו דאסור לבלוע עד שיטול ידיו, ולעניות דעתי חומרא יתירה היא, וראיה לזה מתרומות פרק ח׳ משנה ב׳ לרבי אליעזר, ובזה וודאי גם רבי יהושע מודה ע״ש ודו״ק).

סימן קסה

א מי שעשה צרכיו בין קטנים בין גדולים ורוצה לאכול, שאלו לרש״י אם צריך ליטול ב׳ פעמים, והשיב ששאל לרבינו יעקב בן יקר, ואמר שצריך ליטול ב׳ נטילות: הראשונה ׳אשר יצר׳ והשנייה ׳על נטילת ידים׳, אבל אני סבירא לי דנטילה אחת עולה לכאן ולכאן עכ״ל. וטעמו של רבינו יעקב הוא מפני הברכות, דאם יברך תחילה ׳על נטילת ידים׳ ואחר כך ׳אשר יצר׳, יהיה הפסק בין הנטילה ל׳המוציא׳. ואם יברך תחילה ׳אשר יצר׳ ואחר כך ׳על נטילת ידים׳, יהיה הפסק בין הנטילה לברכת ׳על נטילת ידים׳. ורש״י סבירא ליה דלא הוי הפסק, דכיון דצריך לשני הברכות לא שייך הפסק, כמו יקנה״ז דמפסיק בין ברכת היין להשתייה ואינו הפסק, כמו כן ברכות אלו ויכול להקדים איזה שירצה. ושני נטילות אין דעתו נוחה, דאחרי שכבר ידיו נקיות איך יטול ויברך ׳על נטילת ידים׳, וקרוב זה לברכה לבטלה. ויש שכתבו שהראשונה לא יטול כדין נטילה או שיגע בינתים במקום המטונף (מגן אברהם סק״ב), והטור והשולחן ערוך כתבו דאם אינו רוצה ליטול אלא פעם אחת, לאחר ששפך פעם אחת על ידיו ומשפשף יברך ׳אשר יצר׳, ואחר כך בשעת ניגוב יברך ׳על נטילת ידים׳.

ב והנה בשני נטילות יש כמה עיקולי ופשורי כמו שהאריכו המפרשים להתקונים שנתבארו, ולאו כולי עלמא בקיאי בזה. והדרך היותר נכונה כרש״י ז״ל, ויותר נכון להקדים ברכת ׳על נטילת ידים׳ ל׳אשר יצר׳, ו׳אשר יצר׳ לא הוה הפסק בין נטילת ידים ל׳המוציא׳, דלא גרע מ׳גביל לתורי׳ דלא הוה הפסק, והרי זהו וודאי דאם נצרך לנקביו באמצע הסעודה, דמברך תחילה ׳על נטילת ידים׳ ואחר כך ׳אשר יצר׳, דשם ליכא ׳המוציא׳ (שם סק״א), והרי בברכת ׳אשר יצר׳ בעצמה יש מי שסובר שמקודם יברך ׳על נטילת ידים׳ מקודם כמ״ש הטור בסימן ז׳, ואם כן איזה חששא יש אם נעשה כן, וכן אנחנו נוהגים. ובפרט שהוא דבר המצוי מאוד, מפני שיש שהזהירו לבדוק עצמו קודם אכילה (של״ה וסדה״י ואליה רבה), ולכן העושה כן ילך לבטח דרכו, ומה גם שרש״י פסק כן. אבל אם היה צריך לברך ברכה אחרונה כמו ׳בורא נפשות׳ או ברכה מעין ג׳ ויצא לנקביו, כשרוחץ ידיו יברך מקודם ׳אשר יצר׳ ואחר כך הברכה אחרונה, ד׳אשר יצר׳ מקרי תדיר נגדה, וגם אין לה שיעור (מגן אברהם סק״ג), וכל שכן ביצא לנקביו קודם ברכת המזון, דמברך תחילה ׳אשר יצר׳ ואחר כך מברך ברכת המזון.

ג ואם רבים מסובים בסעודה - הגדול נוטל ידיו תחילה. דתניא: ״מים ראשונים מתחילין מן הגדול״ (ברכות מו:), ופריך: ״ישב גדול וישמור ידיו עד שיטלו כולן״, ומתרץ: ״לאלתר מייתו תכא קמיה ואוכל״. ולפי זה נראה דאם הגדול צריך להמתין ב׳המוציא׳ עד שיטלו כולן, כמו בשבת שלחם משנה הוא רק לפני הבעל הבית, דצריך להמתין עד שיטלו כולן כדי שיצאו ידי חובתן בלחם משנה, אין מדרך ארץ שהגדול ימתין על כולם, ולכן באמת הרא״ש היה נוטל ידיו באחרונה, כמ״ש הטור בסימן קס״ו ורבינו הבית יוסף בסימן זה (ומ״ש שלא להפסיק וכו׳, לא שייך כאן ודו״ק). ויש מי שחולק על הרא״ש וסבירא ליה דגם עתה מתחילין מן הגדול, וכן משמע מהרמב״ם פרק ז׳ מברכות שכתב דין זה (מהרש״ל), משום דסתמא דהש״ס אומר שם כן גם אחר התירוץ שכתבנו, שמע מינה דבכל עניין צריך הגדול ליטול תחילה אף שצריך לישב ולהמתין (ב״ח), וכן המנהג עתה שהגדול נוטל ידיו מקודם.

ד עוד איתא שם: ״סדר הסיבה כיצד: בזמן שהן ב׳ מטות (שישיבתם היתה על המטה) גדול מיסב בראש ושני לו למטה הימנו, היו ג׳: גדול מיסב בראש ושני לו למעלה הימנו ושלישי לו למטה הימנו״. וגרסינן בבבא בתרא (נ״ז:): ״שלחן של תלמיד חכם כיצד: שני שלישים גדיל ושליש גלאי״, שעליה קערות וכוסות. והכי פירושו: שני שליש מהשלחן לצד האוכלים מכוסה במפה לקנח פיהם ולתת הפת והמאכלים, ושליש החיצון מגולה להניח עליו קערות וכוסות ע״ש. ומפרש שם באיזה צד יהיה הטבעת שבשלחן, ובשולחנות שלנו ליכא טבעות ואין צריך לבאר זה. ועוד אמרינן שם: ״מטה של תלמיד חכם כיצד: כל שאין תחתיה אלא סנדלין בימות החמה ומנעלים בימות הגשמים, ושל עם הארץ דומה לאוצר בלום״, שמשהה הכל תחת המטה, ואין לעשות כן, דאוכלין ומשקין שתחת המטה רוח רעה שורה עליהן (פסחים קי״ב.), ונתבאר זה ביורה דעה סימן קט״ז ע״ש.

סימן קסו

א אחרי ניגוב ידים היטב יברך מיד ברכת ׳המוציא׳ ולא יפסיק הרבה אפילו בשתיקה, וכל שכן בדיבור. ואפילו לדבר דברי תורה אסור, דהכי אמרינן בברכות (מ״ב.): ״תיכף לנטילת ידים – ברכה״, ועוד אמרינן שם (נ״ב:): ״תיכף לנטילת ידים – סעודה״. אמנם יש מרבותינו שאמרו שאין צריך ליזהר מלהפסיק בשתיקה הרבה בין נטילת ידים ל׳המוציא׳, ובלבד שלא יסיח דעתו, דזה שאמרו ׳תיכף לנטילת ידים ברכה׳ קאי שם אמים אחרונים דווקא, וזה שאמרו ׳תיכף לנטילת ידים סעודה׳, הכוונה שם שלא יפסיק במעשה אחרת או בדיבור, שזה מביא לידי היסח הדעת, אבל הפסק בשתיקה מותר. וכתב הטור שזהו דעת הרי״ף והרמב״ם גם כן, ודעת רבינו הבית יוסף נוטה לזה, שכתב: ״יש אומרים שאין צריך ליזהר מלהפסיק בין נטילה

ל׳המוציא׳, ויש אומרים שצריך ליזהר, וטוב ליזהר״ עכ״ל, הרי כתב רק שטוב ליזהר, אבל עיקר דעתו שאין צריך ליזהר. אבל לדבר - וודאי אסור, אלא אם כן לצורך הסעודה, כמו להביא מלח כמו שיתבאר (ט״ז), וכל שכן לעשות איזה מעשה כמו למזוג הכוס בחמין וכיוצא בזה - אסור (מגן אברהם). ויש מחלקין באיסור הפסק בין חול לשבת, דבחול אין להפסיק דשמא יסיח דעתו וילך לו ולא יאכל כלל, ולכן גם להפסיק בשתיקה אינו נכון, ובשבת מותר משום דמוכרח לאכול, ולכן אפילו אם רוצה ליטול ידיו ולעשות קידוש גם כן מותר (שם), ובירושלמי (פרק אלו דברים הלכה ב׳) משמע כדעה ראשונה ע״ש.

ב וכתב רבינו הרמ״א דאם שהה כדי הילוך כ״ב אמה - מקרי הפסק עכ״ל, וזהו מדברי התוספות בסוטה (ל״ט.) שלמדו זה מ׳תיכף לסמיכה שחיטה׳, שאמרו בזבחים (ל״ג.) דבאשם מצורע לא היה אפשר להיות זה מפני שאסור למצורע לעמוד שם והיה עומד ברחוק כ״ב אמות ע״ש, ומזה מוכח דשיעור כזה לא מקרי ׳תיכף׳. ואפשר גם בפחות מזה לא מקרי ׳תיכף׳, אלא דשיעור זה וודאי אינו ׳תיכף׳, וכן משמע בזבחים שם (עיין מגן אברהם סק״ג ומתורץ קושיתו, כן כתב הבכור שור), ובוודאי כן הוא כמו ׳תיכף לגאולה תפלה׳. והאמת דהכל לפי העניין, ובדבר שיש צורך לא שייך הפסק, כגון שמקום הנטילה רחוק ממקום האכילה אף יותר מכ״ב אמה - לא מקרי הפסק כיון שזה מוכרח להעניין, והפסק לא מקרי אלא כששוהה ואין צריך לשהות, וזהו כוונת רבינו הרמ״א. ותדע לך שכן הוא, שהרי בסימן הקודם נתבאר דהגדול נוטל ידיו תחילה וממתין ב׳המוציא׳ על כל המסובין וישהה הרבה, אלא וודאי כל מה ששייך להעניין לא מקרי הפסק כלל. וראיתי מי שמקפיד שתהא מקום הנטילה סמוך להשלחן מטעם זה, ואינו עיקר כלל, והעיקר כמ״ש, ויכול להיות הנטילה רחוק ממקום האכילה, וכן עיקר לדינא (ולדברינו אתי שפיר כל מה שגמגמו בזה ודו״ק). ויש שכתבו שמותר לומר מזמור ד׳ רועי בין נטילה ל׳המוציא׳, וחלילה לעשות כן (עיין מגן אברהם איך נסתבך בסק״ב לעניין ליטול אחרון ע״ש סק״ב, ואני תמה מאי נפקא מינה בין גדול לקטן, אטו הקטן רשאי להפסיק, אך לפי מ״ש אין הפסק כלל במה שצריך ודו״ק).

סימן קסז

א איתא בסנהדרין (ק״ב:) דצריך לעשות ׳המוציא׳ על הפת ממקום דקרים בישולא, ופירש רש״י: ממקום שנקרמין פניה של פת בתנור, דהיינו מלמעלה או סביבו וכו׳ ולא מאמצעיתו. לישנא אחרינא: מהיכא דקדים בישולו, ממקום שמקדים לאפות, והיינו הך. לישנא אחרינא: מהיכא דגמיר בישולא, ממקום שהלחם אפוי הרבה וכו׳, וראשון נראה עכ״ל. והרמב״ם בפרק ז׳ דברכות כתב: ״ואינו בוצע אלא ממקום שבישל יפה יפה״ עכ״ל, וזהו כלשון אחרון. והטור כתב גם כן כן, והוסיף: ״ממקום היפה שבפת, במקום שנאפה היטב״ עכ״ל, וכן כתב רבינו הבית יוסף כהרמב״ם. ולכל הפירושים בפת שלנו הוא מלמעלה, שבשם יפה ונאפה היטב ונאפה מהר, וכן אם בוצע על חתיכה יבצע כן, ולא מהרך שבאמצע. ורבינו הרמ״א כתב: ״ויש לבצוע בצד הפת בפת דידן, ויחתוך מעט מצד העליון והתחתון״ עכ״ל, משום דיש סוברים שמתחתיו מתחיל מקודם להתבשל. ויש מוסיפים שזהו כנגד הצד שמתבקע, אך לא בכל הלחמים כן הוא. ובפת שלנו אנו יוצאים לכל הדעות, ורק לא יבצע על הרך אלא אם כן אין לו שיניים. ובפת עיגול שלנו שקורין בייגי״ל או פת דק שקורין קוכונ״ס, כל המקומות שווים (עיין ט״ז ומגן אברהם סק״ב וכמ״ש).

ב במשנה דברכות (כ׳:) בבעל קרי תנן: דמברך לאחר המזון, משום דברכת המזון הוי מן התורה, דכתיב: ״ואכלת ושבעת וברכת״, ואינו מברך ברכת ׳המוציא׳ משום דהיא דרבנן, ככל הברכות שתקנו רבנן. ואף על גב דלעניין פת יש קל וחומר, דאם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן (שם ל״ה.), וקל וחומר ניתן לידרש, אמנם לאו קל וחומר גמור הוא (תוספות שם), משום דיש לומר אדרבא דכשהוא שבע היא כברכת תודה, מה שאין כן לפניו, וחז״ל אמרו שם דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה בלא ברכה כא(י)לו נהנה מקדשי שמים, דכתיב: ״לד׳ הארץ ומלואה״, אבל משבירך רשאי ליהנות, כדכתיב: ״השמים שמים לד׳ והארץ נתן לבני אדם״ (שם). וחז״ל תיקנו כל ברכה מעין העניין, לפרי האדמה: ׳בורא פרי האדמה׳, לפרי העץ: ׳בורא פרי העץ׳, לבד מיין מפני חשיבותו שמשמח הלב, שנאמר: ״ויין ישמח לבב אנוש״, תיקנו ברכה בפני עצמו: ״בורא פרי הגפן״. וכן על הלחם תיקנו גם כן ברכה בפני עצמו מפני חשיבותו שסועד הלב, כדכתיב: ״ולחם לבב אנוש יסעד״, תיקנו לברך ׳המוציא׳.

ג מצוה מן המובחר לברך על הפת כשהיא של[י]מה, ולא לפורסה תחילה ואחר כך לברך עליה אם הביאו לפניו של[י]מה. וגם אם פורס על פרוסה - צריך לברך כשהיא פרוסה של[י]מה, ולא יפריס עליה עד אחר הברכה, וצריך שתכלה כל הברכה בעודה של[י]מה או הפרוסה בשל[י]מות. ואם יש עוד על השלחן מסובים שעונים אחריו ׳אמן׳, לא יבצע עד שיכלה עניית אמן מפי רוב העונים. ודווקא כשהם יוצאים בברכתו, דאז גם עניית אמן הוא מכלל הברכה, אבל אם אין יוצאים בברכתו - אין צריך להמתין על ענייתם אמן. והנה אם לא יתחיל לחתוך כלל או שיתחיל לחתוך בעת הברכה יש בזה מחלוקת, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ד לשון הגמרא בברכות (ל״ט:): ״והלכתא מברך ואחר כך בוצע״, ולשון הרמב״ם בפרק ז׳: ״משלים הברכה ואחר כך בוצע״. אבל התוספות והרא״ש כתבו דהכוונה שלא יפריש הפרוסה מן הפת עוד אחר הברכה ע״ש, וזה לשון הטור: ״ויחתוך פרוסת הבציעה ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שיסיים הברכה יפרידנה, כדי שתכלה הברכה בעוד הפת שלם״ עכ״ל. וטעמם: דאם יתחיל לחתוך אחר הברכה יהיה הפסק גדול בין ברכת ׳המוציא׳ להאכילה (טור).

ה ואיזה שיעור יניח מחובר, ביאר רבינו הבית יוסף וזה לשונו: ״וצריך לחתוך מעט שאם יאחוז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, שאם לא כן חשיב כפרוסה. ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידנה כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם״ עכ״ל. ומיהו בשבת לא יתחיל לחתוך כלל עד אחר הברכה, כדי שיברך על לחם משנה. ואף על גב דכשמחובר בעניין זה עדיין מקרי לחם שלם, מכל מקום חיישינן שמא יחתוך יותר משיעור זה קודם גמר הברכה, או שמא יחתכנה לגמרי קודם גמר הברכה ונמצא שלא בירך על לחם משנה, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ונראה לי דפת דק שכרגע נחתך גם בחול יגמור הברכה קודם ובעת גמור הברכה תיכף יחתכנה או ישברנה, דבפת דק לא שייך מקצת כידוע (ומכל מקום בשבת אם עשה כמו בחול אינו מזיק).

ו לא יבצע פרוסה קטנה מאוד ל׳המוציא׳ דמיחזי כצר עין, ולא פרוסה יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן, ואין זה מדרך ארץ. וזהו בחול, אבל בשבת מצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, ולא נראה כרעבתן כיון שבכל יום אינו עושה כן (גמרא שם לפירוש רש״י). וכן בחול, כשאוכל עם בני ביתו או עם אורחים והמה יוצאים בברכתו והבעל הבית נותן להם מפרוסתו, מצוה לחתוך פרוסה גדולה כדי שתספיק ליתן מהפרוסה לכל אחד מן המסובין, ולא מהלחם הנשאר ממנה. ושיעור פרוסה זו לאיש אחד: יש אומרים שצריך להיות כזית ויאכלנו כולו בבת אחת (מגן אברהם סק״ז), ויש אומרים שאין צריך כזית (שם), שהרי אפילו כל שהוא ראוי לברכה ודי כחצי זית, וכן נוהגים (הגר״ז). ובלחם שלנו המנהג הפשוט שחותכין מכל הלחם חלק גדול וממנו חותכין כדי שיעור להמוציא, דלפי גודל הכמות של הככרי לחם שלנו כמעט שאי אפשר בעניין אחר, אך בלחמים קטנים יעשה כמו שנתבאר.

ז כל ברכת הנהנין צריך להיות בלשון עבר, שהרי כבר נברא דבר זה, וזה שמברכים לשון ׳בורא׳, כמו: ׳בורא מיני מזונות׳, ׳בורא פרי העץ׳, ׳בורא פרי האדמה׳, מפני ש׳בורא׳ הוי גם כן לשון עבר, כדכתיב: ״בורא השמים״, ״לעושה אורים גדולים״ (תהלים קלו, ז), שאנחנו מחוייבים לתפוס לשון הכתוב בכל מה דאפשר. ונראה לי דהכתוב תפס זה שהוא כולל גם לשון הו(ו)ה, מפני שהקדוש ברוך הוא מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, וכן בורא בכל עת ובכל שעה, שהשגחתו אינו נפסק אפילו רגע אחת, ולכן אומרים לשון שכולל הכל, דעל דבר זה שאוכל הוא לשון עבר ועוד הוא לשון הו(ו)ה, כלומר שגם כעת ברגע זו בורא. ולכן גם בברכת ׳שהכל׳ צריך לומר ׳נהיה׳ בסגו״ל שהוא לשון בינוני כמו ׳בורא׳ (מגן אברהם סימן ר״ד סקי״ד וכן כתב במע״צ ובמחצית השקל), ויש רוצים לומר ׳נהיה׳ היוד בקמ״ץ (עיין מגן אברהם סק״ח) שהוא לשון עבר גמור, ואינו עיקר, והעיקר לומר בסגו״ל היו״ד.

ח ובברכת ׳המוציא׳ יש עיון, ובגמרא (ל״ח.) אמרו ד׳מוציא׳ וודאי משמע לשעבר, כמו שאמר בלעם: ״אל מוציאם ממצרים״, וכבר יצאו. וב׳המוציא׳ יש פלוגתא, דיש שסובר דגם ׳המוציא׳ משמע לשעבר, כדכתיב: ״המוציא לך מים מצור החלמיש״, ויש סובר דלהבא משמע, כדכתיב בואר: ״המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים״, והוא הבטחה שיוציא אותנו. ומכל מקום פסקו בגמרא: ״והלכתא ׳המוציא׳״, ומשמע שם דהטעם כדי להראות שגם לשון ׳המוציא׳ הוא עבר ע״ש. ובאמת אינו מובן, דבכל מקום יש לברור הלשון היותר ברור, אך כיוצא בזה מצינו בפרק קמא דפסחים בברכת ׳על ביעור חמץ׳ ע״ש. ובירושלמי אמרו כדי שלא לערב האותיות, כלומר דהעולם מסיים במ״ם, ואם יאמר ׳מוציא׳ יתערבו השני ממי״ן זה בזה. ואף על גב ד׳לחם מן׳ גם כן סמוכים השני ממי״ן, זהו משום דבקרא כתיב: ״להוציא לחם מן הארץ״, ואי אפשר לשנות לשון הכתוב, מה שאין כן ב׳המוציא׳ (תוספות שם), ואין הדברים מספיקים כמובן. וראיתי מי שכתב בשנדקדק על לשון ׳המוציא לחם מן הארץ׳, אטו מן הארץ יוצא לחם, והכוונה לרמז על לעתיד לבוא שתוציא גלוסקאות, ולכן לשון ׳המוציא׳ עדיף טפי דכולל גם להבא (עיין ט״ז אות ד׳). ולי נראה כמ״ש מקודם, דבכוונה כיונו ללשון הוה שהוא כולל העבר והעתיד, שהרי לשון ׳המוציא לך מים מצור וגו׳ הוא עבר והו(ו)ה, שהרי בעת שאמר משה זה היה יוצא מים מן הסלע, ולכן להראות שהקדוש ברוך הוא אינו מסיר השגחתו אף רגע מהעולם והוא מוציא לחם לעולם, וגם בעת האפייה השגחת הקדוש ברוך הוא שיאפה הלחם, אלא מפני שהיא תמידית קראוה טבע, והטבע עצמו היא אלקית השגחת אלקות, אלא מפני שהיא תמידית אין לנו התפעלות מזה, אבל להמתבונן הם ניסים תמידיים, וזהו עניין ׳שויתי ה׳ לנגדי תמיד׳, כלומר שבכל דבר שאני רואה הוא רק ה׳ בלבדו ואין עוד ויתן ר[י]וח בין ׳לחם׳ ובין ׳מן׳ שלא לערב האותיות. ואם רבים מסובים ורוצים לצאת בברכת הבוצע, יכוונו לבם לשמוע הברכה ויענו ׳אמן׳, והמברך יכוין לאמן שאומרים. אמנם אצלינו כל אחד

מברך ׳המוציא׳ לעצמו, ומכל מקום יש חיוב אמן לענות על ברכת חבירו. וגם קודם ברכה שלו יכול לענות ׳אמן׳ ואין זה הפסק, אבל אחר הברכה לא יענה אמן אף כששומע שגם אחר מברך ׳המוציא׳, כדי שלא יתראה כעונה אמן אחר ברכת עצמו, כמ״ש בסימן נ״א ע״ש בסעיף ד׳, שכן פסק רבינו הב״י.

ט בירושלמי סוף פרק קמא דחלה איתא: ״עשר מצות אדם עושה עד שלא יאכל פרוסה: לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, לא תזרע כלאים, לא תחסום שור בדישו, לקט שכחה ופאה, תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני וחלה (צ״ע הא יש ביכורים). רבי יצחק כד אתא למיסב הוא פשט עשר אצבעותיו״ ע״ש. ולכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד׳: ״יתן שתי ידיו על הפת בשעת ברכה, שיש בהן י׳ אצבעות כנגד י׳ מצות התלויות בפת, ולכך יש י׳ תיבות בברכת המוציא, וי׳ תיבות בפסוק ׳מצמיח חציר לבהמה׳ וי׳ תיבות בפסוק ׳עיני כל אליך ישברו׳ וי׳ תיבות בפסוק ׳ארץ חטה ושעורה׳ וי׳ תיבות בפסוק ׳ויתן לך׳׳ עכ״ל. ואם יש לו בית יד צריך להסירו, וכשיאמר השם יגביה הפת, ובשבת יגביה שתיהן (מגן אברהם סק״י). ויזהר שלא לברך ׳המוציא׳ קודם שיתפוס הלחם בידו, דכל ברכה צריך סמוך לעשייתו ממש, כמ״ש בלולב בסימן תרנ״א ע״ש. וזה שמברכים ׳המוציא לחם מן הארץ׳ ולא ׳מן האדמה׳ כמו בברכת ׳בורא פרי האדמה׳, משום דבקרא בברכי נפשי כתיב: ״להוציא לחם מן הארץ״, ועוד יש טעמים בזה (כתב האליה רבה סק״ה בשם של״ה שיכוין בברכת השלחן יותר משארי ברכות, כי המאכל והמשתה מביא את האדם לידי גסות הטבע, וצריך להתבונן למשוך לבו לתאוות הש״י ולא לצד תאוות מאכל ומשתה עכ״ל. וכתב המגן אברהם סק״ב דהמהרי״ל היה חותך סביב הפת כעין טבעת ובאמצע הניחה מחוברת והיה פורס מלמטה למעלה, ובעוגה דקה הניח ח׳ אצבעותיו למעלה וב׳ גודלין למטה ובירך ופרס עכ״ל, ולא אבין למה רק בעוגה דקה עשה כן, ואולי לאו דווקא).

י איתא בגמרא (מ׳.): אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או ליפתן לפני כל אחד ואחד. רבא איקלע לבי ריש גלותא, אפיקו ליה ריפתא ואכל מיד, ולא המתין עד שיביאו לו מלח או ליפתן. ושאלו לו למה עשה כן, והשיב: לית דין צריך בשש, ופירש רש״י: לשון עיכוב, כמו ״בושש רכבו״ (שופטים ה כח), כלומר פת נקייה היא זו ואין צריך לפתן עכ״ל. ועל פי זה כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה׳: ״לא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או לפתן ללפת בו פרוסת הבציעה, ואם היא נקייה או שהיא מתובלת בתבלין או במלח כעין שלנו, או שנתכוין לאכול פת חריבה - אין צריך להמתין] עכ״ל. והטור לא הזכיר: ׳שנתכוין לאכול פת חריבה׳ ע״ש, והרמב״ם בפרק ז׳ לא הזכיר אלא זה כמו שנבאר, ויש הפרש גדול ביניהם.

יא וזה לשון הרמב״ם: ״אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או ליפתן לפני כל אחד ואחד, אלא אם כן נתכוונו לאכול פת חריבה״ עכ״ל, ורבינו הבית יוסף כתב הכל. ולפי עניות דעתי אי אפשר לומר כן, דהמדקדק בלשון הטור שכתב: ״מלח או ליפתן ללפת בו פרוסת הבציעה״, נראה להדיא דלא מיירי על הלפת של כל הסעודה, אלא על דבר פרוסת ׳המוציא׳ משום כבודה, דאם הוא פת קיבר צריך לטובלו במלח או בליפתן, ואם הוא פת נקייה או מתובל בתבלין או במלח, יש בו טעם טוב גם בלא מלח וליפתן, וזהו על דרך פירוש רש״י ותוספות ע״ש. אבל הרמב״ם לא הזכיר: ׳ללפת בו פרוסת הבציעה׳, אלא ׳עד שיביאו מלח או ליפתן׳, כלומר מה שרוצה לאכול בהסעודה, אם אוכל רק פת במלח - דיו להביא מלח, ואם רוצה לאכול איזה ליפתן - צריכין להביא לפניו הליפתן. והטעם דכיון דברכת ׳המוציא׳ פוטרת גם הלפת של כל הסעודה, צריכין שיהיו לפניו בעת ׳המוציא׳, ולאו משום דצריך לטבל פרוסת ה׳המוציא׳ בהם, ולכן לא הזכיר הרמב״ם לחלק בין פת קיבר לפת יפה, דלאו בזה תלוי, אלא הזכיר שאם רצונם לאכול רק פת חריבה, אין צריך להמתין. ויפרש בגמרא מה שאמר רבא: ׳לית דין צריך בושש׳, כלומר אעצמו קאי, שאין צריך להמתין מפני שאין רצונו לאכול רק פת חריבה. ואם כן רבינו הבית יוסף שהלך בשיטת הטור, לא הוה ליה להזכיר הך שנתכוין לאכול פת חריבה, כיון דזהו משום כבוד פרוסת המוציא, ולא ראיתי מי שהעיר בזה וצ״ע. ולפי מה שבארנו בכוונת הרמב״ם צריך לעמוד התבשיל הראשון על השלחן בשעת ברכת ׳המוציא׳.

יב וכתב רבינו הרמ״א: דמכל מקום מצוה להביא על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח, והאכילה כקרבן, ונאמר: ״על כל קרבנך תקריב מלח״, והוא מגין מן הפורעניות עכ״ל. דאיתא במדרש כשישראל יושבין וממתינים זה את זה וכו׳ השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם (מגן אברהם). והמקובלים הזהירו בזה לטבול פרוסת המוציא במלח, וכן נוהגים כל יראי אלקים. ואסור להרוג כינה על השלחן שאוכלין עליו, וכן לעשות בו דבר מאוס, לפי שנמשל למזבח, וכתיב: ״זה השלחן אשר לפני ד׳׳ (עיין מגן אברהם ססקי״ד שכתב דטוב לדבר בדברי תורה מלישב בטל, וטוב משניהם שלא להפסיק כלל עכ״ל, וכן עיקר לדינא).

יג אחר שבירך ברכת המוציא יאכל מיד ולא ישיח בשום דבר בין ברכה לאכילה, וכן כל זמן שלועס לא ידבר עד שיבלע פרוסת ה׳המוציא׳. ואם שח בין ברכה לאכילה - צריך לחזור ולברך, אך אם שח בעת שלועס - אין צריך לחזור ולברך (שם). ואף בין ברכה לאכילה אם שח בעניין השייך ל׳המוציא׳, כגון: ׳הבא מלח׳ ׳הבא ליפתן׳, או אפילו אין שייך ל׳המוציא׳ רק שייך לעניין הסעודה, או כגון שאמר: ׳תנו לפלוני לאכול׳ או אפילו ׳תנו מאכל

לבהמה׳ דזהו גם כן כצרכי סעודה, דאסור לאכול עד שיתן מאכל לבהמתו שנאמר: ״ונתתי עשב בשדך לבהמתך״, ואחר כך (שם) ״ואכלת ושבעת״ (גמרא מ׳.), ולכן בדיעבד לא הוי דברים כאלו וכיוצא באלו הפסק, ולכתחילה אסור גם דברים אלו. וכתבו דלשתות האדם קודם לבהמה, כדאשכחן ברבקה שאמרה: ״שתה וגם גמליך אשקה״ (מגן אברהם סקי״ח בשם ספר חסידים).

יד וכתב רבינו הרמ״א על הדין שנתבאר, וזה לשונו: ״והא דאם שח דברים בטילים צריך לחזור ולברך, היינו דווקא שח קודם שאכל הבוצע, אבל אחר כך לא הוה שיחה הפסק, אף על פי שעדיין לא אכלו האחרים המסובין כבר יצאו כולם באכילת הבוצע, כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע רק שעושין כן לחיבוב המצוה״ עכ״ל, ומקור דין זה הוא מהרוקח (בית יוסף). ודימה זה לכוס של קידוש, דלכתחילה נכון שכל המסובים יטעמו ממנו, ובדיעבד יצאו ידי כולם בשתיית המברך. והכי נמי כן, דלכתחילה נכון שיאכלו כולם מפרוסת הבוצע, אך בדיעבד יצאו כולם בטעימת הבוצע, וכיון שהוא טעם הוה כא(י)לו כולם טעמו, ואם כן שיחתם לא הוי כהפסק בין ברכה ל׳המוציא׳, אלא כלאחר ׳המוציא׳.

טו ורבים וגדולים חולקים בזה, וסבירא ליה דאין זה דמיון כלל, דהתם הוי ברכת המצוה ובדיעבד כששתה המברך יוצאים כולם, והם באמת לא ישתו מזה. אבל כאן כולם צריכים לאכול, והרי ברכת הנהנין הוא, ואטו יהא עדיף השומע מא(י)לו בירך הוא בעצמו והשיח דצריך לחזור ולברך, ובשביל שהוא שומע אין צריך לחזור ולברך (מגן אברהם סקי״ט), וכיון שהפסיק בשיחה קודם הנאתו הלכה לה ברכה של זה, ונהנה בלא ברכה (ט״ז סק״ח). ועוד דהא העיקר ענייתם אמן והוה כא(י)לו ברכו הם, ואם כן צריך שלא יפסיק בין אמן שלו לאכילתו (שם). ועוד דבאמת רק בקידוש וכיוצא בזה יוצאים השומעים בשתיית המברך בלבד, אבל בברכת הסעודה אינם יוצאים בטעימתו, ומחוייב כל אחד מהמסובין לטעום בעצמו (אליה רבה סקי״ג), וגם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול חולק על דין זה ע״ש.

טז ולעניות דעתי איני רואה השגה בכל זה, דהרוקח ורבינו הרמ״א הכי קאמרי: דהטעימה שטעם הבוצע הוי כא(י)לו טעמו כולם, דהא זהו וודאי דגם קידוש והבדלה כל אחד מחוייב לקדש ולהבדיל ולשתות הכוס, אלא דאמרינן שכולם יוצאים בברכת המקדש ובטעימתו, והכי נמי אמרינן שכולם יוצאים בברכתו ובטעימתו כא(י)לו כולם ברכו וטעמו. ועוד ראיה ממה שיתבאר בסימן רע״א דאם לא טעם המקדש וטעם אחר – יצא. והשתא קל וחומר הדברים: דאם טעימת אחר כטעימתו, כל שכן שטעימתו כטעימת אחר, ואף להגאונים שחולקים בקידוש, מודים בשארי דברים ע״ש. ואי משום שיאכלו בעצמם אחר כך וכל נטילתם הוא לאכילה, מכל מקום מה בכך, וכי גרע חיוב השתייה שחייבה תורה מרצון אכילתו, סוף סוף בהכרח לומר דטעימתו הוי כא(י)לו טעמו כל המסובין. (והראיה שהביא המגן אברהם מתוספות פסחים ק״א. לר״י ע״ש, תמיהני דמאי קמדמי שינוי מקום לדיבור, ונהי דר״י סבירא ליה דשינוי מקום כששתה אין צריך לברך, מכל מקום בלא שתה וודאי אין זה דמיון, ומהרא״ש והמרדכי פשיטא שאין ראיה למעיין שם. ומ״ש הט״ז מתפילין תמוה לגמרי, כמובן למעיין בדבריו ע״ש ודו״ק).

יז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳: ״ראובן שהיה נוטל ידיו לאכילה ויעקב היה מברך ברכת ׳המוציא׳ ונתכוין להוציא השומעים, ואחר כך ניגב ראובן ידיו ובירך ׳על נטילת ידים׳ - לא הוי הפסק ויוצא בברכת יעקב, ואין צריך לחזור ולברך ׳המוציא׳״ עכ״ל. והטעם: משום דלא גרע זה מצרכי הסעודה דלא הוי הפסק, כמו שנתבאר. ויראה לי דגם אם הוא בעצמו שכח ובירך ברכת ׳המוציא׳ קודם ברכת ׳על נטילת ידים׳ - דגם כן לא הוי הפסק מהאי טעמא. ופשוט הוא דהמברך צריך לכוין להוציאם, והשומעים צריכים לכוין לצאת ושיענו ׳אמן׳.

יח אם שכח ואכל בלא ברכת המוציא: אם עדיין לא גמר סעודתו - פשיטא שמברך על מה שיאכל אחר כך, ואם גמר סעודתו - לא יברך. מיהו נכון שיברך ויאכל כזית כשעדיין קודם ברכת המזון, דלדעת הראב״ד צריך לברך גם אחר כך אלא דלא קיימא לן כן, ולכן נכון לעשות כן (מגן אברהם סקכ״א). ואם יש לו ספק אם בירך ברכת ׳המוציא׳ אם לאו - הוה ככל ספק ברכות דרבנן ולא יברך, ומ״ש הטור בשם הרמב״ם שיברך, אינו כן בנוסחת הרמב״ם שלפנינו (בית יוסף).

יט אם בירך על הפת ׳שהכל׳ – יצא, דהיא ברכה כללית. אבל אם בירך ׳בורא מיני מזונות׳ או ׳האדמה׳ - לא יצא. ויש מי שאומר דיצא בברכת ׳בורא מיני מזונות׳ (ש״ת סקי״ג בשם ברכ״י ואבן העוזר), והטעם נראה משום דפת וודאי הוא מזון. ולעניות דעתי נראה דלא יצא, כיון דאינה ברכה מבוררת ואינה על הפת מתקון חכמים - לא יצא, ולא דמי ל׳שהכל׳ שהיא כוללת הכל. ואי משום דפת הוי מזון, דהא מברכינן בברכת המזון: ׳על הארץ ועל המזון׳, הא כל מילי איקרי מזון (עירובין ל׳.), ועם כל זה אם בירך על פרי העץ או פרי האדמה ׳בורא מיני מזונות׳ - לא יצא, והכי נמי בפת כן הוא וצ״ע.

כ אם בירך על הפת: 'בריך רחמנא מלכא דעלמא מארי דהאי פיתא', או אפילו לא סיים 'פיתא' – יצא, דברכות נאמרות בכל לשון, דאפילו ברכת המזון נאמר בכל לשון כדתנן בפרק ואלו נאמרין, וכל שכן ברכות שלפני אכילה שאינם אלא דרבנן, וכן מפורש בברכות (מ':). ולאו דווקא שבירך בלשון תרגום, אלא הוא הדין אם בירך באיזה לשון שהוא, אם יתורגם: 'ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם וכו' – יצא, ואף על גב ד'מארי דהאי פיתא' אינו כפי לשון 'המוציא לחם מן הארץ' לא חיישינן לה, כיון דעיקר העניין יש בברכה זו. וזהו שאמרו בגמרא שם דאף על גב דלא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקודש - יצא ע"ש, והכוונה לעניין הסיום ד'המוציא לחם מן הארץ', דא(י)לו לעניין 'ה' אלהינו מלך העולם' וודאי דצריך ומעכב כדאמרינן שם. אבל אם אמר: 'כמה נאה פת זה, ברוך המקום שבראה' - לא יצא (שם), ואף דבירושלמי שם מבואר דגם בכהאי גוונא יצא ע"ש, אבל בגמרא שלנו אינו כן, וזהו בכלל 'כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות - לא יצא' (כן נראה לעניות דעתי וצ"ע על הטור ושולחן ערוך שלא הזכירו דין זה).

כא שנו חכמים במשנה (מ"ב.): "היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולם". כלומר אם אכלו בלא שום הזמנה אלא שהיו יושבין וכל אחד התחיל לאכול ולא הסכימו לאכול ביחד - אין מצטרפין וכל אחד מברך לעצמו, ואם הסבו - אחד מברך לכולן (תר"י). ודווקא לדידהו שהיו אוכלים בהסיבה היו צריכין הסיבה, וישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסיבה דידהו, שהם היו רגילים כל אחד להסב על מיטתו על שולחנו, אבל עכשיו כולנו אוכלין על שלחן אחד, וכשאנו אוכלים יחד היינו קביעות שלנו (תוספות). ורב האי גאון פירש 'הסיבו' מלשון סיבוב, כשישבו כולם סביב, שזה מורה על הישיבה של קביעות דמתרגמינן: "וישבו לאכל לחם" - "ואסתחרו למיכל לחמא" (תר"י).

כב ואמרו בגמרא שם וכן הוא בריי"ף, דאי אמרי: 'ניזול ניכול נהמא בדוכתא פלוני', אף על גב דלא הסבו, אפילו כל אחד ואחד אוכל מכברו - כמאן דקביעי דמי ואחד מברך לכולם. כדתניא: "עשרה שהיו מהלכין בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד - כל אחד מברך לעצמו. עלו וישבו, אף על פי שכל אחד אוכל מכברו - אחד מברך לכולם". ואוקימנא: כגון דאמרי: 'ניזול ניכול נהמא בדוכתא פלניא', עכ"ל הריי"ף.

כג וכן כתב הטור, וכתב דאם הם שנים או רבים - אחד מברך לכולם עכ"ל. כלומר אף על גב דברכת המזון אין מצטרפים אלא כשיש ג' לזימון, אבל ב'המוציא', אפילו שנים - אחד מברך (בית יוסף). והטעם: דבברכת המזון שעומדין להפרד זה מזה בעינן ג' דווקא, אבל בהמוציא שמתחברין זה עם זה, אף בשנים כן (ב"ח ומגן אברהם סקכ"ג). עוד כתב הטור: דבעל הבית עם בני ביתו הוי שפיר קביעות אפילו בלא הסיבה, והאידנא שאין אנו רגילין בהסיבה, ישיבה דידן הוי קביעות ואפילו לבני חבורה, דכהסיבה דידהו דמי" עכ"ל, וכן כתב רבינו הרמ"א בסעיף יא דבעל הבית עם בני ביתו הוי כהסיבו, אפילו ישבו בלא הסיבה (מגן אברהם סקכ"ד), וזהו מירושלמי שם. ותמיהני על רבינו הרמ"א דלמה כתב דין זה, כיון דהאידנא די גם לאורחים בישיבה, ובעל הבית עם בני ביתו גם כן צריך ישיבה, אם כן אין חילוק עתה בין אורחין ובין בעל הבית עם בני ביתו, וגם על הטור קשה, ושנאמר שהם כתבו זה לפי דין הגמרא אין דרכם בכך וצ"ע.

כד ודע שיש מי שכתב דבהסיבו לא בעינן שכולם יסבו, דאם רק מקצתן מסובין - אחד מברך לכולן אף שאינן מסובין (שם סקכ"ה בשם ש"ג). ולפי זה לכאורה לדידן דישיבה הוי כהסיבה, אפילו מקצתן יושבין ומקצתן עומדים. אבל אי אפשר לומר כן, דבעמידה וודאי הוי דרך עראי ובעינן שכולם ישבו, ואף גם בעל הבית עם בני ביתו צריכין כולם לישב, והעומד אינו יוצא בברכתו של בעל הבית. וגם עיקר דין זה דלא בעינן כולם שיסבו לא נזכר בפוסקים, אלא דאף אם נאמר כן בהסיבו, לא נאמר כן בישיבה (ואף שבהבדלה כתבו התוספות בדף מ"ג. ד"ה 'הואיל' דגם בעמידה יצאו מתוך שקובעים עצמן לצאת ע"ש, מכל מקום באכילה בסעודה לא שייך לומר כן, דהא בכל הסעודה וודאי ישבו, דאין דרך לאכול כל הסעודה מעומד, וכן עיקר לדינא).

כה וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף י"א: "אם היו שנים או רבים - אחד מברך לכולן, ודווקא הסיבו... אבל אם היו יושבים בלא הסיבה... ואם אמרו: 'נאכל כאן או במקום פלוני'... הוי קבע אפילו בלא הסיבה. והאידנא... ישיבה דידן בשלחן אחד או בלא שלחן במפה אחת הוי קביעות... ולדידן אפילו קבעו מקום לאכילתם או בעל הבית עם בני ביתו - לא מהני אלא אם כן ישבו בשלחן אחד או במפה אחת" עכ"ל. ונראה לי דזה שכתב: "או במפה אחת" כלומר אפילו בלא שלחן, זהו לפי מנהג מדינתם שישבו על הקרקע ולא כל פעם אכלו על השלחן, אבל במדינתינו כל בלא שלחן אינו קביעות כלל.

כו עוד כתב בסעיף י"ב: "אם היו רוכבים ואמרו: 'נאכל', אף על פי שכל אחד אוכל מכברו, שלא ירדו מהבהמות – מצטרפין, כיון שעמדו במקום אחד, אבל אם היו אוכלים והולכים – לא. ואם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אף על פי שאוכלים כולם בשעה אחת ומכבר אחד, כיון שלא קבעו מקום ואוכלים מפוזרים - אינם מצטרפים" עכ"ל. ביאור דבריו: אף על גב דלעיל נתבאר דאמירה לא מהני רק להעדר הסיבה, אבל מכל מקום צריכין

לישב על השלחן, זהו בבית, אבל בשדה מהני אמירה גם בעת הרכיבה כשעמדו. אבל כשאוכלים בעת ההליכה - לא מהני אמירה, וכן כשאוכלים מפוזרים אף שיושבים על הקרקע - לא מהני אמירה. וכשיושבים בעגלה יש מי שמסתפק אם מהני אמירה (מגן אברהם סקכ״ז), ונראה דלא מהני אם אוכלים בשעה שהסוס הולך, אלא אם כן מעמידים הסוס, דאז מהני אמירה. ובספינה מהני אמירה (שם), וכן בעגלות של מסילות הברזל וודאי דמהני אמירה, שזהו כבית ממש, ורק אם יושבים סמוכים זה לזה ולא מפורדים או מפוזרים. וכבר נתבאר דאין חילוק בכל זה בין אוכל כל אחד מככר שלו, ובין אוכלין מככר אחד.

כז עוד כתב בסעיף י״ג: ״היכא דלא קבעו מקום, דאמרינן שכל אחד מברך לעצמו, אם כיון המברך להוציאם והם נתכוונו לצאת - יצאו״ עכ״ל. כלומר דבדיעבד יצאו בברכת אחד מהם גם בלא קביעת מקום, אם הכינו עצמם לצאת בברכתו והמברך הכין את עצמו להוציאם. ואף על גב דפשיטא דגם בקביעות מקום צריכים לכוין לצאת והוא יכוין להוציאם, אך בקביעות מקום סתמא כן הוא, ובלא קביעות מקום צריכים הכנה לזה, והיינו באמירת פה שיאמרו: ׳אנחנו מתכוונים להוציא בברכתו׳, והוא יאמר: ׳אני מכוין להוציאם׳, דזה עצמו עושה כקביעות. ויש מי שדחה זה מהלכה, לפי שהרא״ש כתב להדיא דאם לא הסיבו, אף על גב דשומע כעונה ואפילו אמר ׳אמן׳ - לא יצא, וכן כתב בשם רש״י (מגן אברהם סקכ״ח). ואני אומר דאין מזה סתירה, דוודאי כן הוא וזה מפורש בסוגיית הש״ס, ואף על גב דשומע כעונה בכל דבר, איתא בירושלמי דזהו לבד מברכת המזון, והוא הדין ל׳המוציא׳ (שם). והטעם: דכיון דנהנה בפני עצמו, צריך לברך בפני עצמו אם לא היתה בקביעות מקום, אך רבינו הבית יוסף מיירי בהכנה מפורשת, דזהו עצמו הוי כקביעות מקום (כן נראה לעניות דעתי). ודע דכל דינים אלו הם בפת, אבל ביין ובברכת מזונות ושארי דברים אם יכול אחד לצאת בברכת חבירו ואיך הדין בקביעת מקום, יתבאר בס״ד בסימן קע״ד ובסימן רי״ג.

כח ודע דאצלינו אין מנהג כלל לצאת בברכת הבעל הבית ב׳המוציא׳, וכל שכן אורחים המסובים יחד בקביעות, וכל אחד מבני הבית או מהאורחים מברך לעצמו. ובגמרא (נ״ג.) מבואר להדיא דכל שאחד מברך לכולן הוי מצוה יותר, משום ד׳ברוב עם הדרת מלך׳ ע״ש, וכן כתב אחד מגדולי ראשונים דטפי עדיף כשמברך אחד בעבור כולם (כסף משנה פרק א׳ דברכות בשם הרמ״ה). וצריך לומר משום דאצלינו אין המנהג להמתין בברכת ׳המוציא׳ עד שכולם יטלו ידיהם וישבו סביב השלחן, אלא כל אחד נוטל ידיו ומברך ׳המוציא׳ בעוד שהשאר יש שלא נטלו עדיין, וגם אותם שנטלו לא ישבו על השלחן עדיין, ולפיכך אי אפשר כלל שאחד יצא בברכת השני ב׳המוציא׳. ולפי זה אם יש מקום שהבעל הבית ממתין ב׳המוציא׳ עד שיטלו כולם ויושבים על השלחן, וודאי יותר טוב שהבעל הבית יברך ׳המוציא׳ והם יענו ׳אמן׳, והוא יכוין להוציאם והם מתכוונים לצאת בברכתו (ואפשר דתופסים כדברי הרמב״ם בתשובה שהביא שם הכ״מ אף על גב דלית לה פתרי ע״ש ודו״ק).

כט קיימא לן דבעל הבית בוצע ברכת ׳המוציא׳ כדי שיבצע בעין יפה (מ״ו.), ואפילו יש גדול ממנו בהמסיבה, מכל מקום הוא בוצע. ויש מי שאומר דאם יש אורח גדול יכול לכבד להאורח (מגן אברהם סקל״ב בשם ל״ח), ולא משמע כן בגמרא שם שהביא מעשה, דרבי אבוה כיבד לרבי זירא שיבצע, ולא רצה מפני שבעל הבית בוצע ע״ש. ואי סלקא דעתך שיכול לכבד, לא היה לו לרבי זירא לעבור על דברי הבעל הבית, ד׳כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה׳, אך מפני שהוא נגד הדין, לפיכך לא רצה (ודברי המגן אברהם תמוהים והמחצית השקל נדחק בזה ע״ש). ואם אינו בבית בעל הבית אלא באכסניא וכולם אורחים, הגדול שבהם בוצע. ואם יש שם כהן והוא שוה במעלה לכל המסובים או אפילו פחות מעט, מצוה להקדימו, אך אם הוא עם הארץ, התלמיד חכם קודם לו ואסור להחכם להקדימו, אבל בפחות מעט מצוה להקדימו ומאריך ימים בכך, אבל אין חובה להקדימו. והמברך יאמר תחילה: ׳ברשות מורי ורבותי׳, ואצלינו ליכא כל מנהג זה מפני שכל אחד מברך לעצמו כמ״ש (עיין מגן אברהם סקל״ג והאליה רבה סקכ״ב חולק עליו ע״ש ודו״ק).

ל ואין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה ׳אמן׳ מפי רוב העונים, ואין צריך להמתין על המאריכים יותר מדי. ואין המסובים רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, אבל מותר לתת לכל אחד חלקו מפרוסת ׳המוציא׳ קודם שיאכל הוא. ואין זה הפסק בין הברכה להאכילה, דזהו גם כן מכלל האכילה כיון שמברך בעד כולם. מיהו בירושלמי איתא דרב היה אוכל טעימת ה׳המוציא׳ בשמאלו ומחלק בימינו (מגן אברהם סקל״ד), מיהו על כל פנים המסובים אסורים לטעום קודם שיטעום הבוצע. וכל זה הוא אם הם זקוקים שהבוצע יתן להם מככרו, אבל אם יש לכל אחד ככרו לפניו ואינם זקוקים להבוצע שיתן להם מככרו - רשאים לבצוע מקודם שיטעום הבוצע, אך בשבת אינם רשאים לטעום קודם אף שיש לכל אחד ככרו לפניו, אלא אם כן יש לכל אחד לחם משנה לפניו, דאם לא כן הא יוצאים בלחם משנה של הבוצע, ובעל כורחם צריכים להמתין עליו עד שיטעום הוא.

לא הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד, ויזהר שלא יתן בדרך זריקה, דאסור לזרוק פת. ויזהר שלא יתן הפרוסה של המוציא מידו לידם של המסובין, אלא נותן לפניהם והם נוטלין מהשלחן. ואין בזה איסור אלא סימן לא טוב הוא בנתינה מיד ליד, וסימנך: ״פרשה ציון בידיה״. ולאבל נותנין מיד ליד, וכן

איתא במדרש איכה וכן כתב הרמב״ם בפרק ז׳ דין ה׳ ע״ש. ובשבת גם להאבל אין נותנין לידו, דאין אבלות בשבת. והבוצע פושט ידו תחילה לקערה לאכול, ואם בא לחלוק כבוד לגדול ממנו רשאי. ואין לשאול דאם יש גדול למה בצע הוא, דיש לומר כגון שהוא הבעל הבית וכמ״ש דרק הבעל הבית בוצע. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ׳ דיש לאכול פרוסת ׳המוציא׳ בשלימות קודם שיאכל פת אחר כדי שתהא נאכלת לתיאבון מפני חיבוב מצוה עכ״ל. ואין להאכיל מפרוסת ׳המוציא׳ לכותי או לבהמה, ויש רוצים לומר להניח קצת מפרוסת ׳המוציא׳ עד לבסוף, ואנחנו נוהגים כדברי רבינו הרמ״א (בתוספות מ״ז. מוכח להדיא דהחתן צריך לבצוע ע״ש).

לב ומי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת ׳המוציא׳ בשביל אחר, וכן כל ברכת הנהנין כן הוא, דדווקא בברכת המצות יכול אחד לברך בעד חבירו מפני שכל ישראל ער[י]בים זה בזה, וכשזה לא קיים הוי כאו(י)לו הוא לא קיים, אבל לא בברכת הנהנין, דאין מברך אלא אם כן נהנה. אך לקטנים יכול לברך כשאינם יכולים לברך בעצמם, אף על פי שאינו אוכל בעצמו, כדי לחנכם במצות. ואפילו בשבת שיש חיוב לאכול פת, מכל מקום לא יברך בעד חבירו כשאינו אוכל בעצמו, ורק ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ של קידוש בין דלילה בין דיום ו׳על אכילת מצה׳ עם ברכת ׳המוציא׳ דליל ראשון של פסח שהם חובות גמורים ככל המצות, שפיר יכול לברך בעד חבירו.

סימן קסח

א יש קדימה במעלה על איזה פת לברך ׳המוציא׳ כששניהם לפניו ורוצה לאכול משניהם, והיינו פת חטים קודם לפת שעורים, פת שלם קודם לפת פרוסה, פת נקי קודם לשאינו נקי, פת גדול קודם לקטן, בין בפרוסה הגדול קודם ובין בשל[י]מה. אבל של[י]מה קטן קודם לפרוסה גדולה, ואפילו אם השלם אינו נקי כל כך כהפרוסה, והיינו שהפרוסה היא מהסולת והשלימה היא מקמח פשוט, ואף שיש שתי מעלות בהפרוסה נגד השל[י]מה, מכל מקום השל[י]מה קודמת כשהם ממין אחד (עיין מגן אברהם סק״א). ושתי פרוסות אחת גדולה ואחת נקייה - נקייה קודם, דנקי עדיף מגדול, וכן בשתי של[י]מים האחד גדול והשני נקי - הוא קודם (שם סק״ז). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד׳: ״ואם שתיהן נקיות וזו לבנה יותר מזו - מברך על הלבנה יותר״ עכ״ל. ואם השנייה גדולה מזו יש להסתפק (שם סק״ח), ויכול לעשות כרצונו. ונראה לי דבפת שלנו לא שייך כלל דין זה, דבשלנו כל שלבנה יותר היא נקייה יותר.

ב וזהו הכל במין אחד, אבל אם אחד של חטים ואחד של שעורים - החטים קודם אפילו הוא פרוסה וקטן ואינו נקי, ושל שעורים שלם וגדול ונקי, דכיון דכתיב: ״ארץ חטה ושעורה״, וקדמיה קרא חטין לשעורין, הוא קודם בכל עניין. ואיתא בגמרא (ל״ט:) דירא שמים יוצא ידי שתיהם, דאם יש לפניו של[י]מה של שעורין ופרוסה של חטים - מניח הפרוסה בתוך השל[י]מה ובוצע משניהם יחד ומברך, וכך פסקו הרמב״ם והטור והשולחן ערוך. ואף על גב דבגמרא גופה אמרו דעיקר הדין הוא דהפרוסה של חטין קודמת, אלא דלהעדפה בלבד ירא שמים עושה כן, מכל מקום כיון דאפשר לעשות כירא שמים, ממילא דצריך לעשות כן שהרי אין בזה הפסד. וזהו דווקא בפת שעורים ממש כיון דהוזכר בתורה, אבל בפת שיפון שלנו שקורין קארי״ן, הגם שזהו מין שעורים, מכל מקום כיון דאינו מפורש בתורה - אין צריך אפילו ירא שמים לעשות כן (שם סק״ב), ולכן אין אנו עושין כן, ולבד זה בפת שלנו אי אפשר ליתן הפרוסה בתוך השל[י]מה.

ג ויש שכתבו דאם יש שנים, יברך אחד על השל[י]מה של שעורין ואחד על הפרוסה של חטין (רש״ל וב״ח ושל״ה ומט״מ). ונראה לי דהכי פירושו: בוודאי אם אחד יוצא בברכת השני אי אפשר לומר כן, אלא כגון אצלינו שכל אחד מברך בפני עצמו ושניהם ישבו יחד בשוה על השלחן, וממילא דאחד לוקח הפרוסה של חטין כדין, ולזה יכול השני ליקח השל[י]מה של שעורין ולברך. ואין צריך להמתין עד שהראשון יגמור הברכה והחתך, והוי ברגע זו כאו(י)לו אין לחם אחר לפניו ובוצע על השל[י]מה. וטעמו של דבר זה: דכיון דחזינן דהש״ס הידרה לצאת ידי שניהם, גם אנו עושין כן מפני כבוד השל[י]מה. וזהו בפרוסה ושל[י]מה משני מינים, אבל כששניהם של[י]מות או שניהם פרוסות או שניהם מין אחד לא יעשה כן, אלא שניהם יברכו על מה שהדין נותן, כגון שניהם של[י]מות או פרוסות והאחת חטין - יברכו שניהם על של חטין, ואם שניהם חטין או שעורין - יברך כל אחד על אחת. ואם אחת חטין ואחת שעורין - יברכו שניהם על החטין, וימתין אחד עד שיברך האחר ואחר כך יברך הוא (עיין מגן אברהם סק״ב שתמה עליהם, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר ודו״ק).

ד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד׳: ״פת שעורים ופת כוסמים - מברך על של שעורים כיון שהוא ממין ז׳, אף על פי שהכוסמין יפין״ עכ״ל, וכן כתב הטור והוא מירושלמי פרק ו׳ דברכות. והכוונה דאף על גב דכוסמין מין חטין, מכל מקום כיון דשעורין הוזכר בפירוש בתורה, יש לו מעלה נגד כוסמין אף שהוא מין חטין, כמו שיש מעלה לחטין על שעורין מפני דאקדמיה בתורה. ולכן זהו דווקא בפת שעורין עצמו, אבל על מין שעורים כמו פת שיפון

שלנו, וודאי דכוסמין קודם כיון שהוא מין חטים, ולנו לא נודע כלל מין כוסמין (וזהו גם כוונת המגן אברהם סק״ו, והט״ז סק״ד נדחק בזה והדבר פשוט כמ״ש).

ה כבר נתבאר דכל זה הוא כשרוצה לאכול משניהם, אבל אם אינו רוצה לאכול אלא מאחד מהם - יבצע עליו ואין לו לחוש להשני, אף על פי שהוא חשוב או חביב עליו. ולהיפך כשרוצה לאכול משניהם - יבצע כמו שנתבאר, אפילו הפת השני חביב עליו יותר, כן כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול ע״ש. ויש מי שאומר דלדעת הרמב״ם שיתבאר בסימן רי״א בפירות דהולכין אחר החביב, גם בכאן כן הוא (מגן אברהם סק״ו). ולעניות דעתי נראה דאינו כן, דדווקא בפירות שאין בזה קביעות סעודה הולכין להרמב״ם אחר החביב, ולא בקביעות סעודה כשדעתו לאכול משניהם. וראיה מהרמב״ם עצמו שדין זה כתב בפרק ז׳ ולא הזכיר הך דחביב, ובפרק ח׳ בדין פירות הזכיר זה, אלא וודאי כמ״ש (וראיתי בבאר היטב סק״ג דגם היד אהרן השיג עליו ע״ש).

ו פת כותים ופת ישראל ושל כותי טוב יותר, והיינו שהוא נקי ושל ישראל אינו נקי, אם אינו נזהר מפת כותים - מברך על איזה מהם שירצה, דכל פת יש לו מעלה, זה מפני שהוא נקי וזה מפני שהוא של ישראל. ואם הוא נזהר מפת כותים - מברך על של ישראל. ומכל מקום מסלק הפת נקי של כותים מעל השלחן עד לאחר ברכת ׳המוציא׳, דאף על גב דהוא נזהר, מכל מקום כיון שאין בו איסור מדינא ורבים אוכלים אותו, לכן טוב שיסלקנו מעל השלחן. ויש אומרים דכיון שהוא נזהר אין צריך לסלקו, ובאינו נזהר צריך לסלקו ולברך על של ישראל (ב״ח וט״ז סק״ה ועיין מגן אברהם סק״ט). ובאמת נראה כן, דבנזהר ואין דעתו לאכלו למה צריך לסלקו, הא אפילו בלא זה כיון שאין דעתו לאכלו הא לא חיישינן ליה, כמו שנתבאר בסעיף הקודם.

ז ויש מי שנתן כלל בעניין זה, דהולכין אחרי המעולות שבכל פת, וזה שהוא של ישראל הוה מעלה אחת, ולכן אם יש בשל כותים שני מעלות, כגון שהוא נקי ושלם ושל ישראל פרוסה ואינו נקי - מברך על של כותי כשאינו נזהר. ולהיפך אם של כותי שלם ואינו נקי ושל ישראל נקי ופרוסה - מברך על של ישראל כיון שיש בו שני מעלות (עיין ט״ז בשם רש״ל). וזהו וודאי דאם כל אחד יש לו מעלה ומברך על איזה שירצה, אם המסובים שנים זה יברך על זה וזה על זה, ואם הוא אחד ישים זה בתוך זה (שם). וכל זה באינו נזהר, אבל בנזהר אין צריך כלום.

ח ואם הבעל הבית ובני ביתו מסובין על השלחן והוא הבוצע, והוא נזהר מפת של כותים והוא אין דעתו לאכול ממנו כלל, והבני ביתו אינם נזהרים והם יאכלו מהנקי של כותים, מכל מקום הבעל הבית הבוצע כיון שהוא נזהר יברך על אינו נקי של ישראל. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה׳ דאם הבעל הבית נזהר מפת כותים וישראל שאינו נזהר בכך מיסב עמו על השלחן, כיון דמצוה מוטלת על בעל הבית - יבצע מן היפה של כותים, וכיון שהותר לבצוע הותר בכל הסעודה עכ״ל. ובאמת יש חולקים בזה (ב״ח), דאין שום טעם נכון להקל בזה (עיין מגן אברהם סקי״ב כמה נדחק בזה). ולכן נראה לי דקולא זו אינו אלא באורח שיש בזה מצות הכנסת אורחים וראוי להבעל הבית לכבדו ולעשות ׳המוציא׳ מלחם שהאורח אוכל, וממילא דהותר לכל הסעודה, אבל עם בני ביתו לא שייך זה כמובן. ואף שמהמפרשים לא משמע כן, מכל מקום כן נראה לעניות דעתי עיקר, דכיון דבלאו הכי דין זה חידוש הוא הבו דלא להוסיף עלה.

ט ורבינו הרמ״א כתב על דין זה וזה לשונו: ״ודווקא שחביב עליו אותו פת, אבל אם אינו חביב עליו בלא איסור פת של עכו״ם - אין צריך להקדימו״ עכ״ל. ודבריו צריכין ביאור, דאטו בחביב תליא מילתא, והרי אינו תלוי אלא אם רצונו לאכול מפת זה אם לאו כמ״ש, ועוד מאי קא משמע לן. ונראה דגם לרבינו הרמ״א הוה קשה ליה דין זה, ולכן ביאר דהעניין כן הוא: דאף על גב דהוא נזהר מפתן, מכל מקום כיון דאין איסור גמור בזה, ולכבוד האורח חביב עליו הפת הנקי הזה, כלומר שרצונו לאכול ממנו, ולכן מותר. אבל אם אינו חביב עליו, כלומר שגם עתה אין רצונו כלל לאכול ממנו - אין צריך להקדימו גם בלא זה, וכן נראה לי ממקור הדין מתרומת הדשן (סימן ל״ב, וזהו גם כוונת המגן אברהם סקי״ב). וכל זה אם הבעל הבית נזהר, אבל אם הבעל הבית אינו נזהר ואין דעתו לאכול כל הסעודה רק מפתן מפני שהוא נקי, ובני ביתו או האורח נזהרים ואוכלים רק האינו נקי של ישראל, ושני מיני פת אלו מונחים על השלחן - פשיטא שצריך לבצוע על הפת הנקי שלהם, כיון שהוא הבוצע ואין דעתו לאכול רק מפת זה. ובזה לכולי עלמא אין צריך לסלקו מהשלחן, כיון שאין רצונו לאכול מפת אחר (שם סק״י).

י שני גלוסקאות שנתחברו יחד באפייה, ונחתך קצת מן האחד והשנייה נשארה של[י]מה, טוב להפריד החתיכה מהשל[י]מה כדי שתהא נראית של[י]מה ממה שיניחנה דבוק בה, אף על פי שנראית יותר גדולה. ולא יבצע ממנה במקום שהיתה דבוקה בחבירתה, ששם נראית כפרוסה, רק יבצע ממקום השלם שבה. אבל בפרוסה ממש אין צריך ליזהר בזה לבצוע מצד השלם, כיון דבלאו הכי פרוסה היא, אלא בוצע מן הצד (הגר״ז ועיין מגן אברהם סק״ה).

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳: ״אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם - יחברם יחד בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה ודינו כדין שלם, ואפילו בשבת יכול לחברם] עכ״ל. אבל אם נראה החיבור - אינו מועיל. ובשבת צריך ליזהר שלא ליטול עץ שהוא מוקצה, אלא להכין מערב שבת (מגן אברהם סק״ד), ואין המנהג לחברם בחול כלל (שם). ודין זה הוא מהרוקח, אבל בתוספות זבחים (ק״ה: בד״ה ׳חיבור׳) משמע דלא מהני (באר היטב בשם פמ״א), אך אפשר דהם כתבו זה לעניין אתרוג ע״ש ואין ראיה לשארי דברים, ואנחנו לא ראינו המנהג הזה גם בשבת.

יב אף על גב דלברכת המזון צריך כזית, מכל מקום לעניין ברכת ׳המוציא׳ - אפילו בפחות מכזית, ולאחריו אינו מברך כלום בפחות מכזית. ודין זה אינו רק לעניין פת אלא לכל דבר מאכל ואיך שהוא ברכתו, דברכה ראשונה אפילו על כל שהוא וברכה אחרונה רק בכזית. ויראה לי דאם אכל חצי זית ולא היה בדעתו לאכול יותר, ואחר כך נמלך לאכול עוד חצי זית וצריך לברך עוד פעם ברכה ראשונה - צריך לברך ברכה אחרונה גם כן אם אכל שתיהן בכדי אכילת פרס. ויש מי שמסתפק בזה (באר היטב סקכ״א בשם הלק״ט), ולי נראה כמ״ש (וראיה ממה שיתבאר בפת הבאה בכיסנים כשהתחיל לאכול שלא לקבוע סעודה ואחר כך נמלך לקבוע, דצריך לברך ברכת המזון, והכי נמי כן הוא, דברכה אחרונה אינה תלויה בכוונת הראשונה).

יג שיעור כזית הוא חצי ביצה, וכבר כתבנו ביורה דעה סימן שכ״ד ששלשה גדולי עולם אמרו לכפול עתה כל השיעורים, מפני שמצאו בשני שיעורי חלה שכתבו רבותינו, והיינו שיעור אחד בביצים ושיעור אחד באצבעות, והמה סותרים זה את זה. ולכן אמרו דביצים שבזמנינו נתקטנו עד מחצה מהביצים שהיה בזמן חכמי הש״ס, ולכן עתה שיעור כזית כביצה ורביעית, כפי שג׳ ביצים מטילים מים (נוב״י והגר״א והגר״ז), וכן נוהגים כל היראים לדקדק בכוס קידוש והבדלה, ולפי זה גם כזית הוי כביצה. ואחד מגדולי הדור חלק עליהם (חתם סופר חא״ח סימן קכ״ז), ואנחנו בארנו שם גם כן דהביצים גם כן שוין, אלא שהביצים בכלל אינם שווים זו לזו ולא ממדינה למדינה, ודבר זה ביאר התשב״ץ (ח״ג סימן ל״ג) וזה לשונו: ״כי האצבעות שוות הן בכל המקומות וכו׳ והוא יותר מכוון ממדת הביצים שאינם שוות בכל מקום וכו׳״ עכ״ל. וכן כתב התשב״ץ בספרו יבין שמועה, וזה לשונו: ואני תמה מהמודדים בביצים שלנו, לפי שאין כל המקומות שוין בביצים, שיש גסות כבארצות אדום ויש דקות כבארצות ישמעאל עכ״ל. וכן שנינו בכלים (פרק י״ז משנה ו׳): ״כביצה שאמרו לא גדולים ולא קטנים אלא בינונים ע״ש. וגם בעינינו ראינו זאת בתרנגולי פרייסיש״א או גאלאנסק״א כשבאו למדינתינו היתה הביצה גדולה הרבה מביצי תרנגולת שלנו, ועכשיו נתערבו זו בזו ואין ההפרש ניכר כל כך. ועוד הבאנו ראיה מהחוש שאי אפשר לומר כלל דכזית הוי כביצה שלנו, שהרי חז״ל אמרו דבית הבליעה מחזיק כביצת תרנגולת, ולדבריהם הוה כשני ביצים שלנו, והחוש מכחיש זה. אלא וודאי דגם עתה כחצי ביצה בינונית הוה שיעור כזית, וכן עיקר.

יד איתא בגמרא (מ״ב.) דפת הבאה בכיסנים מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳ ולא ׳המוציא׳, ומהו פת הבאה בכיסנים יתבאר לפנינו. אך זהו כשאוכלם אכילת עראי, אבל כשקובע סעודה עליהם - מברך ׳המוציא׳ וברכת המזון וטעון נטילת ידים. ואם בתחלה היה בדעתו לאכול מעט ובירך ׳בורא מיני מזונות׳ ואחר כך אכל הרבה - צריך לברך ברכת המזון. וזהו אם לא נמלך בתחלת אכילתו לאכול הרבה אלא שכן היה שאכל הרבה, דממילא לא שייך כאן ברכת ׳המוציא׳ ונטילת ידים. ואפילו אם באמצע אכילתו נמלך לאכול הרבה, מכל מקום כשלא נשאר מזמן ההמלכה עד סוף אכילתו שיעור קביעת סעודה - אין צריך ליטול ידיו ולברך ׳המוציא׳, אבל אם בתחלת אכילתו נמלך לאכול הרבה - צריך ליטול ידיו ולברך ׳המוציא׳ (וזהו כוונת המגן אברהם סקי״ד).

טו קביעות סעודה אינו תלוי בדעתו במה שהוא קורא לעצמו קביעות, אלא כל שאחרים קובעים סעודה על שיעור זה - מקרי קביעות וחייב ליטול ידיו ולברך ׳המוציא׳ וברכת המזון. וכך אמרו בגמרא שם: ״כל שאחרים קובעים עליו סעודה - צריך לברך״ ע״ש. ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעין עליו סעודה, אף על פי שהוא שבע ממנו ואצלו מקרי קביעות, מכל מקום אינו מברך אלא ׳בורא מיני מזונות׳ ו׳על המחיה׳ שהיא ברכה מעין שלש, דבטלה דעתו אצל כל אדם. והטעם דשיעור כזה לא מקרי פת שמברכין עליו ׳המוציא׳ וברכת המזון, ואי מפני שהוא שבע הוה כמו ששבע מדברים שברכתן ׳שהכל׳ או ׳האדמה׳ או ׳העץ׳. והטעם מכל זה משום דמן התורה אין חיוב רק כדי שביעה, כדכתיב: ״ואכלת ושבעת וברכת״, ולכמה מהפוסקים גם ברכת המזון די מן התורה בברכה אחת, אלא שחכמים תיקנו ד׳ ברכות ובאכילת כזית. ולא תיקנו רק בפת גמור, ובפת כזה לא תיקנו רק בשיעור שכולם קובעים עליו סעודה (הגר״ז בשולחן ערוך ובסידורו ושני הטעמים צריכים ודו״ק).

טז יש אומרים דד׳ ביצים הוא שיעור קביעת סעודה, כלומר כשאוכל מפת הבאה בכיסנים שיעור זה, מקרי קביעת סעודה (אליה רבה סקי״ז בשם אור חדש). ויש מי שחולק ואומר דזהו הפחותה של סעודת עניים ששיערו בזה לעירוב, אבל סעודה נכונה היא כחצי עומר, שהרי עומר לגולגולת ירד המן בכל יום לכל אחד על שני סעודות ביום, ועל זה אמרו חז״ל בעירובין (פ״ג:): ״האוכל כמדה זו - הרי זה בריא ומבורך״ (הגר״ז). ולפי זה שיעור קביעת

סעודה חצי שיעור חלה שהוא ליטרא וחצי, ובאמת רואים בחוש שכשיעור ד׳ ביצים אין בה כדי שביעה כלל, והוא אכילת עראי (וכן כתב הח״א בכלל נ״ד בנשמת אדם ששמע מהגר״א שאין דעתו נוחה משיעור ד׳ ביצים ע״ש וברור הוא שטעמו כמ״ש).

יז יש אומרים דאם אוכל זה עם בשר או שארי תבשילין ובזה האופן יש בהם סעודת קבע, אף על פי שכשאוכלם לבדם אין בהם קביעות סעודה - מקרי קביעות וצריך ליטול ידיו ולברך ׳המוציא׳ וברכת המזון (מגן אברהם סקי״ג ואליה רבה סקי״ז). ואם הוא שבע ממנו גם בלא לפתן ואחרים אינם שב[י]עים בשיעור כזה אלא בלפתן - גם כן הדין כן (שם). ויש שמוסיף לומר דאפילו אם אוכלו בלפתן והוא שבע וגם אחרים שבעים בכהאי גוונא, מכל מקום צריך שיעור ד׳ ביצים (הגר״ז סעיף ח׳). ואני תמה על כל הדברים האלה, שהרי אפילו בעירוב שהולכין הרבה להקל לעניין שתי סעודות לעירובי תחומין, ורבי מאיר ורבי יהודה סוברים כן במשנה דעירובין (פ״ג:) דמשערים בפת מועט הנאכל בלפתן, ועם כל זה לא קיימא לן כן אלא כתנאי דפליגי עלייהו, וסבירא ליה דמשערין בפת בלבד, כל שכן דלהחמיר לעניין זה לא אמרינן כן, דאם כן הם דברים שאין להם שיעור, וכמה עשירים שמאכלם הרבה תבשילין טובים ואוכלים פת כל שהוא, ומאי שיעורא דד׳ ביצים לזה. ואי משום שהוא שבע, הרי זה כמי ששבע בפירות, ואיזה עניין הוא ל׳המוציא׳ וברכת המזון. ולכן נראה לעניות דעתי דצריכים לשער בהפת בלבד, ובראשונים לא נמצא דבר זה. (והמגן אברהם הביא ראיה מתוספות וסמ״ק שכתבו על לחמניות דקבעו עלייהו כמו בפורים, ודייק מזה דפורים אין אוכלין פת בלבד, תמיהני דאטו לעניין זה קאמרי, הם אמרו רק דבפורים הדרך לקבוע סעודה על לחמניות מפני שבכל השנה אין מדרך לקבוע עליהם, ומה עניין זה לזה. וגם מ״ש הגר״ז דעד שש ביצים אם לא שבע יברך ׳בורא מיני מזונות׳, ואם הוא שבע יטול ידיו ויברך ׳המוציא׳ וברכת המזון, ומשש ולמעלה עד חצי עשרון אם אינו שבע יברך על לחם אחר ע״ש, כל השיעורים הללו לא ידעתי, הלא הולכין אחר רוב העולם, וכיון שכתב בעצמו דחצי עשרון הוא שיעור סעודה לכל אדם, מה לנו עוד. וכמדומני שיש שם עירבובי דברים בדפוסים החדשים שהעתיקו מסידורו, ואין הדברים מכוונים ממ״ש בסידורו למ״ש בשלחן ערוך ודו״ק).

יח ודע שכמה גדולים צעקו ככרוכיא על מה שנתפשט בדורינו בכל המדינה שבעת איזה שמחה עורכים שלחן עם כמה מיני דגים וכמה מיני בשר, ואוכלים עם פת הבאה בכיסנין ואוכלים בלא נטילת ידים ובלא ׳המוציא׳ וברכת המזון, אלא בברכת ׳מזונות׳ ולבסוף ׳על המחיה׳, ואוכלים הרבה מאוד מהגלוסקאות ומחלה האפוי על שמן שקורין בוימי״ל חלה. ואין שום ספק בזה דצריכין ליטול ידיהם ו׳המוציא׳ וברכת המזון, ואפילו אם יזהרו שלא לאכול הרבה מהפת, מכל מקום הא לדעת הגדולים שבסעיף הקודם אם שבעו מהלפתן חייבים ליטול ידיהם וכו׳ אף כשאוכלים מעט פת, ובוודאי כד׳ ביצים אוכלים. ורק מעט מהיריאים נזהרים בישבם על שלחן כזה לבלי לאכול הרבה, או שנוטלים ידיהם ומברכים ׳המוציא׳ על פת סתם, אבל רוב המון ישראל אין שומרים עצמם מזה. על כן בוודאי חלילה לעשות כן, אך אין בידינו למחות כידוע. (וכדי ללמד קצת זכות נראה לעניות דעתי קולא מלשון הרי״ף בעניין זה, שכתב בזה הלשון: ״מסקנא: היכא דאכל לה בתורת כיסנין מברך ׳בורא מיני מזונות׳ וכו׳, והיכא דאכל לה בתורת קביעותא - מברך עליה ׳המוציא׳ וג׳ ברכות״ עכ״ל. ומשמע מלשונו דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה, בין ההכנה לאכילת עראי ובין ההכנה לאכילת קבע. וזה ידוע שבאכילת סעודה גמורה פושטין הבגדים העליונים ויושבים סביב השלחן, אבל באכילות אלו חוטפין ואוכלין כמה שהן בלי הכנה, ויש אוכלין מעומד ומהלך כידוע וסוברים דזה לא מקרי קביעת סעודה. וזה שאמרו בגמרא: ״כל שאחרים קובעין וכו׳״ צריך לדחוק לפירוש זה גם כן באופן שכתבנו, וכל ירא אלקים ירחק את עצמו מזה, והוא רחום יכפר עון).

יט ומה נקרא פת הבאה בכיסנין, יש בזה דעות רבות: רש״י ז״ל פירש דלאחר אכילה היו רגילין להביא קליות, והם נקראים כיסנים, ומביאים עמהם פת שנלושה עם תבלין כעין אובליא״ש שלנו וכו׳, שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים וכו׳ עכ״ל. ומשמע דהפת נלוש מים עם קמח, אלא שמערבין בה הרבה תבלין ואגוזים ושקדים, ואין ידוע אצלינו מין זה כלל. וכעין זה כתב הטור: שהוא פת העשוי כמין כיסים מליאים צוקר״א ושקדים ואגוזים ומיני תבלין וכו׳ עכ״ל, וזהו פירוש רבינו חננאל שכתב רבינו יונה שם, וכן כתב הערוך, וגם הרשב״א כתב כעין זה: שממלאים אותה בדבש ושקדים ומיני בשמים ע״ש. ובשם רב האי גאון כתבו שפת הבאה בכיסנין הם כעכין, והוא פת בין שהיא מתובלת ובין שאינה מתובלת, שעושין אותן כעכין יבישין וכוססין אותם בבית המשתה ואוכלים ממנו קימעא עכ״ל, וגם זה לא נודע לנו. מיהו לרבותינו אלה עצם הפת נעשה במים כסתם פת, דא(י)לו היה נלוש במשקין היה להם לבאר.

כ וזהו דעה ראשונה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳, וזה לשונו: ״פת הבאה בכיסנין: יש מפרשים פת שעשוי כמין כיסים שממלאין אותן דבש או סוק״ר ואגוזים ושקדים ותבלין וכו׳״ עכ״ל, והכוונה באכילתן להמילוי ולא להפת עצמו, אך מפני שמין דגן חשוב אינו בטל להמילוי, ולכן מברך ׳בורא מיני מזונות׳ (מגן אברהם סקט״ו), ואם אוכל רק המילוי, מברך כפי ברכת המילוי (שם), ואין חילוק בין מילוי בפירות למילוי בבשר ודגים (ט״ז סק״ו). ויש מי שכתב שמזה המין הם מה שעושים בפורים, שממלאים הפת בשומשמין (שם). ולעניות דעתי לא דמי, דבפורים עם כל זה העיקר הוא

הפת ככל מיני פת אלא שנותנין בהם גם שומשמין, ופת גמור הוא ומברכין עליו 'המוציא', וכן המנהג הפשוט. ורבותינו שפירשו המילוי, היינו שהעיקר הוא המילוי והפת כמעט בטל הוא להמילוי, אלא מפני שדגן אינו בטל כמ"ש. אבל בפורים העיקר הוא הפת, ולרש"י אין בזה מילוי אלא נלוש ביחד, ומכל מקום מפני ריבוי התבלין אין הפת נחשב כלל והוה כמילוי לפירושם.

כא אמנם פירוש רב האי גאון אינו נכלל בזה, שהרי הוא כתב: "בין מתובלת בין אינה מתובלת", ורבינו הבית יוסף כתבו בדיעה השלישית, וזה לשונו: "ויש מפרשים שהוא פת בין מתובלת וכו', שעושים אותם כעכים יבישים וכוססין אותן, והם הנקראים ביסקונ"ש" עכ"ל. ואינו מובן כלל, דכיון שאין בו תבלין הרי הוא פת גמור, דאטו מפני שהוא יבש אינו פת. וכתבו שהן ערוכות יפה כגלוסקאות נאות, והיינו הקיכלא"ך שעושין בסעודות לתיאבון (ט"ז סק"ח). ולא אדע לכוין זה, והקיכלא"ך שלנו נלושים בביצים ולא במים, ואיזה דמיון הוא לזה. ואם גם כוונת הגאון כן הוא היה לו לפרש דזהו העיקר, ולהדיא כתבו שנלוש במים (הגר"ז). וצריך לומר כיון שהוא קשה מאוד אינו כפת, וצ"ע.

כב אבל הרמב"ם בפרק ג' כתב: "וכן עיסה שלושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין, אף על פי שהוא פת - מברך עליה 'בורא מיני מזונות', ואם קבע סעודתו עליה - מברך 'המוציא'" עכ"ל. והנה הרמב"ם הזכיר גם 'שעירב בה מיני תבלין' כפירוש רש"י, ויראה לי דרק על זה כוונתו שנקראה פת הבאה בכיסנין ולא על לשה בדבש וכו', אלא שזה פשיטא כיון שאינה נלושה במים, וזהו הפירוש השני שהביא רבינו הבית יוסף שם. והוסיף לומר דדווקא שיהיה טעם התערובות מי פירות או התבלין ניכר בעיסה עכ"ל, כלומר דוודאי אם העיקר הוי המים והמי פירות או התבלין מעטים אף שבטעמו מכירין, מכל מקום כיון דבהעיסה אינו ניכר - מברכין 'המוציא', אלא שהם יהיו העיקר שיהיו ניכרין בהעיסה, כלומר בראיית העין יהיה ניכר שיש בהם מי פירות או תבלין, ולכן לא קאמר ניכר בטעם.

כג ורבינו הרמ"א כתב על זה: "ויש אומרים שזה נקרא פת גמור, אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקו"ך, שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נוהגים" עכ"ל. ולא אבין, דנראה דגם דעת רבינו הבית יוסף כן הוא כמו שבארנו, דזה אין לומר דכוונת רבינו הרמ"א הוא שלא יהיה בהם מים כלל, דאם כן לא הוה ליה למימר שהדבש והתבלין הם עיקר, כיון שאין מים כלל. אלא וודאי שיש גם מים, אלא שאין המים עיקר (וכן כתב הט"ז סק"ז ע"ש). ונראה שתפס דדעת רבינו הבית יוסף הוא שדי כשניכרים בטעם (ט"ז שם), אבל באמת נראה כמ"ש. מיהו לדינא כל הדעות שנתבארו בפת הבא בכיסנין אמת להלכה, כמ"ש רבינו הבית יוסף שהלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנים עכ"ל. וכתבו הטעם דספיקא דרבנן הוא, ונקטינן להקל. ויש מי שהקשה הא אם אינו מברך הברכה הראויה עובר על 'לא תשא' (ב"ח). ואינו כן, דוודאי ברכת מזונות פוטר מן התורה אפילו פת, דהא זיין (ט"ז סק"ו), וגם ברכת 'על המחיה' פוטר מן התורה לכמה פוסקים, שמן התורה אין צריך רק ברכה אחת. אמנם לעניות דעתי נראה דאין צריך לומר מטעם 'ספיקא דרבנן', אלא שמעיקר הדין כן הוא, אלא שהפוסקים מחולקים בפירושא דפת הבאה בכיסנים, אבל לדינא אין חולקים זה על זה, והרי הרמב"ם כלל כמעט כולם כמ"ש (ומ"ש המגן אברהם בסקי"ח הוי חומרא בלי טעם כלל, והעיקר כהט"ז).

כד ולפי זה כל הקיכלא"ך שלנו, הן שנלושין בביצים וקורין אותן אייע"ר קיכלא"ך, והן שנלושין בחלב או בחמאה שקורין פוטע"ר קוכי"ן, וכן העיגולים שקורין אייע"ר ביגי"ל, כשיש בהם הרבה ביצים או הרבה חלב או הרבה חמאה אף שיש בהם גם מים - אינם ב'המוציא'. ואין הולכין בהם אחר רוב ומיעוט, דידוע דאף אם בכמותם מעטים מן המים, מכל מקום באיכותם הם הרבה כפי טבע של כל דבר שמן שיש לו התפשטות גדולה. והעיקר: אם למראית העין ניכר שאין זה פת סתם, והכל רואין שהוא פת ביצים או פת חמאה או פת חלב או פת של שמן, כמו שיש אופין על קמח שנלוש בשמן פשוט שקורין פאצאנאסנ"א מאסל"א (ורוב ומיעוט שהוזכר בעניין זה היינו על דרך זה ודו"ק).

כה והרי לפירושו של רב האי גאון הוי פת הבאה בכיסנין נלוש במים בלבד ובלא תבלין, אלא שעריכתו אינו כסתם לחם, שהוא יבש מאוד ובטעם זה בלבד אין עליו ברכת 'המוציא'. והטעם כמ"ש הלבוש בסעיף ו', וזה לשונו: דלא קבעו חכמים 'המוציא' וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך רוב בני אדם לקבוע עליו סעודתו, דהיינו עיסה שנלושה במים לבד, והקמח ומים עיקר ונאפת כדרכה בלא שינוי וטפלת, שהוא החשוב בפי כל וקובע ברכה לעצמו מחמת חשיבותו. אבל כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בני אדם לעשות כמותה ולקבוע עליו - לא חייבוהו לברך 'המוציא' וג' ברכות, אלא אם כן אכל מהן שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו עכ"ל. (ובזה יתורצו כמה דקדוקים בעניין זה ודו"ק).

כו ודע שבימי ילדותי בהיותי במדינת רייסין נתפשט שם אצל האופין שמבשלים גרויפי"ן של שעורים במים ומסננין את המים, ולשין במים אלו עיסה ואופין מהן גלוסקאות, ומברכין עליהן 'מזונות' ו'על המחיה', ואמרו שכן הורה להם אחד מגדולי הדור בדור הקודם. וטעמו נראה פשוט על פי מאי דאמרינן בברכות (ל"ט.): דמיא דשלקי כשלקי לעניין ברכה, וממילא דיש על זה דין מי פירות. ואף על גב שהרא"ש כתב מצד דעיקר בישולם לצורך

הירקות, והכא עיקר בישולם של השעורים מפני המים, מכל מקום הא כתב הרא"ש דאפילו אם בישל הירקות לצורך מימיהם, כיון שכל העולם מבשלין אותן לאכילה, לא נשתנית ברכת המים בשביל זה עכ"ל (הובא במגן אברהם סימן ר"ה סק"ו), והכא השעורים כל העולם מבשלין אותן לאכילה. ולא דמי לפירות שבשלן במים, דנתבאר בסימן ר"ב דמברך 'שהכל', דהתם הטעם מפני שאין דרך לבשלם כמבואר שם, אבל גרויפי"ן הם רק לבישול ולא לעניין אחר. ומכל מקום אין מזה ראיה ברורה דיש לכל הדברים על זה דין מי פירות, ולכן אני רגיל לומר להם שקשה לסמוך על זה לבד, ויש להוסיף על זה קצת שמן או חלב או חמאה, שלכל הפחות הטועם יטעום טעם שמן או טעם חלב וחמאה.

כז עוד ראיתי באיזה מקומות שלשין במי חלב שקורין סראוועטק"א, ומברכין עליהן 'מזונות' ו'על המחיה', וחושבין זה למי פירות. ונראה שיש ראיה לזה מהא דתנן במכשירין (פרק ו' משנה ה'): "מי חלב הרי הן כחלב", ופירשו דזהו הנפרש מן הגבינה כשמעמידים החלב ע"ש. ואף על גב דבחולין (קי"ד.) אמר ריש לקיש: לא שנו אלא להכשיר את הזרעים, אבל לעניין בישול בשר בחלב אינן כחלב ע"ש, מכל מקום הא בעל כורחנו גם שם אין הפירוש: 'אינו כחלב אלא כמים', דאם כן מה שייך בהכשר זרעים אם הוא כחלב או אינו בחלב, דאם אינו כחלב אלא כמים פשיטא דמכשיר, דעיקר הכשר במים כתיב: "וכי יותן מים על זרע", אלא וודאי דאינו כחלב אלא כמי פירות או כפירשא בעלמא. מיהו על כל פנים לעניין 'המוציא' אינו כמים. (וגם בלא זה מנלן לדמות לבישול בשר בחלב, נדמה להכשר זרעים, דהא מדרבנן הוא. ואף על גב דגם לעניין נדרים אינו כחלב, כמ"ש הרמ"א ע"ש ודו"ק)

כח אמרינן בגמרא (מ"ב.): "לחמניות: אי קבע סעודתא עלייהו - מברך 'המוציא', ואם לאו - 'בורא מיני מזונות'. ופירש רש"י: "לחמניות - אובליא"ש בלע"ז", ואין ידוע לנו מה זה. והתוספות הקשו דאובליא"ש הוא לחם גמור, ופירשו דזהו נילי"ש, וכן כתב הרא"ש ע"ש, וגם זה אינו ידוע לנו. אך מדברי רבינו הבית יוסף בסעיף ח' מבואר דנלוש במים, ושל רש"י בלילתו עבה ושל תוספות בלילתו רכה, וזה לשון רבינו הבית יוסף: "לחמניות: אותן שבלילתן עבה שקורין אובליא"ש - לחם גמור הוא ומברך עליו 'המוציא' וברכת המזון. ואותן שבלילתן רכה ודקין מאוד שקורין ניבלא"ש - מברך עליהם 'בורא מיני מזונות' וברכה מעין שלש, ואם קבע סעודתא עלייהו - מברך 'המוציא' וברכת המזון" עכ"ל.

כט והנה גם על פת הבאה בכיסנין פירש רש"י: פת שנלושה עם תבלין, והוא כעין אובליאו"ש שלנו כמ"ש בסעיף י"ט, ולמה לא הקשו שם התוספות. אמנם האמת דאובליאו"ש לא נקרא על שם התבלין אלא על שם אופן הערכתו וגלגולו, דהיינו שמגלגלין אותו עד שהוא דק הרבה, ופת של תבלין עשוי גם כן באופן זה. וזהו שכתב רש"י: 'כעין אובליאו"ש', כלומר שהערכתו כעין אובליאו"ש שלנו, וסבירא ליה לרש"י דכיון דהערכתו משונה אינו בכלל פת סתם, וזהו כעין פירוש רב האי גאון בפת הבאה בכיסנין שבארנו שם. ואולי שהאובליאו"ש קשה גם כן, והוא ממש פירושו של הגאון, והתוספות והרא"ש לא סבירא ליה כן. וראיתי מי שכתב שדברי רבינו הבית יוסף שבסעיף ח' סותרים דבריו שבסעיף ז', שכתב שם על פת הבאה בכיסנין פת של תבלין כפירוש רש"י, והרי זהו אובליאו"ש, ואיך כתב בסעיף ח' דהוא לחם גמור (אבן העוזר). ואינו כן, דאובליאו"ש אין בו תבלין אלא כמ"ש, ואין כאן סתירה. ואף שבסעיף ז' הביא גם דברי הגאון, ולדברינו זהו לחמניות לפירוש רש"י כמ"ש, אך רבינו הבית יוסף לא יסבור כן ויסבור דלחמניות אינו קשה הרבה ואינו דומה לכיסנין של הגאון, דשל הגאון אינן לאכילה אלא לקינוח סעודה (מגן אברהם סקי"ט). ויש מי שכתב דאובליאו"ש נאפה מבלי גלגול, רק שמערב עיסה עם מים לישה עבה (ט"ז סק"ט). ותימא גדול הוא, דהא משמע להדיא דלחמניות הוא מאכל חשוב, ושמו מוכיח: 'לחמניות', כלומר לחם דק, שכן פירש הערוך שהוא כעין פת הבאה בכיסנין, וכן מבואר מהרי"ף ע"ש, ואם כן איך נאמר שהוא בלי גלגול. אלא אדרבא שמגלגלין אותו הרבה עד שנעשה דק.

ל ונילי"ש פירשו שזהו שקורין נאלסינק"י, שמערבין קמח עם מים בקדרה כמו דייסא, ושופכין אותן על עלי ירקות רחבים ואופין אותן בתנור עם העלים (שם וב"ח ומגן אברהם סק"ך). ובאמת אינו מובן, דאם כן אינו בגדר לחם כלל, והרשב"א באמת דחה פירוש התוספות מטעם זה, ומשמע דמסכים לרש"י ע"ש. ולעניות דעתי נראה דבאופן שבארנו שעריכתו דקה מאוד אפשר גם התוספות והרא"ש יודו לרש"י, מיהו בין כך ובין כך אין ידוע לנו מהותי לחם כאלו, ואין להאריך עוד בזה.

לא עוד כתב רבינו הבית יוסף דאלו הלחמניות כשאוכלין אותן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה (שאינו אוכל בשביל שביעה אלא לתענוג), טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם (דברכת המזון פוטר). אבל אותם רקיקים דקים שנותנים מרקחת עליהם, הם טפילים לגבי המרקחת, וברכת המרקחת פוטרתן עכ"ל. דאין מתכוונים לאכול הרקיקים כלל אלא שעושים הרקיקים כדי שלא יטנפו ידיהן בהמרקחת (מגן אברהם סקכ"ג), ולכן אפילו אוכלם יחד מברך על המרקחת ופוטר הרקיקים כדין עיקר שפוטר את הטפל, אבל כשאוכל הרקיקין לבדן, מברך 'בורא מיני מזונות' (ט"ז סקי"א).

לב ולפי זה גם בכל פת הבאה בכיסנין הדין כן, שכשאוכלן בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם. אבל באמת לאו כללא הוא, דהא תנן: "בירך על הפת - פטר את הפרפרת", ופירשו תר"י כגון נילו"ש ופירות, וגם רש"י פירש על 'פרפראות': כגון כיסני ולחמניות ע"ש. אמנם ביאור הדברים כן הוא, דכשאוכלן למזון ולתבשיל שרוצה לשבוע מזה - ברכת הפת פוטרתן, אמנם אם כוונתו לקינוח ולתענוג בעלמא - אין הפת פוטרתן, ולזה הסכימו רוב גדולי האחרונים (של"ה ומגן אברהם סקכ"ב ואליה רבה). ויש מי שחולק בזה (ט"ז סק"י), והלכה כרבים, וגם הסברא נותנת כן.

לג ולפי זה אצלינו כשאוכלין באמצע סעודה פוט"ר קוכי"ן או קיכלא"ך עבים או כל מיני פלאדינ"ס הממולאים בפירות או בתבלין, וודאי באים לשביעה ולהמשיך תאוות המאכל ואין צריך ברכה כלל. אבל כשאוכל לעקא"ך או טאר"ט וצוקע"ר לעקא"ך ומאנדי"ל ברייטלא"ך וטייגלא"ך ופיריסקע"ס, ורקיקין דקין מאוד כמו הויזי"ן בלאזי"ן - צריכין ברכה לפניהם, דכל אלו אין דרך לאוכלן לשם שביעה אלא לתענוג בעלמא ולקינוח. ואפילו מי שכוונתו לשביעה בטלה דעתו אצל כל אדם, וכן יש להורות (וקרעפלא"ך ובלינצע"ס וטייגאכ"ן הם מהסעודה).

לד איתא בגמרא (ל"ז:): "האי חביצא, אף על גב דלית ביה פירורין כזית - מברך עליו 'המוציא', והוא דאיכא עלייהו תוריתא דנהמי". ומקודם זה תניא: דכשבשל את הלחם בזמן שהפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליה 'המוציא' ולסוף ג' ברכות. ואם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך 'בורא מיני מזונות' ולבסוף ברכה מעין שלש. ובירושלמי מפרש דפרוסות קיימות היינו שיש בהן כזית, ואין קיימות היינו שאין בהן כזית. עוד אמרינן שם דלחם אפילו פוררן עד שמחזירן לסולת - מברך 'המוציא' ע"ש, וחילק רבינו יונה דברים אלו לג' פרטים, והסכימו על ידו הטור והשולחן ערוך בסעיף י' כמו שיתבאר.

לה והיינו אם בשלו הפרוסות ברותחין בכלי ראשון, בין שנדבקו יחד ובין שלא נדבקו יחד, אם יש בכל פרוסה כזית, זה נקרא פרוסות קיימות וצריך לברך 'המוציא' וברכת המזון, ואין חילוק אם יש עליהם תואר לחם אם לאו, וזהו הברייתא והירושלמי. ואם לא בשלו הפרוסות אלא דבקן יחד על ידי מרק או על ידי דבש או חלב או שאר משקין, וזה נקרא חביצא, היא פחותה במעלה, והיינו דאף דאין בפרוסות כזית - צריך לברך 'המוציא' וברכת המזון אם יש עליהם תואר לחם. אבל אם אין בהם כזית וגם אין עליהם תואר לחם - מברך 'מזונות' וברכה מעין שלש. ובבישול באין כזית, אף דיש תואר לחם - מברך 'בורא מיני מזונות' ומעין שלש, וזהו מאמר הגמרא בחביצא, וכל שכן כשיש בהם כזית, דגם בבישול אין חילוק. ואם אינו לא מבושל ולא שום דיבוק אלא מפורר דק דק, כמו שכותשין המצה ומנפין אותן בנפה שקורין מצה מע"ל, אף על פי שאין בו כזית ולא תואר לחם - מברך עליו 'המוציא' וברכת המזון כשאוכלן יבשין.

לו יש מי שכתב בלשון זה: אמרינן בגמרא דאם פירר הלחם עד שמחזירן כסולת, ואחר כך חזר וגבלן יחד וחזר ואפאן - צריך לברך 'המוציא' אפילו ליכא תוריתא דנהמא, דהא מקרי פירורין שיש בהם כזית, ובכזית לא בעי תואר לחם. ומשמע שם אפילו מטוגנים בשמן בתחלה דומיא דמנחות, ואם כן אותם שעושים חרעמזלא"ך מלחם מפורר או מלחם שרוי במים צריך לברך 'המוציא', כיון שתחלתו היה לחם לא נפק מתורת פת עד שאין בכל אחד כזית (מגן אברהם סקכ"ח).

לז וכל דבריו תמוהים, דזה שכתב: "אם אחר כך נדבקו יחד מקרי פירורים שיש בהם כזית", אינו כן כמ"ש הלבוש, דכל שקודם הבישול לא היה כזית בהפירורין, אף שנדבקו יחד על ידי הבישול, לא מקרי יש בהם כזית ע"ש. והגמרא שאמרה דכשפיררן וחזר ועירסן מברך 'המוציא', פירושו שחזר ואפאן כמו שפירש רש"י ע"ש. אבל כשחזר ובשלן או טיגנן, כמו אצלינו הקניידלא"ך שעושים בפסח שמבשלין אותן, או החרעמזלא"ך שמטגנים אותם בדבש ושומן - אין דיבוקן כלום, וכיון שמקודם לא היה בהם בהפרורין כזית, וכשנדבקו בבישול כהקניידלא"ך או על ידי טיגון כהחרעמזלא"ך כבר עברה מהם צורת הפת, ואין דיבוקן עתה מקרי דיבוק ומברך 'בורא מיני מזונות'. וכל שכן אם מערבים בהם קודם הבישול וקודם הטיגון ביצים ושומן אין שום סברא לברך עליהם 'המוציא', וכן כתבו גדולי האחרונים (אליה רבה ואבן העוזר כמ"ש המחצית השקל). וכן טייגאכ"ן שעושין בפסח ממצה שבורה לשברים קטנים שאין בכל אחד מהשברים כזית, ומערבים בהם ביצים ושומן ואחר כך מטגנים אותם, ופשיטא שעברה מעליהם צורת הפת - הדבר פשוט שמברכין עליו 'מזונות', וכן מנהג העולם ואין שום חשש בזה כלל וכלל (וגם המגן אברהם עצמו בסוף דבריו כתב כן בשם הכנסת הגדולה, וכתב וצ"ע ע"ש, ואין כאן עיון כלל ופשוט הוא לדינא בלי פקפוק כלל).

לח ודע דבאלו שיצאו מכלל ברכת 'המוציא' וברכת המזון על ידי בישול או חיבור או טיגון שאין עליהם צורת פת כלל, אפילו אכל שיעור קביעת סעודה - אין צריך 'המוציא' וברכת המזון אלא 'בורא מיני מזונות' וברכה מעין שלש. וזה שנתבאר דבקביעת סעודה צריך לברך 'המוציא' וברכת המזון, זהו בתואר פת אפויה כמו קיכלא"ך ופוט"ר קוכי"ן וכיוצא בהם, שהפטור הוא מפני שעל לחם כזה לא תיקנו 'המוציא' וברכת המזון אלא על ידי קביעת סעודה. אבל באלו שהיו לחם ונתבטלו על ידי הפירורין והבישול או הדיבוק או הטיגון מתורת לחם, אין על זה שם לחם כלל ולא שייך

עליהם ברכת ׳המוציא׳ וברכת המזון. וכל שכן בטיגוני קמח שלנו כמו קרעפלא״ך בלינצע״ס פאמפוסקע״ס שאין בהם ברכת ׳המוציא׳ וברכת המזון אפילו אכל מהם הרבה, כיון שאין שם לחם על זה כלל (מגן אברהם שם).

לט יש מי שאומר דפירורין שאין בהן כזית שנותנים במים והמים מתלבנים מחמת הפירורים, כגון ששראן הרבה שעות, הלך מהם תואר הלחם ואין מברך עליהם אלא ׳בורא מיני מזונות׳ וברכה מעין שלש. ואפילו שראן במים צוננים ולא היו בהמים מעת לעת שנאמר ׳כבוש כמבושל׳, כיון שאבדו צורת הלחם והפירורין היו פחות מכזית, וכל שכן כששראן במים חמין דבמעט זמן יאבדו צורת הלחם. ודע שיש מי שכתב דהוא הדין הנותנים חתיכות פת שמייבשין על הגחלים בשכר וקורין להם פעני״ץ נמי דינא הכי (שם סקכ״ט בשם של״ה), ואיני יודע פירוש לזה, דהא פעני״ץ שלנו שמייבשין אותם בתנור חם וקורין סוחארע״ס הרי הם פת גמור. ואין לשאול על מה דקיימא לן בסימן תס״א דיוצאין במצה שרויה, והרי אין מברכין עליו ׳המוציא׳, דיש לומר כגון שיש בהפרוסות כזית (שם סק״ל), ועוד דבאמת אין שורין את המצה עד שתאבד צורתה.

מ וכן יש מי שאומר שפת השרוי ביין אדום ונשרה עד שנעשה הפת אדום, יצא מתורת לחם, שאבד צורתו והוא כפת הבאה בכיסנין דברכתו ׳מזונות׳ ומעין ג׳, אם לא אכל סעודה קבועה ממנו. אך זהו דווקא כשנתפרר או בפרוסות שאין בהן כזית, דא(י)לו יש בהן כזית, הא אף בבישול לא יצא מתורת לחם וכל שכן בשרייה. ולעניין הברכה על היין - אין צריך, דמברך ׳בורא מיני מזונות׳ על הפת השרוי ופוטר היין הנבלע בתוכו, והכי תניא בתוספתא (פרק ד׳): אורז ויין, כלומר שהיין מובלע בהאורז - מברך על האורז ופוטר את היין, כדין עיקר שפוטר את הטפלה (שם). ולכן אם כוונתו רק למצוץ היין שבתוכו - מברך על היין ׳בורא פרי הגפן׳ (שם), ואם כוונתו על שניהם, ששניהם אצלו עיקרים - מברך על שניהם (שם), ופרטי דינים יתבאר בסימן קע״ז בעניין זה, וכן הדין בכל מיני משקים הבלועים במאכלים. ואם מפרר קצת לחם דק במשקה כדי ליתן טעם בהמשקה ולא לשם הלחם - אין צריך לברך כלל על הלחם (שם).

מא ודע דבעניין פת מבושל יש בדברי הרמב״ם בפרק ג׳ דין ח׳ תמיה רבה, שכתב: ״הפת שפתת אותה פיתים ובשלה בקדרה או לשה במרק, אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה - מברך עליה בתחלה ׳המוציא׳. ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול - מברך עליה בתחלה ׳בורא מיני מזונות׳ עכ״ל. וסותר את עצמו מרישא לסיפא, דברישא מחמיר דבכזית לא מהני העברת צורתה ובפחות מכזית צריך להיות העברת צורתה כדעת כל הפוסקים, ובסיפא קאמר להיפך, דבאין כזית אפילו לא עברה צורתה ובכזית מהני העברת צורה, וכבר נלאו כל חכמי הדורות לתרץ דבריו (עיין כ״מ ולח״מ וב״ח וט״ז סקי״ב). והמחוור כמי שאמר בשם גדולי ספרד שטעות נפל ב׳או׳ דסיפא, וכן צריך לומר: ׳ואם אין בהן כזית ועברה צורת הפת וכו׳. ולפי זה דבריו כדברי כל הפוסקים (כ״מ בשם ר״י פאסי), אלא שבזה חולק שאינו מחלק בין בישול לבין דיבוק במרק. ויש אומרים דרישא קאי אדיבוק דמרק וסיפא אבישול (כ״מ), ולפי זה מיקל בבישול דאפילו בכזית אם עברה צורתה מברך ׳בורא מיני מזונות׳, דלא ככל הפוסקים כמו שנתבאר. ויש שחילקו בין לשון ׳לא נשתנה צורתה׳ שזה מורה שניכר היטב ולא נשתנה כלל, דבכהאי גוונא גם בפחות מכזית מברך ׳המוציא׳, ובכזית אף על פי שנשתנה קצת ואינו ניכר היטב מברך ׳המוציא׳, ובין לשון ׳שעברה צורת הפת׳ והיינו שלגמרי עברה הצורה, דאז אפילו בכזית מברך ׳בורא מיני מזונות׳, ואבישול שייך עניין זה ולא על דיבוק דמרק כמובן (שם בשם הר״י שושן והר״י פאסי ואברבנאל). ולפי זה אפשר דגם כל הפוסקים יודו לו בפרט זה כשהוא ממש כתבשיל, וצ״ע (וגם הלח״מ הסכים כן ע״ש). ויש מי שכתב דזה שכתב ברישא ׳אם יש כזית׳ היינו לאחר הבישול ומקודם היה פחות מכזית אלא שנתדבק בבישול (ט״ז שם), ומכל מקום לדינא איך שהוא כוונת הרמב״ם הלכה כרבינו יונה והטור והשולחן ערוך (שם).

מב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: ״אפילו דבר שבלילתו עבה, אם בשלה או טגנה - אין מברך עליה ׳המוציא׳, אפילו שיש עליה תוריתא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת ׳המוציא׳ אינו הולך אלא אחר שעת אפייה. ויש חולקין ואומרים דכל שתחלת העיסה עבה, אפילו ריככה אחר כך במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טיגנה בשמן - מברך עליהם המוציא, ונהגו להקל. וירא שמים יוצא שניהם, ולא יאכל אלא על ידי שיברך על לחם אחר תחילה״ עכ״ל, ולקמן יתבאר בזה.

מג וכתב על זה רבינו הרמ״א: דכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה אחר אפייה תואר לחם, אבל אי לית ביה תואר לחם, כגון לאקשי״ן שקורין וירמזלא״ך - לכולי עלמא אין מברכין עליהם ׳המוציא׳ ולא ג׳ ברכות, דלא מקרי לחם. אבל פשטיד״א וקרעפלא״ך מקרי תואר לחם, ואין לאכלם אלא אם כן בירך על שאר הפת תחילה. וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו אלא שמטוגן בהם, אבל אם נלוש בהם, כבר נתבאר דינו אצל פת הבאה בכיסנין עכ״ל, ודבריהם צריכין ביאור.

מד וביאור הדברים כן הוא, דהנה עד כה נתבאר דין פת הבאה בכיסנין, והיינו שלישתו אינו כסתם פת, ונתבאר דין חביצה, והיינו שהוא פת גמור גם לאחר אפייה, אלא שבישל את הפת או דיבקו על ידי מרק. ועתה מבאר דין פת שבלישה הוא פת גמור, והיינו רק במים בלבד כסתם פת, ובלילתו עבה כסתם בצק, אלא שלא נאפה כסתם פת, והיינו שבשלה או טיגנה ויש עליה תואר לחם. והנה זהו תרתי דסתרי, דהרי הבישול מעביר תואר הלחם כמו שנתבאר, אלא הכוונה לא בישול ממש, אלא שאפאה באילפס עם מעט מים (מגן אברהם סקל״א), וזהו כעין בישול ונשאר עליו צורתו. וכן הטיגון הוי כהאי גוונא, במעט שומן או מעט חמאה, דבכהאי גוונא חייב בחלה כמ״ש ביורה דעה סימן שכ״ט. אבל ב׳המוציא׳ פטור, דחלה החיוב בשעת לישה, ו׳המוציא׳ חיובו לאחר אפייה, ואפייתו אינו כסתם לחם. ויש חולקים ואומרים ד׳המוציא׳ הוי כחלה בדין זה, והמנהג כדעה ראשונה.

מה וכל זה בא רבינו הרמ״א לפרש שלא תטעה בלשון ׳בשלה במים או טגנה בשמן׳, דהוי בישול ממש וטגון ממש, דאם כן אין כאן תואר לחם ולכולי עלמא פטור, דאפילו ר״ת דמחמיר וסבירא ליה ד׳המוציא׳ תלוי בחלה כמובא בתוספות ורא״ש וכל הפוסקים, זהו הכל כשיש בזה תואר לחם. ולר״ת באמת גם בפת הבא בכיסנין בנלוש על ידי משקין חייב גם כן ב׳המוציא׳ אם יש בזה תואר לחם, אלא דבזה לא חששו רבותינו בעלי השולחן ערוך להביא דעתו שהיא דעה יחידאי, כיון דלישתו אינו כסתם לחם (ומתורץ קושית אבן העוזר ע״ש). ורק בכאן שלישתו הוי כסתם לחם חששו להביא דעתו, וגם בזה כתבו דהמנהג להקל, ורק ירא שמים שחושש יברך על לחם אחר תחלה.

מו והוסיף רבינו הרמ״א לומר דבאין בו תואר לחם - לכולי עלמא אין מברכין ׳המוציא׳ וג׳ ברכות, וזה שכתב דפשטיד״א וקרעפלא״ך מקרי תואר לחם, אינו כפשטידו״ת וקרעפלא״ך שלנו, דכוונתו שמשימים בשר או גבינה בין עיסה לעיסה ואופין בתנור, והוא לחם ממש, וזהו כעין האמאנטא״ש שלנו בפורים שממלאים שומשמין בהלחם והוא לחם גמור, וכן הם הפשטיד״א והקרעפלא״ך שכתב, שהם ממש פת ומשימים בתוכם דבר מה. ואין זה דמיון לפת הבאה בכיסנין שבסעיף ז׳ לדעה ראשונה, שממלאים אותם הרבה תבלין ושקדים ואגוזים, דבשם ממלאים העיסה בריבוי הרבה עד שעיקר הכוונה להמילוי, כמ״ש בסעיף כ׳, אבל בכאן מיירי שהעיקר הוא הפת, וממלאים אותה כדרך פשטיד״א וקרעפלא״ך שממלאין אותן בשר וגבינה וכיוצא בהם, אבל העיקר הוא הפת. ואחר כך כתב דכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכו׳, כלומר שהלישה הוא כשאר לחם, אבל בלאו הכי הוי פת הבאה בכסנין לדעת הרמב״ם, שהיא דעה שנייה שבסעיף ז׳. (זהו ביאור דבריהם, והאבן עוזר כתב שסעיף י״ג סותר לסעיף ז׳, ואין כאן סתירה, וגם מ״ש הב״ח דאם היה דעתו לאפותה ונמלך לבשלה מברך ׳המוציא׳, כבר דחה זה המגן אברהם בסקל״ב, וגם אין צריך למ״ש הט״ז בסקט״ז סקי״ט. והרמ״א נקיט לשון אפייה, להורות שלשון בישול וטגון שכתב הבית יוסף הוא לאו ממש כמו שבארנו. וכמ״ש המגן אברהם בסקל״א ובסקל״ו ע״ש. אך מה שמסתפק המגן אברהם בסקל״ח אם בכאן בקביעות סעודה צריך לברך ׳המוציא׳ כשנלוש בשמן ודבש וטגנו אחר כך במשקה ע״ש, ולעניות דעתי נראה כיון דאין זה טגון ממש אלא טגון קצת כמ״ש, צריך לברך ׳המוציא׳ בקביעת סעודה).

מז בימיהם היה פת חלוט, כלומר שחלטו העיסה ברותחין ואפאוהו בתנור, ופת גמור הוא ומברך ׳המוציא׳ וברכת המזון. ובזמנינו העיגולים מטבילין ברותחין והוא פת גמור, וכן כשחולטין הקמח ברותחין ואחר כך אופין בתנור כשלשין אותו, גם כן פת גמור הוא, וכן אפילו דבר שבלילתו רכה, כשאפאו בתנור הוי פת גמור ומברך ׳המוציא׳ וברכת המזון. ואפילו אם אפאו באלפס, אם רק אפאו בלא משקה כלל ואף אם משחו האלפס במעט משקה, לא מקרי משקה, דזה עושין כדי שלא ישרוף הפת, ומברך ׳המוציא׳ וברכת המזון. אבל אם נתן בהאלפס קצת משקה לשם טגון, זהו הדין הקודם, דאפילו בבלילתו עבה אין צריך ׳המוציא׳, ובשם הבאנו דעה החולקת דמשוה לחלה, אבל בבלילתו רכה בכהאי גוונא כשטגנו בקצת משקה, לכל הדעות לאו לחם הוא (זהו ביאור השולחן ערוך סעיף י״ד, ועיין מגן אברהם סקל״ט שכתב בשם רי״ו שאפילו טגנו בשמן ואפאו אחר כך מברך ׳המוציא׳ ע״ש, ואין כוונתו לטגון גמור דבכהאי גוונא הוי כסנין, אלא כוונתו טגון קצת, וכיון שהלישה והאפייה הוי כסתם לחם, לכן הקצת טגון שבאמצע אינו מעכב).

מח כתב הטור: ״טרוקנין, והוא שעושין גומא בכירה ונותן בה קמח ומים ומערבים בה ונאפים בה - חייב בחלה, ומברכין עליו ׳המוציא׳, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, כיון שהוא בגומא ומתקבצין יחדיו נעשה כמו פת גמור. אבל טריתא שבלילתו רכה, והוא שלוקחים קמח ומים ומערבים אותם ושופכים אותו על הכירה והוא נתפשט ונאפה - אין עליו תורת לחם, ומברכין ׳עליו בורא מיני מזונות׳״ עכ״ל. ואם קבע עליו סעודה, פסק הטור דצריך לברך ׳המוציא׳, ורבינו הבית יוסף פסק דאפילו קבע סעודתו מברך ׳בורא מיני מזונות׳, דסבירא ליה שאין זה בגדר לחם כלל, ובטרוקנין פסק דדווקא בקבע סעודה מברך ׳המוציא׳, אבל בלא קבע סעודה מברך ׳מזונות׳ ע״ש. וסוגית הש״ס (ל״ז:) מבואר כרבינו הבית יוסף, ובירושלמי משמע כהטור, וברבינו ירוחם מפורש כרבינו הבית יוסף. מיהו יש אומרים דבטריתא כשקבע הדין עם הטור, וההפרש בין טריתא לטרוקנין הוא רק לעניין חלה, וברבינו ירוחם יש טעות הדפוס (מגן אברהם סקמ״ח). ואין להאריך בזה כי אצלינו ליכא כלל מינים אלו.

מט עוד כתבו: ״נהמא דהנדקא, והוא לחם (עיסה) שאופין בשפוד ומושחין אותו בשמן או במי ביצים, וכן לחם העשוי לכותח שאין אופין אותו בתנור אלא בחמה - מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳״ עכ״ל. וכתב הטור: ״ואם עשאה כעכין, פירוש ערוכה ונאה כעין גלוסקא - חייבת בחלה ומברך עליה ׳המוציא׳״ עכ״ל. ואינו ידוע למה השמיטה רבינו הבית יוסף, דבגמרא שם מפורש כן, וזהו בלחם העשוי לכותח ע״ש, ובנהמא דהנדקא לא שייך זה כמובן. והנה גם אלו המינים ליכא אצלינו, ואין להאריך בזה.

נ כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ז: ״פשטיד״א הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה - מברך עליה ׳המוציא׳ וברכת המזון״ עכ״ל. וכתב רבינו הרמ״א: ״ודווקא שאפאו בתנור בלא משקה, אבל אם אפאו במחבת במשקה - אין לברך עליו ואין לאכלו רק תוך הסעודה כמו שנתבאר״ עכ״ל. והפשטיד״א הוא פת גמור, אלא שנותנים בו בשר או גבינה, כמו אצלינו בפורים שממלאים שומשמין בהלחם, וכבר נתבאר דין זה בסעיף מ״ו. וזה שכתב דבאפאו במחבת במשקה אין לאכלו רק תוך הסעודה, זהו מפני המשקה דאולי ביטלה מתורת לחם, וזהו וודאי במשקה מעט. אבל בהרבה - וודאי שבטלה מתורת לחם, כמ״ש בסעיף מ״ד ע״ש. ודע שיש מי שכתב בשם תניא, דפשטיד״א זו מברך ׳המוציא׳ רק כשקבע סעודה, אבל בלא זה מברך ׳מזונות׳, ונשאר בצ״ע (מגן אברהם סקמ״ד). ואין כאן מקום עיון כלל לפי מה שבארנו בסעיף מ״ו ההפרש בין זה לכסנין הממולא בפירות ותבלין, דשם התבלין עיקר וכאן הפת עיקר ע״ש, אם כן פשוט הוא דהתניא מירי שמל[י]אים בשר הרבה עד שהבשר הוא העיקר או שטגנו מעט, אבל הפשטיד״א שנתבאר אין ספק שהוא לחם גמור כפסק רבותינו בעלי השולחן ערוך. וראיתי מי שמחלק בין זה לכסנין, משום דמילוי פירות ותבלין אינו דומה למילוי בשר, דמילוי פירות יותר מבטל מתורת לחם (מגן אברהם סקל״ז). ולענ״ד נראה ברור דשניהם שווים, ורק בריבוי תלוי, דאם המילוי אינו בריבוי כל כך, הפת עיקר, ואם הריבוי גדול, המילוי עיקר, וכך נראה לי לדינא (ופלא שהמגן אברהם עצמו בסקמ״ד כתב בזה הלשון דה׳ המינים עיקר וכו׳, ואפשר דכל דממולאים בפירות נמי דינא הכי ע״ש ודו״ק).

נא ודע שיש מי שכתב דעיסה שנלושה במי ביצים בלא שומן ונאפית - לחם גמור הוא, דביצים נמי מזון נינהו ולא מבטלי ליה מתורת לחם, וכן משמע בביצה (ט״ז:) בתוספות ד״ה ׳קימחא׳ עכ״ל (שם סקמ״ד). ודבריו תמוהין, דאיזה עניין הוא למזון, דכל שאינו נלוש במים הוה פת הבאה בכסנין, ומעשים בכל יום בכל תפוצות ישראל שאוכלין קיכלא״ך הנלוש על ביצים בברכת ׳בורא מיני מזונות׳, אם לא כשקבע סעודה עליהם. ומה שהביא מתוספות, הא כתבו להדיא דאי קבע סעודתיה וכו׳ ע״ש, וגם בחולין (ס״ד.) בתוספות ד״ה ׳סימנים׳ שכתבו על עיסה הנלושה בביצים דמברכין ׳המוציא׳ ע״ש, גם כן כוונתם בקביעת סעודה. ובשבולי לקט כתב מפורש דכשנלוש בביצים הוי כמו שנלוש בדבש (מגן אברהם שם). (וכן כתב האבן עוזר בסוף סימן זה וזה לשונו: ״פת שנלוש ביין... או בביצים או בשאר מי פירות - ברכתו ׳בורא מיני מזונות׳ ע״ש, וכן פסק הגאון נוב״י בדגמ״ר בסוף סימן זה, וזה לשונו: ״גם אם נלוש בביצים מברך ׳בורא מיני מזונות׳ ע״ש, וכן עיקר לדינא).

סימן קסט

א כל דבר מאכל שמביאים את האדם לידי צער כשאין נותנין לו לטעום בהריחו את ריחו, והיינו שהמאכל יש לו ריח טוב או קיוהא גדולה והרואה המאכל לפניו יתאוה ויצטער ויכול להתנזק (רש״י כתובות ס״א.), ולכן יש חובה על הבעל הבית כשהשמש המשרת אותו מביא לו מאכל כזה והוא אוכלו, צריך ליתן מיד להשמש גם כן מעט מהמאכל שיטעום מזה. וכך אמרו בגמרא שם: כללא דמילתא: כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא, ופירש רש״י: ריחא או קיוהא מזיק את מי שאוכלין לפניו ואינו אוכל עכ״ל, ומשמע דעיקר התאוה הוא כשהאחר מתחיל לאכול ולא מקודם. ומדת חסידות הוא ליתן לו מיד מכל מין ומין, אך מדינא אין צריך ליתן לו רק ממין אחד, דבזה נשקטה תאוותו. וכן מדינא אין צריך ליתן לו רק אחר אכילתו, וממדת חסידות ליתן קודם אכילתו (גמרא שם). ויראה לי מה שעכשיו אין נזהרים בזה משום דהמשרתים טועמים בעצמם בבית המבשלות, ועוד דדברים אלו אינם אלא בעשירים, ואצל העשירים המשרתים אוכלים בעצמם כרצונם, אבל תנאי לא מהני בזה כיון שהטעם משום צער (מגן אברהם סק״א), ובשארי עניינים מהני תנאי.

ב ומיהו לא יתן להשמש מהמאכל כשהכוס בידו של הבעל הבית או ביד השמש, דתניא בחולין (ק״ז:): לא יתן אדם פרוסה לשמש, בין שהכוס ביד השמש, דשמא מתוך שהוא טרוד בפרוסה ישפוך הכוס, ובין שהכוס ביד בעל הבית, דשמא יסתכל לראות מה שנתן להשמש וישפוך הכוס, כן מפרש הטור. ורש״י ז״ל פירש דעל אחד מן האורחים קאי ע״ש. וזהו רק לשמש, אבל שארי בני הסעודה יכולים ליתן זה לזה גם בזמן שהכוס ביד בעל הבית, דעל אלו אינו מקפיד. ואין חילוק בין שמיסב עם בני ביתו בין שמיסב עם אורחים, יוכלו ליתן זה לזה, דכיון דזימנם אינו מקפיד עליהם. אבל ליתן למי

שאינו מהמסיבה - דינו כשמש. ועכשיו לא ידענו מזה, דאצלם היתה השתייה מיין קביעות בכל סעודה, ולא כן אצלינו. ולכן אפילו אם במקרה אנו שותין קצת, לא חיישינן לה.

ג עוד איתא בגמרא שם, דאין ליתן פרוסה להשמש אלא אם כן יודע שנטל ידיו. ומשמע מרש״י שם דרק בשמש חיישינן לזה, דמתוך שהוא טרוד ליתן אל השלחן ישכח מליטול ידיו ע״ש, אבל באחר לא חיישינן לה, דלמה נחשוב כזאת על איש ישראל. אבל רבינו יונה כתב דכן הדין לכל אדם, ומזה דקדק גם כן דאין ליתן לאדם לאכול אלא אם כן יודע בו שיברך, כמ״ש רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳. ויש מי שכתב דרק בנטילת ידים צריך לחשוש, משום שעליו ליטול ידיו קודם שלוקח הפרוסה לתוך ידו, אבל ׳המוציא׳ הלא צריך ליתן לו קודם שיברך, ואחר שנתן לו אם אינו מברך מה עליו לעשות (ב״ח). וגם רבינו יונה כתב שיש להקל אם נותן לעני בתורת צדקה, והביאו רבינו הרמ״א, והכי פירושו: דצדקה הוי מצוה וצריך ליתן לו, ואינו יכול לעכב הנתינה מפני הספק שמא לא יברך, דאין ספק מוציא מידי וודאי. וזהו רק ב׳המוציא׳, אבל בנטילת ידים הא צריך ליטול מקודם. וכן אם נותן לאחד בתורת מתנה ולא בתורת צדקה, אין לו ליתן עד שיודע שיברך, וכן אם יודע וודאי שהמקבל לא יברך - אסור אפילו בעני (מגן אברהם סק״ו), וכן יש להורות.

ד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״השמש מברך ׳בורא פרי הגפן׳ על כל כוס וכוס שיתנו לו, לפי שהוא כנמלך, וברכה אחרונה אינו מברך אלא לבסוף. ואין צריך לברך על כל פרוסה ופרוסה אם יש אדם חשוב בסעודה, שיודע שיתנו לו כל צרכו מפת (לאו דווקא, דהוא הדין מכל מאכל ועיין ט״ז). ואם אין אדם חשוב בסעודה - צריך לברך על כל פרוסה ופרוסה כמו על היין״ עכ״ל. ואם היה דעתו של השמש בשעת הכוס הראשון שבירך וכיון על כל הכוסות שיתנו לו, אין צריך לברך על כל כוס וכוס, וכן בפרוסות (שם סק״ז). ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דלא מהני כוונתו כיון שאינו יודע אם יתנו לו (ט״ז ס״ס קע״ט), וצ״ע לדינא (אליה רבה), ובסוף סימן קע״ט יתבאר בזה בס״ד. וכתב רבינו הרמ״א: דשנים שאוכלין ביחד - השמש אוכל עמהם בלא נטילת רשות כדי שיצטרפו לזימון עכ״ל, ויתבאר בסימן הבא.

סימן קע

א אין לדבר באמצע האכילה, וכך אמרו חז״ל בתענית (ה׳:): אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה, דכשיוציא הקול נפתח אותו כובע שעל פי הקנה ונכנס בו המאכל ומסתכן (רש״י). ונראה דבין מאכל למאכל מותר, אבל יש אומרים דגם בין מאכל למאכל אסור כל זמן שדעתו עוד לאכול, דכיון שהוא דבר סכנה חששו בכל עניין (פרישה). ואפילו בדברי תורה אין לדבר (מגן אברהם סק״א), וכן משמע בתענית שם. ואין לשאול דהא תנן באבות (פרק ג׳): ״כל שלחן שלא אמרו עליו דברי תורה - כא(י)לו אכלו מזבחי מתים״, והסכימו רבים דבברכת המזון בלבד אין יוצאין, ואם כן היכא משכחת לה. דיש לומר דמשכחת לה לאחר אכילה, אי נמי קודם נטילת ידים כשמכין את עצמו לסעודה, אי נמי לאחר ברכת ׳המוציא׳ דעדיין לא התחיל לאכול רק ה׳המוציא׳ בלבד, ואצלינו יוצאים במה שאומרים ׳על נהרות בבל׳ קודם ברכת המזון, ובשבת ויום טוב וראש חודש אומרים ׳שיר המעלות בשוב וגו׳. אמנם מי שיכול לקיים ללמוד דברי תורה ממש מה טוב.

ב וקשה למה אין נזהרין עכשיו בדין זה ומדברים בתוך האכילה, ויש מי שאומר דדווקא לדידהו שהיו אוכלים בהסיבה היתה חשש סכנה, שאז הוושט למעלה וקנה למטה ויכול המאכל ליכנס להקנה כשנפתח כמ״ש, אבל אנחנו שיושבים בשיוי ואין הקנה למטה ליכא חשש (פרישה). ומיהו לא נזכר חילוק זה בשום מקום (שם), ועוד דאם כן בתענית שם למה לא השיב לו: ׳היה לו לישב בשיוי ולהשיב׳ ע״ש, ועוד דאפילו אם הקנה בשוה עם הוושט נראה גם כן שיכול ליפול המאכל לשם. ואולי סוברים דזה שאמרו אין מסיחין בסעודה זהו עניין ארוך כמו שאלה בדברי תורה כבתענית שם, דשאלה בדברי תורה אתי לאמשוכי בדברים הרבה, אבל להשיב איזה מילים לית לן בה, דאולי על ידי זה לא נפתח פי הקנה. ולכן באמת איזה עניין אין אנו מדברים באמצע האכילה, ורק בין תבשיל לתבשיל, ואין אנו חוששין לדעה שבסעיף א׳ דגם בין תבשיל לתבשיל אין לדבר, דבאמת לא נראה כן, ובאמצע האכילה מדברים מעט מעט. ועוד אפשר לומר דכיון דדשו ביה רבים ׳שומר פתאים ד׳ (שבת סוף פרק י״ח), וכן נראה עיקר, דלתירוץ הקודם יש סתירה מירושלמי פרק ו׳ דברכות, שאומר שלא להפסיק באכילה אפילו לומר ׳אסוותא׳ למי שעיטש, וכמ״ש הטור והשולחן ערוך, ומזה מבואר דאפילו מילה אחת אין לדבר באמצע אכילה.

ג איתא ביומא (ל׳.): תנו רבנן: הלכה בסעודה אדם יוצא להשתין מים, כלומר שיצא מתוך הסעודה להשתין, נוטל ידו אחת ונכנס, אותה יד ששפשף בה הנצוצות שנפלו על רגליו (רש״י), וצריך לברך ׳על נטילת ידים׳ (מגן אברהם סק״ב). וכשהוא נוטל לא יטול מבחוץ, אלא נוטל באופן שכולם ירגישו שנטל, כדי שלא יחשדוהו שלא נטל, ושמא ראה אחד ששפשף הנצוצות ויביאם לידי חשד (שם סק״ג). ולכן אם באמת לא שפשף הנצוצות ולא

נגע במקום הסתרים, אין צריך ליטול כלל. אבל אם עשה צרכיו לנקבים גדולים - בכל עניין צריך נטילה. וזה שאמרנו שלא יטול מבחוץ מפני החשד, זהו כשאינו רוצה לאכול עוד אלא לשתות, ובהשתייה אוכלין גם כן מעט, ובזה יחשדוהו שאינו מקפיד בזה ולא נטל ידיו. אבל אם צריך לאכול עוד, אז יכול ליטול אפילו מבחוץ, דבזה לא יחשדוהו, דהכל יודעים דלעניין זה כל אדם אסטניס ובוודאי נטל ידיו. ובגמרא שם איתא: "אמר רב נחמן בר יצחק: ואנא אפילו לשתות נמי מידע ידעי דאנינא דעתאי", כלומר אסטניס אני ע"ש. והטור והשולחן ערוך השמיטו זה, דאין לנו לדמות עצמינו להם, וכן הרמב"ם בפרק ז' השמיט זה ע"ש. ואם באמצע הסעודה יצא מהשלחן ודיבר עם חבירו והפליג, כלומר ששהה עמו הרבה בדברים חוץ להשלחן - נוטל שתי ידיו ונכנס, דכיון שהפליג שעה או שתים הסיח דעתו מסעודתו ולא נזהר לשמור ידיו, והן עסקניות (רש"י). ונראה דאין צריך ברכה וגם 'המוציא' אין צריך, כמ"ש בסימן קע"ח (מגן אברהם סק"ד). ובהפליג לעולם צריך ליטול באופן שירגישו, דבכאן וודאי יחשדוהו (שם סק"ה). ודע דזה שנתבאר שצריך נטילה לשתייה היינו בתוך הסעודה, דיש חשש שמא יאכל גם כן, אבל בשתייה בלא סעודה - אין צריך נטילה, כלומר דאין שם דיני נטילת ידים, ואם ידיו אינם נקיות נוטלן איך שהוא ובלא ברכה.

ד איתא בברכות (מ"ז.): "שנים ממתינים זה לזה בקערה, שלושה אין ממתינים, הבוצע הוא פושט ידו תחילה וכו'". ולכאורה נראה דהכי פירושו: שהאחד לא יתחיל לאכול קודם השני מהקערה, ומי יפשוט היד תחילה – הבוצע, ותיכף יפשוט השני. אבל אם השני עדיין אינו מוכן, גם הראשון לא יתחיל. אמנם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול פירש בזה דרך אחר, והיינו שאם באמצע האכילה פוסק אחד מלאכול מהקערה כדי לשתות או עניין אחר, יפסיק חבירו גם כן מלאכול מהקערה עד שיגמור השתייה או העניין האחר, אבל אם הם ג' - אין פוסקין השנים בשביל האחד. ונראה דזהו כשאוכלין מקערה אחת, לכן מפני הדרך ארץ צריך לעשות כן, אבל כשכל אחד אוכל מקערה בפני עצמו לא שייך דין זה, ומכל מקום גם הפירוש שפרשנו וודאי כן הוא לדינא.

ה איתא בעירובין (נ"ג:): "אין משיירין פיאה באילפס, אבל משיירין פיאה בקערה". ופירש רש"י: "כשהשמש מערה מן האילפס לתוך הקערה אין דרך להניח באילפס כלום לצרכו, אבל כל אחד מניח פאה בקערה ומחזירה לשמש, והוא מאכל השמש" עכ"ל, וכן כתב הטור והשולחן ערוך בסעיף ג'. ואף על גב דצריך ליתן להשמש גם בעת התחלת האכילה, כמ"ש בסימן הקודם, אך אז נותן לו משהו. ועוד דלאו בכל המאכלים כן הוא כמ"ש שם, ובכאן מניחים לו הרבה, ובכל מין מאכל כן הוא. ואפילו אינו משמש בסעודה רק מבשל המאכל, ואפילו אין מזונותיו עליו, צריך לשייר למענו (מגן אברהם סק"ח).

ו ודע דבמסכת דרך ארץ (פרק ו') תניא: "מניחין פאה ממעשה אילפס ואין מניחין פאה ממעשה קדירה", דבמעשה אילפס נראה כרעבתן אם אינו משייר, ולא במעשה קדירה. והתוספות בעירובין שם הביאו להיפך: משיירין במעשה קדירה ולא במעשה אילפס, דבמעשה קדירה נראה כרעבתן ולא במעשה אילפס ע"ש, ושם נראה דלאו משום כדי לשייר להשמש, אלא כן הוא ממדת דרך ארץ. ועכשיו נהגו שהאורח משייר מעט, ובעל הבית בביתו אינו משייר, ואולי גם כוונת הברייתא כן הוא, וכן משמע בגמרא ובמסכת דרך ארץ שהביאו זה לעניין הבא באכסניא ע"ש. ואולי מפני זה נתפשט המנהג שהאורח משייר כשאינו משלם בעד סעודתו.

ז כתב הרמב"ם בפרק ז': "אין מסתכלין בפני האוכל ולא במנתו (בחלקו), כדי שלא לביישו" עכ"ל. ולא מצאתי זה בשום מקום, אך מסברא וודאי כן הוא. וזהו באורח שאוכל בחנם, דכשמביטים עליו או על חלקו נראה לו שמביטים עליו על מה שאוכל, ותניא בדרך ארץ זוטא (פרק ד'): "תלמידי חכמים נאים בחבורה ואין עמי הארץ נאים בחבורה", כלומר שתלמידי חכמים יושבים בדרך ארץ ומדברים בדרך ארץ, ולא כן עמי הארץ, כלומר אנשים גסים שאין בהם דרך ארץ. ושם בפרק ה' תניא: "מי שהוא תלמיד חכם לא יאכל מעומד ולא ילקלק באצבעותיו... לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא יושב ואצל מי הוא עומד ואצל מי הוא מיסב ואצל מי הוא מסיח... תלמידי חכמים ניכרין בכיסן בכוסן ובעטיפתן, ויש אומרים אף בדיבור" ע"ש.

ח שנינו במסכת דרך ארץ פרק ו': "הנכנס לבית, כל מה שיגזור עליו בעל הבית יעשה". ובפסחים סוף פרק ז' אמרינן: "כל מה שיאמר לך בעל הבית - עשה חוץ מצא", שאם יאמר לו לצאת מהאכסניא אין צריך לצאת, כדאמרינן בערכין (ט"ז:) שאין משנין אכסניא ע"ש. ולא יהא אדם קפדן בסעודתו, כלומר שלא יתרגז ולא יכעוס, כי בני ביתו וכן האורחים קשה עליהם האכילה אז, דחוששים שמא מתרגז על אכילתן (עיין ט"ז).

ט אמרינן סוף פרק ז' דפסחים: "השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן, שנים דרך ארץ, שלושה הרי זה מגסי הרוח", ולכן יזהר מלשתות הכוס בבת אחת, ומיהו אם הכוס קטן יכול לשתות בבת אחת (שם). ואין שיעור לזה אלא הכל לפי המשקה ולפי האדם (עיין מגן אברהם סקי"ג), וכן כוס גדול מאוד או משקה חריפה מאוד כמו יי"ש חזק יכול לשתות אפילו בארבעה וחמישה פעמים. וכן אמרינן בבכורות (מ"ד:): "אין שותין מים בפני רבים",

וכן הוא במסכת דרך ארץ זוטא פרק ו׳: ״בא לשתות ברבים הופך פניו לצד אחר וישתה״ ע״ש. ולא נאה לאשה לשתות משקה, כי אם מעט כשרגילה בזה (כתובות ס״ה: ועיין מגן אברהם סק״ז).

י שנינו שם בסוף פרק ו׳: ״ולא ישתה שתי כוסות ויברך ברכת המזון, מפני שנראה כגרגרן״, ולשון הטור כן הוא: ״ולא יביא ב׳ כוסות בסעודתו ויברך ברכת המזון, מפני שנראה כגרגרן״. ולשון רבינו הבית יוסף בסעיף י״א כלשון הברייתא, אלא שהוסיף ׳בבת אחת׳ ע״ש. ואין העניין מובן, דאם הכוונה שלא ישתה שני כוסות רצופים זה אחר זה, אם כן מה שייך ברכת המזון לזה, וכל מה שנאמר בזה אינו מספיק וצ״ע. ודע דממדת דרך ארץ לסרב קצת כשמבקשין אותו לאכול או לשתות, ורק לגדול אין מסרבין ויעשה מיד.

יא איתא בביצה (כ״ה:): לא יאכל אדם שום ובצל מראשו אלא מעליו, ואם אכל הרי זה רעבתן. ולא יאכל אדם דרך רעבתנות, והיינו שלא יאכל פרוסה גדולה כביצה. ואפילו אינו אוכלו כולו בבת אחת אלא אוחז בידו פרוסה גדולה ונושך, הרי זה גרגרן, לבד בשבת בברכת ׳המוציא׳. וכן לא ישוך פרוסה ויניחנה על השלחן כשהיא מנושכת, דהוא דבר המאוס. וכך שנינו במסכת דרך ארץ זוטא (פרק ו׳): לא יהא אדם מיסב בפני מי שגדול ממנו, כלומר שאם אוכל עם אדם גדול לא ישב בהסיבה. בא לפרוס את הככר בוצע במקום הצלי, כלומר במקום הקשה, ואם בא לאכול את הצנון ובצל, אוכל ממקם העלין. ולא יטול את הככר ויתלוש בשיניו ויחזירנו על השלחן ע״ש.

יב ודבר פשוט הוא שאין לעשות על השלחן דבר שאחרים מואסין בזה, כמו לרוק בחוזק הן מפה הן מחוטם, ולא יחטט השינים, שפותח פיו ואין האחר יכול לראות זה, וכן נפיחות מהגרון שקורין גרעבצי״ן ידוע שמתמאסין בזה. וכן כל דבר המאוס אסור לעשות בפני חבירו אפילו שלא בשעת אכילה, כדאיתא בחגיגה (ה׳.): ״כי האלקים יביא במשפט על כל נעלם״ (קהלת יב, יד), זה הרוקק בפני חבירו ונמאס בה״, ובעירובין (צ״ט.) איתא: ״כיח ורק בפני רבו - חייב מיתה״.

יג שנינו בפרק ז׳ ממסכת דרך ארץ: ״שנים שהיו יושבין על שלחן אחד, הגדול שבהן שולח יד תחילה ואחר כך הקטן, ואם שלח הקטן הרי זה גרגרן״, ואפילו כל אחד אוכל בקערה שלפניו או במיני פירות שיש לכל אחד לפניו (ב״ח ומגן אברהם סקי״ז). ובפרק ח׳ שנינו: הנכנס לבית אל יאמר להם: ׳תנו לי ואוכל׳ עד שיאמרו לו הם אכול, ואם נתנו לפניו לאכול אין צריך שיאמרו לו שיאכל. וראיה מאליעזר שאמר: ״לא אוכל עד אם וגו׳״, והא עדיין לא אמרו לו לאכול, אלא כיון דכתיב: ״ויושם לפניו לאכול״ שוב אין צריך אמירה (מגן אברהם סקי״ח). ונראה דזהו באוכל בחנם, אבל באכסניא כשמשלם מעות יכול לומר: ׳תנו לי לאכול׳, וכן המנהג פשוט. עוד שנינו שם: ״מזגו לו את הכוס שוהה ושותה וכו׳״ ע״ש (עיין ט״ז סק״ו ונראה דברכת ׳המוציא׳ שאני).

יד עוד שנינו שם: ״לא יאמר אדם לחברו: ׳בא ואכול מה שהאכלתני׳, שזו דרך הריבית״. כלומר דהוה כפורע לו חובו ונראה כא(י)לו הלוה לו, ושמא יאכילהו יותר ויש בזה כחשש ריבית. אבל מותר לו לומר: ׳בא ואכול עמי ואאכול עמך בפעם אחרת׳, ומותר לאכול עמו אחר כך אפילו בסעודה יותר גדולה, כיון שאין הכוונה לתשלומין אלא מדרך מריעות.

טו בסוף הוריות שנינו שיש מאכלים הקשים לשכחה, וחשיב שם לב בהמה חיה ועוף וזיתים, וכתבו דהאוכל זיתים בכוונה מוסיף זכירה (מגן אברהם סקי״ט). וכתבו שהאריז״ל היה אוכל עשבי דדברא שאין נזרעין על ידי אדם, לקיים: ״ואכלת את עשב השדה״ שנאמר לאדם הראשון אחר החטא (ועיין פסחים קי״ח.).

טז עוד שנינו במסכת דרך ארץ (פרק ט׳): לא יפרוס אדם פרוסה על גבי הקערה, אבל מקנח אדם קערה מפרוסה, דלא יפרוס שמא תפול מהפרוסה לתוך הקערה ותמאס, אבל בסוף האכילה יכול לקנח הקערה בהפרוסה. ולא ילקט אדם פירורין ויניחן על גבי שלחן, מפני שהוא ממחה (ממאס) דעתו של חבירו, ולא ישוך פרוסה ויתננה לפני חבירו או לתוך הקערה, לפי שאין דעת הבריות שוות, כלומר שיש שמאוס עליו דבר כזה. ולא ישתה מהכוס ויתן לחברו מפני סכנת נפשות, כלומר דיש טבעיות שאין יכולין לשתות משירים של חבירו, ושמא מפני הבושה יטול וישתה ויבא לידי סכנה, אבל כשנוטל מעצמו ושותה לית לן בה. ובצוואת ר״א הגדול מזהיר מאוד שלא לשתות, מפני שיש בני אדם שיש להם מחלה, ויוצא הרוח לתוך הכוס ויש סכנה להשותה (ט״ז סק״ח). ולא ישתה כוס ויניחנו על השלחן, דשמא יש מי שנמאס בזה, אלא יאחזנו בידו עד שיבא השמש ויתננו לו. ועכשיו אין נזהרים בזה, לפי שברוב השלחנות אי אפשר להמתין על השמש, ואין דרכינו כן ולא ראינו מי שמקפיד בזה.

יז עוד שנינו שם: הנכנס לסעודה לא יקח חלקו ויתננו לשמש, שמא יארע דבר קלקלה בסעודה, אלא יטלנו ויניחנו לפניו ואחר כך יתננו לו. והכי פירושו: דהנה האורח יכול ליתן מחלקו להשמש, אבל שמא לא יספיק לבעל הבית ליתן לכל האורחים מפני שיתקלקל איזה דבר בסעודה, ולכן לא

ימהר ליתן עד שיתחלקו כל החלקים, ואחר כך יתן אם ירצה (לבוש וט״ז סק״ט וטעמו של המגן אברהם סקכ״ב דחוק ע״ש). ואורחין הנכנסין אצל בעל הבית אינם רשאים ליטול מלפניהם וליתן לבנו או לעבדו של בעל הבית, אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית, ואין זה סתירה להדין הקודם, דלשמש המשמש בסעודה אין צריך ליטול רשות מבעל הבית (פרישה). ואמרינן בסנהדרין (כ״ג.): ״נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עמהם״, מפני שגנאי הוא לתלמיד חכם לישב אצל עם הארץ בסעודה.

יח תניא בריש פרק ז׳ דברכות: השמש שהיה משמש על שנים הרי זה אוכל עמהם אף על פי שלא נתנו לו רשות, דוודאי ניחא להו כדי שיצטרף לזימון. היה משמש על ג׳, אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות. ונראה לי דרק בשמש יכול להצטרף לשנים גם בלא רשותן, כיון דגם בלאו הכי צריכים ליתן לו כמו שנתבאר, אבל שיבא אדם מן השוק לאכול בלי דעתם וודאי אסור, דמי יימר דניחא להו ליתן לזר מאכילתם בשביל מצות זימון. וכשאוכלין דבר שאין שייך זימון גם השמש לא יאכל בלי רשות (ט״ז סק״י), ופשוט הוא.

יט אחר ששתית מן הכוס ונשאר בכוס לשתיית חבירך והוא רוצה לשתותו, אם הוא יין תקנח מקום נשיקת הפה להכוס משום מיאוס, ולא תשפוך קצת יין, משום ׳בל תשחית׳, אלא אם כן חבירו אינו רוצה לשתות באופן אחר. אבל אחר שתיית מים שפוך מהם דרך שם, וכן המנהג לשפוך קצת. ואחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים, וזהו כשלא היה מלח בפת או בהמאכלים שאכל, וכן לא שתה משקה שיש בו מים, אבל בלאו הכי ליכא למיחש. וכן נוהגין שלא ליזהר באכילת מלח ושתיית מים מטעם זה.

סימן קעא

א חז״ל אסרו להשתמש במיני אוכלים בדבר שיש להם בזיון, מפני שנראה כבועט בברכותיו של הקדוש ברוך הוא. אבל שארי צרכין שאין בהם בזיון להאוכלים - מותר לעשות בהן אפילו בפת שהוא עיקר האכילה, ובלבד שלא יהא דבר הממאיסו. אבל דבר הממאיסו – אסור, מפני שהוא בזיון להפת וכן לכל מיני אוכלים. הלכך אין מניחין עליו בשר חי מפני שהוא ממאיסו, ואין מעבירין עליו כוס מלא שמא ישפך על הפת וימאיסנו, וכן לא יסמוך בו קערה שהיא מליאה מרק או דייסא או דבר הממאיס שמא יפול על הפת וימאיסנו. אבל אם אין בו דבר הממאיסו מותר לסמוך בו, שאין זה בזיון, דעושה אדם כל צרכו בפת וכל שכן במאכלים אחרים.

ב וכן כשעושה לצרכי האדם אפילו מאבדו, כיון שאינו עושה דרך בזיון מותר, כגון שמזלפין הבית ביין וכן סכין הגוף בשמן, וכן אמרינן בשבת (ק״ח.): שורה אדם פת ביין ומניחו על העין משום רפואה, אף על גב דוודאי הפת נמאס, מכל מקום כיון שעושה זה דרך רפואה ולא דרך השחתה – מותר. וכן עושין משרה וכבוסה ביין, ונוטלין מיין לידים כשאין מים כמ״ש בסימן ק״ס. אבל כשיש מים אסור ליטול הידים ביין בין חי בין מזוג, ואפילו נטילה שאינה צורך אכילה, אבל להעביר הזוהמא מותר בין ביין בין בשמן, והכי תניא בברכות (נ״ג:): שמן מעכב את הברכה, ואסמכוה אקרא ע״ש. ופירש רש״י: ״שמן שהיו רגילים להביא בסוף הסעודה לסוך הידים להעביר זוהמתן״ עכ״ל. ולכן נוטלין מים אחרונים ביין כמ״ש בסימן קפ״א, מפני שמעבירין את הזוהמא (עיין ט״ז ומגן אברהם). וזה לשון הרמב״ם בפרק ז׳: ״אין מפסידין האוכלים דרך ביזוי ובעיטה״ ע״ש, אבל כל שאינו דרך בזיון רק לצרכיו - מותר.

ג ואין זורקין את הפת אף על גב דלא מיטניף, דהזריקה עצמה הוי דרך בזיון, וכשם שאין זורקין את הפת כך אין זורקין שארי אוכלין. אך בזה יש הפרש, דהאיסור באוכלין אינו אלא כשמתטנפים על ידי זריקה ונמאסים בכך, אבל כל דלא מטנפי, כמו אגוזים ושקדים ורמונים וחבושים שיש עליהם קליפות קשות ואין המאכל נמאס – מותר. ולא דמי לפת, שעל הלחם יחיה האדם וצריך לנהוג בו קצת כבוד, אבל לא שארי אוכלים. ואף שיש מי שסובר דאין חילוק, לא חשו לדעה זו (עיין בית יוסף ולבוש).

ד והא דאמרינן שאסור לסמוך קערה של מרק בפת שמא ישפך על הפת וימאיסנו, זהו כשאינו אוכל מפת זה בשעת מעשה. אבל לאכול הפת עם המרק - רשאי להשתמש בהפת את המרק, כלומר שאוכל הדייסא עם הפת, והפת משמש במקום כף, שלוקח בהפת את הדייסא ואוכלן ביחד. ומן הדין אפילו אינו אוכלם ביחד אלא אחר כך - גם כן מותר, דאין זה דרך בזיון אלא דרך אכילה. ומכל מקום המדקדקים אוכלין בכל פעם שמכניסים לתוך פיהם מקצת מן הפת, והנשאר אוכלין אחר כך. ולא יניחנו, דנמאס על אחרים, וכן נכון לעשות, דאם לא כן הרי משמש בהפת כבעץ בעלמא, ואינו נכון לעשות כן (עיין מגן אברהם סק״ג).

ה לא ישב אדם על קופה מליאה תאנים וגרוגרות אם הקופה רכה, משום דדוחק אותם בגופו ונמאסים, וכל שכן על הפת דאסור. אבל יושב הוא על עיגול של דבילה או על קופה מליאה קטניות, דאין נמאסין בכך. ואם מותר לישב על תיבה שיש בה ספרים, נתבאר ביורה דעה סימן רפ״ב ע״ש. וממשיכין יין בצנורות לפני חתן וכלה, כן היה המנהג בזמן הקדמון, ואין בזה משום בזיון משקין שעושין זה לסימן טוב, כלומר שימשך שלוותן, ועושין זה משום שמחת חתן וכלה, ודווקא שלא ילך לאיבוד, אלא שיקבלנו בכלי בראש פי הצנור. וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה, שאינם נמאסים, אבל לא בימות הגשמים כשנמאסים. ואף על פי שהן בקליפתן, מכל מקום מרפש וטיט נמאסים לגמרי. וגלוסקאות אסור לזרוק לעולם, דפת חלוק משארי אוכלין לעניין זריקה, כמ״ש בסעיף ג׳. והזורקים חטים לפני חתנים צריכין ליזהר שלא יזרקו אלא במקום נקי, וגם יכבדו אותם משם, כדי שלא ידרוסו עליהם ברגלים. והרואה אוכלים מונחים על הארץ, אין לעבור ולהניחם אלא יגביהם אם לא כשיש לחוש לכשפים (עיין מגן אברהם סק״א). ואיתא בתענית (כ׳.) דמאכל אדם אין מאכילין לבהמה ע״ש (בשבת נ׳: איתא דאסור לפצוע זיתים אפילו כוונתו למתוקי פירא מפני שנמאסים על ידי כך, ופירש הרי״ף דרוצה ליטול בו הידים ואפשר לנקות בבורית ע״ש ובמגן אברהם שם).

סימן קעב

א שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה: אם הוא דבר הנמאס כשיפלטנו, מסלקו לצד אחד ומברך. ואם הוא דבר שאינו נמאס, יפלטנו ויברך. ולמה לא סגי בסילוק לצד אחד שבפיו ולברך, משום משום שנאמר ״ימלא פי תהלתך״, אך בדיעבד אם סילק לצד אחד ובירך - ברכתו ברכה. ואם לא נזכר עד אחר שאכל וירד לתוך מיעיו אינו מברך, כמ״ש בסימן קס״ז, דהואיל ואידחי אידחי. ויברך רק ברכה אחרונה כשיש כזית, וזהו באוכלין.

ב אבל אם שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה, אף על פי שעדיין לא בלען - בולען ואינו מברך עליהן ברכה ראשונה, דכיון דנכנסו לפיו בטלו מתורת משקין, שאינן ראוים לשום אדם והוי כאוכלים לאחר שבלען, וכיון דאידחי אידחי, ומברך רק ברכה אחרונה כשיש שיעור. וכן משמע מלשון הרמב״ם בפרק ח׳ שכתב: ״בולען ומברך עליהן בסוף״ עכ״ל, כלומר ברכה אחרונה. אבל רבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דמברך עליהן, וכן נראה עיקר עכ״ל. וזהו דעת הרא״ש שכתב דלא דמי לאוכלין אחר הבליעה, דכאן כיון שעדיין הן בפיו דומה לעובר לעשייתן. ומפרשים גם בדברי הרמב״ם שכן כוונתו, כלומר שמברך עליהן בסוף הברכה ראשונה, ולא משמע כן (כ״מ). והיותר נכון כמ״ש הראב״ד שם, דאם אין לו משקים אחרים ומוכרח לזה - יבלע בלא ברכה, אך אם יש לו אחרים או אינו מוכרח לזה, מוטב שיפלטנו ולא יבלע בלא ברכה. וכן הסכימו האחרונים, דלדעת רבינו הרמ״א צ״ע איך ינהוג בהברכה אחרונה, דלא מצינו שתי ברכות סמוכות זו לזו בברכת הנהנין בלי הפסק דבר ביניהם. ומכל מקום לדבריו בשבעת המינים יברך ברכה אחרונה, דהוי דאורייתא (עיין מגן אברהם סק״ג).

סימן קעג

א כתב רבינו הבית יוסף: ״מים אמצעיים רשות, והני מילי בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה - חובה״ עכ״ל. וקיצר מאוד ואין לזה הבנה, והעניין כן הוא: דבסוף פרק ח׳ דברכות סמכו רבנן אקראי מים ראשונים ומים אחרונים ע״ש, ולא הוזכר כלל מים אמצעיים. אך בחולין (ק״ה:) אמרינן: ״מים אמצעיים רשות, אמר רב נחמן: לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה חובה״. ופירש רשב״ם דבין תבשיל לתבשיל זהו כששניהם של בשר או שניהם של גבינה, כלומר והרחיצה הוא לנקיות בעלמא, אבל בין תבשיל של בשר לגבינה שלפניו – חובה, שלא יתדבק הגבינה שבידיו להתבשיל של בשר. ור״ת פירש דבין תבשיל לתבשיל היינו גם כן בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, ולא חששו חכמים בזה. אבל בין תבשיל של בשר לגבינה עצמה חובה ע״ש, והטור פירש גם כן כן ע״ש.

ב ואין לשאול כשיש חובה ליטול ידיו למה לא תיקנו ברכה לזה, דיש לומר דזהו כהכשר אוכל כמו ניקור ומליחה (תוספות שם סוף ד״ה ׳מים׳), ולא שייך ברכה על זה. והנה לפי זה אין זה שייך כלל להלכות סעודה אלא לדיני בשר בחלב, ונתבאר ביורה דעה סימן פ״ט. ובאמת הרמב״ם לא הזכיר זה בהלכות ברכות, אך בפרק ט׳ ממאכלות אסורות, וגם לא הזכיר שם לשון נטילה אלא הדחה ע״ש, ולפי זה דברי רבינו הבית יוסף מתפרשים לשני הפירושים. וכתב עוד דבין בשר לדגים חובה ליטול משום דקשה לצרעת, וחמירא סכנתא מאיסורא. וקצת ראיה לזה מפסחים (ע״ו:), והרמב״ם לא הזכיר זה, וכתבו דעתה נשתנו הטבעים (מגן אברהם), וגם התוספות סוף פרק קמא דמועד קטן כתבו כעין זה. ואנחנו אין אוכלים דגים אחר בשר רק בשר אחר דגים ושמענו, שיש מקומות שאוכלין בשר ואחר כך דגים.

ג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״כל הדברים הנוהגים באחרונים נוהגים באמצעיים בין להקל בין להחמיר, חוץ מהיסח הדעת שפוסל באמצעיים, מפני שעדיין רוצה לאכול וידיו צריכין שימור, וחוץ מניגוב הידים, שאמצעיים צריכים ניגוב כראשונים״ עכ״ל. ורבינו הרמ״א הוסיף שיש שאמרו שאמצעיים צריכים דווקא מים, מה שאין כן במים אחרונים, כדלקמן סימן קפ״א עכ״ל, מפני ששאר משקין אינן מנקין השומן והמאכל, ויש חולק בזה (מגן אברהם בשם רש״ל), והניגוב צריך משום מאיסותא (שם). ולא אבין מה שייך היסח הדעת לאמצעיים שהן הפסק בין חלב לבשר, ואי משום היסח הדעת דמים ראשונים, אם כן מה זה שייך להאמצעיים וצ״ע.

סימן קעד

א אף על פי שכל המשקים ששותים בתוך הסעודה אין צריך לברך עליהם כמו שיתבאר, מכל מקום על יין צריך לברך. ואפילו יין ששותין בתוך הסעודה שהוא לשרות המאכל שבמעיים, והוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שברכת ׳המוציא׳ פוטרתן, מכל מקום צריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳. והטעם אמרו חז״ל בברכות (מ״ב.): שאני יין שגורם ברכה לעצמו, שבכמה מקומות הוא בא ומברכים עליו ואף על פי שלא היו צריכים לשתייתו (רש״י), כמו בקידוש והבדלה וברכת אירוסין ונשואין. ואין לשאול דאם כן גם לא יפטור ברכת המזון את הברכה אחרונה מטעם זה, דלא דמי, דברכת המזון פוטר אפילו דברים שאין באים מחמת הסעודה, מה שאין כן ברכה ראשונה (רשב״א). והטעם נראה לי משום שברכת המזון הוי דאורייתא, ועוד דהחשיבות הוא לברכה ראשונה, והאחרונה באה ממילא מפני חיוב השתייה (כן נראה לי כוונת הרמב״ן בפרק ערבי פסחים, והגר״ז טרח בזה בקו״א ע״ש, ומ״ש מתוספות שם ק״ג: ד״ה ׳ר״א׳ תמיהני, הא לא קיימא לן שם כר״א אלא כמר זוטרא, ותירוץ הקודם פשוט יותר ודו״ק).

ב עוד יש חשיבות ליין, דכשם שפת פוטר כל מיני מאכל שבסעודה, כמו כן יין פוטר כל מיני משקים (גמרא שם), אפילו מברכה ראשונה ואפילו שלא בשעת הסעודה, דבשעת הסעודה אין צריך להיין דהפת פוטרתן, דכשם שהפת יש לו מעלה הסועד, כמו כן היין יש לו מעלה שמשמח, כדכתיב: ״ויין ישמח לבב אנוש, ולחם לבב אנוש יסעד״. ויראה לי דזהו דווקא כשישבו לשתות על דרך קביעות כמו בפת, וגם ביין יש קביעות כמ״ש בסימן רי״ג. ויש אומרים דדווקא כששארי המשקים לפניו, אבל בלאו הכי אינו פוטר (ט״ז סק״ב בשם מרדכי). ויש אומרים דאפילו לא היו לפניו, רק דעתו עליהם - פוטר (הגר״ז) כשישב בקביעות לשתות היין (דגמ״ר). וראיתי מי שכתב דאפילו אינו קובע עצמו לשתות יין אלא שותה יין מעט לצורך מצוה, כגון קידוש והבדלה ושותה הרבה משקין אחר כך, נפטרין בברכת היין אם היה דעתו עליהם (הגר״ז). ולעניות דעתי נראה דבלא קביעות אינו פוטר, שהרי הגמרא מדמה לה לפת, ובפת יש קביעות. אמנם קידוש והבדלה מקרי קביעות, דקידוש וודאי הוי קביעות, דאין קידוש אלא במקום סעודה, ואפילו הבדלה מקרי גם כן קביעות, כמו שכתבו התוספות בברכות (מ״ג. סד״ה ׳הואיל׳ ע״ש), וכן נראה לי עיקר לדינא (ומצאתי כן במרדכי פרק כיצד מברכין ע״ש, וכן מפורש באור זרוע הגדול סימן קנ״ה).

ג ודע שלא מצאתי ברמב״ם ובטור דין זה דיין פוטר כל מיני משקים, ולא ידעתי למה, והרי גמרא מפורשת היא בברכות (מ״א:) ובחולין (קי״א:), ורק רבינו הבית יוסף כתב דין זה בסעיף ב׳, וגם הרא״ש פסק כן בפרק ו׳ (סימן כ״ו), וכן תר״י פסקו שם כן. ונראה לי דלפי סוגית הש״ס אין הלכה כן, והכי איתא שם: ״איתמר, הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה: אמר רב הונא: מברך לפניהם... ופליגא דרבי חייא, דאמר רבי חייא פת פוטרת... ויין פוטרו״ ע״ש. ואנן קיימא לן כרב הונא, וממילא דלית הלכתא כרבי חייא. אך הרא״ש ותר״י כתבו שם דנהי דבפת לית הלכתא כוותיה דרבי חייא, אבל ביין הלכה כמותו ע״ש, והרמב״ם והטור לא סבירא ליה כן. ובאמת לא אבין דעת הרא״ש ותר״י, דהרי כמו שאין הפת פוטרת תאנים וענבים מפני שאינן מעניין הסעודה, כמו כן פשיטא ששארי המשקין אינן מעניין היין, ולמה יפטור אותם לדידן דלא קיימא לן כרבי חייא בפת. וצריך לומר דהרא״ש ותר״י סברי דיותר יש קירוב שארי משקין ליין, ממה שיש קירוב תאנים וענבים לפת. וגם מדברי הרי״ף נראה דלא סבירא ליה כן, שהרי כתב: ״ופליגא דרבי חייא וכו׳״, ואי סלקא דעתך דביין פסק כמותו, הוה ליה לבאר, אלא וודאי דדחאו מהלכה. ובעל כורחנו צריך לומר כן, דאם לא כן למה כתב כלל הך: ״ופליגא דרבי חייא״, דאי לעניין תאנים וענבים הא הביא דברי רב הונא, אלא וודאי בשביל יין כתב כן, כלומר דגם בזה לא קיימא לן כרבי חייא. ולפי זה הוה ספיקא דדינא, אך ממילא הולכין להקל בספק דרבנן. והבה״ג קבעה להלכה ע״ש בפרק ו׳, וכן פסק באור זרוע הגדול (סימן קנ״ה), אך רבותינו בעלי התוספות כתבו שם דגם מיין לית הלכתא כרבי חייא ע״ש (ויש להסתפק אם גם השומעים ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ ויצאו בברכתו אם גם בהם פוטר כל מיני משקים מברכה כשלא שתאו מכוס של ברכה, ועיין תוספות פסחים ק׳. ד״ה ׳ור״י׳).

ד היה יושב בסעודה ויש לו יין רק על כוס אחד, לא ישתנו בתוך הסעודה, אלא מניחו עד לאחר המזון ויברך על הכוס וישתנו אחר כך, ואפילו בא לו הכוס מקודם (ט״ז סק״ג). ומכל מקום יש מי שאומר דאם הוא צמא לשתייתו, ואנו אין נוהגין בכוס בברכת המזון, וסבירא ליה כמאן דאמר ברכת המזון

אינה טעונה כוס, ורבינו הרמ״א פסק לקמן סוף סימן קצ״ז דמן התורה כשהוא צמא לשתות אינו חייב בברכת המזון ע״ש, אם כן מוטב יותר שישתנו קודם ברכת המזון (מגן אברהם סק״ב).

ה אמרו חז״ל דיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון ושלאחר המזון, כלומר אחר שמשכו ידיהם מן הפת לשתות יין ולאכול פירות קודם ברכת המזון. ואצלינו ליכא דין אחר המזון, מפני שאין אנו רגילין בכך ואין אנו מושכין ידינו מן הפת עד ברכת המזון, ויתבאר בסימן קע״ז, ולכן אצלינו הכל מקרי בתוך המזון. ויין שבתוך המזון אינו פוטר יין שלאחר המזון, והטעם: דיין שלפני המזון ושלאחר המזון באים לשתייה, ושבתוך המזון הוא רק לשרות המאכל שבמעיים, ולשתות חשוב יותר מלשרות, ולכן מה שבא לשתות פוטר את הבא לשרות, ולא להיפך, דהאינו חשוב אינו פוטר את החשוב. ולדידן ליכא לאחר המזון כמ״ש, וזה שנתבאר שצריך לברך על היין שבסעודה, זהו כשלא שתה מקודם.

ו (ו)זה שכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ד׳: ״אם קבע לשתות לפני המזון - אין צריך לברך על יין שבתוך המזון וכו׳״, לאו דווקא קבע, דהוא הדין בלא קביעות, והך קביעות כוונתם שהיה דעתו לשתות בתוך המזון, לאפוקי אם לא היה דעתו לשתות כלל בתוך המזון אלא שאחר כך נמלך לשתות, אין היין שלפני המזון פוטרו כיון שלא היתה כוונתו לשתות כלל (ט״ז סק״ד), אבל קביעות לא בעינן. ורק אם שתה קודם הסעודה, פוטר את היין שישתה בתוך הסעודה ושלאחר הסעודה כשהיתה כוונתו לשתות.

ז וכן יין של קידוש והבדלה פוטר היין שבתוך הסעודה. ולא מיבעיא קידוש דשייך להסעודה, אלא אפילו הבדלה דאין לה שייכות לסעודה, מכל מקום אם בעת שהבדיל היה דעתו לאכול מיד ולשתות יין בתוך הסעודה - היין של הבדלה פוטרו, דלא גרע מיין שלפני הסעודה בחול שפוטר, ומאי גריעותא דהבדלה. ומכל מקום יש אומרים דהבדלה גריעא, דבשלמא בחול ששותה מרצונו לפני הסעודה מקרי יין שלפני הסעודה, אבל הבדלה שמוכרח לשתות לשם מצוה אין לזה שייכות עם הסעודה כלל, ולא דמי לקידוש שאינו אלא במקום סעודה. וסבירא ליה לדעה זו דיין של הבדלה אינה פוטרת אלא אם כן נטל ידיו לאכילה קודם הבדלה, ואין זה הפסק בין נטילת ידים ל׳המוציא׳ כיון שדעתו לאכול. ולאו דווקא שנטל ידיו, דאפילו לא נטל ידיו אלא קבע עצמו לסעודה (מגן אברהם סק״ו). הלכך המבדיל קודם נטילה וקודם הקביעות לסעודה, והיינו בהערכת השלחן לאכילה, יכוין שלא להוציא את היין שבתוך הסעודה. אך אם לא כיון לא יברך, דספק ברכות להקל בברכות דרבנן.

ח ואם לא שתה יין קודם הסעודה - מברך בתוך הסעודה על כוס הראשון ששותה, ועל סמך ברכה זו יכול לשתות כל הסעודה בלא ברכה, כמו ברכת הפת דפוטרת כל הסעודה. ואינו דומה לליל ראשון של פסח דמברכין על כל כוס ׳בורא פרי הגפן׳, דהתם השתייה שלא בתוך הסעודה. אך זהו כשהיה דעתו לשתות עוד לבד הכוס הראשון, אבל אם היה בדעתו שלא לשתות עוד ואחר כך נמלך לשתות עוד - צריך ברכה אחרת וכן לעולם. ובכל הדברים הדין כן, הן בפירות הן בלחם, כגון שקנה ככר לחם לאכלו ואכלו ואחר כך נמלך לקנות עוד ככר - צריך לברך ׳המוציא׳. ורק בלחם בבעל הבית בביתו לא שייך זה, דאין קצבה ללחם ודעתו על כל מה שיאכל (ט״ז סק״ו). אבל ביין דהוא לתענוג, יש אפילו בעל הבית בביתו שאינו רוצה לשתות רק כוס אחד ואחר כך מתחרט ושותה עוד כוס - צריך ברכה בפני עצמו. אך בסתם שלא חישב כלל אם לשתות עוד אם לא לשתות, תלוי כפי העניין: אם האיש הזה רגיל תדיר לשתות כמה כוסות בסעודה אין צריך לברך בסתם, ואם אינו רגיל צריך לברך.

ט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה׳: ״וכן מי שבא לסעודה ומושיטין לו הרבה כוסות - מברך על כל אחד ואחד דהוי נמלך״ עכ״ל. כלומר דמתחלה הושיט לו ראובן ובירך ושתה, ואחר כך הושיט לו שמעון - צריך לברך. אבל אם נותנים לו בבת אחת קודם שבירך על הראשון, פשיטא שברכה אחת לכולם, וכן אם יודע שיתנו לו עוד כוסות מברך על הראשון ופוטר את כולם, והכל הולך על סברא שבארנו כמובן.

י עוד כתב: ״וכן מי שבירך על כוס ברכת נשואין ואינו יודע להיכן יגיע הכוס, כל אחד צריך לברך, דמקרי נמלך״ עכ״ל, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסוף סימן ק״ץ ע״ש. והדברים צריכים ביאור, דהא זהו וודאי בכוס קידוש והבדלה וכוס של ברכת המזון כולם טועמים מהכוס בלא ברכה, שיוצאין בברכת המברך, ואפילו כשכל אחד כוסו לפניו יוצאין בברכת המברך, כדמוכח בפסחים (ק״ו.) ע״ש. אמנם העניין כן הוא, דוודאי בברכה שכל אחד מהמסובין צריך לצאת בו, כמו כוס של קידוש והבדלה וכוס של ברכת המזון, כל המסובין מתכוונים לצאת והמברך מכוין להוציאם. אבל בברכות נשואין, דהיינו שבע ברכות או ׳אשר ברא׳ דאין שום חיוב על המסובין, ורק אם המסובין מעטים שכל אחד יודע שיגיע לו הכוס הם מתכוונים לצאת והמברך מכוין להוציאם. אבל כשהמסובין רבים ויודעים שלכולם לא יגיע הכוס, ממילא דאין כאן כוונה לא מהמברך ולא מהשומעים, ולכן כל אחד צריך לברך. ואצלינו המנהג שהמברך נותן להסמוכים אצלו ואין מברכים דכן דעתם מתחלה, ועיין מ״ש בסוף סימן ק״ץ.

יא ואף על פי שבברכה ראשונה אין הפת פוטר היין כמ״ש, מכל מקום לעניין ברכה אחרונה ברכת המזון פוטרה, והטעם בארנו בסעיף א׳. ואפילו היין שלפני המזון אין צריך ברכה אחרונה, דברכת המזון פוטרו, דהוא גם כן נחשב מהסעודה מפני שבא לפתוח הבני מעיים להמשיך תאוות המאכל (מגן אברהם סק״ט וע״ש סעיף ח׳, וצ״ע דלתוך הסעודה אין צריך טעם זה), ואפילו לא שתה בתוך הסעודה. וגם יין הבא לאחר סעודה גם כן ברכת המזון פוטרתו, דיין סעיד גם כן והוי כלחם (שם). ולפי זה אין צריך כלל להטעם הקודם, אמנם באמת אין סומכין על טעם זה בלבד כמובן, אך כיון ששות[י]הו קודם ברכת המזון הוי טעם זה לצירוף, וכבר נתבאר שאצלינו אין דין של אחר המזון. ואף על פי שברכת המזון פוטר יין שלפני המזון, מכל מקום לעניין הבדלה אם פוטרו מברכה אחרונה כשאכל תיכף יש מחלוקת, ויתבאר בסימן רצ״ט, דשאני הבדלה שאינה שייכת לסעודה כלל. אבל בחול כשנוטל לפני הסעודה יין או שאר משקה, כוונתו לפתוח המעיים כמ״ש (עיין מגן אברהם סק״י).

יב כל מה שנתבאר הוא ביין, אבל מים או שארי משקין כששותה תוך הסעודה - אין צריך לברך עליהם ברכה לפניהם, דזהו הכל מחמת הסעודה, דאין אכילה בלא שתייה והכל יודעים שדרך לשתות מים או שארי משקין תוך הסעודה. וברכת ׳המוציא׳ פוטרתן אפילו לא בירך עליהם לפני הסעודה, דהא יין לא היה צריך גם כן ברכה תוך הסעודה, אלא שמפני חשיבותו הצריכו ברכה כמ״ש בסעיף א׳, ולא כן בשארי משקים וכולם שייכים להסעודה. וראיתי מי שכתב דיי״ש אינו בא לעורר תאוות המאכל וצריך לברך עליו (שם סקי״א), ואיני יודע פירוש לזה וזהו הכחשת החוש, ובזמנינו הכל יודעים שהיי״ש הוא רק לעורר תאוות המאכל ולהשיב הלב לחזקה לאכילה, ואין צריך לברך עליה וכן מנהג כל העולם, ופשוט הוא ואין לשנות.

יג ואף על פי שכן הסכימו רוב רבותינו, וכתב הרשב״א בברכות (מ״א:) שכן היו נוהגים רש״י ור״ת וכל גדולי צרפת לשתות בסעודה בלא ברכה, מכל מקום יש אומרים לברך על המים שבסעודה, דרק ביין כיון שסעיד אמרו חז״ל דאלולי חשיבותו לא היה צריך ברכה, אבל מים אין לו שום שייכות לסעודה וצריך לברך עליו, וכן על כל המיני משקין. ויש מחמירין עוד לברך עליהם בכל פעם ששותה מים, דמסתמא נמלך הוא בכל פעם. ובשארי משקין לא שייך לומר כן, דרק מים מפני שאין בו טעם נמלך הוא, אבל שכר ומי דבש לא הוי נמלך (מגן אברהם סקי״ג). והרוצה לצאת ידי דעות אלו ולהסתלק מן הספק ישב קודם נטילת ידים במקום סעודתו ויברך על מים או יי״ש ׳שהכל׳, ויכוין על דעת לשתות בתוך הסעודה, ולכן כמה מדקדקים ליטול מעט יי״ש קודם שנוטל ידיו. וזהו להעדפה בעלמא, והעיקר לדינא דאין צריך לברך על מים ושאר משקה ׳שהכל׳, ולא עוד אלא אפילו היה צמא קודם אכילתו ושותה בתוך הסעודה, דלכאורה אין זה שייך להסעודה, כיון שהיה צמא מקודם, מכל מקום אין צריך לברך. והטעם דלמה לא שתה קודם הסעודה, מפני שהיה מתיירא שלא יוזק מזה, ובתוך הסעודה לא יתנזק, אם כן צורך סעודה הוא וכן המנהג פשוט (עיין ט״ז סעיף קטן י שכתב גם כן שצריך לברך על יי״ש, והעטרת זקנים כתב בשם הגאון מוה״ר פייבש שיהיה היי״ש על השלחן ואז אין צריך לברך כמ״ש הבאר היטב סק״ח, והם תפסו דיי״ש אינו שייך לאכילה כלל. אבל נשתנו העיתים ובימינו לא ידענו אופן אחר, ואצלינו היי״ש הוא רק לעת האוכל להמשיך תאוות המאכל, ואין צריך לברך וכן המנהג פשוט).

יד יש שמסתפק כששתה רביעית קודם הסעודה אם צריך לברך ברכה אחרונה, ואם נאמר שצריך אז מה שנתבאר דכדי לצאת כל הדעות ישתה קודם הסעודה, בהכרח לשתות פחות מרביעית, דאם ישתה רביעית הרי יברך ברכה אחרונה, ואיך יפטור מה שבתוך הסעודה. אמנם ממה שנתבאר בברכת המזון פוטר יין שלפני המזון, אלמא דאין צריך לברך ברכה אחרונה מטעם שבא לפתוח המעיים כמ״ש בסעיף י״א, וכן הוא בכל המשקין (ט״ז סק״ט). ויש מי שכתב דרק יין בא לפתוח המעיים ולא שאר משקין, וצריך לברך ברכה אחרונה (מגן אברהם סקי״ד). אבל זה ידוע לנו שגם שארי משקין באים לפתוח המעיים, ובפרט יי״ש שמרבה תאוות האכילה כידוע, אך יי״ש כיון שהוא חזק ממילא שקשה לשתות רביעית קודם הסעודה. אבל העיקר לדינא דגם ברביעית אין צריך ברכה אחרונה (עיין ט״ז ס״ס קע״ז). ואין זה דמיון להבדלה שבסימן רצ״ט, דהבדלה אין לה שייכות כלל להסעודה כמ״ש בסעיף ז׳ ע״ש. וכן משקה קאוו״א מפיג המאכל ושייך לסעודה ופטורה מברכה, אבל טיי אינה מהסעודה וצריך לברך (וגם הגר״ז בסימן קע״ו כתב דיי״ש הוי כיין ע״ש).

טו אף על פי שכשרבים מסובין יחד יכולים כולם לצאת בברכת המברך, מכל מקום בברכת היין שבתוך המזון כשצריכין לברך עליו, כגון שלא שתו מקודם הסעודה, כל אחד ואחד מברך לעצמו ואין סומכין על ברכת המברך ושיענו ׳אמן׳, משום דכל אחד עוסק באכילה, ויש סכנה בדיבור שמא יקדים קנה לוושט כמ״ש בסימן ק״ע, ועוד שמחמת האכילה אינן שומעין הברכה. ולזה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ח׳: דיש אומרים דאם המברך אומר קודם הברכה: ׳סברי רבותי׳, כלומר תסברו לי לשמוע הברכה, דסוברים אתם לצאת בברכתי שלא יאכלו וישמעו הברכה ויכוונו לצאת ויענו ׳אמן׳, בכהאי גוונא אחד מברך לכולם. וכן נוהגין דכל מקום שמברכין על היין לומר ׳סברי׳ ולא ׳ברשות׳, ד׳ברשות׳ הוא רק נטילת רשות מפני דרך ארץ

ושישמעו הברכה, וכך אומרים על כל המשקין כשיוצאים בברכת המברך, לבד מיין שאומרים ׳סברי׳, מטעם יין שבתוך הסעודה כמו שנתבאר (ומ״ש המגן אברהם בסקט״ז כבר בארנו שם ע״ש ודו״ק).

טז בזמן הש״ס היו מביאין מוגמר לאחר סעודה שיעלה ריח טוב, ושנינו במשנה: ״והוא אומר על המוגמר״, כלומר מברך, ופירש רש״י: דאותו שבירך על היין מברך על המוגמר, דמפני שהתחיל בברכות אחרונות - גומרן עכ״ל. וכן כתב הטור שזה שמברך על היין שלאחר המזון מברך על המוגמר, והגאונים פירשו דקאי על מי שבירך ׳המוציא׳. וזהו הכל כשמביאין המוגמר קודם ברכת המזון, אבל כשהביאו לאחר ברכת המזון - אותו שבירך ברכת המזון מברך (מגן אברהם סקי״ז בשם המאור). ויש אומרים דהגדול מברך דאף על פי שנתן רשות לאחר לברך ברכת המזון, מכל מקום אחר כך חוזרת אליו (שם בשם הראב״ד). ואף על פי שאצלינו ליכא כלל מוגמר ואין אנו יודעים מזה, מכל מקום נפקא מינה לעניינים אחרים ללמוד מדין זה (והנה בסימן זה נתבאר דיני משקין שבתוך הסעודה אם צריכין ברכה אם לאו, ובסימן קע״ז יתבארו דיני אוכלין על איזה צריך לברך ע״ש).

סימן קעה

א איתא בברכות (נט ב): שינוי יין אין צריך לברך [...]. אבל אומר ״ברוך הטוב והמטיב״. ופירש רש״י: שתה יין בסעודה, והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון – אין צריך לברך ״בורא פרי הגפן״. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו דברכת ״הטוב והמטיב״ אינו אלא על יין טוב מזה. וכעין זה כתב הרמב״ם בפרק רביעי דין ט, וזה לשונו: היו מסובין לשתות יין, ובא להן מין יין אחר, כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור, או ישן והביאו חדש – אינם צריכים לברך ברכת היין פעם שנייה. אבל מברכין: ״ברוך אתה ה׳, אלהינו מלך העולם, הטוב והמטיב.״ עד כאן לשונו. ובוודאי יודה הרמב״ם לרש״י דיין אחר טוב לא גרע ממין אחר. וגם רש״י יודה להרמב״ם כמובן. וכן מבואר בירושלמי דסוף פרק ששי דברכות: יין ישן, יין חדש – צריך לברך. שינוי יין – אין צריך לברך... רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח, היה מברך עליה. ומה היה אומר? ״ברוך הטוב והמטיב...״. עד כאן לשונו. והחביתין היו משונים זה מזה, או טוב יותר מהקודם כפירוש רש״י, או מין אחר כפירוש הרמב״ם. ועניין ברכה זו: דאף על גב דבכל המיני מאכלים, ובכל המיני משקין, ברכה אחת לכל הפרטים שבאותו המין – אף להמשובחים מן הקודמות, כגון המברך על מין מאכל והביאו לפניו שני מינים, ובירך על האחד הגרוע פוטר גם את הטוב ממנו, או שזה לבן וזה שחור – מכל מקום פוטר. ורק ביין תיקנו כן מפני חשיבותו, שמפני זה קבעו עליו ברכה פרטית. ואף על גב דגם פת כן הוא, מכל מקום היין ישמח לבב אנוש, ואין אומרים שירה אלא על היין. ועוד: דביבנה תיקנו ״הטוב והמטיב״ לברכת המזון משום הרוגי ביתר (ברכות מח ב), ואיתא בגיטין (נז א) שבצרו כרמיהם שבע שנים מדמי ההרוגים. ולכן תיקנו גם על שינוי יין ברכה זו (ראש פרק תשיעי סימן ט״ו). ופירושו של ״הטוב והמטיב״ בשינוי יין אינו כ״הטוב והמטיב״ שבברכת המזון: ״הטוב״ – שלא הסריחו, ״והמטיב״ – שניתנו לקבורה. דמה עניינו לכאן? אלא פירושו כ״הטוב והמטיב״ בילדה אשתו זכר, וכיוצא בזה שיתבארו בסימן רכ״ג, שפירושו שהקדוש ברוך הוא טוב ומטיב לברואיו. ובברכת המזון תיקנו כזה על הרוגי ביתר, כלומר: שאפילו בעת שליטת הדין הָחָזָק כמו בהרוגי ביתר, מכל מקום הוא יתברך טוב ומטיב בעניין הפורעניות גם כן, והיינו מה שלא הסריחו וניתנו לקבורה. אבל בכאן פירושו פשוט כמו שכתבתי.

ב והנה לרש״י והרמב״ם אין ברכה זו אלא ליין טוב מהקודם או מין אחר. וכן כתב בה״ג בהלכות קידוש, וזה לשונו: מחמרא בישא לחמרא טבא אומר ״ברוך הטוב והמטיב״. עיין שם. וכן כתב הרשב״ם בפסחים (ק א), וזה לשונו: שינוי יין, שהביאו לו מחבית אחרת, ויש לו טעם משונה או גרוע או משובח – אין צריך לברך שנית על היין. אבל ״הטוב והמטיב״ מברך אם משובח מן הראשון... עד כאן לשונו (עיין אור זרוע הגדול סימן קנ״ז). אבל התוספות והרא״ש כתבו בשם רבינו תם דאפילו על גרוע צריך לברך ״הטוב והמטיב״, לפי שהברכה היא על ריבוי היינות. ומפרש בירושלמי שהבאנו דרבי חולק על הקודם שאמר דווקא ישן וחדש, אלא על כל חבית שפתח היה מברך, בין טוב מהקודם ובין גרוע מהקודם, רק שלא יהא גרוע הרבה. והתוספות בעצמם כתבו דרק כשיש ספק אם הוא טוב מהראשון אם לאו – צריך לברך. וכן הוא המעשה ברבי שבירושלמי. אבל כשוודאי גרוע – אינו מברך. וכן משמע דעת הרא״ש, עיין שם. ואיני מבין מה שייך ספק דבר שאפשר לברר ולטעום. וצריך עיון. והרשב״א בברכות שם הסכים לפירוש רבינו תם, משום דאינו מברך אלא על ריבוי היין, עיין שם. והטור הביא שני הדעות. ועיין בסעיף ד.

ג ורבותינו בעלי השולחן ערוך לא כתבו רק דעת התוספות, וזה לשונם בסעיף ב: מברכין ״הטוב והמטיב״ על כל שינוי יין מן הסתם, אפילו אינו יודע שהשני משובח מן הראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו. ואין חילוק בין שניהם חדשים, או אחד חדש ואחד ישן. ואפילו שתה ממנו תוך שלושים יום. עד כאן לשונם. כלומר: משום דיש אומרים דתוך שלושים לשתייתו אין היין חביב, ואין לברך עליו כלל; קא משמע לן דאינו כן, דיש יין שאפילו שותין תדיר הוא חביב על האדם. וזה פשוט דמירי כשהוא טוב מן הראשון, שהרי אין הולכין בשיטת רבינו תם דאפילו על וודאי גרוע מברכין, אלא

כשיטת התוספות והרא״ש דדווקא באינו ידוע. ובכאן כיון ששתה ממנו תוך שלושים יום – הרי יודע איזה יין הוא. ולכן צריך לומר כמו שכתבתי. ובחדש וישן צריך לומר גם כן שמקודם שתה החדש ואחר כך הישן (וכן כתב עט״ז); או כגון שזה החדש טוב יותר מהישן הקודם, כגון שהוא ממין יותר טוב מהקודם. (והלבוש כתב הטעם: מפני שאין עיקר הברכה אלא על ריבויים, עיין שם. ודבריו תמוהים: דזהו רק לשיטת רבינו תם, ואינהו פסקו כהתוספות. ודייק ותמצא קל.)

ד ותמיהני על רבותינו איך השמיטו לגמרי דעת ארבעה עמודי עולם: רש״י, ורמב״ם, ובה״ג, ורשב״ם. דבשלמא מה שהשמיטו דעת רבינו תם והרשב״א אתי שפיר, משום דספק ברכות להקל. אבל הרי מטעם זה הרי היה להם לפסוק דאין מברכים אלא על יותר טוב, כדעת ארבעה אבות העולם. ולכל הפחות היה להם להביא דעתם על כל פנים. ובפרט שסברת רבותינו בעלי התוספות והרא״ש אינה מובנת, כמו שכתבתי בסעיף ב, שהרי ביכולת לטעום. וצריך לומר דטעם רבותינו בעלי השולחן ערוך כן הוא: דכשם דבדאורייתא אמרינן ספק ספיקא לקולא, כמו כן בדרבנן אמרינן ספק ספיקא להחמיר. וכאן כשאינו ידוע אם הוא טוב מהראשון, יש ספק ספיקא: שמא הוא טוב מהראשון, ואם תמצא לומר שאינו טוב שמא הלכה כרבינו תם והרשב״א, דאפילו על גרוע מברכין. ואולי גם טעם התוספות והרא״ש גם כן כעין זה: דלכן לא הצריכו לטעום מקודם, דכיון דדעת רבינו תם דגם על גרוע מברכין – אין אנו מחוייבין לטעום; דאף אם יהיה גרוע יש לנו לסמוך על דעתו הגדולה של רבינו תם, משום דפשטא דלישנא של הירושלמי בהך דרבי משמע כן, מדלא אמר הירושלמי שרבי הצריך לטעום.

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: הביאו להם יין אחר – אינו מברך ״בורא פרי הגפן״ אבל מברך עליו ״הטוב והמטיב״. ולאו דווקא הביאו להם מחדש, אלא הוא הדין אם היה להם מתחילה שתי יינות – מברכין על השני ״הטוב והמטיב״. עד כאן לשונו. ובסעיף ג כתב: הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד – יברך מיד ״בורא פרי הגפן״ על הטוב ופוטר את הרע. ולא יברך על הרע תחילה ״בורא פרי הגפן״ כדי לברך אחריו ״הטוב והמטיב״, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה. עד כאן לשונו. כלומר: דאף כשיוצאין בברכה אחת – צריך להקדים העיקר והחביב, לעשות עליו הברכה כמו שיתבאר בסימן רי״א. וכל שכן בכאן, דאם יברך על הטוב – לא יצטרך עוד לברכה. ואם יברך על הרע – יצטרך עוד לברכה, דאין לגרום ברכה חינם. וזה שכתב בסעיף א דאם הביאו מתחילה שתי יינות דמברכין על השני ״הטוב והמטיב״, יש לומר דאין כוונתו ששני היינות היו לפניו בשעת הברכה, אלא שהביאו השני אחר הברכה.

ו וזהו כוונת רבינו הרמ״א, שכתב על זה: ודווקא שלא היו לפניו יחד כשבירך ״בורא פרי הגפן״. אבל אם היו ביחד – אינו צריך לברך אלא ״בורא פרי הגפן״ כמו שיתבאר סעיף ג. עד כאן לשונו, וכוונתו כמו שכתבתי. אמנם גם לזה אין אנו צריכים, דיש לפרש שהיו יחד בשעת הברכה, אלא שהיו משני מינים כמו שחור ואדום וכיוצא בזה, ושניהם טובים; ובעל כרחו צריך לברך על האחד ״בורא פרי הגפן״, ועל השני ״הטוב והמטיב״ (ומיושב משמעות הלשון שכתב הט״ז סעיף קטן ד׳). ויש מי שרוצה לומר דלכתחילה יברך על הגרוע כדי שיברך אחר כך ״הטוב והמטיב״ על הטוב (שם). ומדמה זה למה שיתבאר בסימן רי״א, דאם הביאו שני דברים אחת ברכתו ״שהכל״ ואחת ״בורא פרי העץ״, שלא יברך מקודם ״שהכל״ ולהוציא ברכת העץ. ואין זה דמיון כלל: דהתם הברכה הקבועה היא ״העץ״, מה שאין כן כאן על שניהם הברכה ״בורא פרי הגפן״. ולכן העיקר כמו שכתבתי. אמנם באינו ידוע איזהו הטוב ואיזהו הגרוע – וודאי יברך על אחד ״בורא פרי הגפן״ ועל השני ״הטוב והמטיב״ לפי מה שפסקו כתוספות ורא״ש כמו שכתבתי. (וכן כתב הט״ז שם, וזהו וודאי כן הוא.)

ז ועל מה שנתבאר דבהביאו יין אחר מברך ״הטוב והמטיב״, כתב רבינו הרמ״א: אף על גב שאין לו עוד מן הראשון. עד כאן לשונו. כלומר: לא מיבעיא כשעדיין ישנו מן הראשון, אלא אפילו כבר שתו כל היין הראשון. דיש אומרים דבאמת אין מברכין ״הטוב והמטיב״, כיון שלא הביאו השני מחמת שינוי יין אלא מחמת שכלה הראשון (מגן אברהם סעיף קטן א׳ בשם ראב״ד ורדב״ז). קא משמע לן דאינו כן. והנה זהו וודאי כשהיה דעתם מקודם על השני, דאם לא כן הרי צריך לברך ״בורא פרי הגפן״ על השני כמו בכל הפירות, כמו שיתבאר בסימן רי״א. אלא וודאי כמו שכתבתי. (ולפי זה היה אפשר לומר דלא פליגי, ולא משמע כן מהמגן אברהם שם. והמגן אברהם חשש לדעת החולקים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח כתב מהרי״ל: יש אומרים שאין מברכין ״הטוב והמטיב״ בליל פסח, שלא להרבות בכוסות. עד כאן לשונו. והנה וודאי אין כוונתו על הארבע כוסות, שהרי צריך לברך על כל אחד ״בורא פרי הגפן״, ואין כאן ברכת ״הטוב והמטיב״. ועוד: מאי האי דקאמר שלא להרבות בכוסות? אלא כוונתו על יין שבתוך הסעודה, שרשאי לשתות כמה שירצה ואין צריך ברכה. ולזה אומר שלא יברך ״הטוב והמטיב״, דכשיש ברכה נראה כמוסיף על הכוסות (מחצית השקל). ויש מי שאומר שיזהר להביא מאותו ששתה מקודם. ואם הביא מין אחר בעל כרחו צריך לברך ״הטוב והמטיב״, כיון שהוא דינא

דגמרא. (מגן אברהם. וצריך עיון מה שכתב שבברכת המזון אין צריך לברך "הטוב והמטיב", שהרי אמרו בברכת המזון, עיין שם. והרי בלאו הכי אתי שפיר, שהרי צריך לברך "בורא פרי הגפן", ואיך יברך שני ברכות? ודייק ותמצא קל.)

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד דאין לברך "הטוב והמטיב" אלא אם כן יש אחר עמו. דהכי משמע: הטוב לו והמטיב לחברו. והוא הדין אם אשתו ובניו עמו. אבל אם הוא יחיד – לא. עד כאן לשונו. דכן הדין בכל ברכת "הטוב והמטיב", כמו שכתבתי בסימן רכ"ג. ואף על גב דבברכת המזון מברך גם לבדו, אין זה מעניין "הטוב והמטיב" שבברכת המזון, כמו שכתבתי בסעיף א. ואם בעל הבית שותה עם אורח – יברך הבעל הבית ולא האורח, מפני שהיין שלו. אבל שני אורחים, ואין הבעל הבית עמהם – יברכו הם (עיין ט"ז). ויש מי שאומר דאורח עם בעל הבית – גם הבעל הבית לא יברך, דבעינן שיהיה להאֹחֵר חלק בזה (מגן אברהם סעיף קטן ד'). ואשתו ובניו כיון שהם על שולחנו – חשוב כאילו גם הם יש להם חלק בזה ומברכין (שם). וכן אם הבעל הבית מעמיד קנקן של יין על השולחן שישתו האורחים – הוי כאילו נתן להם היין, וכשלהם חשיבי ומברכין (שם).

י היו מסובים לשתות – אחד מברך לכולם, דברוב עם הדרת מלך. אבל אם היו יושבין בסעודה – כל אחד מברך לעצמו "הטוב והמטיב" ולא יברך אחד לכולם, דחיישינן כיון שעוסקין באכילה שמא יקדימו קנה לוושט, ויבואו לידי סכנה בענייתם "אמן". ועוד: דכשאוכלים אין אחד נותן לב לברכת חברו, מה שאין כן בשתייה בלא אכילה. ואפילו למאן דסבירא ליה בסימן רי"ג דאין קביעות לשתייה, ובברכת "בורא פרי הגפן" אין אחד פוטר חברו, מכל מקום ב"הטוב והמטיב" אחד פוטר את חברו (אליה רבה סעיף קטן ח'), כיון שאין זה עיקר ברכת היין.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: יין של שתי חביות, והכל ממין אחד, אם בתוך ארבעים יום לבצירתו שמוהו בשני כלים – חשיבי כשני מינים, ומברכים עליו "הטוב והמטיב". ואם לאחר ארבעים יום חלקוהו – אין מברכין עליו, הואיל והכל ממין אחד. עד כאן לשונו. ונראה משום דבתוך ארבעים יום יכול להיות טעם משונה זה מזה, ולא לאחר ארבעים יום. ואנחנו אין בקיאין בזה, כי במדינתינו אין יין מצוי. ודע שדעת הראב"ד ז"ל דגם על שני מיני פת מברכין "הטוב והמטיב" (עיין בית יוסף). אבל כל רבותינו חלקו עליו בזה. ורק על יין בלבד מברכים מהטעם שכתבנו בסעיף א.

סימן קעו

א שנו חכמים במשנה (מב א): בירך על הפרפרת שלפני המזון – פוטר את הפרפרת שלאחר המזון. בירך על הפת – פוטר את הפרפרת. על הפרפרת – לא פטר את הפת. בית שמאי אומרים: אף לא מעשה קדירה. ולתנא קמא פוטר את מעשה קדירה, והלכה כתנא קמא. ובגמרא נשאר בספק אם אפת קאי הך דמעשה קדירה או אפרפרת. וספיקא דרבנן לקולא. ולכן לדינא כשבירך על פרפרת – פוטר מעשה קדירה. וזהו שכתב רבינו הרמ"א: בירך על הפרפרת – פוטר מעשה קדירה, שהוא דייסא וכיוצא בו. וכן אם בירך על מעשה קדירה – פוטר את הפרפרת. עד כאן לשונו. וכן פסק הרב עובדיה מברטנורא בפירוש המשניות. והטור לא הזכיר מזה דבר. ונראה לי שטעמו משום דבירושלמי מפורש להיפך, שאומר שם: אבל אם בירך על הפרפרת תחילה, כל עמא מודי דלא פטר את הפת ולא מעשה קדירה, עיין שם. וזהו דעת הרמב"ם בפרק רביעי דין ו. והמפרשים הקשו עליו מסוגית הש"ס (עיין כסף משנה ולחם משנה). ויש שרצו לשבש דבריו, עיין שם. וברור הוא שפסק כן על פי הירושלמי, דכיון דבגמרא יש ספק בזה, ולהירושלמי פשיטא ליה – פסק כהירושלמי. וכן דרכו בכמה מקומות. ולכן גם הטור השמיט את עצמו מזה. וכן כתבו תוספות ר"י, וזה לשונם: ואם בירך על הפרפראות – לא פטר מעשה קדירה... עד כאן לשונם. ורבינו הרמ"א בספרו דרכי משה כתב שכתבו זה לבית שמאי, עיין שם. ותימא רבה: הלא כתבו להלכה? ויש שרצו למחוק תיבת לא (ד"ת). וברור הוא שדרכם על פי הירושלמי, וכנראה שרבינו הרמ"א לא ראה ירושלמי זה. וכן נראה עיקר לדינא.

ב ומהו פרפרת ומעשה קדירה? כתב הרמב"ם בפירוש המשנה שהוא שם לליפתן ולכל מיני מטעמים... ו"מעשה קדירה" כגון הריפות וגריסים... עד כאן לשונו. והתוספות והרא"ש ותוספות ר"י פירשו בשם רבינו חננאל: כגון פת צנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמי, דמברכין עליו "בורא מיני מזונות". כלומר: שמעורב בדבש או שארי דברים מתוקין (תוספות ר"י). וכן רקיקין הדקין ביותר (שם). ושם "פרפראות" כוללין הרבה דברים שאינם מעיקר אכילתו של אדם, אלא הם באים לעונג ולהמשיך תאוות המאכל; כמו שכתב רש"י שם שזהו פרפרת: שלפני האכילה וגם לאחר אכילה דברים שמועילים ללב, עיין שם.

ג והנה הטור כתב כל הדינים, וזה לשונו: בירך על הפרפרת שלפני המזון – פוטר את הפרפרת שלאחר המזון. פירוש: אחר גמר סעודה קודם ברכת המזון... בירך על הפת – פטר הפרפרת שבתוך הסעודה... בירך על הפרפרת – לא פטר את הפת. עד כאן לשונו, והשמיט "מעשה קדירה" מטעם שבארנו. אבל רבינו הבית יוסף לא כתב רק בירך על הפת – פוטר את הפרפרת, דהיינו פירורי פת דק דק שדיבקם עם מרק או דבש. בירך על הפרפרת – לא פטר את הפת. עד כאן לשונו, והשמיט הך דפרפרת שלפני המזון פוטר הפרפרת שלאחר המזון. ואולי טעמו דכיון דאצלינו ליכא לאחר המזון, שאין

אנו מושכין ידינו מן הפת כמו שכתבו התוספות וכל הראשונים, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסימן קע״ז. אם כן אינו אלא לפרפרת שבתוך המזון. ולזה לא הוצרכנו להפרפרת שקודם המזון, שהרי הפת פוטרו. אבל על הרמב״ם שם קשה, דגם הוא השמיט דין זה, ואין דרכו להשמיט דין הגמרא וכל שכן דין המשנה. ולבד זה דבריו צריכין ביאור, כמו שיתבאר בסעיף הבא בסייעתא דשמיא.

ד וזה לשון הרמב״ם: בירך על הפת – פטר את הפרפרת שאוכלים בהם הפת, ממיני התבשיל ופירות וכיוצא בהם. אבל אם בירך על הפרפרת – לא פטר את הפת. בירך על מעשה קדירה – פטר את התבשיל. בירך על התבשיל – לא פטר את מעשה קדירה. עד כאן לשונו. וקשה: למה התבשיל אינו פוטר את המעשה קדירה, ולהיפך פוטר? וצריך לומר משום דמעשה קדירה הוי אכילה גמורה, אבל התבשיל הוא פרפרת בעלמא. וכן נראה מדברי תוספות ר״י, שכתבו דמעשה קדירה פוטר פרפרת ולא להיפך, עיין שם. וטעמם דכיון שלפי הש״ס שלנו הוי ספק על שניהם, ורק בירושלמי מפורש דפרפרת לא פטר מעשה קדירה כמו שכתבתי, אבל להיפך נשאר לפי הספק שבגמרא וספיקא דרבנן לקולא. אך למה שינה הלשון מ״פרפרת״ ל״תבשיל״? וגם למה השמיט הך דפרפרת שלפני המזון פוטר את הפרפרת שלאחר המזון? וצריך עיון.

ה ודע דממה ששנינו דפרפרת שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון, ולפני המזון הוא קודם נטילת ידים ו״המוציא״ כמו שכתבו המפרשים; ובהכרח כן הוא: דאם לאחר ״המוציא״ לא שייך ברכה לפרפרת, שהרי הפת פוטרו. ולפי זה מוכח להדיא דכשאוכל פרפרת לפני המזון – אין צריך ברכה אחרונה, משום דזה שייך גם כן להסעודה, וברכת המזון פוטרתן. דאם לא כן אלא שבירך ברכה אחרונה, מה שייך שיפטור את שלאחר המזון, הא כבר בירך ברכה אחרונה?

ו וכן מפורש בירושלמי פרק ששי (סוף הלכה ד׳), וזה לשונו: אמר רבי זעירא: מן מה דאנן חמיין לרבנן, סלקין לריש ירחא ואוכלין ענבין, ולא מברכין בסופה, לא בשיש בדעתו לאכול פת. עד כאן לשונו. והאי לא כמו אלא בלשון ירושלמי, כלומר: דלכן לא מברכין ברכה אחרונה, משום שדעתם לאכול פת, וברכת המזון פוטרתן. וכן ראיתי לאחד מהגדולים שכתב כן, וזה לשונו: וכן מי שאוכל לפני הסעודה פרפראות, כמו מיני מתיקה או מיני פירות, לפתוח בני מעיים ולגרר ולהמשיך הלב לאכילה... – אינו צריך לברך אחריהם לפני הסעודה; שנפטרים בברכת המזון כמו יין שלפני סעודה. אבל אם אוכלן לתענוג בלבד, ולא לגררו להמשיך הלב לסעודה – צריך לברך לאחריהם; ואין נפטרין בברכת המזון כמו יין של הבדלה. (הגר״ז בסימן זה. וכן כתב שיין שרוף דינו כמו יין ואינו צריך ברכה אחרונה, וכמו שכתבתי בסימן קע״ד סעיף י״ד, עיין שם.)

ז אבל מצאתי להרשב״א ז״ל בחידושיו לברכות (מא ב), וזה לשונו: ועדיין יש מידה רביעית שלא נתפרשה, והוא דברים הבאים לפני הסעודה ושדעתו לאכול פת אחריה. לפי שיש לומר שהם כדברים הבאים לאחר הסעודה, וטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם; או נאמר שהם כדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, שאף הן מעוררין התאווה וגורמין בריבוי המזון, ולפיכך אף הן אינן טעונין ברכה לאחריהם. ולפי הסברא הראשון עיקר, שכל שהוא קודם הסעודה אינו מכלל הסעודה כלל. ונראה לי שהיא במחלוקת בירושלמי, דגרסינן התם: אמר רבי זעירא: מן דאנן חמיין... (שהבאנו בסעיף הקודם). נראה דלדעת רבי זעירא כל שבדעתו לאכול פת, אף על פי שאכל ענבים קודם שיתחיל בסעודה – הרי הוא כאילו אכלן בתוך... ואין צריך לברך לאחריהם. אבל למטה משם אמרו בירושלמי: רבי בא בעי אהין דאכל סולת, ובדעתא מיכל פיתא, מהו מברכא עליה דסולתא בסופא רבנן דקסרין פשטין ליה: צריך לברך בסוף. וכן נראה עיקר. עד כאן לשון הרשב״א. הרי הכריע להיפך, דצריך לברך ברכה אחרונה. ומאוד תמיהני: דאיך יפרנס את המשנה דפרפרת לפני המזון?

ח וגם בסתירות הירושלמי תמיהני: דאם כדברי הרשב״א, הוה ליה להירושלמי לומר דפליגי אהדדי. ולדעתי אין כאן מחלוקת: דהך דרבי בא הוא לקמן על משנה דפרפרת, וזה לשון הירושלמי. אבל אם בירך על הפרפרת תחילה, כל עמא מודי דלא פטר את הפת ולא מעשה קדירה. רבי אבא בעי אהין דאכל סולת ובדעתיה מיכל פיתא... וקשה: מאי קמיבעי ליה, הא זהו פרפרת? ואומר שלא פטר את הפת, הרי להדיא דאין צריך ברכה אחרונה כמו שכתבתי. ונראה דהכי פירושו: דוודאי מי שהכין עצמו לאכול פרפרת לפני המזון דאינו צריך ברכה אחרונה, וזהו משנתינו דבירך על הפרפרת לפני המזון. אבל רבי אבא בעי: מי שאכל סולת בלא כוונה לאכלם לפני הסעודה משום פרפרת להמשיך המאכל אלא לא היתה כוונתו רק לאכול הסולת, אך בעת שאוכל נתיישב לאכול פת. ובזה מסיק דלא פטרוהו מברכה אחרונה, שאין לזה שייכות להסעודה, כיון שלא אכלו משום פרפרת לפני הסעודה. ואין כאן סתירה כלל. ועוד דבירושלמי שם מקודם (בהלכה ד׳) על משנה ד״היו לפניו מינים הרבה״, פליגי שם רבי יהושע בן לוי ורבי אבא באם היה בדעתו לאכול פת, אם צריך ברכה אחרונה על הפירות. דרבי יהושע בן לוי סבירא ליה דאינו צריך, ורבי אבא סבירא ליה שצריך. והנה לא מיבעיא אי קיימא לן כרבי יהושע בן לוי. אלא אפילו לרבי אבא נראה לעניות דעתי דדווקא בסתם פירות שאין באין לגרר ולהמשיך הלב לתאוות המאכל. אבל בבאין לתאוות המאכל – אינם צריכים ברכה אחרונה. וגם בכוונת הרשב״א נראה לי כן. ואף על פי שמלשונו לא משמע כן, מכל מקום מוטב לדחוק

בכוונתו מלומר דבר שהוא כנגד המשנה. ופשיטא בשבת כשנותנין לאחר קידוש מיני מתיקה ושארי דברים, ובדעתם שבזמן קצר ליטול ידיהם ולאכול פת, דוודאי אינם צריכים ברכה אחרונה, שהרי הקידוש הוא במקום סעודה, והכל הוא מהסעודה. (ואף שבמגן אברהם סימן רמ״ט סעיף קטן ו׳ לא משמע כן, יש לומר שלא אכל תיכף הסעודה. והחיי אדם כלל מ״א סימן ד׳ נדחק בזה, עיין שם. ואין צורך. וגם החיי אדם פסק שלא לברך ברכה אחרונה בשבת, אך טעמו לא נראה לי. ונראה לעניות דעתי העיקר לדינא כמו שכתבתי כדעת הגר״ז, והרשב״א יש לומר כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

סימן קעז

א הפת פוטר כל מיני מאכלים הבאים בתוך הסעודה השייכים להסעודה. והיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהן, ללפת בהן את הפת, כמו בשר ודגים, ביצים, ירקות, חמאה, גבינה, חלב, ודייסא, וכל מיני תבשילין שהן לשם אכילה ושביעה, וכן כל מיני מלוחים. ואפילו אוכלן בלא פת – אין טעונין ברכה לפניהם, דברכת ״המוציא״ פטרתן; ולא לאחריהם, דברכת המזון פוטרתן. דאותם שהאדם אוכל עם הפת עצמו אין אנו צריכין לטעם, דברכת ״המוציא״ פטרתן, שהרי פטורים מטעם עיקר וטפל; אלא טעם דברכת ״המוציא״ לאותם שנאכלים בלא פת. (כן משמע מתוספות מא ב דיבור המתחיל ״הלכתא״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ונמצא ששני פטורים יש: האחד מה שהפת פוטר, והיינו המאכלים שאוכלים פת עמהם, והפטור הוא משום עיקר וטפל. והשני מה שברכת ״המוציא״ פוטרת, והיינו כל שבאים לשם אכילה ושביעה, ברוב תבשילין שלנו שהן עיקר הסעודה.

ב ולפי זה מה שראיתי מי שמסתפק: דאם אין חפצו לאכול הרבה פת בסעודה זו ואוכל מעט פת, אם פטורים המאכלים מברכה לפי שאין רצונו לאכול פת הרבה (מגן אברהם סעיף קטן א׳)? ואין בזה שום ספק: דבשלמא אם הפטור היה מחמת הפת בלבד, שפיר מספקינן בזה. אבל הפטור הוא מטעם ברכת ״המוציא״ גם כן. וכיון שבירך ״המוציא״ – נפטרו כל המאכלים הבאים מחמת הסעודה אפילו אכל פת רק כזית, דפחות מכזית אינו יכול לברך ברכת המזון. והרי גם להמאכלים אנו צריכים לברכת המזון לפוטרן מברכה אחרונה כמו שכתבתי. וכמה עשירים שמאכלם פת מועט, וכי נחלק בינם לבין כל העולם? (וסוף דברי המגן אברהם בסעיף קטן א׳ המה בלא הבנה. והמחצית השקל נדחק בכוונתו, עיין שם וביד אפרים. ולדינא העיקר כמו שכתבתי. וכן כתב האבן עוזר, עיין שערי תשובה. ודייק ותמצא קל.)

ג ואם אוכל בתוך הסעודה דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך ללפת בהם את הפת, ואין דרך לקבוע עליהם סעודה שאינן באים לשם שביעה, כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות, וכן מיני לחמניות שאין באים לשביעה כמו רקיקים דקים ולעקא״ך וטאר״ט, וכל מה שנתבאר בסימן קס״ח סעיף ל״ג, ושמה בארנו בפרטיות עיין שם – אם אוכל אותם בלא פת טעונין ברכה לפניהם; דברכת ״המוציא״ אינו פוטרתן, דלאו מעיקר סעודה הם. ואין טעונין ברכה לאחריהם, דכל מה שבתוך הסעודה ברכת המזון פוטרתן; דברכת המזון עדיף מברכת ״המוציא״ לעניין זה מפני שהוא מן התורה, וכמו שכתבתי בריש סימן קע״ד. אבל כשאוכל פת עם הפירות אין צריך ברכה מטעם עיקר וטפל, דהפירות הם טפֵלים להפת. וכן כשאוכל רקיקים דקים או לעקא״ך וטאר״ט עם פת, גם כן כן, דהפת עיקר נגד הכל. אך אין דרך לאכול מיני מתיקה עם פת. ומכל מקום האוכלם אינו צריך ברכה, דלעניין זה לא שייך לילך אחר רוב בני אדם, דכל אחד אוכל כפי שיוכשר בעיניו (כן נראה לעניות דעתי).

ד אבל האוכל דבר לאחר הסעודה, כלומר זהו שבגמרא קראו לזה דברים הבאים לאחר הסעודה, קודם ברכת המזון; שבזמן חכמי הש״ס היה מנהגם שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו, וקובעין עצמם לאכול פירות ולשתות. ולכן אז כל מה שמביאים לפניהם, בין דברים הבאים מחמת הסעודה כדגים ובשר, ובין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה – טעונים ברכה, בין לפניהם ובין לאחריהם. דאפילו ברכת המזון אינה פוטרת אלא מה שבא תוך הסעודה, ולא מה שלאחר הסעודה (לבד פת כסנין דהוא כפת), שזהו כאוכל בלא סעודה. ולשיטת רש״י אין זה רק בדברים שדרכן לבוא לאחר הסעודה. אבל דברים שדרכן לבוא תוך הסעודה, אפילו אוכלן לאחר הסעודה – אינו צריך ברכה. וכן משמע לכאורה מלשון הרמב״ם בסוף פרק רביעי, שכתב: ודברים הבאים לאחר הסעודה, בין מחמת הסעודה בין שלא מחמת הסעודה – טעונין ברכה, בין לפניהם בין לאחריהם. עד כאן לשונו. אלא שלפי זה אינו מובן מה שכתב ״בין מחמת הסעודה...״. ולכן נראה יותר דסבירא ליה כשיטת התוספות והרא״ש וכל הראשונים. וזהו שכתב ״בין מחמת הסעודה״, כלומר: בין דברים הבאים מחמת הסעודה (וכן כתבו הכסף משנה והלחם משנה). ואם התחיל תוך הסעודה – אינו צריך לברך לאחריהם.

ה וכתב רבינו הבית יוסף בסוף סעיף ב על דין זה, וזה לשונו: ודין זה האחרון אינו מצוי בינינו, לפי שאין אנו מושכין ידינו מן הפת עד לאחר ברכת המזון. עד כאן לשונו. וכן כתבו התוספות והרא״ש וכל הראשונים. ונמצא דאצלינו תמיד מקרי ״תוך הסעודה״. ויש מי שכתב דבסעודות גדולות גם

עתה המנהג כן כבזמן הש״ס (לבוש). ויש חולקים בזה (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ז׳), וכתבו דבזמן הש״ס היו רגילין לעקור השולחנות, שהיה להם שולחנים קטנים; ועתה שהשולחן גדול ואין מסלקין אותו, הכל מקרי ״תוך הסעודה״. וספק ברכות להקל. וכמדומני שעתה בסעודות גדולות, וכן בעשירים גדולים – אוכלין פירות אחר ברכת המזון. (המגן אברהם סעיף קטן ו׳ הביא תוספתא: מליח הבא בתחילה לפני המזון, ופת הבא עם המליח לאחר המזון, טעונה ברכה... ולא ידעתי למה הביאה, הלא דברי יחיד הם ותנא קמא חולק על זה? והכי תניא התם: מליח ופרוסה – מברך על המליח ופוטר את הפרוסה. רבי חנינא ב״ג אומר: מליח הבא בתחילה... ועוד: דזהו לעניין עיקר וטפל, ולא לעניין שהפת פוטר, ושייך לסימן רי״ב. וגם בשָׁם לא קיימא לן כרבי חנינא ב״ג אלא כתנא קמא. ודייק ותמצא קל.)

ו כבר נתבאר דהאוכל פירות עם פת – אינו צריך לברך על הפירות, כי הם טפֵלים לפת. ויש לפעמים דאף כשאוכלם בלא פת באמצע סעודתו ואינם צריכים ברכה. כיצד? כגון שקבע סעודתו כדרכו תמיד, ובאמצע הסעודה הביאו לו פירות ללפת בהם את הפת, ואכל מהם מעט עם פת, ודעתו לאכול מהם עוד עם פת. ואז אפילו כשאכל בינתים בלא פת – אינם צריכים ברכה כיון שהביאום ללפת הפת, ודעתו לאכול מהם עוד עם פת. ואף אם אחר כך נמלך שלא ללפת בהם עוד, מכל מקום כיון שבשעה שאכלם בלא פת היתה דעתו שיאכלם עוד עם פת – לית לן בה. אך מה שיאכל אחרי שנמלך צריך לברך.

ז וזהו כשהביאום באמצע סעודה כדי ללפת בהם את הפת. אבל אם לא הביאום כדי ללפת אלא לאכלם לתענוג כדרך אכילת פירות, והוא כשאכלם אכלם עם פת שלא בכוונת מלפת לפת אלא שכן רצה לאיזה טעם, כגון שכך ערב לו לאכלם עם פת וכיוצא בזה, ודעתו לאכלם עוד עם פת לכוונה זו, ופשיטא שאותם שאוכלם עם פת פטורים מברכה. אבל אם בינתים אוכלם בלא פת – צריך לברך אף על פי שאוכלם תחילה וסוף עם פת. וכן אפילו הביאו את הפירות כדי ללפת בהם את הפת, אך התחיל לאכלם בלא פת – צריך לברך. דדווקא כשהתחיל לאכלם בפת, ודעתו לאכול עוד בפת – אז האמצעיים פטורים, אבל לא בהתחילתם. ודע שיש חולקים גם בכהאי גוונא, לבלי לפטור האמצעיים מברכה (סמ״ג והגהות מיימוניות, עיין בית יוסף). ואף שהעיקר לדינא כדעת הפוטרים, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף א, וכן מבואר מלשון הטור, עיין שם – מכל מקום כתבו כל הגדולים דטוב לנהוג כשמביאים לו פירות באמצע סעודה, אף שכוונתו ללפת בהם את הפת, מכל מקום יאכל מעט מהם בלא פת ויברך עליהם, כדי לצאת ידי כל הדעות. וכל ירא שמים ינהוג כן. אך לדינא העיקר כמו שכתבתי. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ג׳, והט״ז סוף סעיף קטן ג׳, עיין שם. שהם נוטים כן לדינא מפני חששות, עיין שם.)

ח כל מה שנתבאר הוא בשלא קבע סעודתו על הפירות לכתחילה, אלא שבאמצע סעודה הביאו לו פירות ללפת את הפת בהם. אבל אם לכתחילה קובע סעודתו רק על הפירות, כמו העניים במדינות שפירות בזול ותבשילים ביוקר, ויושב לאכול פת עם פירות – בזה הוויין הפירות כדברים הבאים מחמת הסעודה ממש, דאפילו אוכל תחילה מהם בלא פת אינם צריכים ברכה; כמו באוכל בשר בלא פת, ואינו צריך ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. אך בזה יש חולקין, וסבירא להו דאפילו בכהאי גוונא צריך לאכלם מקודם עם פת, ואחר כך יכול לאכלם גם בלא פת. אבל תחילת אכילתו דווקא בפת. והטעם כיון שאין דרך העולם ללפת בהם הפת אלא שהוא בחר בהם, לפיכך מוכרח להיות תחילת אכילתו בפת. ולא דמי לשארי תבשילין (סמ״ק והגהות מיימוניות). ולכן טוב שיאכלם בתחילה עם פת, ואז אם אפילו יאכלם אחר כך בלא פת – פטורים מברכה; ואף על פי שאינו חוזר לאכול עמם אחר כך בפת, מאחר שעיקר קביעות סעודה היתה עליהם. ויש שכתבו דתמרים בכל עניין פטורים מברכה, מפני שמשביעים כפת (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). וצריך עיון לדינא. ונכון לאכול מקודם עוד איזה פירי ולברך עליה ״העץ״, ויצא על התמרים ממה נפשך.

ט ודע דכל מקום שהפירות נפטרים בברכת הפת, אפילו לא היו הפירות על השולחן – נפטרים, כיון שהיה בדעתו להביאן. וכל מקום שאין נפטרין בברכת הפת, אפילו מונחים על השולחן – אינם נפטרים. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם אחר שבירך על הפת שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם (שיאכילו אותו), ולא היה דעתו על הדורון אפילו מדברים שדרכן ללפת בהן את הפת – צריך לברך עליהם כדין נמלך. עד כאן לשונו. ופשוט הוא. ורבינו הרמ״א כתב על זה, וזה לשונו: ולא ראיתי נזהרים בזה. ואפשר דטעמא שסתם דעת האדם על כל מה שמביאים לו בסעודה. עד כאן לשונו. ואין זה טעם מספיק כמובן, אלא אם כן במקום שכן דרך השכנים לשלוח זה לזה, או הקרובים שולחים זה לזה. אבל בלאו הכי אם במקרה שלח אחד לחברו באמצע הסעודה איזה תבשיל – צריך לברך עליו ברכתו; אם לא כשאוכלם עם פת, דאז נעשה טפל להפת ואינו צריך לברך. ופשיטא אם שלחו לו פירות דצריך לברך בכל עניין, אפילו כשרגילין לשלוח לו, אם לא שיאכל כל הנשלח לו עם פת (עיין מגן אברהם סעיף קטן י׳).

י ודע דלפי כל הדינים שנתבארו בסימן זה, אצלינו כל המאכלים של קמח המטוגנין בחמאה או בשומן, כמו קרעפלא״ך בלינצע״ס טייגאח״ן פאמפוסקע״ס וכיוצא בהם, אפילו ממולאים בפירות – הכל נחשב מחמת הסעודה, דהקמח עיקר והפירות טפל. ואף שהם באים לתענוג אצל עשירים,

מכל מקום סוף סוף הרי משביעים את הגוף, ואינם צריכים ברכה. וכן כשמבשלים תפוחי אדמה עם בשר או שומן, ומשימין בהם פירות שזיפין שקורין פלוימע"ן, וקורין לזה צימע"ס שנאכל אצלינו על פי רוב בליל שבת – הפלוימע"ן הוה טפל. ואינו צריך ברכה אפילו אוכל מהם מעט מעט בלא התפוחי אדמה. אלא אם כן אינו רוצה לאכול כלל התפוחי אדמה, רק הפלוימע"ן לבדם, דאז צריך לברך עליהם "בורא פרי העץ". ועיין בסעיף י"א.

יא אבל כשמבשלים פירות לבדן, כמו עפי"ל צימע"ס ופלוימע"ן וראזינקע"ס וסעפטאלי"ן, ונותנין זה בסוף האכילות – חייבין לברך עליהם, דזה מקרי "שלא מחמת הסעודה"; שאינן באין רק לתענוג, ואינם משביעין את הגוף. ודע שרגילין לומר דכשמבשלים הפירות עם בשר או עם שומן, דמקרי "דברים הבאים מחמת הסעודה" ופטורים מברכה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג'). ואין שום טעם נכון בזה אם לא כשאוכלם עם פת, וטוב לעשות כן. וכל מיני מתיקה כלעקא"ך טאר"ט – צריך לברך אף כשיש בהם שומן. אבל על פלאדי"ן אין צריך לברך, דזהו מחמת סעודה כידוע, שהוא עיסה ממש ומשביע את הגוף.

יב יראה לי דאף על גב דוודאי האוכל פירות קודם הסעודה, שאין להם שייכות להסעודה אלא שרצה לאכול, ואחר כך יושב בסעודה, דצריך לברך ברכה אחרונה על הפירות (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ג'). מכל מקום אם רצונו לאכול עוד מהפירות אלא שרצונו לאכלם תוך הסעודה – אינו צריך לברך ברכה אחרונה וגם לא ברכה ראשונה כשיאכלם תוך הסעודה, וגרירי אחר הברכה הקודמת. וממילא שאחר כך יפטור מברכה אחרונה על ידי ברכת המזון, כמו שנתבאר בתוך הסעודה בסעיף ג.

סימן קעח

א כתב הרמב"ם בפרק רביעי: היה אוכל בבית זה, ופסק סעודתו והלך לבית אחר (חדר אחר), או שהיה אוכל וקראו חברו לדבר עמו, ויצא לו לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו – צריך לברך למפרע על מה שאכל. וחוזר ומברך בתחילה "המוציא" ואחר כך יגמור סעודתו. עד כאן לשונו. ופשיטא שצריך ליטול ידיו, וכבר נתבאר זה בסימן ק"ע, עיין שם. ונראה לי דיטול בלא ברכה, כיון שידיו נקיות. והנה לפי דברי הרמב"ם, מי שיצא באמצע סעודה לטייל בחצר הוה גמר סעודה, וצריך לברך ברכת המזון על הקודם, ואחר כך "המוציא". וכבר השיג הראב"ד בזה, וזה לשונו: הפליג בזה, דכל "לפתח ביתו" לאו עקירה היא. וכל שכן אם רואה מקומו שאינו עקירה כלל. עד כאן לשונו. (ופשיטא שלשיטת תוספות והרא"ש והרשב"ם שיתבאר – ליתא לדין זה כלל, דמקורו מתוספתא שבסעיף ב. ואותה תוספתא נשנית ביחד עם ברייתא דבני חבורה שבפסחים קא ב. ולשיטת רבותינו אלה נדחית ברייתא זו מהלכה; ורק להרי"ף והרמב"ם היא להלכה, דהם פסקו כרב ששת שם. אבל רבותינו אלה פסקו כר"ח שם. ודייק ותמצא קל.)

ב וגם בתוספתא (פרק רביעי) מפורש דלא כהרמב"ם, דתניא: בעל הבית שהיה מיסב ואוכל, קראו חברו לדבר עמו – אינו צריך לברך למפרע... הפליג – צריך לברך למפרע. וכשהוא חוזר – צריך לברך לכתחילה. עד כאן לשונה. ו"הפליג" משמע שהלך עמו למרחוק. ונראה שהרמב"ם מפרש "הפליג" – זהו כשיצא לפתח ביתו (עיין כסף משנה). ודבר תמוה הוא. ולי נראה שהרמב"ם מפרש "הפליג" בזמן, כלומר: ששהה איזה זמן מסויים כחצי שעה וכיוצא בזה. וגם כוונת הרמב"ם כן הוא ונכלל בלשונו, שכתב: קראו חברו... ויצא... – שזה מורה על שיהוי זמן. ותמיהני על רבינו הבית יוסף שהעתיק דבריו להלכה בסעיף א, לבד מה שכבר תמהו עליו (ב"ח) שפסק כהרי"ף והרמב"ם נגד הרשב"ם והתוספות והרא"ש ורוב רבותינו, שפסקו לא כן כמו שיתבאר. ובדרבנן הולכין לקולא. עוד זאת יש להתפלא אף לפי שיטה זו: דגם מהרי"ף מבואר דזה דהוי הפסק סעודה, היינו בהילוך לאיזה מקום, כמו שיצאו לקראת חתן וכיוצא בזה כמו שכתב הראב"ד. וכן מוכח בגמרא שם. ומתוספתא עצמה מוכח כן, כמו שכתבתי. ואיך פסק בברכות דרבנן חומרא כזו? וצריך עיון.

ג עוד כתב הרמב"ם: חברים שהיו יושבים לאכול, ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה, אם הניחו שם זקן או חולה (אורחא דמילתא נקט, לפי שהם אין יכולין לצאת) – חוזרין למקומן וגומרין סעודתן, ואינם צריכים לברך שנית. ואם לא הניחו שם אדם כשהן יוצאין – צריכין ברכה למפרע. וכשהן חוזרין – צריכין ברכה לכתחילה. עד כאן לשונו. ופשוט הוא דגם בדין הקודם כוונתו כשלא הניח שם אדם, וסמך על מה שיבאר אחר כך. וזה שמקודם כתב דבחזרתו צריך לברך למפרע, וכאן כתב דכשהן יוצאין צריכין לברך למפרע, וודאי דגם מקודם צריך לעשות כן. אלא משום דבשם יצא על פי קריאת חברו ולא ידע שיפליג, וממילא דלא בירך מקודם. ובסיפא יציאתו מעצמו ויודע שיפליג, לפיכך צריך לברך קודם הליכתו. ובוודאי שגם ברישא אם יודע שיפליג שצריך לברך מקודם (וכן כתב הר"ן בפסחים שם, עיין שם).

ד עוד כתב הרמב"ם: וכן אם היו מסובין בשתייה או לאכול פירות, שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו. ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל, וחוזר ומברך שנייה לכתחילה על מה שהוא צריך לאכול. והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד – אינו צריך לחזור ולברך. עד כאן לשונו. וזה שכתב "וכן"

הוא תמוה, דקל וחומר הוא. דהא אפילו מאן דפליג בגמרא על דין הקודם כשישבו בסעודה מודה בשתייה ובפירות, שהם דברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. ואפשר לומר דכוונתו: דבזה לא מהני אפילו כשנשארו אנשים על מקומן. ולכן קאמר "וכן", כלומר: וכן בשתייה ופירות בכל עניין צריך לברך. ועוד יתבאר בפרט זה לדינא בסייעתא דשמיא. (והמגן אברהם סעיף קטן ג' כתב להיפך. וכן בכאן מהני, עיין שם.)

ה אבל רבותינו בעלי התוספות והרשב"ם והרא"ש חולקים על כל הדברים האלה. והמה פסקו כמאן דאמר בפסחים שם שיש חילוק בין ישיבת סעודה, שהוא קביעות וצריך ברכה לאחריהם במקומן, לבין שארי אכילות ושתיות שאין צריך ברכה לאחריהם במקומן. ולפנינו יתבאר מה המה הדברים שטעונין ברכה במקומן, ומה המה שאינן טעונין ברכה במקומן: דדברים שטעונין ברכה במקומן אינם צריכים לברך כלל על מה שאוכל במקום אחר, דהכל נמשך על שם הסעודה כיון שיש לזה קביעות. ולא מיבעיא אם מקודם היתה דעתו כן שבאמצע סעודה ילך למקום אחר לגמור שם סעודתו, או יאכל גם שם ויחזור למקומו הראשון, דאין צריך ברכה כלל. וכולא חדא מילתא היא, ואין חילוק בזה בין שגומר סעודתו במקום אחר ומברך שם ברכת המזון, או שחוזר לגומרה במקום הראשון; דכל זמן שלא הסיח דעתו מלאכול – אין כאן ברכה אחרת. אלא אפילו לא היה בדעתו לאכול במקום אחר, ורק באמצע סעודה נתהוה שקראוהו למקום אחר, והוא לא הסיח דעתו עדיין מלאכול – יכול לילך להמקום האחר ולגמור שם הסעודה ולברך שם, או לחזור למקום הראשון ולברך. ויראה לי דכשחוזר למקומו הראשון – צריך לאכול מעט שם קודם ברכת המזון. ועוד נראה לי דגם נטילת ידים אינו צריך, כיון שלא הסיח דעתו מלאכול. אמנם זהו וודאי אם הסיח דעתו משמירת ידיו שצריך נטילת ידים ובברכה, וכמו שכתבתי בסימן ק"ע סעיף ג.

ו וגם בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהם חולקין על דעה ראשונה, שסוברים שצריך ברכה אחרונה על הקודם וברכה ראשונה על מה שיאכל. ורבותינו אלה סוברים דרק ברכה ראשונה צריך ולא ברכה אחרונה, דהברכה שיברך אחר כך ממילא יעלה על מה שאכל מקודם. הא למה זה דומה? למי שהסיח דעתו מלאכול עוד, ואחר כך נתיישב לאכול עוד, דמחייבינן ליה לברך ברכה ראשונה כמו שיתבאר בסימן קע"ט, אבל לא ברכה אחרונה על הקודם. ודעה ראשונה סוברת דהיא גרועא מהיסח הדעת. דהיסח הדעת הוא במקום אחד, מה שאין כן בשני מקומות – אין לו לזוז ממקום הראשון בלתי ברכה אחרונה, דהליכתו למקום אחר הוה לגמרי כסעודה אחרת.

ז וזה שנתבאר לדעה ראשונה, דבהניח שם מקצת מבעלי הסעודה דאינו צריך לברך, כתב רבינו הרמ"א דכן הוא גם כן לדעה זו בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן. כלומר: שאם ישבו הרבה אנשים לאכול פירות או לשתות, ויצא אחד מהם למקום אחר וחזר, כשחוזר אין צריך ברכה דעדיין לא נסתלק העניין הראשון, כיון שהניח שם מקצת מהחבורה. אבל יש חולקין בזה וסבירא להו דרק לדעה ראשונה בדברים הטעונין ברכה במקומן, דהוא עניין קביעות, שייך לחלק בזה. אבל באין טעונין ברכה במקומן אין כאן קביעות, ואין כאן חילוק בין הניח מקצתן ללא הניח מקצתן, ובכל עניין חייב לברך (ב"ח וט"ז סעיף קטן ו'). אבל יש מן הגדולים שהסכימו לדברי רבינו הרמ"א (מגן אברהם סעיף קטן ג', ואליה רבה סעיף קטן ד'). וכן נראה מסוגית הש"ס שם, וספק ברכות להקל. ובפרט שנראה דברי רבינו הרמ"א, דכיון שהניח מקצת – אין כאן היסח הדעת, ואין צריך ברכה. מיהו זהו וודאי כשחזר למקומו הראשון, אבל כשנשאר שם – פשיטא שצריך לברך לפניה ולאחריה.

ח והנה העולם תפסו כשיטת רבותינו מדעה השנייה. ונוהגין בסעודת נישואין להתחיל לאכול בביתו, ואחר כך לילך לסעודת נישואין, ולגמור שם הסעודה ולברך שם (ט"ז סעיף קטן ט'). וכן אנו רואים בפורים ורגלים שעושים כן. ואף על גב דזהו רק בדיעבד; אבל לכתחילה וודאי לא נכון לעשות כן, כמו שכתב רבינו הרמ"א, וזה לשונו: וכן נוהגין במדינות אלו. מכל מקום לכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה, דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול. ומיהו לצורך מצוה עוברת, כגון שיגיע זמן תפילה – מותר. עד כאן לשונו. וכן מבואר מלשון הברייתא בפסחים שם: בני חבורה שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן..., עיין שם דמשמע מפני שהיא מצוה עוברת. ומכל מקום נראה דהעולם תופסים גם זה למצוה עוברת לפי הזמן משמחה של מצוה כנישואין או סעודת פורים וכיוצא בזה, שמוכרח לאכול גם בביתו וגם אצל חברו. אבל בלא דבר מצוה לא נכון לכתחילה לעשות כן, אלא אם כן נתהוה נחיצות שהיה מוכרח לזה, כגון שקראו אדם גדול או איזה שר שהיה מוכרח לילך, וכיוצא באלו. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ח' שכתב דבמזמינים אותו לאכול במקום אחר, והיה דעתו מתחילה לכך בעת ברכת "המוציא" – מותר לגמרי, דבזה לא שייך שמא ישכח, עיין שם. ועיין אליה רבה סעיף קטן ה' שגמגם קצת בזה.)

ט ומה נקרא "דברים הטעונין ברכה במקומן"? יש אומרים פת דווקא (רשב"א והגהות מיימוניות). ויש אומרים כל מיני דגן, כלומר גם על מה שמברכים "מזונות" (טור בשם ר"י). ויש אומרים דכל שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומן (רשב"ם ורא"ש). ופשוט הוא דלעניין לברך

במקומן יש להחמיר כדעה אחרונה. ולעניין דין שנתבאר יש להחמיר כדעה ראשונה. וכן משמע מלשון הרמב״ם שהבאנו, שכתב לשון ״סעודה״, וסעודה שייך רק על פת. (ואף על גב דסוף לשונו לא משמע כן, מדכתב שתייה או פירות, מכל מקום נראה כן כוונתו. ודייק ותמצא קל.)

י מה נקרא ״שינוי מקום״? הנה בחדר אחד אפילו הוא גדול מאוד מקרי הכל מקום אחד. וכשאוכל בפינה זו יכול לאכול בפינה אחרת, או לצאת לפינה אחרת ולדבר שם דחד מקום הוא. וכן אפילו מחדר לחדר, אם רואה מחדר זה מקצת מקום הראשון בהחדר שאכל שם – לא מקרי שינוי מקום. ואפילו מבית לחצר – לא מקרי שינוי מקום בכהאי גוונא, כמו שכתבתי בסימן רע״ג לעניין קידוש במקום סעודה. ושם נתבאר דגם מבית לסוכה לא מקרי שינוי מקום. ויתבארו שם איזה פרטים בזה. ויראה לי דבבתים שלנו כל החדרים הפתוחים לבית האוכל מקרי חד מקום, דלא ימלט שלא יראו מקצת המקום של בית האוכל בהחדר. ולכן נראה לי דהאוכל פירות בחדר זה, או שותה חמין – יוכל לגמור האכילה או השתייה בחדר האחר הפתוח לו, ולא מקרי שינוי מקום.

יא עוד יתבאר שם דאם היה דעתו לאכול במקום אחר – לא מקרי שינוי מקום. וכתב רבינו הרמ״א דזהו דווקא בבית אחד, כלומר מחדר לחדר בבית אחד, אף שאינו רואה מזה לזה – מהני דעתו. אבל לבית אחר לגמרי – לא מהני דעתו. ומבית לעלייה או להיפך – מהני גם כן, כיון דשניהם בבית אחד הם. ובלבוש מבואר כאן ובסימן רע״ג דמהני דעתו אפילו לבית אחר. וצריך עיון (גם האליה רבה תמה עליו), דדין זה הוא מתוספות ורא״ש על פי ע״ש, וכן כתב הטור לקמן סימן רע״ג. מיהו זהו וודאי דכל שתחת גג אחד מקרי בית אחת, לעניין זה שתועיל דעתו אף שהם בתים בפני עצמם, כגון שמפסיק בית שער ביניהם שקורין ״פיר הויז״. ולכן הרוצה לשתות חמין בכמה חדרים, יהיה דעתו בעת הברכה שלא ישתה במקום אחד, רק ישתה כאן מעט וכאן מעט, ואז יכול לשתות על סמך ברכה זו בכל חלקי הבית שתחת גג זה. והוא הדין באכילת פירות. ודבר זה צריך מאוד, לפי זמנינו ששוהין בשתיית חמין, ומפנין את עצמנו מחדר לחדר. ולכן נכון שתהא דעתו מתחילה לכך.

יב איתא בירושלמי סוף פרק ששי דברכות: אכל במזרחה של תאינה ובא לאכול במערבה – צריך לברך. וכן פסק הרמב״ם שם. ואף על גב דמפינה לפינה לא מקרי שינוי מקום, זהו בבית שהמחיצות מקיפות, ועושה כל החדר כמקום אחד, מה שאין כן בתאינה העומדת באויר. וכתב הראב״ד: דווקא כשלא היה דעתו מתחילה לכך, עיין שם. ופשוט הוא דאם היה דעתו מתחילה לכך לא גרע מחדר לחדר. והנה הטור לא הביא זה. ונראה דדעתו דאין הלכה כירושלמי זה, דלא גרע מפינה לפינה. אבל רבינו הבית יוסף הביא זה בסוף סעיף ב. ותמיהני שלא הביא דברי הראב״ד, דזה אין לומר דלא סבירא ליה כן, דהא בעצמו כתב בסעיף ג דמהני דעתו אפילו מאילן לאילן כמו שיתבאר. אך נראה שלא חשש להביאו, מפני שזהו מילתא דפשיטא. ודע דדווקא כשהתאינה גדולה ועבה כל כך דכשעומדין במזרחה אין רואין צד מערבה. אבל בסתם אילן לא שייך כלל דין זה. ואף על גב דבחדר אחד אף אם מפסיק דבר שאין נראה ממקום למקום, כגון שעומדת תנור באמצע החדר חד מקום מקרי לעניין זה, שאם אוכל בצד זה יכול לגמור בצד האחר אף שאי אפשר לראות משם לכאן, זהו הכל בבית שיש מחיצות כמו שכתבתי (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). ועוד נראה לי דרק בתאינה שייך דין זה, לפי שאין מתבשלים כולם כאחד, כדאמרינן ריש פרק ״כלל גדול״, עיין שם. ולכן כשליקט במזרחה לא עלה על דעתו שגם במערבה נתבשלו ולא בשארי פירות. (ולולי דברי הבית יוסף הייתי מפרש דלא על תאינה אחת קאי אלא על הרבה, כשאכל מהתאינות שבצד מזרח ובא לאכול מתאינות העומדות בצד מערב – צריך לברך. והבית יוסף הוסיף ״תאינה זו״, ואינו כן בירושלמי וברמב״ם, ועל המין קאי. ודייק ותמצא קל.)

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: יש מי שאומר שאם היה בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן, כיון שבירך על אילן אחד – אינו צריך לברך על האחרים. והוא שבשעה שבירך היה דעתו לאכול מאותם האחרים. אבל מגן לגן צריך לברך אפילו הם סמוכים, ואפילו אם כשבירך תחילה היה דעתו על הכל. עד כאן לשונו. דמאילן לאילן הוי כמחדר לחדר, ומגן לגן הוי כמבית לבית; שכל גן הוא מוקף מחיצות, וכל הגן הוא כבית כוללת. והגן אפילו הוא גדול הרבה שאין רואין מצד זה לצד זה, מכל מקום מהני דעתו כמו מחדר לחדר. (עיין אליה רבה דמאילן לאילן, כשרואה זה את זה אין צריך דעתו. אבל הט״ז סוף סעיף קטן ט׳ לא כתב כן, וכן משמע מלשון השולחן ערוך. וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ט׳, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

יד עוד כתב בסעיף ד: אם אכל פת במקום אחד, וחזר ואכל במקום אחר – אינו מברך ברכת המזון אלא במקום השני; כמו שנהגו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם, ויושבין ומברכין במקום סיום אכילתם. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דהולך לשיטתו שפסק כהרמב״ם, דאפילו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן – מכל מקום אסור לו ללך למקום אחר בלא ברכת המזון. ואם יצא – חוזר למקומו ויברך. ולזה אומר דאם עבר על זה, שחזר ואכל במקום אחר, ויותר אינו רוצה לאכול – בהכרח שיברך שם ברכת המזון, ויעלה לו גם לראשונה. והדבר פשוט שאין לו דרך אחר לעשות כן, אף אם היה רצונו לאכול עוד במקום הראשון, דכיון דסוף סוף אכל בשני מקומות, ולדעת הרמב״ם צריך לברך דווקא במקום שאכל, אם כן בהכרח

לברך במקום אחד ולצאת ידי חובת המקום השני. ומסביר הדבר שלא תתמה: איך יוצא בברכת המזון במה שיברך בכאן על המקום השני? לזה מסביר ומדמה להולכי דרכים, שדרך אכילתם כן הוא, ולכתחילה יכולים לעשות כן. והלכך כאן בדיעבד יצא על כל פנים. וכל זה הוה רבותא לשיטה זו. אבל לשיטת רבינו הרמ״א כל דין זה אך למותר, דהא כבר נתבאר דלשיטה זו יכולים לכתחילה לאכול בשני מקומות בדבר מצוה. ואם כן אין בדין זה חידוש כלל.

טו התפילה באמצע הסעודה לא מקרי הפסק להצריכו ברכה אחרת. ולכן אם שכח להתפלל, ונזכר באמצע סעודה – יכול להתפלל בלא ברכת המזון ובלא ברכת ״המוציא״ אחר כך. ולא מיבעיא אם יש לו עוד שהות אחר הסעודה להתפלל, דאז לא היה מוכרח להפסיק. אלא אפילו שלא היה לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, דהיה מוכרח להפסיק, אפילו הכי לא הוה הפסק כיון שלא יצא ממקומו (תוספות פסחים קב א). אבל נטילת ידים צריך, דהוי היסח הדעת (מגן אברהם סעיף קטן י״ג). ויש אומרים דאין צריך נטילת ידים (אליה רבה סעיף קטן י״א); וכן כתב בים של שלמה פרק ששי דחולין (סימן י׳), דתפילה לא מקרי היסח הדעת. וכל זה להתפלל במקומו. אבל לילך לבית הכנסת להתפלל, לרבינו הבית יוסף אסור, ולרבינו הרמ״א מותר כפי השיטות שנתבארו. ודע דזהו דווקא בדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן. אבל בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן וודאי דתפילה הוי הפסק. (והט״ז סעיף קטן ט׳ וסעיף קטן י׳ האריך לחלוק על השולחן ערוך. וכבר כתב האליה רבה (סעיף קטן י׳) שאין בכל דבריו כדי דחייה, עיין שם. וגם האבן עוזר האריך לחלוק באיזה פרטים. ואנו אין לנו אלא כפסק רבינו הרמ״א, שהסכימו לזה המגן אברהם והאליה רבה.)

טז אדם שישן בתוך סעודתו שינת עראי – לא הוה הפסק. ואין זה דומה להיסח הדעת שצריך ברכה לפניו, שזה אינו מסיח דעתו. ואפילו נטילת ידים אינו צריך אם ברי לו שלא נגע במקומות המכוסין. וכן אם הפסיק בשאר דברי רשות, כגון שהוצרך לנקביו וכיוצא בזה; אך בזה צריך נטילת ידים בברכה, כיון שידיו מטונפות. ועיין בסימן ק״ע סעיף ג.

סימן קעט

א כתב הטור: גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים... – אסור לשתות ולאכול עד שיברך עליו תחילה, דכיון שנטל ידיו כדי לברך – הסיח דעתו מלאכול ולשתות, ואין הברכה שבירך תחילה פוטרת מה שרוצה לאכול ולשתות עוד... ואי אמר ״הב לן ונברך״ – הוי היסח הדעת כמו נטילת ידים... עד כאן לשונו. אבל ברכת המזון על מה שאכל אין צריך. וכן הסכימו כל רבותינו דהיסח הדעת אין מצריך רק ברכה לפניה, אבל ברכת המזון הרי יברך אחר כך. וכי אסור להפסיק בין אכילה לברכת המזון בעניין אחר, כל זמן שלא עקר ממקומו? ורק בין מים אחרונים לברכת המזון אסור להפסיק. וזהו וודאי דמים אחרונים שנטל בטלה, וקודם ברכת המזון יטול ידיו.

ב ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול תמה על הטור שהשווה נטל ידיו ל״הב לן ונברך״. ואינו כן: דנטל ידיו כיון דתיכף לנטילה ברכה, הוי כאילו התחיל בברכת המזון, ואסור לו לאכול ולשתות עד שיברך ברכת המזון. וב״הב לן״ ונברך אין צריך ברכת המזון, רק ברכה ראשונה על מה שאוכל. ועל פי זה כתב בשולחן ערוך, וזה לשונו: גמר סעודתו, ונטל ידיו מים אחרונים – אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך ברכת המזון. ואם אמר ״הב לן ונברך״ הוי היסח הדעת, ואסור לו... אלא אם כן יברך עליו תחילה. עד כאן לשונו. אמנם כל מפרשי השולחן ערוך חלקו עליו, וברורו בראיות מבוררות שאין שום חילוק בזה. והעיקר כדעת הטור (ט״ז סעיף קטן א׳, ומגן אברהם סעיף קטן ב׳, ואליה רבה סעיף קטן א׳, וכן כתבו הב״ח והדרישה). וכן מפורש בבה״ג, וזה לשונו: ואי בעי למשתי מיא או למיטעם מידי בתר דמשי ידיה – מברך ושתא, והדר מברך ברכת המזון. עד כאן לשונו. ומלשונו משמע קצת דגם אין צריך אחר כך מים אחרונים. אבל כל הפוסקים לא כתבו כן. ולבד זה מה שכתב רבינו הבית יוסף דנטל ידיו חמירא מ״הב לן ונברך״, הרשב״א בחדושיו (מב א) כתב להיפך: ד״הב לן ונברך״ הרי דיבר בפיו שמסלק את עצמו מסעודתו, מה שאין כן בנטל ידיו, עיין שם. ולכן העיקר לדינא כהטור. (ויש שכתבו דמכל מקום לכתחילה אין לעשות כן, והשיג האליה רבה שם על זה. וכן מוכח להדיא מלשון הבה״ג; וכן כתב הלבוש, עיין שם.)

ג ויש מרבותינו שמחלקים בין אכילה לשתייה. והיינו דבאכילה אפילו סילק את עצמו מלאכול, ואפילו סילקו השולחן, ואפילו אמר ״הב לן ונברך״ – לא הוי סילוק, ויכול לאכול בלא ברכה לפניה, אך בנטל ידיו צריך לברך. אבל בשתייה כשסילק עצמו מלשתות – הוי סילוק וצריך לברך. וכשיושב בסעודה גם לשתות מותר (ט״ז סעיף קטן ב׳). וזה שיטת רבינו יונה בפרק ששי דברכות, והר״ן ב״ערבי פסחים״. ונראה שזהו גם שיטת הראב״ד בפרק רביעי דין ז, שכתב: לא אמרו לעניין אכילה אלא לעניין שתייה בלבד. אבל לעניין אכילה לא הוי הפסקה אלא במים אחרונים... עד כאן לשונו. (דבזה

אתי שפיר שני הסוגיות דברכות ברכות מב א ודפסחים קג ב. והתוספות והרא״ש כתבו תירוץ אחר, עיין שם. והאליה רבה הכריע כדעה ראשונה, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דהוי על כל פנים ספיקא דדינא, דהם לא הזכירו שגם הראב״ד עומד בשיטה זו. ונראה דספק ברכות להקל. ודייק ותמצא קל.)

ד והרמב״ם בפרק רביעי יש לו שיטה אחרת בזה, והטור והשולחן ערוך לא הביאו דעתו כלל. וזה לשון הרמב״ם: גמר בלבו מלאכול או מלשתות, ואחר כך נמלך לאכול או לשתות, אף על פי שלא שינה מקומו – חוזר ומברך. ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לאכול ולשתות, אפילו פסק כל היום כולו – אינו צריך לברך שנית. עד כאן לשונו. ותמהו עליו: דלהדיא מסיק הש״ס בברכות שם דגמר לא הוי סילק אלא במים אחרונים. אמנם האמת דהרמב״ם היה מפרש זה לעניין ברכת המזון ולא להברכה הראשונה (לחם משנה). ודין דמים אחרונים כתב בסוף פרק ששי, דאחר זה אסור לו אפילו לשתות מים עד שיברך, עיין שם. ו״הב לן ונברך״ הוה לדידיה כמים אחרונים, שכן כתב אחר הדין הקודם, וזה לשונו: היו שותין ואמרו ״בואו ונברך ברכת המזון...״ – נאסר עליהם לשתות עד שיברכו... עד כאן לשונו. וכתב כלשון הש״ס בפסחים שם דכך היה המעשה, דכן דרכו לבלי לשנות לשון הגמרא, אבל אין חילוק בין אכילה לשתייה. ועיקר כוונתו ד״הב לן ונברך״ הוה כנטל ידיו. והנה לדינא קיימא לן כהטור כמו שכתבתי, שזהו שיטת רוב רבותינו. ומכל מקום ראוי לחוש לדעת הרמב״ם. ועוד למדנו מדבריו קולא, דאם לא הסיח דעתו מלאכול ולשתות, אפילו הפסיק הרבה שעות על מקומו – לית לן בה. ומיהו זה פשוט, דאם בכל משך הזמן הסיח דעתו משמירת ידיו, דצריך נטילת ידים על כל פנים. ואפשר דאינו צריך לברך, כיון שאינו יודע שנגע במקומות המכוסים.

ה וכתבו הטור והשולחן ערוך ד״הב לן ונברך״ אינו שייך אלא בבעל הבית, דהוי היסח הדעת וצריך ברכה לפניה כמו שכתבתי. אבל הסומך על שולחן אחרים, כגון אורח כשאמר ״הב לן ונברך״ – לאו כלום הוא, ולא הוי היסח הדעת עד שיאמר בעל הבית. ונראה דגם בניו וחתניו הסמוכין על שולחנו כשאוכלין ביחד – לא הוי היסח הדעת באמירתן. אבל כשאוכלין בלעדו נראה דדינם כבעל הבית. וכן אורח באכסניא שמשלם בעד סעודתו – דינו כבעל הבית, שהרי שלו הוא אוכל. ובאמירת בעל הבית נאסרו כל המסובין אם הסכימו לדבריו (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). אבל אם לא הסכימו לדבריו אין צריך ברכה. ופשוט הוא. וכל זה ב״הב לן ונברך״. אבל כשנטל ידיו – אין חילוק בין בעל הבית לאחר. ויש מי שאומר דאפילו ב״הב לן ונברך״ אם גמר האורח בדעתו שלא יאכל עוד אף כשיאכל הבעל הבית, ואחר כך נמלך לאכול – דצריך לברך (שם סעיף קטן ג׳). ולא משמע כן מלשון הפוסקים. (אמנם גם האליה רבה סעיף קטן ז׳ הסכים להמגן אברהם. וצריך עיון.) ודע דגם נטילת הכוס של ברכה הוי כנטל ידיו. וזה לשונו רבינו הבית יוסף בסעיף ג: אם לא אמר ״הב לן ונברך״ וגם לא נטל ידיו, משנטל הכוס לברך – הוי היסת הדעת. עד כאן לשונו. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן ה׳ דהוי כנטילת ידים.)

ו יראה לי ד״הב לן ונברך״ אינו היסח הדעת כשדימה הבעל הבית שאין עוד מה לאכול, ואמרו לו שיש עוד מה לאכול ועדיין לא נגמרה הסעודה – דהוי היסח הדעת בטעות. ואלולי ידע זה לא היה אומר ״הב לן ונברך״; דהא מטעם זה אין אמירת האורח כלום, מפני שסומך על שולחנו של בעל הבית, ואינו יודע אם נגמרה הסעודה. ואם כן גם בבעל הבית כן הוא. וכן אורח באכסניא שמשלם מעות, ואמר ״הב לן ונברך״, והודיעוהו שיש עוד מה לאכול – הוי היסח הדעת בטעות. ודווקא כשגמר הבעל הבית בדעתו לבלי לאכול עוד, אף שיש עוד מה לאכול – הוי היסח הדעת, ולא בטעה. וכן האורח. (כן נראה לעניות דעתי, דזיל בתר טעמא. ודייק ותמצא קל.)

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: הנכנס לבית חברו ויש שם חבורות הרבה שאוכלים, וכל אחד מושיט לו כוס, יש מי שאומר שמברך על כל אחד ״בורא פרי הגפן״, כי בכל פעם הוא נמלך. עד כאן לשונו. כלומר: כשנכנס לעניין אחר. אבל אם נכנס לישב עמהם ולשתות – וודאי דאינו צריך לברך רק על כוס ראשון (ט״ז סעיף קטן ג׳). ולאו דווקא כשנותנין לו כוס, דהוא הדין אם נותנים לו מיני מאכל גם כן הדין כן. אלא אורחא דמילתא נקיט, דכן דרך המסובים ליתן להבא כוס לשתייה. ויש מי שכתב דאפילו עדיין לא גמר שתיית הכוס הראשון והושיטו לו כוס שני, דצריך לברך (מגן אברהם סעיף קטן ו׳). ובאמת יש פלוגתא בזה, ויתבאר בסימן ר״ו בסייעתא דשמיא. (ובמגן אברהם יש טעות הדפוס. וכן צריך לומר: ״ולא דמי...״ כמו שכתב הפרי מגדים. והגרי״פ בגליון רצה להגיה ״אין צריך לברך״, עיין שם. ואינו מוכרח. וכן תפסו הפרי מגדים והמחצית השקל. ולדינא יתבאר שם. ודייק ותמצא קל.)

ח עוד כתב בסעיף ה: הקרואים בבֵּית בעל הבית לאכול מיני פירות, ומביאין להם בזה אחר זה – אינם צריכים לברך אלא על הראשון. עד כאן לשונו. דאתכא דבעל הבית סומכין, וכוונתם על כל מה שיתן להם הבעל הבית. ולא דמי לשמש בסימן קס״ט שצריך לברך בכל פעם, משום דהשמש אין דרכו לאכול בעת שהמסובים אוכלין, ולכן אין כוונתו רק למה שלפניו. אבל אורחים יודעים שיתן להם הבעל הבית (בית יוסף). וראיה לזה: שהרי גם בשמש נתבאר שם דכשיש אדם חשוב בסעודה אין צריך לברך על כל פרוסה, לפי שיודע שיתנו לו, עיין שם. וקל וחומר באורחים. ויש מי שחולק בזה. וסבירא

ליה דדווקא במקום שברי אצל האורח שיתן לו הבעל הבית עוד – אינו צריך לברך. אבל בספק צריך לברך (ט״ז סעיף קטן ד׳). ואינו כן, דאין צריך להיות ברי אצל האורח. וכן מבואר מלשון הש״ס בברכות (מב א), עיין שם. והעיקר כפסק רבינו הבית יוסף. (וגם האליה רבה סעיף קטן ח׳ השיג עליו, וכן כתב הבאר היטב בשם יד אהרן. וגם הפרי מגדים אין דעתו נוחה מזה, עיין שם. והעיקר מה שסמך על דוחק לשון התוספות שם בדיבור המתחיל ״אתכא״ (השני), כבר הוגה בתוספות כהוגן. והוא ממש כהבית יוסף, עיין שם ותו לא מידי. ודייק ותמצא קל.)

ט אכל כל מאכל ולא אכל מלח, שתה כל משקה ולא שתה מים – ביום ידאג מפני ריח הפה; ובלילה ידאג משני דברים: מפני ריח הפה, ומפני אסכרא, והוא מחלה החונק את הגרון (ברכות מ א). והאוכל מלח, אחר אכילתו לא יאכל בגודל, דקשה לקיבור בנים; ולא בזרת, דקשה לעניות. ולא באצבע, דקשה לשחין רע (אליה רבה); אלא באמה ובקמיצה. וזהו עניין סגולי כפי קבלת הקדמונים. ואין צריך ברכה על זה, כיון דזהו רק לרפואה בעלמא. ואנחנו אין נזהרין בזה מפני שבפת שלנו יש מלח תמיד, ובתבשילין שלנו יש מים תמיד. וכבר נתבאר זה בסוף סימן ק״ע, עיין שם. ועוד אמרו בגמרא שם: המקפה אכילתו במים – אינו בא ידי חולי מעיים. והרגיל בעדשים אחת לשלושים יום – מונע אסכרא מתוך ביתו. אבל כל יומא – לא, דקשה לריח הפה. והרגיל בחרדל אחת לשלושים יום – מונע חלאים מתוך ביתו. אבל כל יומא – לא, דקשה ללב. והרגיל בדגים קטנים – אינו בא לידי חולי מעיים. ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומבריח כל גופו של אדם. והרגיל בריחו של קצח – אינו בא לידי כאב לב. אבל לא יאכלם, דקשה לגוף; אלא ידבקם על הלחם בעת האפייה, ואחר כך יקלפנו שלא ישאר בו רק הריח. ו״קצח״ פירש רש״י נייל״א, ואינו ידוע לנו. ובערוך ראיתי שזהו מה שאנו קורין קימי״ל, ויש נותנין זה בלחם. ואיתא בגיטין (ע א): שלושה דברים מתישין גופו של אדם: אכל מעומד, ושתה מעומד... וחמישה קרובים למיתה יותר מן החיים, ואלו הן: אכל ועמד (תיכף), שתה ועמד, הקיז דם ועמד, ישן ועמד, שימש מיטתו ועמד. אלא ישהה מעט ואחר כך יקום, עיין שם. וכן איתא בשבת סוף פרק שמונה עשר, עיין שם.

סימן קפ

א אין להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון. והא דמשמע בברכות (מב א) שהיו מסלקים השולחנות קודם ברכת המזון, זהו מפני שכל אחד אכל בשולחן קטן בפני עצמו, והיו מסלקים השולחנות מלפני המסובים ולא מפני המברך. אבל אנו שכולנו אוכלין על שולחן אחד – אין לסלק ממנו עד לאחר ברכת המזון (תוספות ורא״ש שם). ונראה שמטעם זה יש מקומות שנהגו שמניחים הלחם והמפה לפני המברך, כמו שכתב הטור עיין שם, כדי לעשות כפי מה שהיה בזמנם.

ב וטעמו של דבר: לפי שהברכה אינה שורה על דבר ריק. כדאשכחן באלישע ושונמית, שאמר לה: ״היש לך מה בבית״. ובסנהדרין (צב א): כל שאינו משייר פת על שולחנו – אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכן הוא בזוהר יתרו (דף פ״ז ע״ב), וזה לשונו: אסור ליה לבר נש לברך על פתורא ריקניא, דברכתא דלעילא לא שריא באתר ריקניא... וכן הוא בזוהר תרומה (ד, קנ״ז ע״ב), עיין שם. וכתב רבינו הבית יוסף: אבל לא יביא פת שלֵמה ויתננה על השולחן. ואם עשה כן מיחזי כ״העורכים לגד שולחן״ שאמר הנביא ישעיה (סה יא). ודווקא להביא אסור, אבל אם מקודם היה מונח פת שלֵמה – אינו צריך להסירו (ט״ז ומגן אברהם). ולכן בשבת כשמונח החלה השנייה של לחם משנה – אין ליטלה מהשולחן. אבל פתיתין בהכרח להיות, ואם לא נשארו פתיתין על השולחן – יביא ממקום אחר. ובאיוב (כ כא) כתיב: ״אין שריד לאכלו, על כן לא יחיל טובו״. שמזה דרשו חכמינו ז״ל לשייר על השולחן פת, דמזה גופה משמע דהשיור הם פתיתין, דזהו לשון ״שריד״.

ג וכמה טעמים יש על שיור הפת: כדי שיהא מוכן לעני כשיבוא (רש״י). ועוד: כדי להודות להשם יתברך על חסדו וטובו, ששבענו והותרנו, כדכתיב: ״אכול והותר״. וכן שיהא ניכר לכל שמברכין להשם יתברך על שהכין מזון לכל בריותיו. ועוד: שתחול ברכתו יתברך על השולחן הזה ועל הבית הזה, כמו שאומרים ב״הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית זה ועל שולחן זה שאכלנו עליו״. ולכל שפע ברכה צריך דבר מה שתחול הברכה עליו, כמו שכתבתי. (שני טעמים מזה יש בלבוש.)

ד בימי חכמי התלמוד, שהיו מסלקין השולחנות הקטנות שלפני המסובין קודם מים אחרונים, והיו נוטלים המים האחרונים במקום השולחנות – היו צריכים לכבד קרקע הבית שבמקום השולחנות קודם הנטילה, שלא ישארו שם פירורים מפת וימאסו במי הנטילה. ואף על פי שמותר לאבד פירורים שאין בהם כזית, מכל מקום חוששים שמא יהיה השמש עם הארץ, שמותר להשתמש בשמש עם הארץ, וכשיסיר הלחם מן השולחן – יניח על השולחן גם פירורין שיש בהם כזית, ואחר כך יפלו ממנו כשמסירין את השולחן משם, וימאסו במי הנטילה. ולכן יכבד תחילה. אבל כגון אצלינו שאין לנו סילוק שולחן, ואנו נוטלין הידים במקום שאין חשש פירורים, דכשאנו נוטלים הידים על השולחן בכלי שומרים שלא יפלו המים על המפה של

השולחן, וממילא לא יגיע להאוכלים. מה שאין כן אצלם, שהיו נוטלים בכלי על הקרקע, ואין דרך לדקדק שלא יפלו המים על הקרקע. ולכן אין צריך אצלינו כיבוד הבית תחילה. ודע שזה שנתבאר שמותר לאבד פירורים שאין בהם כזית, זהו כגון להשליכן במים ובאש. אבל אסור לזורקן במקום דריסת רגלי בני אדם, מפני שקשה לעניות כשדורסים על פירור לחם, כדאמרינן בחולין (קה ב), עיין שם. (עיין ב״ח שמחמיר גם עתה לכבד מטעם שנוטלין לפני השולחן, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אין חשש בזה, ואין המנהג כן. ורק המפה יש שמנקין אותה מעט. ודייק ותמצא קל.)

ה כתבו הקדמונים שנהגו לכסות הסכין בשעת ברכת המזון. ובשבת ויום טוב לא נהגו לכסותו. והטעם: לפי שהשולחן דומה למזבח, ובמזבח כתיב: ״לא תניף עליהם ברזל״; כי הברזל מקצר ימיו של אדם, והמזבח מאריך ימיו של אדם, ואינו בדין שיניף המקצר על המאריך. וגם השולחן גורם לאריכת ימים על ידי הכנסת אורחים ומכפר עוון, והברזל הוא כוחו של עשו. ולכן בשבת ויום טוב אין שטן ואין פגע רע. ומנהג ישראל תורה הוא. ועוד אמרו טעם: מפני מעשה שאירע בצדיק אחד, שאמר ״ובנה ירושלים...״, ונצטער מאוד על חורבן בית המקדש, ולקח הסכין והרג את עצמו (עיין בית יוסף). ולכן גזרו על זה. ולא גזרו בשבת ויום טוב, דמעשה כי הוה בחול הוה, ולא גזרו רק כעין מעשה שהיה; כדאמרינן בשבת (ס ב) בסנדל המסומר, עיין שם. ועוד: דבשבת ויום טוב אסור להצטער, ואי אפשר לבוא קלקול כזה. ודע דעכשיו אין רגילין ליזהר בזה, ואין מכסין הסכינים בשעת ברכת המזון.

סימן קפא

א כתב הרמב״ם סוף פרק ששי: תיכף למים אחרונים ברכת המזון, ולא יפסיק ביניהם בדבר אחר; אפילו לשתות מים אחר שנוטל ידיו באחרונה – אסור, עד שיברך ברכת המזון. עד כאן לשונו. וכלשון הזה כתבו ה[[טור אורח חיים קעטטור והשולחן ערוך בסימן קע״ט. וכן כתב רש״י בברכות (מב א) דתיכף לנטילת ידים, דמים אחרונים ברכה ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו. עד כאן לשונו. ומכל זה משמע דרק להפסיק באכילה ושתייה אסור. אבל דיבור לא הוי הפסק (כסף משנה, ומגן אברהם ריש סימן קע״ט). ואפילו למאן דסבירא ליה בריש סימן קס״ו דבין נטילת ידים ל״המוציא״ אסור להפסיק בדיבור, מכל מקום במים אחרונים מותר. והטעם נראה לי דהפסק דיבור לא שייך אלא במקום שיש ברכה, וצריך להסמיך הברכה להמעשה. ובמים אחרונים ליכא ברכה. ובמים ראשונים קבעו חכמים שלא להפסיק בין ברכת ״על נטילת ידים״ ובין ברכת ״המוציא״. אבל במים אחרונים מה שייך הפסק בדיבור? ובשלמא אכילה ושתייה אסור, משום דאזלא לה ברכת ״המוציא״ אחר הנטילה. אבל הדיבור למה יאסר? (והמגן אברהם בריש סימן קע״ט חלק על הבית יוסף, עיין שם. ולפי מה שכתבתי דברי הבית יוסף צודקים. והא דאין מסיחין על כוס של ברכה בסימן קפ״ג משום כבוד הכוס הוא, ולא משום הפסק.)

ב מים אחרונים סמכו רבנן אקרא בסוף פרק ״אלו דברים״: ״והתקדַשתם״ – אלו מים ראשונים; ״והייתם קדושים״ – אלו מים אחרונים, עיין שם. והחמירו במים אחרונים יותר מבראשונים: דבמחנה פטרו ממים ראשונים ולא ממים אחרונים, כדאיתא סוף פרק קמא דעירובין, עיין שם. ואמרינן בחולין (קה א): מים ראשונים – מצוה; מים אחרונים – חובה; מפני שיש מלח סדומית שמסמא את העינים, ויש סכנה אם לא יטול ידיו. ולכן מפני שהוא סכנה לא תיקנו ברכה (רמב״ם).

ג ועל פי זה כתבו רבותינו בעלי התוספות, והביאם הטור, דעכשיו לא נהגו במים אחרונים מפני שאין מלח סדומית מצוי בינינו. וכבר הקשו הרא״ש ותוספות ר״י סוף פרק שמיני דאיך אפשר לומר כן? דאם כן מה שייך קדושה בזה, דדרשינן מ״והייתם קדושים״? אלא וודאי דטעם הסכנה הוא טעם נוסף על קדושת המצוה, והקדושה היא להעביר הזוהמא מהידים שהן מזוהמות מהאכילה, וידים מזוהמות פסולות לברכה. ובשם הגאון כתבו דהמברך שצריך להזכיר את השם, הוה נטילתו מצוה משום קדושה. ולהמסובים הוא רק משום סכנה, עיין שם. (גם הגר״א סעיף קטן י״ב השיג על התוספות, וכתב שזה שאמרו מפני מה אמרו מים אחרונים חובה, כלומר: מוסף על המצוה, וכמו שכתבתי. ופסק כן לדינא, עיין שם.)

ד אך אם כן למה אין מברכין כמו על מים ראשונים? ודעת הראב״ד בפרק ששי באמת כן הוא, שצריכים ברכה. וכתב זה בשם שמושי הגאונים, שצריך לברך על רחיצת ידים. ועיין שם שמחלק בין כשאכל דבר שיש בו זוהמא, כמו בשר ודגים וכל דברים לחים, דאז טעון ברכה, ובין כשאכל דברים יבֵשים שאין בזה זוהמא, ואין צריך ברכה, עיין שם. אבל כל רבותינו כתבו סתם דמים אחרונים אינם צריכים ברכה. ונראה לענ״ד דכשם שברכת ״המוציא״ עולה לכל המאכלים שבסעודה, כמו כן ברכת ״על נטילת ידים״ עולה לכל הרחיצות שבסעודה. אמנם לשיטת התוספות לא שייך כאן ברכה כלל, וכן מבואר מהרמב״ם שם, שכתב: ומים אחרונים אין מברכין עליהם, שאינן אלא מפני הסכנה. עד כאן לשונו. הרי דסבירא ליה כשיטת התוספות. ולדבריהם צריך לומר שזה שסמכו חכמינו ז״ל מקרא – אינה אלא רמז בעלמא, משום דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא. וראיה לזה: שהרי דריש שם

״כי קדוש״ – זה שמן שהיו סכין בהם את הידים לאחר מים אחרונים (רש״י). וזה וודאי ליכא חיוב, ולא נתפשטה תקנה זו; אלא כדאמרן. וזה לשון הטור: והתוספות כתבו..., וכיון שאין אנו עושין כמו שאומר הפסוק ״כי קדוש אני״ – זה שמן ערב, גם בנטילה לא נהגו. ולא מקרי לדידן ידים מזוהמות, כיון שאין אנו רגילין ליטול, ואין אנו מקפידין בכך. ומיהו אם יש אדם שהוא איסטניס, ורגיל ליטול ידיו אחר הסעודה – לדידיה הוה ידים מזוהמות, וצריך ליטול קודם ברכת המזון. אבל לא יברך עליהם כלל. עד כאן לשונו. וכלשון הזה כתב גם רבינו הבית יוסף בסעיף י, עיין שם. ואיש כזה שהוא איסטניס, אפילו רוצה לברך על היין וידיו מלוכלכות – צריך לקנחם קודם (מגן אברהם סעיף קטן ט׳).

ה והנה עכשיו לדינא במים אחרונים לא מיבעיא לשיטת כמה מרבותינו, שמעיקר דינא יש חיוב גם בזמן הזה כמו שבארנו. אלא אפילו לשיטת התוספות דליכא חיוב בזמן הזה, אין ספק שכתבו כן כדי ללמד זכות על מה שלא נהגו בימיהם. אבל גם רבותינו התוספות מודים דצריך גם בזמן הזה, דמי יימר שמלח סדומית אינו מצוי גם עתה? ויראה לי דמלח ממי הים – יש בהם חשש מלח סדומית. וזה שכתבו דעכשיו ליכא מלח סדומית, מפני שבמדינתם היו אוכלים ממלח שחוצבים בהרים; וגם עתה שם כן הוא. אבל במדינתינו הרבה שאוכלים ממלח המים, ויש בזה חשש מלח סדומית. וגם בזוהר ״פינחס״ (דף רמ״ו ע״א) הזהיר על זה, וכל המקובלים הזהירו על זה (מגן אברהם סעיף קטן י׳). ובתשובה מן השמים לאחד מהקדמונים מבואר שכל המקיל במים אחרונים – מקילים לו מזונותיו מן השמים. ולכן יש ליזהר בזה מאוד, וכך נוהגים כל יראי ה׳. ויש לכל בעל הבית להזהיר לבני ביתו שיזהרו בזה.

ו אם אין לו מים לראשונים ולאחרונים – ראשונים עדיפי, כיון דבאחרונים יש מקילים כמו שנתבאר. ומכל מקום בשבת בסעודה שנייה, שאם יטול מים אחרונים לא יהיה לו מים ראשונים לסעודה שלישית – מבטל הסעודה השלישית ונוטל ידיו עתה לאחרונים, כיון שכבר נתחייב בה (מגן אברהם בשם בית יוסף). ואם יש לו כוס של ברכה – מוזגין הכוס, ואחר כך נוטלין לידים מים אחרונים (שם).

ז מים אחרונים אין נוטלין על גבי קרקע, מפני שרוח רעה שורה עליהם, אלא בכלי. ומכל מקום אין לטבול ידיו בתוך הכלי, רק לשפוך מהכלי על הידים כמו בראשונים. ורק במים אמצעיים בין חלב לבשר, או בין דגים לבשר – מותר לטבול ידיו בתוך הכלי למי שנוהג בה, ולא בראשונים ואחרונים. ואם אין לו כלי – ישפוך על הרצפה, דרק על קרקע שורה רוח רעה ולא על רצפה. ואם אין רצפה בביתו – נוטל על עצים דקים וכיוצא בהן, שיהיה איזה הפסק בין המים להקרקע. ואם גם זה אין להשיג – יטול על הקרקע במקום שאין דרך בני אדם להלוך שם. ויכול ליטלם תחת השולחן, שאינו מקום הילוך (מגן אברהם). ואין נוטלין בחמין שהיד נכוה בהן, מפני שמפעפעין את הידים ואין מעבירין את הזוהמא. והעיקר ליטול בצונן (מגן אברהם סעיף קטן ג׳ בשם רש״ל). ואין צריך ליטול אלא עד פרק שני של אצבעות, דעד שם מגיע הלכלוך של המאכל. וצריך שישפיל ראשי אצבעותיו למטה, כדי שתרד הזוהמא. ונוטלים מים אחרונים בכל מיני משקין, וכן במים הפסולים לראשונים, כגון שנעשה בהם מלאכה ואינם נקיים (שם סעיף קטן ז׳). ואין מברכין ברכה על מים אחרונים כמו שנתבאר. ואין צריכין ניגוב. והרמב״ם כתב דצריך ניגוב. וכתבו דרק המברך צריך ניגוב, שמנגב ואחר כך מברך. אבל כל המסובין – אין צריך ניגוב (מגן אברהם סעיף קטן ו׳ בשם הים של שלמה).

ח כתב הכלבו בשם הראב״ד: אלו דברים שבין מים ראשונים למים אחרונים: ראשונים צריכים רביעית, ואחרונים כדי שידיח בהם את הידים. ראשונים אין נוטלין אלא מתוך כלי, ואחרונים מכל דבר. ואין צריך כוח אדם, ואין החציצה פוסלת בהן. וכל מים כשרים לאחרונים, אף שנעשה בהם מלאכה, אף שהן עכורין הרבה. ואפילו אין (כן צריך לומר) פרה שותה מהן, ואפילו חמי טבריא שהן מרין. ראשונים אין נוטלין לחצאין, אחרונים נוטלין לחצאין. ראשונים כששפשף בגופו או בכותל צריך נטילה אחרת, ולא באחרונים. עד כאן לשונו. וכל דברים אלו הן להלכה (אליה רבה סעיף קטן ג׳). ודע שראיתי שיש מקפידים שלא יהיה רביעית במים אחרונים, רק פחות מרביעית דווקא. ולא מצאתי זה בשום מקום. וכמה מגדולי הדור שלא נהגו כן, ונוטלין מרביעית ויותר מרביעית (ושמעתי איזה טעם בזה ולא נתקבל אצלי).

ט המברך נוטל ידיו תחילה במים אחרונים, דכיון שמכבדין אותו בברכה – מכבדין אותו גם בנטילה. במה דברים אמורים? כשהם עד חמישה עם המברך, דשיערו חכמים שבמשך זמן שיטלו הארבעה, יעיין בלבו בארבע ברכות של ברכת המזון שלא יטעה בהן. ולכן כשהן יותר מחמישה – אין מדרך ארץ שהוא יטול, וימתין עד שיטלו כולם. ועוד: דלכתחילה אינו כדאי להפסיק כל כך, דתיכף לנטילה ברכה. ואף על פי שבארנו בסעיף א דדיבור לא הוי הפסק, וכל שכן שתיקה, מכל מקום אין כדאי לעשות כן לכתחילה. ולכן יתחילו השאר ליטול ידיהם. ואין מכבדין זה את זה ליטול מקודם, דאין מכבדין בידים מזוהמות. אלא יטלו כסדר כפי שיושבין סביב השולחן עד שיגיע לחמישה, ואז יטול המברך ואחר כך הארבעה מטעם שנתבאר. ונוהגים לומר ״על נהרות בבל״ קודם מים אחרונים. ובשבת ויום טוב וראש חודש אומרים ״שיר המעלות בשוב...״.

סימן קפב

א הרמב״ם בסוף פרק שביעי מברכות פסק דברכת המזון אינה טעונה כוס; וכן הוא דעת הרי״ף בפרק ״ערבי פסחים״, עיין שם. וכן פסק הרשב״א בברכות (נב א), וכן פסק הסמ״ג. אבל הרא״ש והטור פסקו שצריך כוס אפילו ביחיד, וכן פסקו התוספות בפסחים (קה א), עיין שם. וכן פסק הרשב״ם, וכן פסק רבינו יונה בסוף פרק שביעי דברכות. ויש מרבותינו שפסקו דרק בזימון טעון כוס (הגהות מיימוניות שם בשם ר״י ורבינו אלחנן, עיין שם). וכן הוא בזוהר פנחס (דף רמ״ו), וזה לשונו: ובגין דא פחות משלושה לא צריך כוס, לשלושה צריך כוס. עיין שם (וכן כתב הבית יוסף בשם מדרש הנעלם רות). וכתבו שהחוששים לזה: כשמברכין ביחיד מעמידין הכוס על השולחן, ואין נוטלין אותו בידיו (בית יוסף). ויש מי שמגמגם בזה: דאטו לפי הזוהר אסור ליטול כוס ביחיד? הזוהר אמר שאין צריך, ואם כן למה לא יטול הכוס בידו (ב״ח)? אמנם במדינתינו לא נהגנו בכוס כלל, כי היין וכן שארי משקים ביוקר אצלינו, וכל שתייתינו הוא מים כידוע. וכפי הנראה תפסנו לעיקר כדעה הסוברת שאין צריך כוס. ומכל מקום יש מדקדקים בשבתות וימים טובים כשיש זימון לברך על הכוס אם אפשר להשיג.

ב רבינו הבית יוסף בסעיף א הביא כל הדעות, וכתב דלמאן דאמר צריך כוס – צריך לחזור עליו. ואם אין לו כוס לברך עליו – לא יאכל אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת. ולפי זה אם שנים אוכלין יחד – צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון. עד כאן לשונו. וכן כתב הטור והביא ראיה מהבדלה, עיין שם. ואין זה דמיון: דקודם הבדלה אסור לאכול, אבל קודם הכוס הא מותר לאכול? וכשאחר כך אין לו כוס מה יעשה (מגן אברהם סעיף קטן א׳)? אמנם מדמצינו בפסחים (קב ב) במוצאי שבת כשאין לו כוס לברכת המזון – אוכל בלא הבדלה, ומבדיל על הכוס של ברכת המזון, עיין שם. הרי דכוס חמיר כל כך עד שהתירו לו לאכול קודם הבדלה, וכל שכן דבלא זה אין לו לאכול כשיהיה לו במשך הזמן כוס ועתה אין לו, דצריך להמתין (אליה רבה). (ומה שהקשה המגן אברהם מפסחים קה א – לא ידענא מאי קשיא ליה, הא שם לא מיירי כלל לעניין ברכת המזון. ואולי סבירא ליה דאין טעון כוס, או שיש לו לברכת המזון. ומערובין מ ב אדרבה משמע דלא יהיה לו כוס כלל, ואין שייך המתנה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג דבר ברור הוא שאפילו למאן דסבירא ליה דאינה טעונה כוס, מכל מקום הידור מצוה הוא לברך על הכוס. ובש״ס משמע שהם כולם היו מברכים על הכוס, מפני שיין היה אצלם בזול. ולכן בהמדינות שיין מצוי ובזול – וודאי ראוי לכל ירא ה׳ לברך על הכוס, ובפרט כשיש זימון. ובמדינתינו אי אפשר מפני שאין לנו יין, וגם היין שאנו עושים מצימוקים הוא ביוקר, ואף גם שכר ביוקר, ואין ידינו משגת ליקח לכל סעודה כוס של ברכה. אך העשירים ששותים שכר בכל סעודה – וודאי דלהם נאה לברך על הכוס. והשומע יתברך מן השמים.

ד וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: כוס של ברכת המזון אינו אלא של יין, ולא משארי משקים אפילו קבע סעודתו עליהם. ואם אין יין מצוי באותו מקום, והשכר או שארי משקין הוי חמר מדינה – מברכים עליהם, חוץ מן המים. ומה שנוהגין במדינות אלו לברך על השכר – אין למחות, דהא יש אומרים דאינו טעון כוס כלל. ועוד: דהא עיקר חמר מדינה הוא שכר, וקובעין הסעודה עליו. ואף על גב דיין נמצא בעיר, מכל מקום לא מקרי ״מצוי״ לדבר זה, שהוא ביוקר ואי אפשר לקנות יין בכל סעודה לברך עליו. אמנם מצוה מן המובחר לברך על יין. ויש מדקדקין כשמברך ביחיד על היין שלא לאחוז הכוס בידם, רק מניחין אותו על השלחן לפניהם. ונכון מנהג זה על דעת הקבלה. עד כאן לשונו.

ה ויראה לי דזה שכתבו דכוס ברכת המזון אינו אלא על יין – לא דמי לטעם של קידוש שאינו אלא על היין, כמו שכתבתי בסימן רע״א. דבקידוש יש קרא ד״זכור את יום השבת לקדשו״ – זכרהו על היין (פסחים קו א). ד״זכירה״ כתיב ביין: ״נזכירה דודיך מיין״ (תוספות שם). ואפילו להסוברים דאסמכתא בעלמא הוא, כמו שיתבאר שם, מכל מקום אסמכתא איכא. אבל בברכת המזון לא אמרו בש״ס ״יין״ אלא ״טעונה כוס״. ואמנם הטעם הוא משום דאצלם היתה רוב שתייתן יין (שבת עח א), ובפסחים (קז א) קללו דתיהוי שקיותיה שיכרא מאן דמקדש אשיכרא. וגם עתה בארץ ישראל ובבבל רוב שתייתן יין, והוי חמר מדינה. ולא כן אצלינו; ואף שכר אין ידינו משגת, ורק עשירים שותין שכר תדיר. ואצלינו נראה דיין שרוף הוי חמר מדינה, אך גם זה אי אפשר מתרי טעמי: האחת שהוא ביוקר, ועוד דאינו יפה לשתייה אחר האכילה כידוע. ויש מקילים אצלינו לברך על כוס בארש״ט שקורין קווא״ס בלשונינו, אך לא ראינו מי שעושה כן. אבל על מי דבש שקורין מע״ד – וודאי דנכון לברך עליו. ועל לקרי״ץ אין לברך (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). וכן אין לברך אצלינו על מי לימענא״ד או סעלצי״ן, דהם מים בעלמא. וזה שכתבו דביחיד אין לאחוז הכוס בידו, כבר כתבנו שיש מגמגם בזה. ואפילו להסובר כן – אינו אלא ביין, ולא בשארי משקים (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ו׳).

ו כל כוס של ברכה, כמו כוס של ברכת המזון ושל קידוש והבדלה, כשטעמו מקצת מהכוס אף על פי שעדיין נשאר בו רביעית ויותר – פסול. וכך אמרו חכמינו ז״ל (נב א): טעמו – פגמו, דהוי כשיורי כוס (רמב״ם בפרק עשרים ותשעה משבת). והוי כמום בבהמה, ועל זה נאמר: ״הקריבהו נא לפחתך״

(לבוש). ויש להסתפק אם זהו דווקא למאן דסבירא ליה ברכת המזון טעונה כוס? או אפשר דאפילו אם אין צריך כוס, מכל מקום כשמברך על הכוס צריך שלא יהא פגום, כמו כל עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה שכתב הרמב״ם סוף פרק שביעי, וזה לשונו: אף על פי שאין ברכת המזון צריכה יין, אם בירך על היין צריך שידיח... עיין שם. אך מזה גופה ראיה: מדלא כתב שלא יהא פגום. ובקידוש בפרק תשעה ועשרים משבת כתב שלא יהא פגום – שמע מינה דמשום דסבירא ליה דברכת המזון אין צריך כוס, לכן לא חיישינן לפגום. ופלא שהרי״ף לא הזכיר כלל דין פגום, לא בפרק שמיני דברכות לעניין כוס של ברכה, ולא ב״ערבי פסחים״ לעניין קידוש והבדלה. וצריך עיון.

ז פגום לא הוי רק אם שתה מהכוס. אבל אם שפך מהכוס לתוך ידו, ושתה ממה שבידו – לא מקרי פגום; דכמו שיש אנשים אסטניסים שקשה להם לשתות ממה ששתה חברו בפיו, כמו כן הוי פגם לעניין כוס של ברכה. ובלא שתה מהכוס בעצמו – לא שייך אסטניסת כמובן; וכמו כן לא שייך פגם בזה. ולפי זה היה נראה דדווקא כשדיבק פיו אל הכוס כדרך השותין. אבל כשפתח פיו, ושפך מהכוס לפיו בלא נגיעת פיו להכוס – לא הוי פגום. אלא שראיתי לאחד מהגדולים שלא כתב כן (הגר״ז). ולאו דווקא בשתייה מכוס הוי פגום, דאפילו כששתה מהקנקן הוי פגום, ואפילו מחבית קטנה. אבל אם שתה מחבית של עץ גדולה – אין להקפיד. ויש מקפידים גם על זה, ולכן יש ליזהר לכתחילה (מגן אברהם סעיף קטן ח׳). ויש מי שמחמיר כל כך בפגום דאפילו כשצריך למזוג היין במים, אם המים פגומים – אסור למזוג בהן את הכוס. והטעם: משום דכל דבר פגום אינו עולה לדבר שבקדושה. ואל תתמה למה לנו טעם פגום והא נחסר מהכוס, ואפילו הכוס מחזיק יותר מרביעית מכל מקום הא איננו מלא, ואחד מתנאי הכוס הוא שיהא מלא כמו שיתבאר? דיש לומר דביכולת לשפכו לתוך כוס קטן מזה (מגן אברהם סעיף קטן ז׳), או כגון ששתה מעט מזער דעדיין הוא מלא (ט״ז סעיף קטן ג׳). אמנם יש תיקון לזה, כמו שיתבאר לפנינו.

ח כיצד הוא תיקונו של כוס פגום? שיוסיפו עליו מעט יין. דהפגם הוא מפני ששתה ממנו, וכשחוזר ומוסיף עליו – נתקן בכך, כמו בפגימת המזבח שסותמין את הפגם ונתקן בכך. וכן אם החזיר היין שבכוס הפגום להקנקן – נתבטל ברוב וכשר. ויראה לי דאפילו אם היין שבכוס יותר מהיין שבהקנקן – גם כן בטל, דעיקר הביטול צריך למקצת היין שהפה נגע בו; דהיין שלמטה לא נפגם, דהרי מטעם זה די בהוספה מעט יין כמו שכתבתי. ובאמת אינו צריך להחזיר כל הכוס להקנקן. אך יש מגמגמים דרק בדיעבד מהני תיקון זה (מגן אברהם סעיף קטן ט׳), אבל לכתחילה יוסיף מעט יין, ואחר כך ישפכנו להקנקן, ואחר כך ימלא כוס של ברכה מהקנקן. וטעמו של דבר: כי אנו צריכין לתקן הפגם בהכוס, כמו שהפגם היה מן הכוס. וכן אנחנו נוהגים לעשות כן, ונכון הוא. ולאו דווקא בהוספה מעט יין נתקן, דהוא הדין במים או בשארי משקין שאין מקלקלין את היין. אך מים עדיפי טפי, מפני שמזיגת היין הוא במים (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״א). ולכן אפילו יש לו עוד יין – יכול לתקנו במים אם היין לא יתקלקל בריבוי המים. ורק שהמים לא יהיו פגומים כמו שכתבתי.

ט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אם היו כוסות המסובין פגומין – צריך לתת מכוס הברכה לתוכם. ויש אומרים שאינו צריך. עד כאן לשונו, כלומר: שדרכן היה שיהיה כוס לכל אחד מהמסובין, והמברך מוציאם, וכל אחד שותה מכוסו, וממילא דצריך שגם כוסות של המסובין לא יהיו פגומין. ולכן צריך לשפוך מעט מכוסו לכוסותיהם. ופשוט הוא שישפוך קודם שישתה (ט״ז סעיף קטן ד׳), דאם לא כן הא גם כוסו נעשה פגום לדידהו. וה״יש אומרים שאינו צריך״ – סבירא להו דלא קפדינן אפגום, רק בכוס של המברך. ודע דדעת רשב״ם בפסחים שם, מדאומר הש״ס לשון ״קפידא״ על פגום – שמע מינה דאין עיכוב בדיעבד; ואם אין לו במה לתקנו – יכול לברך אפילו כשהוא פגום. ואין לומר דהא יכול לתקנו בקצת מים כמו שנתבאר, דיש לומר כגון שיתקלקל אם יוסיפו מים (ט״ז סעיף קטן ז׳). ויש חולקין על הרשב״ם. מיהו כדאי הוא הרשב״ם לסמוך עליו בשעת הדחק (טור ושולחן ערוך סעיף ז׳). ולפי מה שבארנו פשיטא שגם דעת הרי״ף כן, ובברכת המזון גם דעת הרמב״ם כן כמו שכתבתי בסעיף ו.

סימן קפג

א אמרינן בסוף פרק שביעי דברכות: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: הדחה ושטיפה, חי ומלא, עיטור ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו. ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן: אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה, שטיפה, חי ומלא. ותניא: הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ. כלומר: דלא לבד שמבפנים יהיה הכוס נקי אלא אפילו מבחוץ. ותניא בתוספתא דאם קנחו יפה – שפיר דמי, כלומר: דלא בעינן דווקא הדחה ושטיפה במים, דהעיקר שיהיה נקי. ולכן אם קנחו יפה – די בזה. וכן אם הוא נקי בלאו הכי – אין צריך כלום (בית יוסף). ויזהר שלא יהיה בו שיורי כוסות, כלומר: מה שנשאר משיורי פת שטבלו בהכוס. ובזוהר פנחס (דף רמ״ה ע״א) משמע דצריך דווקא

הדחה ושטיפה במים בכל עניין, עיין שם. (עיין בית יוסף שכתב בשם המרדכי והר״י שכן נהגו העולם. וכתב דבנקי אין צריך, עיין שם. ותמיהני שלא הביא דברי הזוהר שמצריך כן. ודייק ותמצא קל.)

ב ו״חי״ אין פירושו בלא מזיגה, דזה אי אפשר ביינות שלהם, שהיו חזקים ואי אפשר לשתותן בלא מזיגה. אלא דהכי פירושו: שיתנו חי מהחבית לתוך הכוס, וכשמגיע לברכת ״על הארץ ועל המזון״ – יתן לתוכו מים למזיגה. ולמה בברכת הארץ? כדי להודיע שבח הארץ, שיינותיה חזקות וצריכים מזיגה במים. ואף על פי שמברכין בחוץ לארץ, מכל מקום מדאינו מוזג עד ברכת הארץ – מוכח דכוונתו לשבח הארץ. וביינות שלנו שא״צ מזיגה – אינו צריך למוזגו כלל. (ובבית יוסף כתב דבקצת מקומות נהגו תמיד למזוג, שיש בזה עניין על פי הקבלה. עיין שם דמים הוא חסד, ובא להמתיק היין שהוא אדום.)

ג והמים יתן בתחילת ברכת הארץ, כשמתחיל לומר ״נודה לך...״ (בית יוסף). ורבינו תם פירש ד״חי״ פירושו ״מזוג ולא מזוג״, כלומר: דגם בהתחלה ימזוג מעט, אך בברכת הארץ מוסיף עוד מעט מים. ומסוגית הש״ס פירש כן, עיין שם. וכן מבואר מלשון הרמב״ם סוף פרק שביעי שכתב: וכיון שהגיע לברכת הארץ – נותן לתוכו מעט מים, עיין שם. ובאמת נראה שגם מטעם אחר בהכרח לפרש כן: דאם לא כן, היאך מתחיל לברך על כוס שאינו מלא? אבל אם נאמר מעט מים – אתי שפיר, דמקודם הוי גם כן כמלא אלא שמוסיף טיפין מים. ושיטה ראשונה היא מהרי״ף, ובאמת יש מי שאומר שגם כוונת הרי״ף כן הוא (ב״ח). ורש״י ז״ל פירש ״חי״ – שימזגנו בהכוס; ולא שימזוג בכלי אחרת וישפוך לכוס של ברכה, דבעינן שהיין חי כמות שהוא יבוא להכוס, ובו ימזגנו במים. עוד פירש ״חי״ – שיוציאנו מהחבית סמוך לברכה, עיין שם. ואצלינו שאין לנו חביתין, לכל אחד ישפוך מהקנקן סמוך לברכה. ואם שולח להמוכר יין, שאצלו יש חבית יין – ישלח סמוך לברכה. ויש מפרשים ד״חי״ קאי אכוס, כלומר: שהכוס יהיה שלם ולא שבור, דבכלים אמרינן ״שבירתן זו היא מיתתן״. ולכן כשהוא שלם מקרי ״חי״. ואפילו השבר הוא בתחתית הכלי, כלומר בהבסיס של הכלי – גם כן אינו נכון אלא בשעת הדחק. ו״מלא״ הוא כפשוטו, שהכוס יהיה מלא. וכל המברך על כוס מלא – נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר: ״ומלא ברכת ה׳, ים ודרום ירשה״. ונוחל שני עולמים: העולם הזה והעולם הבא (גמרא שם). וב״חי״ נכון לצאת כל הדעות (טור) אם אפשר. אמנם ביינות שלנו כמעט אי אפשר, דכשיתנו מעט מים יתקלקל לגמרי.

ד ״עיטור״: רב יהודה הוה מעטר ליה בתלמידים, שהיה מושיב תלמידיו סביבותיו בשעת הברכה. רב חסדא מעטר ליה בנטלי, כלומר: בכוסות סביב הכוס של ברכה. ו״עיטוף״: רב פפא מעטף ויתיב, רב אשי פריס סודרא אריישיה. וכתבו דכל ירא שמים לא יברך בהמצנפת הדק שעל ראשו, רק ישים הכובע על ראשו (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). וכן המנהג. אבל בזוהר שם מפורש כדי שלא יברך בגילוי ראש, עיין שם. ויש נוהגים גם עיטוף בבגד העליון (שם), ולא ראינו ולא שמענו מנהג זה.

ה ומקבלו בשתי ידיו כדי להראות חביבות המצוה, שמקבלו בכל כוחו. וכשמתחיל לברך נוטלו בימינו, כדי שלא יראה עליו כמשוי. והימין היא עיקרית, ולא יסייע בשמאל; אפילו להחזיק יד ימינו בידו השמאלית אינו נכון, אלא אם כן אי אפשר לו באופן אחר. ואם המברך הוא איטר יד – אוחזו בימינו שהוא שמאל כל אדם. ואסור ליטול הכוס בבתי ידים, שזהו גנאי לכוס כאילו אינו רוצה לאוחזו ביד עצמו. ולכן אם לובש בתי ידים – צריך לחלצן בשעת ברכת המזון כשמברך על הכוס. ויש מי שכתב שנכון שהכוס יעמדנו על פיסת היד, והאצבעות יסובבו להכוס זקופות, ולא יעמידנו על האצבעות (שם בשם של״ה). ויש מצריכים דווקא על האצבעות (הגר״ז בשם נגיד ומצוה). ורבינו הרמ״א סעיף ד פסק דדווקא שתגע השמאל בכוס אסור, אבל יכול להניחה תחת יד ימינו שתסייע לימין. ומגביהו מהקרקע טפח אם הוא יושב על גבי קרקע. ואם הוא יושב על השולחן – מגביהו מן השלחן טפח, כדכתיב: ״כוס ישועות אשא...״; וכדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו (טור). ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו. וכתב רבינו הרמ״א דלכן אין לוקחין לכוס של ברכה כלי שפיו צר שקורין גלו״ק גלא״ז לברך עליו, שאין יכול להסתכל בהיין. ויש שהשיגו עליו דהכוונה להסתכל בהכוס ולא בהיין (ט״ז סעיף קטן ד׳, ומגן אברהם סעיף קטן ז׳). ויש עוד טעם: משום דמצוה לשתות בבת אחת את הכוס של ברכה, ובכלי צר אי אפשר (דרכי משה). והשיגו גם על זה, דהעיקר שלא יכנס למיעיו מעט מעט ולא לגרונו, ויכול לשפוך לגרונו מעט מעט ולא יבלע עד שישפוך רובו (שם). ובזוהר שם משמע להדיא דההסתכלות הוא בהיין שבכוס, עיין שם. ומשגרו לאשתו שתשתה ממנו, אפילו אינה אוכלת עמו על השולחן.

ו והנה רבי יוחנן אמר: אנו אין לנו אלא ארבעה. וכן מבואר מהרמב״ם סוף פרק רביעי, עיין שם. אבל הטור כתב בשם הגאונים דצריך כל העשרה דברים, כיון דמצינו רב פפא ורב אשי דבתראי נינהו עבדי עיטוף, דלא כרבי יוחנן קיימא לן כן. ואנן עבדין כולהון לבד עיטור (טור). ודע דאפילו למאן דסבירא ליה דברכת המזון אין טעון כוס, מכל מקום כשמברך על הכוס יש לנהוג באלו הדברים, שכן פסק הרמב״ם שם, עיין שם.

ז המברך מיד שקבל בידו הכוס של ברכה – אסור לו לדבר, כדי שלא יסיח דעתו מהכוס. והמסובין נכון גם כן שלא ידברו אז, אך מדינא אין עליהם איסור לדבר רק משהתחיל המברך לברך. ולא מיבעיא בשעה שהוא מברך, דאז מחוייבים להטות אזנם ולשמוע, ואם לא שמעו או שחו שיחה בטילה דאין יוצאין ידי חובתם; אלא אפילו בין ברכה לברכה כשהמברך שותק – אין להם לדבר. ואם דיברו אז – אינם צריכים לחזור ולברך. ואפילו המברך עצמו אם שח בין ברכה לברכה – אינו צריך לחזור ולברך. אבל אם הפסיק בדיבור באמצע הברכה – צריך לחזור ולברך. ואם הפסיק בשתיקה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה – אינם צריכים לחזור לראש. ועיין מה שכתבתי בסימן ס״ה. ודע דכל זה הוא לפי מנהגם, כפי עיקר הדין שכולם שותקים ויוצאים בברכת המברך. אבל אנחנו מברכים כל אחד בפני עצמו, ורק מסיימים הברכה קודם המברך כדי שיענו ״אמן״, מפני שאין אנו יכולים לסמוך על השמיעה וכמו שכתבתי בסימן נ״ט. וגם רבינו הבית יוסף כתב בסעיף ז: נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה אפילו החתימות. ויקדים לסיים קודם המברך כדי שיענה ״אמן״. עד כאן לשונו. ויש נוהגים שעד ״הזן את הכל״ יוצאים בברכת המברך, שזהו עיקר ברכת הזימון. וכן עיקר (מגן אברהם סעיף קטן י״ב). ומכל מקום לא נהגנו כן. וכתבו שאין נותנין כוס של ברכה אלא לטוב עין (פרק שביעי דסוטה), שונא בצע וגומל חסד בממונו (רש״י), שנאמר: ״טוב עין הוא יבורך״ – אל תקרי ״יבורך״ אלא ״יברך״ (גמרא). ואם אין איש כזה, יברך הגדול שבהם.

ח ברכת המזון אינה אלא מיושב: בין שאכל כשהוא מהלך בבית, ובין שאכל כשהוא יושב, ובין שאכל כשהוא מיסב – אין לברך אלא מיושב, כדי שיוכל לכוין בטוב. וגם לא יברך כשהוא מיסב, שזהו דרך גאווה; אלא ישב באימה. ולאו דווקא המברך, דהוא הדין כל המסובין: לא ישבו בקלות ראש אלא באימה. ובדיעבד אפילו בירכו בהליכה – יצאו, אלא שלא עשאו מצוה מן המובחר. ורק כשהיה מהלך בדרך ואוכל – מברך כשהוא מהלך לכתחילה, ואינו צריך לישב לפי שאין דעתו מיושבת עליו, ואתי למטרד. ואסור לברך ברכת המזון כשהוא עוסק במלאכתו, ויתבאר בסימן קצ״א. ויש אומרים דגם ברכת ״מעין שלוש״ צריך לומר מיושב אף על פי שהברכה היא מדרבנן. ויש סמך מן התורה לישב בשעת ברכת המזון, דכתיב: ״ושבעת וברכת״ – ״שב עת וברכת״ (תוספות סוף פרק ״אלו דברים״). ולעניין להפסיק באמצע הפרק או בין פרק לפרק, יש אומרים שדינה כתפילה, ואסור להפסיק בכל עניין אלא מפני הסכנה, וחמירא מקריאת שמע. ואינו מובן הטעם למה תהא חמורה מקריאת שמע. וברור הוא ד״הטוב והמטיב״ אינו בכלל זה, שהוא מדרבנן. (והגר״ז נתן טעם קצת, ואינו מספיק, עיין שם. ונראה דגם לרמוז בעיניו אסור בברכת המזון, כיון דמדמינן לתפילה.)

סימן קפד

א ברכת המזון צריך להיות מיד אחרי גמר האכילה, במקום שאכל דווקא. וכבר נתבאר בסימן קע״ח שיש אומרים שכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם דווקא. ויש אומרים שרק חמשת מיני דגן צריכים ברכה במקומן; אפילו באותן שאין ברכתן ״המוציא״ אלא ״בורא מיני מזונות״ – צריכין ברכה במקומן. אבל אותן שברכתן ״העץ״ אפילו הם משבעת המינים – אינם צריכים ברכה במקומן, עיין שם. ומה נקרא ״שינוי מקום״? מחדר לחדר. אבל בחדר אחד אפילו הוא גדול מאוד – יכול לאכול בזוית זו ולברך בזוית אחרת. וגם מחדר לחדר, כשרואה מקצתו הוי כחד מקום. ואם אכל על דעת לברך בחדר אחר – מותר, כמו שכתבתי שם.

ב ומי שאכל והלך לו, ולא בירך במקומו, פסק הרמב״ם בפרק רביעי דאם היה מזיד – יחזור למקומו ויברך. ואם היה שוגג – מברך במקום שהוא נזכר שם. וגם במזיד, אם לא חזר למקומו ובירך במקום שנזכר – יצא. אבל הטור פסק דגם בשוגג מחוייב לחזור למקומו ולברך, אך אם לא עשה כן ובירך במקום שנזכר – יצא. אבל במזיד אף אם בירך במקום שנזכר – לא יצא, וצריך לחזור למקומו ולברך פעם אחרת. (דהטור פוסק כבית שמאי בריש פרק שמיני, והרמב״ם פוסק כבית הלל. ועיין תוספות נב ב דיבור המתחיל ״בכוליה״.)

ג אמנם רבים תמהו על הטור: דמנא לן לומר דבמזיד אם בירך שלא במקומו דצריך לברך פעם אחרת, דזה אינו מבואר בשום מקום? דנהי דעשה עבירה, מכל מקום כיון דמן התורה וודאי דיצא כמו בשוגג, דמן התורה לא שייך לחלק בין שוגג למזיד כמובן. ואם כן אתה צריך לומר דרבנן גזרו כן לחלק בין שוגג למזיד, דבמזיד גם בדיעבד לא יצא, וזה לא נמצא בגמרא כלל, ולא אחד מן הראשונים שכתב כן. ולכן אף שיש מן המפרשים שנדחקו לקיים דבריו על פי סוגית הש״ס, אין הדברים מוכרחים כלל. ולדינא אין לברך פעם אחרת (ט״ז סוף סעיף קטן א׳ ואליה רבה). וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין, וגורם ברכות לבטלות (אליה רבה). ואין חילוק בין שוגג למזיד, דבשניהם יחזור למקומו ויברך, ואם לא עשה כן אלא שבירך במקומו – יצא. וכבר נתבאר בסימן קע״ח דדברים הטעונים ברכה במקומן דינם שווה לפת, ולכן גם באלו מחוייב לחזור למקומו ולברך אפילו בשוגג. ואפשר דבאלו יש לסמוך על דעת הרמב״ם שבשוגג יברך במקום שנזכר, וכן נראה לעניות דעתי עיקר. (דזהו כספק ספיקא: שמא קיימא לן כהרמב״ם,

ואם תמצא לומר כהטור שמא רק פת טעון ברכה במקומו. והגם שמהמגן אברהם סעיף קטן ו׳ לא משמע כן, עיין שם – מכל מקום נראה כן. ודייק ותמצא קל.)

ד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: במה דברים אמורים? כשאין לו פת עוד. אבל אם יש לו פת עוד – יאכל במקום השני מעט ויברך, רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו אכל שמה פחות מכזית, מכל מקום כיון דגמר האכילה שם – יכול לברך שם, כמו שכתבתי בסימן קע״ח. אמנם זהו לדעת הרא״ש. אבל להרמב״ם נתבאר שם דצריך ברכה תחילה על מה שיאכל, וברכה למפרע על מה שאכל, עיין שם. וגם כוונת רבינו הבית יוסף כן הוא, דמשום דמקודם אמר ״ואם בשוגג להרמב״ם יברך במקום שנזכר, ולהר״י והרא״ש גם הוא יחזור למקומו ויברך״ – לזה אומר: ״במה דברים אמורים...״. כלומר: דלהרמב״ם הרי יכול לברך שם, ולהר״י והרא״ש משני שיאכל במקום השני. וזה שכתב: ״ובלבד שלא יהא רעב מאכילה ראשונה״ הוא פשוט, דאם כבר עבר זמן רב מאכילתו – לא שייך ברכת המזון עוד. (ודברי המגן אברהם סעיף קטן ג׳ אינן מובנים כלל, כמו שכתב הפרי מגדים והמחצית השקל, עיין שם. ועיקר קושיתו לא קשיא כלל, דפשיטא דהבית יוסף אדלעיל קאי לדעת הרא״ש. ודע דאם עד שיבוא למקומו יתעכל המזון – לכל הדעות יברך במקום שהוא נזכר. ודייק ותמצא קל.)

ה אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה, וספיקא דאורייתא לחומרא. וזהו דווקא כשאכל כדי שביעה, כדכתיב: ״ואכלת ושבעת וברכת״. אבל אם לא אכל כדי שביעה חיובו מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. וכשהוא חוזר מספק – חוזר גם ברכת ״הטוב והמטיב״ אף שהוא דרבנן; דכיון דנתחייב – נתחייב בכולה, שכן היתה התקנה שבכל פעם שיברך ברכת המזון יברך גם ״הטוב והמטיב״. ומכל מקום אינו יכול להוציא אחר שאכל ולא בירך בוודאי, דספק אינו מוציא הוודאי. ואף על גב דמי שאכל שיעור דרבנן מוציא את מי שאכל שיעור דאורייתא, זהו מפני שהוא וודאי על כל פנים. אבל לא כשמברך מפני הספק (עיין שערי תשובה בשם הפרי חדש, וכן עיקר). ועיין בסעיף ט מה שכתבתי שם.

ו ועוד נראה דדווקא כשאכל וודאי, וספק אם בירך, דחייב לברך. אבל אם יש ספק אם אכל אם לא אכל, או שאכל וספק אם אכל פת אם לאו – אינו מברך. והטעם: דהא לכאורה לא שייך בזה לומר ספיקא דאורייתא לחומרא ומחוייב לברך, דהא יש כנגד קולא דאם בירך מקודם הוי עתה ברכותיו לבטלה. אלא דהעניין כן הוא: דכשאכל וודאי, והחיוב מוטל עליו בוודאי לברך, ולכן בספק תורה אי אתה יכול לפוטרו מחיובא דרמי עליה. מה שאין כן אם יש ספק בעיקר חיובו אי אתה יכול להטיל עליו לברך, דשמא אינו חייב כלל לברך, וברכותיו לבטלה. (עיין באר היטב סעיף קטן ו׳, והנראה לעניות דעתי כתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ז עד אימתי יכול לברך? עד שיתעכל המזון שבמעיו. וכמה הוא שיעור עיכול? כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה (גמרא נג ב). ומשעה שהתחיל להיות רעב, אף על פי שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיון שהתחיל להתעכל – שוב אינו מברך. וכן לעניין שתייה או אכילת פירות: אם אינו צמא או רעב לאותם פירות, אף שלפירות אחרים תאב – יברך כשאינו בקי לדעת אם נתעכלו. ובאמת קשה לשער בזה, כי העיכול אינו אלא התחלת עיכול, דגמר עיכול הוא זמן רב ולא פחות משעה שעות אלא התחלת העיכול (מגן אברהם סעיף קטן ט׳). ואם כן מי יוכל לשער זה? וכל שכן באכילת פירות ושתייה. ולבד זה לא שייך שיעור זה אלא כשאכל כל צרכו, אבל אם אכל מעט – הא אדרבא תאוותו מתגברת יותר, ועם כל זה חייב לברך, וכמה יהא השיעור בזה? (עיין ט״ז סעיף קטן ב׳ ומגן אברהם סעיף קטן ט׳.)

ח והנה בגמרא שם איתא מי שאומר דשיעור עיכול הוא כדי הילוך ארבעה מילין. ולפירוש רש״י באכילה מרובה ארבעה מילין ולהתוספות באכילה מועטת ארבעה מילין, עיין שם. אך זהו למאן דסבירא ליה שם דשיעור עיכול הוא כל זמן שיצמא מחמת אכילתו. אבל למאי דקיימא לן כל זמן שאינו רעב כמו שכתבתי אין ראיה, דסבירא ליה כן מכל מקום, גם אין ראיה שחולקין על זה. ולכן באמת יש מי שאומר כן דבאכילה מועטת הוא ארבעה מילין כהכרעת רבותינו בעלי התוספות, ובאכילה מרובה כל זמן שאינו רעב מחמת אכילתו (ט״ז שם). ושיעור ארבעה מילין הוא שעה ושנים עשרה חלקי שעה. ומכל מקום עדיין לא ידענו כמה הוא אכילה מרובה וכמה מועטת. מיהו על כל פנים זהו וודאי דעד ארבעה מילין צריך לברך, ולכן אין דרך אחרת כששהא יותר משיעור זה שיאכל עתה כזית ויברך ברכת המזון (מגן אברהם שם). וכן צריך לעשות, וכן בברכה אחרונה של שארי דברים. אלא שבזה אם הסיח דעתו – צריך לברך גם ברכה ראשונה. ויראה לי בכלל הדברים, כשיש ספק אצל האדם אם שהה כדי עיכול אם לאו – בפת צריך לברך ברכת המזון, ובשארי דברים לא יברך מספק (כן נראה לעניות דעתי).

ט שיעור אכילה לברך ברכת המזון הוא בכזית בינוני, וזהו מדרבנן. ומדאורייתא דווקא כדי שביעה (מגן אברהם סעיף קטן י״ח). והלבוש כתב דכביצה הוא מן התורה, עיין שם. ויש מן הראשונים שסוברים כן (הר״י, והרא״ה, ורי״ו כמו שכתב האליה רבה סעיף קטן ט׳). אבל רוב רבותינו אין סוברים כן,

ועוד יתבאר בזה בסימן קצ״ז בסייעתא דשמיא. (ודע דבדין ספק אם בירך, דחייב לברך ברכת המזון כמו שכתבתי, גם בנשים הדין כן. ועיין שערי תשובה סעיף קטן ז׳. ודייק ותמצא קל.)

סימן קפה

א ברכת המזון נאמרת בכל לשון, שנאמר: ״וברכת את ה׳ אלהיך״ – בכל לשון שאתה מברך (סוטה לג א). ונראה לי דזהו דווקא כשאינו מבין בלשון הקודש. והכי משמע בירושלמי שם, שאומר דלכן ברכת המזון נאמר בכל לשון: כדי שיודע למי הוא מברך, וכן בתפילה כדי שיהא יודע לתבוע צרכיו, עיין שם. ומבואר דלכן התירו לו בכל לשון, ואם מבין בלשון הקודש הלא יודע למי הוא מברך. אלא וודאי דווקא כשאינו יודע בלשון הקודש. ועוד אומר שם בירושלמי לעניין מגילה, דאם היה יודע לקרותה אשורית ולעז – אינו יוצא בה אלא אשורית, עיין שם. ואם כן גם בברכת המזון, ובתפילה גם כן כן הוא. וזה שבגמרא אמרו ״בכל לשון שאתה מברך״ – אין הכוונה בכל לשון שאתה רוצה; אלא הכוונה: אם אינך מבין לשון הקודש – תברך בכל לשון שאתה מבין לברך. (ומלשון רש״י שם שכתב: ״לא קבע לו הכתוב לשון״, עד כאן לשונו – לא משמע כן, ויש ליישב. ודייק ותמצא קל.)

ב והנה בדור שלפנינו קמו עדת מריעים בחוץ למדינתינו להתפלל ולברך ברכת המזון בלשון לעז, ויסודם על משנה דסוטה ד״אלו נאמרין בכל לשון״. וגדולי הדור שהיו אז ביטלו דבריהם. ואני אומר שהעדה הרעה הזאת לא ירדו לדעת חכמי הש״ס כלל. דהנה במשנה נחשבו הרבה דברים שנאמרים בכל לשון, ודריש בגמרא טעמים על כל אחד למה הוא בכל לשון; והרבה דברים שדווקא בלשון הקודש, ודריש בגמרא על כל אחד למה הוא דווקא בלשון הקודש, עיין שם. ואינו מובן: דאם מצד הסברא לא היינו אומרים שצריך דווקא בלשון הקודש, למה צריך קרא על אלו שבכל לשון? ואם מצד הסברא היינו אומרים שדווקא בלשון הקודש, למה צריך קרא לאלו שדווקא בלשון הקודש?

ג אמנם עיקרי הדברים כן הוא: דוודאי כיון שהתורה ניתנה בלשון הקודש, והוא הלשון המקודש בו נברא העולם – בוודאי מצוה וחובה שבכל דבר הנוגע לתורה ולמצוה צריך לשון הקודש דווקא, למי שיודע לשון הקודש. ואף מי שאינו יודע בלשון הקדוש לא היינו מתירים אותו לאמר בלשון אחר, ולכן צריך קרא להתיר למי שאינו יודע לשון הקודש, כדברי הירושלמי שהבאנו. וממילא דאין בדברים אלו לשון הקודש לעיכובא, ואפילו היודע לשון הקודש ועבר והתפלל ובירך בלעז – יצא מן התורה; אלא שעבר עבירה. דזה אין סברא לומר שמי שאינו יודע לשון הקודש יכול לומר בלעז לכתחילה, ומי שיודע גם בדיעבד לא יצא (וזהו כוונת רש״י שם שהבאנו בסעיף א׳). ולפי זה צריכי קראי להתיר לכתחילה למי שאינו יודע לשון הקודש. ולאותם שצריך דווקא לשון הקודש לעיכובא – צריכי קראי דאף בדיעבד לא יצאו. ולפי זה פשיטא דאיסור גמור הוא לדידן להתפלל ולברך בלשון לעז. וכבר נתבאר בסימן ק״א דלשון לעז צריך שיהא מועתק ממש מלשון לשון הקודש אל לשון לעז, מילה במילה בדקדוק. עיין שם.

ד אם צריך להבין הלשון? לקמן בסימן תר״צ יתבאר לעניין מגילה דבלעז צריך להבין, ואם לאו לא יצא. אבל בלשון הקודש אף אם אינו מבין – יצא, הן הקורא והן השומע, עיין שם. ורש״י ז״ל למד מזה דהוא הדין בכל המצות כן הוא, כמו שכתב המרדכי בשמו בפרק שמיני דברכות, עיין שם. ולפי זה המתפלל והמברך בלשון הקודש יצא אף על פי שאינו מבין, וכן השומע. וכן משמע להדיא בברכות (מה ב), דתניא: שנים שאכלו כאחת – מצוה לחלק (שכל אחד יברך לעצמו). במה דברים אמורים? כששניהם סופרים. אבל אחד סופר ואחד בור – סופר מברך ובור יוצא, אף שהבור אינו מבין כלל לשון הקודש.

ה אמנם רבותינו בעלי התוספות שם כתבו, וזה לשונם: ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים, מאחר שאין מביאין ראיה שיוצאות, מדאמר לקמן: סופר מברך ובור יוצא... מיהו יש לדחות, דשאני בור שמבין בלשון הקודש ויודע קצת מאי קאמר, ואינו יודע לברך. אבל נשים שאינן מבינות כלל, מצי למימר דלא נפקי. והא דאמר במגילה (יז א): לועז ששמע אשורית יצא – פרסומי ניסא בעלמא שאני, כדאמרינן התם... עד כאן לשונם, וכן כתבו שם הרא״ש והמרדכי. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך בסימן קצ״ג, עיין שם. ולא אבין דעת רבותינו: דמנא לן דהבור מבין בלשון הקודש? והרי הרבה בורים יש שאינם מבינים כלל, וכי חלקה הברייתא בין בור לבור? ובאמת בסמ״ג (מצוה כ״ז) ליתא לדחייה זו, רק על הך דמגילה דפרסומי ניסא שאני, עיין שם. וגם דחייה זו לא אבין, שהרי במגילה שם אומר: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן? אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא. הרי שלבד פרסומי ניסא אומר גם טעם ״מצות קריאה״ – הרי שיוצאים בקריאה זו אף על פי שאינם מבינים. (ומלשון הרא״ש והמרדכי משמע שלפניהם היתה הגירסא רק מטעם פרסומי ניסא, עיין שם. וגם ברמב״ם פרק חמישי הלכה ט״ו משמע להדיא לא כן, וכן בבה״ג וברי״ף. וכן הסמ״ג שם כתב בשם ר״י כדעת רש״י, עיין שם.)

ו מיהו אפילו לדברי רבותינו אלה – אין זה רק בהשומע. אבל המברך לעצמו או המתפלל, אף על פי שאינו יודע כלום, מכל מקום יצא. וכן כתב הלבוש בסימן קצ״ג סעיף א, וזה לשונו: וזהו ההפרש בין המברך ובין השומע: שהמברך יוצא בברכת עצמו אף על פי שאינו מבין, כיון דטופס הברכה כך היא. והשומע אינו יוצא אלא אם כן מבין מה שיאמר המברך. עד כאן לשונו, וכן כתבו כמה גדולים (מגן אברהם בריש סימן ס״ב, וע״ת ופרי מגדים בריש סימן קצ״ג). ועוד כתבו דמנהג העולם כרש״י, דהנשים יוצאות בשמיעה אף שאין מבינות כלום (ב״ח בסימן קצ״ג, ומגן אברהם שם סעיף קטן ב׳, ועיין שם בט״ז). וכן כתב רבינו הרמ״א בספרו דרכי משה שם, וכן מבואר מדבריו בסימן קצ״ט סעיף ז כמו שכתבתי שם. ובאמת זהו גם דעת הבה״ג והרי״ף והרמב״ם, כמו שכתבתי.

ז ודע שאחד מהגדולים יצא לחלק: דאף המברך בעצמו אם אינו מבין תיבות הברכות שיצא מפיו – לא יצא אפילו בלשון הקודש (הגר״ז בסימן זה). וכתב הטעם: דכיון שאינו מבין התיבות, אין אני קורא בו ״וברכת את ה׳ אלקיך״ אף על פי שיודע למי מברך, עיין שם. ומאוד תמוה: דכיון שיודע למי מברך, שפיר קרינן בו ״וברכת את ה׳ אלקיך״, כלומר: שנותן שבח והודיה להאל יתברך. והרי חסרון כוונה אינו מעכב גם בקריאת שמע רק בפסוק ״שמע ישראל״ כמו שכתבתי בסימן ס, ובתפילה רק באבות כמו שכתבתי בסימן ק״א. ועוד: אם נאמר כן, נמצא שכמה אלפים מישראל אין יוצאין ידי חובתן בברכת המזון, וחלילה לומר כן. ועוד: כיון דלדעת רש״י והבה״ג והרי״ף והרמב״ם גם השומע יצא אף כשאינו מבין, ואיך נעשה פלוגתא רחוקה לדעת החולקים דאף המברך עצמו לא יצא? ולכן העיקר לדינא כמו שכתבתי. ולבד שהעולם תופסים לעיקר כדעת רש״י כמו שכתבתי, שכן נראה פשטיות לשון הש״ס. וגם רבותינו החולקים לאו מילתא דפסיקא קאמרי, כמבואר מדבריהם למעיין בהם. וכל זה הוא בדיעבד. אבל וודאי לכתחילה ועיקר המצוה להבין מה שאומר ומה ששומע בשום לב. וכן כשיצא ידי חובתו בשמיעה מאחר, צריך השומע לכוין לצאת והמברך יכוין להוציאו, וזה מעכב גם בדיעבד.

ח כתב הרמב״ם בפרק ראשון מברכות דין ה׳: נוסח כל הברכות – עזרא ובית דינו תקנום. ואין ראוי לשנותם, ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה. וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה. וכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, אלא אם כן היתה סמוכה לחבירתה. וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון, והוא שיאמר כעין שתיקנו חכמים. ואם שינה את המטבע, הואיל והזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה – אפילו בלשון חול יצא. עד כאן לשונו. ביאור דבריו ד״כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו אלא טועה״, כלומר: ומכל מקום יצא, כמו שסיים דהואיל שהזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה יצא. והדין הראשון הוא כשמברך בלשון הקודש, והדין השני כשמברך בלשון חול. (ופסק כרבי מאיר מ ב ולא כרבי יוסי שם, וכדעת כל הפוסקים. וכן כתב המגיה בהגהות מיימוניות אות ב׳. והכסף משנה והגהות מיימוניות תפסו דפסק כרבי יוסי, ומה שכתב ״אינו אלא טועה״ – כוונתו שלא יצא. והקשו עליו דבירושלמי פוסק להדיא כרבי מאיר, והכסף משנה נדחק בדבריו, עיין שם. ואין צריך לזה, וכוונתו כמו שכתבתי וכדעת כל הפוסקים. ודייק ותמצא קל.)

ט עוד כתב: כל הברכות כולם – צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר. ואם לא השמיע לאזנו – יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו. עד כאן לשונו. ופסק כן על פי מה דתניא (טו א): לא יברך אדם ברכת המזון בלבו. ואם בירך – יצא. עיין שם. וצריך לומר: אף על גב דקיימא לן דהרהור לאו כדיבור דמי בקריאת שמע, כמו שכתבתי לעיל סימן ס״ב סעיף ו, והוכחנו שם דגם דעת הרמב״ם כן הוא, עיין שם. אמנם לעניין ברכות סבירא ליה דכדיבור דמי, דבקריאת שמע כתיב ״ודברת בם״, כמו שכתבתי שם.

י אמנם רש״י ז״ל כתב דהא דתניא ״ואם בירך יצא״ – היינו שלא השמיע לאזנו. דכן פירש על ״בלבו״ שלא השמיע לאזנו, עיין שם. וכוונתו: דאי אפשר לפרש ״בלבו״ ממש, דהא קיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי. וכן הוא דעת כל רבותינו הראשונים, וכן פסקו בטור ושולחן ערוך סעיף ב, וזה לשונו: ואם לא השמיע לאזניו – יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. עד כאן לשונו. אבל בהרהור בלבד – לא יצא (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ואם מחמת חולי או אונס אחר קרא בלבו – יצא (שם); שהרי גם בקריאת שמע כן הוא, כמו שכתבתי בסימן ס״ב. וכן יעשה במקום שאינו נקי לגמרי כמו שכתב שם רבינו הרמ״א, עיין שם. וכן יראה לי דבברכה אחרונה כשמסופק אם בירך אם לאו דאינו צריך לברך, לבד ברכת המזון יהרהר אותה בלבו, דיצא על כל פנים לדעת הרמב״ם.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: יש מי שאומר דבעל הבית עם בניו ואשתו – צריך לברך בקול רם כדי שיצאו בברכתו. עד כאן לשונו. והיינו כשהם אינם יכולים לברך, וכמו שאמרו בגמרא: סופר מברך ובור יוצא. וכתב ״יש מי שאומר״, משום דהתוספות והרא״ש כתבו דאולי דווקא בור שמבין מה שאומרים, ולא נשים שאין מבינות כלל, וכמו שכתבתי בסעיף ה. ולכן כתב ״יש מי שאומר״. וזה ראיה שגם רבינו הבית יוסף לא סבירא ליה כהתוספות

והרא״ש, וכמו שכתבתי שם. (והמגן אברהם סעיף קטן ב׳ כתב: צריך עיון למה כתב ״יש מי שאומר״, עיין שם. ודבריו תמוהין כמו שכתבתי, דבסימן קצ״ג כתב בעצמו כתוספות ורא״ש, עיין שם. לכן כתב ״יש מי שאומר״. ודייק ותמצא קל.)

יב הטור הביא ירושלמי (תרומות פרק ראשון): שְׁכוֹר מהו שיברך? חד חסיד שאל לאליהו. אמר לו: ״ואכלת ושבעת וברכת״ – אפילו מדומדם. פירוש: נרדם ואינו מיושב בדעתו. עד כאן לשונו. הטור והסמ״ג (מצות עשה כ״ז) פירשו ״מדומדם״ כמו ״אבן דומם״, כלומר: שכור ואינו יכול לדבר כראוי, עיין שם. ובמקום אחר פירש דלפעמים מכוח רוב שובע אכילה ושתייה נופל שינה עליו, ואינו מיושב בדעתו, ומכל מקום אמרה תורה ״וברכת״ (כן הביא הפרישה משמו). ומפורש שם בירושלמי דאפילו אינו יכול לדבר בפני המלך, עיין שם. ובתפילה אינו כן, כמו שכתבתי בסימן צ״ט. ומפורש כן בעירובין (סד א): ואף גם בשתוי כשיכול לדבר בפני המלך, לתחילה לא יתפלל אלא שבדיעבד תפליתו תפילה. אבל בשכור שאינו יכול לדבר בפני המלך – גם בדיעבד אינה תפילה, כמו שכתבתי שם. ובברכת המזון וכל הברכות אפילו בכהאי גוונא מברך לכתחילה. וזה לשון הירושלמי שם (הלכה ד׳): שתוי אל יתפלל. ואם התפלל – תפילתו תחנונים. שכור אל יתפלל, ואם התפלל – תפילתו גידופים. איזה שתוי? כל ששתה רביעית. שכור – ששתה יותר. תמן אמרין: כל שאינו יכול לדבר לפני המלך... שכור מהו שיברך? ״ואכלת ושבעת וברכת״ – אפילו מדומדם. עיין שם. הרי מפורש דאף כשאינו יכול לדבר לפני המלך – מברך ברכת המזון. והוא הדין כל הברכות.

יג אבל רבותינו בעלי התוספות בעירובין שם לא כתבו כן, וזה לשונם: שכור... – וצריך עיון אם יש להשוות ברכות לתפילה לעניין צואה ושכור. ובעל כורחינו לאו לכל מילי דמיין, דהא שתוי אל יתפלל עד שיפיג יינו... ופשיטא דשתוי מברך ברכת המזון וכל הברכות, כדאמר בירושלמי דברכות: ״ואכלת ושבעת וברכת״ – אפילו מדומדם. עד כאן לשונם. הרי שתפסו דברי הירושלמי רק בשתוי ולא בשכור, ובהכרח שלפניהם היתה גירסא אחרת בירושלמי. והם כתבו שהירושלמי הוא בברכות, ולפנינו לא נמצא שם רק בתרומות. וגם הרא״ש כתב כן, עיין שם. אמנם בברכות (לא ב) הביאו בעצמם הירושלמי דתרומות, דשכור יכול לברך ברכת המזון, עיין שם. וכן כתב שם הרא״ש, עיין שם. ודבריהם סותרים זה את זה. והעיקר כמו שכתבתי בברכות, שכן פסקו הסמ״ג ותר״י (מעיו״ט) והמרדכי.

יד ולפי זה מה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אפילו נשתכר כל כך עד שאינו יכול לדבר כראוי – יכול לברך ברכת המזון. עד כאן לשונו. ברור הוא שכוונתו אף כשאינו יכול לדבר לפני המלך. אך ממה שכתב אחר כך בסעיף ה, וזה לשונו: אם בירך, והיתה צואה כנגדו או שהיה שכור – נסתפקו התוספות והרא״ש אם צריך לחזור ולברך. ומשום מי רגלים פשיטא שאינו חוזר לברך. עד כאן לשונו. וזהו על פי דבריהם בעירובין, וסותר למה שכתב מקודם. ובאמת הלבוש השמיט ״שכור״, עיין שם. אמנם דעת רבינו הבית יוסף נראה להשוות דבריהם, ולחלק בשכור עצמו בין אינו יכול לדבר כראוי ובין אינו יכול לדבר כלל. אבל העיקר לדינא דבכל עניין יכול לברך ברכת המזון, אם לא כשהגיע לשכרותו של לוט. וגם מפרשי השולחן ערוך (ט״ז ומגן אברהם) הסכימו כן להלכה, וכן מבואר מדברי רבינו הרמ״א ריש סימן צ״ט, עיין שם. וכן מפורש בזוהר תרומה (דף קנ״ג ע״ב); ושם מפרש טעם ההפרש בין תפילה לברכת המזון, עיין שם.

סימן קפו

א נשים חייבות בברכת המזון, דהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, דמתי שאוכל מחוייב לברך. ומכל מקום איסתפקא לה בגמרא (כ ב) אם חיובן מן התורה, או רק מדרבנן ומן התורה פטורים, משום דכתיב: ״וברכת... על הארץ הטובה...״ – ונשים לא נטלו חלק בארץ (רש״י). ואף על גב דגם כהנים ולוים לא נטלו חלק בארץ, מכל מקום היה להם ערי מגרש. ועוד: כיון שנטלו תרומות ומעשרות מגידולי הארץ, הרי כ״יש להם חלק בארץ״, מה שאין כן נשים. ועוד: כיון דבברכת הארץ מחוייבים לומר ״על בריתך שחתמת בבשרינו, ועל תורתך שלמדתנו״, ונשים אינן לא בברית ולא בתורה (תוספות). ואין לומר: דנהי דפטירי מברכת הארץ, אבל מברכת ״הזן״ למה יפטורו? דהא מקודם תיקן משה רבינו ברכת ״הזן״ בשעה שירד להם המן, ויהושע תיקן ברכת הארץ כשנכנסו לארץ, ודוד ושלמה תיקנו ״בונה ירושלים״ (מח ב). וכשתיקן משה – וודאי גם לנשים תיקן, שהרי גם להן ירד המן. ואם כן במה נפטרו אחר כך? וכן מ״בונה ירושלים״ למה פטורות? דיש לומר דכיון דילפינן מקרא ״וברכת״ – זו ברכת ״הזן....״, ״על הארץ״ – זו ברכת הארץ, ״הטובה״ – זו בונה ירושלים (שם). ולכן כל שנתחייב בברכת הארץ חייב בכולן, וכל שלא נתחייב בברכת הארץ פטור מכולן. ועוד: משום דנשים חיוב מזונותן על בעליהן, שהאיש מחוייב לזון את אשתו. לפיכך גם עיקר ברכת ״הזן״ יש לומר דאינו שייך להן. וכן בניין ירושלים עיקרו לאנשים, והנשים טפלות להאנשים (כן נראה לעניות דעתי).

ב ואמרו בגמרא שם דיש נפקא מינה אם חיובן מדאורייתא או מדרבנן: דאם מן התורה יכולות לצאת לאנשים, ואם מדרבנן אין יכולות לצאת, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואף על גב דקיימא לן דמי שאכל כזית דגן יכול לצאת למי שאכל כדי שביעה, אף על גב דמן התורה אין חיוב רק כדי שביעה, כדכתיב: "ואכלת ושבעת" – לא דמי. חדא דלדעת הראב"ד בפרק חמישי דברכות, גם מדאורייתא חייבין בכזית, עיין שם. ואפילו לדעת הרמב"ם והתוספות דכזית הוא רק מדרבנן, מכל מקום כיון דעיקר חיובו מן התורה, ובאמת מן התורה היה יכול להוציא אחרים גם כשלא אכל כלל, כמו כל ברכת המצוות שכל ישראל ערבים; ולא דמי לברכת הנהנין שאין יכול להוציא אחרים כשהוא אינו נהנה, דברכת הנהנין אינה חיובית. אבל ברכת המזון לאחר אכילה הוי חיובית והוי כברכת המצות, אלא שמדרבנן אמרו שכל זמן שלא אכל כזית דגן – אינו יכול להוציא אחרים. וכן מפורש בגמרא. (מח א; ושמעון בן שטח הוה סבירא ליה לדמות לגמרי למצות, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ולפיכך אם רק אכל כזית – יכול להוציא אחרים, מה שאין כן נשים אם אינן חייבות כלל (רשב"א שם מח א). והא דאמרינן בירושלמי פרק שלישי דברכות דברכת המזון לא דמי לכל המצות, משום דכתיב: "ואכלת ושבעת וברכת" מי שאכל הוא יברך – זהו מדרבנן (שם). והטור הביא דעת ר"י שבאמת אף מי שלא אכל יכול להוציא אחרים, עיין שם. וזהו דעת התוספות בברכות שם (סוף דיבור המתחיל "עד"), וכתבו דזה דאמרינן בגמרא שצריך שיאכל כזית דגן – זהו לעניין זימון שצריך לומר "שאכלנו משלו". אבל בלא זימון יכול להוציא אחרים. והטור חולק בזה, עיין שם. והכי קיימא לן, דכן נראה דעת רוב הפוסקים. (ודעת הרמב"ם בפרק חמישי דבאמת מי שאכל רק כזית אינו יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה. וכן כתב הרשב"א בשם בעל הלכות, עיין שם. וזהו דעת בה"ג, עיין שם.)

ג דעת הראב"ד והרשב"א שהבעיא נפשטה, ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה, ויכולות להוציא גם אנשים. ומכל מקום לעניין זימון אין מצטרפות משום פריצותא, ויתבאר בסימן קצ"ט. אבל דעת התוספות והרא"ש דהבעיא לא נפשטה והוי ספיקא דדינא, וזהו גם דעת הרמב"ם בפרק חמישי, עיין שם. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף א. ולכן אינן מוציאות אלא מי שחיובו מדרבנן, כמו אשה וקטן. ועבד דינו כאשה. וטומטום ואנדרוגינוס הם ספק איש ספק אשה, ולכן האשה אינה מוציאה אותם, והם אינן מוציאות את האיש; וגם אינם מוציאות זה את זה, דשמא זה זכר וזה נקבה. ויש מהפוסקים דפשיטא ליה דמסקנא דסוגיא הוא דנשים אין חיובן אלא מדרבנן, וזהו דעת רבינו יונה (עיין בית יוסף). וכן הוא דעת הזוהר תרומה (קס"ח ע"ב), עיין שם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א'.)

ד הקטן כשהגיע לחינוך – חייב האב לחנכו בברכת המזון מדרבנן. ולאשה אינו מוציא למאן דסבירא ליה דהיא ספק או וודאי דאורייתא. והקטן חיובו בחינוך אף כשלא אכל רק כזית, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון (אליה רבה). וכן נשים. והקטן אינו מוציא את הגדול אלא כשהגדול אכל רק כזית דחיובו מדרבנן, וכן האשה אינה מוציאה את האיש אלא אם כן אכל רק כזית. וזהו ששנינו בסוכה (לח א): בן מברך לאביו, ואשה לבעלה, ועבד לרבו; דכיון שהם אכלו כדי שביעה, ויש עליהם חיוב מדרבנן – מוציאים לאנשים שאכלו רק כזית, שגם הם חיובם מדרבנן. ואם גם הם אכלו רק כזית – אינן מוציאים, דלא אתו תרי דרבנן ומפקי חד דרבנן (תוספות סוף פרק שני דמגילה יט ב דיבור המתחיל "ורבי יהודה"). ויש מי שמגמגם בזה (מגן אברהם סעיף קטן ג'). וגם מלשון הרמב"ם בפרק חמישי דין ט"ז נראה יותר כדעה זו דאין חילוק, עיין שם. ולדעת הראב"ד דכזית חיובו מן התורה, בכל עניין אין ביכולתם להוציא אנשים גדולים. והא דבן מברך לאביו ואשה לבעלה, אין הכוונה שמוציאין אותן אלא שעונה אחריהן מה שאומרים, ומברך בעצמו. והא דצריך לקריאתן, מפני שאינו בקי. ולכן באמת שנינו שם: "תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכים לו", עיין שם. (ובנות אינן בחינוך לברכת המזון.)

סימן קפז

א שלוש ברכות של ברכת המזון הם מן התורה, כדתניא (מח ב): מניין לברכת המזון מן התורה? שנאמר: "ואכלת ושבעת". "וברכת" – זו ברכת "הזן". "את ה' אלהיך" – זו ברכת הזימון. "על הארץ" – זו ברכת הארץ. "הטובה" – זו "בונה ירושלים". וכן הוא אומר: "ההר הטוב...". "הטוב והמטיב" ביבנה תקנוה. והא דאמרינן שם מקודם דמשה תיקן ברכת "הזן", ויהושע ברכת הארץ, ודוד ושלמה "בונה ירושלים" – אין הכוונה שהם תיקנו עיקר הדבר דזהו מן התורה, אלא שהם סידרו נוסחי הברכות (רשב"א).

ב ברכה ראשונה פותחת ב"ברוך" וחותמת ב"ברוך", שהיא ברכה ארוכה שיש בה כמה עניינים; דיש בה שבח שהשם יתברך זן את כל העולם, ותפילה ש"אל יחסר לנו מזון לעולם ועד". ולבד שהוא יתברך זן מזונות ההכרחיים שאי אפשר לחיות בלעדם, עוד "מפרנס לכל ומטיב לכל" גם במותרות; וגם מכין מזון לכל בריה ובריה שתמצא מזונותיה במקום שהיא, כמו שאמר דוד: "נותן לחם לכל בשר, כי לעולם חסדו", וקבעוה בברכה הראשונה. ויש מוסיפין לומר "כי לעולם חסדו עמנו", ואין לומר כן כי חסדיו הם עם כל חי (טור). וכן יש מוסיפים בתחילת הברכה לאמר "ברוך משביע לרעֵבים,

ברוך משקה לצמאים, ברוך אתה... הזן את העולם..." – ואין לאומרו, שאינו מנוסח הברכה. וכל המוסיף גורע, ומשנה ממטבע שטבעו חכמים (טור). וכן מה שנדפס באיזה סידורים מקודם הברכה "ברוך הוא וברוך שמו" – טעות הוא. וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו אלא טועה, אף שיצא ידי חובתו, וכמו שכתבתי בסימן קפ"ה סעיף ח, עיין שם.

ג בנוסח ספרד יש קודם החתימה: "כאמור: פותח את ידיך...". וכתב הכלבו שאינו נכון, דאיך נביא פסוק שאמרו דוד לדברי משה רבינו? ואין זה הכרח (בית יוסף), דכמה פעמים מצינו כן. ועיקר כוונת הכלבו דזהו כיהודה ועוד לקרא (דרישה), כלומר: דזהו רק לעניין אמונה שהשם יתברך זן את כל העולם, וכיון שמשה רבינו קבע כן לומר "הזן את העולם כולו בטובו...", למה לנו ראיה מדוד שאמר "פותח את ידיך..."? ולעניות דעתי נראה כוונה אחרת בהוספה זו, דהשם יתברך הטביע בטבע כל בעל חי שיהא שש ושמח במזונותיו, ושימאס מאכל אחר. וזהו הכוונה "ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא", כלומר: שהכין טבע זה הבעל חי למזונותיו דווקא. ומביא ראיה לזה ממה שאמר דוד: "פותח... ומשביע לכל חי רצון", כלומר: שכל בעל חי מלא רצון ממזונותיו. ומביא מזה הפסוק ראיה שכן היתה כוונת משה רבינו. (ואין להקשות על נוסח זה מירושלמי פרק קמא דברכות סוף הלכה ה' דאין אומרים ברכה פסוק, עיין שם. דשם הכוונה אחר הברכה; ואפילו לפירוש החֲרדים שם בשם הר"א דאקודם קאי – גם כן לא שייך כאן, שמדבר בשבחו של מקום. וראיה: שהרי גם קודם ברכת הארץ מסיים בפסוק ד"ואכלת ושבעת". ודייק ותמצא קל.)

ד "בחן ובחסד וברחמים", ויש גורסים "בחן בחסד וברחמים". והכל אחד, דגם בתורה מצינו שוי"ו העיטוף אינו אלא לבסוף, כמו "במקנה בכסף ובזהב". ונוסחא שלנו: "וברחמים הוא נותן לחם לכל בשר". ויש שאינו גורס "הוא" אלא "וברחמים נותן לחם" (אליה רבה). ולי נראה שנוסחתינו מכוונת יותר; דהכוונה של "חן חסד רחמים" נראה לי דהנה שלוש מדרגות יש בבני אדם: יש עשירים גדולים, וזהו "בחן" על דרך "ונח מצא חן". כלומר: השפעה יתירה. ויש בעלי בתים ממוצעים, שכל מה שצריכים משיגים בנקל, ואין להם מותרות. וזהו "בחסד" שהשם יתברך משפיע לו חסדו, שכל מה שצריך משיג בקלות. ויש עניים שלחמם בא להם בקושי, וזהו "ברחמים": כי אין שם רחמים נופל אלא במקום שמידת הדין שורה. ואחר כך אומרים: "הוא נותן לחם לכל בשר", כלומר: הוא נותן לחם לכל. אלא שלזה נותן במידה זו, ולזה במדה זו. "כי לעולם חסדו", כלומר: שאפילו העני לטובתו הוא, להרבות שכרו בעולם הבא או לנכות לו מעוונותיו או עניין אחר, וכמו שאמרו בפסחים (קיח א), עיין שם. וגם נכלל ב"נותן לחם לכל בשר" כל הברואים לבד האדם, ולכן שייך לומר "הוא", כלומר: שזה שמזין האדם – מזין לכל ברואי עולם.

ה "ובטובו הגדול תמיד לא חָסַר לנו", החי"ת בקמ"ץ והסמ"ך בפת"ח. "ואל יֶחְסַר לנו", היו"ד בסגו"ל וחי"ת בשו"א נח. ויש אומרים "לא חִסַר לנו" החי"ת בחירי"ק, "ואל יְחַסֵּר לנו" היו"ד בשו"א והחי"ת בפת"ח. והעיקר כגירסא ראשונה (של"ה). "בעבור שמו הגדול, כי הוא אל זן ומפרנס..."; ויש גורסים "כי הוא זן ומפרנס" (עיין אליה רבה), "זן" באכילה "ומפרנס" בשאר צרכים. "זן ומפרנס לכל, ומטיב לכל" בחולם, "ומכין מזון לכָל..." בקמ"ץ, כי הוא סמוך ל"בריותיו", מה שאין כן הקודמים הם נפרדים כמובן. ויש גורסין "ובטובו הגדול עמנו תמיד...", ואינו מיושב: כי הלא "טובו הגדול" על כל העולם ולא עמנו בלבד. ונוח יותר בלא "עמנו", כלומר: ובטובו הגדול שעל כל העולם, תמיד לא חסר לנו, כי גם אנחנו בכלל כל העולם. "בְּרִיותיו" הבי"ת בחירי"ק קטן והרי"ש נח. ויש אומרים הבי"ת בשו"א והרי"ש בחירי"ק.

ו כתב הטור: אם לא אמר ברכת "הזן" אלא אמר "בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא" – יצא. עד כאן לשונו. וצריך לומר דכוונתו כשאמר "מלכא דעלמא", שהרי לקמן סימן רי"ד קיימא לן דכל ברכה שלא אמר בה "מלך העולם" אינה ברכה, עיין שם. ומיהו הטור לא הזכיר זה שם, ואפשר דסבירא ליה דזה אינו מעכב. ואמנם בדברי רבינו הבית יוסף בסעיף א וודאי צריך לומר כן. אבל הרשב"א ז"ל חולק על זה, דנהי דברכת המזון נאמר בכל לשון, מכל מקום הא בעינן על כל פנים כתיקון חכמים, והיינו בפתיחה וחתימה ב"ברוך". ולכן אם אמר "בריך רחמא מרא מלכא דעלמא דיהיב האי פיתא, ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו, בריך רחמנא דזן כולא" – יצא, ולא באופן אחר. וגם זה מקרי "משנה ממטבע שטבעו חכמים". ודעת הטור תמוה, דזה דוחק לומר דסבירא ליה דבדיעבד אין החתימה מעכב. (ונראה לי דהטור סבירא ליה דבאמת ברכת "הזן" היא מטבע קצרה. ובירושלמי פרק ראשון הלכה ה' מקשה באמת והרי "הזן" ונשאר בקושיא, עיין שם. ונראה דמשום דמשה תיקן מקודם רק ברכת "הזן", ולכן תיקן בחתימה, וכהאי גוונא מתרץ שם בהבדלה, עיין שם. ולכן גם אחר כך לא נתבטלה, ולכן בדיעבד יצא בלא חתימה. ודייק ותמצא קל.)

ז ברכה שנייה ברכת הארץ, ואינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לברכת "הזן". וכתב הטור דהר"ם מרוטנבורג היה אומר: "נודך ה' אלקינו" ולא "נודה לך", דמשמע "נודה לך את פלוני". ואין המנהג כן. ועוד: דקרא כתיב "נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך" (תהלים עט יג). עד כאן לשונו. אמנם גם מצינו "יודוך ה' כל מעשיך", "אודך כי עניתני", "אלי אתה ואודך", והרבה כן בתהלים. וקרא ד"נודה לך לעולם" לא מצינו רק פעם אחת, וזהו טעמו של הר"ם. ומכל מקום המנהג כהטור, ואין קפידא בזה.

ח בנוסחת ברכת המזון של הרמב"ם: "נודה לך... שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ברית ותורה, ועל שהוצאתנו...". והרא"ש חולק על זה, שהרי אומר "על בריתך שחתמת בבשרינו, ועל תורתך שלמדתנו", ודי בפעם אחת. וכן המנהג כהרא"ש. ואם לא הזכיר בברכה זו "ברית" או "תורה" – מחזירין אותו. וכתב רבינו הרמ"א דנשים ועבדים לא יאמרו "ברית ותורה", דנשים אינן בברית, ועבדים אינם בתורה. עד כאן לשונו. וגם נשים אינן בתורה, אבל המנהג שהנשים אינן מדלגות "ברית ותורה", וטרחו המפרשים למצוא טעם בזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג'). אמנם באמת אינן צריכות לומר, אבל אין קפידא כשיאמרו, דהא הפירוש של "ברית ותורה" כתבו שכשנמול אברהם כרת אתו ברית, וכשנתן התורה נתן להם את הארץ, כדכתיב: "ויתן להם ארצות גוים, בעבור ישמרו חוקיו, ותורותיו ינצורו" (בית יוסף). וממילא דמאותו עת גם הנשים נתקרבו לה'. ולפי זה כשאומרות "על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה...", מבארות הסיבה שזהו מזמן ברית ותורה. וכשאומרות "על בריתך... ועל תורתך", הכוונה לכלל ישראל. (וסייג מצאתי לזה בפרישה, עיין שם.)

ט ויש בברכה זו הודאה תחילה וסוף, שבסוף אומרים גם כן "ועל הכל... אנחנו מודים לך...". ואם לא אמר הודאה תחילה או בסוף – מחזירין אותו (מגן אברהם סעיף קטן ב'). ויש אומרים "אנו מודים לך", ויותר טוב לומר לשון "אנחנו", ד"אנו" יש בו גם לשון אנינות, כדכתיב: "ואנו ואבלו פתחיה", "ואנו הדייגים" (אליה רבה). ואומרים "שאתה זן, ומפרנס אותנו תמיד בכל יום, ובכל עת ובכל שעה". ו"עת" הוא רבע יום, ששה שעות (שם). וארבע עיתים משתנים בכל יום: מבוקר עד חצי יום, ומחצי יום עד הלילה, וכן בלילה (שם). ולי נראה ד"עת" הוא כמו עונה בלשון הגמרא, שהוא שתים עשרה שעות (שלהי עבודה זרה [עה א]). ועוד: ד"עת" הוא על קור וחום, קיץ וחורף (מגן אברהם שם). וצריך לומר "שָאתה" השי"ן בקמ"ץ גדול, כדי להרחיב האלף (אליה רבה). ובחנוכה ופורים אומרים "על הנסים" קודם "ועל הכל". ואם לא אמרו – אין מחזירין אותו. ומכל מקום יכול לאמרו בתוך "הרחמן", ויאמר: "הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות, כמו שעשית לאבותינו...", ועיין לקמן סימן תרפ"ב. ויאמר "בפי כל חי" ולא "בפה כל חי".

סימן קפח

א ברכה שלישית בניין ירושלים, ודוד ושלמה תיקנוה: דוד תיקן "על ישראל עמך, ועל ירושלים...", ושלמה תיקן "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכתב הטור דלאו למימרא שלא ברכו אותם עד שבא דוד ושלמה, שהרי דריש להו כולהו מקרא. אלא הם תיקנו המטבע לפי מה שנתוסף טובה לישראל, דוודאי קודם הכיבוש ובניין הארץ לא אמרו כמו אחר הכיבוש והבניין; כמו שאין אנו אומרים מטבע שטבעו דוד ושלמה, שאנו מבקשים להחזיר... ולבנות הבית, והם היו מבקשים להמשיך שלוות הארץ והמלכות והבית. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: שקודם הכיבוש היו אומרים "רחם על ישראל עמך". אבל ירושלים וציון ומלכות בית דוד לא היה עדיין בעולם, ובעל כרחך שגם "ובנה ירושלים... בונה ירושלים" גם כן לא אמרו, אלא חתמו ב"מושיע ישראל". וכן בברכת הארץ לא חתמו "על הארץ ועל המזון" אלא "מנחיל ארצות ועל המזון"; ולאחר שכבשו ארץ ישראל חתמו "על הארץ ועל המזון". ולאחר שקנה דוד ירושלים, הוסיף "ועל ירושלים...". ולאחר שבנה שלמה בית המקדש, הוסיף "ועל הבית הגדול...". ובחתימה לא היו אומרים "ובנה ירושלים... בונה ירושלים" אלא אמרו "ותתמשך מלכותך", וחתמו ב"מושיע ישראל". ואחר החורבן נתקנה נוסחא שלנו. (כן נראה לענ"ד. ובזה מובן מה שאמרו בברכות מט א: כל החותם "מנחיל ארצות... ומושיע ישראל" – הרי זה בור, עיין שם. כלומר: דלא תימא כיון שמקודם חתמו כן, מועיל גם עתה. ודייק ותמצא קל.)

ב "רַחֵם ה' אלקינו" החי"ת בציר"י. ויש אומרים "רחם נא", ו"נא" הוא לשון בקשה וגם לשון "עתה", כמו שפירש רש"י על פסוק "הנה נא ידעתי כי אשה...", עיין שם. וחותם "בונה ירושלים". והמרדכי כתב בשם הר"ם לומר "בונה ברחמיו ירושלים", וכן המנהג. דמצינו בניין ירושלים ברחמים, כדכתיב בירמיה: "משכנותיו ארחם", ובזכריה: "עד מתי לא תרחם את ירושלים", "שבתי לירושלים ברחמים, ביתי יבנה בה". ועוד: כיון שבפתיחה אומרים "רחם", מסיימים גם כן ברחמים. ולפי זה ניחא מה שבתפילה אין אומרים כן. ואף דגם בשם אומרים "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", אך אפשר דבכאן הפתיחה דתיבה ראשונה הוא "רחם". ובאמת יש מערערים על זה, ואומרים רק "בונה ירושלים". אבל רוב העולם אומרים "בונה ברחמיו ירושלים".

ג ועונה "אמן" אחר "בונה ירושלים". ואף דאין עונין "אמן" אחר ברכת עצמו, כאן דהוא סוף ברכות דאורייתא עונין, ד"הטוב והמטיב" לאו דאורייתא; דמדינא דגמרא בגמר כל מיני ברכות צריך לענות "אמן" על ברכות עצמו, להורות שכבר נגמרו (תוספות ר"י ריש פרק שביעי). אמנם העם לא נהגו כן (תוספות מה ב דיבור המתחיל "הא בבונה"), רק בברכת המזון ב"בונה ירושלים" בגמר ברכות של תורה. ולכן "אמן" זה יאמרנו בלחש,

שלא ירגישו שברכת ״הטוב והמטיב״ אינה מן התורה ויזלזלו בה. כן הוא מדינא דגמרא (מה ב). והעולם אין נזהרים בזה, ועונים בקול רם. וכתבו שעכשיו ליכא חשש זלזול (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן א׳). ומיהו וודאי יותר נכון לדקדק לעשות כדינא דגמרא, ולאמר בלחש.

ד ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ב, וזה לשונו: ונראה דדווקא כשמברך לבדו. ואין עונין ״אמן״ אחר שאר ברכות, אבל כשמזמנין עונין עליו כשאר ״אמן״ שעונין על ברכות הראשונות. ואף על גב דהמברך עונה גם כן, מכל מקום אינו ניכר כל כך, הואיל ואחרים עונים גם כן עמו. וכן המנהג במדינות אלו, לאמרו בקול רם אפילו המברך עצמו כשמזמנים. ואולי הוא מהאי טעמא. עד כאן לשונו. ולבד שטעם דחוק הוא, הא על כל פנים לדבריו במברך בלא זימון יש לו לומר בלחש, והרי אין המנהג כן. ויותר נראה לומר: דכיון דבגמרא שם מצינו דמר עני לה בקול רם, ומר עני לה בלחישה, סבירא להו להעולם דאין קפידא בזה וכל אחד יכול לעשות כרצונו. ואף על גב דלפי הטעמים שנאמרו שם יש לחלק בין זמן לזמן, כמו שכתבו התוספות והרא״ש, עיין שם – סבירא להו להעולם דאינו כן, ולדינא אין קפידא בזה (עיין ט״ז סעיף קטן א׳). וכן משמע מהרמב״ם, שלא הזכיר דין זה כלל. וכן הרי״ף לא הביא זה כלל, משום דאין קפידא (ט״ז שם).

ה איתא בגמרא (מח א) כל שאינו אומר ״מלכות בית דוד״ ב״בונה ירושלים״ – לא יצא ידי חובתו. וזהו שאומרים ״רחם... ועל מלכות בית דוד משיחך״. ואם לא אמרה – מחזירין אותו. ולא אמרינן: כיון שקודם מלכות בית דוד לא אמרוה, כמו שכתבתי בסעיף א, לכן גם עתה אינו מעכב; דאינו כן, כמו שכתבתי שם. ואין להזכיר בה מלכות שמים כלל, כדי שלא להשוותה למלכות בשר ודם. ולכן יש ליזהר שלא לומר ״ועל מלכותך ומלכות בית דוד משיחך״, והאומר כן יש לגעור בו. ולכן אומרים שם ״אלהינו, אבינו, רענו, זוננו...״, ולא יאמר ״מלכנו״ מטעם שנתבאר. כללו של דבר: בברכה זו כיון שמחוייב להזכיר ״מלכות בית דוד״, מחוייבים ליזהר שלא לזכור כאן מלכות שמים כלל. (וכתב הרמב״ם (פרק שני) הטעם: להורות שאין לנו נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד, עיין שם. ועיין בסוף סעיף ז).

ו אומרים ״רעינו זונינו״; ״רְעינו״ הרי״ש בשו״א, ״זונינו״ הזיי״ן בשור״ק. שהוא לשון תפילה, כאומר: ״יהי רצון שתרעה אותנו ותזון אותנו״. וגם בשבת יכול לומר כן. ואף שאין תחנונים בשבת, מכל מקום טופס ברכות כך הוא. וכן הוא להדיא בירושלמי. ואומרים: ״כי אם לידך המלאה הפתוחה, הקדושה והרחבה, שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד״. ויש אומרים גם ״ולא נכשל״. ויש סידורים שבמקום ״הקדושה״ כתוב ״הגדושה״, כלומר: לשון גודש, שנותן כביכול יד מלאה עם גודש. וחותם ״בונה ירושלים״ או ״בונה ברחמיו ירושלים״, כפי מה שנתבאר. ויש אומרים ״בונה ירושלים ברחמיו״ (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ואחד מהגדולים היה חותם: ״ברוך ה׳ אלהי דוד ובונה ירושלים״ (שם). ויש חותמין: ״מנחם ציון בבניין ירושלים״. ויש שאין פותחין ברכה זו ב״רחם״ אלא ב״נחמנו״ בשבת ויום טוב. וטעמם משום ד״רחם״ הוא לשון תחנונים, ואין לומר תחנונים בשבת ויום טוב. ואינו כן, דגם ״נחמנו״ הוא לשון תחנונים, והכל אחד; וטופס ברכות כך הם, ומותר לאומרם בשבת ויום טוב. וכן המנהג (תוספות מח ב דיבור המתחיל ״מתחיל״, עיין שם). והרמב״ם בפרק שני כתב גם כן, דבין בשבת ובין בחול יכול להתחיל בין ב״רחם״ בין ב״נחמנו״, עיין שם.

ז בשבת אומר קודם ״ובנה״: ״רצה והחליצנו... וברצונך הניח לנו...״. ו״הָנִיח״ הה״א בקמ״ץ והנו״ן בחירי״ק, ולא ״הַנַח לנו״ בפתחי״ן, דאין זה תפילה אלא סיפור דברים, שהקדוש ברוך הוא הניח לנו ביום השבת, שלא תהא צרה ויגון ואנחה ביום השבת. והיינו שאין אבלות נוהג בשבת, ואין להזכיר כל דאגה בשבת, כדכתיב: ״וקראת לשבת עונג״. וזה שאומרים ״והראנו ה׳ אלהינו בנחמות ציון...״ – אין זה עניין תפילה ובקשה אלא כעין דברי תנחומין; כמו שאומרים בתפילה בשבת: ״ותחזינה עינינו...״. וביום טוב וראש חודש אומר: ״יעלה ויבוא״. וכשחל בשבת אומרים מקודם ״רצה״ ואחר כך ״יעלה ויבוא״, דשבת נגד יום טוב וראש חודש הוה תדיר ומקודש. ונראה לי דאם אמר מקודם ״יעלה ויבוא״ ואחר כך ״רצה״ – אינו צריך לחזור, דתדיר ומקודש אינו מעכב בדיעבד כדמוכח בזבחים (צא א). ואינו מזכיר של שבת ב״יעלה ויבוא״. ואפילו למאן דסבירא ליה לקמן סימן תפ״ז דבתפילה ביום טוב בשחרית מזכיר של שבת ב״יעלה ויבוא״, עיין שם – זהו מפני שעדיין לא סיים עניין השבת, שהרי אחר כך יאמר ״והשיאנו״ ויחתום בשל שבת, מה שאין כן בברכת המזון שכבר גמר של שבת ב״רצה והחליצנו״. שכן הדין בראש חודש שחל בשבת, שאין מזכירין של שבת בשחרית ב״יעלה ויבוא״ מפני שכבר גמר של שבת, כמו שיתבאר בסימן תכ״ה, עיין שם. וכן אין מזכירין של יום טוב ושל ראש חודש ב״רצה והחליצנו״. (ולא יסיים ב״יעלה ויבוא״: ״כי אל מלך חנון ורחום אתה״ אלא ״כי אל חנון...״, מטעם שנתבאר בסעיף ה, דאין להזכיר מלכות שמים אצל מלכות בשר ודם. וכן כתב הרמ״א בסעיף ג שנכון הוא, אבל אין המנהג כן. עד כאן לשונו. וכתבו שכיון שזה רחוק מהזכרת בית דוד – לית לן בה. והלבוש לא הביא זה, עיין שם. ובימינו רבים נוהגים כהרמ״א. ועיין ט״ז ומגן אברהם סעיף קטן ב׳.)

ח בגמרא (מח ב) יש פלוגתא אם הזכיר בשבת ״רצה והחליצנו״ בשאר ברכה לא בברכת ״בונה ירושלים״, אם יצא אם לאו. ופליגי תנא קמא וחכמים: דתנא קמא סבר דיצא, וחכמים סברי דלא יצא, עיין שם. והרי״ף והרמב״ם והרא״ש לא הביאו זה כלל, וכן הטור והשולחן ערוך, ולא ידעתי למה.

ולעניין דינא נראה דהלכה כחכמים, דלא יצא (מגן אברהם סעיף קטן ה'). וראיה לזה ממה שיתבאר: דאם שכח של שבת והתחיל ב"הטוב והמטיב" – חוזר לראש. ואי סלקא דעתך דאינו מעכב בדיעבד הזכרתה ב"בונה ירושלים" יזכרנה שם, דלא גריעא הזכרה בפני עצמה מהזכרה בברכה אחרת. אלא וודאי דגם בדיעבד מעכב כחכמים. ואולי שמפני זה השמיטוה רבותינו, דכיון שביארו דין "שכח..." – לא הוצרכו להזכיר גם זה.

ט ובעיקר ברכות המזון אם הקדים ברכה המאוחרת, כגון שהקדים ברכת הארץ לברכת "הזן", או "בונה ירושלים" קודם ברכת הארץ, יש להסתפק אם יצא אם לא יצא. ונראה לי דיצא. וראיה: דבריש פרק שני דמגילה תנן: הקורא למפרע לא יצא. ותניא בברייתא: וכן בהלל ובקריאת שמע ובתפילה, עיין שם. ומדלא חשיב גם ברכת המזון – שמע מינה דכסדרן לא מעכב בברכת המזון. ועוד: דהא בברכות (מח ב) ילפינן סדר ברכת המזון מקרא "וברכת" – זו ברכת הזן, "את ה' אלהיך" – זו ברכת הזימון, והרי זימון קודם לזן? אלא וודאי דאין הסדר מעכב, ולכן הקדים "זן" לזימון אף על גב דזימון וודאי קדים, להורות שאין הסדר מעכב (כן נראה לעניות דעתי).

י טעה ולא הזכיר של שבת עד שסיים "בונה ירושלים", ולא פתח עדיין בברכת "הטוב והמטיב" – אומר "ברוך אתה ה', אלקינו מלך העולם, שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה, לאות ולברית. ברוך אתה ה', מקדש השבת". כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ו. וכן משמע מדברי הרמב"ם בסוף פרק שני, שכתב: שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית בשבת, אומר: "ברוך ה' אשר נתן מנוחה... ברוך..." עד כאן לשונו. ואף שלא הזכיר "אלקינו מלך העולם", מכל מקום כוונתו כן, כיון שהזכיר ה' (וכן כתב הלחם משנה).

יא והנה בגמרא (מט א) איתא: טעה ולא הזכיר של שבת, אומר: "ברוך שנתן שבתות...". עיין שם. ואפשר לומר דהכוונה בלא שם ומלכות, וכן כתב הטור בשם הראב"ד לפי שאינה ברכה קבועה, דומיא דזימון אף שהיא מן התורה אין בה לא שם ולא מלכות; לפי שאינה קבועה, דכשאין כאן שלושה שאכלו – אין צריך זימון. אבל הרמב"ם והטור והשולחן ערוך סוברים דבלא שם ומלכות אינו כלום. ואין לשאול: הרי בעיקר "רצה והחליצנו" אין כאן שם ומלכות, ואיך בשכחה יהיה שם ומלכות במקומה? דאינו כן, דב"רצה והחליצנו" יש שם ומלכות כיון שהיא כלולה ב"בונה ירושלים", והיא סמוכה לברכת הארץ, וברכת הארץ סמוכה ל"הזן" וב"הזן" יש ומלכות, והוה כאילו גם ב"בונה ירושלים" יש שם ומלכות; וגם חותמת ב"ברוך". ולכן בשכחה, וצריך ברכה במקומה – צריכה גם כן שם ומלכות, וגם חותמת ב"ברוך" אף על גב שקצרה היא, כיון שבאה במקום ברכה ארוכה (נראה לי). ומי שאינו יודע נוסח זה – יחזור לראש (ט"ז סעיף קטן ד').

יב וכן ביום טוב: אם טעה ולא הזכיר "יעלה ויבוא", אומר "ברוך אתה..., אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה. ברוך אתה ה', מקדש ישראל והזמנים". ואם חל יום טוב בשבת אומר: "ברוך... אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, וימים טובים לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה. ברוך אתה ה', מקדש השבת וישראל והזמנים".

יג וכל זה הוא כשנזכר קודם שהתחיל ברכת "הטוב והמטיב". אבל אחר שהתחיל "הטוב והמטיב" – אינו מועיל ברכה זו, וצריך לחזור לראש ברכת המזון שהיא ברכת "הזן". ולא סגי שיחזור לברכת "בונה ירושלים", לפי שכל השלוש ברכות נחשבות כאחת, כמו בתפילה דשלוש ראשונות כאחת חשיבי. וכן פסק הרמב"ם שם. ולכן אף על גב דב"יעלה ויבוא" דתפילה בראש חודש, כשרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו חוזר ל"רצה" ולא לראש התפילה, כמו שכתבתי בסימן תכ"ב, ואם כן הכא נמי לא גרע ברכת "הטוב והמטיב" אף שפתח בה מתחנונים, וגם רגילין לומר "הרחמן" דהוי כתחנונים, והיה לו לחזור רק לתחלת ברכת "בונה ירושלים". ובאמת דעת הראב"ד שם כן הוא, עיין שם. מכל מקום אנן לא קיימא לן כן, דכל השלוש ברכות כחדא חשיבי, כשלוש ראשונות ושלוש אחרונות דתפילה דכחדא חשיבי לעניין הפסק כמו שכתבתי בסימן ק"ד, עיין שם. והכא נמי כן הוא.

יד ומכל מקום יש לנו בזה שאלה גדולה: כיון דהש"ס שם מדמה לה לתפילה, אם כן כמו ב"יעלה ויבוא" דתפילה כשנזכר קודם "מודים" אומר "יעלה ויבוא" קודם מודים, כמו שכתבתי בסימן תכ"ב; ואם כן הכא נמי ביום טוב: כשנזכר קודם "הטוב והמטיב" למה קבעו ברכה אחרת, יאמר שם "יעלה ויבוא" כמו בתפילה? וכן בשבת יאמר שם "רצה והחליצנו". ונראה לי בטעם הדבר: דוודאי אין זה תיקון יפה לומר שם "יעלה ויבוא" או "רצה והחליצנו", שהרי נתקנו בתוך הברכה והוי בשם ומלכות כמו שכתבתי, ולאחר הברכה אינו בשם ומלכות, ולכן תיקנו ברכה בשם ומלכות כעיקרא דדינא. אבל בתפילה לא יכלו לעשות כן, דאם כן יהיה בשלוש אחרונות ארבע ברכות, והרי לא תיקנו כי אם שלוש ברכות. ולכן הסתפקו במה שיאמר "יעלה ויבוא" תיכף אחר הברכה, והוי כאילו אמרה תוך הברכה כיון שעדיין לא התחיל באחרת. אבל בברכת המזון לא נראה כתוספת, שהרי כבר גמר ברכות של תורה ועניין אחר הוא. ועוד יש לומר דברכת המזון דאורייתא, וכתיב בה: "וברכת את ה' אלקיך" – חשו להעמיד הדבר כתיקונה, ולא חשו לחשש ברכה לבטלה; דהכל נכלל בכלל "וברכת את ה' אלקיך" דגם זו ברכה. מה שאין כן בתפילה דרבנן לא רצו להוסיף עוד ברכה, וחשו לברכה לבטלה, ותיקנו שיאמרנה אחר הברכה.

טו וזהו בשבתות וימים טובים שיש חובה לאכול פת, והוי הזכרתם חובה. אבל בראש חודש וחולו של מועד, אף על פי שאסור להתענות בהם, מכל מקום אין חובה לאכול פת דווקא, ואין הזכרתם חובה. ולכן אם שכח לומר בהם "יעלה ויבוא" בברכת המזון, ולא נזכר עד אחר שהתחיל "הטוב והמטיב" – אינו חוזר כלל. ולא דמי לתפילה שחוזר, דתפילה הוי חובה, מה שאין כן הזכרה בברכת המזון שאינו חוב גמור; שהרי היה יכול לפטור את עצמו מזה, דאי בעי לא אכיל פת. ולכן אף על גב דעצם ברכת המזון חובה, מכל מקום ההזכרה לאו חובה. ועיין מה שכתבתי בסימן תקכ"ט סעיף ג.

טז וזהו כשכבר פתח ב"הטוב והמטיב". אבל אם עדיין לא פתח, אמרו בגמרא שם: טעה ולא הזכיר של ראש חודש, אומר "ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון...". ולא ידענא אי חתים בה או לא חתים בה, עיין שם. ופסקו הרי"ף והרמב"ם דאינו חותם בשם, כיון דבגמרא נשאר בספק, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ז. ולכאורה נראה ברור מדמספקא להו בגמרא בחתימתה, שמע מינה דהפתיחה וודאי בשם ומלכות. דאם לא כן מה שייך ספק בהחתימה, דאם אין פתיחה אין חתימה? וכן כתב הלבוש דפותח "ברוך אתה ה', אלהינו מלך העולם, שנתן ראשי חדשים...". ומה שבגמרא לא הוזכר שם ומלכות בהפתיחה, מפני שגם בשבת ויום טוב לא הוזכר שם. אבל מהרמב"ם שבשבת ויום טוב הזכיר שם, ובראש חודש לא הזכיר, וכן הטור והשולחן ערוך דבשבת ויום טוב הזכירו שם ומלכות, ובראש חודש לא הזכירו – נראה דאין צריך שם ומלכות גם בפתיחה. אך לפנינו ברמב"ם גם ביום טוב לא נמצא שם, עיין שם. ובעל כרחך דסמיך אשבת, אם כן יש לומר גם בראש חודש כן. אך מהטור והשולחן ערוך הוי ראיה; ואולי שגם הם לא חשו להזכיר בדראש חודש, וסמכו על הקודם. אך בעיקר הדבר תמוה: דאיך נקבע ברכה בשם ומלכות בדבר שאינו מוכרח? ותמיהני על מפרשי השולחן ערוך שלא דיברו בזה (והאליה רבה עורר בזה, עיין שם). ויש מהגדולים שנמשכו אחרי דברי הלבוש (הגר"ז והחיי אדם). ולעניות דעתי כדאי הוא הראב"ד, דסבירא ליה דגם בשבת ויום טוב אין לברך בשֵם כמו שכתבתי בסעיף י"א, לסמוך עליו על כל פנים בראש חודש, בפרט דמלשון הטור ושולחן ערוך משמע להדיא כן. (ויש מהפוסקים דסבירא להו דראש חודש הוי כשבת ויום טוב, כמבואר בבית יוסף. ולא קיימא לן כן, וספק ברכות להקל.)

יז בחנוכה ופורים אם שכח "על הנסים" אין מחזירין אותו, דהרי גם בתפילה כן הוא. ומכל מקום נכון שיאמר ב"הרחמן": "הוא יעשה לנו נסים ונפלאות, כמו שעשית לאבותינו בימים ההם...". וגם בראש חודש וחולו של מועד כתב רבינו הרמ"א דאפשר, דמכל מקום יש לאומרו בתוך שארי "הרחמן" כמו גבי "על הנסים". ואולי יש לחלק: כי ב"יעלה ויבוא" יש בו הזכרת שמות, ואין לאומרו לבטלה. כן נראה לי, וכן נוהגין. עד כאן לשונו. וצריך עיון: דהא אומרים תחינות כל היום ויש בהן הזכרת שמות, ולמה יגרע זה משארי תחנות (מגן אברהם סעיף קטן י"א)? ואפשר דכשאומרו לשם חובה שאני, שהרי אינו אומרה לשם תחינה. ודע כי בראש חודש אין חילוק בין לילה ליום, אף שלעניין תפילה יש חילוק לפי שאין מקדשין החודש בלילה; דבתפילה אינו מזכיר בלילה כדי שלא יהא הפסק בהתפילה, אבל בברכת המזון הלא כבר נגמרו ברכותיה של תורה, ולכן אם לא התחיל ב"הטוב והמטיב" אומר "ברוך" כמו שנתבאר (הגר"ז).

יח אם חל ראש חודש בשבת, ושכח להזכיר של ראש חודש אבל של שבת הזכיר, דעת המרדכי שאין מחזירין אם פתח ב"הטוב והמטיב". ואף על גב דהיום מוכרח לאכול פת, מכל מקום משום ראש חודש לא חייבוהו להחזיר, דהחיוב הוא משום שבת והרי הזכיר של שבת. אבל הרשב"א פסק דחוזר, דכיון דיום זה חייב לאכול פת – ממילא דרמי חיובא גם על ראש חודש ביום הזה; כדאמרינן בתפילת נעילה ביום הכיפורים שחל בשבת, שחייב להזכיר של שבת אף דבשבת ליכא נעילה, מכל מקום כיון שיום זה נתחייב בתפילת נעילה – רמי חיובא דשבת גם כן. והכא נמי כן הוא. וגם הטור הביא שני דעות, עיין שם דהוא נוטה לחיוב. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ז פסק כהמרדכי דאינו חוזר, והולך לשיטתו בסימן תרכ"ג לעניין נעילה כששכח של שבת. ויש שם גם כן מחלוקת אם חוזר אם לאו, והוא פסק שם דאינו חוזר, עיין שם. ולדינא ספק ברכות להקל.

יט וזהו כששכח רק של ראש חודש. אבל אם שכח גם של שבת, אם נזכר קודם שהתחיל "הטוב והמטיב" כולל שניהם ואומר: "אשר נתן שבתות למנוחה, וראשי חודשים לזכרון", וחותם "מקדש השבת וישראל וראשי חודשים". ורבינו הבית יוסף בסעיף ז כתב דיש מי שאומר דבכהאי גוונא חותם בשל שבת ואינו חותם בשל ראש חודש, עיין שם. וטעמו כיון דבראש חודש הוי בלא חתימה כמו שכתבתי. ומאוד תמוה: דהא בראש חודש הוה ספק בגמרא כמו שכתבתי. אבל כאן שמזכיר השֵם על שבת, אם כן למה לא יחתום גם בשל ראש חודש? ולכן אין שום עיקר לדעה זו (מגן אברהם סעיף קטן י"ד), וחותם גם בשל ראש חודש. ופשוט הוא דאם התחיל ב"הטוב והמטיב" וצריך לחזור לראש, דמזכיר של שבת ושל ראש חודש.

כ ודע דכיון שנתבאר הטעם דבשבת ויום טוב צריך לחזור הוי משום דיש חיוב לאכול פת בשבת ויום טוב, ממילא מבואר דכשאוכל סעודה יתירה כגון שאוכל בשבת סעודה רביעית, וביום טוב החיוב אחת ביום ואחת בלילה כדרך בני אדם, ואם אוכל סעודה שלישית – אינו צריך לחזור כיון דליכא חיוב בסעודה זו. ויותר מזה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח דסעודה שלישית בשבת דינה כראש חודש. עד כאן לשונו. וטעמו: דכיון דיש אומרים שיוצאין

במיני תרגימא, כמו שכתבתי בסימן רצ״א, אם כן אין חיוב לאכול פת, אף על גב דכולי עלמא סבירא להו דלכתחילה יש חיוב לאכול פת כמו שכתבתי שם. ובאמת יש חולקין בסעודה שלישית דשבת ופסקו דצריך לחזור כמו בשארי הסעודות; וזהו דעת הרמב״ם שפסק בפרק שלושים משבת שחייב לאכול פת בסעודה שלישית; וממילא דמה שפסק דבשבת חוזר לראש – היינו גם בסעודה שלישית. דכן כתב הטור בסוף סימן זה, דלמאן דמחייב לאכול פת – צריך לחזור. והרבה מרבותינו דסבירא להו כן. ואם כן נהי דרבינו הבית יוסף פסק סתם דאינו צריך לחזור מפני הספק כמובן, אבל מי שקבל עליו לחובה לאכול שלוש סעודות – וודאי צריך לחזור, כיון דסבירא ליה לדינא שחייב לאכול. (וראיה לזה מבה״ג שהביא הרא״ש ריש פרק ״תפילת השחר״. ואפילו להרא״ש שדחה זה, לא דמי לכאן כמו שכתבתי. וגם מהגר״א סעיף קטן כ׳ משמע לי כן, וכן יש להורות לעניות דעתי. ודייק ותמצא קל.)

כא והנה גם ביום טוב יש מחלוקת אם חייב לאכול פת. והתוספות בסוכה (כו א) סוברים דאין חיוב לאכול פת ביום טוב רק בליל הראשון של פסח ושל סוכות. ובאמת כתבו דאם טעה ולא הזכיר של יום טוב בברכת המזון – אינו צריך לחזור. והא דאמרינן שבתות וימים טובים לא סגי דלא אכיל – זהו בליל... עד כאן לשונם. והרא״ש בפרק שביעי דברכות (סימן כ״ו) הביא מחלוקת בזה, ונראה שדעתו נוטה שחובה בכל יום טוב לאכול פת. וכן נראה דעת הטור ושולחן ערוך בסימן זה, שכתבו סתם דיום טוב הוא כמו שבת. ומבואר להדיא דמיירי בכל יום טוב. וכן נראה מדברי הרי״ף והרמב״ם, והכי קיימא לן. ואף בראש השנה נראה שצריך לחזור; אף על פי שיש סוברים שמותר להתענות בראש השנה – אנן לא קיימא לן כן (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז׳). ודע דבכל אלו שאמרנו שאינו צריך לחזור לראש – זהו כשפתח ״הטוב והמטיב״. אבל אם עדיין לא פתח יאמר ״ברוך...״, דלא גרע מראש חודש (שם סעיף קטן ט״ז).

כב וכתב רבינו הבית יוסף סעיף ט: שלושה שאכלו בשבתות וימים טובים, ושכחו להזכיר מעין המאורע, והם צריכים לחזור לראש ברכת המזון – יברך כל אחד בפני עצמו; כי מידי זימון כבר יצאו. עד כאן לשונו. כלומר: דאף על גב דכל הברכות הוה כאילו לא ברכו, שהרי חוזרין ומברכין, מכל מקום מברכת הזימון נפטרו. וראיה: שהרי אין חוזרין רק לברכת ״הזן״ ולא לברכת הזימון. והטעם: דברכת הזימון הוי כברכה בפני עצמה, שהרי אינה רק כשאוכלין בזימון.

כג עוד כתב בסעיף י: היה אוכל, ויצא שבת – מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה. והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה. עד כאן לשונו. ומפרשי השולחן ערוך האריכו בזה. ולדינא העיקר כדברי רבינו הבית יוסף, דאזלינן רק אחר התחלת הסעודה. ולכן אם חל ראש חודש במוצאי שבת – לא יזכיר של ראש חודש. אמנם אם התפלל ערבית קודם ברכת המזון אי אפשר להזכיר של שבת: כיון שעשאו כבר חול בתפילה, איך יזכיר של שבת והוי תרתי דסתרי? וכן בראש חודש וחנוכה ופורים. וכן אם הבדיל, או שאמר ״המבדיל בין קודש לחול״ – לא יזכיר של שבת. וכן להיפך: אם אכל ביום ונמשך עד הלילה, ובלילה היה ראש חודש, וקודם ברכת המזון התפלל מעריב – בעל כרחך שצריך להזכיר ״יעלה ויבוא״ בברכת המזון, כיון שכבר עשאו ראש חודש בתפילה. ולאו משום דאזלינן בתר גמר סעודה, אלא משום דבעל כרחך עשאה הזכרה זו לחיוב עליו. וכן כל כיוצא בזה. ואין חילוק בין אכל פת בלילה או לא אכל, דהעיקר הוא התחלת הסעודה. (הט״ז והאליה רבה דעתם לילך גם אחר גמר הסעודה, ואין כן דעת הב״ח והמגן אברהם. והמגן אברהם דעתו דאם אכל פת בלילה – יש להזכיר של לילה, עיין שם. ולהדיא מוכח דאינו כן. והנה כל מה שנדחקו בזה הוא מפני הברייתא דפסחים קב א דהיו מסובין וקידש עליהם היום, דסבירא ליה לרבי יוסי ראשון אומר עליו ברכת המזון, ושני קדושת היום. ותניא בתוספתא דמזכיר בברכת המזון של שבת, כמו שכתב הרא״ש בתשובה סימן כ״ב. לעניות דעתי לא קשיא כלל, דהתם כיון דמעיקר הדין היה צריך לומר על כוס זה גם קדושת היום, כדפריך הש״ס בפסחים שם לרבי יוסי: ״ונמרינהו תרוויהו אחד כסא״, ומתרץ שאין עושין חבילות, עיין שם. מיהו החיוב מוטל עליו על כל פנים לקדש מיד, והוה כאילו הקידוש מוכן ועומד, ואיך לא יזכיר של שבת? אבל בכל הסעודות אין לנו רק ההתחלה בלבד. וכן עיקר לדינא.)

סימן קפט

א ברכה רביעית ״הטוב והמטיב״, ואינה מן התורה. אלא שחכמים תקנוה אחרי מלחמת ביתר, שאחרי כבישת ביתר וריבוי ההרוגים עד שאמרו בירושלמי פרק רביעי דתענית (הלכה ה׳) ובמדרש איכה על פסוק ״בלע ה׳...״, שהיה לאנדריינוס כרם גדול שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל. והקיפו בהרוגי ביתר מלא קומה, ולא נתנם לקבורה, עד שעמד מלך אחר ונתנם להקבר, עיין שם. ואמרו: שכשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל, ואינה עתידה לחזור עד ביאת המשיח. ולכן תיקנו ברכה זו אצל ״בונה ירושלים״ כאומר: יהי רצון שתחזיר קרן ישראל בביאת בן דוד שהוא בניין ירושלים

(רא״ש). ונראה לי דמה שלא קבעוה בתפילה אצל ברכת ״בונה ירושלים״, משום דשם הוא באמצע התפילה; מה שאין כן בברכת המזון שהוא לאחר גמר הברכות. ועוד: דבגיטין (נז א) אמרינן ד״גדע בחרי אף כל קרן ישראל״ קאי אהרוגי ביתר, עיין שם. וזהו כמו שכתבתי, דאז נגדעה קרן ישראל. ובתפילה אמרינן אחר ״בונה ירושלים״: ״וקרנו תרום בישועתך״, מה שאין כן בברכת המזון.

ב ועוד: דעיקרה של ברכה שייך יותר לברכת המזון. דכך אמרו חכמים שם: בשעה שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, תיקנו ביבנה ״הטוב והמטיב״. ״הטוב״ שלא הסריחו, ״והמטיב״ שניתנו לקבורה. כלומר: להורות לנו שאפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא עלינו, עושה עמנו נסים ונפלאות; דאין לך נסים גדולים מאלו הרוגי ביתר, שהיו מונחים רבות בשנים על פני הארץ ולא הסריחו, ואחר כך ניתנו לקבורה. וזהו סימן שהקדוש ברוך הוא לא יעזוב אותנו לעולם, אף בעת שאנו חוטאים לפניו, כדכתיב: ״יסור יסרני יה, ולמות לא נתנני״. ועל כי עיקרי הצרות הם העניות, כמו שאמר איוב: ״עם כל זה בחרתי מעוני״; וכמאמרם ז״ל (בבא בתרא קטז א): קשה עניות יותר מחמישים מכות. ולכן כדי שלא נדאג שחס וחלילה נהיה חסירי לחם, לכן תיקנו ברכת ״הטוב והמטיב״, וכמו שתיקנו בברכה זו ״הוא הטיב, הוא ייטיב [...] ו[מ]כל טוב לעולם אל יחסרנו״. ולכן שייך זה רק לברכת המזון (נראה לי).

ג ברכה זו פותחת ב״ברוך״, שאינה סמוכה לחבירתה כיון שנתקנה בפני עצמה על עניין אחר כמו שכתבתי. ואינה חותמת ב״ברוך״ דהיא כברכה קצרה: דמתחלה לא נתקנה רק לומר ״ברוך הטוב והמטיב״, ואחר כך הוסיפו בה שלושה גמולות ושלוש הטבות, כמו שיתבאר (טור).ועוד: דלא רצו לעשותה מעולה מהברכות של תורה הקודמות לה (רשב״א), כלומר: שברכת הארץ ו״בונה ירושלים״ יש בהם חתימה בלא פתיחה, ולכן כאן שיש פתיחה – אין כאן חתימה. ועוד: דבאמת כל העניינים שבברכה זו הם כולם עניין אחד, וטופס אחד במילות שונות תוארים להשם יתברך על הטבתו עמנו, ודינה כברכה קצרה שהכוונה עניין אחד (תוספות ר״י).

ד ואמרו חכמינו ז״ל (מט א) שצריכה שלוש מלכיות, כלומר: אחת בשבילה ככל הברכות, שאומרים ״מלך העולם״. ואחת בשביל ״בונה ירושלים״, שכתבנו בסימן הקודם שאי אפשר היה להזכיר שֵם מלכות מפני מלכות בית דוד, לכן הוסיפו כאן בשבילה עוד מלכות; וזהו שאומרים: ״האל אבינו מלכנו בוראנו״. וכיון שתיקנו זה בשביל ״בונה ירושלים״, תיקנו גם בשביל ברכת הארץ, וזהו שאומרים: ״המלך הטוב והמטיב לכל״. אבל בשביל הזן אין צריך, שיש בעצמה ״מלך העולם״, שהרי היא פותחת ב״ברוך״.

ה וכתבו רבותינו על פי המדרש, דכיון שאומרים בה שלוש מלכיות אומרים בה גם כן שלוש הטבות, והיינו: ״הוא הטיב, הוא מטיב, הוא ייטיב לנו״; ושלוש גמולות: ״הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו...״. והרמב״ם לא זכר מזה מאומה רק שלוש מלכיות, עיין שם בפרק שני, וגם בנוסחת ברכת המזון שלו לא נזכרה. ועל פי נוסחתו הוא באמת ברכה קצרה, עיין שם. ועניין השלוש הטבות והגמולות הוא על העבר ועל ההוה ועל העתיד, ונוסחא שלנו מפורסם בסידורים. ויש גורסים: ״בכל הטבה לנו הוא הטיב לנו הוא מטיב לנו הוא ייטיב לנו״. ויש גורסים: ״הוא הטיב מטיב ייטיב״. והעיקר כנוסחא שלנו. ואומרים ״שבכל יום ויום הוא הטיב...״. ויש מתרעמים על נוסחא ״שבכל יום״ אלא שיאמר אל בכל יום (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ואין לשון זה נוח כלל (ט״ז סעיף קטן ב׳). והפירוש: שבכל יום כן הוא, שמקודם אומרים ״המלך הטוב והמטיב לכל״, והיינו שבכל יום ויום ״הוא הטיב...״.

ו האבל מוסיף בברכה זו: האל אבינו מלכנו... קדוש יעקב, המלך החי הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט צדק, לוקח נפשות במשפט, ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו, כי כל דרכיו משפט; ואנו עבדיו ועמו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו; גודר פרצות הוא יגדור פרצה זאת מעלינו לחיים ולשלום וכל טוב וגם שארי המסובין יאמרו ברכה זו, והמה מוסיפים ״מעלינו ומעל האבל הזה לחיים ולשלום...״. ונתבאר ביורה דעה סימן שע״ט, עיין שם. ושם נתבאר אם אומרים זה בשבת, עיין שם.

ז סוף הברכה הוא ״לעולם אל יחסרנו״, ושם צריכים לענות ״אמן״. ו״הרחמן״ שאנו אומרים אינו מהברכה; אלא תוספת בעלמא הוא, כעין תחנונים שאחר שמונה עשרה. וזה לשון הטור: כתב אחי הר״י ז״ל: נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב ״הרחמן״ בכמה גוונין, ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשות בין ברכת המזון לברכת בורא פרי הגפן (כשמברכים על הכוס). ואפשר שנהגו לעשות כן ממה שאמרו: האורח מברך. עד כאן לשונו. ונראה לי שאין בזה משום הפסק. וגדולה מזו מצינו בברכת המילה, שמתפללים על הולד..., ומפסיק בין ברכה לשתייה. עד כאן לשון הטור. ועל כל פנים להוציא מדעת ההמון שסוברים ד״הרחמן״ שייך לברכת המזון, ועונין ״אמן״ אחר הרחמן ולא אחר ״אל יחסרנו״; וזהו טעות גדול, וצריכים להודיע להם. והאורח מברך לבעל הבית (מו א), ונוסח הברכה יתבאר בסימן ר״א. ומסיים ״ואִמרו אמן״. ובחול אומר ״מגדיל״ ובשבת ויום טוב וראש חודש

אומר ״מגדול״, כמו שכתוב בשמואל. ויש בזה טעם. (ודע שכל האותיות יש בברכת המזון לבד אות ף׳, שהמברך ברכת המזון בכוונה אין שולט בו לא אף ולא שצף ולא קצף, ומזונותיו מצויים לו בכבוד כל ימיו. כן כתב בעטרת זקנים בסימן קפ״ה בשם ספר החינוך וספר הגן, עיין שם.)

סימן קצ

א אחר גמר ברכת המזון יברך ״בורא פרי הגפן״ אם מברך על הכוס. ויש מי שאומר שצריך לומר ״סברי מרנן״ (עיין ט״ז), ולא נהגו כן. וכן נראה, שהרי כולם מוכנים לשמוע בגמר ברכת המזון שברכו כולם. ואין לשאול: למה בקידוש והבדלה ברכת ״בורא פרי הגפן״ קודמת לשארי ברכות, ובברכת המזון היא מאוחרת? דאינו דומה, דקידוש והבדלה הוי התחלת העניין, וברכת הכוס קודמת לשארי הברכות, ולא הוי הפסק דמעניינא הוא. אבל ברכת המזון הוי סוף עניין דסעודה וסילוק מהסעודה, והכוס הוא עניין בפני עצמו; וכשיברך קודם ברכת המזון – הוי ברכת המזון הפסק. (עיין מגן אברהם. ומה שכתב על כוס של נישואין משום לא פלוג, הבית שמואל באבן העזר סימן ס״ב כתב טעם אחר: דאם היו מברכין ״בורא פרי הגפן״ קודם השבע ברכות, היה נראה דהברכה היא רק על ברכת המזון, עיין שם.)

ב ואחר ברכת ״בורא פרי הגפן״ יטעום המברך. ומצוה לגמוע גמיעה גסה, משום חיבוב מצוה. ואין חיוב על אחרים המסובין שיטעמו מהכוס, שהרי יותר מזה פסקו הטור והשולחן ערוך בסעיף ד דאם המברך אינו רוצה לטעום – יטעום אחד מן המסובין, עיין שם; וכל שכן דבטעימת המברך סגי. אמנם כשבאו לטעום – לא יטעמו קודם המברך, כששותים מכוסו או שופך מכוסו לכוסם. אבל כשיש לכל אחד כוס יין בפני עצמו – יכולים לטעום קודם המברך. ואם יש להם לכל אחד כוס יין בפני עצמו אלא שהם פגומים, צריך המברך לשפוך מעט מכוסו לכוסם. ויש אומרים שאינו צריך, דכוס פגום אינו פסול אלא להמברך. וכבר נתבאר זה בסימן קפ״א, עיין שם. ואין לשאול לדעה ראשונה: איך אפשר להיות פסול בפגומים, הלא אין הכרח שישתו המסובין, כמו שכתבתי? דזה לא קשיא כלל: דוודאי אם אינם שותים כלל – לית לן בה. אבל כששותים – צריכים לשתות מאינם פגומים, כיון דשם ״כוס ברכת המזון״ עליהם. ואם הפסיק המברך בין ברכה לשתייה – צריך לחזור ולברך; כמו שיתבאר בסימן רע״א עיין שם. ופשוט הוא דאם שתה כשיעור שיתבאר – צריך לברך ברכה אחרונה. אך אם דעתו לשתות עוד – יברך אחר גמר שתייתו. ואם בירך ברכה אחרונה, ורוצה לשתות עוד – יברך ברכה ראשונה. ויש מי שאומר דאם היה דעתו מקודם לשתות עוד, אינו צריך ברכה כשהיה דעתו לשתות מיד (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ודבר תמוה הוא זה, כיון שבירך ברכה אחרונה (גם האליה רבה לא הסכים לדבריו, עיין שם).

ג כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג: שיעור שתייה להתחייב בברכה אחרונה, יש ספק אם די בכזית או ברביעית. לכך יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית, כדי להסתלק מן הספק. והכא אי אפשר לשתות פחות מכזית, דכל דבר שצריך כוס – צריך לשתות ממנו כמלוא לוגמיו, שהוא רוב רביעית. הלכך ישתה רביעית שלם. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דהנה הרמב״ם בפרק שלישי פסק דברכה אחרונה על היין או שארי משקין צריך רביעית, ושיעור שתיית כוס של ברכה לא ביאר. אך מדביאר בפרק תשעה ועשרים משבת דבקידוש צריך מלוא לוגמיו, והכי איתא בפסחים (קז א), וממילא דכל כוס של ברכה כן הוא. ובזה לא נחלק אדם מעולם. ו״מלוא לוגמא״ הוא פחות מרביעית, דזהו כמלוא לוגמא: כל שמסלקו לצד אחד וירא כמלוא לוגמא, כמו לעניין יום הכיפורים. ואם כן ממילא לפי זה כששותה כמלוא לוגמא – אינו צריך ברכה אחרונה.

ד אבל רבותינו בעלי התוספות ביומא (עט א) ובסוכה (כו ב), והרא״ש בפרק ״שלושה שאכלו״ (סימן כ״ד), נסתפקו בחיוב ברכה אחרונה: דאולי די בכזית כמו אכילה. והוא פחות ממלוא לוגמיו, דמלוא לוגמא הוי רוב רביעית, וכזית הוי הרבה פחות מזה; דכזית הוי חצי ביצה, ורביעית הוא ביצה ומחצה. ואם כן מלוא לוגמא הוא קרוב לביצה. ואף על גב דכזית קרוש הוי בלח רביעית, כדאיתא בריש פרק שמיני דשבת, עיין שם, מכל מקום אנן מספקינן דשמא די בכזית לח. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך, דבכל השתיות יזהר האדם או לשתות פחות מכזית או רביעית, כדי שלא יבוא לידי ספק ברכה. ולפי זה בכוס של ברכה דמוכרח לשתות מלוא לוגמא, ממילא דישתה רביעית שלם. (הט״ז סעיף קטן ג׳ רצה לחדש דגם על רוב רביעית מברך ברכה אחרונה, עיין שם. וכבר השיגו האליה רבה סעיף קטן ה׳. ורא״יתו מסימן ת״פ אינה ראיה, דזהו כששתה כל הרביעית. והרשב״א בתשובה סימן תרכ״ה כתב דישתה כוס של ברכת המזון כל הרביעית, והיינו משום ברכה אחרונה. ומה שאמר ד״וברכת״ קאי על כוס ברכת המזון, לא נמצא זה בשום מקום; ואיך יכריע ספיקם של התוספות נגד וודאי של הרמב״ם? והתוספות עצמם כתבו דהוי ספק, וספק ברכות להקל. והבית יוסף עצמו בסימן ר״י כתב דעתו של הרמב״ם לעיקר, עיין שם. וגם מה שרצה הט״ז שם לחדש דביין שרוף אין צריך רביעית, מפני שהוא חריף – כבר השיגו המגן אברהם בסימן זה סעיף קטן ד׳, עיין שם. ולא חלקו חכמים בשיעורים, והשותה פחות מרביעית אינו צריך ברכה אחרונה. ואצלינו המנהג בכל כוס של

ברכה לשתות רוב רביעית, דזהו כמלוא לוגמא כמו שכתבתי, מפני שאנו תופסים לעיקר כדברי הרמב״ם. והיין ביוקר אצלינו, אך אדם שפיו גדול הרבה שמלוא לוגמיו הוא יותר מרוב רביעית – צריך לשתות רביעית, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ה׳, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אם המברך אינו רוצה לטעום – יטעום אחד מהמסובין כשיעור. ואין שתיית שנים מצטרפות. ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. עד כאן לשונו. ולקמן בסימן רע״א לעניין קידוש הביאו הטור והשולחן ערוך דעת הגאונים, דדווקא המקדש צריך לשתות. וכתב הטור שם דבכוס של ברכת המזון מודים הגאונים, עיין שם. ולכן לא הביא כאן דעתם, משום דבכאן מודים דדי באחר. ולהיפך תמיהני על רבינו הבית יוסף, שבשם הביא דעת יש אומרים דלא בעינן שאחד ישתה מלוא לוגמיו, ודי כשכל אחד שותה מעט, עיין שם. וזהו דעת הריטב״א בשם התוספות, עיין שם. וכיון שבקידוש הביא דעתו, קל וחומר שהיה לו להביא דעה זו בכאן, דהא קידוש חמור מברכת המזון, כדמוכח מהגאונים. וצריך עיון. (ולבד זה הא שם בספרו הגדול הביא דעת ראבי״ה דאין צריך כלל מלוא לוגמיו בכוס של ברכה. ומדייק מהש״ס בפסחים שם, שאומר: המקדש אם טעם מלוא..., ולשון ״טעימה״ משמע קצת. ולעניות דעתי נראה ראיה יותר מכרחת מברכות נב א, שאמר: המברך צריך שיטעום..., טעמו פגמו, עיין שם דלהדיא מבואר דהוא טעימה בעלמא. אך כיון שרוב הפוסקים אין סוברים כן, בהכרח לנו לכוף ראש. מכל מקום לעניין צירוף צריך עיון. וראיתי להגר״ז בשולחן ערוך שלו, שדימה זה לניסוך המזבח, עיין שם. ולא אבין: דמה עניין זה לזה? ועוד: דאם כן ליבעי כולו כמו במזבח. ואצלינו שהיין ביוקר, וכן כל המשקים, נראה לעניות דעתי שעל כל פנים יש לסמוך על דעת ״יש אומרים״ שבסימן רע״א לעניין צירוף. ודייק ותמצא קל.)

ו עוד כתב: כשמסובין בסעודה גדולה, ואין יודעים עד היכן יגיע כוס של ברכת המזון – כל אחד מהמסופקים אם יגיע לו צריך לברך ״בורא פרי הגפן״. עד כאן לשונו. אבל אם המברך נתכוין על כל המסובין, וגם הם נתכוונו שאם יגיע להם הכוס שיצאו בברכתו – אינם צריכים לברך (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). וכן המנהג הפשוט. ולעיל סימן קע״ד סעיף י בארנו דאין זה רק בסעודת נישואין; עיין שם דבקידוש והבדלה וברכת המזון שכולם צריכים לצאת בו – פשיטא שאין מברכין ברכה בפני עצמם.

ז המברך על הכוס צריך לאחוז הכוס בידו בשעת ברכת המזון. ואנו נוהגים להחזיקו עד ״הרחמן״, ואחר כך מעמידו על השולחן, וכשגומר ״הרחמן נוטלו בידו ומברך. ויש שמצריך לאוחזו בידו עד השתייה (שערי תשובה בשם החכם צבי). אמנם אם לא אחז כלל הכוס בידו – אינו מעכב בדיעבד (הגר״ז בסעיף ב׳). אבל בסוף פרק ״שלושה שאכלו״ משמע קצת דזהו לעיכובא, וסמכו על קרא ד״כוס ישועות אשא״, ומגביהו טפח, עיין שם. וצריך עיון לדינא.

סימן קצא

א הפועלים שעושים מלאכה אצל בעל הבית, מפני ביטול מלאכה של בעל הבית הקילו עליהם חכמים לקצר בברכת המזון, כדתניא בברכות (טז א). וכמו שהקילו עליהם בתפילה להתפלל ״הביננו״, כמו שכתבתי בסימן ק״י, כמו כן הקילו עליהם בברכת המזון. כיצד? ברכה ראשונה כתיקונה, שהיא עיקר החיוב, לכן אין מקצרין בה. אבל ברכה שנייה פותח בה בברכת הארץ, וכולל בה ברכת ״בונה ירושלים״. וכך הוא אומר: נודה לך ה׳ אלהינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, וירושלים עירך שתבנה במהרה בימינו, ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו, אנו מודים לך. ברוך אתה ה׳, על הארץ ועל המזון. שברכת הארץ וברכת ירושלים דומות (רש״י). כלומר: אף שהן מן התורה, מכל מקום מן התורה אין הכרח שתהא לכל אחת ברכה בפני עצמה אלא שתקנו כך (מגן אברהם). וכל שכן שיש סוברים שמספר הברכות אינם מן התורה (בית יוסף וב״ח). ולכן בפועלים משום ביטול מלאכה – אוקמה אדינא דאורייתא (ועיין תוספות שם).

ב וזהו כשאין הבעל הבית מיסב עמהם, דאולי קפיד אביטול המלאכה. אבל כשמיסב עמהם – יברכו עמו כתיקונו, שהרי יודע ומוחל. וממה נפשך: אם הוא מקפיד יאמר להם שיקצרו. אך לא חשידי ישראל להקפיד על עת קטנה כזו, ואם מקפיד מקפיד. אך שלא בפניו אין להם להקל במלאכת אחרים. ואפילו אם אינו מיסב עמהם, אין זה אלא כשנוטלין שכר לבד מזונותיהן. אבל אם עושים רק בשביל מזונותיהן, או נוטלין מעות רק לזון את עצמן – אין מקצרין ומברכין כתיקונם, דבכהאי גוונא לא חשו חכמים לקפידתו.

ג ופשוט הוא דברכת ״הטוב והמטיב״ אין מברכין, מפני שהיא דרבנן. ואין ממתינים על הזימון (סמ״ע סימן של״ז). ויש מפקפקים בזה (מגן אברהם). ונראה דאם הזימון לפניהם – מברכין בזימון. דנראה שהיא מן התורה, וגם היא רגעים אחדים. אבל להמתין – אסורים. וברכת ״המוציא״, לפנינו הגירסא בגמרא וכן ברמב״ם בפרק שני דאין מברכין. והטעם: מפני שהיא מדרבנן. אבל בריי״ף ורא״ש הגירסא: ומברכין לפניהן. וכן כתב הטור, וכן

נראה עיקר (מעדני יום טוב). דנהי שהיא דרבנן, מכל מקום הרי ברגע קלה אומרה, ואין בזה ביטול מלאכה. וכן כל ברכות שלפני האכילה והשתייה – חייבים. וגם ברכות אחרונות חייבים, דקצרות הן ואין בהם ביטול מלאכה.

ד וכתבו הפוסקים דכל זה היה בימיהם. אבל האידנא לעולם מברכים כל ארבע ברכות כתיקונן, שאין דרך בני אדם עכשיו להקפיד בכך. ומסתמא אדעתא דהכי שוכרים פועלים, שיברכו כל הארבע ברכות כתיקונם. ואם אפילו יאמר אחר כך שמקפיד – לא צייתינן ליה. וכן הוא עכשיו בתפילה, כמו שכתבתי בסימן ק״י. ונראה לי עוד: דאפילו אם ישכרם על תנאי זה שיקצרו בתפילה ובברכת המזון – לא צייתינן ליה. דכיון דכולי עלמא אין נוהגין כן, והוה כקבלו עליהם לחובה – אין ביכולת היחיד להוציא עצמו מן הכלל ולבטל המצוה.

ה בירושלמי פריך: למה לא יברכו תמיד כתיקונן, ויברכו השני ברכות ״בונה ירושלים״ ו״הטוב והמטיב״ בשעה שעוסקין במלאכתן? ואמרו דזאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בעודו מברך. ובכל הברכות ובכל המצות כן הוא, שיש איסור לעסוק באיזה עניין אחר בשעת הברכה או עשיית המצוה. ועל זה נאמר: ״ואם תלכו עמי קרי״, כלומר: שתעשו מצותי על צד המקרה וההזדמן ובלי כוונה. ואפילו לחשוב בדברי תורה אסור בעת הברכה, דכל ברכה צריכה להיות בכוונה (ט״ז).

סימן קצב

א שנו חכמים במשנה (מה א): שלושה שאכלו כאחד – חייבין לזמן. כלומר: לברך ביחד ולהוסיף עוד ברכה, והיינו ברכת זימון. וילפינן זה מקרא ד״וברכת את ה׳ אלהיך״ – זו ברכת זימון (מח ב). וכתיב: ״גדלו לה׳ אתי ונרוממה שמו יחדיו״. כלומר שזהו כשיש שלושה, דאחד אומר לשנים ״גדלו לה׳ אתי״ (גמרא). וכן אמר משה רבינו]]: ״כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו״ (שם). וזהו גם כן שאחד אומר לשנים: ״הבו גודל״. ולא תיקנו בברכת זימון שם ומלכות, מפני שאינה ברכה קבועה, דאחד או שנים פטורים ממנה. ולא צוו להזכיר השם רק בעשרה, שאז אומרים ״נברך לאלהינו״ כמו שיתבאר. וכן כתיב: ״במקהלות ברכו אלהים״, כלומר: כשיש קהל ועדה, דאז יזכירו ״אלהינו״. דאין ״עדה״ פחותה מעשרה (לבוש). ואף על גב דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, כמו שכתבתי בסימן ריי״ד, ברכת זימון שאני שהרי היא הכנה והזמנה לכמה ברכות, ולכן קוראין אותה ברכת זימון, ולכן הוה כאילו גם בה יש שם ומלכות. וזהו שאומרים בברכת זימון ״נברך שאכלנו משלו״, כלומר: נברך בשם ומלכות; אף על גב דעיקר הכוונה הוא שיענו ״ברוך שאכלנו משלו״, מכל מקום גם זה נכלל בה (כן נראה לענ״ד).

ב בפסחים (קג א) משמע שקודם ברכת הזימון היו אומרים ״הב לן ונברך״, עיין שם. ואולי דמזה המנהג שלנו שאומרים מקודם ״רבותי מיר ווילין בענטשין״, ועונין ״יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם״. וכן הוא בזוהר ״דברים״ שצריך הזמנה לזה שיאמרו שמכינים עצמם. ובזוהר שלפנינו הוא בפרשת ״בלק״ (דף קפ״ו ע״ב), עיין שם. והעניין נראה לי: דהנה עניין גדול כשחושבים לעשות – עושים הכנה והזמנה מקודם. ובדור הפלגה שרצו למרוד בה׳, כתיב: ״הבה נבנה לנו עיר״. ופרעה כשרצה לאבד את ישראל אמר: ״הבה נתחכמה לו״. ו״הבה״ הוא לשון הזמנה. וכן בקדושה, כמאמר הכתוב: ״הבו לה׳ כבוד ועוז״. ומשה רבינו כשנצטוה למנות דיינים ושופטים אמר: ״הבו לכם אנשים״. ולכן כל מצוה צריכה הזמנה. והנה בכל מצות מעשיות יש ברכה מקודם, והיא היא ההזמנה. אבל ברכת המזון שהמצוה היא הברכה בעצמה – צריך הכנה קודם הברכה; ולכן אומרים ״הב לן ונברך״, והוא מלשון ״הבה״ שזהו הזמנה. (וזה לשון הזוהר: חמי דוד דבעי הזמנה, ואמר ״אברכה...״. ואי תימא בשאר ברכאן אמאי לא אית הזמנה? אלא ההוא מילא דברכה איהו הזמנה... אוף הכי לברכת זימון... ״הב ונברך...״. עד כאן לשונו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג כיצד היא ברכת הזימון? המברך אומר ״נברך שאכלנו משלו״, והמסובין עונין ״ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו״. והמברך חוזר ואומר כן, והם עונין ״אמן״ שהרי היא סוף ברכה. ויש שמפקפק בזה, ואינו עיקר (עיין מגן אברהם ואליה רבה). ולמה אינו אומר ״ברכו״ כמו בתפילה ובקריאת התורה? משום דאין אומרים ״ברכו״ לפחות משלושה, כמבואר מקראי ד״גדלו״ ו״כי שם״ כמו שכתבתי. ולכן צריך לכלול עצמו עמהם, לומר ״נברך״. ולפי זה כשיש ארבעה מסובין היה יכול לומר ״ברכו״, וכל שכן כשמברכין בעשרה. אלא כדי להשוות כל ברכת זימון תיקנו לומר תמיד ״נברך״. ועוד: כדי שלא להוציא עצמו מן הכלל. ומה שבתפילה ותורה אין אומרים כן, דבשם כיון שאומר ״המבורך״ – לא הוציא עצמו. ועוד: דבשם אף על פי שכבר יצא ידי חובתו יכול לעשות ״ברכו״ להוציא אחרים, ואינו צריך לכלול עצמו עוד; אבל ברכת המזון אינו מברך אלא אם כן אכל בעצמו וחייב בברכה, לכן אינו רשאי להוציא עצמו מן הכלל (מגן אברהם סעיף קטן ב׳). ובדיעבד בארבעה ויותר כשאמר ״ברכו״ – יצא (שם סעיף קטן א׳). וכן כתב הטור.

ד ולמה אינו אומר מקודם "ובטובו חיינו"? משום דמקודם הוא רק ציווי לכל המסובין שנברך את ה' על שהאכילנו בסעודה זו, והוא גם כן כהכנה והזמנה, ואין להזכיר יותר. והם כשעונים אומרים "ובטובו חיינו", כלומר: שלא לבד בסעודה זו אכלנו משלו אלא אנו חיים תמיד בטובו יתברך. ולכן מחוייב המברך לחזור ולומר "ברוך...", מפני שלא אמר עדיין "ובטובו חיינו". ויש שהיו נוהגים שהמברך בעת שאמר "נברך שאכלנו משלו" היה מסיים גם כן "ובטובו חיינו", ונדחו דבריהם (עיין ב"ח וט"ז). ועתה אין מנהג זה בשום מקום. ואם הם עשרה יברך בשם, והיינו שיאמר "נברך אלהינו", והם עונים גם כן "ברוך אלהינו", וגם הוא חוזר ואומר "ברוך אלהינו...". ולא יאמר "נברך לאלהינו" בלמ"ד, דבברכה לא כתיב למ"ד, כדכתיב: "ברכו עמים אלהינו, במקהלות ברכו אלהים" (תר"י).

ה ותיכף מתחילין בברכת "הזן". ויש שאומרים מקודם "ברוך הוא וברוך שמו"; ואינו כן, שלא מצינו זה לא בגמרא ולא בפוסקים. ואף שבטור יש לשון זה, כתבו שהוא טעות הדפוס, דאין לזה עניין כלל, והוא הפסק בין ברכת הזימון לברכת "הזן". מיהו גם ברוקח נמצא כן (בסימן רפ"ד), וכן באבודרהם. ויש מי שכתב דזהו כשמברכים בעשרה, דכיון שמזכיר השם נותנים לו ברכה, כדכתיב: "כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלהינו" (ב"ח). אבל יותר נכון שלא לאמרו; וכן הוא המנהג הפשוט במדינתינו, וכן נראה מרוב הפוסקים. ואין חילוק בין עשרה למאה ואלף ויותר, דאין אומרים יותר מן "נברך לאלקינו" (דהלכה כרבי עקיבא במשנה מט ב). ולמה בזימון אומרים שם "אלקים" ובתורה ותפלה שם הוי"ה? מפני שמזון הברואים – הדין נותן שיתן הוא יתברך מזון לכל הברואים, ולכן מזכיר שם "אלקים" שהוא מידת הדין. אבל התורה היא תורת חסד, לכן מזכירים שם הוי"ה (אליה רבה סעיף קטן ו'). ועוד: שמזון הכין בעת בריאת העולם, וכל מעשי בראשית הוא בשם "אלקים", שכן נתייסדה מזמן הבריאה; מה שאין כן התורה והתפילה הם למעלה מעולם הזה, ואצולה מגנזי מרומים. ולכן מזכירים שם הוי"ה ברוך הוא. ולמה מזכירים השם בעשרה ולא בפחות? משום דאכל בני עשרה שכינתא שריא. ועוד: משום קרא ד"במקהלות", כמו שכתבתי בסעיף א.

ו וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים ומנוסח שקבעו – אינו אלא טועה. כגון שאומר "נברך על המזון שאכלנו", דמשמע שמברך להמזון. ולכן בעשרה שמזכיר השם – יכול לומר כן כמובן, שמברך את השם על המזון שאכלנו. וכן לא יאמר "נברך למי שאכלנו משלו", דזה משמע כמו שמברך להבעל הבית. ואף בעשרה אין לומר כן, דאף דלא משמע על הבעל הבית כמו שכתבתי, מכל מקום משמע חס ושלום: לזה אלוה שאכלנו משלו, כאילו יש שתי רשויות חס ושלום (ב"ח ומגן אברהם). וכן לא יאמר במקום "ובטובו": "ומטובו", דמשמע מקצת, וממעט בחסדי הקדוש ברוך הוא. ורק בשאלה ובקשה יש לומר כן, כמו "ושבענו מטובך", דאין דרך ארץ לשאול הרבה, אבל לא בשבחיו יתברך (גמרא). וכן לא יאמר "במקום חיינו חיים"; והאומר כן הרי זה בור, דהוציא עצמו מן הכלל (רש"י נ א).

ז אם היו עשרה, וטעו המברך והעונים ולא הזכירו "אלקינו" – אין יכולים לחזור ולברך בשם, כי כבר נפטרו מידי זימון, והוה מעוות לא יוכל לתקון. אבל אם עדיין לא ענו אחריו, כיון שלא נתקיימה עדיין מצות זימון – יחזור המברך ויענה בשם, ואחר כך יענו אחריו.

סימן קצג

א כבר נתבאר בסימן קס"ז דברכות הנהנין אינן דומין לברכת המצות. דברכת המצות יכול להוציא את חבירו בברכתו אף שלא נתחייב בה, מטעם דכל ישראל ערבים זה בזה. אבל ברכת הנהנין מי שלא נהנה אינו יכול להוציא מי שנהנה; ואפילו זה שנהנה אינו יכול להוציא לאחר שנהנה אלא אם כן נקבעו יחד בדבר שהקביעות מועלת בו, כמו פת וכיוצא בו שקביעותם מצרפתם להיותם כגוף אחד וברכה אחת לכולן. וגם זה רק בברכה ראשונה, שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן יחד לאכול. אבל בברכה אחרונה, כיון שעומדים להיפרד זה מזה – אינם מצטרפין בזה עם זה שכולם יפטרו בברכת האחד. ולכן בשארי ברכות אחרונות אין האחד פוטר את חברו אלא כל אחד יברך לעצמו.

ב וכן בברכת המזון: שנים שאכלו צריכים לחלק, שכל אחד יברך לעצמו. אבל שלושה שאכלו, כיון שנתחייבו בזימון ואומרים ביחד "נברך" – הזימון עושה אותם כמחוברים יחד. ויכול המברך לברך כל ברכת המזון, והשומעים יתכוונו לצאת בשמיעתם ויענו "אמן", אפילו אם הם בקיאים לברך. דכן נראה ברור מהש"ס והפוסקים, דכיון דהזימון מחברם – דינם כתפילה בציבור, ששליח הציבור מוציא ידי חובתם. ואף על גב דבתפילה אינו מוציא את הבקי, כמו שכתבתי ריש סימן קכ"ד – זהו דין מיוחד בתפילה מפני דרחמי נינהו, וצריך כל אחד לבקש רחמים. אבל בשארי דברים הרי עדיף יותר שאחד יברך וכולם שומעים משום "ברוב עם הדרת מלך", בקידוש והבדלה וכיוצא בהם. ולמה תגרע ברכת המזון מהם, כיון דהזימון מחברם? וזה שאין אנו נוהגין כן, משום דאצלינו לא נהגינן בכל הברכות לצאת בשמיעה, לבד קידוש והבדלה, וברכת המצוות כשופר ומגילה. אבל מעיקר הדין

נראה ברור שכן הוא. וכן מבואר להדיא מדברי רבינו הבית יוסף לעיל סימן קפ״ג, שכתב: נכון הדבר שכל אחד יאמר בלחש עם המברך...עיין שם, מטעם שאולי לא ישמעו יפה. אבל מדינא אין צריך כל אחד לברך לעצמו. (וכן כתב שם הב״ח, וכן משמע מדברי המגן אברהם סעיף קטן ב׳.)

ג וזה ששנים כל אחד מברך לעצמו, זהו כששניהם יכולים לברך. אבל אם אחד יכול לברך והשני בור – היכול מברך והבור יוצא. וצריך הבור לכוין כל מילה ומילה שאומר המברך. וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף א דזהו כשאינו יודע לברך. אבל מבין בלשון הקודש [...], עיין שם. אבל אם אינו מבין כלל – אינו יוצא בשמיעתו. וסיים הטור דלכן הנשים אינן יוצאות בברכת האנשים, כיון שאינן מבינות כלל. וכיצד תקנתן? שיאמרו מילה במילה אחר המברך, דכשאומר בעצמו – יצא ידי חובתו אף אם אינו מבין כלל (לבוש). וזהו ההפרש בין לשון הקודש ללשון לע״ז, דבלשון לע״ז צריך להבין מה שאומר, וכמו שכתבתי בסימן קפ״ה; דלא כ״יש מי שאומר״ דגם בלשון הקודש צריך להבין, כמו שכתבתי שם סעיף ז, עיין שם.

ד ודע דדעת רש״י ז״ל דאף השומע בלשון הקודש יצא ידי חובתו אף כשאינו מבין; וגם התוספות והרא״ש לא חלקו עליו בפירוש אלא דספוקי מספקא להו. וכבר תמהנו לעיל סימן קפ״ה על עיקר דעה זו, וגם גדולי האחרונים כתבו דהמנהג כרש״י (רמ״א בדרכי משה, וב״ח וט״ז ומגן אברהם סעיף קטן ב׳). והנשים שאין יכולות לברך שומעות מהאנשים, ויוצאות ידי חובתן אף שאינן מבינות כלל. ואפילו בקידוש דאורייתא יוצאים נשים ועמי הארץ בשמיעה (שם). ופשוט הוא דהשומע צריך לכוין לצאת, והמברך צריך לכוין להוציאם.

ה ודע שבמרדכי ריש פרק שביעי כתב, וזה לשונו: כתב ראבי״ה בשם רב האי גאון דשלושה שאכלו משבעת המינים – חייבין לזמן. עד כאן לשונו. ולפי זה לא מצאנו ידינו ורגלינו, דהרבה פעמים כשאוכלים בחבורה גלוסקאות ופירות של שבעת המינים, ואין מזמנים כלל. ויש מי שכתב שטוב שלא יקבעו על שבעה מינים (ב״ח ומגן אברהם שם), וזהו כמעט מן הנמנעות בכיבודים ושמחות ואורחים וכיוצא בהן. אך באמת אין לחוש לזה, ובשום פוסק לא הובא דעה זו כלל. ורבותינו בעלי התוספות (לז א בדיבור המתחיל ״נתן״) כתבו מפורש להיפך. וכן הרמב״ם והטור וכל הפוסקים כתבו מפורש דשלושה שאכלו פת חייבין לזמן; ובחולין (קו א) אמרינן דאין מזמנין על הפירות, ובכל מיני פירות אפילו משבעת המינין, מדלא קאמר ״לבד משבעה מינים״. ומה שלא אמר ״אין מזמנין אלא על הפת״, משום דמיירי שם במעשה של פירות, ודייק כמה דינים ממעשה זו, לכן אומר לשון זה. והרי״ף הביא זה בפרק שמיני דברכות (וכן כתבו תוספות ר״י), ולכן אין לחוש לזה כלל. ונראה שטעות נפל במרדכי, וצריך לומר: ״אין חייבין לזמן״ (וכן כתב בשערי תשובה בשם פרי חדש וברכי יוסף, עיין שם).

ו שלושה שאכלו – אין רשאין לחלק, שהרי נתחייבו בזימון. ואף שנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר שלישי להצטרף עמהם לזימון. כן פסקו הרא״ש והטור והשולחן ערוך סעיף א. ולא ראינו מי שנזהר בזה לקיים מצוה זו. ויותר מזה תמוה שרבינו הבית יוסף בספרו הגדול ריש סימן קצ״ז כתב בשם הרשב״א דשנים שאכלו ובא שלישי שיש חיוב ליתן לו, עיין שם. ולמה אין נזהרים בזה? ונראה לי ללמד זכות: דהנה ראייתם היא מהא דתניא ריש פרק ״שלושה שאכלו״: השמש שהיה משמש על השנים – הרי זה אוכל עמהם; אף על פי שלא נתנו לו רשות, כדי שיצטרף לזימון. ובאמת הרי״ף והרמב״ם לא הביאו זה כלל (ובעל עין משפט ציין עיין שם, ואינו כן). וגם הרא״ש בעצמו בפרק ״ערבי פסחים״ (סימן ל״ב) כתב שאין חיוב לחזור אחר שלושה רק בליל ראשון של פסח, עיין שם (מעדני יום טוב). ומשמש אין ראיה, שהרי בלאו הכי מחוייבים ליתן לשמש לטעום מכל מין, כמו שכתבתי בסימן ק״ע. אך עוד ראיה הביאו מחולין (קו א), דאמר רבה בר בר חנה: הוה קאימנא קמי דרבי אמי ורבי אסי ואייתי לקמייהו כלכלה דפירי, ואכלו ולא יהבו לי. שמע מינה: אין מזמנין על הפירות. דאם מזמנין היו נותנים לו כדי להצטרף לזימון. ולבד שאין ללמוד מקדושי עליון, עוד זאת נראה להדיא שלא בביתם היו, ולא שלהם היו הפירות, ובזה וודאי היו מבקשים אותו גם כן. מה שאין כן הבעל הבית כשאוכל בביתו עם אחד, איך נטיל עליו שכשיבוא איש אחר יבקשנו לאכול גם כן? ועל פי רוב לא תהיה סעודה מספקת. ולכן אין נזהרין בזה. (כן נראה לענ״ד דעתי ללמד זכות על כלל ישראל.)

ז וכמו שלושה שאכלו אסורין לחלק, כמו כן ארבעה או חמישה אסורין לחלק. דאף על גב דאם יחלקו שנים מחמישה עדיין ישאר שלושה לזימון, מכל מקום אותם השנים לא יקיימו מצות זימון שנתחייבו בה. אבל ששה נחלקין לשלושה-שלושה, שהרי יהיה זימון לשני החבורות. וכן שבעה שמונה תשעה נחלקים עד עשרה. דעשרה נתחייבו לברך בשֵׁם, וכשיתחלקו לא יברכו בשֵׁם. ומצוה להדר אחר עשרה כדי לברך בשֵׁם. ועשרה אין נחלקים עד שיהיו עשרים. ופשוט הוא דבעשרים אין חיוב לחלק, אלא אם ירצו לחלק יכולים להתחלק. וכן בששה אין חיוב להתחלק.

ח וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף א: ומיהו אם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת זימון מפי המברך, ואינם רשאים להתחלק לחבורות של עשרה-עשרה, מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהן – יכולים להתחלק לחבורות של שלושה-שלושה ולברך בנחת כדי שלא ישמע בעל הבית. וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון, שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך. עד כאן לשונו. וזהו דווקא כשאין יכולין לשמוע ברכת הזימון מפי המברך. אבל כשיכולין לשמוע ברכת זימון, אף על פי שאין יכולין לשמוע כל ברכת המזון מפי המברך

– לית לן בה, שהרי יכולים לברך בעצמן, ואינם רשאים להתחלק לשלושה (ט״ז סעיף קטן ה׳). ויש מי שאומר דגם אם אין ביכולת לשמוע סוף הברכות ולענות ״אמן״, מוטב להתחלק לשלושה-שלושה (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ולשון הטור והשולחן ערוך מסכים לדעה ראשונה. (והאליה רבה הסכים להמגן אברהם, וצריך עיון.)

ט וממה שנתבאר נראה לי דבסעודות גדולות ששוהין בה הרבה שעות, ויש מן היחידים שקשה עליהם הישיבה ורוצים לילך מהסעודה, ואי אפשר להם לאסוף עשרה מהמסובין לברך, שיכולים לברך בשלושה. וקל וחומר הוא מהדין הקודם שבשביל קפידת הבעל הבית פטרום מזה, כל שכן בכאן שאין יכולים כלל לברך בעשרה, ואנוסים הם לברך בפחות מעשרה. (ודין זה מקורו מברכות נא א, מהך דרבן גמליאל. ומשמע לי מרש״י שם דיבור המתחיל ״מברכינן״ דדווקא כשרוצים לישב עד אחר גמר הסעודה הוצרך הש״ס לחפש טעמים, אבל כשרוצים לילך מקודם אין צריך לכל זה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (וכן כתב הט״ז בסימן ר׳, עיין שם.)

י וקל וחומר אם צריכים לילך לדבר מצוה באמצע הסעודה, שיכולין להתחלק שלושה-שלושה (מגן אברהם סעיף קטן ז׳). ויש להסתפק אם אחר צריך לילך מהסעודה לדבר מצוה, ואינו מוצא אפילו שלושה לברך בזימון, אם מותר לו לברך בעצמו מטעם ״עוסק במצוה פטור מן המצוה״. ונראה לי דאסור לעשות כן, שהרי כבר נתחייב בברכת זימון; ואין זה פטור מן המצוה אלא כעובר עבירה. ולא דמי מה שמותר בפחות מעשרה, דהתם מצות זימון קיים אלא שהיה יכול לקיימה מן המובחר. מה שאין כן כשלא יקיימה כלל.

יא יש מהפוסקים שאמר דדווקא כשכל השלושה ישבו מתחילה לאכול ביחד, דאז אין רשאין להתחלק. אבל אם מתחילה ישבו שנים לאכול, ובאמצע הסעודה בא השלישי ואכל עמהם, שהם יכולים להתחלק מפני שלא חלה עליהם חובת זימון בהתחלת הסעודה (טור בשם הר״י). והרא״ש דחה דברים אלו, דכיון דישב לאכול עמהם חלה על כולם חובת זימון, ואסור לכולם להתחלק. והכי קיימא לן; וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב, ולא הביא דעה ראשונה כלל, עיין שם. ואפילו נתחברו יחד רק בסוף הסעודה – חייבין לזמן, ואסור להם לברך בלא זימון. ואין חילוק בין כשאכלו שנים ובא השלישי, או אכל אחד ואחר כך באו שנים. ופשוט הוא.

יב וכתב רבינו הבית יוסף: ומכל מקום אם יאכל עמהם בלא קבע – רשאים להתחלק, אלא אם כן הוא שמש. עד כאן לשונו. כלומר: דהשלישי כשבא לא ישב עמם על השולחן אלא אכל בעמידה או בהילוך – לא חלה עליהם חובת זימון; דשלושה שאוכלים בקביעות חל חובת זימון, ולא שלא בקביעות. ורק השמש זהו דרך קביעתו. והרבותא היא דאף על גב דהשנים הם בקביעות, לא אמרינן דהשלישי טפל והוי ככולם בקביעות, דאינו כן. וכתב רבינו הרמ״א: ומכל מקום אפילו במקום שרשאין להתחלק עדיף טפי בזימון, משום דברוב עם הדרת מלך. עד כאן לשונו. כלומר: שישב השלישי עמהם בברכת המזון על השולחן ויזמנו. ולא אמרינן דאין כאן חובת זימון כלל ואסור להם לזמן, דאינו כן. ויראה לי ברור דזהו דווקא במקום שהדין מתיר להם להתחלק, כמו בזה שנתבאר בזה – עדיף טפי בזימון. אבל במקום שאנו אומרים שאין מצטרפין לזימון, כגון שכולם אכלו מפוזרים ומפורדים וכיוצא בזה, דבכהאי גוונא וודאי אי אפשר להם לזמן כלל.

יג הא דתנן: שלושה שאכלו כאחד חייבין לזמן – וודאי זהו כשאכלו על שולחן אחד; או בשולחנות קטנים כמו שהיה בימיהם, אך סמוכים זה לזה. אבל כשאכלו מפורדים, כגון לדידן שכל אחד אוכל על שולחן בפני עצמו, אפילו כולם בחדר אחד – אין מצטרפין לזימון, דאין זה כאחד. וזהו שיתבאר בסימן קצ״ה דשתי חבורות מצטרפות – זהו כשיש בכל חבורה שלושה. (וכן כתב המגן אברהם בסעיף קטן ח׳, עיין שם. אך מה שכתבתי בכוונת הרמ״א שבסעיף הקודם, דכוונתו שיאכלו כולם מעט בקביעות, עיין שם – לענ״ד לא נראה כן מלשונו. דבשם אין צריך לזה, כיון ששנים יושבים בקביעות והשלישי גם כן עומד עליהם – יכולים לזמן, דומיא דשמש. אלא שאין חיוב עליהם לזמן, דאם כדברי המגן אברהם דבלא זה לא שייך זימון כלל, איך השמש מצטרף? וכן משמע מהאליה רבה סעיף קטן ו׳, ומהט״ז סעיף קטן ז׳, עיין שם. ודייק ותמצא קל.) (ובסימן קצ״ה סעיף ד יתבאר תירוץ אחר על הך דשתי חבורות, עיין שם.)

יד אם היו רוכבים ואמרו ״נאכל״, אף על פי שכל אחד אוכל מכיכרו ולא ירדו מהבהמות – מצטרפין, כיון שעמדו במקום אחד. אבל אם היו הולכים ואוכלים – אין מצטרפין. וכן אם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אף על פי שאוכלים כולם בשעה אחת ומכיכר אחד, כיון שלא קבעו לאכול במקום אחד – אינם מצטרפין. והנוסעים בעגלה, אם העמידו הסוסים ואכלו שלושה בהעגלה – מצטרפים. ואם אכלו כשהסוסים הולכים, נראה לי דאינם מצטרפין. אבל הנוסעים בספינה נראה לי דמצטרפין גם כשהולכת, דספינה הוי מקום קביעות (כן נראה לענ״ד).

טו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: שלושה שישבו לאכול וברכו ברכת "המוציא", אפילו כל אחד אוכל מכיכרו, ואפילו לא אכל עדיין כזית פת – אינם רשאים לחלק. עד כאן לשונו. ויש אומרים דדווקא כשאוכלים מכיכר אחד חל החיוב, אף אם לא אכלו עדיין כזית. אבל כשכל אחד אוכל מכיכרו – אין החיוב חל אלא אם כן אכלו כזית פת (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן י'). ויש מי שאומר דאם התחילו לאכול ביחד, דאז אפילו רוצה לגמור סעודתו קודם שיגמרו הם – אסור, דנתחייבו כולם בזימון. אבל אם מקודם התחיל האחד לאכול, ואחר כך התחילו השני והשלישי, דאז אם אחד רוצה לגמור סעודתו מקודם יכול לגמור ולברך בעצמו (ט"ז סעיף קטן ו'). וכן כתבו התוספות ריש פרק "שלושה שאכלו", עיין שם. וזה כתבו על פי פירושם בירושלמי, עיין שם. אבל הרשב"א והרא"ש פירשו באופן אחר, ולדבריהם ליתא לחילוק זה כמובן. ולכן לא הביא רבינו הבית יוסף דבר זה (אליה רבה סעיף קטן ו'). ולכן אין להקל בזה. ועיין מה שכתבתי בסימן ר' סעיף ב.

טז שלושה שבאו משלוש חבורות של שלוש-שלוש בני אדם, שאכלו ולא ברכו עדיין ברכת המזון, ונתחברו אלו השלושה – וודאי חל עליהם חובת זימון. ומחוייבין לברך עתה שלושתן בזימון אפילו לא אכלו עתה יחד אלא כל אחד בפני עצמו, דאילו לא אכלו כאן כלל – אי אפשר להם לברך כאן כלל; כמו שכתבתי בסימן קע"ח דאין לברך אלא במקום שאכל. ולדעת הרמב"ם שם גם בכהאי גוונא אסור. אלא מיירי כאן שאכלו כולם בחדר אחד, אלא שאלו אכלו בזוית זו ואלו בזוית השני ואלו בזוית השלישי, דלעניין ברכת המזון במקום אכילה נחשב כמקום אחד. וזהו כשלא היה במקומות הראשונות ברכת המזון כלל בפני אלו השלושה הנפרדים, דכיון דלא זימנו עליהם במקומן נתחייבו בזימון. אבל אם זימנו עליהם במקומן, כגון שהוא המתין להשנים שברכו ברכת המזון בזימון, והפסיק מאכילתו עד ברכת "הזן" או עד ברכת הארץ כפי הדעות שיתבארו בסימן ר, ואחר כך אכל עוד – שוב לא יתחברו עוד לזימון, אפילו אכלו אחר כך יחד וגמרו סעודתן; דכבר פרח חובת זימון מינייהו, ומברכין כל אחד בפני עצמו. ואפילו אם אחד עשה כן לחבורה שלו – שוב אינו מצטרף לזימון. ולא נשארו רק שנים, ובשנים אין זימון. (עיין ט"ז סעיף קטן ח' ומגן אברהם סעיף קטן י"ג, וכבר כללנו דבריהם. ודייק ותמצא קל.)

יז ויש לפעמים שאפילו אם הנפרדים לא נצטרפו לזימון כלל בחבורתם הקודמות, פרח חובת זימון מינייהו ואין מצטרפין עוד לזימון אפילו אכלו אחר כך. כגון שלושה חבורות של ארבעה-ארבעה בני אדם, ופירש אחד מכל חבורה ונצטרפו לחבורה אחרת, והשלושה הנשארים שבכל חבורה ברכו בזימון – פרחה חובת זימון לגמרי מהנפרדים, כיון שחבורתם זימנו. וכן אם לא היה בכל חבורה אלא שלושה-שלושה, ואחד-אחד מהם נתפרדו מחבורתם ונתחברו ביחד, אלא שלהשנים שנשארו בכל חבורה באו שלושה אחרים אחד לכל חבורה ואכלו עמהן, וזימנה כל חבורה בפני עצמה – גם כן פרח זימון מהנפרדים כיון שכבר זימנו חבורתם, אף על פי שלא זימנו עמהם. וטעמו של דבר: שהרי אין זימון אלא בשלושה החייבים, ואיך יזמן עתה הנפרד מהחבורה, וחבורתו כבר זימנו? והרי לא נשאר עתה רק יחידי.

יח וכל זה בדיעבד כשנפרדו. אבל לכתחילה שלושה שאכלו ביחד – אסור לאחד להפרד מהשנים ולהתחבר לשנים אחרים שנתחייבו בזימון, שהרי יבטל השנים שנשארו ממצות זימון שחלה עליהם. אבל מארבעה שאכלו יכול אחד להפרד מהם ולהתחבר לשנים אחרים החייבים בזימון, שהרי עדיין נשארו שלושה לזימון.

יט כתב רבינו הרמ"א בסעיף ג: המנהג שלא לזמן בבית כותי. ונראה לי הטעם משום דלא יכלו לקבוע עצמן בביתו מפני יראתו, והוי כאילו אכלו בלא קבע. ועוד: דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה, ולא יאמרו "הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה". ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו. ולכן אין לשנות המנהג; אף אם לא היו טעמים אלו מספיקים, מכל מקום מאחר דכבר נהגו כך – הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד. עד כאן לשונו. אבל כמה גדולים חלקו על זה, וסבירא להו דמזמנין שם, ו"בעל הבית הזה" קאי על בעל הסעודה. וכמה גדולים עשו כן למעשה, ובפרט עתה שיש בהאכסניות חדרים מיוחדים לאורחים שמזמנים שם. וכן אנו עושים למעשה, אם לא שאוכלין שם דרך עראי ולא דרך קביעות, דאז אין מזמנים שם. (הלבוש, והב"ח, והמטה משה בשם מהרש"ל, והמגן אברהם סעיף קטן ט' בשם מהרי"ל – כולם פסקו שיש לזמן שם.)

סימן קצד

א שלושה שאכלו כאחד, ושכחו לזמן, ובירך כל אחד לעצמו – בטל מהם הזימון. ואין יכולים לברך ברכת הזימון עוד, דאין זימון למפרע. כלומר: דהזימון הוא קודם שארי הברכות ולא אחר כך, והוה מעוות לא יוכל לתקון. וכן אם ברכו שנים מהם. אבל אם רק אחד מהם בירך – יכולים השנים לזמן עמו; דכיון דגם הוא נתחייב בזימון, ורוב החבורה עודם לא בירכו, מקרי שהזימון הוא כסדר ולא למפרע, דאזלינן בתר רובא. והוא לא קיים מצות זימון, דאין זימון למפרע. ושמא תאמר: איך יאמר "ברוך שאכלנו משלו", הלא כבר בירך על אכילתו? דאינו כן, דכיון דלא בירך כהלכה – לא גרע

מאכל עלה של ירק. ולכן אפילו מאן דסבירא ליה דאין מצרפין עלה של ירק, הא עדיפא מינה כיון דלא בירך כהלכתו. (כן נראה לי בטעם הדבר. וזה שכתב הטור דלא גרע מעלה של ירק, אינו טעם על הזימון כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן א׳, אלא על מה שאומר ״שאכלנו משלו״. וכן הוא להדיא בטור. ולפי זה עולה טעם הדין כהוגן. והגר״ז טרח בזה, ולפי מה שכתבתי הטעם מובן. ודייק ותמצא קל.) (וכבר נתבאר בסימן הקודם דכשאחד זימן עם אחרים – ביטל מהשנים מצות הזימון. ואסור לעשות כן, עיין שם.) (הרי״ף השמיט דין זה, ולא נודע טעמו.)

ב שלושה שאכלו כאחד, ויצא אחד מהם לשוק קודם ברכת המזון – קוראים לו ומודיעין אותו שרוצים לזמן כדי שיבוא ויכוין ויצטרף עמהם, ויענה עמהן ברכת זימון. ויוצאים ידי חובתן, ואפילו לא ישב עמהם על השולחן אלא שעומד לפני הפתח – יוצאים, וגם הוא יוצא ידי חובתו. וזהו בשלושה. אבל בעשרה, כיון שצריכין להזכיר את השם – אין מדרך ארץ שלא ישב על השולחן, ומוכרח לישב עמהם עד סוף ברכת הזימון. וזה יתבאר בסימן ר.

ג דבר ידוע דבברכת המזון או כולם מברכים ביחד עם המברך כפי המנהג אצלינו, או שהמברך מברך וכולם שומעים ועונים ״אמן״ כמו שכתבתי בריש סימן הקודם. וכששנים מהם עמי הארץ, בהכרח שרק המברך מברך כל הברכות, והם שומעים ועונים ״אמן״. אבל אם כולם עמי הארץ – אין להם מי שיברך. ואמרו חכמינו ז״ל (מו א לפי׳ הרי״ף) דשלושה שאכלו כאחד, ואין בהם אחד שיודע לברך כל הברכות; אלא אחד מהם יודע ברכה ראשונה, ואחד ברכה שנייה, ואחד ברכה שלישית – חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע, והשנים עונין ״אמן״. וכן בברכה שנייה ושלישית. ואף על פי שאין בהם אחד שיודע ברכת ״הטוב והמטיב״ אינו מעכב, דברכה זו היא דרבנן. אבל לחצאין לא יברכו, שאם אחד יודע חצי הברכה, והשני חציה השני – לא יזמנו, דאין ברכה לחצאין, ואינה מתחלקת לשתים. ופשוט הוא דצריכין לידע גם ברכת הזימון. וכן בשנים שאכלו, דקיימא לן בריש סימן הקודם דהיודע מברך ובור יוצא, אם אחד יודע ברכה אחת או שתים, והשני יודע השלישית – יברך זה הראשונה והשנייה, והשני השלישית, וכן כל כיוצא בזה. ודין זה פסקו כל הפוסקים.

ד ויש בזה שאלה: דמזה משמע דאם אין בכולם מי שיודע ברכה אחת מהשלוש ברכות – בטל הזימון. ואין בזה טעם כלל, ולמה לא יזמנו על הברכה שיודעים? והתשובה כן הוא: דוודאי מחוייבים לברך אותה ברכה שיודעים, רק מצות זימון אינה אלא כשיש שלוש ברכות. דכיון דדרשינן ברכת זימון והשלוש ברכות מקרא ד״ואכלת ושבעת וברכת״ (מח ב), אם כן כשיש שלוש ברכות יש זימון, וכשאין שלוש ברכות אין זימון. ומזה מוכח דכל השלוש ברכות הם מן התורה. דאם לא כן למה מעכבים? והרי ״הטוב והמטיב״ שהוא דרבנן ואינו מעכב. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ג׳. ועיין שם מה שכתב בשם הרמב״ן, דאין ברכות מעכבות זו את זו, והשיג עליו מכאן. ולפי מה שכתבתי אין זה השגה, דכאן רק לעניין ברכת זימון נאמרה. ודייק ותמצא קל.)

סימן קצה

א שנו חכמים במשנה (נ א): שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו – הרי אלו מצטרפין לזימון. ואם לאו – אלו מזמנין לעצמן, ואלו מזמנין לעצמן. ואמרינן בירושלמי: לשתי בתים נצרכה. כלומר: דעל בית אחד לא שייך לומר ״בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו״, דבבית אחד הלא כולן רואין זה את זה. אלא וודאי דאין חילוק בין בית אחד לשני בתים. והמשנה דנקטה ״בית אחד״, קא משמע לן דאפילו בבית אחד יכולין לזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן כשיש בכל חבורה עשרה, או שגם ביחד לא יהיו עשרה. דהא דתנן ״הרי אלו מצטרפות לזימון״ – וודאי אינו בהכרח שיצטרפו, ואם ירצו יכולין לזמן כל חבורה וחבורה בפני עצמה (וכן כתב הב״ח). ולזה קא משמע לן דאף בבית אחד יכולין להתחלק, וכמו שכתבתי בסימן קצ״ג. ופשוט הוא דכולם צריכים שיהא ביכולתם לשמוע מפי המברך (שם).

ב ותניא שם דגם השמש מצרפן, כלומר: אפילו אין רואין אלו את אלו, השמש מצרפן אם משמש לשתי החבורות, ואפילו הן בשני בתים. ואם מפסיק בין שני הבתים רשות הרבים – אינן מצטרפין בשום עניין, אפילו רואין אלו את אלו, ואפילו שמש אחד לשניהן. ולאו דווקא רשות הרבים אלא אפילו שביל היחיד מפסיק ביניהם – אין מצטרפין (ט״ז סעיף קטן ב׳). אבל בסעודת נישואין אין רשות הרבים מפסיק, כיון דכולהו סעודת נישואין הוי (שם סעיף קטן ג׳). ויותר מזה נתבאר באבן העזר סימן ס״ב, דאף אם אין רואין אלו את אלו, ולא שמש אחד משמשן, מכל מקום מצטרפין, עיין שם. וכן כתב כאן הטור בשם הרא״ש, עיין שם.

ג בסימן קצ״ג סעיף י״ב בארנו דהאוכלים על שני שולחנות – אין מצטרפין זה לזה. והא דשני חבורות מצטרפות, זהו כשיש זימון בכל חבורה וחבורה, עיין שם. אמנם גם לזה אין אנו צריכים, דהטור והשולחן ערוך כתבו כאן כגון שנכנסו מתחילה על דעת להצטרף יחד. וזהו על פי הירושלמי. ולכן

שפיר מצרפינן זה לזה אף כשיושבים על שני שולחנות. ואפשר דבכהאי גוונא בהכרח שיצטרפו, דלא כמו שכתבתי בסעיף א. אמנם אי אפשר לומר כן, דהא אפילו בחבורה אחת נחלקין אם ירצו, כשיש זימון לכל אחד או עשרה, כמו שכתבתי שם.

ד ולפי זה יצא לנו דין חדש: דזה שנתבאר שם דעל שני שולחנות אין מצטרפין לזימון, אם נכנסו מתחילה על מנת כן – מצטרפין. ואפילו אין שלושה בכל שולחן – חייבין בזימון. וזה שכתבנו שם דכשיש זימון בכל חבורה מצטרפין – אינו מוכרח, והמנהג להצטרף. ויש להתיישב בזה לדינא. (עיין בית יוסף שהקשה: הא הרא"ש סבירא ליה דגם התחברות בסוף מועיל, כמו שכתבתי בסימן קצ"ג. ולא קשיא כלל: דבכאן גם בסוף ליכא התחברות. וכן כתבו הב"ח והמגן אברהם סעיף קטן ב'. ועיין ט"ז סעיף קטן א' שהאריך, ואין צריך לזה כלל. והבית יוסף בספרו הגדול כתב מפני קושיא זו: דלא בעינן שנכנסו על דעת להצטרף יחד אלא בשני בתים ולא בבית אחד, עיין שם. ולפי זה נצטרך לומר כמו שכתבתי שם, דכשיש בכל שולחן זימון – מצטרף. וזהו כוונת המגן אברהם סוף סעיף קטן ב', עיין שם. אבל מלשון הטור ושולחן ערוך משמע להדיא דגם אבית אחת קאי, כמו שכתבו המפרשים. ולפי זה אין צריך למה שכתבתי שם. ודייק ותמצא קל.)

ה אכלו מקצתן בבית, ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית והוא רואה אלו ואלו – הוא מצרפן, דהוה ליה כמקצתן רואין זה את זה. וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: כל היכא שמצטרפות שתי חבורות – צריך שישמעו שתיהן דברי המברך ברכת זימון בביאור. ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו. אבל אם ירצו שהמזמן יוציא כולם – צריכים שישמעו כל ברכת המזון, דבלא זה לא יצאו כלל. עד כאן לשונו. ואם אינו שומע עונה "אמן" (מגן אברהם סעיף קטן ה'). וכמה פוסקים כתבו דבכל עניין צריכים שישמעו מהמברך כל ברכת המזון (שם סעיף קטן ד'). ובסימן קצ"ג סעיף ח בארנו בזה, עיין שם.

סימן קצו

א תנן בריש פרק "שלושה שאכלו": אכל טבל, ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שלא נפדו – אין מזמנין עליו. וכתב הרמב"ם סוף פרק ראשון: כל האוכל דבר האסור, בין בזדון בין בשגגה – אינו מברך עליו, לא בתחילה ולא בסוף. כיצד? הרי שאכל טבל של דבריהם... אינו מברך; ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות, או שתה יין נסך וכיוצא בו. אבל אם אכל דמאי... – הרי זה מברך תחילה וסוף, וכן כל כיוצא בהן. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דוודאי אף באוכל איסור דרבנן אין לו לברך. אך כמו איסור קל דדמאי – מברך. וכיון שכתב "וכן כל כיוצא בהן", משמע להדיא דיש שארי איסורים קלים דרבנן דמברכין עליהן. ונראה לי דהיינו בישולי עובדי כוכבים, וחלב שחלבו עובד כוכבים, שהקילו בהן להגעיל כלי חרס, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קי"ג, עיין שם. (ובבאר היטב כתב בסתם יינם, עיין שם. ולא נראה לי. ודייק ותמצא קל.)

ב אמנם הראב"ד חלק עליו, וכתב דבכל האיסורים חייב לברך תחילה וסוף כיון שנהנה. ורק לעניין זימון אינו מצטרף, לפי שאין קביעות לדבר איסור, והוי כאכילת פירות שאין קבע לזימון. ולהרמב"ם צריך לומר הא דתנן "זימון" הוא לרבותא: דלא מיבעיא שיברך בעצמו שאסור, אלא אפילו להצטרף לזימון שאחר מברך והוא רק לצירוף דגם כן אסור (ב"ח). והרא"ש הסכים להראב"ד כמו שכתב הטור, עיין שם.

ג אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא תוספתא מפורשת כהרמב"ם (דמאי פרק שני), וזה לשון התוספתא: לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח, ולא כוס יין לנזיר... ואין מברכין עליהן, ואין מזמנין עליהם, ואין עונין אחריהן "אמן". עד כאן לשונה. וכן בירושלמי פרק קמא דחלה: מצה גזולה אסור לברך, "ובוצע ברך ניאץ...". רבי יוסי אומר: אין עבירה מצוה. אמר רבי אילא: אלה המצות אם עשיתן כמצותן – הרי הן מצות. ואם לאו – אינם מצות. עד כאן לשונו. הרי מפורש כהרמב"ם, וכן מבואר ממשנה דדמאי: הדמאי מברכין עליו ומזמנין עליו – משמע להדיא דדווקא דמאי מברכין עליו, ולא שאר איסור אפילו דרבנן. וכן פסקו רבינו יונה והרשב"א כהרמב"ם. וכן מבואר מלשון רש"י במשנה ד"שלושה שאכלו", עיין שם. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף א. ונראה לי דאם אכל לחם עם בשר של איסור, גם הרמב"ם מודה שיברך על הלחם תחילה וסוף. דבלחם אין איסור, ולמה לא יברך עליו?

ד ויש מי שפסק דבאכל דבר איסור בשוגג – מברך עליו (ט"ז סעיף קטן א'). כלומר: שאם נודע לו אחר אכילתו שהיה איסור, מברך ברכת המזון או שאר ברכה. ומביא ראיה ממה שפסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב, דאם אכל דבר איסור במקום סכנה – מברכין עליו. ואם כן איזה חילוק יש בין סכנה לשוגג (שם)? והדברים תמוהים: דבשוגג נהי שהוא אינו חייב בזה, מכל מקום סוף סוף איסורא קאכיל, ואין זה בכלל ברכה. אבל במקום סכנה היתר קאכיל, שהתורה התירה לו והוי כהיתר ממש. ומה עניין זה לזה? (ומה שכתב מתשובת הרשב"א חלק א' סימן תשצ"ד, בחולה ביום הכיפורים,

הרשב״א ז״ל לא חש להאריך בטעמים כיון שפסק שיברך. ולבד זה דברי הרשב״א שם תמוהים, שהסכים להראב״ד, ובחידושים ריש פרק ״שלושה שאכלו״ פסק מפורש כהרמב״ם, עיין שם. ובעל כרחך תשובה זו אינה כתיקונה. ודייק ותמצא קל.)

ה כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול: גזל חיטים וטחנן ואפאן, אף על פי שקנאן בשינוי – אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף. וכהך דבבא קמא (צד א), דאין זה מברך אלא מנאץ. וכן קיימא לן בלולב, כמבואר לקמן סימן תרמ״ט, עיין שם; משום דגבי ברכה לא מהני שינוי, דאין מזכירין שם שמים על דבר שעיקרו בעבירה (תוספות סוכה ל א). ויש מי שאומר דברכת המזון כיון שהוא חיוב תורה שאני, כיון דמדינא הוא שלו. ועוד: דגבי לולב שם מסתפקין בזה, עיין שם. ואם כן בברכת המזון דאורייתא הולכין לחומרא. (מגן אברהם. ויש לזה ראיה מדברי הרב המגיד פרק ששי מהלכות חמץ ומצה דין ז, עיין שם.)

ו בערכין (ר א) אמרינן דכהנים וישראלים, דכהנים אוכלים תרומה וישראלים חולין, אף על גב דהישראל אינו יכול לאכול תרומה. אבל כיון דהכהן יכול לאכול חולין מקרי קביעות ביחד, ומצטרפין לזימון. ומזה דקדקו רבותינו בכל כהאי גוונא, כגון שלושה שאוכלין, ואחד אוכל פת כותים, והשנים נזהרים מזה, מכל מקום כיון שזה האוכל יכול לאכול משלהם – מצטרפין לזימון. אבל אם שניהם אין יכולין לאכול זה מזה, כגון שאחד כהן ואוכל תרומה או חלה, והשני ישראל ואוכל פת כותים, והכהן נזהר מזה; דהישראל אינו יכול לאכול של כהן, וגם הכהן נזהר מהפת שהישראל אוכל – אין מצטרפין.

ז וכן שלושה ששנים מהם מודרים זה מזה – אין מצטרפין לזימון, מפני שאחד אסור בשל חברו. ואף על גב שיכולין להתיר נדרן על ידי חכם, מכל מקום השתא מיהא לא התירו. וכתב רבינו הרמ״א דדווקא כשכל אחד אוכל מכיכרו. אבל אם אוכלים מכיכר בעל הבית – מצטרפין, דהא אוכלין מכיכר אחד. עד כאן לשונו. ולכאורה אין שום רבותא בזה, ומאי קא משמע לן? אך באמת יש בזה רבותא גדולה, דביורה דעה סימן רכ״א מבואר שאסורים לאכול מקערה אחת אצל בעל הבית, דשמא יאכל אחד פחות מהשני, ונמצא מהנֶהוּ אלא אם כן נשאר תמיד בהקערה, עיין שם. ולזה קא משמע לן דבלחם לא חיישינן לזה, דמסתמא נותן הבעל הבית לחם הרבה. (עיין ט״ז סעיף קטן ג׳. ולדבריו הוה ליה לפרש שיש הרבה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דסתמא כן הוא. ודייק ותמצא קל.)

ח ומהדין שנתבאר דקדקו הפוסקים שאם אחד אוכל בשר ואחד חלב – מצטרפין. דאף על גב דהאוכל בשר לא יוכל לאכול חלב עד ששה שעות, ואז כבר יתעכל המזון, מכל מקום כיון דהאוכל חלב יכול לאכול בשר מיד על ידי קינוח והדחה – מצטרפין, כמו בתרומה וחולין שנתבאר. ואם האוכל חלב אינו אוכל אז בשר, כמו קודם תשעה באב – אין מצטרפין; או שאוכל גבינה קשה שצריך להמתין הרבה גם כן אין מצטרפין. אמנם בזה הקשו: מה לנו לבשר ולחלב, הא אוכלין פת? דאם לא כן לא שייך זימון, והרי הפת יכולין לאכול זה עם זה. ובאמת לא קשיא כלל, דהא עיקר זימון הוא ההתחברות יחד, ושנים שאוכלין זה בשר וזה גבינה מוכרחים לאכול בפירוד; שהרי אסור להעלותן על שולחן אחד, או שצריכין לעשות היכר כגון בשני מפות וכיוצא בזה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן פ״ח, עיין שם. ואם כן איך יתחברו לזימון? ואם תאמר דאם כן אפילו זה אוכל חלב וזה בשר אין חיבור? דאינו כן, שהרי בעל החלב יכול תיכף להתחבר לבעל הבשר. ואפילו אם באמת אינו מתחבר, כיון שיש בידו להתחבר – כחיבור דמי. מה שאין כן כששניהם אין יכולין לאכול זה מזה. ודע שרגילין לומר דבעל החלב יברך ולא בעל הבשר, מפני שבעל החלב יכול לאכול של השני (מגן אברהם סעיף קטן א׳). ונראה לי דאין בזה קפידא כל כך, מדלא פירשה הגמרא בערכין שם שהכהן מברך. אך אפשר לומר דלא הוצרך לפרש, דבלאו הכי כהן מברך משום ״ויקדשתו״, כמו שכתבתי בסימן ר״א, עיין שם. אך בלאו הכי לא מסתבר זה, דאם בעל הבשר אינו יכול לברך איך מצטרף לזימון? אלא וודאי דלכתחילה אמרו כן, אבל אם מדרך הכבוד לכבד לבעל הבשר – אין קפידא. וכמדומני שכן המנהג. (מה שכתב הט״ז סעיף קטן ב׳, דחה האליה רבה בסעיף קטן ג׳, עיין שם.)

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אין מזמנין על מי שאכל פחות מכזית. עד כאן לשונו, ומילתא דפשיטא היא. אלא דקא משמע לן דאפילו לדעה שיתבאר בסימן הבא דגם לשלושה מצטרף מי שאכל ירק; והייתי אומר דפת פחות מכזית לא גרע מירק – קא משמע לן דאינו כן. (עיין ט״ז סעיף קטן ד׳. ולדברינו אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.)

סימן קצז

א שנים שאכלו כאחד ובא שלישי, והשנים כבר גמרו סעודתן, רק עדיין לא ברכו ברכת המזון ולא נטלו מים אחרונים, ולא אמרו עדיין ״הב לן ונברך״, כתב הטור דמצטרף עמהם. וכן הוא לשון הרא״ש (פרק שביעי סימן י״ח), וזה לשונו: הלכך שנים שאכלו ובא שלישי, ואכל קודם שאמרו שנים ״הב לן

ונברך״ – מצטרף עמהם. עד כאן לשונו. ומבואר מלשונם דמצטרף בלא שום תנאי. (דמפרשי בברכות מז א: אילו מייתי לי אורדליא..., מי לא אכלינן? כלומר: לא ימלט שכל אדם אפילו הוא שבע, שלא יערב לו איזה מאכל שהוא, והיה אוכל אם היו מביאים לו.)

ב אבל הרמב״ם בפרק חמישי דין ט׳ כתב: שנים שהיו אוכלין וגמרו סועדתן, ובא שלישי ואכל, אם יכולין לאכול עמו כל שהוא ואפילו משאר אוכלין – מצטרף עמהן. עד כאן לשונו. הרי שכתב תנאי: אם יכולין לאכול עמו. ויותר מבואר זה בהסמ״ג, שכתב: אומדין דעתן: אם לא אכלו כל כך, שאם היו מביאים להם מיני מעדנים ודבר חביב, שהיו עדיין יכולין לאכול – מצטרף. עד כאן לשונו. הרי מפורש דאם לאו – אינו מצטרף. ויותר מפורש כן בבה״ג, וזה לשונו: ובי תרי דכריכו ריפתא וגמור סעודתייהו, ואתא אינש אחרינא וקבעי לאזמוני עמהון, חזינן אי כדמייתי להון מידי דחביב עליהון מן מאי דאכלו... ולא אכלין – לא מצטרף עמהון. ואי אכלין – מצטרף עמהון. עד כאן לשונו. (והם מפרשים: ״אילו מייתי...״, כלומר: שצריכים לראות דאם היו מביאים, אם היו אוכלים אם לאו. ומבה״ג מבואר דבעינן דווקא מן המאכלים שאכלו, שלא כדעת הרמב״ם. ודייק ותמצא קל.)

ג ולפי זה רבינו הבית יוסף שכתב בסעיף א: שנים שאכלו כאחד וגמרו, ובא שלישי, כל היכא דאי מייתי להו מידי מצי למיכל מיניה – מצטרף בהדייהו. וחייבים ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם. והוא שבא עד שלא אמרו ״הב לן ונברך״. אבל אם אמרו ״הב לן ונברך״ ואחר כך בא השלישי – אינו מצטרף עמהם. עד כאן לשונו. והנה כתב מפורש כהרמב״ם ולא כהטור. והכי קיימא לן דהלכה כרבים, ולא תמיד מצטרף השלישי אלא בתנאי שנתבאר. ותמיהני שהמפרשים לא העירו שהראשונים מוחלקים בזה. (והלבוש כתב מסברא דנפשיה דתלוי בתנאי. והפרישה השיג עליו דאינו תלוי בתנאי, ובכל עניין מצטרף, עיין שם. ולא ראו שהראשונים חולקים בזה.)

ד וזה שכתב רבינו הבית יוסף דחייבים ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם, כבר בארנו בזה בסימן קצ״ג סעיף ו, עיין שם. ובזה שכתב דכשאמרו ״הב לן ונברך״ אינו מצטרף, כתב רבינו הרמ״א דנטילת מים אחרונים כ״הב לן ונברך״ דמי. עד כאן לשונו. ובוודאי מים אחרונים עדיפא מ״הב לן ונברך״, דב״הב לן״ יש חולקים, וסבירא להו דמצטרף (מגן אברהם סעיף קטן ב׳ בשם הר״ן, ועיין בסימן קע״ט). וגם ״הב לן ונברך״ אינו אלא בבעל הבית ולא באורח, ובמים אחרונים אין חילוק כמו שכתבתי בסימן קע״ט. אמנם כוונתו כן הוא: דב״הב לן ונברך״ נתבאר שם דאם רוצה לברך על מה שיאכל – מותר. ולא כן במים אחרונים, כמו שכתבתי שם. לזה קאמר דבכאן משום צירוף לזימון דינו כ״הב לן ונברך״, כלומר: שביכולתם לברך ולאכול ולהצטרף לזימון עם השלישי (מגן אברהם סעיף קטן ג׳). ויש מי שכתב דמצוה ליטול ידיו ולברך ״המוציא״ ולאכול מעט (שם בשם ב״ח). ודברים תמוהים הם, וקרוב לאכילה גסה (אליה רבה). ולא שמענו מעולם מי שיעלה על דעתו לעשות כן.

ה אמרינן בגמרא (מח א) לעניין עשרה שמברכים בשֵם: תשעה שאכלו דגן, ואחד אכל ירק – מצטרפין לברך בשם. והוא הדין כששתה כוס יין (תוספות), דשתייה בכלל אכילה ויכול לומר ״שאכלנו משלו״ (שם). ולאו דווקא יין, דהוא הדין שאר משקים, לבד מים שאין בזה חשיבות כלל, ולא שייך צירוף בזה. ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר – מצטרף. ודווקא כשאכל כזית מהירק או משאר מאכל, ושתה רביעית מיין או משארי משקים או מציר. וכן דווקא שלא בירך ברכה אחרונה, דאחר ברכה אחרונה לא שייך שיצטרף. ואמרו בגמרא שם דלאו דווקא אחד מצטרף, דהוא הדין שלושה מצטרפים. וכך אמרו שם שבעה שאכלו דגן ושלושה ירק – מצטרפין. אבל ארבעה אין מצטרפין אף על גב דהרוב אכלו דגן, מכל מקום אינם מצטרפין דבעינן רובא דמינכר טובא. ופשוט הוא שהמברך צריך שיהיה אחד מאוכלי הפת. ויש מי שרוצה לומר דגם מים מצטרף, משום דשתייה בכלל אכילה (מגן אברהם סעיף קטן ו׳). ונראה עיקר כרבינו הבית יוסף, שפסק בסעיף ב דאינו מצטרף. והטעם: דבעינן על כל פנים דבר שיש בו חשיבות קצת. ולפי זה אפשר דהמים המתוקנים כמו סעלצע״ר לימאנא״ד או מיני קוואסי״ן – מצטרף. וכן נראה עיקר לדינא.

ו המצטרף צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל או שתה. דברכת המזון אינה פוטרת לא ברכת ״בורא נפשות״ ולא ברכה ״מעין שלוש״. דברכת המזון אינו פוטר אלא מה שבתוך הסעודה. ואפילו המסובים בעצמם בדברים הבאים לאחר הסעודה – צריכים ברכה לפניהם ולאחריהם, כמו שכתבתי בסימן קע״ז, וכל שכן אותם שלא אכלו כלל בסעודה, ואין צירופן רק לזימון. ולכן אם נצטרפו אפילו על ידי מזונות – צריכין ברכה בפני עצמם. וממתינים עד שיסיים המברך ברכת זימון, כפי מה שיתבאר בסימן ר, ואז יברכו ברכה אחרונה. ויש מי שרוצה לומר דיין ותמרים ברכת המזון פוטר, משום דזיני דלחם (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ז׳). וצריך עיון בזה. ולכן טוב שיכוונו שלא לצאת בברכת המברך (שם).

ז הרי״ף והרמב״ם כתבו דדווקא לעשרה מצטרפי אפילו בירק; אבל לשלושה אינו מצטרף רק מי שאכל פת דווקא, דבזה חמירא שלושה מעשרה, דבעשרה כיון דעיקר זימון יש מאוכלי פת, וזהו רק להוסיף באמירת ״אלהינו״, כיון שאכלו דבר מה שכינתא שריא ויכול לומר ״אלהינו״. אבל בעיקר הזימון צריך אוכלי פת דווקא, דהכי תנן: ״שלושה שאכלו״, כלומר: בסעודה. ואין סעודה אלא בפת. ואף על גב דבירושלמי תניא: שנים שאכלו דגן ואחד ירק – מצטרף; משמע שם להדיא דזהו דעת יחיד, וחכמים חולקים, עיין שם. והנה ברמב״ם כתוב מפורש: ״כזית פת״. אבל ברי״ף איתא ״כזית

דגן״, ולכן יש אומרים דלאו דווקא פת, דאפילו ברכת מזונות סגי דדגן הוא (כלבו). אבל דעת הרא״ש ור״י דגם בירק סגי, דכיון דלעשרה מצטרף – כל שכן לשלושה. והנה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול פסק כהרמב״ם, אבל בשולחן ערוך סעיף ג הביא כל השלוש דעות. ולפי שדעתו נוטה לפסק הרמב״ם, לכן כתב וזה לשונו: הלכך שנים שאכלו ובא השלישי, אם יכולם להזקיקו שיאכל כזית פת – מוטב. ואם אינו רוצה – לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר. ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחד – יזמנו עמו, אף על פי שאינו רוצה לאכול פת. עד כאן לשונו. וחזר בו ממה שכתב בספרו הגדול, לפי שמהר״ם מרוטנבורג עשה כן הלכה למעשה (שם). וגדולי האחרונים כתבו שגם לכתחילה עושין כן, לפי שהעיקר לדינא כדברי הרא״ש (מגן אברהם סעיף קטן ט׳, וב״ח וכנסת הגדולה).

ח דבר ידוע שהרמב״ם בפרק חמישי, והתוספות והרא״ש ורוב הפוסקים סוברים דחיוב ברכת המזון מן התורה אינו אלא באכל כדי שביעה, וכזית הוא רק מדרבנן. לבד הראב״ד שם שסובר דכזית הוא מן התורה. ויש שסוברים דכביצה הוא מן התורה, כמו שכתבתי בסימן קפ״ד, עיין שם. לפיכך חבורה שאכלו, אלו אכלו כדי שביעה, ואלו אכלו רק כזית וכביצה – נכון לכתחילה שיברך מאותן שאכלו כדי שביעה, ולא מאותן שאכלו כזית וכביצה, דמוטב שהמחוייב מן התורה יברך להמחוייב רק דרבנן ולא להיפך. אמנם בדיעבד או אם אין בהאותם שאכלו כדי שביעה שידעו לברך – יברך מי שאכל כזית, וכולם יצאו ידי חובתם. והטעם: דברכת המזון כיון שמחוייב לברך, הוה כברכת המצות שאחד יכול להוציא לחברו אף שלא עשה המצוה כלל, מטעם ד״כל ישראל ערבים זה בזה״. ולא דמי לברכת הנהנין דאינו מוציא אלא אם כן נהנה גם בעצמו. אלא דבברכת המזון אי אפשר להוציא בלא אכילה כלל, דאיך יאמר ״שאכלנו משלו״, והרי לא אכל? ולכן מוכרח לאכול כזית. אבל כשאכל כזית – דיו, ויכול להוציא אחרים ידי חובתן (תוספות מ״ח).

ט כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד: ויש אומרים שאינו חייב לברך מדאורייתא אם לא שתה והוא תאב לשתות. וטוב ליזהר לכתחילה אם מקצתן שתו ומקצתן לא שתו – יברך מי ששתה. עד כאן לשונו. והכי פירושו: דיש מי שחושש לדברי ר״מ שדרש ״ושבעת״ – זו שתייה. ולדידיה החיוב מן התורה בכזית. אבל אם רוצה לשתות ואינו שותה – אין החיוב רק מדרבנן. ולכן לחוש לדעה זו לכתחילה – נכון שהשותה יברך; דאם יברך מי שלא שתה, שמא רוצה לשתות ואין חיובו רק מדרבנן. ואם מקצתן אכלו לשובע ולא שתו, ומקצתן אכלו בכזית ושתו – מוטב שיברך מי שאכל לשובע, משום דרוב הפוסקים סוברים דשביעה מעכב מדאורייתא ולא שתייה (מגן אברהם סעיף קטן י״ב). וכל זה לכתחילה, כמו בהדין הקודם. אבל בדיעבד אינו מעכב כלל, כמו בדין הקודם. (והט״ז סעיף קטן ד׳ תפס דכוונת המרדכי גם בדיעבד, ותמה בזה, עיין שם. אבל אין כוונתו כן, עיין שם.)

סימן קצח

א שלושה שאכלו והתחילו לברך, ונכנס אחד שלא אכל; אם נכנס כשאמר המברך ״נברך שאכלנו משלו״ – עונה אחריהם ״ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד״. לפי שכששומע שהמברך אומר לכולם ליתן ברכה לה׳ – מחוייבים כל השומעים לברך, דאם לא כן מיחזי חס וחלילה כאינו רוצה... ועל כי אין ביכולתו לומר ״שאכלנו משלו״, שהרי לא אכל – יאמר ״ברוך ומבורך...״.

ב אבל אם נכנס כשהמסובין עונין ״ברוך שאכלנו...״, עונה אחריהם ״אמן״. ואינו צריך לומר ״ברוך״, כיון שלא שמע כשאמר ״נברך״. ויראה לי דעניית ״אמן״ הוא אחר שחוזר המברך ואומר ״ברוך שאכלנו משלו...״. דוודאי כל עניית ״אמן״ הוא בסוף העניין, ואיך לא יענה בסוף? ואם נאמר שיענה עליהם וגם על המברך, הוא דבר תמוה לענות שני ״אמנין״ על דבר אחד ברגע אחת כמעט. ולכן נראה לי כמו שכתבתי. ועוד נראה לי דגם הנכנס בעת שאומר ״נברך״ ועונה ״ברוך ומבורך״, מכל מקום ה״אמן״ אחר ״ברוך שאכלנו״ צריך לענות, שהרי על כל ברכה ששומע חייב לברך ״אמן״. וזה שבגמרא ופוסקים חילקו בין נכנס ל״נברך״ ובין נכנס ל״ברוך״, הכי פירושו: דאם נכנס ל״נברך״ צריך לומר גם ״ברוך״, ואם נכנס ל״ברוך״ לא יענה רק ״אמן״. ופשוט הוא דאם עשרה מברכים יאמר ״ברוך אלקינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד״. ואם שתה מים וכל שכן שאר משקין, ולא בירך עדיין ברכה אחרונה – יכול לענות ״ברוך שאכלנו משלו״, דשתייה בכלל אכילה כמו שכתבתי. ופשוט הוא דאין חילוק בין נכנס בעת שהתחילו לברך, או ישב שם בעת הסעודה ולא אכל ולא שתה. וכן אם בא בעת שהמברך חוזר ואומר ״ברוך שאכלנו...״ – עונה גם כן ״אמן״. ויש מי שחולק בזה, ואינו עיקר. (עיין ט״ז, ולא נתבררו דבריו. וגם האליה רבה השיג עליו, עיין שם. והגר״ז פסק שלא לענות ״אמן״ כשעונה ״ברוך״, וצריך עיון. וגם בסימן קצ״ב, פסקנו כן, עיין שם.)

סימן קצט

א השמש שאכל כזית – מזמנין עליו, אף על פי שאכילתו אינה בקביעות בישיבה על השולחן אלא שאוכל כשהולך או עומד; מכל מקום מצטרף, דכיון שדרכו בכך – הילוכו ועמידתו זהו קביעותו. אבל באיש אחר אינו כן, כמו שכתבתי בסימן קצ״ג. והכותי שהוא מהשומרונים, בזמן הזה הם כעובדי כוכבים גמורים לכל דבריהם. ועם הארץ מעיקרא דדינא אין מזמנין עליו, לפי שלא נאה חברתו. אמנם אנן קיימא לן דמזמנין על עם הארץ, וסמכינן על הני תנאי דסבירא להו: איזהו עם הארץ? כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית, או אינו מניח תפילין (מז ב). ואין אצלנו עם הארץ כאלו. ואף על גב דקיימא לן בגמרא שם דאפילו קרא ושנה, ולא שמש תלמידי חכמים – הרי זה עם הארץ, מכל מקום אי אפשר לקיים עתה כן, דאם כן ילכו ויבנו במה לעצמן (תוספות שם). וכהאי גוונא אמרו חכמינו ז״ל בחגיגה (חגיגה כב אכב א), וסמכינן על זה. ומכל מקום מי שאינו קורא קריאת שמע, או אינו מניח תפילין – אין מזמנים עליו, דזהו רשע. וכל שכן דמין ואפיקורס דאין מזמנין עליהן, וכן על גר (זמן הקדמון) שמל ולא טבל – אין מזמנין עליו. וכל שכן דאין מזמנין על עובד כוכבים, אפילו כשמברך לה׳. אבל כשמל וטבל – מזמנין עליו. ואין לשאול: איך יכול לומר ״על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה״? דאין זה שאלה: דהארץ ניתנה לאברהם, ואברהם נקרא ״אב המון גוים״; כלומר: דכל שנכנס תחת כנפי השכינה הוא בנו של אברהם אבינו. ואונן בזמן שחל עליו אינות – אין מצרפין אותו לזימון, שהרי פטור מכל המצות. ואפילו למי שסובר שיכול לעשות, מכל מקום לזימון אין לו שייכות. ועוד: דלא קיימא לן כן, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שמ״א. ובשבת שאין אינות חלה עליו – מצטרף לזימון. והאבל תמיד מצטרף לזימון, ובו נתוסף בברכת ״הטוב והמטיב״ כמו שכתבתי בסימן קפ״ט.

ב איתא בגמרא (מה ב): נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנין לעצמן. נשים ועבדים וקטנים, אם רצו לזמן – אין מזמנין משום פריצותא. ולרש״י שם אינה חובה על הנשים לזמן. אלא שאם רצו לזמן – מזמנים. וכן הסכימו התוספות. אבל הרא״ש כתב שחייבות לזמן, דכן משמע להדיא בריש ערכין שאומר: הכל חייבין בזימון... לאתויי נשים, עיין שם. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה. אמנם גם לשיטת רש״י ותוספות ניחא, דוודאי חייבות כשאכלו עם שלושה אנשים – חייבות הן גם כן לשמוע ולענות ברכת הזימון. אבל לעצמן אין חובה. וכן אין מצטרפות לאנשים לזימון, דהתחברות אנשים ונשים הוה פריצותא. ואפילו בעל ואשתו ובתו – אין מצטרפין לזימון, ורק כשיש זימון בלעדן גם הן חייבות (סמ״ג). ומנהג העולם כרש״י ותוספות, ולא שמענו מעולם שנשים יזמנו לעצמן. וגם מהרמב״ם פרק חמישי יש ראיה לשיטת רש״י ותוספות: דהנה רמב״ם דבריו סתומים כלשון הש״ס, אך שכתב דאין מזמנות בשֵם, עיין שם. ואי סלקא דעתך שיש עליהן חיוב, למה לא יזמנו בעשרה בשֵם? אלא וודאי דאין חיוב עליהן, ולכן אין להזכיר את השֵם במקום שאין חיוב. וכך פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך. וכתבו דיוצאות בזימון שלנו אף על פי שאינן מבינות, ובארנו בזה בסימן קצ״ג סעיף ד. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ה׳. ודייק ותמצא קל.) ובטור הביא דעה מי שהורה שאשה מצטרפת לזימון. ולא קיימא לן כן, ולא שמענו ולא ראינו מי שהורה כן. (והט״ז שהאריך בסעיף קטן ב׳, לא לדינא אלא לבאר דברי ר״י הכהן בטור.)

ג כתבו הטור והשולחן ערוך: אנדרוגינוס מזמן למינו, ואינו מזמן לא לאנשים ולא לנשים. וטומטום אינו מזמן כלל. עד כאן לשונו. דאנדרוגינוס כולם שווים, והוא בריה בפני עצמה. אבל הטומטום יש זכר ויש נקבה, ולכן גם מינו אינו מוציא. ומי שנתרחק מפני עבירה, או שעבר על התקנה כמבואר ביורה דעה סימן של״ד – אין מצרפין אותו לזימון.

ד בקטן רבתה המחלוקת בין הראשונים. ורבינו הבית יוסף פסק דקטן שהגיע לעונת הפעוטות, כבן תשע או כבן עשר (מגן אברהם), ויודע למי מברכין – מזמנין עליו, ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה. עד כאן לשונו. אבל רבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דאין מצרפין אותו כלל עד שיהא בן שלוש עשרה שנה, דאז מחזקינן ליה כגדול שהביא שתי שערות. וכן נוהגין, ואין לשנות. וחרש ושוטה אם מכוונים ומבינים – מצטרפין לזימון, אף על גב שאין החרש שומע הברכה. עד כאן לשונו. ואף על גב דבדאורייתא לא מוקמינן קטן בן שלוש עשרה שנה בחזקה שהביא שתי שערות, וצריך בדיקה, מיהו לצרפו לזימון אין חשש. אמנם שהוא יוציא אחרים – צריך בדיקה דווקא (שם). אך אם כולם מברכים בפני עצמם, והוא אינו אומר רק ברכת הזימון – אין חשש (שם). וכן המנהג הפשוט, שמי שנעשה בר מצוה ועושין סעודה – הוא מברך. וזה שכתב בחרש ושוטה – אין הכוונה לחרש ושוטה גמור; דאֵלו אין להם דעת כלל, וגריעי מקטן. אלא הכוונה שהוא חרש שאינו שומע ומדבר ושוטה קצת. לכן אם מכוונים ומבינים – מצטרפין. ואִלם ששומע ואינו מדבר, נראה לי דאינו מצטרף כיון שאינו יכול לענות ולברך (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח׳, וכן כתב האליה רבה).

סימן ר

א כתב רבינו הבית יוסף: שלושה שאכלו כאחד, אחד מפסיק על כורחו לשנים ועונה עמהם ברכת זימון. ואפילו לא רצה להפסיק – מזמנין עליו בין עונה בין אינו עונה, כל שהוא עומד שם. אבל שנים אין חייבין להפסיק לאחד. והלכך אין חיוב זימון חל עד שיתרצו להפסיק לאחד ולברך. ואם לא רצו להפסיק, וזימן הוא עליהם – לא עשה כלום. ואם לא רצו להפסיק – אף הוא אינו רשאי לברך ולצאת לשוק עד שיגמרו השנים ויזמן עליהם; שהרי כבר הוא נתחייב בזימון, ואיך יברך בלא זימון? עד כאן לשונו.

ב ובספרו הגדול פסק דאם הדבר נחוץ להיחיד לילך – יכול לברך ולילך. משום דהרשב"א כתב בשם רב האי גאון דהיחיד אינו צריך להמתין על השנים, ויכול לברך לבדו. דחיוב זימון אינו אלא בגמר אכילתם, וכל זמן ששנים לא גמרו סעודתן – אין חל עליהם חובת זימון, ויכול היחיד לברך לעצמו. וזה שנתבאר בסימן קצ"ג שאין היחיד רשאי לחלק, זהו כשכולן גמרו סעודתן ורוצים לחלק. אבל כל שלא גמרו הסעודה – רשאי לברך בפני עצמו. וכן פסקו גדולי האחרונים (ב"ח, ומגן אברהם סעיף קטן ב', ואליה רבה סעיף קטן ג' בשם ראב"ן, עיין שם). וזהו וודאי דבלא צורך אין לעשות כן. אך אם נחוץ לעסקיו או איזה צורך אחר – יכול לעשות כן (אליה רבה שם). ויש מי שמחלק: דאם התחילו לאכול ביחד – אסור לו לברך לבדו. ואם לא התחילו לאכול ביחד – מותר (ט"ז סעיף קטן א'). וכבר כתבנו שם סעיף י"ד שאין סברא זו מוסכמת, עיין שם.

ג עד היכן צריך היחיד להפסיק להשנים? יש בגמרא (מו א) פלוגתא: חד אמר עד ברכת הזימון, כלומר: כיון שהמברך חוזר ואומר "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" – חוזר לאכילתו, שהרי זהו עיקר ברכת הזימון שאין היחיד אומרה. וחד אמר: עד שיגמרו "הזן את הכל". והטעם: לפי שבברכת הזימון אין שֵם ומלכות, ולכן בלא ברכת "הזן" אינה נראית כברכה (תוספות שם). וגם הפוסקים נחלקו בזה. ורבינו הבית יוסף פסק עד ברכת הזימון, ורבינו הרמ"א פסק עד "הזן את הכל". וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. וכן פסק הבה"ג.

ד זה שהפסיק להשנים – חוזר ואוכל בלא ברכה, שהרי היה בדעתו לאכול עוד. ואם באמת לא היה בדעתו לאכול עוד, וחוזר מדעתו ואוכל – צריך ברכה בתחילה (מגן אברהם סעיף קטן ה'). וכשגמר אכילתו ומברך, יתחיל מברכת "הזן". אף כשהפסיק להם עד גמר ברכת "הזן" חוזר ומברך אותה, דנהי דנפטר בשמיעתו על מה שאכל קודם שברכו, אבל על מה שאכל אחר כך לא נפטר. ואפילו לא אכל אחר כך – צריך לברכה, שהרי לא כיון להפטר ממנה בשמיעתו. ואם באמת כיון שלא לאכול עוד, ולהפטר בשמיעתו – מתחיל אחר כך מן "נודה לך".

ה אם אחד הפסיק לשנים, ואחר כך באו שנים אחרים ואכלו עמו – מצטרף להם לזימון. ולא אמרינן שכבר יצא ידי זימון כשהפסיק להשנים הקודמים, דכיון דעתה נצטרפו עמו שנים אחרים – חוזר לחיובו (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ג'). ונראה לי דזהו דווקא כשאכל אחר שהפסיק להשנים. אבל אם לא אכל – אינו מצטרף עוד. וקל וחומר בחבורה של חמישה או ששה או יותר, שהפסיקו לשלושה מהם או ליותר, שלא יברכו אחר כך בזימון, אפילו אכלו אחר כך, דכבר פרח חובת זימון מינייהו אחרי שכולם הפסיקו להמברכים. אבל אם היה חבורה של תשעה, והפסיק אחד לשנים המברכים – יכול להצטרף אחר כך לשנים אחרים, ואחר כך לשנים אחרים; כיון שרק הוא הפסיק והם נשארו בחיובן – נצטרף להם. ואם היתה חבורה של חמישה בני אדם, והפסיק אחד לשנים – אינו יכול להצטרף עוד אל השנים הנותרים, שהרי לא נשאר בהם חובת זימון (מגן אברהם סעיף קטן ג'). אמנם אם אכלו כולם אחר כך – מחוייבים לזמן על מה שאכלו אחר כך (וכן משמע מהגר"ז). ואינו דומה למה שכתבנו דאפילו אכלו אחר כך אינן מזמנים, דזהו כשכולם הפסיקו להמברכים. אבל לא כשרק אחד הפסיק, והם לא יצאו עדיין חובת זימון, לפיכך אף על פי שנשארו רק שנים, מכל מקום באכלם כולם אחר כך מצטרף הוא לחיובם. כן נראה לענ"ד בדינים אלו. (האבן העוזר חולק על המגן אברהם. ולפי מה שכתבתי אין מחלוקת. ודייק ותמצא קל.)

ו וכתב הטור דאם הם עשרה, ומפסיקין שלושה לשבעה – אינם צריכים להפסיק אלא עד שאמרו "ברוך אלקינו". ואם חזרו השלושה ואכלו – יכולין לזמן יחד. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו אם אחד המפסיק לשנים צריך להמתין עד "הזן את הכל", זהו מפני שבלעדו ליכא זימון. אבל שלושה המפסיקין לשבעה, הרי גם בלעדם יש זימון, ואין הפסקתן אלא משום הזכרת השם. לפיכך אינם צריכים להפסיק רק עד שאמרו "אלקינו". ולכן כשחזרו ואכלו יכולין לזמן יחד. ולא מקרי "פרח זימון מינייהו" כְּבַדִּין הקודם, שהרי לא הפסיקו משום הזימון אלא משום הזכרת השֵם. ויכולין להצטרף גם לשבעה אחרים להזכרת השֵם, דבזה לא שייך "פרח זימון מינייהו", דאכל בי עשרה שכינתא שריא (מגן אברהם סוף סעיף קטן ג').

סימן רא

א קיימא לן דגדול שבסעודה מברך ברכת זימון וברכת המזון (מו ב), שהמסובים מחוייבים לחלוק לו כבוד; ואפילו בא הגדול בסוף הסעודה. ואם הגדול רוצה ליתן רשות לקטן ממנו – יכול לעשות כן, דאין זה העדר הכבוד לפניו כיון שהוא בעצמו נותן הרשות (ב"ח). וגם אין זה בכלל מה שאמרו (נה ב) שמי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים לו ימיו, שהרי לא נתנו לו המסובים לברך. ואף שעל פי הדין צריך הוא לברך, זהו מפני כבודו; וכיון שמחל על כבודו – כבודו מחול, ושוב אין הדין עליו לברך. ואדרבא זה שהגדול כיבדו מחוייב לברך. וכן נראה לי אם המסובים כיבדו להגדול – אסור לו לכבד לאחר. אך אם הגדול מוציא ליחה שקורין הוסטו"ן – יכול ליתן לאחר, מפני שיהיה הפסק ברקיקה מאוסה, וימאסו המסובים (מגן אברהם).

ב ויראה לי דכל זה הוא כשאין כאן בעל הבית עם אורחים, אלא מסיבה שכל אחד אוכל משלו או בסעודת מצוה של רבים. אבל כשיש בעל הבית שכולם אוכלים משלו – הוא קודם לכל, כיון שהסעודה שלו. אך הוא יכול לכבד למי שירצה. ונראה דעליו מוטל לכבד את הגדול שבמסובים. וכך אמרו חכמינו ז"ל (מו א): בעל הבית בוצע ואורח מברך, כדי שיברך לבעל הבית, אפילו אם הבעל הבית גדול ממנו; וזהו לטובתו של בעל הבית כדי שיברכנו. ואין זה חובה על הבעל הבית אלא עצה טובה ודרך ארץ; ואם הבעל הבית מוותר על ברכתו, ולברך ברכת המזון בעצמו – הרשות בידו. וכן יכול לכבד למי שירצה, אפילו אינו גדול שבאורחים. (זהו כוונת הרמ"א בסוף סעיף א. ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ב', עיין שם. ודייק ותמצא קל.) ופשוט הוא דמי שמשלם מעות בעד סעודתו, כמו באכסניא – אינו נחשב כאורח אלא כבעל הבית. (שם. וזה שכתב דאם שנים אוכלים..., לא נתבררו לי דבריו.)

ג מה היא הברכה שהאורח מברך לבעל הבית? יהי רצון שלא יבוש בעל הבית הזה בעולם הזה, ולא יכלם לעולם הבא; ויצלח מאוד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר; ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשה ידינו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועוון מעתה ועד עולם". כן נוסחתה בגמרא (מו א). ופשוט הוא דעכשיו שכל אחד מברך ברכת המזון, מחוייב כל אורח לברך ברכה זו אף שלא כיבדו בעל הבית בברכת הזימון. (ואולי עתה לא אמרינן כלל דאורח מברך, דזיל בתר טעמא. ודייק ותמצא קל.)

ד דבר פשוט הוא שכהן קודם לכל, דמצווה לחלוק לו כבוד, דזהו בכלל "וקדשתו". אמנם ישראל תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ואין להחכם לכבדו דרך חוק ומשפט כהונה, אבל החכם יכול ליתן לו רשות לברך דרך כיבוד. וכהן תלמיד חכם מצוה להקדימו. וכל זה כשאין כאן בעל הבית. וגם הכהן יכול לכבד לאחר, ולא דמי לעלייה לספר תורה כמו שכתבתי בסימן קל"ה, עיין שם. וללוי אין דין קדימה. ומי שנותנים לו לברך ואינו מברך – מקצרין ימיו. וזהו רק כשיש כוס של ברכה (מגן אברהם סעיף קטן ה'). ומצוה לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך אם הוא ראוי לכך.

סימן רב

א כלל גדול נראה לי בברכות: דכל ברכה שקבעו חכמים למין זה - אינו יוצא בברכה אחרת, אף על פי שיש למין זה שייכות לברכה. ורק במקום שאמרו חכמים מפורש דיצא, כגון כשבירך על פרי העץ האדמה או שהכל כשבירך על איזה דבר שהוא, כדתנן (מ.): "בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' - יצא, ועל כולם אם אמר 'שהכל' - יצא. אבל בהא דתנן ריש פרק כיצד מברכין: "על פירות האילן הוא אומר 'בורא פרי העץ' חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר 'בורא פרי הגפן', ועל פירות הארץ אומר 'בורא פרי האדמה' חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר 'המוציא' וכו'", אם בירך על יין העץ ועל פת האדמה - דלא יצא. וראיה ברורה לזה, דאם לא כן למה לא תני כן במשנה דאם בירך העץ על יין והאדמה על פת דיצא, כמו ששנה על העץ דאם בירך האדמה דיצא או דעל כולם אם אמר שהכל יצא. אלא וודאי דבאלו לא יצא מפני שהחכמים עקרוה לגמרי מהעניין הקודם, וכן ראיתי כתוב על שם רבותינו הרא"ה והריטב"א ועוד גדולים (ברכ"י סימן ר"ז בשיורי ברכה). ויש מי שכתב דיצא בפת כשבירך האדמה (חיי אדם כלל נ"ח בנשמת אדם), ויש דספוקי מספקא ליה (כסף משנה בפרק ד' הלכה ו'). וכן כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך בסימן ר"ח: דאם בירך על היין 'בורא פרי העץ' - דלא יצא (מג"א סקכ"ב). וכן נראה לי דאם בירך על ירקות 'בורא מיני דשאים' - דלא יצא (כיון דקיימא לן כרבנן במשנה שם, ועיין מ"ש בסימן ר"ה). וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים - לא יצא, וחוזר ומברך כהוגן.

ב אמרו חז"ל (ב"ק ל'.): "האי מאן דבעי למיהוי חסידא - יקיים מילי דברכות". ונראה דהכי פירושו: דהחסיד עושה לפנים משורת הדין, והנה בברכות קיימא לן: 'ספק ברכות להקל', והחסיד מוציא את עצמו מידי קולא זו. כגון שספק אצלו אם בירך בורא נפשות אם לאו - ואין צריך לברך מספק, והחסיד אוכל או שותה עוד איזה דבר ומברך בורא נפשות. וכן כשיש דבר שספק הוא אם מברכין העץ או האדמה - מברכין האדמה, והחסיד אוכל עוד שני דברים שברכתן וודאי אחת העץ ואחת האדמה. וכן כשיש ספק אם צריך לברך ברכה אחרונה, כגון שאינו יודע אם אכל כזית בכדי אכילת פרס - ואין צריך לברך מספק, והחסיד אוכל שיהיה וודאי בכדי אכילת פרס ומברך, וכן בשתיית חמים כיוצא בזה. וכן בכל מיני ספיקות רואה החסיד להוציא את עצמו מן הספיקות. וכל שכן שהחסיד לא יסמוך עצמו על מה דתנן: "ועל כולם אם אמר שהכל - יצא", והפוטר עצמו בכל דבר בברכת שהכל - הרי זה בור (אליה רבה סעיף קטן א בשם האריז"ל).

ג ונראה לפי עניות דעתי שיש תקנה מדינא להוציא עצמו מכל ספק ברכה אחרונה, כגון שיש אצלו ספק אם בירך ברכה אחרונה אם לאו, או אם צריך לברך ברכה אחרונה אם לאו, יש דרך להוציא את עצמו מכלל הספק. והיינו דהא קיימא לן דאם אמר: "בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא דהאי פיתא" - יצא בברכת המוציא, כמו שכתבתי בסימן קס"ז, ואם כן יכול לומר: 'בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא בורא נפשות וכו', ואם חייב בברכה זו הרי יצא בזה, ואם אין צריך ברכה הרי לא הוציא שם שמים לבטלה, דאין כאן הזכרת השם כלל והא יכול לומר רחמנא מאה פעמים. וכיוצא בזה בשארי ברכות, ויחשוב בלבו אם צריך ברכה הרי זה לשם ברכה, ואם לאו הרי זה אמירה בעלמא, וכן אני נוהג כמה פעמים בשתיית חמים (וראיתי מי שכתב דגם זה הוי כברכה לבטלה, ולא נראה לי כלל וכלל).

ד עוד כלל גדול בברכות: דברכה ראשונה חייב לברך אפילו בכל שהוא, בין אכילה בין שתייה כשכוונתו לאוכלו או לשתותו. אבל כשכוונתו רק לטעום את התבשיל אם הוא טוב אם לאו - אין צריך ברכה, וגם בזה יש דעות ויתבאר בסימן ר"י. וכשלוקח זה לרפואה: אם טעמם לא טוב - אין צריך ברכה, ואם טעמם טוב - צריך ברכה, כיון שעל כל פנים החיך נהנה מזה, ויתבאר בסימן ר"ד. ואם אחרים אנסוהו לאכול ולשתות והוא אינו רוצה בזה - פסק רבינו הרמ"א שם דאפילו אם נהנה מזה אין צריך לברך, ויש חולקים בזה ויתבאר שם בסייעתא דשמיא.

ה וזהו בברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה: באוכלים - צריך כזית, ופחות מזה אין צריך ברכה אחרונה. והוא שיעור חצי ביצה, ויש אומרים שליש ביצה, ואנו תופסים לעיקר חצי ביצה. וממילא דהחסיד יאכל או פחות משליש או כחצי ביצה. ובשתייה דעת הרמב"ם בפרק ג' דצריך רביעית, והתוספות והרא"ש נסתפקו בזה, דאולי די בכזית. וכבר כתבו זה הטור והשולחן ערוך בסימן ק"ץ, ורבינו הבית יוסף בסימן ר"י תפס לעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש, וכן מסתבר דאין ספק מוציא וודאי, וכך אנו מורגלים לפסוק ברביעית, והחסיד יראה עצמו להוציא מידי ספק. וכבר כתבנו בסימן ק"ץ סעיף ד' דכזית הרבה פחות מרביעית ע"ש.

ו שיעור האכילה בכזית אינו אלא כשאוכל הכזית בכדי אכילת פרס, אבל כשאוכלו ביותר משיעור זה - אין צריך ברכה אחרונה. וכמה הוא אכילת פרס: לדעת הרמב"ם ג' ביצים, ולדעת רש"י ד' ביצים, כמ"ש בסימן תרי"ב ע"ש. ובבריה יש ספק דאולי לא בעינן כזית, כמ"ש בסימן ר"י, ושם יתבאר בזה בסייעתא דשמיא, והחסיד יזהר בכל זה. ובשיעור שתיית רביעית פסק הרמב"ם לעניין איסורים בפרק י"ד ממאכלות אסורות דין ט' וזה לשונו: "וכן

השותה רביעית... מעט מעט... או ששתה מן הדם מעט מעט: אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית - מצטרפין, ואם לאו - אין מצטרפין" עכ"ל, וכן פסק לעניין יום הכיפורים בפרק ב' משביתת עשור וכן פסק לעניין תרומה בפרק י' מתרומות ע"ש. ובתוספתא דיומא פרק ד' מפורש כן, וזה לשון התוספתא: "שתה וחזר ושתה: אם יש מתחלת שתייה ראשונה ועד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית - מצטרפין, ואם לאו - אין מצטרפין" עכ"ל. ואין לתמוה מה שייך בשתיית רביעית לשהות כדי שתיית רביעית, דהכי פירושו: דאין דרך לשתות הרביעית בבת אחת, דזהו גרגרן, כדאמרינן: "השותה כוסו בבת אחת - הרי זה גרגרן, שנים - מדרך ארץ", ודרך להפסיק מעט ולשתות בנחת וצריך לזה איזה זמן. ואם כן ממילא לדעת הרמב"ם גם לברכה אחרונה כן הוא, דאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית - אין צריך לברך ברכה אחרונה, ועיין מ"ש ביורה דעה סימן פ"ה.

ז ולפי זה בשתיית חמין טי"י או קאוו"א ששוהין זמן מה בשתיית רביעית - אין צריך ברכה אחרונה, והחסיד יראה לשתות רביעית מהם בלא שהייה כדי לברך ברכה אחרונה, מפני דעת הראב"ד שיתבאר. ואין לומר כיון דדרך לשתות חמין מעט מעט אינם דומין לשארי משקין, דכבר בארנו בסימן ק"ץ סעיף ד' שאין לחלק בין שתייה לשתייה, להוציא ממי שסובר דבי"ש חזק מברכין ברכה אחרונה אף על פחות מרביעית, דלא פלוג חכמים בין שתייה לשתייה ע"ש, שכן הסכימו גדולי האחרונים.

ח האמנם הטור והשולחן ערוך לקמן סימן תרי"ב לעניין יום הכיפורים הביאו שהראב"ד סובר דגם צירוף שתייה הוי כדי אכילת פרס כאכילה. ורבים הסכימו לדבריו, שכן מפורש בכריתות (י"ב:) לעניין טומאה, דפסול גווייה דצירוף שתייה כצירוף אכילה ע"ש, והרמב"ם עצמו פסק כן בפרק ח' מאבות הטומאות ע"ש. וצריך לומר דסבירא ליה דאין למידין מטומאה, ואיסור מטומאה לא ילפינן, או שיאמר דכיון דטומאת גווייה הוי מדרבנן לא רצו לחלק בין אכילה לשתייה. והנה על כל פנים יש מחלוקת בשיעור צירוף שתיית רביעית. והפרש גדול יש ביניהם, דכדי אכילת פרס וודאי הוי כג' או ד' מינוטי"ן, וכדי שתיית רביעית וודאי לא יגיע למחצה ולשליש משיעור זה. ולפיכך יזהר החסיד בזה כמ"ש בסעיף הקודם או להרגיל את עצמו לברך 'בריך רחמנא', וכמ"ש בסעיף ג'.

ט והנה לעניין איסורים כתב הרמב"ם בפרק י"ד ממאכלות אסורות דכזית הוא חוץ ממה שבין השיניים, אבל מה שבין החניכים מצטרף. כזית חלב או נבילה... שהניחו בחמה ונתמעט - האוכלו פטור, חזר והניחו בגשמים ונתפח - חייבין עליו כרת או מלקות. היה פחות מכזית מתחלה ונתפח ועמד על כזית - אסור ואין לוקין עליו" עכ"ל. ונראה פשוט דגם לעניין ברכה אחרונה הדין כן, דאנו הולכין כפי מה שהמאכל עכשיו, ואם יש בו עתה כזית - מברכין ברכה אחרונה, ואם אין בו עתה כזית, אף שמתחלה היה בו כזית - אין מברכין עליו ברכה אחרונה, ואם לא היה בו כזית מתחלה ונתפח ועמד על כזית - אין מברכין עליו. ופשוט הוא דבמאכל ספוגי שיש בו נקבים נקבים - אין הנקבים מצטרפין לכזית (וכן כתב הש"ת בסימן ר"י בשם ברכ"י ע"ש). עוד נראה לי כמו דתנן בריש פרק ג' דטהרות: "הרוטב והגריסין והחלב: בזמן שהן משקה טופח - הרי אלו תחילה, קרשו - הרי אלו שניים". כלומר כיון שקרשו חשיבי כאוכלים - כמו כן לעניין ברכה אחרונה, דאם נקרשו המים ואכלן בקריישותן - צריך לברך ברכה אחרונה על כזית, וכהני גוונא בשארי משקין, דבזה לא שייך לחלק בין טומאה לשארי דברים. וכן נראה לי דהאוכל שלג או ברד או כפור וגליד ונהנה מזה, כגון שהוא צמא וכיוצא בזה - צריך לברך ברכה אחרונה על כזית. ואף על גב דלמקוה משלימין למ' סאה כמים, כמ"ש בפרק ז' דמקוואות, מכל מקום עתה באכילתו שם אכילה על זה ולא שם שתייה, וקל וחומר הוא מרוטב דמשנה דטהרות שהבאנו (ועיין נדה י"ז. וצ"ע).

י כל האוכלין מצטרפין לכזית וכל המשקין מצטרפין לרביעית (מג"א סימן ר"י סק"א), אפילו אכל חצי זית מדבר שברכתו האחרונה מעין שלש וחצי זית מדבר שברכתו בורא נפשות - מצטרף לבורא נפשות. וכן במשקין כששתה חצי רביעית יין וחצי רביעית משארי משקין - מצטרף לבורא נפשות. אבל האוכל והשותה - אינו מצטרף (שם), שהרי אין שיעורן שוה ואין הנאתן שוה. וכל מכשירי אוכלין הבאים לתקן את האוכל - אוכל הוא, כמו ציר שעל הירק או משקה הנבלע באוכל, ומצטרפין לכזית (שם), אבל כשהמשקה עומד בפני עצמו - אינו מצטרף. ולכן אוכלין המטוגנין בדבש כמו טייגלא"ך פירעסקע"ס או איי"ן גימאכ"ץ, או המטוגנין בחמאה כמו קרעפלא"ך בלינצע"ס פאמפוסקע"ס טייגאכ"ץ, או מטוגנין בשומן החמאה והשומן שעל האוכל - מצטרפין לכזית, דמשקה הבא לאוכל אוכל הוא (שבת קמ"ד:). ונראה לי דהממולאים בבשר או בביצים או בגבינה - אין הבשר והביצים והגבינה מצטרפין לכזית לעניין ברכת על המחיה, כיון שעומדין בפני עצמן, וכל שאין מהקמח כזית - מברך בורא נפשות אם אלו ממלאין לכזית. וכן הטח חמאה על הפת או על רקיקין - אין החמאה מצטרף, כיון שהוא גוש ועומד בפני עצמו, אבל הטח שמן או שומן - מצטרף, דהוא נבלע בהם והוי כציר שעל הירק (כן נראה לפי עניות דעתי בדינים אלו).

יא ואין מברכין על אוכל ומשקה עד שיהיה המאכל או המשקה לפניו, כמ"ש בסימן ר"ו, וגם שיהיה מוכן לאוכלו או לשתותה. כגון שאוכל אגוזים או שקדים: לא יברך עד שישבר את האגוז הראשון או השקידה הראשונה, דאם יברך קודם השבירה, הוי השבירה הפסק. ולא דמי לחיתוך הפת שגומר

החיתוך אחר ברכת המוציא, כמ״ש בסימן קס״ז, דבשם הפת שאוכל גלוי לפנינו וגמר החיתוך הוא כרגע, מה שאין כן האגוז, המאכל מכוסה וגם השבירה אינה כרגע, לפיכך ישבור מקודם הברכה. וכן אם אוכל תפוח ואין רצונו לאכלה עד אחר שיקלפנה, יברך אחר שיקלפנה שלא תהא הקילוף הפסק, וכן כל כיוצא בזה. וכן בשתייה שהמשקה היא בקנקן ושופכים להכוס ושותים מהכוס, לא יברך עד שישפוך להכוס. וכן אם המאכל או המשקה קר מאוד או חם מאוד, שאי אפשר לאכלו או לשתותה עד שיעבור איזה זמן מועט, לא יברך עד שתהא ראוי לאכול ולשתות, וכן כל כיוצא בזה (עיין אליה רבה סק״א שהביא מי שאומר דיברך קודם שבירת אגוז וקודם קליפה כדי שיברך על השלם ע״ש, ולא מסתבר כלל, וע״ש דמסקנתו גם כן אינו כן ודו״ק).

יב על כל פירות האילן בין משבעת המינים בין משארי מינים: ברכה ראשונה שלהם היא ׳בורא פרי העץ׳. ואף על פי שגידולן מן הארץ כפרי האדמה, ולכן באמת אם בירך עליהן ׳האדמה׳ יצא, מכל מקום לכתחילה קבעו עליהן ברכה מבוררת יותר מפני חשיבותן, שכל החשוב יותר ברכתו מבוררת יותר, וליתן שבח להקדוש ברוך הוא שברא דבר חשוב כזה. ולשון הברכה היא ׳בורא פרי העץ׳ ולא ׳הבורא׳, דכל ברכה צריך להיות לשעבר. ואף על גב דגם ׳הבורא׳ הוי לשון עבר, כמו ׳המוציא לחם מן הארץ׳, מכל מקום ׳בורא׳ הוא לשון מבורר יותר, ובהמוציא הוי הטעם שלא לערבב האותיות, כמ״ש בסימן קס״ז. ואפילו לטעם האחר שכתבנו שם, להראות דקדוק בלשון, דיו ב׳המוציא׳, ולכן כל הברכות הם בלא ה״י, כמו ׳בורא פרי העץ׳, ׳בורא פרי האדמה׳, ׳בורא מיני מזונות׳ (מחצית השקל סק״א). וכבר בארנו שם סעיף ז׳ דזהו לשון הוה המורה על השגחתו יתברך בכל עת ובכל רגע ע״ש.

יג ועל היין מפני חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמו: ׳בורא פרי הגפן׳, בין חי בין מבושל. ואף על פי שהמבושל גרוע מחי ואין בו דין יין נסך, ולדעת רש״י אין מקדשין עליו ואין מברכין עליו בורא פרי הגפן, כמ״ש הטור לקמן סימן ער״ב, אך רוב רבותינו חולקים בזה כמ״ש הטור שם, וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בבבא בתרא (צ״ז.) והרא״ש שם, וכן סתמו בכאן הטור והשולחן ערוך סעיף א׳. וכן יין מזוג מברכין ׳בורא פרי הגפן׳. ודווקא יינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו כשנתערב בהם מעט מים, נתבטל טעם היין ומברכין שהכל, אך לא כל היינות שוות בזה. ואם בירך על יין בורא פרי העץ - לא יצא, כמ״ש בסעיף א׳. וגם אם עשה מיין קונדיטון, דהיינו שנותנין בו דבש ופלפלין - גם כן ברכתו בורא פרי הגפן, ולא נודע לנו זה.

יד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: דאם נתערב יין בשכר - אזלינן אחר הרוב: אם הרוב יין מברך ׳בורא פרי הגפן׳, ואם הרוב שכר מברך ׳שהכל׳ עכ״ל. ולא אזלינן בתר הטעם, דכיון דשניהם בני חיובא בברכה, ממילא דאזלינן בתר רוב דהוא העיקר (ט״ז סק״א). ועוד נראה לענ״ד דוודאי אם אין כאן טעם יין - אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אפילו כשרוב יין, והכא מיירי בשכר תאנים (מג״א סק״ג) שיש בו מתיקות כמו יין. אבל שכר שלנו או שארי משקין שמבטלין טעם היין - לא מהני רוב יין כלל. וכשהיין מועט מהשכר תאינים, אפילו יש בו טעם יין - אזלינן בתר רובא ומברכין עליו שהכל.

טו ודע דיין מצמוקים מברכין עלייהו ׳בורא פרי הגפן׳, ועושין עליהן קידוש והבדלה כמ״ש בסימן ער״ב, והרי אפילו לגבי נסכים בבית המקדש כשר בדיעבד, כדאיתא בבבא בתרא (צ״ו.), ובכל מדינתינו אין היין מצוי כלל רק מה שעושים מצמוקים כידוע. אמנם מעולם נצטערתי על זה, דהנה הרי״ף שם והרמב״ם בפרק כ״ט משבת והטור והשולחן ערוך לקמן סימן ער״ב כתבו מפורש דבעינן שגם מהצמוקים עצמן בלא מים יצא מעט יין, אבל בלאו הכי לא חשיב יין ע״ש. והרי הצמוקין שלנו שעושים מהן יין אין בהם כלל לחלוחית של יין, ורק על ידי שרייתם במים הרבה זמן יש בהמים טעם יין, ואיך אנחנו מברכים עליו ׳בורא פרי הגפן׳ ועושים עליו קידוש והבדלה ומברכין ׳בורא פרי הגפן׳, ואם באנו לשנות ולומר לברך ׳שהכל׳ לא יצייתו לנו, שכן מנהגינו מאבות אבותינו ואין פוצה פה ומצפצף, ואנחנו בעצמינו עושים כך ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בעניין זה.

טז ובהכרח ליישב מנהגן של ישראל, דהנה ידוע מחלוקת הראשונים בטעם כעיקר, דרש״י והרמב״ם סבירא ליה דהוה דרבנן, כמ״ש הרמב״ם בפרק ט״ו ממאכלות אסורות, דאפילו נמחה גוף האיסור בתוך ההיתר, אם אינו אוכל מהאיסור עצמו כזית בכדי אכילת פרס - אינו לוקה עליו, וכל שכן בטעם בלבד. אבל ר״ת והראב״ד פסקו דטעם כעיקר אסור מן התורה, כמ״ש הטור ביורה דעה סימן צ״ח ע״ש. ולפי זה נאמר דהרי״ף והרמב״ם שהצריכו שיצא יין קצת מהצמוקים עצמן, אזלי לשיטתייהו דטעם כעיקר דרבנן, ואנן סומכים על ר״ת והראב״ד דטעם כעיקר דאורייתא, ואם כן ממילא כשהמים קלטו טעם היין הטמון בהענבים, ואין לך טעם כעיקר יותר מזה, לפיכך מברכין עליו ׳בורא פרי הגפן׳. אך זהו וודאי דביין צמוקים שלנו, אם נתערב אפילו מעט מים או משקה אחרת - מקלקל הטעם לגמרי ומברכין עליו ׳שהכל׳. והדינים שנתבארו כמו קונדיטון ותערובת יין בשכר לא שייך ביין צמוקים שלנו, ובסימן ר״ד סעיף ט״ז יתבאר טעם יפה בזה ע״ש.

יז כל פרי העץ מיד שהפרי נתגדלה קצת ורוצה לאכלה - מברך עליה ׳בורא פרי העץ׳ אף על פי שלא נגמר בישולה, אם רק ראויה לאכילה אפילו על ידי הדחק, שהרי היא עומדת לאכילה והוא אוכלה. אך אם אינה ראויה לאכילה כלל אף על ידי הדחק, כגון שהיא מר ביותר או עפוץ ביותר שקורין זויע״ר - אין מברכין עליו כלל, וכעץ בעלמא הוא. ואם מתקן על ידי האור מברך ׳שהכל׳, דאינה עדיין בגדר פרי העץ. ולכן כל מיני תפוחים וכל מיני אגסים וכל מיני גודגדניות אף שלא נגמר בישולם עדיין, כיון שאוכלין אותם על ידי הדחק - מברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳.

יח ובענבים אינו כן, דכל זמן שהם עדיין בוסר ולא הגיעו לשיעור פול הלבן - מברכין עליהם ׳בורא פרי האדמה׳. וטעמו של דבר: מפני שענבים עיקרן הם לעשות מהם יין, אם כן כל זמן שלא הגיעו לשיעור הזה אינם ראוים לעשות מהם יין, ואין ברכתם העץ אלא האדמה כשארי פרי האדמה, דבטל שם ענבים מעליהם. ושיעור פול הלבן לא נודע לנו, ולכן לעולם מברכים עליהם ׳בורא פרי האדמה׳ עד שיראה לעינים שנגמר בישולם. ואין זה נגד הדין, שהרי בדיעבד אם בירך על העץ האדמה יצא, ולכן כל זמן שיש ספק - מברכין האדמה. ויש אומרים דעל חרובין אינו מברך העץ עד שיראה בהן כמין שרשראות של חרובין, וכן בזיתים עד שיגדל הנץ סביבם, דקודם זה אין שם פירי עליהם כלל ומברכים עליהם האדמה. ורבינו הרמ״א כתב שכן עיקר, ויש חולקים בזה (עיין מג״א סק״ה). ואין לנו ידיעה בזה, כי אינם גדילים במדינתינו.

יט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״גרעיני הפירות: אם הם מתוקים - מברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳, ואם הם מרים - אינו מברך עליהם כלל, ואם מתקן על ידי האור - מברך עליהם ׳שהכל׳״ עכ״ל, דסבירא ליה דגרעינין הם כפירי עצמו שהרי חייבין בערלה, כדתנן בפרק קמא דערלה: ״קליפי אגוזין והגרעינין - חייבין בערלה״. ודקדקו מזה התוספות והרא״ש בברכות (ל״ז:) דגם ברכתן העץ. אבל הרשב״א חולק בזה, וסבירא ליה דוודאי גרעינים אינם בכלל פירי, ואין מברכים עליהם העץ אלא האדמה, וגבי ערלה יש דרש דמרבינן מ׳את פריו׳ - את הטפל לפירי, ולא לעניין ברכה. והרבה גדולים חשו לדעתו, ופסקו דיברך על הגרעינין ׳האדמה׳, ויש חוששין לברך רק ׳שהכל׳ (עיין באר היטב וש״ת סק״ו ומג״א סק״ז). וטוב לברך ׳האדמה׳, דבזה אנו יוצאים גם דעת התוספות והרא״ש, שהרי יוצאין בדיעבד ב׳האדמה׳ גם על פרי העץ. (המג״א סק״ז הקשה למה פסק במתקן על ידי האור ׳שהכל׳, מאי שנא משקדים ע״ש, ותמיהני שהוא עצמו פסק כן בסק״ה ע״ש ודו״ק) ובסעיף כ״ג יתבאר הפרש בין גרעינין לגרעינין ע״ש.

כ כל המשקים היוצאים מכל הפירות, כגון שסחטן והוציא מהן משקין - זיעה בעלמא הוא וברכתן ׳שהכל׳, דלא נטעי אינשי פירי אדעתא דמשקין, לבד זתים וענבים שעיקר נטיעתן הוא לשמן וליין, באלו ברכתן ׳העץ׳, וליין קבעו ברכה לעצמו ׳הגפן׳ מפני חשיבותו. אבל על שמן מברכין ׳העץ׳ כמו על הזתים עצמן. אמנם זהו מציאות רחוקה לברך על שמן זית, דאם שותה שמן כמו שהוא הלא אזוקי מזיק ליה ואין מברכין עליו כלל, ואם אכלו עם פת הרי הוי הפת עיקר והשמן טפל, ומברך על העיקר ופוטר את הטפילה. ולא משכחת לה אלא כששותה השמן לרפואה ואוכל עמו מעט פת שלא יזיקנו השמן, דאז מברך על השמן כיון דעיקר כוונתו על השמן (שם סק״ח). וכן כשנותן בשמן שארי משקין שלא יזיקנו השמן, וכוונתו רק אל השמן - דמברך העץ (שם). ואף על גב דמכוין לרפואה, מכל מקום כיון שיש לו הנאה מזה - חייב בברכה, ורק מפני שטבע השמן להזיק להחיך כששותיהו בפני עצמו, לכן נוטל עוד איזה דבר, אבל עיקר כוונתו להשמן. והרמב״ם פרק ח׳ פסק דשותה שמן מברך ׳שהכל׳, וצ״ע וכבר השיג עליו הטור.

כא וכעין זה אמרו בגמרא (ל״ו.): כגון שחושש בגרונו ושותה השמן לרפואה מעורב עם מי סילקא הנקרא אניגרון, שאז לבד שאינו מזיקו אדרבא מועיל להגרון, והוה ליה שמן עיקר ומברך עליו ׳בורא פרי העץ׳, ואפילו השמן פחות מהסילקא (שם סק״ט), כיון דעיקר כוונתו להשמן - מברך ׳העץ׳. ולכן אם אינו חושש בגרונו ואינו מתכוין לרפואה אלא לאכילה - הוה ליה אניגרון עיקר אפילו הוא פחות מהשמן, וברכתו ׳שהכל׳, דהוה ליה אניגרון עיקר והשמן טפל, ומברך על העיקר ופוטר את הטפילה (מכל זה מבואר שיש הנאה בשתיית שמן, ואצלינו אינו ידוע זה, ואולי השמן שלהם היה טוב משלנו וצ״ע).

כב בשקדים יש שני מינים: מתוקים ומרים, והמתוקים הרי הם ככל הפירות. והמרים בגדולתן אינם ראוים לאכילה מפני מרירותן ואינם בכלל ברכה, ומשתמשין בהן לתבלין, אבל בעצמן אינן ראוין לאכילה כלל. אך בקטנותן הקליפה שעליהם מתוקה, ואוכלין אותם בשביל הקליפה, והרבה שנוטעין אותן למען זה לאכלן בקוטנן, ולכן מברכין עליהם ׳בורא פרי העץ׳. והגדולים כשמתקן על ידי האור או על ידי דבר אחר - גם כן מברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳. ולא דמי לגרעינין שבסעיף י״ט דבכהאי גוונא מברכין ׳שהכל׳, דהתם אין הגרעין עיקר הפרי, ולכן כשאינן ראוין רק על ידי האור, אינן בכלל הפירי. אבל הכא עיקר פירי הוא, ואכילתן הוא על ידי האור ונוטעין אותן לכך להמתיקן על ידי האור, וזהו עיקר אכילתן ושפיר מברכינן ׳בורא פרי העץ׳ (לבוש וזה כוונת המג״א סקי״ג). הא למה זה דומה: לירקות שאכילתן הוא רק על ידי בישול, ומברכינן עלייהו ׳בורא פרי האדמה׳ כמ״ש בסימן ר״ה, והכי נמי כן הוא.

כג בזמן רבותינו היה מין אילן שקורין צלף, ויש בו ד׳ דברים הראויין לאכילה: האחת עיקר הפירי ונקראת אביונות, והשנית דסביב הפירי גדל קליפה גדולה כקליפת האגוזים הדקים ונקראת קפריס, והשלישית הם העלים שגם כן ראוים לאכילה, והרביעית שבתוך העלין גדילין כמין תמרות. והנטיעה הוי רק בשביל עיקר הפירי, ולפיכך על האביונות מברך ׳בורא פרי העץ׳, ועל הקפריסין והעלין והתמרות מברכין ׳בורא פרי האדמה׳. וכללא הוא בפירות אילנות: דלכל מה שהוא כוונת הנטיעה - מברכין ׳העץ׳, ולכל מה שאין כוונת הנטיעה לזה - מברכין ׳האדמה׳. וגרעינין שמברכין ׳העץ׳ משום דכוונתם להגרעינין, דיש פירות שעיקר הטעם הוא בהגרעינים. וכשיש ספק אם נוטעים על דעת זה - מברכים ׳האדמה׳. ולפי זה נראה לי ברור דזה שנתבאר דמברכין על הגרעינין ׳העץ׳ אינו אלא בפירות שהם מלאים גרעינים, כמו צמוקים ותאנים ורמונים וכיוצא בהם, שכשאוכלין אותן אוכלין אותן עם גרעיניהן. אבל גרעיני תפוחים ואגסים וכיוצא בהן שאכילתן הם בלא הגרעינין - אינו מברך על הגרעין ׳העץ׳ אלא ׳האדמה׳ או ׳שהכל׳, וכן נראה לי עיקר לדינא (ולרמב״ם בפרק י״א מתרומות יש חילוק במיני גרעינים ע״ש).

כד כתב הרמב״ם בפרק ח׳ דין ד׳: ״תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשה כעין עיסה - מברך עליה תחילה ׳בורא פרי העץ׳ ולבסוף ׳מעין שלש״ עכ״ל. כלומר דלא תימא דברכת ׳בורא פרי העץ׳ ו׳מעין שלש׳ אינו אלא באוכל פירי כמו שהיא, שתמונת הפירי ניכרת, אבל כשממעכה כמין עיסה ירדה ממעלתה, דאינו כן. וזה לשון הגמרא (ל״ח.): ״והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא - מברכינן עלייהו ׳בורא פרי העץ׳. מאי טעמא: במילתייהו קיימי כדמעיקרא״ ע״ש. ופשוט הוא דהוא הדין בכל הפירות הדין כן, ולכן פאוויידל״א שלנו שממעכין הפירות ומטגנין אותן עד שיתייבשו ומחתכין אותן לחתיכות - מברכין עלייהו ׳בורא פרי העץ׳. וכן כתב רבינו הרמ״א על דברי רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳ שהעתיק לשון הרמב״ם וזה לשונו: ״ולפי זה בלוטערי״ן הנקרא פאוויידל״א - מברכין עליהם ׳בורא פרי העץ׳״ עכ״ל.

כה אך אחר כך כתב דיש אומרים לברך עליהם ׳שהכל׳. וטוב לחוש לכתחילה לברך ׳שהכל׳, אבל אם בירך ׳בורא פרי העץ׳ - יצא, כי כן נראה עיקר עכ״ל. והתבאר דדיעות רבותינו בעלי השולחן ערוך לברך העץ, אלא שרבינו הרמ״א חשש לכתחילה לדעת יש אומרים, והוא בעל תרומת הדשן בסימן כ״ט שפסק לברך שהכל. ולפי שלעניות דעתי הך דתרומת הדשן הוא עניין אחר לגמרי, לכן מוכרחני לבארם. אך מקודם נבאר דברי הטור שהם תמוהים מאוד לכאורה, ואחר כך נבאר דברי התרומת הדשן בס״ד.

כו וזה לשון הטור: ״תמרים שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי - ׳בורא פרי העץ׳, ועל דבש הזב מהן ׳שהכל׳. ובה״ג כתב דווקא שעירב בו מים, אבל אם הוא בעיניה - ׳בורא פרי העץ׳, ור״י לא היה מחלק. והרמב״ם כתב: דבש תמרים - ׳שהכל׳, אבל תמרים שמיעכן ביד... ועשה מהן עיסה - מברך ׳בורא פרי העץ׳ ולבסוף... ואפשר שגם ר״י מודה בזה העניין, כיון שהן בעין - חשובין כעיקר הפירי לדברי הכל״ עכ״ל. וסותר את עצמו, דמקודם כתב דווקא שאינן מרוסקין לגמרי ׳בורא פרי העץ׳, ומשמע להדיא דבמרוסקין לגמרי אינו מברך ׳בורא פרי העץ׳, דכן משמע מפירוש רש״י בהך דטרימא, שכתב דטרימא הוא דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק עכ״ל. ומבואר לכאורה דבמרוסק אין ברכתן ׳בורא פרי העץ׳, ואם כן איך כתב הטור אחר כך דלדברי הכל מודים להרמב״ם, הא של הרמב״ם מרוסקין לגמרי כיון שהם כעין עיסה. ומפרשי הטור (ב״י וב״ח) כתבו שבאמת חוזר מסברתו הקודמת ומדחה פירוש רש״י מפני הרמב״ם ע״ש, והדוחק מבואר.

כז אבל באמת נראה לי כמ״ש בעל הדרישה דאין כאן סתירה כלל, וזה שכתב: ׳אין מרוסקין לגמרי׳ הכי פירושו: שאינו מרוסק עד שנעשה כמשקה או דבש, דבזה וודאי מודה הרמב״ם כיון שנתבטל שם אוכל מעליו. והרמב״ם מירי שמראה אוכל עליו אלא שנעשה כעיסה ונתבלבל מראיתו, אבל מכל מקום מאכל הוא, כמו פאוויידל״א שלנו, ובזה גם רש״י מודה שמברכין עליו העץ (ולדינא גם הט״ז סק״ד פוסק כן, אלא שנדחק בלשון רש״י ע״ש. ולדברי הדרישה אין כאן דוחק, והוא עניין אחר לגמרי כמ״ש). ולשון ריסוק הוא שנעשה כמשקה, כמו ׳אין מרסקין את השלג׳.

כח ולפי זה אני אומר דגם דברי בעל תרומת הדשן הוא עניין אחר, וזה לשונו: ״שאלה: לטווירג״א שעושין מגודגדניות שקורין ווינקסלע״ן, שמבשלין אותן עד שהם נימוחים לגמרי ומערבין בהן תבלין ודבש, יש לברך עליהם ׳שהכל׳ או ׳העץ׳. תשובה:... אמנם כי דייקינן בפירוש רש״י בההיא דטרימא... משמע דאי הוה מרוסקין הרבה מברכינן עלייהו ׳שהכל׳... שהם נמוקים לגמרי וכו׳״ עכ״ל. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול סימן ר״ד תמה עליו, איך לא הביא כלל דברי הרמב״ם, ע״ש שדחה דבריו. אבל באמת אין זה עניין כלל לדברי הרמב״ם, דמיירי שנימוחים לגמרי עד שנעשה כמשקה כמבואר מלשונו, וזה יש אצלינו גם כן, שממחין הפירות וסוחטין אותם ומטגנין בדבש או בנופת צוקע״ר, וזהו וודאי ברכתו ׳שהכל׳ וקורין לזה סירו״פ.

כט והנה גם במהרי״ק (שורש מ״ג) מצאתי וזה לשונו: ״אודות הענבים שמבשלין אותן עד שיעשו עבים וקורין אותו קונפא״ט, ונסתפקת אם לברך עליו ׳שהכל׳ או ׳העץ׳ כיון דאישתני לעילויא... נראה לי דמברך ׳שהכל׳... אבל האי קונפא״ט שאין לו מראה ענבים ולא טעם ענבים כלל... ולא אישתני

לעילויא אלא לגריעותא וכו״ עכ״ל. ומקודם כתב דקונפא״ט לא בא לדרך אכילתו כלל, ולא נטעי אדעתא דהכי וכו׳ עכ״ל, ולא הביא כלל דברי הרמב״ם ולא הך דטרימא, אלא וודאי שמיירי עד שנעשה כמשקה עבה. וגם בזה כתב משום דאישתני לגירעותא ואין לו טעם ענבים כלל ולא נטעי אדעתא דהכי, אבל הפאווידל״א שלנו שהם אוכל כמקדם אלא שמראיתו נתבלבל וגם אישתני למעליותא כידוע וגם טועמים בו טעם הפירי - אין שום ספק בזה שמברכים עליו ׳בורא פרי העץ׳, וכן אני נוהג וכן יש להורות למעשה. (וגם דברי המג״א סקי״ח מורים כן, שמחלק בין נימוחים לגמרי על ידי בישול ובין לא נימוחים לגמרי, אלא שלשונו קצרה, אבל אין כוונתו לחלק בין מבושל ובין אינו מבושל ע״ש היטב. ועיין בלבוש שמחלק בין ריסוק לריסוק, וכבר השיגו עליו, עיין אליה רבה סקי״א שדחק ליישבו, אבל לפי דברינו אין צריך לכל זה ודו״ק.

ל בקליפי מאראנצי״ן נחלקו הפוסקים איזה ברכה עליה: יש אומרים ׳העץ׳ (מג״א סקי״ז), דכיון דלגבי ערלה קיימא לן דהקליפה והגרעין חייבין בערלה (ל״ו:), ואם כן כמו שפסקנו דעל גרעינין מברכין ׳העץ׳ כמו כן על קליפין, ויש אומרים לברך ׳האדמה׳ (ט״ז בסימן ר״ד סקט״ו). וטעמו דאף על גב דחייבת בערלה, זהו מפני שהוא שומר לפירי, ומרבינן מ׳את פריו׳ - את הטפל לפריו, ולא לעניין ברכה, דהא לא נטעי אדעתא דקליפין, והוי כקפרס ועלין ותמרות שבצלף בסעיף כ״ג, ויש אומרים לברך שהכל (ע״ת ואליה רבה בסימן ר״ג סק״ב). ואני לא באתי להכריע, אלא ששמעתי על בירור שרובי מאראנצי״ן שלנו הבאות מאיטליא אינם קליפות של לימונע״ס או עפלצי״ן כמו שרגילין לומר, אלא שהם עיקרי הנטיעות והם כהפירות עצמן, שגידולם כך כקליפות ותולשין הפירות ומחתכין אותן למאראנצי״ן, ואם כן וודאי מברכינן עלייהו ׳בורא פרי העץ׳. ומיום ששמעתי זה אני מברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳, ובפרט שדיעה ראשונה סוברת כן אפילו אם הם קליפות של פירי (וגם הפנים מאירות סימן ס״ה הכריע כהמג״א כמ״ש הבאר היטב סקי״ג, ואולי מטעם שכתבנו, ואין בידי ספרו לעיין בו, וכן פסק החי״א כלל נ״ב לברך ׳העץ׳ ע״ש).

לא כבר כתבנו דמשקין היוצאין מכל מיני פירות על ידי סחיטה - מברך ׳שהכל׳, דאינו אלא זיעה בעלמא, לבד זתים וענבים, ולכן גם דבש הזב מהתמרים ברכתו ׳שהכל׳. ודעת בה״ג לברך ׳העץ׳ כמ״ש בסעיף כ״ו, ואולי טעמו מפני שבתורה כתיב ׳דבש׳ וכתיב ׳זבת חלב ודבש׳, שמע מינה דזהו עיקר הפירי. אבל כל הפוסקים חולקים עליו, דדבש שבתורה הוא תמרים, והם ככל הפירות וברכתן ׳שהכל׳. וכן סופי ענבים שאין מתבשלין לעולם ואי אפשר לעשות מהם יין כלל ועושים מהם חומץ, ולכן אינם בכלל ענבים - ומברכין עליהם ׳שהכל׳. ולא דמי לבוסר שמברכים ׳האדמה׳, דבוסר עומד להתגדל וגם עתה ביכולת לעשות ממנו יין, ולכן אינו יורד רק ממעלת העץ להאדמה, אבל אלו דינם כהחומץ היוצא מהם. וכן על מין תמרים הנקראים ׳נובלות׳, והיינו שנתבשלו ושרפם החום ונתייבשו ואי אפשר לעשות מהם דבש כלל, ואינם בכלל תמרים - ומברכין עליהן ׳שהכל׳, דנשתנו הרבה לגריעותא.

לב איתא בגמרא (ל״ט.): ״מיא דסילקא כסילקא ומיא דליפתא כליפתא, ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי״, וכן מיא דשיבתא, וזהו ירק שנותנין בקדרה כדי למתק הקדרה ולא לאכלו (רש״י). מבואר מזה שכשמבשלין ירקות או פירות במים - מברכין על המרק כמו על הירקות והפירות עצמן. ולא דמי למי פירות דאמרינן זיעה בעלמא הוא וברכתן ׳שהכל׳, כמ״ש בסעיף הקודם, דבשם אין טעמם כטעם הפירות. אבל מי השלקות טעמן כטעם השלקות עצמן, ולכן מברכין על המרק כברכת הפירי עצמה (רא״ש פ״ו סי״ח). וכן אם בישל פרי העץ ונכנס הטעם במי הבישול - מברכין ׳העץ׳, ולפי זה אם בשלו פלוימע״ן או ראזינקע״ס - מברכין על המים גם כן ׳העץ׳, ואם בשלו קרוי״ט או ברויקע״ס - מברכין על המים ׳האדמה׳.

לג וזה לשון הטור והשולחן ערוך בסימן ר״ה סעיף ב׳: ״על המים שבשלו בהם ירקות - מברך הברכה עצמה שמברכין על הירקות עצמן, אף על פי שאין בהם אלא טעם הירק. והני מילי כשבשלם בלא בשר, אבל אם בשלם עם בשר - מברך עליו ׳שהכל׳״ עכ״ל, דכיון שיש בהם טעם אחר לבד טעם הירקות, אין הולכין אחר טעם הירק. וממילא דהוא הדין אם בשלו ירקות בחומץ או בקווא״ס או בבארס״ט - אין מברכין על המרק ׳האדמה׳ אלא ׳שהכל׳, מפני שיש בו טעם אחר לבד הירקות (ט״ז שם סק״ה). ולפי זה הוא הדין כשמבשלין קרוי״ט או ברויקע״ס של חלב ונותנין בהם חלב או סמעטענ״א כנהוג - גם כן אין מברכין על המרק ׳האדמה׳ אלא ׳שהכל׳. וכללו של דבר: שאין מברכין על המרק של ירקות ׳האדמה׳ אלא כשבשלו הירקות עם מים ולא נתנו בהם דבר אחר, שאין בהם אלא טעם הירקות, וכל שיש בהמרק טעם לבד הירקות - מברכין על המרק ׳שהכל׳.

לד וכל זה הוא בירקות, אבל בפירות כתב רבינו הבית יוסף בסימן זה סעיף י׳: ״פירות ששראן או בשלן במים, אף על פי שנכנס טעם הפירי במים - אינו מברך על אותם המים אלא ׳שהכל׳. והרא״ש כתב דאפשר היכא שנכנס טעם הפירי במים, מברך ׳בורא פרי העץ׳״ עכ״ל. ודיעה ראשונה היא דעת הרשב״א שמחלק בין ירקות לפירות דהוא כתב דדווקא ירקות שדרכן לשלקן ואין נאכלין בלי שליקה כמו קרוי״ט ובוריקע״ס, לפיכך עיקר מאכילתן הוא הבישול, ולכן מימיהן כמותן. אבל פירות דעיקר אכילתן כשהן חיין, ולכן בבישולם אין על המרק דין הפירות. וכשיש פירות שדרכן רק בבישול,

כמו פלוימע״ן יבשים - מברכין על המרק ׳העץ׳ גם להרשב״א (ט״ז סק״ח), וכן תפוחים ואגסים יבשים שאין נאכלין רק על ידי בישול - מברכין ׳העץ׳. (ב״ח) והוא הדין לסעפטאלי״ן, וכן צמוקים יבשים שרוב מאכלן על ידי בישול.

לה אבל יש חולקין בזה, וסבירא ליה דלדעת הרשב״א אין מברכין על שום מרק של פירות ׳העץ׳, דטעמו של הרשב״א הוא דבעינן דברים שעיקר זריעתן הוא לבישול, כמו ירקות של קרוי״ט ובוריקע״ס. אבל כל מיני פירות עיקר נטיעתן לאכלן חיים, ואינו מועיל מה שמייבשין אותם עד שאינם ראוים בלא בישול (לבוש ומג״א סקכ״ב). ולפי זה גם על מרק של פלוימע״ן וכל מרק של מיני פירות יבשין - מברכין ׳שהכל׳. והנה לדינא ספק ברכות להקל ומברכין ׳שהכל׳, דבדיעבד גם להרא״ש יוצאין בזה.

לו ולהרמב״ם שיטה אחרת בכל זה בפרק ח׳ דין ד׳, ותמיהני על רבותינו שלא הביאו דבריו כלל. וזה לשון הרמב״ם: ״ירקות שדרכן להשלק: שלקן - מברך על מי שלק שלהן ׳בורא פרי האדמה׳, והוא ששלקן לשתות מימיהם, שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן״ עכ״ל. הרי דלשיטתו לא שייך זה בכל מיני שלקות של ירקות שלנו, כמו קרוי״ט ובוריקע״ס שמבשלין לאוכלן עם המרק, ולהרמב״ם אינו אלא דווקא כשמבשלין רק בשביל מימיהם, וכל שכן דלא שייך זה בפירות. ובזה נראה להדיא דעתו כדעת הרשב״א, דדין זה אינו אלא בירקות בלבד, ואפילו בירקות אינם אלא כשהבישול הוא רק בשביל מימיהם. ויש אצלינו גם כן כמו שמבשלין בוריקע״ס שלימים בשביל השלק וקורין לזה ראסי״ל, והיינו שהבוריקע״ס משליכים לחוץ או לבהמה. ולפי זה לדינא אין לנו לברך על שום שלק הברכה של הפירי רק ׳שהכל׳, אם לא כשמבשל ירק בשביל המים ואין בו בשר או חלב, דאז לכל הדעות מברך ׳האדמה׳. ויראה לי דאף אם מטעים הראסי״ל בביצה אחת או שתים כדרך העולם, מכל מקום ברכתו ׳האדמה׳, דאין הביצים ניכרים כלל בהמרק כידוע, אם לא ששפך לתוכו הרבה ביצים. אבל בשר או חלב או חלב קפוי שקורין סמעטענ״א נותנים טעם נכון בהראסי״ל ומברכין ׳שהכל׳, וכן נראה לי הלכה למעשה.

לז ונראה לי ראיה לדברי הרמב״ם שעיקרו של דבר זה עשוי לשתייה, דהנה בריש כיצד מברכין אומר הש״ס לעניין שמן דקא שתי ליה על ידי אניגרון, דאמר רבה: ״אניגרון - מיא דסילקי, אנסיגרון - מיא דכולהו שלקי״ ע״ש, הרי דקרי לה הש״ס שתייה, ובכאן אומר גם כן: ״מיא דסילקא, מיא דכולהו שלקי״. וכן משמע מדברי רבינו יונה, שהקשה: כיון דמיא דשלקא כשלקא, למה אין מברכין על שכר של שעורים ׳האדמה׳ כמו על השעורין עצמן. ותירץ: דמי השלקות דרך לאכול בהן פת ע״ש. ואי סלקא דעתך כשבישולן הוא לאכול עם השלקות, אין זה דמיון לשכר, אלא וודאי דדומין לשכר שמבשלין לכתחילה רק למען המשקה, וכן מתבאר לי מדברי המרדכי ע״ש. (עיין מג״א סימן ר״ה סק״ו, ושם יתבאר עוד בזה בסייעתא דשמיא ע״ש, ועיין נשמת אדם כלל נ״ב מ״ש בכוונת הרמב״ם, ואין בהם טעם ע״ש ודו״ק).

לח ועל הרוטב של ירק הנכבש כמו הראסי״ל של קרוי״ט ושל אוגערקע״ס, נראה דדינם כמו בבישול, שהרי הטעם הוא כהירקות עצמן ורובי זריעתן על מנת כן שיכבשו אותם, ואוכלים הירק עם הרוטב כשהם כבושים. ולכן להרא״ש והרשב״א כששותה אותם - מברך ׳האדמה׳. אך לפי מה שבארנו לדעת הרמב״ם - ברכתן ׳שהכל׳, לפי שאין כבישתן בשביל מימיהן בלבד. ומכל מקום נראה לי דבקרוי״ט כיון שאין נותנין בהם מים אלא שהקרוי״ט מוציא מעצמותו רוטב, גם להרמב״ם מברך ׳האדמה׳ כיון שיש בו טעם הקרוי״ט עצמו, ולא דמי למי פירות כמ״ש בסעיף ל״ב. אבל ראסי״ל של בוריקע״ס: כששותה חי - מברך ׳שהכל׳ לכל הדעות, מפני שאין דרך לשתותו חי אלא מבושל. ויש מי שכתב דראסי״ל של אוגערקע״ס עומד לשפיכה (ח״א שם), ואינו כן והרבה עניים אוכלים זה בלחם, וגם לעשירים עולה על השלחן כידוע. והקווא״ס מייאגידע״ס או מתפוחים - ודאי ברכתו ׳שהכל׳, דאין בהם טעם הפירי ומיא בעלמא נינהו, וכן המנהג הפשוט (וכן כתב הח״א) (ועיין ט״ז סוף סק״י ודבריו תמוהין ודו״ק).

לט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א: ״מי שריית צמוקים ותאנים או מי בישולם - מברך עליהם ׳שהכל׳ ויוצא גם להרא״ש, אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך ׳בורא נפשות׳ או אם מברך ׳ברכה אחת מעין שלש״ עכ״ל. כלומר כיון דלהרא״ש הוי מי פירות כמי ירקות, ולהרשב״א אינו כן כמו שנתבאר, והנה לעניין ברכה ראשונה כשמברך ׳שהכל׳ כהרשב״א יוצא גם להרא״ש, משום דעל כולם אם אמר ׳שהכל׳ יצא, אבל בברכה אחרונה מה יעשה, שהרי הם משבעת המינים וצריך להרא״ש ברכה מעין שלש כלהפירי עצמה, ואם יברך ׳בורא נפשות׳ כהרשב״א הרי אינו יוצא להרא״ש. אך ממילא ׳ספק ברכות להקל׳, ולא יברך לא ׳מעין שלש׳ שהיא ברכה לבטלה לדעת הרשב״א, ולא ׳בורא נפשות׳ שהיא ברכה לבטלה להרא״ש, ולכן טרח רבינו הבית יוסף למצא תקנה כמו שיתבאר. ונראה לי דאם אין תקנה - יברך ׳בורא נפשות׳, דכבר בארנו דגם הרמב״ם סובר בזה כהרשב״א, וכן נראה מרבינו יונה וממרדכי והם רבים, וכמ״ש בסעיף ל״ז (כן נראה לעניות דעתי).

מ וכתב עוד: ״ולכן ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה, או יאכל פרי מז׳ מינים וגם ישתה מים, כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ו׳בורא נפשות׳. ואם משך המים והבדילן מהצמוקים - הוה ליה יין ומברך ׳בורא פרי הגפן׳ וברכה אחת מעין שלש. והוא שיהיו צמוקים שיש בהם לחלוחית,

שאם ידרוך אותן יצא מהם דבשן. אבל אם כשיעצרו אותם לא יצא מהם שום לחלוחית דבש - לא״ עכ״ל. וזה שכתב מקודם דמי שריית צמוקים מברך ׳שהכל׳, משום דכל זמן שהצמוקים מעורבים עם המים אין עליהם תורת יין, וכשמשכן והבדילן מן המים יש עליהן תורת יין, וכמ״ש ביורה דעה בסימן קכ״ג. ויש מי שכתב דאחר ג׳ ימים גם כשהצמוקים בתוך היין יש עליהן דין יין (ט״ז סק״י), ויש מי שאומר דגם כוונת רבינו הבית יוסף כן הוא, דזה שכתב: ״אם משך והבדילן מהצמוקים״ אין הכוונה שהבדיל הצמוקים מהיין, אלא הצמוקים עדיין מעורבין בהמים, אלא שהוא משך בכלי רק המים, ומקודם מיירי שלקח בכלי המים עם הצמוקים (מג״א סקכ״ז). וזה שכתב דדווקא שיהיה בהם לחלוחית בארנו בסעיף ט״ז ע״ש, וזה שכתב שיברך ברכה מעין שלש ו׳בורא נפשות׳, יש מי שאומר שיברך מקודם ׳בורא נפשות׳, דאם יברך מקודם ׳מעין שלש׳ שמא יפטור ׳בורא נפשות׳. ואינו כן, דמים וודאי לא פטר ברכה מעין ג׳, ויכול להקדים איזה שירצה (עיין מג״א סקכ״ו).

מא ודע דבמחלוקת הרא״ש עם הרשב״א במי פירות יש עוד ספק שאי אפשר לצאת לכל הדעות, כגון שישתה מי שריית תאנים ויאכל גם תאנים, מה יעשה בברכה אחרונה. דלהרא״ש מברך על שניהם ברכה מעין שלש, אבל להרשב״א מברך על התאנים ברכה מעין שלש ועל מימיהם ׳בורא נפשות׳, ולכן צריך לשתות גם מים או לאכול דבר שברכתו אחרונה בורא נפשות ויברך שני הברכות (מג״א סקכ״ד).

מב כל פירי שהיא טובה חיה ומבושלת כמו תפוחים ואגסים - מברכין עליהן ׳בורא פרי העץ׳, בין כשאוכלן חיין בין מבושלין ובין כשכובשין אותן בדבש או בחומץ או במשקה אחרת. וכל שאוכלין אותה רק חיה וכשהיא מבושלת מפסדת הטעם - מברכין על החי ׳העץ׳ ועל מבושלת ׳האדמה׳, ועל כבושין: אם היא טובה בכבישתה - מברכין ׳העץ׳, ואם לאו - ׳האדמה׳. וכן להיפך אם אין דרך לאכלן חיים אלא מבושלין: כשהן חיים - מברכין ׳שהכל׳, וכשהן מבושלין ׳העץ׳ וכן כשהן כבושין. ולמה אין מברכין ׳האדמה׳ כשהן חיין כמו בבוסר, דיש לומר כיון דנטיעתן הוא לאכלם רק על ידי בישול, ולכן כל זמן שלא נתבשלו אינם בכלל פירי (כן מוכרח לחלק לפי דברי הטור שולחן ערוך בסעיף י״ב דמברכין ׳שהכל׳, וכן כתב התוספות ל״ח: ד״ה ׳משכחת׳ ע״ש, וכן משמע בלבוש ע״ש ודו״ק).

מג כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף י״ג: ״אגוז גמור המטוגן בדבש ונקרא ניאנד״ו או נויא״ט - מברך עליו ׳בורא פרי העץ׳, אגוז רך שמבשלין בדבש וקורין לו נו״ס מושקאד״ה - מברך עליו ׳שהכל׳, וכן אותם אגוזים שמבשלים בדבש בעודם ירוקים - מברכים ׳שהכל׳ עכ״ל. והנה אין אנחנו יודעים מזה כלל, אך כפי העניין נראה דהאגוז הגמור ראוי לאכילה גם קודם בישול, ולאחר בישול אינו טוב כל כך כשהוא בלא דבש, אך בדבש הוא טוב יותר הרבה מכשהוא חי, ולכן ברכתו ׳העץ׳ כקודם בישול. ואף על גב דעיקר הטבה בבישולו הוא על ידי הדבש, ובאמת שמטעם זה הביא הטור יש אומרים שמברך עליו לאחר בישול ׳שהכל׳, אך הטור דחה זה וטעמו ברור, דכיון דגם בעודנו חי הוא טוב לאכילה, לא ירד ממעלתו בשביל הדבש, אף על פי שהדבש מתקנו מכל מקום האגוז עיקר ואליו כוונת האוכל לא אל הדבש. אבל האגוז הרך אינו ראוי כלל לאכילה בעודו חי, ואי אפשר לאוכלו רק על ידי בישול בדבש, לפיכך הדבש עיקר ומברך ׳שהכל׳. ומכל מקום אם היתה פירי גמורה דנטעי אינשי אדעתא דהכי, כקליפי מאראנצי״ן - היו מברכין עליו ׳העץ׳, אבל אינה פירי גמורה ולא נטעי אינשי אדעתא דהכי, לפיכך ברכתו ׳שהכל׳, וזה הטעם גם באגוזים שמבשלין בדבש בעודם ירוקים שמברכין ׳שהכל׳, ויש מי שכתב דזהו עצמו האגוז הרך. (וכתב המג״א בסקל״א שזה שנדפס ׳וכן אותם אגוזים׳ טעות הוא, וכן צריך לומר ׳והן אותם וכו׳ ע״ש).

מד כתבו התוספות והרא״ש (ל״ו: ד״ה ׳ברטיבא׳) דעל צוקר״ו מברכינן ׳בורא פרי העץ׳ כי ׳יערי עם דבשי׳ זה צוקר״ו. ורבינו יונה כתב שם דעל הסוקע״ר מברכין ׳בורא פרי האדמה׳ והביא כן משם בה״ג. והרמב״ם בפרק ח׳ דין ה׳ כתב: ״הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח: כל הגאונים אומרים שמברכים עליהם ׳בורא פרי האדמה׳ ומקצתן אמרו ׳בורא פרי העץ׳, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך ׳בורא פרי האדמה׳. ואני אומר שאין זה פירי ואין מברכין עליו אלא ׳שהכל׳, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור, ומברכין עליו ׳שהכל׳״ עכ״ל. והטור השיג עליו, דאין זה דמיון לדבש תמרים שעיקר הפירי הם התמרים והדבש הוי ככל משקין היוצאין מהפירות, אבל הצוקע״ר עיקר נטיעתן על דעת הדבש, וזהו עיקר פירי שלהן ומברכין ׳בורא פרי העץ׳ ע״ש. אבל כוונת הרמב״ם נראה דסבירא ליה דקנים אלו אינם בגדר פירי כלל, וכמו דהגאונים דסבירא ליה לברך עליהם ׳האדמה׳ משום דסבירא ליה דאין זה עץ אלא כזריעה בעלמא, והרמב״ם סבירא ליה דאינו פירי כלל אלא קנים בעלמא שיש בהם מתיקות. והתוספות הביאו ראיה מדכתיב ׳יערי עם דבשי׳ שקרא לזה יער והוא עץ, והרמב״ם סבירא ליה ד׳יערי׳ לא קאי א׳דבשי׳ והכי פירושו: יערי עם דבשי שבתוך היער. וזה שכתב: ״שלא יהיה דבש אלו הקנים... גדול מדבש תמרים וכו׳״ הכי פירושו: דוודאי דבר המוציא דבש לא מקרי פירי, שהרי דבש תמרים לא מקרי פירי אף שהתורה קראתה להתמרים ׳דבש׳, מכל מקום פשיטא להו לרבנן דהכוונה על התמרים ולא על הדבש ועקרו הכתוב ממשמעותיה, משום דאין סברא לומר דדבש הוי פירי, קל וחומר לקנים אלו שאי

אפשר לקרותן פירי מפני הדבש שלהן שנעשה דבש על ידי בישול. וממילא דלדינא חוששין לדעת הרמב״ם ומברכין ׳שהכל׳ שבזה יוצאין לכל הדעות, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ט״ו. (כן נראה לי בכוונת הרמב״ם, ועל דברי הכ״מ הקשה הט״ז בסקי״ג והגר״א. ומ״ש המג״א סקל״ב דדמי למי פירות ע״ש, יותר קשה, למה הם דומים למי פירות הרי זהו עיקר פירותן, ולדברינו אתי שפיר ודו״ק).

מה דברים שאין דרכם לאכלם אלא נכנסים לתבלין למאכל על ידי תערובות, כגון: פלפל וזנגביל יבשים שקורין אינגבע״ר, וגלאף של גרופל״י שקורין נעגעלא״ך, וגלגי״ן וציטוו״א וכיוצא בהן - אין מברך עליהם כלום, שאין זה מאכל אדם כלל והאוכלן בטלה דעתו אצל כל אדם, והרי זה כמברך על עצים בעלמא. אבל על אגוז מושקא״ט - מברך ׳בורא פרי העץ׳, ואף שגם הוא נכנס לתבלין במאכלים, מכל מקום אוכלין אותו ביבשותו בעצמו גם כן (מג״א סקל״ד). ומי שיש לו שלשול ונותן המושקא״ט לתוך השכר כדי שיעצרנו, אם אינו צמא והעיקר אצלו המושקא״ט - מברך עליו ׳העץ׳ כמו בשמן בסעיף כ׳ ע״ש. ואם הוא צמא מברך ׳שהכל׳ על השכר, דהוא העיקר (שם). ועל קנילה שהוא צימרינ״ג, כשאוכלו ביבשותו - מברכין ׳האדמה׳, ואף על גב דעיקרו לתבלין מכל מקום יש בו טעם יפה גם כשאוכלין אותו לבדו, ולא דמי לאינגבע״ר. ועל פלפל וזנגביל כשהם רטובים - ׳בורא פרי האדמה׳, דאז הם טובים לאכילה. ואף שהם אילנות, מכל מקום רובן נוטעים על דעת שיתייבשו ואין הכוונה לאכלן ברטיבותן, ולכן ברכתן ׳האדמה׳ ודינם כבוסר (עיין מג״א סקל״ה). וכללו של דבר: כל הפירות שיודע בהם שהם עיקר הפירא - מברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳, ושאינם עיקר הפירא - מברך ׳בורא פרי האדמה׳, ואם הוא מסופק אם היא עיקר הפירא אם לאו - גם כן מברך ׳האדמה׳. ואם אינו יודע כלל מה הוא - מברך ׳שהכל׳, ומי שלא למד ילך אצל חכם וילמדנו דיני ברכות (גמרא ל״ה.).

סימן רג

א על פירות הארץ מברך ׳בורא פרי האדמה׳. ולמה אין מברכין ׳בורא פרי הארץ׳, משום דשם ׳ארץ׳ אינו על רגבי האדמה, והוא על שם המדינה, כמו ׳ארץ ישראל׳ ׳ארץ מצרים׳, ואדמה הוא השם על עצם הקרקע, כדכתיב: ״וייצר ה׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה״. וכן מפורש בפרשת ביכורים: ״והיה כי תבא אל הארץ... ולקחת מראשית כל פרי האדמה... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה וגו׳״. ולמה לא כתיב שם ׳פרי העץ׳, משום דכל ז׳ המינים חייבים בביכורים, והרי יש בהם חטה ושעורה. אבל גפן ותאנה וגו׳ נכללים גם כן בפרי האדמה, שהרי מטעם זה אם בירך על פרי העץ ׳בורא פרי האדמה׳ - יצא, וממקרא זה למדנו מפורש כן. וזהו שבברכה ׳מעין שלש׳ מסיימים ׳על הארץ׳ ולא ׳על האדמה׳, משום דשם באמת על ארץ ישראל קאי, ולכן בארץ ישראל מסיימים ׳על הארץ ועל פירותיה׳ כמ״ש בסימן ר״ח. ולכן נראה לי דאם טעה בפרי האדמה ובירך ׳בורא פרי הארץ׳ - לא יצא, וצריך לחזור ולברך ׳בורא פרי האדמה׳.

ב והנה יש דברים שיש בהם ספק אם ברכתן העץ או האדמה, והיינו דהנה אילנות גמורים בין גדולים בין קטנים - וודאי ברכתן העץ, ומיני זרעים שזורעין אותן בכל שנה - וודאי ברכתן האדמה. אמנם יש מיני פירות קטנים הגדילים בשדות ויערים ונקראים יאגידע״ס, ויש בהם שחורים ואדומים מתוקים וחמוצים שאין זורעין אותן וגדילים מעצמם על העשבים כמו ענפים קטני קטנים, ובכל קיץ וקיץ מלקטין אותן, ובאלו יש מחלוקת. והנה זהו פשוט דאם קשה לברר לפי עומק הדין או שיש ספק בידו - יברך ׳האדמה׳, דבזה יוצאין גם אם ברכתן ׳העץ׳. אמנם נברר כפי בירור ההלכה בסייעתא דשמיא.

ג וזה לשון הגמרא (מ׳.): ״היכי מברכינן ׳בורא פרי העץ׳, היכי דשקלת ליה לפירי איתא לגווזא (הענף של עץ) והדר מפיק (פירא אחריני, רש״י). אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתא לגווזא, דהדר מפיק - לא מברכינן עליה ׳בורא פרי העץ׳ אלא ׳בורא פרי האדמה׳. ולפי זה אף דעיקר האילן נשאר קיים עד השנה הבאה, מכל מקום אם הענף כלה - מברכין ׳האדמה׳. וזהו דעת הגאונים שהביא הטור, וזה לשונו: ״כל אילן שיבש בסיתוא וכלו גוזיה (ענפיו) וטרפי (עליו) לגמרי והדר פארי משרשיו - מברכינן עליו ׳בורא פרי האדמה׳״ עכ״ל, וכן נראה מבה״ג פרק ו׳ דברכות.

ד וזהו גם כוונת רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף ב׳ שכתבו: ״על תותים הגדילים בסנה - ׳בורא פרי האדמה׳, דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ, והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו - מברכין עליו ׳בורא פרי האדמה׳״ עכ״ל, ו׳מעצו׳ פירושו מענפיו. ולפי זה כל מיני יאגידע״ס שלנו - ברכתן ׳האדמה׳, אפילו השחורים שקורין שווארצ״א יאגידע״ס שגידולו באילן קטן נמוך והשורש מתקיים משנה לשנה, מכל מקום כיון דענפיו כלין בחורף - מברכין ׳האדמה׳. ותמיהני על מי שכתב דעל יאגידע״ס שחורים מברכין ׳העץ׳ (מג״א סק״א), דזהו רק לדעת הר״י שבטור, דרק כשהאילן מתקיים משנה לשנה מברכין ׳העץ׳ ע״ש, אבל אנן קיימא לן כפירוש רש״י וכדברי הגאונים. ויותר מזה תמיהני על הפוסקים שלא הרגישו שהרי״ף והרמב״ם השמיטו כל זה. ונראה לענ״ד דעתי שהם פירשו דבגמרא מבואר זה לרבי יהודה ע״ש, אבל

לרבנן צריך אילן גמור. וראיה לזה מירושלמי סוף פרק ה׳ דכלאים שמסיק שם דאף דבר של כלאים נחשב אילן, מכל מקום לעניין ברכה הוי ׳האדמה׳ ע״ש (התוספות שם הביאו זה ע״ש), שמע מינה ד׳בורא פרי העץ׳ לא מברכין אלא אאילן גמור, ולכן לא הוצרכו הרי״ף והרמב״ם להביא זה.

ה ולפי זה כל מיני יאגידע״ס שלנו, הן שחורין הן אדומים הן מתוקים הן חמוצים - מברכין עליהם ׳בורא פרי האדמה׳. ויש מין הנמצא בחורף שקורין קאלינע״ס שאינם ראוים לאכילה כלל ומוצצין רק השרף שבהם - מברכין ׳שהכל׳ (מג״א שם). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳ דעל המאזינו״ש מברכין ׳בורא פרי העץ׳, ואין אנו יודעים מה זה, וכן על ברומבע״ר וערפער״ט (מג״א), וגם זה לא נודע לנו מה המה. אבל על ווינפערלא״ך וסמאראדינע״ש ואגרעסי״ן ומאליענע״ס - מברכין ׳העץ׳, דהם אילנות גמורים ומתקיימים בטוב כל ימות החורף. וראיתי מי שכתב דעל מאלינע״ס מברכין ׳האדמה׳, ודבר תמוה הוא, וכן אנו נוהגין לברך עליהם ׳העץ׳. וראבינע״ס אינם ראוים לאכילה כלל ונותנין אותם לתוך המשקין, ונראה לי דמכל מקום מי שאוכלם וטועם בהם טעם - יברך ׳שהכל׳.

ו על פירות שמוציאין אילני סרק - מברכין ׳שהכל׳, כן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ד׳, והטעם מפני שהפירות שבהן רעים הם מאוד. אבל אם באמת הם טובים לאכילה - מברכין ׳בורא פרי העץ׳ (ט״ז ומג״א סק״ב). ולכן אגוזים קטנים הנלקטים מעצי יער וטובים לאכילה - ברכתן ׳בורא פרי העץ׳ (שם). וכתב עוד: בני אסא, אף על גב דבשלן והוויין כפירות - אינו מברך אלא ׳שהכל׳, דלא חשיבי כלל והוי כפירות של אילני סרק, ולנו אינו ידוע זה כלל. (עיין ש״ת שכתב בשם האריז״ל לברך ׳העץ׳ ע״ש, ואני אומר דגם כוונתו כשראוים לאכילה בטוב כדברי הט״ז והמג״א ודו״ק).

ז על זנגביל שקורין אינגבע״ר שמרקחין אותו כשהוא רטוב - ׳בורא פרי האדמה׳. ואף על פי שרוב זנגביל נמכרין ביבשותן, מכל מקום גם לשם כך זורעין אותן לאכלן גם ברטיבותן. ונראה דהוא הדין אם מרקחים אותו יבש, כיון שעל ידי כך הוא ראוי לאכילה - הזנגביל עיקר ולא הדבש, דהכוונה הוא לשם הזנגביל, ומברך עליו ׳בורא פרי האדמה׳. וכן כשצולין זנגביל ואוכלין אותו לרפואה - ׳מברך בורא פרי האדמה׳, כיון דראוי לאכילה על ידי כך (מג״א סק״ד). ובציטווי״ר שקורין צימרינ״ג אפשר שמברך ׳שהכל׳ כיון דהוא עביד רק לטעמא ולא לאכילה (שם). ופלפלין כשמרקחין אותם - מברכין ׳בורא פרי האדמה׳ (שם). אבל לפי ידיעתינו בזמן הזה פשיטא שאין עשויים רק לטעמא, ומימינו לא שמענו שיהא מרקחין את הפלפלין. ואולי במקומות שהם גד[י]לים טעמם טוב ועושין כן, ואין אנו יודעים מזה. ובשמים שחוקים ומעורבים עם צוקע״ר - הבשמים עיקר ומברכין עליה כפי ברכת הבשמים, אם הם מפרי העץ או מפרי האדמה או ׳שהכל׳.

ח צנון - מברך עליו ׳בורא פרי האדמה׳. ואף על גב דסופו להקשות ואין ראוים לאכילה, מכל מקום עיקר זריעתן הוא לאכלם קודם שנתקשו. ולכן על רעטא״ך - מברכין ׳בורא פרי האדמה׳ וכן על בצלים ושומים, כי הרבה נאכלין כשהן חיין בזמנינו. ועל ריבי״ן - מברכין האדמה. ועל ברוסק״א דרובם נאכלין על ידי בישול ועיקר זריעתם לזה, אם אוכלם כשהם חיים - מברך ׳שהכל׳. ויראה לי דגם במערי״ן הדין כן, אבל ריבי״ן רובן נאכלין כשהן חיין וזורעים על מנת כן. ותמכא שקורין חריי״ן אינו ראוי לאכילה כלל, רק אוכלין אותו עם בשר ודגים, ואז התמכא טפילה להם. ואם אוכל תמכא בעצמו ונהנה מזה, יראה לי שאינו מברך רק שהכל. אבל על סאלאט״א - מברך ׳האדמה׳, דטובים לאכילה. וכשמטגנים רעטא״ך בדבש ונקרא איי״ן גימאכץ - מברכין ׳האדמה׳, אף כשמערב בהם אגוזים הרעטא״ך עיקר. ואם האגוזים הם הרוב - מברכים ׳העץ׳. וכן כל כיוצא בזה כשמטגן משני מינים מפרי העץ ומפרי האדמה - הולכין אחר הרוב, וכשמטגנין שומשמין בדבש שקורין מאנעלא״ך - מברכין ׳האדמה׳.

סימן רד

א על דברים שאין גידולן מן הארץ, כגון בשר בהמה חיה ועוף דגים ביצים חלב גבינה - מברך ׳שהכל נהיה בדברו׳, שהיא ברכה כללית על כל הדברים שבעולם. ואף על גב דכל הבעלי חיים נזונין מן הקרקע, מכל מקום אין גידולן מן הארץ (עיין עירובין כ״ז:). ויש להבין למה שינו הלשון בברכת ׳שהכל׳, והוה ליה לומר: ׳בורא כל בדברו׳, וכמו שאומרים: ׳בורא מיני מזונות׳, ׳בורא פרי העץ׳, ׳פרי האדמה׳, כמו כן היה לנו לומר גם כאן לשון ׳בורא כל בדברו׳. ונראה דלשון ׳בריאה׳ אינו נופל רק על דבר שמתחדש בכל שנה, כמו תבואה ופירות, דלשון ׳בריאה׳ הוא על ההתחדשות, כמו ׳בראשית ברא אלקים׳. אבל כל דבר שהוא תמידיות, כמו בעלי חיים ומים וכיוצא בהם, אינו נופל עליהם לשון בריאה אלא לשון הויה, כלומר ׳הוא אמר ויהי׳, וזהו שאומרים ׳שהכל נהיה בדברו׳. ונהיה היו״ד בסגו״ל שהוא לשון הוה, ולא בקמ״ץ שהוא לשון עבר, דכל הברכות אנו תופסין לשון בינוני הכולל העבר והעתיד, מפני שהשגחתו יתברך היא תמידית בלי הפסק רגע, וכמ״ש בסימן קס״ז סעיף ז׳ ע״ש.

ב וכן פת שעיפשה ונתקלקל קצת, שאינו טוב לאכילה כמקדם, וכן תבשיל שנשתנה צורתו ואינו טוב כמקדם, וכן יין שהקרים ונתקלקל קצת עד דהוה ריחיה יין וטעמו חומץ - מברך עליהם ׳שהכל׳, דאי אפשר לברך עליהן ברכתן הקודמת לשון ׳בורא׳, מפני שנתקלקלו מכפי הבריאה. ופשוט הוא

דמיירי דגם עתה ביכולת לאכלן בדוחק, דאם אינם ראוים לאכילה כלל - אינם בכלל ברכה, והוה ליה כאוכל עצים ואבנים.

ג וכן פירות שנתקלקלו מתחלת בריאתן, והש״ס קרי לה לשון ׳נובלות׳, והם מה שנפלו מן האילן קודם בישולם (ב״ח ומג״א וט״ז), או תמרים שנתבשלו ואחר כך שרפם החום ונתייבשו - ברכתן ׳שהכל׳. ונראה לי דנפילה מן האילן אינו אלא שכן דרכן של פירות אלו שאין מתבשלין לעולם ודרכן ליפול קודם בישולן, אבל אותם שדרכן להתבשל על האילן אלא שנפלו קודם בישולן - ברכתן ׳בורא פרי העץ׳, דעל כל הפירות לבד ענבים מברכין עליהן ׳העץ׳ גם בעודם בוסר, וכמ״ש בסימן ר״ב סעיף י״ז (וכן מפורש מט״ז סק״ג).

ד וכן על הגובאי, והם חגבים טהורים, ועל מלח ועל מי מלח - מברכין ׳שהכל׳. וכן על המרק של בשר - מברכין ׳שהכל׳, ובאופן שאין שם רק מרק בלבד, דא(י)לו יש בה איזה דבר מאכל, ברכתה כברכת המאכל כשאוכלם יחד, שהרי המאכל עיקר והמרק טפל, אלא אם כן המאכל הוא מעט מאוד ואינו אלא כדי ליתן טעם בהמרק כמו זופ״א, דאז העיקר הוא המרק ומברכין ׳שהכל׳. ופרטי דין זה יתבאר בסייעתא דשמיא בסימן ר״ח.

ה ועל כמיהין ופטריות שקורין שוועמלא״ך, כשאוכלין אותן בפני עצמו אחר שנתבשלו - ברכתן ׳שהכל׳. ואף על גב שגם הם יונקים מן הארץ, מכל מקום גידולן הוא מן האויר, ואי אפשר לברך עליהם ׳בורא פרי האדמה׳. וכמיהין מקרי אותן שנבראין תחת הקרקע ונבראין משומן הארץ, ופטריות הם מין אחר שגדילים לפעמים בעצים (פרישה). ונראה לענ״ד דבדיעבד אם בירך עליהם ׳האדמה׳ – יצא, כיון שיניקתם מן הארץ. ופשוט הוא דאם נותנם במאכל הם טפילים להמאכל, ואין מברכין עליהן.

ו ואמרו חז״ל (ל״ו.): על קורא, והוא ראש הדקל של תמרים כשהוא רך (ערוך ערך ׳קר׳) ורש״י פירש: ״רך של דקל (תמרים) כשענפיו גדילים בכל שנה ושנה, הנוסף בשנה זו רך ובשנה שנייה מתקשה ונעשה כעץ״ עכ״ל, והוא ראוי לאכילה כשהוא רך - וברכתו ׳שהכל׳, משום דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא (גמרא). ואין לשאול דעל כל פנים היה לנו לברך עליו ׳האדמה׳ כמו בצלף על הקפריסין, כמ״ש בסימן ר״ב, דלא דמי, דבצלף יודעים שיאכלו הקפריסין אלא שאינה עיקר הפירי, ולכן אינו יורד רק מדרגה אחת מהעץ להאדמה. אבל הקורא אין הנוטע רוצה שיאכלו אותם כלל, דנוטע כדי שיתקשה ויעשה עץ, ולכן לגמרי אינו בכלל פירי וברכתו שהכל (נראה לי).

ז ולכן גם אותם לולבי גפנים שנאכלים כשהן רכים - גם כן ברכתן ׳שהכל׳, דלא נטעי אדעתא דאכילה כלל (תוספות). וכן שקדים כשהם רכים ואוכלין קליפתן החצונה, ולא נטעי להו אדעתא למיכל כלל כי אם לאכול הגרעינין כשיתבשלו - ברכתן גם כן ׳שהכל׳ (שם). ולא דמי לבוסר, דהבוסר אוכלין הפירי, מה שאין כן כאן אוכלין הקליפה ולא נטעי אינשי אדעתא דקליפה (רשב״א). ולכן האוכל שרביטין של קטניות בעודן לחין וירוקין - מברך גם כן ׳שהכל׳, דעיקר נטיעתם כדי שיתייבשו השרביטין והקטניות, ואז אין השרביטין ראוין למאכל אדם. ורק יש אומרים דזהו בקטניות שבשדות, אבל שבגינה שזורעים מעט קטניות לאוכלן בעודן רכים - מברכין על השרביטין גם כן האדמה כמו על הקטניות, לפי דנטעי אדעתא דהכי (ט״ז סק״ד). ויש אומרים דכשאוכלין השרביטין בפני עצמם - מברכין רק ׳שהכל׳ (עיין ש״ת סק״ה), וכן נראה, דאף אם נאמר דנטעי לאוכלם, מכל מקום אינם אלא כקפריסין שבצלף, שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקטניות ולא בשביל השרביטין, ולכן יש לברך ׳שהכל׳, דיוצא בזה לכולי עלמא. מיהו אם אוכלן ביחד עם הקטניות - מברך ׳האדמה׳ ויוצא גם עליהם, דהמה כטפל אל הקטניות.

ח ועל חזיז, והוא שחת תבואה שלא הביאה שליש - מברכין ׳שהכל׳, משום דלא נגמר הגידול (עירובין כ״ח:). ואף על גב דבפרי העץ מברכין ׳העץ׳ אף בבוסר בכל הפירות, כמ״ש בסימן ר״ב סעיף י״ז, אפשר לומר דכל שלא גדל שליש אינו אפילו כבוסר בפרי העץ. וכן משמע מלשון הטור ושולחן ערוך סעיף א׳ שכתבו על זה לשון ׳שחת׳ ע״ש, ואינו בגדר תבואה כלל, ובבבא בתרא (ל״ו.) מבואר דשחת הוא מאכל בהמה ע״ש. ולפי זה אם יצא מכלל שחת, אפילו כשלא נגמר בישולו - מברכין ׳האדמה׳. ולכן תמיהני על מי שכתב דבכל פרי האדמה שלא נגמר בישולם מברכין ׳שהכל׳ (מג״א סק״ז), ולפי עניות דעתי ברור שאינו כן, וזהו כבוסר בפרי העץ שמברכין ׳העץ׳, וכמו כן בפרי האדמה לעניין שמברכין ׳האדמה׳, ואין סברא לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה (עיין פרי מגדים) דמנלן לומר כן (ודברי המחצית השקל תמוהין ע״ש ודו״ק). ותמיהני על הטור ושולחן ערוך למה לא כתבו דחזיז של גינה מברכין ׳בורא פרי האדמה׳, דכן מפורש שם בגמרא, וכן כתבו התוספות שם (וגם מזה ראיה לדברינו ודו״ק).

ט עוד אמרו בברכות (ל״ו.) דעל קרא חיה מברכין ׳שהכל׳, וזהו מין קישות שאין דרכו לאכול חי אלא מבושל כקירבע״ס שלנו, ולכן אם אכלו חי - מברך ׳שהכל׳. והאוכל קמח של שעורים או של חטים - מברך גם כן ׳שהכל׳ אם יש לו הנאה מזה. ואף על גב דהאוכל חטים ושעורים שלימים מברך ׳האדמה׳, כמ״ש בסימן ר״ח, מכל מקום האוכלם קמח שנשתנו לגמרי - ברכתן ׳שהכל׳. ולא דמי לשמן זית, דהתם זהו עילויו, אבל הכא עילוים בפת,

ולכן יצאו מכלל דגן ולכלל פת לא באו (גמרא). והנה אין אנו בקיאים איזה אכילה יש בקמח, אבל בזמנם היה להם מין אכילה בזה (וגם לא דמי לפאווידל"א שברכתן 'העץ' כמ"ש בסימן ר"ב, דבשם כל הפירא בשלימות אלא שמרוסק וגם זהו דרך אכילתן, מה שאין כן בקמח).

י וכן על שכר תמרים ושכר שעורים - מברכין 'שהכל', אף על גב דהעיקר הוא התמרים והשעורים, מכל מקום כיון דנעשה משקה, הוה עיקרו על שם המים. ולא דמי למי שלקות דמברכין עלייהו 'בורא פרי האדמה', דבשם נכנס טעם השלקות בהמים, אבל שכר טעמא אחרינא הוא מהתמרים והשעורים (עיין ט"ז סק"ז ומג"א סק"ט). וכן מי שעורים שמבשלין לחולה, כיון דעיקר הכוונה הוא על המים - מברכין 'שהכל'. ולאו דווקא לחולה, דהוא הדין לבריא אם מבשל תבשיל של שעורים ואין כוונתו כלל להשעורים אלא להמים, ורק נותן בו מעט שעורים להטעימו - גם כן מברך שהכל. אלא שזה אינו מצוי, דבתבשיל מסתמא כוונתו להשעורים ומברך 'בורא מיני מזונות', ויתבאר בסימן ר"ח, אבל בחולה כוונתו רק להמים. והוא הדין אם בחולה כוונתו להשעורים, דמברך 'בורא מיני מזונות'.

יא כתב הטור בשם הראב"ד: עשבי דדברי שאין נזרעין - מברכין עלייהו 'שהכל', דכיון דאין נזרעין לא חשיבי פירא עכ"ל. והכי פירושו: וודאי פירות חשובים אף שאין נזרעים, כמו כל מיני יאגידע"ס שלנו או אגוזים מברכין 'האדמה' או 'העץ', ורק בעשבים כיון שאין בהם חשיבות כלל וגם אינם נזרעים אינם בכלל פירות, ואין מברכין עליהם 'האדמה' אלא 'שהכל', ולכן על שצאווי"י מברכין 'שהכל' וכן המנהג (וכן כתב הט"ז סק"ח). ויש מי שכתב דהאריז"ל היה מברך על של עץ 'העץ' ועל של אדמה 'האדמה' (מג"א סק"י), ואולי על של חשובים היה עושה כן. ותמכא שקורין חריי"ן גם כן גדל מעצמו, ועיין מ"ש סוף סימן ר"ג. ודע דעל באצווינ"א שהם העלים של הבוריקע"ס - גם כן מברכין 'שהכל', שהרי אין זריעתן בשבילם.

יב עוד כתבו: דשבת"א ושבללת"א וכמונ"א וכוסברת"א – 'שהכל', והכי אמר בעל הלכות. וטעמא דידיה: דכל הני לטעמא עבידי ולא לאכילה. ושבת"א הוא מה שקורין עני"ס, ושבללת"א הוא פטינ"א, כמונ"א כמשמעו, כוסברת"א הוא אליינדר"א עכ"ל הטור. וכמון הוא קימ"ל, ושבלולתא וכוסברתא לא נודע לנו. וזה שנתבאר בסוף סימן ר"ב דעל בשמין אין מברכין כלל, זהו מפני שאין ראוים לאכילה כלל, אבל אלו ראוים לאכילה והטעם טוב, אלא שלא נעשו לכך. לפיכך צריכין ברכה, אלא שברכתן 'שהכל'.

יג וכתב רבינו הבית יוסף: דחומץ שעירבו במים שראוי לשתייה - מברך עליו 'שהכל', ועל החומץ לבדו אינו מברך כלום מפני שהוא מזיקו עכ"ל. וזהו בחומץ שלהם, שהיו חזקים מאוד ואינו ראוי לשתייה בלא תערובת מים, וגם עתה יש מין חומץ כזה שמביאין ממרחק ואי אפשר לשתותו כלל. אבל חומץ שלנו ראוי לשתייה גם בלא תערובת מים ומברכין עליו 'שהכל', וכן המנהג הפשוט. וכל יין שריחיה חלא וטעמיה חמרא - הוי יין ומברכין עליו 'בורא פרי הגפן', ולהיפך, שהטעם חומץ והריח יין - הוי חומץ וברכתו 'שהכל'. וכללו של דבר: כל שבני אדם נמנעים לשתותו מפני חמיצותו - אין מברכין עליו 'בורא פרי הגפן' אלא 'שהכל'. ויראה לי דיין צמוקים שלנו אין צריך לגדרים אלה, ומיד שנתקלקל מעט אין מברכין 'הגפן' אלא 'שהכל'.

יד שמרי יין הראוין לשתייה - מברך עליהם 'בורא פרי הגפן'. והני מילי שלא נתן בהם מים הרבה (עיין מג"א סקט"ו ועיין רשב"ם בבא בתרא צ"ו: ד"ה 'שמרי' ודו"ק). אבל אם נתן בהם מים הרבה: אם נתן בהם ג' מדות מים ומצא ארבעה מדות, שיש מדה אחת מעצם היין - הוה ליה כיין מזוג, דהמזיגה הוא על חד תלת מיא לפי היינות שלהם, ומברכין עליו 'בורא פרי הגפן'. ואם מצא פחות מזה - הוה קיוהא בעלמא אף שיש בו טעם יין, ואינו מברך אלא 'שהכל'. וזהו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כל כך אפילו רמי תלתא ואתי ארבעה - אינו מברך עליו 'בורא פרי הגפן'. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה' שמשערים בשיעור שמוזגין מים באותו מקום עכ"ל, וכתב רבינו הרמ"א: ובלבד שלא יהא יין אחד מששה במים, כי אז וודאי בטל עכ"ל. ודע דיינות שלנו אינם ראוים למזיגה כלל, ובמעט מים מתקלקלים וברכתן 'שהכל'.

טו מיהו עיקר דברי רבינו הרמ"א תמוהים מאוד, והא אפילו ביינות שלהם שהיו חזקים מאוד אין מברכין 'בורא פרי הגפן' כשיש יותר מג' חלקים מים וקל וחומר ביינות שלנו, ואיך כתב עד ששה חלקים, והלבוש באמת השמיט זה ע"ש. וראיתי כתוב על שם מהרי"ל וזה לשונו: "ואם היין יותר מאחד בששה, הולכין אחר הטעם אם הוי יין שראוי לשתייה על ידי מזיגה גדולה כזו ושתי ליה אינשי במקום יין על ידי מזיגה זו, דלא נימא בטלה דעתו אצל כל אדם" עכ"ל (מג"א סקט"ז). ולכאורה אינו מובן מה שייך 'ראוי לשתייה', אטו מים אינו ראוי לשתייה, אלא וודאי דכוונתו ראוי לשתייה לשם יין כדמסיים. אבל זה יותר תמוה, דאטו לשמה שייך בזה, ומאי מהני ששותה לשם יין כיון שאינו יין.

טז ולכן נראה לי דבאמת המהרי"ל ורבינו הרמ"א המציאו דין חדש בזה, בשנדקדק הלא בכל הש"ס הוא דיין צריך להיות על כל פנים חלק רביעי מהמים אפילו בהיינות היותר חזקים, ובפחות מזה שם מים עליהם, אם כן למה קיימא לן ביורה דעה סימן קל"ד דעד ששה חלקים עושה יין נסך, והא מיא בעלמא נינהו. ושמא תאמר דטעם כעיקר דאורייתא, אם כן נאסור עד ששים. האמנם בירור העניין כן הוא: דמהות היין מה נקרא יין אין על זה

הלכה למשה מסיני, אלא הכל לפי מנהג המדינה, דכשבני המדינה תופסים זה לשם יין - הוה יין כיון שיש בזה טעם יין על כל פנים. ובזמן הש״ס תפסו דכל שהוא פחות מחלק רביעי אין שם יין על זה, אבל יש מקומות דעד ששה חלקים מחזיקים ליין, ולכן החמירו לעניין יין נסך עד הקצה האחרון. וזה שכתב המהרי״ל: ״דשתי ליה אינשי במקום יין״, כלומר שהרבה תופסין שגם עד שיעור זה הוי יין, ואיננו יחיד שנאמר בטלה דעתו אצל כל אדם. אבל ביותר משיעור זה אין שום מקום שיחזיקו זה ליין, ולכן אף אם היחיד מחזיק זה ליין, בטלה דעתו אצל כל אדם, והן הן דברי רבינו הרמ״א כמובן. (ולפי זה יש לנו זכות גדול על יין צמוקין שלנו שאינו יין הגון, וכבר תמהנו בזה בסימן ר״ב סעיף ט״ו ע״ש. אמנם כפי מה שכתבנו אתי שפיר בטוב טעם, דכיון דכל המדינה תופסת זה ליין, שפיר הוי יין ועושין עליו קידוש ומברכין עליו ׳בורא פרי הגפן׳).

יז וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ו׳: ״תמד שעושים מחרצנים שנותנים עליהם מים - דינם כשמרים. והני מילי כשנעצרו בקורה, אבל אם לא נדרכו אלא ברגל, אפילו נתן ג׳ מדות מים ולא מצא אלא ג׳ או פחות - מברכין עליו ׳בורא פרי הגפן׳, שיין הוא והמים נבלעים בזגים, ובמה שיוצא יש בו יין מרובה. וזגים שנתנו עליהם תאנים לחזק כח היין, אף על פי שהזגין הרוב - מכל מקום כל כח התאנים במשקה, ואין לברך ׳בורא פרי הגפן׳״ עכ״ל. ואפילו אם אינו ברור זה, מכל מקום אי אפשר לברך ׳בורא פרי הגפן׳ מפני הספק, וב׳שהכל׳ וודאי יצא. אך בברכה אחרונה אם יש ספק הא אינו יוצא ב׳בורא נפשות׳, ולכן טוב שישתה גם יין וודאי ויברך על הגפן, וגם יאכל תאנים ויברך עליהם ברכה מעין ג׳, דשמא מי התאנים עיקר ושמא מימיהם כמותם (מג״א סקי״ז). אבל מבורא נפשות וודאי פטור, דאפילו אם אלו דינם כמים, מכל מקום כיון ששתה גם יין - פוטר כל מיני משקים.

יח השותה מים לצמאו - מברך ׳שהכל׳ ולאחריו ׳בורא נפשות׳. אבל אם אינו רוצה לשתות אלא ששותה בשביל סיבה אחרת, כגון דחנקתיה אומצא ושתה מים להעביר האומצא, או להטעים איזה רפואה מרה או מלוחה וכיוצא בזה - אין צריך ברכה לא לפניו ולא לאחריו, משום דבמים אין שום טעם אם אינו צמא ואין החיך נהנה מזה. אבל בשארי משקין כהני גוונא - צריך ברכה לפניו ולאחריו, דכל האוכלים והמשקים שהאדם אוכל או שותה לרפואה, כל שהחיך נהנה מזה - צריך ברכה תחילה וסוף, כיון שיש בזה טעם טוב. ולכן אם אין בהם טעם טוב - אין צריך ברכה כבמים. ונוסח ברכת בורא נפשות יתבאר בסימן ר״ז בסייעתא דשמיא.

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח׳: ״אם אנסוהו לאכול או לשתות, אף על גב דהחיך נהנה ממנו - אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך״ עכ״ל. ורבינו הבית יוסף פסק בסעיף ט׳: ״אכל מאכל או משקה של איסור מפני הסכנה - מברך עליו תחילה וסוף״ עכ״ל. ותמהו מפרשי השולחן ערוך על רבינו הרמ״א, הא כשאוכל דבר איסור מפני הסכנה גם כן הוא אנוס ועם כל זה מברך עליו, אם כן באנסוהו גם כן חייב לברך, דמה לי אנסו חבירו או מן השמים אנסוהו, ודחו דבריו (ט״ז סקי״ב ומג״א סעיף קטן כ). וכבר כתבנו בסימן קצ״ו דדברי רבינו הרמ״א צודקים, דהתם התורה צותה עליו לאכול והוי ממש כהיתר, ולכן אפילו לדעת הרמב״ם שם דבאוכל איסור לא יברך, אבל במקום סכנה אין איסור. מה שאין כן באנסוהו לאכול, דאין כאן לא חובה ולא רשות והוא אינו רוצה לאכול, אם כן ממילא אינו נהנה מזה, דא(י)לו היה נהנה היה אוכל ברצון לפיכך לא חשיבא הנאה ואין צריך לברך, וכן עיקר לדינא. ולא דמי לאנסוהו ואכל מצה דיצא, דהתם עביד מצוה (וכן נראה דעת האליה רבה סקי״ג, ואין זה דמיון למתעסק בחלבים ועריות דנהנה מרצונו, מה שאין כן הנאת אונס לאו הנאה היא).

כ דבש דבורים הרי הוא כשאר דבש ואינו מברך עליו אלא ׳שהכל׳. כלומר ולא אמרינן כיון שזה מתחדש תמיד יברך: ׳בורא הכל בדברו׳ (דאם לא כן מה רבותא יש בזה) וכפי מ״ש בסעיף א׳, אלא יברך ׳שהכל׳. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א: ״חבושים או גינדאתי שפיר או וורדים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, הפירות והעשבים הם עיקר והדבש טפל אפילו הם כתושים ביותר, הלכך מברך על חבושים וגינדאתי שפיר ׳העץ׳ ועל עשבים ושל ורדים ׳האדמה׳״ עכ״ל, וכן נוהגים בכל מיני קאנפאטורי״ן שלנו. ודווקא כשהפירי ניכרת, אבל אם רסוקים ביותר עד שנעשה כמשקה עבה - מברך ׳שהכל׳. ולכן הקאנפאטורי״ן שלנו כשממחים אותם לגמרי וסוחטים אותם ומסננים במסננת וקורין לזה סירו״פ - מברכין ׳שהכל׳, וכן כשמעמידים פירות על מים וצוקער או דבש כמו ווישני״ק מאליני״ק וכיוצא באלו - מברכים ׳שהכל׳ על המשקה.

כא ודע דוורדים זהו רוזי״ן וברכתן ׳האדמה׳, ואף שגדילין על האילן, מכל מקום הם אינם עיקר הפירי ויש בהם זרע שהם עיקר הפירי (מג״א סקכ״ג), והוורדין שהם העלים הוי כקפריסין בצלף, ולפיכך ברכתן האדמה. ואלו הוורדים אין ביכולת לאכלן לא חיין ולא מבושלין אלא מטוגנין על ידי הדבש, ועם כל זה אין הדבש עיקר, דהעיקר הוא הוורד והדבש מכשירתו לאכילה, והמה כירקות שאין נאכלין חיין אלא מבושלין שברכתן ׳בורא פרי האדמה׳ (שם וב״י), דאף אם הירקות צריכין איזה תקון בבישולם - מכל מקום ברכתן ׳בורא פרי האדמה׳ דכך הוא דרך אכילתן, והכי נמי בוורדים כן הוא וכן כל כיוצא בזה.

כב וכתב רבינו הרמ״א: דכל מרקחת שאין בריאים רגילים בו אלא לרפואה - מברכין עליו שהכל עכ״ל. כלומר אף על גב דקיימא לן דהאוכל או שותה דבר לרפואה, אם רק החיך נהנה מזה צריך ברכה, זהו וודאי כן הוא. אבל אין כאן פרטי ברכות, דאפילו אם הוא דבר שברכתו ׳העץ׳ - מכל מקום אינו מברך רק ׳שהכל׳. והטעם: דכיון דזהו רק מאכל חולים, אין החולה יורד לפרטיות הדברים, שהרי אין כוונתו לאכילה רק לרפואה, ורק מפני שהחיך נהנה מזה ולכן ברכתו ׳שהכל׳ שהיא ברכה כוללת. אבל דבר שגם בריאים אוכלין זה, אף על פי שהוא אוכל לרפואה, אי אפשר לו לשנות נוסח ברכתו מנוסח ברכת הבריאים. ואם כי יש חולקים בזה, מכל מקום פסק כן ספק ברכות להקל, וב׳שהכל׳ וודאי יצא. ויש מי שפירש בכוונתו דמיירי שאין טובים לאכילה ולכן ברכתו ׳שהכל׳, אבל כשטובים לאכילה ברכתו ׳העץ׳ או ׳האדמה׳ (שם סקכ״ד). ותמיהני, דאם כן הוה ליה לפרש ולא לסתום, ועוד דאם כן אין כאן ברכה כלל (והמחצית השקל נדחק בזה לפרש שאינן לא טובים ולא רעים ע״ש, ואין זה אלא דברי נביאות וגם הדוחק רב, והעיקר כמ״ש ודו״ק).

כג ודע דבהא דתנן (מ״ד.) דהעיקר פוטר את הטפל, חלקה הרמב״ם בפרק ג׳ לשני חלקים: טפילה מעורבת וטפילה שאינה מעורבת. כלומר אם אוכל שני דברים שהאחד עיקר והשני טפל כמו מליח ובצל, הוה המליח עיקר והבצל טפל, ומברך על המליח ופוטר את הטפל, וזה מקרי טפילה שאינה מעורבת וזה יתבאר בסימן ריי״ב. וטפילה מעורבת מקריא שבישל מאכל ועירב לתוך המאכל דבר אחר, רואין מי הוא העיקר ומי הוא הטפל. וזה לשון הרמב״ם שם: ״כיצד היא הטפילה המעורבת: כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינים כדי לדבקו - אינו מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳, שהלפת הוא העיקר וקמחו טפילה, שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל - הרי זה טפילה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות - הרי הוא עיקר. לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנין בהם חלב חטה כדי לדבק ועושין מהן מיני מתיקה - אינו מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳, מפני שהדבש הוא העיקר״ עכ״ל.

כד ולכאורה אין דבריו מובנים כלל, דאטו ליכא בטפילה המעורבת דברים שאינן לא לריח ולא לצבוע ולא לטעם אלא שמבשלין כמה דברים ביחד וצריך לראות מי הוא העיקר ומי הוא הטפל. אמנם כוונתו כן הוא: דוודאי יש ויש וזהו עיקר הדין של עיקר וטפל, ויתבאר בסימן ריי״ב. אמנם הרמב״ם שם מילתא אחריתי קאמר: דמקודם זה מיירי בדיני חמשת המינים דבכל מאכל שיש בו אחד מחמשת המינים, אפילו הם מועטים נגד שאר המאכל - מכל מקום מברכין עליו ׳מזונות׳, משום דחמשת המינים הם העיקרים לגבי שארי המאכלים, ויתבאר בסימן ר״ח, וכדאיתא בגמרא (ל״ו:): ״כל שיש בו מחמשת המינים - מברכין עליו ׳בורא מיני מזונות׳, כלומר דבשארי שני מינים הולכין אחר הרוב, אבל כשיש אחד מחמשת המינים, אפילו מועט - הוי שארי האוכלין טפילין להם, ומברכין ׳בורא מיני מזונות׳. וזהו שכתב הרמב״ם מקודם וזה לשונו: ״קמח של אחד מה׳ מינין שבשלו בקדירה, בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים... וכן כל תבשיל שעירב בו מה׳ המינין בין קמח בין פת - מברך עליו בורא מיני מזונות״ עכ״ל.

כה והנה לפי זה לעולם הוי חמשת המינים עיקר ושארי המאכלים טפל, ולזה בא אחר כך לבאר דמכל מקום לאו כללא הוא, דזהו רק אם באים לאכילה. אבל כשבאים רק לדיבוק בעלמא - נעשים הם טפילים, וזה לשונו: ״במה דברים אמורים: כשהיה המין הזה חשוב אצלו ולא היה טפילה, אבל אם היה אחד מחמשת המינים שעירב טפילה - אינו מברך אלא על העיקר... וזה כלל בברכות... כיצד היא הטפילה המעורבת: כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו - אינו מברך עליו בורא מיני מזונות וכו׳״ עכ״ל. והכי פירושו: כיצד היא הטפילה המעורבת בחמשת המינים, אבל לא מיירי כלל בשארי דברים. ולזה אומר אחר כך: ״אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת - הרי הוא עיקר״. כלומר דאם כוונתו בהחמשת המינים לשם טעם אכילה - הרי הוא עיקר אף כשהוא מועט. וזה שאומר אחר כך: ״לפיכך מיני דבש... ונותנין חלב חטה כדי לדבק... אינו מברך ׳בורא מיני מזונות׳, שהדבש הוא העיקר״ עכ״ל, ולא קאי על הקודם כדי ליתן טעם, דהא הוי היפך מזה, אלא אקודם דקודם קאי, כלומר: כיון שאמרנו דכשבאים כדי לדבק אינם עיקרים, לפיכך לא מיבעיא נגד שארי מיני אוכלים, אלא אפילו לגבי דבש נעשו טפילים, וזהו בירור דברי הרמב״ם ז״ל (וזהו כוונת המג״א סקכ״ה).

כו ולפי זה רבותינו בעלי השולחן ערוך שהביאו דברי רמב״ם אלו בסימן זה סעיף י״ב אינו עניין לכאן כלל (וזהו השגת המג״א שם). ומכל מקום דבריהם צודקים וגם הם ידעו כוונת הרמב״ם, אלא משום שיש נפקא מינה גם בדינים שבסימן זה כמו שיתבאר, ולכן הביאו דבריו בקיצור כפי העניין הנוגע לכאן. וזה לשון רבינו הבית יוסף: ״כל שהוא עיקר... וכל דבר שמערבין אותו לדבק או לריח או לצבוע - הרי זה טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם... לפיכך מיני דבש וכו׳״ עכ״ל. ולא הביא כל דברי הרמב״ם אלא לעניין שנתבאר מקודם, דמיני פירות ומיני עשבים המרוקחים בדבש הדבש הוא טפל, ולזה הביא דברי הרמב״ם דאם בה׳ מינים כתב הרמב״ם דכשבאו לדבק ולריח ולמראה אינם עיקרים ונעשה הדבש עיקר, וכל שכן בעשבים כשבאו בכהאי גוונא, כמו שיש עשבים שמתקנים המראה ונותנים ריח טוב כידוע, אם כוונתו לזה - הוה הדבש עיקר ומברך׳ שהכל׳.

כז ורבינו הרמ״א הוסיף בזה דברים וזה לשונו: ״ונראה דהא דאם עירב לתת טעם בתערובות שהוא עיקר, היינו דווקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב. אבל בשמים שנותנים לתוך המרקחת, אף על פי שהם לנתינת טעם - אין מברכין עליהם, דבטילין במיעוטן אף על פי שנותנין טעם. לכן נוהגים שלא לברך רק על המרקחת, ולא על הבשמים שבהם״ עכ״ל. וביאור דבריו כן הוא: דלפי שרבינו הבית יוסף למד מדינו של הרמב״ם בה׳ מינים לכאן כמ״ש, ולפי זה יש לטעות ולדמות לגמרי לחמשת המינים, דאם רק יש מהם אפילו דבר מועט, אם כוונתו ליתן טעם מברך ׳בורא מיני מזונות׳. אבל באמת בשארי דברים אינו כן, דדווקא חמשת המינים דחשיבי טובא הדין כן, אבל בשארי מיני מאכל, אף אם כוונתו ליתן טעם - מכל מקום בעינן דבר חשוב על כל פנים. ורובא לא בעינן, דכיון דעבידי לטעמא, יש בהן חשיבות גם בדליכא רובא. מיהו דבר חשוב בעינן, ולכן בבשמים שנותנין לטעם, כיון שהם מעטים לגמרי - אין בהם החשיבות להכריע הברכה (המג״א שם כתב דבעינן רוב והביא ראיה מאורז ע״ש, ואין זה דמיון דוודאי כל מאכל נותן טעם ובעינן רוב, והכא בטעם חשוב מיירינן כבשמים וכיוצא בזה ודו״ק.)

כח עכשיו יש הרבה בקאנדידערסק״א שמקשים הפירות עם הרבה צוקער, והצוקער מכסה כל הפירות - ומכל מקום ברכתם ׳בורא פרי העץ׳ שהם העיקר (וכן כתב בבאר היטב סקי״ט). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: ״כל דבר שהוא מסופק בברכתו - יברך ׳שהכל׳״ עכ״ל. ואין בזה שום רבותא, והרי אי אפשר לעשות באופן אחר, ובכמה מקומות נתבאר זה. ונראה לעניות דעתי דכוונתו: דבזה אין הולכין אחר רוב דעות כבכל הדינים, אלא אם כן מי שההלכה ברורה לו לברך ׳העץ׳ או ׳האדמה׳. אבל מי שאין ההלכה ברורה לו אלא שיש דעות, אפילו הדיעה של ׳שהכל׳ מעוטה מדיעות של ׳העץ׳ או ׳האדמה׳ - מברכין ׳שהכל׳ (כן נראה לעניות דעתי).

סימן רה

א שנו חכמים במשנה (ל״ה.): ״ועל הירקות הוא אומר: ׳בורא פרי האדמה׳, רבי יהודה אומר: ׳בורא מיני דשאים׳״. ופסקו בגמרא דאין הלכה כרבי יהודה, ואף על גב דטעמיה דרבי יהודה מפרש בגמרא, משום [דכתיב: ״ברוך ד׳ יום יום״], כלומר דבכל יום ויום תתן לו מעין ברכותיו: בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יום טוב, והכי נמי בכל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. ובכהאי גוונא פליגי רבי יהודה וחכמים בסוכה (מ״ו.): דאם היו לפניו מצות הרבה, סבירא ליה לחכמים דיברך: ׳אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות׳, ורבי יהודה סבירא ליה שיברך על כל מצוה בפני עצמה: על ציצית בפני עצמה ועל תפילין בפני עצמן. וטעמיה דרבי יהודה שם גם כן מהאי קרא, דבכל מצוה ומצוה תן לו מעין ברכותיו. ובשם קיימא לן כרבי יהודה, וכמ״ש הרמב״ם בפרק י״א מברכות (ואחד מהגדולים בדור שלפנינו הרעיש העולם בקושיא זו).

ב אמנם באמת לא דמי כלל, דהכא אפילו כי מברכינן ׳האדמה׳ הוי גם כן כל מין מעין ברכותיו, והיינו פרי העץ בפני עצמו ופרי האדמה בפני עצמו ושארי דברים בפני עצמם. ועוד דבמאי חלוק זרעים מדשאים לעניין ׳האדמה׳, וממה נפשך אם מברכין על דשאים ׳בורא מיני דשאים׳ נברך על זרעים ׳בורא מיני זרעים׳. ובאמת בתוספתא דברכות (פרק ד׳) שנינו כן: ״על הזרעים הוא אומר: ׳בורא מיני זרעים׳, על הדשאים הוא אומר: ׳בורא מיני דשאים׳, ועל הירקות: ׳בורא פרי האדמה׳״ ע״ש. אבל במשנה דמוציאין רק דשאים מכלל האדמה שפיר פסקינן דאין הלכה כרבי יהודה, והכי קיימא לן וחלילה וחס לפקפק בזה. (ובר מן דין אין שם מוגבל בזה, ובירושלמי סוף פרק ה׳ דכלאים תניא: ״השיפון והחטין והגמי ושאר כל הגדילין באפר - מין דשאים״ ע״ש, הרי דגם חטים ושיפון שהוא מין שעורין נכלל בדשאים) (וראיה ברורה מבה״ג ריש פרק כיצד מברכין שהביא דרשא זו).

ג כללא דירקות כן הוא: שכל מין ירק שדרכו לאכלו בין חי בין מבושל בין כבוש - מברכין עליו ׳האדמה׳, בין שאוכלו כשהוא חי ובין שאוכלו כשהוא מבושל או כבוש. וכן הדין בכל מיני פירות ובכל מיני קטניות: אם הם טובים חיים ומבושלים - ברכתן תמיד אחר הבישול כקודם הבישול. וקטניות חיים יבישים כמו ארבע״ס באבע״ש אינם יפים לאכילה, וברכתן שהכל (מג״א סק״א). וכל מין ירק שדרכן לאכול חיין ולא מבושלין, כמו אוגערקע״ס כשהן חיין – מברכין: ׳בורא פרי האדמה׳, וכשהן מבושלין: ׳שהכל׳, אבל כבושים - מברכין ׳בורא פרי האדמה׳, דעיקרן לכבישה כידוע. ואם דרכן לאכול מבושלין ולא חיין, כמו קרוי״ט בוריקע״ס: כשהן חיין - מברך ׳שהכל׳, ומבושלים – ׳האדמה׳. וקרוי״ט כבוש מברך ׳האדמה׳, שרובן הולך לכבישה וטובים מאוד בכבישתן. אבל בוריקע״ס אינם ראוים בלא בישול גם בכבישתן, ומזה תדין על כל המיני ירקות שאין נמצאים אצלינו.

ד וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א׳: ״אבל קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם שטובים מבושלים יותר מחיים: כשהם חיים - מברך ׳שהכל׳, וכשהם מבושלים - ׳בורא פרי האדמה׳. ותומי (קנאבי״ל) וכרתי: כשהם חיים - ׳בורא פרי האדמה׳, ולאחר שבישלם – ׳שהכל׳, דמחשבי נשתנו לגריעותא, אפילו בשלם עם בשר ונשתבחו, אין השבח מצד עצמן אלא מצד הבשר שבהן״ עכ״ל. ואף על גב דבאגוז מטוגן בדבש דהשבח הוא גם כן מצד הדבש, ומכל מקום מברכין ׳העץ׳ כמ״ש בסימן ר״ב, זהו מפני שהאגוז הוא העיקר והדבש בא לתקן האגוז, אבל תומי וכרתי אינם עיקרים

בתבשיל, והבשר הוא העיקר (שם סק״ה), ובאמת כשמטגנין ירקות בשומן ובשר, שהירקות הם עיקר התבשיל - מברכינן ׳בורא פרי האדמה׳ (שם). ויש מי שאומר דעל תומי וכרתי - גם כשהן חיים מברך ׳שהכל׳ (ב״ח) מפני שאינם ראוים לאכילה כל כך, אבל על בצלים וודאי מברכים ׳האדמה׳, שהם טובים לאכילה. וכרוב כבוש מברך ׳האדמה׳ (מג״א סק״ב), וכן כשהוא מליח שהוא טוב במליחתו (שם), ולנו לא נודע מינים אלו.

ה אין חילוק בירקות בין חתכן לחתיכות גדולות לבין חתכן לחתיכות קטנות ואפילו ריסקן הרבה, דכל זמן שנראה עליהם תורת אוכל - לא נשתנו מברכתן, וכמ״ש בסימן ר״ב לעניין פירות, וכן בקטניות הדין כן. אבל ירקות שסחט מהם משקה - ברכתן ׳שהכל׳ דאישתנו לגריעותא, כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ג׳. והטור הביא בשם אחיו רבינו יחיאל שמברכין ׳האדמה׳, והשיג עליו ע״ש, והביא ראיה ממשקין היוצא מפירות שמברכין ׳שהכל׳. ובאמת יש לומר דלא דמי, דבפירות נשתנה טעם המשקין מטעם הפירות, אבל בירקות לא נשתנו. ומכל מקום כיון שהטור והשולחן ערוך פסקו כן - אין לעבור על דבריהם, דב׳שהכל׳ וודאי יצא (עיין ט״ז סק״ו).

ו וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳: ״על המים שבשלו בהם ירקות - מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אף על פי שאין בהם אלא טעם הירק. והני מילי כשבישלם בלא בשר, אבל אם בישלם עם בשר - מברך עליו ׳שהכל׳״ עכ״ל, וכבר הארכנו בזה בסימן ר״ב מן סעיף ל״ב עד סעיף מ״ב ע״ש שהבאנו ג׳ שיטות בזה. ולדינא אין לברך על שום מרק ׳האדמה׳ כי אם כשבשלו לצורך המשקין, דזהו שיטת הרמב״ם ז״ל, וכשבשלו בלא בשר כמבואר כאן. ואין לנו לפי המאכלים שלנו אלא בישול ראסי״ל מבוריקע״ס ע״ש. (עיין מג״א סק״ו שהאריך בזה ומביא דעות שונות וקשה לכוין כוונתו, מיהו לדינא הוא כמ״ש מצד דברי הרמב״ם, וגם הרמ״א בד״מ תפס כן בדברי הרמב״ם כמו שהביא המג״א ע״ש. ומ״ש הט״ז בסק״ה כשמבשלין ירקות עם בארש״ט או בחומץ אין לברך על המשקין כמו על הירקות ע״ש, וודאי כן הוא דהוי כבשר וכבר כתבנו זה שם).

ז עוד כתב בסעיף ה׳: ״הלפת כשהוא חי - מברך עליו ׳שהכל׳, ואם הוא מבושל או כבוש בחומץ או בחרדל - ׳בורא פרי האדמה׳ עכ״ל. ואפילו בשלו עם בשר מברך ׳האדמה׳ כיון דהעיקר הוא הלפת, ואינו דומה לתומי וכרתי שבסעיף ד׳, והוי כאגוז שבסימן ר״ב. ודע שכתבו דריבי״ן ומערי״ן כשאוכלן חיין מברך ׳שהכל׳ (ט״ז סק״א), וכפי הידוע אצלינו על ריבי״ן צריך לברך ׳האדמה׳, דעיקר אכילתן חיים וטובים מאוד לאכילה (וכ״מ במג״א סק״ט). ועל שומשמין מברך ׳בורא פרי האדמה׳ אפילו טחנן, כיון שדרך הנאתן בכך (ש״ת סק״ז בשם אע״ז). ויש מי שאומר דבטחנן מברך ׳שהכל׳ (מג״א שם), ונראה עיקר כדעה ראשונה. וכן על רעטשענ״א קס״א אפילו, ריסקן - מברך ׳האדמה׳ שעיקר אכילתן בכך, ויש טועין לברך ׳שהכל׳ וטעות הוא (ש״ת שם). ואפילו כשמבשלים במים שקורין קרופני״ק או זופ״א, אם יש בהם הרבה רעצק״א - גם כן מברך ׳בורא פרי האדמה׳, אך אם המים הם הרוב והרעצק״א מעט - מברך ׳שהכל׳. אבל בגוריפינ״ס שמחמשת המינים כמו גערסטנ״א האבערנ״א פערי״ל גרויפי״ן - תמיד ברכתן ׳בורא מיני מזונות׳, ויתבאר בסימן ר״ח בסייעתא דשמיא.

סימן רו

א בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה – יצא, דעיקר אילן ארעא הוא. והרמב״ם בפרק ח׳ פסק דלא יצא, וטעמו נראה לפי סוגית הש״ס דתלי זה בביכורים (מ׳.) ובביכורים קיימא לן: דאם נקצץ האילן - אינו קורא, משום דאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתת לי ע״ש, אלמא דעיקר אילן לאו ארעא. ומכל מקום התוספות והרא״ש וכל הפוסקים פסקו דיצא, כסתם משנה דברכות (שם), ואף שהש״ס תלאם זה בזה, לאו בדווקא הוא, ובירושלמי שם דחו דאינו תלוי בביכורים ע״ש, ולכן לא הובא דעתו כלל בטור ושולחן ערוך. ולפנינו גם בהרמב״ם מבואר דיצא, אלא שכל הראשונים הביאו משמו דלא יצא (עיין בית יוסף וכ״מ), ואולי חזר בו והגיה דיצא, מיהו על כל פנים כן הלכה. ועל פרי האדמה כשבירך ׳העץ׳ - לא יצא, דעץ בכלל אדמה ולא אדמה בכלל העץ. ולכן כל מקום שיש ספק או מחלוקת אם לברך ׳העץ׳ או ׳האדמה׳ - יברך ׳האדמה׳ ויוצא ממה נפשך.

ב מיהו לכתחילה אסור לברך על דבר שוודאי ברכתו ׳העץ׳ ׳בורא פרי האדמה׳. ואפילו מונח לפניו שני דברים שרוצה לאכלן, אחת ברכתו ׳העץ׳ ואחת ׳האדמה׳ כמו צנון וזית, לא יברך על הצנון ׳האדמה׳ ויכוין לפטור את הזית, אלא מברך מקודם על הזית ׳העץ׳ ואחר כך מברך על הצנון ׳האדמה׳, דברכת ׳העץ׳ קודם לברכת ׳האדמה׳. ואפילו אם הקדים לברך על הצנון ׳האדמה׳, אם לא כיון מפורש לפטור את הזית - מברך אחר כך ׳העץ׳ על הזית. ואין זה מרבה בברכות, כיון שאין זה עיקר ברכתו. מיהו בדיעבד אם בירך על הצנון ׳האדמה׳ וכיון לפטור את הזית – יצא, ואסור לו לברך אחר כך על הזית ׳העץ׳, דהוי ברכה לבטלה. וכבר נתבאר דעל כולם אם אמר ׳שהכל׳ – יצא, אפילו על פת ויין וכל שכן שארי דברים. וכן כשיש פרי העץ שמברכין ׳האדמה׳ כגון בוסר בענבים או קפריסין בצלף וכיוצא בהם כפי הדינים שנתבארו בסימן ר״ב, אם בירך עליהם ׳העץ׳ – יצא, דסוף סוף פרי העץ הם (מג״א סק״א), וכן בפרי האדמה לעניין ׳שהכל׳ כהאי גוונא.

ג יראה לי דאף על גב דקיימא לן אם בירך על העץ ׳האדמה׳ דיצא, זהו לעניין הפירות המונחים לפניו ולא להפירות שאינם לפניו. כלומר דהנה האוכל תפוחים ובירך ׳העץ׳ והביאו לפניו עוד תפוחים - יצא בברכתו הראשונה כמו שיתבאר, וזהו כשבירך ׳העץ׳. אבל כשבירך ׳האדמה׳ ולא כיון מפורש לפטור התפוחים שיביאו אחר כך - מברך על התפוחים שאחר כך ׳העץ׳, שהרי לכתחילה אין לברך על העץ ׳האדמה׳ אלא שבדיעבד יצא, ואין לנו אלא על מה שלפניו ולא על מה שיביאו אחר כך. וכל שכן כשבירך על הצנון והיתה כוונתו לפטור את הזית והביאו אחר כך זיתים אחרים - דמברך עליהם ׳העץ׳ (והט״ז סק״ב רוצה לומר דגם בכהאי גוונא פוטר ותמה על השולחן ערוך ע״ש, ודבריו תמוהים וכבר תמה עליו השאגת אריה סימן כ״ז, ומהר״י והרשב״א אין ראיה כלל ע״ש. וכן נראה לעניות דעתי בכל הברכות שבדיעבד יוצאין בהן כמו ׳שהכל׳, אין זה אלא על מה שלפניו ודו״ק).

ד אסור להפסיק בין ברכה לאכילה יותר מכדי דיבור, דהיינו שאילת שלום תלמיד לרב: ׳שלום עליך רבי ומורי׳. ואם הפסיק בשתיקה יותר מזה השיעור, יש אומרים שיחזור ויברך (בית יוסף), ויש אומרים שאין לחזור ולברך (שם סימן ק״מ), וכן עיקר לדינא (מג״א סק״ד). אבל אם שח בינתים - פשיטא שצריך לחזור ולברך (שם). ואין להפסיק בין ברכה לאכילה לא מפני הכבוד ולא מפני היראה, ולא דמי לברכות של קריאת שמע, דבשם לא מברכינן לקרוא את שמע ולכן אין ההפסק ביטול להקריאת שמע, מה שאין כן בברכות הנהנין (שם). ועוד שהרי ברגע אחת יכול לטעום מהמאכל או מהמשקה כל שהוא ולא תהא ברכתו לבטלה, ולכן יזהר האדם מאוד בזה.

ה וצריך לברך כל ברכה באופן שישמיע לאזניו, ולא כאותן שמברכין בלחש עד שבעצמן אינם שומעים וחוטפין הברכה, אלא יברך בקול נמוך מילה במילה וישמיע לאזניו. אך בדיעבד אם לא השמיע לאזניו – יצא, דלא עדיפא מקריאת שמע, ובלבד שיוציא בשפתיו. אבל בהרהור בלב - לא יצא לדעת רוב הפוסקים, זולת הרמב״ם בפרק א׳ מברכות, והיא דעה יחידאי. ולכן נראה לי דאם אכל מקצת על פי הרהור הברכה - יברך ויאכל השאר וכן בשתייה, דהלכה פסוקה היא אצל הפוסקים דהרהור לאו כדיבור דמי. וברכות נאמרות בכל לשון, וכבר בארנו בזה בסימן קפ״ה שאי אפשר לנו לעשות כן ע״ש.

ו אסור לברך ערום עד שיכסה ערותו. במה דברים אמורים: באיש שערותו מגולה, אבל באשה יושבת ופניה של מטה טוחות בקרקע ומברכת, דבכהאי גוונא ערוותה מכוסה, ובסימן ע״ד נתבאר בזה ע״ש. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: דאפילו אם אינו ערום, אם לבו רואה את הערוה או שראשו מגולה - אסור לברך עכ״ל. ודין לבו רואה את הערוה נתבאר בסימן ע״ד ושם נתבאר במה מהני הפסק וכיסוי ע״ש, ובסעיף ה׳ שם בארנו דבדיעבד אם בירך כשלבו ראה את הערוה - דאין צריך לחזור ולברך ע״ש, וכל שכן כשבירך בראש מגולה דאין צריך לחזור ולברך, ושם נתבאר דעין רואה את הערוה אסור מן התורה ע״ש.

ז כל דבר שמברך עליו לאכלו או לשתותו או להריח בו צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך. ואין זה עיכוב בדיעבד, דאפילו אחזו בשמאלו או לא אחזו כלל שהיה מונח לפניו על השלחן - ברכתו ברכה. ולכתחילה אל יתחוב סכין בהדבר שאוכל בשעת ברכה, דאין ברכה בחרב, ובדיעבד אין זה עיכוב. אמנם שיהא הדבר שאוכל או שותה או מריח לפניו - זהו אפילו בדיעבד מעכב, ואין מברכין לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו. ואם בירך ואחר כך הביאוהו לפניו - צריך לברך פעם אחרת, כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ה׳ ע״ש. ויראה לי דזהו דווקא כשלא היה כלל עדיין המאכל או המשקה והיה הפסק גדול עד שהביאו לפניו, אבל אם ראה את המאכל דרך חלון ותיכף הביאוהו לפניו, או שבירך בחדר זה והמאכל היה בחדר השני ותיכף אחר הברכה הלך לחדר השני או השלישי ואכלו - יצא בברכתו ואין צריך לברך פעם אחרת, וראיה לזה מיורה דעה סימן י״ט ע״ש. וכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה צריך שיהא מוכן לפניו ממש, ויאחזנו ביד ימינו כמ״ש.

ח כתב הטור: ״מי שבירך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין - אין צריך לברך, אף על פי שלא היו לפניו כשבירך״ עכ״ל. ומשמע מזה דווקא מאותו המין, אבל ממין אחר צריך לברך (ב״ח). אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דאין חילוק בין מין זה למין אחר, כיון שהברכה אחת היא, ועל פי זה כתב בסעיף ה׳: ״מי שבירך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון - אין צריך לברך״ עכ״ל. והנה זהו וודאי אם כיון בפירוש בעת הברכה על כל מה שיביאו לו, פשיטא שאין צריך לברך אפילו ממין אחר כיון שהיתה כוונתו לזה, וכן להיפך אם כיון בפירוש רק על אלו המונחים לפניו, פשיטא שצריך ברכה אף אם יביאו לו מאותו המין, ובשני פרטים אלו לא יחלוק שום אדם. ובין כשעדיין מונח לפניו מהפירות שהיו בשעת הברכה ובין כשכבר אכלן, אין נפקא מינה בזה כמובן.

ט אמנם המחלוקת הוא בסתמא, והיינו שלא כיון לאכול עוד וגם לא כיון שלא יאכל עוד. ולפי זה אפשר לומר דלא פליגי כלל, ורבינו הבית יוסף כוונתו כשהיה בדעתו מפורש לאכול עוד, או שהי(ת)ה בבית אחרים וסמך על תכא דבעל הבית, כמ״ש בסימן קע״ט בספרו הגדול ע״ש, וביורה דעה סימן י״ט סעיף י״ג כתבנו דכוונתו או שעדיין יש לפניו מפירות הראשונים, ולכן אין צריך לברך על האחרים אף שלא היתה כוונתו, כיון שגם להיפך לא

היתה כוונתו או שכיון בפירוש בשעת הברכה שיביאו לו ע״ש. והנה על פירוש השני וודאי אין חולק, אבל על פירוש הראשון יש חולקים לעניין מין אחר. ומדברי רבינו הרמ״א שכתב על דברי רבינו הבית יוסף בזה הלשון: ״וטוב ליזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו״ עכ״ל, מזה מבואר שמפרש דברי רבינו הבית יוסף בסתמא.

י ולעניין דינא הכריע אחד מגדולי האחרונים דאם כבר נאכלו פירות אלו שבירך עליהן, אפילו הביאו לו מאותו המין - צריך לברך כשלא היה דעתו בפירוש בשעת הברכה להביא עוד פירות ולאכול (מג״א סוף סק״ז), דכל אכילת פירות הם דרך עראי ואין דעת האדם אלא על מה שלפניו. אמנם אם דעתו היה בפירוש שיביאו אחרים או פירות אחרים שברכתן כברכת הראשונים - פשיטא שפטורים מברכה. ואפילו היה דעתו על אחרים, אם הביאו עניין אחר לגמרי כגון שאכל דגים והיה דעתו שיביאו עוד דגים והביאו שכר, אף על גב שברכתן ׳שהכל׳ בשוה, מכל מקום אם לא היה דעתו מפורש על שכר, חייב לברך (כ״מ במג״א שם), אם לא בסועד אצל חבירו דעל תכא דבעל הבית קא סמיך, ובזה פטור מכל מה שיביאו כמ״ש בסימן קע״ט, ובכיוצא בזה יש להורות בכל הדברים (וגם דעת הט״ז סק״ז נראה כן וכן הדעת נוטה).

יא וכל זמן שעדיין לא נאכלו פירות אלו אלא שישנם מקצתם עדיין והביאו פירות אחרים ובסתם, שלא היה כוונתו לא לאכול יותר ולא שלא לאכול יותר, הנה מאותו המין וודאי אין צריך לברך, וכשהביאו מין אחר יש מחלוקת כמ״ש, וממילא מובן דספק ברכות להקל. ודווקא כשהביאו מין אחר ומכל מקום שניהם מין אילן הן, אבל בברכת ׳שהכל׳ משני מינים נפרדים לגמרי, כמו דגים ושכר וכיוצא בהם - פשיטא שיש לברך בסתם אלא אם כן היה דעתו בפירוש על זה.

יב מי שיש לפניו מיני פירות הרבה שכולן ברכתן ׳העץ׳ או כולן ׳האדמה׳ ורצונו לאכול כולם - מברך ברכה אחת על כולם. ואסור לו לברך על מין אחד ולכוין שלא לפטור בברכה זו שארי מינים ואחר כך יברך על השני וכן על השלישי כדי להרבות בברכות, וזהו כברכות לבטלות ועל כיוצא בזה אמר הנביא: ״למה לי רוב זבחיכם יאמר ד׳״. ואפילו היתה בשבתות וימים טובים וכוונתו למלאות מאה ברכות אסור לעשות כן, אך יכול לעשות באופן זה שיביאו לפניו מין אחד ויברך עליו ויכוין שלא לפטור שארי מינים, ואחר כך יביאו לפניו את המין השני ויברך עליו ויכוין שלא לפטור מין אחר וכן לעולם. וגם בזה יש מגמגמים, דכיון שרצונו לאכול כולם למה לא יביאם כולם ויברך ברכה אחת. אך בעניין זה כדי למלאות מאה ברכות יש לסמוך על המתירים, אבל לא כשכולם לפניו (אליה רבה סק״ח בשם הר״ם גלאנטי).

יג כתב הרמב״ם בפרק ד׳ דין י׳: ״נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר - נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין . . . עומד אדם על אמת המים ומברך ושותה, אף על פי שהמים שהיו לפניו בשעת הברכה אינם המים ששתה, מפני שלכך נתכוין תחילה״ עכ״ל, וזהו מירושלמי (פרק ו׳ הלכה א׳). ונראה להדיא דהאחר שנוטל לא היתה כוונתו עליו לאכלו גם כן, דאם לא כן למה לו לומר: ׳אף על פי שהוא מאותו המין׳, היה לו להשמיענו רבותא יותר: אף על פי שהיתה כוונתו לאכלו, אלא וודאי דבכהאי גוונא אין צריך לברך. וקל וחומר מאמת המים, שאף על פי שהמים ששותה לא היו לפניו בעת הברכה, רק מפני שכוונתו עליהם יצא, קל וחומר לפירי האחרת שהיתה לפניו והיתה כוונתו לאכלה אחר שיאכל את זו שתפס בידו, דאין צריך לברך.

יד אמנם לשון הטור ושולחן ערוך סעיף ו׳ הם באופן אחר, שכתבו: ״נטל בידו פירי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס - צריך לחזור ולברך, אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון״ עכ״ל. ומלשון זה תפסו המפרשים דכוונתם אף על פי שהיה דעתו לאוכלם (ט״ז סק״ח ודרישה), ומתוך זה הקשו על רבינו הרמ״א שכתב: ״רק שלא היה דעתו עליו לאכלו״ עכ״ל, וכתבו שזהו דעת ר״ת ורבינו יונה, אבל דעת הרמב״ם והרא״ש והטור והבית יוסף דאפילו היה בדעתו לאכלם צריך לברך. ולפי עניות דעתי דבריהם תמוהים ודברי רבינו הרמ״א צודקים, דלבד שאין שום סברא להצריך ברכה אחרת באופן זה, למה להו לומר: ׳אף על פי שהיה מאותו המין לפניו׳, היה להם לומר: ׳אף על פי שכוונתו לאכלם׳, אלא וודאי דבכהאי גוונא מודים שאין צריך ברכה. והם כתבו יותר רבותא מהרמב״ם, דאפילו היה מאותו המין לפניו, מכל מקום כיון שלא כיון לאכלם צריך לברך פעם אחרת, וכן עיקר לדינא (וכן כתב הלבוש).

טו ויש אומרים עוד: דאפילו בסתם שלא היה כוונתו מפורש לא לאכול ולא לבלי לאכול, אם הפירות מונחים לפניו - אין צריך לברך (מג״א סק״ח בשם מבי״ט). ויש חולקין בזה, דבסתם צריך לברך (מג״א שם), ולזה נוטה לשון הטור והשולחן ערוך כמובן. אמנם אם דרכו של האיש הזה לבלי להסתפק בפירי אחת ואוכל שתים או יותר - הוה כדעתו לאכול יותר ואין צריך לברך.

טז איתא בירושלמי שם: דכשצריך לברך ברכה אחרת ונמצא שהראשונה היתה לבטלה, יאמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", דזהו תקנה לברכה לבטלה, וכך כתבו הרמב"ם והטור והשולחן ערוך. ועוד כתבו דאם עדיין לא אמר רק: 'ברוך אתה ד', יסיים: 'למדני חוקיך', דזהו פסוק, והוי כקורא בתורה. ואם בירך על המים ונתוודע שצריך לשופכן מפני מת או מפני התקופה, מכל מקום ישתה מעט כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע (מג"א שם). ואם טעה בהברכה ובירך ברכה אחרת, יתבאר בסימן ר"ט בסייעתא דשמיא. (התקנה של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" על ברכה לבטלה לא נתבאר הטעם, ואולי מפני שהוציא שם שמים לבטלה לפיכך צריך לקבל עליו עול מלכות שמים).

סימן רז

א שינוי ברכות שבין 'העץ' ל'האדמה' ובין ברכת 'שהכל' אינו אלא בברכה הראשונה, אבל באחרונה בכולם שוה לבד שבעת המינים, והיינו ברכת 'בורא נפשות'. וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דכיון דמן התורה העיקר הוא ברכת המזון שלאחר אכילה, כדכתיב: "ואכלת ושבעת וברכת", ולכן גם בשארי דברים אי אפשר היה להניחם בלא ברכה אחרונה. ולא מיבעיא דברים שמזינים קצת את האדם, ודברים חשובים כמו בשר ודגים וביצים וכיוצא בהן, אלא אפילו ירק ומים שאינם חשובים ולא מזינים, מכל מקום חייבים לברך ברכה אחרונה כשאכל כזית ושתה רביעית, ואכל הכזית בכדי אכילת פרס והרביעית בכדי שתיית רביעית (עיין סוף פרק כיצד מברכין (ברכות מ"ד:) תוספות ד"ה 'עבידנא', וכן כתבו כל הפוסקים ודו"ק).

ב כיצד היא נוסחתה: "ברוך אתה ד' אלהינו מלך העולם בורא נפשות רבות וחסרונם", ויש גורסין 'וחסרונן' (הגרי"ב), והטעם ד'נפשות' הוא לשון נקבה, כמו שאומרים 'נפשות רבות' ולא 'רבים', ואם כן צריך להיות בנו"ן פשוטה בסוף ולא במ"ם, כדכתיב בבנות צלפחד: "ויקרב משה את משפטן". ובכל התורה 'נפש' בלשון נקבה: "ונפש כי תחטא ושמעה וגו'", "נפש כי תמעל מעל וחטאה וגו'". ומיהו בטור הגירסא 'וחסרונם' וכן נדפס בסידורים, וכן נראה עיקר, דגם בתורה כן הוא: "ונפש כי תחטא ושמעה... והוא עד... ונשא עונו", לשון זכר. וכן ב"נפש כי תמעל כתיב, והביא", לשון זכר משום דאאדם קאי, ובני אדם כינויים בלשון זכר אלא שחלק הנפש שבו הוא לשון נקבה, וכן כאן 'וחסרונם' אבני אדם קאי.

ג "על כל מה שברא להחיות וכו'" כן הגירסא בטור, ויש גורסים: 'שבראת' לשון נוכח (מג"א ואליה רבה בשם כתבים). ואף על גב דתחלת הברכה 'בורא' לשון נסתר, מכל מקום יכול לומר אחר כך לשון נוכח, שכן דרך הברכות שהרי אומרים: 'ברוך אתה' לשון נוכח, ואחר כך אומרים: 'בורא' לשון נסתר, שהקדוש ברוך הוא נגלה מכל נגלה ונסתר מכל נסתר, ובכוונה אומרים כן כמו שאומרים: 'אתה הוא' וכמ"ש בסימן ה'. ויש גורסים: "ועל כל מה שברא וכו'" (מעיי"ט), והעיקר בלא וי"ו וכן הוא בסידורים (אליה רבה). "להחיות בהם נפש כל חי, ברוך חי העולמים": 'חי' בציר"י. ובטור מסיים: 'ברוך אתה ד' חי העולמים' וזהו על פי ירושלמי, אבל רבינו הבית יוסף כתב דברכה זו הוא בלא שם, דבגמרא לא נמצא זה וגם ברכה קצרה היא, וכן אנו נוהגין ואין לשנות.

ד ופירושה כתב הטור: 'בורא נפשות רבות וחסרונם' - כל מה שהם חסירים, כמו לחם ומים שהם הכרחיות (בית יוסף), "על כל מה שבראת וכו'" - כלומר ועל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסירות מהם אם לא נבראו, שאינן אלא להתענג בהן, "להחיות בהם נפש כל חי" - כלומר דהקדוש ברוך הוא הוא טוב ומטיב ונותן אפילו דברים שאינם הכרחיות לקיום הנפש (ואולי מטעם זה סבירא ליה להירושלמי לחתום בשם, משום דשני עניינים הם והוי כברכה ארוכה).

סימן רח

א ברכה אחת מעין ג' כך היא נוסחתה בגמרא (מ"ד.) ובטור: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבתינו לאכל מפריה ולשבע מטובה. רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחך ועל היכלך, ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו, והעלנו לתוכה ושמחנו בבניינה (ליתא בטור), כי אתה ה' טוב ומטיב לכל (ליתא בטור), ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה". ובטור נוסף עוד 'ועל הכלכלה' ולא הסכימו לזה הפוסקים, וכן כתב הרמב"ם והסמ"ג (בית יוסף), וכן מנהגינו ואין לשנות. ובסידורים נתוסף עוד קודם סיום הברכה: "ונודה לך על הארץ ועל המחיה", וכן מנהגינו לאומרה כדי שתהא מעין חתימה סמוך לחתימה. וברכה זו היא על חמשת מיני דגן הנכללים בחטה ושעורה, ועל חמשת מיני הפירות: גפן ותאנה ורמון זיתים ודבש שהם תמרים גם כן ברכה זו, אלא שמתחלת: 'על העץ ועל פרי העץ', ועל היין: 'על הגפן ועל פרי הגפן', והחתימה: 'על הארץ ועל הפירות', ויתבאר עוד בזה בסייעתא דשמיא בסעיף ו'.

ב ונקראת ׳ברכה מעין ג׳ לפי שבה כלולים כל ג׳ ברכות של ברכת המזון. כיצד: ׳על המחיה׳ הוא מעין ברכת הזן, וכן בפירות ויין ׳על העץ ועל הגפן׳. ׳ועל ארץ חמדה׳ הוא מעין ברכת הארץ, ׳רחם׳ הוא מעין בונה ירושלים, ׳כי אתה ה׳ טוב ומטיב׳ הוא מעין ברכת הטוב והמטיב שתקנו רבנן. ובאמת כתב הרמב״ם בפרק ח׳ שיש שנהגו שלא לאומרו כי אין צריך לומר רק מעין ג׳ ולא מעין ד׳, אמנם הטור כתב שכן הוא בכל הנוסחאות, ונקראת ׳מעין ג׳ על ג׳ ברכות של תורה שבברכת המזון, וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל.

ג אם ברכת מעין ג׳ הוא מן התורה כברכת המזון או מדרבנן כשארי ברכות אין הכרע, ומדברי הרמב״ם בפרק ח׳ שביאר מקודם כל הברכות וגם ברכת מעין ג׳, וכתב אחר כך בדין י״ב: ״כל הברכות האלו אם נסתפק לו בהם... אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים״ עכ״ל, מבואר להדיא שאינה מן התורה, שהרי בברכת המזון פסק בפרק ב׳ שחוזר ומברך מפני שהיא מן התורה (וכן כתב בכ״מ שם). ויש אומרים שהיא מן התורה (מג״א סימן קע״ב סק״ג), וזהו דעת הטור סוף סימן ר״ט שכתב על דברי הרמב״ם שהבאנו וזה לשונו: ״ונראה דווקא ראשונה שהיא מדרבנן... אבל ברכה אחרונה מעין ג׳ דז׳ המינין דאורייתא היא, דמסמיך ליה אקרא חוזר״ עכ״ל. ואינו מובן לשון ׳מסמיך ליה אקרא׳, דמשמע אסמכתא בעלמא (בית יוסף). וגם הסמ״ג כתב שזהו מדרבנן, דאי מדאורייתא נברך ג׳ ברכות. ובאמת רבן גמליאל סובר כן במשנה (מ״ד.), דסבירא ליה ד׳ובורכת׳ קאי על כל שבעת המינין, אבל חכמים פליגי עליה וסבירא ליה ד׳ובורכת׳ לא קאי רק אלחם, דכתיב שם: ״ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם״, ופסוק זה נכתב אחר הפסוק דשבעת המינין, והפסיק בזה לומר לך ד׳ובורכת׳ לא קאי רק אלחם, ובכל הש״ס לא מצינו רק דברכת המזון דאורייתא. והרשב״א בחדושיו (ריש פרק ו׳) כתב מפורש דהוי דאורייתא ע״ש, וכן כתב הרא״ש (שם סימן ט״ז) דהוי דאורייתא ע״ש. וכיון דהוי פלוגתא דרבוותא הוי ספיקא דדינא, ויתבאר בסוף סימן ר״ט. (ולרבותינו אלה צריך לומר דהא דאמרינן שם ׳ארץ הפסיק העניין׳ זהו על שלש ברכות ולא על ברכה אחת, והדרישה כתב על הטור דלאו מהאי קרא למדנו אלא מקרא אחרינא או מהלכה למשה מסיני ע״ש, והדוחק מבואר ואין להאריך בזה).

ד ואין לשאול דאם ברכה זו מדרבנן למה שינו אותה משארי פירות שברכתן האחרונה היא ׳בורא נפשות׳, דהטעם פשוט: דפירות של חמשת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל תיקנו להם ברכה חשובה מעין ג׳, ולשארי פירות די ב׳בורא נפשות׳, ואף על גב דבברכה ראשונה אין חילוק ביניהם, משום דאי אפשר לחלק ביניהם דכולם פרי העץ הם. וראיה: דהא בחמשת מיני דגן כשבשלם גם ברכתן הראשונה משונה משל שארי המאכלים, שהרי ברכתן ׳בורא מיני מזונות׳ מפני חשיבותן, וזה אי אפשר לתקן על חמשת מיני פירות, דלא מקרי מזון. אבל בברכה אחרונה ביכולת לתקן ברכה חשובה על כל שבעת המינין, מפני חשיבותא דארץ ישראל.

ה כתב הטור בשם הר״י שאין לומר: ׳ועל תנובת השדה׳ בפירות וביין, שאין לשון זה נופל אלא במיני דגן, שנאמר: ״ויאכל תנובת שדי״ עכ״ל. אבל בנוסחת הגמרא והרי״ף והרמב״ם כתוב גם בהם ע״ש, וכן המנהג הפשוט. ובאמת רש״י פירש על ״ויאכל תנובת שדי״ - אלו פירות ארץ ישראל שקלין וממהרין להתבשל וכו׳, הרי שעל כל הפירות קאי. ועוד דשרשו ׳נוב׳, והוא לשון צמיחה וגידול, כדכתיב: ״עוד ינובון בשיבה״, ״חיל כי ינוב״, ״ומלאו פני תבל תנובה״, וכן פירשו המדקדקים שהוא לשון צמיחת הפירי וגידולו כמבואר במאיר נתיב.

ו וכשמסיים: ״על הפירות על הארץ וכו׳״: בחוץ לארץ יאמר: ׳על הארץ ועל הפירות׳, ובארץ ישראל יאמר: ׳על הארץ ועל פירותיה׳. וכן אם אוכל פירות של ארץ ישראל בחוץ לארץ יסיים גם כן: ׳ועל פירותיה׳, וכן להיפך כשאוכל פירות חוץ לארץ בארץ ישראל יאמר: ׳ועל הפירות׳. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״א בברכה מעין ג׳ דיין: אינו חותם ׳על הגפן ועל פרי הגפן׳ אלא ׳על הארץ ועל פרי הגפן׳ או ׳על הארץ ועל הפירות׳ עכ״ל, דסבירא ליה דלעניין חתימה יין שוה ככל הפירות. אבל יש חולקין בזה וסבירא ליה דצריך להזכיר גפן גם בחתימה, ולכן יש לומר: ׳על הארץ ועל פרי הגפן׳, דבכהאי גוונא כולי עלמא מודים (ט״ז סקי״ד), וכן המנהג הפשוט. ובדיעבד אם סיים ׳על הגפן ועל פרי הגפן׳ גם כן יצא (מג״א סקי״ז). וזהו בגמר חתימה, אבל קודם גמר חתימה הכל מודים דצריך לומר: ׳ונודה לך על הארץ ועל פרי הגפן׳. ובפירות יאמר: ׳על הארץ ועל הפירות׳ אפילו בארץ ישראל, דדי בגמר חתימה לומר ׳פירותיה׳ (נראה לי).

ז מזכירין בברכה זו של שבת ושל יום טוב ושל ראש חודש, דכיון דהיא ברכה ארוכה צריך להזכיר בה מעין המאורע כמו בברכת המזון. והיינו דקודם ׳ונודה לך׳ יאמר בשבת: ׳ורצה והחליצנו ביום השבת הזה׳, וביום טוב אומר: ׳וזכרנו לטובה ביום חג פלוני הזה׳, ויש אומרים: ׳ושמחנו לטובה ביום וכו׳, ובראש חודש יאמר: ׳וזכרנו לטובה ביום ראש חודש הזה׳, ובראש השנה: ׳ביום הזכרון הזה׳. ובכולן אם לא הזכיר - יצא ואין מחזירין אותו. אבל של חנוכה ושל פורים אין מזכירין כלל, כיון דגם בברכת המזון ותפ(י)לה אינו מעכב בדיעבד.

ח אם אכל מזונות ושתה יין ואכל פירות של חמישה המינין, לא יעשה על כל אחד ברכה בפני עצמו אלא יכללם כולם בברכה אחת, ויאמר: ׳על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ׳, שיקדים מחיה לגפן וגפן לפירות. ובסופו יאמר גם כן: ׳ונודה לך על הארץ ועל המחיה

ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל הפירות, ברוך אתה ה׳ על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות׳. ואין זה חתימה בשני דברים שאין לעשות כן, דהארץ מוציאה הכל. ויש אומרים דבכהאי גוונא וודאי די כשיאמר: ׳ועל המחיה ועל הפירות׳, ואין צריך להזכיר של גפן (מג״א סק״כ בשם מרדכי ואגודה).

ט בחמשת מיני דגן שהם: חטים ושעורים ושבולת שועל ושיפון וכוסמין, כשעושה מהם פת - מברך ׳המוציא׳, וכשלשם על מי פירות או ביצים - מברך ׳מזונות׳ ובסופם ׳על המחיה׳, אם אינו אוכל מהם כדי קביעת סעודה כמבואר בסימן קס״ח בדין פת הבאה בכיסנין ע״ש. אבל אם אכל דגן חי, אחד מחמשת המינין או שעשאן קליות צלוי על האש או אפילו בשלן בקדירה עם מים רק הגרעינין שלימים, כמו שבאים מהגורן שלא הוסרה קליפתן (מג״א סק״ה) - אינו מברך אלא ׳בורא פרי האדמה׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳, כדתניא (ל״ו.): ״הכוסס את החטה - מברך עליה ׳בורא פרי האדמה׳, טחנו אפאו ובשלו - מברך ׳בורא מיני מזונות׳״. והטעם דבאוכלם כהני גוונא אין עליהם שם פת ולא שם מזון, ולא מיירי קרא ד׳ואכלת ושבעת וברכת׳ בהאי גוונא, ואינם אלא ככל פרי האדמה דלא אשתנו לעילויא כפת ומיני מזונות. אך רבותינו בעלי התוספות נסתפקו שם לעניין ברכתם האחרונה דאינו מבואר בגמרא, ואולי צריכים ברכה מעין שלש. ולכן כתבו שנכון שלא לאכלם אלא בתוך הסעודה וברכת המזון יפטור אותם, או שיאכל עמהם מיני מזונות וגם דבר שצריך בורא נפשות. ואם אירע שאכלם לבדם - יברך ׳בורא נפשות׳ (שם סק״ז), דכן הוא דעת רוב הפוסקים, ובמדינתינו אין אנו יודעים כלל מאכילה זו.

י ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ד׳: דהא דמברך עליהם ׳בורא פרי האדמה׳ היינו באוכל חטין וכיוצא בהן דראויין לאכול כך, אבל האוכל שעורים שלימים, אפילו קלויין באש אינן ראוין לאכול אלא על ידי הדחק, ואינו מברך לפניהם רק ׳שהכל׳ עכ״ל. וכפי הנראה במדינתינו גם חטים אין ראויים רק על ידי הדחק, ומימינו לא שמענו שאפילו על ידי הדחק יאכלם, וגם ׳קלי וכרמל׳ דכתיבא באורייתא לא שמענו בחטים שלנו, וצ״ע לדינא. וכשאוכל קמח יבש או קלוי באש אפילו של חטים, מדינא דגמרא אין מברכין עליהם רק ׳שהכל׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳, לא שנא נטחן דק דק לא שנא נטחן קצת ועדיין יש בו טעם של חטים. והטעם: דברכת ׳האדמה׳ אבדו כיון שאין צורת הפירי עליהן, ולכלל פת ומזון לא באו ולפיכך ברכתן ׳שהכל׳, וגם זה אין ידוע לנו.

יא אבל העושה עיסה ומבשל אותם או טגנן - מברך ׳בורא מיני מזונות׳ ואחריו ׳על המחיה׳ אפילו אכל הרבה כדי קביעות סעודה, ויש בזה פרטים בטיגון ונתבארו בסימן קס״ח, דיש מיני טיגון כשאוכלם בקביעות סעודה מברך ׳המוציא׳ ע״ש. וקמח של אחד מחמשת המינים כששלקו ועירבו במים או בשאר משקין: אם היה עבה כדי שיהא ראוי לאכילה וללועסו, כלומר שהוא עב שיש בו ממשות אכילה, אפילו אין צריך ללועסו בשיניו שהוא רך (שם סק״ח) - מברך ׳בורא מיני מזונות׳ ואחריו ׳על המחיה׳. ואם היה רך כדי שיהא ראוי לשתייה - אין שם אכילה על זה כמו בשכר, ומברך ׳שהכל׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳ כבכל מיני שתיות. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיסעוד הלב - מברך ׳בורא מיני מזונות׳, וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת ׳המוציא׳ ופטור ממה נפשך עכ״ל. ופשוט הוא דמיירי שהוא עב שיש בו ממשות אכילה, דאם לא כן בכל עניין מברך ׳שהכל׳ כמ״ש. וזה שכתב: ׳ולגמעו׳ לאו דווקא, וכוונתו לאוכלו (שם סק״ג). וצוקערקע״ס שעושים מצוקער ונותנים בהם קמח - אינם אלא לדיבוק בעלמא וברכתן ׳שהכל׳, אבל לעקא״ך אף על פי שיש בו הרבה דבש והרבה בשמים, מכל מקום עיקרו לאכילתו וברכתו ׳בורא מיני מזונות׳ (ועיין ט״ז סק״ד ודבריו צ״ע ולא נהגו כן ע״ש).

יב כתב הרמב״ם בפרק ג׳ דין ד׳: ״קמח של אחד מה׳ המינין שבשלו בקדרה, בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים כגון לביבות וכיוצא בהן, וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן, וכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה, וכן כל תבשיל שעירב בו מה׳ המינין בין קמח בין פת בתחלה - מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳״ עכ״ל, וכעין זה כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב׳.

יג וביאור הדברים: דמיירי בקמח עב שיש בו ממשות אכילה, ולכן אפילו עירבו עם דברים אחרים שהם רוב נגד הקמח, מכל מקום הקמח עיקר. והכי איתא בגמרא (ל״ו:): ״כל שיש בו מחמשת המינין - מברכין עליו בורא מיני מזונות״, כלומר אפילו הם מיעוטא נגד שארי הדברים שבקדרה. וזה לשון הטור: ״תבשיל שהוא מחמשת המינין, אפילו עירב עמו דברים אחרים עד שנעשו רוב - מברך עליהם ׳בורא מיני מזונות׳ ולבסוף ברכה אחת מעין ג׳. אבל אם לא נתן מהם בתבשיל אלא להקפותו ולדבקו - בטילין בתבשיל״ עכ״ל.

יד והרמב״ם לא הזכיר ברכה לבסוף מעין ג׳, משום דזה לאו כללא הוא, דאף על גב דמזונות מברכין תמיד כשיש אף מעט מהקמח של ה׳ המינין, מכל מקום ברכה אחרונה ד׳על המחיה׳ אינו אלא כשיש כזית בכדי אכילת פרס מהקמח, ובכהאי גוונא מיירי הטור. ודבר זה ביאר רבינו הבית יוסף בסעיף ט׳ שכתב: ״עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדרה - מברך ׳בורא מיני מזונות׳ ו׳על המחיה׳, ואם עשה ממנו

פת - מברך ׳המוציא׳ וברכת המזון. ודווקא שיש באותו קמח מחמשת המינים כדי שיאכל ממנו דגן כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים, אינו מברך לבסוף ברכת המזון, אלא בתחלה מברך ׳המוציא׳ כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף ׳על המחיה׳. ואם בשלו בקדרה מברך תחילה ׳בורא מיני מזונות׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳" עכ"ל. וזה שכתב בפת באין כזית בכדי אכילת פרס דמברך לבסוף ׳על המחיה׳, ולכאורה היה לברך ׳בורא נפשות׳ כמו בבשלו בקדרה, ויש שהקשה עליו כן (מג"א סקט"ו). אמנם טעמו הוא דכשאין כזית בכדי אכילת פרס נחתינן חד דרגא ולא יותר, ולכן בפת דביש כזית בכדי אכילת פרס צריך ברכת המזון, לכן כשאין כזית בכדי אכילת פרס נחתינן ל׳על המחיה׳. ובתבשיל דכשיש כזית בכדי אכילת פרס צריך ׳על המחיה׳, ולכן כשאין כזית בכדי אכילת פרס ׳בורא נפשות׳ (אליה רבה סקי"ג, ובדרישה תירץ באופן אחר ודוחק ע"ש, וזה שכתב המג"א דאורז גורר ע"ש יתבאר אחר כך בסעיף כ"ג ודו"ק).

טו וזה שכתב הרמב"ם: "וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וכו'" עכ"ל, ביאור הדברים: דכבר נתבאר בסעיף ט׳ דכשבישל גרעינין שלימים של דגן שלא הוסרה קליפתן - מברך עליהם האדמה. ולזה אומר: "הדגן שחלקו או כתשו", כלומר שלא בישל גרעינין שלימין אלא חלק הגרעינין, כמו כל הגרויפינ"ס שלנו גערשטענ"א האבערנ"א שמגרעין אחד של שעורים או של שבולת שועל נעשה כמה פירורין, וממילא דקליפתן הוסרה מעליהן והם נעשו פירורים קטנים. ואחר כך קאמר: "או כתשן", כלומר אף על פי שלא חלקן אלא כתשן כל כך עד שהוסרה קליפתן, וגם מעצם האוכל הוסר הרבה כמו שהיו כותשין את הגאגעלא"ך או כפערי"ל גרויפי"ן שלנו שטוחנים השעורים בריחים, ואינם נטחנים לפרורים דקים כמו גרויפי"ן, אלא שכל שעורה נכתשת על ידי האבן עד שהוסרה ממנה קליפתה וגם מעצם השעורה הוסר הרבה כידוע, ולכן ברכתן ׳מזונות׳ ולבסוף ׳על המחיה׳. ודינם כמו קמח שנתבאר, שאפילו הם המיעוט בתבשיל - ברכתן ׳מזונות׳, ואם יש בהם כזית בכדי אכילת פרס - מברך לבסוף ׳על המחיה׳. ואם אין בהם כזית בכדי אכילת פרס - מברך בתחלה ׳בורא מיני מזונות׳ ולבסוף ׳בורא נפשות׳, כמו בקמח של ה׳ מינים שנתבאר.

טז ולשון רבינו הבית יוסף בעניין זה צריך ביאור, שכתב בסעיף ב׳: "ה׳ מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדרה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהן - מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳ ולבסוף ׳על המחיה׳. אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו - בטל בתבשיל" עכ"ל. והנה כל זה כבר נתבאר, אך מה שכתב בראש דבריו: "ה׳ מיני דגן ששלקן" קשה, דמשמע דאפילו שלקן כשהן שלימים, והא כבר נתבאר דבשלימים ברכתן ׳בורא פרי האדמה׳ (מג"א סק"ב). וכתבו דכוונתו ששלקן כל כך עד שנתמעך ונדבקו זה בזה (שם), כלומר דבכהאי גוונא אפילו בשלן של[י]מים - מברך ׳בורא מיני מזונות׳.

יז ועל פי זה שמעתי שיש טועים לומר דכשמבשלים הגרויפינ"ס שלנו, אם אינם נדבקים זה בזה והיינו שיצטמקו הרבה עד שיתדבקו זה בזה - מברכין ׳האדמה׳. וטעות גמור הוא, חדא דזהו רק כשמבשל גרעינין שלימים ולא בחלקן כגרופינ"ס שלנו, כמבואר בדברי הרמב"ם, וכן לא בכתשן כפערי"ל גרויפי"ן שלנו. אך לבד זה ברור הוא שנפל טעות קטן בדפוס בדברי רבינו הבית יוסף, ובזה שכתוב: "ששלקן" צריך לומר: "שחלקן", שהרי הוא העתק לשון מהרמב"ם כדרכו בקודש ולמה ישנה דבריו חנם, ואיך לא העתיק מה שכתב הרמב"ם. אלא וודאי שמהחי"ת של ׳שחלקן׳ טעו לשי"ן השני של ׳ששלקן׳. ומיהו הדין שחידשו דגם כשבשלן שלימים ונתמעכו ונדבקו זה לזה - גם כן אמת, דבכהאי גוונא וודאי הוסרה קליפתן והוי כחלקן או כתשן (ומצאתי שכן כתב הג"ר זלמן מרגליות ביד אפרים שטעות הוא וכן כתב משם אשל אברהם ע"ש).

יח ולפי זה כשמבשלין אצלינו לאקסי"ן או פארפי"ל או קרעפלא"ך או געדסטנ"א גרויפי"ן או האבערנ"א או פערי"ל גרי"ץ, אפילו מערבין בהם מיני קטניות כמו ארב"ס בעבלא"ך ותפוחי אדמה שקורין קארטאפי"ל והמה הרבה יותר מהגרויפינ"ס או מהלאקסי"ן וכו', מכל מקום מברכין על התבשיל ׳בורא מיני מזונות׳. אך לעניין ברכה לבסוף ׳על המחיה׳ צריך לשער אם יאכל מהגרופינ"ס או מהלוקסי"ן וכו׳ כזית בכדי אכילת פרס מכל התבשיל, וזהו כג׳ או כד׳ ביצים - מברך ׳על המחיה׳, ואם לאו - מברך ׳בורא נפשות׳. ואין חילוק בין נתדבקו הגרופינ"ס זה לזה או לא נתדבקו ובין נתמעכו או לא נתמעכו, ובנתדבקו ונתמעכו אפילו בישלן של[י]מין - ברכתן ׳בורא מיני מזונות׳. ודע דרעצק"א או גריק"א אינן בכלל חמשת המינין וברכתן תמיד ׳האדמה׳, וידוע זה לרוב בני אדם. וכל זה כשנתנו הגרויפינ"ס או הלאקסי"ן וכו׳ לשם אכילה, אבל אם נתנום לדבק בעלמא בטילין לגבי שארי מאכלים.

יט דבר פשוט הוא שאם בשלו זופ"א לחולה, או אפילו לבריא שעיקר הכוונה הוא על הזופ"א ונותנים הגרויפי"ן מעט לדבק בעלמא או ליתן מתיקות בהזופ"א או לרפואה - ברכתה ׳שהכל׳. ואם אפילו כשלוקח בכף הזופ"א מתערב בה איזה גרויפי"ן, הוה טפל. ואם בורר הגרויפי"ן לבדם ואוכלן - מברך ׳בורא פרי האדמה׳ (מג"א סק"ז), וקל וחומר בגריקענ"א גרויפי"ן. ואין מברכין ׳האדמה׳ על תבשיל של גריק"א אלא אם כן יש הרבה גרויפי"ן בתבשיל, שכוונת התבשיל לשם הגרויפי"ן ולא לשם המרק. וכל שכן בגריקענ"א קאס"א שמברכין ׳האדמה׳, ולא כיש טועין לברך ׳שהכל׳. וכהני

גוונא בכל מיני קטניות או בתפוחי אדמה תלוי מהו כוונתו בתבשיל זה, אם לשם המרק או לשם המאכל (עיין ט״ז ססקי״א מ״ש בטאטארטק״י שהכל ואם זהו גריק״א, דברים תמוהים הם).

כ ודע שיש אצלינו מיני גרויפינ״ס קטנים עד מאוד ונקראים מנ״א גרויפי״ן, ויש מהם של חטים וברכתן ׳מזונות׳ ויש מהם של גריק״א וברכתן ׳בורא פרי האדמה׳. וצריך היכר ביניהם כי לפי מראית העין דומין זה לזה, על כן צריך לדרוש עליהם מה המה אלה. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח׳: ״העושה תבשיל משאר מיני קטניות, אם נשארו שלימים וטובים מבושלים כמו חיים - מברך ׳בורא פרי האדמה׳, ואם נתמעכו לגמרי או שאינן טובין מבושלין כחיין - מברך ׳שהכל׳״ עכ״ל. וזה שכתוב: ׳נתמעכו לגמרי׳ כוונתו כשנתמעכו דרך כלי מנוקב (מג״א סקי״ג) שאין דרך אכילתן בכך (בית יוסף), כמו שיש אצלינו שמסננים הקטניות ונשאר רק מרק עב וקורין לזה גיזייט״א ארבע״ס, או שטחן הקטניות ועשה מהקמח מאכל והוא גם כן רק כמרק עב. אבל כשמיעך אותן בכף עיקר דרך אכילתן בכך וממשן קיים, ומברך עליהם ׳בורא פרי האדמה׳ (מג״א שם). וכן הוא בתפוחי אדמה כשממעכין אותן בכף וקורין לזה קאס״א בולב״א, או מטגנין הממועכין בחמאה או בשומן - ברכתן ׳בורא פרי האדמה׳, וכמ״ש הרמב״ם בפרק ח׳ לעניין פירות שמיעכן ועשאן כעין עיסה שברכתן ׳העץ׳, וכמ״ש בסימן ר״ב סעיף כ״ד ע״ש, וכהני גוונא בכל המיני תבשילין. ודע שיש באיזה מקומות מין תבשיל וקורין לזה ׳מן׳, והמה מלוקטים בימות הקיץ בבוקר מהטל ומייבשים אותן ומראיתן כגרויפי״ן, וברכתן ׳שהכל׳ שאינו מין זרעים. ויש עוד מין תבשיל העשוי בפאבריקי״ן וקורין לזה סאג״א והמה עגולים, ולא נודע לי מה טיבן וממה הם נעשים.

כא אורז הוא ריי״ז ודוחן הוא היר״ז, ואף שיש שנסתפקו בזה אך עכשו נתברר הדבר שכן הוא ואין שום ספק בדבר. ושניהם מין זרעים וראוי שברכתן של שניהם תהיה ׳האדמה׳ כמו על כל הזרעים. אך רבותינו ז״ל פסקו דעל אורז מברכין בתחלה ׳בורא מיני מזונות׳ ולבסוף ׳בורא נפשות׳ (ל״ז.), דמפני שהוא משביע וסועד הלב אמרו כן לעניין ברכה הראשונה (רא״ש שם). וכן אם אפה פת מאורז מברך ׳בורא מיני מזונות׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳, ודעת הרא״ש שגם בדוחן הדין כן, שגם הוא משביע וסועד. אבל אין כן דעת הרי״ף והרמב״ם, ודוחן הוי ככל הזרעים, והכי נהיגא עלמא.

כב לפיכך הכוסס את האורז - מברך עליו ׳בורא פרי האדמה׳, דלא עדיף מכוסס חטים, ואחריו ׳בורא נפשות׳. אבל אם בשלו או שטחנו ועשה ממנו פת - מברך עליו ׳בורא מיני מזונות׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳. וכתב על זה רבינו הרמ״א בסעיף ז׳: ״בישלו עד שנתמעך״ עכ״ל, וכוונתו דא(י)לו לא נתמעך כיון שאוכלם שלימים לא עדיפי מחטים שלימים דלא מהני להו בישול לברכת ׳מזונות׳, אלא ברכתן ׳האדמה׳ כמ״ש בסעיף ט׳ והכי נמי כן הוא. ומיהו לא דמי, דהאורז כן דרך אכילתם ולא דמו לחטין, וכן כתב הכלבו בשם הר״י וכן נראה דעת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, דבאורז תמיד ברכתו ׳בורא מיני מזונות׳. ונראה לי דגם כוונתו של רבינו הרמ״א אינו בנתמעך לגמרי עד שאינה עומדת כל אחת בפני עצמה, אלא כלומר שנתבשלה לגמרי שכל אורז ואורז נתנפח כדרך הבישול היפה. וכמדומה לי שכן מנהג העולם שכל שנתבשל יפה מברכין ׳בורא מיני מזונות׳, וכן הוא עיקר לדינא (האליה רבה סק״ט השיג על הרמ״א וגם המג״א סק״י דעתו כן וכן הגר״א בסקכ״א והט״ז סק״ח נדחק בזה, ולפי עניות דעתי גם כוונת הרמ״א אינו לנתמעך לגמרי ודו״ק).

כג ועל האורז שנתבשל כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳: ״והוא שלא יהיה מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו, ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב - מברך עליו כברכת אותו תבשיל״ עכ״ל. כלומר אף על גב דברכתו ׳מזונות׳ כמו כל חמשת מיני דגן, מכל מקום אין דינו שוה להם, דא(י)לו בהם אף כשהם המועט בהתבשיל מברכין ׳בורא מיני מזונות׳ כמ״ש בסעיף י״ג, אבל אורז כשהוא מיעוטא בטל לגבי שארי תבשילין שבקדרה. ועוד יש חסרון באורז אפילו נגד שארי תבשילין, דהנה בסעיף י״ד נתבאר דאף על גב דהחמשת מיני דגן אף כשהם מיעוטא מברכין ׳בורא מיני מזונות׳, מכל מקום לעניין ׳על המחיה׳ בעינן שיאכל מהם כזית בכדי אכילת פרס ע״ש. ובירושלמי פרק קמא דחלה אומר דאורז מיגרר גריר, כלומר דטבע האורז כשהוא מעורב עם החטים נעשה בטעמו כהחטים עצמם, ולזה שנינו בפרק קמא דחלה: ״העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן - חייבת בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח״. ופסקו הרמב״ן והמ״מ דאפילו אין בהחטים כזית בכדי אכילת פרס, משום דהחטים גוררין את האורז, ואם כן הוא הדין לעניין ׳על המחיה׳. אך הראב״ד והרשב״א חולקים בזה, ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תנ״ג, ולכן אין לעשות בזה מעשה (עיין מג״א סקט״ו שגם הרמב״ם והרא״ש סוברים כהרמב״ן והמ״מ, ומה שהקשה המג״א למה מברך ׳על המחיה׳, שם כבר תרצנו בסעיף י״ד בשם האליה רבה ודו״ק).

כד אף על גב דפת עומד במעלה נגד כל התבשילין, שמפני חשיבותו מברכין עליו ׳המוציא׳, וגם באורז על כל פנים אינו יורד מחשיבותו, מכל מקום בדוחן ושארי מיני קטניות יורד מחשיבותו, שאם עשה מהם פת - אינו מברך עליו אלא ׳שהכל׳, מפני שאין דרך בני אדם לעשות מהם פת כלל, ויצא מכלל פירא ואי אפשר לברך עליהם ׳האדמה׳, לכן ברכתו ׳שהכל׳ ואחריו ׳בורא נפשות׳.

כה אמרו חז״ל (מ״א:): ״דברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה - טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם״ ע״ש. ולכאורה למה טעון ברכה לאחריהם, דאטו ברכת המזון גריעא מברכה מעין ג׳ או מ׳בורא נפשות׳. ומזה דקדקו רבותינו דהאמת כן הוא, דאין ברכת המזון פוטרת אפילו הברכות הקטנות ממנה, ואין ברכת המזון פוטרת את המחיה (תר״י). והטעם נראה מפירוש רש״י שכתב: ״דאין ברכת המזון פוטרתן, דלאו מזוני נינהו״ עכ״ל, כלומר דברכת המזון פוטרת רק מילי דמזון שהוא הלחם אשר בו יחיה האדם. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ז: ״ברכת שלושה אינה פוטרת ׳מעין שלושה׳, שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו (אם טעה ובירך ברכת המזון). אבל ביין ברכת ג׳ פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום ׳על הגפן׳ – יצא. והוא הדין אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום ׳על העץ׳ – יצא, ואפילו לא אמר אלא ברכת הזן בין על היין בין על התמרים – יצא. ואם נזכר עד שלא חתם ברכת הזן, יתחיל ׳ועל שהנחלת לאבתינו ארץ חמדה טובה ורחבה׳, ויסיים ברכה דמעין שלוש[ה]״ עכ״ל.

כו והטעם שביין ותמרים פוטרת, משום דאינהו נמי זייני. ומכל מקום הדבר תמוה, דהא אנן סהדי דדייסא מיזן יותר מיין ותמרים, ויש מי שבאמת מפקפק על זה מטעם זה (באה״ג). ויש מי שאומר הטעם משום דדייסא אית לה עילויא אחרינא בפת (מג״א סקכ״ה), ומכל מקום אינו מובן מה עניין זה לזה. ובאמת מדברי הרא״ש בסוגיא דדברים הבאים מחמת הסעודה בשם בה״ג משמע דדייסא ברכת המזון פוטרתו ע״ש, וכן כתב הרשב״א שם לעניין פת הבאה בכיסנין וזה לשונו: ״ומיהו לאחריה אינה טעונה ברכה, דברכת המזון פטר לה, דהא נמי מזון הוא, ודין הוא שתהא ברכת המזון פוטרתה וכו׳״ עכ״ל. ולכן אף על גב דרבינו יונה פסק דאין ברכת המזון פוטרתן ורבינו הבית יוסף פוסק כן, מכל מקום כיון דמדברי הרא״ש והרשב״א משמע שחולקין, לכן הוה ספיקא דדינא על כל פנים, ואם בירך על דייסא או על פת הבאה בכיסנין ברכת המזון - אי אפשר להורות שיברך ׳על המחיה׳ וצ״ע (גם דעת האליה רבה סקכ״ה נראה כן ע״ש).

כז עוד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י״ג: ״אם אכל פירות מז׳ המינים ואכל תפוחים - אין צריך לברך על התפוחים ׳בורא נפשות׳ שגם הם בכלל ברכת ׳על העץ׳, שגם הם פרי עץ הם. אבל אם אכל תפוחים ושתה יין - צריך לברך ׳בורא נפשות׳ על התפוחים, וכל שכן אם אכל בשר או פרי האדמה ושתה יין או אכל מז׳ המינים - שצריך לברך על כל אחת ואחת. והוא הדין אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים - אין ברכת ׳על המחיה׳ פוטרת את הבשר ואת הדגים״ עכ״ל, דכללו של דבר: דאין ברכת ׳על המחיה׳ פוטרת ברכת ׳בורא נפשות׳. והנה הטור כתב שדעתו היה דברכת ׳על המחיה׳ תיפטר ליפתן דגם הם זייני, ולא הודה הרא״ש לדבריו ע״ש. וכתבו הטעם משום דלא סעיד, ואין להם שייכות זה לזה (בית יוסף). ועוד דב׳על המחיה׳ לא נזכר מזון, וליפתן אינו מחיה (ט״ז סקט״ז). ואני תמה ביותר, שהרי אמרינן בעירובין (ל׳.) דכל מילי מקרי מזון לבד מים ומלח ע״ש, אם כן ליפטור ברכת המזון לכל מין מאכל, ואי משום שלא נתקן על זה, למה פוטרת יין ותמרים, ועוד אינו מובן מה בין מחיה למזון. ולכן נראה לי דעיקר טעמו של הרא״ש הוא דכיון דלא נתקנה ברכה זו למין זה אינו יוצא בה, ויין ותמרים שאני משום דמצינו בגמרא שדומין ללחם, דביין מצינו שאומר הש״ס (ל״ה:): ״נהמא סעיד ויין סעיד ומשמח״. ופריך: אי הכי נברוך עליה ג׳ ברכות, ומתרץ: לא קבעי סעודה עליה. ובתמרים אומר שם (י״ב.) דאכל תמרים ופתח הברכה בלחם וסיים בתמרים – יצא, ואפילו סיים בלחם - יצא, משום דתמרים מיזן זייני ע״ש. ולכן מה שמצינו בגמרא מצינו, אבל שארי דברים צריך כל אחת להיות כמו שתקנו רבנן ולא ברכה אחרת.

כח עוד כתב: ״שתה יין ובירך ׳בורא פרי הגפן׳ ואכל ענבים - צריך לברך עליהם ׳בורא פרי העץ׳, וכן בברכה אחרונה צריך להזכיר ׳על העץ ועל פרי העץ׳. ואם בדיעבד בירך על הענבים ׳בורא פרי הגפן׳ או אחריהם ׳על הגפן׳ – יצא. שתה יין ומים אין לו לברך על המים ׳בורא נפשות׳, שברכת היין פוטרתן, כשם שבברכה ראשונה יין פוטר כל מיני משקים״ עכ״ל. ודווקא כשהיו המשקין לפניו בשעה שבירך על היין (מג״א סקכ״ד). וזהו בשותה יין דרך עראי, אבל בשותה דרך קביעות שתייה, אפילו לא היו המשקין לפניו - אין צריך ברכה (שם). והטעם שיוצאין על הענבים בברכת הגפן, משום דעיקרן של ענבים ליין עומד, ומידי דהוה להעץ כשבירך ׳האדמה׳ שיצא, והכי נמי כן הוא (בית יוסף). ולכן גם אם שתה יין ונתכוין לפטור הענבים - גם כן יצא (שם ומג״א סקכ״ג). ואם טעה ובירך על היין ׳בורא פרי העץ׳ - לא יצא, וצריך לחזור ולברך ׳בורא פרי הגפן׳ (שם ס״ק כ״ב). ואף שיש חולקים בזה, מכל מקום כן עיקר לדינא מטעם שכתבנו בסעיף הקודם (וכן כתב ביד אפרים).

כט כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י״ח: ״לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין ג׳, אף על פי שאינו מוסיף שם ומלכות. כגון ששתה משקה שספק אם ברכתו ׳על הגפן׳ או ׳בורא נפשות׳, לא יאכל דבר שברכתו ׳בורא נפשות׳ ודבר שברכתו ׳על העץ ועל פרי העץ׳ ויכלול עמו גם כן ׳על הגפן ועל פרי הגפן׳ מספק״ עכ״ל, משום דהוה הפסק בברכה אם אין צריך לזה. ויש מי שאומר דרק לכתחילה אין לעשות כן, אבל בדיעבד יכול לעשות כן כיון שאין תקנה באופן אחר (ט״ז סקי״ט ואליה רבה סקי״ז). ופשוט הוא דמי שאכל פרי עץ ומסופק אם ברכתו ׳על העץ׳ או ׳בורא נפשות׳

דנכון לאכול דבר שברכתו וודאי ׳על העץ׳ ויפטור את שניהם. ויש מי שכתב דבספק יכול לברך ׳בורא נפשות׳ (לבוש), ולא נהירא דיותר יש לחוש לברכה לבטלה מבלא ברכה (מג״א סקכ״ו ואליה רבה), ואם אין לו דרך לצאת מהספק לא יברך כלל.

סימן רט

א לשיטת רש״י בפרק קמא דברכות (י״ב.): אם לקח בידו כוס של מים או של שכר שברכתן ׳שהכל׳, אך הוא סובר שיין הוא וברכתו ׳בורא פרי הגפן׳, והתחיל הברכה: ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם׳ על דעת לומר ׳בורא פרי הגפן׳, אך ב׳מלך העולם׳ נזכר ואמר כהוגן ׳שהכל נהיה בדברו׳ - הוה ספיקא דדינא אם יצא מפני שאמר כהוגן, או לא יצא מפני שבהזכרת שם ומלכות היה דעתו לומר שלא כהוגן. אבל להיפך: שלקח בידו כוס של יין וסבר שהוא מים או שכר והתחיל לומר: ׳ברוך...׳ על דעת לומר ׳שהכל׳ ובהגיעו ל׳מלך העולם׳ נזכר ואמר ׳בורא פרי הגפן׳ - וודאי יצא, דהא אפילו אם היה מסיים ׳שהכל׳ היה יוצא, דעל כולם אם אמר ׳שהכל׳ יצא. אך בדין הראשון הוה ספיקא דדינא, ויתבאר לפנינו איך הדין הלכה למעשה.

ב ורבים התפלאו מה ספק יש בזה, הלא אמר כהוגן: ׳ברוך... שהכל וכו׳, ומה איכפת לן מה שהיה בדעתו לומר ׳בורא פרי הגפן׳. לא מיבעיא אם מצות אין צריך כוונה, אלא אפילו אם צריך כוונה היינו כוונת המצוה לצאת בה, אבל מה שהיה סבור לומר מה איכפת לן כיון שבפיו אמר הברכה כהוגן (רא״ש בשם הראב״ד ורמב״ן במלחמות, ולפי מ״ש מיושב קושית המעדני יום טוב אות ג׳ ע״ש ודו״ק.)

ג אמנם באמת לא קשה כלל, דוודאי במצוה שיש בה מעשה אין הכוונה עיקר למאן דסבירא ליה ׳מצות אין צריך כוונה׳, אבל מצוה שאין בה מעשה רק דיבור בעלמא וודאי צריך כוונה לכל הדעות, דעיקר האמירה היא בלב, ואם לא כיון בלבו כהוגן אם כן לא עשה כלום (תר״י), ובזה שעקר הכוונה בשעת עיקר הברכה לכוונה אחרת גרע מבלא כוונה כלל (רא״ש). ובכל המצות כן הוא, אפילו אם נאמר דמצות אין צריך כוונה, אבל אם מכוין ההיפך - לא יצא (תר״י בשם רשב״ם).

ד ושיטת הרמב״ם בפרק ח׳ דין י״א יותר תמוה, דלדעתו אף אם בירך שלא כהוגן, כגון שבירך על שכר ׳בורא פרי הגפן׳, אם בשעה שאמר ׳ברוך אתה ה׳ וכו׳ כיון לומר ׳שהכל׳ אלא שנתקל בלשונו ואמר ׳בורא פרי הגפן׳ – יצא. וזה לשון הרמב״ם: ״לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר ׳שהכל׳ וטעה ואמר ׳בורא פרי הגפן׳ - אין מחזירין אותו, וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר ׳בורא פרי האדמה׳ וטעה ואמר ׳בורא פרי העץ׳ - אין מחזירין אותו. וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר ׳בורא מיני מזונות׳ וטעה ואמר ׳המוציא׳ – יצא, מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות, אף על פי שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו״ עכ״ל.

ה ודבריו תמוהים עד מאוד, איך קאמר שלא היה בעיקר הברכה טעות, הלא כולה טעות כיון שסיים בברכה אחרת, והרי עיקר הברכה היא הסוף. וכי אם יאמר אדם רק: ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם׳ ולא יותר מקרי ברכה, והרי אין זה רק שם שמים לבטלה, וכבר השיגוהו הקדמונים. ולפי עניות דעתי נראה דהרמב״ם הכי קאמר, והולך לשיטתו בפרק א׳ דכל הברכות יוצאין בהרהור בלב בלבד ע״ש, ולפי זה שפיר קאמר: ״שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה וכו׳׳, כלומר כיון דבשעת אמירת השם והמלכות היה בלבו לומר כהוגן, והרי הוא כאלו גמר הברכה בלבו ויצא, ואם כן מה איכפת לנו מה שסיים בפיו שלא כהוגן כיון שכבר יצא בהרהור הלב. (ומה שבברכות קריאת שמע הולכין רק אחר החתימה כמ״ש בעצמו בפרק א׳ מק״ש זהו מפני שהן ארוכות הרבה ולא שייך שכיון כל הנוסח הראוי בלבו כמובן, מה שאין כן ברכת הנהנין שהן קצרות, וכבר האריכו הכ״מ שם והלח״מ בכאן וכמה מהמפרשים ובתשובתו לחכמי לוני״ל התמוהים, ולעניות דעתי כפי מ״ש זהו הדרך היותר נכון ליישב דבריו ודו״ק).

ו ושיטת הרי״ף היא יותר מחוורת, והכי קמיבעי ליה להש״ס: כשלקח בידו כוס של מים או שכר ואמר: ׳ברוך... בורא פרי הגפן׳ ונזכר תיכף ואמר גם ׳שהכל׳, וכך היה אומר: ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו׳, אם נאמר דיצא כיון שאמר בסופו ׳שהכל׳ או כיון שאמר זה אחר ׳בורא פרי הגפן׳ הוי כאחר הברכה. אבל להיפך כשלקח יין ואמר: ׳ברוך... שהכל בורא פרי הגפן׳ - וודאי יצא, דב׳שהכל׳ בלבד יוצאים על כל הדברים. ולדינא פסק הרי״ף דבספק ברכות הולכין להקל ולא מהדרינן ליה, והרמב״ן והרא״ש הסכימו לפירושו וגירסתו. אבל הרשב״א תמה בזה, דמה מועיל מה שיאמר אחר סיום כל הברכה ע״ש. ונראה דכיון דהסיום היתה בטעות לא חשבינן זה כסיום אלא כהפסק בעלמא, ואף על גב דאסור להפסיק באמצע הברכה בדיבור אחר, מכל מקום בדיעבד לא אמרינן דההפסק תבטל הברכה כיון שחזר בו תוך כדי דיבור ואמר כהוגן, וגם אין זה הפסק כשארי הפסקות, שהוא אומר שהקדוש ברוך הוא ברא זה וזה (רמב״ן במלחמות).

ז והנה הרמב״ם לשיטתו והרי״ף לשיטתו פסקו לקולא כדין ספק ברכות להקל, ומסתמא גם רש״י לשיטתו כן הוא. אמנם התוספות כתבו שם דהר״י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת ע״ש, ואינו מובן כלל, הא זהו הלכה פסוקה דספק ברכות להקל. אמנם מדבריהם שאחר כך נתברר כוונתם, שכתבו: ״ומיהו היה אומר ר״ת אם היה יודע בבירור שטעה בדיבורו... דבתוך כדי דיבור יכול לחזור בו. וכן ביום טוב אם טעה בין ׳מקדש ישראל והזמנים׳ ואמר ׳מקדש השבת׳ וחזר בתוך כדי דיבור – יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב״ עכ״ל, וזהו לפי פירוש הרי״ף כמובן. ונמצא שמחלקים בין אם ידע שזהו מים אלא שטעה בלשונו לומר ׳בורא פרי הגפן׳, בכהאי גוונא ספק ברכות להקל. אבל אם לא ידע כלל שהוא מים וסבור שהוא יין כמו שנראה מפירוש רש״י, בכהאי גוונא לא אמרינן ספק ברכות להקל, כיון שבעיקר הברכה לא ידע כלל שזהו מים אלא סבור שהוא יין, ואין כאן ברכה כלל (וגם הפרישה כתב חילוק זה מסברת עצמו, ואנחנו דקדקנו זה מדברי התוספות עצמם).

ח וזה לשון הטור: ״היה בידו כוס של מים וסבור שהוא של יין והתחיל ואמר: ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם׳ על דעת לומר ׳בורא פרי הגפן׳ ונזכר שהוא של מים וסיים ׳שהכל׳ – יצא. וכל שכן אם היה בידו כוס של יין וסבור שהוא של מים, והתחיל על דעת לומר ׳שהכל׳ ונזכר שהוא של יין וסיים ׳בורא פרי הגפן׳ – שיצא, שאף אם סיים ׳שהכל׳ יצא. וכן אם טעה ואמר על היין: ׳שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן׳, או שאמר על המים: ׳בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו׳ – יצא. וכן הדין בפרי העץ ופרי האדמה שהיה לו לברך על אחד מהם ופתח אדעתא דאידך, ונזכר וסיים כהוגן או שאמר שניהם - יצא״ עכ״ל הטור. וזהו פירוש רש״י ופירוש הרי״ף ופסק לקולא, ואת פירוש הרמב״ם לא הביא כלל. ולדברינו אתי שפיר, דכיון שעיקר טעמו של הרמב״ם הוא משום דברכות יוצאים בהרהור וכל הפוסקים חולקים בזה, וכמ״ש בסימן קפ״ה דרק בלא השמיע לאזנו יצא אבל בהרהור לא יצא, ולפי זה כפי פירוש הרמב״ם וודאי דצריך לחזור ולברך ברכת ׳שהכל׳.

ט ורבינו הבית יוסף בסעיף א׳ הביא מקודם לפי פירוש הרמב״ם ואחר כך לפי פירוש רש״י, ופסק בשניהם דיצא, ובסעיף ב׳ הביא פירוש הרי״ף כפי לשון הטור. ויש אומרים דלפי פירוש הרי״ף דמיירי כשאמר שני הדברים: ׳בורא פרי הגפן שהכל וכו׳ ופסקו דיצא, אינו אלא כשידע שהוא מים רק שנתקל בלשונו לומר ׳בורא פרי הגפן׳, ולכן מהני כשאמר אחר כך תוך כדי דיבור ׳שהכל׳, ויש אומרים דאפילו לאחר כדי דיבור מועיל. (מג״א סק״ד בשם ר״י הלוי) אבל רבינו הבית יוסף דקדק לומר דווקא תוך כדי דיבור, וכן כתב הרמב״ן וכן משמע מלשון הטור וכן נראה עיקר לדינא, דלאחר כדי דיבור אין שום התחברות להברכה. ובוודאי לפירוש רש״י והרמב״ם דלא מיירי שאמר שניהם אין נפקא מינה בין תוך כדי דיבור לאחר כדי דיבור, ולא לפירוש הרי״ף (וכן כתב הגר״א סק״ו).

י מיהו על כל פנים דעת הגדולים דלפירוש הרי״ף, אם לא ידע כלל שהוא מים - לא יצא אף בדיעבד וצריך לחזור ולברך ׳שהכל׳ (מג״א סק״ג ופרישה), וזהו דעת התוספות וכמ״ש בסעיף ז׳. אבל הלבוש כתב גם בזה שלא ידע שהוא של מים ע״ש, אך לקמן בסימן תפ״ז משמע כדעה ראשונה. ויש מי שרוצה לחלק בין תפלה דשם לברכת הנהנין דכאן (אליה רבה), ודוחק. ואף על גב דספק ברכות להקל, אך בכהאי גוונא לאו ספק הוא, כיון דלא מחשבתו ולא דיבורו היתה כראוי - אין זו ברכה כלל.

יא וכתב רבינו הרמ״א: ״ואם היו אחרים שותים גם כן ויין לפניהם, ודעתו גם כן על יין שהיה סבור שבכוסו יין, ובירך ׳בורא פרי הגפן׳ ונמצא אחר כך שבכוסו מים או שכר, כשחוזר ושותה אחר כך יין - אין צריך לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו אף על פי שהיתה בטעות, דהא דעתו היה גם כן לשתות שאר יין גם הוציא האחרים ששותין שם, ולכן ברכתו ברכה״ עכ״ל. ביאור דבריו נראה לי: דהנה אם לא היו אחרים שותים גם כן אלא הוא בעצמו היה שותה כוס זה, ובדעתו היה בשעת הברכה לשתות גם כוסות האחרים שהיה בהן יין, והוא סבר שגם בכוס זה יין ובירך ׳בורא פרי הגפן׳ ונמצא שהיה בו מים - הרי זהו ממש הדין שנתבאר בסימן ר״ו בבירך על פירי ונאבד, אם היה דעתו לאכול עוד ממין זה - אין צריך לברך. אלא דבזה הוי דווקא כשלא טעם מהמים שבכוס, אבל אם טעם הוה הפסק בין הברכה להיין וצריך לחזור ולברך. אבל אם היו אחרים שותים גם כן והוא היה המברך והוציא את כולם, וכולם שתו על ברכתו ולא היתה הפסק בין הברכה לשתיית האחרים, ולכן אף על גב שהוא הפסיק בשתיית המים - לית לן בה (ובזה אתי שפיר מה שהקשו הט״ז סק״ב והמג״א סק״ה ע״ש ודו״ק) (ומ״ש המג״א בדין ברכת ׳פוקח עורים׳ או בהבדלה אין צריך לבאר ונלמדם מהדין הקודם).

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו - אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה״ עכ״ל. והטור כתב דגם ברכה מעין ג׳ הוי דאורייתא על ז׳ המינין, ולכן ראוי לכל ירא שמים לאכול עוד מאותו המין כזית כדי שיוכל לברך ברכה וודאית (ט״ז סק״ג). ודין זה הוה ספיקא דדינא, שיש בזה פלוגתא דרבוותא כמ״ש בסימן ר״ח סעיף ג׳ ע״ש.

סימן רי

א כבר נתבאר דברכה ראשונה אין לה שיעור, דאפילו אכל כל שהוא או שתה כל שהוא - חייב לברך. ושיעור כזית ורביעית אינו אלא לעניין ברכה אחרונה ולא לראשונה, דאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וכל אחד ברכתו כמו שהוא גם בפחות מכזית, דלא כיש מי שסובר דעל פחות מכזית בכל דבר ברכתו רק ׳שהכל׳ (עיין בית יוסף), דאינו כן, אלא הברכה בפחות מכזית כמו בכזית וכן במשקין. וכן בארנו בריש סימן ר״ב דכל האוכלין מצטרפין לכזית וכל המשקין לרביעית, ושיאכל הכזית בכדי אכילת פרס. וכמה הוא אכילת פרס וצירוף משקה: יש מחלוקת, ומשקין שעל האוכלין כאוכלין דמי. ובעיקר דין משקין דצריך רביעית לברכה אחרונה זהו דעת הרמב״ם בפרק ג׳ בין ליין בין לשארי משקין, ורבותינו בעלי התוספות נסתפקו ביין אם צריך רביעית או די בכזית לברכה אחרונה, ולכן יש ליזהר שלא לשתות אלא או פחות מכזית או רביעית, וסוגיא דעלמא אזלא כהרמב״ם וכן נראה דעת רבותינו בעלי השולחן ערוך. ויש סוברים שיעור דמלא לוגמא, עיין בסימן ק״ץ. ועוד בארנו שם דאין חילוק בין משקה למשקה, דלא כיש מי שסובר דבייר״ש כיון שהוא חזק די לברכה אחרונה גם פחות מרביעית (עיין ט״ז סק״א), דאינו כן, ובכל מיני משקין צריך רביעית. ושיעור רביעית הוא כפי מה שמפיל ביצה ומחצה מכלי מלא מים (אליה רבה ע״ש והמג״א סק״ב מצריך יין ואינו מוכרח), ומשערין בביצים בינונים. ויש שרוצים לכפול עתה השיעורים מפני שנתקטנו הביצים, וכבר בארנו שאינו כן והשיעורים לא נשתנו ולא ישתנו, ושתמיד יש ביצים גדולים וקטנים, והבאנו זה מדברי התשב״ץ ומעוד פוסקים כמ״ש בסימן קס״ח ע״ש. ויש מי שאומר שרביעית מחזיק כפי מה שימלאו שני קליפות מביצת תרנגולת (של״ה), שזהו שיעור הפלת ביצה ומחצה מן המים, ואנחנו רגילים לשער רביעית בחלק אחד ממאה מהין, וקורין למדה זו קוואטיר״ל או צווערטק״א. וכזית שנצטמק ונעשה פחות מכזית - אין צריך ברכה אחרונה, וכן להיפך - צריך ברכה אחרונה, והנקבים באוכלין אין מצטרפין לכזית, וכל זה בארנו בסימן ר״ב ע״ש.

ב יש מי שכתב בלשון זה: ״נראה לי דאם אכל פחות מכשיעור והלך לחוץ וחזר למקומו - דצריך לברך שנית בתחלה אפילו בפת, דהא אין טעון ברכה אחרונה ודינו כשאר דברים, ולכן צ״ע אם חזר ואכל פחות מכשיעור אם מצטרפין דהוי כמו היסח הדעת, ונראה לי דמצטרפין״ עכ״ל (מג״א סוף סק״א). ולעניות דעתי נראה דכיון דנתבאר בריש סימן קנ״ח דעל פחות מכזית פת אין צריך נטילת ידים ע״ש, ולכן תלוי בזה: אם נטל ידיו - וודאי דמצטרפין וכן אין צריך לברך שנית, דוודאי כוונתו היתה לאכול כזית ויותר מכזית, דהא יש אומרים דעד כביצה אין צריך נטילת ידים כמבואר שם. ואם לא נטל ידיו - צריך לברך שנית ואין מצטרפין זה לזה, דאם אתה אומר שיצטרפו אם יאכל הרבה פעמים בכל פעם פחות מכזית נמצא שאכל בלי נטילת ידים (כן נראה לעניות דעתי).

ג בירושלמי (פרק ו׳ הלכה א׳) איתא: דרבי יוחנן אכל זית ובירך עליו תחילה וסוף, אף על גב דכשנסתלק הגרעין שאינו בר אכילה אין בו כזית, משום דדבר שהוא בריה שלימה אין צריך כזית. ואומר שם: אפילו אכל פרידה אחת של ענב צריך ברכה אחרונה אף שאין בו כזית. ולפי זה האוכל קטנית אחת או עדשה אחת או פול אחד צריך ברכה אחרונה. אבל רבותינו בעלי התוספות (ל״ט. ד״ה ׳בצר׳) נסתפקו בזה, לפי שמעשה זו איתא גם בש״ס שם ומקשה גם כן על רבי יוחנן כמו בירושלמי, ומתרץ דרבי יוחנן אכל זית גדול, דאף על גב דנוטל הגרעין ישאר עדיין כזית בינוני, ושיעורא דכזית הוא בינוני. ומדלא מתרץ הש״ס מטעם בריה, שמע מינה דהש״ס שלנו לית ליה כירושלמי בדינא דבריה, והלכה כש״ס שלנו. אמנם יש לומר שהמעשה של ש״ס שלנו אינו מעשה דהירושלמי, ובש״ס שלנו מיירי דאכל זית מליח ע״ש, ויש לומר שכבר ניטלה גרעינתו משם ואין זה כברייתו, ולכן הוצרך לתרץ שאכל זית גדול. ועל כל פנים פסקו הטור והשולחן ערוך דדין בריה הוה ספיקא דדינא, ולכן ירחיק כל אדם עצמו מלאכול בריה פחותה מכזית ויאכל הרבה מהם, דאם לא כן יבוא לידי ספק ברכה. והרמב״ם לא הזכיר מזה מאומה, שמע מינה דסבירא ליה דאין הלכה כהירושלמי.

ד ויש אומרים באופן זה: דאם הוא דבר שאין דרכו לאכלו עם הגרעין כמו זית או פלוימע״ן קארסי״ן וכיוצא בהם שהגרעין שבהם הוא קליפה קשה - אין זה בריה, שלעולם לא תהא בריה שלימה, שאם תוצא הגרעין כמו שדרך להוציאו אינו שלם. אבל דבר שדרכו לאכול בשלימות עם הגרעין, כמו ענבים תאנים רימונים והפירות הקטנים שלנו כמו אגרעסי״ן או וואיינפערלא״ך וכל מיני יאגידע״ס - שפיר הוי בריה (תר״י). וזהו דרכו של רבינו הרמ״א שכתב דלא מקרי בריה אלא אם אכלו כמות שהוא, אבל אם לקח הגרעין ממנו לא מקרי בריה עכ״ל. ואם אכל מה שבתוך הגרעין, שבתוך הקליפה הקשה יש אוכל, יש אומרים דהוי בריה (מג״א סק״ד). ופשוט הוא דאם חסר אפילו כל שהוא או שלא אכלו כולו אפילו הניח כל שהוא - לא הוי בריה, אך אם נפל ממנו מעט על ידי בישול מה שדרכו ליפול - הוי בריה. ונראה גם כן שקליפה שמבחוץ אינו מעכב, ואם אכל אגוז אחד שבור, כיון שאכל כל האוכל שבו - הוי בריה. והקליפה הראויה לאכילה אם לא אכלה הוה עיכוב ולא חשיב בריה, לפיכך באגוזים כשקלף הקליפה הרכה שעל האוכל - לא הוי בריה וכן בקטניות. ודע שיש שאוכלין שעמעצקע״ס והמה קטנים עד מאוד וקולפין ואוכלין, ורחוק שיאכל מהן כזית בכדי

אכילת פרס כידוע, וראוי לירא שמים ליזהר לצאת מכלל ספק ולאכול בעת מעשה דבר שיש בו כזית וודאי או לשתות רביעית, כדי שיוכל לעשות ברכה אחרונה בפשיטות.

ה כתב הטור: "האוכל מז' המינין פחות מכזית שאינו יכול לברך עליו מעין ג', כתב הר"י שיש לו לברך 'בורא נפשות'. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב דלא נהירא, דמסתבר שעל דבר הראוי לברך עליו מעין ג' בשביל חסרון השיעור לא שייך בו ברכה אחרת. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב: "האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין, והשותה פחות מרביעית בין מיין בין משארי משקים - מברך תחילה ברכה הראויה לאותה המין ולאחריו אינו מברך כלל", ואינו מחלק בין בריה לשארי דברים ולא בין ז' המינין לשאר המינין" עכ"ל, וגם אינו מחלק בשיעור רביעית בין יין לשארי דברים. (ולולי דברי רבותינו בהך בריה דירושלמי הייתי אומר דהירושלמי הוא לרבי שמעון, דסבירא ליה במכות י"ז. דחטה אחת הוי בריה, והש"ס דילן הוא לרבנן דדווקא בריית נשמה חשיבא בריה, ואנן קיימא לן ביורה דעה סימן ק' כרבנן, וזהו טעם הרי"ף והרמב"ם שהשמיטוהו).

ו אמרינן בגמרא (י"ד.): "מטעמת אין צריך ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה - עד שיעור רביעית". וכתב הטור: "לכאורה משמע אפילו אם הוא טועם ובולע, וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפרק א'): "סתם מטעמת אין צריך ברכה עד רביעית". אבל ר"ח פירש דווקא בטועם ופולט, אבל אם הוא בולע - אפילו בכל שהוא צריך לברך. ומיהו כשהוא פולט - אין צריך לברך אפילו הרבה" עכ"ל. ואינו מובן, דהא הגמרא קאמרה להדיא עד רביעית, ולשיטת ר"ח הוא בפולט דווקא, ואיך קאמר דאפילו ביותר מרביעית אין צריך ברכה. וצריך לומר דסבירא ליה דזהו רק לעניין תענית, אבל לעניין ברכה כיון דפולט איך יברך, ומה לי אם פחות מרביעית או יותר מרביעית, סוף סוף מעיו לא נהנו מזה (בית יוסף).

ז והרמב"ם משמע שהיה מפרש פולט רק בתענית ולא לברכה, דבברכה כתב בפרק א': סתם מטעמת אין צריך ברכה, ובפרק א' דתענית כתב שמותר לטעום עד רביעית ושיפלוט ע"ש, דסבירא ליה דברכה אין צריך אף בבליעה, כיון שאין כוונתו להנאה כלל. ובברכה הזכיר גם כן עד רביעית, דברביעית יצא מכלל טעימה. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג': "הטועם... אין צריך לברך עד רביעית אפילו אם הוא בולעו, ויש אומרים שאם בולעו טעון ברכה ולא פטרו אלא כשחוזר ופולט, ואז אפילו על הרבה אין צריך ברכה, וספק ברכות להקל" עכ"ל, ודיעה ראשונה היא דעת הרמב"ם. ואכילה כשטועם צריך גם כן ללעוס ולפלוט. ויש מי שכתב דבבולע וודאי צריך לברך אפילו בכל שהוא (מג"א סק"י), ותמיהני שהרי זה הוא נגד דעת הרמב"ם. (וגם מ"ש בסק"ו לחלק בין טעימה לטעימה צ"ע, ואגדה דיונתן שהביא הוה סתירה לדבריו, וגם מ"ש בסק"ז דאפילו מכמה קדרות מותר ע"ש, צ"ע אם גם לבלוע מותר בכהאי גוונא. ומ"ש בעניין ברכה על עשן טאבא"ק יתבאר בסייעתא דשמיא בסימן רט"ז ודו"ק).

סימן ריא

א כתב הרמב"ם בפרק ח' דין י"ג: "היו לפניו מינין הרבה, אם היו ברכותיהן שוות - מברך על אחד מהם ופוטר את השאר, ואם אין ברכותיהן שוות - מברך על כל אחד מהם ברכה הראויה לו, ואיזה מהם שירצה להקדים מקדים. ואם אינו רוצה בזה יותר מבזה, אם יש ביניהם אחד מז' המינים - עליו הוא מברך תחילה. וכל הקודם בפסוק קודם בברכה, והשבעה הן האמורים בפסוק זה: "ארץ חטה ושעורה גפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש", ודבש זה הוא דבש תמרים, והתמרים קודמים לענבים, שהתמרים שני לארץ והענבים שלישי לארץ" עכ"ל.

ב ביאור דבריו: דמקודם כתב דכשברכותיהן שוות מברך על אחד מהם ופוטר את השאר, כלומר ואסור לו לברך על זו ולכוין שלא לפטור השנית ולעשות ברכה על השנית בפני עצמה וכן כולם, דזהו קרוב לברכה לבטלה, כיון שהברכה אחת היא ורצונו לאכלן כולן - אסור להרבות בברכות חנם, וכמ"ש בסימן ר"ו סעיף י"ב ע"ש. אבל אם אין ברכותיהן שוות - מברך על כל אחד ברכה הראויה לו, כלומר דזה הוי להיפך, דהנה ידוע דכשמברך 'האדמה' על פרי העץ יצא, וב'שהכל' יצא על כל הדברים, ואם כן אם לפניו דברים שברכתן 'העץ' ודברים שברכתן 'האדמה' ודברים שברכתן 'שהכל', וירצה למעט בברכות והיינו שיברך 'האדמה' ויכוין לפטור גם פרי העץ, או יברך 'שהכל' לפטור את כולם - גם זה אסור לכתחילה. ובוודאי אם עשה כן שוב אינו מברך ברכה אחרת, אבל לכתחילה אסור לעשות כן, אלא יברך על כל אחד הברכה הראויה לו: על פרי העץ יברך 'העץ' ועל פרי האדמה 'האדמה' ועל שארי דברים 'שהכל', ולא מיירי עדיין בדין קדימה כלל (עיין כ"מ).

ג ועתה מיירי בדין קדימה, ואומר שאיזה מהם שירצה להקדים מקדים. כלומר שצריך להקדים איזה שהוא חפץ עתה לאכול יותר, כלומר דבר שחביב עליו עתה לאכול יותר מהדבר השני. וזהו בין בברכות שוות שעל החביב לו עתה יברך עליה לפטור את השאר, ובין בברכות שאינן שוות להקדימה בברכה השייך לה (כ"מ). ואין חילוק אפילו יש ביניהם ממין שבעה ועליו חביב עתה מין שאינו משבעת המינין, מכל מקום יברך על החביב לפטור את כולם או להקדימו בברכה על השאר. ולא הזכיר גם שיש יחוס לברכת 'העץ' על ברכת 'האדמה' וברכת 'האדמה' לברכת 'שהכל', דהולכין רק אחר

החביב עליו עתה. אמנם אם בחביבות כולן שוין, ממילא דז׳ מינים עדיפי משארי דברים, וכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה (והולך בשיטת הרי״ף שפסק כחכמים דמשנה מ׳: דמברך על איזה מהם שירצה, כלומר על החביב לו עתה, ולא כרבי יהודה דמין שבעה קודם לחביב. ולדבריהם צריך לומר גם במעשה דתלמידי דבר קפרא (לט.) דמוכח משם ד׳האדמה׳ עדיף מ׳שהכל׳, זהו הכל לרבי יהודה ולא לרבנן, ולכן לא הזכירו זה לא הרי״ף ולא הרמב״ם. אך במקום דליכא חביב - וודאי כן הוא ואין צריך לבאר כי פשוט הוא).

ד אבל כל רבותינו חולקים עליו, וסבירא ליה דמין שבעה עדיף מחביב, וכן ׳האדמה׳ קודם ל׳שהכל׳ אפילו אם מה שברכתו ׳שהכל׳ הוא יותר חביב, וכן ׳העץ׳ ל׳האדמה׳. אך דעת הרא״ש דעץ נגד ׳האדמה׳ ליכא חשיבות, ועוד יתבאר בזה (ופוסקים כרבי יהודה ולא כחכמים, דסוגית הש״ס כמותו). אמנם זהו כשהברכות שוות, אבל כשאין ברכותיהן שוות, יש אומרים שאין כאן דין קדימה כלל, ואפילו אחת היא מז׳ המינים וגם חביב עליו - מכל מקום יכול לברך מקודם על השנית, דכיון דצריך לברך על כל אחת בפני עצמה אין שייכות מזה לזה כלל (רא״ש). ואין להתפלא על מה שאמרנו שאין כאן דין קדימה כלל באין ברכותיהן שוות, והא אמרנו ד׳העץ׳ קודם ל׳האדמה׳ ו׳האדמה׳ ל׳שהכל׳, והא אין ברכותיהן שוות. דהעניין כן הוא, דבאין ברכותיהן שוות ליכא מעלה דשבעת המינים וליכא מעלה דחביב, וגם חשיבות דברכת ׳העץ׳ נגד ברכת ׳האדמה׳ ליכא. אבל המעלה ד׳העץ׳ ו׳האדמה׳ על ׳שהכל׳ נשאר גם באין ברכותיהן שוות (למדתי זה מהרא״ש ע״ש, וגם בתוספות שם נצרך לפרש כן ע״ש ודו״ק).

ה ויש מרבותינו דסבירא ליה דגם באין ברכותיהן שוות לא הוסרה רק מעלה דשבעת המינים, אבל אחר מעלה דחביב הולכין (סמ״ק הובא בטור, וכן כתב בשם רבינו שמעיה בשם הגאון עיין בית יוסף וב״ח). ובפירושא דחביב גם כן חולקין על הרמב״ם, דלהרמב״ם פירושו מה שחביב עליו עתה, והם מפרשים מה שדרכו להיות עליו תמיד חביב, אף שעתה רצונו יותר במאכל אחר. והנה זהו עיקרן של הדעות בעניין זה.

ו ודע דזה שאמרנו לדעה הקודמת דבאין ברכותיהן שוות ליכא מעלה דשבעת המינים וליכא מעלה דחביב, ולהדיעה דסעיף הקודם דליכא מעלה דשבעת המינים, זהו כשאחד משבעת המינים ואחד אינו משבעת המינים, כגון צנון שברכתו ׳האדמה׳ וזית שברכתו ׳העץ׳, דיכול להקדים הצנון להזית משום דאין להם שייכות זה עם זה בשום דבר. אבל כששניהם משבעת המינים ואין ברכותיהם שוות, כגון הכוסס את החטה שברכתו ׳האדמה׳ וזית שברכתו ׳העץ׳ - החטה קודמת מפני שהוא מוקדם בפסוק (וזהו כוונת המג״א בסק״ב). ויש אומרים דזה שאמרנו דבאין ברכותיהן שוות ליכא מעלה דחביב ויכול להקדים איזה שירצה, דהכי פירושו: דאין הולכין אחר החביב לו תמיד אלא מה שחביב לו עתה (ב״ח וט״ז סק״א ופרישה). ולכן אם אחד מהם מז׳ המינים - הוא קודם, אפילו רוצה עתה בהשני (שם), כיון דקיימא לן דז׳ מינים עדיף מחביב, ומהרא״ש לא משמע כן (מג״א שם).

ז רבינו הבית יוסף אחר שהביא דעות הפוסקים ודעת הרמב״ם, כתב בסעיף ג׳: ״הביאו לפניו דבר שברכתו ׳בורא פרי העץ׳ ודבר שברכתו ׳שהכל׳ - ׳בורא פרי העץ׳ קודמת שהיא חשובה, שאינה פוטרת אלא דבר אחד, וכן ׳בורא פרי האדמה׳ ו׳שהכל׳ - ׳בורא פרי האדמה׳ קודמת. ואם הביאו לפניו ׳בורא פרי העץ׳ ו׳בורא פרי האדמה׳, איזה מהם שירצה יקדים, ויש אומרים ש׳בורא פרי העץ׳ קודם״ עכ״ל, ודיעה ראשונה היא דעת הרא״ש דסבירא ליה ד׳העץ׳ אינה נחשבת מבוררת יותר מ׳האדמה׳. ויראה לי דלא אמר הרא״ש דאין חשיבות ביניהם אלא כשעתה רצונו יותר בפרי האדמה, אבל אם אינו רוצה כלל בזה יותר מבזה - ׳בורא פרי העץ׳ קודמת. וכן משמע לשון הרא״ש שכתב: דלא חשיב כל כך ׳ברכת בורא פרי העץ׳ כנגד ברכת ׳האדמה׳ וכו׳ ע״ש, ומשמע להדיא דקצת חשיבות יש.

ח והנה זה ש׳העץ׳ ו׳האדמה׳ קודמין ל׳שהכל׳ היינו אפילו אם ה׳שהכל׳ חביב עליו (שם סק״ג) ואפילו אם היה יכול להיות ממין שבעה, ד׳שהכל׳ נגד ׳העץ׳ ו׳האדמה׳ אינו כלום. וזה ש׳העץ׳ קודמת ל׳האדמה׳ לדעת היש אומרים, כבר נתבאר בסעיף ד׳ שיש אומרים שאין דין קדימה כלל באין ברכותיהן שוות, ולהדיעה שבסעיף ה׳ הולכין אחר החביב וזהו גם לדעת הרמב״ם, ואם כן היכי משכחת לה ש׳העץ׳ קודם ל׳האדמה׳, ואם שניהם משבעת המינים כמו כוסס חטה ואוכל גפן, הלא חטה קודמת כמ״ש בסעיף ו׳. האמנם זהו דעת בה״ג ד׳בורא פרי העץ׳ תמיד קודם ל׳בורא פרי האדמה׳, אפילו נגד מעלת ז׳ המינין ונגד מעלה דחביב. מיהו להלכה יש לילך אחר חביב, דהא להרמב״ם לעולם חביב עדיף ולהסמ״ק בהך דינא גם כן חביב עדיף, ולרש״י והרא״ש מברך על איזה שירצה וזהו גם דעת הגאון, ואם כן הבה״ג יחיד לגבייהו (שם סק״ד).

ט ויש מי שכתב בלשון זה: ״ולעניין ההלכה אין כאן חשש, דבכל הדרכים יש על מי לסמוך: דאם הברכות שוות ויש מין ז׳, יכול יטול המין ז׳ ולברך עליו ולפטור את שאינו מין ז׳, וזהו דעת רוב הפוסקים. ויכול ליטול את שאינו מין ז׳ אם הוא חביב עליו ולפטור את המין ז׳, וזהו דעת הרמב״ם. ואם אין ביניהם ממין ז׳ - וודאי החביב עדיף בברכות שוות, וכשאין ברכותיהן שוות גם כן כבר נתבאר דאיך שיעשה יש לו על מי לסמוך. ובפירושא דחביב: אם יקח מה שחביב לו עתה יצא לדעת הרמב״ם, ואם יקח מה שחביב עליו תמיד יצא לדעת שארי פוסקים״ (ט״ז סק״א).

י ואיתא בגמרא (מ״א.): דכל המוקדם בן[קרא] ד״ארץ חטה ושעורה״ מוקדם לברכה, ובאמצע כתיב: ״ארץ זית שמן ודבש״, והפסיק ׳ארץ׳ זה ביניהם להשמיענו דהסמוך ל׳ארץ׳ השני קודם מהמאוחר ל׳ארץ׳ הראשון, ולכן דבש שהם תמרים קודמין לענבים, דענבים הם שלישי ל׳ארץ׳ הראשון ודבש הוא שני ל׳ארץ׳ השני. ודין זה יכול להיות לכל הפוסקים, אפילו לדעת הרמב״ם שהולך אחר חביב, והיינו כגון שבחביבות כולם שוין אצלו, ואז לכל הדעות יש לו להקדים המוקדם בקרא. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה׳ דהא דחטה ושעורה קודמין דווקא כשעשה מהם תבשיל או פת, אבל הכוסס חטה שברכתו ׳בורא פרי האדמה׳ אינה קודמת לברכת ׳בורא פרי העץ׳ עכ״ל, דקדק וכתב: ׳אינה קודמת׳, אבל לא כתב ש׳בורא פרי העץ׳ קודם, שהרי כבר כתב בסעיף א׳ דבאין הברכות שוות ליכא מעלה כלל, ולהרמב״ם והסמ״ק הולכין אחר חביב, ורק לדעת בה״ג צריך להקדים ׳העץ׳ כמו שבארנו (ודברי הט״ז בסק״ה צ״ע ע״ש ודו״ק).

יא ובזה שנתבאר שתמרים קודמים לענבים כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳: דזהו דווקא כשאוכל ענבים כמות שהן, אבל אם עשה מהם יין שקובע לעצמו ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ - חשובה והיא קודמת לברך עליו תחילה. אבל מעשה קדרה מחמשת מיני דגן - היא חשובה יותר מברכת היין עכ״ל, לפי שברכתם ׳מזונות׳ וגם קודמים ליין בפסוק (טור). וכן יתבאר לקמן בסדר המעלות, שאחר ׳המוציא׳ ברכת מזונות קודמת לכל הברכות, ומהרמב״ם משמע שבכל דבר הולכין אחר החביב, אך רוב הפוסקים לא סבירא ליה כן בפרט לעניין ברכות ׳הגפן׳ ו׳מזונות׳. עוד כתב רבינו הרמ״א: דכל הנאמר סמוך ל׳ארץ׳ קמא קודם למה שנאמר סמוך ל׳ארץ׳ בתרא, לאחר ששוה לו בסמיכות לארץ עכ״ל. כלומר דחטה קודם לזית ושעורה קודם לתמרים, וזה אינו אלא להרמב״ם דלא סבירא ליה קדימה בברכות, וכגון שכולם שווים לו בחביבות. אבל לשארי פוסקים לא משכחת לה, דאם עשה מהם תבשיל הלא מצד ברכת ׳מזונות׳ קודמין, ואם כוססן וברכתן ׳האדמה׳ הלא באין ברכות שוות אין כאן קדימה כמו שנתבאר, ולבה״ג אדרבא ׳העץ׳ קודם כמ״ש, אבל להרמב״ם אתי שפיר (ומתורץ קושית המג״א סק״ח ע״ש ודו״ק).

יב עוד כתב בסעיף ה׳: ״ברכת ׳המוציא׳ קודם לברכת ׳בורא מיני מזונות׳ וכל שכן לשאר ברכות, ואף על פי שהדבר השני חשוב או חביב עליו״ עכ״ל. נראה דדין זה לא משכחת לה אלא באוכל פת פחות מכזית דאין צריך נטילת ידים, כמ״ש בסימן קנ״ט, בזה ׳המוציא׳ קודם. אבל בנוטל ידיו ואוכל סעודה קבועה לא שייך זה, דלאחר נטילת ידים הלא מוכרח לברך ׳המוציא׳ מיד, ואם קודם נטילת ידים, הרי מעשים בכל יום בקידוש שבתות וימים טובים שאוכלים הרבה מיני מתיקה קודם נטילת ידים, ומה שייך בזה דין קדימה כיון ששני עניינים הם, ומשנה מפורשת היא: ׳בירך על הפרפרת - לא פטר את הפת׳ (מ״ב.), הרי שאכל הפרפרת קודם הפת והיינו קודם נטילת ידים. (וכל דברי המג״א בסק״ט לא נתבררו לי כלל, ודבר הרגיל הוא גם בחול שקודם נטילת ידים טועמין מן התבשילין ומברכים עליהם, ומה שייך בזה ברכה שאין צריך הלא רצונו לאכול קודם נטילת ידים, וכן מנהג העולם בפשיטות).

יג כבר נתבארו דברכת ׳בורא מיני מזונות׳ קודם לשארי ברכות, לבד ׳המוציא׳. ולא מיבעיא מיני תבשילים העשוים מחטה ושעורה דכתיבי בהדיא, אלא אפילו היה לפניו תבשיל מקמח כוסמין ושבולת שועל ושיפון שנקרא קאר״ן, דלא כתיבי בהדיא אלא שנכללין בכלל חטה ושעורה - מכל מקום ברכתן קודמת לגפן ותאנה ורמון דכתיבי בהדיא, ואפילו מיין דחשיב טובא, וזהו מכמה טעמים: חדא דכיון שנכללו בכלל חטה ושעורה הרי הם כהם עצמם, ועוד כיון דחשיבי, דעבדי מינייהו ׳המוציא׳ וברכת המזון, הם קודמים אף כשלא עשה מהם פת, ואפילו שעורה ומיניו שהוא שני ל׳ארץ׳ קדם לזית שהוא ראשון ל׳ארץ׳ השני, מפני שברכתם ׳מזונות׳ וקודמין לברכת ׳בורא פרי העץ׳ (ומ״ש המג״א בסקי״ג דזית קודם צ״ע, וכל החמשת מינים קודמים לו ועיין מחצית השקל ודו״ק).

יד כל מקום שאמרנו שאחד קודם לחברו זהו כשרוצה לאכול משניהם, לכן יש להקדים מז׳ המינין או החביב או החשוב. אבל אם אין רצונו לאכול משניהם אינו מברך רק על זה שרוצה לאכול אף על פי שגם השני מונח לפניו, כמו בסימן קס״ח לעניין ׳המוציא׳ ע״ש. ובמקום שצריך להקדים מפני מעלת שבעת המינים, אפילו היא חצי פירא והאחרת פירא שלימה (מג״א סק״א), וכן בהקדמה דשבעת המינים זה לזה, כמו בפת של חטים שקודם לשל שעורים, אפילו החטה פרוסה כמ״ש בסימן קס״ח. אמנם במקום מעלת חביב נראה דשלם עדיף (שם), כששניהם שווים במעלת הז׳ מינין או שניהם אינם מז׳ המינים, וראיה משם בשניהם חטים או שניהם שעורים והאחד נקי והאחד שלם, דשלם עדיף ע״ש.

טו וכתב רבינו הרמ״א דכל זה דצריך להקדים היינו לכתחילה דווקא, אבל אם עבר ובירך על השני, אם הברכות שוות - יוצא ואין צריך לחזור ולברך על זה שהיה לו להקדים, ובלבד שיהא דעתו עליו גם כן בברכתו עכ״ל. ואפילו היו שניהם לפניו בעינן שיתכוין בפירוש לפוטרו, שאינו נכון שיפטור האינו חשוב את החשוב בסתמא אלא כשיכוין לה בפירוש, אבל החשוב פוטר את שאינו חשוב גם בסתמא (מג״א סקי״א). ובשאין השני לפניו אפילו החשוב אינו פוטר את שאינו חשוב בסתמא (שם) אלא אם כן כיון עליו בפירוש, ודברים אלו נתבארו בסימן ר״ו ע״ש.

טז ונראה לפי עניות דעתי שזה שכתב רבינו הרמ״א דשאינו חשוב אינו פוטר את החשוב בסתמא אפילו כששניהם לפניו, זהו בתלמיד חכם שיודע הדין ועם כל זה בירך על שאינו חשוב, יש לומר דסתמא הוי כמו בפירוש שלא יפטור. אבל במי שאינו יודע הדין כלל ושלא בכוונה בירך על אחת מהן, וודאי גם בסתמא ככוונתו לפטור הדבר השני, דזה ידוע לכל. ואפילו בתלמיד חכם אולי סבירא ליה כהרמב״ם דחביב קודם, ואצלו היה זה חביב, ולכן דין זה של רבינו הרמ״א צ״ע ואי אפשר להורות כן למעשה.

יז סדר המעלות: ׳המוציא׳, ׳בורא מיני מזונות׳ על חטין, ׳בורא מיני מזונות׳ על שעורין, זתים תמרים גפן ותאנה ורמון. ויש מי שאומר דזתים קודם ל׳בורא מיני מזונות׳ של שעורין (מג״א סקי״ג וצ״ע שהשמיט תמרים), ולעניות דעתי אינו כן (וכן כתב האליה רבה). ו׳העץ׳ ו׳האדמה׳ קודמין ל׳שהכל׳, ו׳העץ׳ קודם ל׳האדמה׳, אך אם ׳האדמה׳ חביב יברך מקודם על ׳האדמה׳ ויכוין לבלי לפטור את ׳העץ׳. ומין ז׳ קודם לאינו מין ז׳, וכל הקודם בפסוק מוקדם לברכה, והסמוך ל׳ארץ׳ שני יש לו מעלה על הג׳ של ׳ארץ׳ קמא. ו׳האדמה׳ של ז׳ מינין, כגון כוסס חטה עם ׳העץ׳ שאינו מז׳ המינין: לדעת בה״ג ׳העץ׳ קודם, ושארי הפוסקים חולקים, ולדעת הרמב״ם חביב קודם לכל דבר. ולדעת הרמב״ם מקרי חביב מה שחביב לו עתה, ולדעת הרא״ש מה שחביב עליו תמיד. ואכילה ושתייה קודמים לריח (שם), ונראה לי דאכילה קודם לשתייה, והשותים יי״ש עם לעקא״ך לכל הדעות מברך על הלעקא״ך ׳מזונות׳ תחילה אף על פי שהיי״ש חביב עליו ואפילו לדעת הרמב״ם, דאין סברא ששתייה ו׳שהכל׳ יקדום לאכילה ו׳מזונות׳, וכן יש להורות הלכה למעשה (ו׳בורא פרי הגפן׳ קודם לשארי ברכות לבד ׳המוציא׳ ו׳בורא מיני מזונות׳).

סימן ריב

א שנו חכמים במשנה (מ״ד.): ״זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפילה - מברך על העיקר ופוטר את הטפילה״. ויש שני מיני טפילות: האחת טפילה מעורבת והשנית טפילה שאינה מעורבת. טפילה מעורבת כיצד: הרי שבשלו שני דברים כאחד ואוכלים אותן כאחד, כמו שמבשלין קטניות עם גרויפי״ן או גרויפי״ן עם תפוחי אדמה שקורין קארטאפלע״ס או בולבע״ס. והנה אם יש בזה דבר שברכתו ׳מזונות׳ כמו לאקסי״ן פארפי״ל ומיני גרויפי״ן האבערנ״א געראסטנ״א פערי״ל גרויפי״ן - אפילו הם המועט ברכתן ׳מזונות׳, דכל שיש בו מחמשת המינין אפילו הם מעט הם נעשו עיקר מחמת חשיבותן ומברך על כל התבשיל ׳בורא מיני מזונות׳, לבד אם לא ניתנו בקדרה לשם אכילה אלא לדיבוק בעלמא, או שעירב הקמח במים עד שנעשה רך והוא משקה ולא אוכל וברכתו ׳שהכל׳. אבל שארי שני מינים - הולכין אחר הרוב, כמ״ש בסימן ר״ח, ושם נתבאר דאורז אף על פי שברכתו ׳מזונות׳ מכל מקום אין לו חשיבות דה׳ המינים שיחשב לעיקר אך כשהוא מועט, והרי הוא כשארי מאכלים שהולכין אחר הרוב.

ב ואין לשאול לפי זה אצלינו שמבשלין תבשילין עם בשר ואנו מברכין על התבשיל הברכה המיוחדת לו ועל הבשר ׳שהכל׳, ליהוי חד מינייהו עיקר והשני טפל. דאין זו שאלה, דבטפילה המעורבת לא שייך עיקר וטפל אלא כשאוכלם ביחד, כמו כשמבשלים גרויפי״ן עם קטניות או עם תפוחי אדמה שלוקחין בכף אחת זה וזה, ואז אפילו אם אינו נלקח בכף רק מין אחד גם כן הוי טפל. אבל הבשר אוכלין בפני עצמו או קודם התבשיל או אחר כך, אין זה עיקר וטפל. והוא הדין אם ליקט התפוחי אדמה מתוך התבשיל ואוכלן בפני עצמם - מברך עליהם ׳בורא פרי האדמה׳ אם התבשיל ברכתו ׳מזונות׳ או ׳שהכל׳, וכן להיפך בבשר כשחתכן לחתיכות קטנות ואוכלן ביחד עם התבשיל - נעשים בטילים וטפלים להתבשיל וכיוצא בזה בכל הדברים. ופשוט הוא דכל זה מיירי כשאוכל תבשיל ובשר שלא בתוך הסעודה, ד(י)אלו אוכלם בתוך הסעודה - כולם טפילים להלחם, וברכת ׳המוציא׳ פוטרתן כדין דברים הבאים בתוך הסעודה שהפת פוטרתן, כמ״ש בסימן קע״ז ע״ש. וכן עיסה ממולאת בפירות או בבצים או בגבינה כמו מיני טיגון שלנו - הוה העיסה עיקר ואין צריך ברכה על המילוי, אפילו אוכל המילוי מעט בפני עצמו. אך אם נוטל המילוי מהם ואוכלם ואינו אוכל העיקר עתה כלל - פשיטא שמברך על הטפל הברכה הראויה לה, מפני שכעת איננה טפל אלא עיקר, וכהני גוונא בכל עיקר וטפל המעורבת.

ג טפילה שאינה מעורבת כיצד: כגון שאוכל דג מלוח ונוטל לזה בצל להמתיק המלוח, ואוכל המלוח ואחר כך הבצל - אין צריך ברכה על הבצל. אבל אם יאכל הבצל תחילה, אף על פי שכוונתו להמתיק המלוח שיאכל אחר כך - מכל מקום צריך לברך ׳האדמה׳ על הבצל. דכללא הוא בעיקר וטפל שאינה מעורבת: אם אוכל הטפל תחילה - לא מקרי טפל וצריך ברכה בפני עצמו, וכן צריך שבשעה שאוכל העיקר תהא דעתו על הטפלה. אבל אם לא היה דעתו על הטפילה כלל אלא שאחר אכילת העיקר נחלש לבו ולוקח הטפילה - צריך לברך על הטפילה בפני עצמה. ויראה לי דבכהאי גוונא אפילו הטפילה היא ברכה אחת עם העיקר, כגון ששתה יי״ש ונחלש לבו ולוקח גבינה להחזיק הלב ששניהם ברכתן ׳שהכל׳, מכל מקום כיון דבעת השתייה לא היה דעתו לאכול הגבינה - צריך לברך ׳שהכל׳ על הגבינה בפני עצמה, וכיוצא בזה בכל הדברים.

ד וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״הא דמברכין על העיקר ופוטרין הטפילה היינו שאוכלן ביחד או שיאכל העיקר תחילה. אבל אם אוכל הטפל תחילה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחילה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, או שאוכל גרעיני גודגדניות למתק השתייה (שאחר כך) - מברך על האוכל תחילה אף על פי שהוא טפל לשתייה. ואינו מברך עליו רק ׳שהכל׳, הואיל והוא טפל לדבר אחר״ עכ״ל. ולמדנו מדבריו דאף על פי שצריך ברכה על הטפל כשאוכלו תחילה, מכל מקום אין ברכתו רק ׳שהכל׳ אם העיקר ברכתו ׳שהכל׳ (מג״א סק״ד), כלומר ומברך על הטפל וממילא שאין צריך ברכה על העיקר. ויש מי שרוצה לומר דאפילו אם העיקר אין ברכתו ׳שהכל׳, מכל מקום אין מברך על הטפל רק ׳שהכל׳ אף שברכה אחרת לה, דכיון שהיא טפילה ניטלה ממנה עיקר הברכה ואחר כך מברך על העיקר הברכה הראויה לה (תה״ד), ולא נהירא (מג״א שם). ודע שיש שכתבו שאם הטפל חביב עליו יותר תמיד - מברך על הטפל בכל עניין (ט״ז סוף סק״ז ואליה רבה). וזהו שני הפכים בנושא אחד, דאם הוא חביב עליו אינו טפל, ואם הוא טפל אינו חביב עליו (והדין אמת אלא דבכהאי גוונא בטל שם טפל מעליו, ובסעיף ו׳ יתבאר עוד בזה).

ה יש לפעמים שאפילו הפת שהוא חשוב מכל דבר, ומכל מקום הוא טפל. וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א׳: ״ואפילו פת שהוא חשוב מכל, אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו - מברך על הדג ופוטר את הפת כיון שהוא טפל״ עכ״ל. כלומר שאינו רוצה באכילת פת כלל, וכיון שאין עיקר אכילתו בשביל הפת - אינו מברך עליו (מג״א סק״ב בשם תר״י). ולפי זה כשרצונו לשתות יי״ש ומכין לו קצת פת או גלוסקא קטנה להשיב הלב ואין רצונו העיקרי באכילתם, מברך על היי״ש ׳שהכל׳ ופוטר אותם. ודע שזהו וודאי שכל טפל אינו אלא אכילה מועטת להשיב הלב או שלא יזיקנו בגרונו, ואז אין צריך על הטפל לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה. אבל כשאוכל הרבה - לא שייך לקרותו טפל, ולכן כל יראי אלקים מונעין את עצמם מליקח אפילו פת כל שהוא או גלוסקא כל שהוא לשם טפל אחרי שתיית מעט יי״ש כדרך העולם, כי מי יוכל לשער זה.

ו וכתב רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים אם הטפל חביב עליו - מברך עליו ואחר כך מברך על העיקר״ עכ״ל. וכבר תמהנו בסעיף ד׳ דאם הוא חביב עליו הרי אינו טפל, וצריך לומר דזהו לפירוש הרא״ש שהבאנו בסימן רי״א דחביב מקרי מה שחביב עליו תמיד ע״ש, ולפי זה יש לומר דעתה אינו חביב עליו ולכן הוא טפל. אך כיון שתמיד חביב עליו ולכן צריך ברכה בפני עצמו, ואין העיקר פוטרה אם אין ברכתה כברכת העיקר (וכן כתב הגר״ז בסעיף ט׳, ומה שכתב עוד בזה וכן כמה דברים שכתב בסימן זה לא נתבררו לי ע״ש ודו״ק).

ז פשוט הוא כששורה פת ביי״ש או גלוסקא או לעקא״ך וטארי״ט, אף על פי שכוונתו להיי״ש הנבלע בו - מכל מקום הם עיקרים והיי״ש טפל, ומברך ׳המוציא׳ וצריך נטילת ידים, או מברך ׳מזונות׳ ופוטר היי״ש הנבלע בו, וכן כששורה ביין או בשארי משקים. ויש מי שמחלק בין קודם אכילה דאז מברך על הפת ובין לאחר אכילה (מג״א סוף סק״ג), ולעניות דעתי אין חילוק בזה, דאם הוא בתוך הסעודה הרי אין צריך ברכה, ואם הוא לאחר ברכת המזון, אצלינו ׳שהכל׳ נחשב בתוך הסעודה כמ״ש בסימן קע״ז, וודאי דגם אז הפת עיקר וצ״ע, ולא ראינו מעולם מי שיעשה כן לאחר ברכת המזון וראוי למנוע מזה. ואם ירצה במשקה לאחר ברכת המזון, ישתה המשקה לבדה ויברך עליה.

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳: ״מרקחת שמניחים על רקיקים דקים, אותם רקיקים הוי טפילה למרקחת, שהדבר ידוע שאין מתכוונים לאכל לחם״ עכ״ל, שהמה באים רק לדבק המרקחת עליהם שלא יטנפו הידים בדבש. ומכל מקום אם אכל המרקחת בפני עצמה ואחר כך אוכל הרקיקין - צריך לברך עליהם ׳מזונות׳ כיון שעשאן לעיקר (ט״ז סק״ח). אך בזמנינו אינו מצוי זה, ומדבקין המרקחת להרקיקים כדי ליתן טעם בהרקיקים (מג״א סק״ה), ולכן הוי הרקיקים עיקר והמרקחת טפל ומברכין ׳בורא מיני מזונות׳ בלבד, וכן הדין בלעקא״ך. ודע שיש מין מרקחת באיזהו מקומות שקורין אינגבערלא״ך שמטגנין קנמון עם אגוזים ושקדים, ותלוי מי מהם העיקר. ואם מערבין בהם פארפערלא״ך ואין כוונתם רק לדיבוק בעלמא - מברכין ׳האדמה׳, ואם לאו מברכין ׳מזונות׳.

סימן ריג

א כבר נתבאר דברכת הנהנין אינה כברכת המצות שאחד יכול להוציא חבירו אפילו אם הוא כבר יצא ידי חובתו מטעם דכל ישראל ערבים זה בזה, אבל בברכת הנהנין אינה כן. ואם הוא לא נהנה עתה - אינו יכול להוציא אחרים בברכתו, דבזה לא שייך ערבות, שאינה חובה על האדם, ולכן אין המברך מוציא אחרים, אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאין בשמיעתן אם הוא מכוין להוציאם והם מתכוונים לצאת בברכתו, ואפילו לא ענו ׳אמן׳, דשומע כעונה, ובלבד שלא יפסיקו בדיבור בשעה שמברך המברך. וכן אם לא שמעו הברכה מתחלתה ועד סופה, אפילו ענו ׳אמן׳ - אין יוצאין ידי חובתן וצריכין לברך בעצמם. וכן אם אינו אוכל ושותה עמהם ובירך בעדם - הוה ברכתו לבטלה והם חייבים לברך בפני עצמם (מג״א סק״ז), אלא אם כן ברכו עמו ביחד וענו אחריו מה שאמר.

ב בסימן קס״ז סעיף כ״א נתבאר דבסעודה לעניין ברכת ׳המוציא׳ אין המסובין יוצאין בברכת המברך אלא אם כן ישבו בהסיבה, ולדידן הוה ישיבה סביב השלחן כהסיבה לדידהו, דאנן לא רגילין בהסיבה. וכתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף א׳: ״על כל פירות ושארי דברים חוץ מפת ויין, אם היו האוכלים שנים או יותר - אחד פוטר את חבירו אפילו בלא הסיבה, ומיהו ישיבה מיהא בעי, ודווקא פת ויין דחשיבי בעו הסיבה, ולדידן הוי ישיבה כמו הסיבה לדידהו. ולפי זה לדידן דלית לן הסיבה אין חילוק בין פת ויין לשארי דברים, דבישיבה אפילו פת ויין אחד מברך לכולם, ושלא בישיבה אפילו בשאר דברים כל אחד מברך לעצמו״ עכ״ל.

ג ביאור הדברים: דבגמרא (מ״ג.) לא הוזכר דין שארי דברים כלל, ורק בפת תנן התם דצריך הסיבה, וביין יש פלוגתא בגמרא שם אם צריך הסיבה או די בישיבה, או דגם הסיבה לא מהני מטעם דאין לזה קביעות. ופסקו הפוסקים כהך לישנא דיין שוה לפת, משום דיין חשוב ורובי משתאות הם ביין, ובשארי דברים הכריעו מצד הסברא דהסיבה וודאי לא שייך בהו, דאין בזה קביעות כל כך. ובלא ישיבה וודאי דאי אפשר לאחד לצאת את האחרים, שהרי אפילו בפת תנן: ״היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו״, ולדידן בלא ישיבה קבועה כל אחד מברך לעצמו, וכל שכן באכילות אחרות דצריך ישיבה על כל פנים. והישיבה צריך להיות ישיבה קבועה, ואם דעתם למיעקר ממקומם מיד - לא מקרי ישיבה כלל, וכל אחד מברך לעצמו (עיין מג״א סק״א).

ד וגם כל זה הוא רק בברכה ראשונה שעומדים להתחבר יחד בישיבתם לאכול או לשתות והוי כקביעות, דאז אחד יכול להוציא את האחרים. אבל בברכה אחרונה שעומדים להפרד - צריכין ליחלק ואין אחד מוציא את חבירו וכל אחד מברך לעצמו. ואינו דומה לזימון של ברכת המזון, דעל פי הזימון כולם מתחברים יחד, אבל בפירות לא שייך זימון דאין זימון לפירות וכמפורדים דמי. ויראה לי דגם כשאוכלים פת הבאה בכיסנין שברכתן ׳מזונות׳, כיון שאוכלין בלא קביעת סעודה ובלא שיעור קביעת סעודה - דינם כפירות, ולא דמי ליין ששותין הרבה. וכשאוכלין שיעור קביעת סעודה, הרי צריך נטילת ידים ו׳המוציא׳ וברכת המזון והוי כפת ממש.

ה וכיון שבגמרא לא נזכרה דין שארי דברים, לכן יש מרבותינו דסבירא ליה דאדרבא כיון שאין בהם חשיבות לא שייך בהם כלל לא ישיבה ולא הסיבה ונחשבים כמפורדים תמיד, ואי אפשר לאחד להוציא אחרים בשום פנים. וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב: ״ויש אומרים דבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מהני הסיבה, והוא הדין ישיבה לדידן, ולכן נהגו עכשיו בפירות שכל אחד מברך לעצמו״ עכ״ל. וכתבו הגדולים דהאידנא גם ביין אין קביעות וכל אחד מברך לעצמו, לבד אם היין והפירות באו בסוף הסעודה או בתוך הסעודה דאחד מברך לכולם, דמיגו דמהני הסיבה או ישיבה לדידן להפת מהני נמי לדברים אלו.

ו והנה להלכה כן המנהג פשוט שאין אחד מוציא חבירו בשום דבר, וכל אחד מברך לעצמו, דאפילו ב׳המוציא׳ וברכת המזון מעטים הם בזמנינו שאחד יוציא את חבירו וכל שכן בשארי דברים. ומכל מקום אם אירע כן בפירות או בשארי דברים שאחד ביך והאחרים שמעו וכיוונו לצאת בברכתו והוא כיון להוציאם: אם היתה בישיבה - יצאו בדיעבד בין בברכה ראשונה ובין בברכה אחרונה, אבל אם לא היתה בישיבה אלא בעמידה או בהילוך - גם בדיעבד לא יצאו אפילו בברכה ראשונה (מג״א סק״ד ובסימן קס״ז ועיין מחצית השקל).

ז ודע דכבר בארנו כמה פעמים דאף במקום שאחד יכול להוציא את חבירו, ובגמרא (נ״ג.) משמע להדיא דעדיף טפי בכהאי גוונא, משום ׳ברוב עם הדרת מלך׳, מכל מקום אין אנו עושין כן משום דרחוק הוא שכל אחד ישמע בכוונה מחבירו את הברכה. ורק בקידוש והבדלה אחד מוציא לכולם אף בעמידה, משום דמכינים עצמם לזה והוי כקביעות (תוספות מ״ג. סוף ד״ה ׳הואיל׳), ויתבאר בסימן רצ״ח. וכן במוגמר אמרו בגמרא שאחד מברך לכולם, ומשמע דגם ישיבה אין צריך, והטעם משום שהריח עולה לכולם ביחד בשוה, וגם אינה דבר הנכנס לגוף שיהא צריך קביעות. סוף דבר: זולת קידוש והבדלה אין אנו רגילין כלל שאחד יוציא את השני בברכתו, אלא כל אחד מברך לעצמו (עיין ש״ת סק״א וסק״ב ואין נפקא מינה לדידן ודו״ק).

סימן ריד

א בכל ברכה צריך שם ומלכות והעולם: ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם״, וכל ברכה שאין בה שם ומלכות - אינה ברכה. ואם דילג שם או מלכות - יחזור ויברך, ואפילו לא דילג אלא תיבת ׳העולם׳ לבד צריך לחזור ולברך, ד׳מלך׳ לבד אינה מלכות (תוספות מ: ד״ה ׳אמר׳), אבל אם דילג תיבת ׳אלהינו׳ משמע דאין צריך לחזור. וזה שבברכות שיש בהן פתיחה וחתימה ליכא בהחתימה ׳מלך העולם׳, משום דכיון שהזכיר בהפתיחה אין צריך להזכיר בהחתימה, וכשאומר בחתימה: ׳ברוך אתה ה׳ אדלעיל קאי (כן נראה לי כוונת התוספות שם).

ב וזה שבברכת אבות בתפלה ליכא ׳מלך העולם׳, דכיון שאומרים ׳אלהי אברהם׳ הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא על כל העולם כולו, וכן בברכת ׳מגן אבות׳, כיון שאומרים: ׳המלך הקדוש שאין כמוהו׳ או ׳האל הקדוש שאין כמוהו׳, הוי כמו ׳מלך העולם׳ (תוספות שם). וכן ב׳אלהי נשמה׳ למאן דסבירא ליה שאינה סמוכה לברכת ׳אשר יצר׳ ואין בה מלכות, דכיון שמזכיר בה שהקדוש ברוך הוא בורא הנשמות ונופחם בגופות ואחר כך נוטלם מהם ואחר כך מחזירם להם, אין לך מלכות גדולה מזו (בית יוסף). וברכה הסמוכה לחבירתה אין צריך ׳מלך העולם׳, שהרי הפתיחה של הראשונה הולך על כולם.

ג ויש אומרים שזה שאמרו חז״ל: ׳כל ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה׳ זהו בברכת הנהנין וברכת המצות וברכות הראייה שהם הודאה להקדוש ברוך הוא, בזה שייך להזכירו יתברך ב׳מלך העולם׳. אבל תפלה שעיקרה היא בקשת צרכיו אלא שמקודם צריך לסדר שבחו של מקום, בזה לא אמרו חז״ל, ולכן אין בתפלה ׳מלך העולם׳ (ב״ח בשם רבינו יעקב פולק, וכעין זה כתב הבית יוסף בשם הרוקח ע״ש). והטעם נראה לי דכל ברכות שחשבנו כל מין אנושי נהנה מבריאתו יתברך, ולכן צריך להזכיר ׳מלך העולם׳. אבל בתפלה המיוחד לנו שאומרים: ׳אלהינו ואלהי אבתינו וכו׳, מה שייך ׳מלך העולם׳. ובברכת המצות אומרים ׳מלך העולם׳ מפני שאומרים ׳אשר קדשנו במצותיו׳, כלומר מכל העמים, צריך לומר ׳מלך העולם׳ כמובן.

ד כתב הרמב״ם בפרק י״א מברכות דין ה׳: ״העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת - מברך אחר עשייה. כגון שנתעטף בציצית או לבש תפילין או ישב בסוכה ולא בירך - מברך אחר כך, שהרי עושה עדיין המצוה. אבל אם הוא דבר שעברה המצוה - אינו מברך, כגון שחט ולא בירך או כיסה הדם ולא בירך וכו׳ עכ״ל. ויש חולקים עליו, דגם בכהאי גוונא אם לא בירך מברך אחר כך, ורק בברכת הנהנין אינו מברך אחר כך ולא בברכת המצות, ובארנו זה ביורה דעה סימן י״ט ע״ש.

סימן רטו

א השומע אחד מישראל שמברך איזה ברכה, אפילו לא שמע כל הברכה אלא סופה - חייב לענות ׳אמן׳, אפילו הוא אינו חייב בברכה זו. ומעשה באחד מן הגדולים שלמד אצל רבו, ותינוק אחד אכל פירא ובירך עליה בקול, וזה הגדול לא ענה ׳אמן׳ ונזף בו רבו נזיפה גדולה כמו שמבואר ביורה דעה סימן של״ד, ונהג נזיפה ואחר כך פייסו ומחל לו באופן שידרוש לכל העולם כמה גדול העונש מהשומע ברכה ואינו עונה ׳אמן׳, וסיפר לו מעשה נורא מעניין זה (לבוש בהקדמה). ולבד זה גם כששומע שעושין ׳מי שבירך׳ לאחד נכון לענות ׳אמן׳, ובזה מקיים מצות ׳ואהבת לרעך כמוך׳, ולכן עונין ׳אמן׳ אחר הרחמן (מג״א סק״ג).

ב אבל אם היה המברך כותי שעובדים להר גריזים או אפיקורס או תינוק שאינו יודע כלל מה שאומר, או היה גדול ושינה ממטבע הברכות - אינו עונה ׳אמן׳ אחריו. וכן אין עונין ׳אמן׳ אחר תינוק בשעה שלומד הברכות לפני רבו, שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתקונן ואף על פי שהם מברכים לבטלה בשעת הלימוד. אבל הגדול בלימודו לא יאמר השם בפירוש, אלא יאמר ׳השם׳, וכן יאמר ׳אלקינו׳. וכן הדורשים ברבים ומזכירים פסוק שיש בו שמות, לא יפרש השם אלא יאמר ׳השם׳, ואף שיש מתירין נכון להתרחק מזה וכן אנחנו נוהגים. אבל תינוק המברך לפטור את עצמו ומבין מה שאומר והגיע לחנוך - עונים אחריו ׳אמן׳, וכן אחר תינוק המפטיר בבית הכנסת - עונים אחריו ׳אמן׳. ונראה לי דתינוקת שאינה בת חנוך אין עונין אחריה אמן עד שתהא בת י״ב שנה ויום אחד.

ג כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״ועונין אחר עכו״ם אם שמע כל הברכה מפיו״ עכ״ל. ואמת שנמצא בירושלמי כעין זה, אבל יש חולקים וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפרק א׳ ומפירושו למשניות בפרק ח׳ ע״ש, והירושלמי הוא בסוף פרק ח׳ דברכות. ונראה לעניות דעתי דאין כוונתו על סתם ברכה הקבוע, אלא שאמר ברכה לאלהי ישראל וכיוצא בזה ע״ש.

ד אין עונין ׳אמן׳ רק אחר ברכת אחר ולא אחר ברכת עצמו, והעונה ׳אמן׳ אחר ברכותיו הרי זה מגונה (גמרא מ״ה:). ונראה לעניות דעתי הטעם דהנה על ידי הברכה נשפע שפע של מעלה, ועניית ׳אמן׳ הוא לחזק הדבר שוודאי כן הוא, ואינו מן הראוי שהאדם יחזיק עצמו שהוא כדאי שעל ידו תלך שפע הברכה, ולכן הוא מגונה, והאחר יכול לומר כן ולא בעצמו. ורק אחר גמר עניין משנים או ג׳ ברכות יכול לענות בסופו ׳אמן׳, כמו שאנו עונין בברכת המזון אחר ׳בונה ירושלים׳ שהוא גמר ברכות של תורה, דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, ולא נהגו כן בשארי מיני ברכות. ורבינו הבית יוסף כתב שנהגו לענות אמן אחר ׳יהללוך׳ ואחר ׳ישתבח׳ ע״ש, ורבינו הרמ״א כתב על זה: ״ויש אומרים שאין עונין ׳אמן׳ רק אחר ברכת ׳בונה ירושלים׳ בברכת המזון, וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות. ובמקומות שנהגו לענות ׳אמן׳ אחר ׳יהללוך׳ ו׳ישתבח׳ יענה גם כן אחר ברכת ׳שומר עמו ישראל

לעד״ עכ״ל. וממילא דבשבת ויום טוב יענה אחר ׳הפורס סוכת שלום׳, אך אצלינו אין המנהג רק בברכת המזון ב׳בונה ירושלים׳, ואולי כדי לעשות היכר בין דאורייתא לדרבנן, ולכן לא נהגו בשארי ברכות כי אין זה חובה אלא היתר, דבסיום מותר לענות ׳אמן׳ אחר ברכת עצמו ולא חובה.

ה כל המברך ברכה שאינה צריכה - הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי זה כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו ׳אמן׳. ואף על גב דאין זה לאו דאורייתא ממש כנשבע לשוא וכמוציא שם שמים לבטלה, דזהו הזכרת השם בלא ברכה, אבל בברכה איסורו מדרבנן (תוספות סוף ר״ה ורא״ש בקדושין פרק א׳), וזה שאמרו בברכות (ל״ג.) דהמברך ברכה שאין צריך עובר משום ׳לא תשא׳ אסמכתא בעלמא הוא (שם), מכל מקום איסור חמור הוא עד מאוד. ויש מי שרוצה לומר דהרמב״ם בפרק א׳ מברכות דין ט״ו סבירא ליה דהוי דאורייתא (מג״א סק״ו), ואינו מוכרח (אליה רבה סק״ה). ויש מי שכתב שכשהזכיר לבטלה יחלוץ מנעליו וישב על הקרקע ויכניע את עצמו ויבקש מג׳ שיתירו לו (שם בשם רמב״ן). והמקלל בשם, כגון שאומר ׳ייסרך ה׳ וכיוצא בזה, עונשו גדול מאוד (שם). ולא ירבה בברכות חנם, וכמו שבארנו בסימן ר״ו סעיף י״ב ע״ש (וכל הדינים שכתב המג״א כאן סק״ו בארנו שם).

סימן רטז

א איתא בברכות (מ״ג:): מניין שמברכין על הריח, שנאמר: ״כל הנשמה תהלל י״, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח. כלומר שלא נאמר דאין צריך ברכה אלא דבר הנכנס לתוך הגוף, כאכילה ושתייה שההנאה מורגשת, ובזה שייך לומר שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ולא בריח בעלמא שאינו נכנס לגוף כלל, ולזה דריש מקרא דגם על הריח הטוב יש חיוב ברכה. וקראה הנאת הנשמה, משום דלגבי אכילה ושתייה הוא תענוג רוחני המיוחס לנשמה ולא לגוף, ולכן כביכול גם על הקדוש ברוך הוא כתיב: ״ריח ניחוח לה״, לכן נקרא ׳ריח׳ מפני שהוא עניין רוחני.

ב ולכן כשם שאסור לישראל ליהנות ממאכל וממשקה קודם ברכה, כמו כן אסור ליהנות מריח טוב קודם שיברך. ויברך קודם הריח, כמו שמברך קודם האכילה והשתייה. ואף על גב דלא דמי, דבאכילה ושתייה אם יברך אחר כך הלא לא יהיה עובר לעשייתן, מה שאין כן בריח יריח ויריח, מכל מקום עיקר הברכה היא קודם שיריח כמו באכילה ושתייה (ב״ח). ופשוט הוא דבזה לא דמי לאכילה ושתייה אם לא בירך קודם, דא(י)לו אכל ושתה בלא ברכה אסור לברך אחר כך, ובריח לא שייך זה, דיברך ויריח עוד. ואין בריח רק ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, דהנאה מועטת היא, כלומר דכל ברכה אחרונה צריכה שיעור כזית או רביעית, ובריח לא שייך זה (כן נראה לי כוונת רש״י בנדה נ״ב., והט״ז סק״א פירש מפני שדומה לנתעכל במעיו ע״ש, ולא ידעתי למה הוצרך לזה).

ג ומפני שהיא הנאה מועטת לכן האכילה והשתייה קודמת לה אם באו שניהם בבת אחת, כמ״ש הטור סוף סימן רי״ב: ״הביאו לפניו יין ושמן טוב להריח בו, אוחז את היין בימינו ומברך תחילה עליו ואחר כך נוטל השמן בימינו ומברך״ עכ״ל, וכן הוא בגמרא (מ״ג:), ומטעם זה אין מברכין ׳שהחיינו׳ על הריח, וגם מפני שמתקיים משנה לשנה (מג״א סק״א). והנה כמה מיני תענוגים יש שאין מברכין על זה, כגון רחיצה בחמין וסיכה וכן על זמר ערב או על אור הנר כשיושב בחשך לבד במוצאי שבת וכיוצא בהם, מפני שכל תענוג שאינו נכנס לגוף אין צריך ברכה. ומכל מקום ריח שאני, שהרוחניות שבו נכנס לתוך גופו וכל האיברים מתפעלים מזה, אלא שהיא הנאה רוחנית ולכן כינוה להנאת נשמה ואינה דומה לכל מה שחשבנו.

ד יש שתמהו למה אין אנו מברכים בשאיפת עשן טאבא״ק בפיו או בנחירים אף שיש בהם ריחות טובות. ואין זה תמיה כלל, דידוע שעיקר דבר זה לא נעשה בשביל ריחו הטוב, ואדרבא הוא חזק ומר עד שיש הרבה בני אדם וביחוד נשים שאין יכולין לסבול כלל הריח הזה, והוא נעשה תחלתו לרפואת האיצטומכא ולביטול מחשבות ולבלות העת. ולכן גם אם יש שמערב בו ריח טוב, אין כוונתו בשביל הריח הטוב אלא לגרש הריח החזק והמר שבהטאבא״ק, והוי כבשמים של בית הכסא שאין מברכין עליו כמו שיתבאר בסימן רי״ז.

ה כמו שיש במאכלים כמה מיני ברכות, כדי לברך בכל מין ומין מעין הברכה, כמו כן בריח שצריך לברך ברכת הריח כפי הדבר שממנו בא הריח. כיצד: אם זה שיוצא ממנו הריח הוא עץ או מין עץ - מברך ׳בורא עצי בשמים׳, כלומר שהקדוש ברוך הוא ברא עצים שנותנים ריח טוב. ואם הוא עשב - מברך ׳בורא עשבי בשמים׳, ואם הוא פירא שאוכלין אותה ונותנת ריח טוב כמו אתרוג או תפוח טוב - מברך ׳הנותן ריח טוב בפירות׳. ואם אינו לא מין עץ ולא מין עשב ולא מין פירא, כמו המור שהוא מין חיה - מברך ׳בורא מיני בשמים׳, והיא ברכה כללית כמו ׳שהכל׳ באכילה ושתייה. ולכן כמו שבשם אם אמר על כולם ׳שהכל׳ יצא, כמו כן בריח אם אמר על כולם ׳בורא מיני בשמי׳ם יצא. וכמו שבשם בדבר שיש ספק בברכתו מברך ׳שהכל׳, כמו כן בריח מברך ׳בורא מיני בשמים׳ שהיא ברכה כללית. אבל אם בירך על מין עץ ׳בורא עשבי בשמים׳ או להיפך - לא יצא וחוזר ומברך, וכן בריח

שבפירות. ולכן אנו מברכין במוצאי שבת תמיד ׳בורא מיני בשמים׳ ואין מדקדקין למקורן של הבשמים, מפני שאין אנו בקיאין כל כך, ובברכה זו יוצאים על כל מיני בשמים כמ״ש.

ו זה שאמרנו דהמריח בפירא שיש בו ריח טוב מברך, זהו כשנטלו עתה להריח בו או שכוונתו לאוכלו וגם להריח בו. אבל נטלו לאוכלו ולא להריח בו, אף על פי שממילא מעלה ריח טוב - אינו מברך, שהרי אינו עשוי לריח, לפיכך צריך שתהא כוונתו לשם ריח. אבל בדברים העשויים לריח, אפילו אין כוונתו לריח אלא שנוטלו להעמידו במקום אחר, כיון שעולה ממנו ריח טוב - מברך (כן מפורש ממג״א סק״ה ומשולחן ערוך שם). ומכל מקום למעשה צ״ע, דכיון דאינו מתכוין להריח למה יברך, ואי משום דהוה פסיק רישא דבעל כורחו מריח בו, כמדומה שאין שייך סברא זו לגבי ברכה (אך מפסחים כ״ה: משמע להדיא דאפשר ולא מכוין הוי כמכוין לרבא ע״ש, ולכן נראה לי דאם אפשר לו שלא לאוחזה ולטלטלה צריך לברך, ואם אי אפשר לו כגון שצריך להמקום וכיוצא בזה, הוי אי אפשר ולא מכוין ואין צריך לברך ודו״ק).

ז כשנוטל הפירא לאכול ולהריח בו יש מי שאומר דמקדים ברכת האכילה לברכת הריח (ע״ת), שברכת האכילה קודמת. ויש מי שאומר דכיון דהריח בא לו תיכף מקדים ברכת הריח (אליה רבה סק״ו), וכן נראה עיקר. ואתרוג של מצוה בחג הסוכות, יש אומרים שאסור להריח בו לפי שהוקצה למצותו כל ימות החג, ויש אומרים שמותר להריח בו שלא הוקצה אלא מאכילה ולא מריח. ולכן נכון שלא להריח בו, ואם מריח אינו מברך, דספק ברכות להקל (מג״א סקכ״ב). ודע דזה שאמרנו דעל פירא שיש בה ריח טוב מברך ׳הנותן ריח טוב בפירות׳, אפילו הפירא אינה ראויה לאכילה רק על ידי תערובת, מכל מקום נקראת פירא של אכילה ומברכין ברכה זו (שם סק״ד).

ח על אגוז מוסקא״ט שהוא עיקר הפירא ועל קנילי״א שקורין צימרינ״ג וקלאו״ו שהוא נעגעלא״ך, אף שאינו עיקר הפירא, מכל מקום כיון שעיקרו עומד לאכילה ולכן שם פירא עליו לריחו, וכן כל מיני בשמים שעיקרן לאכילה, אף שצריכין תקון מכל מקום מברך ׳הנותן ריח טוב בפירות׳. אבל על הורד שקורין ראז״א ועל הקנמון שהוא עץ אינדי״א ועל מי הורד שקורין רוזי״ן וואסע״ר ועל הלבונה ומצטיכ״י והוא מין שרף הנוטף מאילן וכיוצא בהם - מברך ׳בורא עצי בשמים׳, ואף על פי שראוין לאכילה על ידי מרקחת, מכל מקום אין עיקרן עומדין לאכילה אלא להריח, ולכן מברך ׳בורא עצי בשמים׳ כיון שמין עץ הם ולא מין עשב, וכן בכל דבר שהקלח שלו קשה הוה בכלל עץ ולא בכלל עשב.

ט על שמן אפרסמון שהוא שמן יקר מאוד וגידולו רק בארץ ישראל, ולכבוד ארץ ישראל תיקנו עליו ברכה מיוחדת: ׳בורא שמן ערב׳. ושמן זית שכתשו או טחנו עד שמפני זה חזר להיות ריחו נודף - מברך עליו ׳בורא עצי בשמים׳, שהרי הזית הוא עץ. אבל שארי שמנים שאינם גד[י]לים על העץ, אם ריחם נודף מעצמותם - ברכתן ׳בורא מיני בשמים׳ ולא ׳עצי בשמים׳, שהרי אינם מעץ. ואם נתנו בהשמן מיני בשמים שמפני זה ריחם נודף, כמו שמן המשחה שהיה במקדש, אם בישמו השמן בעצי בשמים - מברך ׳בורא עצי בשמים׳, ואם בעשבי בשמים - מברך ׳בורא עשבי בשמים׳, דהולכין אחר הבישום כשהבישום נשאר שם בהשמן, ואם היו בו עצים ובשמים - מברך ׳בורא מיני בשמים׳. ואם סיננו והוציא ממנו הבשמים, יש אומרים שמברכין עליו ׳בורא שמן ערב׳ כמו על אפרסמון, מפני שהשמן נעשה ערב בזה, ויש אומרים שאין מברכין עליו כלל, מפני שאין עריבות זו ממנו אלא שקלט מדבר אחר והוה כריח שאין לו עיקר ואין מברכין עליו, והוה כמוגמר של כלים שיתבאר בסימן רי״ז שאין מברכין עליו כעין טעם זה ע״ש. וכיון שספק הוא נכון ליזהר מלהריח בו, ואם הריח אינו מברך, דספק ברכות להקל. ויש מי שאומר שמברך ׳בורא מיני בשמים׳ (ב״ח), שאינם דומים לכלים מוגמרים שלא קלטו הריח מעיקר הבושם, וכאן יש רק ספק על הברכה ו׳בורא מיני בשמים׳ פוטר את הכל (שם), ויש פנים לכאן ולכאן (עיין מג״א סקי״ג, והט״ז בסימן רי״ז סק״ב כתב שלא לברך ע״ש).

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳: ״סימלק וחילפי דימא - מברך ׳בורא עצי בשמים׳. סימלק יש מפרשים רוסמארי״ן ויש מפרשים יאסמי״ן, ויש מפרשים שהוא עשב שיש לו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ולכל שורה שלש עלין. וחילפי דימא הוא שבולת נרד שקורין אישפי״ק״, וזהו שפיגענא״ר (ט״ז). ״סיגלי והם ויאולי״ש - ׳בורא עשבי בשמים׳, נרגי״ס והוא חבצלת ויש אומרים שהוא ליריי״א: אם גדל בגינה - ׳בורא עצי בשמים׳ ואם הוא גדל בשדה - מברך ׳בורא עשבי בשמים׳״ עכ״ל, ואין אנו יודעים מינים אלו כלל, ו׳עשבי׳ צריך לומר העי״ן בחירי״ק והשי״ן בשו״א והבי״ת בציר״י (ט״ז סקי״ב). וטעם ההפרש בין גדל בגינה ובין גדל בשדה, דבגינה משקין ומשמרין אותו אף כשנתייבש העץ, לפיכך ברכתו ׳עצי בשמים׳, אבל בשדה אין משקין אותו ואין משגיחין עליו ואינו מתקיים אלא ברכותו וכשהוא עשב, ולכן ברכתו ׳עשבי בשמים׳.

יא היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד הברכה הראויה לו כמו במיני מאכלים, שאין לכוללן לכתחילה כולם בברכת ׳שהכל׳, והכי נמי אין לכוללן ב׳מיני בשמים׳, ומברך מקודם ׳עצי׳ ואחר כך ׳עשבי׳ ואחר כך ׳מיני בשמים׳. ומהטור נראה דבבשמים כשכולם לפניו - מברך ׳בורא מיני בשמים׳ ופוטרת הכל. וטעמו נראה דלא דמו למאכלים, דהריח בא מכולם כאחת וצריך לברך על הכל כאחת. ורבינו הרמ״א כתב

בסעיף י׳ וזה לשונו: ״ואם בירך על כולם ׳מיני בשמים׳ - יצא״ עכ״ל. ואינו מובן מאי קא משמע לן, הא כבר נתבאר זה בסעיף א׳ אלא דכוונתו שמותר לעשות כן לכתחלה.

יב הביאו לפניו הדס ושמן להריח בהם: אם ברכותיהן שוות - מברך על ההדס ופוטר את השמן, דהדס יותר חשוב משמן, וזהו לגירסת הרי״ף והרמב״ם. ולגירסת רש״י ותוספות (מ״ג:) מברך על השמן ופוטר את ההדס, ואם אין ברכותיהן שוות - מברך על ההדס תחילה ונוטלו בימינו, דעל מה שמברך צריך לאחוז בימינו, דברכת ההדס היא ׳עצי בשמים׳ וחשובה יותר, כמו ש׳בורא פרי העץ׳ קודם ל׳שהכל׳ (ומתורץ קושית המג״א סקי״ט).

יג בזמן הש״ס היו מביאין מוגמר בגמר הסעודה ומניחין עליהם גחלים שתעלה הריח לפני המסובין, ומאימתי מברכין על המוגמר - משיעלה קיטור עשנו קודם שיגיע לו הריח, כדי שתהא הברכה עובר לעשייתן. אבל לא יברך קודם שיעלה קיטור העשן, דבעינן סמוך לעשייתו כמ״ש בסימן כ״ה לעניין תפילין ע״ש. והמוגמר גם כן דינו ככל הבשמים: אם הם של עץ - מברך ׳בורא עצי בשמים׳, ואף על פי שהריח בא אחר שריפתן, מכל מקום עיקרם של עץ. ואם הם של עשב - מברך ׳בורא עשבי בשמים׳, ואם של שאר מינים - ׳בורא מיני בשמים׳. ואצלינו יש מוגמר שלוקחים מבית רוקח עגולים קטנים שחורים ונותנים אותם בבוקר על החלונות, ומדליקין אותם ונותנים ריח טוב. ואם הכוונה בשביל הריח - מברך ׳בורא מיני בשמים׳, ואם הכוונה להעביר ריחות רעות - אין צריך ברכה כמו שיתבאר בסימן רי״ז.

יד וכתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה: ״יש אומרים דהמריח בפת חם יש לו לברך״ ׳שנתן ריח טוב בפת׳, ויש אומרים דאין לברך עליו, לכך אין להריח בו״ עכ״ל. ולא אבין איזה ריח טוב יש בפת, ואולי בפת העשוי בחמאה ובבשמים, ומימינו לא שמענו לברך על זה, וכמה ריחות טובות שעולות ממיני תבשילין כשהם חמים ואין מברכים עליהם, דאין הכוונה בשביל הריח. ונראה דהמריח בקליפות הפירות שיש להם ריח טוב כמו אפאלצי״ן וכדומה, אם כוונתו להריח - צריך לברך ׳הנותן ריח טוב בפירות׳.

סימן ריז

א הנכנס לחנותו של בושם שיש בו מיני בשמים הרבה, והוא כיון ליהנות מהריח (ט״ז סק״א) - מברך ׳בורא מיני בשמים׳ שכולל הכל כמ״ש בסימן הקודם, ואם ישב שם כל היום אינו מברך אלא אחת. נכנס ויוצא נכנס ויוצא - מברך על כל פעם שמכוין להריח. ודווקא שלא היה דעתו לחזור, אבל היה דעתו לחזור לא יברך, ודווקא כשהיה דעתו לחזור מיד (מג״א סק״ב). ואף על גב דבדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן נתבאר בסימן קע״ח דבשינוי מקום צריך לברך, וכל שכן בריח שאין ברכה אחרונה כלל, ואם כן גם בחזר מיד היה לו לברך. דאינו כן, דבשלמא בשם אוכל דבר אחר ממה שאכל מקודם שכבר נאכל, אבל בכאן הא מריח באותן בשמים שהריח מקודם, ולכן בחזר מיד אין צריך ברכה (שם סק״ג). ואם באמת מריח בבשמים אחרים אפשר שצריך לברך (שם), אך דיש לומר כיון דבבשמים אינו מחוסר מעשה דמיד כשנכנס מריח לכן לא דמי לאכילה, ואפילו בבשמים אחרים אין צריך לברך כשנכנס מיד (שם). ופשוט הוא דאם נכנס לחנות בושם אחר צריך לברך פעם אחרת (ודע דזה שכתבנו דבעינן שיכוין להריח והוא מט״ז, הב״ח לא כתב כן אלא דכיון דעשוי להריח כמו שיתבאר, לכן אפילו לא כיון להריח חייב לברך, והסכים לו האליה רבה ע״ש, ולדבריהם הנכנס לאפטיי״ק חייב לברך. ולעניות דעתי עיקר כהט״ז, דזהו לא אפשר ולא מכוין דמבואר בפסחים כ״ה: דמותר ע״ש, וכל שכן לברכה. והכא מקרי לא אפשר, שהרי מוכרח ליכנס שם לאיזה עניין, וכסברא שכתבנו בסימן הקודם סעיף ו׳ ע״ש, ואתי שפיר מנהג העולם ודו״ק).

ב ודע דבגמרא (נ״ג.) הקשו על דין שנתבאר דאין יברך על חנותו של בושם, והא לאו לריחא עבידא. ומתרץ דעשוי לריח, דכוונת בעל הבושם שילך הריח ויריחו כדי שיבואו לקנות ממנו ע״ש. ולפי זה בשמים המסוגרים בחדר ולא בחנות העשוי למכירה אין צריך לברך, וכן פסקו הגדולים (מג״א סק״א). והגמרא מדמי זה לבשמים של בית הכסא שאין מברכין עליו, מפני שהוא להעביר ריח רע ע״ש. ולכאורה הא אינו דמיון כלל, דכשנעשה להעביר ריח רע הלא לא נעשה בשביל ריח טוב, אבל בושם העשוי למכירה ויש בו גם ריח טוב למה יגרע מריח של פירות העשוים לאכילה, ומכל מקום אם מריח בהם צריך לברך, וכמו ריח של מאכלים טובים אם כיון להריח בהם מברך, ולמה יגרע חנותו של בושם מאלו הדברים, ואדרבא חנותו של בושם עיקרו לבשמים. (ולפירוש הב״ח שבסעיף הקודם אתי שפיר, דכאן מיירי שלא כיון להריח, ובזה דמי לבשמים של בית הכסא. וכן בפירות אם לא כיון להריח אינו מברך, וכשמתרץ דכוונת בעל הבושם שיריחו בו חייב לברך, אף כי לא נתכוין להריח, ועדיף מפירות, וכן מפורש מלשון הרא״ש שם ע״ש. ולפי זה גם בחדר שמונח שם בשמים הרבה, אם כיון להריח - צריך לברך דהוה כפירות, אבל להט״ז צ״ע גדול ודו״ק).

ג ולעניות דעתי נראה דאם נכנס לאיזה עניין שהיה צריך אז - אינו מברך אלא אם כן כיון להריח, ובלא כיון הוה לא אפשר ולא מכוין. אבל אם לא היה צריך לשם כלל אלא נכנס לשהות שם מעט, אז אפילו לא כיון להריח צריך לברך, ובמונח בחדר צריך תמיד כוונה.

ד אין מברכין על הריח אלא אם כן נעשו להריח, כלומר אף על פי דבכל ריח טוב מברך אף על פי שעיקרן לא נעשו להריח, כמו ריח טוב שבפירות וכל שכן אם עיקרו הוא להריח, מכל מקום אם זה הריח נעשה לשם כוונה אחרת כמו לבטל איזה ריח רע או להעביר זוהמת הידים או שהריח ילך דווקא למקום אחר שכוונת הריח הוא לשם איסור - אין מברכין על ריחות כאלו, דלברכה צריך ריח טוב בלא רע ובלא איסורים ושלא יכוין שילך הריח למקום אחר.

ה לפיכך אין מברכין על בשמין של מתים הנתונים למעלה מהמטה, לפי שאינם עשויים אלא להעביר סרחונו של מת. אבל הנתונים למטה מהמטה – מברכים, שהם עשויים לכבוד החיים שיריחו בהן. וכן אין מברכין על בשמים שהאיסטנס מוליך עמו לבית הכסא, שאינם עשויים אלא להעביר הסרחון של בית הכסא, ולא על שמן שסכין בו הידים אחר האכילה, שאינו אלא להעביר זוהמת הידים. ולכן אין מברכין על הבורית שקורין זיי"ף שיש בהם ריחות טובות, לפי שעיקרו של בורית הוא להעביר זוהמת הגוף והראש (עיין רש"י ותוספות נ"ג. ד"ה 'אין' ומג"א סק"ה).

ו וכן מוגמר שמגמרין בו את הכלים - אין מברכין, לפי שהריח לא נעשה אלא בשביל להכניס הריח להבגדים, והוה כריח העשוי להעביר את הזוהמא כיון שיש להריח תכלית אחר. וכן המריח בכלים שהם מוגמרים - אינו מברך, לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר, כן כתב הרמב"ם בפרק ט' דין ח'. ולכן המריחים בכלי שהיו בה בשמים או נדוכו בה בשמים וקלטה הכלי הריח - אין מברכין על זה (ט"ז סק"ב), לפי שהוא ריח בלא עיקר.

ז בשמים של איסור כיצד: אשה שנושאת עליה בשמים כדי שיריח ממנה ריח טוב ויקרבו אליה, אפילו היא פנויה - אסור לברך על בשמים כאלו, שהן סיוע לדבר עבירה, וזהו בשמים של ערוה. ולכן כשקופה של בשמים תלוי בצוארה או בידה או בפיה - אסור להריח בהם ואסור לברך עליהם, שמא יבוא על ידי זה לידי נשיקה או לידי קירוב בשר (עיין מג"א סק"ו והשיג עליו האליה רבה בסק"ז). וכן בשמים של כוכבים ומזלות אין מברכין עליהן, לפי שאסור להריח בהם. ולכן מסיבה של עובדי כוכבים אין מברכין על בשמים שלהם, דסתם מסיבתן לכוכבים. ולכן אם היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב: אם רוב העיר עכו"ם - אינו מברך, ואם רוב ישראל – מברך, ואם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו - הולכין אחר הרוב, ואין להאריך בדינים אלו ואין אנו מורגלים כלל בריחות.

סימן ריח

א אף על פי שקיומינו ועמידתינו תמיד הוא בנס, כמו שאנו אומרים בתפלה במודים: "ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת וכו'", מכל מקום כל זה הם ניסים נסתרים וכרוכים בהטבע. אבל הרואה מקומות שנעשו נסים לאבותינו בגלוי, כמו ביציאת מצרים וכיוצא בזה - מחוייבים אנחנו לברך בשם ומלכות: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה". וכך שנו חכמים במשנה דהרואה בריש פרק ט' דברכות: דניסי אבותינו נוגעים גם לנו בכל דור ודור, כמו שמברכים על הימים שנעשו בהם נסים לאבותינו כחנוכה ופורים "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", כמו כן אנו מברכין על המקומות שנעשו בהם נסים לאבותינו. וברכות אלו הם בשם ומלכות כמבואר בירושלמי, ובגמרא ילפינן לה ממה שאמר יתרו: "ברוך ד' אשר הציל אתכם מיד מצרים" (והטור הביא בשם הראב"ד דברכות אלו אינם בשם ומלכות, וכל רבותינו חולקים עליו ע"ש).

ב ואלו הן המקומות: כגון מעברות הים המקום שעברו ישראל את הים, ומעברות הירדן מקום שעברו ישראל את הירדן, ומעברות נחלי ארנון והם העמקים שטמנו את עצמם האמוריים בהם להרוג את ישראל אך ארון הקדש ההולך לפניהם היה משוה את הארץ ונדבקו ההרים זה לזה ונהרגו כולם ויצא הדם שלהם, וראו ישראל את הנס הגדול הזה ואמרו שירה, והיינו דכתיב: "ואשד הנחלים... אז ישיר ישראל וגו'". ואבני אלגביש שנפלו מן השמים על הכנענים כדכתיב ביהושע: "ויהי בנוסם מבית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות", ואבן שבקש עוג לזרוק על ישראל, ואבן שישב עליה משה בעת מלחמת עמלק, וחומת יריחו שנפלה תחתיה, כלומר המקום של החומה, על כולם מברך בשם ומלכות: "ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה", וכן כל ברכות הראייה שיתבארו הם בשם ומלכות.

ג והנה בהניסים שנתבארו יש מהם שרואים הנס ממש כמו שהיה, כמו אבני אלגביש והאבנים של משה ושל עוג. אבל מעברות הים והירדן הלא עתה הים והירדן מליאים, אלא שבמקום הזה נבקעו הים והירדן. ואם כן הוא הדין סביבות ירושלים כשרואים המקום שנפלו בו חיל סנחריב גם כן היו צריכין לברך, ורבותינו לא כתבו כן. ואמת שכתבו זה נגד אבני אלגביש (תוספות נ"ד: ד"ה 'אבני'), ובוודאי שלא דמי לזה, אבל נגד הים והירדן למה לא דמי. ומדברי המרדכי שם משמע דמקומות שעברו ישראל הים והירדן ידועים יותר ממקום שנפלו בו חיל סנחריב ע"ש, ולא ידעתי לכוין הדברים, והם בעצמם כתבו שהמקום ידוע סביב לירושלים וצ"ע (גם דברי המג"א סק"א צ"ע).

ד על נס שלא נעשה לכל ישראל או לרוב ישראל אלא למקצת ישראל, ואפילו נעשה לכמה שבטים, מכל מקום כיון שאינם רוב ישראל - אין מברכין עליו. ואף על גב דלעניין הוראת בית דין קיימא לן דשבט אחד איקרי קהל, כמ"ש הרמב"ם בפרק י"ב (הלכה א') משגגות, מכל מקום לא לכל הדברים כן הוא, והרי לעניין פסח הבא בטומאה לא נחשבו רוב. האמנם בהוראה שאני, דכתיב 'קהל', ושבט אחד איקרי קהל אבל לא ציבור (מג"א סק"ג). ועוד דבהוראה כיון שהיה לכל שבט סנהדרי, השבט נחשבים כציבור לעניין שגגת הוראה, ולא בשארי דברים.

ה ברכות אלו כהרבה מברכות הראייה שחיובן משלשים יום לשלשים יום, והיינו לבד שני ימים של הראיות. ואם ראם עוד פעם בתוך זמן זה - אין צריך לברך, דכל שלשים הוה כדבר חדש, ולכן נקרא 'חודש', שהוא לשון חדש, שהלבנה מתחדשת בו וישראל נמשלו ללבנה. ואם כי אינו בצמצום שלשים, מכל מקום זהו דרך המיצוע, דאין מחשבין שעות לחדש. ולכן גם בפדיון הבן ובאבלות ובנפל החשבון הוא על שלשים, וכן בברכות הראייה, דאחר שלשים חובה לברך כמו בפעם הראשון.

ו הרואה מקום שנעשה נס ליחיד או להרבה יחידים - אינו מברך, אך היחיד שנעשה לו הנס מברך בשם ומלכות: "ברוך... שעשה לי נס במקום הזה". ואפילו אין הנס ניכר מתוך המקום (מג"א סק"א), דלא על המקום מברך אלא על נס גופו. וכן כל יוצאי יריכו בנים ובנות מברכים: "ברוך... שעשה נס לאבי או לאבינו במקום הזה", ואפילו יוצאי יריכו שנולדו קודם לנסו מברכין (מג"א סק"ו). ואם יש לו לברך גם ברכת הגומל, יתבאר בסוף סימן ריי"ט ע"ש.

ז ודע דזה שכתבנו דיוצאי יריכו חייבין לברך, כן כתב רבינו הבית יוסף כלשון הזה בסעיף ד' ע"ש. האמנם צריך ביאור, דהנה בגמרא לא נמצא כלל על יוצאי יריכו בריש פרק הרואה ע"ש, אלא דהריי"ף כתב שם דאיהו ובריה ובר בריה חייבין לברך, וכן כתב הרמב"ם בפרק י' דין ט' דהוא ובנו ובן בנו חייבין לברך, וכן כתב הטור בשם רב האי גאון ע"ש, ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול פסק כן ע"ש, ולפי זה לא היה לו לרבינו הבית יוסף לכתוב בשולחן ערוך "יוצאי יריכו'. אלא דהטור הביא יש אומרים דלאו דווקא בן בנו, אלא הוא הדין כל יוצאי ירכו, כלומר עד סוף כל הדורות ע"ש, וזהו כוונתו בשולחן ערוך. אבל יש לעיין, דהא ספק ברכות להקל, ועוד דאם כן במה שפסקו דבנס של שבט כל ישראל פטורים מהברכה, והיה להם לבאר דבני אותו השבט חייבים. ולכן לדינא נראה לעניות דעתי דרק בנו ובן בנו חייבים לברך בשם ומלכות, ולא שארי הדורות. והטעם נראה לי משום דאיתא במדרש דעד דור רביעי רחמי האב על הבן. ואף דמשמע דגם דור רביעי בכלל, מכל מקום לעניין זה דהטעם הוא משום כבוד אביו, דמטעם זה גם יוצאי חלציו הקודמים חייבים בברכה, וכיבוד לכל היותר אינו אלא בבן בנו, כמ"ש רבינו הרמ"א ביורה דעה סימן ר"מ ע"ש (כן נראה לעניות דעתי).

ח ומי שנעשו לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מהמקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר גם שאר המקומות, ויכללם כולם בברכה אחת, והיינו שיאמר: "שעשה לי נס במקום הזה ובמקום פלוני ובמקום פלוני". ואין לו להזכיר פרטי הנס, אלא המקומות שנעשו לו בהם הנסים (ט"ז סק"א), ומקדים הנס שבמקום זה (גמרא).

ט על נס של רבו צריך לברך כמו שמברך על נס של אביו, וזהו מפני כבוד רבו, ופשוט הוא דדווקא הוא ולא זרעו. ויאמר: "ברוך... שעשה נס לרבי במקום הזה", ודווקא רבו מובהק. ויש אומרים דאם רואה האדם שנעשה לו הנס, מברך עליו כמו שמברך על המקום שנעשה לו הנס. כלומר דאם היה חייב לברך על המקום, כגון בנו או תלמידו, מברך עליו גם כן, דלא גרע האדם מהמקום. וראיה מיתרו שראה את משה וישראל ובירך (לבוש).

י על נס של אדם מסויים כמו יואב בן צרויה וחביריו, וכן על נס של אדם שנתקדש בו שם שמים כמו דניאל וחביריו, ולכן הרואה גוב אריות שהשלך בו דניאל או כבשן האש שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה מברך: "ברוך שעשה נס לצדיקים במקום הזה". ויש מגמגמין בברכה זו של אדם מסויים ונתקדש שם שמים על ידו (מג"א סק"ט), ויש מקיימין זה (עיין אליה רבה ומחצית השקל), ועתה בוודאי אין למצא כאלה.

יא הרואה אשתו של לוט מברך שתים: עליה הוא אומר: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם דיין האמת", ועל לוט הוא אומר: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם זוכר הצדיקים", והיינו אברהם אבינו שבזכותו ניצל לוט (רש"י), כן הוא בגמרא. ונראה דהברכה על לוט הוא רק דרך אגב, דמפני שמברך על אשתו לכן ממילא מזכיר את לוט גם כן, אבל בלא זה לא היה שייך ברכה על זה, וכן משמע בלבוש ע"ש.

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט': "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה - אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות" עכ"ל. וכתבו על זה דאין מי

שחולק בזה, איך יעלה על הדעת להקרא נס מה שהוא בדרך הטבע (מג״א סקי״ב). ואם כי יש לתרץ דבריו, אך לדינא אין נפקא מינה, ואין מברכים רק על הנס היוצא מגדר הטבעי, ועל של טבעי מברכין ברכת ׳הגומל׳ כמו שיתבאר בסימן הבא.

סימן ריט

א אמרו חז״ל (נ״ד:): ״ארבעה צריכין להודות: יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא״. וכולן מפורשין בתהילים (ק״ז): ״הודו לד׳... יאמרו גאולי ד׳ אשר גאלם... תעו במדבר... ויצעקו אל ד׳... וידריכם... אל עיר מושב יודו לד׳ חסדו... יושבי חשך וצלמות... ויזעקו אל ד׳... יוציאם מחשך וצלמות... יודו לד׳ חסדו... ויגיעו עד שערי מות ויזעקו אל ד׳... יודו לד׳ חסדו... יורדי הים באניות... ויצעקו אל ד׳... יודו לד׳ חסדו... וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו״.

ב ביאור הדברים כמ״ש בריש סימן הקודם, שכל חיותינו וקיומינו הם על פי נסים ולא בטבע, כמו שאנו אומרים: ״על נסיך שבכל יום עמנו וכו׳״, והמתבונן בחיי עמנו בני ישראל באריכות גליותינו וגודל פזורינו ראה יראה בעינים פקוחות כי ד׳ שוכן בקרבנו תמיד כמו שהבטיחנו בתורתו הקדושה: ״ואף גם זאת וגו׳״, וזהו מאמרם ז״ל: ״גלו לבבל שכינה עמהם וכו׳״. כלומר שהכל רואים שקיום בני ישראל אינו בטבע כלל וכלל, ואף גם בהדורות העושים מעשים לא טובים עם כל זה שכינתו לא סר ממנו, כדכתיב: ״השוכן אתם בתוך טומאותם״. אלא שמייסר אותנו ועל זה נאמר: ״יסור יסרני י׳ ולמות לא נתנני״, וזהו כלליות מצבינו בכלל ובפרט.

ג אך הנסים נחלקים לשני קצוות עם דרך המיצוע, והיינו הקצה האחד כשהנסים גלוים ויוצאים מגדר הטבע לגמרי, כמו נסי מצרים וכדומה, ועל כאלו צריכים לברך ברכה: ׳שעשה נסים לאבותינו׳ או ׳שעשה לי נס׳, וזהו הדינים המבוארים בהסימן הקודם. והקצה השני הנסים הכרוכים לגמרי בהטבע, כמו כל פרנסתינו וכל קיומינו. ועל זה לא שייך ברכה פרטית, ויוצאים בהתפלות התמידיות שמזכירים בם הודאה: ״מודים אנחנו לך... ועל נסיך וכו׳״.

ד ויש עוד מין שלישי והוא ממוצע בין הנסיות ובין הטבעיות, והיינו שהעניין הולך בטבע אבל יוצא מעט מגדר הטבע אל טבע הנסיות. לדוגמא: העובר ארחות ימים, וזהו טבע אמנם כאשר יקומו רוחות וסערות קשה על פי הטבע שתנצל הספינה, ומכל מקום אינה יוצאה מגדר הטבע לגמרי כמובן, וכל שכן הולכי מדבריות שהם בסכנה עצומה, וכן היושב בבית האסורים והחולה שתקפה עליו מחלתו. ולכן לברך לשון נס אי אפשר, ורק נותן תודה פרטית להשי״ת על הדבר הזה, ומצדיק עליו הדין בהברכה שהיסורים שהגיע לו הוי מפני חטאיו, והצלתו הוא גמולת טובה מהש״י אף לחייבים.

ה וסימנך: ״וכל החיים יודוך סלה״ וחיים ראשי תיבות חולה יסורים ים מדבר. ומברך: ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב״. והשומעים עונין ׳אמן׳ ואומרים: ״מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה״, וזהו כעין תנחומין וברכה לנפש שסבלה יסורין. ואינו מברך עד שיצא מהצרה לגמרי: יורדי הים עד שיעלה ליבשה, הולכי מדבריות עד שיגיע לתוך הישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא עד שיצא לשוק, ומי שיצא מבית האסורים עד שיצא נקי לגמרי ממשפטו ולא שיצא על ערבות. ואין חילוק בין אם היה חבוש מחמת ממון ובין מחמת נפשות.

ו כיון דכתיב: ״וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו״, לכן אמרו חז״ל דצריך לברך בפני עשרה דאקרו קהל, ותרי מינייהו רבנן ונקראו זקנים בלשון הכתוב, ומיעוט זקנים שנים. והרמב״ם בפרק י׳ כתב שמברך בעמידה, ונראה לי טעמו דכיון שמברך בפני עשרה ואכל בי עשרה שכינתא שריא, אינו מדרך ארץ לישב. ומטעם זה נראה דנהגו לברך ברכה זו אחר שעולה לתורה, דאז וודאי יש בין העשרה איזה לומדים והוא מעומד. וכל זה אינו לעיכובא, שאם אין ביניהם תרי רבנן - יצא (מרדכי). והטור כתב דגם בלא עשרה יצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב לברך פעם אחר בפני עשרה בלא שם ומלכות. ונכון ליזהר שלא להתעכב בברכה זו יותר מג׳ ימים אחר שיכול לברך, ואם השומעים לא ענו מי שגמלך וכו׳ גם כן אינו מעכב (מג״א סק״ב). וקטן אין לו לברך ברכה זו, ונשים נהגו שלא לברך, ואין בזה שום טעם ורק מפני שהמנהג הוא לברך בעת קריאת התורה לכן מדמים שאין הנשים חייבות בברכה זו, ולכן נכון שיברכו. ואולי מפני דכתיב: ״בקהל עם״, ונשים לא מקרו קהל, ולברך בפני אנשים אינו מדרך ארץ, ולכן נמנעו מזה (ועיין מג״א).

ז אם בירך אחד ׳הגומל׳ בשביל עצמו ונתכוין להוציא גם את חבירו שחייב בברכה זו, וחבירו שמע הברכה ממנו וכיון לצאת בו - יצא אפילו בלא עניית ׳אמן׳, כיון שהמברך גם כן חייב בברכה זו, וכמ״ש בסימן ריי״ג ע״ש. וכבר כתבנו שלא להתעכב בברכה זו יותר מג׳ ימים, אמנם בדיעבד אם איחר יש לו תשלומין כל זמן שירצה. ונראה לי דאם הפליג זמן רב עד שנשכח העניין, אין לו לברך עוד ואבד הברכה (יש אומרים עד ה׳ ימים).

ח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד׳: ״אם בירך אחר ואמר: ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב״, וענה ׳אמן׳ – יצא, וכן אם אמר: ״בריך רחמנא (מרא) מלכא דעלמא דיהביך לן״, וענה ׳אמן׳ – יצא. ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו שמשמח בה״ עכ״ל. כלומר דברכת הודאה הוי כברכת הנהנין, דאין אחד מברך בעד חבירו כשהוא בעצמו לא נתחייב בה, ולפי זה יש לומר דהוי ברכה לבטלה ואינו מוציא החייב בה. ולזה אומר דאינו כן, ואם האיש הזה שמח הרבה על הצלתו של זה, יכול לברך ברכת ההודאה על טובת חבירו ואינה ברכה לבטלה, ולכן כשענה ׳אמן׳ יצא, אבל בלא עניית ׳אמן׳ לא יצא. ואינו דומה להדין הקודם שיצא גם בלא ׳אמן׳ לפי שהמברך נתחייב בה, מה שאין כן כאן שמברך בעדו בהכרח שיענה ׳אמן׳.

ט ומזה למדו דאשה שנתחייבה בברכת ׳הגומל׳ יכול הבעל לברך בעדה, ולכן כשילדה ונצולה מן הסכנה יכול הבעל לברך: ׳שגמלך כל טוב׳ והיא תענה ׳אמן׳, דאין לך אהבה ונוגע בטובתה יותר ממנו דאשתו כגופו (ב״ח ומג״א סק״ד), דלא כיש מי שמפקפק בזה (עיין בית יוסף וט״ז סק״ג), ומכל מקום אין המנהג כן. ודבר פשוט הוא שאחר שאינו קרוב ואינו אוהבו כגופו כאב לבן או בן לאב ואחיו וכיוצא בזה, אלא שמברך עליו כדי שיתראה כאוהבו - הוי ברכה לבטלה וזה אינו יוצא בה (ט״ז שם).

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳: ״באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה. ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר, אפילו בפחות מפרסה״ עכ״ל. ובזמנינו לא שייך כלל ברכת ׳הגומל׳ אפילו בנסיעות רחוקות, אם לא דרך הים ומדבריות. אבל ביבשה ובישוב לא שייך ברכת ׳הגומל׳ בזמנינו, ומימינו לא שמענו מי שיברך ברכת ׳הגומל׳ בבא מן הדרך המורגלת, ורק תפלת הדרך שבסימן ק״י יש חיוב לאומרה בכל מקום, כמ״ש שם.

יא עוד כתב בסעיף ח׳: ״בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד, מפני שדומה כאלו העלוהו לגרדום לידון. ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן ובין שאינו קבוע״ עכ״ל. כלומר אף על פי דבמיחוש קבוע כמה פעמים נתרפא מזה, מכל מקום כיון שעלה למטה וירד - צריך לברך, דלאו בכל שעתא מתרחש ניסא (מג״א סק״ז). ורבינו הרמ״א כתב על זה: ״ויש אומרים דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל, וכן נוהגין באשכנז״ עכ״ל, וכן החולה שמוטל במטה יותר מג׳ ימים צריך לברך (ט״ז סק״ח). ויש שכתבו שהעיקר כדברי רבינו ב״י (ב״ח ואליה רבה סקי״ג ועיין מג״א סק״ח), והמנהג כדברי רבינו הרמ״א.

יב עוד כתב בסעיף ט׳: ״הני ארבעה לאו דווקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו או שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך ׳הגומל׳. ויש אומרים שאין מברכין ׳הגומל׳ אלא הני ארבעה דווקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות״ עכ״ל. ובאמת בלא הזכרת שם ומלכות אינה ברכה כלל, והאחרונים כתבו שיש לברך על כל דבר סכנה כשניצול הימנה, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות (לבוש וט״ז סק״ז ומג״א סק״י), וגם עתה המנהג כן.

יג בעניין ברכת הנסים שבסימן הקודם: אם צריך לברך גם ברכת ׳הגומל׳ יש דעות שונות, כמבואר בספרו הגדול של רבינו הבית יוסף, ושם הביא בשם הריב״ש שצריך לברך גם ברכת ׳הגומל׳, ומשמע שדעתו נוטה לזה ע״ש (וכ״מ דעת המג״א בסימן ריי״ח סקי״ב ע״ש).

סימן רכ

א בעניין החלומות רבו הדברים, ויש מרבותינו ז״ל שייעצו לבלי לספר החלום הרע ולא יפתרנו ואז אין בו ממש, וכך אמרו בפרק הרואה (ברכות נ״ה.): ״חלמא דלא מפשר - כאגרתא דלא מקריא״. ופירש רש״י: חלום שלא פתרוהו כאגרת שלא קראוהו, לא טוב ולא רע, הוא שכל החלומות הולכין אחר הפה עכ״ל, ולמדו זה מדכתיב: ״ויהי כאשר פתר לנו כן היה״ ע״ש. ואמרו שם: ״רבא רמי: כתיב: ״בחלום אדבר בו״, וכתיב: ״וחלומות השוא ידברו״. לא קשיא: כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד״. כלומר האיש אשר הוא טהור ומחשבותיו בתורה ויראה, וישן שלא במילוי כרס, החלום של איש כזה וודאי יש בו ממש, שמראין לו מן השמים על ידי המלאכים השומרים את האדם השלם, כדכתיב: ״כי מלאכיו יצוה לך וגו״. אבל האנשים הפשוטים המשוקעים בהבלי העולם, שהם השדים הגמורים השודדים הצלחת האדם האמיתית, והברואים השדים עשוים לכך להזיק ולשדוד ההצלחה האמיתית - שוא ידברו חלומותיהם ואין בהם ממש. וכל שכן אותם האוכלים הרבה קודם השינה, שהאידים העולים בקרבו יבלבלו הכח המדמה ואין בהם אמתיות כלל. וכן אם חלם לו רעיונות שחשב ביום, פשיטא שהכח המדמה מראה לו מעין מחשבותיו, וכל כי האי אין ממש בחלומות כאלו. ושמואל כי הוה חזי חלמא טבא היה אומר: וכי החלומות שוא ידברו, והלא כתיב: ״בחלום אדבר בו״, וכי הוה חזי חלמא בישא הוה אמר: ״החלומות שוא ידברו״ (שם), ואמרו שם דעל פי רוב אדם טוב מראין לו טוב, אך בקומו שוכח ע״ש.

ב השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו - הרי זה נבואה קטנה (שם). וג׳ חלומות מתקיימין: חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום, ויש אומרים אף חלום שנשנה, שנאמר: ״ועל השנות החלום... כי נכון וגו׳״ והרואה בחלום נהר צפור וקדרה יצפה לשלום (נ״ו:), וכל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין: יש שותהו (בחלום) וטוב לו ויש שותהו ורע לו, ותלמיד חכם לעולם טוב לו. והרואה דוד בחלום או ספר תהילים או שיר השירים יצפה לחסידות, והרואה ספר מלכים יצפה לגדולה, והרואה שלמה או יחזקאל או ספר משלי יצפה לחכמה, וכן ספר קהלת. והרואה מגילת אסתר נס נעשה לו, והרואה ישעיה יצפה לנחמה, והרואה ירמיה או אחאב או איוב או ספר קינות ידאג מן הפורעניות (שם נ״ז:), וירבה בתפלה ומעשים טובים וצדקה תציל ממות, וקל וחומר משארי פורעניות.

ג הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר: ״הנני נוטה אליה כנהר שלום״ (נ״ו:), הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר: ״כצפרים עפות כן יגן ד׳ וגו׳״. הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר: ״ד׳ תשפות שלום לנו״, הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר: ״כענבים במדבר מצאתי ישראל״. הרואה הר בחלום ישכים ויאמר: ״מה נאוו על ההרים רגלי מבשר וגו׳״, הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר: ״והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו׳״. הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר: ״ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו״, הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר: ״אריה שאג מי לא יירא״. הרואה שמגלח בחלום ישכים ויאמר: ״ויגלח ויחלף שמלותיו״, הרואה באר בחלום ישכים ויאמר: ״באר מים חיים״, הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר: ״קנה רצוץ לא ישבר״, הרואה שור בחלום ישכים ויאמר: ״בכור שורו הדר לו״ (שם). וכולהו מפני כי סימנא מילתא היא, וכל החלומות הולכין אחר הפה, ולכן יפתור לטוב. ואם הולך לישן מתוך שמחה של מצוה, מראין לו חלום טוב (שבת ל׳:).

ד ואמרו חז״ל בברכות שם: הרואה חלום ונפשו עגומה עליו, ייטיבנו בפני ג׳ אוהבים ויאמר בפניהם: ׳חלמא טבא חזאי׳. כלומר דיותר טוב שירגיל האדם את עצמו לבלי להביט אל חלומות כי רובם אין בהם ממש, כדכתיב בקהלת (ה): ״כי בא החלום ברוב עניין״, ופירש רש״י: כי דרך החלום לבוא ברוב הרהורים שמעיין ומהרהר ביום ע״ש. ונאמר (שם): ״כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלקים ירא״, והשוה חלומות להבלים. ועיקר הכל לירא מפני האלקים, ואז לא ייירא מפני החלום. אמנם אם נפשו עגומה עליו שיש לו עגמת נפש מהחלום ודואג עליו, הסגולה לזה שג׳ אוהבים יפתרוהו לטוב. ואולי מפני זה המנהג בהרבה מקומות שמי שחלם לו חלום לא טוב יבוא לפני רב העיר לבקש לפתור לו את החלום, והרב ממציא לו פתרון לטובה, דלעניין דיני ממונות יחיד מומחה דינו כג׳ הדיוטות, ומסתמא הרב הוא אוהב לכל העיר, והוי כציוי חז״ל להטיב בפני ג׳ אוהבים, והרב אומר שיהיה לטובה.

ה ופירושא ד׳חלמא טבא חזאי׳, כלומר החלום שראיתי יהא לטובה, כמו שאומרים בעת ברכת כהנים: ״וכשם שהפכת... כן תהפוך כל חלומותי עלי לטובה״. ונהגו לומר שלוש פעמים כדרך כל הלחשים, והשלשה עונים לו: ״חלמא טבא חזיתא, טבא הוא וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב, שבע זימנין יגזרו עליה מן שמיא דליהוי טבא, טבא הוא וטבא ליהוי״, כן הוא נוסח הלחש. ולא שצריך לומר שבע פעמים, אלא שלוש פעמים, אבל הטור כתב דנוהגים לאומרו ז׳ פעמים ע״ש. ויאמרו שלושה פסוקים של הפכות: ״הפכת מספדי למחול לי וגו׳״, ״אז תשמח בתולה... והפכתי אבלם לששון וגו׳״, ולא אבה... ויהפוך ה׳ אלהיך לך את הקללה לברכה״. ושלושה פסוקים של לשון פדיון: ״פדה בשלום נפשי וגו׳״, ״ופדויי ד׳ ישובון וגו׳״, ״ויאמר העם אל שאול... ויפדו העם את יונתן וגו׳״. ושלושה פסוקים של שלום: ״בורא ניב שפתים שלום וגו׳״, ״ורוח לבשה את עמשי... שלום לך וגו׳״, ״ואמרתם כל לחי ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום״, ואחר כך אומרים לו: ״לך אכול בשמחה לחמך וגו׳״. ויש מהפכים לומר: ׳לך בשמחה אכול לחמך׳ מפני הראשי תיבות ׳אבל׳, ויש שאין דעתם נוחה מזה להפוך לשון הפסוק, והסופי תיבות הם תיבת ׳כלה׳ (ש״ת בשם המקובל מהר״י צמח), וכבר נדפסה הנוסחא בסידורים, וייטיב החלום אחר תפלת שחרית או קודם התפלה. וכבר נתבאר בסימן ק״ל שיש תקון לחלום לומר: ״רבונו של עולם אני שלך וכו׳״ בעת נשיאת כפים או בשעת אמירת החזן ׳שים שלום׳ ע״ש. וכללו של דבר: לא ירגיל אדם בכאלה, וטוב לפני אלהים ימלט ממנה, וכשמטיבין לו חלום יזכור החלום במחשבתו בעת ההטבה (מג״א סק״א).

ו יש שכתב בלשון זו: ״ואם מטיבין שנים במעמד אחד, גם הג׳ צריך להטיב לו אף על פי שלא חלם באותו פעם״ (שם), ואין לזה שום הבנה, וכבר טרחו בזה רבים. ויש מי שפירש דאמטיבין קאי, דכשיש שנים שרוצים להטיב להחולם, מצוה על השלישי להזדקק לזה ואף על פי שלא חלם להחולם באותו לילה (מחצית השקל, ומובן שאין לזה שום עניין, והפרי מגדים כתב שאינו יודע פירושו ע״ש). ויש מי שפירש דאם שנים מטיבים, יענו להם השלשה גם כן: ׳חלמא דידך׳ לשון יחיד ולא לשון רבים ועל כל אחד קאי. ולזה אומר שצריכים ג׳ ולא נאמר דדי בשנים ואחד מהמטיבים שיענו לאחד מהם, ואחר כך ישיב השני עם השנים להקודם, דבעינן שכל המטיבין יהיו שלא מן בעלי החלום, ואף על פי שלא חלם באותו פעם (מגן האלף בסופו), וזה וודאי אין בו טעם וריח כמובן.

ז ולי נראה דהכי פירושו: דהנה זהו וודאי הטבת חלום אינו אלא ביום שבלילה שלפני היום חלם לו, ולא כשכבר עברו איזה ימים מן החלום, כמו תענית חלום שאינו אלא באותו יום. ולפי זה כשיבא אחד שלא חלם לו באותה לילה לבקש מטיבים, אין מחוייבים להזדקק לו, ואף שאפשר שיועיל, מכל מקום כיון שלא נמצא זה מפורש אין צריך להזדקק לו. וזהו כשאין לפניהם הטבת חלום כלל, או אפילו יש לפניהם הטבת חלום אבל רק אחד מטיב חלום והם עונים לו בלשון יחיד: 'חלמא דידך טבא הוא', וממילא שלא יועיל להאחר. ואם נאמר שבאמת ישיבו להם: 'חלמא דידכו' בלשון רבים והרי אין זה טרחה להם, יש לומר דאולי אינו מועיל לזה וממילא שלא יועיל גם למי שחלם לו באותה לילה, כיון שבדיבור אחד נאמרו. ולזה אומר דאם יש שנים שצריכים להטיב חלום, דבזה בעל כורחנו שהמטיבי חלום צריכים לומר להם: 'חלמא דידכו טבא' לשון רבים, אם כן ממילא גם השלישי שלא חלם לו באותו פעם יכול להטיב עמהם, וממה נפשך אם יועיל גם לו טוב, ואם לאו אין הכוונה עליו, כיון דגם בלעדו צריכין להטיב בלשון רבים, וילך על השנים הלשון 'חלמא דידכו'.

ח אמרו חז"ל בשבת (י"א.): יפה תענית לבטל חלום רע כאש לנעורת, ודווקא בו ביום ואפילו בשבת, ויתבאר בסימן רפ"ח ע"ש. ושם יתבאר שאומרים שעל ג' חלומות מתענין בשבת: הרואה ספר תורה שנשרף או תפילין שנשרפו, או יום הכיפורים בשעת נעילה, או שרואה קורות ביתו או שיניו שנפלו ע"ש. ונכון שלא להתענות בשבת (מג"א שם סק"ז), ואף גם בחול אין להרגיל, כי זה לא נאמר רק על אדם טהור ושלא במילוי הכרס, וזולתם אין בהם ממש. ובמדרש קהלת איתא שפתרו לאשה שראתה בחלום שנפלו קורות ביתה ואמרו לה שתלד בן זכר, וכן היה לה ע"ש, וזהו דמיון לולד הנופל מגופה, וכן אנו רגילין לפתור מעין החלום לטוב וכך חובתינו וכך יפה לנו, וכל החלומות הולכים אחר הפה כמ"ש.

סימן רכא

א במשנה דהרואה שנינו: "על הגשמים ועל בשורות טובות אומר: 'ברוך הטוב והמטיב'". ואינו מבואר מתי היא ברכת הגשמים, דאם בכל פעם כשגשם יורד מברך אין לדבר סוף ואין לזה טעם, ודברי הטור גם כן אינן מפורשין. ולשון רבינו הבית יוסף בסעיף א' כן הוא: "אם היו בצער מפני עצירת גשמים וירדו גשמים, מברכין עליהם וכו'", וכן כתב הלבוש. ותמיהני הלא בדיני תענית גשמים אינו מבואר כלל ברכה זו, ורק אמירת הלל כמבואר בתענית וברמב"ם ולקמן סימן תקע"ה. וצריך לומר דהתם בעצירת גשמים הרבה, ובכאן אפילו עצירה מועטת וצ"ע.

ב אמנם מדברי הרמב"ם בפרק י' דין ה' למדתי כוונה אחרת בזה, וזה לשון הרמב"ם: "ירדו גשמים רבים, אם יש לו שדה וכו'' עכ"ל. ולפי זה הכי פירושו: דאם ירידת הגשמים ממוצע כמו בכל השנים - אין צריך ברכה, אבל כשהגשמים מרובים, ואצלם בארץ ישראל אין ריבוי גשמים מקלקלים התבואה כבמדינות שלנו, ובארץ ישראל כל מה שיורד יותר יש יותר ברכה, ולפיכך צריך ברכה. ולפי זה אתי שפיר מה שאצלינו אין מברכין ברכה זו, ורבינו הרמ"א כתב וזה לשונו: "ומה שאין אנו נוהגים בברכת הגשמים בזמן הזה, דמדינות אלו תדירים בגשמים ואין נעצרים כל כך" עכ"ל. וזה דוחק גדול, שהרי כמה שנים יש אצלינו עצירת גשמים. ולדברינו אתי שפיר, דכיון דהברכה היא על ריבוי גשמים ואצלינו ריבוי גשמים קללה גדולה, ויותר יש יוקר בריבוי גשמים מעצירת גשמים, ומה שייך אצלינו ברכה זו.

ג ומאימתי מברכין על הגשמים, כלומר מה נקרא ריבוי: משירבה המים על הארץ ויעלו אבעבועות מן המטר על פני המים, וילכו האבעבועות זה לקראת זה. ומה מברך: אם יש לו שדה מברך 'שהחיינו', ואם היתה שלו ושל אחרים מברך 'הטוב והמטיב' כמו שיתבאר בסימן הבא, דכל טובה שלו לבדו הטובה - הברכה 'שהחיינו', וכל שלעצמו ולאחר גם כן מגיע הטובה - הברכה היא 'הטוב והמטיב', כלומר הטוב לעצמו ומטיב לאחרים. ואף על גב דכשהשדה היא לו לבדו הרי יש עוד שדות, ולמה לא יברך 'הטוב והמטיב', דהטעם הוא משום דבעינן שאותה טובה ממש המגיע לו יהיה גם לאחרים חלק בזה.

ד ואם אין לו שדה כלל לא שייך אצלו ברכה מיוחדת, אלא מיהו צריך ליתן הודאה להשם יתברך שהרי העניין נוגע לכולם, וכך יאמר: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טיפה וטיפה שהורדתנו לנו, ואומר מנוסח נשמת: 'וא(י)לו פינו מלא שירה כים...' עד 'הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו', וחותם: 'ברוך אתה ה' אל רוב ההודאות והתשבחות', כן הוא ברמב"ם, ובטור ושולחן ערוך לא נזכר 'והתשבחות' אלא 'רוב ההודאות ואל ההודאות' ע"ש. ודע דהרא"ש פסק דגם כשיש לו שדה רק לעצמו, מכל מקום מברך 'הטוב והמטיב' מפני שדות אחרות וכמ"ש, אבל רבינו הבית יוסף לא הביא דעתו כלל.

ה וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב': "ויש אומרים דהשומע שירדו גשמים מברך 'הטוב והמטיב'' עכ"ל. כלומר כשיש לו שדה לבדו, דלהרמב"ם מברך 'שהחיינו', זהו ברואה, משום דכאן רואה רק טובתו בלבד. אבל בשומע, מברך גם להרמב"ם 'הטוב והמטיב', דבשמיעה יש לו הרבה שותפים בהטובה (כן נראה לי ומתורץ קושית המג"א סק"ב ודו"ק). ובמצרים הרואה נילוס שנתגדל מברך 'שהחיינו' (שם בשם רדב"ז) דזהו כפירא חדשה.

סימן רכב

א תנן בריש הרואה: ״על בשורות טובות - הוא אומר ׳ברוך הטוב והמטיב׳״. ומפרש בגמרא (נ״ט:) דכשהטובה לו לבדו מברך ׳שהחיינו׳, ולו ולאחרים ׳הטוב והמטיב׳, הטוב לדידיה ומטיב לאחריני, ודווקא כששמע הבשורה מפי איש נאמן (מג״א סק״א, ומ״ש באשה עשירה צ״ע ודו״ק). ואינו מבורר מה נקרא שמועה טובה, והנראה שצריך להיות טובה חשובה ששמח בזה הרבה, הן שמחה של ממון והן מין שמחה אחרת, ובממון תלוי לפי עשירותו ועניותו, דמה שלעני הוא דבר גדול הוה לעשיר דבר קטן, והכל לפי העניין, וברכות אלו הם בשם ומלכות.

ב ועל בשורות רעות מברך ׳דיין האמת׳ בשם ומלכות. ובזה אין חילוק בין שהרעה לו לבדו ובין שנוגע גם לאחרים, דזהו הצדקת דין שמים כדכתיב: ״הצור תמים פעלו וגו׳״. ואין חילוק בין רעת הגוף ובין רעת ממון, וגם כן כל אחד לפי ערכו כמ״ש לעניין הטובה.

ג שנו חכמים במשנה דהרואה (נ״ד.): ״חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה״, והיינו לברך על הרעה בדעת שלימה ובנפש חפיצה כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא טובתם ושמחתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם. ויחשוב שהכל כפרת עונותיו, ונמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד השם, ועבודת השם שמחה היא לו, וזהו דכתיב: ״ואהבת את ה׳ אלהיך... ובכל מאדך״, בכל מדה ומדה שהוא מודד לך, הן מדה טובה הן להיפך, הוי מודה לו במאד מאוד. וזהו שאמר דוד: ״חסד ומשפט אשירה״, כלומר בין שנוהג עמי במדת החסד ובין שנוהג עמי במדת משפט תמיד אשירה. ואיוב אמר: ״ד׳ נתן וד׳ לקח יהי שם ד׳ מבורך״. ולעולם יהא אדם רגיל לומר: ׳כל דעביד רחמנא לטב עביד׳ (גמרא ס׳:), והמשכיל יבין בדעתו ושכלו כי ענייני עולם הזה הבל וריק, רגע קטנה כצל עובר וכחלום יעוף.

ד מברכין על הטובה ׳הטוב והמטיב׳ אף על פי שירא שמא יבוא רעה מזה, כגון שמצא מציאה ומתיירא שמא ישמעו האנסים ויטלו כל אשר לו, כיון דעתה היא טובה ואין הדבר ברור שתגיע לו הרעה, דא(י)לו ברור לא שייך ברכת ׳הטוב והמטיב׳. וכן מברך על הרעה ׳ברוך דיין האמת׳ אף על פי שיבא לו טובה ממנה, כגון שבא לו שטף מים על שדהו, ואף על פי שכשיעבור השטף תהיה טובה לו שהשקה שדהו, מכל מקום עתה רעה היא לו שגרמה לו היזק הרבה. ולכן אף על פי שהטובה וודאי תבא, מכל מקום ההיזק שהיה לו נשאר היזק. ופשוט הוא שאם אין לו בזה היזק כלל דאינו מברך ׳דיין האמת׳, וגם ׳הטוב והמטיב׳ על השקאת השדה לא יברך, דאין זה מן ריבוי השמחה שיברך על זה ׳הטוב והמטיב׳. ודע שעל כמה רעות כשבאו או שמעם כאחד ברכה אחת לכולן, וכן לעניין הטובה כשיגיע לו טובות הרבה כאחת או שמע הרבה שמועות טובות בפעם אחת - מברך ברכת ׳הטוב והמטיב׳ פעם אחת על כל הטובות.

סימן רכג

א ילדה אשתו זכר - מברך ׳הטוב והמטיב׳, שזהו טובה לו וגם טובה לאשתו, שגם היא רצונה יותר בזכר (גמרא נ״ט:). ואין חילוק בין היה בשעת לידה או שהיה בעיר אחרת והגיע לו השמועה - מברך, וגם היא חייבת לברך ׳הטוב והמטיב׳. אבל בלידת נקבה אין מברכין, לפי שאין בזה שמחה כל כך כבזכר. ואין חילוק בין קיים פריה ורביה או לא קיים, וגם אין חילוק בין כשהם שמחים על לידת הזכר או אינם שמחים בלבם. ויש מי שכתב שישתחוה נגד מזרח ויברך (מג״א סק״ב), ולא ידעתי טעם לזה.

ב וכתב רבינו הרמ״א: ״ואם מתה אשתו בלידתה - מברך ׳שהחיינו׳, דהא ליכא הטבה לאחריני, וכן אם מת האב קודם שילדתו - היא מברכת ׳שהחיינו׳. ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו שאינו חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות״ עכ״ל. ואין זה מספיק, דרשות לא מצינו בגמרא רק אברכת שהחיינו על פירא חדשה (עירובין מ׳:), אבל בילדה אשתו זכר דמברך ׳הטוב והמטיב׳ היא ברייתא מפורשת (נ״ט:), וכבר הקשו עליו כעין זה (מג״א סק״ג). ולעניות דעתי נראה טעם נכון מה שמקילים בברכה זו, דלא מצאתי ברי״ף וברמב״ם פרק י׳ כלל דין זה ע״ש, ותמיהני שהפוסקים לא הרגישו בזה. וכיון שהרי״ף והרמב״ם דחאו זה מהלכה, פשיטא שאין לנו לכנוס בספק ברכה. וטעם רבותינו נראה לי, דהנה לשון הברייתא כן הוא: ״אמרו לו ילדה אשתו זכר מברך... מת אביו וכו׳״. וקשה למה בילדה זכר תניא: ׳אמרו לו׳ ולא במת אביו. אלא וודאי דבסתמא אין לברך, והברייתא מיירי באדם שדואג ותאב ללידת זכר, כהך דתנן בנזיר (י״ב:): ״הריני נזיר כשיהיה לי בן״ ע״ש, והאנשים ששמעו ממנו באו ואמרו לו ילדה זכר, כלומר בשרוהו בשורה טובה, שהקדוש ברוך הוא מילא תאוותך. (ובזה אתי שפיר על מה שהקשה שם: ״וכל היכא דלית לאחריני בהדיה לא מברך ׳הטוב והמטיב׳, והתניא: ילדה וכו׳״. ומתרץ: ״התם וכו׳ אשתו וכו׳״ ע״ש. ואינו מובן דקארי לה מאי קארי לה, האם לא ידע זה. ולפי מ״ש אתי שפיר, דבסתם אינו מברך, ורק בכאן היה תאוב לזה אבל ממנה לא שמענו, ולכן היה סבור דהטובה רק לו לבדו. ומתרץ דאינו כן, דמסתמא כשהוא תאוב גם היא תאבה לזכר ודו״ק).

ג מת אביו - מברך ׳דיין האמת׳, שעל כל המתים שמתאבל עליהם חייב בברכה זו, וכל שכן על אביו. ואפילו על תלמיד חכם ואדם כשר לכתחילה יש לברך ׳דיין האמת׳ כשמת, דלא גרע משמועות רעות, אלא שלא נהגו לברך בשם ומלכות, ועיין ביורה דעה סימן ש״מ (ועיין ב״ח ומג״א סק״ד). מיהו על אביו פשיטא שמברך בשם ומלכות ואין בזה רבותא כלל, אלא דהרבותא היא דאם הניח לו אביו ממון בירושה סכום נכון, אחר שבירך ׳דיין האמת׳ מברך ׳שהחיינו׳ על ירושת הממון. ולא אמרינן איך יברך ׳שהחיינו׳ בעת מיתת אביו, דאין עניין זה לזה. אך אימתי מברך ׳שהחיינו׳, כשהוא יורש אחד. אבל כשיש עוד יורש - מברך ׳הטוב והמטיב׳, הטוב לדידיה ומטיב לאחריני, דכללא הוא שאין מברכין ׳הטוב והמטיב׳ אלא אם כן מגיע גם לאחר טובה זו. ואין לומר הלא גם כשהוא לבדו יורש הרי מגיע טובה לאשתו ובניו, דאינו כן, דהם תלוים בו. ולא דמי לילדה אשתו זכר שגם היא יש לה חלק ממש בהולד, אבל ממון כולו שלו. ולאו דווקא בירושת אביו מברך, והוא הדין איזה ירושה שהוא.

ד תנן: ״בנה בית חדש וקנה כלים חדשים – מברך: ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה״, והטעם מפני ששמחה היא לו. ויראה לי אף על גב דלעניין חזרת מערכי מלחמה, דכתיב: ״מי האיש אשר בנה בית וגו׳״, ותנן בפרק ח׳ דסוטה: ״אחד הבונה בית התבן בית הבקר בית האוצרות״ ע״ש, דאלו כולם בכלל בית, מכל מקום ׳שהחיינו׳ אינו מברך אלא על בית ממש, דבזה יש שמחה הרבה ולא בבית התבן וכו׳. אמנם בהא דתנן התם: ״אחד הבונה ואחד הלוקח ואחד היורש ואחד שניתן לו במתנה״, גם בכאן כן הוא, דלעניין שמחה זה וזה שוין. ויש להסתפק דבמערכי מלחמה חשיב ג׳ דברים: בנה בית נטע כרם ונשא אשה, איך הדין ב׳שהחיינו׳. והנה מדלא חשיב בהרואה כרם ואשה, שמע מינה דעל אלו אין מברכין. ועל כרם יש לומר שאין זה שמחה בבית, אבל באשה יש תמיה למה לא יברכו ׳שהחיינו׳, שהרי שמחה גדולה היא שמברכין: ׳שהשמחה במעונו׳. ויש לומר משום דבשעת ארוסין אינה עדיין שמחה שלימה, ואי אפשר לברך אז ׳שהחיינו׳, ובשעת נשואים שנגמרה השמחה אי אפשר לברך מפני שעצם הדבר כבר נגמר באירוסין, ולכן גם אצלינו שהם כאחד האירוסין והנשואין לא נהגו לברך כיון שהם לא ברכו גם אנן לא מברכינן. וכן בכרם לא תיקנו ׳שהחיינו׳, שבעת הנטיעה אין שמחה עדיין, שהפירות אסורים ג׳ שנים משום ערלה, ואחר כך לא שייך לברך מפני שהעניין כבר נגמר, ולכן לא הזכירו רק בית שמשתמש תיכף בהגמרה.

ה בבית וכלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא בהם - צריך לברך ׳שהחיינו׳, כיון דזהו חדש לו. ולא עוד אלא אפילו קנה פעם אחת כיוצא באלו וחזר וקנה כיוצא באלו, דגם לעניין קנייה אינה פעם ראשון - מכל מקום מברך ׳שהחיינו׳, כן הוא לפי סוגית ההלכה (ס׳.), וכן פסקו הטור והשולחן ערוך. אמנם הרמב״ם בפרק י׳ לא הזכיר רק היה לו כיוצא בהם, ולא הזכיר קנה וחזר וקנה ע״ש (עיין כ״מ). ואיתא בירושלמי שם: דאפילו אינם חדשים, כיון שאצלו חדשים הם - מברך ׳שהחיינו׳, כיון שאלו לא היו אצלו מעולם, ולא אמרו ׳חדשים׳ אלא לאפוקי אם היו שלו ומכרן וחזר וקנאן, דאינו מברך, כיון שהיו אצלו מקודם אין זה שמחה כל כך. (המג״א סק״ה כתב שאין נזהרין בזה ע״ש, וכמדומני שעכשיו נזהרין בזה, ורק מפני שצריך דבר חשוב כמו שיתבאר, לכן אם אין ברור שחפץ כזה הוא חשוב אצלו, לכן יש נמנעין מהברכה).

ו יש לו לברך בשעת הקניין אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא על ידי שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן. ודווקא כשהדבר נגמר כתקונו, אבל אם הבית עדיין לא נגמרה לגמרי והכלי צריכה תקון והבגד צריך תקון - לא יברך עד שיגמור כל התקונים. ובבגד כשלובש לילך בו יברך: ״מלביש ערומים״, וברכת ׳שהחיינו׳ קודמת (עיין מג״א סק״ו ואין הבנה לדבריו ע״ש).

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה׳: ״קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו - מברך ׳הטוב והמטיב׳, ואם נתנו לו במתנה - מברך ׳הטוב והמטיב׳, שהיא טובה לו ולנותן״ עכ״ל. ואם קנה כלים לו לבד ולבני ביתו לבד, מברך על שלו ׳שהחיינו׳ ועל של בני ביתו ׳הטוב והמטיב׳ (ב״ח ומג״א סק״ז), דבשל בני ביתו גם הוא משתמש. (עיין ט״ז סק״ד, ולפי מה שכתבתי המג״א אינו כן אלא כמ״ש, והמג״א הקשה על טובת הנותן מאבן העזר סוף סימן ל״ז ע״ש. ולולי דברי הרא״ש הייתי אומר דהנה זה הדין הוא מירושלמי, והכוונה הוא דכשקונה בכספו, אף שבני ביתו משתמשים גם כן מכל מקום העיקר שלו הוא, אבל הנותן מתנה נותן שכל בני ביתו ישתמשו בזה, ולכן הברכה היא ׳הטוב והמטיב׳ ודו״ק) (ועיין באר היטב סקט״ו וש״ת סקי״ג, ולפי מ״ש אתי שפיר ודו״ק).

ח זה לשון הטור: ״כתבו התוספות שאין לברך אלא על דברים חשובים, דומיא דבנה בית חדש, אבל דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק או מנעלים ואנפלאות, אין לברך עליו. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב: יראה לי שהכל לפי מה שהוא אדם: יש עני ששמח בחלוקו יותר מעשיר בכלים חשובים״ עכ״ל. ופסק רבינו הבית יוסף בסעיף ו׳ כדעת הרא״ש. ויש מי שאומר דגם התוספות סוברים כן, ואינהו לא מיירי בעני (מג״א סק״י בשם רדב״ז). אבל רבינו הרמ״א כתב: ״ויש אומרים דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה, וכן נוהגין״ עכ״ל. ביאור דבריו: דדעת התוספות כן הוא, דוודאי אף בדברים חשובים כבגדים וכלים יקרים תלוי בעש(י)רותו ועניותו, דהעני גם בגד פשוט יש לו חשיבות ומברך עליו ׳שהחיינו׳, מה שאין כן העשיר

אינו מברך אלא בגד יקר כמשי וצמר טוב וכדומה. ובזה הכל מודים, וגם הרא"ש והטור סבירא ליה כן, אלא דבזה מוסיפים התוספות דעל חלוק ומנעלים ואנפלאות גם העני לא יברך אף על גב שחשובים אצלו, וזהו מטעם אחר, משום דבברכת 'שהחיינו' בעינן דבר הבא לעתים רחוקות, וזהו כעין מזמן לזמן, דבזה שייך 'שהחיינו', והיינו בגדים שלא תדיר לובשים בגדים חדשים. אבל חלוק ומנעלים ואנפלאות וכדומה תדירים הם להתחדש ולא שייך לברך עליהם 'שהחיינו', וכן המנהג אצלינו. ועל ספרים: יש מי שאומר שאין לברך, דמצות לאו ליהנות ניתנו (מג"א סק"ה), ויש חולקים בזה (שם וש"ת). ומי שגמר איזה חיבור יש מי שאומר לברך 'שהחיינו', ולא נהגינן כן (עיין ש"ת סק"ב). ועל בניין בית הכנסת אין לברך כיון שהוא של רבים, דלא כיש מי שהורה ששליח הציבור יברך 'הטוב והמטיב' (שם סק"א) ומי שזיכהו השם יתברך לכתוב ספר תורה, יש שבהגמרו מברך 'שהחיינו' על קיום המצוה ונכון הוא, ולא ידעתי אם כולם נוהגים כן.

ט כתב רבינו הרמ"א: "המנהג לומר למי שלובש בגד חדש: 'תבלה ותחדש'. ויש מי שכתב שאין לומר כן על מנעלים או בגדים הנעשים מעורות של בהמה, דאם כן היו צריכין להמית בהמה אחרת תחילה, שיחדש ממנו בגד אחר, וכתיב: "ורחמיו על כל מעשיו". והנה הטעם חלוש מאוד ואינו נראה, ומכל מקום רבים מקפידים על זה שלא לאומרו" עכ"ל.

סימן רכד

א הרואה מרקוליס או שאר עבודת כוכבים אומר: "ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו". כלומר שלא תחשוב מדהיא מתקיימת זמן הרבה אינו חושש לה כביכול, אלא שזהו ממדת ארך אפים, שהקדוש ברוך הוא מאריך אפו וגבי דיליה. ואם רואה אותה בתוך ל' יום אינו חוזר ומברך, דכל ברכות הראייה הוא משלשים לשלשים. וכתב רבינו הרמ"א דהאידנא אין מברכין זאת הברכה עכ"ל, ואין להאריך בזה.

ב הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אם הוא בארץ ישראל אומר: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שעקר עבודת כוכבים מארצנו", ואם הוא בחו"ל אומר: "שעקר ממקום הזה". ואומר בשתיהם: "כשם שעקרת אותם מהמקום הזה כן תעקור אותה מכל המקומות, והשב לב עובדיהם לעבדך". ואם נעקרה ממקום אחד ונתנוה במקום אחר, מברך על מקום שנעקרה: "ברוך... שעקר וכו'", ועל המקום שנתנוה מברך: "ברוך... שנתן ארך אפים וכו'".

ג איתא במסכת עבודת כוכבים (י"ח:): "תנו רבנן: ההולך לאיצטדינין... הרי זה מושב לצים, וכן ההולך לטרטיאות ולקרקיסאות, ועל זה נאמר: "אשרי האיש אשר לא הלך וגו'" ע"ש. וכי יקרה בעירך השמר לך פן תראה, כי אז תזכה ותחזה קניגתן של לויתן והשור. וכי תשמע קול מחנגים ומחללים בחלילים וכל כלי שיר, האנח ותאמר: "רבון העולמים, עמך אשר הוצאת ממצרים חטאו בכפלים ולקו בכפלים, ארמנותיו הרסת משושיו השבת שמחותיו ערבת ששונו הפכת, אתה ד' אל לעד תאנף בנו, יהי רצון מלפניך שתבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו אמן" (ב"ח בשם האשכול ע"ש).

ד הרואה בבל הרשעה אומר: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחריב בבל הרשעה". ראה ביתו של נבוכדנצר אומר: "ברוך... שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע", ואפילו רואה אותה מרחוק, דא(י)לו מקרוב אי אפשר, דנחשים ועקרבים יסובבוה כמו שקללה ישעיה הנביא. ראה גוב אריות או כבשן האש בבבל מברך: "ברוך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה", וכבר נתבאר זה בסימן רי"ח ע"ש. ויש מקום בבבל שכל בהמה שתעבור על מקום הזה אינה יכולה לעבור משם אם לא יתנו עליה מעפר המקום ההוא, והוא סימן קללה לה כדכתיב: "וטאטאתיה במטאטא השמד", אומר כשמגיע למקום הזה: "ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים". ולא ידעתי אם זהו בשם ומלכות אם לאו, ונראה שאינה בשם ומלכות, דאי בשם ומלכות לא שייך לומר שני פעמים 'ברוך' (ודע דכל מה שכתבנו בסעיף זה לא הביאם הרמב"ם ז"ל כלל בפרק י', ולא ידעתי למה, ובגמרא ליכא באמת שני פעמים 'ברוך' ע"ש, והלבוש כתב בשם ומלכות ע"ש).

ה הרואה ששים רבוא מישראל ביחד מברך: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם חכם הרזים", שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה. דכשם שהם מחולקים בדיעות, שהיא צורה הפנימית עד ששים רבוא, כך הן מחולקין בצורה החצונית, וזהו כלל כל הדעות והוא הקצה האחרון שאין עוד צורה אחרת מכאן ואילך. ולכן ניתנה התורה לס' רבוא, כדי לכלול כל הדעות והחכמות שאין להוסיף עליהם (מהרש"א ברכות נ"ח.). והקדוש ברוך הוא הוא חכם הרזים, כלומר שאף על פי שחכמים הם ואין פיהם ומחשבתם שוה, וכל אחד חכמתו משונה ואין פיהם ומחשבתם שוה וכל אחד חכמתו משונה מחבירו, אף על פי כן הוא חכם הרזים ויודע מה בלב כל אחד (לבוש). והרואה אוכלסי עובדי כוכבים אומר: "בושה אמכם מאוד חפרה יולדתכם, הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה" (ירמיה נ, ב).

ו הרואה חכם מחכמי ישראל שגדול בתורה מברך: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליריאיו, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". והרואה חכם מחכמיהם הגדול בשארי חכמות מברך: "ברוך... שנתן מחכמתו לבשר ודם". וכמה שיעור גדלו בתורה או בשארי חכמות לא נתבאר, ולכן נמנעים עתה מברכה זו. והרואה מלך ממלכי ישראל בזמן המקדש היה אומר: "ברוך... שחלק מכבודו ליריאיו", והרואה מלך ממלכי האומות מברך: "ברוך... שנתן מכבודו לבשר ודם". ואפילו הוא סומא שאינו רואה מברך, ואפילו רואה דרך חלון או מרחוק מברך. ומצוה להשתדל לראות מלך, ואם ראהו פעם אחת אל יבטל מלימודו לראותו עוד, אם לא שבא ביותר כבוד וחיל מבפעם הראשון, וכתב הרמב"ם סוף פרק ג' מאבל דמותר לכהן לטמא בטומאה דרבנן כדי לראות מלך. וכל ברכות הראייה כבר נתבאר שהוא משלשים יום לשלשים יום, אבל כשרואה מלך אחר אפילו בתוך ל' מברך.

ז תנו רבנן (נ"ח:): "הרואה בתי ישראל בישובן אומר: "ברוך... מציב גבול אלמנה", בחורבנן אומר: "ברוך... דיין האמת". בתי עובדי כוכבים בישובן אומר: "בית גאים יסח ד'" (משלי טו, כה), בחורבנן אומר: "אל נקמות ד' אל נקמות הופיע" (תהלים צד, א). ופירש רש"י: "בתי ישראל בישובן, כגון בישוב בית שני ובארץ ישראל" (מג"א סק"ח), ולפי זה לא שייך עתה ברכה זו. והרי"ף כתב: "הרואה בתי כנסיות של ישראל בישובן ע"ש, ויש מי שכתב דקאי על בתי עשירים גדולים שנותנים צדקה הרבה ומתנהגים ביראת ה' (בית יוסף). ועל כל פנים לא נהגנו בברכה זו מפני שינוי הפירושים, וספק ברכות להקל.

ח הרואה קברי ישראל מברך: "ברוך... אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין (וברמב"ם וטור הגירסא: 'והמית אתכם בדין', וכן המנהג), ועתיד להקימכם בדין ויודע מספר כולכם בדין והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך אתה ד' מחיה המתים", ובירושלמי מוסיף קודם החתימה: 'הוא יגלה עפר מעיניכם' ע"ש. והרואה קברי עובדי כוכבים אומר: "בושה אמכם וגו'", כמ"ש בסעיף ה'. וכל ברכות הראייה, אם ראה אותם בתוך ל' אינו מברך כמ"ש, ואם ראה בית הקברות אחר מברך אף בתוך ל', וכן אם נתוספו קברים בבית הקברים זה גם כן חוזר ומברך, ואם יש ספק אם נתוספו אינו מברך, ויברך כשהוא סמוך להקברים תוך ארבע אמות. ועל קבר אחד אינו מברך, וכהן שאי אפשר לו לקרב עצמו להקברים נראה שיכול לברך מרחוק כיון שרואה אותם, וכן ההולך לדרכו או נוסע בעגלה כיון שרואה הקברים נראה שמברך.

סימן רכה

א דע דבעירובין (מ':) מבואר להדיא דברכת 'שהחיינו' שבמועדים הבאים מזמן לזמן הם חובה, וברכת 'שהחיינו' שעל פירא חדשה היא רשות ע"ש, ולזה נראה לעניות דעתי דכל מיני ברכת 'שהחיינו' הבאים לזמן קבוע, כמו בחנוכה ופורים - הוי חובה, ושארי ברכות שהחיינו - הם רשות, ולפיכך הרבה מקילים בזה. ומיהו בפירות חדשות קבלוה כחובה וכולם נזהרים בזה, ונמצא בירושלמי (קדושין פרק ד') מי שהיה מצמצם פרוטות מהוצאתו לקנות כל פירא חדשה ולטעום אותה, ואומר שם שעתיד ליתן דין וחשבון על שלא אכל.

ב הרואה את חבירו שחביב עליו ושמח בראייתו מאוד: אם יש שלשים יום שלא ראהו - מברך 'שהחיינו' בשם ומלכות, ואם לא ראהו שנים עשר חדש - מברך 'מחיה המתים', ואז אינו מברך שהחיינו. וזהו כשלא היה מכתבים ממנו אליו, אבל כשקבל ממנו מכתב אינו מברך 'מחיה המתים', אבל לעניין 'שהחיינו' אין חילוק, דאפילו קיבל מכתב בתוך ל' מברך 'שהחיינו'. והטעם דברכת 'שהחיינו' היא מתוך שמחת הראייה פנים בפנים, אבל ברכת 'מחיה המתים' הוא מצד שעתה נתוודע שהוא חי, ולכן כיון שכבר ידע שהוא חי על פי מכתבים או שמע מבני אדם שהוא חי שוב לא שייך ברכת 'מחיה המתים'. ושיעורא די"ב חדש נראה משום דאין המת משתכח מן הלב עד י"ב חדש (כן נראה לי ועיין באר היטב וש"ת סק"א), ומי שלא ראהו מעולם אף על פי שידע ממנו, כגון ששלח לו מכתבים ונהנה בראייתו, מכל מקום אינו מברך על ראייתו.

ג ואין חילוק בדין זה בין זכרים לנקבות, ורק אם שמח מאוד בראייתם מברך 'שהחיינו', ורק ממילא דבנקבות לא שייך דין זה רק באשתו ואמו בתו ואחותו כיוצא באלו. ועכשיו מקילים מאוד בברכה זו, מיהו מי שיודע בעצמו שיש לו תענוג בראייתו ושמח מאוד, וכל שכן בן לאביו או אב לבן ואח לאחיו כיוצא בהם - צריך לברך.

ד כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב': "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה, והיינו כשהוא בן י"ג שנה ויום אחד, יברך: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שפטרני מעונשו של זה", וטוב לברך בלא שם ומלכות" עכ"ל. ועניין הברכה הוא משום דעד עתה נענש האב כשהבן חטא על שלא חינכו כראוי, וגם הבן מת בעון האב, אבל כשנעשה בר מצוה אז אין האב נענש בשביל הבן ולא הבן בשביל האב (מג"א סק"ה), כדכתיב: "איש בחטאו יומתו", והא דכתיב: "פוקד עון אבות על בנים", זהו כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם (סנהדרין כ"ז). וזהו שכתב לברך בלא שם ומלכות, טעמו משום דלא

מצינו ברכה זו בגמרא, אבל במדרש ריש תולדות נמצא ברכה זו, וכמה ברכות מברכים אף שלא נמצא בגמרא, כברכת ׳הנותן ליעף כח׳ ו׳המקדש את שמך ברבים׳. והרבה נהגו לברכה בשם ומלכות בעת קריאת התורה שקוראים נער בר מצוה לעלות לתורה, אם ביום שנעשה בר מצוה הוא יום של קריאת התורה או למחרתו (שם סק״ד). ומצוה לעשות סעודה ביום שנעשה בר מצוה, והיא סעודת מצוה (שם). ואם הנער דורש, אפילו אין הסעודה באותו יום - הוי סעודת מצוה (שם בשם ים של שלמה).

ה מצוה לטעום מכל פירא חדשה, וכדאיתא בירושלמי שהבאנו בסעיף א׳. והטעם פשוט, כדי לתת שבח והודיה להשי״ת שמחדש הפירות משנה לשנה כדי ליהנות בהם בני אדם, ומברכין על כל פירא חדשה המתחדש משנה לשנה ׳שהחיינו׳. והעולם נהגו לברך תחילה הברכה שעל הפירא ואחר כך ׳שהחיינו׳, וכן ראיתי לגדולים שכתבו כן מטעם תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ועוד טעמים (הגרי״פ ובשם הלק״ט). ולעניות דעתי נראה להקדים ברכת ׳שהחיינו׳, ולא שייך כאן טעם תדיר, דטעם תדיר אינו אלא כשחיוב שניהם באים כאחת, אבל כאן ברכת ׳שהחיינו׳ חל קודם, דעיקר ברכת ׳שהחיינו׳ היא על הראייה לא על האכילה, אלא שאנו נוהגים לברכה בשעת אכילה, אבל ברכת הפירא הוא רק בעת האכילה. ועוד דבכל ברכת הנהנין צריך שלא יהא הפסק בין הברכה להאכילה, ולכן יש להקדים ברכת ׳שהחיינו׳, וכן אני נוהג.

ו עיקר ברכת ׳שהחיינו׳ היא על הראייה, כמ״ש הרמב״ם בריש פרק י׳: ״הרואה פירא המתחדש משנה לשנה בתחלת ראייתו - מברך ׳שהחיינו׳״ עכ״ל, וכן כתב רש״י ז״ל בעירובין (מ׳: ד״ה ׳אקרא חדתי׳), וזה לשונו: ״כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן״ עכ״ל. והטור והשולחן ערוך סעיף ג׳ כתבו: ״הרואה פירא חדש מתחדש משנה לשנה - מברך ׳שהחיינו׳, אפילו רואה(י)הו ביד חבירו או על האילן. ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה, ומי שבירך בשעת ראייה לא הפסיד. ואין לברך עד תשלום גידול הפירא, ואם לא בירך בראייה ראשונה יכול לברך בראייה שנייה״ עכ״ל.

ז והטעם המנהג, יש לומר דאין אנו בקיאים מתי תשלום גידול הפירא, ויש מי שכתב דכשהגיע לפול הלבן מברך (מג״א סק״ח בשם רדב״ז), ויש מי שכתב דאם בירך קודם גמר הפירא צריך לחזור ולברך כשיגמר הפירא (שם בשם רשב״א), ולפי זה בעת ראייה לא יהיה הדבר מבורר, ולכן נהגנו לברך בעת אכילה, דאז נתברר בטוב. ועוד אפשר לומר הטעם דהנה עיקר ברכת שהחיינו הוא מפני השמחה מהעניין הזה, ולכן בדורות הראשונים שהיו תמימי דרך ושמחו בראיית פירא חדשה ונתנו בלבם תודה לה׳ על טובו וחסדו לכל העולם, ולכן היו יכולים לברך על הראייה. מה שאין כן אנחנו, אין השמחה והכרת טובה ניכרת אצלינו אלא בשעת הנאת הגוף בעת האכילה, ולכן אי אפשר לנו לברך על הראייה. וזהו שכתבו: ״ומי שבירך על הראייה לא הפסיד״, כלומר שלא נאמר דאצלינו היא ברכה לבטלה, דאינו כן. וזהו שכתבו דאם לא בירך בראייה ראשונה מברך על ראייה שנייה, ולפי זה לדידן אם לא בירך על אכילה ראשונה מברך על אכילה שנייה. אבל רבים חולקים בזה, וסבירא ליה דאם לא בירך בפעם הראשון ׳שהחיינו׳ שוב לא יברך, וכן יש לנהוג, ובפרט בברכת ׳שהחיינו׳ שהיא רשות (שם סק״ט בשם ר״מ וסמ״ק ורדב״ז).

ח וכתבו בסעיף ד׳: ״אם בירך שהחיינו על שיריזא״ש, כשיאכל גינד״ש חוזר ומברך ׳שהחיינו׳, והם כשני מיני גודגדניות כגון ווינקשו״ל וקירסי״ן וכל כיוצא בזה״ עכ״ל. ואפילו אין חלוקין בשמן אלא חלוקין בטעמן, כגון תאנים לבנות ותאנים שחורות - שני מינין הן (לבוש ומג״א). ויש מי שכתב אפילו יש להם טעם אחד וחלוקין במראיתן, כגון אדומות ושחורות - שני מינין הם (שם סק״י בשם מט״מ). ובשם מהרי״ל כתבו דאפילו ב׳ מיני אגסים או ב׳ מיני תפוחים או אגוזים, מברכין על כל אחד ׳שהחיינו׳ (שם). ולפי זה יתרבו עלינו ברכות ׳שהחיינו׳, שהרי כמה מינים יש בכל מין ומין, ויש בהפירות הקטנים כמו קירסי״ן ווינפערלא״ך מראות שונות אדומים ושחורים ולבנים וירוקים וגם אינם שווים בהטעם, ונצטרך לברך על כל אחד ׳שהחיינו׳, ואין המנהג כן.

ט ובאמת יש מי שחולק על זה, וסבירא ליה דהמפורדין שבכל מין ומין אינו כמין אחר לעניין ברכת ׳שהחיינו׳. דהנה טעם המחמירים הוא משום דתנן בפרק ד׳ דתרומות דתאנים שחורות אין מעלות את הלבנות ע״ש, וכיון דלעניין ביטול איסורין הוויין שני מינים והוא הדין לעניין ׳שהחיינו׳ (עיין בית יוסף). אבל באמת גם בשם יש פלוגתא בזה, ועוד דלרבי עקיבא דהלכתא כוותיה תלוי באם ידע מה נפל אם שחורה אם לבנה, דבידע מה נפל אינן מבטלות זו את זו, ובלא ידע מבטלות. ואם כן הוי ראיה להיפך, דמזה משמע דמין אחד הם, ומה שאין מבטלות בידוע משום דאלו לא נכנסו בכלל הספק מהאיסור ואיך יבטלו את האיסור, והרי אפילו במין אחד לגמרי אותן שלא נכנסו בכלל האיסור אינן מועילות לביטול (הגר״א סק״ג וכן הכנסת הגדולה גמגם בזה). ולכן מנהגינו רק לברך ׳שהחיינו׳ על מין הכולל ולא על הפרטים שבכל מין ומין (וראיה לזה מהדין שיתבאר בסעיף י׳ ודו״ק).

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה׳: ״אם בירך שהחיינו על ענבים, כשישתה יין חדש אינו חוזר ומברך״ עכ״ל, משום דחד טעמא הוא אף שמשונים בהשם, דהכל שמחה אחת היא (מג״א סקי״א). והמהרי״ל היה מונע עצמו מלאכול ענבים עד שתיית התירוש (שם), ולפי זה כששותה יין חדש ועדיין

לא אכל ענבים - צריך לברך ׳שהחיינו׳. ודווקא כשהוא תירוש, אבל כשהוא יין אין צריך לברך שהחיינו, דביין אין היכר בין חדש לישן (שם), דכל שאין היכר בין חדש לישן לא שייך ברכת ׳שהחיינו׳. ומה הוא תירוש ומה הוא יין אין אנו בקיאין בזה, כי אין לנו יין.

יא פירא שאינו מתחדש משנה לשנה, אפילו אם יש ימים רבים שלא אכלה - אינו מברך ׳שהחיינו׳, ולכן אין מברכין על עופות חדשים ודגים חדשים ׳שהחיינו׳ (שם סקי״ב). ועל ריח המתחדש משנה לשנה, יש אומרים לברך ׳שהחיינו׳ ויש חולקין (שם), וכמ״ש בסימן רט״ז וכן עיקר. ופירא שמתחדש שני פעמים בשנה - צריך לברך בכל פעם ׳שהחיינו׳ כיון דמתחדש מזמן לזמן, דשנה לאו דווקא, אבל כל דבר שאין זמן קבוע לגידולו - אין מברכין עליו. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳ דלכן אין מברכין ׳שהחיינו׳ על ירק חדש, דעומד כל השנה בקרקע עכ״ל, ובמדינתינו לא ידענו מירק כזה כלל. ויש מי שכתב דהכוונה הירק הטמון בקרקע כל השנה (שם). וגם זה לא ידענו, וגם הלשון לא משמע כן, ואולי יש מדינות שאצלם עומד הירק כל השנה.

יב יש מי שכתב שאין לברך ׳שהחיינו׳ על שום מין ירק (שם בשם של״ה). ואנחנו אין נוהגין כן, ועל ירק חשוב כמו אוגערקע״ס קאווענע״ס וכיוצא בהם - אנו מברכים ׳שהחיינו׳, דאינם מתקיימים מזמן לזמן. ואף שבכבוש נתקיימים, הא כל הפירות מתקיימים בכבוש וטעם אחר הוא לגמרי. אבל על ירקות פשוטים כמו סאלאט״א שצאווי״י בצאווינ״א וקירבע״ס וכיוצא בהם - אין מברכין ׳שהחיינו׳. ועל מיני לפת כמו בריסק״א מערי״ן רעטא״ך חריי״ן ושומשמים וכיוצא בהם - אין מברכין ׳שהחיינו׳, דמתקיימים משנה לשנה. וכן על תפוחי אדמה שקורין קארטאפי״ל אין מברכין מטעם זה, וכן על קרוי״ט ובוריקע״ס אין מברכים, שאין בהם היכר מחדש לישן. אבל על ריב״ן נהגנו לברך ׳שהחיינו׳, מפני שאינו מתקיים משנה לשנה ויש בהם מתיקות. ועל מיני קטניות אין מברכין ׳שהחיינו׳, כמו ארבע״ס בא״ב לינצזי״ן שהם עדשין - אין מברכין, דמתקיימים משנה לשנה. וכן על כל מיני פת אין מברכין, מפני שאין בהם היכר בין חדש לישן, וכן על טערקעס״א וויי״ץ אין מברכין, וזהו שאנו קורין קיקע״ס שהם גם כן מתקיימים הרבה. אבל על פרי האילנות וכן כל מיני יאגידע״ס - אנו מברכין ׳שהחיינו׳, לבד על ברוסניצע״ס וכן זוראלינע״ס אין מברכין, מפני שאינם חשובים וגם מתקיימים משנה לשנה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז׳ דאינו מברך על הבוסר ׳שהחיינו׳ אלא כשהבשילו האשכולות ענבים, וכן בכל פרי אחר גמרו עכ״ל. ופשוט הוא, וכבר נתבאר בסוף סעיף ו׳ ע״ש (מ״ש המג״א שם דמברכין על הריפות, לא ידעתי מה זה).

יג כשם שמברכין על פירי חדשה כך מברכין על בריה משונה, שהוא גם כן עניין חדש. אך ׳שהחיינו׳ לא שייך בזה כמובן, ומברך בשם ומלכות: ״ברוך... משנה הבריות״. לפיכך הרואה את הכושי שהוא שחור הרבה, והגיחור שהוא אדום הרבה, והלווקן שהוא לבן הרבה, והקיפח דהיינו שהוא ארוך במדה ודק מאוד, או שבטנו גדול ומשונה עד שמתוך עביו נראית כקומתו מקופחת, והננס שהוא קטן הרבה, והדרקונה דהיינו שהוא מלא יבלת, ופתויי הראש דהיינו שכל שערותיו דבוקות זה בזה, ואת הפיל ואת הקוף - מברך ׳משנה הבריות׳, וכן הרואה את החיגר ואת הקטוע בידיו ואת הסומא. ומוכה שחין והבהקנין, והיינו שהוא מנומר בנקודות דקות לבנות, אם הם ממעי אמם - מברך ׳משנה הבריות׳, ואם נשתנה אחר כך שנעשה חיגר או קיטע וסומא ומוכה שחין ובוהק - מברך ׳דיין האמת׳ כמו שמברכין על כל צרה שלא תבא. ויש מי שאומר דברכה זו של ׳דיין האמת׳ אינו מברך אלא מי שנצטער עליו הרבה, אבל לא על מי שאינו מצטער. וברכה זו ד׳משנה הבריות׳ אינו מברך על זה אלא בפעם ראשון ולא כל ל׳ יום, מפני שבפעם הראשון נראה השינוי גדול מאוד והוה דבר התמוה, ולא כן פעם שני. ויש אומרים דמברך מל׳ ל׳ ככל ברכות הראייה אם לא ראה אחר כיוצא בו תוך ל׳, ופשוט הוא דעל אחר מברך אפילו תוך ל׳.

יד והרואה אילנות טובות שאינן מצויות ובריות נאות שמצויינין ביופיין הרבה, בין איש בין אשה (אליה רבה) בין ישראל בין כותי, ואפילו כשרואה בריה נאה ממיני בהמות ועופות - מברך בשם ומלכות: ״ברוך שככה לו בעולמו״, והוא ברכת שבח והודאה למקום. ואינו מברך עליהם רק פעם ראשונה ולא יותר, לא עליהם ולא על אחרים, משום דלבד פעם הראשון אין בזה התפעלות, אלא אם כן היו נאים מהראשונים (ואף שאין להסתכל באשה וכו׳, זהו דרך הסתכלות הרבה אבל ראייה בעלמא הא בעל כורחו רואה ולית לן בה, עיין אליה רבה).

סימן רכו

א היוצא בימי ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח אומר: ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהן בני אדם״. כלומר שנותן שבח והודאה להשי״ת שברא בשביל האדם אפילו דברים שאין בהם הכרחיות לחיי האדם, כמו פרי אילנות. ולכן אין מברכים ברכה זו על זרעים וירקות, דאלו הם כהכרחיות ולא כן הפירות. ומברך בשעת הפריחה, דאז ניכר שיוציאו פירות. ובמדינתינו אינו בניסן אלא באייר או תחלת סיון, ואז אנו מברכין. ואין ברכה זו אלא פעם אחת בשנה אפילו רואה אילנות אחרות, דברכה זו היא ברכה של הודאה כלליות על חסדו וטובו יתברך. והנזהר בברכה זו עליו נאמר: ״ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ד׳״ (אליה רבה).

ב הטור והשולחן ערוך כתבו דאם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך עוד, אבל המרדכי כתב שיברך. ויש אומרים דלא פליגי, דהמרדכי מיירי שלא ראם כלל עד אחר גידולם, והטור ושולחן ערוך מיירי כשראום מקודם ולא בירכו ואז לא יברך (ב״ח). ויש מי שדחה דבר זה, דוודאי אינו תלוי בראייה ראשונה (פרישה). וגם אפשר לומר דהטור ושולחן ערוך מיירי שלא ראום עד אחר גמר גידולם, דאז יש ברכת ׳שהחיינו׳, והמרדכי מיירי קודם גמר גידולם (וכ״מ באליה רבה ע״ש ועיין פרישה), וכן יש לנהוג. מיהו בלאו הכי רפויה ברכה זו אצל ההמון (ועיין בדק הבית שכתב בשם ר״י שלא נהגו לברך, אבל כל ת״ח ויראי ד׳ נזהרין בברכה זו).

סימן רכז

א תנן בריש פרק הרואה (ברכות נ״ד.): ״על הזיקין ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות, מברך בשם ומלכות: ״ברוך... שכחו וגבורתו מלא עולם״. וזיקין הוא כמין כוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום, ונמשך אורו כשבט, אי נמי כוכב שנראה שיש לו זנב ארוך (רע״ב), וזועות הם רעידת הארץ. וברקים ידוע שקורין בליצ״ן, ויש בהם שני מינים: אחד הבא עם הרעם, ואחד שבלילי קיץ כשהיום בחמימות נראין בלילה הרבה ברקים. והרעמים גם כן ידועים, והם קולות הנשמעים ברקיע מעננים ששופכים מים זה לזה, כדכתיב: ״לקול תתו המון מים בשמים״. ורוחות הם רוחות שאינן מצויות ונושבין בזעף גדול, ואינם מצויים אלא לפרקים. וחשיב כאן ה׳ דברים מפני שיש בארץ ראשי ד׳ יסודות: אש רוח מים עפר, והשמים הם גשם החמישי. וזהו זיקין כוכבא דשביט הבא מן השמים, וזועות בא מן הארץ, ברקים הם אש, ורעמים הם קולות של מים, ורוחות הם יסוד הרוח (הגר״א בפירושו למשניות).

ב על כל אלו הדברים מברך: ״שכחו וגבורתו מלא עולם״ מפני שהם נראים ונשמעים בגודל משך הארץ. ויכול לברך ברכת ״עושה מעשה בראשית״ על כל אלו הדברים, שהם ועניינם הם מבריאת ששת ימי בראשית, כן הוא בגמרא וכן פסקו הטור והשולחן ערוך. ולפי זה בעת הרעם שקודם לו כרגע נראה ברק, מברך על שניהם ברכה אחת (מג״א) איזה ברכה שירצה. והעולם נוהגים לברך על הברק ׳עושה מעשה בראשית׳ ועל הרעם ׳שכחו וכו׳, ולענ״ד דעתי ברכה השנייה הוא ברכה לבטלה (גם הט״ז התרעם על זה ע״ש והאליה רבה רצה לתרץ ולא הועיל ע״ש, ואין זה רק להראב״ד שהביא הבית יוסף שכתב לברך שניהם, וכ״מ מרש״י. אבל למה יכניסו עצמם לברכה שלרוב הפוסקים היא לבטלה, לכן יש להזהירם שלא יעשו כן ודו״ק).

ג כשבירך על הרעם ועל הברק, לא יברך על עוד רעמים וברקים כל זמן שהגשם הולך והעננים מכונסים. אבל כשנתפזרו העננים ופסקו הגשמים וזרחה השמש ואחר כך היה ברק ורעם - מברך עליהם פעם אחר וכן לעולם, דזהו כעניין אחר. ואיתא בירושלמי: היושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא משם, ואם לאו אל יצא. והנה זהו כמעט מן הנמנעות, ומשכחת לה בלא עשה צרכיו ולא נגע במקום הטנופת ומים לפניו (עיין מג״א). ולענ״ד דעתי אין כוונת הירושלמי שנכנס לעשות צרכיו אלא שנכנס לאיזה דבר, ובזה האופן יכול לצאת תוך כדי דיבור, אף שלשון ׳היה יושב בבית הכסא׳ לא נראה כל כך לפרש באופן זה.

סימן רכח

א תנן בריש פרק הרואה (ברכות נ״ד.): ״על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר: ״ברוך עושה מעשה בראשית״. רבי יהודה אומר: הרואה את הים הגדול אומר: ״ברוך שעשה את הים הגדול״. והדבר פשוט דבעינן הרים וגבעות משונים בגובהם, כמו הררי אלף והרי פיראנ״א והר קאזבע״ק והרי אררט וכדומה, ונהרות גם כן שיהיו גדולות שיש להם שם בעולם, ולא נהרות קטנות שאין להם שם בעולם.

ב והנה דברי הרמב״ם והטור סתומים כלשון המשנה, אבל לשון רבינו הבית יוסף כן הוא: ״לא על כל הנהרות מברך, אלא על ארבעת נהרות דכתיבי בקרא, כמו חדקל ופרת, והוא שראה אותם במקום מהלכם שלא נשתנו על ידי בני אדם. ולא על כל הרים וגבעות מברך, אלא דווקא על הרים וגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהם״ עכ״ל. והנה מה שכתב: ׳רק על ד׳ נהרות שבתורה׳ הוא דבר תמוה, וכבר הקשו עליו כן (עיין מג״א). ובמרדכי כתוב: ״כגון ד׳ נהרות״, כלומר נהרות שיש להם שם כעין ד׳ נהרות שבתורה. וגם לשונו אינו מובן, מה זה שאומר: ׳כגון חדקל ופרת׳, אטו לא ידענא הנהרות שבתורה. ולכן נראה לענ״ד דכן צריך לומר: ׳אלא כעין ארבע נהרות דכתיב בקרא׳. וזה שאומר: ׳כגון חדקל ופרת׳ מפני שהם ידועים, מה שאין כן גיחון ופישון אין ידועים לנו. ולפי זה בוודאי על הנהרות הגדולים כמו נהר וואלג״א דונאי״ ריינו״ס וכיוצא בהם - צריך לברך. (וזה שפסק כרבי יהודה, כן כתב הרמב״ם. והטור תמה עליו ע״ש ולא קשה כלל, דסבירא ליה דרבי יהודה אינו חולק עיין בית יוסף וב״ח).

ג ומהו הים הגדול, כתב רבינו הבית יוסף שהוא הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים, וזהו הים שבאמצע הישוב, שקצה האחד אצל יפו שהוא גבול ארץ ישראל, וקצה השני הוא בקצה ארץ ספרד. ויש שכתבו שהוא הים אוקיינוס המקיף את כל העולם (מג״א בשם ל״ח), ולכאורה כן עיקר, דנהי דהתורה קראתו להים שסמוך לארץ ישראל: ׳ים הגדול׳, זהו מפני שהימים הסובבים את ארץ ישראל הוא הגדול שבהם, אבל בלשון המשנה לעניין הברכה מה שייך לקרותו ״ים הגדול׳, הלא כאין וכאפס הוא נגד האוקיינוס. ועוד דבמקוואות (פרק ה׳ משנה ד׳) אומר רבי יהודה גם כן: ׳הים הגדול כמקוה׳, ובשם פירשו דאאוקיינוס קאי ע״ש.

ד ולעניות דעתי היה נראה עיקר כדברי רבינו הבית יוסף, דכשנדקדק במעשי בראשית שאמר הקדוש ברוך הוא: ״יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה״, והמים הם מי אוקיינוס הסובבים את הארץ, ואחר כך כתיב: ״ויקרא אלקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים״. ונראה לי דהכי פירושו: ׳ולמקוה המים׳, שבאמצע היבשה, והיינו כל הימים שלנו שהם בתוך כדור הארץ, ׳קרא ימים׳. ונמצא דלפי זה האוקיינוס נקרא ׳מים׳, שהוא יסוד המים, ו׳ימים׳ נקראו אותן שבתוך הכדור הארצי. ובתוך הכדור הארצי הים שאצל ארץ ישראל הוא הגדול מכל הימים שבתוך הכדור, כידוע במפת הארץ, וגם במקוואות פירושו כן. (דרבי מאיר אומר: ׳כל הימים כמקוה׳, כלומר כל הימים שבתוך הכדור. ורבי יהודה אומר: ׳הים הגדול כמקוה׳, כלומר הים שאצל ארץ ישראל שבו נופלים ימים ונהרות הרבה כידוע. אבל המפרשים לא פירשו כן, ולפי זה למעשה נראה לברך על כולם ׳עושה מעשה בראשית׳, אפילו על הים שאצל ארץ ישראל, וגם על האוקיינוס מפני שינוי הפירושים ודו״ק).

סימן רכט

א הרואה את הקשת אומר: ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם זוכר הברית, נאמן בבריתו וקיים במאמרו״, כלומר הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם נח שלא יביא מבול לעולם, כדכתיב: ״ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי״, ונאמן הוא יתברך בבריתו שלא יביא מבול לעולם. ולפי שאין כל חדש תחת השמש, ולא כעת נברא הקשת אלא שכבר נברא משמש ימי בראשית, והוא מעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות כדתנן באבות, ולזה מסיימים: ׳וקיים במאמרו׳, כלומר שכבר נברא במאמרו בששת ימי בראשית עיקר הקשת (מהרש״א נ״ט.), אלא שעתה מראה לנו.

ב ואמרו חז״ל (שם) שאסור להסתכל הרבה בקשת, ורק ראייה בעלמא מותר ולא הסתכלות יתירה. ועל זה אמרו: ״כל שלא חס על כבוד קונו - ראוי לו שלא בא לעולם״ (ריש פרק ב׳ דחגיגה) דכתיב: ״כמראה הקשת דמות כבוד ה׳״. ואסור ליפול על פניו כשרואה הקשת, משום דנראה כמשתחוה לקשת (ברכות נ״ט.), והמסתכל בקשת עיניו כהות (שם).

ג הרואה את החמה ביום תקופת ניסן בתחלת מחזור גדול שהוא מכ״ח לכ״ח שנה, ואז התקופה בתחלת ליל רביעית כמו שהיתה בששת ימי בראשית בעת תליית המאורות שהיתה בתחלת ליל רביעי, ולכן כשרואה את החמה בשנה ראשונה של המחזור גדול ביום רביעי בבוקר מברך בשם ומלכות: ״ברוך... עושה מעשה בראשית״, ותהיה אי״ה בשנת תרנ״ז הבאה עלינו לטובה. והברכה היא עד ג׳ שעות על היום. אמנם אם הרקיע מכוסה בעננים, יוכלו לברך עד חצות היום ולא יותר. ואם עד חצות מכוסה בעננים, לא יברכו עוד.

ד וכן כשתחזור הלבנה לתחלת מזל טלה בתחלה החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזרו כל כוכב וכוכב מחמשת הכוכבים שהם: שבתי צדק מאדים כוכב נוגה לתחלת מזל טלה ולא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיתראה מזל טלה עולה מקצת המזרח, על כל אחד מאלו מברך: ״עושה מעשה בראשית״, דמפני ששבעה כוכבים אלו: שבתאי צדק מאדים חמה נגה כוכב לבנה הם עיקרי הכוכבים הפועלים בארץ על פי פקודתו יתברך. ולכן כשרואה אותם במצבם כמו שהיו בתחלת הבריאה בששת ימי בראשית, מברכים עליהם ׳עושה מעשה בראשית׳. וטלה הוא ראש המזלות, וכשעומדים בתחלתו זהו כתחלת בריאתו. ואין אנו מברכין ברכה זו בהלבנה והכוכבים כי אין אנו בקיאים בזה, ויש עוד פירושים בזה, והעיקר כמ״ש שזהו פירוש רש״י והרמב״ם (והטור הביא גם פירוש הערוך כשהרקיע היתה מכוסה בעננים ג׳ ימים ע״ש).

סימן רל

א דבר מובן בשכל שעניין התפלה הוא רק על העתיד ולא על העבר, דמה יועיל על העבר, ועל העבר לא שייך רק לשון הודאה, לתת תודה לו יתברך על הטוב שעשה לו. ועל העתיד הוי להיפך, דהודאה לא שייך רק על מה שהיה, ותפ(י)לה שייך על העתיד שמבקש מהשי״ת שיעשה לו כך וכך.

ב ולכן הנכנס לעיר ושמע קול צווחה בעיר מאיזה צרה שנתהוה בה, ואומר: ״יהי רצון שלא תהיה זה בתוך ביתי׳ - הרי זו תפלת שוא, דזהו תפלה על העבר ומאי דהוה הוה. אבל יכול לומר: ׳מובטחני שאין זה בתוך ביתי׳ אם הוא צדיק גמור, כמעשה דהלל הזקן שאמר כן, ועליו נאמר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בד׳ (ברכות ס׳.). והעניין מתפרש בשני פנים: אחד כפשוטו שהוא בטוח שאין זה בביתו, והשנית מפני שהרגיל את בני ביתו שיקבלו הכל בשמחה הן הטוב הן ההיפך, ואם כן ממילא אפילו אם ח״ו קרם איזה צרה לא יצעקו בקולות אלא יקבלו באהבה ובשתיקה.

ג וכן מי שהיתה אשתו מעוברת ורצונו בזכר, עד מ׳ יום יכול להתפלל ולומר: ״יהי רצון שתלד אשתי זכר׳, כי עד מ׳ יום הוה מיא בעלמא. אבל לאחר מ׳ יום שנתרקם צורת הולד ואם מתפלל אז: ״יהי רצון שתלד אשתי זכר׳ - הרי זה תפלת שוא, דמה שהיה היה ולא ישתנה עוד. ואף שמצינו שדינה נתהפכה מזכר לנקבה, זה היה בתוך מ׳, ואפילו אם שם היה לאחר מ׳ אין מזכירין מעשה נסים (שם), ועניני אבותינו הקדושים היו כולם בנס.

ד הנכנס לכרך אומר: ״יהי רצון מלפניך ה׳ אלקינו ואלקי אבותינו שתכניסני לכרך הזה לשלום״, וזהו תפלה על העתיד. וכשנכנס בשלום אומר: ״מודה אני לפניך ד׳ אלקי שהכנסתני לכרך הזה לשלום״, וזהו הודאה על העבר. וכן ביציאתו, בקש לצאת אומר: ״יהי רצון... שתוציאני מכרך הזה לשלום״, וכשיצא אומר: ״מודה... שהוצאתני מן הכרך הזה בשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כן תדריכני לשלום וכו׳״, וזהו תפלת הדרך שנתבאר בסימן ק״י ע״ש. וכתב הרמב״ם בפירוש המשנה שאין זה לא תפלה ולא ברכה אלא בקשה בעלמא. ולכן עכשיו אין אנו מורגלים בזה, לפי שרש״י ז״ל פירש משום דבכרך מצויים עלילות ע״ש, ובזמנינו לא שייך זה. ומכל מקום הזהיר בדברי חז״ל נכון לאמרו, ומה גם שאין בזה ברכה שנחשוש לברכה לבטלה.

ה הנכנס למוד את גורנו אומר: ״יהי רצון מלפניך ה׳ אלקי שתשלח ברכה בכרי הזה״, שהיא תפלה על להבא. התחיל למוד אומר: ״ברוך השולח ברכה בכרי הזה״, לפי שהוא מובטח שתהיה ברכה. מדד ואחר כך בירך - הרי זה תפלה שוא, שאין הברכה מצויה אלא בדבר הנעלם מן העין כדי שלא יהא נראה להדיא כנגד הטבע ממש, דרוב נסים הם נסתרים. והנכנס למרחץ ובמרחצים שלהם שהיתה נסוקת מתחתיו והיו בסכנה תמיד, אומר: ״יהי רצון מלפניך ד׳ אלקי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום, ותצילני מהאור הזה וכיוצא בו לעתיד לבוא״, וכשיצא בשלום אומר: ״מודה אני לפניך ד׳ אלקי שהצלתני מהאור הזה״. ועכשיו לא נהגו בזה, דהתנור עומד מן הצד וליכא סכנה (ב״ח וט״ז ומג״א), וכן הוא להדיא בירושלמי דפרק י׳ דברכות. והנכנס להקיז דם אומר: ״יהי רצון... שיהא עסק זה לי לרפואה, כי רופא חנם אתה״, ולאחר שהקיז יאמר: ״ברוך רופא חולים״, ויש מי שאומר בשם ומלכות (ט״ז סק״ג), וגם ברמב״ם הוא בשם ע״ש (וכן כתב הבית יוסף בשם הסמ״ג). ונכון שכל רפואה שנוטל יאמר: ״יהי רצון מלפניך ד׳ אלקי שתהא זה לי לרפואה״, וכן נוהגין המדקדקים. ולעולם יהא אדם רגיל לומר: ״כל מה דעביד רחמנא - לטב עביד״. כללו של דבר: לעולם יתפלל אדם על העתיד ויבקש רחמים מלפניו יתברך ויתן הודאה על העבר, ויודה וישבח כפי כחו, וכל המרבה להודות לד׳ הרי זה משובח, וכמאמר הכתוב: ״טוב להודות לד׳ ולזמר לשמך עליון״.

סימן רלא

א איתא בסוכה (כ״ו:): ״אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס, וכמה שינת הסוס: שתין נשמי... אביי הוה ניים כדמעייל מפומבדיתא לבי כובא, קרי עליה רב יוסף: ׳עד מתי עצל תשכב׳״ ע״ש. והנה הרמב״ם לא הביא זה כלל, וטעמו פשוט שהרי אביי ניים הרבה מדקרי עליה רב יוסף עד מתי וגו׳, ורש״י פירש שזהו שית פרסי ע״ש. ואם כי לא ידענו מנא לן לרש״י זה, מיהו על כל פנים שמענו דאין הלכה כן, דזהו פשיטא דניים יותר משתין נשמי, וברור הוא שזהו טעמו של הרמב״ם שהשמיט זה. ובוודאי בענין כזה הכל לפי מה שהוא אדם, וגם ממסכת אבות פרק ג׳ יש ראיה לזה, דתנן התם: ״שינה של שחרית ויין של צהרים... מוציאין את האדם מן העולם״, דבשינה של שחרית עובר זמן קריאת שמע, אבל שינה של צהרים לא תנן, וכן ראינו לגדולי עולם שהיו ישנין ביום כשעה או שתים, דכך הוצרכו לפי חלישותם ולפי הנהגתם.

ב אך הטור והשולחן ערוך פסקו כן, ומכל מקום דברי הטור יש ליישבם, וזה לשון הטור: ״אחר שגמר סעודתו יחזור ללמוד, ואם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה הרבה. גרסינן בסוכה... שתין נשמי אביי הוה ניים... קרי עליה רב יוסף וכו׳״ עכ״ל. ולפי זה לא פסק שאסור לישן יותר משיתין נשמי, אלא שלא יאריך בה הרבה, כלומר שיישן הרבה שעות כבלילה וודאי אסור, דאם כן תורתו מתי נעשית, ואחר כך הביא הך דסוכה להשמיענו שיש שהחמירו עד שתין נשמי ויש שהקילו בזה, מיהו על כל פנים לא יישן הרבה.

ג אבל דברי רבינו הבית יוסף תמוהים שכתב: ״אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהרים יישן, ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שתין נשמי״ עכ״ל. וקשה מנא לן איסור זה, דהרמב״ם לא הביא זה כלל, וגם הטור לא כתב איסור על זה. והטור דקדק בדבריו כמ״ש, ואיך כתב על זה לשון איסור במה דמוכח מהש״ס להדיא דאביי לא עשה כן. וצריך לומר דסבירא ליה לרבינו הבית יוסף דאין כאן מחלוקת כלל, וגם אביי

מודה לזה, אלא דסבירא ליה הכל לפי מה שהוא אדם, והוא לא היה ביכולתו להסתפק בשיתין נשמי, ורבינו הבית יוסף כתב למי שבריאותו חזקה ויכול להסתפק בשיתין נשמי. ומכל מקום לא היה לו לסתום הדברים, וצע״ג. ואחר שיעור משנתו אין צריך לברך ברכת ׳אלקי נשמה׳, דאין זה רק בבוקר, ויש אומרים שיקרא קודם שישן ביום ׳ויהי נועם׳ משום מזיקין (מג״א), וגם בזה אין אנו נוהגים.

ד ואף בזה המעט שיישן לא תהא כוונתו להנאת גופו אלא להחזיק גופו לעבודת הש״י, כגון ללמוד תורה או לעסוק במצות, ואף גם מי שצריך לפרנס אשתו ובניו במלאכה או במסחור וצריך לנוח ביום כדי לעמול בפרנסתו, גם כן רשאי. וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה לא תהא העיקר בשביל הנאת גופו, שזהו מעשה בהמה, וכל ענייני עולם הזה קצרים והבל וריק, אלא יהיה הכל לשם שמים, ועל זה נאמר: ״בכל דרכיך דעהו״, ואמרו חכמים ז״ל באבות (ב, יב): ״וכל מעשיך יהיו לשם שמים״, אפילו דברים של רשות האכילה והשתייה וההליכה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם עבודתו (טור בשם רבינו יונה).

ה אכילה ושתיה כיצד: אין צריך לומר דברים האסורים, אלא אפילו כשאוכל ושותה דברים המותרים והיה רעב וצמא, אם עשה כן רק להנאת גופו אינו משובח, אלא אם כן נתכוין כדי שיהא בריא לעבודת בוראו. והישיבה והקימה וההליכה כיצד: אין צריך לומר שלא ישב במושב לצים ושלא לעמוד בדרך חטאים ושלא לילך בעצת רשעים, אלא אפילו לישב בסוד ישרים ולעמוד במקום צדיקים ולילך בעצת תמימים, אם עשה להנאת עצמו להשלים חפצו ותאוותו אין זה משובח, אלא אם כן עשה לשם שמים.

ו שכיבה כיצד: אין צריך לומר בזמן שיכול לעסוק בתורה ומצות והוא מתגרה בשינה לענג עצמו, שאין ראוי לעשות כן, אלא אפילו בזמן שהוא יגע וצריך לישון כדי לנוח מיגיעתו: אם עשה להנאת גופו - אין זה משובח, אלא אם כן נתכוין להשלים צרכי גופו שיוכל לעבוד בוראו, ויתן שינה לעיניו ולגופו מנוחה לצורך הבריאות, ושלא תיטרף דעתו בתורה מחמת היגיעה. תשמיש כיצד: אין צריך לומר שלא יעבור עבירה, אלא אפילו בעונה האמורה בתורה, אם עשה להנאת גופו או להשלים תאוותו - הרי זה מגונה, ואפילו אם נתכוין כדי שיהיו לו בנים שישמשו אותו וימלאו מקומו אין זה משובח. אלא אם כן נתכוין שיהיו לו בנים לעבודת בוראו, או שנתכוין לקיים עונה האמורה בתורה כאדם הפורע חובו.

ז השיחה כיצד: אין צריך לומר לספר לשון הרע ונבלות פה, אלא אפילו לספר בדברי חכמים צריך שתהיה כוונתו לעבודת הבורא או לדבר המביא לעבודתו. כללו של דבר: חייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול את כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיבא לידי עבודת הבורא יתעלה יעשנו, ואם לאו לא יעשנו. ומי שמדות הללו מצויים בו עובד את בוראו כל ימיו, אפילו בשעת שבתו וקומו והלוכו ובמשאו ומתנו ובאכילתו ושתייתו ובכל צרכיו, ועליהם נאמר: ״אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ד׳״.

סימן רלב

א רבותינו בעלי התוספות בפסחים (ק״ז.) הקשו: למה נקראת תפלה זו ׳מנחה׳, דאי משום מנחת התמיד והחביתין, הלא בתמיד של שחר היה גם כן מנחות אלו. ותרצו: דאמרינן בברכות (ו׳:) דאליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, ושמא בשעת הקרבת המנחה נענה, ולכך קרי לה ׳תפלת המנחה׳, שאז היה שעת רצון עכ״ל. ועדיין אינו מובן, למה באמת בעת הקרבת מנחה של ערב נענה ולמה היה אז שעת רצון, והרי גם בשחרית כן הוא. ונראה לי דהעניין כן הוא, דידוע שבשעת הקרבת המנחה היו מנסכין נסוך היין ושרו הלוים בכלי שיר, וזהו בין בתמיד של שחר ובין בתמיד של בין הערבים. ואין לך עת רצון גדול מזה, אלא שבין הערבים הוי יותר עת רצון, משום שהמנחה היא בסוף כל העבודות כדאיתא ביומא (ל״ד.), ונמצא שהמנחה של בין הערבים היא העבודה האחרונה של היום, וחביבה ורצוייה כמו תפלת נעילה ביום הכיפורים, ולכן אז הוא העת רצון. וכן אמר דוד: ״תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב״, הרי דמנחת ערב היא החביבה יותר. (ובירושלמי פרק ד׳ הלכה א׳ יליף מזה דמנחה הוקשה לקטרת ע״ש, והמג״א הביא בשם הירושלמי דנתקנה בזמן הקטרת, והביא מפרק ג׳ ואינו כן ע״ש, ויש ליישב. והאבודרה״ם פירש שהוא לשון מנוחה, דכשהשמש יורדת למערב הוי כהולכת למנוחתה, אך לפי זה היה לנו לקרותה ׳מנוח׳, ומנחה הוא לשון מתנה. ואולי דלדעת הרמב״ם דתפלה דאורייתא ופעם אחת ביום, כמ״ש בסימן פ״ט, אם כן שחרית הוי פריעת חוב ומנחה היא מתנה ודו״ק).

ב איתא בברכות (ו׳:): ״לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר: ״ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו״. והטעם: מפני שתפלת השחר זמנה ידוע, בבוקר בקומו ממטתו יתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו, וכן של ערב בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו. אבל של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשום אותה על לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ואם עשה כן שכרו הרבה מאוד. ולכן מנעו חכמים לכל אדם לעשות מלאכות הקבועות סמוך לזמן המנחה, דתנן: ״לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד

שיתפלל״ (טור). וכעין זה כתב הרמב״ם בפרק ו׳ מתפלה, דמה שאסרו להסתפר ועוד מה שיתבאר - סמוך למנחה ולא בשחרית, שלא גזרו אלא סמוך למנחה, שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין בו, אבל בשחרית דבר שאינו מצוי לא גזרו בו ע״ש. ויש מנחה גדולה ומנחה קטנה ויתבאר בסימן הבא, ושם יתבאר איזה היא העיקרית.

ג תפלת המנחה כתפלת שחרית, שהציבור ושליח הציבור מתפללים בלחש ואחר כך חוזר שליח הציבור התפלה בקול רם, והציבור עונין ׳אמן׳ וקדושה, וכך היא עיקר התקנה כמ״ש בסימן קכ״ד. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף: דאם השעה דחוקה יתפללו בלחש, ואחר כך יאמר שליח ציבור: ׳מגן׳ ו׳מחיה׳ ויענה קדושה ומסיים ׳האל הקדוש׳, אם אין שהות ביום לגמור י״ח ברכות עכ״ל. ולמה לא יתפללו כולם בשוה, הציבור בלחש ושליח הציבור בקול רם, משום דמצות תפלה היא בלחש ואין שליח הציבור יוצא כשיתפלל רק בקול רם (בית יוסף). ואף על גב דלעיל בסימן קכ״ד פסק בש״ך שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו מתחיל מיד בקול רם ויוצא בזה ע״ש, זהו מפני שאי אפשר בעניין אחר מפני טרחא דציבורא, אבל כל שאפשר שיתפלל בלחש - טפי עדיף (זהו כוונת המג״א סק״א).

ד אבל רבינו הרמ״א כתב באמת כן, וזה לשונו: ״ויש אומרים שמתפלל שליח הציבור עם הקהל בקול רם, וכן נוהגין״ עכ״ל. ונראה בכוונתו דהכי קאמר: הציבור מתפללין בלחש ושליח הציבור בקול רם, וכשמגיעים ל׳מחיה המתים׳ אומרים קדושה, ושליח הציבור אומר ׳נקדש׳ או ׳נקדישך׳, והציבור אין אומרים זה כיון שעומדים תוך התפלה, אלא עונין ׳קדוש׳ ו׳ברוך׳ ו׳ימלוך׳. אבל אם כן למה לו לשליח הציבור להתפלל בקול רם אחר ׳האל הקדוש׳, הלא אי אפשר להציבור לענות ׳אמן׳ כיון שעומדים בתוך התפלה. וצריך לומר דבאמת כוונתו כן הוא: שמתפלל בקול רם עד אחר קדושה, ואחר כך גם שליח הציבור מתפלל בלחש, וכן משמע מדבריו לעיל סימן קכ״ד ע״ש, ודבריו בכאן סתומים קצת, כמ״ש שם סעיף ז׳ ע״ש. אך בתענית ציבור אי אפשר לעשות כן, שהרי על שליח הציבור לומר ׳עננו׳ בברכה בפני עצמה בין ׳גואל׳ ל׳רופא׳, והציבור אומרים בלא ברכה ב׳שומע תפלה׳, ובהכרח גם עתה לעשות כן: שליח הציבור יתפלל כל השמונה עשרה בקול רם, ויאמר ׳עננו׳ בין ׳גואל׳ ל׳רופא׳, והציבור בלחש ויאמרו ב׳שומע תפלה׳, כי אין דרך אחרת, ואף על גב דלפי זה לא יתפללו עם שליח הציבור בשוה (וזהו כוונת המג״א סק״ב).

ה ואף על גב דלפי דרכו של רבינו הרמ״א לא יהיה כלל עניית ׳אמן׳ בתפלה זו, וזהו טעמו של רבינו הבית יוסף שלפי שיטתו יענו הציבור ג׳ אמנים, מכל מקום לא חיישינן לה, דחיובא ד׳אמן׳ אינו אלא כשחוזר שליח הציבור התפלה בקול רם כשמקודם התפלל בלחש, ואז בלא ׳אמן׳ הוי ברכה לבטלה, כמ״ש בסימן קכ״ד. אבל לפי שיטתו של רבינו הרמ״א שליח הציבור מתפלל רק פעם אחד, ואינו חובה בעניית ׳אמן׳ כמובן, וכל זה הוא לפי דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך.

ו אבל מנהגינו באופן אחר, והוא הדרך המעולה, והיינו שאם השעה דחוקה עומד שליח הציבור ואומר חצי קדיש אחר ׳אשרי׳, ומברך ג׳ ראשונות בקול רם והציבור שותקין ועונין ג׳ אמנין אלו ועונין קדושה, ואחר שסיים שליח הציבור ׳האל הקדוש׳ עומדים הציבור ומתפללים בלחש, וגם שליח הציבור מתפלל בלחש מן ׳אתה חונן׳, ובזה הרווחנו שעל כל פנים עונין ׳אמן׳ וגם שליח הציבור רוב תפלתו בלחש, וכבר כתבנו זה בסימן קכ״ד (וכן כתב המעיו״ט). אמנם האריז״ל הקפיד מאוד וצוה שהציבור יתפללו כדרכן עם שליח הציבור בלחש, ואחר כך יתפלל שליח הציבור בקול רם כבכל התפלות, ואף שיהיה לאחר שקיעת החמה, וכן אנו נוהגים תמיד.

ז האמנם זהו בבית הכנסת ובבית המדרש שיש אנשים הרבה ומובטחים שיהיו עשרה שיענו ׳אמן׳, אבל כשמתפללין בבית ויש מניין מצומצם, או אפילו מעט יותר וכמה שמשיחים בחזרת שליח הציבור ואין שומרים לענות ׳אמן׳, אז טוב יותר לעשות קדושה כמ״ש, דאם שליח הציבור יחזור שם התפלה בוודאי לא יענו כולם ׳אמן׳, ותהיינה כל הברכות לבטלה, והוה מצוה הבאה בעבירה. ולכן טוב יותר לעשות כמ״ש, וכן הוא המנהג הפשוט ואין לשנות, אם לא במקום שישגיחו שכולם יענו ׳אמן׳, דאז וודאי יותר טוב שתהיה חזרת שליח הציבור כראוי וכעיקרא דתקנתא.

ח שנו חכמים במשנה בפרק קמא דשבת (ט׳:): ״לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו - אין מפסיקין״. ומוקמי לה בגמרא דהאי סמוך למנחה הוי מנחה גדולה, דהיא חצי שעה אחר חצות היום, וסמוך לה מקרי חצי שעה קודם, והיינו מחצות. והקשה הש״ס למה אסור, הא עדיין יש זמן הרבה. ותירץ דלא מיירי בסתם תספורת וסתם מרחץ וסתם בורסקי, לעיין בהעורות וסתם אכילה וגמר דין, אלא דמיירי תספורת כעין תספורת של כהן גדול שהיתה ראשו של שיער זה בצד עיקרו של שיער זה וצריך לזה הרבה שעות, ומרחץ לא להזיע בעלמא אלא לשהות הרבה לחוף ולרחוץ ולהזיע ולהשתטף, ובורסקי גם כן לא לעיוני בעלמא אלא בורסקי גדולה ותחלת עשייתן ולעיין בכל תקוני העורות, ולאכול בסעודה גדולה כסעודת נשואין ובברית מילה וכיוצא בהם שמשהין הרבה שעות, ולדין מיירי בתחלת דין ומי יודע כמה שעות תמשך, ולכן חיישינן שיעברו זמן המנחה ולא יתפללו, כלל ולפיכך אסרו להתחיל בהם.

ט ואחר כך יש אוקימתא בגמרא, דלעולם מיירי בתספורת פשוטה ומרחץ להזיע בעלמא ובורסקי לעיוני בעלמא ואכילה פשוטה של כל בעל הבית בביתו ולדין בגמר הדין, ומכל מקום אסרום חכמים אפילו סמוך למנחה גדולה מטעם גזירה: בתספורת שמא תשבר הזוג באמצע התספורת ויצטרך להשיג זוג של מספרים אחרת, ולמרחץ דחיישינן שמא יתעלף מחמת החום, ולבורסקי שמא יראה הפסד בהעורות ויתטרד בזה כל היום, ובאכילה אפילו בסעודה קטנה דשמא אתי לאמשכוי בבשר ויין וישהה כמה שעות, ולדין אפילו בגמר הדין גזרינן שמא יראו הדיינים טעם לסתור מה שעלה על דעתם לפסוק ויתחילו מחדש ויתמשך הרבה שעות.

י ואם תשאל למה טרחה הש"ס בזה, נוקי למשנתינו סמוך למנחה קטנה. התשובה לזה משום דמקודם אומר הש"ס דאי סמוך למנחה קטנה למה תנן: "ואם התחילו אין מפסיקין", הלא רבי יהושע בן לוי אמר דכיון שהגיע זמן תפלת מנחה קטנה אסור לאדם לטעום כלום קודם שיתפלל מנחה, וכל שכן שמפסיקין, דפשוט הוא דטעימה קילא מהפסקה ואפילו הכי אסור, וקל וחומר להפסקה שמוכרח להפסיק. ואף על גב דבברכות (כ"ח:) דחה הש"ס לדרבי יהושע בן לוי ופסקה דמותר לטעום, מכל מקום סבירא ליה דנהי דבטעימה לא קיימא לן כוותיה מכל מקום להפסיק וודאי דצריך להפסיק (תוספות ד"ה 'בתספורת' בסה"ד ע"ש).

יא והנה הרי"ף והרמב"ם בפרק ו' מתפ(י)לה פסקו לגמרי לחומרא וכתירוץ השני, דאפילו סעודה קטנה אסור סמוך למנחה גדולה, וכל הדברים כתיספורת ובורסקי ומרחץ וגמר הדין אסור, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ב' כדרכו לפסוק כהרי"ף והרמב"ם כשדבריהם מכוונים. ולשיטה זו לא מצאנו ידינו ורגלינו בדורינו ובדורות הקודמים, ורוב אכילתינו הוא אחר חצות, ולהדיא נראה דכל ישראל לא קבלו עליהם חומרת שיטה זו וכמעט שאי אפשר לעמוד בה, ולפנינו יתבאר דגם לשיטה זו יש היתר קצת.

יב אבל רבותינו בעלי התוספות ר"ת ור"י והרא"ש פסקו כתירוץ הראשון, דדווקא סעודה גדולה ותספורת של כהן גדול וכולי מרחץ ובורסקי גדולה ותחלת דין אסור סמוך למנחה גדולה, אבל סעודה קטנה כמו כל יחיד עם בני ביתו, אפילו בשבת ויום טוב - מותר סמוך למנחה גדולה וכן כולהו מותר בכהאי גוונא. אבל סמוך למנחה קטנה, והיינו מתחלת שעה רביעית, דמנחה קטנה הוא תשע וחצי שהוא חצי שעה רביעית אחר חצות - אסור להתחיל שום סעודה. וגם בזה לא יצאנו ידי חובתינו, דרבים אוכלים בקיץ אפילו אחר זמן זה. ויש עוד שיטה לבעל המאור, והסכימו לזה הרשב"א וכמה מהראשונים, דאפילו סעודה גדולה וכהאי גוונא בשארי דברים - מותר סמוך למנחה גדולה. והטעם כיון דמה דלא מוקי לה הש"ס במנחה קטנה הוי משום דרבי יהושע בן לוי, וכיון דלית הלכתא כוותיה אידחיא לה, ומוקמינן לה בסמוך למנחה קטנה, אבל סמוך למנחה גדולה הכל מותר. מיהו סמוך למנחה קטנה - אסור אפילו סעודה קטנה. ויש עוד שיטה, הביאו הרא"ש והטור בשם ר"י, דסעודה קטנה מותר לכתחילה סמוך למנחה קטנה וכן כולם כיוצא בזה. וטעם שיטה זו דסבירא ליה דמשנתינו מיירי בסעודה גדולה וסמוך למנחה גדולה, כשיטת התוספות שכתבנו, אבל בסעודה קטנה לא מיירי כלל. וכיון דלא קיימא לן כרבי יהושע בן לוי - מותר להתחיל סעודה קטנה אפילו סמוך למנחה קטנה (דרישה).

יג וכתבו המפרשים (ב"ח ומג"א סקט"ו) דאפילו לפי שיטה זו רק סמוך למנחה מותר להתחיל, אבל כשהגיע זמן מנחה קטנה - אסור להתחיל ע"ש. ולפי זה גם לשיטה זו אין אנו יוצאים ידי חובתינו, שהרי בקיץ רבים וגדולים אוכלים אחר שעה רביעית וחמישית כידוע ואין פוצה פה ומצפצף, וכל שיטות אלו הביא רבינו הרמ"א בקיצור. אמנם עוד יש שיטה במרדכי דאין איסור רק בסעודה גדולה וסמוך למנחה קטנה, אבל סעודה גדולה קודם סמוך למנחה קטנה וסעודה קטנה אפילו אחר זמן מנחה קטנה - מותר לכתחילה, כן הביאו בשם המרדכי (מג"א שם). ואני לא מצאתי זה במרדכי, ואדרבא שכתב ההיפך, וזה לשון המרדכי: "אבל סעודה קטנה אינו אסור להתחיל עד שיבא המנחה קטנה, שהוא לסוף ט' שעות ומחצה" עכ"ל, הרי להדיא דבהגיע זמן מנחה קטנה אסור להתחיל, ואם כן אנן היכי עבדינן וצ"ע. וכן כמה דברים אנו עושין בקיץ אחר זמן מנחה קטנה, מרחץ ותספורת ותחלת דין, ומעשים בכל יום בכל בתי דינים שדנים אפילו תחלת דין הרבה אחר זמן מנחה קטנה.

יד ורבינו הרמ"א כתב על דברי רבינו הבית יוסף, שפסק כהרי"ף והרמב"ם דאפילו סעודה קטנה אסור ואפילו סמוך למנחה גדולה, כתב וזה לשונו: "ויש חולקין וסבירא ליה דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה. ויש אומרים דאפילו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה מותר, ויש אומרים דסעודה קטנה אפילו סמוך למנחה קטנה מותר. ונהגו להקל כשתי הסברות, דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, ואפשר הטעם משום דעכשיו קוראין לבית הכנסת לא חיישינן דילמא יפשע ולא יתפלל. מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה וכו'' עכ"ל. ויש להבין, דאי משום היתר קריאה לבית הכנסת, אם כן למה הקיל רק בסמוך למנחה קטנה הא אפילו אחר מנחה קטנה יש היתר זה. וצריך לומר דבאמת כוונתו כן, אך משום דבהשיטות הנזכרות לא הובא רק המקילים בסמוך למנחה קטנה, אבל אחר שהגיע זמן

מנחה קטנה אין שום שיטה מקלת כמ״ש, ועל זה כתב שנהגו כהמקילין שבהשיטות, וכתב על זה טעם ההיתר לפי שקוראין לבית הכנסת. אבל באמת לפי ההיתר הזה מותר גם אחר כך, וכמו דנהוג עלמא.

טו אבל באמת ההיתר הזה לא שייך עתה ברוב המקומות, שאין קוראין לבית הכנסת במנחה. ונראה לעניות דעתי שהעולם סומכים על הירושלמי שאומר שם על משנה זו: ״אנן תנינן סמוך למנחה, תני רבי חייא: סמוך לחשיכה... רבי חנניא אמר: מתניתין בעמי הארץ, מה דתני רבי חייא בחבירין. רבנן דקיסרין אמרי: מתניתין כרבי יהודה (דזמן מנחה עד פלג המנחה), מה דתני רבי חייא כרבנן (דזמן מנחה עד הערב)״. ולפי תירוץ זה לא קשה כלל על מנהגינו, דהנה אנן נוהגין כרבנן דתפלת המנחה עד הערב, ולכן עד סמוך לחשיכה מותר לאכול, וכן כל המלאכות כמרחץ וגילוח ובורסקי ודין. וגם מהש״ס שלנו אין סתירה לזה, דנאמר דסוגיית הש״ס היא אליבא דרבי יהודה, ולמה נעשה פלוגתא בין בבלי לירושלמי. וגם לתירוץ הקודם דמשנתינו היא לעמי הארץ ודרבי חייא לחבירין, דהיינו ת״ח, גם כן אתי שפיר, דידוע דאין אנו מחזיקין עצמינו לעמי הארץ כמבואר בכמה מקומות (ורק לפי זה לא אבין מה שייך בעמי הארץ שישבו בדין, אם לא דאבעלי דינים קאי או בערכאות שבסוריא כדאיתא ריש פרק זה בורר ע״ש. וגם התירוץ הראשון בירושלמי דהיינו סמוך למנחה והיינו סמוך לחשכה, וגם הך דלא יצא החייט סמוך לחשכה זהו גם כן סמוך למנחה ע״ש, וזהו וודאי שלא כדרך הש״ס שלנו ודו״ק).

טז ויש שאמרו היתר אחר על מה שאנו אוכלים אחר זמן מנחה קטנה, דכמו שנתבאר לעיל סימן פ״ט לעניין ללמוד קודם תפלת שחרית, דאם מתפלל ביחידות אסור ללמוד, דשמא אתי לאמשוכי ויעבור זמן תפלה, אבל ברגיל להתפלל בבית הכנסת – מותר. והכי נמי כן הוא, דזה שאסרו בכל הדברים זהו במתפלל מנחה ביחידות, אבל במתפלל במניין הלא כשיתאסף המניין בהכרח שלא ישכח להתפלל (עיין מג״א סק״ח בשם מהרי״ו). ובוודאי סברא גדולה היא, ולכן מי שאינו מתפלל מנחה בציבור וודאי מחוייב להתפלל מנחה קודם אכילתו בזמן סמוך למנחה קטנה, וכל שכן אחר זמן זה, אבל המתפלל בציבור יכול לסמוך על ההתירים שכתבנו.

יז ויש להסתפק איך הדין בשינה בזמן מנחה קטנה, דלכאורה כיון דבערבית אמרו ריש ברכות (ד׳:): ״שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר... ואישן קימעא״, וזהו בחצי שעה שקודם זמן תפלה כמ״ש בסימן רל״ה, וכל שכן בהגיע זמן מנחה עצמה. או אפשר לומר דהתם בלילה זמן שינה חיישינן שמא ימשך בשינתו כל הלילה כדרך בני אדם, אבל ביום אין דרך לישן הרבה, וגם אפשר להעמיד שיקיצו אותו משינתו. ואף על גב דבכהאי גוונא אמרינן בסוכה (כ״ו.): ״ערבך ערבא צריך״, זהו לעניין תפילין דגם זמן מועט נחשב לקבע מחשש הפחה ע״ש, אבל לעניין מנחה שיש עוד הרבה זמן אפשר לומר דמותר, אם לא סמוך לסוף זמן מנחה. והעולם נוהגים גם בזה היתר, ובוודאי נכון מי שרוצה לישן אחר זמן מנחה קטנה שיתפלל מקודם מנחה.

יח וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״והא דאסור לאכול בסעודה קטנה היינו כשקובע לסעודה, אבל לטעום, דהיינו אכילת פירות – מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל בלא קבע - מותר״ עכ״ל. והנה זה כתב לשיטת הרי״ף והרא״ש, והוא הדין לכל השיטות גם במנחה קטנה, דלא קיימא לן כרבי יהושע בן לוי דאפילו טעימה אסור בהגיע זמן תפלת מנחה, ועד שמתפלל מותר בטעימה. והנה התיר פת כביצה, ומשמע אפילו פת דצריך נטילת ידים והמוציא וברכת המזון. והוא דבר תימא, דמי יכריחו שלא יאכל יותר, ואם כוונתו לפת שאין צריך נטילת ידים והמוציא אלא מזונות, לא הוה ליה לומר לשון ׳פת׳, ובאמת הטור לא כתב רק פירות ע״ש. וצריך לומר דסבירא ליה לרבינו הבית יוסף דסעודה קטנה לא מקרי רק בהכנה, אבל בלא הכנה הוה אכילת עראי ומותר אפילו בנטילת ידים והמוציא וברכת המזון, ויותר מכביצה הוה קבע (מג״א סקי״ז), וכן בשתייה יותר מכביצה – אסור, שלא ישתכר (שם), ודווקא במשקה המשכרת כמו יין וי״ש, ולא שכר וכיוצא בזה. וכן פירות - מותר אפילו הרבה, וכן גלוסקאות שברכתן ׳מזונות׳ מותר אפילו יותר מכביצה, דכל הני מקרו אכילת עראי.

יט ובהא דתנן: ״אם התחילו אין מפסיקין״ הסכימו רבותינו דאפילו התחילו באיסור, כגון להרי״ף והרמב״ם שהתחילו אחר סמוך למנחה גדולה ולהתוספות והרא״ש אחר סמוך למנחה קטנה, מכל מקום אין מפסיקין ויגמ[ו]רו הסעודה או התספורת והמרחץ והבורסקי והדין. ודווקא כשישאר שהות להתפלל אחר כך, אבל אם לא ישאר שהות - אפילו התחילו בהיתר צריכין להפסיק, ואפילו עוד היום גדול כל שיודע שתמשך סעודתו עד הלילה - צריך להפסיק (שם סקי״א).

כ אבל הרא״ש והטור כתבו דבהתחילו סמוך למנחה קטנה צריכין להפסיק, דהך: ״אם התחילו אין מפסיקין״ אינו אלא בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, אבל בסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה - חייבין להפסיק. אבל מלשון התוספות ברכות (כ״ח: ד״ה ׳כיון׳ ע״ש) מבואר דאין צריך להפסיק (ב״ח), וכן דעת כמה פוסקים (עיין ט״ז סק״ג). ופשוט הוא דבמקום שיש חשש שכרות - פשיטא שצריך להפסיק, ולכן בסעודות גדולות שרגילים

להשתכר חייבים להפסיק ולהתפלל מנחה (שם סק״ב). וזהו שכתב רבינו הרמ״א סוף סעיף ב׳ וזה לשונו: ״מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה, ואפילו אם התחיל קודם לכן כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת - צריך לקום ולהתפלל״ עכ״ל. ובוודאי אין כוונתו שתעבור זמן המנחה ממש, דאם כן לא שייך לשון ״יש להחמיר׳, דמעיקר דינא כן הוא, אלא כוונתו שיכול להיות כן על פי ריבוי השתיות כדרך הסעודות הגדולות, ולכן אפילו עוד היום גדול צריך להפסיק (מג״א סקט״ז וט״ז סק״ד). ולכן כשיש חתונה בשבת ולא אכלו עד אחר חצות - יתפללו מנחה מקודם ואחר כך יאכלו, דבחתונה וודאי הוי סעודה גדולה ואסור להתחיל בה סמוך למנחה גדולה. ואפילו להמתירים מכל מקום אחר חצות, כשהגיע זמן מנחה גדולה וודאי אסור לאכול עד שיתפלל, וכן בסעודת ברית מילה וכיוצא בזה (שם).

כא וכיון שאם התחילו אין מפסיקין יש לדעת מה מקרי התחלה, וכך אמרו חז״ל שם: ״מאימתי התחלת תספורת, משיניח סודר של ספרים על ברכיו, והתחלת מרחץ משיפשט לבושו העליון, והתחלת בורסקי משיקשור בגד בין כתפיו כדרך הבורסקים, והתחלת דין: אם היו עסוקים מקודם בדין הוי התחלה משיתחילו בעלי דינים לטעון, ואם לא היו עסוקים בדין הוי התחלה משיתעטפו הדיינים, ולדידן שאין לנו עטיפה, משישבו אדעתא לדון. והתחלת אכילה משיטול ידיו, ומי שרגיל להתיר איזורו בשעת אכילה משיתיר איזורו אפילו קודם נטילה (מג״א סקי״ב), דכן מבואר בשבת שם ע״ש. ואף על גב דאין זה טירחא כלל, מכל מקום אין מפסיקין. ודע דבירושלמי אמרינן על הך ד״ואם התחילו אין מפסיקין״, דאם הפסיק נקרא הדיוט, דכל הפטור מדבר ועוש[י]הו נקרא הדיוט. ולא דמי לשארי חומרות, כיון דתנן בהדיא: ״אין מפסיקין״ אין לו להחמיר. ומכל מקום יראה לי דאין זה אלא בהתחיל בהיתר, אבל בהתחיל באיסור - רשאי להפסיק כיון שהתחיל באיסור, ועיין מ״ש בחושן משפט סימן ה׳.

סימן רלג

א בעניין סוף זמן תפלת המנחה תנן בריש פרק ד׳: ״תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה״, והיינו שעה ורביע קודם הלילה, דזמן מנחה קטנה הוא בתשע וחצי, שתי שעות ומחצה קודם הלילה, ופלג ממנה הוא שעה ורביע. ולרבנן דמנחה עד הערב מתחיל זמן מעריב בערב ולא קודם, ולרבי יהודה מתחיל זמן מעריב מפלג המנחה שעה ורביע קודם הלילה, דזהו דבר פשוט דכשכלה זמן תפלת מנחה מתחיל זמן תפלת ערבית, כן הסכימו רבותינו התוספות והרא״ש והרשב״א וכל הפוסקים.

ב ואפסיקא הלכתא בגמרא (כ״ז.) דאין בדין זה הלכה פסוקה, ויכולין לעשות כמו שירצו: או כרבנן או כרבי יהודה. והסכימו רבותינו דהכי פירושו: שאין הכוונה שפעם יעשה כרבנן ופעם כרבי יהודה, אלא הרשות בידו לנהוג תמיד או כרבנן או כרבי יהודה. ואם ירצה לנהוג כרבנן יתפלל תמיד מנחה עד הערב ולא יתפלל ערבית קודם הלילה, ואם ירצה לנהוג כרבי יהודה ויתפלל ערבית אחר פלג המנחה, יזהר לבלי להתפלל מנחה אחר פלג המנחה.

ג והנה בזמן הקדמונים היו נוהגים כרבי יהודה והתפללו ערבית קודם הלילה, כמבואר כל זה בתוספות ורא״ש ורשב״א ותלמידי רבינו יונה ריש ברכות, ועכשיו ברוב המדינות מתפללים מנחה עד הערב, וממילא דאין מתפללין ערבית קודם הלילה. מיהו בדיעבד אם התפלל תפלת ערבית בכוונה לצאת מפלג המנחה ואילך – יצא, ולא מצרכינן ליה לחזור ולהתפלל (תר״י). וכן בשבת יש לו לכתחילה להתפלל תפלת ערבית של שבת מפלג המנחה ולמעלה מפני תוספת שבת, דכיון דקיבל עליו שבת הוה כלילה ממש (פני יהושע ריש ברכות בד״ה ׳על כן׳ ובפרק ד׳ דף כ״ז. ד״ה ׳והשתא׳ ע״ש היטב).

ד אמנם יש להתבונן בזה בדברי הרמב״ם בפרק ג׳ דין ד׳ שכתב: ״הא למדת שזמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה עד תשע שעות ומחצה, וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה״ עכ״ל. ופירש רבינו הבית יוסף בספרו כסף משנה דהכי קאמר: אם ירצה יתפלל עד שעה ורביע כרבי יהודה, ואם ירצה יתפלל עד שקיעה כרבנן ע״ש. ואי אפשר לומר כן, דאם כן עיקר חסר מן הספר, ועוד דאחר כך כתב: ״תפלת הערב זמנה מתחלת הלילה וכו׳״, ואי כפירוש זה הלא כשנוהג כרבי יהודה זמנה שעה ורביע קודם הלילה.

ה ויראה לי דלהרמב״ם היה לו בזה שיטה אחרת, ומנחה אינו תלוי בערבית לומר שכשכלה זמן מנחה מתחיל תפלת ערבית. דבאמת יש בזה בגמרא דברים תמוהים, שאומר שם (כ״ז.): ״השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד״. ותימא, כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר הדרינן לכללא: ״יחיד ורבים - הלכה כרבים״ כבכל התורה כולה, ואין דומה לזה בכל הש״ס. ועוד דמקודם (כ״ו:) מביא ברייתא הך פלוגתא דרבי יהודה ורבנן, והכי איתא שם: ״ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב. רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה״ ע״ש. ואינו אלא תימא, וכי נחלקו מתי היתה ההקרבה במקדש, ועוד שלשון ׳שהרי׳ משמע דבר ברור, והמה שני הפכים.

ו אך לפי עניות דעתי העניין כן הוא: דהנה תפלת המנחה הוא כנגד תמיד של בין הערבים, ולפי שבכל יום הקריבוהו בתשעה ומחצה כדתנן ריש פרק תמיד נשחט, וכמ״ש הרמב״ם שם מקודם ע״ש. ודבר ידוע שהקרבתו לא היה שוהה עד הלילה, שהרי היו צריכין להקטיר קטורת ומנחה וניסוך היין והשיר, ולכל היותר לא שהו בהקרבתו יותר ממחצה זמן זה, דהיינו שעה ורביע. ולזה שפיר קאמר רבי יהודה: ״שהרי קרב עד פלג המנחה״, כלומר שכן היתה הקרבתו התמידית, ורבנן שפיר קאמרי: ״שהרי קרב עד הערב״, כלומר אם יארע שלא קרבוהו בט׳ ומחצה הלא מותר להקריבו עד הערב. ולפי זה שפיר קאמר הש״ס: ״השתא דלא אתמר הלכתא וכו׳״, כלומר דבזה לא שייך לומר ״יחיד ורבים הלכה כרבים״, דוודאי גם רבנן מודים לרבי יהודה דעד פלג המנחה הוא העיקר, כיון שכן היה בכל יום, אלא דפליגי דלרבי יהודה אין לו להתפלל אחר פלג המנחה, מפני שברוב הימים לא נאחרה הקרבתו מפלג המנחה. אבל רבנן סברי דוודאי לכתחילה יותר טוב להתפלל עד פלג המנחה, אך בדיעבד אם לא התפלל יכול להתפלל עד הערב (וכ״מ להדיא מרמב״ם פרק ג׳ הלכה ז׳, ואין צריך לדוחק של הכ״מ ע״ש ודו״ק).

ז ונמצא לפי זה דבאמת קיימא לן כרבנן, אלא דאי אפשר לומר להדיא כן, דאם כן הוה משמע שלכתחילה יכול לאחר עד הערב, ואינו כן. ולזה אומר: ״דעבד כמר עביד וכו׳״, כלומר שיש לפסוק כשניהם דלכתחילה יראה להתפלל עד פלג המנחה, אך אם לא עשה כן מתפלל עד הערב. והן הן דברי הרמב״ם שכתב: ״וזמן מנחה קטנה מט׳ ומחצה עד שישאר שעה ורביע״, כלומר כן יהדר להתפלל אז. ואחר כך אומר: ״ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה״, כלומר דאם לא קדם להתפלל, מתפלל אחר כך כרבנן. והנה לפי זה אין העניין נוגע לתפלת ערבית כלל, ואנו שמתפללים סמוך לשקיעת החמה הוה גם כן לא לפי שיטה זו, והיא שיטה המחוורת. אך מה נוכל לעשות שקשה לקבץ עשרה קודם פלג המנחה, ומי שיכול לעשות כן או המתפלל ביחידות, מצוה וחובה להתפלל קודם פלג המנחה.

ח ולבד זה יש לצעוק על מנהג מדינתינו שמאחרין תפלת מנחה עד השקיעה ממש, והרי בגמרא (כ״ט:) איתא להדיא במערבא לייטי אמאן דמתפלל מנחה עם דמדומי חמה, והא דאיתא בירושלמי ריש פרק ד׳ דריב״ח היה מתפלל עם דמדומי חמה, אשחרית קאי, כמו שמסיים שם: ״כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום״ (וצ״ע גדול בהגמ״י שם ע״ש ודו״ק). אך לימוד הזכות הוא דטרדתינו מפרנסתינו גדולה מאוד ד׳ ירחם, ולכן מאחרין. ומכל מקום הירא את דבר ד׳ יתאמץ להתפלל מקודם, ובפרט לשיטת הרמב״ם שבארנו עיקר זמנה לכתחילה קודם פלג המנחה כמ״ש.

ט עוד דבר תמוה יש בעניין הזה, דהנה הרמב״ם כתב דסוף הזמן הוא עד שקיעת החמה, ולמה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א׳ דעיקר זמנה הוא מט׳ שעות ומחצה עד הלילה עכ״ל, והרי לילה הוא צאת הכוכבים והוא הרבה אחר השקיעה. וכדברי הרמב״ם מפורש בזבחים (נ״ו.) דדם התמיד נפסל בשקיעת החמה ע״ש, וכיון שהתפלה היא כנגד התמיד ממילא שאין להתפלל אחר השקיעה. והנה גם הטור כתב: ״עד הלילה״, אבל לשון הגמרא והפוסקים הוא: ״עד הערב״, ולשון ערב כולל הכל כמובן. ואולי סבירא ליה להטור ושולחן ערוך כיון דבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, לכן בתפלה דרבנן הקילו, והך דזבחים יש לומר דזמן התפלה הוא כנגד ההקטרה וההקטרה היתה גם אחר כך, או שמפרשים סוף שקיעה והיא לזמן צאת הכוכבים (עיין תוספות מנחות כ׳: ד״ה ׳נפסל׳). ומכל מקום צ״ע שלא הביאו דברי הרמב״ם, ולכן בוודאי יש לחוש לדבריו וליזהר שלא להתפלל מנחה אחר השקיעה.

י וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך: ״ואסיקנא דעבד כמר עביד... והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג... ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג... צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה באותו שעה. ועכשיו שנהגו להתפלל מנחה עד הלילה - אין להתפלל ערבית קודם השקיעה, ואם בדיעבד התפלל ערבית מפלג... יצא, ובשעת הדחק יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה. ולדידן דנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך, ובדיעבד או בשעת הדחק יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה, דהיינו צאת הכוכבים״ עכ״ל, וכבר נתבארו אלו הדברים. מיהו נראה דאם ביום אחד יתפלל מנחה וערבית בפלג המחנה - לא יצא, דהוי תרתי דסתרי ביום אחד. מיהו יש נוהגים גם בזה, מפני שקשה לאסוף הציבור עוד פעם (מג״א סק״ז), ויתבאר בסימן רל״ה. ואפשר לומר הטעם כיון דתפלת ערבית נתקן נגד הקטרת איברים, והם כשרים ביום ובלילה, ושם יתבאר בסייעתא דשמיא.

יא והנה יש מנחה גדולה ומנחה קטנה כמו שביאר הרמב״ם שם, וזה לשונו: ״ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה, תיקנו זמנה בט׳ ומחצה, והיא הנקראת מנחה קטנה. ולפי שבערב פסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא. ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חובה, וזו היא הנקראת מנחה גדולה״ עכ״ל. ומבואר מדבריו שהעיקר הוא מנחה קטנה, מפני שרוב השנה היה התמיד קרב בזמן זה, ובדיעבד אם התפלל מנחה גדולה – יצא. וזה שאומר שמשהגיע זמן זה הגיע זמן חובה, אין כוונתו שחובה להתפלל, אלא כוונתו שאסור לעסוק באכילה ותספורת ומרחץ ובורסקי ודין עד שיתפלל, דכן הוא שיטתו כמ״ש בסימן הקודם.

יב ולפי זה אף לכתחילה יכול להתפלל מנחה גדולה כשצריך לה, כגון שרוצה לאכול וכיוצא בזה. ואין זה כלכתחילה ודיעבד שבכל הדברים דלכתחילה אסור, ובכאן אינו כן, אלא כלומר דאם אין לו איזה דבר שטוב לו יותר המנחה גדולה, טוב שיתפלל יותר מנחה קטנה. אבל אם יש לו איזה סיבה קלה - יתפלל לכתחילה מנחה גדולה. ולכן אצלינו המנהג בימי הסליחות שיש מתענים עד חצי היום ומתפללים מנחה גדולה, ועוד דמלשון הרא"ש והטור משמע דהעיקר לכתחילה הוא מנחה גדולה (בית יוסף). וראיתי לאחד מן הקדמונים שהזהיר להתפלל דווקא מנחה גדולה. (ר"ש פרחון בשורש מנח או פלל שכתב: דלכן העניות מצויה בארץ אדום מפני שאין מתפללים מנחה גדולה ע"ש, ובפרט אצלינו שמתפללים סמוך לשקיעה ואינם זהירים להתפלל קודם פלג המנחה שאז היתה תמיד הקרבת התמיד כמ"ש, אלא הולכין אחר הזמן שמותר להקריב התמיד, אם כן פשיטא שביכולת להתפלל מנחה גדולה כמובן ודו"ק).

יג והנה זמן מנחה גדולה מתחיל משש ומחצה, ואף על גב דבאמת מתחיל הזמן תיכף אחר שש, דאז מתחיל בין הערבים והשמש תתחיל לנטות למערב, וכן מבואר להדיא במשנה דתנן: "תפלת השחר עד חצות... תפלת המנחה עד הערב", ובעל כורחנו דפירושו מחצות עד הערב, דאם לא כן הוה ליה לומר תפלת המנחה משש ומחצה עד הערב. אמנם באמת כן הוא, ובריש פרק ג' דיומא ביארו בגמרא דבר זה, דמשום דקשה לכוין חצי היום ממש, לכן הרחיקו חצי שעה, ולכן גם התמיד לא הקריבו קודם שש ומחצה אף בשעת הדחק. וראיה לזה שהרי אמרו בפסחים (צ"ד.): "חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם". ולכאורה אינו מובן, הלא בחצי שש עדיין החמה במזרח ובחצי שבע היא במערב, אלא משום דאז הלוכה בנחת מאוד עד שאין היכר כמעט בין חצי שש לחצי שבע אלא למי שידקדק הרבה בזה, ולמראה עינים אין היכר כמעט. לכן אומר שם שחצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, כלומר למראה עינים, ולכן בגמרא ובפוסקים זמן המנחה מחצי שבע. ויש מי שאומר שאם התפלל קודם חצי שבע דלא יצא (מג"א סק"א), וקשה לומר כן, דכיון דזהו רק משום חשש טעות ותפ(י)לה דרבנן למה לא יצא. וכן כתב אחד מן הגדולים בפשיטות דיצא (פרי חדש בסימן זה), והביא כמה ראיות לזה ע"ש, וממשנה דתפלת השחר ראיה ברורה כמ"ש.

יד וכתב רבינו הרמ"א: דמשערים שעות אלו לפי עניין היום, ואף אם היום ארוך משערינן לי"ב שעות, והם נקראים שעות זמניות. וכן בכל מקום ששיערו חכמים בשעות משערינן בשעות אלו עכ"ל. כלומר כיון דהיום הוא תמיד י"ב שעות, אם כן בחורף שהיום קצר וכשתחלקו לי"ב שעות בעל כורחנו השעות הם קטנות, ולהיפך בקיץ שהיום גדול השעות הם גדולות, ולכן בזמן מנחה קטנה שהיא תשע ומחצה תהיה בחורף קודם ג' שעות וחצי המורגלות, ובקיץ יהיה אחרי ג' וחצי המורגלות, והמורגלות אינן אלא בימי ניסן ותשרי שאז הימים והלילות כמעט שווים. ודע דחצות היום תמיד שוה בקיץ ובחורף, כשיכה המורה שעות י"ב אז הוי חצות היום וכן בלילה, שהרי השעות שנתוספו או נתקצרו חציים מקודם חצות וחציים מלאחר חצות, ואם כן ממילא דהחצות לעולם עומדת בשוה, וחשבון הי"ב שעות מתחיל מנץ החמה עד השקיעה (לבוש ומג"א סק"ג).

טו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף ב': "אם יש לו מים - צריך ליטול ידיו כדי להתפלל, אף על פי שאינו יודע להם שום לכלוך, ולא יברך. ואפילו עומד מלימודו נוטל ידיו לתפלה, ואם אין לו מים מזומנים - אין צריך ליטול" עכ"ל. וכבר נתבאר בסימן קצ"ב דכל תפ(י)לה צריך נטילת ידים, ואם אין לו מים ינקה בעפר ובצרורות ובשארי דברים. ושיעורא דאין לו מים נתבאר שם: דלפניו עד ד' מילין ולאחריו מיל ע"ש, ובכאן לא ביארו כלום. ואפשר דבמנחה הקילו בכל גווני כשאין לו מים מוכן לפניו, וכן משמע מלשונם שכתבו: "ואם אין לו מים מזומנים וכו'", ובטור הביא פלוגתא בזה ע"ש. וכן אם עמד מאכילתו - צריך ליטול ידיו, אבל הנוטל ידיו לתפ(י)לה, אף על פי שלמד קודם התפ(י)לה - אין צריך אחר כך ליטול ידיו. וכן הבא לבית הכנסת להתפלל ונטל ידיו, אף על פי שהשהה הרבה בבית הכנסת, כיון שלא יצא מבית הכנסת - אין צריך נטילה (אליה רבה ועיין מג"א סק"ח).

סימן רלד

א כיון שתפלת המנחה אין שום דבר לפניה ואינו מדרך ארץ לבוא ולהתפלל תיכף, כמו שאמרו חז"ל: "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל", ולכן תיקנו לומר 'אשרי' קודם התפלה, אך הבא לבית הכנסת והציבור עומדים בתפלה יעמוד בתפלה מיד, כדי להתפלל בציבור. ואחר 'אשרי' אומר שליח הציבור חצי קדיש, ואף על גב דאין קדיש בלא אמירת דבר לפניו, אך הלא בכאן יש דבר לפניה, והיינו אמירת 'אשרי'. ולכן יזהרו לומר 'אשרי' בעשרה, דעל אמירת קדיש צריכין עשרה שיאמרו דבר, כמ"ש בסימן נ"ה ע"ש. ואחר התפלה אומרים תחנון וקדיש שלם ועלינו וקדיש יתום.

ב ויש נוהגים לומר פרשת התמיד וקטרת קודם 'אשרי', ומנהג יפה ונכון הוא, שהקריבו תמיד של בין הערבים וקטרת כמו בשחרית, ולמה לא נשלם פרים שפתינו, ולכן המדקדקים נוהגים לאומרם בכל יום קודם המנחה. ודווקא קודם התפ(י)לה, אבל אחר התפ(י)לה אין לומר פרשת התמיד והקטרת,

וגם ׳אשרי׳ לא יאמרו אחר התפ(י)לה, והזהירו על זה מאוד. ודע דאם אירע סיבה שאיחר עד קרוב להשקיעה, יעמוד בתפלה מיד ולא יאמר לא ׳אשרי׳ ולא פרשת התמיד והקטרת, ואין דוחין העיקר מפני הטפל. ויש להזהיר בזה אנשים פשוטים שאצלם הכל שוה, ועיין בסעיף ז׳.

ג וכתב הרמב״ם בפרק ג׳ דין ג׳: ״נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה, והורו מקצת הגאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן, מפני שהיא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום. ואם התפלל הגדולה חובה - לא יתפלל הקטנה אלא רשות״ עכ״ל. ואין לתמוה איך יקדים הרשות קודם החוב, הא אפילו בתשלומי תפלה שהיא חובה אין להקדימה קודם החיובית, כמ״ש בסימן ק״ח, כל שכן שאין להקדים נדבה לחובה, דיש לומר דהכא כיון דעיקר החיוב הוא בזמן מנחה קטנה, מיחשב כא(י)לו לא הגיע עדיין זמנה של חובה.

ד אמנם הטור הביא מאביו הרא״ש שהשיב דיש להרחיק את עצמו מתפלת נדבה, דבעינן שיהא מכיר בעצמו שהוא זריז ואמוד לכוין יפה מתחלתו ועד סופו בלא היסח הדעת. אבל אם אינו בגדר הזה, קרינן ביה: ״למה לי רוב זבחיכם יאמר ד׳״, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסימן זה ובסימן ק״ז. ובאמת מימינו לא שמענו זה, והלואי שנעמוד בתפלת חובה. ולכן בזמן הזה חלילה להתפלל תפלת נדבה, וכן יש להורות.

ה אמנם השיב הרא״ש וזה לשונו: ״אבל רב אלפס פסק שיכול אדם להתפלל תפלת נדבה, ואתם שאתם נוהגים כמותו מסתבר כיון שהגיע שש שעות ומחצה שהוא זמן מנחה, הראשונה חובה והשנייה נדבה״ עכ״ל, וזהו שלא כדברי הרמב״ם שפסק שיתפלל הראשונה נדבה. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול בריש סימן רל״ג דייק מזה שהרא״ש סבירא ליה דזמן מנחה לכתחילה הוא משש ומחצה ע״ש. ולענ׳׳ד אין ראיה מזה, רק הרא״ש סבירא ליה דכיון דעל כל פנים גם עתה זמן תפלה, אין להקדים נדבה לחובה וכמ״ש בסעיף ג׳. וכן מה שדייק מהטור שכתב שם: ״וזמנה משש שעות ומחצה וכו׳״, דסבירא ליה דהעיקר הוא מנחה גדולה, גם כן אין ראיה, דהטור כתב עיקרא דדינא. אמנם ממה שלא כתב הטור כהרמב״ם דלכתחילה יתפלל מנחה קטנה, שמע מינה דסבירא ליה דשוין הן. וכבר בארנו בסימן הקודם שיש מהקדמונים שעושים עיקר ממנחה גדולה.

ו אם שכח מלהתפלל מנחה - מתפלל ערבית שתים, הראשונה לחובה והשנייה לתשלומין, ואם היפך - לא יצא, כמ״ש בסימן ק״ח, ויאמר ׳אשרי׳ קודם השנייה. ופרטי דיני תשלומין נתבארו בסימן ק״ח ע״ש.

ז וכבר כתבנו שיש לומר ׳אשרי׳, ומי שאומר פרשה של תמיד וקטרת יאמר ׳אשרי׳ אחר כך. ויש רוצים לומר דפרשת התמיד היא אחר ׳אשרי׳, (ט״ז סק״ב ומג״א) ולא נהגו כך, וכן נראה לעניות דעתי עיקר. דטעמם הוא ד׳אשרי׳ הוי כתפלה, ובמקדש היו מתפללין במנחה קודם הקרבת התמיד. ובאמת ׳אשרי׳ אינה תפלה אלא שבחו יתברך, אלא שאני אומר שמטעם זה רבים אינם אומרים במנחה פרשת התמיד מטעם זה, שבמקדש היתה התפלה קודמת ולכן לא רצו לאומרה קודם תפלת שמונה עשרה. וכבר כתבנו שצריכים עשרה לומר ׳אשרי׳ כדי שיוכלו לומר קדיש (מג״א סק״א, ועיין ט״ז שכתב לא כן, והעיקר כהמג״א. ומ״ש המג״א בשם מהרא״י הוא דבר תמוה, וכבר השיג עליו האליה רבה וכן נוהגים, דאף שנמשך התפלה עד הלילה אומרים קדיש).

סימן רלה

א ידוע שבזמן הקדמונים היו מתפללים ערבית בעוד היום גדול. והנה לשיטת הרמב״ם זמנה מתחלת הלילה, ולשיטת ר״ת ור״י וכל בעלי התוספות והרא״ש ועוד ראשונים זמנה מפלג המנחה למי שנוהג כרבי יהודה, דאינו מתפלל מנחה אחר פלג המנחה. אבל המתפללים מנחה עד הלילה, אין להקדים תפלת ערבית קודם הלילה, וכל זה בארנו בסימן רל״ג. וטרחו רבים וגדולים מאין בא המנהג הזה להקדים תפלת ערבית מבעוד יום, ותרצו כל הראשונים שמפני טורח הציבור להתאסף בלילה הוכרחו לעשות כן, ומובן שאין זה תירוץ מספיק, ובהכרח ללמד זכות על ישראל. ואני אומר שדבר זה מבואר במשנה ובגמרא ובירושלמי ומעיקר הדין כן הוא, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

ב תנן ריש פרק ד׳: ״תפלת השחר עד חצות, תפלת המנחה עד הערב, תפלת ערבית אין לה קבע״. ופריך בגמרא (כ״ז:): ״מאי ׳אין לה קבע׳, אילימא דאי בעי מצלי כולי ליליא, ליתני: ׳תפלת הערב כל הלילה׳. אלא מאי ׳אין לה קבע׳, כמאן דאמר תפלת ערבית רשות״ ע״ש. ואינו מובן, דנקשה גם בזה: ׳ליתני תפלת ערבית רשות׳, ועוד דאם כן למה באמת לא תני הזמן כמו ששנה לנו זמני תפלת שחרית ומנחה, ואי משום דהיא רשות, מכל מקום צריך לידע הזמן של הרשות הזה. ועוד דאיך אפשר לומר דהך ד׳אין לה קבע׳ אין הכוונה דזמנה הוא כל הלילה, והא להדיא תניא שם (כ״ו:): ״ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע, שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה״ ע״ש, הרי מפורש דהך ד׳אין לה קבע׳ הוא על הזמן של כל הלילה.

ג אמנם האמת דהכי פירושו: דוודאי הך ד'אין לה קבע' - שאין לה קביעות זמן, כלומר כיון שהיא כנגד הקטרת האיברים, וידוע שההקטרה התחילה מבעוד יום אחרי הקטרת האמורין, אלא שכשרה גם כל הלילה, ולכן התפלה היא גם כן מתחלת מבעוד יום ונמשכת כל הלילה. אלא הגמרא קאמרה מדלא תני מפורש כן, שמע מינה דאתא לאשמעינן גם הך דתפלת ערבית רשות, אבל העיקר הפירוש הוא כמ"ש. ולפי זה אפילו לרבנן דתפלת מנחה עד הערב, מכל מקום גם תפלת ערבית רשאי להתפלל מן זמן הקטרת איברים שהם בערך מפלג המנחה ולמעלה. וקל וחומר בשבת, דצריך להיות עיקר התפלה מבעוד יום, שהרי איברי תמיד של בין הערבים של ערב שבת אסור להקריבן בלילה בשבת, כדאמרינן בשבת (כ"ד:): "ולא עולת חול בשבת".

ד וגם למאן דאמר דתפלת אבות תקנום גם כן מוכח כן, דאמרינן שם דיעקב תקן תפלת ערבית. והקשו התוספות דבחולין (צ"א:) מפורש שיעקב התפלל מבעוד יום. ותרצו דלרבי יהודה דמנחה היא עד פלג המנחה אתי שפיר, דמתחיל זמן מעריב מפלג המנחה ע"ש, ועדיין קשה לרבנן. אך לדברינו אתי שפיר, דגם לרבנן מתחיל זמן מעריב מבעוד יום. (ובזה מובנים דברי הרמב"ם בפרק ג' דין ז', ואף שתלה מפני שהיא רשות ע"ש, מכל מקום עיקר הטעם כמ"ש ודו"ק).

ה וכן מוכח בירושלמי (ריש פרק ד') דאמרינן שם: "רבי מפקד לאבדן, אכריז קמי ציבורא: מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים, וכן הוה מכריז רבי חייא" ע"ש. ולכאורה זהו רק אליבא דרבי יהודה, ואם כן איך קאמר הש"ס דידן דלא אתמר הלכתא לא כרבנן ולא כרבי יהודה, הלא הלכה למעשה הורו רבי ורבי חייא כרבי יהודה. אלא וודאי דתפלת ערבית אינו נוגע לפלוגתא דרבי יהודה ורבנן, ואפילו לרבנן מותר להתפלל מבעוד יום. (וצ"ע לפי זה מאי דאמרינן: "מדרב מצלי של שבת בערב שבת, שמע מינה דכרבי יהודה סבירא ליה". ודחי: "אדרבא מדרב הונא ורבנן לא מצלו עד אורתא, שמע מינה הלכה כרבנן" ע"ש, ולדברינו הא גם לרבנן כן הוא בערבית. וצריך לומר דבאמת היה יכול לדחות כן, וגם היה יכול לדחות מטעם תוספת שבת, כדאיתא בירושלמי שם דלעניין שבת פשיטא ע"ש, אלא דדחי שמזה אין ראיה כלל. ובעל כורחנו צריך לומר כן, דאם לא כן מה שייך 'אדרבא', נימא באמת דפליגי בזה. אלא וודאי דהכי פירושו: דמתפלות אין ראיה כלל, דכמו שלא נוכל לדייק מדרב הונא דהלכה כרבנן, דאטו לרבי יהודה אין להתפלל בלילה, כמו כן לא נידוק מדרב דהלכה כרבי יהודה, שהרי אפילו לרבנן יכול לעשות כן, ולפי זה אדרבא הוה ראיה לדברינו. והש"ס דחי: דמתפלת ערבית אין ראיה לפלוגתא דרבי יהודה ורבנן ודו"ק).

ו והנה כל זה לעניין תפלה, אבל קריאת שמע של ערבית פסקו כל רבותינו הראשונים והאחרונים דזמנה בלילה כשיצאו ג' כוכבים בינונים כסתם משנה דריש ברכות, דתנן: "מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ותני עלה בברייתא שהוא צאת הכוכבים. ואם כן נהי דזמן תפלה קודם, מכל מקום כיון דזמן קריאת שמע בלילה וצריך לסמוך גאולה לתפלה בהכרח שיתפלל בלילה, וכבר כל רבותינו ריש ברכות חקרו בזה על מנהגם שהיו קורין קריאת שמע ומתפללים מבעוד יום.

ז ושיטת ר"ת היא דכמו דלעניין תפלה מפלג המנחה הוי זמן תפלה לרבי יהודה, כמו כן לעניין קריאת שמע. והרא"ש הקשה מה עניין תפלה לקריאת שמע, הא בקריאת שמע בעינן 'ובשכבך', זמן שכיבה ע"ש. ויש לומר דבאמת נאמר דאז הוי זמן שכיבה, דכי היכי דהוי לילה לעניין תפלה, הכי נמי לקריאת שמע (ב"ח). ואף שהמרדכי כתב שראבי"ה הסכים לזה, מכל מקום אצל רוב רבותינו לא נתקבלה שיטה זו וכמבואר בטור ע"ש, ובאמת בקריאת שמע דאורייתא אי אפשר להקל כמו בתפלה שהיא דרבנן. ובירושלמי איתא דאפילו קרא קריאת שמע בין השמשות - צריך לחזור ולקרות בלילה, והטעם פשוט, דבין השמשות הוי ספק וקריאת שמע דאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא (וכן כתב השאגת אריה סימן ג').

ח ולכן כתבו בשם רב האי גאון דאם הציבור מקדימים לקרוא קריאת שמע ולהתפלל מבעוד יום - יתפלל עמהם, כי תפלה בציבור הוא עניין גדול מאוד, וגם יקרא עמהם קריאת שמע עם ברכותיה ויתפלל, ואחר כך בלילה יקרא עוד פעם קריאת שמע כל הג' פרשיות בלא ברכות. ואי משום שקרא ברכות הקריאת שמע מבעוד יום, לא חיישינן לה, דכבר כתבה רשב"א בשם הגאונים דברכות קריאת שמע אינם שייכים לקריאת שמע והם עניין בפני עצמו, אלא שסמכו אותם לקריאת שמע, ולכן כשיקרא אחר כך קריאת שמע בלא ברכות לית לן בה. ואי משום שאומר בהברכות: "גולל אור מפני חשך", "ומעביר יום ומביא לילה", וכן "השכיבנו" ועדיין יום הוא, לא חיישינן לה, דכיון דיכול להתפלל תפלת ערבית יכול לומר גם ברכות אלו, ורק קריאת שמע בלבד צריך לחזור ולקרות בלילה, וזהו הדרך הישרה והמעולה. וכן אנו נוהגים בקבלת שבת שאנו מתפללים מבעוד יום כשהשמש על הארץ אחר פלג המנחה, כשבאים לביתינו ממתינים עד הלילה וקורין קריאת שמע כל הג' פרשיות, ואחר כך מקדשין על היין ואוכלין, וכך חובתינו וכך יפה לנו.

ט וזהו גם דעת רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א' שכתבו: "זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת ג' כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו, ואם קראה קודם לכן חוזר וקורא אותה בלא ברכות. ואם הציבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע

וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן קורא קריאת שמע בלא ברכות. ומיהו לא יחזור ויתפלל בלילה אף על פי שהציבור מקדימים הרבה לפני הלילה, אלא אם כן הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות, דאז לא מתחזי כיוהרא מה שיחזור ויתפלל" עכ"ל, ואפילו הקדימו כשנים וג' שעות קודם הלילה כמו שהיה המנהג אצלם, כמבואר בתרומת הדשן (סימן א'). ומיהו בימינו לא שמענו מנהג זה, ורק בשבת אנו מקדימין מעט קודם השקיעה, ובזה וודאי דחלילה לחזור ולהתפלל, דלאחר פלג המנחה הוה מדינא תפלה גמורה, וכפי מה שבארנו גם לרבנן כן הוא, אבל לא יסמוך על הקריאת שמע שעל המטה (מג"א סק"ג). ודע דאף על גב דתפלת ערבית רשות, כבר כתב הרי"ף דקבלנו עלינו כחובה, ולכן הפוסקים לא הזכירו זה כלל, ואין שום הפרש בינה לתפלת שחרית ומנחה. (עיין ט"ז סק"ב שהאריך שלא ישר בעיניו דרך השולחן ערוך ולא ידעתי למה, ודרכם ישרה. ומ"ש בשולחן ערוך "כוכבים קטנים" לאו דווקא, אלא לאפוקי גדולים, ועיין מג"א וט"ז סק"א. ומ"ש המג"א סק"ג דמי שרגיל להתפלל בלילה וטעה והתחיל בברכות קריאת שמע עם הציבור מבעוד יום, יגמור עם הציבור הברכות ובלילה יקרא קריאת שמע בלא הברכות ויתפלל, ולא יסמוך גאולה לתפלה ע"ש. והנה וודאי דכן הוא, אבל למה ינהוג כן, הא כבר הזהיר רב האי גאון להתפלל עם הציבור מבעוד יום וכן כתב בשולחן ערוך, ואיך ינהוג שלא כדבריהם ודו"ק).

י ורש"י ז"ל פירש בריש ברכות דהמתפללין וקורין קריאת שמע בעוד יום אין כוונתם לצאת ידי חובה בקריאת שמע זו, אלא שיוצאין בפרשה ראשונה שקורין על המטה ע"ש. ואם כן אותן הנוהגין כרש"י צריכין לקרות קריאת שמע שעל המטה בכוונה כדי לצאת בו ידי חובת קריאת שמע. ואין לשאול דאם כן היאך אוכלין קודם קריאת שמע, והא לקמן יתבאר שאסור. דיש לומר כיון שכבר קרא והתפלל, אף שעדיין לא יצא בזה מכל מקום לא חשו בכך, והגם שאין קורין רק פרשה ראשונה, יש לומר שמן התורה סגי בכך, ובוודאי טוב יותר לקרות כל הג' פרשיות או לכל הפחות גם פרשת והיה אם שמוע. וזה שקורין בלא הברכות, כבר כתבנו שאין עניין קריאת שמע להברכות, וכבר האריכו הגדולים בזה, אמנם הדרך היותר מיושר כמ"ש מקודם.

יא כמו שסמוך למנחה אסור לאכול כמ"ש בסימן רל"ב, כמו כן חצי שעה סמוך לערבית אסור לאכול עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל. ואדרבא בזה חמירא ממנחה, דא(י)לו במנחה אפילו התחיל באיסור אין מפסיקין כמ"ש שם, ובערבית מפסיק. ויש כיוצא בזה הטעם בגמרא (שבת י'.), משום דבלילה שכיחא שכרות, ועוד כיון דבלילה יש לו זמן כל הלילה, לא מירתת שיעבור הזמן ובין כך תעבור כל הלילה, מה שאין כן במנחה ע"ש. ועיקר הטעם הוא משום דקריאת שמע דאורייתא, מה שאין כן תפלה דרבנן.

יב וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך סעיף ב': "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה - מפסיק וקורא קריאת שמע בלא ברכותיה וגומר סעודתו, ואחר כך קורא אותה בברכותיה ומתפלל, אבל אין צריך להפסיק לתפלה, הואיל והתחיל לאכול. אבל אם לא התחיל לאכול, אף על פי שנטל ידיו - צריך להפסיק, ואם אין שהות להתפלל - מפסיק אף לתפלה" עכ"ל. ביאור דבריהם: דבהתחיל בהיתר, והיינו קודם חצי שעה סמוך לערבית - אין צריך להפסיק אף לקריאת שמע, משום דעדיין יש שהות להתפלל. ואם באמת לא נשאר שהות, והיינו שאוכל קודם אור הבוקר - מפסיק אף לתפלה ואפילו התחיל בהיתר, כמ"ש בסימן רל"ב. אבל אם התחיל באיסור - מפסיק לקריאת שמע ולא לתפלה, כמו בסימן רל"ב לעניין מנחה. רק בזה יש הפרש, דבשם מקרי התחלה גם משיטול ידיו כמ"ש שם, ובכאן לא מקרי זה התחלה, מטעם דבלילה שכיחא שכרות וכולי לילה זמנה, כמ"ש בסעיף הקודם, דבהתחיל לאכול ממש לא ראו חכמים להחמיר מטעמים אלו לתפלה, רק לקריאת שמע שהיא דאורייתא. אבל לעניין נטל ידיו דהוי התחלה קלה, החמירו אף בתפלה במעריב מטעמים שנתבארו. ויראה לי דזהו כשלא בירך עדיין 'על נטילת ידים', אבל אם בירך, בהכרח לו לאכול כדי שלא תהא הפסק בין נטילה להמוציא. ויש מי שמשמע מדבריו דגם בכהאי גוונא צריך להפסיק (עיין מג"א סק"ו), והדבר תמוה בעיני (וכן כתב הע"ת). ויש מי שכתב דאף בבירך 'המוציא' צריך להפסיק, דאין זה התחלה גמורה (אליה רבה בשם פסקי תוספות), ולא מצאתי זה לאחד מן הקדמונים שיאמר כן. ודע דזה שאמרנו יש שהות להתפלל, היינו עד אור היום, אבל מה שיומשך אחר חצות - לית לן בה, אף על גב דלכתחילה מצוה להתפלל קודם חצות כמו שיתבאר, מכל מקום לעניין הפסקה בעינן סוף זמן ממש (כן נראה לעניות דעתי).

יג יש מי שאומר דחצי שעה לאו דווקא, אלא מעט קודם הזמן, דהא הטור כתב משהגיע זמנה אסור וכו' (ט"ז סוף סק"ג), וכן התוספות כתבו (ד': ד"ה 'וקורא'): "מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה, שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל ערבית" עכ"ל, וכן משמע מלשון הרמב"ם בפרק ו' ומלשון הרא"ש (סימן ט') ע"ש, ורק הרשב"א ותר"י דייקו מלשון הגמרא דגם קודם הזמן מעט אסור ע"ש, אם כן דיינו להחמיר מעט קודם ולא חצי שעה בדיוק. ורבותינו בעלי השולחן ערוך שכתבו חצי שעה דימו זה לסמוך למנחה שבסימן רל"ב שהוא חצי שעה קודם ע"ש, ולכן הרוצה להקל והתחיל לאכול חצי שעה מקודם יש לו על מה לסמוך.

יד וכתבו מפרשי השולחן ערוך דדווקא אכילה קבועה כמו סעודה אסור, אבל טעימה בעלמא מותר (מג"א סק"ד וט"ז סק"ג ואליה רבה סק"ו). וכן מבואר מלשון התוספות שהבאנו שכתבו: "שאין לו לאכול סעודה וכו'", וכן הוא לשון הטור שכתב: "כשהגיע זמן קריאת שמע, אסור לקבוע סעודתו

עד שיתפלל" עכ"ל, מבואר להדיא דדווקא סעודה אסור. ואף על גב דלשון הברייתא (ד׳:): "שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, אלא וכו'" ע"ש, ולשון 'קימעא' משמע מעט, ועוד דהא בעל כורחנו אין הכוונה דדווקא כל הג' ביחד אכילה ושתייה ושינה אסור, אלא 'או או' קאמר (וכן כתב הט"ז שם), ואם כן הכי פירושו: אוכל קימעא או אשתה קימעא, ושתייה אינה קביעות ועם כל זה אסור, ואם כן הכי נמי אכילה.

טו אמנם באמת אין זה דיוק, דעל דברת בני האדם קאי, כלומר שמפני שרוצה מקודם לאכול ולישן מעט ואחר כך לקרוא קריאת שמע ולהתפלל אומר בעצמו שאין חשש שמא לא יתפלל כלל, לזה אומר: הלא אוכל ואשתה קימעא ואישן קימעא, ולאו 'או או' קתני, דהוא אומר כולם ביחד והוא אומר דאין חשש שמא יישן כל הלילה, שהרי אוכל ואשתה מעט ואישן מעט ואקום מיד, אבל חכמים חששו שיאכל וישתה הרבה ויישן הרבה. ושתייה דקאמר מפני שברוב אכילות שותין גם כן, וכן מוכח מלשון הרמב"ם בפרק ו' דין ז' שכתב: "אף על פי שתפלת ערבית רשות, לא יבוא אדם ממלאכתו ויאמר: אוכל מעט ואישן קימעא וכו', אלא מתפלל ערבית ואחר כך אוכל ושותה או ישן" עכ"ל, הרי שהשמיט מקודם שותה לגמרי. ואחר כך כתב גם כן: "אוכל ושותה או ישן", משום דשתייה בתר אכילה גרירא. ודקדק לומר: "אוכל מעט ואישן קימעא", כלומר דעל ידי שיאכל מעט לא יישן הרבה, וכן מוכח מהברייתא עצמה שסיימה: "וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פיתו ומברך", אלמא דעל הסעודה הקבוע קאי, שזהו לשון 'פת', וכן עיקר לדינא. (ויש מי שרצה להחמיר גם בטעימה ואינו עיקר) ואפילו בהגיע זמן תפלת ערבית וגם אחר כך - מותר בטעימה, והיינו שלא בסעודה קבועה, וכן מנהג העולם ואין לפקפק בזה כלל וכלל, דכן הוא עיקר הדין.

טז ודע דהטור והשולחן ערוך לא הזכירו רק איסור אכילה, אבל הרשב"א כתב דכל הני דאסורים סמוך למנחה, והיינו תספורת ומרחץ ובורסקי ודין, וכן מבואר מלשון הלבוש. אבל מלשון הרמב"ם והטור והשולחן ערוך מבואר דרק אכילה אסרו משום דממשיך השינה, אבל שארי מלאכות אין ממשיכים השינה, והלילה ארוכה ואין חשש בזה שתעבור הלילה ולא יתפלל, וכן כתב אחד מהגדולים (אליה רבה סק"ו). ועוד דאי כל הני אסור גם בערבית, למה תנן בשבת (ט׳:) רק סמוך למנחה, והוה ליה לומר סמוך למנחה ולערבית. אלא ודאי משום דבערבית אין איסור רק אכילה בלבד, לכך לא תני לערבית במשנה. וכן מבואר מלשון הרמב"ם שם, דאחר שכתב שאוכל אחר תפלת ערבית, כתב: "ומותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית, שלא גזרו אלא סמוך למנחה וכו'" ע"ש. ולמה הסמיכו לערבית, אלא דהכי פירושו: דבדינים אלו שוין ערבית לשחרית, דבאכילה שניהם אסורים, בשחרית מפני שאסור לאכול קודם תפלת שחרית, ובערבית גזרו חכמים כמ"ש. אבל כל אלו הדברים - בשניהם מותרים, מפני שלא גזרו בזה רק סמוך למנחה, וביאר הטעם מפני שרוב העם נכנסים שם ביום ע"ש. (וצ"ע במג"א סק"ט שכתב: ואסור לעשות כל המלאכות שבסימן רל"ב", וציין ב"י רשב"א ע"ש, והרי הבית יוסף לעניין אחר הביאו שם, ומדלא הביאו בשולחן ערוך שמע מינה דלא סבירא ליה כמ"ש האליה רבה).

יז כתב הטור: "ולעניין סוף זמנה תנן: דחכמים אומרים עד חצות, ורבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר, והלכה כרבן גמליאל, דאמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל (ח׳:), ואפילו לכתחילה יכול להמתין מלקרות עד שיעלה עמוד השחר" עכ"ל. וכן כתב שם הרא"ש דרק לאכול ולשתות אסור משהגיע הזמן, וכן כתב הרשב"א בחדושיו דמותר לכתחילה ללמוד ולעשות מלאכה קודם קריאת שמע ותפלת ערבית עד שעה קודם שיעלה עלות השחר, לבד מאכילה וכל הני מלאכות שאסורים סמוך למנחה, אבל זולת אלו מותר בכל המלאכות לכתחילה עד קודם עלות השחר. וכבר כתבנו דכל הפוסקים חולקים עליו במה שאוסר בכל הני שאסורים סמוך למנחה, ורק אכילה אסור כמ"ש בסעיף הקודם.

יח אבל לא כן דעת הרמב"ם והסמ"ג, דהרמב"ם בפרק א' מקריאת שמע כתב: "מצותה משעת יציאת כוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עלות השחר - יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה" עכ"ל. וזה לשון הסמ"ג: "מאימתי קוראין... מיציאת הכוכבים עד חצי הלילה כדברי חכמים, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עלות השחר - יצא ידי חובתו, דהלכה כרבן גמליאל שסובר כך, ולא אמרו חכמים עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מעבירה" עכ"ל (וטעם מחלקותן עיין בית יוסף וב"ח). ותמיהני על רבינו הבית יוסף שכתב בסעיף ג׳: "לכתחילה צריך לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עלות השחר - יצא ידי חובתו" עכ"ל. והנה במה שפסק כהרמב"ם והסמ"ג ולא הביא כלל דעת הרשב"א והרא"ש והטור, לפי שכן נראה לו עיקר לפי דעתו הגדולה, אבל במה שכתב לכתחילה צריך לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים, מנא לן לפסוק נגד הרשב"א והרא"ש והטור, דהא ברמב"ם וסמ"ג אינו מבואר זה. והגם שתלמידי רבינו יונה כתבו כן בריש ברכות, והביאו ראיה ממה שאסור לאכול אף מעט קודם זמנה ע"ש, מכל מקום היא דעה יחידאי נגד הרשב"א והרא"ש והטור, וגם ראייתו אינה פשוטה כל כך, ולכן דברי רבינו הבית יוסף צ"ע (ובזה אתי שפיר מה שרבים אינם מדקדקים בזה).

יט הקורא קריאת שמע של ערבית אחר שעלה עמוד השחר - לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן היה אנוס, כגון שהיה חולה או שכור. ודווקא שהתחיל לשתות קודם שהגיע זמן קריאת שמע, אבל אם התחיל אחר כך, הרי הוא פושע ואינו יכול לקרות (ט"ז סק"ד), ויש מי שמגמגם בזה (אליה רבה). וזהו וודאי אפילו התחיל לשתות אחר שהגיע זמן קריאת שמע, ורק שלא על דעת להשתכר ואירע שנשתכר - גם כן מקרי אנוס (מג"א סימן צ"ט סק"ג). והקורא קריאת שמע לאחר שעלה עמוד השחר, לא יאמר 'השכיבנו' דאינו זמן שכיבה אז, אבל 'המעריב ערבים' ו'אהבת עולם' ו'אמת ואמונה' עד 'גאל ישראל' אומר, וכל שכן שמתפלל שמונה עשרה.

סימן רלו

א שנו חכמים במשנה (י"א.): "בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב שתים לפניה ושתים לאחריה", דבערבית נתוסף ברכת 'השכיבנו' שאין לה שייכות בשחרית, ובכולל הם שבעה ברכות. ואיתא בירושלמי שם, על שם "שבע ביום הללתיך" (תהלים קיט קסד) ע"ש, דבאמת הך קרא אינו מובן, דהיכן הם השבע הלולים שבכל יום, אלא דקאי על ברכות אלו של קריאת שמע. והכי פירושו: "שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך", דקריאת שמע הוא המשפט הצדק, שיש בה עול מלכות שמים ועול מצות. ואף שכבר כתבנו בשם הגאונים דברכות אלו לא על הקריאת שמע נתקנו, אבל מכל מקום חכמים סמכום לקריאת שמע לפניה ולאחריה וכך היתה עיקר התקנה. ועוד איתא שם: דכל המקיים "שבע ביום הללתיך" כאלו מקיים "והגית בו יומם ולילה" ע"ש. ונראה לי הטעם משום דמקודם כתיב: "תורתך אהבתי" ואחר כך כתיב גם כן "שלום רב לאוהבי תורתך". ומזה גם כן ראיה דמיירי בברכות של קריאת שמע, שיש בהם אהבת התורה ב'אהבה רבה' של שחרית וב'אהבת עולם' של ערבית.

ב ברכה ראשונה 'אשר בדברו מעריב ערבים', ופותחת וחותמת בברוך, שהיא ברכה ארוכה. ואומר בה: 'גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור', והנה 'אור מפני חשך' שייך ללילה, אבל 'חשך מפני אור' הוא היום. ואמרו חז"ל (י"א:): כדי להזכיר מדת יום בלילה כמו שכוללין מדת לילה ביום, שאומרים: 'יוצר אור ובורא חשך' להראות שאל אחד בראן ויצרן ועשאן. ומהו לשון 'גולל', משום דבכדור הארץ אין לך רגע שאין בו יום ואין לך רגע שאין בו לילה, משום דהכדור הארצי הוא עגול כידוע, וזהו לשון 'גולל', כא(י)לו השמש מתגלגלת סביב הכדור הארצי, ובמקום זה דוחה האור את החשך ובמקום אחר דוחה החשך את האור, ואם כן הוא עניין תמידי בלי הפסק, ולזה אומרים מקודם: 'ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע כרצונו'. ויש להפסיק בין 'כרצונו' ובין 'בורא יום ולילה' (מג"א), ד'כרצונו' אקודם קאי, כלומר שהקדוש ברוך הוא סידר מצב הכוכבים ברקיע כל כוכב על משמרו, שעל ידי זה יגיע על הכדור הארצי היום והלילה תמיד, ונגלל האור מפני החשך והחשך מפני האור כמו שבארנו, וכל זה מפני שכך עלה ברצונו יתברך. ולזה מסיימים: 'ד' צבאות שמו', כלומר שהוא יתברך העמיד צבאותיו באופן זה והכל ממנו יתברך, והכוכבים בידו יתברך כקרדום ביד החוצב, שאין להם שום כח, כמו שכתוב: "וצבא השמים לך משתחוים".

ג האשכנזים מוסיפים קודם החתימה: 'אל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד', ואין זה מעין החתימה. והרא"ש יישב המנהג דזהו גם כן מעין החתימה, דכשיקויים בנו: "ד' ימלוך לעולם ועד", דאז לעת ערב יהיה אור. ולאשר שבערבית אנו אומרים: 'אמת ואמונה', ועל זה נאמר: 'ואמונתך בלילות', הגלות שדומה ללילה, ומאמינים שיגאלנו כמו שמבואר באמת ואמונה: 'האל הנפרע... והמשלם גמול...', ולכן אנו אומרים שאנו מקוים ומצפים שאל חי וקים תמיד תתגלה מלכותו עלינו מהרה ויאיר לנו, וההיפך להבבליים (עיין ב"ח). ויש בזה גם כן מדת יום ומדת לילה אור וחשך, ומתפללים שיאיר לנו.

ד ברכה שנייה 'אהבת עולם', ואף במקומות שבשחרית אומרים 'אהבה רבה', מכל מקום בערבית אומרים 'אהבת עולם', וכך תיקנו הגאונים (תוספות י"א: ורא"ש שם). ואומרים: 'ואהבתך אל תסיר וכו', ויש אומרים 'לא תסור', וגירסא ראשונה עיקר. וברכה זו אינה פותחת בברוך, כדין ברכה סמוכה לחבירתה, וכן הברכות שלאחר קריאת שמע, וכמו בשחרית, דקריאת שמע לא הוי הפסק (טור). וב'אמת ואמונה' חותם 'גאל ישראל' ולא 'גואל ישראל' כבתפלה, דכאן אלשעבר קאי (שם). וכבר בארנו בסימן ס"ו דאותן החותמין במערבית: 'מלך צור ישראל וגואלו', אין דעת חכמים נוחה מהם. ואף שיש שיישבו המנהג, מכל מקום מה לנו ליכנס בפרצה דחוקה. ועתה הנהיגו ברוב המקומות לחתום 'גאל ישראל' במערבית של יום טוב.

ה ברכה שנייה שלאחר קריאת שמע היא 'השכיבנו', וחותם 'שומר את עמו ישראל לעד', מפני שלילה צריכה שימור מן המזיקין. ואף על גב דקיימא לן כרבי יוחנן דאמר דגם בערבית צריכין לסמוך גאולה לתפלה, דאמר רבי יוחנן (ד':): "איזהו בן העולם הבא - זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית". ואם כן איך מפסיקין בין 'גאל ישראל' לתפלה בברכת 'השכיבנו'. אמנם כיון דתקינו רבנן לומר זה הוי כגאולה אריכתא (שם), וכמו שתקנו לומר פסוק קודם התפלה 'ד' שפתי תפתח' (שם). וגם 'השכיבנו' שייך לגאולה, מפני שכשעבר ה' לנגוף את מצרים חרדו ישראל והיו מתפללים להש"י

שלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם לנגוף, וכנגד אותה תפלה תיקנו לומר ׳השכיבנו׳, ונמצא שגם היא שייכה לגאולה. וקודם החתימה אומרים: ׳ושמור צאתינו וכו׳ כדי שתהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, והספרדים מסיימים: ׳כי אל שומרינו ומצילנו אתה׳, וזה יותר טוב, ד׳ושמור׳ היא תפלה, אבל ׳שומר עמו ישראל׳ הוי הבטחה, וכן גם כן ׳כי אל שומרינו׳ הוי גם כן הבטחה.

ו בעניין הח״י פסוקים ברוך ד׳ לעולם אמן ואמן וכו׳ וברכת ״יראו עינינו׳ שאנו מוסיפים, ראיתי לרבותינו ז״ל בטעמם דברים שונים. והתוספות (ד׳:) כתבו: ״ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר ׳השכיבנו׳ נראה הואיל ותקינו להו רבנן הוה ליה כגאולה אריכתא, דתיקנו לומר זה, שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבית הכנסת עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י״ח אזכרות כנגד י״ח ברכות שבשמונה עשרה, ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תיקנו לומר חתימה של ״יראו עינינו״ עכ״ל.

ז והרא״ש כתב טעם אחר, וזה לשונו: ״ומנהג זה נהגו אותו ההמון, לפי שבימים הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות והיו יריאים להתעכב שם עד אחר תפלת ערבית, ותקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם י״ח אזכרות כנגד... ותקנו אחר כך ברכת ״יראו עינינו׳ וקדיש. והשתא נמי שמתפללין ערבית בבית הכנסת, לא נתבטל המנהג הראשון״ עכ״ל. ותר״י כתבו בשם הר״י וזה לשונם: ״שבתחלה שהיתה תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים... וחותמין עליהם ואומרים קדיש ויוצאין. ואחר כך אף על פי שקבעוה חובה, נשאר הדבר כמו המנהג הראשון, ולא הוי הפסקה בין גאולה לתפלה, דכיון שמתחלה אדעתא דהכי קבעוה חובה, לא מקרי הפסקה״ עכ״ל.

ח ויראה לי שכולם לדבר אחד נתכוונו, והיינו דאלולי היתה תפלת ערבית רשות או אלולי לא היתה סיבת היראה להתעכב בבית הכנסת שבשדות, לא היו באים לידי כך. אבל כיון שהיא רשות וגם היתה סיבת היראה התחילו להקל בהתפלה, והוקשה עליהם לבלי להתפלל כלל, ואמרו י״ח פסוקים אלו ויראו עינינו, ויש שהתפללו תפלת שמונה עשרה. וזהו שכתבו התוספות: ״שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא וכו׳״, כלומר עד שאלו יאמרו הפסוקים יגמור זה תפלתו. והרא״ש כתב: עיקר התקנה שהיתה מפני היראה, ותר״י כתבו משום רשות, ותרווייהו צריכי. אך מיהו על כל פנים אחרי שנתפשטה תקנה זו נעשה תקנה קבועה, וכגאולה אריכתא דמי. ובפסוקים אלו יש הרבה מענייני גאולה, וכן ״יראו עינינו׳ וברכת המלך בכבודו וכו׳ הכל מעניין הגאולה, וכן הקדיש עיקרו הוא על הגאולה העתידה, שאז יתגדל ויתקדש שמו יתברך, ובפרט להאומרים: ׳ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה׳, שזהו עיקר הגאולה. ולכן אפילו הספרדים שאין אומרים פסוקים אלו, מכל מקום קדיש אומרים, מפני שקדיש הוה עיקר הגאולה. ולכן אף שמתחלה נתקן הקדיש בשביל פסוקים אלו כמ״ש הרא״ש ותר״י, וראיה שבשחרית ליכא קדיש אחר ׳גאל ישראל׳, ואם כן הספרדים שלא נהגו בפסוקים אלו לא היה להם לומר קדיש גם כן, מכל מקום מפני קדושתו של הקדיש ומפני שהוא עיקר הגאולה נשאר הקדיש גם אצל הספרדים. (ופלא ברמב״ם שבפרק א׳ מקריאת שמע וסוף פרק ז׳ מתפלה לא הזכיר רק שתי ברכות לאחר קריאת שמע, ובסדר התפלה הזכיר כל הפסוקים ו׳יראו עינינו׳ ע״ש, ולא הזכיר מאין באה תקנה זו, ואת הקדיש לא הזכיר כלל ע״ש).

ט ולכן בשבתות וימים טובים לא נהגו לומר אלו הפסוקים, מפני שאין מתפללים י״ח ברכות, וגם בהם לא היתה היראה כל כך, דשבת עצמו שומר את ישראל, וגם מפני שמקדימים אז זמן תפלה בעוד יום לא היו יריאים הכל להשאר שם. ואף על פי שברכת אבות תיקנו מפני המזיקים, כמ״ש בסימן רס״ח, מכל מקום בזה לא חששו, וגם חששו לטרחא דציבורא. ומכל מקום הקדיש נשאר כבחול מפני הטעם שבארנו, שהקדיש הוי עיקר הגאולה. והפסוקים שאומרים בשבת: ״ושמרו״, וביום טוב: ״וידבר משה״, ובראש השנה: ״תקעו״, וביום הכיפורים: ״כי ביום הזה וגו׳״, לא ידענו מתי נתקנו, ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן רס״ו.

י כתב רבינו הרמ״א: ״ראיתי מדקדקים נהגו לעמוד כשאומרים הי״ח פסוקים של ברוך ד׳ לעולם אמן ואמן, ומנהג יפה הוא כי נתקנו במקום תפלת י״ח, ועל כן ראוי לעמוד בהן כמו בתפלה״ עכ״ל. אבל רבים חולקים וסבירא ליה דיותר טוב לישב, שלא יאמרו שבזה יוצאים ידי תפלת שמונה עשרה (אליה רבה סק״ו), וכן נהג המהרש״ל, וגם במהרי״ל כתב לישב עד חצי קדיש. (וכן כתב המג״א סק״ב בשם מטה משה, ומגלה עמוקות כתב דכן הוא על פי הקבלה. וכתב המג״א דכשמתפלל עם הציבור מקודם שמונה עשרה ואחר כך מתפלל קריאת שמע וברכותיה כמו שיתבאר, דאז יכול לומר פסוקים אלו מעומד).

יא איפסקא הלכתא דגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה כרבי יוחנן (ד׳:), דכן פסקו הרי״ף והרמב״ם סוף פרק ז׳ והרא״ש והטור והשולחן ערוך. וזה לשון הרמב״ם: ״ובתפלת הערב קורא קריאת שמע ומברך לפניה ולאחריה, וסומך גאולה לתפלה ומתפלל וכו׳״ עכ״ל. ואין לשאול דאם כן איך כתב בפרק ג׳ דין ז׳: ״ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים״ עכ״ל, ואם כן לא יסמוך גאולה לתפלה. ובאמת

הראב״ד השיגו מטעם זה, וכתב דאין לעשות כן אלא לצורך שעה ע״ש. דיש לומר דהרמב״ם סבירא ליה דדווקא כשהגיע זמן קריאת שמע, דאז החיוב להסמיך גאולה לתפלה, אבל לא כשלא הגיע הזמן עדיין, וכן כתב אחד מהגדולים (שאגת אריה סימן ג׳). ולעיל בסימן קי״א נתבאר אם גם בשבת ויום טוב צריך לסמוך גאולה לתפלה, והעיקר כדברי רבינו הבית יוסף שם בספרו הגדול דאין חילוק, וגם בשבת ויום טוב יש חיוב לסמוך גאולה לתפלה (וכן הכריע השאגת אריה סימן ט״ז).

יב וכיון דגם בערבית יש חיוב לסמוך גאולה לתפלה, לכן יש ליזהר שלא לדבר בין ברכת ׳שומר עמו ישראל לעד׳ ובין שמונה עשרה, וכן האומרים י״ח פסוקים ׳ויראו עינינו׳ יזהרו שלא להפסיק בין אחר ברכת ׳המלך בכבודו׳ ובין שמונה עשרה. ומיהו מה שמכריז שליח ציבור ׳יעלה ויבא׳ בראש חודש או ׳טל ומטר׳ או ׳על הנסים׳ אין זה הפסק, כיון שהוא צורך תפלה. ולשארי דינין כמו להפסיק בין הפרקים ובאמצע הפרק, דינן כמו בשחרית. ויראה לי דבי״ח פסוקים אלו בין פסוק לפסוק הוי כבין הפרקים, רק מן ׳יראו עינינו׳ עד גמר הברכה הוי כאמצע הפרק.

יג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג׳: ״מצא צבור שקראו קריאת שמע ורוצים לעמוד בתפלה - יתפלל עמהם ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה״ עכ״ל, דתפלה בציבור עדיף מסמיכת גאולה לתפלה, ואפילו הציבור מתפללים בעוד יום (מג״א סק״ג). ואם יכול לקרות קריאת שמע וברכותיה בלא אמירת ׳ברוך ד׳ לעולם אמן ואמן׳ ו׳יראו עינינו׳ - יעשה כן, כיון שפסוקים אלו אינן אלא מנהגא בעלמא (שם). ואין צריך לאומרם אחר כך, דלא נתקנו אלא אחר ברכות קריאת שמע ולא בפני עצמן. ואם בא לבית הכנסת בשעה שמתחילין ׳ברכו׳ והוא לא התפלל עדיין מנחה - יתפלל מנחה ואחר כך כשיגיעו הציבור לשמונה עשרה יתפלל עמהם תפלה של ערבית, ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה. אבל לא יתפלל מנחה ביחד עם הציבור כשהציבור מתפללין שמונה עשרה של ערבית, דאין זה תפלה בציבור, דאצלו עדיין יום ולהציבור נחשב לילה (שם וט״ז סק״ד).

יד עוד כתב בסעיף ד׳: ״אחר ׳שומר עמו ישראל׳ אומר ׳אמן׳ אחר ברכת עצמו, ולא יענה אמן אחר ברכת המלך בכבודו״ עכ״ל. והולך לשיטתו בסימן רט״ז דבכאן עונה ׳אמן׳ אחר ברכת עצמו כמו בברכת המזון ב׳בונה ירושלים׳, ולזה אומר דיענה אחר ׳שומר׳ וכו׳ ולא אחר ׳יראו עינינו׳, כמו בברכת המזון שאינו עונה אחר ׳הטוב והמטיב׳. אבל כבר נתבאר שם דאנחנו אין נוהגין כלל לענות ׳אמן׳ אחר ברכת עצמו, לבד בברכת המזון ב׳בונה ירושלים׳. ודע דבברכת המלך בכבודו צריך לומר ׳תמיד ימלוך עלינו׳, שתיבת ׳תמיד׳ יומשך למטה ולא למעלה, ויש מי שאומר להיפך שנמשך למעלה (פרישה).

סימן רלז

א נהגו לומר פסוק: ״והוא רחום יכפר עון״ קודם ׳ברכו׳, לפי שבשחרית ומנחה יש תמידין שמכפרין ולא כן בערבית, לכן מבקשים ׳והוא רחום יכפר עון׳ (טור), ועוד טעמים יש בטור ובכלבו (עיין בית יוסף). ויש טעם על פי הקבלה, דשלשה ממונים יש בגהינם: משחית אף וחימה, שדנים הרשעים בלילה על שהיה במחשך מעשיהם, ולזה מזכירים: ״ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו״, ולכן אין אומרים זה בשבת, מפני שבשבת יש לרשעים מנוחה בגהינם (אליה רבה בשם עשרה מאמרות). ״ולא יעיר כל חמתו״ פירושו שלא יעיר כלום מחמתו, כמו ״ולרש אין כל״ (שם בשם רבינו דוד אבודרהם). אבל רש״י ז״ל פירש שכל חמתו אינו מעיר אבל מקצתו מעיר, וכן הוא בילקוט ע״ש.

ב ויש נהגו לומר גם ״מזמור שיר המעלות הנה ברכו וגו׳״ קודם ׳ברכו׳ או קודם ׳והוא רחום׳ או אחר כך. והטעם לפי שבגמרא אמרו: ״אם רגיל לקרות קורא... ואחר כך קורא קריאת שמע ומתפלל״, ונהגו במזמור זה משום דכתיב בו: ״העומדים בבית ד׳ בלילות״. ויש מוסיפים פסוק: ״יומם יצוה ד׳ חסדו ובלילה שירה עמי״, והוא מעניינא כמובן, וגם מוסיפים פסוק: ״ותשועת צדיקים מד׳ מעוזם בעת צרה״, לפי שהלילה נמשלה לצרות לכן מחננים לו יתברך שיהיה מעוזינו בעת צרה. ואומרים השלושה פסוקים: ״ד׳ צבאות וגו׳״, לפי שבירושלמי פרק אין עומדין אומר שלעולם לא יזוזו הפסוקים האלה מפיך ע״ש, וכל בטחונינו בפסוקים אלו שהוא יתברך עמנו ומשגב לנו והוא יעננו ביום קראנו. ואומרים חצי קדיש, ודווקא כשיש עשרה שאמרו אלו הפסוקים, ואחר הקדיש אומר שליח הציבור ׳ברכו׳ וכו׳.

ג אין חזרת שליח הציבור בתפלת ערבית לפי שהיא רשות, כן כתב הרמב״ם בפרק ט דין ט׳, וזה לשונו: ״ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית, לפי שאין תפלת ערבית חובה. לפיכך לא יברך ברכות לבטלה, שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו״ עכ״ל. ואפילו להגאונים שאמרו דכיון שהתפלל פעם אחד נעשה כחובה, מכל מקום ממה נפשך, אם הוא בקי אין שליח הציבור מוציאו, ואם אינו בקי הרי לא התפלל מעולם (ב״י בשם הרשב״א). ואפילו לכמה מהראשונים שכתבו שכבר קבלנו עלינו כולנו לחובה, מכל מקום לעניין חזרת שליח הציבור לא קבלנו עלינו, אך באמת יש

טעמים נסתרים על מה שאין חזרת שליח הציבור בלילה. ואין אומרים קדושה בלילה, ורק שליח הציבור אומר קדיש שלם, ואומרים עלינו וקדיש יתום ונפטרים לבתיהם לשלום (ואין נפילת אפים בערבית, ועיין בטור, ואצלינו אינו כן כמ״ש הטור בעצמו ודו״ק).

סימן רלח

א כתב הרמב״ם סוף פרק ג׳ מתלמוד תורה: ״אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר תורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהם בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהם, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. ואמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר״ ״קומי רוני בלילה״, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום, שנאמר: ״יומם יצוה ד׳ חסדו ובלילה שירה עמי״ (ריש לפני אידיהם), דשירה זו היא התורה. וכל בית שאין נשמעין בה דברי תורה בלילה, אש אוכלתו (סנהדרין צ״ט.), ודרשו זה בגמרא מקרא ע״ש.

ב ולכן צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מביום, והמבטלו עונשו מרובה. ואמרו בעירובין (ס״ה.): ״לא איברי סיהרא אלא לגירסא״, ואמרו שם: ״לא איברי ליליא אלא לשינתא״, וכתבו התוספות כגון לילי תקופת תמוז ע״ש. ויש מי שפירש דלשון הגמרא במאמר הראשון: ׳לא איברי סיהרא אלא לגירסא׳, כלומר דהלילה בתחלת הבריאה היה חשך גמור, ומזמן תליית המאורות יש לה אור על ידי הלבנה, ורובו של חדש אין הלבנה מאירה כל הלילה, ולכן בזמן שהוא לילה חשך ממש הוי זמן לישן, וכשהלבנה מאירה הוי זמן לימוד (מהרש״א). והגדולים כתבו דמשבועות שקורין בו רות, דכתיב בה: ״שכבי עד הבוקר״, עד תשעה באב דכתיב באיכה: ״קומי רוני בלילה״ – שכבי, כלומר דהלילות קצרים ואין צריך ללמוד בלילה. ומ״קומי״, דהיינו תשעה באב, עד ״שכבי״, דהיינו שבועות – קומי, כלומר צריך לקום וללמוד בלילה (מג״א וב״ח). וכתבו ששיעור שינה ח׳ שעות, שנאמר: ״ישנתי אז ינוח לי״, ׳ואז׳ במספר שמנה. ויש שכתבו ד׳ שעות, כשישנתי ׳אז׳ ינוח מספר ׳לי׳, ארבעים שעות. והאמת הכל לפי חולשתו וגבורתו ולפי מספר ימיו, והכל לשם שמים.

ג כתב רבינו הבית יוסף: ״אם יש לו חוק קבוע ללמוד כך וכך ליום, והיה טרוד ביום ולא השלימו - ישלימנו בלילה מיד״ עכ״ל, דהאומר: ׳אשנה פרק זה׳ - נדר גדול נדר לאלקי ישראל (נדרים ז׳), והנוהג לעשות דבר טוב ודעתו לעשות כן תמיד, הוי כנדר כמ״ש ביורה דעה סימן ר״ד, ולכן טוב שכל דבר שרוצה לנהוג בעצמו, יאמר: ׳בלי נדר׳ (מג״א). וזה שכתב: ׳ישלימנו בלילה מיד׳ אין הכוונה מיד שתכנס הלילה, דמנא לן לומר כן, דהא מקורו הוא מעירובין שם: ״רב אחא בר יעקב יזיף ופרע״, אלא הכוונה שישלים מיד בלילה ולא יניח למחר, וכן משמע בטור ע״ש.

סימן רלט

א איתא בברכות (ד׳:): ״אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מטתו, שנאמר: ״אמרו בלבבכם על משכבכם״, אמרו מה שכתבו ׳על לבבך׳ על משכבכם, שנאמר ׳ובשכבך׳ (רש״י). ואם תלמיד חכם הוא - אין צריך, שכיון שרגיל במשנתו דיו בכך (שם). ואף תלמיד חכם צריך לומר חד פסוקא דרחמי, כגון: ״בידך אפקיד רוחי וגו׳״, כלומר דנהי דלקרות קריאת שמע שזהו כלימוד התורה אין צריך התלמיד חכם, שהרי רגיל בתורה, מכל מקום פסוק שהוא כעין תפלה צריך לומר. וכל הקורא קריאת שמע על מטתו, כא(י)לו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר: ״יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם״, כלומר שמרחיק ממנו המזיקים, כדאמר שם: ״כל הקורא קריאת שמע על מטתו - מזיקין בדילין הימנו״, והעניין שמתרחקים ממנו שלא יביאוהו לידי הרהורים רעים בש[י]נתו ויוציא זרע לבטלה.

ב ואמרינן שם בפרק הרואה (ברכות ס׳:): ״הנכנס לישן על מטתו אומר מ׳שמע ישראל׳ עד ׳והיה אם שמוע׳, ואומר: ׳ברוך המפיל חבלי שינה וכו׳״, ומזה משמע דמתחלה קורא ׳שמע׳ ואחר כך ברכת ׳המפיל׳. אבל הרמב״ם ריש פרק ז׳ מתפלה כתב להיפך, וזה לשונו: ״כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך: ברוך... המפיל חבלי שינה וכו׳, וקורא פרשה ראשונה״ וייישן עכ״ל. והטור והשולחן ערוך כתבו כלשון הגמרא, וכתבו שכן עיקר (מג״א סק״ב ושל״ה), והלבוש כתב כהרמב״ם. ותימא על הרמב״ם ששינה מלשון הגמרא, והרי גם בריי״ף הגירסא כמו בגמרא ע״ש. ונראה לי דהרמב״ם בכוונה שינה מלשון הגמרא, מטעם שיתבאר בסעיף ה׳.

ג וכתבו הטור ושולחן ערוך שאומר: ״יושב בסתר עליון וגו׳״, והוא נקרא שיר של פגעים שמגין מפני המזיקין (שבועות ט״ו:), ואומר: ״ד׳ מה רבו צרי״ עד ״לד׳ הישועה״, ואומר: ׳ברוך ד׳ ביום ברוך ד׳ בלילה ברוך ד׳ בשכבנו ברוך ד׳ בקומנו, ויאמר ד׳ אל השטן יגער ד׳ בך השטן וגו׳, ד׳ שומריך... מעתה ועד עולם בידך אפקיד רוחי וגו׳, יברכך ד׳ עד וישם לך שלום, ואומר ׳השכיבנו׳ עד סמוך לחתימה עכ״ל. ומבואר בשבועות שם

דרבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי וגני, כלומר והיה ישן מתוך פסוקים אלו. ופריך הש״ס: והא אסור להתרפאות בדברי תורה, ומתרץ: להגן שאני, כלומר כשהוא חולה ושיתרפא על ידם – אסור, כי אין מתרפאין בדברי תורה, כמ״ש הרמב״ם בפרק י״א מעכו״ם דין י״ב וזה לשונו: ״שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות. אבל הבריא שקרא פסוקים ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתן וינצל מצרות ומנזקים - הרי זה מותר״ עכ״ל, ונתבאר ביורה דעה סימן קע״ט, והרי עיקרו של קריאת שמע שעל המטה הוא רק כדי להגן מן המזיקים. ומה שהש״ס לא פריך על זה, משום דקריאת שמע קורין תמיד לחובה, אין תימא על קריאתן גם להגן, אבל אלו הפסוקין שאין קריאתן לחובה כלל היה סבור שאסור, ומתרץ דגם זה מותר (תר״י בפרק קמא דברכות), וגם הרי״ף הביא זה בפרק קמא שם.

ד ויש להתפלא על הרמב״ם בפרק ז׳ מברכות בדיני קריאת שמע שעל המטה שלא הזכיר מזה כלל. ונראה לעניות דעתי שהרמב״ם דחה הך דשבועות על פי הירושלמי דפרק קמא דברכות (הלכה א׳) שאומר שם: ״רבי שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורא הוה מקבל גבי רבי יעקב גרוסה, והוה רבי זעירא מטמר ביני קופיא משמעיניה היאך הוה קרי שמע, והוה קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מיניה גו שינתיה. ומאי טעמיה, רבי אחא ורבי תחליפא בשם רבי שמואל בר נחמני אמרו: בלבבכם על משכבכם ודומו סלה״, ודומו הוא שינה, ופסוק זה הוא בקריאת שמע כמ״ש. ואומר הירושלמי: ״מילתיה דרבי יהושע בן לוי פליגא, דרבי יהושע בן לוי קרי מזמורים בתרה״ עכ״ל, וזהו מה שאמר רבי יהושע בן לוי בשבועות לקרות כל הני פסוקים. וכיון דכל הני אמוראי פליגי על רבי יהושע בן לוי, לכן פסק הרמב״ם כמותם, ולדידהו אין לומר פסוקים אלו רק לקרות פרשת שמע ולחזור ולקרותה עד שיישן כמו שעשה רבי שמואל בר נחמני. ואין זה נגד הש״ס דשבועות, דהא הש״ס אומר שם דרבי יהושע בן לוי עשה כן, אבל לא פסק הלכה כמותו, כיון דבירושלמי רבים חולקים עליו הלכה כרבים.

ה והטעם של כל אלו האמוראים הוא, דנהי דלהגן מותר, מכל מקום אין זה מן המצות ודיו בקריאת שמע שברוב פעמים נאמרה לחובה, וכסברא שכתבנו בסוף סעיף ג׳. ולפי זה אתי שפיר גם מה שהקדים הרמב״ם ברכת ׳המפיל׳ לשמע, משום דלשיטתו צריך לישן מתוך ׳שמע׳ ולא מתוך הפסוקים, ואם כן בהכרח לומר ׳שמע׳ אחר ׳המפיל׳ כדי שיקרא ויחזור ויקרא עד שיישן כדרך שעשה רבי שמואל בר נחמני בירושלמי. ואף על גב דבהרואה הקדים הש״ס ׳שמע׳ ל׳המפיל׳, לא חש לה הרמב״ם, משום דבפרק קמא מוכח דאינו לעיכובא, דמשום דרבי יהושע בן לוי חידש זה בפרק קמא דצריך לקרות שמע על מטתו כמ״ש בסעיף א׳, ולרבי יהושע בן לוי הוא קודם ׳המפיל׳, לכן סידר הש״ס כן. אבל משם גופה מוכח שאינו כן, שהרי אביי אומר שם דגם תלמיד חכם צריך לומר חד פסוקא דרחמי, וזהו אחר ׳המפיל׳, אם כן מוכח ש׳המפיל׳ אינו בסוף, שכתב הרמב״ם שם בפרק ז׳ דין ב׳, וזה לשונו: ״וקורא פרשה ראשונה מקריאת שמע וישן, ואפילו אשתו ישנה עמו קורא פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן. ואם אנסתו שינה, קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן״ עכ״ל. ונראה דסבירא ליה להרמב״ם דגם פרשת שמע אינו לעיכובא, ולכן באשתו עמו או באנסו שינה דיו בפסוק ראשון של שמע או בשארי פסוקי רחמים, ומקורו מהא דאמרינן בפרק קמא דתלמיד חכם אין צריך לומר רק פסוקי דרחמי, שמע מינה ד׳שמע׳ אינו לעיכובא. (ועיין מג״א סק״ב שכתב כעין זה, אך מ״ש ד׳שמע׳ אינו משום שמירה כבר הבאנו מתר״י שהוא משום שמירה, אך לא דמי להפסוקים כמ״ש שם. ומה שתמה על הרמ״א שכתב דאם קרא קריאת שמע ולא יוכל לישן דחוזר וקורא כמה פעמים וכו׳, שזהו אינו לפי דרך הבית יוסף, והמג״א תפס דכוונת הרמ״א על פרשת שמע. ולי נראה דבכולל קוראה קריאת שמע כמו שגם אנו קוראים כן, וכוונתו בין על שמע בין על הפסוקים, והעיקר לישן מתוך דברי תורה ודו״ק).

ו ויש שכתבו על פי המדרש לקרוא כל הג׳ פרשיות, שיש בהם רמ״ח תיבות לשמירת רמ״ח איברים (מג״א סק״א). אבל כיון שבגמרא מפורש רק פרשה ראשונה, אין צריך יותר וכן המנהג הפשוט. וכתב רבינו הרמ״א דיקרא קריאת שמע סמוך למטתו, ואין אוכלים ושותים ומדברים אחר קריאת שמע שעל מטתו אלא יישן מיד, שנאמר: ״אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה״. ועיין לעיל סימן ס״ג אם מותר לקרות כשהוא שוכב, ואם קרא קריאת שמע ולא יוכל לישן מיד, אז חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע בשינה ושיהיה קריאתו סמוך לשינתו, ואין מברכין על קריאת שמע שעל מטתו״ עכ״ל. והנה זהו וודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה, כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נטילת ידים ל׳המוציא׳ וכיוצא בזה, שהרי אומרים הפסוקים אחר כך, ולהרמב״ם פרשה שמע. ואף דהם משום שמירה, מכל מקום אי סלקא דעתך דאסור להפסיק, מאי מהני שהם משום שמירה, אלא וודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות. והטעם דהא שינה אינה ביד האדם, והסברא זו כתבו בסוכה פרק ד׳ הרא״ש והמרדכי דלכן אין מברכין על שינת סוכה ע״ש. וברכה זו היא חיובית על עניין השינה של האדם, ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה בכל היכולת (ועיין מג״א סק״ג). וכשצריך לשמש מטתו יקרא אחר כך, ויטול ידיו ויקרא אם הוא נקי משכבת זרע. וזה שכתב: ״אם מותר לקרות כשהוא שוכב״, זהו כשמכוין לצאת ידי קריאת שמע בקריאה זו, כשיטת רש״י שכתבנו בסימן רל״ה, אבל אם כבר יצא, טוב יותר לקרותה בשכיבה (שם), וכן המנהג הפשוט. וזה שכתב: ״חוזר וקורא כמה פעמים״, כוונתו מה שירצה: או שמע או הפסוקים או שארי דברי תורה, ואם מהרהר בתורה אין צריך יותר

(שם). ומה שאין מברכין על קריאת שמע שעל מטתו, הטעם פשוט דהחיוב אינו אלא בברכת המפיל, ולא שייך ברכה על ברכה. ונראה דגם נשים חייבות בברכת המפיל, ורוב נשים שלנו נזהרות בזה (עיין מג״א סק״ב).

ז אם ישן ערום, לא יפשוט חלוקו בישיבתו, שיהא נמצא ערום בגלוי, אלא ישכב במטתו ויכסה את עצמו בסדין, ויפשוט החלוק דרך ראשו מעט מעט וכל מה שמפשיט מכסהו הסדין. (עיין מג״א סק״ז שאין דעתו נוחה בוידוי שכיב מרע לומר בכל לילה, משום דלעולם אל יפתח פיו לשטן. וגם הביא שלא לישן בבית יחידי ע״ש, ויש שפירשו בבית העומדת יחידית).

סימן רמ

א כתב הרמב״ם סוף פרק ד׳ מדיעות: ״שכבת זרע היא כח הגוף וחייו ומאור העינים, וכל זמן שתצא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחייו אובדים והוא שאמר שלמה בחכמתו: ״אל תתן לנשים חילך״. וכל השטוף בבעילה, זקנה קופצת עליו וכחו תשש ועיניו כהות וריח רע נודף מפיו ומשחיו, ושער ראשו וגבות עיניו וריסי עיניו נושרות, ושיער זקנו ושחיו ושיער רגליו רבה, ושיניו נופלות והרבה כאבים חוץ מאלו באים עליו. ואמרו חכמי הרופאים: אחד מאלף מת בשאר חלאים, והאלף מרוב התשמיש, לפיכך צריך אדם להיות זהיר בדבר זה אם רצה להיות בטובה, ולא יבעול אלא כשימצא גופו בריא וחזק ביותר והוא מתקשה הרבה שלא לדעתו, ומסיח עצמו לדבר אחר והקישוי בו כשהיה, וימצא כובד ממתניו ולמטה וכאלו חוטי הבצים נמשכים ובשרו חם, זה צריך לבעול ורפואה לו שיבעול. ולא יבעול אדם והוא שבע או רעב אלא אחר שיתעכל המזון שבמעיו, ויבדוק נקביו קודם בעילה ולאחר בעילה, ולא יבעול מעומד ולא מיושב ולא בבית המרחץ ולא ביום שיכנס למרחץ ולא ביום הקזה ולא ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך, לא לפניהם ולא לאחריהם״ עכ״ל. וזה שאמרו ביבמות (ס״ב:) שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך ושצריך לפוקדה, זהו כשנוסע בעגלה שאינו הולך ברגל, דזה שאמרנו: ׳ולא ביום יציאה או ביאה מן הדרך׳, זהו כשהולך ברגליו והוא מתייגע, או אפשר שיפקדנה בלילה הקודמת (עיין לבוש וט״ז).

ב ויש לאדם להתבונן, שעניין תאוה זו לא בראה הקדוש ברוך הוא לשם תאוה אלא לקיום המין, וראיה שבצאת הזרע תכרות התאוה עד שבמשך הזמן יאסוף עוד זרע ותתגבר התאוה. וגם לפי השכל והטבע היה לו לאדם להיות מאוס הדבר הזה בעיניו, כמו שדרשו חז״ל בשבת (קנ״ב.): ״כי הוא אמר ויהי׳ - זו אשה, ׳הוא צוה ויעמוד׳ - אלו בנים. תנא: אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם והכל רציץ אחריה״. ואם לא על פי גזירת המלך לא היה מהראוי להתאוות לה, אלא ׳כי הוא אמר ויהי׳, למען קיום המין כי לא תהו בראה לשבת יצרה. ולכן כל איש משכיל דורש וירא אלהים יתבונן בזה וילך לבטח דרכו, ולא יכשל בעולם הזה ולא יכלם בעולם הזה, וכבר ידוע שבעניין הזה תלוי מקור קדושת ישראל.

ג וגם בהיותו עם אשתו צריך להיות צנוע בעניין הזה דכתיב: ״והצנע לכת עם אלקיך״, כלומר אפילו כשאתה רק עם אלקיך שאין אדם רואה, מכל מקום תהיה הצנע לכת (לבוש), ותתבייש מפני ד׳ אלקיך, שלפניו יתברך כחשכה כאורה (שם). וגם לא יהא רגיל ביותר עם אשתו אלא כפי עונה האמורה בתורה, והיינו הטיילים שפרנסתן מצויין להן ואין פורעין מס - עונתן בכל יום. והפועלים שעושין מלאכה בעיר אחרת ולנין בכל לילה בבתיהם - פעם אחת בשבוע, ואם עושים מלאכה בעירם - פעמים בשבוע, ובאבן העזר סימן ע״ו יש מחלוקת בזה ע״ש. והחמרים - אחת בשבוע, והגמלים שהולכין למרחוק - אחת לל׳ יום, והספנים הפורשים לים - אחת לששה חדשים. והטיילים פירש הרמב״ם: בני אדם הבריאים והמעונגים. ועונת תלמידי חכמים - משבת לשבת, דכל השבוע עוסקים בתורה ועליהם נאמר: ״אשר פריו יתן בעתו״. ואסור לישן בחדר שאיש ואשתו ישינים שם, ולא עוד אלא אפילו היא נדה מכל מקום לא יישן אחר שם (עירובין ס״ג:), כי יש לה תענוג כשהיא בחדר אחד עם בעלה ומדברת ושואלת ממנו כל מה שתרצה, אבל כשיש אחר שם היא בושה ממנו, ועליהן אמר הנביא: ״נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה״ (שם).

ד וכל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה ובשעה שיוצא לדרך, אם אינו הולך לדבר מצוה, וכן אם אשתו מניקה והוא מכיר בה שמשדלתו בדברים ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה - חייב לפוקדה אפילו שלא בשעת עונתה. וגם כשהוא מצוי אצלה לא יכוין להנאתו בלבד כי אם כאדם שפורע חובו, והחוב הוא מה שחייבתו תורה שלא יגרע עונתה, ולקיים מצות בוראו שיהיו לו בנים עוסקים בתורה ומקיימי מצות בישראל.

ה וכן אם מכוין לתקון הולד, שבששה חדשים האחרונים התשמיש יפה לולד שמתוך זה יצא הולד מלובן ומזורז שפיר דמי, אבל בג׳ חדשים הראשונים התשמיש קשה לולד וקשה להאשה, ובג׳ אמצעיים קשה לאשה ויפה לולד, ובג׳ האחרונים יפה לשניהם. וכן אם הוא מכוין לגדור עצמו בה כדי שלא יתאוה לעבירה כי רואה יצרו גובר ומתאוה אל הדבר ההוא, גם בזה יש קיבול שכר, אך יותר טוב היה לו לדחות את יצרו ולכבוש אותו, כי אבר קטן יש

באדם, מרעיבו שבע משביעו רעב. אבל מי שאינו צריך לדבר אלא מעורר תאוותו כדי למלאות תאוותו והוא שלא בשעת חיוב עונתה, הרי זה דרך היצר הרע ומן ההיתר יסיתנו אל האיסור, ועל זה אמרו בנדה (י״ג.) המקשה עצמו לדעת יהא בקללה.

ו צריך לקיים העונה אף בימי עיבור ויניקה, ומי ששומר עצמו לטבול לקירויו ובימי החורף קשה לו הטבילה אם יכול לפטור עצמו מהעונה, שאלו מהאריז״ל והשיב דאם אינה מעוברת ולא מינקת וודאי חייב, ואם היא מעוברת או מינקת מכל מקום צריך מחילתה, ובאם לאו מחוייב לקיים העונה אף אם אינו יכול לטבול (כ״מ במג״א ריש סימן זה), דמדינא דגמרא בטלוה לטבילותא. והתלמיד חכם כשם שעונתו בשבת, כמו כן ביום טוב וראש חודש. וממדת חסידות שלא לשמש מטתו בליל א׳ של פסח וליל א׳ של שבועות וליל שמיני עצרת, אם לא בליל טבילה (שם סק״ב בשם כתבים), וכן בראש השנה. וכל זה אינו מדינא, דמדינא אין איסור רק בתשעה באב ויום הכיפורים, לכן מי שקשה עליו זה מותר בראש השנה ופסח ושבועות ושמיני עצרת. ולא ישתה בכוס זה ויתן עיניו בכוס אחר, כלומר שלא יחשוב בשעת מעשה על אשה אחרת ואפילו שתיהן נשיו, כגון בארצות ישמעאל שמותר להם ליקח שתי נשים, דזה דומה קצת לבני תמורה שיתבאר.

ז אמרו חז״ל בנדרים (כ׳:) כתיב: ״וברותי מכם המורדים והפושעים בי״ - אלו בני תשע מדות: בני אנוסה, שבא על אשתו באונס, ואפילו לא באונס ממש רק שאינה מרוצה, לכן יפייס ואחר כך יבעול. וכך אמרו חז״ל בעירובין (ק׳:): ״אסור לאדם שיכוף אשתו לדבר מצוה שנאמר: ״ואץ ברגלים חוטא״, וכל הכופה הוויין לו בנים שאינן מהוגנים דכתיב (שם): ״גם בלא דעת נפש לא טוב״. ויש לנו ללמוד דרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל, וכך אמרו שם שיש ללמוד צניעות מחתול שאינו מטיל רעי בפני אדם ומכסה צואתו, וגזל מנמלה, דכתיב: ״תכין בקיץ לחמה״, ואינה גוזלת מאחרים, ועריות מיונה, שאינו נזקק אלא לבת זוגו, ודרך ארץ מתרנגול ע״ש.

ח והשנית בני שנואה, כשאינו אוהבה בשעת תשמיש. אבל אם בשעת מעשה אוהבה, אף על פי שהיתה שנואה - מותר (טור). והשלישית בני ריחוק, כלומר שהוא או היא מרוחקים מבית דין, כמ״ש ביורה דעה סימן של״ד. והרביעית בני תמורה, כגון שסבור בשעת מעשה שהיא אחרת, כלומר שנתכוין לגוף אחר ממה שהיא, אפילו שתיהן נשיו. אבל אם נתכוין לגוף זה אלא שטעה בשמה, כגון שסבור ששמה רחל ובאמת שמה לאה, לית לן בה (עיין מג״א סק״ט).

ט והחמישית בני מורדת, דאמרה: ׳לא בעינא לך׳, ואף על פי כן הוא משמש עמה. ואף על פי שרצויה בשעת מעשה לזה, מכל מקום כיון שאומרת ׳לא בעינא ליה׳ ועומדת להתגרש - אסור לשמש עמה עד שתתרצה לגמרי ולחזור מדבריה הראשונים. והששית בני שכרות, כשהוא שכור או היא שכורה. והשביעית בני גרושת הלב, שגמר בדעתו לגרשה מאיזה טעם אף על פי שאוהבה, ולכן כשגומר בלבו לגרשה לא יבוא עליה. והשמינית בני ערבוביא, כלומר כגון שבעת שהוא עמה נותן דעתו על אחרת, וכמ״ש בסוף סעיף ו׳. והתשיעית בני חצופה, שתובעתו בפה והרי היא כזונה. אבל אם אינה תובעתו להדיא אלא שמרצית אותו ומקשטת עצמה בפניו כדי שיתן דעתו עליה, הויין לה בנים מהוגנים, וכך אמרו חז״ל בעירובין (ק׳:) ע״ש.

י אסור להסתכל באותו מקום, וכל המסתכל שם אין לו בושת פנים ועובר על ׳והצנע לכת׳, ומעביר הבושה מעל פניו, שכל המתבייש אינו חוטא, שנאמר: ״ובעבור תהיה יראתו על פניכם״ זו הבושה, וכתיב (שם) ״לבלתי תחטאו״, דעל פניכם משמע בושת פנים (ר״ן נדרים שם), וכל הירא מתבייש (רא״ש שם). ועוד שמגרה יצר הרע בנפשו, וכל שכן הנושק שם שעובר על כל אלה, וגם עובר על ״בל תשקצו את נפשותיכם״. ובשעת מעשה יהיה הוא למעלה והיא למטה, אבל להיפך הרי זה דרך עזות, ואם שמשו שניהם כאחד הרי זה דרך עקש.

יא אסור לשמש מטתו בפני כל אדם כשהוא ניעור, ואפילו על ידי הפסק מחיצה עשרה. ובפני תינוק שאינו יודע לדבר מותר, אבל כשיודע לדבר - אסור אף שאינו מבין העניין, אך יספר מה שראה ומכוער הדבר. וחדר שיש בו ספר תורה או חומשים העשוים בגלילה כספר תורה - אסור לשמש בו עד שתהיה בפניהם מחיצה עשרה. ולא מהני כיסוי כלי תוך כלי, דהחמירו בכבוד ספר תורה, והוילון לא מקרי מחיצה, כיון שאינו קבוע והוא נע ונד, ולכן אם אינו מנענע ועומד כבקביעות - הוי מחיצה. ואפילו בהפסק מחיצה לא התירו רק כשאין חדר אחר, אבל כשיש לו חדר אחר - אסור עד שיוציא הספר תורה להחדר האחר.

יב ואם יש בהחדר תפילין או ספרים הנדפסים: מקרא משנה גמרא פוסקים - אסור לשמש עד שיתנם כלי תוך כלי, ושהכלי השני לא תהא מיוחד להם, וכמ״ש לעיל סימן מ׳ ע״ש. אבל כששני הכלים מיוחדים להם, אפילו מאה חשיבי כחד. ואם פירש בגד על ארגז של ספרים חשיב ככלי תוך כלי, ואם הארגז גדול שמחזיק מ׳ סאה, והיינו אמה על אמה ברום ג׳ אמות, אין צריך עוד כלי דחולק רשות לעצמו (מג״א סקי״ט). וכתבו דמזוזה צריך גם כן כלי

תוך כלי, ואנחנו בארנו ביורה דעה סימן רפ״ו דמזוזה אין צריך כלי תוך כלי, כיון שהמזוזה צריכה להיות שם, די בכיסוי בלבד, וכשהיא קבועה במזוזת החדר ומכוסה בנייר או בזכוכית או בשאר דבר – דיו, ומעשים בכל יום יוכיחו.

יג וטוב שלא ישמש לא בתחלת הלילה ולא בסופה, כדי שלא ישמע קול בני אדם ויתן דעתו באחרת, אלא באמצע הלילה, ואם אי אפשר לו באמצע הלילה, אין קפידא בזה. וישמש באימה ויראה, כמו שאמרו על רבי אליעזר (נדרים שם) שהיה מגלה טפח ומכסה טפח ודומה כא(י)לו כפאו שד, כלומר האימה והיראה היה כא(י)לו כפאו שד. ויש מפרשים מגלה טפח וכו׳, שלא היה ממרק האבר בשעת תשמיש כדי למעט הנאתו, ודומה כמו שכפאו שד, שעושה הדבר באונס. ויש מפרשים מגלה טפח שבאשה, כלומר עכשיו מגלה אותו לצורך תשמיש ועכשיו מכסה אותו שלא היה מאריך באותה מעשה, ודומה לו כמו שבעתו השד ונבעת והניח המעשה, וכל כך היה מקצר בתשמיש.

יד והקשה הראב״ד ז״ל הא אמרינן: בשכר שמשהין על הבטן הוה ליה בנים זכרים, ותירץ: דהכל לשם שמים כי כל לבבות דורש ד׳, ומי שבטוח בעצמו שיוכל לעשות זו המעשה ולא תכנס בו מחשבה אחרת ומשהה עצמו כדי שתהנה ממנו ותזריע תחילה, ומכוין לעשות מצות, הקדוש ברוך הוא משלם לו שכרו בבנים זכרים. ומי שאינו בטוח בעצמו וממהר במעשה כדי להנצל מן החטא שלא יחשוב באחרת, גם הוא עושה מצוה, והקדוש ברוך הוא משלם לו שכרו גם כן בבנים זכרים, וזו היא ששנינו וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ויש מפרשים מגלה טפח על הסינר שהיתה חוגרת בו, שאף בשעת מעשה היה מצריכה לחוגרו, ומגלה רק טפח ממנה ומכסה מיד כדי למעט הנאתו. ואף על גב דבאבן העזר סימן ע״ו מבואר דאי אפשר לכופה לשמש בבגדיה ע״ש, אך הסינר אינו בגד, ועוד דכששניהם מתרצים מותר בכל גווני, והוה מדת צניעות (מג״א סקכ״ב). וכל הפירושים אמת, ויש לבעל נפש ליזהר בהם כשיש ביכולתו.

טו לא יספר עמה בדברים שאינם מענייני תשמיש, לא בשעת תשמיש ולא קודם לכן, שלא יתן דעתו באשה אחרת. אבל מענייני תשמיש מותר, כדי להרבות תאוותו (טור), ועיין באבן העזר סימן כ״ה. אמנם הדיבור בעניין זה צריך להיות במדה ובמשקל, ועל זה אמרו בחגיגה: ״ומגיד לאדם מה שיחו״ - אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לאדם בשעת הדין. ואם היה לו כעס עמה - אסור לשמש עד שיפייסנה, ויכול לספור עמה קודם תשמיש כדי לרצותה.

טז אסור לשמש לאור הנר אף על פי שמאפיל בטליתו, דאין זה דרך הצניעות. אבל אם עשה מחיצה גבוה עשרה טפחים לפני הנר, אף על פי שהאור נראה דרך המחיצה, כיון שיש הפסק בסדין – שרי, דאין זה אור ממש. וכן אם האור נראה למעלה מהמחיצה, כגון שאין המחיצה מגיע עד התקרה - גם כן מותר, ומכל מקום צריך להאפיל בטליתו שלא יסתכל בהערוה. והמקובלים כתבו שלא יראה אור כלל ואפילו כשהיא מעוברת, דבזה גורם נכפה להולד (מג״א סקכ״ד). והישן בכילה שקורין פאליה רבה האיינ״ג, אם היריעות עבות, אפילו אין מחשיכות לגמרי - מותר (שם). ואם הלבנה מאירה עליהם להדיא דרך החלון - אין לשמש, אבל אם מאירה לבית ולא עליהם ממש, אין בזה חשש כל כך (שם). וכן אסור לשמש ביום אלא אם כן הוא בית אפל, ותלמיד חכם מאפיל בטליתו ומותר, דהתלמיד חכם יזהר מלהסתכל בערוה. ובגמרא מבואר הטעם דשמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו (נדה י״ז.). וכתב הרמב״ם שאין נזקקין לזה אלא מפני צורך גדול, ואם מותר לעשות מחיצה בסדין בשבת בשביל זה, יתבאר בסימן שט״ו.

יז אמרו חז״ל בתענית (י״ח.): דאסור לשמש מטתו בשני רעבון, מפני שכל העולם בצער. ולמדו זה מקרא דכתיב: ״וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב״ ע״ש. ואמרו שם בירושלמי דהוא הדין בשארי צרות שהם כרעבון. אמנם אם הוא חשוכי בנים ולא קיים עדיין פריה ורביה – מותר. ואמרו בכתובות סוף פרק ד׳ דאכסניא אסור לשמש כשאין לו ולאשתו חדר בפני עצמם, אבל אם יש להם חדר סגור בפני עצמם – מותר. ובלבד שלא יישן בטליתו של בעל הבית, דשמא ישאר קרי עליו ויתגנה, וגם אינו נכון, דעל זה לא נתן לו הבעל הבית (עיין יומא י״ח.). (ומה שהקשה המג״א בסקכ״ז דבלא חדר מיוחד הא גם בביתו אסור, לא קשה כלל, דלכן דקדקנו לכתוב ׳סגור׳, דבלא זה יש לחוש שגם אחר יבוא לשם, אבל בביתו אין חשש בזה. ועיין אליה רבה סקכ״א שתירץ דבביתו כשיש בחדרו אדם ישן מותר, ובאכסניא גם בכהאי גוונא אין לשמש, וכמה חילוקים יש לחלק ודו״ק).

יח אמרו חז״ל בפסחים (קי״ב.) דהמשמש מטתו במטה שתינוק ישן בה, יגרום להתינוק שיפול בחולי הנכפה. ודווקא כשאינו עדיין בן שנה, אבל כשהוא בן שנה ויותר - לית לן בה. ואפילו כשאינו בן שנה, דווקא כשהתינוק ישן למרגלות המטה, אבל כשישן אצל ראש המטה - לית לן בה. ואפילו כשהוא למרגלותיו, דווקא כשאינו מניח ידו על התינוק בשעת תשמיש, אבל כשהניח ידו עליו - לית לן בה. ואף שאין אנו מבינין, אך כך היו רבותינו הקדושים מקובלים על פי החכמה האמיתית. ובזוהר ויקרא יש שלא תניק התינוק לאחר תשמיש כדי מהלך שני מילין, ולא פחות מן כדי מיל שהם ח״י מנוטי״ן. והיוצא מבית הכסא אל ישמש מטתו שעה אחת, ואחר התשמיש יטול ידיו. ונכון להרהר בשעת תשמיש בצדיקים, שזה יהיה תועלת לולד

כשתתעבר מביאה זו. והמטה שישן עם אשתו צריך שתהא ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום, ויש בזה פירושים שונים (עיין תשובות ש״י סימן א׳).

סימן רמא

א איתא בנדה (י״ז.): ״ד׳ דברים הקדוש ברוך הוא שונאן: הנכנס לביתו פתאום ואין צריך לומר לבית חבירו, והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי״. ומשתין ערום לפני מטתו לאו דווקא ערום, אלא אורחא דמילתא קתני, דמתוך שהוא ערום מתעצל לילך לחוץ (מג״א סק״א). ומשתין פירושו על הקרקע.

ב והכי אמרינן בשבת (ס״ב:): דהמשתין מים ערום לפני מטתו בא לידי עניות, דשרא דעניותא נבל שמיה, ובכל מקום שמוצא מקום מטונף ושלא בנקיות שורה שם. ודווקא כשמחזיר פניו להמטה, אבל אם מחזיר פניו לחוץ - לית לן בה, דהקילוח יוצא לחוץ. ודווקא כשמשתין על הארץ, אבל כשמשתין בכלי - לית לן בה. ותלמיד חכם צריך שיכפה עליו כלי או שיטיל מים בהכלי, שיהא מותר להרהר בדברי תורה, שאי אפשר לו לתלמיד חכם בלא הרהור תורה. (וכתבו שהנוטל צפרניו כסדר גם כן בא לידי עניות, וכתבו זה בשם אבודרהם ובשם חכמי צרפת ופרובינצא, הובא בעטרת זקנים).

ג וכתב הטור: ״יש חסידים ואנשי מעשה שהיו מחמירין על עצמן וטובלין לקירויין להתפלל, וחומרא יתירא היא זו, שאף להרי״ף שכתב שיש מצריכין טבילה לתפלה, לאו דווקא טבילה אלא רחיצה בתשעה קבין״. ואני כתבתי למעלה שאין צריך לא טבילה ולא רחיצה, וכבר נתבאר זה בסימן פ״ח, והמחמיר תבא עליו ברכה. עוד כתב הטור: דקודם שיאיר הבוקר ימהר לקום בזריזות לעבודת הבורא יתעלה, ולא יהא הבוקר מעירו אלא הוא יעיר הבוקר, ונתבאר בסימן א׳.

סימן רמב

א שבת קודש הוא האות הגדול שבין הקב״ה ובין עמו ישראל, כמו שכתוב: ״כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ד׳ מקדשכם״, כלומר: אף על גב דשבת הוא זכר למעשה בראשית, ״כי ששת ימים עשה ד׳ את השמים ואת הארץ, וביום השביעי - שבת וינפש״, ולכן ״ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת״ וגו׳, כדכתיב במעשה בראשית. ואם כן, הוא שייך לכל ברואי עולם, ואינה דומה למועדים, שהם זכר ליציאת מצרים, שאין לשארי האומות שייכות בזה, שהם לא יצאו ממצרים. אבל במעשה בראשית כולם נבראו. מכל מקום לא נתן הקב״ה קדושת השבת, רק לישראל בלבד. וזהו ״לדעת כי אני ד׳ מקדשכם״, כלומר, שאתם קדושים אצלי, כדכתיב: ״קדושים תהיו״, ולכן נתתי לכם קדושת השבת. והשבת וישראל הם תכלית הבריאה. (וזהו שאומרים: ״ולא נתתו״ וכו׳ ״לגויי הארצות, ולא הנחלתו״ וכו׳, כלומר: אף שלכאורה יש שייכות לכולם בזה. וזהו שאמרו בפרק קמא דשבת: ״מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, לך אמור להם לישראל״ וכו׳, כלומר: אף שביכולת ליתנה לכל הברואים, ודו״ק).

ב קדושת שבת למעלה מכל הקדושות, וברכתה למעלה מכל הברכות, ולכן נתקדשה ונתברכה מראשית הבריאה, כדכתיב: ״ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו״. והיא מקור הברכה לכל ימות החול. ולכן נצטוו ישראל על השבת בשבעה פרשיות שבתורה, ב׳בשלח׳ ו׳יתרו׳ ו׳משפטים׳ ו׳כי תשא׳ וב׳ויקהל׳ ו׳אמור׳ וב׳ואתחנן׳, להורות שכל שבעה ימי השבוע – בשבת תלויים. ולכן אנו מזכירים בכל יום את השבת, שאומרים בשיר של יום: ״ראשון בשבת״ ו״שני בשבת״, וכן כולם.

ג השבת היא עיקר האמונה בהקב״ה, שברא עולמו בששת ימים, וביום השביעי שבת וינפש. וכל שאינו שומר שבת, אין לו אמונה. ולכן דימו חז״ל בכל הש״ס מחלל שבת לעובד כוכבים. וכל המחלל את השבת, ככופר בכל התורה כולה. ולכן, תיכף שיצאו ישראל ממצרים, נצטוו על השבת, בפרשת ״בשלח״, עוד קודם מתן תורה, לפי שיציאת מצרים הוא עדות על השגחתו יתברך בעולמו, לשלם טוב לעושי טוב, ולהיפך לעושי רע, כמו המצרים וכיוצא בהם. והוא עדות על יכולתו יתברך לשנות את הטבע, כמכות מצרים (וקריאת) [וקריעת] ים סוף, וירידת המן והשליו והבאר. ואם אינם מודים שהקב״ה ברא עולמו, הרי כופרים בכל הדברים. ולכן נתן להם השבת תיכף ביציאתם ממצרים. וכך אמרו חז״ל, דשבת ודינים נפקדו במרה, והיא החנייה הראשונה אחרי קריעת ים סוף, כמבואר בתורה. והרי אנו רואים בשבת הראשון, שאיזו אנשים חיללו את השבת ויצאו ללקוט את המן, ואמר הקב״ה: ״עד אנה מאנתם לשמור מצוֹתַי ותורֹתָי״, הרי אמר מפורש שהשבת היא כלליות כל התורה והמצוות. (ולכן בסוף כי תשא כתיב: ״את חג המצות תשמור״, ואחר כך: ״ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות״, ובכל התורה שבת קודם לרגלים, דהוא תדיר ומקודש. אלא להורות דלחג המצות – ההכרח לשמור שבת, ואם אין שבת, אין פסח ואין תורה).

ד והנביאים, כשהוכיחו את ישראל על הפרת התורה, הוכיחו ביחוד על חילול שבתות בפני עצמן, אמר: "אשרי אנוש יעשה זאת" וגו' "שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע" (ישעיהו נו ב), כלומר, דזכות שמירת שבת יגרום לו שלא יעשה כל רע. ועוד אמר: "כל שומר שבת מחללו ומחזיקים בבריתי", כלומר, ברית התורה. הרי מפורש שהמחלל את השבת, הרי זה מפר ברית התורה.

ה ירמיה אמר: "כה אמר ד' השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת" וגו', "והיה אם שמוע תשמעון אלי" וגו' "ובאו בשערי העיר הזאת מלכים ושרים" וגו', "ואם לא תשמעו אלי לקדש את יום השבת ולבלתי שאת משא" וגו' "והצתי אש בשעריה ואכלה ארמנות ירושלים ולא תכבה". ולכן אמרו חז"ל בשבת, שבמקום שחילול שבת מצויה, שם הדליקה מצויה. ויחזקאל אמר: "וימרו בי" וגו', "את שבתותי חללו ואומר לשפוך חמתי" וגו', "יען משפטי לא עשו וחקותי מאסו ואת שבתותי חללו" וגו'. ולכן יש להאיש הישראלי ליתן ליבו לשמירת שבת קודש, ולקבלו מבעוד יום גדול, ולא סמוך להשקיעה, דעל פי זה רבים מהמון ונשים ועמי הארץ מדליקין נרות אחר השקיעה. והרי באיסור חמץ בערב פסח אחר חצות, דאינו אלא בלאו, ועם כל זה עשו חכמים הרחקה כשני שעות; ופירשו חז"ל בפסחים הטעם, משום דחמץ מסור לכל. וקל וחומר בן בנו של קל וחומר בחילול שבת, דאיסור סקילה, ונמסר לכל בני ישראל טף ונשים, שיש להרחיק הדלקת הנרות הרבה הרבה קודם השקיעה. וכל שכן דרב העיר והיריאים מחוייבים להקדים הרבה, כדי שההמון עם שלא יקדימו כל כך, מכל מקום לא יבואו לידי חילול שבת. מה שאין כן אם הם בעצמם מדליקים סמוך להשקיעה, שההמון ידליקו אחר השקיעה, כאשר שמענו כן ראינו בכמה מקומות. והדורות הקודמים היו מקדימים הרבה בקבלת שבת, כמבואר בתרומת הדשן (סימן א'), שאחר התפילה ואחר האכילה הלכו לטייל, והיתה אז שקיעת החמה, עיין שם. (והשל"ה בסידורו קודם קבלת שבת מבאר, שהאומר "מזמור שיר ליום השבת" אחר השקיעה — מביא סכנה רבה, עיין שם שביאר זה בגודל קדושתו וחוכמתו).

ו ושכר שמירת שבת גדלה מאד, כמו שביארו הנביאים וחז"ל. ואמרו: כל המענג את השבת, נותנים לו נחלה בלי מצָרִים, וניצול משיעבוד [מלכויות], ונותנים לו משאלות ליבו (שבת קיח א). ועונג שבת היא מצַוַת נביאים, דכתיב: "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נח יג). והכל מודים בשבת דבעינן לכם (פסחים סח ב), דכתיב: "וקראת לשבת עונג". ועוד נבאר בזה בסייעתא דשמיא בסעיף מ"ב.

ז הלכות שבת המה הלכות מרובות ועמוקות. ורבותינו הטור והשו"ע, עם גודל אריכותם, מכל מקום לא כתבו רק האסור והמותר, אבל לא כתבו עיקרי אבות מלאכות ותולדותיהן וחיובי דאורייתא ודרבנן וכללי שרשי מלאכות של שבת והרמב"ם ז"ל ביאר הכל ולשלימות מלאכת הקודש רצונינו לבאר ג"כ מעט בזה ומה שיש הפרש בין דעת הרמב"ם לבין כמה מרבותינו רש"י ותוס' ועוד מהראשונים כמו שנבאר בס"ד.

ח וזה לשון הרמב"ם ריש פרק א' משבת: שביתה בשביעי ממלאכה - מצַוַת עשה, שנאמר (שמות כ ט): "וביום השביעי תשבות". וכל העושה בו מלאכה, ביטל מצַוַת עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: "לא תעשה כל מלאכה". ומהו חייב על עשיית מלאכה? אם עשה ברצונו בזדון, חייב כרת. ואם היו שם עדים והתראה, נסקל. ואם עשה בשוגג, חייב חטאת. וכל מקום שנאמר בשבת "פטור", הוא פטור מן התורה, אבל אסור מדרבנן. וכך אמרו חז"ל ריש שבת: כל פטורי דשבת, פטור אבל אסור, לבד מהני תלת וכו', אלא אם כן נאמר "מותר", או "אינו חייב כלום". ובפטור אבל אסור, כשעבר ועשה, מכין אותו מכת מרדות.

ט בריש פרשת ויקהל (שמות לה א) כתיב: "ויקהל משה" וגו', "אלה הדברים אשר צוה ד' לעשות אותם, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש" וגו'. וביאורו, שציווה אותם על מלאכת המשכן, ושבשבת אסור לעשות מלאכת המשכן, כמבואר במכילתא. ומזה באה הקבלה לחז"ל ללמוד כללים ועיקרים גדולים במלאכת שבת; דְמִדְּנִסְמְכָה עניין שבת למלאכת המשכן, למדנו כל מלאכות שבת ממלאכות שהיו במשכן. וכך שנו חכמים (שבת מט ב): אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן. הם זרעו, ואתם לא תזרעו; וזריעה היתה במשכן לזריעת סממנים (רש"י). הם קצרו, ואתם לא תקצרו וכו'. מזה למדנו ל"ט אבות מלאכות בשבת, כמו שיתבאר, מפני שאלו המלאכות היו במשכן החשובות (ריש ב"ק). ואף שיש כמה מהאבות מלאכות הדומות זו לזו, כמו זורה ובורר ומרקד, שכולם הם לברר האוכל מן הפסולת, אלא שהבירור אינו בעניין אחד, דזורה הוא ברוח, ובורר הוא בידיו, ומרקד הוא בנפה. מכל מקום, כיוון שכולם היו במשכן מהמלאכות החשובות, קרינן להו אבות; ושארי מלאכות הדומות להאבות, קרינא להו תולדות (שם ושבת עג ב).

י ואם תשאל: איזה נפקא מינה יש בין אב לתולדה? דהא על שניהם חייב סקילה וכרת, וחטאת בשוגג. אך נפקא מינה גדולה יש בזה, דאם עשה שני מלאכות, אם האחת אב והאחת תולדה שלה, אינו חייב אלא חטאת אחת. אבל כשהם שני אבות, או שהיא תולדה מאב אחר, חייב שני חטאות. וכן כתב הרמב"ם בפרק ז' (הלכה ז'), עיין שם. ולדעת רבותינו בעלי התוס' (שבת עג ב ד"ה 'משום זורע') יש סברא שיש חילוק לעניין התראה, שצריך להתרות

על התולדה דווקא משום האב. ואם כן יש נפקא מינה גדולה בין אב לתולדה. וכן משמע בשבת). אמנם התוס׳ בעצמם נסתפקו בזה, ויש לומר דגם אם התרו משום התולדה גם כן חייב. אבל זהו פשיטא, דאם התרו על התולדה משום תולדה אחרת, אף שהיא מאותה אב, לא הוי התראה, אלא אם כן התרו בהתולדה עצמה שרצונו לעשות, או באב שלה. ולפי זה יש לדעת מה מקרי אב ומה מקרי תולדה.

יא איזה הם אבות המלאכות? כך שנו חכמים במשנה דכלל גדול: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. הזורע, והחורש, והקוצר, והמעמר, והדש, והזורה, והבורר, והטוחן, והמרקד, והלש, והאופה, הגוזז את הצמר, והמלבנו, והמנפצו, והצובעו, והטווה, והמיסך, והעושה שתי בתי נירין, והארג שני חוטין, והפוצע שני חוטין, הקושר, והמתיר, התופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור שתי תפירות, הצד צבי, השוחטו, והמפשיטו, המולחו, והמעבדו, והמוחקו, והמחתכו, הכותב שתי אותיות, והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות, הבונה והסותר, המכבה והמבעיר, המכה בפטיש, המוציא מרשות לרשות, הרי אלו אבות מלאכות וכו׳. ואיתא בגמרא (שבת עה ב): המולח ומעבד אחת הן, ואינן חלוקין לשני אבות. ויש עוד אב, והוא שירטוט, עיין שם. ואין זה חסרון במשנה, דבאמת פירוש דהמעבדו כן הוא, כדאיתא בירושלמי וזה לשונו: מה עיבוד היה במשכן? שהיו משרטטין בעורות כדי להשוות הצדדים, עיין שם (ובש״ס שלנו דאמר ״אפיק״ וכו׳ גם כן יש לומר כן, ודו״ק).

יב והנה באשר שהטור והשולחן ערוך לא הזכירו המלאכות בפרטיותיהן, ואי אפשר לנו לשנות מסימני הטור והשולחן ערוך, לכן ראינו להסמיך מלאכות אלו בפרטיות, כל מלאכה להסימן שיש קצת שייכות לזה. ושם נבאר בסייעתא דשמיא האבות ותולדותיהן. ונציין הסימנים שנזכרים הזורע והחורש והקוצר בסימן של״ו. ומעמר וגוזז ומנפץ וטווה והמיסך, והעושה שתי בתי נירין, והארג והפוצע והכותב והמוחק, בסימן ש״מ. הזורה והבורר והמרקד בסימן שי״ט. הלש והטוחן, והמפשיט את העור והמעבדו ומוחקו ומחתכו ומשרטט, בסימן שכ״א. האופה והשוחט בסימן שי״ח. הדש והמלבן והצובע בסימן ש״כ. הקושר והמתיר, התופר והקורע, בסימן שי״ז. והצידה בסימן שט״ז. הבונה והסותר והמכה בפטיש בסימן שי״ג. המכבה והמבעיר בסימן של״ד. המוציא מרשות לרשות בסימן ש״א.

יג והנה לכל אב יש הרבה תולדות. ובירושלמי שם אמרו, דרבי יוחנן וריש לקיש עיינו זמן רב בהאבות מלאכות, ומצאו לכל אב מלאכה שלושים ותשעה תולדות, עיין שם. וכתב הרמב״ם בפרק ז׳ (הלכה ה׳): התולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות. כיצד? המחתך את הירק מעט מעט כדי לבשלו, הרי זה חייב, שהיא תולדת טחינה, שהטוחן - לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה, וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן, עד כאן לשונו. ופרטי דין זה יתבאר בסימן שי״ט, דאין זה רק בירק שאיננו נאכל חי, עיין שם. וכתב עוד, דלכל מלאכה ומלאכה ישנן תולדות על דרך זה. ומגוף המלאכה יש להבין של איזה אב היא, כמבואר למבין. ורק יש לדעת גדרי האבות, ובסייעתא דשמיא נזכיר כשנבוא לאיזה מלאכה מהמלאכות מהו גדרה.

יד לפי מה שנתבאר, יכול להיות שיתחייב האדם שלושים ותשע חטאות בשבת, כשיעבור בשוגג על כל המלאכות, ולא יותר, לפי שכל המלאכות שבעולם נכללו באלו השלושים ותשע מלאכות, ועל האב ותולדה כבר נתבאר שאינו חייב אלא אחת. ומניין למדנו שחייב על כל אב מלאכה בפני עצמו? כך אמרו חז״ל (שבת ע א), דכתיב: ״לא תבערו אש״, והרי הבערה בכלל כל המלאכות היתה. ולמה יצאת בפני עצמה? ללמדך לחילוק מלאכות, דכשם שחייב על ההבערה בפני עצמה, שהרי יצאה בפני עצמה, כמו כן כל מלאכה ומלאכה. דזהו מידה משלוש עשרה מידות, דכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו. וכן כתב הרמב״ם בפרק ז׳ (הלכה ב׳) משגגות עיין שם. (וצריך לומר דלית לן הך דאיסי ריש מכילתין, שאמר שיש מלאכה אחת מהשלושים ותשע מלאכות שאינו חייב עליה חטאת, עיין שם. והטעם, דכיוון דרבי יוחנן אמר (שבת סט א) על משנה דאבות מלאכות, שאם עשאן כולם בהעלם אחת - חייב על כל אחת ואחת, לא חיישינן לדאיסי, ובוודאי ידע רבי יוחנן דחכמים פליגי עליה דאיסי ודו״ק).

טו כתב הרמב״ם בריש פרק ב׳ משגגות: ״אין אדם חייב חטאת על שגגתו, עד שיהיה שוגג מתחילה ועד סוף. אבל אם שגג בתחילה והזיד בסוף, או הזיד בתחילה ושגג בסוף, פטור. כיצד? כגון שהוציא חפץ מרשות לרשות בשבת. עקר בזדון והניח בשגגה, או שעקר בשגגה והניח בזדון, פטור, עד שיעקור בשגגה ויניח בשגגה. וכן כל כיוצא בזה״, עד כאן לשונו. ואם היה תחילתו וסופו בשגגה, אף על פי שבאמצע היה בזדון - חייב חטאת. והכי משמע להדיא בשבת (קב. באוקימתא דרב אשי, עיין שם). ודע, דלאו דווקא בהוצאה שהיתה בידו לבלי לגמור המלאכה, אלא אפילו בזורק, שאחר שיצתה מידו לא היתה בידו להשיבה, מכל מקום, אם נזכר קודם שתנוח - פטור מחטאת. וכן מפורש בשבת שם. ותמיהני על הרמב״ם, למה לא צייר דין זה בזריקה, ובפרט שלשון המשנה שם כן הוא, וצריך עיון. ונראה לענ״ד, דהרמב״ם בכוונה שינה מלשון המשנה, משום שהירושלמי באמת מחייב בזריקה, מטעם דאין בידו להחזיר (וזה לשון הירושלמי שבת פרק יא הלכה ו: ״כיני מתניתין, והזיד. וקשיא, אילו ירה חץ להרוג נפש, והתרו בו,

וחזר בו, שמא כלום הוא וכו׳?״ עיין שם. והמפרשים פירשו פירוש זר, עיין שם. והאמת דבמשנה ירושלמית הגירסא במשנה: הזורק ונזכר עד שלא תצא מידו, עיין שם. וזהו שאומר, כיני מתניתין והזיד, כלומר, דכך היא הגירסא, שהיה מזיד עד שלא תצא מידו, ולכן כשזרק, היתה במזיד ופטור מחטאת; דאם לא כן, אלא כגירסת הבבלי, קשה, למה יפטור? והרי אין בידו להחזירה! ולכן הרמב״ם, להרחיק את עצמו ממחלוקת, כתב לשון הוצאה ודו״ק). (ובהלכות שגגות כתבנו תירוץ אחר, עיין שם).

טז עוד כתב: ״עבר עבירה, ויודע שהיא בלא תעשה, אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת - הרי זו שגגה ומביא חטאת. אבל אם ידע שהיא בכרת, ושגג בקרבן ולא ידע אם חייבין עליה קרבן אם לאו - הרי זה מזיד, ששגגת קרבן אינה שגגה בעבירות שחייבין עליה כרת״, עד כאן לשונו. אבל בעבירה שאין בה כרת אלא מלקות, אם הזיד בלאו, אין זה שגגה, ומלקין אותו. והנה בשבת יש דבר אחד שהוא בלאו ולא בכרת, והיינו מחמר אחר בהמתו. ומכל מקום, גם אם עשה במזיד פטור ממלקות, משום דהלאו הוא מקרא ד״לא תעשה כל מלאכה אתה״ וגו׳ ״ובהמתך״ וגו׳, ובלאו זה נכלל מיתה גם כן אם עשה מלאכה בעצמו, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו. וזה מבואר בש״ס בכמה מקומות, מטעם דלאו זה לא ניתן למלקות אלא למיתה. וכן פסק הרמב״ם בריש פרק קמא משבת, עיין שם. וכל שכן דבשוגג פטור מקרבן, דקרבן אינו אלא כשיש כרת על המזיד ולא באיסור מלקות (עיין תוספות שבת קנ״ד. ד״ה ׳בלאו׳).

יז ודע, דבשגגת שבת יש שני דברים. והיינו כגון שקצר בשבת, וידע ששבת היום, אלא שסבור דקצירה מותר בשבת; או שידע שקצירה אסורה בשבת, אלא שלא ידע ששבת היום. ונמצא דחיוב מיתה אינו אלא כשידע ששבת היום, וקצירה אסורה בשבת, שחייבין עליה מיתה. והנה לכאורה הכל אחד אם הזיד בשבת ושגג במלאכה, או הזיד במלאכה ושגג בשבת. אבל באמת אינו כן, דאם ידע ששבת היום, ועשה הרבה מלאכות מפני שלא ידע שהן אסורות, חייב על כל מלאכה ומלאכה, אם הן מאבות נפרדות. אבל כשידע שהמלאכות אסורות, אלא שלא ידע ששבת היום, אינו חייב אלא חטאת אחת. והטעם פשוט, דחיוב חטאת הוא על השגגה. וכששגג בשבת, הרי שגגה אחת היא; אבל כששגג במלאכות, הרבה שגגות הן, ששגג במלאכה זו ובמלאכה זו וכו׳. וכך שנו חכמים במשנה דכלל גדול, וכן פסק הרמב״ם בפרק ז׳ משגגות. וכן אם שגג בשבת, וגם שגג במלאכות, אינו חייב אלא חטאת אחת. והטעם, מפני דשגגת שבת הוא העיקר (תוס׳ שבת ע ב ד״ה ׳אמר׳). והגם שבשארי עבירות יש גם כן כעין שני שגגות, מכל מקום דין אחד להם.

יח אף על פי שנתבאר שהעושה אב מלאכה עם התולדות של אותו אב אינו חייב אלא חטאת אחת, מכל מקום זהו באותו שבת; אבל אם עשה האב בשבת זה, ועשה התולדה או אפילו האב עצמו בשבת השני - חייב שתי חטאות. ולא מיבעיא אם עשאן שניהם בזדון שבת ושגגת מלאכות, דכיוון דהשגגה היא בהמלאכה, הרי שני שגגות הן, דכל שבת ושבת הוה כגוף אחר. וכמו דהבא על שתי נשים נידות בהעלם אחת, דחייב שתיים, מטעם דכל גוף הוא עניין בפני עצמו, והכי נמי כל שבת הוא עניין בפני עצמו. אלא אפילו עשאן בשגגת שבת וזדון מלאכות, דהשתא חדא שגגה היא בכל השבתות, והיינו שנעלם ממנו ששבת היום - מכל מקום חייב על כל שבת ושבת. והטעם, שאי אפשר שלא יתוודע בתוך השבוע שהיה שבת, ואם כן כל שבת ושבת שגגה בפני עצמה היא, דהוויין כשני העלמות. וכך אמרו ז״ל בכריתות טז ב, דימים שבין שבת לשבת הוויין ידיעה לחלק, עיין שם. וכן פסק שם הרמב״ם, עיין שם.

יט אף על פי ששגגת מלאכה ושגגת שבת יש ביניהם חילוקים, כמו שנתבאר, מכל מקום אם עשה שני פעמים מלאכה אחת בשבת אחת, ובפעם הראשון ידע ששבת היום ושגג בהמלאכה, ואחר כך שכח שהיום שבת וידע שמלאכה זו אסורה, וחזר ועשאה מפני שגגת שבת, מכל מקום אם נתוודע על שניהם, מביא חטאת אחת. ואף על פי שהעלמה של שנייה חלוק קצת מראשונה, סוף סוף העלם אחד הוא (רש״י שבת עא א ד״ה קצירה, עיין שם). וכן אף על פי שנתבאר דעל כל פנים על כל שבת ושבת חייב על כל אחד חטאת, מכל מקום תינוק שנשבה לבין העכו״ם ולא ידע כלל ענין השבת, או מי שנשתכח ממנו לגמרי שיש שבת בעולם, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, מפני שבכולם חדא שגגה היא, שלא ידע עניין שבת כלל. וכך שנו חכמים במשנה דכלל גדול, וכן פסק הרמב״ם שם, עיין שם בפרק ב׳ (ופסק כרב ושמואל בשבת סח ב, ולא כרבי יוחנן וריש לקיש, ועיין שם בכסף משנה. ולכאורה לפי כללי הש״ס הוה ליה למפסק כרבי יוחנן וריש לקיש, וצריך עיון קצת).

כ וממה שנסמך מלאכת שבת למלאכת המשכן, באה הקבלה לחז״ל ללמוד גם כן דמלאכת מחשבת בעינן דווקא במלאכות שבת, כמו במשכן. ובזה תלוי כללים ועיקרים גדולים. והיינו שיתכוין למלאכה זו שהוא עושה; אבל אם אינו מכוין לה כלל, כגון שנתכוין לזרוק שני אמות, שמותר, וזרק ארבע אמות, פטור (בבא קמא כו ב). וכן היתה אבן מונחת לו בחיקו, ונפלה מחיקו ועשה חבורה לבעל חי, דפטור (שם), כיון שלא נתכוין כלל למלאכה זו,

אף על גב שלכמה דברים חייב גם בלא מתכוין, כמו לנזקין ועוד דברים (שם). דבמשכן, כל מלאכה שעשו — חשבו אותה לעשות, כדכתיב ב״ויקהל״ (שמות לה לב-לג): ״ולחשוב מחשבות״ וגו׳ ״לעשות בכל מלאכת מחשבת״.

כא ומטעם זה מפורסם בכל מסכת שבת, דדבר שאין מתכוין, פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון, דלרבי שמעון - מותר לכתחילה, ולרבי יהודה, אף דאסור לכתחילה, אינו אלא מדרבנן. ובשארי איסורים סבירא ליה לרבי יהודה דאסור מן התורה (תוס׳ שבת מא ב ד״ה ׳מיחם׳). ואף לרבי שמעון, דסבירא ליה דגם בשארי איסורים מותר מן התורה, כדמוכח בפסחים ובשבת, מכל מקום יש עניינים דגם באינו מתכוין חייב, כמו נזקין וחייבי גלות (בבא קמא כו ב). ומדברי הרמב״ם פרק י מכלאים דין יח, משמע דפסק דגם בכלאים חייב, אף באינו מתכוין (ועיין שם בכסף משנה ודו״ק).

כב וכן נכלל במלאכת מחשבת, דבעינן דווקא מלאכה של מעשה אומן, כמו שהיה במשכן מלאכת חרש וחושב. אבל כל שאינו מעשה אומנות, לא מקרי מלאכה בשבת (ביצה יג: רש״י ד״ה ׳אלא׳). ולכן המעמיד ערימה של תבואה בשבת, אם אין בה מלאכה אחרת - אינו חייב מן התורה (שם), רק מדרבנן אסור משום עובדין דחול ומשום מוקצה. ומטעם זה, גם גבי קשר, שהוא מאבות המלאכות - אינו חייב אלא על קשר של מעשה אומן, כמו שכתב הרמב״ם פרק י (הלכה א) משבת, ויתבאר בסימן שי״ז, והכל מטעם דבעינן מלאכת מחשבת.

כג ולכן המקלקלין פטורין, אלא אם כן קלקל על מנת לתקן. אבל המקלקל בלבד, כגון שסותר בניין שלא על מנת לבנותו - פטור מן התורה, מטעם דאין זה מלאכת מחשבת, דבמשכן היו כל המלאכות לתיקון ולא לקלקול. וכן מלאכה שאינה צריכה לגופה, למאן דפוטר כמו שיתבאר, הוי גם כן מטעם מלאכת מחשבת (חגיגה י ב), וכמו שכתבו רבותינו בעלי התוס׳ בשבת (צ״ד. ד״ה ׳ר״ש׳, וגם לרש״י צ״ל כן, עיין שם ודו״ק). ומאן דמחייב, משום דסבירא ליה דזה מקרי מלאכת מחשבת. ומטעם זה, גם מתעסק במלאכת היתר ועלתה בידו מלאכת איסור, כגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר - גם כן פטור מטעם מלאכת מחשבת. ואפילו נתכוין למלאכת איסור, אלא שלא עשה בזו אלא באחרת, כגון נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך אחרת - גם כן פטור מטעם זה (תוס׳ שבת עב ב ד״ה נתכוין, עיין שם). אלא שבזה יש חולקים, כמו שיתבאר. וכן אם נתכוין לעשות מלאכה זו ואחר כך מלאכה אחרת, ועלתה בידו להיפך - גם כן פטור מטעם זה, שלא נעשה כמו שחשב, כמו שכתב הרמב״ם בפרק א דין יא עיין שם. ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסעיף כ״ז.

כד ודע, שמצאתי דבר אחד שזה דבעינן מלאכת מחשבת הוי חומרא, והיינו דמי שזורה את התבואה ברוח - חייב, והיא מאבות מלאכות. ואף על גב דעיקר המלאכה עושה הרוח, ודבר זה אפילו בנזקין פטור, מכל מקום - בשבת חייב, משום דזהו מלאכת מחשבת, שכן דרך הזרייה ונתקיימה מחשבתו, דניחא ליה במה שהרוח מסייעו (בבא קמא ס א).

כה כתב הרמב״ם בפרק א׳ דין ח׳: ״כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשה לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה - פטור עליה, לפי שלא נעשית מחשבתו וכו׳. וקל וחומר אם נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור וכו׳. נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר, כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר - אינו חייב כלום, וכן כל כיוצא בזה״, עד כאן לשונו. והך דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוא בגמרא (שבת עב ב). ולפירוש רש״י הכוונה, שנתכוין לחתוך את קישות זה שהוא תלוש, וחתך קישות אחר שהוא מחובר. ורבותינו בעלי התוספות הקשו על זה, דבכהאי גוונא אפילו נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר - גם כן פטור, כמבואר בכריתות), דבנתכוין ללקוט תאנה זו ולקט תאנה אחרת פטור, מטעם דלא נעשה מחשבתו, ואין זה מלאכת מחשבת. ומאי איריא לחתוך את התלוש, דלא אתכוין לאיסור כלל? הא אפילו נתכוין לאיסור, פטור! אלא וודאי דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר - פירושו שחתך הקישות שרצה, אלא שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר. ופטור מטעם ״מתעסק״, שהיה מתעסק בהיתר ועלתה בידו איסור, עיין שם היטב.

כו אמנם מדברי הרמב״ם נראה להדיא כרש״י, וכן הסכימו המפרשים דמדבריו לקמן מתבאר, דכשנתכוין למחובר זה ועלתה בידו מחובר אחר, אם אין שינוי בין זה לזה - באמת חייב, דזה מקרי מלאכת מחשבת. והראב״ד השיג עליו מהך דכריתות. אבל הרמב״ם דחי הך דכריתות מפני סוגיא דשבת (לחם משנה). ועוד נראה לעניות דעתי, דגם סוגיא דכריתות לפי המסקנא סוברת כן (דוודאי מקודם סברה הגמרא כתוספות והראב״ד, ומוקי הך דנתכוין ללקוט תאנים ולקט ענבים, דמשמע בתאנים ותאנים - חייב, ששכח מלקט מליבו. אבל רבא שאמר שם אחר כך: ״ליקדם איכא בינייהו״, סבירא ליה דתאנים ותאנים - חייב אם אין הפרש ביניהם, וליקדם גריע טפי, כיוון שלא עשה כמו שחשב. ולכן גם בנתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה - פטור גם כן, מפני שלא עלתה כמו שחשב, שיש בזה שינוי. אבל תאנה ותאנה כשאין שום הפרש ביניהם - אין זה שינוי, וזהו שיטת רש״י והרמב״ם ודו״ק).

כז וכתב עוד: "נתכוין ללקוט תאנים שחורות וליקט לבנות, או שנתכוין ללקוט תאנים ואחר כך ענבים, ונהפך הדבר וליקט ענבים בתחילה ואחר כך תאנים - פטור. אף על פי שליקט כל מה שחשב, הואיל ולא ליקט כסדר שחשב — פטור, שבלא כוונה עשה, שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת. היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות, נתכוין לכבות זו וכיבה זו, להדליק זו והדליק זו - חייב, שהרי עשה מן המלאכה שחישב לעשותה. הא למה זה דומה? למי שנתכוין ללקוט תאנה זו ולקט תאנה אחרת וכו'. אבל אם נתכוין להדליק ראשונה ולכבות שנייה אחריה, ונהפך הדבר וכיבה ראשונה ואחר כך הדליק שנייה אחריה - פטור. כיבה זו והדליק זו בנשימה אחת - חייב, שאף על פי שלא הקדים, הרי לא איחר, וכן כל כיוצא בזה. וכל העושה מלאכה במתעסק ולא נתכוין לה - פטור", עד כאן לשונו. (ונתכוין למה שאמרו בשבת שם ע"ב: נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר, פטור. והראב"ד והרמב"ן והמ"מ הרעישו עליו במה שכתב בנתכוין ללקוט תאנה זו ולקט אחרת דחייב, והא בכריתות מוקי לה דווקא בשכח מלקט מלבו, עיין שם. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דרבא אינו סובר כן. וזהו גם שיטת רש"י. וליקדם גריע טפי, דמינכר השינוי ולא הוי מלאכת מחשבת; וכל שאין השינוי ניכר, מקרי מלאכת מחשבת, ואתי שפיר הכל ודו"ק). (וזה שכתב רש"י בכריתות שם כ'. בסוף ד"ה "ליקדם": "אבל במתעסק בעלמא, שלא נתכוין אלא לאחת, ולא עשה, ועשה את חברתה - דכולי עלמא פטור", עד כאן לשונו - זהו בשחורות ולבנות, דרבי יהודה סבירא ליה דזהו שם אחד, כמו שכתב מקודם בד"ה "בשני שמות", עיין שם. ועוד, דהא לרבי שמעון שזורי ורבי שמעון ודאי כן הוא כמו שפסק הרמב"ם, עיין שם, ומי יימר דאין הלכה כמותם נגד רבי יהודה, דרבים נינהו? וכדמוכחא פשטא דסוגיא דשבת שם. וראיה דממש לא בעינן כמו שחשב כשאין שינוי, מנשימה אחת דחייב כדאמר שם, נהי דאקדומי לא קדים, אחורי נמי לא מאחר, עיין שם. וקשה, דהא מכל מקום על כל פנים אין זה כפי מחשבתו להקדים! אלא ודאי כיוון דאין השינוי ניכר, לא מקרי שינוי והוה מלאכת מחשבת, ודו"ק).

כח כבר נתבאר, דדבר שאין מתכוין ומלאכה שאינה צריכה לגופה הוה פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון בכל הש"ס, דרבי יהודה סבירא ליה דדבר שאין מתכוין - אסור מדרבנן, ומלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב חטאת, דהוי מלאכה גמורה. ורבי שמעון סבירא ליה דדבר שאין מתכוין - מותר לכתחילה, ומלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור מן התורה, דלא הוי מלאכת מחשבת כבמשכן, דבמשכן כשעשו מלאכה היו צריכים לגוף המלאכה ותכליתה, אבל אסור מדרבנן. (ורבי יהודה חשיב לה מלאכת מחשבת. ויש לומר בטעמו, דוודאי גם במשכן היתה כיבוי כדי שריבוי האש לא יקדיח הסממנין, וזהו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ורבי שמעון סבירא ליה דבמשכן ודאי היו זהירים שלא להרבות אש יותר מדאי, כמו שכתבו התוספות שבת צד ב ד"ה 'רבי שמעון', עיין שם, ולא היה כיבוי, רק לעשות פחמין, וזהו צריך לגופה, כמו שכתבו התוספות שבת לא ב ד"ה וסותר, עיין שם).

כט ולעניין דינא, הנה בדבר שאין מתכוין פסק הש"ס להדיא כרבי שמעון, שאומר: "והאידנא דסבירא לן כרבי שמעון, שרי אפילו לכתחילה" (שבת צה א). אבל לעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה, לא איפסקא הלכתא להדיא. ורבותינו בעלי התוספות והראב"ד והרמב"ן והרשב"א, כולם פסקו כרבי שמעון גם במלאכה שאינה צריכה לגופה. חדא, משום דרבא בריש פרק נוטל סבירא ליה כרבי שמעון, ועוד, דבשלהי שבת אמרינן דבכולי שבת הלכה כרבי שמעון. אבל הרמב"ם בפ"א דין ז' פסק כרבי יהודה, וגם דעת הרי"ף נראה כן (מגיד משנה). וטעמייהו, דלפי כללי הש"ס, רבי יהודה ורבי שמעון — הלכה כרבי יהודה. ואף דרבא סבירא ליה כרבי שמעון, מכל מקום איכא אמוראי דסבירא ליה כרבי יהודה. ועוד, דבמשנה (שבת צג ב) קבע רבינו הקדוש במשנה, דאת המת במיטה חייב, כרבי יהודה, וסתמה בלשון רבים. וזה שאמרו דבכולי שבת הלכה כרבי שמעון, התם רק בענייני מוקצה איירי, עיין שם. (אמנם להירושלמי שבת פרק ב הלכה ה, דגם רבי יוסי סבירא ליה כרבי שמעון - ודאי הלכה כרבי יוסי לגבי רבי יהודה. ובש"ס דילן (שבת לא ב), יש מחלוקת ברבי יוסי כמאן סבירא ליה, עיין שם. ובירושלמי שבת פרק ט הלכה ו משמע להדיא דקיימא לן כרבי שמעון, עיין שם ודו"ק).

ל ומהו מלאכה שאינה צריכה לגופה? כגון שעושה המלאכת איסור, ואין צריך לה לתכליתה של האיסור, אלא לתכלית אחר. כגון שחופר גומא, והאיסור הוא החפירה, והוא אינו צריך להגומא כלל, אלא צריך להעפר. ו'צריך לגופה' הוא כשצריך להגומא, להצניע בה או להשתמש בה. וכן המכבה את הנר, והמלאכה הוא הכיבוי. ואם צריך לתכלית הכיבוי, והיינו לעשות גחלת - מקרי 'צריך לגופה'. אבל אם אינו צריך לגחלת, אלא שיחוס על השמן או על הפתילה או על הכלי - מקרי 'אינה צריכה לגופה'. וכן המעביר את הקוץ ארבע אמות ברשות הרבים, והמלאכה הוא ההעברה, והוא אינו צריך לזה, אלא מסלקו ממקומו כדי שלא יזוקו בו רבים, או מכבה גחלת שלא יזוקו בה רבים - הוה אינה צריכה לגופה. וכן צד נחש שלא יִשָּׁכְנוּ, דהמלאכה היא הצידה, והוא אינו צריך לצידה כלל, וכן כל כהאי גוונא, ובמשכן, כשעשו המלאכה היו צריכין לתכלית המלאכה. (וגם רש"י סבירא ליה כן. וזה שכתב במשנה ד"את המת במיטה", וזה לשונו: "דמלאכה שאינו צריך אלא לסלקה מעליו, וברצונו לא באה לו" (שבת צג ב ד"ה 'ור' שמעון') עיין שם, אין זה אלא הסבר, כלומר: דלתכלית המלאכה אינו צריך, ולא היה רצונו לזה. והתוספות (דף צ"ד.) ד"ה 'ר"ש' שדקדקו עליו, לא דקדקו רק על לשונו, אבל הכוונה מבוארת ודו"ק).

לא ודע, דמפורסם בכל הש״ס, דאף על גב דדבר שאין מתכוין — אפילו לרבי יהודה אינו אלא איסור דרבנן, ולרבי שמעון - מותר לכתחילה, וכן הלכה כמו שכתבנו, מכל מקום זהו בדבר שאפשר שתיעשה המלאכה ואפשר שלא תיעשה. אבל בדבר שבהכרח שתיעשה המלאכה, אף רבי שמעון מודה שחייב מן התורה, וכך אמרו בש״ס בכמה מקומות: מודה רבי שמעון ב׳פסיק רישא ולא ימות׳. וזה לשון הרמב״ם בפרק א׳ דין ה׳: ״דברים המותרין לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה - הרי זה מותר. כיצד? גורר אדם מיטה כסא וספסל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן. ולפיכך אם חפרו הקרקע - אינו חושש בכך, לפי שלא נתכוין וכו׳. אבל עשה מעשה, ונעשה בגללו מלאכה שוודאי תיעשה בשביל אותו מעשה, אף על פי שלא נתכוין לה — חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה. כיצד? הרי שצריך לראש עוף לצחק בו הקטן, וחתך ראשו בשבת, אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד - חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה, אלא המוות בא בשבילו, וכן כל כיוצא בזה״, עד כאן לשונו.

לב ויש בזה שאלה גדולה, דאיך אפשר להתחייב לרבי שמעון על פסיק רישא? הא כיוון שאינו מכוין לה, פשיטא שאינו צריך לתכליתה, ואם כן הוי על כל פנים מלאכה שאינה צריכה לגופה! ומדברי רבותינו בעלי התוספות בשבת (מ״א: ד״ה ׳מיחם׳) ויומא (ל״ד:) וכריתות (ב׳:) נראה דהכי פירושו: דכל פסיק רישא דאנן סהדי דניחא ליה - חייב אף שאינו מכוין לזה, ובעל כורחו הוי כמכוין לזה. וכל דאנן סהדי דלא ניחא ליה בזה, כלומר שאינו מעלה ומוריד - הוה כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ולשיטת הערוך (בתוספות ק״ג.), כל פסיק רישא דלא ניחא ליה - מותר אפילו לכתחילה, עיין שם. אבל רש״י ז״ל כתב להדיא (ע״ה. ד״ה ׳טפי׳) דרבי שמעון מודה במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי או לא, אלא אם כן רוצה דווקא ההיפך, שלא תיעשה מלאכה זו, עיין שם.

לג והנה מצאנו שבנו של הרמב״ם נשאל בזה, והשיב בשם הרמב״ם בלשון זה: ״ההפרש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישא: דגבי פסיק רישא - אינו מכוין למלאכה כל עיקר, אלא שהיא מעשה בהכרח, כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כיוון לשמירת הצבי, אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה - הוא מתכוין לגוף המלאכה, אלא שאינו מתכוין לתכליתה (כסף משנה פ״א הל׳ ז׳). ונתקשו בכוונתו גדולי עולם, ולא ראיתי בזה דברים המתיישבים על הלב.

לד ולענ׳׳ד נראה דהעניין כן הוא. ולדוגמא בעניין מצוות, יש פוסקים שצריכים כוונה, ויש פוסקים דאף כשאינו מתכוין יצא, דהוי כמתכוין. ומכל מקום אם מתכוין שלא לצאת - הכל מודים שאינו יוצא. וכן הוא במלאכות שבת, דוודאי בעינן כשעושה המלאכה האסורה יכוין לה, ואין הכוונה מעכב, דאם כן יעשה כל המלאכות ויאמר שאינו מכוין לזה. אלא ודאי כשאפילו עושה בלא כוונת מלאכה כלל, כיון שעושה כדרך המלאכה, מה מועיל העדר כוונתו? והרי בהכרח כוונתו נעשית! וזהו עניין הפסיק רישא. אבל אם באמת מכוין להמלאכה, אלא שעושה אותה בשביל תכלית אחר, הוי כמו במצוה כשנתכוין שלא לצאת, והכא נמי לא שייך לומר דהוי כמתכוין, דוודאי הוא מתכוין, אבל מתכוין לתכלית אחר ולא לגוף האיסור של המלאכה. ולכן בצידת צבי, שאינו מתכוין לכלום, וכן ראש עוף לצחיקת הקטן, אינו מתכוין לכלום. מה שאין כן החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, דוודאי מכוין לחפירה, אלא לצורך תכלית אחר, והיינו לתכלית העפר. אבל בצידת צבי - אינו מכוין לצידה כלל, וכן בראש עוף לצחיקת קטן - אינו מכוין להריגה כלל, וגרע טפי, שהרי בעל כורחו נעשית המלאכה, והוי כמכוין. (ויש מי שאומר דבפסיק רישא, כל שהוא מוכרח לעשות על ידי פסיק רישא - אסור, ובאינו מוכרח על ידי פסיק רישא - אזי מותר אף בפסיק רישא. כן כתב השלטי גבורים בפרק האורג אות ג׳, עיין שם, ועיין שם בר״ן ורשב״א).

לה בכל מלאכות שבת יש שיעורים, ויתבאר כל אחד במקומו. וחצי שיעור - אסור מדאורייתא, כבכל איסורי תורה, אלא שאין לוקין על חצי שיעור. וכל שכן שאין ממיתין ואין מביאין קרבן על חצי שיעור, אבל מכל מקום איסורו מן התורה (רש״י ע״ד. ד״ה ׳וכי׳). מיהו באיסור הוצאה יש שינוי: דבהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, שיש בזה עקירה והנחה, אם עשה עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה - אין בזה איסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן יש בזה, וזה מפורש במשנה ראשונה דשבת ובגמרא שם. ובהעברת ארבע אמות ברשות הרבים מוכח בכולי שבת, דפחות מארבע אמות - מותר לטלטל אף מדרבנן. ויש להבין למה באיסור הוצאה ליכא איסורא דחצי שיעור מן התורה. ויש לומר, דכיון דטעמא דחצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי, כמו שכתוב בריש פרק בתרא דיומא (ע״ד.), ובהוצאה לא שייך זה, דכשהוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, נהי דעקירה חזי לאצטרופי כשיניח, אבל הנחה לא חזי לאצטרופי כמובן, וכיון דליכא איסור חצי שיעור בהנחה מן התורה - ממילא דלא נאמרה בהוצאה איסור דחצי שיעור. ומכל מקום מדרבנן אסרו, מפני שבעקירה יכול לבא לידי חיוב חטאת, וכן קרי לה הש״ס ריש מכילתין עיין שם. ובמעביר שני אמות ברשות הרבים ועמד, תו לא חזי לאצטרופי, דהנחת גופו כהנחת חפץ, ולכן גם מדרבנן לא אסרו חצי שיעור. (ובתוספתא ביצה פרק ד הלכה ב משמע להדיא דחצי שיעור בשבת אסור רק מדרבנן, עיין שם, וצריך עיון גדול. וצריך לומר דלאו דווקא, ועל פי מה שנכתוב ריש סימן רמ״ג).

לו וכתב הרמב"ם בפרק א' דין ט"ז: "כל מלאכה שיחיד יכול לעשות אותה לבדו, ועשו אותה שניים בשותפות, בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה וכו', בין שעשאו שניהם כאחד מתחילה ועד סוף - הרי אלו פטורין. ואם אין אחד מהם יכול לעשותה לבדו עד שיצטרפו וכו' - שניהם חייבים, ושיעור אחד לשניהם. היה כוח באחד להוציא קורה זו לבדו, והשני אינו יכול להוציא לבדו, ונשתתפו שניהם והוציאוה: זה הראשון שיכול - חייב, והשני מסייע הוא, ומסייע - אינו חייב כלום, וכן כל כיוצא בזה", עד כאן לשונו.

לז עוד כתב: "כל המקלקלין - פטורין. כיצד? הרי שחבל בבהמה או באדם דרך השחתה, וכן אם קרע בגדים ושרפן או שיבר כלים דרך השחתה - הרי זה פטור", עד כאן לשונו. ומדרבנן אסור, דכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור, כמו שנתבאר. ודקדק לומר "דרך השחתה", שהרי מצינו דחובל חייב, כדתנן בריש שמונה שרצים (שבת קז א), וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' (הלכה ט') עיין שם. אלא דשם הוא שלא דרך השחתה, כגון שכוונתו היתה לתופסן בכך. וכן בקריעה בשלא דרך השחתה, כגון הקורע על מתו, או הקורע בכעס ועל ידי הקריעה נתיישב כעסו, פסק הרמב"ם בפרק י' (הלכה י') דחייב, עיין שם, שהולך לשיטתו, שפסק כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל לרוב הפוסקים, שפוסקים כרבי שמעון - פטור גם בכהאי גוונא, וזה מפורש בגמרא (שבת קה ב), עיין שם.

לח עוד כתב: "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה - הרי זה מקלקל ופטור, אף על פי שעשה מלאכה, הואיל וכוונתו לקלקל — פטור", עד כאן לשונו. וגם זה הוצרך לשיטתו, דלשיטת רוב הפוסקים בלאו הכי פטור, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ודע, דבגמרא (שבת עג ב) מוכח, דדווקא בבית הוי מקלקל ולא בשדה. אמנם זהו ודאי לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא כן הוא, ולכן כיוון שכתב "וכוונתו לקלקל", ממילא כן הוא, דבמקום שאין כוונתו לקלקל חייב לשיטתו (ועיין מגיד משנה וכסף משנה).

לט עוד כתב: "כל המקלקל על מנת לתקן - חייב. כיצד? הרי שסתר כדי לבנות במקומו, או שמחק כדי לכתוב במקום שמחק, או שחפר גומא כדי לבנות בתוכה יסודות, וכל כיוצא בזה - חייב, ושיעורן כשיעור המתקן", עד כאן לשונו. והנה בגמרא (שבת לא ב) משמע להדיא דזהו רק לרבי יהודה, דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל לרבי שמעון, אפילו בסותר על מנת לבנות במקומו - אינו חייב, אלא אם כן מתקן על ידי הסתירה את הבניין השני, יותר מאילו לא היה שם בניין מעולם, כגון שמדליק את העצים ומכבן לעשות פחמין, עיין שם. והנה להרמב"ם אתי שפיר, דאיהו פוסק כרבי יהודה. ומכל מקום אף לרבי שמעון בהכרח לומר כן, דהא סותר על מנת לבנות הוי מאבות מלאכות, ובזה אי אפשר למצוא שיתוקן על ידי הסתירה יותר מאילו לא היה שם בניין מעולם. וצריך לומר דבכהאי גוונא - גם לרבי שמעון חייב. ואף על גב דזהו כמלאכה שאינה צריכה לגופה כמובן, מכל מקום גם במשכן הא ודאי היתה סותר על מנת לבנות, ולכן חייב (תוספות שם ד"ה 'וסותר'). והנה בארנו מעט מהרבה כללי ועיקרי הלכות שבת בסייעתא דשמיא, ותן לחכם ויחכם עוד.

מ כיוון שהתורה בירך וקידש את יום השבת, לכן חובה על כל איש מישראל לכבד את יום הקדוש הזה ולענגהו, כמו שאמר הנביא (ישעיה נח, יג): "וקראת לשבת עונג לקדוש ד' מכובד". וזה לשון הרמב"ם ברמב"ם הלכות שבת פרק ל' (הלכה א'): "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שניים מן התורה, ושניים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה, "זכור" ו"שמור"; ושנתפרשו על ידי הנביאים, כבוד ועונג וכו'. איזהו כבוד? זה שאמרו חכמים (שבת כה ב), שמצווה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת, מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית, ויושב בכובד ראש ומיחל להקבלת פני השבת כמי שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהם בערב שבת, ומתעטפין ואומרים: "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא", עד כאן לשונו. ועכשיו אנחנו מתאספים בבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואומרים חמישה מזמורים, מן "לכו נרננה" (תהילים צ"ה: א') עד אחר "ד' מלך ירגזו עמים", לפי שאלו הזמירות הם על לעתיד לבוא, שאז יאמר אחד לחבירו: "לכו נרננה לד'" (רד"ק), ואז "ד' מלך", כלומר, שיתקיים מקרא שכתוב (זכריה יד ט): "ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד". ועל כי שבת הוא רמז לזמן ההוא, יום שכולו שבת, ואז נשיר לד' שיר חדש; דכל השירות בלשון נקבה, ושיר שלעתיד הוא בלשון זכר, כדאיתא במדרשות, לכן אומרים מזמורים אלו. ואומרים גם המזמור דשבעה קולות (תהלים כט), לפי שבו מרומז גם כן על האלף השביעי, יום שכולו שבת, ואז "ד' למבול ישב וישב ד' מלך לעולם", ואז "יברך את עמו בשלום"; ושבת הוא מעין עולם הבא, ולכן אומרים אותו. והם שישה מזמורים, כנגד ששת ימי השבוע, שכולן מושכין השפעתן משבת, כי היא מקור הברכה. ואחר כך אומרים שיר "לכה דודי לקראת כלה", ובסופו מחזירין פניהם למערב ואומרים: "בואי בשלום עטרת בעלה, בואי כלה, בואי כלה", ואומרים זה בעמידה. וזהו כמו החכמים הראשונים, שהיו אומרים: "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא". ואחר כך אומרים "מזמור שיר ליום השבת" (תהילים צ"ב: א'), וזהו עיקר קבלת שבת (וכתב הקדוש של"ה בסידורו, שייזהרו לומר "מזמור שיר ליום השבת" קודם שקיעת החמה, דאם לא כן, המזיקים שנבראו בערב שבת בין השמשות מתעוררים ממקומם להזיק, עיין שם ודו"ק).

מא ומכבוד השבת, שילבש כסות נקייה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. ואם אין לו להחליף, משלשל טליתו (שבת קיג א), כלומר, שמשלשל בגדיו כלפי מטה שיתראו ארוכים, והוא מידת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה, וכבוד שבת היא (רש"י). ומתקנת עזרא, שיהא העם מכבסים בגדיהם ביום החמישי מפני כבוד השבת (בבא קמא פב א), ולא ימתינו על ערב שבת, כדי שיהא ערב שבת פנוי להכנת השבת (שיטה מקובצת). ועכשיו כל ישראל מחליפים הכתונת לשבת, ועוד בגדים מחליפים, וגם הכובע, להיכר כבוד השבת, והולכים למרחץ מפני כבוד השבת. והרבה טובלין גם במקווה, לטהר את עצמם לקדושת השבת. וכל מה שעושין לכבוד שבת מלכתא, שכרו הרבה מאד.

מב וכתב הרמב"ם (שם הלכה ז'): "איזהו עונג? זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת, הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ומאכלים טובים ורבים - הרי זה משובח. ואם אין ידו משגת, אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת, הרי זה עונג שבת, ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת. אמרו חכמים הראשונים (שבת קיח א): עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", עד כאן לשונו.

מג והנה זה שכתב, שאמרו חכמים לתקן תבשיל שמן ביותר, לא נמצא זה. ובגמרא (שבת קיח א) איתא: במה מענגו? בתבשיל של תרדים ודגים גדולים וראשי שומין, עיין שם. אלא דהרמב"ם סבירא ליה דוודאי זהו לאו דווקא, ואם אינו אוהב דגים, מה יעשה? אלא העיקר התבשיל החביב לו, ויהא שמן ביותר, שכן דרך העשירים. והגמרא נקטה לפי מה שהיה בימיהם, שתבשילין אלו היו חביבין אצלם. ויש גם עתה שמקפידין על דגים, להיות בכל סעודת שבת, ויש בזה טעם נסתר. ולא יפחות משני תבשילין (מגן אברהם ס"ק א').

מד וזה שכתב שאין צריך לשאול מאחרים, אף שבריש פרק ב' דביצה אמרו דכל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, לבד הוצאות שבת ויום טוב, דאם מוסיף לו, ואמרו שם דהקב"ה אומר: "לוו עלי ואני פורע". אך זהו הכל במי שיש לו איזה עסק, ולכן אף שעתה אין לו - יכול ללוות ולקוות לד' שירוויח ויפרע. אבל מי שאין לו שום עסק, עליו אמרו: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות". והרמב"ם שכתב שאין צריך לשאול מאחרים, או כוונתו לבקש מתנה, או אם כוונתו לשון שאלה, מיירי בכהאי גוונא. ועל זה אמרו בשבת שם: אפילו דבר מועט ולכבוד שבת - הרי זה עונג, עיין שם. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א': "אפילו מי שצריך לאחרים, אם יש לו מעט משלו - צריך לזרז את עצמו לכבד את השבת. ולא אמרו "עשה שבתך חול" וכו', אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר. על כן צריך לצמצם בשאר ימים כדי לכבד השבת", עד כאן לשונו. וסבירא ליה, דמי שצריך לבריות לגמרי, והיינו שחיותו מן הקופה של עיר או התמחוי - זה אין צריך כלום. אבל אם גם בעצמו מרוויח מעט - על זה אמרו: אפילו דבר מועט, ומצמצם בשארי ימים ומשאיר לשבת. (עיין ט"ז ומגן אברהם. ומה שכתב המג"א בעניין סעודה שלישית, העיקר דגם העני צריך לאכול, כהרמב"ם בפירוש המשנה. וזה שאמרו לווין בריבית לצורך סעודת שבת, זהו על פי היתר, כמו מכותי, או בשטר עסקא. והמפרש בירושלמי דמועד קטן פרק ב' סוף הלכה ג' כתב בריבית דרבנן, עיין שם, וקולא גדולה היא, והמחוור כמו שכתבתי, וכן כתב הפרי מגדים. והרבותא הוא שראוי לעשות כן למען המצווה) (ועיין פסחים קיב ב, וצריך עיון, ודו"ק).

מה וכתב רבינו הרמ"א: "נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית, לעשות מהם לחמים כדי לבצוע עליהם בשבת ויום טוב, והוא מכבוד שבת ויום טוב ואין לשנות", עד כאן לשונו. וגם כדי לקיים מצַות חלה המוטל על האשה, שזהו ממצוותיה, מפני שאיבדה חלתו של עולם, והוא אדם הראשון, שהחטיאתו, כדאיתא במדרש (רש"י שבת לב א ד"ה 'הריני'). והיא אחת משלוש עבירות שגורמות לנשים למות, כדתנן בשבת. וכל שכן האוכלים פת כותים בכל ימות החול - שצריך לאכול בשבת פת כשר (עיין מגן אברהם ס"ק ד'). עוד כתב: "יש שכתבו שבמקצת מקומות נהגו לאכול מולייתא שקורין פשטיד"א בליל שבת, זכר למן שהיה מכוסה למעלה ולמטה. ולא ראיתי לחוש לזה", עד כאן לשונו. והפשטיד"א הוא כעין קרעפלאך שלנו, שמכוסה בבצק למעלה ולמטה, ובינתיים בשר. ואיתא בגמרא ריש פרק ב' דביצה, דשמאי היה אוכל כל ימיו לכבוד שבת. מצא בהמה נאה - אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השנייה ואוכל הראשונה, עיין שם. ומה טוב אם מניחין מאכל טוב לשבת, שבזה זוכרין תמיד את יום השבת ומכבדין אותו. (עיין מגן אברהם שכתב, דאם מייקרין השער של דגים, נכון לתקן שלא יקנו דגים, עיין שם).

סימן רמג

א דע, דלבד ל"ט מלאכות הגמורות, עוד יש שבותים רבים שאסורים בשבת ואסמכינהו אקראי, כדאיתא במכילתא פרשה משפטים אקרא ד"ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" (שמות כג יג): "למה נאמר? לפי שהוא אומר: "לא תעשה כל מלאכה"; אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה. דברים שהם משום שבות מניין? תלמוד לומר: "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" עד כאן לשונם. ובפרשה כי תשא איתא במכילתא: "אך את שבתותי תשמורו"

(שמות לא יג), למה נאמר? לפי שהוא אומר: "לא תעשה כל מלאכה"; אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה. משום שבות מניין? תלמוד לומר: "את שבתותי", להביא דברים שהן משום שבות", עד כאן לשון המכילתא. ונראה לי דתרווייהו צריכי, דבשבותי שבת יש שני מינים: האחת, מה שאסור לו בעצמו לעשות; והשנית, דכשם שאסור לעשות בעצמו, כמו כן אסור לו לומר לעכו"ם לעשות. (והנה הסמ"ג בהלכות יום טוב הביא מכילתא דפרשת בא אקרא ד"כל מלאכה לא יעשה בהם", לא תעשה אתה ולא חברך ולא עכו"ם, עיין שם. והביאו הט"ז סוף סימן זה, והבית יוסף בסימן רמ"ד. האמנם גירסת הגר"א הוא להיפך, וגריס: "אבל יעשה" וכו', עיין שם. ועל גירסת הסמ"ג תמיהני, דלקמן שם אומר רבי יונתן: אין צריך וכו', והלא דברים קל וחומר: ומה אם שבת חמורה – אינו מוזהר על מלאכת עכו"ם, יום טוב הקל וכו', עד כאן לשונו. הרי להדיא מבואר כגירסת הגר"א).

ב וכן כתב הרמב"ם בריש פרק כ"א וזה לשונו: "נאמר בתורה "תשבות": אפילו בדברים שאינן מלאכה, חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות", עד כאן לשונו. והרי מצינו שהנביאים הזכירו השבותים. ישעיה אמר (ישעיהו נח יג) "אם תשיב משבת רגליך עשות חפציך ביום קדשי וכבדתו מעשות דרכיך ממצא חפצך ודבר דבר"; ונחמיה בן חכליה (נחמיה יג יג) צעק על מה שהצורים מביאים דגים ומוכרים בשבת לישראל, וכתיב: "ואריבה את חורי יהודה ואומרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת", הרי שלקנות דבר בשבת אומר חילול שבת.

ג וכן כתב הריטב"א בשם הרמב"ן, דקבלה בידינו ששבותי שבת אינם כשארי איסורי דרבנן, אלא הם כאיסורי תורה. וראיה לזה, דאם לא כן, אלא נאמר דמן התורה אינו אסור אלא מלאכה ממש, אבל משא ומתן מותר, וכי לזה יקרא יום מנוחה ושביתה, שכל אחד יעסוק במסחרו וישב בחנות ויקנה וימכור? ואין זה אלא מן המתמיהים! אלא עיקר העניין הוא, דעל מלאכה ממש – חייבה התורה סקילה, ועל השבותים - לא חייבה סקילה, אבל איסורן איסור גמור כאיסור תורה.

ד והנה בשבותי שבת יש 'אמירה לעכו"ם - שבות', והיינו שכל מלאכה שאסור לנו לעשות - אסור לנו לומר לעכו"ם שיעשה בעדינו, בין שנאמר לו בשבת, ובין שנאמר לו קודם השבת שיעשה בשבת, ובין שנאמר לו בשבת שיעשה אחר השבת, כמו שכתב הרמב"ם ריש פרק ו'. וכתב שאף על פי שאינו צריך להמלאכה בשבת, ומטעם כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן, עיין שם. אבל רש"י ז"ל בפרק קמא דעבודה זרה (ט"ו. בד"ה 'כיוון' עיין שם) כתב וזה לשונו: "ומה שאסור לישראל לומר לעכו"ם "עשה לי כך", זהו משום "ממצא חפצך ודבר דבר" - דיבור אסור", עד כאן לשונו. ובסוף פרק קמא שם פירש טעם אחר, משום שמיחזי כשלוחו, עיין שם. וצריך לשני הטעמים: דמטעם "ודבר דבר" - אין האיסור רק כשאומר לו בשבת עצמו, אבל אם אומר לו קודם השבת – לא שייך זה, ובזה הוה האיסור משום שליחות. ואף על גב דאין לו שליחות - מכל מקום לחומרא יש שליחות (בבא מציעא עא ב).

ה וכתב הרמב"ם בפרק ו' דין ח': "ישראל שאמר לעכו"ם לעשות לו מלאכה זו בשבת, אף על פי שעבר ומכין אותו מכת מרדות - מותר לו ליהנות באותה מלאכה לערב, אחר שימתין בכדי שתיעשה. ולא אסרו בכל מקום שימתין בכדי שייעשו אלא מפני דבר זה: שאם תאמר יהא מותר מיד - שמא יאמר לו לעשות, וימצא הדבר מוכן מיד. וכיון שאסרו בכדי שייעשו - הרי לא ישתכר כלום", עד כאן לשונו. ואפילו אם העכו"ם עשה מעצמו בשביל הישראל מלאכה דאורייתא, והישראל לא ביקשו כלל שיעשנה - מכל מקום אסורה בו ביום, ולערב צריך להמתין בכדי שייעשו, כמו שיתבאר בסימן שכ"ה כמה פרטי דינים בזה. (ושכר שבת אסרו לגמרי, כמו שיתבאר בסעיף ט"ז).

ו ואם מחוייב הישראל למחות בו כשרואה שעושה מלאכה בשבילו והוא עושה במקום המוצנע, דאילו בפרהסיא - פשיטא שמחוייב למחות בו אפילו במקום שמותר מצד עיקר הדין, כמו שיתבאר בסימן זה. אלא אפילו כשעושה במקום מוצנע, כגון בבית עצמו וכיוצא בזה - איתא בירושלמי (פרק א' הלכה ט') וזה לשונו: "נתן כליו לכובס אינו יהודי, ובא ומצאו עובד בו בשבת - אסור. אמר רבי יודן: ויימר ליה דלא יעבוד, הדא דתימר בטובת הנאה. אבל בשכיר [וקצץ] - בעבידתיה הוא טריד", עד כאן לשונו. מבואר מזה הירושלמי, דכל שהוא עושה רק לטובת הישראל - מחוייב למחות בידו, אבל כשעושה בשביל שכרו - אינו מחוייב למחות בו, וכן כתב בהגהות מרדכי בפרק קמא דשבת. ופרטי דינים אלו יתבארו בסייעתא דשמיא בסימן רנב עיין שם. (והא דתנן בדף קכ"א עמוד א' שאין צריך למחות בו כשבא לכבות הדליקה - זהו משום שיודע שיפצה אותו בשכר טוב, ועושה לצורך עצמו. ועוד, דבדליקה הקילו, כמו שיתבאר בסימן של"ד).

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א': "לא ישכיר אדם מרחץ שלו לאינו יהודי, מפני שנקרא על שמו של הישראל, והוא עושה בו מלאכה בשבת. דסתם מרחץ לאו לאריסותא עביד, ואמרי שכל הריווח של ישראל, ושכר את האינו יהודי בכך וכך ליום, ונמצא שהוא עושה מלאכה בשליחותו של ישראל. אבל שדה - מותר, שכן דרך לקבל שדה באריסות. ואף על פי שיודעים שהוא של ישראל, אומרים שלקחה באריסות ולעצמו הוא עובד. ותנור - דינו

כמרחץ, וריחיים - דינו כשדה", עד כאן לשונו. ורבינו הרמ"א הוסיף לומר, דאף על פי שלא לקחה האינו יהודי רק לשליש או לרביע, ויש לישראל הנאה במה שעובד בשבת - מכל מקום מותר, דאיהו אדעתא דנפשיה קעביד, עד כאן לשונו.

ח וביאור הדברים, דהנה מעיקר הדין, אם האינו יהודי שוכר הדבר מהישראל לשנה או לשנתיים ומשלם לו להישראל דבר קצוב בכל שנה ושנה, וכל העסק שלו הוא - הרי מותר לו לעשות בשבת, שהרי הוא עושה בעד עצמו. דלהישראל אין נפקא מינה בין יעשה בשבת ובין לא יעשה. ולא עוד, אלא אפילו נוטל מהישראל באריסות למחצה לשליש ולרביע, כדרך שמקבלין שדות באריסות. דאף על גב דגם חלק הישראל מתרבה במה שעושה בשבת - מכל מקום מותר, דהרי הוא עושה למען עצמו ולא למען הישראל. וזה שעל ידי זה נתרבה חלק הישראל - לית לן בה, דהנאה דממילא היא, ואין זה אלא גרמא בעלמא, שהאינו יהודי גורם שירוויח הישראל. והרי אפילו במלאכה גמורה אמרו בשבת (ק"כ:): "לא תעשה כל מלאכה", עשייה הוא דאסור, הא גרמא שרי", עיין שם, וכל שכן בכהאי גוונא. ולפי זה אין שום איסור אם האינו יהודי שוכר מהישראל המרחץ או השדה או התנור או הריחיים, ומה שיעלו ריווח נוטל לעצמו, ומשלם להישראל דבר קצוב, או שנוטל חלק מחצה או שליש או רביע.

ט אבל אם כל הרווח הוא של הישראל, והוא משלם להאינו יהודי בעד טרחתו כך וכך ליום או לשבוע או לשנה - אסור מדינא. ואף על גב דגם בזה עושה האינו יהודי בשביל עצמו כדי לקבל שכירותו, ואדעתא דנפשיה עביד - מכל מקום עיקר העסק הוא עושה בשביל הישראל, כיוון דהוא בעצמו אינו מקבל מהרווח כלום, רק שכירות דבר קצוב, ואם כן הוה האינו יהודי שלוחו של היהודי לעשות לו העסק, והוא משלם לו בעד שליחותו. וכיוון ששלוחו של אדם כמותו - הוה (כאילו) [כאלו] היהודי עושה בעצמו בשבת. מה שאין כן כשיש להאינו יהודי חלק בעצם הרווח של העסק - אינו כשלוחו, אלא עושה עיקר העסק בשביל עצמו, ולהישראל מגיע טובה ממילא (ומה שכתוב בשולחן ערוך: "ושכר את האינו יהודי בכך וכך ליום", הוא הדין לשנה).

י ומכל מקום אמרו חז"ל (בסוף פרק קמא דעבודה זרה), דמרחץ - אסור להשכיר אפילו באריסות, ושדה - מותר. והטעם, משום דשדה דרכה ליתן באריסות וליכא חשדא, אבל מרחץ - אין מדרך ליתן באריסות, מפני שנעלם לגמרי הכנסתה, דההכנסה ממרחץ הוא מי שיכנס למרחץ לרחוץ משלם כך וכך, וההכנסה מעוטה, ומי יודע כמה ירחצו? ולכן מדרך שההכנסה הוא להבעלים, והוא שוכר מי שיושב ומקבל השכר, ושוכרו לשנה או לחודש או מכל יום ויום. ולכן אף שעתה שכר ממנו באריסות - מכל מקום הבריות יחשדו אותו שכל הרווח שלו, אבל בשדה לא יחשדוהו. ואמרו הפוסקים שריחיים דינו כשדה, מפני שדרך להשכיר הריחיים באריסות. ותנור, היינו שמי שאופה בתנור משלם כך וכך - דינה כמרחץ, לפי שאין דרך להשכירו באריסות. (ולפי ששבותי שבת חמורין מאד כעין של תורה כמו שכתבנו, ולכן גזרו חז"ל אף על החשד שלה. ובהכרח לגדור זה, דאם לא כן יפרוצו פרץ על פני פרץ, דהוה מילי דפרהסיא).

יא כתב אחד מרבותינו (ר"ן ספ"ק שם): ומהא שמעינן, דכיוון שיש לעכו"ם חלק בפירות השדה, אף על פי שהישראל נהנה – מותר, דאדעתא דנפשיה עביד, והנאת ישראל ממילא אתי. ולא דמי לישראל ועכו"ם שותפין דלקמן סימן רמ"ה דאסור, דהתם עבודת השדה אישראל נמי רמי, אבל הכא כולה אעכו"ם רמיא ולאו אישראל כלל. וכל שכן שמותר להשכיר שדהו לעכו"ם ששוכרו בסך ידוע, דכהאי גוונא כי קא עביד – אדעתא דנפשיה קא עביד, והישראל לא מתהני כלל וכו'. ולעניין קבלנות, כגון שקיבל עליו העכו"ם לעשות כל מלאכת שדהו לישראל בדבר ידוע, אם מותר לישראל שיניחנו לעשות מלאכה בשבתות ויו"ט: איכא מאן דאמר דשרי, דכיוון דאמרינן באריסות דשרי - בקבלנות נמי שרי, דהא לא מתהני ישראל במלאכת שבת כלל (דאם לא יעשה בשבת, יעשה בחול). אבל יש מי שאומר דקיבולת כהאי גוונא אסור, דלא דמי לאריס. דאריס, כיוון שנוטל חלק בפירות - לא אמרי אינשי דשכיר יום הוא, אבל כהאי גוונא שהבעלים נוטלים כל הפירות - מיחזי להו לאינשי כשכיר יום וכו'. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ו' וכו', עד כאן לשונו. דהאוסרים מדמין זה לקבלנות דבניין בית - שאסור לרוב הפוסקים כמו שיתבאר בסימן רמ"ד. והמתירים סבירא להו דלא דמי לבית, שדרכן לבנות בשכירי יום, מה שאין כן שדות (והשולחן ערוך שם סתם לאיסור).

יב ואפילו לדעת המתירים - אין זה רק בשדה, משום דאין נפקא מינה לישראל במה שיעשה בשבת, כיוון שעליו לעשות כל מלאכת שדהו, ואם לא יעשה בשבת – יעשה בחול, ואין לו לישראל טובה מזה. אבל במרחץ וריחים ותנור - הכל מודים שאסור בקבלנות, דבזה הלא כל הטובה להישראל במה שיעשה בשבת, דאין המלאכה כמו בשדה, אלא כל זמן שיבואו בני אדם לרחוץ ולטחון ולאפות עליו להתעסק בזה, ושכרו של העכו"ם שווה בין יהיה הרבה בין מעט, אם כן מה שעושה בשבת - הוה עיקר הטובה רק להישראל. וכן הסכימו גדולי האחרונים (מג"א וט"ז סק"ב), ואף גם בשדה הסכימו לאיסור. ולכן יש ליזהר בכל עסק שמוסרין לעכו"ם, שיהיה להעכו"ם חלק בגוף הרווח של העסק, כגון כשימכור – יהיה לו מכל מידה כך וכך, או מכל כיכר, וכן כל כיוצא בזה.

יג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳: ״אפילו מרחץ או תנור, אם השכירם שנה אחר שנה ונתפרסם הדבר על ידי כך שאין דרכו לשכור פועלים אלא להשכירם, וכן אם מנהג רוב אנשי אותו המקום להשכירם או ליתנם באריסות - מותר להשכירם או ליתנם לו באריסות״, עד כאן לשונו. ובחד מינייהו סגי, כמבואר מדברי הטור שכתב בשם הגאון, דאם השכירם שנה אחר שנה - מותר, ולפי זה כתב בשם הרא״ש דכשהמנהג כן מותר. וכן כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין ט״ו, דכל דבר ששם ישראל בעליו קרוי עליו, ואין דרך רוב אנשי אותו המקום להשכירו או ליתנו באריסות - אסור להשכירו לאינו יהודי, מפני שעושה בשבת ונקרא על שם בעליו, עד כאן לשונו. הרי מפורש, דאם רק מנהג המקום להשכירו או ליתנו באריסות – מותר. (ואין לשאול: האיך עשה בשנים ראשונות קודם שנתפרסם? דיש לומר דאז באמת לא עשה בשבת ויום טוב).

יד וכתב רבינו הרמ״א: דאפילו במקום האסור, אם אין המרחץ או התנור של ישראל, רק שכרם מאינו יהודי וחזר והשכירם לאינו יהודי - שרי, דאין שם הישראל נקרא עליו, עד כאן לשונו. ובאמת מטעם זה לאו דווקא שכרן מאינו יהודי, דהוא הדין אפילו קנאן, אלא דבקנאן אין ההיתר אלא כשעדיין לא נתיישן הדבר, אבל אם נתיישן הדבר – הרי נקרא שם ישראל עליו. וכן אם הישראל נכנס לבית זה מיד, אסור, מפני שתיכף נקרא שם ישראל עליו. אבל בשכרן - בכל עניין שרי, דהכל יודעים שזהו של האינו יהודי והישראל שכרן. (עיין מגן אברהם ס״ק ג׳, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, ועיין אליה רבה ס״ק ז׳). וכן בקנייה, אפילו מיד, אם קנה בפירסום כמו בערכאות וכדומה – אסור מיד, מה שאין כן בשכירות (תוספת שבת ס״ק ג׳).

טו עוד כתב: ״וכן אם יש מרחץ בבית דירה, ואין רוחצין בו רק אותן שבביתו, והם יודעים ששכרו אינו יהודי - שרי״, עד כאן לשונו. כלומר, דזה שאסרו להשכיר לאינו יהודי מרחץ - אינו אלא כשהמרחץ הוא בחצירו, ורוחצין בו גם אנשים אחרים מבלעדי בני ביתו, דאז אותם אנשים שיראו שהמרחץ ניסקת בשבת יאמרו שהוא הסיקו בשליחות הישראל. או אפילו כשאין רוחצין בו רק בני ביתו, אם המרחץ עומד ברחוב - גם כן אסור, דהכל רואין שניסקת בשבת ויש חשדא. אבל כשעומד בחצירו - אין הכל רואים. ואי משום שמי שיכנס לחצירו יראה - אין זה כלום, שהרי לא לכולם ידוע שיש מרחץ שם, כיוון שזולת בני ביתו אין רוחצין שם. וכן אם המרחץ עומד ברשות אחר, לא בחצירו ולא ברחוב - דאז אפילו רוחצין בו גם אחרים מותר, שהרי לא לכל גלוי שזה המרחץ הוא של פלוני, אלא השכנים יודעים מזה, והם יודעים שהשכירו לאינו יהודי, זהו דעת רבינו הרמ״א. ויש שמחמירים, דדווקא כשעומד ברשות אחר ורוחצים בו רק בני ביתו - דאז מותר, אבל באופן אחר - אסור. אבל הסכימו כמה גדולים דאין להחמיר באיסור דרבנן (אליה רבה ס״ק ח׳ ותוספת שבת ס״ק ד׳), וכן מפורש במרדכי פרק כל כתבי, דכשהמרחץ ברשות אחר - מותר, עיין שם. (ומה שכתב הט״ז דבמראית העין - אפילו בחדרי חדרים אסור, זהו באיסור דאורייתא. ומה שכתב בשם סמ״ג דזהו דאורייתא - כבר ביארנו דחמירא טובא, אבל מי לא יודע שזהו דרבנן? ומה שכתב לחוש לאורחים - זה אינו שייך בדבר שבביתו. ומה שכתב המגן אברהם ס״ק ד׳, שהרי יראו שבעשן יוצא - כבר ביארנו שאין זה כלום, ויתלו בדבר אחר. והגר״ז נוטה להמגן אברהם עיין שם, והעיקר כהרמ״א ודו״ק).

טז כתב רבינו הרמ״א: דאם עבר והשכירו במקום האסור, יש אומרים ששכרו מותר, ויש אומרים שאסור, וכן עיקר, עד כאן לשונו. והגדולים הסכימו, דבמקום דמדינא אסור להשכירו – שכרו אסור, ובמקום שמדינא מותר, והאיסור הוא רק משום מראית העין - שכרו מותר (בית חדש ומגן אברהם ס״ק ה׳ ואליה רבה והגאון רבי זלמן ותוספת שבת). ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסימן רמ״ה, עיין שם.

יז ואפילו במקום שמותר להשכיר לאינו יהודי מרחץ וריחיים ותנור וכיוצא בזה, כגון שהשכירם שנה אחר שנה, או שכן מנהג המקום, כמו שנתבאר - מכל מקום לא ישכירם לו בערב שבת, מטעם שיתבאר בסימן רמ״ו. וכן לא ישכיר לו לחודש או לשנה במקח כל יום כך וכך, דאם כן – הרי נוטל ממנו שכר יום השבת, ואין משתכרים ביום השבת שיהא ניכר שנוטל בעד שבת, משום גזירת מקח וממכר. אלא ישכור לו במקח כל שבוע כך וכך, או כל חודש כך וכך, או לשנה כך וכך, כי היכי דליהוי שכר שבת בהבלעת שארי הימים, דלא מיחזי כשכר שבת. ושכר שבת - אסור גם בדיעבד (פרישה).

סימן רמד

א בסימן הקודם נתבאר בענייני עסקים של ישראל העומדים לרווח, כמו שדות, מרחץ, תנור, ריחיים - כיצד היתרם להשכירן לאינו יהודי. ובזה ההיתר הוא רק באריסות, או שהאינו יהודי ישכור אותם לחלוטין, וישלם להישראל דבר קצוב לשנה. אבל שהאינו יהודי ישכור בקבלנות, והיינו שהשכר יהיה להבעלים והבעלים משלמים לו דבר קצוב לשנה - יש מחלוקת, והרבה אוסרים, וכן עיקר, כמו שנתבאר שם בסעיף י״א. וגם המתירים לא התירו רק בשדה, כמו שנתבאר שם סעיף י״ב, עיין שם.

ב ובסימן זה יתבאר בדברים שאינן של עסקי רווח אלא סתם צרכי האדם, כמו בגדים ומנעלים ובניין בתים וכיוצא בהם, והאינו יהודי עושה זה בשביל הישראל - ששכרו לתפור בגדו ולעשות לו מנעלים, בין שעשה בסחורתו של הישראל בין שעושה בסחורות עצמו, כך הוא הדין: דאם שכרו לימים, והיינו שמשלם לו בעד כל יום שיעשה המלאכה כך וכך - אסור בכל הדברים, ואפילו שעושה בביתו. אבל כשעושה בקבלנות, והיינו שנותן לו כך וכך שיתפור לו הבגד, שיעשה לו המנעלים, שיבנה לו הבית, בזה בענייני מטלטלין – כמו בגד ומנעלים וכיוצא בהן – מותר. ולא דמי לסימן הקודם, דהתם הישראל מרויח ממלאכת שבת, כיוון שהוא עסק של פרנסה. מה שאין כן כאן - אינו מרויח כלל מזה, דמה לו להישראל אם יעשנה בשבת או בחול? הרי עליו לגמור מלאכה זו. וגם אפילו אם רצונו של הישראל יותר שיגמרנה בשבת כדי שתיכף אחר שבת ילבשנה, מכל מקום כיוון שאינו אומר לו מפורש שיעשנה בשבת - הרי האינו יהודי עושה בשביל עצמו, למהר להשלים מלאכתו כדי לקבל שכרו, ומה איכפת לנו שיגיע על ידי זה טובה לישראל? והרי הנאה שמן הצד מותר אפילו ברווח, כמו שנתבאר בסימן הקודם סעיף ח׳ עיין שם (וכן כתב הגר״ז). ודווקא בביתו, אבל בבית הישראל - אסור. וגם אסור לומר לו שיעשה בשבת, וגם יקצוץ עמו המקח קודם השבת, ועוד יתבאר בזה בסימן רנ״ב. אבל בשכיר יום - אסור לגמרי, שהשכיר אין המלאכה שלו, ואין כוונתו להשלים המלאכה, אלא כוונתו לעבוד עבודת היום בשביל הישראל, ונמצא שכל כוונתו לעשות בשביל הישראל - וזה אסור.

ג וכל זה במלאכת תלוש, שעושהו האינו יהודי בבית עצמו, ואין הדבר מפורסם, ואין הכל מכירים שזה המלאכה הוא של ישראל פלוני. ואף אם קצת יודעים - לית לן בה, כיוון שעושה בצינעא בתוך ביתו (מגן אברהם ס״ק ב׳). אבל במלאכת מחובר, כגון לבנות לו בית - הסכימו הרמב״ם בפרק ו׳ ורוב רבותינו שאסור אפילו בקבלנות. ולא דמי לשדה שהתרנו באריסות וכהאי גוונא בסימן הקודם, דסתם שדה לאריסות קיימא, מה שאין כן בניינים - רובם נעבדים בשכירי יום ואיכא חשדא. ואף שאחד מגדולי רבותינו עלה על דעתו להתיר גם בניין בקבלנות - לא עשה כן למעשה, ורוב רבותינו הסכימו לאיסור, וכן הלכה.

ד ואין עיקר ההפרש בין תלוש למחובר, דעיקר ההפרש הוא בין צינעא לפרהסיא. ומשום דעל פי רוב התלוש נעשה בצינעא, ומחובר בהכרח שנעשית בפרהסיא, לכן חילקנו בין תלוש למחובר. ובאמת תלוש הנעשה בפרהסיא, כמו עשיית ספינה כשידוע שהיא של ישראל - דינה כמלאכת מחובר ואסור. אבל מחובר – הכל אסור. ועשיית ספינה - האיסור כשעושה במקום מפורסם, שיש הרבה רואין. אבל שלא במקום מפורסם - שרי, כמו שיתבאר בסימן רנ״ב. והרי אפילו מחובר במקום שאין רואים, כגון מחוץ לתחום – מותר, כמו שיתבאר, וכל שכן בתלוש.

ה וזה לשון רבינו הב״י בסעיף א׳: ״פוסק אדם עם האינו יהודי על המלאכה וקוצב דמים, והאינו יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת - מותר. במה דברים אמורים? בצנעא, שאין מכירין הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא. אבל אם היתה ידועה ומפורסמת – אסור, שהרואה אינו יהודי עוסק, אינו יודע שקצץ, ואומר שפלוני שכר את האינו יהודי לעשות לו מלאכה בשבת. לפיכך הפוסק עם העכו״ם לבנות לו חצירו או כותלו או לקצור לו שדהו, אם היתה המלאכה בהעיר או בתוך התחום - אסור לו להניחם לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק״, עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב״ם בפרק ו׳. והחמיר בקצירת שדה, אף על גב דמתירין בשדה באריסות בסימן הקודם - זהו כשבאמת נוטל מהפירות חלק. אבל הכא, כשיראו שהישראל נוטל כל הפירות ויראו שאינו אריס - יחשדוהו שהוא שכיר יום (מגן אברהם ס״ק ה׳). והרמב״ם לשיטתו שאוסר בקבלנות גם בשדה, כמו שנתבאר שם סעיף י״א. ויראה לי דאפילו להמתירים שם - זהו בקבלנות כל עסק השדה, חרישה וזריעה וקצירה. אבל קצירה לבדה – דרך לעשות על ידי שכירי יום, והוה כבניין בית.

ו וכתב רבינו הרמ״א, דאפילו אם דר בין העכו״ם - יש לחוש לאורחים הבאים שם או לבני ביתו שיחשדו אותו, עד כאן לשונו. ואף על גב דבמרחץ בסימן הקודם לא חיישינן לחששא דבני ביתו - זהו מפני שיודעים האמת, שהאינו יהודי שכרו. אבל בבניין סברי שבעל הבית שכרם לימים ולא בקבלנות (שם ס״ק ז). ועוד, דבמלאכת מחובר החמירו הרבה בשבת, ולכן חיישינן אף לאורחים, אף על גב דלא שכיחי כל כך כמובן. והירושלמי פרק

ג׳ דשביעית אומר, דחששא דמראית העין אינה אלא לאנשי העיר ולא לאחרים, מכל מקום בשבת החמירו (עיין שם ס״ק ו׳). ולכן בבניין - אסרו בכל עניין, אף שדר יחיד בעיר, ואין ישראל אחר שם. ואף שעדיין לא נתפרסם שהבית שלו - מכל מקום יש לחוש לשכנים היודעים שהוא שלו (ס״ק ד׳ שם). ואולי ביחיד בעירו יש להקל בכהאי גוונא.

ז ואם היה הבניין חוץ לתחום העיר, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של מקום שעושין בו מלאכה - מותר, שהרי אין כאן חשד. ואפילו אם רק יש ישראל יחידי הדר בתוך התחום של המלאכה - אסור, כמו שהחמירו בתוך התחום אף שרחוק מהעיר, ולא שכיח שילכו הרבה אנשים שמה. ולעניין נדרים אין התחום בכלל העיר, כמו שנתבאר ביורה דעה סימן רי״ז, ומכל מקום בשבת החמירו, מפני חשש יחיד שילך שמה ויראה. והכי נמי כשדר ישראל יחידי בתוך התחום של המלאכה - אסור מטעם זה. אבל חוץ לתחום, אפילו פסיעה אחת – מותר, ואף על גב שהעומדים בתוך התחום יכולים לראות - לא החמירו בזה, ולא פלוג רבנן. ולקמן סימן תקל״ז יתבאר באינו יהודי שמכניס זבל לשדה ישראל, ועושה כן מעצמו ואינו נותן לו שכר בעד זה - אין צריך למחות בידו, כיוון שאין זה מלאכה גמורה. אבל במלאכה גמורה - אפילו בכהאי גוונא מחוייב למחות בידו.

ח ודע, שיש מי שרצה לחפש היתר בבנייני בתי הכנסת ובתי המדרש בשעת הדחק לבנות בקיבולת בשבת, מטעם דברבים ליכא חשדא. וחלילה לומר כן, דאטו הרבים שוכרים הבעלי מלאכות?! הלא הממונה בעצמו שוכרם! ועוד, דסברא זו לא אמרינן אלא ביורה דעה סימן קמ״א לעניין צורות הבולטות העומדת גלוי בפני רבים, שיש בזה חשש עבודת כוכבים. אבל בדבר שאין האיסור ידוע לכל ואינו בגילוי - אולי לא אמרינן סברא זו. ועוד, דאין לך חילול שם שמים יותר מזה נגד האומות, שנניח לעשות בניינים בשבת קדש. (עיין מגן אברהם ס״ק ח׳ בדבר נקיון הזבל מהרחובות, עיין שם. ובוודאי, שהישראלים ישכרום לנקות הרחוב בשבת – וודאי אסור. אמנם אם שר העיר שוכרם אפילו על חשבון הישראלים – מותר, דהמלאכה הוא על פי פקודת שר העיר ושמו נקרא על זה).

ט איתא בירושלמי פרק קמא דשבת: ״תניא, אומנים עכו״ם שהיו עושים עם ישראל (בעד ישראל) בתוך ביתו של ישראל - אסור, ובתוך בתיהן - מותר. אמר רבי שמעון בן אלעזר: במה דברים אמורים? בקיבולת, אבל בשכר יום - אסור. במה דברים אמורים? בתלוש, אבל במחובר - אסור. ובעיר אחרת, בין כך ובין כך מותר. מהו בין כך ובין כך? בין בתלוש בין במחובר, ובלבד בקיבולת. והלכה כרבי שמעון בן אלעזר״, עד כאן לשון הירושלמי. ולמדנו מזה דבביתו של ישראל בכל עניין אסור, וכן בשכירי יום אסור בכל עניין, וכבר בארנו זה. ועוד למדנו, דבעסק מחובר - אפילו המלאכת תלוש אסור, שהרי אוסר במחובר אף בתוך בתיהן, ואיך שייך זה? אלא ודאי כגון שמתקן הקורות או הדלתות והחלונות, ומתקנן האינו יהודי לעשותן בבית הישראל. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב׳, דלפסול האבנים ולתקן הקורות – אפילו בביתו של האינו יהודי אסור, כיוון דלצורך מחובר הוא. ואם עשו כן - לא ישקעם בבניין, עד כאן לשונם. והטעם שהחמירו בזה הרבה, דאם לא כן – יקילו בזה הרבה, ויניחו לבנות הבניין עצמו, דאצל בני אדם אין הפרש בין זה לזה. ודווקא כשהקורות והאבנים הם מיוחדים רק לבניין זה. אבל אם הקבלן מתקן קורות ואבנים וכיוצא בהם, ובידו עדיין לתיתם בבניין אחר, אף על פי שנתנם בבניין זה – מותר, שהרי עדיין אין שם הישראל עליו מפורש (שערי תשובה ס״ק ו בשם דגול מרבבה). וזה שפסקו שגם בדיעבד אסור, הסכימו מפרשי הטור והשולחן ערוך (ב״ח וט״ז ומגן אברהם ס״ק י׳), דבקבלנות יש לסמוך בדיעבד על דעת רבינו תם, ואין לאסור בדיעבד. ונראה לי דאם הודיעו לו מבעלי הוראה שאסור לעשות כן ולא שמע בקולם - דאז גם בדיעבד אסור.

י וזה שאומר הירושלמי, דבעיר אחרת – גם במחובר מותר, יש מי שפירש דקאי אהכנת קורות ואבנים, ויביאם לעיר הזאת (קרבן העדה). ונראה שזהו דעת רבינו הרמ״א, שכתב על דין זה: ״ויש אומרים דאם אינו מפורסם שהוא של ישראל – שרי״, עד כאן לשונו, והיינו כשנעשים בעיר אחרת וכיוצא בזה. אבל לבנות במחובר ממש – אסור אפילו אינו מפורסם שהוא של פלוני כשהבניין הוא בעיר, כגון בעיר אחרת. ולכן לא כתב דין זה רק בסעיף ב׳, על תיקון הקורות, ולא בסעיף א׳ על עצם הבניין. אבל יש מי שפירש דכוונת הירושלמי הוא גם על עצם הבניין בעיר אחרת, דמותר, כיוון דשם אינו מפורסם שהוא של אותו ישראל (פני משה), ולא ידעתי למה השמיטו זה הראשונים. ואולי סברי, כיוון שכתבו במחובר הטעם משום פירסום, ממילא דכשבונה בעיר אחרת, ובשם אינו מפורסם – מותר, ולדינא צריך עיון.

יא וכבר נתבאר, דגם בתלוש כשהפירסום גדול, כמו ספינה - דגם כן אסור. אבל אם אין הפירסום גדול כספינה, אם כבר יצא שֵׁם הישראל על זה שהוא של פלוני – אסור. אבל אם עדיין לא יצא לגמרי שֵׁם הישראל עליו, כגון ישראל ששכר לו אינו יהודי בקבלנות לעשות לו כלים חדשים ועשה אותם בפרהסיא, ואף שנתפרסם שעושה בשביל פלוני - מכל מקום עדיין לא נקרא שמו עליהן להדיא להיות נקראים כלים של פלוני, כיוון שעדיין לא באו לרשותו לעולם (הגר״ז סעיף ה׳), כיוון שאינו דומה לפירסום דספינה. ומכל מקום, אף שמעיקר הדין כן הוא, מכל מקום ראוי לבעל נפש להחמיר בזה, והמחמיר תבוא עליו ברכה. וכשאינו עושה בפרהסיא אלא בתוך ביתו וכיוצא בזה - אין בזה חומרא כלל, ומותר לכתחילה גם לבעל נפש.

יב וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג׳: אם בנו עכו״ם לישראל בית בשבת באיסור - נכון להחמיר שלא יכנסו בו. מיהו אם התנה הישראל עמו שלא לעשות לו מלאכה בשבת, והוא עשה בעל כרחו של הישראל כדי למהר לעשות מלאכתו - אין לחוש, עד כאן לשונו. וכבר בארנו בסעיף ט׳, שגדולי האחרונים הסכימו, שכשעשה בקבלנות – אין לאסור הבניין בדיעבד.

יג זהו פשוט, דשכיר יום שעשה מלאכה - אסורה המלאכה גם בדיעבד. ויש מי שאומר דבשכיר יום - לא מהני אפילו התנה עימו שלא לעשות, והעכו״ם עשה מעצמו לטובת הישראל. דכל שעשאה לטובת הישראל, אפילו עשאן מעצמו והישראל מוחה בו - אסור גם בדיעבד (מגן אברהם ס״ק י״ב). וחומרא יתירה היא, דכיוון דמיחה בו, מה היה לו לעשות? ואי משום שהיה לו לפייסו בדמים שלא יעשה - לא מצינו שיהא חייב לפזר ממונו על זה. ולכן נראה דאין לאסור בדיעבד כשמיחה בו. (וכן כתב האליה רבה ס״ק ט׳).

יד כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין י״ב: ״פוסק אדם עם העכו״ם על המלאכה וקוצץ דמים... וכן השוכר את העכו״ם לימים הרבה – מותר, אף על פי שהוא עושה בשבת. כיצד? כגון ששכר העכו״ם לשנה או לשתים שיכתוב לו או שיארוג לו - הרי זה כותב ואורג בשבת (כאילו) [כאלו] קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד, שהוא עושה בכל עת שירצה, והוא שלא יחשוב עמו יום יום״, עד כאן לשונו. כלומר, כמו שמותר לפסוק עמו על מלאכה מיוחדת כשעושה בקבלנות, והיינו שקוצץ לו מקח כך וכך בעד מלאכה זו, כמו כן אף כשאינו שוכרו למלאכה מיוחדת, אלא לשם מלאכה מיוחדת, והיינו ששוכרו לשנה, שהמלאכה המיוחדת הזו מתי שיצטרך לה יעשנה אותה לו - מותר גם כן, כיוון שעושה זה בקבלנות, שנוטל בעד מלאכת שנה זו כך וכך, כיוון שיכול לעשות מתי שירצה. ודווקא ששכרו למלאכה מיוחדת, כגון לכתוב או לארוג, דוודאי יהיה לו הרבה זמנים פנויים שיושב בטל, ואם כן אין להישראל תועלת במה שיכתוב או יארוג לו בשבת, דאם לא יעשה בשבת – יעשה בחול. אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך – אסור לעשות לו בשבת, דבזה וודאי יגיע לו טובה, דכשיעשה בשבת – ישאר לו שהות בחול למלאכה אחרת. והראב״ד חולק עליו, וסבירא ליה דאפילו במלאכה פרטית – גם כן אסור מטעם זה, שאם יעשה בשבת ומחר יצטרך גם כן למלאכה זו ויעשנה, הרי יש לו טובה במה שעשה בשבת (עיין מגן אברהם ס״ק ט״ו). והטור והשולחן ערוך הסכימו להרמב״ם, וסברתו נראה, דזהו רחוק שיצטרך בתמידיות למלאכה אחת. ולכן הביא רבינו הבית יוסף דעת הראב״ד רק בשם יש אומרים, עיין שם. וזה שכתב שלא יחשוב עמו יום יום, הטעם פשוט, דלא יהא נראה כמשלם לו שכר שבת. ודבר פשוט, אם שכרו שיארוג לו תמיד או יכתוב לו תמיד - שאסור לעשות בשבת.

טו ולפי זה, ישראל שיש לו בית מלאכה, ויש לו פועלים אינם יהודים ששוכרן לשנה לעשות שם מלאכה מיוחדת, כמו לארוג או לטוות או לחצוב וכיוצא בזה - אסור לו להניחם לעשות בשבת. דאף ששכרו למלאכה מיוחדת, מכל מקום כיוון שבבית מלאכה העשייה היא כל היום - נמצא שמגיע להישראל תועלת במה שיעשה בשבת, והוה כשכרו לכל המלאכות, דגם הרמב״ם מודה שאסור, כמו שכתבנו. ואין לזה תקנה אלא במכירה, כמו שיתבאר בסעיף כ״ד. וכן השפחות שבבית ישראל - אסורות לעשות שום מלאכה בשבת לצורך הישראל, אפילו אינן עושות בבית הישראל, דזהו כשכרו לכל המלאכות כמובן. אבל בשביל עצמן - מותרות לעשות אפילו בבית הישראל. ויש מי שאוסר בבית הישראל, משום חשדא שיאמרו שהיא להישראל (ט״ז ס״ק א), ואינו עיקר. ולהדיא כתוב בהגהות מרדכי סוף פרק קמא דשבת דמותר, עיין שם, ולמה יתלו שהיא להישראל? והרי הכל יודעים שצריכה לעשות גם בשביל עצמה (וכן כתב האליה רבה ס״ק י״א. וזה שכתב הט״ז מהגהות מרדכי דאסור - זהו להישראל, דאם לא כן יסתור הגהות מרדכי את עצמו, וכן עיקר לדינא ודו״ק).

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו׳: ״יהודי הקונה מכס, ושוכר לו אינו יהודי לקבל מכס בשבת - מותר אם הוא בקבולת, דהיינו שאומר לו: כשתגבה מאה דינרים אתן לך כך וכך״, עד כאן לשונו, שהרי אדעתא דנפשיה עביד, דכל מה שיגבה יותר – ירוויח יותר, ומלאכת תלוש מותר בקיבולת. ואף על גב דמייחד לו המלאכה לשבת, ובכהאי גוונא אסור גם בקצץ, כמו שכתוב בסימן רנ״ב, ועוד, דהא אין לך פרהסיא גדול מזה, דבכל גווני אסור, כמו שנתבאר בסעיף ד׳ גבי ספינה - מכל מקום בזה שההפסד רב מאד מותר (בית יוסף בשם מהר״ם). וראיה לזה מהא דתנן (שבת קנג א): מי שהחשיך לו בדרך - נותן כיסו לעכו״ם. ופירשו בגמרא, משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואי לא שרית ליה – אתי לאתויי ד׳ אמות ברשות הרבים (שם). ואף על גב דלא דמי לגמרי, דהכא אין הממון עדיין שלו, דאינו כן, שהרי הוא משלם מכס גם בעד השבת, והוה הפסד מכיסו. ושמא תאמר: לא היה לו לקבל המכס כלל? דאינו כן, שהרי בשעת קבלת העסק מקבל בהיתר, וכשתגיע שבת – הרי יש לו היזק גדול (בית יוסף). ועוד, דאם כן – יינעלו כל העסקים בפנינו, ואי אפשר לעמוד בזה. ואין חילוק בזה בין שהאינו יהודי יצטרך לעשות בזה רק מלאכה דרבנן, כמו קבלת המכס בלבד, דאין בזה אלא איסור שבות, ובין שיצטרך לעשות מלאכה דאורייתא, כגון שצריך לכתוב המכס, כן הסכימו הפוסקים. ובאמת כמעט אין לך עסק בעולם שלא יצטרך ענייני כתיבה להעסק, כידוע.

יז ויש בזה שאלה, דכיוון שאמרנו דמפני הפסד מרובה לא חששנו, לא למייחד המלאכה בשבת ולא לפרהסיא, אם כן למה לא נתיר בתנור ומרחץ בסימן הקודם כשיש הפסד מרובה, דבשם אינו אלא חשש חשדא בעלמא, ופשיטא שהיה לנו להתיר. ובשלמא במחובר וספינה שבסימן זה, יש לומר מה דלא התרנו בשום עניין - משום דבשם הפירסום רב מאד, שהכל רואים שהבעלי מלאכות עושים כל היום מלאכות גמורות, ולא דמי לקבלת מכס כמובן. אבל תנור ומרחץ הנעשה בבית, אין פירסומם יותר ממכס, ולמה לא התרנו בהפסד מרובה? והתשובה בזה דלא דמי כלל, דהתנור והמרחץ – שלו הם, ולא שייך למקרי הפסד במה שאינו יכול להרוויח בשבת, שהרי אסור לישראל לעשות עסק בשבת. מה שאין כן המכס אינו שלו, והוא שוכר המכס ומשלם בעד כל יום ויום, ונמצא שמפסיד מכיסו ממש, ודמי למי שהחשיך שנתבאר (וקל וחומר בבונה בית או עושה ספינה שאסור לעשות בשבת, והמגן אברהם והט״ז טרחו בזה, עיין שם).

יח ועוד, דבעיקר הדבר לא דמי דבר שהוא בעצם שלו, כמו מרחץ ותנור, לדבר שאינו שלו, כמו מכס, שגם הוא שוכרו מהשר או מהממשלה, דזה שאינו שלו מוכרו ליום השבת לגמרי להאינו יהודי, כלומר שמוכר כל זכות שיש לו בעסק זה, ואם כן באמת אינו של הישראל כלל. הא למה זה דומה? למי שיודע שיביאו לו סחורה בשבת, ומוכר הסחורה בערב שבת לאינו יהודי. מה שאין כן בדבר שהוא שלו בעצם - בעל כרחו גם בשבת הוי שלו. ואף על גב דלא דמי לסחורה, דהסחורה ישנה בעולם וביכולת למוכרה, אבל המכס הוי כדבר שלא בא לעולם ואינה במכירה. דאינו כן, דאם כן איך שכרה הישראל? וממה נפשך אינה של הישראל בשבת, דכל זכות שיש להישראל בעסק זה מקנה זה להאינו יהודי (זהו כוונת המגן אברהם סוף ס״ק י״ח, ומתורץ קושית התבואות שור ס״ק י״ז עיין שם ודו״ק).

יט וכתב רבינו הרמ״א: ״וכן יוכל להשכיר המכס לאינו יהודי לכל השבתות, והוא יקח הריוח של השבתות לעצמו. ולא חיישינן שיאמרו: לצורך ישראל הוא עושה, דבמקום פסידא כהאי גוונא לא חששו״, עד כאן לשונו. ואינו מובן, דמה הוסיף על דברי רבינו הבית יוסף? ואדרבא, קל וחומר הדברים: והרי רבינו הבית יוסף התיר אפילו על ידי קיבולת, והיינו לכשתגבה מאה דינרים אתן לך כך וכך, דיש להישראל ריוח במה שיגבה, וכל שכן אם האינו יהודי נוטל כל הריוח של השבתות לעצמו. ולפחות היה לו לומר: וכל שכן שיוכל להשכיר המכס לכל השבתות. אמנם דבריו צודקים, דהנה אם נידון דבר שהישראל מחזיק מאחרים כדבר שהוא בעצם שלו - הוה ההיתר של רבינו הבית יוסף קיל טובא מהתירו של רבינו הרמ״א, שהרי בקיבולת מותר בכל דבר שהוא שלו לגמרי כשדה וריחיים, כמו שכתוב בסימן הקודם, משום דהאינו יהודי אדעתא דנפשיה קעביד, כמו שנתבאר שם. מה שאין כן אם ישכיר לו בדבר קצוב, כהתירו של רבינו הרמ״א, דהא בעל כרחו משלם האינו יהודי להשר המכס העולה על כל שבתות השנה כמובן, ואם כן, אם נדון כשלו - ודאי אסור. אמנם אם נדון שדבר שאינו בעצם שלו אינו כשלו, מטעם דמוכר כל זכות שיש לו בעסק זה, כהסברא שכתבנו בסעיף הקודם - הוה התירו של רבינו הרמ״א קיל טפי. לפי שעל התירו של רבינו הבית יוסף, שמשכיר לו בקיבולת, לא שייך כל כך לומר שמוכר לו כל הזכות, והרי נוטל חלק בהריוח והוי העסק שלו. מה שאין כן במשכיר לו על כל שבתות השנה, והוא יתן המכס העולה לשבתות להשר, והוא יקח כל הריוח לעצמו, ונמצא שאין להישראל שייכות כלל בהעסק בשבתות השנה. וכיוון שהדבר שקול, לכן כתב ׳וכן׳ (כן נראה לעניות דעתי ברור, ובזה אתי שפיר כל מה שהקשה בזה המגן אברהם בס״ק י״ח, עיין שם ודו״ק).

כ עוד כתב, דישראל הממונה על מטבע של מלך - דינו כדין הממונה על המכס, ואף על פי שמשמיעים קול בשבת בהכאת המטבע, עד כאן לשונו. כלומר שיכול ליתן הכסף לאינו יהודי בערב שבת בקיבולת, שאם יעשה לו מן הכסף כך וכך - יתן לו כך וכך, כהתירו של רבינו הבית ייוסף, או שישכיר לו כל הריוח של כל שבתות השנה, כהתירו של רבינו הרמ״א. ויש בזה רבותא יותר ממכס, מפני שמשמיע קול והוה הפירסום גדול, ולכולם ידוע שזה הישראל שכרה מהמלך ונקרא שמו עליו. ומכל מקום, מפני שיש בזה הפסד גדול - לא חששו למראית העין. ולכן שלא במקום הפסד גדול, כגון איש אחר שנתן לו כסף לעשות כלים - אינו מותר אפילו בקבלנות, אלא אם כן שיעשה האינו יהודי מלאכה זו בביתו ובצינעא, כמו שנתבאר בסימן רמ״ג. וגם בעצמו מותר לו לתת כסף לאומן אינו יהודי לעשות לו כלים בבית האינו יהודי, ואף שיש השמעת קול, מכל מקום אין הדבר מפורסם שזהו של הישראל והוא עושה בקיבולת (מגן אברהם ס״ק י״ט).

כא עוד כתב, ליזהר שלא ישב הישראל אצל האינו יהודי בשבת כשעוסק במלאכתו במטבע או בקבלת המכס, עד כאן לשונו. ויש מי שאומר, דאפילו השכירו לכל השבתות ואין לו עסק בכך - מכל מקום אסור לישב שם, שלא יאמרו לצורכו הוא עושה (מגן אברהם ס״ק כ׳). ויש מי שאומר, דהאיסור אינו אלא כשיושב לידע ההתעסקות, והוה כמעיין בעסק. אבל כשיושב ואינו מעיין בהמלאכה, אלא כדי שלא תהיה גניבה - מותר (ט״ז ס״ק ז׳). ובשעת הדחק יש לסמוך על זה, דכל איסור מראית עין התירו במקום הפסד גדול כמו שנתבאר, וחשש גניבה הוי הפסד גדול. ודע, דדבר פשוט הוא דהישראל

בעצמו אסור לו לקבל שום מכס, אפילו דבר מאכל שאינו מוקצה ולא הובא מחוץ לתחום, דכל שמקבל לשם מכס הוה כמשא ומתן בשבת, והכתוב אומר (ישעיהו נח יג) "ממצא חפצך" (מגן אברהם שם).

כב ישראל ששכר בישול המלח מהממשלה - מותר להשכיר לו פועלים בקיבולת, שאם יעשה לו כך וכך מלח, יתן לו כך וכך (רש"ל בתשובה סימן ק'). ומותרים לעשות בשבת אף בכליו של הישראל, שאין אנו מצווין על שביתת כלים. וגם יכול להיות העצים של הישראל, דאין הכלים והעצים נקראים על שם הישראל (שם), ולא דמי לתנור, שנקרא על שם הישראל (שם). ואמנם יכין לו הכלים והעצים קודם השבת, דבשבת עצמו ודאי אסור שיטול הפועל מבית הישראל הכלים או העצים. ומכל מקום, יש אומרים דלא דמי למכס, שהתרנו להשכיר על השבתות בלבד, דהתם הוי הפסד מרובה (תוספת שבת וחיי אדם, וכן נראה מהגר"ז). אבל יש אומרים דדמי ממש למכס, וכל ההיתרים שבמכס מותר גם כאן (מגן אברהם ס"ק י"ז ופרי מגדים שם). וכן נראה עיקר, לפי הטעמים שנתבארו בסעיף י"ח, דדבר שאינו שלו בעצם - יכול למוכרה לשבתות ולא חיישינן למראית העין, משום הפסד מרובה, ולא ידעתי לחלק בין זה לזה. (ודברי הגר"ז בסעיף כ"א לא נתבררו אצלי, דמי הגיד להם שבמכס הוא הפסד מרובה, ובמלח הוא הפסד מועט? ואין זה אלא תימה. ולכן נראה לענ"ד דעתי כדברי הפרי מגדים שתפס כן בהמגן אברהם, ולכן סמך זה לדין מכס, וגם הרש"ל יודה לזה, אלא דבשם היה די לו בהיתר הקיבולת, ולמה נתיר יותר? ודו"ק).

כג ממה שנתבאר, למדנו לכל מיני עסקים שבעולם שמקבלים היהודים מהממשלה או מהאדונים, אם ביכולת עסק כזה שהפועלים יעשו על פי קבלנות, כגון בעסקי חפירת אדמה שנוטל מכל חפירה כך וכך או מכל מידה כך וכך, וכן יכול לשכור פועלים בקבלנות באופן כזה, וכן כיוצא בזה ההיתר פשוט שהפועלים יעשו גם כן כן בקבלנות. ועסקים שאי אפשר בקבלנות, אם יש הפסד מרובה - יכול להשכיר העסק לימי השבתות לגמרי, כהתירו של רבינו הרמ"א שבסעיף י"ט.

כד אמנם בעסקים שאי אפשר רק על ידי שכירי יום, כמו בעסקי מלאכת י"ש ושיכר, וכן אותם המחזיקים בתי דואר מהממשלה ומחזיקים סוסים, ובזה אין שום תרופה, דהא אנחנו מצווים על שביתת בהמתנו בשבת. וכל שכן אותם אנשים שיש להם פאבריקין ממלאכת סחורה, דבזה ההכרח לעשות על ידי שכירי יום - אין שום תרופה אלא במכירת כל העסק לאינו יהודי בקניין המועיל על פי דין. ואף על גב דעושים בפירסום, והכל יודעים שהוא של ישראל - מכל מקום מותר, דכבר נתבאר דבמקום הפסד מרובה אין חוששין למראית עין, רק שלא יעשו בבית שהישראל דר בו. וכן המנהג הפשוט עתה בכל המדינות, לעשות שטרי מכירות על כל עסקי חכירה מקרקעות, שאי אפשר בזה בקיבולת כמובן, וצריך למכור הסוסים והבהמות שעושים בהם מלאכה. ואופן המכירה אי אפשר לבאר פה, כי יש בזה דינים הרבה, והם מבוארים בחושן משפט. וצריך כל אחד לעשות שטר המכירה אצל רב הקהילה, והרב יודיע לו איך לעשות. וביחוד צריך להודיע להם שהמכירה מהסוסים והבהמות אינו מועיל אלא להסוסים והבהמות הנמצאים אצלו עתה, אבל מה שיקנה אחר כך – אינו מועיל, וצריך אז מכירה אחרת, ורבים מההמון אינם יודעים זאת.

סימן רמה

א בסימנים הקודמים נתבארו, דעל פי קיבולת מותר לישראל להניח להאינו יהודי לעשות בשבת, משום דבקבלנות - אדעתא דנפשיה קעביד, לבד במחובר, כמו שנתבאר שם, וזהו דווקא כשהעסק הוא של הישראל לבדו. אבל ישראל ואינו יהודי שיש להם עסק שותפות - אסור בכהאי גוונא. ואל תתמה, וכי מפני שיש להאינו יהודי חלק בגוף העסק גרע טפי, ואיך אפשר לומר כן? ! דהסברא כן הוא: דכשהעסק הוא של הישראל לבדו, ושוכרו בקיבולת - אינו כשלוחו, אלא אדעתא דנפשיה קעביד, כמו שנתבאר שם. וזה שהשישראל משתכר על ידי זה - אינו אלא ממילא, כמו שנתבאר שם. אבל שני שותפים שיש להם עסק - הרי מוטל על שניהם לעשות, ואם האינו יהודי יעשה לבדו בשבת - בוודאי ירצה שבימי החול יעסוק הישראל לבדו יום אחד, כנגד השבת שעשה הוא, וזהו ממש כאומר לו: 'עשה אתה בשבילי בשבת ואני אעשה בשבילך ביום ראשון', והוי כשלוחו ממש, ויש בזה פרטי דינים, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. ואין חילוק בין שהעסק הוא בעצם שלהם, או ששכרו מאחר את העסק שיעסקו שניהם בשותפות - דסוף סוף שותפים הם, ועיין בסעיף ז'.

ב וזהו ששנו חכמים בסוף פרק לפני אידיהן (עבודה זרה כב א): ישראל ונכרי שקיבלו שדה בשותפות, לא יאמר ישראל לנכרי: טול חלקך בשבת ואני בחול, לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו (רש"י). ואם התנו מתחילה - מותר. כלומר, שקודם קבלת העסק התנה עימו שעסק של יום השבת יהיה שלך ושל יום ראשון יהיה שלי - מותר, מפני שלא קיבל הישראל כלל העסק של שבת, ואין הנוכרי שלוחו (שם). ואם באו לחשבון - אסור. ופירש רש"י דהכי פירושו: בשלא התנו מתחילה אלא קיבלו סתם ועשו סתם, ועשה הנוכרי בשבת והישראל בחול, ובאו לחשבון אחר זמן לומר: כמה ימי

שבת נטלת אתה, ואני אטול כנגדן ימי החול - אסור, דשכר שבת הוא נוטל, עד כאן לשונו. כלומר, דאחר כך אינו מועיל מה שירצה שיהיה ימי השבת שייך להנכרי לבדו, ולו יהיה שייך אחד מימי החול לבדו, דכיוון דכבר נשתתפו סתם - בעל כרחם הם שותפים בכל הימים, ונעשה שלוחו לשבת.

ג ויש מרבותינו שפירשו, דהך "ואם באו לחשבון" - קאי אהתנו מתחילה, והכי פירושו: דאפילו אם התנו מתחילה, מכל מקום אם כשבאו לחשבון חלקו הרווח הכולל בשווה - אסור, דכיוון שלא נטל הנוכרי רווח השבתות כמה שהיה בין רב בין מעט, וכנגדו לא נטל הישראל רווח של יום חול כמה שהיה - אישתכח דהערמה בעלמא הוא דהוי בתנאי שלהם (ר"ן בשם ראב"ד). ואפשר דגם רש"י אינו חולק על זה, דזהו ודאי דבהתנו מתחילה, בהכרח שכל אחד יקח רווח יומו, הן הרבה הן מעט. ורש"י דפירש דקאי אלא התנו, משום דבלא התנו, גם בכהאי גוונא שזה יטול רווח השבת וזה יטול של יום החול - גם כן אסור. ובזה גם הדיעה השנייה מודה. והנה גם דברי הרמב"ם בפרק ו' דין י"ז גם כן כרש"י, כמו שיתבאר. ולפי מה שכתבנו - לא פליגי כלל. וראיתי מי שכתב, דלהרמב"ם מותר בהתנו לחלוק בשווה, מדלא פירש הך ד'אם באו לחשבון' א'התנו' (ב"י בשם מהרי"א), ולפי זה גם רש"י יסבור כן. אך לפי דברינו אין לעשות מחלוקת בין הפוסקים, והכל מודים דגם בהתנו - אסור לחלוק בשווה. וזה שפירשו על לא התנו, היינו משום דבלא התנו – גם בכהאי גוונא אסור, כמו שכתבנו. (וגם הב"ח דחה דברי מהרי"א. אבל הט"ז ס"ק ב' הסכים למהרא"י, עיין שם). ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא בסעיף ה' דיש להקל, עיין שם.

ד וזה לשון הרמב"ם שם: "המשתתף עם הנוכרי במלאכה או בסחורה או בחנות, אם התנו בתחילה שיהא שכר השבת לנוכרי לבדו, אם מעט ואם הרבה, ושכר יום אחר כנגד יום השבת לישראל לבדו - מותר. ואם לא התנו בתחילה, כשיבואו לחלוק – נוטל הנוכרי שכר השבתות כולן לבדו, והשאר חולקין אותו (ולא יהנה הישראל משבת כלום) ואינו מוסיף לו כלום כנגד יום השבת, אלא אם כן התנה בתחילה. וכן אם קיבלו שדה בשותפות, דין אחד הוא. ואם לא התנו ובאו לחלוק השכר, ולא היה שכר שבת ידוע, ייראה לי שהנוכרי נוטל לבדו שביעית השכר, והשאר חולקין", עד כאן לשונו, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א'. ופשוט הוא, דזה שכתב שביעית השכר - זהו בדבר שהרווח שווה בכל יום. אבל בחנות וכיוצא בו, שיש יום השוק פעם אחד בשבוע שפרנסתה יותר מכל השבוע - אין צריך לשום כן, אלא לשום שישית השכר משישה ימים שאינן ימי השוק.

ה והנה אף על פי שכתבנו שיש לומר דרש"י והרמב"ם מודים להדיעה שבסעיף ג', דגם בהתנו אסור כשבאו לחשבון וחלקו שווה בשווה. אמנם רבותינו בעלי התוספות שם כתבו, דבהתנו – פשיטא דמותר, עיין שם. ולפי זה יש לומר דגם רש"י והרמב"ם סבירא להו כן. ולפי זה אתי שפיר מה שהקל רבינו הבית יוסף בזה בסעיף ב', שכתב וזה לשונו: "היכא שהתנו בתחילה, אם אחר כך בשעת חלוקה נתרצה האינו יהודי לחלוק שווה בשווה – מותר", עד כאן לשונו, ואמרינן דמתנה קא יהיב ליה. (ואתי שפיר פסק הבית יוסף אפילו שלא לדברי מהרי"א, דכיוון דברש"י ורמב"ם אין הכרע, אלא דהראב"ד הוא האוסר, וכיוון שהתוספות מקילין והאיסור הוא דרבנן - הולכין להקל. ועוד, דהרא"ש ודאי סבירא ליה כן, כמו שיתבאר, והי תרי לגבי חד ודו"ק).

ו איתא שם בגמרא, איבעיא להו: סתמא מאי? ולא נפשטה הבעיא, עיין שם. ופירש רש"י: סתמא – שקיבלו סתם ועשו סתם, נוכרי בשבת וישראל בחד בשבת, ולא אמר ישראל מעולם "טול אתה בשבת ואני בחול" - מהו לחלוק סתם בשווה, ולא יזכיר ישראל את השבת, עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דשמא אין האיסור אלא כשאומר לו: 'טול אתה בשבת ואני בחול', דזהו כאומר לו מפורש - היה שלוחי בשבת ואני אהיה שלוחך בחול. אבל בסתם - הכל יודעים שאסור לישראל לישא וליתן בשבת אף על ידי שליח, וממילא דהנוכרי עושה לעצמו בשבת והישראל עושה לעצמו בחול. ואף על גב דאין מחשבין שזה יטול רווח השבתות וזה רווח של יום החול - אין דרך השותפין לדקדק בכך ומוותרים זה לזה.

ז והנה הרא"ש פסק הבעיא לקולא. וכתב הטעם, דכיוון דספיקא דרבנן הוא - הולכין להקל, עיין שם. וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף א', דיש מתירין השכר בדיעבד, אפילו לא התנו, וחלקו סתם, ונראה לי דבהפסד גדול - יש לסמוך עלייהו, עד כאן לשונו. אבל שלא בהפסד גדול - אסור. והטעם, דהרי"ף השמיט בעיא זו, וגם מדברי הרמב"ם נראה להדיא לאיסור, שהרי הרמב"ם מיירי בסתם, וזהו דעת רבינו הבית יוסף. ואף על גב דיש לומר דהם לא כתבו, רק לכתחילה יטול זה שכר השבתות כולם, אבל לא בדיעבד - אך אי אפשר לומר כן, דאם כן היה להם לבאר דבדיעבד מותר. ועוד, מדהחמיר הרמב"ם שהאינו יהודי יקבל חלק שביעי מהשכר כשאין הרווח מימי השבתות ידוע - שמע מינה שהחמיר מאד בזה. (וטעמן של הרי"ף והרמב"ם, עיין ר"ן שם. ועיין מגן אברהם ס"ק ג' שהביא בשם רבינו ירוחם פירוש אחר על סתמא, והיינו שהאינו יהודי לקח מעצמו רווח של השבת, ואחר כך לקח הישראל רווח של יום חול, עיין שם. וכך מוכרח לפרש, דאם לא כן אין לזה שום פירוש, ולדינא הכל אחד. ומהרא"ש מוכח דסבירא ליה כהתוס' בהתנו, ודלא כהראב"ד, דכיוון דמיקל בסתמא - כל שכן בהתנו, ודו"ק).

ח אין הפרש בדין זה בין שנשתתפו בדבר שעל ידי עשייתו בשבת מתרבה החלק של הישראל גם בעצם העסק, כמו שדה וכרם וכיוצא בהן, שעל ידי המלאכה של השבת - נשתבח עצם השדה והכרם, ובין שלא נשתבח על ידי מלאכת השבת, כמו תנור וחנות וכיוצא בהן - שמלאכת כל יום הוי דבר בפני עצמו, דסוף סוף הוי כאילו הוא שלוחו, כמו שנתבאר. ולכן, אף שבגמרא לא הוזכר, רק שדה, מכל מקום הכל אחד. ובותוספתא דמאי סוף פרק ו שנינו שם, שיש להם מרחץ בשותפות, עיין שם. ומרחץ - אין העסק משתבח בעשיית השבת, כמובן (תוס׳ שם בשם רבינו תם ור״י). ולכן בכוונה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א׳, ישראל ואינו יהודי שיש להם שדה או תנור או מרחץ וכו׳. (וזה שהתלמוד הזכיר רק שדה, נראה לי משום דבאמת בשדה יש רבותא יותר, שהרי אין הרווח מזומן בשבת, אלא שיכול להיות במשך הזמן איזה רווח. מה שאין כן בתנור ומרחץ וחנות, הרווח מזומן ביום השבת ופשיטא שאסור. ובזה מובן דברי הרמב״ם, שכתב: ״המשתתף במלאכה או בסחורה או בחנות וכו׳״, ואחר כך כתב: ״וכן אם קיבלו שדה בשותפות וכו׳״, עד כאן לשונו. ואינו מובן, ששדה שבתלמוד הזכיר בסוף. אלא משום שבהקודמים האיסור יותר פשוט מטעמא דכתיבנא, ודו״ק).

ט יש מרבותינו שכתבו, דהאיסור בשותפות אינו אלא כשהישראל עושה יום אחד בחול לבדו כנגד מה שעשה בשבת לבדו, דאז הוא כשלוחו כמו שנתבאר. אבל אם בכל ימות השבוע עושים שניהם ביחד, ואין העכו״ם תובעו שיעשה הישראל יום אחד לבדו, ומעצמו נותן להישראל חצי ריוח של שבת - מותר ליטלו, דהאינו יהודי אדעתא דנפשיה קעביד. ואף שעל ידי זה מגיע להישראל ריוח - לית לן בה, כמו באריס בסימן רמ״ג. וגם אינה נקראת על שם היהודי לבדו, דהכל יודעין שהאינו יהודי שותף בזה, דאין האיסור אלא כשהישראל עושה כנגדו יום אחד (ר״ן שם). ומכל מקום לא יקח שכר השבת אלא בהבלעת שארי הימים, אבל בפני עצמו - לא, דמיחזי כשכר שבת (שם). וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א׳. ואף על גב דבלשון הרמב״ם אינו מבואר דעיקר האיסור תלוי בזה, אך סתמא כפירושו, דכיוון שכתב בהתנו דשכר השבת להעכו״ם ושכר יום חול להישראל, עיין שם - שמע מינה דבזה תלוי. ועוד, דמסתמא כן הוא, שהאינו יהודי ודאי לא יוותר בזה, וכדרך השותפים, אבל אם אירע כן - מותר (עיין ב״י וב״ח).

י וכן אין איסור זה אלא כשהם עצמם עוסקים בהעסק בגופם ממש, כמו חנות וריחיים ושדה וכיוצא בהם. אבל אם הם בעצמם אינם עוסקים כלל, כגון תנור, שכל מי שרוצה לאפות ולבשל – מסיקו ואופה ומבשל, ונותן בעד זה שכר התנור, וכן בריחיים אם עושין כן - רשאים לחלוק השכר בשווה, ובלבד שיטול השכר שבת בהבלעה. והטעם, דבכהאי גוונא לא שייך לומר שהוא שלוחו, כיוון שאינו עושה כלום (מג״א ס״ק א׳). ואי משום שיאמרו שהישראל מרויח בשבת מעסק התנור שלו - הלא הכל יודעים שהאינו יהודי יש לו חלק בהתנור, והוא לא יניח שלא יסיקו בו בשבת, ואם כן אדעתא דנפשיה מניח לאפות שם, ולהישראל מגיע הריוח ממילא, כמו באריס, וכמו שכתבנו בסעיף הקודם.

יא וכן יראה לי, דאפילו בעסקים שעושים בעצמם, כחנות וכיוצא בו, אם הם בעצמם אינם עוסקים כלל, אלא ששוכרים פועלים שיעשו בהם - מותר גם כן להישראל לקבל שכר השבת בהבלעה, אפילו אם הפועלים הם שכירי יום. דלמאי ניחוש לה? דהאינו יהודי שותפו אינו כשלוחו, כיוון שאינו עושה בעצמו. ואי משום דהפועל הוא שכ(י)ר יום, הלא אם היה בידו כח שלא יעשו בשבת – ודאי מחוייב לעשות כן, אבל הלא שותפו האינו יהודי לא יניחנו לעשות כן, ואם כן – אדעתא דנפשיה מושיב פועלים, והריוח של הישראל ממילא בא, ויטול שכר השבת בהבלעה כבדינים הקודמים (כן נראה לענית דעתי).

יב וכן אם התנור או עסק אחר הוא של הישראל לבדו, והוא משתף עימו אינו יהודי שתמיד יסיק התנור ולאפות לכל מי שירצה לאפות, ובעד זה נוטל חצי הריוח - יכול לחלוק עמו גם שכר השבת בהבלעה. דבזה לא שייך דהוה כשלוחו, כיוון שאין על הישראל לעשות כלל, והאינו יהודי עושה בשביל עצמו. וזהו כקיבולת, דאדעתא דנפשיה קעביד, וריוח הישראל בא ממילא (מג״א ס״ק ג׳ והגר״ז סעיף ט׳). אך לא יזכיר לו: טול אתה בשבת ואני יום אחד - דבכהאי גוונא אסור, דהוה ליה כנותן שכר שבת. ולא דמי לתנור, שהם שותפים בעצם התנור, דהוה התנור לגמרי של האינו יהודי, המחצה שלו. אבל כשהתנור של הישראל לבדו - הלא בכהאי גוונא הוא כשכר שבת. אלא יחלקו כל השכר של כל השבוע למחצה (תוס׳ שם בשם רבינו אלחנן עיין שם), או לשליש או לרביע, כפי שהושוו ביניהם. אך כל זה הוא במקום שמותר להשכיר תנורו לעכו״ם, על פי הפרטים שנתבארו בסימן רמ״ג סעיף י״ג, כגון שנתפרסם שאינו שוכר שכירי יום, אלא כעין קיבולת, או כשמנהג אותו המקום כן, כמו שכתוב שם. אבל בלאו הכי, כיוון שהתנור שלו לגמרי - הלא אסור להשכירה לאינו יהודי מטעם חשדא, כמו שנתבאר שם.

יג עוד יש היתר כשהם שותפים בעצם התנור, שהישראל ישכיר לו חלקו בקיבולת, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ וזה לשונו: ״ואם ירצה להשכיר לאינו יהודי חלקו בשבת או בקיבולת – שרי, וכמו שנתבאר בסימן רמ״ד לעניין מכס ומטבע דשרי. וכל שכן כאן - דשרי בשותפות אינו יהודי״, עד כאן לשונו. והנה בקיבולת, דהיינו שיתן לו בעד חלקו כך וכך - ודאי דשרי, דלא גרע מאם כל התנור שלו, והיינו שהקיבולת יהיה על כל ימי השבוע, ויהיה השכר שבת בהבלעה. אבל מה שהתיר על חלקו בשבת לבד, תמוה, דהא להדיא נתבאר שם דרק במכס ומטבע התרנו זה, משום דהוי הפסד גדול, וגם

מפני שאין עצם העסק שלו, כפי שנתבאר שם, ולכן יש שדחה דבריו בזה הפרט (ט״ז ס״ק ג׳). וצריך לומר דדעת רבינו הרמ״א כן הוא: דכיוון שהאינו יהודי שותפו בעצם התנור, ולא יניח שלא יאפו בו בשבת, ואם כן אין ביכולת הישראל למונעו - אם כן מה לי אם יקח חצי השכר או שישווה עמו כך וכך, וזה טוב יותר מחצי השכר, כמובן. ואין כוונתו שיזכיר לו להדיא שבת, אלא שיאמר לו: ׳תתן לי בעד חלקי כך וכך ליום׳ (וכן משמע מהמג״א סוף ס״ק ח׳ ומהגר״ז סעיף י״ד). ודבר פשוט הוא שצריך לומר לו כן קודם השבת, ואפילו אחר שנעשו שותפים (ולכן כתב זה בסעיף ג׳, ודו״ק). וקודם שנעשו שותפים יכול גם להזכיר לו שבת באופן זה, והיינו שיאמר לו: אשתתף עמך באופן זה, שימי השבת יהיה שלך לגמרי, ולי תתן בעד זה כך וכך (כן משמע במג״א שם. ולפי זה יתפרשו דברי הרמ״א בשני דרכים. ואין זה שכר שבת, אלא תנאי בעלמא שבאופן זה ישתתף עמו, שיתחייב לו כך וכך מעות, ובשבת כולה שלך, ודו״ק).

יד כבר נתבאר דבהתנו מתחילה - מותר לומר להאינו יהודי: טול אתה חלקך בשבת, ואני אטול כנגד זה יום אחד מימות החול. ובלא התנו מתחילה, אלא שקנו סתם בשותפות - אסור. אמנם לזה יש עצה, אם רצונו לומר כן - יבטלו השיתוף הקודם. והיינו אם קנו בשותפות - יבקשו מהמוכר שיחזיר להם הדמים ויקרעו השטר מכירה, ואז יעשו התנאי ביניהם ויקנו מהמוכר בקניין חדש. או אם עשו שותפות בחנות או בעסק אחר - יבטלו השותפות וימחלו זה לזה התנאים שביניהם. ואם עשו כתב שותפות – יקרעו אותו, ואחר כך יעשו התנאי וישתתפו. ואם נשתתפו בחנות והניחו שניהם מעות או סחורה - יבטלו זה, ויקחו בחזרה המעות או הסחורה, ויעשו התנאי ואחר כך ישתתפו. ולא אמרינן דהערמה בעלמא הוא - דוודאי כן הוא, דאטו אין ביכולתם לבטל השותפות? ! ונהי שעושים כן מפני איזה טעם - מכל מקום מי יוכל למחות בידם? וכן אחר כך בההשתתפות השנייה. ואף אם נקראנה הערמה - גם כן מותר בדרבנן אפילו בהערמה דמינכרא, כדמוכח בשבת לעניין מעבורת קל״ט: עיין שם, וכמו שכתוב לקמן סימן של״ט בטור. ואף שלא התרנו בשם רק לצורבא מרבנן - זהו בדבר של פרהסיא ומינכרי טובא, ולא בנידון זה, שהוא עסק מסחר הנעשה בצינעא, וביכולתם לעשות כרצונם, כמו שכתבתי (וכן משמע ברש״י שם ד״ה ׳הערמה׳ שמסיים: ״לעבור שם לפני הכל״, עיין שם, ומשמע להדיא דאהערמה ראשונה דברזי דתומי לא קאי, מפני שזהו בצינעא, עיין שם ודו״ק).

טו כתב הרמב״ם בפרק ו׳ (הלכה י״ח): ״הנותן מעות לאינו יהודי להתעסק בהם, אף על פי שהוא נושא ונותן בהם בשבת - חולק עמו בשכר בשווה, וכן הורו כל הגאונים״, עד כאן לשונו. וכן מותר ליתן לו סחורה בכהאי גוונא, שהרי הישראל אינו מצווה לו להתעסק בשבת, והוא אדעתא דנפשיה עביד, לפי שיש לו חלק בהריוח, או שקוצץ לו שכר שמכל סכום שיפדה יתן לו כך וכך, דאז עושה בשביל עצמו כדי להרוויח יותר. אבל אם הוא שכיר יום – אסור, דעושה אדעתא דישראל. אלא וודאי שאין ההיתר אלא בקצץ, או שיש לו חלק, וכבר נתבאר שצריך לקבל שכר שבת בהבלעה. ואין לאסור מפני מראית עין, שלא יאמרו שהוא שלוחו של הישראל, לפי שאין הכל יודעים שמעות אלו וסחורה זו היא של ישראל (הרב המגיד). ולפי זה, אם העסק הוא במקום קבוע, כמו בחנות או בשאר מקום מיוחד, והכל יודעים שזהו עסק של הישראל - אסור בכל עניין, (עיין ש״ת ס״ק ב׳) ודבר פשוט הוא.

טז וכל זה הוא כשהאינו יהודי הוא העוסק לבדו. אבל אם כל אחד עוסק ביומו, וכנגד יום השבת שעוסק צריך הישראל לעסוק כנגדו יום אחד בחול - הרי הוא שלוחו בשבת. אמנם אם אין העכו״ם דורש ממנו שכנגד יום השבת יעשה הישראל לבדו יום אחד בחול - מותר, וזה נתבאר מהדינים הקודמים. אבל כשמוטל עליו לעשות יום אחד כנגדו - אין תקנה לזה שיהנה מרווח השבת. אך אם הוא הפסד גדול - יש לסמוך על דעת הרא״ש שבסעיף ז׳ שיעשו סתם ויחלוקו סתם, עיין שם.

יז ישראל שלקח תנור למשכון מהלוואה לאינו יהודי, וביקש האינו יהודי ממנו שתהיה התנור תחת רשותו, ומה שיעלה התנור שכר יתן לו רווח בעד מעותיו - מותר לקבל ממנו שכר השבת אפילו שלא בהבלעה, לפי שגוף התנור הוא שלו ואין להישראל חלק בזה, אלא שעבוד בעלמא. וגם אינו אומר לו שיעשה בשבת, אלא מעצמו הוא עושה לטובתו, כדי לשלם החוב שנתחייב בעד המעות, ואם כן אין כאן איסור כלל. ולאו דווקא תנור, דהוא הדין דבר אחר בכיוצא בזה - מותר.

יח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו׳: ״אם אפו אינם יהודים בתנורו של הישראל בשבת בעל כרחו (ולא צייתו להישראל, שלא רצה להניחם), ונתנו לו פת בשכר התנור - אסור ליהנות ממנו״, עד כאן לשונו. וכן אם נתנו לו מעות, אסור ליהנות מהם (אליה רבא ס״ק ז׳). וטעם האיסור - דהוי שכר שבת. והלבוש כתב הטעם, משום דנאפה בשבילו, עיין שם, ולפי זה, אם נתנו מעות – מותר, ולא נראה כן (שם). וכן יש מי שאומר דדווקא לכתחילה אסור לקבל מהם, אבל בדיעבד - מותר (של״ה על המרדכי), ולא משמע כן מלשון רבינו הב״י. מיהו זהו וודאי, אם אפו גם בימי החול - מותר לקבל מהם השכר שבת גם כן על ידי הבלעה, (ב״ח סוף סימן רמ״ג). ובכהאי גוונא יש להתיר גם בלא בעל כרחו, אלא שאי אפשר לצייר זה, דהא אסור לו להניחם

לאפות בתנורו בשבת. ויש מי שאומר דאף שעשה איסור - אין לאסור השכר בדיעבד בהבלעה, כיון שאינו אלא משום מראית העין (מ״ב ס״ק כ״ג). ולא נהירא, דלא אמרינן בזה אלא במקום הפסד גדול, אבל בזה - אדרבא ראוי לקונסו, וכן עיקר.

סימן רמו

א כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין ט״ז: ״מותר להשאיל כלים ולהשכירן לאינו יהודי, ואף על פי שהוא עושה מלאכה בהן בשבת - מפני שאין אנו מצווין על שביתת הכלים. אבל בהמתו ועבדו - אסור, מפני שאנו מצווין על שביתת בהמה ועבד״ עכ״ל. ומדלא כתב הרמב״ם דבערב שבת אסור להשאיל ולהשכיר כלים - שמע מינה דסבירא ליה דגם בערב שבת מותר, אף על גב דתניא: (י״ט.) ״לא ישכיר אדם כליו בערב שבת לעכו״ם, בד׳ וה׳ - מותר״, סבירא ליה שאין הלכה כן, וכן הוא דעת הרי״ף שהשמיט ברייתא זו ע״ש. (וסבירא ליה דאתא לבית שמאי, דסבירא ליה שביתת כלים, כמבואר שם י״ח. והתוספות הקשו, דאם כן בד׳ וה׳ נמי ע״ש. ונראה לי דכיון דשאלה ושכירות הוי קניין קצת, אך לא לגמרי כמו שיתבאר - לכן בד׳ וה׳ לא חיישינן, דשמא לא יעשה בשבת בהם איסורא דאורייתא, ובערב שבת חששו ודו״ק).

ב אבל רבותינו בעלי התוספות ורוב הפוסקים סבירא ליה דברייתא זו היא לדינא, ואין הטעם משום שביתת כלים - אלא משום דכשמשכירו בערב שבת מיחזי כנוטל שכר שבת ע״ש. ואף על גב דהשכר שבת הוא בהבלעה בשארי ימים, דאם לא כן בכל עניין אסור ליטול בעד יום השבת ביחוד, מכל מקום כיון דמשכירו בערב שבת שהיום הראשון של השכירות מתחיל משבת - מיחזי כשכר שבת ואסור. ואם הוא משכיר וחושב כל יום בפני עצמו - אסור אפילו בד׳ וה׳, דזהו ממש שכר שבת. ולפירוש זה יש איסור בכל מיני כלים, אף אותן שאין בהם מלאכה להשכיר בערב שבת.

ג ויש עוד שיטה לרבינו יונה, דמפרש ברייתא זו לא בכל הכלים - אלא בכלים שעושין בהם מלאכה, כמו קרדום ומחרישה וכיוצא בהם. ולאו משום שביתת כלים, אלא מפני דכשמשכיר לו כלי כזה בערב שבת, והשוכר האינו יהודי מתחיל לעשות בה בשבת - מיחזי כשלוחו של ישראל לעשות מלאכתו בשבת. אבל כלים שאין עושין בהן מלאכה - מותר להשכיר אפילו בערב שבת, דלא מיחזי כשכר שבת, כיון ששוכר לשבוע או לחדש והוי השבת בהבלעה. וראיה לזה דאם נאמר דכשמשכיר בערב שבת מיחזי כשכר שבת - אם כן מאי איריא לאינו יהודי, אפילו ליהודי ליתסר מהאי טעמא. (רא״ש שם) ואם תשאל כיון דלזה לא חששו, למה חששו שיאמרו שלוחו הוא. דיש לומר הטעם משום דאין דרך להשכיר על מקח כל יום בפני עצמו אלא לשבוע או לחדש, והוי בהבלעה וליכא בזה חשדא. אבל בזה - וודאי יש לחשוד שהוא שלוחו לעשות מלאכתו. (והנה הטור והש״ע לא הביאו דעת התוספות כלל וצ״ע, שהלא רוב הפוסקים סוברים כהתוספות. והב״י כתב דרש״י סבירא ליה כהר״י ע״ש, ואולי כיון דלהרי״ף והרמב״ם בכל עניין מותר, וגם רש״י אינו סובר כתוספות - לכן לא חששו להביא דיעה זו ודו״ק).

ד וזהו בשכירות, אבל להשאיל לו כלי - מותר אפילו בערב שבת. ולא מיבעיא לשיטת התוספות דבשאלה לא שייך מיחזי כשכר שבת, שהרי אינו נוטל כלום, אלא אפילו לשיטת רבינו יונה דמירי בכלי שעושין בה מלאכה, והאיסור הוא משום דמיחזי כשלוחו לעשות מלאכתו - מכל מקום בשאלה לא חששו לזה, דהחשש אינו אלא כשהישראל נוטל מעות ומגיע לו טובה במה שהאינו יהודי משתמש בה בשבת - שפיר חששו שמא יאמרו. אבל בשאלה - לא חששו. וראיה לזה ממה שיתבאר בסימן רנ״ב, דמותר ליתן עורות לעבדן וכלים לכובס בערב שבת. ולמה לא חששו שיאמרו ששלוחו הוא, אלא משום דשם אינו מגיע טובה להישראל במה שעושה בשבת, ולא כן בשכירות. (עיין ב״י).

ה רבינו הרמ״א פסק כרבינו יונה, וטעמו נראה לי משום דהיא סברא ממוצעת בין הרי״ף והרמב״ם שהתירו בכל הכלים לשכור בערב שבת, ובין סברת התוספות והסמ״ג ועוד פוסקים שאסרו בכל הכלים כמו שנתבאר. ורבינו יונה התיר בכלים שאין עושין בהן מלאכה ואסר בכלים שעושין בהן מלאכה, והלכה כדברי המכריע. ועוד כתב דמותר להשאיל לו בערב שבת אף על גב שמתנה שהאינו יהודי יחזור וישאיל לו, ולא אמרינן בכהני גווני דהוה כשכירות, עכ״ל. כלומר אף על גב דזהו כעין שכירות, דמה לי אם משלם לו במעות או בתשמישי כלים, מכל מקום כיון דלא הוי בדרך שכירות ממש - לא חשו לזה (ב״י) בדבר שאינו אלא חשש חשדא.

ו אבל בשבת עצמה - אסור להשאיל שום כלי לאינו יהודי. ולא עוד אלא אפילו בערב שבת, אם הוא סמוך לחשיכה באופן שאין להאינו יהודי שהות להוציאו מביתו של הישראל קודם חשיכה - גם כן אסור. והטעם כתב הרמב״ם שם, דכשיוצא מבית הישראל בשבת - יראה כמו שלוה לו או משכנו או פסק עמו או מכר לו בשבת, עכ״ל. ולפי זה אסור גם בעיר שיש שם עירוב, ומוטל לטלטל. אבל רבינו הב״י בסעיף ב׳ כתב הטעם, מפני שהרואה סבר שהישראל צווהו להוציאו, עכ״ל. וטעם זה כתב בספר התרומות, שיחשודו שהישראל צוה להוציא חפצו לרשות הרבים, ואמירה לעכו״ם שבות. ולפי זה במקום שאין רשות הרבים רק כרמלית, דאינו אלא שבות - הוי שבות דשבות ואין גוזרין גזירה דשמא יאמרו בשבות דשבות. (ט״ז סק״ג) או אפשר

דגם בשבות דשבות גזרינן, (מג״א סק״ו) מיהו במקום שיש עירוב - אין כאן חשש כלל. וצ״ע על רבינו הב״י שהשמיט דברי הרמב״ם, דלהרמב״ם בכל עניין אסור. (שם) ונראה דכיון שהסמ״ג וסה״ת השמיטו טעמו ולא חששו לו - ולכן השמיט גם הוא. (א״ר סק״ח) ומכל מקום יש לחוש לדבריו ואין להקל אלא בעת הצורך, וכן אם הדבר ניכר שהיא בשאלה - גם כן מותר אפילו להרמב״ם, דבכהני גווני אין בזה שום חשש כמובן.

ז ואם באמת מכר לו בערב שבת או נתנו למשכון או לעשות בו מלאכה או הלווהו לזמן מרובה יותר מל׳ יום, דהוי כמכירה כמ״ש לעיל סימן י״ד - לדברי הכל צריך ליצא מפתח ביתו מבעוד יום אפילו במקום שיש עירוב, לפי שיש לחוש שמא יוודע להרואה אותו יוצא מבית ישראל שהישראל מכרו לו או משכנו או נתנו למלאכה או הלווהו כמ״ש, כיון שכן הוא האמת, ויחשדוהו שעשה כן בשבת. מה שאין כן בשאלה סתם, כשיוודע לו האמת - אין בזה חשד כלל, אף אם ידמה לו שהשאילו בשבת, שהרי מותר להשאיל בשבת. ודע, דכל דברים אלו הם כשהחפצים הם של הישראל. אבל חפצים של אינו יהודי שהיו מופקדים ביד ישראל ובא ליטלו בשבת - יכול ליטלם אף שיוציאם לרשות הרבים, כמ״ש בסימן שכ״ה (הגר״ז).

ח וזהו הכל בכלים, שאין אנו מצווים על שביתת כלים. אבל אסור להשאיל בהמתו לעכו״ם אפילו באמצע השבוע אם היא בת מלאכה, כגון שור העומד לחרישה או סוס המושך בקרון וכיוצא בהם, מפני שהוא יעשה בה מלאכה בשבת, והתורה אמרה: ״למען ינוח שורך וחמורך״. וכן לא ישאילנו עבדו ואמתו הקנוים לו שנאמר: ״למען ינוח עבדך ואמתך כמוך״. רק להם ביכולת הבעה״ב להזהירם שלא יעשו בשבת, אבל בהמה אינה בת דעה. ואף על פי שהשואל יבטיחנו שלא יעשה בה מלאכה בשבת - אינו נאמן. ויראה לי דאם מניח משכון תחת יד הישראל, ומתנה שאם יתוודע שעשה בה מלאכה בשבת יקח הישראל המשכון לחלוטין - מותר, שהרי יתיירא לעשות בה בשבת, דשמא יתוודע הישראל ויאבד משכונו, ועיין בסימן ש״ה.

ט וכן אסור להשכיר בהמתו לאינו יהודי שיעשה בה מלאכה בשבת. ואף על גב דלקניינים ולדיני אונאה הוי שכירות כמכר, ושכירות לזמן השכירות - ממכר הוא, (ב״מ נ״ו:) זהו רק לפרטים אלו. אבל אינה כשל השוכר ממש, דגוף הבהמה של המשכיר הוא, ולהדיא אמרו חז״ל בפרק לפני אידיהן (עבודה זרה ט״ו.) דשכירות לא קניא. ויש מי שרוצה לומר דלחומרא הוי קניין, ולפי זה ישראל ששכר בהמה מאינו יהודי - אסור לו להניחה לעשות מלאכה בשבת, (עיין מג״א סק״ח וב״ח בחושן משפט סוף סימן שי״ב) אך להדיא מוכח שם דגם לחומרא לא הוי קניין. (וכבר השיג הש״ך שם סימן שי״ג סק״א על הב״ח בזה, וראיה מישראל ששכר פרה מכהן, דמאכילה כרשיני תרומה. ואף שתוספות כתבו שם דמזונותיה על הכהן, וכמו שהביא המג״א, מטעם אחר כתבו כן, דאם לא כן איך מאכילה תרומה ע״ש. ובאמת הרא״ש שלהי תרומות כתב שלא כהתוספות, ומזונותיה על הישראל, ועם כל זה מאכילה תרומה ע״ש, ואם כן מהרא״ש מוכח להדיא דגם לחומרא לאו ממכר הוא ודו״ק).

י ואינו מועיל מה שיעשה עמו תנאי שלא יעשה בה מלאכה בשבת וגם שכירות לא יקבל בעד שבת, משום דאינו נאמן, אלא אם כן מתיירא שלא יפסיד בזה, כמ״ש בשאלה. אבל יכול להשאילה ולהשכירה בתנאי שישיבנה להישראל קודם השבת ובזה לא שייך נאמנות, שהרי בוודאי יפסיד בזה, שיתבענו בערכאות על מה שלא קיים תנאו. ומכל מקום אם אירע כן שהשאיל או השכיר על תנאי זה ולא החזיר לו, פסק רבינו הב״י בסעיף ג׳ שיפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר: ׳בהמתי קנויה לו׳, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא עכ״ל. ורבינו הרמ״א כתב על זה, דאם רוצה יכול להפקירה לפני ג׳ בני אדם כדין שאר הפקר, ואפילו הכי אין שום אדם יכול לזכות בה, דוודאי אין כוונתו רק להפקיע איסור שבת מעליו עכ״ל, ודבריו צריכים ביאור.

יא וביאור הדברים כן הוא, דהרוצה להפקיר דבר - הוה מן התורה הפקר אפילו כשהפקיר בינו לבין עצמו, ומדרבנן צריך ג׳. וזהו לשון הגמרא סוף פרק ד׳ דנדרים: (מ״ה.) ״דבר תורה - אפילו באחד הוי הפקר, ומה טעם אמרו בשלשה - כדי שיהא אחד זוכה ושתים מעידים״, וכן הוא ברמב״ם פרק ב׳ (הלכה ט״ז) דנדרים ע״ש. ורבים תפסו דהרמב״ם סבירא ליה דעל כל פנים אחד צריך מן התורה, אבל התוספות והרא״ש שם כתבו דהוא הדין אפילו בינו לבין עצמו ע״ש, ולפי זה גם מהרמב״ם אין הכרח דאחד מעכב, וכבר כתבנו זה בשם אחד מהגדולים בחושן משפט סימן רע״ג סעיף ז׳ ע״ש. ולפי זה כתבו התוספות והרא״ש שם, דבעובדא כי האי שלא החזיר לו האינו יהודי את הבהמה - יכול להפקירה בינו לבין עצמו כדברי רבינו הב״י. ונראה לי דזה שלא הצריכו בפני ג׳, משום שיש לחוש שאחר יזכה בהבהמה.

יב אבל התוספות בשבת (י״ח: ד״ה ׳דמפקרא׳) כתבו דצריך להפקיר בפני ג׳ דווקא, ובפירוש כתוב זה בתוספות ישנים שם ע״ש. ונראה לי בטעמם, חדא כיון דמדרבנן צריך ג׳, ועוד דאם יפקירה בינו לבין עצמו - עדיין איכא חשדא להרואה, שיאמר שבהמת ישראל עושה מלאכה בשבת. וזהו שדקדק רבינו הב״י לומר ׳כדי להנצל מאיסור דאורייתא׳, כלומר אבל איסור מראית העין עדיין יש, אך מפני זה לא נטיל עליו שיאבד בהמתו אם אחר יזכה בה. ולזה בא רבינו הרמ״א, דיכול להפקיר בפני ג׳, כדי שיהיה הפקר גמור מדרבנן וגם איסור מראית העין לא יהיה, דעל ידי ג׳ יתפרסם שהפקירה. ומכל מקום לא יגיע לו נזק, כי אין אחר יכול לזכות בה, מפני דאנן סהדי שלא הפקירה רק כדי שלא יעבור על איסור שביתת בהמתו. ואין לשאול דאם כן איזה הפקר הוא זה, דיש לזה עצה שיפקירנה רק על יום השבת בלבד, דהפקר לזמן - הוי הפקר, כמ״ש בחושן משפט סימן רע״ג סעיף ח׳, דבירושלמי

פרק ו׳ דפיאה למדו הפקר משמיטה, כמו שבארנו שם, ובשבת אין אדם רשאי לזכות בה, שהרי עדיין רשות העכו״ם עליה, ולאחר השבת חוזרת לו, כמ״ש רבינו הב״י בספרו הגדול. (עיין ט״ז סק״ה) ורבינו הרמ״א אומר, דאפילו לא פירש כן בפירוש - אמרינן שדעתו היה כן. (עיין מג״א סקי״א, דמשמע מדבריו דגם במפקיר שלא יזכה בה אדם - מהני, אף שאינו הפקר גמור, וכמ״ש המחה״ש. ועיין פרמ״ג בט״ז אות ה׳ ודברים תמוהים הם, ולכן נראה לעניות דעתי העיקר כמ״ש ודו״ק).

יג ומכל מקום לכתחלה אסור להשכיר או להשאיל לאינו יהודי, על סמך שהוא יפקירנה בפני ג׳ בערב שבת. ויש מי שמתיר לכתחלה לעשות כן, (מג״א סק״ט בשם ב״ח) ואין לסמוך על זה רק במקום הכרח גדול, כגון שהוא מוכרח על פי פקודת השר להשאילה או להשכירה וכיוצא בזה. אבל בלא זה - חלילה להורות היתר לכתחלה בזה, וגם במכירה אינו מותר שימכרנה ליום השבת בלבד, אלא צריך למוכרה לגמרי. (מג״א שם).

יד וזה שכתב רבינו הב״י: ״או יאמר: ׳בהמתי קנויה לאינו יהודי״, יש מי שאומר שצריך לומר לו דווקא בפניו בהמתי קנויה לך. (שם סק״י) וזיכוי על ידי אחר לא מהני, דזכייה הוי מטעם שליחות, ואין לו שליחות כמ״ש בחושן משפט סימן קפ״ב. (מחה״ש שם)ואין לשאול דמאי מהני אמירה בעלמא, הלא אמירה בעלמא אינו קניין. דיש לומר דכיון דעומדת ברשות האינו יהודי, ממילא כשאומר לו ׳בהמתי קנויה לך׳ - רשותו קונה לו, והקניין חצר יש לו, דלא כמו שפקפק בזה אחד מהגדולים, ובארנו זה בחושן משפט סימן קצ״ד סעיף י״ב ע״ש. ולפי זה אפשר לומר דאתי שפיר דברי רבינו הב״י, שדי באומר זה שלא בפני האינו יהודי. והטעם, דאף על גב דבענין בכל קניין גם דעת הקונה, שאני הכא שהוא גזלן גמור, שהרי התנה עמו להשיבה בשבת והוא אינו משיבה, אם כן כוונתו לגוזלה, וממילא דכשאומר ׳בהמתי קנויה לו׳ - לא גרע מיאוש, ויש כאן יאוש ושינוי רשות, וממילא דחצירו קונה לו. (כן נראה לעניות דעתי, ועיין א״ר סקי״א שהסכים גם כן להב״י מטעם אחר דחוק ע״ש, וההקנאה היא במתנה).

טו יש אומרים דרק בשבת אנו מצווין על שביתת בהמתינו ולא ביום טוב, (רמ״א סעיף ג׳) ד״למען ינוח שורך וחמוריך״ (שמות כג יב) וכן ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך״ (שמות כ י) - בשבת כתיב ולא ביום טוב, דביום טוב כתיב: (שמות יב טז) ״כל מלאכה לא יעשה בהם״ - ועל האדם בלבד קאי. ונראה לי דלדיעה זו גם שביתת עבד ואמה אינו ביום טוב, דבשבת כתיבי ולא ביום טוב. ויש אומרים דיום טוב כשבת, ולהדיא תנן: ״אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד״, ובירושלמי פרק ה׳ (הלכה ב׳) דביצה אמרו דאין רוכבין על גבי בהמה משום שביתת בהמתו. (רש״ל ביש״ש שם ועיין מג״א סקי״ב שהסכים כרש״ל, אבל הט״ז סימן תצ״ה סק״ג הסכים להרמ״א ע״ש, והב״י לקמן סימן תצ״ה בחבורו הגדול גם כן כרש״ל ע״ש).

טז ולעניין הלכה: יש שפסקו לאיסור (הגר״א והגר״ז), ויש שפסקו להיתר (תוי״ט סוף פרק ב׳ דביצה והפר״ח לקמן סימן תצ״ה). ודע דאפילו להסוברים שיש שביתת בהמה ביום טוב - אין זה אלא לעשות בה מלאכה האסורה ביום טוב, כמו חרישה וכיוצא בזה. אבל להוציא עליה משא ביום טוב - וודאי אין איסור מן התורה, דהא בשבת האיסור הוא ברשות הרבים ולא בחצר, כמ״ש בסימן ש״ה, וביום טוב אין הפרש בזה, דביום טוב ליכא איסור הוצאה, ואם תאמר דביום טוב אסור גם בחצר - נמצא יום טוב חמור משבת. ועוד, דלהדיא אמרינן בשבת (קנ״ג:) דאי אפשר לאסור בבהמה יותר מבאדם, ואדרבא בהמה קילא טפי ע״ש. וגם איסור דמחמר אחר בהמתו, דילפינן לה מ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך״ (שם) - לא שייך ביום טוב אם לא לדעת הרשב״א, דסבירא ליה דאיסור דמחמר שייך גם בחצר. אבל הר״ן בפרק ׳לפני אידיהן׳ דחה דבריו, וכתב דמחמר אינה אלא ברשות הרבים, וכן כתב בתשובות הריב״ש (סימן כ״ד), וממילא דגם זה לא שייך ביום טוב, וכן כתב מפורש הרמב״ן בשורש י״ד למניין המצות - דמחמר ליכא ביום טוב ע״ש. (דמיירי בעניין מחמר וכתב דלא שייך זה ביום טוב ושביעית ע״ש, ולפי זה ניחא דברי הש״ס בביצה ל״ז: שאומר בטעם ולא רוכבין על גבי בהמה - גזירה שמא יחתוך זמורה, ולא אמר - משום שביתת בהמתו, משום דביום טוב ליכא שביתה זו. אמנם גם הרמב״ם לעניין שבת בפרק קמא כתב טעם הש״ס, וצריך לומר משום דחי נושא את עצמו. והירושלמי בביצה שם שאומר משום שביתת בהמתו, עיין מג״א סקי״ב שכתב דפירושו שמא יצא חוץ לתחום, וכן מפני שהוא צער לה כמו שיתבאר בסעיף הבא ודו״ק).

יז לכאורה כיון שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, והיינו שלא תעשה מלאכה האסורה לנו - אם כן אין לנו להניחה שתעמוד על עשבים ותאכל, שהרי תולשתן מהמחובר. אמנם במכילתא משפטים (פרשה כ׳) תניא: ״למען ינוח שורך וחמוריך״ - הוסיף לו הכתוב נייח אחר, להיות תולש מן הקרקע ואוכל. או אינו אלא יחבשנו בתוך ביתו - אמרת אין זה נייח אלא צער ע״ש. (תוספות שבת קכ״ב. ד״ה ׳מעמיד׳ הביאו בלשון אחר ע״ש) ויראה לי דאסמכתא בעלמא הוא, דאם לא כן גם בעבד ואמה נאמר כן, שהרי כתיב שם: ״וינפש בן אמתך״, וזהו וודאי שהם אסורים בכל המלאכות כהבעלים עצמם. (ואין לחלק בין לשון ינוח ללשון וינפש)אמנם העניין כן הוא, דוודאי על הבהמה שאינה בת דעת כלל - לא שייך בה איסור המלאכה, והאיסור הוא על הבעלים כשהוא עושה בה המלאכה. אבל בלא הבעלים, כלומר בדבר שאין המלאכה נוגעת לעצמו - לא שייך בה איסור, ולכן אמרו בשבת שם: ״מעמיד אדם את בהמתו על גבי עשבים״. אבל העבד והאמה שיש בהם דעת - עליהם מוטל האיסור, והבעלים מצווים להשגיח עליהם שלא יעשו

שום מלאכה. ועוד דבהם כתיב בדברות האחרונות: "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך". (ולפי זה יש לומר דדרשא גמורה היא, ובעבד ואמה ריבה הכתוב ודו"ק).

יח יש מי שאומר דשירכוב העכו"ם על בהמת ישראל - אין להקפיד, כי חי נושא את עצמו, אך יש להקפיד על האוכף שתחת הרוכב. אבל לרכוב מחוץ לתחום - אסור. (עטרת זקנים) ולא נהירא כלל, שהרי על כל פנים היא מצטערת, ולפי המכילתא שהבאנו - איסור גמור הוא. (והביא זה בשם הלבוש סימן ש"ה, ולא נמצא כן בלבוש) ולא דמי למה שמותר למכור סוס מטעם זה, כמ"ש הרמב"ם בפרק כ', דהתם חששא בעלמא הוא, משום נסיוני סמוך להשקיעה, כדאיתא ב'לפני אידיהן', ולא חששו בכהני גווני. מה שאין כן להניחו לרכוב - וודאי אסור. ודע, דאף על גב דשביתת בהמתו אינו אלא בבהמת עצמו, מיהו מחמר אחר בהמתו - האיסור שוה בין בבהמתו בין בבהמת אחר, אפילו של עכו"ם, דכיון דשמעה לקליה ואזלא מחמתיה - אין הפרש, שהרי איסור זה הוא עצמו עושה אותו. (ר"ן בפרק לפני אידיהן).

יט כתב רבינו הב"י בסעיף ד': "ישראל שהשכיר שוורים לאינו יהודי לחרוש בהם וחורש בהם, יש מתירים אם קבל עליו האינו יהודי אחריות מיתה וגזילה וגניבה ויוקרא וזולא, ויש אומרים דכיון שאינו יכול למכרה אם ירצה - נקראת בהמת ישראל" עכ"ל. והעיקר כדיעה ראשונה, שכן סתם רבינו הרמ"א בסעיף ה' ע"ש. (וזהו שציין לעיין שם) ועוד, דגם לעניין ריבית הדין כן, כמבואר ביורה דעה ריש סימן קע"ז ע"ש. אבל אם לא קבל עליו יוקרא וזולא - אסור. ומכל מקום תמיהני, דנהי דמשום עצם האיסור מותר, מכל מקום הא איכא מראית העין. ואולי סמכו על מ"ש בסימן רמ"ד דבמקום הפסד גדול - לא חיישינן לזה ע"ש, אך לא ידעתי אם זה נקרא הפסד גדול. ולכן צריך לומר או שיפרסם שהוא קבל עליו כל האחריות, או כגון שעדיין אינו ידוע שאלו השוורים הם של הישראל, או כגון שהוא עושה עמם חוץ לתחום, דבכהני גווני - אפילו בבניין שרי, כמ"ש שם.

כ יראה לי הדבר פשוט, שכשהישראל והאינו יהודי שותפים בבהמה, אם האינו יהודי יעשה בה מלאכה בשבת - עובר הישראל על שביתת בהמתו. ואם יכול למחות בו - מחוייב למחות, ואם אינו יכול למחות - לא ישתתף עמו אלא באופני היתר, כמו שיתבאר. וכן כתב בתשובות הריצב"א בעל התוספות (הובא בהגהמ"י פרק קמא ובב"י סוף סימן רמ"ה) וזה לשונו: "וששאלת על ישראל ואינו יהודי שיש להם בשותפות שדות ושוורים, בשביל השדות אין איסור... אבל מחמת השוורים - יש לאסור, דאדם מצווה על שביתת בהמתו, ואינו מוצא תקנה אם לא שימכור וכו'" עכ"ל, וכן מטין דברי רבותינו בעלי הש"ע בכל סעיף ה' ע"ש, וכמו שיתבאר. (והמג"א סקי"ג הביא בשם הריב"ש דאין בזה משום שביתת בהמתו, כיון שיש להאינו יהודי חלק בו ע"ש. ויש בזה מכשול לפני המעיינים, דהריב"ש סימן קנ"א כתב להדיא מטעם שהאינו יהודי לא יציית ויעשה בעל כרחו, ואדרבא כתב בסוף וז"ל: "ומשום שביתת בהמתו - ליכא, כיון שעושה בעל כורחו מחמת חלקו, אלא שעשה איסור מתחלה להשתתף עמו וכו'" עכ"ל והמג"א קיצר כדרכו ודו"ק).

כא אם הישראל רוצה להשתתף עם האינו יהודי בבהמה העושה מלאכה - יעשה כמ"ש בסימן הקודם בשותפות שדה או תנור ומרחץ, והיינו שיעשה עמו תנאי בשעת הקנייה, שהאינו יהודי יטול בשבת כל מה שיעלה ממנה, והוא יקח כנגדו אחד מימי החול, ובעת החשבון יטול זה ריוח של שבת וזה של יום החול, ובמקום הפסד - יכולים גם לחלוק בשוה, כמ"ש שם. ואז אפילו אם אחריות שניהם שוה בכל ימי השבוע - מותר, דסוף סוף הרי התנה שביום השבת היא כולה של האינו יהודי. אבל אם לא התנה בתחלה, אם יאמר לו אחר כך טול אתה יום השבת ואני יום החול - הרי הוא שלוחו ביום השבת, כמ"ש בסימן רמ"ה. אלא יטול האינו יהודי שכר כל השבתות, ושל ימי החול - יחלוקו, כמ"ש שם. ועדיין גרם לאיסור, שמחצית בהמתו עשתה מלאכה בשבת, אף על גב שאינו יכול לעכב את האינו יהודי מלעשות בשבת - לא היה לו להשתתף עמו באופן זה, כמ"ש בסעיף הקודם. (והמג"א שם כתב בכהני גווני שיחלוקו סתם - זהו להרמ"א שם ובהפסד גדול, כמ"ש בעצמו ודו"ק).

כב ומכל מקום יש למצא תקנה גם אם לא התנו בתחלה, לבד התקנה שבסימן רמ"ה לבטל השותפות ולהתנות בתחלה, והיינו שילונה להאינו יהודי בהלואה גמורה, שיהא רשות בידו להוציאה שלא ברשות הישראל, ויזקוף הדמים על האינו יהודי, ויקבל האינו יהודי גם האחריות על השוורים. ויש מתירים אפילו לא יהא ביד האינו יהודי להוציאה שלא ברשות הישראל, על ידי שיזקוף הדמים על האינו יהודי בהלואה, והאינו יהודי יעשה את הבהמה אפותיקי להישראל. והיינו שאם לא יפרע לו הדמים - יגבה מהבהמה, ולא יגבה רק מהבהמה ולא מדבר אחר. או שימשכן את הבהמה ביד הישראל, והאינו יהודי נוטלה ועובד בה, ויאמר האינו יהודי אם לא אשלם לך הדמים - תגבה מהבהמה. אך יזהר שלא יאמר האינו יהודי שאם לא אשלם לך תהיה הבהמה מעכשיו שלך, דאז כשלא ישלם - נמצא שהיתה של הישראל, כמ"ש בסימן תמ"א.

כג עוד היתר כתב רבינו הב"י בסעיף ה' וזה לשונו: "ויש מתירים על ידי שיזהיר הישראל את האינו יהודי שלא לעשות בה מלאכה בשבת, ואם יעבור ויעשה - תהיה אחריותה עליו ואפילו מהאונסים, ויכתוב כן בערכאותיהם. דהשתא אם בא לעשות מלאכה בה בשבת - אינה בהמת ישראל, שהרי קנאה

האינו יהודי להתחייב באונסיה״ עכ״ל. וזה שכתב ״שיכתוב כן בערכאות״ - לאו דווקא, ועיקר הכוונה שיפרסם זה שלא תהא חשדא. ואין לשאול דמאי מועיל קבלת אחריות, והרי אף לדיעה ראשונה שבסעיף ד׳ צריך לקבל עליו גם יוקרא וזולא, כמ״ש בסעיף י״ט. וצריך לומר דזהו כשכל הבהמה היא של הישראל, אבל כשהם שותפים - די בקבלת אחריות בלבד, כשמזהירו שלא לעשות בשבת. ויש מפרשים דגם כאן הכוונה שקנאה גם לענין יוקרא וזולא (הגרע״א), אבל אם כן עיקר חסר מן הספר, שהרי רק אונסים הזכיר, וכן משמע להדיא בספרו הגדול סוף סימן רמ״ה ע״ש. (וכן כתב הא״ר בסקי״ג) והטעם, דהא השואל מפני חיובו באונסים - הוי כשלו, אלא דמכל מקום אין זה קנין. וזהו כששואל ברצונו, אבל שלא ברצונו - הוא כגזלן, והוי כשלו לגמרי. ולכן כשהתנה שלא לעשות ואם יעשה הרי היא ברשותו לאונסין, וכיון שעבר - הרי הוא כגזלן, והוי כשלו. (כן נראה לעניות דעתי).

כד וכתב רבינו הרמ״א דכל צדדי התירים אלו הלכתא נינהו, ויכול לעשות איזה מהן שירצה, אפילו אם הבהמה כולה של ישראל - דינו כא(י)לו היה בשותפות האינו יהודי, רק שיפרסם שעשה דרך היתר עכ״ל. וסבירא ליה דאפילו היא כולה של ישראל, כיון ששינה ונתחייב באונסים - הוי כשלו מטעם שבארנו. וכל ה(י)תירים אלו הם כשהאינו יהודי עושה מלאכתו. אבל לעשות מלאכת הישראל - אין בה(י)תירים אלו כלום, שהרי אסור להישראל להניח לעשות לו מלאכתו, אלא אם כן מוכר כל העסק כדת במכירה גמורה ולפרסם הדבר, וכמ״ש בסוף סימן רמ״ד ע״ש. (עיין ת״ש סקט״ו שכתב על מ״ש בש״ע שיזהירו שלא לעשות בה מלאכה בשבת ואם יעבור תהיה אחריותו עליו, שצריך לומר ׳מעכשיו׳ כדי שלא תהא אסמכתא ע״ש).

סימן רמז

א כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין ב׳: ״הנותן אגרת לאינו יהודי להוליכה לעיר אחרת, אם קצץ עמו שכר הולכה - מותר, ואפילו נתנה לו ערב שבת עם חשיכה, והוא שיצא בה מפתח ביתו קודם השבת. ואם לא קצץ, אם יש במדינה אדם קבוע שהוא מקבץ האגרות ושולח אותם לכל מדינה ומדינה עם שלוחיו - מותר ליתן להאינו יהודי האגרת, והוא שיהיה שהות ביום כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה קודם השבת, שמא זה שמקבל האגרות ושלחן - ביתו סמוך לחומה הוא. ואם אין שם אדם קבוע לכך, אלא האינו יהודי שנותנין לו האגרת הוא המוליכה לעיר אחרת - אסור לשלוח האגרת בידו לעולם, אלא אם כן קצץ לו דמים״ עכ״ל. (זה שכתב: ״שמא זה... סמוך לחומה״, עיין מג״א סק״ג וב״ח, דלא כהב״י).

ב והנה בכל המלאכות שמוסר להאינו יהודי לעשות - בעינן קצץ, כמ״ש בסימן רמ״ד וסימן רנ״ב, אלא משום דבאגרת יש היתר אף בלא קצץ, אי קבוע במדינה אדם קבוע שמקבץ האגרות - להכי ביארו בגמרא ובפוסקים דין זה בפני עצמו. (עיין מג״א סק״א) ועוד דלהרמב״ם דסבירא ליה בלא קצץ - אסור לשלוח על ידו גם שלא בערב שבת, כמ״ש - אסור לשלוח האגרת בידו לעולם, אף על פי שעל ידי האומדנא יכול לבא לשם קודם השבת, ובשארי מלאכות - מותר גם בלא קצץ, כשביכולתו לגמור המלאכה קודם השבת. ואף אם יעשנה אחר כך בשבת - לית לן בה, כמ״ש בסימן רנ״ב, אבל באגרת - אינו כן, דאם לא יעשה בחול ויעשה בשבת, והכל רואים שבידו מכתב הישראל - יאמרו שבשבת נתן לו להוליך, (שם סק״ב בשם סה״ת) ולפי זה אם אין הכתב של ישראל - מותר. (שם).

ג ואין לשאול דאם כן לפי חשש זה מאי מהני קציצה, הא עדיין יאמרו שבשבת נתן לו. דיש לומר דקצץ, כיון דאדעתא דנפשיה עביד - לא יספר לשום אדם ולא יראם המכתב, מה שאין כן בלא קצץ, דאז אדעתא דישראל קעביד, ולכן אם לא ירצה להוליכו בחול ויוליכנו בשבת - יספר לפני כל שהולך בשליחותו של ישראל ויראם המכתב, ויאמרו שבשבת נתן לו. ומטעם זה יש אומרים עוד חילוק בין מכתבים לשארי דברים, דבשארי דברים לא בעינן שיקצץ לו השכירות כך וכך, אלא רק שלא יהא שכר יום, וההיתר הוא אם הוא עושה בקבלנות, שיאמר לו: ׳עשה לי מלאכה זו ואשלם לך בעד המלאכה׳. ואין צריך לקצוץ כמה ישלם לו, וכגון שהאינו יהודי סומך עליו שישלם לו כראוי. אבל באגרת - בעינן דווקא קצץ, שיקצוב לו כך וכך בעד הולכת האגרת לעיר פלונית. וזהו גם כן מטעם שנתבאר, דכשלא קצץ לגמרי - עדיין עושה קצת על דעת הישראל, ויספר בכל מקום בואו שנושא אגרת של הישראל, ויראו הכתב ויחשדוהו שנתן לו בשבת. (מרדכי פ״ק ובביאור השל״ה בבג״י ע״ש) ויש חולקים בזה, כמו שיתבאר בסעיף ח׳.

ד ועוד אני אומר, דדינא דאגרת הוי רבותא יותר אפילו בקצץ מכל המלאכות. דבאמת יש להתפלא, דנהי דמטעם מלאכת האינו יהודי אין לאסור, משום דכיון דקצץ - אדעתא דנפשיה קעביד, מכל מקום - הרי אגרתו של הישראל הולכת חוץ לתחום בשבת, והרי חפציו של אדם אין להם רק תחום בעליהם, כדתנן בביצה (ל״ז.): ״הבהמה והכלים - כרגלי הבעלים״, ואיך מותר למסור האגרת לאינו יהודי בערב שבת עם חשיכה כשקצץ, והרי יוליכנו חוץ לתחום. ונהי שאינו אומר לו מפורש שיוליכנו בשבת, מכל מקום הא יודע שיוליכנו, ואיך מותר להישראל להניח שחפציו ילכו חוץ לתחום. ונהי דבאגרת יש לומר דאחר שהוציאו מידו - שוב אין לו צורך בו, ואינו כחפציו, מכל מקום - הא זהו וודאי גם דין זה הוא כששולח מעות או חפצים

לביתו, דמותר בקציצה, ומעשים בכל יום בכל העולם ששולחים חפצים ומעות לבתיהם על הבי דואר, ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בזה, שילכו חפצינו חוץ לתחום.

ה ונראה לעניות דעתי דטעמו של דבר, דכיון דמסר האגרת להאינו יהודי בערב שבת קודם בין השמשות, שהוא סמוך לזמן קניית שביתה - הוציא האגרת ממקום שביתתו, ואינו קונה שביתת הבעלים. שהרי אפילו מי שישן בדרך וחשכה לו, סבירא ליה לרבנן בעירובין (מ״ה.) - דאינו קונה שביתה, מפני שלא נתכוין לקנות שביתה. ואף על גב דקיימא לן כרבי יוחנן בן נורי דפליג, וסבירא ליה דקונה שביתה, כמ״ש לקמן סימן ת״א, זהו מטעם דהואיל וניעור קנה - ישן נמי קנה, כמבואר שם, דכן פירשו הטעם בגמרא שם. אבל אי לאו האי טעמא - לא היה קני שביתה, ואם כן כל שכן כשבכוונה מסרו להאינו יהודי מבעוד יום - שאינו בכלל חפציו שקונים שביתתו. ולא דמי למ״ש בסימן ש״ה, דהמוסר בהמתו לרועה - אסור להוציאה חוץ לתחום, דהתם ברשותו היא, ואינו מכוין להוציאה משביתתו. מה שאין כן באגרת וכיוצא בזה בשארי חפצים, כשמוסר לאינו יהודי להוליכם לעיר אחרת ומסר מבעוד יום - שבכוונה הוציאם משביתתו. ואמנם על כל פנים רבותא גדולה היא בשילוח אגרת, מה שאין זה בכל המלאכות כולם, ולכן הש״ס והפוסקים ביארו דין זה בפני עצמו.

ו דבר פשוט הוא, דאפילו בקצץ - אסור לומר לו שילך בשבת, דזהו ממש כשולח שליח בשבת. ואפילו אם אינו אומר מפורש כן, אלא ששולחו בערב שבת למקום רחוק, ואומר לו: ׳ראה שתהא שם ביום א׳ או ביום ב׳ או ביום ג׳, וידוע שאי אפשר להיות בשם אם לא שילך בשבת - דזהו גם כן כאומר לו ׳לך בשבת׳. (מג״א סק״ב) אלא מוסר לו סתם שילך לשם, ומתי שירצה ילך. ואף על פי שלהישראל יגיע טובה במה שממהר לילך בשבת - מכל מקום האינו יהודי אדעתא דנפשיה קעביד, והטובה באה מאליה, כמו בריוח כהני גווני שמותר, כמ״ש בסימן רמ״ד ע״ש. ולכן צריך ליזהר בכך מאד, שלא לומר מפורש שילך בשבת, וכן כל לשון שמשמעותו שילך דווקא בשבת.

ז ובזה שהרמב״ם אוסר בלא קצץ תמיד - חולקים עליו כמה פוסקים, וזה לשון הרא״ש (פרק קמא סוף סימן ל״ו): ״אין משלחין אגרות ביד אינו יהודי ערב שבת, ובד׳ וה׳ - מותר, דדווקא בערב שבת מיחזי כאומר לו שילך למהר בשליחותו, ואמירה לאינו יהודי שבות, אפילו אמר לו מערב שבת עשה זה בשבת. אבל מופלג לפני השבת - לא מיחזי כאומר לו: ׳עשה מלאכתי בשבת׳, וכן עורות לעבדן וכלים לכובס - מותר בד׳ וה׳ אף על פי שלא קצץ״ עכ״ל. והטעם, דנהי דלא קצץ - מכל מקום אינו מכריחו שילך בשבת, וכשהולך עושה זה על דעת עצמו. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳, דיש לסמוך על דיעה זו אם צריך לכך עכ״ל, ואפילו ידוע שלא יוכל להגיע לשם קודם שבת, (מג״א סק״ד) שהרי יכול לילך ביום א׳ ומי ימחה בידו. ואפילו לדעת הרמב״ם, אם שולחו ביום ב׳ או ג׳ וידוע שהמקום לא רחוק ויכול להגיע לשם קודם השבת בהרווחה - מותר. (עיין מג״א שם ודו״ק).

ח וגם בזה שכתבנו בסעיף ג׳ דבאגרת יש אומרים דבעינן קציצה גמורה ע״ש, הרשב״א ז״ל חולק בזה, ורבינו הב״י בסעיף ב׳ פסק כמותו וזה לשונו: ״אם התנה עמו שיתן לו שכרו, אף על פי שלא פירש כמה יתן לו - דינו כקוצץ, דסמכא דעתיה דאינו יהודי (שישלם לו כראוי), ובדידיה קא טרח. אבל בסתם, אף על פי שבדעתו ליתן לו שכר - אסור, דלא סמכא דעתיה, ובדישראל קא טרח״ עכ״ל. כלומר לא מיבעיא כשאינו מצפה כלום לתשלום שכר דאסור, אלא אפילו מצפה לשכר - אסור כיון שלא הבטיחו. (שם סק״ה) ולא דמי למה שיתבאר דבמוליך לו בחנם - מותר, דזהו שאני דנתרצה לעשות בחנם מפני איזה טובה שעשה לו הישראל, והוי כקצץ. אבל כאן אין רצונו בחנם אלא בשכר, וכיון שלא הבטיחו - קעביד אדעתא דישראל. ועוד דגם בשם יש חולקין, כמו שיתבאר.

ט אפילו לדעת הרמב״ם, דבלא קצץ אסור אפילו בד׳ וה׳ - אינו אלא כשלא קצץ כלל. אבל אם קצץ עמו לכל יום ויום, והיינו ששכרו שבכל יום שילך בהליכתו ובחזרתו יקבל כך וכך ליום, ואומר לו מפורש שאינו מקפיד באיזה יום שילך - מותר בד׳ וה׳, ורק בערב שבת - אסור, דכשיוצא בשבת נראה כאלו התנה עמו כך, וזה שאמר לו שאינו מקפיד - זהו על שארי הימים, אבל יום שהוא תיכף אחר שליחותו - מיחזי כשלוחו. ולא דמי לקצץ קציצה גמורה, דמותר אפילו בערב שבת, דזהו כיון שקצב לו בעד פעולתו כך וכך - וודאי אדעתא דנפשיה קעביד, ולא מינכר כלל שהליכתו בשבת הוא בשביל הישראל. אבל בשכירות לימים והיום הראשון הוא בשבת - מיחזי כשלוחו.

י ואם האינו יהודי מוליך אגרת בחנם, אפילו נתנה לו בערב שבת - מותר, שהרי מעצמו עושה זה, ובוודאי אינו אלא להחזיק טובה להישראל בשביל טובה שעשה לו, והוה כא(י)לו קצץ. ואפילו הישראל התחיל בזה לומר לו: ׳לך באגרת זה לשם׳ ונתרצה, דאלמלי הטובה - לא היה הישראל אומר לו, וגם הוא לא היה מתרצה, והוי כקצץ. אבל יש חולקים, וסבירא ליה דכל שעושה בחנם - אסור אם הישראל התחיל בדברים, דקרוב לומר שעושה אדעתא דישראל. אבל במקום שהאינו יהודי מתחיל עם הישראל שילך לו בחנם - וודאי דעתו על הטובה שקבל ממנו ושרי, דעביד אדעתא דנפשיה, דזהו כקצץ כמ״ש.

יא כתב רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״אם האינו יהודי הולך מעצמו למקום אחד, וישראל נותן לו אגרת - מותר בכל גווני״ עכ״ל, שהרי אינו הולך בשבילו אלא בשביל עצמו. והקשו עליו, דהא מכל מקום עושה מלאכה בעדו, שמוציא הכתב מרשות לרשות, ומעבירו ד׳ אמות ברשות הרבים או בכרמלית. (מג״א סק״ח) כלומר דבשלמא כשנוטל שכר - עביד אדעתא דנפשיה, אבל בכהני גווני, נהי נמי שההליכה אינה בשביל הישראל - מכל מקום ההוצאה של אגרת זה הוי בשביל הישראל. ואני תמה על זה, דאם כן ליקשי יותר, דאיך מותר להניח שילכו כליו חוץ לתחום, וזהו כעושה בידים שמוסר לו האגרת שילך חוץ לתחום. אלא וודאי כמ״ש בסעיף ה׳, דכיון דאפקיה מבעוד יום - הוציאו משביתתו ע״ש. ולפי זה הוי כחפצי הפקר שאין קונין שביתה, וממילא שהוציאה מרשותו לגמרי, ואין זה כחפץ של ישראל כלל. (והמג״א תירץ דהכוונה בכל גווני, אפילו לא קבוע בי דואר במתא ע״ש, ומי לא יראה שאין הלשון סובל זה כלל. והת״ש סק״ט תירץ משום דוודאי ישלם לו דבר מה, ועביד אדעתא דנפשיה ע״ש, ואין זה אלא דברי נביאות, והכוונה אפילו בחנם כמ״ש המג״א מקודם, ומחוורתא כמ״ש. ומכל מקום למעשה יש להחמיר כמ״ש הגר״ז בקו״א, משום דמתשובות מהר״ם מרוטנבורג סימן ר״ב משמע דאפילו שהולך בלאו הכי - אסור, אבל הגר״א הסכים להש״ע ע״ש, וגם במהר״ם יש לומר דכוונתו שיש לפעמים שעושים בחנם מפני שיש להם דרך לשם, אבל הברייתא יש לומר דלא מיירי בכהני גווני. ומכל מקום להלכה למעשה - טוב יותר שיקצוב להאינו יהודי ממון מעט ודו״ק).

יב אם יש לו שכיר אינו יהודי המושכר לו לשנה או לשנתים - אסור לשלחו ערב שבת באגרת, כמ״ש בסימן רמ״ד סעיף י״ד, ששכיר כזה אסור להניחו לעשות בשבת, וממילא דאסור בערב שבת, דהוי כלא קצץ. אך בד׳ וה׳ - מותר אפילו לדעת הרמב״ם שאוסר בלא קצץ גם בד׳ וה׳, משום דיש סברא לומר דגם שכיר כזה מותר להניחו לעשות בשבת (עיין ב״י שם). ואף דלא קיימא לן כן, וכן סתמנו שם לאיסור בכהני גווני - מכל מקום יש לצרף דבריהם לדעת הסוברים בסימן זה דבד׳ וה׳ מותר אף בלא קצץ (הגר״ז). אבל אם אינו שכור לו לכל המלאכות אלא לנשיאת אגרת - וודאי מותר אפילו בערב שבת, דזהו ממש כקצץ, כמ״ש שם בסימן רמ״ד ע״ש.

יג וזהו הכל בערב שבת, אבל בשבת - אסור בכל עניין למסור, אפילו מכתב הערוך מאתמול להבי דואר, ואפילו העמיד את האינו יהודי מבעוד יום שיניחנו ביום השבת על הבי דואר וקצב לו שכרו - איסור גמור הוא, דכבר נתבאר דאמירה לאינו יהודי שבות, אפילו אמר לו בערב שבת שיעשה בשבת. וראיתי מי שמתיר במקום הפסד גדול על ידי אינו יהודי שיניחנו על הבי דואר, דהוי שבות דשבות במקום מצוה, והפסד דינו כמצוה. (מ״ב סקי״ח) ואינו כן, דיש בכאן איסור אחר, שהרי האגרת קנה שביתה אצלו, ואיך ינחנו על הבי דואר ויוליכו אותו חוץ לתחום, אם לא שהבי דואר תלך במוצאי שבת, או שימסור המכתב מערב שבת להאינו יהודי או החפצים שירצה לשלוח או המעות, ויקנה לו במתנה, והוי של האינו יהודי מערב שבת וכיוצא בזה, וגם בזה אינו אלא במקום הכרח גדול.

יד וזה שחילק הרמב״ם בין יש אדם קבוע במדינה שמקבץ האגרות ושולחן למקומות שנשתלחו להם - זהו לפי פירושו בגמרא (י״ט.), שאומרת דכשקבוע בי דואר במתא - מותר לשלוח בערב שבת אפילו בלא קצץ, וכשאינו קבוע - אסור. ופירש רש״י: בי דואר - הוא שלטון העיר שאליו שולחין האגרות. ואם הוא תמיד בעיר - מותר כשיכול להגיע מבעוד יום לבית הסמוך לחומה. אבל אם אינו קבוע בעיר - חיישינן שמא לא ימצאנו בעיר, ויהא צריך לילך אחריו בשבת ע״ש, והרמב״ם פירש כפירושו שכתבנו בסעיף א׳. ומבואר מפירוש רש״י דבלא קצץ - אסור לשלוח בערב שבת אגרות לאחד, אפילו כשיכול להגיע שם קודם השבת, דשמא לא ימצאנו בביתו. וגם לפירוש הרמב״ם מוכח כן, דהא בלא קבוע - אוסר אפילו בד׳ וה׳, אף שיכול לבא, שמא לא ימצאנו, ודווקא כשיכול להגיע בהרווחה התרנו לדעת הרמב״ם, כמ״ש בסעיף ז׳. (כמ״ש המג״א סק״ד) והנה בבתי דואר הקבועים מהממשלה בכל מדינה ומדינה - הדבר פשוט שמותר להניח מכתבים וחפצים ומעות בערב שבת קודם חשיכה, דכל ההיתירים נמצאים בהם. אבל בשבת עצמו - אסור בכל עניין וכמ״ש, וכן המנהג הפשוט בכל המדינות ואין להאריך בזה. וטעלעגראף - אסור בשבת, שהרי צריך לצוות לכתוב.

סימן רמח

א גרסינן בגמרא (י״ט.): ״תנו רבנן, אין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - מותר, ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת, דברי רבי. רשב״ג אומר - אין צריך. ומצור לצידן - אפילו בערב שבת מותר״. ונחלקו רבותינו בטעם האיסור: התוספות פירשו משום שט, ואפילו בתוך התחום אסור ע״ש. כלומר דכמו שאין שטין על פני המים משום גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, כמ״ש בסימן של״ט, כמו כן אסור בספינה, וממילא דפשיטא דאסור לעבור במעבורת. ואין זה כגזירה לגזירה, דכולהו חדא גזירה היא - שלא לעבור על פני המים דרך השטה, בין בגופו בין על ידי כלי. וכיון דבשבת אסור - ממילא גם קודם השבת אסור, כשיהיה שמה בשבת. אך קודם ג׳ ימים - התירו, דכיון

דלא התירו רק קודם ג׳ ימים - אית ליה הכירא, ושוב לא יעשה חבית של שייטין, כן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול. ושיעור ג׳ ימים הוא משום דג׳ ימים קודם השבת שייכים לשבת הבאה, (סוף פרק ז׳ דגיטין) ועוד נראה לי הטעם, דכיון דישב שם ג׳ ימים - הרי נעשית אצלו כבית. ולפי פירוש זה אין חילוק בין ימים לנהרות, ובין מקומות עמוקין י׳ טפחים או אינם עמוקין, ובין תוך התחום וחוץ לתחום כמ״ש, ולדבר מצוה לא גזרו.

ב ורבינו חננאל פירש הטעם משום איסור תחומין. כלומר דוודאי בספינה גדולה ההולכת רק במים עמוקים יותר מעשרה טפחים - מותר בכל עניין, דאין תחומין למעלה מעשרה במים, כמ״ש בסימן ת״ד, אלא כאן מירי בספינה קטנה, וחיישינן שמא אין בעומק המים י׳ טפחים, ויצא חוץ לתחום. ומה שהתירו קודם ג׳ ימים, משום דאז אם ילך חוץ לתחום - אנוס הוא, אבל ג׳ ימים שקודם השבת ששייכים להשבת - הוה כא(י)לו עושה לכתחלה לדחות את השבת, וגם לדבר מצוה לא גזרו רבנן במים, שאין שם גרירה דאורייתא לתחומין. (ב״ח)

ג והרי״ף והרמב״ם בפרק ל׳ כתבו הטעם משום עונג שבת, דרוב יורדי הים ג׳ ימים הראשונים - רוחם חובלה ואין דעתן מתיישבת עליהן, ויש שמקיאין ויש ששוכבין באין יכולת לעמוד על רגליהן, ולכן אסור. אבל לדבר מצוה - לא חששו לביטול עונג שבת, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה אין האיסור רק בימים ולא בנהרות, אפילו היותר גדולות, דאין טבע הנהרות לעכור רוח האדם (טור), רק הים מעכיר דעתו מפני ריבוי המלח שבו. והא דהש״ס לא הזכיר זה - משום דלשון ״אין מפליגין בספינה״ שייך רק על ימים, שהוא הפלגה למרחוק, ולא בנהרות, וכן במשנה דעירובין ריש פרק ד׳: ״והפליגה ספינתם בים״, ועל ״קפאו תהומות בלב ים״ תרגם הירושלמי: ״פלגס דימא רבה״. והרמב״ם בפרק כ״ד דין ו׳, שכתב: ״מפליגין בים הגדול בערב שבת לדבר מצוה וכו׳״ - לרבותא קאמר ים הגדול, דאפילו בים הגדול - לדבר מצוה מפליגין. אבל זה שלדבר הרשות אין מפליגין - הוה בכל הימים. ולכן באמת בפרק ל׳ דין י״ג גבי איסור כתב: ״אין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים״ ע״ש, ולא הזכיר ״ים הגדול׳. (ובמ״ש מתורץ כמה דקדוקים עיין ב״ח ודו״ק)

ד ושיטת בעל המאור הוא, דהאיסור הוא מפני שהימים בחזקת סכנה מהסיבות העלולות ליורדי הים, כדכתיב: ״יורדי הים באניות... יעלו שמים ירדו תהומות... ויצעקו אל ד׳ וגו׳״, ומעותד לחילול שבת. ולכן ג׳ ימים קודם השבת דמיקרי קמי שבתא, ונראה כעושה תנאי לחלל את השבת, והוא הדין להפריש למדבריות ולכל מקום סכנה, דקרוב הוא שבהכרח לחלל את השבת, משום דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש - אסור להפריש ג׳ ימים קודם. ולטעם זה גם כן, אין האיסור רק בימים ולא בנהרות.

ה והרמב״ן כתב טעם אחר, והיינו דמירי שהספינה הולכת רק בשביל הישראל, והמוליך הספינה מוכרח בכל ספינה לעשות בשבת מלאכות דאורייתא כקושר ומתיר וכיוצא בזה. ולכן כשהישראל שוכרה - נראה להדיא שהוא כשלוחו לחלל את השבת, אבל בג׳ ימים קודם - על דעת עצמו עושה. ולכן בספינה ההולכת לא בשביל הישראל כספינות שלנו - מותר לישראל ליכנס בה מתי שירצה. (ר״ן פרק קמא דשבת)ולפי זה אתי שפיר המנהג שלנו ובכל העולם, שמפליגין בספינה אפילו בערב שבת ואפילו בשבת על ידי קניית שביתה, כמו שיתבאר, ולשיטת הרי״ף והתוספות והמאור לא מצאנו ידינו ורגלינו בזה. אך לשיטת ר״ח - גם כן אתי שפיר המנהג שלנו, ודרובא דרובא אין הולכות הספינות אפילו בנהרות במקום שאין עמוק י׳ טפחים. (או אפשר דהעולם סומכים על הרשב״ם בתוספות עירובין מ״ג. ד״ה ׳הלכה׳ שדחה ברייתא זו מהלכה ע״ש, אך הראשונים לא קבלו דבריו כלל, עיין ב״י. אמנם הבה״ג שהביא הטור - נראה שסובר כמותו כמ״ש הגאון אבוהב שהביא הב״י, אך הב״י דחה דבריו ע״ש ודו״ק).

ו וכדי ללמד זכות על כלל ישראל, נראה לענ״ד דמגופא דברייתא יש ראיה לשיטת הרמב״ן ז״ל, מהא דתניא: ״ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת״. כלומר דהוא מחוייב לעשות תנאי זה עם בעל הספינה, ואם אחר כך הוליכה בשבת - אין צריך למחות בידו, וקאי על דבר מצוה, כשמפליג בערב שבת או תוך ג׳ ימים. (ט״ז סק״א) ומה שלא הצרכנו כן בכל המלאכות כשעושה בקיבולת, משום דבכאן הישראל עצמו יושב בה. (שם)מיהו על כל פנים, אי סלקא דעתך דמיירי בספינה גדולה שמוליכה משאות והיושבים בה רובם אינם יהודים - הרי אין זה רק כחוכא ואיטלולא שהישראל יעשה תנאי עם בעל הספינה שיעמוד בשבת, הלא ישחקו עליו ו׳צא צא׳ יאמרו לו. ואם נאמר שיגלה לו שבאם אפילו לא יציית לו לא יחוש - זהו יותר תמוה, ויש בזה חילול שם שמים כמובן. אבל לדברי הרמב״ן שהספינה הולכת בשביל הישראל - אתי שפיר. ובגוף הפלוגתא דרבי ורשב״ג אם צריך לפסוק, הרמב״ם והש״ע פסקו כרבי דצריך לפסוק, והטור פסק כרשב״ג ע״ש.

ז אמנם גם לשיטת הרי״ף והתוספות והמאור, לימד רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ זכות על כלל ישראל, והיינו על פי שיטת ר״ת - דלדבר הרשות לא מיקרי רק לטייל. אבל כשהולך לסחורה או לראות פני חבירו - נחשב דבר מצוה. וזה לשון רבינו הרמ״א: ״יש אומרים שכל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבירו - חשיב הכל דבר מצוה, ואינו חשיב דבר הרשות אלא כשהולך לטייל. ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל בעניין הפלגת הספינות והליכת שיירא תוך ג׳ ימים, כי חושבים הכל לדבר מצוה, ואין למחות בידם, כי יש להם על מי שיסמוכו״ עכ״ל. ואפילו יש לו מזונות והולך לסחורה להרווחה

- נחשב דבר מצוה, (מג״א סקי״ט) וכל שכן לגבות חובות שמעוללים להאבד, וכל שכן לילך למניין עשרה. אך על מעבורת שקורין פארא״ם וספינה קטנה ההולכת במעט מים נחלקו הגדולים - יש אוסרים ויש מתירים, ובאשכנז נהגו להקל. (עיין ש״ת סק״א בשם חו״י ושב יעקב ועבודת הגרשוני ונתיב חיים ותשובות מה״ר זיסקינד רוטנברג) מיהו חוץ לתחום - פשיטא שאסור.

ח קודם ג׳ ימים, והיינו ביום א׳ וב׳ וג׳ - מותר אפילו בספינה שמושכין אותה על ידי בהמות, והיינו שהבהמות מושכות אותה בשפת הנהר על ידי חבלים. ולא דמי לישיבה בקרון שאסור - שמא יחתוך זמורה, כיון שהבהמות רחוקות מהספינה - לא גזרו בזה. ופשוט הוא שהבהמות הם של אינו יהודי, ומותר אפילו במקום שאין עמוק עשרה, כמ״ש בסעיף ב׳ לשיטת ר״ח, דקודם ג׳ - מותר, ע״ש. וממילא דאם אחר כך יארע לו סכנה - דמותר לחלל שבת מפני פקוח נפש. ולכן אפילו אם יצטרך בעצמו לעשות מלאכה ולהוליך הספינה - מותר, כיון שנכנס בהיתר.

ט וכבר נתבאר בברייתא (שבת י״ט.) דבמקום קרוב כמו מצור לצידון - מותר להפליג אפילו בערב שבת בבוקר, כיון שאין שם אלא מהלך יום אחד, מפני שאפשר לבא שם כשיש רוח טוב קודם השבת. ולכן אפילו עתה אין רוח טוב - יכול לסמוך שיהיה רוח טוב, (מג״א סק״ה וב״י) ואם אחר כך לא יהיה רוח טוב ולא יבא קודם השבת - אין בכך כלום, כיון שבהיתר נכנס. אבל שעה או שתים על היום - אסור, כיון שגם על ידי רוח טוב לא יבא. וכל זה תלוי בריחוק המקום וקירובו, שתהיה החשבון שעל פי רוח טוב יהיה ביכולתו לבא קודם השבת. ובמקום שנהגו שלא להפליג בערב שבת כלל - אפילו דרך מועט אין מפליגין, והבנים אין יכולין לשנות ממה שקבלו האבות עליהם לבלי להפליג אף על גב דדחיקא להו שעתא, דכבר קבלו אבותיהם עליהם. (פסחים נ׳:).

י רבינו הב״י תפס שיטת הרי״ף והרמב״ם כדרכו, דהטעם מפני ביטול עונג שבת, ודווקא בימים. אבל בנהרות - מותר, כמ״ש בסעיף ג׳ומכל מקום כתב בסעיף ב׳, דדווקא שלא יהא ידוע לנו שאין בעומקן עשרה טפחים. אבל במקום שידוע לנו שמקרקע הספינה לקרקע הנהר פחות מי׳ טפחים - אסור לצאת חוץ לתחום משום איסור תחומין, עכ״ל. אבל תוך התחום - מותר, ולא גזרינן שמא יצא חוץ לתחום. ואף על גב דלשיטתם לא הוזכר זה בגמרא, אמנם הרמב״ם בתשובות ביאר כן, דכשהולכת למטה מעשרה - יש איסור תחומין, ויתבאר בסימן ת״ד. וזה שהצריך רבינו הב״י שצריך להיות מקרקע הספינה לקרקע הנהר י׳ טפחים - יש חולקין לומר דכיון שרק יש בהנהר עומק י׳ טפחין, אף שהספינה משוקעת קצת בתוך המים ואין מקרקעיתה לקרקע הנהר י׳ טפחין - לית לן בה ובפרט להיושב למעלה, מכל מקום - העיקר לדינא כרבינו הב״י. (מג״א סק״ז וא״ר סק״ז)ודע שמדקדוק לשונו מבואר דאין לנו לחשוש שמא ליכא י׳ טפחין, אלא דמסתמא יש י׳ טפחין, ולכן אין האיסור אלא אם כן יודעים בבירור דליכא י׳ טפחין.

יא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״וכן בספינה שיצטרך הישראל לבא לידי מלאכה בשבת - אסור ליכנס בה ג׳ ימים קודם השבת, אפילו הם נהרות הנובעים, והם למעלה מעשרה״ עכ״ל. כלומר אף על גב דתפסנו לעיקר טעם הרי״ף ולא טעמים אחרים שנתבארו, ואם כן בנהרות מותר - זהו כשאין ידוע שנבא לידי חילול שבת. אבל במקום שקרוב הדבר לבא לידי חילול שבת - אסור לפרוש תוך ג׳ ימים, וקודם לכן מותר. ולא שאנו יודעים בבירור שבהכרח לחלל שבת, דאם כן - אפילו ביום ראשון אסור, אלא שקרוב הדבר כמו הולכי מדבריות. ולכן כל שנכנס בהיתר, אם אחר כך נתהוה שמוכרח לחלל שבת מפני פקוח נפשות - מה יוכל לעשות (כן נראה לעניות דעתי). וכן כתב הר״י אבן לבן בתשובות, דכשידוע בבירור שיצטרך לחלל שבת - אסור אפילו ביום א׳. וכן מ״ש רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל את השבת וכו׳״ עכ״ל, אין הכוונה שבבירור הוא, אלא שקרוב הדבר שיבא לידי כך. (עיין מג״א סקי״ד שהביא כן משם הר״י אבן לב ומשם הרדב״ז דבבירור חילול שבת אסור ע״ש ופשיטא שכן הוא).

יב כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ג׳: ״היכא דמותר להפליג בערב שבת, אם נכנס בספינה בערב שבת וקנה בה שביתה, אף על פי שמפלגת בשבת - מותר, והוא שלא יצא מהספינה מעת שקנה שביתה. ויש אומרים דאפילו יצא מן הספינה - שרי, דמאחר שקנה בה שביתה מערב שבת - מותר אחר כך ליכנס בה בשבת ולהפליג. ויש אומרים שעושים קידוש בספינה ואחר כך חוזרים לביתם ולנים שם, ולמחר חוזרין לספינה ומפליגין, וכן נהגו בקצת מקומות ואין למחות״ עכ״ל, וצריך ביאור.

יג וביאור הדברים כן הוא, דהבה״ג כתב: ״אם קנה שביתה מערב שבת - מותר ליכנס בה אפילו בשבת״ עכ״ל, כלומר אף על גב דבגמרא לא התירו רק בערב שבת במקום שמותר, כמו לדבר מצוה או בנהרות לדעת הרי״ף או למעלה מעשרה לדעת ר״ח, ולא בשבת עצמה, והטעם דזה נראה כיוצא חוץ לתחום לכתחלה בשבת, ואף על גב דאין תחומין למעלה מעשרה במים - מכל מקום כיון דקנה שביתה בארץ ובשבת יצא למרחוק - נראה כיציאה חוץ לתחום. ולכן אם קנה בין השמשות שביתה בספינה - אינו אלא כביתו, ולכן יש מתירין אפילו לצאת אחר כך ממנה וליכנס לעיר, ולמחר לבא להספינה, דכיון דבזמן שביתה היה בהספינה - לא קנה שביתה בעיר. רק יש עושים קידוש שם בהספינה, כדי לפרסם שקנה שם שביתה, אבל אין זה מעכב. רק

הרשב״א מגמגם בזה, וסבירא ליה שמשעה שקונה שביתה - לא יצא מהספינה. והטעם דכיון דהספינה היא למעלה מעשרה - אין זה מקום לקניית שביתה, שהרי יש ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה, ובמים וודאי אין תחומין למעלה מעשרה, וזה יתבאר בסימן ת״ד. אם כן מה שייך שיקנה שביתה בשם, ואם כן ממילא כשיצא אחר כך לעיר - קונה שביתת העיר, כיון שעדיין לא קנה שביתה. אלא צריך לקנות שביתה שם ולא לצאת ממנה. אבל המנהג כהחולקים עליו, דאפילו יצא ממנה, כיון שילך למעלה מעשרה - הוי גם בספינה כמקום שביתתו, כשהיה בעת קניית השביתה. וגם נפקא מינה בהשביתה, כשיגיעו למחר לנמל - יהיו מותרים לצאת, ודבר זה יתבאר בס״ד בסימן ת״ד ע״ש. וזהו כשלא יצא מהספינה, אבל יצא - אסור, ובתוך הספינה - מהלך תמיד, ושם ובסימן ת״ה יתבאר בזה בס״ד.

יד היוצאים בשיירא במדבר וקרוב הדבר שאפשר לבא לידי חילול שבת, בין חילול דאורייתא בין חילול דרבנן, והחילול הוא מפני הסכנה, כגון שהשיירא תלך בשבת יותר מתחום שבת והוא יתיירא להשאר לבדו מפני ליסטים או חיות, או אפילו שחושש לגזל בהמתו וממונו ובגדיו, שכשילך רגלי או ערום יהיה בסכנה, דכל הדברים האלו כשאירע - מותר לחלל שבת על זה, דזהו ממש פקוח נפש, ועם כל זה אין זה וודאית. ולכן דינו כמו בספינה, שמן יום ד׳ - אסור, וקודם לכן - מותר, ואם אחר כך יארע לו סכנה - מותר לו לחלל שבת. ולדבר מצוה, כגון העולה לארץ ישראל לישב בה, ואפילו אם דעתו לחזור - גם כן הוי מצוה להיות קצת זמן בארץ ישראל. ואם נזדמנה לו שיירא - אפילו בערב שבת יכול להפליג עמהן, והישראלים מדברים ופוסקים עם ראש החבורה שיעמדו בשבת, ולהשיירא אין זה הפסד, כי בהכרח להם לנוח יום אחד מעמל הדרך. ואם אחר כך לא צייתו והולכים בשבת - בהכרח לילך עמהם, מפני הסכנה. וכשיכנסו לעיר בשבת - מותרים להלך את כל העיר. דאף על גב דהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד׳ אמות - זהו ביוצא ברשות, אבל לדבר מצוה - יש לו אלפים אמה לכל רוח, כמ״ש בסימן ת״ז. ואפילו הניחוהו מחוץ לעיר ורוצה ליכנס, דכיון דלדבר מצוה נפיק - יש לו אלפים אמה לכל רוח, והוא הדין אף לדבר הרשות כשיצא בהיתר, והיינו ביום א׳ וב׳ וג׳ - גם כן הדין כן, כמ״ש שם. וכן אם היה שוגג והיה סבור שמותר לצאת ביום ד׳ וה׳ - גם כן מותר, דאומר מותר - שוגג הוא. (מג״א סקי״ח).

טו בזמן שהיו ישראל שרויין על אדמתן תניא: (שבת י״ט.)״אין צרין על עיירות של עובדי כוכבים פחות מג׳ ימים קודם לשבת, ואם התחילו - אין מפסיקין, וכן היה שמאי אומר: ״עד רדתה״ - אפילו בשבת״. והטעם גם כן משום עונג שבת, דכל ג׳ ימים הראשונים - אנשי המלחמה כמבוהלים עד שתתיישב דעתם. וכתב הטור בסימן רמ״ט דלדבר מצוה מותר ע״ש, ודומה זה לדין ספינה.

סימן רמט

א אמרינן בסוכה (מ״ד:) שלא יהלך אדם בערב שבת יותר מג׳ פרסאות, בכדי שיבא בעוד היום גדול, שתהא ביכולת להכין בעדו צרכי שבת, בין שהולך לביתו ובין שהולך לבית אחרים. דאם יבא קודם הלילה ובביתו לא הכינו בעדו - יתכעס ולא יהיה לו או להם מה לאכול לכבוד שבת. וכן בבית אחרים, או שלא יהיה לו מה לאכול, או אם יתנו חלקם לא יהיה להם. ועוד חשש אחר, דבוודאי ירצו להכין בעדו בין בביתו בין בבית אחרים, ויתאחרו ויבשלו עם חשיכה. ופשוט הוא שאם הודיע לביתו שיבא או לבית אחרים הודיע על ידי מכתב או על ידי איש שיבא על שבת - מותר לילך יותר, שהרי יכינו בעדו. וכן אם נוסע לאכסניא קבועה שידוע שמכינים בעד אורחים שיבואו קודם חשיכה - גם כן מותר, שהרי עינם צופות שיבואו אורחים כנהוג.

ב אמנם זהו הכל כשהוא במקום ישוב לאחר שנסע הג׳ פרסאות. אבל אם אינו מקום ישוב בטוח - הרי מוכרח לילך להלן. וכן דווקא אם הוא במקום ישוב, שבשם ביכולתו להכין לצורך שבת. אבל כשגם שם אין ביכולת להכין צרכי שבת - הלא מוטב לו לבא לביתו או לבית אחרים, שהרי גם בפה אין לו צרכי שבת. ואי משום שיכינו בביתו בבואו ויחללו שבת - הרי לא יניחם, כיון שגם בפה אין לו מאומה, וטוב לו להיות בביתו או בבית מכירו. וכן אם יכין פה צרכי שבת ויטלם עמו ויביאם לביתו או לבית אחרים - גם כן מותר, דזיל בתר טעמא.

ג וכתבו הגדולים דכל זה הוא בהולך ברגליו. אבל כשיושב בעגלה או רוכב על סוס וחמור - יכול ליסע יותר מג׳ פרסאות, (ב״ח ומג״א ועיין ט״ז) דבהם הנסיעה במהירות יותר מבהולך רגלי, ולכן לא נהגו עתה להזהר בזה. ומכל מקום יזהר לבא בעוד היום גדול, שלא לבא לידי חילול שבת, וכל שכן בנסיעה במסילת הברזל צריך לחשוב החשבון היטב, שהרי גם כאשר תעמוד ויבא על מקומו - נצרך לו לנסוע בעגלה לבא לביתו. לכן אם יראה לו שביאת המסילה הוא קרוב לשקיעת החמה - יזהר לשבות במקום הקודם. ועל פי רוב השטן מקטרג בערב שבת, ולכן יראה להזהר מאד בזה ושכרו כפול מן השמים, ויהיה ממקדישי שבת קדש ולא ממחלליה ח״ו.

ד כתב הרמב״ם בפרק ל׳ דין ד׳: ״אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת, ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך. ואף על פי כן, מפני כבוד השבת - ימנע אדם את עצמו מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה, כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול״ עכ״ל. וביאר המגיד משנה דכוונתו

כן הוא, דסעודה ומשתה שאינו נוהג בימות החול - אסור כל היום כולו אפילו מבוקר, וזהו שאמרו בגיטין (ל״ח:): שמשפחה היתה בירושלים שקבעה סעודתא בערב שבת ונעקרה. אבל לאכול ולשתות בלא קביעת סעודה - מותר עד הלילה. ואפילו קביעת סעודה הרגיל בה בחול - מותר גם כן מן הדין, דהכי קיימא לן בריש ערבי פסחים, (פסחים צ״ט:) אלא שמכבוד שבת הוא למנוע את עצמו מקביעת סעודה אפילו מה שנהוג בחול מן המנחה ולמעלה, והיינו מט׳ שעות ולמעלה שהוא ג׳ רבעי היום. ויש מי שפירש בדבריו דברישא מיירי בסעודה ומשתה, דהיינו שתייה, דבזה אסור כל היום שישתכר וישתה הרבה ויתבטל סעודת שבת. ובסיפא מיירי בקביעות סעודה בלא משתה. (ט״ז סק״א) ואין הפרש בין הפירושים, דגם להפירוש הראשון כן הוא, דהיינו סעודה שאינו רגיל בה בימות החול, והוא סעודת משתה בריבוי אכילה ושתייה. (ואיני יודע אריכות הט״ז ומה חידש על פירוש הה״מ ע״ש).

ה וזה לשון הטור: ״אין קובעין סעודה בערב שבת משום כבוד שבת, ומותר לאכול עד שתחשך. ומכל מקום אסור לקבוע בו סעודה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול״ עכ״ל. דסבירא ליה דהא דקיימא לן בערבי פסחים דאוכל והולך עד שתחשך - זהו בלא קביעת סעודה, אבל קביעת סעודה - אסור בכל היום. ובוודאי גם כן אין כוונתו לבלי לאכול שום סעודה אפילו קטנה כל היום, דאין זה סברא כלל, אלא כוונתו לסעודה גדולה שאינו רגיל בה, וכן פירש רבינו הב״י את דבריו בספרו הגדול, אף ששטחיות לשונו משמע שאוסר כל מין סעודה - אך בהכרח לפרש כן. (גם יש לפרש שאוסר כל קביעות סעודה - רק לאכול דרך עראי וכראיה לזה ממ״ש אחר כך שדרך אנשי מעשה להתענות כל היום ע״ש, אלא שקשה לומר כן, וגם בערבי פסחים לא משמע כן ע״ש).

ו עיקר הידור המצווה וכבוד השבת הוא שיאכל סעודת שבת לתיאבון, שיהיה כמעט רעב. ומצינו בירושלמי פרק ב׳ דתענית (הלכה י״ב): ״רבי אבון ציים כל ערובא שבתא״, שהיה אסטניס ולא אכל רק פעם אחת ביום, ואם היה טועם בערב שבת - לא היה אוכל בלילה לתיאבון, לפיכך התענה. וראוי לכל ירא אלקים שבימות החורף שהימים קצרים לא יאכל שום סעודה ע״ש רק טעימות בעלמא וגם בימי הקיץ יאכל סעודה קטנה בבוקר, ולהראב״ד אסור לקבוע סעודה אחר חצות. (לגירסת המ״מ שם) כללו של דבר - החכם עיניו בראש, וכבוד שבת גדול מאד מאד.

ז סעודת מצוה שזמנה קבועה בערב שבת, כמו פורים שחל בערב שבת או ברית מילה אפילו שלא בזמנה, דכיון דיכולין היום למולו - עובר בעשה אם לא ימול את הילד היום, וכן פדיון הבן שזמנו היום, דאם נדחה מזמנו - הלא יכול לדחותו ליום א׳, וכן יום טוב שחל בערב שבת אפילו יום טוב שני - מותר לקבוע בהם אפילו סעודה גדולה. ואי משום שלא יאכל בלילה לתיאבון - העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן סעודת בר מצוה שזמנו היום. ומכל מקום יראו שיתחילו קודם חצות, ולכל הפחות קודם שעה עשירית. אמנם אם לא התחילו מקודם - יכולים להתחיל גם אחר שעה עשירית, כיון שהיא מצוה בשעתה. ויש מונעים את עצמם גם מסעודת מצוה, אם יש בלעדם המניין השייכים להסעודה. והשל״ה ז״ל כתב על רבו שהיה סנדק ולא רצה לילך על הסעודה, כיון שבלעדו היה מניין. (מג״א סק״ו) וגם היושבים בסעודה - ראוי שלא ימלאו כריסם, ויניחו מקום לכבוד שבת. (עיין ט״ז אות ב׳) וסעודת הבראה - יכול לאכול בערב שבת, דגם זו מצוה. (שם) וחול המועד וראש חודש - נראה לי שהם כחול לעניין שבת. ודע, דבהושענא רבה שנוהגים לאכול סעודה גדולה כמו ביום טוב כשחל בערב שבת - איני רואה היתר בזה, גם בימי החול לא ידעתי מאין הרגל[י]ם, שהרי בלילה הוא יום טוב, ויום טוב דינו כשבת לעניין זה, וכל הדינים שכתבנו בסעודת ערב שבת - הוא הדין גם בערב יום טוב. אמנם העולם חושבים הושענא רבה כיום טוב, וצ״ע. (ולקמן סימן תרס״ד לא הוזכר הושענא רבה רק לריבוי תפלות, ולא לסעודת יום טוב ע״ש).

ח כתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: ״אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, אפילו היא סעודת אירוסין וכו׳״ עכ״ל, והוא הדין סעודת נשואין. (ב״ח)ויש מי שאומר דזהו כשלא היו היום האירוסין והנשואין. אבל אם היה היום - וודאי הוי סעודת מצוה, כמ״ש בסימן תמ״ד, (מג״א סק״ג) ולשון רבינו הב״י לא נראה כן. ונראה לעניות דעתי דלכן לא כתב נשואין, דוודאי סעודת נשואין הוי מצוה שהזמן גרמא, שצריך לומר השבע ברכות. ולכן אם נשא בערב שבת בבוקר - יש לעשות הסעודה. אבל סעודת אירוסין, נהי נמי דהיא גם כן סעודת מצוה - מכל מקום אינה חובת היום, שאינה גמר מצוה ואין ברכה בהסעודה, ויכולין להניחה על יום א׳. אמנם אם אין ביכולת להניחה על יום א׳, כגון שהחתן או הכלה נוסעים למקום אחר - יכולים לעשות היום את הסעודה, ובהך גוונא מיירי בסימן תמ״ד. (וכן כתב הא״ר סק״ד)

ט כתבו הטור והש״ע סעיף ג׳: ״דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת״ עכ״ל. וזהו רק באסטניס, שאם יאכל ביום לא יאכל בלילה. אבל בלאו הכי - אין להתענות בערב שבת, שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, (מג״א סק״ז) וטוב יותר שיטעום דבר מה בעוד יום, ותלוי לפי הטבעיות ולפי אורך היום, כמ״ש בסעיף ו׳. וגם זה שכתבו להתענות - אינו אלא באדם שאוכל אחר התענית בטוב טעם ומתאוה לאכול. אבל יש שנחלשים על ידי התענית, ואין ביכולתם לאכול כלל - אלו אסור להם להתענות, (ט״ז ססק״ג) והכל לפי מה שהוא אדם.

י קיימא לן בסוף פרק ג׳ דעירובין: ״הלכה - מתענה ומשלים״. כלומר לא מיבעיא תענית חובה כגון עשרה בטבת שחל בערב שבת, אלא אפילו תענית רשות, כגון מי שקיבל עליו להתענות בערב שבת - צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלימו הציבור תפלתם, לפי מנהגם שהיו מתפללין ערבית שבת בעוד היום גדול, כמ״ש בסימן רמ״ב ע״ש, ונכון לעשות ולפרש כן. (עיין ט״ז סק״ב ודבריו צ״ע ודו״ק)ויש אומרים דאם אפילו לא פירש להדיא כן אלא קיבל סתם - רשאי לאכול אחרי שהשלימו הציבור תפלתם, דזה מיקרי השלמה, כשמתענה עד אחר קבלת שבת, אבל בחול - לא מיקרי השלמה עד צאת הכוכבים, ולכן בתענית יחיד לא ישלים אלא עד אחר התפלה. ומכל מקום טוב לפרש כן בשעת קבלת התענית, כיון דדיעה ראשונה אינו סובר כן. אבל בתענית ציבור - לא שייך זה, ומתענה עד צאת הכוכבים והכי נהוג. וכן בתענית חלום - צריך להתענות עד צאת הכוכבים, דזהו כתענית חובה.

יא ובכל התעניתים שהנהיג את עצמו להתענות, כמו בערב ראש חודש ועשרת ימי תשובה, וכן מה שלקמן בסימן תקע״ט או תענית יארצייט, אם השלים בפעם ראשון עד צאת הכוכבים - צריך לנהוג כן לעולם. ואף אם פעם ראשון חל בחול והשלים - משלים אחר כך גם כשחל בערב שבת. ויש מי שאומר שאינו תלוי בחול, רק בערב שבת, כשחל היארצייט פעם אחת והשלים - אז צריך להשלים תמיד, אבל מה שהשלים בחול - אינה חיובית על ערב שבת, והמיקל לבלי להשלים בערב שבת לא הפסיד. (ט״ז סק״ג) וזהו דווקא בנתכוין פעם ראשונה שינהוג כן לעולם. אבל אם כיון שלא לשם נדר - אינה חיובית כלל אפילו כשחל בחול, וכבר בארנו זה ביורה דעה סוף סימן ת״ב ע״ש, וע״ש בסימן רי״ד.

יב כתוב באור זרוע הגדול הלכות ערב שבת (סימן כ״א): ״פירש רבינו אליעזר ממיץ: מצוה לבר ישראל שיאכל סעודת שבת לתיאבון... ועיקר סעודת שבת בלחם תלוי... מאחר שהוא כך... אסור לאכול גרימז״ל קודם הסעודה בשבת, משום דלא אכיל עיקר סעודת שבת לתיאבון, והעושיהו לא ניתן להשבון״ עכ״ל, ואחר כך הביא דברי רשב״ם בערבי פסחים, דקיימא לן כרבי יוסי שאין צריך להפסיק ופורס מפה ומקדש. וכתב האור זרוע דמדבריו נשמע שאין צריך ליכנס לשבת כשהוא תאוה, ולפי זה מותר לאכול הגרימז״ל קודם שיאכל הלחם, וכן נמצא כתוב דערב שבת לאחר שקידש על היין היו מביאים גרימזל״י לפני רבינו קלונימוס ולפני הזקנים, והיו מברכין עליהן בורא מיני מזונות ואחר כך ברכה אחת מעין שלש כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות, ואחר כך היו אוכלים לחם וצרכי הסעודה, עכ״ל האור זרוע. (וכל זה הובא בדרכי משה והמג״א סק״ו היה סבור דהדרכי משה השיג על האור זרוע והקשה עליו ע״ש מפני שבימיו עדיין לא נדפס האור זרוע).

יג והנה זהו וודאי דאפילו להרשב״ם - מכל מקום מצוה וודאי איכא לאכול סעודת שבת לתיאבון, ויותר טוב שאחר קידוש יאכלו פת ותבשילי שבת. ואצלינו בלילה - הכל עושין כן, ובבוקר הרבה נוהגין לאכול מיני מתיקה ואחר כך אוכלין הסעודה. ולעניין ברכה אחרונה: אם נוטלין לידים תיכף - אין צריך ברכה אחרונה, אך אם נמשך איזה זמן - צריך ברכה אחרונה, ועובדא דרבינו קלונימוס וודאי כן היה, שלא אכלו תיכף, ודבר זה בארנו מילתא בטעמא לעיל סימן קע״ו סעיף ה׳ ע״ש.

יד ודע, שזה שכתב: ״דרבינו קלונימוס היתה כוונתו למלא מאה ברכות״ הכי פירושו - שעשה כן בשביל זה. אבל זהו פשיטא שהיו מאכלים שאין דרכן לאכלן בתוך הסעודה אלא לפני הסעודה, כמו מיני מתיקה שאוכלין אצלינו, וכן הוא הגרימזל״י שאכלו. אבל אם היו דברים שדרכן לאכלן בתוך הסעודה ואכלן לפני הסעודה כדי להרבות בברכות - אין זה נכון, דאסור להרבות בברכות חנם, כמ״ש לעיל סימן רט״ו. (הגר״ז סעיף י״א, אך מ״ש שאסור להקדימה לברכת המוציא, כמ״ש בסימן רי״א ע״ש - המג״א בסק״ו כתב כן לפי המנהג שנוטלין קודם קידוש ע״ש, ואולי גם כוונתו כן ע״ש ודו״ק)

סימן רנ

א לעולם ישכים אדם בערב שבת בבוקר לטרוח ולהכין צרכי שבת, שכן הזהיר משה רבינו בעת ירידת המן: ״והכינו את אשר יביאו״, וההבאה היתה בבוקר כדכתיב: ״וילקטו אותו בבוקר בבוקר״. וצוה להכין תיכף להבאה, הרי דההכנה היתה בבוקר. וכן אמרו חז״ל (קי״ז:): ״לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר: ״והכינו את אשר יביאו״ - לאלתר. ובספר שיבולי הלקט הביא מדרש: אמר רב חסדא, מנין שכל המוציא יציאות בשבת מצוה שישכים ויוציא משחרית שנאמר (שם) והיה ביום הששי וכו׳, ודרשו חכמים אין והיה אלא מיד שנאמר: ״והיה כי קם הפלשתי״ במעשה דגלית ודוד וכתיב שם: ״ויגש הפלשתי השכם וגו״. אמר רב זעירא, אף על פי שמוציא אדם משחרית - מצוה שיוסיף קודם הערב, שנאמר (שמות טז ה): ״והיה משנה״ עכ״ל, כלומר שיכינו שנית.

ב מצוה להמתין על יום ו׳ לקנות מאכלים אף שיש טורח יותר, דבזה ניכר יותר הכבוד שבת. אמנם מה שלא ימצא ביום ו׳ - בהכרח להכין מקודם. ואם מוכרין בבוקר - מצוה ללכת אף קודם התפלה, ובלבד שלא יעבור זמן קריאת שמע. ולא יקבוע ללמוד קודם שהכין צרכי שבת, (א״ר) וכל מה שיקנה - יאמר: ׳לכבוד שבת׳. (שם)

ג וכתב הרמב״ם בפרק ל׳ דין ו׳: ״אף על פי שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית - חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, שזהו כבודו. וחכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהם מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות, ומהם מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה, אף על פי שאין דרכו בכך. וכל המרבה בדבר זה - הרי זה משובח״ עכ״ל. (שבת קי״ט.) ולא יאמר ׳כי אפגום כבודי׳ - שזה הוא כבודו, שמכבד את השבת. וכתב בזה לשון חיוב, והטור והש״ע לא הזכירו לשון חיוב ע״ש. ואף הוא אין כוונתו לחיוב גמור, שהרי רבים וגדולים אין עושין בעצמן. ועוד דבש״ס שם חשיב מי שהיו עושין בעצמן - שמע מינה שרבים לא עשו בעצמן אלא הוא הידור מצוה. ואצלינו נשותינו עושות ומכינות בעצמן לכבוד שבת, ואשתו כגופו. (עיין קונטרס אחרון להגר״ז וצ״ע ודו״ק)

ד כבר כתבנו בסימן רמ״ב סעיף מ׳ דיש מצוה להכין בכל השבוע על צרכי שבת ע״ש. וכתבו שיש להשחיז הסכין לכבוד שבת, ויש לזה רמז בקרא ד״והכינו את אשר יביאו״, ו׳את׳ הוא לשון אתים ומזמרות. ונכון לנקות הכתלים מקורי עכביש שקורין פוצינ״א, ונכון לטעום בערב שבת מכל תבשילי שבת, ׳טועמיה חיים זכו׳, וזהו הכל מכבוד השבת, כמי שמכין את עצמו על אדם גדול לקבל פניו, שטועם התבשילין ומנקה הבית, והשחזת הסכין שמכין עצמו לאכילתו. וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו, והמוסיף מוסיפין לו מן השמים, ובלבד שיתכוין רק לכבוד שבת קדש.

סימן רנא

א אמרינן בריש מקום שנהגו (פסחים נ׳:): דהעושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה - אינו רואה סימן ברכה במלאכה זו. ומכל מקום אין עונשין אותו, אבל מזהירין אותו שלא יעשה. יש מפרשים מנחה גדולה, דהיינו חצי שעה אחר חצות, ויש מפרשים מנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות ולמעלה, וכן עיקר לדינא. (ט״ז ומג״א, והט״ז והב״ח טרחו לפי זה לפרש קושית הש״ס שם מאי איריא ע״פ וכו׳, ולא ראו דברי הר״ן שם שפירש יפה יפה ע״ש)

ב דווקא מלאכה, אבל פרקמטיא - מותר, וכן ישיבה בחנות. וכן מלאכה דווקא כשעושה אותה דרך קבע, אבל אם עושה אותה דרך עראי לפי שעה, ולא קבע עליה - שרי, ולכן מותר לכתוב אגרות שלומים וכל כיוצא בזה. וכן לתקן בגדיו וכליו בערב שבת, לצורך שבת - מותר כל היום, והוא הדין בגדי חבירו לצורך שבת, אם אינו נוטל שכר עבור זה. ואם הוא עני ורוצה להוציא השכר לכבוד שבת - מותר גם כן, (ט״ז סק״ב) והוא הדין למי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו. וכל שכן לכתוב חידושי תורה - דמותר כל היום, אבל לכתוב לחבירו בשכר - אסור כבכל המלאכות.

ג ומסתפרין כל היום, אפילו מספר ישראל ואפילו מעשה אומן ואפילו בשכר, כיון שהוא לכבוד שבת וניכר לכל שהוא לכבוד שבת, ולא דמי לתקון בגדים שנתבאר, (מג״א סק״ה) וכל שכן נטילת צפרנים שמותר כל היום. והאריז״ל היה נזהר שלא לגלח אחר מנחה בערב שבת וכל שכן בחול, מטעם שלא התפלל עדיין מנחה, וכשיטת הרי״ף והרמב״ם בסימן רל״ב ע״ש. (עיין מג״א שם וא״ר) ויש מי שמפקפק מצד עצם דין מלאכה בערב שבת אחר זמן מנחה, לבלי לגלח אחר חצות, (עיין ביאור הגר״א) והעולם אין נוהגין כן. וכתב רבינו הרמ״א: שיש לאדם למעט קצת בלימודו כדי להכין צרכי שבת עכ״ל. ולכן אם אשתו מכנת בעדו - אין לו למעט בלימודו, (עיין מג״א סק״ו צ״ע) ובביטול תלמוד תורה יש להתיישב הרבה, ובפרט האידנא שבעלי מלאכות אין מבטלין מלאכתן - קל וחומר לימוד התורה, ואם לא בריתי וגו׳.

ד ויש להתפלא מה שבזמנינו אין הבעלי מלאכות מבטלין מלאכתן עד קרוב להשקיעה, ומעולם לא שמענו למחות בידם, ואולי זהו מדוחק הפרנסה. ועוד יש לומר דבחושן משפט סימן של״א מבואר דהפועל עושה מלאכתו אצל הבעל הבית עד סמוך להשקיעה, כדי לצלות לו דג קטן ע״ש, וזהו על פי הירושלמי. ואם כן אין דין ביטול מלאכה רק אצל בעל הבית ולא בפועלים, ועכשיו לרוב בעלי מלאכות ישנם פועלים והמה עושים. ועוד יש לומר דאינם עושים מלאכה חדשה אלא גומרים איזה מלאכה, וקילא טפי, ועוד יש לומר דהטעם דביטול מלאכה הוא מפני שצריך להכין לשבת, ועכשיו הנשים מכינות הכל. כן נראה לענ״ד יותר ללמד זכות, והירא אלקים יעשה כתקנת חכמים וטוב לו.

סימן רנב

א כתיב: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתיך, ויום השביעי שבת לד' אלקיך, לא תעשה כל מלאכה". כלומר ששת ימים תעשה מלאכתך בידיך, ויום השביעי לא תעשה בידיך. אבל אם בידיו עשה המלאכה קודם השבת והמלאכה נגמרה מאליה בשבת - מותר, (ירושלמי פרק א' הלכה ה') כגון שנותן פת לתנור מבעוד יום או בשר בקדירה לבשל, וגמר האפייה והבישול עד שיהא ראוי לאכול צריך לזה ג' שעות, ונמצא שהגמר יהיה בשבת - מכל מקום מותר, כיון שמעצמה נעשית והוא אינו עושה כלום. (וזהו פלוגתא דבית שמאי ובית הלל בפרק קמא בהרבה דינים, דלבית שמאי צריך שתתבשל מבעוד יום, ובית הלל מתירין, והלכה כבית הלל)

ב ויש בזה שאלה, כיון דאין הולכין אלא אחר התחלת המלאכה, ולמה לעניין חיוב סקילה הולכין אחר הגמר, כגון הנותן עיסה בתנור בשבת או נותן קדירה עם תבשיל לתנור בשבת, ואם היה נוטלן מיד מן התנור - הלא לא עשה כלום, וכשהניחן עד שנאפה ונתבשל - חייב, והרי הוא לא עשה רק ההתחלה ולא הגמר. אלא שאתה נותן גם הגמר עליו, כא(י)לו גמר בידיו, ואם כן גם כשהתחיל בידיו מבעוד יום ונגמר מעצמו בשבת - נחשבנו כאלו הוא עשה גם הגמר. (במנחות נ"ו:, הניח שאור על עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה - חייב עליה כמעשה שבת ע"ש)

ג אמנם העניין כן הוא, דוודאי שדינן הגמר אחר ההתחלה, וכשההתחלה היתה בשבת - שדינן הגמר אחר ההתחלה, כא(י)לו עשה גם הגמר בידיו, וכשההתחלה היתה בערב שבת - שדינן גם כן הגמר אחר ההתחלה, כלומר כא(י)לו גם הגמר היתה בערב שבת, דהתורה אמרה שהתחלת עשייה בידיו - הוי כא(י)לו גמר אז כל המלאכה. ויותר מזה חזינן במלאכת שבת, שאפילו אם הגמר יהיה אחר כמה ימים - חייב סקילה וחטאת, כמו הזורע בשבת והקליטה תהיה אחר ג' ימים, וחייב משום דחשיב כא(י)לו הוא גמר המלאכה בשבת. ולהיפך, הזורע ביום ה', אף על פי שהקליטה תהיה בשבת - אינה כלום, דחשיב כא(י)לו גם הקליטה היתה ביום ה', דלא חייבה תורה על מה שנעשית המלאכה מאליה בשבת.

ד ומכל מקום אין ללמוד מזה על מי שנתן עיסה ותבשיל לתוך התנור שבת עם חשיכה, דהאפייה והבישול היתה בלילה בחול, ולמה לא יתחייב כמו בזורע בשבת. דבאמת אין דמיון, דבזריעה הלא נעשית כל מלאכת הזריעה כדרך בני אדם הזורעים, מה שאין כן אפייה ובישול - לא מיקרי אלא אם כן נאפה ונתבשל שתהא ראוי לאכילה, ואם כן לא עשה כלום בשבת. ואם תאמר דאם כן גם בערב שבת כהאי גוונא, הרי עדיין לא עשה כלום, ועיקר המלאכה תהיה בשבת. לא קשיא כלל, דאדרבא אם הוא לא עשה כלום - למה יתחייב על מה שנעשה מאליה בשבת, הרי לא עשה כלום בידיו, והתורה לא אסרה רק בפעולה בידים בשבת, ושגם הגמר מהמלאכה כדרך בני אדם תהיה בשבת. ומכל מקום אין הדבר ברור אצלי, דאולי באפייה ובישול שבת עם חשיכה - חייב, כמו דבכהני גווני בערב שבת מותר, כמו כן בשבת - חייב מן התורה, וצ"ע לדינא. (עיין נמק"י בפרק ב' דבבא קמא, ב'אשו משום חציו')

ה ולכן מותר להתחיל במלאכה בערב שבת סמוך לחשיכה, אף על פי שאין יכול לגומרה מבעוד יום ונגמרת מאליה בשבת, כגון לשרות דיו וסממנים במים, והם נשרים כל השבת, ולתת אגודות של פשתן לתנור כדי שיתלבנו, וליבון הוא מאבות מלאכות, וכן פשתן שהעלה מן המשרה ונותנה באור לייבשו, ויש בו איסור בישול. (מרדכי פרק קמא)ולמה לא גזרינן בזה שמא יחתה בגחלים, כדגזרינן בכל הדברים שעל האש, כמו שיתבאר בסימן רנ"ג, פירשו בגמרא (י"ח:) דכיון דהרוח מקלקל את הפשתן - לא יפתח התנור לחתות בגחלים. וכן מותר ליתן צמר בתוך היורה של צבע בערב שבת סמוך לחשיכה, והצמר נצטבע כל השבת. אך בזה יש חשש שמא יחתה בגחלים בשבת כדי למהר הבישול, ולכן אין היתר רק כשאין היורה על האש, שעקרוהו מן האש. (גמרא שם) ואפילו אינו על האש - מכל מקום בעינן שתהא היורה מכוסה, והכיסוי יהא טוח בטיט סביב, דאם לא כן חיישינן שמא יגיס בה בכף, והמגיס בקדירה רותחת, אפילו אינה על האש - חייב משום מבשל, דבזה ממהרים הבישול, כמ"ש בסימן שי"ח. ואף על גב דשם יתבאר דזהו בתבשיל שאינו מבושל כל צרכו, אבל במבושל אין במגיס משום בישול - זהו בתבשיל, אבל בצבע גם כשמבושל כל צרכו נקלט הצבע - והוי צובע, וזהו מאבות מלאכות. אבל כשהוא טוח בטיט - לא חיישינן שיסיר הטיח עם הכיסוי ויגיס, דכיון דלזה צריך הרבה זמן - יזכור שהיום שבת. אך כשאינו טוח וברגע קלה מסיר הכיסוי ומגיס בו - יש לחוש שישכח ששבת היום. וכן מותר לפרוס בערב שבת סמוך לחשיכה מצודות חיה ועופות ודגים, והם נצודים כל השבת. ואף על גב דהמצודה עושה מעשה, שתופסת לתוכה את הבעלי חיים - כבר בארנו בריש סימן רמ"ו דאין אנו מצווין על שביתת כלים ע"ש. (עיין ב"ח שם דהרוקח סבירא ליה דגם בית הלל אית ליה שביתת כלים היכא דקעביד מעשה, אבל כל הפוסקים לא סבירא ליה כן ע"ש)

ו וכן מותר לפתוח מים לגינה, והם נמשכים והולכים בכל השבת ומשקין את הזרעים. וכן מותר להניח קילור עבה על העין, והוא סם של רפואה ומתרפאית כל השבת, אף באופן שבשבת אסור לעשות, והיינו מקום שאין סכנה, כמ"ש בסימן שכ"ח. וכן מניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין

והולכין כל היום כולו, כפי מנהגם שהיו נותנים לבונה ומיני בשמים על האש, ומעשנין הבגדים שיהא ריחן נודף. (גמרא שם)וכן מניחין גפרית תחת הכלים על האש, והכלים הם כלי כסף שמציירים בהם פרחים וצורות, ומעשנין אותן בגפרית והן משחירות וניכרות. (רש״י שם) ואפילו המוגמר והגפרית מונחים בכלי - דאין אנו מצווין על שביתת כלים כמ״ש.

ז וכן מותר לתת שעורים בגיגית של שכר לשרותן, והן שורין כל השבת ונעשה שכר, וכן בייש כהני גווני. וכן טוענין בקורות בית הבד על הזיתים לעשות מהן שמן, או על ענבים בגת לעשות מהן יין, והשמן והיין זב כל השבת. ומותר להטעינם סמוך לחשיכה, אלא דהשמן והיין היוצא מהן - אסור לשתותן בשבת, דאם נתיר אותן - גזרינן שמא יסחוט בידיו, שיאמר הלא גם בבית הבד ובהגת היו שלימים סמוך לחשיכה ונסחטו בשבת, ומה לי סחיטה בידים או על ידי קורה, ובסחיטה בידים יש חיוב סקילה וחטאת. ולכן אם הטעין הקורות מבעוד יום באופן שהזיתים והענבים כבר נתרסקו קודם חשיכה, דאז אפילו אם יסחטם בידים ליכא איסור דאורייתא - מותר לשתות המשקין היוצאין מהן בשבת, דאף על גב דאיסור דרבנן יש אפילו בנתרסקו - מכל מקום לא גזרו מפני זה לאסור המשקין היוצא מהן, דהוי כגזירה לגזירה. (מג״א סקי״ח)ולדעת הטור, אין היתר בהמשקים לשתותן בשבת - אלא אם כן מתחלה ריסקן בערב שבת ואחר כך הטעין הקורות עליהן, וזה יתבאר בס״ד בסימן שכ״א (עיין ט״ז סק״ו) וכן יתבאר שם אם מותר לגמור בידיו כשנתרסקו מערב שבת אם לאו, וכן בוסר של ענבים ומלילות של שבלים מתבואה כשריסקן מבעוד יום - מותרים המשקין היוצאין מהן בשבת. אבל לא ריסקן מבעוד יום - (אסורים) [אסורות] המשקין שיצאו בשבת אף שיצאו מעצמן, דבדידהו יש גם כן איסור דאורייתא בשבת, בענבים משום סחיטה, ובתבואה משום דש, ושם יתבאר בזה בס״ד. אבל שארי פירות ושום שאינם עומדים למשקים - המשקה היוצא מהם בשבת מותר בכל עניין, (מג״א סקי״ט) ויש חולקים כמ״ש שם.

ח וכן מותר לתת חטים ושעורים לתוך ריחיים של מים סמוך לחשיכה, והיא טוחנת כל השבת, דאין אנו מצווין על שביתת כלים. והוא הדין ריחיים של רוח, אבל ריחיים שעל ידי בהמה - אסור, שאנו מצווין על שביתת בהמתינו. וכן ריחיים שאדם עושה בהן - אסור על ידי עבדו ושפחתו, שאנו מצווין על שביתתן, וכן על ידי פועל שכיר יום אסור, ובקבלנות מותר כמ״ש בסימן רמ״ד. ויש בריחיים רבותא נגד שארי המלאכות שחשבנו, שבריחיים יש השמעת קול, ואיכא זילותא דשבת, ובגמרא שם יש פלוגתא בזה, והכריעו רוב הפוסקים כמאן דמתיר. ובאמת יש אוסרין בריחיים מטעם זה, שיאמרו ריחיים של פלוני טוחנות בשבת, וכן בכל מקום שיש לחוש להשמעת קול, והכי נהוג לכתחלה. מיהו במקום פסידא יש להקל, דכן עיקר לדינא, וכן מותר להשכירה לאינו יהודי. (שם סקכ״ב)ואין לשאול למאן דאוסר השמעת קול בשבת, דאם כן איך אנו מעמידים כלי המשקולת שקורין זייגע״ר בערב שבת, הא משמיע קול בשבת? דיש לומר דזה הכל יודעים שהוכן מאתמול, דכן דרכן להעמידן מאתמול, ועיין לקמן סימן של״ח.

ט ואם הריחיים הם של אינו יהודי, פשיטא אם הישראל נותן לו החטים מערב שבת, אפילו אם הוא נותנן בשבת - מותר, דאדעתא דנפשיה קעביד, ובלבד שלא יעמוד הישראל אצלו, דמיחזי כשלוחו. אמנם במקום מצוה, כגון שטוחן חטים של פסח - יש להתיר לישב מרחוק, כשאינו מתערב בהעסק אלא משגיח על הכשרות, כמ״ש בסוף סימן רמ״ד, כשמשמר שלא יגנוב, (כמ״ש הט״ז שם סק״ז) וכבר בארנו שם בזה. (עיין מג״א סק״ך שרצונו לומר שבנתינת חטים לריחיים של מים ליכא איסורא דאורייתא ע״ש, וכבר צווחו עליו כל גדולי עולם הא״ר והפנ״י והת״ש, ודקדוקו אינו דקדוק כמ״ש המהרש״א שם וכל הגדולים, וחלילה להעלות כן על הדעת, ובפרט לפי מ״ש בריש סימן זה ודו״ק)

י וכן מותר למכור חפץ לאינו יהודי סמוך לחשיכה, ולהטעין החפץ על כתיפו או על חמורו, ובלבד שיצא מפתח ביתו מבעוד יום. ומה שנושא החפץ ברשות הרבים או חוץ לתחום - לית לן בה, שהרי הוא שלו. אבל אם לא יצא מביתו מבעוד יום אלא בשבת - אסור משני טעמים: חדא, דעיקר הקניין הוא כשיצא מביתו, ועוד דהרואה סבור שמכר לו בשבת, ולכן אפילו בעיר שמותר לטלטל בתוכה - אסור מטעם זה. ויש מתירין כשייחד לו מקום בביתו בעת המכירה, שמותר לו לצאת אפילו בשבת. ואין זה אלא לטעם הקניין, אבל לטעם חשדא שמכר לו בשבת - לא מהני זה. וטעם זה כתב הרמב״ם בפרק ו׳, והבאנו דבריו לעיל בסימן רמ״ו. ולכן יש להחמיר בכל גווני, ואין להקל אלא לצורך גדול ושעת הדחק, או שהקונה אל(י)ם ואז יש להתיר אפילו בלא ייחד מקום, דבכהני גווני לא גזרו רבנן, (ט״ז סק״ג ועיין מג״א סק״ה) וראוי להתרחק מזה. ודין להשאיל לו כלי ולהשכיר לו - נתבאר בסימן רמ״ו ע״ש.

יא וכן מותר ליתן בגדיו לכובס אינו יהודי, ועורות להאומן המעבד אותן ערב שבת סמוך לחשיכה, ויצא מביתו מבעוד יום, ולקצוץ עמו המקח בקבלנות, שנוטל כך וכך מכל בגד או עור, ושלא יאמר לו לכבסן בשבת, וגם שיעשה האינו יהודי המלאכה בביתו. וכן אם ידוע המקח בהכביסה - גם כן הוי כקצץ. ובזמן הזה כלים לכובס - מסתמא היינו קציצה, דדבר ידוע הוא, ובפרט אם הוא אצלו הכובס התמידי, דאטו בכל פעם יקצוץ עמו המקח.

(מג״א סק״ו) ולכן המנהג הפשוט שנותנים כלים לכובסת ערב שבת סמוך לחשיכה בלא קציצת מקח עתה, משום דהקציצה ידוע. (שם) וכן נראה לי בעורות לעבדן, אם הוא עושה אצלו תדיר וכבר קצבו ביניהם מקחים מכל עור כך וכך - שיכול ליתן לו סתם.

יב וכבר נתבאר בסימן רמ״ז דבכל קציצת מקח - אין צריך שיאמר לו כמה יתן לו, ורק אם התנה עמו שיתן לו שכרו - דיו דהוא סומך עליו שישלם לו כראוי, ואדעתא דנפשיה עביד. וכן אפילו אם אינו נותן לו כלום, אלא שהאינו יהודי עושה עמו בטובת הנאה שקבל ממנו - גם כן הוי כקצץ, דסוף סוף אדעתא דנפשיה קעביד, בשביל הטובה שקבל מהישראל. אבל אם אינו עושה בחנם ומצפה לתשלום שכר ולא דיבר עמו, אף על פי שבדעתו ליתן לו - אסור, דאז אדעתא דישראל קעביד, כמ״ש שם.

יג ואם לא קצץ - אסור ליתן לו בערב שבת, אלא אם כן יש שהות לעשותה מבעוד יום. אבל בלאו הכי - אסור לדעת הרמב״ם אפילו ביום א׳, אם אין שהות לגומרם עד השבת. ורבינו הרמ״א פסק לעיל סימן רמ״ז כדעת החולקים על הרמב״ם, וסבירא ליה דבד׳ וה׳ מותר אף בלא קצץ, ואפילו אינו יכול לגומרם קודם השבת, שהרי אינו אומר לו לעשות בשבת, ורק בערב שבת מיחזי כאומר לו לעשות בשבת. ואף על גב דבאגרת לא התיר שם בכהני גווני רק כשמוכרח לכך - זהו מפני דשם כשהוא הולך בכל יום, מיחזי כא(י)לו אמר לו לילך בשבת. אבל בכאן שעושה בביתו, ולהישראל אין נפקא מינה מתי יעשה - מותר בכל עניין. (שם סק״ח)

יד אם הישראל הלך בשבת אצל הכובס או המעבד העורות ורואה שעושה מלאכתו בשבת, אם קצץ עמו כמו שנתבאר - אין צריך לומר לו כלום. אך אם לא קצץ, שנתן לו בד׳ וה׳ כדעת רבינו הרמ״א בסעיף הקודם שכן הוא דעת רוב הפוסקים - מחוייב לומר לו שלא יעשה בשבת, וכן אם עושה לו בחנם בטובת הנאה. ואם יציית - מה טוב, ואם לאו - גם כן יצא. והטעם בזה, דבקצץ הרי פשיטא דאדעתא דנפשיה קעביד, ומה לו להישראל בזה, וזה דומה כמי שרואה לאינו יהודי שעושה מלאכת עצמו בשבת, האם צריך למחות בידו? והכי נמי כן הוא. אמנם בלא קצץ או בטובת הנאה, דלא הוי כקצץ ממש, נהי נמי שהתרנו - זהו מטעם שאין אנו מחוייבים לדעת מתי יעשה. אבל כשרואים שעושה בשבת, ובכאן וודאי יכול להיות שעושה אדעתא דישראל - לכן מחוייב למחות בידו, להראותו שאינו חפץ בעשייתו בשבת. ואם אינו ציית - אז פשיטא דאדעתא דנפשיה קעביד. (וטובת הנאה דומה בזה ללא קצץ, שאפילו נתן לו באמצע השבוע - צריך למחות בידו כשרואה שעושה בשבת)

טו וזהו שאמרנו דבקצץ אין צריך למחות בידו כשרואה שעושה בשבת - זהו במלאכת צינעא. אבל כשהמלאכה היא בפרהסיא - מחוייב למחות בידו אף בקצץ מפני הרואים, שלא יאמרו מלאכת ישראל נעשה בשבת. ואם תשאל, הא אסרנו מלאכת פרהסיא אפילו בתלוש בסימן רמ״ד - זהו וודאי כן הוא, אבל הא הישראל לא אמר לו שיעשה בשבת, ולכן באמת כשרואה שעושה - צריך למחות בידו. ולכן לכתחלה מותר ליתן לו, דאין לנו לחוש שיעשה בשבת. אמנם גם בזה יש הפרש, דדבר ששם הישראל עדיין לא נקרא עליה - צריך למחות, ואם לא יציית - לא יציית. אבל בדבר המפורסם שהוא של הישראל - מחוייב מדינא למחות ולעשות כל טצדקי שאפשר לו שלא יעשנה בשבת, כמו במלאכת מחובר בסימן רמ״ד. (זה למדתי מדברי המג״א סק״י ע״ש)

טז אם עשה מלאכת ישראל בשבת והביא לו בשבת, אם לא קצץ - וודאי שאסור להישראל ללובשו או להשתמש בו בשבת, דכיון דלא קצץ - יכול להיות שאינו עושה על דעת עצמו אלא על דעת דישראל, ונמצא שנהנה ממלאכת שבת. אבל בקצץ - מותר ללבוש ולהשתמש, דוודאי אדעתא דנפשיה עביד. ומשום מוקצה או נולד - ליכא, דהא הדבר היה מקודם אלא שהוא תקנו, וכל שגמרו בידי אדם - ליכא מוקצה, כמו שיתבאר בדיני מוקצה ונולד. אבל יש אוסרין ללבשו ולהשתמש בו כל שידוע שגמרו בשבת, דעל כל פנים נהנה ממלאכת שבת, וצריך להמתין לערב בכדי שיעשו, וביום טוב כשנעשה ביום ראשון - מותר בשני, ויתבאר בסימן תקט״ו. והעיקר כדיעה ראשונה, ולכן אם אינו נחוץ לזה - יש להחמיר כהיש אומרים, אבל אם נחוץ לזה - מותר. וכל שכן אם אינו ידוע בבירור שנגמר בשבת - מותר בכל עניין, וכן אם עיקר החפץ נגמר מקודם ורק שתקנו והחליקו בשבת - גם כן מותר בכל עניין. (מג״א סקי״ג)ודע, דכל זה כשהביא לו האינו יהודי לביתו. אבל לישלח ליקח מבית האומן - אסור בכל עניין, דאין לוקחין כלים מבית האומן אפילו בחול המועד, כמ״ש בסימן תקל״ד, וכל שכן בשבת ויום טוב, ואפילו על ידי אינו יהודי אסור להביאו. (שם סקי״ד)וכתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף ד׳, דכל זה הוא בכלים שעשה להישראל. (כלומר שהישראל נתן לו הסחורה) אבל אינו יהודי שעושה מנעלים (משלו) על המקח - מותר לישראל המכירו לילך וליקח ממנו בשבת ולנועלם, ובלבד שלא יקצוץ לו דמי המקח עכ״ל. וזהו בעיר שרובם אינם יהודים, אבל ברובם יהודים - אסור, שהרי עושה למענם, והוי כהדליק את הנר לצורך ישראל, שאסור להישראל להשתמש לאורו, כמ״ש בסימן רע״ו. אמנם יש מי שחולק לגמרי על רבינו הרמ״א, וסבירא ליה דלילך לביתו ליקח ממנו בשבת - אסור בכל עניין, אלא אם כן הביא לבית הישראל, (שם סקט״ו) וכן נראה עיקר.

יז לא יצא אדם ברשות הרבים וחפץ בידו סמוך לחשיכה, גזירה שמא ישכח וישא אותו בשבת. ואף על גב דאם ישכח על החפץ וישאנו - אין כאן איסור תורה, דאין זה מלאכת מחשבת, דמן התורה אינו חייב חטאת אלא כששכח ששבת היום, או נעלם ממנו האיסור, אבל כשנעלם החפץ ממנו - אינו חייב חטאת, וכמ״ש בסימן רמ״ב. וכיון דבכהני גווני ליכא חיוב חטאת - אין צריך לגזור שלא יבא לזה, דגזירה לגזירה לא גזרינן. (כרבא י״א:) מכל מקום - בהא חיישינן שמא ישכח על החפץ עד שיהא לילה ולא יצניענו, ובלילה יזכור על החפץ וישכח על השבת. (תוספות שם)אבל מותר לצאת בערב שבת במחט התחובה לו בבגדו, דבכהני גווני אפילו ישכח - לא יתחייב חטאת, שאין דרך הוצאה בכך כמ״ש בסימן ש״א. ואפילו חייט שדרכו לצאת בכך, ויש בגמרא פלוגתא בזה אם אומן דרך אומנתו חייב אם לאו - פסק הרמב״ם בפרק י״ט דפטור, (אף על גב דפסק כר״מ נגד ר״י, עיין מגיד משנה, משום דהסוגיא כר״מ) וכן פסק הטור בסימן ש״א. וכיון דליכא איסור דאורייתא - לא גזרינן שלא יבא לידי כך כמ״ש. ולפי זה לדידן, שתופסין דהאידנא ליכא אצלינו רשות הרבים - ליתא להאי דינא מטעם זה. אבל בתפילין על ראשו - מותר אפילו ברשות הרבים גמור לילך סמוך לחשיכה, ואף שיש חיוב חטאת בתפילין על ראשו - לפי שעיקר ההילוך בתפילין כך הוא. (ב״ח דלא כב״י ע״ש) ואף על גב דמטעם אחר פטור בתפילין אפילו כשיוצא בהם בשבת, לפי שהן דרך מלבוש (שבת ס״א.) - מכל מקום בשבת אסור לצאת בהם, משום דכשירצה לנקביו כדרך בני אדם ושקיל להו מרישא - ואתי לאמטויי ד׳ אמות ברשות הרבים. (רש״י שם)ומכל מקום סמוך לחשיכה - מותר ולא חיישינן שישכח עליהם, שהרי היסח הדעת אסור בתפילין. ואף שנתבאר בסימן כ״ח דהיסח הדעת הוא רק קלות ראש ע״ש - מכל מקום ממילא הוא, דכיון דקלות ראש אסור - ממילא שיזכור עליהם ויסירם מראשו קודם חשיכה. (אבל בלאו הכי היה אסור, ובזה לא שייך גזירה לגזירה, משום דזהו כוודאי כדרך בני אדם, עיין ט״ז סק״ח)

יח איתא בגמרא (י״ב.): ״חייב אדם למשמש בבגדיו ערב שבת עם חשיכה, שמא ישכח ויצא״, וכן לשון הרמב״ם בסוף פרק י״ט ע״ש. ותמיהני על הטור והש״ע סעיף ז׳ שכתבו מצוה למשמש וכו׳, ושינו מחובה למצוה. ואפילו לדידן דלית לן רשות הרבים - מכל מקום שמא יש בהם דבר מוקצה. וזה לשון הרוקח: ״צריך אדם למשמש בכיסו או בחגורו פן יהיה תלוי בו כיס או סכין או בחגור שבמכנסים, והאשה בכיסה או בבתי זרועותיה או בכיפה שבראשה״ עכ״ל, ובגמרא סיימו דזהו ׳הלכתא רבתא לשבתא׳, כלומר שמירה גדולה לשבת.

סימן רנג

א כבר נתבאר בריש סימן הקודם, שמותר להתחיל במלאכה בערב שבת אף שהמלאכה נגמר בשבת. ולכן יכול אדם להעמיד קדירה עם תבשיל על האש בערב שבת סמוך לחשיכה, או בשר בתנור או על גבי גחלים, והן מתבשלין והולכין בשבת. אמנם יש בדברים אלו מה שאסרו חכמים לעשות כן, משום גזירה שמא יחתה בגחלים בשבת כדי למהר בישולם, משום דהחיתוי הוא ברגע אחת, והוא בתאוותו להאכילה - קרוב הדבר שעל רגע זו ישכח ששבת היום, ויחתה בגחלים ויבא לידי איסור דאורייתא, מפני שעל ידי חיתויו תתמהר לבשל, והוה מבשל בשבת. לפיכך עשו חכמים גדרים לזה, כמו שיתבאר בס״ד.

ב ומפני שיש בעניין זה פלוגתא דרבוותא, וגם אופן בישול שלהם היה משונה משלנו, לכן יש לבאר מקודם אופן בישולם: והיינו שאצלם לא היה התנור פת(ו)חה מן הצד כשלנו, ולא גדול כתנור שלנו, וג׳ מינים של תנורים היה אצלם: כירה וכופח ותנור. וכולם לא היו מחוברים לארץ על פי רוב, ופתחיהם למעלה, והיו מסיקים בתחתיתם והאש עולה למעלה, ואת הקדירה העמידו על פי הכירה והכופח והתנור, והיינו על דפנותיהם, וכל הקדירה היה כנגד החלל. והכירה עשויה להעמיד עליה שתי קדירות, והיתה ארוכה וקצרה, והיתה שוה למעלה ולמטה. והכופח היתה גם כן שוה למעלה ולמטה, רק היא היתה קטנה מהכירה, והיינו על קדירה אחת. וממילא כיון שלא היתה ארוכה - החזיק החום בה יותר מהכירה. והתנור היתה גם כן על קדירה אחת, והיתה רחבה למטה וקצרה למעלה, וממילא שהחזיק בה החום הרבה יותר גם מכופח. ולבד זה היו מרבים להסיק בתנור יותר מבכירה. (רש״י ב״ב כ׳: ד״ה ׳ובכירה׳. וצע״ג על הטור חושן משפט ריש סימן קנ״ה, שכתב בשם רשב״ם דהכירה פתחה מן הצד ע״ש. וגם הנמק״י שם הביא זה מירושלמי דשם, שאומר דכירה עשויה כמין שובך ע״ש. ותמיהני, דהכי פירושו - שהיא שוה למעלה ולמטה כמו שובך, ולא כתנור שקצרה מלמעלה)

ג והיסק שלהם היתה או בקש וגבבא הנגבב מן השדה, שמהם האש רפוי מאד ואין בהם גחלים רק מעט, או בגפת והיינו פסולת של זיתים או של שומשמין. ושל זיתים היה האש חזק מאד ויש בו גחלים הרבה, וכן של שומשמין, אם כי אינו חזק כשל זיתים, אך יותר חזק משל קש וגבבא. וכן בעצים האש חזק מאד, ויש בהם ריבוי גחלים. ועוד הסיקו בגללים של בהמות, ואיתא בירושלמי ריש כירה: דשל בהמה דקה - הוי כגפת ועצים, ושל גסה - הוי כקש וגבבא ע״ש, ולפלא שהרמב״ם פרק ג׳ כתב להיפך כמו שנביא דבריו, וצריך לומר דגירסתו כן היתה בירושלמי.

ד והנה דרכם היה בערב שבת להשהות התבשילין בהקדירות, והיינו להעמידן על גבי הכירה והכופח והתנור שיעמדו בחומם עד שיאכלו בלילה סעודת שבת, וכן על יום שבת בבוקר לסעודה שנייה עשו כן. וזה נקרא השה(י)ה, כלומר שהשהו הקדירה על גבי הכירה וכו׳. ויש שגם בשבת אחר שנטלו הקדירה מהכירה ונטלו ממנו מעט תבשיל, והחזירוהו אחר כך על מקומו על גבי הכירה, וזה נקרא חזרה, כלומר שנטלוהו והחזירוהו. וזה חמור הרבה יותר מהשה(י)ה, שזה עושין בשבת עצמו, והשה(י)ה הוא בערב שבת. ויש שאחר שנטלו הקדירה מהכירה טמנוהו במוכין או בשארי דברים, סבבוהו למעלה ולמטה ומן הצדדים, וזה נקרא הטמנה, ודינים אלו יתבארו בסימן רנ״ז. אבל בסימן זה הם רק דיני השהיה וחזרה.

ה וזה לשון הרמב״ם בפרק ג׳ דין ד׳: ״תבשיל שלא בישל כל צרכו וחמין שלא הוחמו כל צרכן, או תבשיל שבישל כל צרכו וכל זמן שמצטמק הוא יפה לו - אין משהין אותו על גבי האש בשבת אף על פי שהונח מבעוד יום, גזירה שמא יחתה בגחלים כדי להשלים בישולו או כדי לצמקו. לפיכך אם גרף האש או שכיסה אש הכירה באפר או בנעורת פשתן הדקה, או שעממו הגחלים שהרי הן כמכוסות באפר, או שהסיקן בקש או בגבבא או בגללי בהמה דקה שהרי אין שם גחלים בוערות - הרי זה מותר לשהות עליה, שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל, ואין גוזרין שמא יחתה באש״ עכ״ל. כלומר שהסיח דעתו מזה התבשיל בדבר החיתוי, כיון שעשה מעשה להקטין האש - תו לא חיישינן לחשש שמא יחתה. (זהו כוונת הכ״מ ומתורץ קושית הרמ״ך ע״ש) ואין צריך לקטום עד שאין ניכר שם אש כלל, רק בקטימה כל שהוא סגי, (ר״ן וב״י ומג״א סק״ג) דכיון דגילה דעתו דלא בעי לגחלים - סגי. (שם)ולכן אמרו בגמרא (ל״ז:) דאפילו קטמה והובערה - מותר להשהות, ואפילו הגחלים של רותם, שהם חזקים בחמימותם כדכתיב: ״גחלי רתמים״ - מכל מקום מותר, כיון דגילה דעתו שאין צריך לחיתוי. והרמב״ם השמיט דין זה וכן הרי״ף והטור והש״ע לא הזכירו זה וצ״ע, הלא אין חולק בזה. ודע, שיש אומרים דגרופה אין פירושו שיגרוף הגחלים מן התנור - אלא שיגרפם לצד אחד של התנור (ר״ן ומאור) כדרך שאנו עושים, אבל הרמב״ם והטור והש״ע לא סבירא ליה כן.

ו וכתב הרמב״ם: ״במה דברים אמורים: בכירה שהבלה מועט. אבל התנור, אף על פי שגרף האש או כיסה באפר או שהסיקוהו בקש או בגבבא - אין משהין בתוכו ולא על גביו, ולא סומכין לו תבשיל שלא בשל כל צרכו, או שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו, הואיל שהבלו חם ביותר - אינו מסיח דעתו, וחוששין שמא יחתה בזו האש המעוטה, אפילו היא של קש וגבבא או מכוסה. ולמה אסרו לשהות בתנור אף על פי שגרוף - מפני שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה, ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאר ניצוץ אחת, מפני שהבלו חם - חיישינן שמא יחתה כדי לבער הניצוצות הנשארות בתנור״ עכ״ל. ואף על גב דקטם גילה דעתו שאין רצונו בחיתוי - יש לומר דזהו רק בכירה שהבלה מועט, וכי קטמה קרוב שתתכבה לגמרי, ואין לך גילוי דעת יותר מזה. מה שאין כן בתנור שהחמימות רב מאד - אין זה גילוי דעת כלל, דאפשר לומר שהקטימה היתה להשקיט האש מגודל חמימותו שלא ישרוף התבשיל, וכאשר יראה אחר כך שנשקט האש לגמרי - יחתה כדי להגבירו קצת. ובאמת יש מהגדולים דסבירא ליה כן, דהאיסור בתנור אינו אלא בגרוף ולא בקטום, מפני שגילה דעתו כמ״ש, וכן כשהסיק בקש וגבבא שהאש רפוי - גם כן אין חילוק בין תנור לכירה, (כ״מ בשם הרמ״ך) אבל רוב הפוסקים עומדים בשיטת הרמב״ם ז״ל.

ז וכתב עוד: ״הכופח הבלו רב מהבל הכירה ומעט מהבל התנור. לפיכך אם הסיקוהו בגפת או בעצים - הרי הוא כתנור, ואין משהין בתוכו ולא על גביו ולא סומכין לו תבשיל שלא בישל כל צרכו או מצטמק ויפה לו, אף על פי שגרוף או כיסה באפר. ואם הסיקוהו בקש או בגבבא - הרי הוא ככירה שהסיקוה בקש או בגבבא, ומשהין עליו ומותר לסמוך לכירה מבערב, ואף על פי שאינה גרוף וקטום״ עכ״ל. כלומר ואפילו הוסקה בגפת ועצים, דלא החמירו בסמיכה בכירה. וסמיכה מיקרי שמעמידין הקדירה מן הצד של הכירה שתתחמם בדפנותיה, כמו בקאכלי״ן שלנו. ויש אומרים דגם כופח מותר בסמיכה בגרוף וקטום, והש״ס שאסר - הוא בלא גרף וקטם. (כ״מ בשם הרמ״ך) ודעת הרמב״ם הוא, דבגפת ועצים - דין כופח לגמרי כדין תנור. ומדברי הרמב״ם מתבאר, דהשה(י)ה מיקרי בין כשמעמידין הקדירה על גבה ובין כשמעמידין בתוכה כבתנורים שלנו. ודע, דהאיסור בכל הדברים אינו אלא כשהיד סולדת בו בפנים התנור והכופח והכירה. אבל אם נתקררו עד שאין היד סולדת בהם, אפילו יש שם גחלים - מותר ליתן עליהם או בתוכן בכל עניין. ולא מיבעיא בערב שבת, אלא אפילו בשבת, שהרי אינם ראוים לבישול. (מג״א סק״ט)

ח וכל מה שנתבאר לאיסור השהיה - זהו כשהתבשיל ראוי לאכול בלילה, והיינו שכבר נתבשל הרבה מבעוד יום, אלא שנצרך לגמור בישולו או שמצטמק ויפה לו. ואף על פי שכוונתו על למחר - מכל מקום חיישינן שיתיישב לאכלו בלילה. אבל אם יש הוכחה שאינו ראוי לאכלו בלילה, כגון להעמיד תבשיל חי סמוך לערב, דלזמן אכילת הלילה לא יתבשל כדבעי, ובעל כורחו יניחנה עד למחר - בכהני גווני מותרת ההשה(י)ה לגמרי אפילו בתנור. ואף על גב דעד ג׳ וד׳ שעות בלילה תתבשל - מכל מקום לא חיישינן שימתין בסעודת שבת של ערבית זמן רב כזה, דדרך בני ישראל לאכול סעודת שבת בתחלת הלילה, דזהו מכבוד שבת.

ט וזה לשון הרמב״ם שם: ״תבשיל חי שלא בשל כלל, או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו - מותר לשהותו על גבי האש, בין בכירה וכופח בין בתנור. וכן (אפילו) כל תבשיל שבשל ולא בשל כל צרכו, או שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו, אם השליך לתוכו אבר חי סמוך לבין השמשות - נעשה הכל כתבשיל חי ומותר לשהותו על האש, אף על פי שלא גרף ולא כיסה, מפני שכבר הסיח דעתו ממנו ואינו בא לחתות בגחלים״ עכ״ל. כלומר דעד למחר יש שהות הרבה להתבשל, ולמה יחתה. ודווקא בשר חי שצריכה הרבה זמן להתבשל, אבל ירק חי וכיוצא בו שממהר להתבשל - אסור. (ט״ז סק״ב ומג״א סק״ד)

י ודע דדברים שהתרנו בשהיה, כמו כירה וכופח שהסיקום בקש וגבבא, או תבשיל שבשל כל צורכו ומצטמק ורע לו, או תבשיל חי או נתן לתוכו אבר חי שהתרנו אפילו בתנור - אין זה אלא בשהייה בערב שבת סמוך לשקיעה. אבל בחזרה, והיינו שנטלוהו בשבת ורוצים להחזירו לכירה וכופח ותנור - אסור, לפי שכשמחזיר בשבת - נראה כמבשל לכתחלה. ויש אוסרין בחזרה אפילו קודם הלילה, כל שאינו יכול להתבשל מבעוד יום, (תוספות ריש כירה ד״ה ׳ובית הלל׳) אבל דעת הרמב״ם לא נראה כן.

יא וזה לשון הרמב״ם שם: ״כל שמותר לשהותו על גבי האש, כשנוטלים אותו בשבת - אסור להחזירו למקומו. ואין מחזירין לעולם (אף מצטמק ורע או תבשיל חי) אלא על גבי כירה גרופה, (דבזה לא מיחזי כמבשל) או בכירה וכופח שהוסקו בקש וגבבא, (גם כן מטעם שנתבאר) והוא שלא הניח הקדרה על גבי הקרקע. אבל משהניחה על גבי קרקע - אין מחזירין אותה (דבזה בכל עניין נראה כמבשל) ואפילו על גבי כירה גרופה או מכוסה, ואין מחזירין לתנור ולא לכופח שהוסק (כן צריך לומר) בגפת או בעצים, (ובתנור אפילו בקש וגבבא) אף על פי שגרף או כיסה, (ואפילו מצטמק ורע לו ותבשיל חי) מפני שהבלן חם ביותר. וכל שאין מחזירין עליו - אין סומכין לו בשבת״ עכ״ל. ובסמיכת כופח יש חולקין ומתירין, וכמ״ש בסעיף ז׳. וכל זה הוא שיטת הרמב״ם העומד בשיטת הרי״ף רבו, ולזה הסכים הרמב״ן ז״ל. (דהבעיא שבריש כירה אי משנתינו מיירי בהשה(י)ה או בחזרה - הוכיח הרי״ף דהמסקנא לחומרא דלהשהות תנן ע״ש, וכן כתב הבה״ג ע״ש)

יב אבל שיטת רש״י ותוספות והרא״ש והרשב״א, וכן סוברים רב האי גאון ורבינו חננאל, דכל האיסורים שנתבארו - המה רק בחזרה ולא בהשה(י)ה, ובהשה(י)ה אינו אסור אלא בהתחיל להתבשל ולא הגיע עדיין למאכל בן דרוסאי, שהוא שליש בישול לרש״י וחצי בישול להרמב״ם. אבל כל שהגיע למאכל זה, ואפילו במצטמק ויפה לו - מותר, דקיימא לן כחנניה, (שבת כ׳.) דכל שהוא כמאכל בן דרוסאי - מותר לשהותו על גבי כירה, אף על פי שאינה גרופה וקטומה. ולשיטת הרמב״ם אין זה אלא בצלי, ויתבאר בסימן רנ״ד, ולא בתבשיל שבקדירה. ולדברי רבותינו אלה ישתנו הדינים לקולא, כמו שנבאר בס״ד.

יג ולפי שיטה זו הדין כך: דכל שהתחיל להתבשל ולא נתבשל עדיין כמאכל בן דרוסאי (שהיה לסטים ואכל במקצת בישול) - אסור לשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, ועל תנור אפילו גרופה וקטומה, ואפילו הסיקוה בקש וגבבא. והכירה שהסיקוה בקש וגבבא - נראה דמותר, וכופח בקש וגבבא - הוי ככירה, וגפת ועצים - הוי כתנור. (כן נראה לענ״ד דעתי, דלשיטה זו קודם שהגיע למאכל בן דרוסאי - הוי כלהרמב״ם, דמנלן לומר באופן אחר, והרי חנניא רק במאכל בן דורסאי פליג. ואפשר דלשיטה זו כירה ותנור שוים בהשה(י)ה, ומכל מקום העיקר כמ״ש, וכן משמע בר״ן ע״ש. ובתנור - גם לסמוך אסור, ובכירה - מותר תמיד לסמוך, ובכופח יש פלוגתא כמ״ש בסעיף ז׳)

יד וכל שהגיע למאכל בן דרוסאי, אפילו מצטמק ויפה לו - מותר לשהות על גבי כירה ועל גבי תנור וכופח, (תוספות ל״ח: ד״ה ׳תנור׳ ומ״מ שם) ואפילו הוסק בגפת ועצים, (שם במ״מ) דכיון שנתבשל כמאכל בן דרוסאי - יתבשל מאליו ולא חיישינן לחיתוי, דבשביל צימוק לא אתי לחתויי, וכל שכן בחי, ובבשיל לגמרי ומצטמק ורע לו. והחילוק בין כירה לתנור הוא בחזרה, דכירה שהוסקה בקש וגבבא - מותר להחזיר עליה אף באינו גרוף וקטום, ובגפת ועצים - צריך גריפה או קטימה, ותנור - אפילו גרוף וקטום אסור, ואפילו הוסק בקש וגבבא. וכופח בקש וגבבא - דינו ככירה, וגפת ועצים - דינו כתנור. ובתנור - גם סמיכה אסור בחזרה בכל גווני, ובכירה - מותר בכל גווני, ובכופח יש פלוגתא כמ״ש בסעיף ז׳.

טו לפעמים יש דמיקרי סמיכה אף כשמעמיד על גבי הכירה, כגון שתי כירות שנבנו ביחד ורק דופן מפסיק בין זה לזה, והדופן היא של חרס, והאחת היא גרופה וקטומה והשנית אינה גרופה וקטומה - מעמידין על הגרופה וקטומה אף שהוסקה בגפת ועצים, וגם השנייה כן. והראשונה מוספת הבל על ידי הבל השנייה העולה לה - מכל מקום אינה אלא סמיכה ומותר, (גמרא ל״ז.) והרמב״ם והטור לא הביאו זה וצ״ע.

טז כתב הטור: ״כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדרה מעליה - אפילו בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת. ודווקא על גבה, כגון על שפתה או על כיסוי שעל חללה, ובעודה בידו ודעתו להחזירה. אבל לתוך חלל הכירה, או שהניח הקדירה על גבי הקרקע, או אפילו עודנה בידו ולא היה דעתו

להחזירה - אסור. ואפילו לא הניחה על גבי קרקע אלא שתלאה במקל או שהניחה על גבי מטה, או שפינוה ממיחם למיחם - אסור״ עכ״ל. ובזה החמיר הרבה נגד הרמב״ם, דהרמב״ם לא חילק בין על גבי כירה לתוך הכירה, (עיין ב״י וצ״ע) והגמרא שם מפורש כהטור, שאומר: ״לא שנו אלא על גבה, אבל לתוכה - אסור״, ומסקינן דאחזרה נאמר דין זה ע״ש. והרמב״ם לא הזכיר מזה דבר, וטעמו נראה לי ברור, דזה האומר כן - סובר דמשנתינו מיירי בחזרה ע״ש, ולכן הרמב״ם דפסק דמיירי בהשה(י)ה - בטלה לה מימרא זו. ולהרמב״ם החזרה מותרת רק בכירה וכופח שהיסקה בקש וגבבא וגרופה וקטומה, כמ״ש בסעיף י״א, ואם כן בכהני גווני לא שייך לחלק בין תוכה לעל גבה כמובן. אבל הטור שפסק דמיירי בחזרה - שפיר פסק להך מימרא. וגם בזה החמיר נגד הרמב״ם, דהרמב״ם לא אסר רק בהעמיד על גבי קרקע, וגם לא הוצרך שיהא דעתו להחזיר, והטור החמיר בזה. ובגמרא יש בזה שני לשונות, וזהו גם כן מטעם שבארנו, דלהרמב״ם שהחזרה אסורה לגמרי, רק בכירה וכופח שהוסקו בקש וגבבא וגרוף וקטום - לא שייך להחמיר כל כך, מה שאין כן להטור. (וזהו ברור בס״ד)

יז ודע, דתוכה לא מיקרי אלא כששולי הקדירה עומדת על שולי הכירה. אבל כשאינה נוגעת בשולי הכירה, אף שרוב הקדירה בתוך הכירה ונאחז בהרוחב שבו מלמעלה בגבי הכירה - זה מיקרי על גבה ומותר. (מג״א סקכ״ב) ותנורים שלנו, שדינן ככירה כמו שיתבאר, ובהן ליכא על גבן, ותמיד מעמידין בתוכן - ליכא חילוק בזה, ותוכה הוה כעל גבה. (זהו כוונת הש״ג שהביא המג״א שם)

יח וזה שנתבאר שמותר להחזיר אפילו בשבת - זהו כשהתבשיל מבושל כל צרכו, ולא נצטנן עדיין. אבל אם אינו מבושל כל צרכו או שנצטנן - פשיטא שאסור להחזירו כשהיד סולדת שם, דזהו ממש כבישול. ובמבושל כל צרכו ולא נצטנן - מותר להחזירו אפילו לכירה אחרת, ואפילו הבלה מרובה מהראשונה, כיון דאין בזה גרירא דבישול. ובלא נתבשלה או נצטננה - אסור להחזירה אפילו לאותה כירה כשהיד סולדת שם. וזה שהתרנו אפילו לכירה אחרת - זהו לפי שהוא מהשה(י)ה להשה(י)ה, והכל אחד. אבל כשהקדירה היה בהטמנה ורוצה להעמידו על גבי כירה - אסור, וכל שכן ליטלה מהכירה ולהטמינה דאסור, כמו שיתבאר בסימן רנ״ז ע״ש.

יט כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״ויש אומרים דכל זה אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעוד יום, ולא החזירו עד שחשיכה. אבל אם לקחו משם משחשיכה - מותר להחזירו אפילו הניחו על גבי קרקע, וכן נוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להן דין כירה, וסומכים עצמם על דברי המקילין, וטוב להחמיר. מיהו אם נצטנן - לכולי עלמא אסור, ויש אומרים דאם הוציא מאכל מן התנור בשבת - אסור להניחו בכרים ובכסתות״ עכ״ל. ביאור דבריו, דיש אומרים דכל דין חזרה שאסרו חכמים - אינו אלא כשנטלו מערב שבת והחזירו משחשיכה, דאז אפילו נתבשל כל צרכו והוא רותח - אסור, דזהו כמשהה לכתחלה בשבת. אבל כשנטלו בשבת והחזירו בשבת - אין זה החזרה שאסרו חכמים, דבישול לא שייך בזה, וגם חשש חיתוי אין כאן, שהוא רותח ומבושל כל צרכו והוי כהשה(י)ה. ואפילו הניחו על גבי קרקע - לא נתבטלה ההשהיה הראשונה. ועל זה סומכים העולם שנוטלים הקדרות מתנורים שלנו שנסוקים בעצים, ולא גרף וקטם, ונוטלים מעט תבשיל ומחזירים הקדרות לתנור. אבל באמת טוב להחמיר, כי זהו רק דיעה יחידאי. (הר״ן ז״ל) וכשנצטנן - פשיטא שאסור. וזה שכתב: ׳שאסור להניחו בכרים וכסתות׳ - דבר פשוט הוא, דאפילו אם אינם מוסיפים הבל אסור בשבת, כמ״ש בסימן רנ״ז, אלא מפני שיש שהיו עושים כן מפני שסברו דהטמנה לא אסרו בשבת אלא תחלת הטמנה, אבל כשעמדה על הכירה מותר, כמו שמותר לשנות מכירה לכירה - קמ״ל שאסור. (כן נראה לי בכוונתו)

כ כתב הטור: ״ואם אינה גרופה וקטומה - אסור להחזירה. לא מיבעיא בשבת, אלא אפילו מבעוד יום, אחר שנגמר כל בישול הקדירה ומניחה לעמוד על הכירה עד הערב לשמור חומה, אם נטלה מן הכירה - אסור לו להחזירה אפילו בעודה רותחת, אם הוא כל כך ערב שאין שהות ביום להרתיח אם היתה קרה, דגזרינן אטו היכא שנטל בשבת, דאי שרית להחזירה מבעוד יום - אתי נמי להחזירה כשנטלה בשבת. אבל כל זמן שלא נתבשלה, או אפילו נתבשלה ויש שהות ביום להרתיחה א(י)לו נתקררה - מותר להחזירה. ובתנור, אפילו הוא גרוף וקטום - אסור להחזירה. וכופח, אם הסיקו בקש וגבבא - דינו ככירה, בגפת ועצים - דינו כתנור״ עכ״ל.

כא והנה בזה שכתב: ׳דאי שרית מבעוד יום - אתי נמי להחזירה כשנטלה בשבת׳ - אינו לפי היש אומרים שהביא רבינו הרמ״א, דנטלה בשבת - מותר להחזירה. אך כבר כתבנו בסעיף י״ט דזהו דיעה יחידאה, והטור לא סבירא ליה כן. אך אפילו לפי דיעה זו, יש לגזור שמא יטלה בערב שבת ויחזירנה בשבת. (ולפי זה אתי שפיר מה שהרמ״א גם כן הביא זה ודו״ק)וכן זה שכתב: ׳דכשיש שהות ביום להרתיחה - מותר גם כן׳ - אתי שפיר, דבכהני גווני לא שייך לקרותה חזרה אלא השה(י)ה, דאם לא כן נאסור כל יום ערב שבת להחזירה. אמנם זה שכתב ׳דגם כשלא נתבשלה - מותר להחזירה׳ - זה אינו מובן. והמפרשים כתבו הטעם דבכהני גווני לא גזרינן שיעשה בשבת, דוודאי לא יבשל בשבת. (מג״א סקכ״ו ועיין ט״ז סקט״ו) וזה וודאי תמוה, דהא גזרינן שמא ישכח שהיום שבת ויחתה בגחלים, ובאמת יש פוסקים חולקים בזה, (עיין מג״א שם וב״ח) וגם רבינו הרמ״א לא הביא זה ע״ש. וטעמו של

הטור נראה לי, דכשלא נתבשל עדיין - לא שייך לקרותה חזרה אלא השהי"ה, וראיה דהא חזרה מתירין אפילו בשבת כמו שנתבאר, ובשבת פשיטא דאין מחזירין בכהני גווני. וכלל הדברים - דשם 'חזרה' אינו אלא על דבר שנתבשל לגמרי.

כב ורבינו הרמ"א הביא זה גם כן וזה לשונו: "יש אומרים דכל שהוא סמוך לחשיכה, או סמוך לברכו שהוא קבלת שבת לדידן, אם הוא סמוך כל כך שאם נצטנן הקדירה אי אפשר להרתיחה מבעוד יום - דינו כמו בשבת עצמו. ויש מקילין בזה, והמנהג להקל, אך טוב להחמיר במקום שאין צורך כל כך. ודווקא על גבי כירה ממש, אבל לסמוך - אפילו סמוך לאש במקום שהיד סולדת בו שרי, אפילו סמוך לחשיכה, ובתנור אין חילוק בין להחזיר עליו בין לסמוך אצלו. ודווקא במקום שהיד סולדת, אבל אין היד סולדת שם - שרי אפילו בשבת, כמ"ש לקמן סימן שי"ח" עכ"ל. ובסמיכה מותר אפילו נצטנן לגמרי, (מג"א סקכ"ט) דאם לא כן הא אפילו בשבת מותר לסמוך, כדלקמן סימן שי"ח. (שם) ודע, דזה שכתב: דסמוך לברכו הוה כסמוך לחשיכה - יש חולקין עליו, דאין להחמיר בדבר שאינו אלא גזירה שמא יחתה בסמוך לברכו, דאפילו אי יחתה סמוך לברכו - אין כאן איסור תורה, ולכן יש להקל בזה. (שם סקכ"ו) וזהו לפי מנהגם, שהיו מקדימין להתפלל ערבית של שבת בעוד היום גדול.

כג כתב רבינו הב"י סוף סעיף א': "וכל זה בעניין שהייה, שהקדירה יושבת על כסא של ברזל או על גבי אבנים ואינה נוגעת בגחלים. אבל הטמנה על גבי גחלים - לדברי הכל אסור" עכ"ל. כלומר דכשהקדירה נוגעת בגחלים כמו בתנורים שלנו - אין זה השהיה אלא הטמנה, ואסור בכל עניין. ולפי זה אין אצלינו שום היתר לתת הקדרות ערב שבת סמוך לחשיכה, אלא אם כן יהיה גרוף וקטום, והרבה אין נזהרין בזה. ואם כן אין היתר בתנורים שלנו כלל לפי דיעה זו, אבל רבינו הרמ"א חולק בזה כמו שיתבאר.

כד וכתב על זה רבינו הרמ"א: "ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה - לא מיקרי הטמנה ושרי, וכן המנהג, רק שנזהרים לנתקו קצת קודם השבת מן האש כדי שיוכל ישראל להסירו משם. ואם לא נתקו מן האש ומצאו על גבי האש בשבת - יש להסירו משם על ידי אינו יהודי. ואם ליכא אינו יהודי - מותר לישראל להסירו משם, ויזהר שיקחהו משם בנחת ולא ינענע הגחלים, ואז אף אם ינענען קצת - דבר שאינו מתכוין שרי" עכ"ל. ולדבריו אצלינו לא מיקרי הטמנה, דדווקא כשכותלי התנור מדובקים להקדירה סביב סביב - זה מיקרי הטמנה, כמו מטמין במוכין וכיוצא, שמקיפין את הקדירה סביב ומכסין אותו גם למעלה, וזה לא שייך בהעמדת קדרות בתנורים שלנו, ואין זה אלא השהי"ה. אמנם במה שכתב: שהישראל עצמו יסירו מהאש - קולא גדולה היא, ואין לעשותה אלא מדוחק. אמנם אם הגחלים מונחים סביב הקדרה - פשיטא שאסור להישראל לסלקו בעצמו, ומזיז הגחלים ומבעיר העליונות ומכבה התחתונות, וקרוב לבא לאיסור דאורייתא, וגם על ידי אינו יהודי קשה להקל. אך על ידי אינו יהודי - יש להקל, שאין אנו אומרים לו להפך הגחלים אלא ליטול הקדרה, ואם יכבה ויבעיר - עושה זה מעצמו. (מג"א סקי"ח)

כה והנה התנורים שלנו, פסק רבינו הרמ"א בסעיף א' דדינם ככירה, מטעם שהם גדולים הרבה ופתחן מן הצד והרוח יוצא. ויש מי שמפקפק בזה, (תפארת שמואל בשם מהרש"ל ע"ש) ואנו אין לנו אלא דברי רבינו הרמ"א וכן כתב הכלבו ועוד ראשונים, והחוש מעיד כן, ואיך נדמהו לתנור שבזמן הגמרא שהחזיק רק קדרה אחת והוא צר מלמעלה, ובהעמדת הקדרה על פי התנור הסתום מכל הצדדים שלטה חוזק האש בכל הקדרה סביב סביב, ואיזה דמיון הוא לתנורים שלנו, ודיו שנדיננו ככירה. וכן הפליטע"ס שלנו - וודאי הם ככירה, שהקדרות עומדים מלמעלה ונעשה לכמה קדרות, והוא שוה מלמעלה ומלמטה, וזהו ממש ככירה ולא כתנור. והקאכלא"ך שלנו, והיינו שעושים חלל בדופני התנור עם דלת קטנה של ברזל - זהו ממש סמיכה שנתבאר, וכן על התנור - הוה גם כן סמיכה, וכן לפני התנור, וקורין קאמינא"ק והוא לפני פה התנור, ויש קורין לה יאמק"א - וזהו גם כן כסמיכה.

כו והמנהג שלנו שבערב שבת קודם הערב, אותן תבשילים שנצרך לאכלן בלילה - נוטלין אותן מן התנור ומעמידין אותם לפני התנור או על התנור או בהקאכלי"ן. ופשיטא דלסמוך מותר בכירה אפילו באינה גרופה וקטומה לכל הדיעות, כמו שנתבאר. והתבשילים שלמחר שקורין צאלנ"ט, מעמידין בהתנור וגורפין האש לצד אחד של התנור, ויש משימין גם אפר על הגחלים. והקדרות מעמידין בתוך התנור במקום שאין בו גחלים כלל, ונוהגים לטוח פי התנור בטיט או באפר או בבלויי סחבות ששראום במים, והיינו שקוראים לזה חתימת התנור, שמדבקים דלת התנור עם התנור עצמו בדיבוק חזק, עד שלמחר נצרך לפותחה בחוזק יד, ועמ"ש בסימן רנ"ד סעיף ד'.

כז והנה לפי מנהגנו מותר גם לשיטת הרמב"ם, כמו שאמרו בגמרא (י"ח:) דכשנשרק פי התנור - לא חיישינן לחיתוי גחלים, ויתבאר בסימן רנ"ד. והטעם, דחשש חיתוי לא חיישינן אלא כשיכול כרגע לחתות, וישכח ששבת היום. אבל דבר שצריך זמן - הלא עד שיעשה החיתוי יזכור ששבת היום. והנה אף אם לא שרקו פי התנור, אם העמידו קדרה חי סמוך לערב - כבר נתבאר דמותר לכל השיטות אף בתנור, ואם העמידו כשעה קודם הלילה, שעד הלילה לא הגיע למאכל בן דרוסאי - אסור לכל השיטות בכירה שאינה גרופה וקטומה. והנה אם נתנו אפר על הגחלים - זהו קטומה, ומותר גם כן לכל השיטות. ואם לא נתנו אפר - לא מיקרי גריפה לרוב הפוסקים, ורק לדעת היש אומרים שבסעיף ה' מיקרי גריפה ע"ש. ואם העמידו כשתים וג' שעות

קודם הלילה, דעד הלילה הגיע למאכל בן דרוסאי, בזה לשיטת רש״י ותוספות - מותר, שהרי מתירים להשהות בכירה שאינה גרופה וקטומה, ולהרי״ף והרמב״ם - אסור, אם לא נחשבנה כגרופה וקטומה. ולכן אם נתנו אפר - מותר גם לשיטתם, ואם לא נתנו אפר - אינו מותר לשיטתם, רק לדעת היש אומרים שבסעיף ה׳. וישראל קדושים הם, ועושים כל החומרות, שגורפין הגחלים לצד אחד ומשימין אפר ושורקים התנור. ודיני חזרה גם כן כבר בארנו, דלשיטת רש״י ותוספות - מותר חזרה בכירה גרופה וקטומה, ולהרי״ף והרמב״ם - אסור אלא אם כן בנתבשל כל צרכו, ומצטמק ורע לו, ובכירה גרופה וקטומה. ואצלינו מסיקים בעצים ולא בקש וגבבא, והאיסור בחזרה אינו אלא במקום שהיד סולדת.

כח וכתב הרמב״ם בפרק ג׳ דין ט׳: ״כל תבשיל שאסור לשהותו, אם עבר ושיהה אותו - אסור לאכלו עד מוצאי שבת, וימתין בכדי שיעשו. ואם שכחו: אם תבשיל שלא בישל כל צרכו הוא - אסור עד מוצאי שבת, ואם תבשיל שבישל כל צרכו ומצטמק ויפה לו (כלומר אפילו מצטמק ויפה לו) - מותר לאכלו מיד בשבת״ עכ״ל. והטור משוה יחד עבר ושיהה לשכח ע״ש, ורבותינו בעלי הש״ע סתמו כהרמב״ם בסעיף א׳ ע״ש. וכשאסור - אסור לכל, אפילו לאחרים, (מג״א סקי״א) ויש מי שמתיר לאחרים, ואינו עיקר. (שם)ואם החזיר האינו יהודי בשבת לתנור בשביל הישראל - דינו כשכח ושיהה, דבלא נתבשל כל צרכו - אסור, ובנתבשל כל צרכו - מותר. ואם הישראל החזיר בשבת במקום שאסור, אפילו בשוגג - דינו כעבר ושיהה, דאפילו נתבשל כל צרכו - אסור במצטמק ויפה לו, דחזרה שהוא בשבת - החמירו בו גם בשוגג. אבל בבישל כל צרכו ומצטמק ורע לו - פשיטא דמותר בכל עניין, שהרי קלקל בשהייתו או בחז[י]רתו. ויש מי שאומר דבחזרה בשוגג - מותר לאחרים מיד. (שם סקי״ד)

כט המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו ומתיירא פן יקדיח יותר, ורצונו להעמידה על קדירה אחרת להרחיקה מחום הכירה - יכול להסירה ולהניח קדירה ריקנית על הכירה, ולהעמיד קדירה זו על הקדרה הריקנית, ובלבד שתהיה קדרה ישנה, דא(י)לו קדרה חדשה - יש בזה חשש ליבון, כמ״ש לקמן סימן תק״ב. ואף שבשם פסק רבינו הב״י להקל - זהו כשיש בה תבשיל, אבל ריקנית - יש חשש ליבון. (שם סק״ל) וגם יזהר שלא להעמיד הקדרה המסולקת על הקרקע ושתהיה רותחת, דאם לא כן - הרי אסורה להחזיר בשבת. אמנם כבר נתבאר בסעיף י״ט דהעולם נוהגים להקל גם בהעמידו על הקרקע, דסבירא ליה דבנטלו בשבת והחזירו בשבת - אין זה חזרה שאסרו ע״ש.

ל כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמים, ונותנים אותם לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק״ עכ״ל. וכתב רבינו לעיין סימן שי״ח, וכוונתו דאנן לא סבירא ליה כן, דטעם רבינו הב״י הוא משום דפעמים אחד היד סולדת בו ואחד אין היד סולדת בו, ומתבשלים זה עם זה, וזהו לשיטת הסוברים דבכהני גווני יש בישול אחר בישול. אבל לפי מה שיתבאר לקמן סימן שי״ח דכל שלא נצטנן לגמרי - לא שייך בזה בישול, ומעשים בכל יום שנותנין קטניות או קאס״א לתוך הקערה ונעשו כלי שני, ומערין עליה מרק מכלי ראשון, וכן אם מקודם נותנין המרק ואחר כך נותנין עליה הקטניות או הקאס״א, והוא גוש וחם ביותר, ואנן לא חיישינן לזה - אם כן גם דינו של רבינו הב״י לא סבירא לן. (עיין מג״א סקל״ב, ומ״ש שלא יגיס בכף - כתב בעצמו שם סקמ״ד דנוהגים היתר, ושם יתבאר בזה בס״ד)

לא מותר לתת על פי קדירה חמה בשבת, אפילו עומדת אצל האש, תבשיל יבש שנתבשל כל צרכו מערב שבת, כגון פנאדי״ש כעין טייגאכ״ץ וקוגו״ל שלנו וכיוצא בזה, כדי לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך אף אם נצטנן לגמרי, דבזה הכל מודים בסימן שי״ח דדבר יבש שנתבשל כל צרכו מערב שבת - אין בו עוד משום בישול. ולכן בשר יבש וקאס״א יבישה - מותר בכהני גווני, אך אם יש בזה הרבה שומן שנקרש - אסור, משום דכשנימוח השומן הווה ליה נולד, כמו שיתבאר שם בס״ד.

לב וזה שאמרנו ליתן אותו על פי קדירה חמה, לא התרנו אלא בכהני גווני. אבל להעמידו על גבי כירה או בתוך הכירה - אסור, דאף על גב דאין בזה משום מבשל - מכל מקום השה(י)ה לכתחלה בשבת אסור אפילו ברותח ומצטמק ורע לו. (הגר״א) ולכן ליתנה לתוך התנור שלנו, בעת שהתנור חמה מאד ויד סולדת בה - איסור גמור הוא, וכן על הפליטע״ס - אסור להעמיד שום מאכל כשהיא חמה מאד. וזה שלפרקים לעת ערב נותנים בחורף דגים או בשר או טייגעכ״ץ לתוך התנור - זהו כשאין חמימות גדולה בהתנור, ורק חום מועט כדרך התנורים שלנו, שאחרי חצות היום נסתלקה החמימות הגדולה מהם. אבל בהקאכלע״ן - מותר ליתן, דסמיכה מותר בכירה כמו שנתבאר, וכן על התנור או לפני התנור. ולכן לא התרנו רק להעמיד על קדירה חמה, דבזה לא מיחזי לא בישול ולא השה(י)ה, כיון שהקדירה מפסקת. ולכן אם על הקדירה יש כמו בגדים שהטמינו בו הקדירה - אסור ליתן המאכל תחת הבגדים, דזהו הטמנה ואסור בשבת. (והאיסור לתוך התנור או על הכירה - אפילו בגרופה וקטומה, דאף דחזרה התרנו, אבל לא השה(י)ה בשבת בתחלה ודו״ק)

לג ויש מתירין ליתן המאכל לתוך תנור שאפו בו מבעוד יום, ולא הטמינו בו תבשילין לשבת. דמאחר שלא הטמינו בו רק אפו בו מבעוד יום - וודאי אין בו הבל רק מעט, ואין לחוש לבישול. וזהו כשנותנין בשבת בבוקר, דאז אין בתנור כזה הרבה חום. אבל בלילה - פשיטא דיש בה הרבה חמימות ואסור.

אמנם גם בזה אין ההיתר רק כשלא נצטנן לגמרי, דבנצטנן לגמרי - הוי כהשה(י)ה, ואולי עדיין היד סולדת שם. ויש מחמירין גם בלא נצטנן לגמרי, אם רק היד סולדת שם, דגם בזה הוה כהשה(י)ה לכתח(י)לה בשבת. ופשוט הוא דאם אין היד סולדת שם - מותר בכל גווני, וכמה פעמים בארנו זה, דבאין היד סולדת - אין שום איסור להעמיד שם תבשיל, ואפילו לח כדי שתפוג צינתו, וכל שכן מאכל יבש.

לד ודע, דכל מה שאסור לעשות על ידי עצמינו - אסור גם לומר לאינו יהודי לעשותו, דאמירה לעכו״ם שבות, ואפילו באיסור דרבנן אסור אמירה לעכו״ם. (הגר״א)אמנם באיסור דרבנן דהוי שבות דשבות דבמקום מצוה - לא גזרו רבנן, ואם צריך התבשיל לכבוד שבת - אפשר דמותר, וכמדומה שכן יש נוהגים ויש להם על מה שיסמוכו. ולפי זה צריך לדעת מה הוא דאורייתא ומה הוא דרבנן, ופשוט הוא דכל שיש בזה חשש בישול - הוי דאורייתא, וכל שהחשש הוא משום השה(י)ה או חזרה או הטמנה - הוי דרבנן.

לה וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף ה׳: ״וכל הדברים שאסור לעשות דברים אלו - אסור לומר לאינו יהודי לעשות. לכן אסור לומר לאינו יהודי להחם הקדירה אם נצטנן, ואם עשה כן - אסור לאכלו אפילו צונן. אמנם אם לא נצטנן כל כך, שעדיין ראויים לאכול, אם חממו אותו האינם יהודים - מותרים לאכול. לכן נוהגים שהאינם יהודים מוציאין הקדרות מן התנורים שמטמינין בהם, ומושיבין אותן אצל תנור בית החורף או עליו, ומבערת אחר כך השפחה התנור ההוא, ועל ידי זה הקדרות חוזרים ונרתחים. אבל על ידי ישראל - אסור בכהני גווני. אבל אם הקדרות עדיין חמין - מותר להעמידן אצל תנור בית החורף, מאחר שנתבאר דתנורים שלנו יש להם דין כירה, וסמיכה בכירה שאינה גרופה וקטומה - כדין גרופה וקטומה לעניין נתינה עליה. וכבר נתבאר שנהגו להקל בחזרה בשבת אפילו הניחה על גבי קרקע, והוא הדין לסמוך לתנור שאינו גרוף וקטום, הואיל והקדירה עדיין חם ומבושל כל צרכו, וכן המנהג פשוט להתיר, ועיין לקמן סימן שי״ח״ עכ״ל.

לו ביאור דבריו, שאסור לומר לאינו יהודי להחם הקדירה אם נצטנן, דזהו איסור כדאורייתא. ולכן אם עשה כן - אסור לאכול אפילו צונן, שאינו נהנה ממלאכתו, מכל מקום קנסוהו שימתין לערב בכדי שיעשו, מפני שהאינו יהודי עשה מלאכה על ידי ציוויו. ולכן אם בלא ציוויו עשה האינו יהודי - מותר לאכלו צונן. אך אם לא נצטנן כל כך, אם חממו האינו יהודי, אפילו על ידי ציוויו, שעשה איסור - מכל מקום אין לקונסו בשביל זה לאסור המאכל באכילה. ודע, דכל זה אפילו בדבר יבש שאין בו חשש בישול - מכל מקום איסור שהייה יש בו, כמו שנתבאר. ובאגודה כתוב: ״מעשה היה שהטמינה השפחה חמין משחשיכה, ואסרו התבשיל שהיה צונן, והתירו הבשר שהיה ראוי לאכול צונן.״ (מג״א סקל״ט)ודע, דכשהישראל רואה שהאינו יהודי עושה כן - צריך לגעור בו, ויצא בזה. ואף על פי שלא יציית - מכל מקום מחובתו למחות בו, כיון שעושה בעד הישראל. אבל כשעושה בשביל עצמו - פשיטא שאין צריך למחות בו, ואז יכול גם כן הישראל לאכול, כדין כל דבר שהאינו יהודי עושה בשבת בשביל עצמו, שמותר הישראל ליהנות מזה, כמ״ש בסימן שכ״ה.

לז ואומר עוד: ״לכן נוהגים שהאינם יהודים מוציאין הקדרות מן התנורים ומושיבין אותן אצל בית החורף וכו׳״. כלומר כיון שנתבאר שאסור לומר לאינו יהודי להחם התבשיל, לכן המנהג שהאינו יהודי מוציא הקדירה מהתנור ומושיבה על התנור של בית החורף קודם שהוסק התנור, דאז עדיין אינו עושה כלום, ואחר כך מסיק את התנור בית החורף, וממילא שהתבשיל מתחמם. ואין בזה איסור, שהרי כוונתו להסיק את בית החורף שמותר, דהכל חולים אצל צינה, והתבשיל מתחמם ממילא. ואף שיש בזה הערמה, הרי האינו יהודי עושה ההערמה, ומה בכך. ולכן אף שהיה התבשיל קר ונתחמם הרבה - מותר לאכלו, בין תבשיל יבש בין תבשיל לח. (ואולי שיכולים לומר להאינו יהודי לעשות כן, והיינו להסיק תנור בית החורף, אף שעל ידי זה נתחמם התבשיל. אבל לומר לו להעמיד התבשיל קודם ההיסק - פשיטא שאסור)

לח וכל זה כשהאינו יהודי עושה, אבל הישראל העושה כן, שמעמיד הקדרות המצטננות על תנור בית החורף, ואחר כך כשהאינו יהודי מסיק התנור מתחממות - איסור גמור הוא, וקרוב הוא לאיסור דאורייתא, כמו אחד נותן את האור ואחד נותן את המים, דשניהם חייבים. אמנם זהו כשהקדרות צוננות, אבל אם הקדרות עדיין חמות - מותר הישראל בעצמו להעמידן על תנור בית החורף, מפני שכבר נתבאר דתנורים שלנו יש להם דין כירה, והעמדה על התנור הוי סמיכה, וסמיכה בכירה שאינה גרופה וקטומה - הוי כדין השה(י)ה או חזרה בגרוף וקטום. ודבר זה כבר נתבאר, שאנו מתירין החזרה בשבת אפילו הניחה על הקרקע, כמ״ש בסעיף כ״ג, וממילא דהוא הדין בסמיכה באינה גרופה וקטומה דמותר, הואיל שהקדרה עדיין חם ומבושל כל צרכו, וכן המנהג פשוט להתיר, ועיין לקמן סימן שי״ח דשם נתבאר עיקר דיני בישול. (זהו כוונת הרמ״א)

לט ודע, דכל היתר זה הוא בתנורים שלנו, דההעמדה על התנור הוי סמיכה. אבל בהפליטע״ס, שקורין ענגילש״ע קיכי״ן, שעיקר הבישול הוא בהעמדת הקדרות עליו - אסור בכל עניין. ולא מיבעיא שהישראל בעצמו יעמיד הקדרה עליו על סמך שהאינו יהודי יסיק אחר כך, דזהו מבשל גמור וחייב חטאת, אלא אפילו על ידי אינו יהודי - אסור גם כן, דזהו השה(י)ה וחזרה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, וגם זהו השה(י)ה לכתחלה בשבת

דאסור לכל הדעות, בין שהתבשיל חם ובין שהוא קר, ועוד דבזה וודאי כוונת האינו יהודי לבשלם, שהרי כן דרך בישולם, ולכן חלילה לעשות כן. ולהעמיד סאמעווא״ר קודם שבת ולשתות ממנו בלילה - אסור, אם לא שלא יהיו בו גחלים בוערות, כמו ששנינו במשנה: (מ״א.) ״מוליאר הגרוף שותין... ולא שאינו גרוף.״ (וסאמעוו״ר שלנו הוא כעין מוליאר ולא כאנטיכי שבמשנה כמובן, וכל זה לפירוש רש״י שם ולא לפירוש התוספות ע״ש)

סימן רנד

א בסימן הקודם סעיף ח׳ נתבאר דהשה(י)ה שאסרו חכמים סמוך לערב מטעם שמא יחתה בגחלים - אינו אלא בתבשיל שראוי לערב, והיינו שכבר התחיל להתבשל. אבל תבשיל חי, שעד הערב לא יתבשל והוא על למחר - מותר להשהותו, משום דעד מחר יש הרבה זמן, ולא אתי לחתויי ע״ש. אמנם זהו בתבשיל המתבשל בקדירה, ואפילו צלי שבקדרה, וקורין לה ׳צלי קדר׳, והיינו שנצלה בלא מים - מכל מקום כיון שבקדרה הוא צריך הרבה זמן לבישולו. אבל הצולה צלי אצל האש שלא בקדרה, אלא מניחו אצל האש או על גבי גחלים דממהר להתבשל - אסור אפילו חי, עד שיהא שהות להה(י)צלה מבעוד יום. וזהו ששנו חכמים במשנה: (י״ט:) ״אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום״. האמנם לא בעינן צלייה בשלימות, אלא כמאכל בן דרוסאי, שליש או חצי בישול, דקיימא לן כחנניא דאמר: ״כל שהוא כמאכל בן דרוסאי - מותר לשהותו על גבי כירה, ואף על פי שאינה גרופה וקטומה. (גמרא כ׳.)ואף על פי ששיטת הרמב״ם הוא דלא כחנניא, כמ״ש בסימן הקודם, זהו לעניין השה(י)ה, אבל בצלי - פסק כחנניא. ואף שברמב״ם פרק ג׳ דין ט״ז כתב לשון: ״כדי שיצולו מבעוד יום ויהיו ראויין לאכילה״ ע״ש, אמנם בהכרח שכוונתו עד כמאכל בן דרוסאי, כמ״ש המגיד משנה, ויש לזה הכרח בגמרא. (שהרי רב ריש כירה פסק מצטמק ויפה לו - אסור, וזהו דלא כחנניא, ושם אמר רב: ׳כדי שיצולו כמאכל בן דרוסאי׳, וזהו כוונת הרמ״ך שהביא שם הכ״מ ע״ש. ועיין תוספות ל״ז. ד״ה ׳אא״ב׳ שכתבו דרב דלא כחנניא מביצה ע״ש. וצע״ג, הא רב על משנה דבשר בצל וביצה אומר כמאכל בן דרוסאי, וצריך לומר דביצה שעל גחלים אינו מצטמק ויפה לו, וזהו דעת הרמב״ם דאוסר מצטמק ויפה לו, והתיר בביצה. ובעל כורחנו כן הוא דבכירה ל״ח.: ״ביצים מצומקות שנשתהו על גבי כירה - הוי מצטמק ויפה לו״ ע״ש, ולא בנ(י)צלו על גחלים, ואם כן דברי התוספות צע״ג ודו״ק)

ב וזה לשון הטור: ״אף על פי שבשר חי מותר לשהותו - הני מילי בקדירה שאינה ממהרת להתבשל, והסיח דעתו ממנו עד למחר, ולא חיישינן שמא יחתה. אבל בצלי שאצל האש - אפילו חי אסור להניחו סמוך לחשיכה, שממהר לצלות ואפשר לו לצלות שיהא ראוי בעוד לילה, ולא מסיח דעתו מיניה ואתי לחתויי. ואם הוא בתנור טוח בטיט - מותר אפילו בבשר עז, שאין הרוח קשה לו ולא חיישינן שמא יפתח ויחתה, כיון שהוא טוח בטיט. (כדפירש רש״י דף י״ח: ד״ה ׳וטוחה׳ דכולי האי לא טרח ומידכר ע״ש) וגדי שהרוח קשה לו - אפילו אינו טוח מותר, דלא חיישינן שמא יפתח ויחתה, כיון שהרוח קשה לו, וכגון שהוא מנותח לאברים, שאז הרוח קשה לו. אבל אם הוא שלם, או עז אפילו מנותח לאברים, שאין הרוח קשה להם, אם אין התנור טוח בטיט - אסור״ עכ״ל.

ג והנה לפי דעת הטור, כל שטוח פי התנור - מותר הכל אפילו תבשילין שבקדרות, כיון דהטעם הוא דיזכור עד שיסיר הטיח. וזהו הטעם שנהגו אצלינו לטוח פי התנור סמוך לערב, וכמ״ש בסימן הקודם סעיף כ״ז ע״ש. וזהו קולא לדעת הטור, מה שאין כן לדעת הרמב״ם כמו שיתבאר. אמנם לעניין בשר גדי הוא מחמיר, שלדעתו ההיתר בבשר גדי הוא מפני שהרוח קשה לו, ולפי זה אין ההיתר אלא כשנצלה בתוך התנור והתנור מכוסה. אבל כשאין התנור מכוסה או שנצלה על גבי גחלים לפני התנור - אין בזה היתר, ולא כן הוא דעת הרמב״ם כמו שנבאר בס״ד.

ד וזה לשון הרמב״ם בפרק ג׳ דין י״ג: ״תנור שניתן לתוכו בשר מבעוד יום ושהה אותו בשבת, אם בשר גדי הוא וכיוצא בו - מותר, שאם יחתה בגחלים יתחרך הבשר, שאין צריך אלא חמימות האש בלבד. ואם בשר עז או בשר שור הוא - אסור, שמא יחתה בגחלים לבשלו. ואם טח פי התנור בטיט - מותר, שאם בא לפתוח התנור ולחתות, תכנס הרוח ויתקשה הבשר ויפסד, ויצטנן התנור ויפסיד הבשר, וכן כל דבר שהרוח מפסדת אותו - אין גוזרין עליו שמא יגל[י]הו ויחתה... ואם נתן גדי שלם לתוך התנור - הרי הוא כבשר עז או בשר שור, ואסור לשהות שמא יחתה, אלא אם כן טח התנור וכו׳ עכ״ל. הרי שלא כתב טעם הטיח משום דעד שיגלה יזכור, אלא מפני הרוח שיקלקל הבשר. ולפי זה בתבשילין שבקדירה - לא מהני טיח התנור, אלא אם כן נאמר דגם הם יתקלקלו על ידי הרוח. ובבשר גדי כתב הטעם: שיתחרך הבשר, אם כן גם כשהתנור מגולה או כשנצלה סמוך לתנור - מותר.

ה וזהו כוונת רבינו הרמ״א, שאחרי דברי רבינו הב״י שהם כדברי הרמב״ם כתב וזה לשונו: ״ויש מחמירין וסוברין דבתנור טוח בטיט - הכל שרי, ועל גבי האש שהוא מגולה - הכל אסור, ובתנור שפיו מכוסה אלא שאינו טוח בטיט - אז יש לחלק בין גדי ועוף (שדינו כגדי), ושאר בשר כדרך שנתבאר, והכי נהוג כסברא זו״ עכ״ל, וזהו שיטת הטור. וזה שכתב שיש מחמירין, כוונתו לעניין כשהם על האש שהוא מגולה, דלרמב״ם - מותר מטעם

שיתחרך, ולהטור - אסור. אבל לעניין טיח התנור, אדרבא הטור לקולא. וזהו שכתב: "והכי נהוג", כלומר לטוח פי התנור, וכמ"ש בסימן הקודם סעיף כ"ז. ואין חילוק בצלי בין אם הוא חי לגמרי ובין נתבשל קצת, דבמקום שמותר - מותר לגמרי, ובמקום שאסור - אסור לגמרי ואפילו הגיע למאכל בן דרוסאי. (מג"א סק"ד) ודע, דשלם מיקרי כל זמן שהגוף שלם, אף על פי שאין עליו ראשו וכרעיו. וגדי - זהו בינקותה, ועז מיקרי כשנתגדלה, ועוף דומה לגדי, (ובגמרא הוזכר 'גדי וברחא', דהיינו איל, והפוסקים סוברים דעז דינה כאיל מפני ג(ו)דלה, או שמפרשים ברחא עז זכר, עיין בערוך ערך 'ברחא') ועיין בסעיף ח'.

ו וכתב הרמב"ם שם דין ט"ז: "אין צולין בשר ובצל וביצה על גבי האש, אלא כדי שיצולו מבעוד יום ויהיו ראויין לאכילה. (כמאכל בן דרוסאי) ואם נשארו אחרי כן על האש בשבת עד שיצולו הרבה - מותר, מפני שהוא מצטמק ורע לו, שאם יחתה יחרוך אותן, שעל גוף האש הם" עכ"ל. ולכאורה נראה דכאן אין כוונתו על בשר גדי, שהרי בשר גדי מותר בכל עניין, כמ"ש מקודם בסעיף ד'. וזה שכתב שם, דבשארי בשר אסור אם התנור אינו טוח בטיט - זהו כשלא הגיע מבעוד יום למאכל בן דרוסאי, אבל הגיע למאכל בן דרוסאי - מותר, כמו שמפרש כאן.

ז אבל מדברי רבינו הב"י בסעיף ב' לא נראה כן, שכתב: "אין צולין בצל וביצה או בשר על גבי גחלים אלא כדי שיצלה מבעוד יום משני צדדיו כמאכל בן דרוסאי, שהוא חצי בישולו, אפילו הוא בשר גדי, דכיון שהניחו על גבי גחלים - אינו חושש אלא שיצלה מהרה, ואף על פי שיתחרך, הלכך חיישינן שמא יחתה. אבל כשנצלה כמאכל בן דרוסאי - לא חיישינן שמא אתי לחתויי, אפילו אם הוא בשר שור, שמאחר שהוא ראוי לאכילה, למה יחתה להפסידו" עכ"ל. ולדבריו בדין הקודם מיירי שהצלייה הוא בתנור שלא על גבי הגחלים, ולכן בשר גדי מותר מטעם שנתבאר, דאין צריך אלא חימום קל. אבל בהנחה על גבי הגחלים, או סמוך להם ממש דהוי כעל גבה, שהחום חזק ביותר ובעל כורחו שאינו חושש לחירוך, דאם היה חושש לא היה עושה כן - ולפיכך אסור אף בבשר גדי. וכנגד זה בדין הקודם אסור אפילו הגיע למאכל בן דרוסאי, דכיון דאינו על הגחלים והחום רפה - יחוש שלא יתבשל, ואתי לחתויי. אבל בכאן על הגחלים, לא ישתגע לחתות אחר שהגיע למאכל בן דרוסאי אפילו בבשר שור, שהרי החיתוי הוא להפסידו. ודע, דעל הגחלים לא ממש, אלא אצל הגחלים, דאם לא כן האיך יטול הבשר מהגחלים, הא יכול לבא לידי כיבוי, או שימתין עד שיכבו הגחלים. (מג"א סק"ז)

ח אבל הטור בעל כורחנו לא סבירא ליה כן, שהרי גם בדין הקודם כתב 'צלי שאצל האש', כמ"ש בסעיף ב', ובדין זה לא כתב רק כלשון המשנה: "אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום כמאכל בן דרוסאי", ולא ביאר כלשון הרמב"ם - שמע מינה דהכל דין אחד הוא, וממילא דגם בדין הקודם אין האיסור רק בלא הגיע למאכל בן דרוסאי. ולפי זה יש תימא על רבינו הרמ"א שהבאנו בסעיף ה', שלא הזכיר קולא זו. (וזהו כוונת הט"ז בסק"א) ונראה דמשום דדברים אלו אינם מפורשים להדיא לא ברמב"ם ולא בטור, אף על גב דוודאי כן הוא, מכל מקום מדאינו מפורש כן להדיא - לא רצה להביא זה, ואולי גם לדינא הסכים בזה לרבינו הב"י, והסומך על הטור בעת הצורך לא הפסיד.

ט אם עבר או שכח ונצלה בשבת באיסור - אסור, כן פסק רבינו הב"י בסעיף ג' ולא חילק בין עבר במזיד ובין שכח בשוגג. ואף על גב דגבי שהייה בסימן הקודם חילק בכך בסעיף א', דבשכח לא מחמרינן בנתבשל כל צרכו אף במצטמק ויפה לו, כמו שבארנו שם סעיף כ"ז, והכא לשיטתו כדעת הרמב"ם בצלייה בתנור שלא אצל האש ואינה טוחה בטיט - אסור בכל עניין כמ"ש. והטעם נראה דאדרבא, בכאן אפילו בעבר אין כוונתו לאסור כשהגיע למאכל בן דרוסאי, וכל שכן בנתבשל כל צרכו, וקאי אדין דצולה בשר בצל וביצה, דהאיסור הוא רק עד מאכל בן דרוסאי כמו שנתבאר. ובנתן לתוך התנור, יש מי שאומר דבכל עניין אין אוסרין כשעבר או שכח, כיון שיש פוסקים שמתירים לגמרי כשהתנור מכוסה, אפילו כשאינה טוחה. (מג"א סקי"א, וכוונתו להפוסקים דהלכה כרב אשי דשרי ברחא ולא שריק, ע"ש בתוספות ורא"ש)

י פירות שנאכלים חיים - מותר ליתנם סביב הקדרה סמוך לגחלים, אף על פי שאי אפשר שיצלו קודם חשיכה, דכיון דראוים לאכלן חיים - הוה ליה כהגיע למאכל בן דרוסאי. ולא דמי לבצל שאסרנו, שהיא אינה טובה חיה כפירות חיים. ובאמת כל דבר שאין טוב לאכלן חיין כמבושלין, כמו תפוחי יער וכיוצא בהם - אסור אלא אם כן יגיעו מבעוד יום למאכל בן דרוסאי. ומיהו, אף שהתרנו בפירות, מכל מקום צריך ליזהר שאם היו מכוסים בכיסוי ונתגלו משחשיכה - שלא יחזור משחשיכה הכיסוי עליהם, ושלא להוסיף שום כיסוי משחשיכה, מפני דבזה ממהרים להתבשל - והוה כמבשל בשבת, ויש ליזהר בזה מאד, כי ההמון אינם תופסים זה לבישול. ופשיטא שבשבת אסור להניחם על התנור של חורף שהאינו יהודי יסיק אחר כך התנור מפני הצינה, (שם סקי"ד) וכמ"ש בסימן הקודם סעיף ל"ח. ועל ידי אינו יהודי - מותר בכהני גווני, כמ"ש שם סעיף ל"ז ע"ש.

יא שנו חכמים במשנה (י"ט:): "אין נותנין פת לתנור עם חשיכה ולא חררה על גבי גחלים - אלא כדי שיקרומו פניה מבעוד יום". ובקרמו פניה, דהיינו שיעלה על פני הלחם קרום וקליפה מחמת האש - די אף על פי דבתבשיל בעינן אף לשיטת רש"י ותוספות שיגיע למאכל בן דרוסאי, ולהרמב"ם גם זה

לא מהני, כמ״ש בריש סימן הקודם, מכל מקום פת לא דמי לתבשיל ודי בקרימת פנים. והטעם איתא בירושלמי, דנשים זריזות הן בפת יותר מבתבשיל, כלומר דזהירות בפת שלא יתחרך, ולכן לא חיישינן לחיתוי. וזהו שכתב הרמב״ם שם: ״אין נותנין פת... אלא כדי שיקרומו... ואם נשארו אחרי כן... שאם יחתה יפסיד אותן״ עכ״ל. (ומפרשי הירושלמי פירשו זר ע״ש)

יב מיהו עיקר העניין תמוה, דמהמשנה מבואר דכדי שיקרומו פניה - מותר לכתחלה ליתן פת לתוך התנור, והאפייה תגמר בלילה. ואינו מובן מה יעשה בו בהוצאתו מן התנור, הא רדיית הפת אסור בשבת כמו שיתבאר, אם לא שנאמר שיניחנו בתנור עד מוצאי שבת, וזהו דוחק, דוודאי יתחרך כמובן. ואולי כיון דרדיית הפת אמרו חז״ל (קי״ז:) שהיא חכמה ואינה מלאכה, והתירו לפרקים כמו שיתבאר, לכן אם יראה שיתקלקל הפת אם ישאר עד מוצאי שבת - יכולים לומר לאינו יהודי לרדותו מן התנור, דאין זה שבות גמור, ועוד דשבות דשבות במקום פסידא - מותר.

יג והך קרימת פנים כתב הטור: ״כדי שיקרומו פניה המדובקין בתנור או פניה שכנגד האש״, ולשון הרמב״ם גם כן כעין זה ע״ש. ורבינו הב״י כתב על פת: ״פנים המדובקין בתנור״, ועל חררה: ״פניה שכנגד האש״ ע״ש, משום דסבירא ליה דבחד מינייהו סגי. ולכן בחררה שהפנים שכנגד האש ממהר להתבשל - כתב פנים שכנגד האש, ובפת יכול להיות שהדבוק בתנור ממהר להתבשל, אבל העיקר - דבחד מינייהו סגי, וכל שפורסה ואין החוטין נמשכין - קרוי קרימת פנים, וכן הוא לעניין מצה לקמן תס״א. ויראה לי דקרימת פנים הוי מקודם הרבה, אלא דכשאין חוטין נמשכין - בוודאי בא לקרימת פנים. (ובהכרח לומר כן, דהא אין חוטין נמשכין ראוי קצת לאכילה, כדמוכח ממצה, ואם כן גם גבי תבשיל מותר כמאכל בן דרוסאי לשיטת רש״י ותוספות, ואם כן מה מחלק הירושלמי בין פת לתבשיל, אלא וודאי כמ״ש ודו״ק)

יד וכתב רבינו הרמ״א: ״ופשטיד״א או פלאדי״ן - צריך שיקרומו פניה למעלה ולמטה, ויתבשל מה שבתוכה כמאכל בן דרוסאי״ עכ״ל. ויש מי שתפס שחולק על רבינו הב״י, ואם כן הווה ליה לומר ׳ויש אומרים׳. (מג״א סקט״ז) ואינו כן, דדווקא בפת דק או בחררה די במצד אחד, ולא באלו שהן עבים, (הגר״א) ולפי זה בפת שלנו שהוא עב - גם רבינו הב״י מודה דצריך קרימת שני הצדדין. ולבד זה אין דמיון פלאדי״ן ופשטיד״א לפת, דכיון שהם ממולאים באמצע - אם כן העיסה העליונה והתחתונה שני עיסות הם, והוי כשני חררות, ובהכרח צריך למעלה ולמטה. (דגמ״ר) וגם מה שבתוכה צריך להתבשל כמאכל בן דרוסאי, ולא נאמר דבטילי לגבי עיסה, דלא שייך זה באיסורי שבת. וכל שידע שעדיין לא הגיע למאכל בן דרוסאי - יש לחוש שמא יחתה בגחלים. (כן נראה לי)

טו פשוט הוא דבפת וחררה וכדומה, אפילו נתנם חי בתנור סמוך לערב - אסור, דאינו דומה לתבשיל קדירה שצריך זמן רב לבישולו, אלא כצלי. ואם נתן אותם סמוך לחשיכה ולא קרמו פניהם מבעוד יום: אם במזיד - אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשה, אפילו אין לו מה יאכל. ואם בשוגג: אם אין לו מה יאכל - לא קנסינן שוגג אטו מזיד, דעל הלחם יחיה האדם, ולא דמי לתבשילין. ולכן מותר לו לרדות מהתנור כדי ג׳ סעודות לו ולבני ביתו, וגם יכול לומר לאחרים שאין להם מה יאכלו: ׳בואו ורדו לכם כדי ג׳ סעודות׳. וכשהוא רודה - לא ירדה במרדה כדרך שעושה בחול, אלא בידו או בסכין או כיוצא בזה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ואם אי אפשר לרדות בשינוי - ירדה במרדה, שאין זו מלאכה. ואם נתנה בכדי שיקרומו פניה מבעוד יום, דלא עביד איסורא: אם צריך הפת לשבת - רודה כדרכו, ואם אין צריך לשבת - אסור אפילו בשינוי, משום דרדיית הפת הוי שבות. ובכל זה אין חילוק בין פת ותנורים שלנו לשלהם, דלא כיש מי שרוצה להתיר בשלנו יותר מג׳ סעודות. (עיין מג״א סקי״ז) וכבר כתבנו דעל ידי אינו יהודי אפשר דמותר כשיש הפסד בזה, כמ״ש בסעיף י״ב, ועיין בסעיף י״ז.

טז ופשוט הוא דבכירה גרופה וקטומה - מותר ליתן הפת סמוך לחשיכה, דלא גריעא מתבשיל. (שם סקט״ז) ואם כן בתנורים שלנו שדינן ככירה אם גרפו או קטמו - מותר ליתן הפת סמוך לערב, אך להוציא הפת - אסור, אם לא כדרך שנתבאר, כשצריך לשבת או על ידי אינו יהודי. ועוגה או מיני בצק שאופין בקדירה - גם כן דינם כפת, ובלבד שלא יהו ממולאין באיזה מילוי של בשר או ב(י)צים או פירות, (שם) דאז דינם כבישול בקדירה, ופשטיד״א ופלאדי״ן שכתבנו שדינם כפת - זהו כשאינם בקדירה. ונראה לי דבמחבת לא הוי כקדירה, וכן כל מה שנתבאר אינו אלא בתנור שאינו טוח בטיט. אבל אם הוא טוח - מותר בכל גווני, דלא גריעא מתבשיל. וכן אם אינו אופה לצורך שבת אלא למוצאי שבת, דיש זמן לאפותו - מותר גם כן, דבכהני גווני לא חיישינן שמא יחתה, דלמה לו לחתות, וזהו כהשה(י)ה לצורך מחר, שהתרנו בסימן הקודם. ולמה לא התרנו כאן לצורך מחר, משום דגזרינן שמא יאכלנו בלילה. אבל בתבשיל - ליכא חשש זה, דאינו ראוי ללילה, שצריך בישול הרבה, מה שאין כן בפת. ואין לומר דאם כן גם כשצריך למוצאי שבת נגזור כן, דיש לומר דבזה לא גזרינן, שהרי אסור לרדות בשבת. אבל כשכוונתו לצורך מחר - הרי בעל כורחו כוונתו לרדייה, או על ידי שינוי או על ידי אינו יהודי. ולכן באמת יש מי שאומר דבתנורים שלנו, שאין בהם איסור רדייה כל כך - אסור אף כשכוונתו למוצאי שבת מטעם זה, שמא יוציא בלילה

ואתי לחתויי. (שם סק״ך) ולעניות דעתי לא נראה כן, דאטו בשלנו הרדייה הוא היתר גמור. ואין לשאול איך מותר על מוצאי שבת, הא הטמנה אסור לצורך מוצאי שבת, כמ״ש בסימן רנ״ז. דיש לומר דאיסור הטמנה גופה חידוש היא, והבו דלא לוסיף עלה. (ת״ש)

יז ודע, דזה שכתבנו בסוף סעיף ט״ו דאין חילוק בין תנורים שלנו לשלהם - זהו כשנתן באיסור. אבל בהיתר, כגון בקירום פנים מבעוד יום - יש הפרש, כמ״ש רבינו הב״י בסעיף ז׳, וזה לשונו: ״בתנורים שלנו, שאין בהם רדייה - מותר להוציא יותר מג׳ סעודות בסכין או בשום דבר שיתחוב בו. (וכל שכן בידיו) ומכל מקום לא יוציא ברחת, משום דמיחזי כעובדין דחול״ עכ״ל. ומיירי בנתן בהיתר, (מג״א סקכ״ג) והוי כחררה על גבי גחלים, דלא נאסרה כרדיית הפת. וגם זהו דווקא כשרוצה לאכול בשבת, (שם) דאז מותר אפילו יותר מג׳ סעודות. אבל לרדות לצורך חול - הרי טלטול בעלמא אסור לצורך חול, כמ״ש בהגהת מיימונית, דאסור להביא יין בשבת לצורך מוצאי שבת, ועיין בסימן שכ״ג. וכבר נתבאר דרק בפת התירו ג׳ סעודות ולא בתבשילין, ומיהו אם אין לו מה יאכל זולת התבשילין - פשיטא דשרי, דהא אסור להתענות בשבת. (שם) ודע, דג׳ סעודות שהתרנו, אם נטל פת אחד שיש בו שיעור ג׳ סעודות - יש מי שאומר שאסור ליטול יותר, אף על גב שלא יהיה לו לחם משנה, וגם פת שלם לא יהיה לו בכל סעודה - מכל מקום אסור, דזה אינה חובה כל כך, (שם) ויש מגמגמים בזה. וכבר בארנו דאם יתקלקל הלחם עד מוצאי שבת ויהיה לו הפסד - מותר להוציא כל הלחם בתנורים שלנו ושלהם על ידי אינו יהודי, ויש מי שמתיר בתנורים שלנו גם על ידי עצמו במקום פסידא. (א״ר) ונכון הוא, רק לכתחי(י)לה וודאי טוב יותר לעשות על ידי אינו יהודי.

יח נתן פת לתוך התנור בשבת, בין שעשה שוגג שלא ידע ששבת היום ונזכר מיד, ובין שעשה מזיד - מותר לו לרדותה מיד קודם שהתחיל הפת להתקרם, בכדי שלא יבא לידי איסור סקילה וחטאת. ואף על גב דחטאת לא יתחייב, דכל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן וסופן שגגה, והכא הרי נזכר - מכל מקום הרי על כל פנים יעשה אב מלאכה בשוגג. ואף על גב דרדיית הפת הוא שבות, ובפרט בימיהם שהיתה הרדייה כעין מלאכה קצת, שהפת היה מדובק להכתלים - מכל מקום מוטב לו לעבור על שבות קל מלעבור על אב מלאכה. וגם במזיד, אף על פי שאם נאסור לו להוציאו והוא ירצה להוציאו - לא יתחייב סקילה, כיון שאנחנו אין מניחים לו, (תוספות ד. ד״ה ׳קודם׳) דאם לא כן - פשיטא שלא יציית לנו, (שם) מכל מקום התירו לו חכמים לכתחי(י)לה כדי שלא יעשה אב מלאכה, אף דמזיד הוא. (עיין מג״א סקכ״א שדקדק על לשון אפילו במזיד, ולפמ״ש אתי שפיר ודו״ק)

יט ופשוט הוא שאם יכול להוציא על ידי שינוי - מחוייב לעשות כן. (שם) וגם דווקא הוא או על ידי אינו יהודי, וזהו בוודאי טוב יותר מלעשות על ידי עצמו אם אפשר לו, שעד שימצאו אינו יהודי לא יתחיל להתקרם. אבל ישראל אחר - אסור לו להוציא, דכיון שיש ברדיית הפת שבות - אין אומרים לו לאדם חטוא חטא קל כדי שלא יעבור חבירך איסור חמור, כיון שלא נעשה האיסור על ידו, וגם חבירו פשע במה שהדביק, (שם) דאפילו שוגג הוי קרוב לפשיעה, והעיקר תלוי בטעם פשיעה. (שם)

כ תניא (י״ח:): לא תמלא אשה קדרה עסיסות ותורמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשיכה, ואם נתנתן - למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. כיוצא בו, לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ערב שבת עם חשיכה, ואם עשה כן - למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. וטעמא שמא יחתה בגחלים, ופירש רש״י (ד״ה ׳האי קדרה׳) מפני שהן צריכין בישול זמן רב, ואין כל הלילה והיום די להם. וחבית מים היינו טעמא לפי שרגילין לחמם על אש רפה, ויחוש שלא יצטנן ויבא לחתות. (תוספות שם)

כא אבל הרמב״ם כתב שם להיפך, שאלו וכל כיוצא בהן, אף על פי שלא בשלו כל עיקר - כתבשיל שלא בשל כל צרכו הן, מפני שאינן צריכין בישול הרבה ודעתו עליהן לאוכלן לאלתר. ולפיכך אסור לשהותן בתנור, ואם עבר ושהה - אסורין עד מוצאי שבת, וימתין בכדי שיעשו, עכ״ל. והוא הדין לכירה וכופח כשאינם גרופים וקטומים ואפשר לחתות, ובכופח לא מהני גריפה כשהוסקה בגפת ועצים, כמ״ש בסימן הקודם, ובקש וגבבא לא בעי גריפה כמ״ש, ורק בכירה כשהוסקה בגפת ועצים - מהני גריפה. (מג״א סקכ״ה)ומים, אף שראויין לשתותן חיים - מכל מקום לא דמי לפירות, דמים חיים אינם טובים כמבושלים, או כגון שצריך להדחה, דצריכין דווקא חמין. ולכן כל מין מים צריך להשהות מבעוד יום. (שם סקכ״ו)וצ״ע לפירוש הרמב״ם ממאי דאמרינן בשבת (ע״ד.): ״שאני תורמוס דשלקי ליה שבע זימנין״ ע״ש, דמבואר דקשין להתבשל. ובעניין בישול טה יתבאר בסימן שי״ח וגם להעמיד הסאמעווא״ר סמוך לחשיכה נראה דאסור, דיש חשש שמא יחתה בגחלים, ועוד דכשלוקח בשבת הצאני״ק מעליו ומעמידו בחזרה על הסאמעווא״ר - הוי בישול גמור.

סימן רנה

א כמו שנתבאר שחששו חז״ל במאכלים שמעמידים סמוך לחשיכה, שיש לגזור שמא יחתה בגחלים, כמו כן גזרו בעושים מדורת עצים סמוך לחשיכה, שלא יהנו מזה בלתי אם הדליקו מבעוד יום באופן שאין צריך עוד לסייע להדלקה דתבער מאליה. ולפיכך אין עושין מדורה מעצים סמוך לחשיכה, עד שיצית בהן האור בעניין שתהא השלהבת עולה מאליה בלי סיוע עצים אחרים. ואם הוא עץ יחידי - צריך שיאחוז האור ברוב עוביו מבפנים, וברוב הקיפו מבחוץ. ואם לא הודלק בה כל כך - אסור להשתמש בה בשבת לישב אצלה או להשתמש לאורה, גזירה שמא יחתה כדי להבעירה בטוב, ויחתה ויניד העצים כדי שתעלה השלהבת. ואפילו הודלקה אחר כך לגמרי - אסור, כמו במאכלים שאסרנו אף אחר שנגמר בישולה, והוא הדין כאן. אבל כשהודלקה כשיעורה קודם הלילה - יכול להשתמש בה כל מה שירצה, הן להתחמם כנגדה בשבת והן להשתמש לאורה, בין אם הוא על גבי קרקע ובין שהוא על גבי מנורה, ואפילו מדברים שאין עושין מהם פתילות לשבת כמו שיתבאר בסימן רס״ד, דהתם גזרינן שמא יטה, כיון שהיא נר בעלמא. אבל במדורה שאורה הרבה - לא שייך שמא יטה, ועיין בסימן ער״ה.

ב יש מי שאומר דמכל מקום כשיושב אצל המדורה - לא ישב סמוך לזנבות האודים שקורין האלאוועסק״א, דיש לחוש שיגע בהם להפכן כדי שיבעירו היטב, כדרך בני אדם שעושין כן. (ט״ז בסימן ער״ה סק״ו)ויש מי שחולק בזה, דדווקא לעניין לימוד שצריך עיון רב, בזה גזרו שם שמתוך טרדת לימודו ישכח ויעשה. אבל שלא במקום עיון אלא לישב להתחמם - לא מצינו גזירה זו (ת״ש) וזהו שאסרו כשעדיין אין השלהבת עולה מאליה - זהו מטעם שיחוש שמא יתכבה לגמרי, אבל כל שנסתלק חשש זה - תו לא חששו, וכן נראה עיקר.

ג כתב הטור, דבפחמין אפילו לא אחז בו האור אלא כל שהוא - מותר מפני שהם דולקים והולכים, עכ״ל. וברמב״ם לא הוזכר זה, ובמשנה סוף פרק קמא יש בזה פלוגתא, דחכמים לא הזכירו זה ורק רבי יהודה אומר כן בפחמין כל שהוא. והקשו על הטור, דאיך פסק כיחיד נגד רבים. ויש שכתבו דסבירא ליה דרבי יהודה לפרש בא, ודוחק לומר כן, דזה אינו אלא כשאומר ׳במה דברים אמורים׳ או ׳אימתי׳. (עיין ב״ח) אבל האמת דכן מוכח בירושלמי, דהלכה כרבי יהודה ע״ש.

ד מדורה של זפת ושל גפרית, (נראה לי דהיינו עצים מזופפין וגפריסין ודו״ק) ושל קש וגבבא, אפילו לא אחז בהם האור אלא כל שהוא - מותר, דהם דולקים והולכים, וכן מדורה של קנים דקים ושל גרעיני תמרים, כשהם מפוזרים. אבל אם הקנים אגודות והגרעינים בסל - אינם נוחים לידלק כל כך, וצריך שתהא שלהבת עולה מאליה כבכל העצים. וזהו לגירסת הרי״ף והרמב״ם בגמרא (סוף פרק קמא), אבל גירסת הרא״ש והטור הוא להיפך, דכשהם מפוזרים - צריך שתהא שלהבת עולה מאליה, וכשהם מכונסות - אפילו לא אחז אלא כל שהוא. וכתב הטור בסימן תק״ב: ״מדורה העשויה מעצים דקים - מותר להסיר מהם, כל זמן שלא אחז בהם האור״ ע״ש, והוא הדין בשבת בכהני גווני אם אין העצים מוקצים. (וכן במי שמעריך עצים ומדליק מרחוק חבל ארוך עד שתגיע להעצים, כל זמן שלא הגיע להעצים - מותר ליטול מהם ביום טוב או בשבת, כשהעצים אינם מוקצים)

סימן רנו

א כשהיו ישראל על מכונם, היו תוקעין שש תקיעות בערב שבת אחר חצות. ולאו דווקא תקיעה, דתקיעה כולל הכל, וכך היו תוקעין: תקיעה תרועה תקיעה, תקיעה תרועה תקיעה. (רש״י ל״ה: ד״ה ׳שש׳) והתקיעות האלו היו סימנים להכנת השבת כמו שיתבאר. ולדעת הרמב״ם סוף פרק ה׳ גם במוצאי שבת היו תוקעין תקיעה אחת אחר צאת הכוכבים, להודיע שמותר במלאכה, וחלקו עליו הרמב״ן והרשב״א, דתקיעה אינה אלא בהכנסת שבת ולא ביציאתה.

ב כיצד סדר התקיעות: כתב הרמב״ם שם, שהיה תוקע במקום גבוה[ה] כדי להשמיע בכל העיר ואחורי העיר. תקיעה ראשונה היתה אחר מנחה גדולה, ובתקיעה ראשונה נמנעו העם שבשדות מלחרוש ומלעדור ומלעשות כל מלאכה שבשדות, ואין הקרובים רשאין ליכנס להעיר עד שישמעו הרחוקים ויכנסו כולם כאחת, כדי לא לבא לידי חשד. תקיעה שנייה היו תוקעין בזמן מנחה קטנה, והיינו שתי שעות ומחצה (מג״א) קודם הלילה, נועלין החנויות (גמרא ל״ה:) ובעלי מלאכות שבעיר מפסיקין מלעשות מלאכתן. ואחר כך באיזה משך תוקעין תקיעה שלישית, ואז סילקו הקדרות מהכירות המוכנים לאכילת הלילה, והטמינו בהטמנה הקדרות שהוכנו על למחר, והדליקו הנרות. ואחר כך שוהין מעט כדי לצלות דג קטן, ותוקעין ג׳ תקיעות, והיינו תקיעה ותרועה ותקיעה, ומקבלין שבת. והתוקע מטמין השופר במקום שתקע ולא יוליכנו לביתו, שהרי קבלו שבת עליהם, (גמרא ל״ה:) ולא ידעתי למה זה השמיט הרמב״ם. וכשחל להיות יום טוב ערב שבת - מכל מקום היו תוקעין, דקדושת שבת חמירא. ונראה לי דשני תקיעות הראשונות (לא) היו

אז, שהרי יום טוב אין עושין מלאכה ולא עוסקין במשא ומתן. ובמוצאי שבת לא היו תוקעין אפילו חל יום טוב ביום א׳, דאין תקיעה אלא במקום שנכנסת קדושה חמורה.

ג וכתב רבינו הרמ״א, שנהגו בקהלות קדושות דשעה סמוך לשבת מכריז הש״ץ להכין עצמן לשבת, והוא במקום התקיעות בימיהם, וכן ראוי לנהוג עכ״ל. ועכשיו גם זה אי אפשר, אך אנו שולחין איש מיוחד לגרש מהשוק ומהחנויות, כי יש בזה גודל המכשלה שעל פי רוב לעת ערב מעשה השטן גורם שיבואו לקנות, וצריך לזה התחזקות הרבה, וברור הוא ששבת קדש משלמת להזהירים בה. ויש להקדים תפ(י)לות קבלת שבת ומעריב בעוד יום, ואין להמתין על אדם גדול שלא בא עדיין לבית הכנסת, וזכות גדול הוא. (מג״א) ובעוונותינו הרבים עתה מאחרים מאד להתפלל, וחושבים זה למצוה להתפלל מעריב בזמנו. ואוי ואבוי למצוה זו, כי זהו בדוק ומנוסה שעל ידי כן באים לחילול שבת רבים מאנשי העיר, וכבר הארכנו בזה בסימן רמ״ב, ואשרי אנוש יעשה זאת להתאמץ שיתפללו מעריב בעוד יום, ואין קץ לשכרו ושבת תמליץ עליו.

סימן רנז

א עניין ההטמנה הוא, שיש שאחר שהשהו על הכירה או התנור את הקדרות, נטלו הקדירה משם והטמינו אותו בדברים המוסיפים הבל לחזק חומן, או אינם מוסיפים הבל רק להעמיד את חומן. ולמה עושין כן, משום דעל פי רוב ההטמנה היא לצורך מחר, (תוספות מ״ז: ד״ה ׳במה טומנין׳) משום דחוששין שכשתעמוד על הכירה כל הלילה תתקרר מפני שהוא בגלוי ואינה מכוסה. לפיכך נוטלין אותו משם וטומנין אותו להחזיק חומו, ועל פי הרוב היו מטמינים בבין השמשות, כדתנן (ל״ד.): ״ספק חשיכה ספק אינו חשיכה... וטומנין את החמין.״

ב ואסרו חכמים להטמין בשבת עצמו אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, ורק בבין השמשות התירו כמ״ש, ובדבר המוסיף הבל - אסרו להטמין אפילו מבעוד יום. וטעם האיסור הוא בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת, אף שאינו עושה כלום, שאינו אלא מעמיד החום כמו שהוא, משום דחיישינן שמא ירתיח. (שם) כלומר כשירצה להטמינה וימצא קדרתו שנצטננה, וירתיחנה תחלה, ונמצא מבשל בשבת. (רש״י) אבל בבין השמשות - לא גזרינן, משום דסתם קדרות בין השמשות רותחות הן. (גמרא)ויראה לי דאין הכוונה שירתיחנה ויבשלנה ממש, שהרי כבר בארנו בסימן רנ״ג ורנ״ד שלא חששו רק לחיתוי בגחלים שנעשה ברגע אחד. אבל דבר שצריך זמן - לא גזרינן, כמו דלא גזרינן בתנור טוחה בטיט שיסיר הטיח ויחתה בגחלים. (כפירוש רש״י י״ח: בד״ה ׳וטוחה׳) אלא גם כאן הכוונה שיחתה האש סביב סביב עד שירתיחנה, שהרי נוטלה מהכירה. (ומתורץ קושית הרמב״ן במלחמות על גירסא זו שאינו חשוד בזה ע״ש ודו״ק)

ג ויש לי בזה שאלה גדולה, והא נתבאר בסימן רנ״ג דלכן בשר חי מותר להשהות אפילו בתנור, מפני שהיא לצורך מחר, ולא חיישינן שמא יחתה, דעד מחר יתבשל מעצמו. ואם כן בהטמנה שהוא לצורך מחר למה גזרו. אמנם ביאור הדברים נראה לי דכן הוא, דהנה זה שאינו מטמין לצורך מחר אלא משהה על הכירה או התנור, מפני שיודע שהוסקו בטוב והאש חזק, ולא יצטנן עד הבוקר אף בעמדו מגולה, ואם כן אין צריך חיתוי. אבל זה המסלקו מהכירה ומטמינו, מפני שיודע שהאש אינו חזק, ואם ישהנו על הכירה עד למחר יצטנן, לפיכך רוצה להטמינו. ולפי זה שפיר חששו שכשיבא להטמין יראה שנצטנן מעט וירתיחנו, כלומר שיחתה סביב סביב הגחלים המעטים שנשארו עדיין בחומם, ויחתה בגחלים בשבת והוי בישול. ולכן אסרו ולא חילקו בגזירתם בין שמטמין בלילה לצורך מחר או שלמחר יטמין, דלא פלוג רבנן, ואסרו להטמין בשבת עצמו בשום דבר, אפילו במה שאינו מוסיף הבל.

ד ובדבר המוסיף הבל - אסרו להטמין אפילו מבעוד יום, מטעמא דגזרינן שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת, כלומר אפר המעורב בגחלים, (רש״י) שגם זה הוא מוסיף הבל, ובזה וודאי יש לחוש שמא יחתה בגחלים. ואין זה כגזירה לגזירה, דכולה חדא גזירה היא. (רמב״ם בפירוש המשנה) ואף על גב דהיא למחר - מכל מקום חיישינן שמא יחוש שתצטנן עד למחר. ואינו דומה לשהייה למחר על גבי כירה, שהחום רב כמו שפרשנו, מה שאין כן בהטמנת רמץ, דעם כל זה - אין בו חמימות הכירה הנסוקה בהרבה עצים. ובכאן העיקר הוא האפר והגחלים מעטים, ויש לחוש שיצטנן ויחתה. (והרי״ף והרמב״ם גורסים באינו מוסיף הבל - ׳שמא יטמין ברמץ׳, ובמוסיף הבל - ׳שמא ירתיח׳, ולהרמב״ם במוסיף הבל אסור מבעוד יום ומותר בין השמשות, כמ״ש בפרק ד׳ וכולם תמהו בזה. ומהרי״ף אין הכרח בזה, כמ״ש הראב״ד, דהקושיא היא על אינו מוסיף הבל למה מותר בין השמשות. ולדינא אין נפקא מינה בין הגירס(א)ות, ורוב הפוסקים הסכימו לגירסת רש״י, ולכן פרשנו כן. ובירושלמי יש טעם אחר על מוסיף הבל, לפי שלוקחו בשבת ומחזירו, ובלקיחתו נצטנן ובחז[י]רתו נתחמם, והוי כמבשל ע״ש ודו״ק)

ה ודע, דבהטמנה אין חילוק בין נתבשל כמאכל בן דרוסאי ובין לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, ובין נתבשל כל צרכו ובין לא נתבשל כל צרכו, ואפילו נתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו - אסור. והטעם, דלא דמי לשהייה שהחיתוי הוא משום בישול, לפיכך לא חיישינן במצטמק ורע לו כשנתבשל כל צרכו, או בהגיע למאכל בן דרוסאי כפי השיטות שנתבארו בסימן רנ״ג. אבל הטמנה, החיתוי הוא משום שיתקרר המאכל, ואם כן ממילא דזה שייך בכל גווני כמובן. ועוד, דבהטמנה מהני מעט חיתוי, כיון שהוא טמון מחזיק החום אף בחיתוי קל. אבל השה(י)ה לצורך מחר - לא מהני מעט חיתוי, (רא״ש) וממילא שלא יחתה. וזהו דעת רוב רבותינו, וכן מבואר מדברי הרמב״ם שבפרק ד׳ בדיני הטמנה, לא הזכיר פרטי חילוקים כמו שזכר בדיני שהייה בפרק ג׳.

ו ומכל מקום יש מרבותינו שאמרו דדיני הטמנה הוי כדיני שהייה, דאין האיסור רק בבישול קצת ולא הגיע למאכל בן דרוסאי, אבל חי ומבושל כמאכל בן דרוסאי - מותר בהטמנה כמו בשהייה. (רשב״ם בתוספות ריש במה טומנין) ונראה שזהו שיטת רש״י גם כן, שכתב בריש כירה דאיסור השה(י)ה הוי גם כן מפני תוספת הבל ע״ש, ואם כן חדא מילתא היא. וכל השיטות שנתבארו בסימן רנ״ג בהשה(י)ה - הוא הדין בהטמנה, וגם הטמנה לא אסרו אלא מה שראוי בערב, אבל לא לצורך מחר. וצריך לומר לשיטה זו, אף על גב דסתם הטמנה הוא לצורך מחר, מכל מקום אם ראויה לאכול בלילה - אסור, כמ״ש בסימן רנ״ג, דכן הדין בשהייה, או אפשר שלשיטה זו יש הטמנות גם לצורך הלילה. אבל כל רבותינו דחו שיטה זו לגמרי, וגם אינו מובן איך שייך הטמנה בדבר שלא נתבשל כל צרכו, הלא אינו מקום בישול. ונהי דבדבר המוסיף הבל יש לומר שמסייע החום לבישול, מכל מקום באינו מוסיף הבל - פשיטא דלא שייך בישול, והש״ס הא לא חילק בין מוסיף הבל לאינו מוסיף, אלא דזה אסור גם מבעוד יום, וזה אסור רק בשבת. מיהו על כל פנים בחדא גוונא נינהו, וצ״ע על שיטה זו. (ובהכרח לומר דסבירא ליה דלאו בחדא גוונא הם)

ז וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ז׳ וזה לשונם: ״כל היכי דאסרינן הטמנה - אפילו בקדרה מבושלת כל צרכה אסרינן, ואפילו מצטמק ורע לו, וכן עיקר. ויש מקילים ואומרים דכל שהוא חי לגמרי או נתבשל כל צרכו - מותר בהטמנה כמו בשיהוי, וכמ״ש לעיל סימן רנ״ג. ובמקום שנהגו להקל על פי סברא זו אין למחות בידם, אבל אין לנהוג כן בשארי מקומות״ עכ״ל. משום דוודאי העיקר לדינא דבכל גווני אסורה ההטמנה, והדיעה המתרת היא דעה יחידאה. אלא שבמקום שנהגו להקל - לא מחינן בידם במילתא דרבנן וגזירה בעלמא, אבל העיקר לדינא כרוב הפוסקים.

ח ותמיהני על רבינו הרמ״א שכתב בסעיף א׳: דיש אומרים דכל זה אינו אסור אלא כשעושה לצורך לילה, אבל כשמטמין לצורך מחר - מותר להטמין מבעוד יום בדבר המוסיף הבל, ובדיעבד יש לסמוך על זה, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן, עכ״ל. והא זהו רק לשיטת הרשב״ם, דהטמנה דינו שוה עם השה(י)ה, שהרי כל רבותינו התוספות והרא״ש והרשב״א והר״ן ריש פרק ד׳ כתבו מפורש דהטמנה הוא לצורך מחר, וזהו עיקר האיסור, ובזה דחו דברי הרשב״ם. וגם מה שציינו במקור הדין הלזה ממרדכי ריש כירה ומשיבולי הלקט (בב״י ס״ס רנ״ג), והנה במרדכי אין הכרע כלל למעיין שם, ואפילו אם נאמר כן - זהו להרשב״ם ע״ש. (וכן כתב השל״ה בבגדי ישע) וכן בשבולי הלקט מבואר כן, דזהו לרש״י שהיא שיטת נכדו הרשב״ם, וכמ״ש בסעיף ו׳, ואם כן למה חלקה רבינו הרמ״א לשני דינים, והווה ליה לכתוב זה בסעיף ז׳. ועוד למה שינה הלשון, דשם אמר דבמקום שנהגו להקל אין למחות בידם, אבל אין לנהוג כן בשארי מקומות עכ״ל, ובסעיף א׳ אמר: ובדיעבד יש לסמוך על זה, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן עכ״ל, וידוע שכל דבריו מדוקדקים מאד. (וגם המג״א סק״ח כתב דזו היא השיטה שבסעיף ז׳)

ט ונראה לי ברור בכוונתו דהכי קאמר: דוודאי הך דסעיף ז׳ היא שיטת רשב״ם, וגם בסעיף א׳ כן, אלא שאין הכרח דהרשב״ם בעצמו יסבור הך דסעיף א׳. וראיה לזה, שהתוספות וכל הראשונים שהביאו שיטת הרשב״ם - לא הביאו רק בעניין דסעיף ז׳, והיינו דבבשיל כל צרכו או כמאכל בן דרוסאי ליכא הטמנה. אבל הך דסעיף א׳, דעל למחר מותר - לא הזכירו, וגם במרדכי אין הכרע כמ״ש. ובאמת דבר זה וודאי תמוה לומר כן, דהא עיקר הטמנה הוא למחר, ולכן רבינו הרמ״א לא הביא זה בסעיף ז׳, ורק בכאן בסעיף א׳ דלא מיירי בפרטי דיני הטמנה, אלא דמיירי שם לעניין איסור התבשיל אם עבר והטמין ע״ש. ולזה קאמר דיש מטמינים לצורך מחר, וסברי דגם בזה התיר הרשב״ם, כמ״ש בשיבולי לקט. לזה אמר: ובדיעבד יש לסמוך על זה, כלומר שלא לאסור התבשיל, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. כלומר שפעם אחרת אסור לו לעשות כן אף לשיטת הרשב״ם, מפני שקרוב לומר דגם הרשב״ם לא התיר זה. אבל בסעיף ז׳ אומר דמקום שנהגו לסמוך על שיטתו אין למחות בידם, כלומר שתמיד יכולים לסמוך על שיטתו ולעשות כן.

י מה נקרא הטמנה: כשהקדירה מכוסה למעלה ומן הצדדין בהדבר הנטמן. אבל כשאין הדבר הנטמן בו נוגע בהקדירה - אין זה הטמנה. לפיכך, מה שמעמידין הקדרות בתנורים שלנו וסותמין פי התנור - לא מיקרי הטמנה, כיון שהקדרות אינן אצל כותלי התנור ממש. ויש מי שכתב שנזהרו שלא יעמידו הקדירה אצל הדופן דזהו כהטמנה, (ט״ז סק״ו) אך גם בזה אין חשש, שהרי רק מקצת מהקדירה היא סמוכה להדופן, ורוב הקדרה מגולה, והטמנה היא שכל הקדרה מכוסה בהדבר הנטמן, וכבר כתבנו זה בסימן רנ״ג. וכן כשהכיסוי אינו לשם הטמנה, אלא כדי לשמרו מן העכברים או שלא

יתטנף בעפרורית - מותר. ולכן אף על פי שתבשיל שנתבשל כל צרכו אסור להטמין בשבת, אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, ואפילו מצטמק ורע לו, מכל מקום לשום כלים עליו לשמרו מעכברים או מטינוף או מעפרורית - מותר, שאין זה כמטמין להחם, אלא כשומר, כמו שנותן כיסוי על הקדירה לשמרו.

יא אף על פי שמותר להשהות קדירה על גבי כירה, כמ״ש בסימן רנ״ג, ואפילו יש בה גחלים, על פי הדרכים והשיטות שנתבארו שם, מכל מקום צריך ליזהר שלא יכסה הקדירה בבגדים, אפילו מבעוד יום, כדין דבר המוסיף הבל. דאף על גב דהבגדים בעצמן אינם מוסיפין הבל, מכל מקום מחמת האש שתחתיהם - מוסיפין הבל ואסור. ואף על גב דבגמרא (מ״ט.) איבעיא להו אם בעינן מוסיף הבל מחמת עצמן דווקא, ולדעת הרי״ף שם מבואר דהמסקנא כן הוא, מכל מקום הטור והש״ע שסתמו דבריהם - מבואר להדיא דסבירא ליה דאין חילוק. והטעם, משום דהרמב״ם בפרק ד׳ דין א׳ מפרש דמחמת דבר אחר - הוי טפי מוסיף הבל ע״ש, ואפשר דגם הרי״ף מפרש כן. (עיין ב״ח ודרישה) ועוד דחימום מחמת אש וודאי מוסיף הבל הרבה, ואסור.

יב ומיהו אם אין הבגדים נוגעים בהקדירה, אף על פי שיש אש תחתיה, כיון שאינו עושה דרך הטמנה - מותר. הלכך היכא שמעמיד קדרה על כירה או כופח שיש בהם גחלים, ואין שולי הקדרה נוגעים בהגחלים - מיקרי השהיה ומותר, על פי הדרכים שנתבארו בסימן רנ״ג. ולדעת רבינו הרמ״א שם, אפילו הקדירה נוגעת בגחלים - מותר, כיון שאינה כולה מכוסה, כמו שבארנו שם סעיף כ״ד ע״ש. וכן אם נתן על הקדירה כלי רחב שאינו נוגע בצידי הקדירה, ונתן בגדים על אותו כלי רחב - מותר, דכיון שהבגדים הם על הכלי, והכלי אינו נוגע בכל צדדי הקדירה - אין זה הטמנה.

יג וכן מותר להניח הקדירה בתנורים שלנו, על ידי שיתן בתוכה חתיכה חיה, אפילו לשיטת הרי״ף והרמב״ם בסימן רנ״ג, והוא שלא תהא הקדירה נוגעת בגחלים. ולשיטת רש״י ותוספות שם, אפילו בלא חתיכה חיה, ולרבינו הרמ״א אפילו נוגע בגחלים כמ״ש. ואף על פי שמכסה פי התנור בבגדים, כיון שאין הבגדים נוגעים בהקדירה - לית לן בה כמ״ש, דזה לא הוה הטמנה. והטמנה שעושים במדינות אלו, שמטמינים בתנור וטחין פי התנור בטיט - שרי לכולי עלמא. והטיח אינו אלא בשביל דברים הממהרים להתבשל, אבל בשר חי - אין צריך לטיחה, כמ״ש בסימן רנ״ג. ובמקומות שלא נהגו להטיח בטיט או בשאר דבר - אסור ליתן שם מיני בצק או קטניות וקאס״א ותפוחי אדמה, אלא כדי שיתבשלו כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום, או שיכסה הגחלים באפר, (מג״א סקי״ט) וכבר בארנו זה בסימן רנ״ג. ומצוה להטמין חמין לשבת כדי לאכול חמין בשבת, כי זהו מכבוד ועונג שבת. וכל מי שאוסר לאכול חמין בשבת - הרי זה מין, וזהו דרך הצדוקים, ובודקין אחריו. אמנם מי שעל פי בריאותו אין לו לאכול חמין - מותר לו לאכול צונן, והכל לפי טבעו. ורוב ישראל מהדרין לאכול חמין מרק מבשר בהמה או בשר עוף, ואוכלין צאלינ״ט וקוגי״ל, ומנהג ישראל תורה. (אך מי שאינו בבריאותו לא יאכל, ויעשה כמו שציוו עליו הרופאים ולא יחמיר בזה, והמחמיר בזה אין רוח חכמים נוחה הימנו)

יד ולבד זה אין בתנורים שלנו דין הטמנה, לפי שגם קודם ההטמנה היו בתנור. ועוד, דהתנור כיון שהיא מחוברת לקרקע - היא כקרקע, ואין הטמנה אלא בדבר התלוש. ויותר מזה כתב הרא״ש שם וזה לשונו: ״יש מקומות שבמקום שב(י)שלו הקדרות, מסלקים האש וגורפין הרמץ ונותנין הקדירה לצורך מחר, ומכסין אותה באפר צונן... אבל במקום שבשלו שם הקדירה כל היום, תחלת נתינת הקדירה לשם לא היתה לשם הטמנה, וגם אין ראוי להטמין בתוך הקרקע, הלכך ליכא למיחש״ עכ״ל. והתיר מטעמים אלו אפילו כשמכסים הקדירה באפר, שזהו ממש הטמנה, וכל שכן אצלינו, שאין מכסין הקדירה באפר. ואמנם יש ליזהר מה ששמעתי שיש מקומות שלוקחים מהתנור ומכסים אותה בכרים וכסתות - שלא לעשות כן בשבת, אבל מערב שבת מותר, שהרי זהו בכלל מוכין שאין מוסיפין הבל כמו שיתבאר, ומותר מבעוד יום.

טו והנה בארנו עניין ההטמנה, ולכן יש ליזהר שלא להטמין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל. אבל בין השמשות - מותר להטמין, משום דסתם קדרות בין השמשות רותחות הן, וליכא למיגזר שמא ירתיח, ובסימן תר״ט יתבאר שאין להטמין לצורך מוצאי שבת, ובפת התירו, כמ״ש בסימן רנ״ד סעיף ט״ז ע״ש. ובדבר המוסיף הבל - אסור אפילו מבעוד יום, ואם הטמין בדבר המוסיף הבל - התבשיל אסור אפילו בדיעבד. ואפילו הטמין בשוגג - אסור, דהרבה החמירו בהטמנה. (מג״א סק״ד) והטעם נראה לי, משום דלא מיחזי לאינשי כאיסורא, כיון שאין כאן אש וגחלים. ואימתי אסרינן: דווקא בצונן שנתחמם או שמצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחמימותו - לא אסרו בדיעבד. וכן המטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל - לא אסרו בדיעבד מטעם זה, שהרי אינו אלא עומד בחמימותו, כיון שאינו מוסיף הבל. (שם סק״ו) ויש אומרים דאם שכח והטמין בשוגג בדבר המוסיף הבל - מותר בכל עניין, כיון דשוגג הוא, ודווקא תבשיל שנתבשל כל צרכו. אבל אם נגמר בישולו בשבת - פשיטא שאסור. (שם סק״ז, ועיין ט״ז סק״ב שרצה לומר דאין כאן מחלוקת, דכשעיקר ההטמנה היא בדבר המוסיף הבל - לכולי עלמא אסור, והיש אומרים מיירי דעיקר היה מאין מוסיף הבל, וגם דיעה ראשונה מודה בזה ע״ש)

טז אלו הן דברים המוסיפין הבל: פסולת של שומשמין וכל שכן של זיתים. מיהו יש חילוק ביניהם, אם טמן בדבר שאינו מוסיף הבל, והניח הקופה על גפת של שומשמין, דהיינו על הפסולת שלהן - מותר, דאין בהן חום כל כך שיעלו ההבל על הקופה הטמונה. אבל על גפת של זיתים - אסור, דמסקי הבלא. (גמרא מ״ח.) והרי״ף והרא״ש הביאו זה, אבל הרמב״ם והטור והש״ע לא הזכירו זה, וצ״ע. וכן על שארי דברים המוסיפים הבל שיתבאר - מותר להניח הקופה שטמן בה עליהם, דלא אסרו רק על גפת של זיתים שיש בהם חמימות רב. וכן בחושן משפט סימן קנ״ה בהרחקה מן הכותל בדבר שמזיק להכותל, לא אסרו רק גפת של זיתים כמבואר שם. (אך לפי זה גם זבל ומלח וסיד וחול לח דינם כזיתים, שהרי בהרחקה שוים לזיתים כמבואר שם, ואולי באמת כן הוא. ומחול יש גם כן ראיה, דעצם הטמנה חמירא מהרחקה מכותל, דבהטמנה גם חול יבש אסור כמו שיתבאר, ולא כן בהרחקה כמ״ש שם. וצ״ע על הפוסקים שלא דיברו מזה כלל ודו״ק) (ומשמע בירושלמי דגפת לאחר י״ב חודש - אין מוסיף הבל)

יז וכן זבל ומלח וסיד וחול, בין לחין בין יבשין, ותבן וזגין ומוכין, והיינו כל דבר רך כמו צמר גפן וכיוצא בזה, ועשבים בזמן שאלו הארבעה הן לחין, דאז מוסיפין הבל. ובגמרא שם איבעיא להו אם דווקא לחין מחמת עצמן או אפילו מחמת דבר אחר, ופסק הרא״ש לקולא ע״ש, והרי״ף כתב דהמסקנא דמחמת עצמן תנן, ונראה גם כן דכוונתו כהרא״ש. אבל הרמב״ם בפרק ד׳ מפרש דאדרבא, מחמת דבר אחר מחממי טפי, שכתב וזה לשונו: ״לחים, ואפילו מחמת עצמן״ ע״ש. והטור והש״ע מסתמי סתומי. ונראה שזהו טעמן, מפני שלהרא״ש מחמת דבר אחר קילא טפי, ולהרמב״ם מחמת עצמן קילא טפי, וממילא דשניהם אסורים. ולכן כתבו סתם: ׳ולא במוכין לחים׳, וממילא דכלול הכל. (ובגמרא מ״ט. שאלו: לחין מחמת עצמן במוכין היכא משכחת לה, ותירצו ממרטא דביני אטמי, מצמר הנמרט מבין יריכותיה של הבהמה, שהוא מלא זיעה ולח מעצמו ע״ש)

יח ואלו דברים שאינם מוסיפים הבל: כסות ופירות וכנפי יונה ושארי נוצות. ולפי זה כרים וכסתות - אינם מוסיפים הבל, וכן נעורת של פשתן, והיינו הפסולת של הפשתן. ונראה דפשתן עצמו גם כן כן הוא, דלא גרעה מכסות. וזה שאמרו ׳נעורת׳, משום דבנעורת דרך להטמין, לפי שאינה שוה כלום, שזהו הדק הנופל מן הפשתן. וכן נסורת של חרשים, והיינו הדק הנופל מן העץ כשגוררין אותה במגירה, וקורין לזה פליק״א או פולאווינע״ס, וכן כל הני, דכשהן לחין - מוסיפין הבל, ממילא דכשאינם לחים - אינם מוסיפים הבל.

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: ״יש אומרים דמותר להטמין בסלעים אף על פי שמוסיפין הבל, דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן״ עכ״ל. כלומר אף על גב דבהרחקה מן הכותל נתבאר בחושן משפט סימן קנ״ה שצריך להרחיק הסלעים מן הכותל, והם אבנים קשים, מטעם שיש בהם הרבה חמימות ומקלקלין את הכותל, ואם כן פשיטא שמוסיפים הבל, מכל מקום מדלא שכיח בהם ההטמנה, מפני שעלולים לשבר הקדירה ולקלקל המאכל - ולכן לא גזרו רבנן בזה. ואפר חם בלא גחלים - אינו מוסיף הבל. (רש״ל בתשובות)

כ אף על פי שאין טומנין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, מכל מקום אם טמן בו מבעוד יום ונתגלה משחשיכה - מותר לחזור ולכסותו. וגם יכול לכתחלה לגלותו ולכסותו אם צריך לכך. (תוספות נ״א. ד״ה ׳כסהו׳, ועין ט״ז סק״ד וב״י) אבל אם נתגלה מבעוד יום - אסור לכסותו משתחשך, דזהו כמטמין לכתחלה. (מג״א סקי״ב) אבל מהתוספות (שם) מבואר, דדווקא כשהוא גילה מבעוד יום - אסור לכסותו משתחשך, אבל כשנתגלה מעצמה - מותר ע״ש. אבל רבינו הב״י בספרו הגדול הכריע מהירושלמי, דאפילו נתגלתה מעצמה - אסור ע״ש. ובאמת בירושלמי נשאר בספק ע״ש, וגם הרא״ש כתב כתוספות ע״ש. ודע, דנראה דאין חילוק בין כשגילה על דעת לחזור ולכסותו, ובין על דעת שלא לכסותו, מדלא חילקו הפוסקים בזה. (ובזה האופן היה אפשר להשוות המחלוקת, דגם בנתגלתה מעצמה נוכל לחלק כן בין ראה ולא חשש לכסות ואחר כך נתיישב לכסות, ובין אם מיד כשראה רצה לכסות ודו״ק)

כא וכשם שראוי לכסותו כשנתגלה בשבת, כמו כן מותר להוסיף על הכיסוי בשבת עוד מדברים שאין מוסיף הבל. וכן אם רצה ליטול כל הכיסוי וליתן כיסוי אחר במקומו - מותר, בין שהראשון חם יותר מהשני ובין שהשני חם יותר מהראשון, דכיון שהיה עליו שם הטמנה אין זה הטמנה חדשה, ומותר. ולא עוד, אלא אפילו היה על הקדירה כיסוי מדבר קל כמו סדין - יכול לטלותו ולכסותו בגלופקרין שהוא בגד עב. וכל זה כשנתבשלה הקדירה כל צרכה, אפילו מצטמק ויפה לו, שהרי אין בזה בישול. אבל לא נתבשל כל צרכה - אסור אפילו להוסיף על הכיסוי, מטעם שתוספת זה אולי יגרום לאיזה בישול. ועוד שיכול להיות שיעמידנו כמו שהוא מכוסה על כירה שיש בה גחלים. ויעשה באופן ההיתר שנתבאר בסעיף י״ב, שהבגדים לא יגעו בהקדירה, או דרך כלי רחב כמ״ש שם. (כן כתב המג״א סקי״ג ע״ש, אבל הלשון לא משמע כן, ולכן נראה דכוונתם כטעם הראשון שבארנו, ועוד דבהטמנה כמו שהיא דמיירי כאן אין היתר ודו״ק)

כב ההטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל - לא אסרו אלא בדבר חם שנתחמם בכלי ראשון. אבל מותר להטמין את הצונן, שמטמינו כדי שלא יצטנן ביותר או כדי שתפוג צינתו. ואפילו אדם חשוב רשאי לעשות כן, שכן מצינו בגמרא (נ״א.) דרב נחמן עשה כן ע״ש. ולא עוד, אלא אפילו אם פינה התבשיל

בשבת מקדירה שנתבשל בה לקדירה אחרת - מותר להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל, כיון שנסתלק מהכלי ראשון. ואין חוששין שמא ירתיח, שהרי בעצמו מצננה בעירויו לכלי אחרת, ואיך ירתיחנה. (גמרא שם) ואף על גב דבהעמדה על גבי כירה גרע כשפינן ממיחם למיחם, כמ״ש בסימן רנ״ג, זהו בהעמדה על הכירה שיש שם גחלים, דבעל כורחו כוונתו לחממה, מה שאין כן בהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל. (מג״א סקי״ד) ואפשר דאפילו בכלי ראשון עצמו כשקררו קצת, והיינו כשנטלו מהכירה הניחו איזה זמן על הקרקע או על השלחן, דרשאי אחר כך להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל מטעם זה, כיון דכוונתו לצננה קצת. (שם) ומיהו כל זה באינו מוסיף הבל, אבל בדבר המוסיף הבל - אסור אפילו להטמין צונן גמור, ואפילו מבעוד יום נמי אסור, דזהו כהטמנה ברמץ דלא פלוג חכמים. (ובחול קר מותר כדמוכח ריש פרק ב׳ דבבא בתרא ועיין תו״ש)

סימן רנח

א כתב הרמב״ם סוף פרק ד׳: ״מניחין מיחם (של נחשת) על גבי מיחם בשבת, וקדירה (של חרס) על גבי קדירה, וקדירה על גבי מיחם ומיחם על גבי קדירה, וטח פיהם בבצק. לא בשביל שיחמו, אלא בשביל שיעמדו על חומם. שלא אסרו אלא להטמין בשבת, אבל להניח כלי חם על גבי כלי חם כדי שיהיו עומדין בחמימותן - מותר. אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת, שהרי מוליד בו חום בשבת. ואם הניחו מבערב - מותר, ואינו כטומן בדבר המוסיף״ עכ״ל. (וכן הגירסא בגמרא סוף פרק במה טומנין, ודלא כגירסא שלפנינו דמיחם על קדירה אסור, וגם רש״י שם כתב כן כהרמב״ם על פי התוספתא ע״ש)

ב ביאור הדברים: דבמניח כלי חם על גבי כלי חם - אין בזה לא משום מבשל, כיון דשניהם חמים ושוים בחמימותם, אבל אם אינם שוים יתבאר בסימן שי״ח, ומשום הטמנה נמי ליכא, כיון דהעליון מגולה - אין זה הטמנה. ואינו דומה להשה(י)ה על גבי כירה גם כן, דהתם יש גחלים והחמימות רב, מה שאין כן במיחם על מיחם. ורק צונן אסור, מפני שמוליד חום, ומערב שבת מותר, מפני שאין זה הטמנה וכמ״ש. ופשוט הוא דמ״ש ׳וטח פיהם בבצק׳ זהו כשהבצק נלוש מערב שבת, והטיחה מותרת לפי שאינו [לקיימא] (לקיימה) אלא לשעה קלה. ופשוט הוא דכשהקדירה עומדת על האש - אסור להעמיד עליו עוד קדירה או מיחם, דזהו השה(י)ה ממש. (מג״א)ויש עוד טעם מה שאין שייך בזה הטמנה, משום דהחמימות מתקרר והולך. (ב״י) ואף על גב דאם כן גם רמץ וגחלים הא הולכים ומתקררים, מכל מקום חמימותם חזק מאד, ולא דמי לחום של חמין. אבל באמת אין צריך לזה אלא לדיעה שנתבאר דבהעמדת שולי הקדירה על הגחלים הוה הטמנה, אבל כבר נתבאר דאנן קיימא לן דכל שאין כל הקדירה נטמן בתוכה - לא הוי הטמנה, ועיין בסימן שי״ח סעיף ל״ו.

ג יש מי שמגמגם על אנשים שבימות החורף לוקחים כלי ובתוכו משקה קרה, ונותנין את הכלי תוך כלי מלא מים חמים להפיג צינתו, דזהו הטמנה גמורה. (ט״ז)ואנחנו לא שמענו מי שעושה כן, רק את זה שמענו שיש נשים שלוקחות הכלי שהקוגי״ל בתוכה, ונותנין את הכלי כולה לתוך הקדירה הגדולה של הצאלין״ט, וזהו הטמנה גמורה ובדבר המוסיף הבל, כיון שהקדירה הוא בתוך התנור שמלא גחלים, ואסור אפילו מבעוד יום. אם לא שנאמר כסברת הרא״ש שכתבנו בסימן הקודם סעיף י״ד, מטעם דהקדירה היה מקודם בהתנור ומטעם מחובר ע״ש, ובוודאי טוב יותר שלא לעשות כן. (או מפני שהתנור טוחה וגם בהטמנה מותר כמו בהשה(י)ה)

ד גם יש ליזהר אצלינו בשתיית חמין בשבת בבוקר, שמעמידין בתנור כלי חרס או כלי נחשת עם מים שקורין ליא״ק, וגם הצאני״ק עם הטה מעמידים בתנור, ולוקחים בבוקר מהתנור ושותים. צריכים ליזהר שלא יכסו לא הליא״ק ולא הצאני״ק במטפחת או בחפץ אחר, שזהו הטמנה גמורה לכתחלה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, ואסור כמו שנתבאר.

סימן רנט

א דבר ידוע, שכל דבר שאינו ראוי לתשמיש היתר בשבת, או אפילו ראוי אלא שאינו עומד לכך - הוי מוקצה ואסור בטלטול. ולכן אם לא טמן בבגדים או בכרים וכסתות אלא במוכין, כמו צמר גפן ותלישי צמר רך של בהמה וכיוצא בהם, ולא ייחדן להטמנה תמיד, דאם ייחדן הלא ראוים ועומדים להטמנה ומותרים בטלטול. אך הוא לא ייחדם אלא שהטמין בהם פעם אחת, ואם כן לא מיקרי שעומדים לכך, והם מוקצים כמק(ו)דם, ואסורים בטלטול מפני שההטמנה היא במקרה. ולכן יש מי שאומר שאם הטמין שני פעמים - הוה כייחד להטמנה, ומותרים בטלטול. (ב״ח)

ב ולדעת הרי״ף והרמב״ם בפרק כ״ו דין י״ב, אפילו טמן בגיזי צמר שאינם חשובים כל כך - אסורים בטלטול כשלא ייחדן לכך. ורק אם טמן בעורות, בין של בעל הבית בין של אומן - מותרים בטלטול, מפני שאינו מקפיד עליהן. אבל לדעת רוב הפוסקים גם גיזי צמר הוי כעורות, ואם טמן בהם פעם

אחת - מותרים בטלטול, וכן סתמו הטור והש״ע סעיף א׳. והני מילי סתם גיזים שאינם עומדים לסחורה, אבל אם נתנם לאוצר לסחורה ומקפיד עליהן - אסורים בטלטול בלא יחוד, או שטמן שני פעמים.

ג דבר פשוט הוא שהטומנין בזבל וסיד וחול ותבן צריך יחוד, דאם לא כן הרי בוודאי ישליכם, שאין בהם שום חשיבות, וממילא שהם מוקצין. ולכן צריך לייחדן להטמנה, והיחוד צריך להיות לעולם. וכן הנותנים אבנים ולבנים סביב הקדירה - צריך שייחדן לכך לעולם, שהרי כל זמן שלא ייחדם אינם חשובים לו ומשליכן. ולכן אסור לטלטלן, אם לא שיצניעם וייחדן להטמנה. אבל האבנים המונחים על גבי כירה - מותרים בטלטול, שהרי הם מיוחדים לתשמיש. (מג״א סק״ז)ואצל[י]נו בסתימת פי התנור, יש שסומכין כיסוי התנור בעצים העומדים להסקה, ואסורים בטלטול אם לא ייחדן לכך. (שם) והנשים אינן נזהרות בזה, מפני העדר ידיעתן בדיני מוקצה, ויש להזהירן על כך. וכן הטחין פי התנור בבלויי סחבות - צריכין יחוד, ואם לא ייחדן - אסורין בטלטול. וכשפותח התנור - יניחם שיפלו, ולא יגע בהן. (עיין ב״ח שכתב דבאבנים לא מהני טמינה כמה פעמים וצ״ע)

ד כיצד יעשה כשטמן בדבר שאסור בטלטול, אם מקצת הכיסוי מגולה בלא הגיזה או שאר דבר שטמנו בו? מנער הכיסוי והן נופלות, כלומר שנוטל כיסוי הקדירה במקום הפנוי מהגיזים, והכיסוי יש תורת כלי עליו. ואף על פי שהגיזה על הכיסוי, וכשמטלטל הכיסוי הרי מטלטל הגיזה, אמנם זהו טלטול מן הצד, כיון שאין מטלטלן בעצמן, וקיימא לן דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר - מותר בטלטול, כמו שיתבאר בסימן ש״ט. והא דלא אמרינן שהכיסוי יעשה בסיס להגיזה, כדין בסיס לדבר האסור. דזהו אם היה הכיסוי תשמיש להצמר, אבל בכאן אדרבה הצמר משמש להקדירה לחממו, ולפיכך לא שייך לומר דהכיסוי יהיה בסיס להגיזה. ואם כל הכיסוי מכוסה בהגיזה - אין עצה אלא אם כן יטול מזלג או סכין או דבר אחר, ויגביה הכיסוי עם הגיזה ביחד. (מג״א סק״ה, ועיין ט״ז סק״ב שהקשה מחבית דסימן ש״ט, דבצריך למקומו מותר לטלטל החבית, ולמה לא התירו בכאן ע״ש. ודבריו תמוהים, והרי רק בצריך למקומו התירו שם, וכבר תמה עליו הפרמ״ג ע״ש ודו״ק)

ה הטומן בקופה מליאה גיזי צמר שאסור לטלטלן, כגון העומד לסחורה ומקפיד עליהן, והוציא הקדירה, כגון שראשה לא היה מכוסה בגיזים, ואחר כך רוצה להחזירה לתוך הקופה, דחזרה מותר בהטמנה כל זמן שלא נתקלקלה הגומא - מותר להחזירה, שהרי אינו נוגע בהגיזים. ואם נתקלקלה, ובהכרח להזיזן אילך ואילך על ידי הקדירה - אסור להחזירה. ואף על גב דטלטול מן הצד מותר כמ״ש, זהו בטלטול בעלמא, אבל לא כשצריך להזיזן הרבה, דאז הוי כטלטול ממש בידיו. (תוספות נ׳: ד״ה ׳הכל׳ ע״ש)ומכל מקום לא אסרינן עליה נטילתה שמא תתקלקל הגומא, דממה נפשך, אם לא תתקלקל - יחזירנה, ואם תתקלקל - לא יחזירנה.

ו וזהו בדבר שאינו ניטל בשבת, אבל טמן בדבר הניטל - מובן מאליו שאין כאן חשש בחז[י]רתה אף אם תתקלקל הגומא, שהרי מותר לתקן בידיו ממש, כיון דבדבר הניטל טמן, וזהו לשיטת רש״י ותוספות. (שם)אבל הרמב״ם בפירוש המשנה כתב טעם אחר באיסור החזרה כשנתקלקלה הגומא, דלאו מטעם מוקצה הוא, אלא מטעם דכשנתקלקלה הגומא ומחזירה על ידי תיקון הגומא - נראה כמטמין לכתחלה בשבת. ואם כן אין חילוק בין דבר הניטל לדבר שאינו ניטל, דבשניהם אסור. (עיין בירושלמי סוף פרק במה טומנין ודו״ק)

ז אם טמן הקדירה בדבר שאינו ניטל בשבת, וכיסה בדבר הניטל על פיה - מגלה הכיסוי ואוחז בהקדירה ומוציאה, דבוודאי גם ראש הקדירה פנוי מדבר שאינו ניטל. וכן להיפך, אם כיסה הקדירה בדבר שאינו ניטל וטמן בדבר הניטל - מפנה סביבותיה ואוחז הקדירה ומוציאה, דלא נעשה בסיס להכיסוי כמ״ש, וגם טלטול מן הצד הוא כמ״ש. וכן אפילו טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל, אם מקצת הקדירה מגולה - נוטל ומחזיר, ואם לאו - אינו נוטל אלא אם כן יטול מזלג או סכין להגביה הכיסוי, כמ״ש בסעיף ד׳.

ח תנורים שלנו שסותמין פיהן בדף ושורקין אותו בטיט - מותר לסתור אותה סתימה בשבת שחרית לפתוח התנור, ואין בזה משום סתירת בניין, דזהו אם היה שורקו לזמן מרובה, אבל הכא הרי לא שרקו אלא כדי לפותחו בשחרית. ויכול להוציא התבשילין ולחזור לסותמו אם אפשר כמק(ו)דם, אך על פי הרוב כבר נתייבש הטיט, ואי אפשר לעשות כמק(ו)דם אלא בסתימת הדף בלבד. אמנם אם יש בהתנור עדיין גחלים לוחשות, ובפתיחת התנור נתלהטו על ידי הרוח כדרכן - אסור לישראל לסתום פי התנור, שהרי בסתימתן יכבו הגחלים, ואם לא יכבו לגמרי - מכל מקום תתמעט התלהבותם, והוי מכבה. ואין לעשות זה ל׳דבר שאינו מתכוין׳, שהרי בהכרח תהיה כן, והוה פסיק רישא. ולכן אם ביכולתו לעשות על ידי אינו יהודי, לצוותו לסתום פי התנור - מה טוב, ואין זה ׳אמירה לעכו״ם שבות׳, דהא אין אנו מצווים אותו לכבות הגחלים אלא לפתוח התנור, וזה נעשה ממילא. ואם אי אפשר על ידי אינו יהודי - יזהר לבלי לכסות כל פי התנור אלא להניח מקצתו פתוחה או להעמיד הכיסוי באלכסון, דאז תהיה צד מטה פתוחה.

ט ויש מי שאוסר גם לפתוח התנור בעצמו כשיש שם גחלים לוחשות, משום דעל ידי פתיחתו הרוח יבעיר הגחלים, (מג״א סקי״א בשם תה״ד) וגם זהו פסיק רישא. ואין המנהג כן, דנשים שלנו פותחות התנור אף שיש שם גחלים לוחשות. וגם מדברי רבותינו בעלי הש״ע מוכח כן, שכתבו בסעיף ז׳, דאם יש בו גחלים לוחשות - מותר לסותמו על ידי אינו יהודי, ולא על ידי הישראל. ולמה לא אסרו גם הפתיחה, אלא וודאי דאין חשש בפתיחה. ואין זה דומה למ״ש בסימן רע״ז, דהתם פותח הדלת של הבית ונכנס הרוח מהחצר, ועוד דשם עיקר החשש מטעם רוח שאינה מצוייה, וגזרינן רוח מצוייה אטו רוח שאינה מצוייה. (ט״ז שם סק״ד) אבל בפותח התנור אל הבית ולא אל החצר, אין כאן לא חשש הבערה ולא חשש כיבוי. ואף על גב דזה אנו רואים שאחרי פתיחת התנור איזו זמן יתראו הגחלים לוחשות, שמקודם היו כקטומים - מכל מקום הרי בשעת מעשה אינו עושה כלום, וגם אחר כך אין זה הבערה גמורה, וגרמא בעלמא הוא, ולהדיא אמרינן בשבת (ק״כ:) דגרמא מותר ע״ש. (ומה שכתב המג״א דין זה מתה״ד תמיהני, דשם בסימן נ״ט לא מיירי כלל מפתיחת פי התנור אלא מפתיחת החלון כנגד הנר ע״ש. ונראה דכוונת המג״א הוא דסבירא ליה דפתיחת התנור דומה לפתיחת הדלת, אבל אין זה דמיון ודו״ק)

י עוד ראיתי מי שכתב שיש אוסרין לסתום התנור בגחלים לוחשות מפני חשש הבערה, שהרוח יוצא דרך נקב קטן, ודמי למפוח ומבעיר יותר התנור מא(י)לו היה פתוח לגמרי, (שם) ולפי זה כשסותמין התנור צריכין להניח פתח גדול. אבל באמת דברים תמוהים הם, ורבים חולקים בזה, והאיסור בסתימה הוא מטעם כיבוי ולא מטעם הבערה. (תה״ד ותשובות רמ״א וא״ר סקי״ב) ופשוט הוא דכשהאש בוער בתוכו - שאסור לסותמה כולה, דוודאי תכבה. אך בהניח מקום פתוח - מותר, ובוודאי צריך מקום פתוח באיזה משך, דאם לא כן אין זה כלום.

יא אמנם בזה שנתבאר דאין בסתירת התנור איסור סתירה, כתב רבינו הרמ״א דיש מחמירין שלא לסתור סתימת התנור הטוח בטיט על ידי ישראל, אם אפשר לעשות על ידי אינו יהודי. וכן אם אפשר לעשות על ידי ישראל קטן - לא יעשה ישראל גדול, ואם אי אפשר - יעשה גדול על ידי שינוי קצת, והכי נהוג עכ״ל. אבל אצלינו אין המנהג כן, וכן כתב אחד מהגדולים, (א״ר סקט״ו) שמהר״ש רבו של מהרי״ל התיר לעשות כן לכתחלה.

יב עוד כתב: ״הא דמותר לחזור לסתום התנור - היינו ביום, דכבר כל הקדרות מבושלות כל צרכן. אבל בלילה סמוך להטמנתו, דיש לספק שמא הקדרות עדיין אינן מבושלות כל צרכן - אסור לסתום התנור, דגורם בישול כמ״ש בסימן רנ״ז, ואפילו על ידי אינו יהודי אסור, כמ״ש לעיל סוף סימן רנ״ג עכ״ל. ולכן יש ליזהר בזה מאד, אם לא כשידוע שכבר נגמרו התבשילין, דאז יש להתיר על ידי אינו יהודי. אבל בלאו הכי, אם עשו כן על ידי ישראל - אסור התבשיל גם בדיעבד, עד מוצאי שבת בכדי שיעשה. אמנם אם נעשה על ידי אינו יהודי, הגם שעשו איסור - מכל מקום יש להתיר התבשיל בדיעבד, כיון שגם בלא זה היה מתבשל. (מג״א סקי״ב)

יג ויש להסתפק דאם יש הכרח לפתוח את התנור בשביל חולה או שיש בו סכנה, ומותר על ידי ישראל, או שאין בו סכנה ופתחו על ידי אינו יהודי, אם מותר לצוות אחר כך לאינו יהודי לסותמו, כדברים שהתירו סופן מפני תחלתן (ביצה י״א:) או לא התירו, ונראה דמותר על ידי אינו יהודי. ועוד, כיון שאם לא יסתמו התנור לא יהיה לו מה לאכול בשבת בבוקר - יש להתיר אמירה לעכו״ם בכהני גווני, ועדיף טובא ממה שהתיר רבינו הרמ״א לקמן סימן רע״ו לצוות להדליק את הנר לצורך סעודת שבת ע״ש, שהרי הוכרח בכאן לפתוח בשביל החולה, מה שאין כן בשם, היה יכול להכין מבעוד יום, ולכן יש להתיר על ידי אינו יהודי.

יד בזמנם היו מי שהטמינו באבנים, והיינו שעשו האבנים כמו בניין, שהניחו סביב הקדירה אבנים זה על גבי זה. ולכן ביום טוב שחל להיות בערב שבת, יש אוסרים להטמין באבנים, מטעם דמיחזי כמו בניין ביום טוב. ויש מתירים, דלא מיחזי כבניין, ומשום כבוד שבת לא גזרו. ולכן כשאפשר להטמין בעניין אחר אין להטמין באבנים, (מג״א סק״י) ועכשיו לא ידענו כלל מהטמנה זו.

טו והנה אחרי שנתבארו כל דיני שהייה והטמנה, וכבר נתבאר דתנורים שלנו אין בהם דין הטמנה כל עיקר, ורק השה(י)ה מיקרו, וגם דינם ככירה ולא כתנור שבזמן הגמרא. ואם טחו התנור בטיט - מותר לכל הדיעות, אמנם אם לא טחו - תלוי בהדיעות שבארנו בסימן רנ״ג סעיף כ״ז, אך אם נתנו אפר על הגחלים וגרפו הגחלים לצד אחד של התנור - מותר גם כן לכל הדיעות. ואנחנו תופסים שיטת רש״י ותוספות, דהשה(י)ה מותר בכירה שאינה גרופה וקטומה, אם רק הגיע התבשיל עד הלילה למאכל בן דרוסאי. ועל גבי התנור ולפני התנור, שקורין יאמק״א או קאמינא״ק, וכן בהקאכלא״ך - זהו סמיכה ומותר, כמ״ש שם. ורק יש ליזהר אצלינו שלא לפתוח התנור בערב, כל זמן שלא נתבשלו התבשילין של מחר בשלימות, וזהו איסור דאורייתא אם יסתמו אחר כך התנור. וגם יזהרו שלא לכרוך בשבת שום קדירה, או הלייאקע״ס ששותין מהן חמין וגם הצאניקע״ס, בשום דבר, דזהו הטמנה. ויש לכל אחד להשגיח על בני ביתו שלא יעשו כן, וגם יש להזהירן שלא יתמוכו הדף שסותמין התנור בעצים או באבנים, אם לא שייחדם לכך לעולם. ומפני שדבר זה מצוי מאד, והנשים אין יודעות מאיסור זה, לפיכך צריך להזהירן, וכמ״ש בסעיף ג׳.

סימן רס

א כתיב: "ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה" ודרוש חז"ל בשבת (כ"ה:): 'ותזנח משלום נפשי' - זו הדלקת נר בשבת, 'נשיתי טובה' - זו בית המרחץ או רחיצת ידים ורגלים בחמין ערב שבת. ולכן נהגו רוב ישראל לילך למרחץ בערב שבת, מפני כבוד השבת. ויש נוהגים לטבול גם במקוה מפני קדושת שבת, ואשרי חלקם, דבזה ממשיכים עליהם שפע קדושה משבת קדש, וגם לובשין כתונת לבן לכבוד שבת.

ב וזהו שכתבו הטור והש"ע: "מצוה על כל אדם לרחוץ כל גופו בחמין בערב שבת, ואם אי אפשר לו ירחץ פניו ידיו ורגליו" ע"ש. ובגמרא לא הזכירו 'פנים', דזהו מילתא דפשיטא, שהרי בלאו הכי שנינו שם (נ':): "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום, בשביל קונו" ע"ש. וכן איתא שם על רבי יהודה, שבכל ערב שבת מביאים לו עריבה מליאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו ע"ש. וזה שלא כללו הפנים ב'נשיתי טובה', לאו משום דאין צריך הפנים, אלא דפנים אינו בכלל הטובה. כלומר דידים ורגלים בחמין לעת ערב היה רפואה, כדאמרינן שם (ק"ח:): "טובה טיפת צונן שחרית, ורחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית, מכל קלורין שבעולם" ע"ש, והפסוק לא מיירי בערב שבת, לפיכך לא אמר 'פנים'. והנה זהו וודאי דמרחץ לרחוץ כל גופו יותר מצוה מרחיצת פניו ידיו ורגליו, וזה שרבי יהודה לא עשה כן, וראיתי מי שטרח בזה. (א"ר סק"א) ולי נראה הטעם פשוט, משום דרבי יהודה היה לו כאב ראש, כדאיתא בנדרים (מ"ט:), ומי שיש לו כאב ראש אין ביכולתו ליכנס למרחץ מפני החמימות, ולכן לא רחץ ראשו גם כן.

ג אמרינן בשבת (ס"א.): כשהוא רוחץ - רוחץ של ימין ואחר כך רוחץ של שמאל, כשהוא סך - סך של ימין ואחר כך של שמאל. והרוצה לסוך כל גופו - סך ראשו תחלה, מפני שהוא מלך על כל האברים ע"ש. ואם כן גם ברוחץ כל גופו, צריך לרחוץ הראש תחלה מטעם זה. ומה שלא הזכיר זה ברחיצה, נראה לי משום דרוב רחיצה שבזמן הש"ס היתה באמבטי, כדתנן בנדרים (מ"א:): "ורוחץ עמו באמבטי", ולפי זה בהכרח שרגליו נכנסים תחלה לתוך המים, ולכן אומר ברחיצה רק על הידים של ימין ואחר כך של שמאל. ולפי זה הרוחץ שלא באמבטי ירחוץ מקודם הראש עם הפנים, ואחר כך הלב שהוא קודם במעלה לכל האברים אחר הראש, ואחר כך יד ימין ואחר כך של שמאל, ואחר כך הרגלים מתחלה של ימין ואחר כך של שמאל, וכן יעשה בסיכה של בורית שקורין זיי"ף.

ד אמרינן בנדרים (פ"א.): "עירבוביתא דרישא - מתיא לידי עוירא, עירבוביתא דמאני - מתיא לידי שעמומיתא, עירבוביתא דגופא - מתיא לידי שיחני וכיבי". כלומר כשאינו מסרק ראשו תמיד - יבא לסמיון עינים, וכשאינו מכבס בגדיו תמיד - יבא לידי זוהמא ויהיה בשיעמום ותמהון לבב, וכשאינו רוחץ גופו תמיד - יבא לידי שחין, ואמרינן בפסחים (קי"א:): מי שמסרק ראשו יבש - יבא לידי עוורון, ומי שלובש מנעלים על רגליו בעוד שרגליו לחים - גם כן יבא לידי עוורון ע"ש. ולכן נהגו כל ישראל לרחוץ גופו בערב שבת, ולסרוק הראש אחר רחיצה, וללבוש חלוק לבן, וינצל מכל הג' רעות שחשבנו, והוא עונג שבת.

ה נכון לחתוך הצפרנים בערב שבת, ולגלח הראש כשצריך לכך יגלח או יספור בערב שבת, ולא יגלח אחר זמן המנחה אם הגיע זמנה ולא התפלל עדיין, כמ"ש לעיל סימן רל"ב. וגם במרחץ אסור כמ"ש שם, אך העולם מקילים בזה, מפני שאינו דומה מרחץ שלנו למרחץ שלהם, שהיה בו הבל רב וסכנה מפני שהיה נסוק מתחתיו, מה שאין כן במרחצאות שלנו. ולעיל בסימן רל"ב כתב רבינו הרמ"א היתר לעניין אכילה ע"ש, ואנחנו כתבנו שם סעיף ט"ו היתר על פי הירושלמי ע"ש, וממילא דהוא הדין לעניין מרחץ, אף אם לא נחלק בין מרחץ שלנו לשלהם.

ו יש שכתבו על פי צוואת רבי יהודה חסיד, שלא לגלח ולא ליטול צפרנים בראש חודש, אפילו חל בערב שבת (מג"א) מפני הסכנה. (באה"ט) ויש שכתבו שלא לקוץ צפרני ידים ורגלים ביום אחד, (שם) ויש שכתבו שלא לגלח ולא לקוץ הצפרנים ביום ה', מפני שמתחילין ליגדל בשבת. (מג"א) וזהו נגד משנה מפורשת בתענית, (פרק ב' משנה ז'), דאנשי משמר היו מגלחין ביום ה', וגם איזה איסור הוא שמתחילין ליגדל בשבת, אלא דמפני כבוד שבת נכון יותר להסתפר בערב שבת. אמנם אם יודע שבערב שבת לא יהיה לו שהות, ביכולתו בפשיטות לגלח ולקוץ ביום ה'. וגם כתבו שכשנוטל צפרניו לא יטול אותן כסדרן, ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע, וסימן לזה דבהג"א בשמאל ובדאג"ה בימין, וכתבו שהאריז"ל לא הקפיד על זה והיה מלעיג על זה, (מג"א) ומכל מקום כדאי ליזהר לכתחלה. (שם) וכל אלו הדברים אין להם שום מקום בדין, ומאן דקפיד - קפיד, ודלא קפיד - לא קפיד. ויקוץ מקודם הצפרנים של יד ימין ואחר כך של שמאל, ובשם הכלבו הביאו להיפך, ליטול תחלה של שמאל, (א"ר סק"ו) ולא ידעתי טעמו. ויזהר לבלי להשליך הצפרנים ארצה, דשמא תעבור אשה עוברה ותפיל. (מועד קטן י"ח.) ולכן במקום שאין אשה מצויה, כמו בבית המדרש - לית לן בה. (שם) וכן אם הצפרנים נזוזו ממקומן הראשון שהשליכם שם - גם כן לית לן בה. (שם) וכן אם חתך בהסכין אחרי זריקת הצפרנים איזה דבר - גם כן עברה הקפידא. (נדה י"ז.) ואמרו שם שצפרנים: חסיד - שורפן, צדיק - קוברן, ורשע - זורקן. וכל דברי חז"ל נאמנו מאד, והמה עניינים סגוליים שנעלמה מטבע השכל. ופשוט הוא דכל דברים אלו: רחיצה וחיתוך צפרנים וגילוח - טוב יותר לעשות אחר חצות, דיותר ניכר שהוא לכבוד שבת.

ומכל מקום אם עשה קודם חצות - גם כן טוב, דכל שעושה בערב שבת - ניכר שהוא לכבוד שבת, וכן מפורש בנזיר (ה׳.) ע״ש. ויש שמאחרין הרבה המרחץ והמקוה, ואומרים שכן הוא על פי הקבלה, וטועים הם, ויש לגעור בהם. ואדרבא, דאם רק אחר חצות - מצוה להקדים. (ואין סתירה מרמ״א סוף סימן רס״ב)

ז שנינו במשנה (ל״ד.): ״ג׳ דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר״. דזה לא שייך בלשון שאלה, שהרי רואה שלא הדליקו. ואצלינו יש לומר ׳הפרשתם חלה׳, ונשים שלנו זריזות ואין ממתינות על אמירת בעליהן. וצריך לומר בלשון רכה ובניחותא, (גמרא) וגם יזהירם לפסוק ממלאכה. ועירובי חצירות כשצריך - עושה בעצמו ואינו סומך על אחרים.

סימן רסא

א תניא במכילתא: (יתרו פרשה ז׳) ״זכור ושמור - זכור מלפניו ושמור מאחריו, מכאן אמרו: מוסיפין מחול על הקדש. משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו״ עכ״ל. והכי פירושו: דדרך הזאב שאינו הורג הבהמה באמצע הגוף, אלא או מלפניה בצוארה או מלאחריה. וכשם שהזאב הורג כל הגוף בטרפו מלפניה או מלאחריה, כמו כן אם לא יוסיף מחול על הקדש מלפניה ומלאחריה - הרי זה כמחלל כל השבת, לפיכך הזהירה התורה על זה. וכהני גווני אמרינן במדרש רבה: (בראשית פרשה י׳) ״בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו - הוא מוסיף מחול על קדש״ ע״ש. וביומא (פ״א:), לעניין תוספת יום הכיפורים אמרינן: מניין דגם שבת ויום טוב צריך תוספת מחול על הקדש - ת״ל ״תשבתו שבתכם״, הא למדת דכל מקום שנאמר שבות, כלומר שביתה - מוסיפין מחול על הק(ו)דש. (והא דאמרינן במועד קטן ד׳., ״יליף שבתון משבת ימי בראשית, מה להלן היא אסורה ולפניה מותרת וכו׳״, כתבו התוספות שם משום דהוי פורתא ע״ש. ולדברי המדרש לא קשה כלל, שהרי בהכרח להוסיף, ושם קאי על תוספת ל׳ יום דשביעית. וכן הך דירושלמי ריש שביעית, מה שבת בראשית אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה וכו׳ - גם כן פירושו כן ע״ש. אבל התוספות בראש השנה ט׳. ד״ה ׳ורבי עקיבא׳ לא תפסו כן, ע״ש ודו״ק)

ב וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: ״יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקדש״ ע״ש. וכתב בלשון ׳יש אומרים׳, משום דהרמב״ם והטור לא הזכירו זה רק בתוספת יום הכיפורים לעניין עינוי בלבד, כמו שכתבו בהלכות יום הכיפורים, וזה תלוי בסוגיא דיומא שם. מיהו רוב רבותינו: הבה״ג והרי״ף והרא״ש והסמ״ג והסמ״ק ויריאים והר״ן והמגיד משנה, פסקו דיש מן התורה תוספת שבת ויום טוב. אמנם לדינא נראה לי דאין נפקא מינה, דהא זהו פשיטא שמוכרח להפסיק ממלאכה קודם השקיעה מעט, דלצמצם אין כח ביד בשר ודם, כמאמר המדרש שהבאנו. ואחר השקיעה מתחיל בין השמשות, שהוא ספק סקילה, והעושה מלאכה בשני השמשות בערב שבת ובמוצאי שבת בזמן אחד - ממה נפשך מחוייב חטאת, (שבת ל״ה:) וכן פסק הרמב״ם בפרק ה׳ ע״ש. ואם כן כיון שמפסיק ממלאכה קודם השקיעה - הרי יש כאן תוספת גם כן, שהרי אין שיעור להתוספת.

ג אמנם בעצם זמן בין השמשות יש מחלוקת בין הפוסקים, דכפי המבואר מהגמרא (שם ל״ד:) הוי זמן בין השמשות משך הילוך ג׳ רבעי מיל אחר השקיעה, ואחר כך הוי לילה. וכפי שחושבין הילוך מיל לי״ח חלקים ששים בשעה, הוויין ג׳ חלקים - י״ג חלקים וחצי. עוד אמרו בגמרא (ל״ה:): ״כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. ולא כוכבים גדולים הנראים ביום, ולא קטנים הנראים בלילה, אלא בינונים״ ע״ש. וזה לשון הרמב״ם בפרק ה׳ דין ד׳: ״משתשקע החמה עד שיראו ג׳ כוכבים בינונים - הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה, ודנין בו להחמיר... וכוכבים אלו לא גדולים וכו׳״ עכ״ל.

ד ודבריו אינם מובנים, שהרי בגמרא אמרו דכוכב אחד יום, ובעל כורחנו דאינו מן הכוכבים הנראים ביום, שהרי מפרש אחר כך: ״ולא כוכבים גדולים הנראים ביום״. ובעל כורחנו דאבינונים קאי, הנראים אחרי השקיעה ועדיין יום הוא, ואיך פסק שמהשקיעה הוי בין השמשות, וכבר תמהו עליו בזה. (רלב״ח בפירוש להלכות קידוש החודש פרק ב׳ ע״ש) ועוד, למה השמיט הך דג׳ רבעי מיל ואין לומר דפליגי, והרי הרי״ף הביא שני המימרות ע״ש, שמע מינה דלא פליגי. ואולי הרמב״ם בכוונה כתב כן, דמשום דדבר זה נמסר לרבים ולנשים ועמי הארץ, ומי הוא היודע לכוין שיעורי מדות דג׳ רבעי מיל, או להפריש בין כוכבים גדולים וקטנים ובינונים. לכן נקיט מילתא דפסיקא, והיינו דשקיעת החמה הכל מכירין בזה, ולכן תיכף עם השקיעה - הוי בין השמשות, ואסורים במלאכה, וג׳ כוכבים - הוי וודאי לילה. ונפקא מינה למי שירצה לקרות קריאת שמע בלילה, או קידוש וכיוצא בזה. ואף שלא כולם בקיאים בהכוכבים - מכל מקום אין מכשול בזה. אמנם במוצאי שבת בהכרח לדעת הכוכבים הבינונים לבלי לטעות בהגדולים, ובירושלמי פרק קמא דברכות איתא: דהג׳ כוכבים צריכים להיות מקובצים לא מפוזרים. וזה לשון הירושלמי: ״ובלבד דיתחמיין תלתא כוכבים דדמיין כחדא כוכבתא״ ע״ש, ולכן במוצאי שבת יש ליזהר בסימן הזה. (גירסא זו הביא הר״ן ע״ש)

ה והנה לשיטת הרמב״ם תיכף אחר השקיעה מתחיל בין השמשות, וזו היא שיטת הרי״ף והגאונים. אמנם רבותינו בעלי התוספות כתבו בשם ר״ת שיטה אחרת בזה, ולזה הסכימו גם הרמב״ן והרשב״א והרא״ש בתענית, (פרק א׳ סימן י״ב) והר״ן בסוף פרק ב׳ דשבת, משום דקשיא להו לרבותינו אלה דאיך אפשר לומר שמהשקיעה עד הלילה לא הוי רק ג׳ רבעי מיל, והא בפסחים (צ״ד.) אמרינן דמהשקיעה עד הלילה הוי ד׳ מילין. ולכן פירש רבינו תם ששני שקיעות הן: האחת התחלת השקיעה, וממנה יש ד׳ מילין עד לילה. ובשבת מיירינן משקיעה השנייה, והיינו שכבר החמה משוקעת ברקיע, אלא שעדיין לא עברה אחורי הכיפה, וסימן לזה שפני רקיע מאדימין כנגד מקומה. ולכן מתחלת השקיעה עד ג׳ מילין ורביע - עדיין הוא יום, והוא לתוספת שבת, ומאז מתחיל בין השמשות, ובג׳ רבעי מיל אחר כך - הוי לילה.

ו ויש שיטה לראשונים (הראב״ן והר״א ממיץ ביריאים) שמפני קושיא זו אמרו דשיעור ג׳ רבעי מיל של בין השמשות הם קודם השקיעה, בעוד החמה על הארץ. ולדיעה זו גם קודם השקיעה הוי ספק לילה. ולדידהו צריך להפריש ממלאכה ולהדליק את הנרות זמן רב קודם השקיעה, ולא נתקבלה שיטה זו. (והב״ח כתב שיש לחוש לה) ובאמת בדורות הקודמים היו מקדימים לקבל שבת כמעט שני שעות קודם הלילה, (ב״ח) ואשרי חלקם. וכבר דברנו מזה בסימן רמ״ב סעיף ה׳ ובסימן רנ״ו סעיף ג׳ ע״ש. (וכן כתב המג״א סק״ט)

ז ורבינו הב״י בסעיף ב׳ לא הביא רק שיטת ר״ת ותפסו לעיקר, וזה לשונו: ״יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה היא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ, עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג׳ מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת - עושה, רצה לעשות ממנו מקצת - עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה וודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג׳ רבעי מיל, שהם מהלך אלף ות״ק אמות קודם הלילה״ עכ״ל, וזהו שיטת ר״ת. (ואולי סבירא ליה כיון דברי״ף ורמב״ם הוא לשון הש״ס, אם כן כל מה שנפרש בגמרא יתפרש בדבריהם. האמנם זהו דוחק גדול, וכן כתב הרלב״ח בפירושו להלכות קדוש החודש פרק ב׳, דהרמב״ם לא סבירא ליה כר״ת, אלא מיד אחר השקיעה הוי בין השמשות, וכן כתב המ״מ בפרק ה׳)

ח והנה רבים מגדולי עולם דחו שיטת ר״ת מכל וכל, (הגר״א והגר״ז בסידורו ועוד גדולים) והחליטו דמיד אחר השקיעה - הוי בין השמשות, ואחר ג׳ רבעי מיל - הוי לילה. וזה שבפסחים אינו יציאת הכוכבים שבכל הש״ס ג׳ כוכבים, אלא שתתמלא כל הרקיע בכוכבים. והכי משמע בירושלמי שאומר שם: כמה דתימא ערבית, כיון שנראו ג׳ כוכבים, אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע - לילה הוא, ויימר אף בשחרית כן. כלומר ולמה חשבינן יום מעמוד השחר ע״ש, אלמא דלילה מיקרי בעת שהחמה עומדת באמצע הרקיע, כלומר שלא עברה עדיין כל עובי הרקיע, וכן נהגו כל ישראל. ובמוצאי שבת נוהגין כדברי ר״ת. (ובספרנו אור לישרים סימן קפ״א תרצנו שיטת ר״ת בס״ד)ודע דכל השיעורים ששיערו חז״ל הם על אופן ארץ ישראל ובבל, ועל תקופת ניסן ותשרי, שהם הימים והלילות השוים. וממילא דבמדינתינו הצפוניות בימות החורף - הוי לילה תיכף אחר השקיעה. ולכן בחורף יש להזהיר את העם שיקדימו הרבה בעוד השמש על הארץ, ועתה נדפסו בהלוחות זמן השקיעה של כל ימות השנה, ויש להדליק נרות לכל הפחות לא יאוחר מן חצי שעה קודם הזמן הנכתב בהלוח, וכל הזהיר וזריז בקדימת שבת קדש - מקדימין לו ברכות מן השמים.

ט ומי שאינו בקי בשיעורים אלו - ידליק בעוד שהשמש בראשי האילנות. ואם הוא יום המעונן - ידליק כשהתרנגולים יושבים על הקורה מבעוד יום. ואם הוא בשדה שאין שם תרנגולים - ידליק כשהעורבים יושבים מבעוד יום. וכן יש עשב ונקרא ׳אדאני׳ בלשון הגמרא (ל״ה:), והוא מין שושנה שעלין שלו נוטין לצד השמש, ובשחרית נוטין למזרח ובחצי היום זקופין, ולערב כפופים מאד למערב. (רש״י שם)ובערים הגדולות שלנו שאין רגילים לגדל תרנגולים, והיום הוא יום המעונן, בוודאי יש לו או לשכינו מורה שעות, שהרבה מצוי בימים אלה, וגם הלוחות מצויות ביד כולם, ויראו שהמורה שעות לא יתאחר, וחצי שעה קודם הזמן של הלוח ידליק נרות לא יאוחר.

י כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״ואם רצה להקדים ולקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך - הרשות בידו״ עכ״ל. ופירשו שמוסיף על רבינו הב״י ג׳ חלקי שעה משש בשעה, דלרבינו הב״י ד׳ מילין הם ע״ב מינוטין, ופלג המנחה הוא שעה ורביע קודם הלילה, והם ע״ה מינוטין. (מג״א סק״י) ודברים תמוהים הם, שהוסיף ג׳ מינוטין, ולבד זה מה הוסיף על דברי רבינו הב״י שכתב דין זה עצמו בסימן רס״ז סעיף ב׳ ע״ש. אמנם באמת דכוונת רבינו הרמ״א, דהרבה חושבים חשבון של פלג המנחה היינו שעה ורביע קודם השקיעה, ובאמת זו היא השיטה המחוורת כמ״ש הלבוש בסימן רס״ז ע״ש, (והגר״א בסימן תנ״ט) דכל החשבונות של היום אינו מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, אלא מנץ החמה עד השקיעה. ואם כן יש הוספה על דברי רבינו הב״י שעה ורביע, וכן עיקר לדינא. (ואף לפי המג״א דהחשבון הוא מעמוד השחר עד צאת הכוכבים - גם כן אתי שפיר, דהב״י הוא בשיטת ר״ת. אבל להרמב״ם דג׳ רבעי מיל אחר השקיעה - הוי פלג המנחה מיל וחצי קודם השקיעה, ואם כן יש גם כן הרבה תוספת ודו״ק)

יא שנו חכמים במשנה (ל״ד.): ספק חשיכה ספק אינו חשיכה, והיינו בין השמשות - אין מעשרין את הוודאי, כלומר פירות שהם בוודאי טבל, משום דמתקן בשבת. ואף על גב דשבות בעלמא הוא - קסבר גזרו על השבות בין השמשות. (רש״י) ואפילו למאי דקיימא לן ׳דכל דבר שהוא משום שבות - לא גזרו עליו בין השמשות׳, כמ״ש בסימן ש״ז - זהו לדבר מצוה או שיש בזה צורך הרבה. ולכן אם באמת אין לו מה לאכול בשבת - מותר להפריש בין השמשות כמ״ש שם. אבל בלאו הכי - אסור אפילו במעשר פירות דרבנן. והוא הדין דאסור להפריש חלה בין השמשות, ובזה אין להתיר אף שצריך לאכול, משום דקיימא לן חלת חוצה לארץ - אוכל והולך ואחר כך מפריש, ובארץ ישראל מותר. וכן שבת שחל ערב פסח ושכח להפריש - מפריש בין השמשות, דאי אפשר להניח מקצת עד אחר השבת משום חמץ.

יב וכן אין מטבילין את הכלים, בין להעלותן מטומאה לטהרה, מה שאינו נוהג האידנא, ובין טבילת כלים חדשים, דכולהו מתקן נינהו. ואם אין לו כלים במה לאכול בשבת - מותר לטובלן בין השמשות, דלא גזרו במקום צורך גדול בשבות בין השמשות כמ״ש. ויש מי שאומר דלא התירו, משום דיכול ליתנם במתנה לאינו יהודי שאין צריך טבילה. (ט״ז סק״א) ואני תמה על זה, דאטו מתנה בשבת מותר שלא לצורך מצוה, הלא וודאי אסור, (מג״א סימן ש״ו סקט״ו) ואם כן מה בין זה לזה. ועוד דבסימן שכ״ג מבואר תקנה זו לעניין שבת עצמה, אבל בין השמשות - טוב יותר לטבול בעצמו ולברך. ויש גם כן מי שרוצה לומר דכלי מתכות דצריכין טבילה מן התורה - אסור לטבול בין השמשות, (שג״א סימן נ״ו) והפוסקים לא חילקו בזה, ואין טעם בזה אם רק צריך להכלי להשתמש בה בשבת.

יג וקל וחומר להדליק את הנרות בין השמשות - אסור בכל עניין, דהוא ספק סקילה. אמנם כשאין לו נר - מותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר בין השמשות מטעם שנתבאר, וכן מותר לומר לו לעשות כל מלאכה שהוא לצורך מצוה או שהוא טרוד ונחפז עליה, דכל שהוא צורך גדול או הפסד מרובה - מותר שבות של אמירה לעכו״ם. וכן להדליק נר של יארצייט - מותר לומר לאינו יהודי בין השמשות להדליקה, כיון שהעולם תופסין זה למצוה, אבל עסק גמור לצורך חול - אסור אפילו מצטער עליה, אלא אם כן יש בזה הפסד מרובה. (מג״א סק״ו בשם רש״ל)

יד אבל מותר בין השמשות לעשר את הדמאי, מפני שאין זה תקון גמור, דרוב עמי הארץ מעשרין הן, ולכמה דברים התירו דמאי בלא הפרשה. ומערבין עירובי חצירות בין השמשות, שאין בזה עניין איסור והוא דבר מצוה, אבל לא עירובי תחומין, דזהו כקניית רשות ואסור. ומכל מקום אם עירב - עירובו עירוב, כמ״ש לקמן סימן תט״ו. וטומנין את החמין בין השמשות בדבר שאינו מוסיף הבל, וזהו בדיעבד. אבל לכתחלה יזהיר לבני ביתו להטמין מקודם בין השמשות, כמ״ש בסימן הקודם. ודע, דכל מה שאסור בבין השמשות - אסור גם בספק בין השמשות. (שם סק״א) ואין זה כספק ספיקא מכמה טעמים: חדא דספק חסרון ידיעה אינו נכנס בכלל הספיקות, ועוד דהכל ספק אחד הוא - ספק יום ספק לילה, ועוד יש טעמים. וכל מה שאסור בערב שבת בין השמשות - אסור במוצאי שבת בין השמשות. (ויש אומרים דזהו ׳ספק חשיכה ספק אינו חשיכה׳ שבמשנה - ספק חשיכה בערב שבת, ספק אינו חשיכה במוצאי שבת ודו״ק)

טו כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״וכן מי שקבל עליו שבת שעה או שתים קודם חשיכה - יכול לומר להדליק הנר ושאר דברים שצריך״ עכ״ל. ואף על גב דקודם פלג המנחה לא מהני קבלה, כמ״ש לקמן, מכל מקום שתי שעות קודם הלילה יש חשבון פלג המנחה, להשיטה שהבאנו דפלג המנחה הוי שעה ורביע קודם השקיעה ושעה אחר השקיעה, והרי הן שתי שעות גמורות, וכמ״ש שם שבדורות הקודמים היו מקבלים שבת כשתי שעות קודם הלילה. והטעם שיכול לומר להדליק הנר, כמ״ש סוף סימן רס״ג, דכיון דאי בעי - לא היה עדיין מקבל שבת. וכללא הוא, דכל שיש לו היתר - מותר באמירה, כמ״ש בסימן ש״ז. ואם רוב העיר קבלו עליהם שבת - אז נעשה היחיד טפל להם, אף אם הוא עדיין לא קיבל שבת. ומכל מקום מותרים באמירה לעכו״ם, כיון שיש מקומות שעדיין לא קבלו שבת - דיינו שלא נעשה בעצמינו, ובכהני גווני לא גזור רבנן על אמירה לעכו״ם. ולכן ערך חצי שעה קודם השקיעה, שבוודאי קבלו שבת בכל מקום - אסור אז גם אמירה לעכו״ם. מיהו לצורך מצוה - מותר. ובסימן רס״ג יתבאר, דמי שבא לעיר ובני העיר קבלו שבת עליהם - נאסר גם הוא במלאכה ערב שבת. (כל זה למדתי מדברי המג״א סק״ז ע״ש)

טז כתב רבינו הב״י סעיף ד׳: ״אחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא - אין מערבין ואין טומנים, משום דהא קבלו לשבת עליהם. ולדידן הוי אמירת ׳מזמור שיר ליום השבת׳ - כעניית ברכו לדידהו״ עכ״ל. ולפי זה לדידן שאומרים ׳לכה דודי׳ - הוי זה קבלת שבת. ואף על גב דלקמן סימן שצ״ג סעיף ב׳ הביא רבינו הב״י שני דיעות אם מותר לערב בבין השמשות כשקבל עליו תוספת שבת ע״ש, ולמה סתם כאן לאיסור. דיש לומר דשם מיירי ביחיד שקבל עליו תוספת שבת, אבל כאן מיירי בציבור, ולכן חמירא אפילו מבין השמשות. ויש מי שתירץ דשם מיירי שקיבל לתוספת שבת, ובכאן קיבל קדושת שבת ממש. (דגמ״ר) ואיני יודע טעם בזה, דהא בעל כורחנו קודם הלילה הוי תוספת, ולכן נראה לי העיקר כמ״ש. ומיהו לעניין אמירה לעכו״ם לצורך מצוה - מותר כמו בבין השמשות. (מג״א סק״ז, ועיין מ״ש בסקי״ג, ואצלינו הוי קבלה ודו״ק)

יז כתב רש״י ז״ל בשבת, (ל״ד: ד״ה ׳למאי׳) דהעושה מלאכה בין השמשות - חייב באשם תלוי ע״ש. ובריש פרק ׳ספק אכל׳ תנן: ״שבת ויום חול ועשה מלאכה באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם - מביא אשם תלוי״ ע״ש, ויש לומר דגם בין השמשות הוי כעין זה. והתוספות כתבו שם דמוצאי שבת בבין השמשות - חייב באשם תלוי אפילו למאן דמצריך חתיכה משני חתיכות ואיקבע איסורא, דכאן איקבע איסורא דכל יום השבת ע״ש, אבל ערב שבת בין השמשות - לא מיקרי איקבע איסורא.

סימן רסב

א אמרינן בשבת (קי״ט:): ״שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת (שהיו יושבין על המטות) - מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. ואם לאו - מלאך רע אומר: יהיה רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו ע״ש. ולכן יזהר מאד לסדר שולחנו, והנרות יהיו דולקות והמטות יהיו מוצעות ומוכנות לישיבה, ואצלינו הכסאות מוכנות לישיבה. ומכל מקום גם המטות שבחדרים יוצעו בכבוד, כא(י)לו בא לו אורח נכבד. ויטאטא הבית מבעוד יום, וגם תקון השולחנות והמטות והכסאות - הכל יהיה מוכן מבעוד יום, והקערות והכפות והסכינים יהיו נקיים ומצוחצחים לכבוד שבת קדש. ויתקן כל ענייני הבית ויפנה קורי עכביש מהכתלים והתקרות לכבוד שבת. והכל יעשה מבעוד יום, כדי שבביאתו מבית הכנסת ימצא הכל יפה ומסודר.

ב כל השלחנות שבבית יהיו מוצעים במפות, והמפות יהיו על השלחנות כל הלילה וכל היום עד מוצאי שבת, וחושבין זה לבזיון גדול לשבת כשהשלחן מגולה. והמהרש״ל הניח על השלחן שאכל שתי מפות לבד המפה הפרוסה על הלחם, לפי שכשיקחו המפה שאכלו עליה לנער הפתיתין, שלא יתגלה השלחן. (מג״א סק״א) ומנהג זה נתפשט בכל תפוצות ישראל, שיהיו מפות על השלחנות כל יום השבת וכל יום טוב. (והאריז״ל הקפיד לאכול דווקא על שלחן של ד׳ רגלים, דוגמת שלחן המקדש, ולברך על שני אגודות הדסים. ובליל שבת הניח על השלחן עד למחרתו הכוס של ברכת המזון עם מעט יין, וגם פתיתים על השלחן, אבל לא לחם שלם, כמ״ש ביורה דעה סימן קע״ט. ומ״ש המג״א אודות זריקת דבר חוץ לשלחן ע״ש, אנחנו לא ידענו מזה. ומכבדין הבית בדבר המותר, כמ״ש בסימן של״ז ע״ש)

ג וישתדל שיהיה לו בגדים נאים לשבת, דכתיב: ״וכבדתו״, ודרשינן (קי״ג.) שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. והא דאמרינן (קי״ט.): ״ולקדוש ד׳ מכובד - זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתייה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקייה״ - זהו על כסות יקרה ויפה, כמו שאנו רגילים לישא ביום הכיפורים בגד לבן. אבל לשנות הבגדים - גם בשבת צריך לשנות מבגדי חול, רק אין צריך בגדים יקרים. ואם אי אפשר לו להחליף בגדיו, אמרו שם שישלשלם למטה, וזהו לפי הבגדים שבזמניהם, ואצלינו לא שייך זה. וטוב לשנות כל הבגדים לכבוד שבת אפילו חלוק, (מג״א) וילך בבגדי שבת עד אחר הבדלה (שם).

ד וגם הנשים נוהגות לרחוץ פניהן וידיהן, וללבוש בגדי שבת קודם הדלקת הנרות. אך יזהרו דאולי יפנה השמש ידל(י)קו נרות, ואחר כך ירחצו וילבשו בגדי שבת, ובפרט בימי החורף. ואם אינן צייתות - ידליק הבעל הנרות, כי נשים דעתן קלות, ואינן מבחינות בין הידור מצוה לאיסור גמור. ודע, שזה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: שילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו, וזהו כבוד השבת, ולכן לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד עכ״ל - זהו ברוחץ פניו וידיו בביתו, אבל בהליכה למרחץ - ח״ו לילך סמוך לערב, כמ״ש בסימן ר״ס סוף סעיף ו׳, כי זה מביא לחילול שבת ח״ו, והרבה טועים בזה כמ״ש שם, ויש להוכיחם ולמנעם מזה. (וכן כתב המשנה ברורה)

ה וילבש בגדי שבת , וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך, וכיוצא לקראת חתן וכלה. כדאיתא בגמרא: (קי״ט.) ״רבי חנינא מיעטיף וקאי אפניא דמעלי שבתא. אמר: בואו ונצא לקראת שבת המלכה! רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבתא, ואמר: בואי כלה בואי כלה! ועכשיו אנו אומרים לכבודה מזמורים ולכה דודי, ובחרוז האחרון עומדים וחוזרים פנינו כלפי הפתח, ואומרים: ׳בואי בשלום... בואי כלה בואי כלה׳. ויש שהיו יוצאים לשדה לקבל שבת, ויש לחצר בית הכנסת, ואנחנו לא ידענו מזה. וכתב הטור: שירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו, וכל המרבה לכבדו הן בגופו הן בבגדיו, הן באכילה ושתייה - הרי זה משובח. (ומשמע להדיא בגיטין נ״ב שהשטן מתאמץ לעשות מחלוקת בבית, בהכנסת שבת קדש ע״ש, ולכן יש ליזהר בזה מאד) (עיין שבת קי״ג. וקי״ט. ורמב״ם פרק ל׳, וצ״ע קצת)

סימן רסג

א כתב הרמב"ם ריש פרק ה': "הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ואינו מצוה, שאינו חייב לרדוף אחריה... אלא זה חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. אפילו אין לו מה יאכל - שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת. וחייב לברך קודם הדלקה: "ברוך אתה ד' אמ"ה, אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת", כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב מדברי סופרים" עכ"ל. ואף על גב דעל כל עונג שבת אין מברכין, מיהו הדלקת הנר היתה תקנה בפני עצמה, כדאמרינן (כ"ה:): "הדלקת נר בשבת - חובה", ופירש רש"י הטעם, דכבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא עכ"ל. ולרש"י אין זה מעונג שבת, אלא מכבוד שבת.

ב והרמב"ם עצמו בפרק ל' חשיב הדלקת הנר מכבוד שבת, שכתב שם: "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן" עכ"ל. וצריך לומר דתרווייהו איתנהו, דבמקום שאוכלין - הוה מכבוד שבת, ובשארי חדרים - הוה מעונג שבת, שלא יכשל בהליכתו שם. וזהו שאמרו שם: "ותזנח משלום נפשי - זה הדלקת נר בשבת", דכשיש נר יש שלום, ולא יכשלו ליפול. ולכן מפני שיש בזה כבוד ועונג - החמירו בה חכמים ועשאוה כמצוה בפני עצמה, עד שמברכין עליה ביחוד. ועוד, כיון דלדעת בה"ג שיתבאר הוי זה קבלת שבת להאשה המדלקת - לכן וודאי שייך ברכה על זה. (ובהגמ"י אות א' ובמרדכי הביאו ברכה זו מירושלמי פרק ד' דביצה ופרק הרואה, שמברכין: אשר קדשנו... להדליק נר לכבוד שבת ע"ש, ואני לא מצאתי זה בירושלמי, ועיין תוספות שבת סק"א, דבמקום אכילה מיקרי עונג. ודבריו תמוהים, וזהו נגד דברי רש"י והרמב"ם פרק ל' שהבאנו, וגם מלשון הרמב"ם בכאן, שכתב: "אפילו אין לו מה יאכל" - מבואר שאינו כן ודו"ק)

ג ואין לדקדק מדברי רש"י שאם אין אוכלין בחדר זה - אין לברך על הדלקה זו, שהרי רש"י עצמו כתב שם על דרשא ד'ותזנח משלום נפשי - זו הדלקת נר בשבת', ופירש רש"י דבמקום שאין נר - אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפלה עכ"ל, וזהו עונג. הרי שגם רש"י לא תלה הטעם באכילה בלבד, וזהו כמ"ש דצריכים שני הטעמים. ועוד ראיה דרבינו משולם הקשה איך מברכינן על הדלקת נר בשבת, והא אמרינן במנחות (מ"ב:) דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה - לא מברכינן עליה, והכא הגמר מצוה הוה בעת האכילה. ותירץ לו ר"י בעל התוספות, דהכא נמי גמר מצוה היא, שרואה בה לשמש הבית ולישא כלים על השלחן. (הובא בקרבן נתנאל ברא"ש פרק ב' אות ל"ג) הרי דהמצוה היא גם לשימוש הבית.

ד ולכן נראה לעניות דעתי דהאשה המברכת, אם יכולה לברך במקום שאוכלין - וודאי יותר טוב. אמנם אם במקום האכילה אשה אחרת מברכת - יכולה לברך גם בחדר שאין אוכלין שם. וכן אורח באכסניא שיש לו חדר מיוחד - יכול לברך שם אף שאוכל במקום אחר. וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף ט', המדליקים בזוית הבית ואוכלים בחצר: אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה - הוי ברכה לבטלה עכ"ל, ומשמע דהקפידא הוא כשאוכלין בחצר. אבל אם אוכלין בבית - לית לן בה, ולכאורה אינו מובן מה בין זה לזה. ולפי מה שבארנו אתי שפיר, דכשאוכלין בבית, אף דלא הוי עדיין לילה גמור - מכל מקום כבוד שבת הוא להיות אור בשעת הסעודה. אבל כשאוכלין בחצר, ואין הנר אלא מפני עונג ושלום בית שלא יכשלו - אין זה רק בלילה ממש ולא קודם הלילה, אף שאור היום נתמעט. ולכן אם באמת היה אותו מקום קצת חשוך, באופן שיש תועלת בהנר גם קודם הלילה - יצא ידי חובתו. (מג"א סקי"ז וע"ש סקט"ז וזהו כמ"ש ודו"ק)

ה נר שבת כנר חנוכה, שהיא מצוה וחובה על כל אחד להדליקה, והיינו שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר. ולכן האיש בביתו כשאשתו מדלקת ומברכת, אף שיש לו חדר מיוחד - אין צריך להדליק בברכה, שאשתו מברכת עליו, ובברכתה נכללו כל הנרות שבכל החדרים, ולהדליק צריך, שלא יכשל בהליכתו. ואם הוא בדרך באכסניא: אם יש לו חדר מיוחד - צריך להדליק ולברך, שאין הברכה שבביתו פוטרת הנר שבמקום אחר לגמרי. ואם אין לו חדר מיוחד - אין צריך לא להדליק ולא לברך, דמצות הדלקת נר שבת קיים בביתו על ידי אשתו. ואם אין לו אשה והוא באכסניא, כמו בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, או שאשתו מתה - צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, ואפילו יש לו במקום אחר אב ואם המדליקין, כיון שהוא גדול הוא כבעל הבית בפני עצמו, וחלה עליו מצות נר של שבת. ואינו דומה לכשהוא בבית אביו ואמו, שהוא נכלל בכלל המשפחה. ואם אין לאיש כזה חדר מיוחד - צריך להשתתף בפריטי עם בעל הבית שעומד שם, ויצא ידי חובתו, ותמיהני שלא נהגו כן. ועל נרות של בית הכנסת אין לברך, שאין עשויין אלא לכבוד בית הכנסת, ולא להאיר. (מג"א סקט"ו)

ו וכתב רבינו הב"י בסעיף ח': שנים או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד: יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר. ונכון ליזהר בספק ברכות, ולא יברך אלא אחד" עכ"ל, וכתב רבינו הרמ"א: "אבל אנו אין נוהגין כן", עכ"ל. ביאור הדברים נראה לי, דאם באו להדליק בבת אחת - הכל מודים שכולם יכולים להדליק ולברך, כמו כל המצות המוטל על כל אחד מישראל, וכמו נר חנוכה. אמנם כשאחד בירך מקודם ואחר כך בא אחר

להדליק, סבירא ליה לדיעה שנייה דאולי יש בזה ברכה לבטלה, דבכאן לא חלה החיוב על השני, דכיון דעיקר המצוה היא בשביל האור, ובכאן כבר יש אור. ונהי שמוטלת עליו המצוה - מכל מקום כאן אי אפשר לו לקיים מצוה זו. ודיעה ראשונה סוברת דמיקרי שגם הוא מקיים מצוה זו, לפי שבריבוי הנרות יתרבה האור, וכל מה שנתוסף אורה - יש בזה הגדלת המצוה שלום בית ושמחה יתירה. ואנחנו תופסים כדיעה זו, ורבינו הב״י חשש לדיעה השנייה. ומיהו אפילו לדיעה ראשונה - לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה. (שם בשם של״ה) והטעם, דבמנורה אחת מעט אור נתוסף, ולא כן כשכל אחד מדליק במנורה בפני עצמו. (ומ״ש המג״א שם בנשים בליל טבילה שמדליקות בבית הכנסת - אצלינו לא נהגו כן, ואצלינו רוחצות בבוקר ומכינות לטבילה, ולעת ערב אחר הדלקת הנרות הולכת למקוה)

ז על הנשים מוטלת מצוה זו ביותר, וכדתנן (ל״א:): ״על ג׳ עברות... על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר״. והטעם כתב הרמב״ם שם, מפני שהן מצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית. ובמדרש איתא, לפי שאדם הראשון היה אורו של עולם, דכתיב: ״נר ד׳ נשמת אדם״, והיא הכשילו בעץ הדעת וכבתה נרו של עולם, לפיכך מצותה בנר של שבת לכפרה על האור שכבתה. ואפילו הבעל רוצה להדליק - ביכולתה למחות בידו, ואפילו היא נדה, דנדה יכולה לברך כמ״ש לעיל סימן פ״ח, לבד יולדת בשבת ראשונה דמסתמא אינה נקייה - יברך הבעל. ובנות ישראל נוהגות לברך כל אחת בעצמה אף כשהן אצל אמן, אף שהבעל אינו מברך וסומך על ברכת אשתו, כמ״ש בסעיף ה׳, משום דהחיוב הוא רק על המשפחה כמ״ש שם, מכל מקום הבנות מפני שהן נצטוות יותר כמו שנתבאר - מברכת כל אחת ואחת, וטוב שכל אחת תברך בחדר בפני עצמה. מיהו על כל פנים - לא יברכו שתים במנורה אחת כמ״ש.

ח אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ולקידוש היום - נר שבת עדיף, דהוא משום שלום בית, וקידוש יכול לעשות על הפת. וכן אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ונר לחנוכה - נר שבת קודם מטעם שלום בית, דאין שלום בבית בלא נר. ואין ביכולתו לצאת בנר אחד לשבת ולחנוכה, מפני שנר שבת הוא להשתמש לאורה, ונר חנוכה אסור להשתמש לאורה, כמ״ש לקמן סימן תרע״ג. ואם יש לו נר אחד לשבת - די, ויקנה בהמותר יין לקידוש או נר חנוכה. אבל פת עדיף מנר, דאכילה קודם לכל דבר. ומיהו אם יש לו פת - נר שבת קודם לפני שארי מאכלים. (מג״א סק״ד) וזה שכתב הרמב״ם: ״אפילו אין לו מה יאכל - שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר״ כמ״ש בסעיף א׳, אין הכוונה שזה קודם ללחם. אלא הכי פירושו: אפילו אין לו מה יאכל, ומוכרח ליקח לחם בפרוטות שיש בידו - מכל מקום ישאל וכו׳ (שם, ולפי זה נסתלקה הראיה שהבאנו סוף סעיף ב׳)

ט יש מי שאומר דסומא מברכת להדליק נר של שבת, וקל וחומר מנר חנוכה שסומא חייב, כמ״ש סוף סימן תרע״ה. (שם סק״ט) אבל אין זה דמיון כלל, דבנר חנוכה ההדלקה היא המצוה והשימוש כנגדה אסור, אם כן שוין הפקח והסומא. מה שאין כן בשבת, שהעיקר הוא השימוש לאכול כנגד הנר ולהשתמש כנגדה, ולהסומא אין זה תועלת כלל, ואיך תברך. וגם אין זה דמיון למ״ש בסימן ס״ט דסומא מברך ׳יוצר המאורות׳, דזהו על אור העולם, דאם לא כן לא יוכלו לילך בדרך בשווקים וברחובות מפני בורות ומפני הקוצין, כדאיתא במגילה (כ״ד:), ולכן גם להסומא יש טובה, שאחרים רואין אותו שלא יכשל בהליכתו. אבל בבית - לא שייך כל כך מכשולים, וכל סומא בקי בביתו. לפיכך נראה לעניות דעתי שסומא לא תברך, וראיה מהבדלה בסימן קצ״ח.

י בנר חנוכה קיימא לן לקמן סימן תרע״ה דהדלקה עושה מצוה. ואם היתה דלוקה ועומדת שלא לשם מצות חנוכה - צריך לכבותה ולהדליקה לשם חנוכה. וגם צריך להדליקה על מקומה שצריכה לעמוד, ולא להדליק במקום אחר ולהביאה למקומה ע״ש, וגם בשבת כן הוא. (תוספות כ״ה: סוף ד״ה ׳חובה׳)לפיכך אמרו חכמים שלא יקדים להדליק הרבה זמן קודם השבת, באופן שאז אינו ניכר כלל שעושה לכבוד שבת. אמנם גם לא יאחר להדליק זמן מועט קודם השקיעה, דאז ח״ו יוכל להכשל בספק איסור סקילה. ואימתי אמרינן שלא ימהר להקדים הרבה - כשאינו רוצה עתה לקבל תוספת שבת. אבל אם רצה לקבל תוספת שבת - רשאי להדליק אף בעוד היום גדול, דכיון שמקבל עליו שבת מיד - אין זו הקדמה. ומכל מקום יראה שתהא מפלג המנחה ולמעלה קודם השקיעה, והיינו שעה ורביע שעה בזמן שהימים והלילות שוים. והעיקר ליזהר שלא לאחר ח״ו וליכנס בספק בין השמשות, ואשרי חלקם של המקדימין.

יא איתא בגמרא (כ״ג:): ״אמר רב הונא: הרגיל בנר של שבת - הוויין ליה בנים תלמידי חכמים, דכתיב: ״כי נר מצוה ותורה אור״, על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה - בא אור דתורה. (רש״י ד״ה ׳בנים׳)לפיכך יהא זהיר לעשות נר יפה, ויש מכוונים לעשות שתי פתילות: אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, ויש שיעשה נרות כרוכים זה בזה, דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ואצלינו אין המנהג כן. ומדליקין כל נר בפני עצמו, ויכולין להדליק ג׳ או ד׳ נרות או יותר, וכן נהגו, ויש נוהגות להדליק ז׳ נרות ויש עשרה. (של״ה)וכתבו דאשה ששכחה פעם אחת מלהדליק נר של שבת - תוסיף תמיד נר אחד

על מה שהיתה רגילה עד כה, ואם שכחה שני פעמים - תוסיף שתי נרות, וזהו כדי שתקנוס את עצמה למען תהא זהירה בזה. ולכן אם היתה אנוסה ולא היתה יכולה להדליק - פטורה. (ומ״ש הרמ״א דכששכחה מדלקת ג׳, כוונתו כשמקודם הדליקה ב׳, דעל דברי המחבר קאי לעשות שתי פתילות)

יב כשם שבשבת מצווים בהדלקת נרות, כמו כן ביום טוב, דפשיטא דיום טוב הוא זמן שמחה ואין שמחה בלא אור. ולכן צריכה לברך: ״ברוך אתה ד׳ אמ״ה אקב״ו להדליק נר של יום טוב״. והמרדכי והא״ז והגהמ״י הביאו זה מירושלמי, ואני לא מצאתי זה בירושלמי שלפנינו. ונשים שלנו מברכות גם ׳שהחיינו׳ בעת הדלקת הנרות ביום טוב, ואין למחות בידן, דעל פי רוב בערב יום טוב מדליקות לעת ערב ממש, וקאי ׳שהחיינו׳ על יום טוב. ויש מפקפקים בזה, והנח להן לבנות ישראל מנהגן. וביום הכיפורים יש מברכין ויש שאין מברכין, ואנחנו נהגנו לברך ויתבאר בסימן תר״י ע״ש.

יג דבר ידוע שכל הברכות צריך להיות עובר לעשייתן, ולפי זה היה להן לברך קודם ההדלקה, ומכל מקום אין המנהג כן, שמברכות אחר ההדלקה. וטעמו של דבר, משום דהדלקת נרות הוי אצלן קבלת תוספת שבת, ועיקר הקבלה הוי הברכה כמו שיתבאר. ולפי זה אם תברך ותקבל שבת - איך מותרת בהדלקה. ואף על פי שאפשר לברך ולכוין שלא תקבל עליה שבת, מכל מקום הנשים אינן מורגלות בכך ודעתן קצרה מלהבין זאת, ועוד דיש מי שסובר דלא מהני תנאי בזה כמו שיתבאר. ולכן מדליקות כל הנרות ואחר כך מברכות, וכדי שתהא כעובר לעשייתן - מכסות עיניהן בידיהן אחרי ההדלקה כדי שלא תהנה מהאור, ומברכות ואחר כך מסירות ידיהן, והוה כעובר לעשייתן. ולפי זה ביום טוב דמותר בהדלקה תברך מקודם, כדי שתהא עובר לעשייתן ממש. (דרישה) ויש מי שהשיג על זה, משום לא פלוג. (מג״א סקי״ב) וחלקו עליו רבים, דהא שבת ויום טוב שני דברים הם, וכן עיקר לדינא. (ומכל מקום איש כשמברך בערב שבת - מברך קודם ההדלקה, ומכוין שלא לקבל שבת, וכתבו שראוי לאשה להתפלל בעת הדלקה שיתן לה הקב״ה בנים מאירים בתורה. ומ״ש המג״א סקי״א בעניין חופה - כבר השיג בעצמו על זה, והטוב שבדרכים כשהחופה מתאחרת, להדליק נרות מקודם ואחר כך לעשות החופה, וכן עשינו פעם אחת)

יד כתב הבה״ג דקבלת שבת תלוי בהדלקת הנר, דכיון שהדליק נר של שבת - חל עליו שבת. וטעמו, מפני שראינו שמנהג חכמים היה שהמלאכה האחרונה בערב שבת היתה הדלקת הנר, ובוודאי כך היתה התקנה שלא יעשו עוד אחריה מלאכה, לפי שההדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת והיא חובה, ונמצא שהיא כתחלת שביתה וכקבלתה, ומי שמדליק את הנר - כבר גומר בדעתו שלא יעשה אחריה שום מלאכה, ואין לך קיבול שבת גדול יותר מזה. (ר״ן פ״ב) וכשמדלקת הרבה נרות - דעתה עד שתגמור כל הנרות. ועל פי זה כתב רבינו הב״י בסעיף י׳, שמפני זה נוהגות קצת נשים שאחר שהדליקו את הנרות בברכה משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואין מכבות אותה עכ״ל. ונראה דאותן נשים ברכו מקודם ההדלקה, דא(י)לו היו מברכות אחר כך - הלא היו יכולות לכבות עדיין קודם הברכה, דזהו פשיטא דקודם הברכה לא הוי קבלת שבת עדיין. ולפי זה נשים שלנו שמברכות אחר ההדלקה, כמ״ש בסעיף הקודם - שפיר יכולות לכבות ואחר כך יברכו, וכמדומני שכן המנהג ואין פקפוק בזה.

טו וכתב עוד: דיש אומרים שאם מתנית קודם שמדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו - מועיל, ויש אומרים שאינו מועיל לה. ויש חולקים על בה״ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ׳ברכו׳ - הכל פורשים ממלאכתם. ולדידן כיון שהתחילו ׳מזמור שיר ליום השבת׳ - הוה כ׳ברכו׳ לדידהו עכ״ל, ולדידן הוה ׳לכה דודי׳ קבלת שבת, כמ״ש בסוף סימן רס״א. וכתב על זה רבינו הרמ״א: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שהתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי, אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ׳ברכו׳. ועיקר הדלקה תלויה בנר שעל השלחן ולא בשארי נרות שבבית. וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין, ולא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר עכ״ל, ודבריהם צריכים ביאור.

טז ונראה לי דהכי פירושו: דהנה לדעת בה״ג הוי הדלקת הנרות קבלת שבת לכל בני הבית, מטעם שבארנו בסעיף י״ד, וכמו קבלת ׳מזמור שיר ליום השבת׳ דהוה קבלה לכולם, כשרוב העיר קבלו באמירתם, כמו שיתבאר, כמו כן הנהיגו חכמים שבכל בית שהדליקו נרות - הוה קבלת שבת לכל בני הבית. אמנם תנאי מועיל, ולמה לא יועיל כיון שמתנית בפירוש שאין כוונתה לקבל שבת בהדלקה זו. ומכל מקום יש אומרים שאין מועיל תנאי, והטעם כיון שיש בזה ברכה, והברכה בעל כורחנו מכנסת אותם בקדושת שבת, כיון שמזכרת ׳להדליק נר של שבת׳, ואם לא כן הוה כברכה לבטלה. (עיין ב״י בשם הכלבו)ועוד נראה לי טעם, דכיון דלהבה״ג היתה זאת תקנת חכמים שתהא הדלקת הנר המלאכה האחרונה למען תהיה בזה הקבלת שבת - אין היחיד ביכולתו להוציא את עצמו מזה על פי תנאו, וכל זה הוא לשיטת בה״ג.

יז האמנם הטור בשם התוספות והרמב״ן חלקו על הבה״ג בעיקר הדבר, וסבירא ליה דמעולם לא היה עניין הדלקת הנר לקבלת שבת, וגם מצינו שאחר הדלקת הנר טמנו את החמין וסילקו התפילין. (עיין שבת ל״ה: לר״נ שם, וע״ש בר״ן בשם רמב״ן, דגם צליית דגים היתה אחר כך, וע״ש בתוספות.

וסבירא ליה לדיעה זו דהדלקת הנר היתה מלאכה מכלל המלאכות שהכינו לשבת, ולכן אפילו מאן דסבירא ליה בגמרא שהיא היתה המלאכה האחרונה - גם כן אינו עניין לקבלת שבת. ואי משום הברכה, מה בכך, הברכה היא על התקנה שתקנו להדליק נר של שבת, ומה זה עניין לקבלת שבת)

יח והמנהג שכתב רבינו הרמ״א הוא כעין הכרעה בין הדיעות, דוודאי לכל בני הבית - אין הדלקת הנר עניין לקבלת שבת, אבל המדלקת בעצמה, כיון שמברכת ומזכרת שבת - מסתמא קבלה עליה תוספת שבת, אם לא שהתנה בפירוש, ואפילו בלב סגי. וגם העיקר בהנרות שעל השלחן, דאף על גב דבכל הנרות יש חובה להדליק, אף בחדרים שאין אוכלים בהן כמ״ש, מכל מקום העיקר אותן נרות שעל השלחן שאוכלין סעודת שבת לפניהם, דבהם יש כבוד השבת כמ״ש. וזה שכתב: שלא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר - כבר בארנו זה בסעיף י׳, דהוי כנר חנוכה שצריך להיות ההדלקה במקומה. ומה נקרא ׳מקומה׳ - מקום שרצונו ששם תעמוד הנר בלילה. ונראה דבחדר אחד ממקום זה למקום זה - לא מיקרי שינוי מקום. אמנם מקום האכילה הוא העיקר, ויש לברך בשם דווקא, באותן הנרות שיעמדו בעת הסעודה. (עיין מג״א סקכ״ג, והנראה לעניות דעתי כתבתי ודו״ק) ואין לשאול דאחר ההדלקה איך תטלטל הנרות, דיש לומר שאחר יטלטל, או היא עצמה על ידי תנאי. (עיין מג״א סקכ״ב)

יט אף על פי שלהדלקה מהני תנאי לרוב הפוסקים, אפילו לדעת בה״ג שהדלקה הוי קבלת שבת כמו שנתבאר - מכל מקום לתפלה לא מהני תנאי. כגון אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום, אף על פי שהציבור לא התפללו עדיין - מכל מקום חל עליו קבלת שבת, ומיד אסור במלאכה, ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. דכיון דהתפלל ערבית של שבת ובירך ׳מקדש השבת׳ - בעל כורחו קביל עליו שבת, וזהו כמי שיאמר בלילה: ׳איני רוצה לקבל שבת׳. ויראה לי דבכהני גווני, אפילו היה קודם פלג המנחה - בעל כורחו קיבל עליו את השבת. ואף שנתבאר בסימן רס״א וכן בסימן רס״ז שאין לעשות תוספת קודם פלג המנחה ע״ש, וודאי לכתחלה אין לעשות כן, אבל אם עשה כן מי ימחה בידו, דאטו יש לנו שיעור לתוספת שנאמר דקודם לכן לא מהני. וראיתי מי שכתב דזהו דווקא מפלג המנחה, (עיין מ״ב) ודברים תמוהים הם. אבל באמירת ׳מזמור שיר ליום השבת׳ או ׳לכה דודי׳ - בסתמא הוי קבלת שבת. אבל כשאמר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת - מועיל, דאין כאן תפלה וברכה לבטלה. וכן אם אמר זה קודם פלג המנחה - אפשר שאינו קבלה. (להמג״א בסימן קס״א סק״י בשם רי״ו) אבל בתפלה - פשיטא דהוי קבלה, וכן מצינו לקדמונים שהיו מתפללים ערבית כג׳ שעות קודם הלילה, וקבלו עליהם את השבת. (עיין תרומת הדשן סימן א׳ ושבות יעקב סימן חלק ב׳ סימן כ׳)

כ אם רוב הקהל שבבית הכנסת קבלו שבת עליהם, והיינו שאמרו ׳לכה דודי׳, והיה אחר פלג המנחה - גם המיעוט שלא היו בבית הכנסת נמשכים עמהם ואסורים במלאכה, דכללא הוא דהמיעוט נמשכים אחר הרוב. אבל בית הכנסת אחר - אינו נמשך אחר בית הכנסת זה, ואפילו אם בזה שקי(י)בלו כבר שבת הוא היותר גדול שבעיר - מכל מקום כל בית הכנסת נחשב כציבור בפני עצמו לעניין זה. ולכן הבא לבית הכנסת בעוד שהקהל מקבלים שבת ואומרים ׳לכה דודי׳, והוא לא התפלל עדיין מנחה - לא יתפלל מנחה באותו בית הכנסת, כיון דבשם חלה קדושת השבת, אלא ילך חוץ לבית הכנסת בעזרה או חדר הסמוך לו ויתפלל שם מנחה, ואחר כך יכנס לבית הכנסת ויקבל שבת. ואין לומר האיך יתפלל של חול, והרי גם עליו חלה קדושת שבת, דיש לומר דלחומרא חלה עליו לאסרו במלאכה, ולא לקולא לפוטרו מתפלת חול. ולכן זהו דווקא כשהוא לא קי(י)בל שבת עמהם, אבל אם לא שם על לבו שלא התפלל מנחה עדיין וקי(י)בל שבת עמהם - הרי בעצמו קבל עליו שבת, ואסור לו להתפלל של חול, אלא יתפלל ערבית שתים של שבת, כדין שכח ולא התפלל בסימן ק״ח ע״ש.

כא וזהו כשבא באמירת הציבור ׳לכה דודי׳. אבל אם בא מקודם, אפילו בעת אמירת המזמורים שקודם לכה דודי שנהגו לאומרם - יכול להתפלל מנחה אף על פי שיודע שימשוך תפלתו עד אחר קבלת שבת, כיון שהתחיל בהיתר. ויש מי שאומר דווקא שהיה סבור שיגמור קודם קבלת שבת, אבל אם יודע שלא יגמור - לא יתחיל. (ט״ז סק״ב) ולא נראה כן, דאין זה מהאיסורים שלא יתחיל להתפלל, אלא הידור בעלמא, (וכ״מ במג״א סקכ״ט וכן כתב הא״ר סקל״ז) וכן עיקר לדינא. אמנם בכהני גווני אם ירצה יכול לצאת ולהתפלל במקום אחר, אבל אינו מוכרח לעשות כן.

כב לפי מה שנתבאר דהיחיד נגרר אחר הרבים מבית הכנסת שלו, לפי זה יש להסתפק אם בבית הכנסת שהוא מתפלל שם כבר קבלו שבת, והוא עדיין בביתו ונאסר במלאכה, אם גם בני ביתו נאסרו במלאכה, ואם לא הדליקו בביתו נרות - עדיין אסורים להדליק, דנגררו אחר הבעל הבית, או דילמא דרק הוא אסור במלאכה, אבל בני ביתו מותרים. ואין לדמות זה למה שנתבאר בסעיף י״ח דהאשה שהדליקה קי(י)בלה שבת וכל בני ביתה מותרים במלאכה, דהאשה אינה נחשבת לעיקר שבני ביתה יגררו אחריה. אבל האיש אפשר שבני ביתו נגררים אחריו. וצ״ע לדינא, דאולי זהו כעין ׳גרירה דגרירה׳, דהוא נגרר אחר הבית הכנסת שלו והם נגררים אחריו, ולא אמרינן ׳גרירה לגרירה׳, כעין דאיתא בשבת לעניין חיוב חטאת. (ע״א.)מיהו זהו וודאי, דאם רוב העיר כבר קבלו שבת - דאז כולם המיעוט בין אנשים בין נשים אסורות במלאכה, ואם לא הדליקו נרות - ידליקו על ידי אינו יהודי.

כג אפילו אורח שבא לעיר בערב שבת לעת ערב, ואנשי העיר כבר ק(י)בלו שבת עליהם, שאמרו ׳לכה דודי׳ - נאסר מיד במלאכה אף על פי שעדיין היום גדול. ואם היו עליו מעות או שארי חפצים המוקצים - אינו מטלטלן אלא נכנס לחדר ומניחן ליפול על ידי טלטול מן הצד. וזהו כשהיה לאחר פלג המנחה, ועם כל זה רשאי להתפלל מנחה של חול, וכמ״ש בסעיף כ׳. ומעשה כתוב בשבלי הלקט, על ר׳ אברהם ור׳ יעקב אחיו שבאו לעיר אחר שיצאו הקהל מבית הכנסת, ולא נתנו להם שלום ולא הניחום ליכנס למחר בבית הכנסת. ובאחד בשבת גזרו עליהם תעניות חמשים ימים רצופים, ולהשלים ג׳ ימים אלו בצומות ומלקיות. ועוד גזרו עליהם לתת מממונם לפדיון נפשם לקופה של צדקה וכו׳, ע״ש. (ב״י)

כד ואם בטעות ק(י)בלו הציבור עליהם שבת, כגון שהיה יום המעונן וחשבו שהוא סמוך ללילה, והדליקו נרות והתפללו תפלת ערבית של שבת, ואחר כך נתפזרו העבים וזרחה החמה והיה עוד היום גדול: אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה - אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית, דלא מטרחינן להו לציבורא. (ברכות כ״ז:) אבל אם יחיד הוא שטעה בכך - צריך הוא לחזור ולהתפלל ערבית. ולעניין עשיית מלאכה - בין ציבור בין יחיד מותרין, כיון דהקבלה היתה בטעות. ויש אומרים דקבלה בטעות בציבור שמה קבלה, דכיון דלא מטרחינן להו לחזור ולהתפלל - ממילא שתפלתם תפלה ואסורים במלאכה. ולכן אותם שהדליקו נרות - אסורים במלאכה, אך אין המיעוט נגרר, אחריהם ואותן שלא הדליקו ולא התפללו - מותרין. (כן נראה לי לפרש הך יש אומרים הראשון שבסעיף י״ד, וכפי מ״ש המג״א בסקכ״ו, ודברי הט״ז סק״א אינם מובנים ודו״ק)

כה בדין הטעות שנתבאר, כתב רבינו הב״י סוף סעיף י״ד, דיש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת - אסור ליגע בו ולהוסיף בו שמן, ואפילו אם כבה - אסור לטלטלו עכ״ל. ואינו מובן כלל, דזה שלא קיבל שבת עדיין למה יהא אסור ליגע בו ולהוסיף שמן ולטלטלו, וכבר הוא עצמו תמה בזה בספרו הגדול ע״ש. ויש מי שאומר דסבירא ליה לדיעה זו דקבלה בטעות - שמה קבלה, כמ״ש, ולכן הנר הזה הוקצה למצותו. והא דאסור ליגע - דגזרינן שמא ישתמש בו. (מג״א סקכ״ז) ואין שום טעם לזה, דמנלן לגזור כן, ולמה לא יוסיף בו שמן. ולעניות דעתי נראה דלאו מאיסור מוקצה נגעו בה, אלא כלומר דאף על גב דקיימא לן הקדש טעות אינו הקדש, מכל מקום כיון דבציבור לא מטרחינן להו, ואמרינן שקבלתם קבלה, וממילא דנר זה הוקצה למצותו - ולכן אסור להשתמש בו תשמיש של חול עד מוצאי שבת. וכוונתו דאסור ליגע בו ולהוסיף בו שמן לתשמיש חול, ואפילו כבה - אסור לטלטלו לתשמיש חול עד מוצאי שבת. וכן מי שהדליק נרות לשבת והתנה שעדיין אינו מקבל שבת - מכל מקום הנרות איתקצאי למצותם, ואסורים להשתמש בו תשמיש של חול, בין הוא בין אחרים. (פמ״ג)

כו כתבו רבותינו בעלי הש״ע סעיף י״ז: ״יש אומרים שמי שק(י)בל עליו שבת קודם שחשיכה - מותר לו לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, ומותר לו ליהנות מאותה המלאכה בשבת, וכל שכן במוצאי שבת. ומי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה - מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו, להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו״ עכ״ל. ויש בזה שני טעמים: האחת דכיון שהוא בעצמו היה ביכולתו להיות מותר בזה, כגון בערב שבת, דאי בעי לא קיבל שבת עדיין, ובמוצאי שבת דאי בעי היה מבדיל בעצמו, וכל שיש לו היתר בעצמו - יכול לומר לחבירו, ואין בזה משום אמירה שבות. וכמו שאמרו בגמרא (ק״ן:): מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש שם בורגנין - הולך, וכמ״ש לקמן בסימן ש״ז ע״ש. ועוד טעם, דלא מצינו אמירה שבות אלא בדבר האסור לכל ישראל. אבל במה שלהשני מותר, כגון בכהני גווני, למה לא יאמר לחבירו דבר המותר לו. (ט״ז סק״ג)ומצד טעם הראשון קילא מוצאי שבת מערב שבת, דבערב שבת נהי שהיה יכול לבלי לקבל שבת עדיין, מכל מקום עתה אין לו היתר. אבל במוצאי שבת הא ביכולתו בכל רגע לומר ׳המבדיל׳, ומותר במלאכה כמ״ש בסימן רצ״ט. (מג״א סקל״א) ויש מי שרוצה לחלוק על דין זה, ונדחו דבריו. (עיין ט״ז ודרישה וב״ח שדחו דברי הלבוש שחולק בזה)ופשוט הוא אם אמר ׳המבדיל׳ באמצע הסעודה שמותר במלאכה, אך צ״ע אם יהיה ביכולתו לומר ׳רצה׳ בברכת המזון. (שם סקל״ג)

כז ודע, דאף על גב דבערב שבת נתבאר דהמיעוט נגררין אחר הרוב כשהרוב ק(י)בלו עליהן שבת - מכל מקום במוצאי שבת אינו כן, דאף דכל העיר ממשיכין הרבה בלילה - מכל מקום ביכולת היחיד להתפלל ולהבדיל ולעשות מלאכה. (פרמ״ג)והטעם נראה לי דזהו כמו בערב שבת קודם פלג המנחה, אין המיעוט נגרר כמ״ש, והוא הדין במוצאי שבת כשכבר הגיע זמן חול, שאין שום טעם בהוספתן.

כח יש מי שרוצה לומר דלטעם הראשון שבסעיף כ״ו, דאי בעי לא קביל שבת, דאם הוא מבית הכנסת שכבר ק(י)בלו שבת וגם הוא קיבל עמהם - שאסור לו לומר לאיש מבית הכנסת אחר לעשות לו מלאכה, משום דבכהני גווני ליכא טעמא דאי בעי לא קביל, דהיחיד נגרר אחר הרבים. (מחה״ש) ולא נהירא כלל, דכיון שיש רק מציאות שלא יקבל - מותר, והכי נמי אי בעי היה הולך לבית הכנסת אחר. וגם יש מי שרוצה לומר דהמקבל שבת מקודם הוי בכלל נדר, ויכול להתירו. (לבוש בהגה״ה) ודברים תמוהים הם, דכיון דקיימא לן דלרוב הפוסקים תוספת שבת דאורייתא, ואין שיעור להתוספת, אם כן זה שעשה תוספת מרובה - הלא דין התורה הוא. ולא ראיתי דבר זה בשום פוסק, ולכן אין לסמוך על זה למעשה. ופשוט הוא שאין להמתין על

אדם גדול בבית הכנסת כשעדיין לא בא, ולא על שום דבר בעולם. (במג״א סק״ל נפל טעות ומ״ש שם ׳סמוך לבית הכנסת׳, צריך לומר ׳לבין השמשות׳. ומ״ש אחר כך מוטב וכו׳, רצונו לומר שהיה מקומות שהמתינו ואמרו מוטב וכו׳. וכתב דזהו רק במקום רשות, כלומר כשמתפללים במניין. אבל בבית הכנסת - לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו׳, ויש למחות בהם שלא ימתינו על מי שלא תיקן מאכלו, אפילו אינו סמוך לבין השמשות ודו״ק)

סימן רסד

א בזמן חכמי הש״ס לא היו מדליקין כמו בנרות שלנו של חלב ושל שעוה, אלא היו מדליקין בשמנים, ועושים פתילות ונותנים לתוך השמנים, כמו שאנו מדליקין היום בנפט שלנו. ואמרו חכמים שיש פתילות שאין מדליקין בהן, לפי שהאור מסכסכת בהן, שאין אורו זקוף ונוח במקום אחד, אלא נדעך וקופץ, (רש״י כ״א.) או שאין נכנסת תוך הפתילה אלא סביב מבחוץ, (שם) והשלהבת קופצת. וכן יש שמנים שאין מדליקין בהן, מפני שאין נמשכים אחר הפתילה, ויבא להטות. (שם) ובפתילות שהאור מסכסך בהן - חיישינן שיתקן הפתילה בשבת. (ב״ח)

ב וכך שנו חכמים במשנה (כ׳:): במה מדליקין ובמה אין מדליקין: אין מדליקין לא בלכש - והוא מין ארז שיש בו כמו צמר גפן בין העץ ובין הקליפה, (טור) ולא בחוסן - והוא פשתן שלא נפוץ ויש בו פסולת, ולא בכלך - והוא פסולת של משי, (שם) ולא בפתילת האידן - והוא מין ערבה שיש בו כמו צמר גפן בין קליפה לעץ, (שם) ולא בפתילת המדבר - והוא מין עשב ארוך ומוך שבתוכו ראוי להדליק בו, (שם) ולא בירוקה שעל פני המים - והוא הירוק שגדל סביב הספינה כששוהה לעמוד במקום אחד על פני המים. (שם) וזהו הכל פסולי פתילות, וכן אין לעשות פתילות לא מצמר ולא משיער. (גמרא)ונראה דמכל מיני צמר, בין מכבשים בין מגמלים ומעזים - אין מדליקין, ולדעת רש״י גם בקנבוס שקורין קאנאפלי״א ובצמר גפן שקורין באוו״ל אין מדליקין, ורבינו תם חלק עליו, דמאלו הפתילות טובות מאד, ונהגו כר״ת, (טור) ועד כאן פסול פתילות.

ג ומכאן ואילך פסול שמנים: לא בזפת ולא בשעוה, כלומר להתיך שעוה ולתת בתוכה פתילה כמו בשמן - אסור, אבל נרות שעוה שלנו - טובים להדלקה. (תוספות שם) ולא בשמן קיק, ויש בגמרא ג׳ פירושים בזה ע״ש, והרמב״ם בפירוש המשנה כתב: זרועי עשב שמנים, והשמן עב ביותר, והטור כתב: שמן העשוי מגרעיני צמר גפן, ושני הפירושים בגמרא שם. ויש עוד פירוש בגמרא, שיש מין עוף וקיק שמו, ונותנין השומן שלה בנר ודולק ע״ש, ולא זכרו זה מפני שאינו מצוי כלל. (דרישה)ולא בשמן שריפה, וזהו שמן של תרומה שנטמא ואסור באכילה ועומד רק לשריפה. ויש בגמרא (כ״ג:) שני אוקימתות: חדא דמיירי בכל ערב שבת, והאיסור הוא אף על גב דשמן יפה הוא ונמשך אחר הפתילה, מכל מקום מפני שמצוה עליו לשורפו - חיישינן שמא יטה כדי שתכלה מהר. והשנית, דמיירי בערב שבת שחל בו יום טוב, והאיסור הוא משום דאין שורפין קדשים ביום טוב. ומהרמב״ם מבואר שתפס כן, דבשבת לא הזכיר זה כלל, וביום טוב פרק ג׳ הזכיר זה לעניין חלה שנטמאת ע״ש, וממילא דהוא הדין בתרומה דהכל אחד.

ד ולא בשומן האליה, ולא בחלב כשמדליקין בו כמו בשמן, אבל נרות שלנו של חלב - טובים מאד. ולא בעטרן, והוא פסולת של הזפת, ומתחלה זב עב ואינו נמשך אחר הפתילה, ואחר כך זב צלול. ואף שנמשך אחר הפתילה, מכל מקום מפני שריחו רע - חיישינן שמא יניחנו ויצא, וחובה לאכול בשבת במקום נר. (גמרא כ״ה:)וזה שאנו מדליקין בנפט שלנו שקורין גאז״א, מפני שהגם שאינו ריח טוב - מכל מקום גם ריחו רע לא מיקרי. ועוד, דכשהוא סגור בפמוט ומעמידים עליו כלי זכוכית כדרך הלאמפי״ן שלנו - אינו מריח כלל, וגם בבית שרים מדליקין אותו. ואין לשאול בעיקר הטעם ׳שמא יניחנו ויצא׳, והא כמה רגילין לאכול בחצר. ויש לומר שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים שבבית - פשיטא שמותר לאכול בחצר, (ב״ח בשם הגהמ״י) אבל מיהו על כל פנים שלא תהא צער מעצם הנרות. וכן אין מדליקין בצרי, והוא שרף הנוטף מעצים שקורין קטף, והטעם מפני שיש לו ריח טוב מאד והריח נודף, וחיישינן שמא יסתפק ממנו. (גמרא שם) ותניא בתוספתא: ״הנותן שמן לנר - חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו - חייב משום מכבה״. (רש״י) ויש בגמרא עוד טעם על צרי, מפני שהוא מעופף ונדבק בכותלי הבית ומבעיר הבית, וחיישינן שיהא בהול על ממונו ויבא לכבות. (תוספות שם)ומכאן יש ללמוד שלא לסתום התנור בעץ מטעם זה, וכמה פעמים באים לחילול שבת מצד זה. (מג״א סק״ט) ואצלינו סותמים התנור, מפני שהתנור גדול והגחלים מקוטמים ורחוקים הרבה מהכיסוי, ואין חשש בזה.

ה אמרו חז״ל שם דטבע השמנים הרעים האלו שאם נותנין לתוכן שמן יפה כל שהוא - נמשכין אחר הפתילה. ועם כל זה, גם בכהני גווני - אסרו חכמים, שאם אתה מתירו בעירוב שמן יפה - יבא להדליקו גם בלא עירוב, ויבא לידי הטייה. ואין זה כגזירה לגזירה, מפני שזהו קרוב לוודאי שיבא

להטות, ועוד דכולי חדא גזירה היא, דבשעה שגזרו שלא להדליק בהם גזרו על כל האופנים, בין שיהיו בפני עצמן בין על ידי תערובות. (ט״ז סק״ד) והעיקר כתירוץ הראשון, שכן כתבו רבותינו בעלי התוספות. (כ״ג: סד״ה ׳גזירה׳ וזה לשונו: דכשאינו מהותך וודאי יטה לפי שאינו נמשך וכו׳ ע״ש)

ו בשמן דגים מדליקין, אבל בקרבי דגים שנימוחו - אין מדליקין אף שהוא נמשך אחר הפתילה, אך דגזרינן נימוחו אטו לא נימוחו, ולא נימוחו אינו נמשך אחר הפתילה. וכן חלב מבושל ומהותך, אף על פי שנמשך גם כן אחר הפתילה - מכל מקום אסרו חכמים, דגזרינן משום חלב שאינו מהותך דאינו נמשך. אמנם אם נתן בקרבי דגים שנימוחו ובחלב מהותך מעט שמן יפה - מדליקין בהם, ולא גזרינן אטו לא נתן בהם שמן ואטו לא נימוחו ולא מהותך, דזהו גזירה לגזירה גמורה ולא גזרינן. (גמרא שם) אבל בדין הקודם לא הוי גזירה לגזירה, מהטעמים שבארנו בסעיף הקודם. ועוד דבכאן הוי שלש גזירות כמובן, וכולי האי לא גזרינן. (והר״ן הצריך בחלב מהותך שתהא מתחלת יציאתו מן הבהמה ע״ש, ומכל הפוסקים אינו משמע כן, וזהו כוונת המג״א בסקי״א ע״ש)

ז וכן הדין בפסולי פתילות: אם כרך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו, אף על פי שעתה האור אינו מסכסך - מכל מקום אין מדליקין בו, משום דגזרינן שמא יבא להדליק בדבר שאין מדליקין בו בלבד, כמו שגזרו גבי שמנים. אמנם זהו רק אם הכוונה היתה ששניהם ידלקו, אבל אם לא היתה כוונתו להדלקת שניהם, אלא דמתוך שהיה דק הוסיף בתוכו להעבותו - מותר אף על פי ששניהם דולקים, דבכאן לא שייך שנחשוש שידליק בו לבדו, שהרי לא היתה כוונתו כלל להדליק בו. ומרש״י שם משמע דבנתכוין להעבותו אינו כורכם ביחד, דלא בשביל העובי עושה כן אלא כדי שלא תטבע הפתילה הכשרה בהשמן, מניח הפסולה למטה וסומך עליה הכשרה. ויש שרוצים לומר דלרש״י בהדלקת שניהם אסור בכל גווני, (עיין ב״י וט״ז סק״ב) ולעניות דעתי נראה דגם רש״י יודה להרי״ף שמתיר, אלא שמפרש בגמרא כוונה אחרת ע״ש. (ולשון הב״י בסעיף ב׳ שכתב: ״ואם נתכוין להקשות... כדי שלא תשלשל למטה״ ע״ש, פתח בלשון הרי״ף וסיים בלשון רש״י, עיין טור וב״י ודו״ק)

ח מטעם שנתבאר מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש, כדי ליתן הפתילה בעששית, שהרי אינו מתכוין להדלקתם. וכן מותר ליתן גרגיר של מלח וגריס של פול על פי הנר בערב שבת כדי שיהא דולק יפה בשבת, דזהו סגולה שתדלק יפה, ואין בזה שום חשש. ושארי פתילות חוץ מאלו שחשבנו - מותר לידלק בהם, ונראה דצמר גפן הוא היותר טוב מכולם, שאורה צלול ונמשך יפה אחר הפתילה. וכן כל השמנים חוץ מאלו שחשבנום מותרים בהדלקה, אך שמן זית - מצוה מן המובחר. ושארי שמנים קודמים לשעוה, ושעוה לחלב. (מג״א סקי״ב) אמנם אצלינו שהחלב מזוקק הוא יותר טוב מנר של שעוה, כמו שאנו רואים בחוש. וכבר נתבאר דזה שאסרנו שעוה וחלב - זהו בהדלקה כשמן, אבל אם כרך שעוה או חלב סביב הפתילה כנרות שלנו - מדליקים בהם, וכן זפת. ואם כרך שמן פסול ופתילה פסולה ביחד - אסור להדליק בו. (שם סקי״ג) ושמן אף על פי שהוא נמשך מאד אחר הפתילה, אבל שמרי שמן - אין נמשכין ואסורים בהדלקה לשבת. (שם סק״ז)

ט כל הפסולים להדלקה, בין פסולי פתילות בין פסולי שמנים - אסורים בין בנרות שעל השלחן לאכילה ובין שארי נרות שבבית, שהרי כולם עשוים לאור וליהנות כנגדן בתשמישים. ואם הדליק בדברים האסורים - אסור להשתמש לאורן אפילו תשמיש שאין צריך עיון, דחיישינן להטייה, (שם סק״א) ואפילו יש אחר עמו אסור. (א״ר סק״ג)ולא דמי למ״ש בסימן ער״ה בהא דאסור ללמוד לאור הנר שמא יטה, דשנים מותרים, דשאני התם דהחשש הוא משום דדבר הצריך עיון יש לחוש לשכחת שבת מפני העיון, וכשיש שנים השני יזכירנו. אבל בכאן, דהחשש מפני שאין הנר דולק יפה ישכח ויטה - יש לחוש גם בשנים שישכחו מפני העדר האור. ולא דמי לעיון, דרחוק ששנים יהיו הרבה טרודים בעיון, וישכחו ששבת היום.

י אבל רבינו הרמ״א כתב בסעיף א׳, דיש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים - מותר להשתמש לאור האחרים, וכן דבר שאפשר בלא נר - מותר לעשות אפילו אצל נרות האחרים, ולצורך שבת יש להקל בדיעבד עכ״ל. ויש מי שפירש דהכי פירושו, דאם יש נר מותר - מותר להשתמש אצל האסורים אפילו כשהן עומדות בחדר אחר, דכיון שיש נר אחד כשר - יזכור ולא יטה גם במקומות אחרים. ודבר שאפשר בלא נר, כגון למשוך יין מן המרתף וכיוצא בזה - מותר תמיד גם בלא נר כשר, ויש להקל לצורך שבת. וכשעומד הפסול אצל הכשר - מותר בכל עניין להשתמש אצלם, אפילו אם אין בזה צורך שבת כל כך. (מג״א)

יא והלבוש השמיט זה לגמרי, ובאמת קולות גדולות הן, ויש על זה קושיות מסוגית הש״ס, ומרוב הפוסקים לא נראה כן. וגם אין זה סברא כלל דכשיש נר כשר יזכור גם על הפסולים, וגם מ״ש ׳אפילו אצל נרות האחרים׳ מיותר לגמרי, דהא מיירינן בנרות האחרים. ולכן נראה לי דהכי פירושו, דכשיש נר כשר עומד בחדר שיש נרות פסולים - מותר להשתמש לאורם, דלא יבא להטות מפני שיש לו אור יפה מהכשר, אבל בחדר אחר - אסור. ואחר כך קאמר דדבר שאפשר בלא נר - מותר לעשות אף כשאין נר כשר כלל, וכן נראה לעניות דעתי שיש להורות, ולא להקל ביותר. (וכ״מ מדברי הא״ר סק״ג)

יב המדליק את הנר צריך שידליק רוב מהפתילה מה שיוצא מן הנר, דאם לא כן קרוב להכבות. וכן בנר של שעוה ושל חלב, צריך שידליק רוב הפתילה שעל ראש הנר. אבל אין צריך להבהב הפתילה, דלא קיימא לן כמאן דסבירא ליה דצריך הבהוב, דגם בלאו הכי תדלק יפה. אמנם הבה"ג פסק דאין מדליקין לא בסמרטוטין, והיינו בגדי פשתן שבלו, ולא בפתילה שאינה מחורכת. וצריך לומר דסבירא ליה דהגם דקיימא לן דאין צריך הבהוב - זהו הבהוב גמור, כלומר שידליקה בטוב ולכבותה דנעשית קרוב לאפר, דאחר כך יפה להדליקה. אבל קצת חירוך - צריך, דאם לא כן לא תדלק בטוב. ולכן אין מדליקין בסמרטוטין, דבהם אי אפשר להבהב מפני ישנן. (עיין ב"י ותבין מה שהכריחני לזה ודו"ק) והנשים נהגו להדליק הפתילה ולכבותה, כדי שתהיה מחורכת ותאחז בו האור יפה. ואין מדליקין על השלחן בנר ישן של חרס, (מג"א סקט"ז) מפני שהוא מאוס. ואם הוא מצופה כמו פאליוו"א או של זכוכית - אינו מאוס ומותר להדליק בו.

יג יום טוב שחל להיות ערב שבת - אין מדליקין בחתיכת בגד שיש בו ג' על ג' מצומצמות, דמפני שכל שיש בו ג' אצבעות על ג' אצבעות שם כלי על זה לעניין טומאה, וכיון דאדליק בה פורתא - הוה ליה שבר כלי ואין מדליקין בשברי כלים ביום טוב, כמ"ש בסימן תק"א. אמנם אם גידלה מערב יום טוב ועשאה פתילה - כבר נתבטלה מתורת כלי ומותר להדליק בה. (גמרא כ"ח:)

סימן רסה

א כתב רבינו הב"י בסעיף א': "אין נותנין כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא נוטף בתוכו, גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. ואם חיברה לה בסיד או בחרסית - מותר, דכיון שהוא כלי אחד, בדיל מיניה משום איסור שבת" עכ"ל. וזהו משנה בשבת (כ"ט:): "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת, ואפילו היא של חרס" - דמאיסא, מכל מקום חיישינן שמא יסתפק ממנו, דמפני שהיא בכלי בפני עצמה ולא בתוך הנר, לא מיחזי לאינשי איסור בדבר. וזה שרבינו הב"י לא הזכיר 'אפילו היא של חרס', דכיון דכתב סתם 'כלי' - הכל בכלל, ורק במשנה שהזכיר השפופרת של ביצה, והייתי אומר דשל חרס מותר - קמ"ל דגם זה אסור. וגם אמרו שם בגמרא דלא בעינן חיבור של אומן, אלא אפילו חיברו הבעל הבית, דהוא חיבור חלש - מכל מקום מותר, דכיון שהם בכלי אחת - בדיל מינה.

ב והרבה יש לתמוה על רבינו הב"י שכתב: 'דכשיסתפק יתחייב משום מכבה', איזה עניין הוא למכבה, הלא השמן הוא בכלי בפני עצמו. ובאמת הרמב"ם בפרק ה' דין י"ב והטור לא הזכירו שיתחייב משום מכבה, אלא הוא איסור בעלמא, דכיון דהוקצה לנר - אסור להסתפק ממנו, אבל לא חיוב מכבה. וכבר כתבו התוספות בביצה (כ"ב.) דהא דהמסתפק מהנר חייב משום מכבה - זהו מפני שמקטין האור ע"ש, ואין זה שייך כשהשמן הוא בפני עצמו. אמנם רש"י במשנה כתב גם כן שיתחייב משום מכבה, וצ"ע. (ולבד זה לשון רש"י שם צ"ע, שכתב: "וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה" עכ"ל, התחיל במוקצה וסיים בכיבוי. ומצאתי להפנ"י שעמד בזה ע"ש, שכתב דטעמו של הרמב"ם הוא מוקצה)

ג ובירושלמי אומר לגמרי טעם אחר - משום מבעיר. והיינו דאף על גב דמותר להדליק הנר בערב שבת שתהא דולקת כל השבת - זהו כשכולם ביחד. אבל כאן שהשמן בפני עצמו ונופל טיפות טיפות לתוך הנר - אין התחברות לטיפה זו עם האחרת, ונמצא שהטיפה הנופל בשבת הוי כעשאו בידים, או משום דגזרינן שמא יערה מהשפופרת לתוך הנר בשבת, ויתחייב משום מבעיר ע"ש. ומהרמב"ם והטור משמע שהאיסור הוא משום מוקצה, אבל משום מכבה הוא תמוה. (והלח"מ שם הקשה על הרמב"ם למה לא כתב משום מכבה ע"ש, וקושיתו תמוהה)

ד ומצאתי מי שכתב דבכאן יכול להיות כיבוי ממש, דאין החשש שמא יסתפק מעט מהשפופרת, אלא שמא יקח השפופרת כולה מעליה בעוד הורדת הטיפין, ואז יתכבה ממש לגמרי. (ים של שלמה ביצה פרק ב' סימן כ"ח)אמנם הרא"ש פרק ב' דביצה (סימן י"ז), הביא ממשנה זו ראיה דלא כהתוספות, דטעמא דמסתפק חייב משום מכבה משום דממעט האור, דהא הכא אין האור מתמעט, ועם כל זה חייב משום מכבה. אלא הטעם משום גרם כיבוי, דכשיסתפק ממנו יגרום שתתמהר לכבות, ובגרם כיבוי כזה הכל מודים דהוה כמכבה ע"ש. (והפנ"י שם כתב דכוונת רש"י לא מכבה ממש, אלא כעין מכבה ע"ש, ולא זכר על דברי הרא"ש שהבאנו, והגר"ז בש"ע שלו סעיף א' נראה שכיוון לדברי היש"ש ע"ש היטב ודו"ק) (ואין זה רק מלאכה שאין צריך לגופה כמובן, ועיין מג"א סק"א)

ה עוד שנינו שם: לא ימלא אדם קערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה בשביל שתהא שואבת, גזירה שמא יסתפק ממנו. והנה בכאן שפיר יכול להיות האיסור משום כיבוי, כיון דראש הפתילה הוי בתוך השמן, אבל מהרמב"ם מבואר דגם בזה אינו אלא משום מוקצה ע"ש, שהשווה דין זה להקודם. וצריך לומר דכיון דהשמן הוי בכלי בפני עצמו - לא מיקרי מכבה במסתפק ממנו, וכן מבואר מהטור דדין אחד להם ע"ש. ואין לשאול דכיון דראש הפתילה בתוך השמן איך יסתפק, דיש לומר דכיון דהשמן הוי בכלי בפני עצמו - לא מיחזי לאינשי איסור. ובגמרא משמע דאדרבא,

לאינשי קילא להו הך מהקודם, משום שיש הפסק כלי ע״ש. ואיתא בירושלמי דהוא הדין המדליק פתילה בשני כלים, ראש הפתילה בכלי אחת וסופה בכלי אחרת והדליק שניהם - גם כן אסור לעשות כן מחשש שמא יסתפק ע״ש. והטעם דכל שאין הפתילה והשמן רק בכלי אחת - לא חמירא להו לאינשי, ויטעו לומר שאין איסור להסתפק מהשמן.

ו כתוב בהגהת אשר״י: (שם) דאם יש כמה חתיכות חלב בנר הדולק ונטל חתיכה אחת - אינו חייב משום מכבה ע״ש. ונראה דאפילו לדעת הרא״ש שהבאנו, דבשפופרת חייב משום גרם כיבוי - הכא מודה, דהתם כל השמן מחובר זה לזה וכולם כחתיכה אחת הם, מה שאין כן חתיכות חלב, כל חתיכה היא בפני עצמה ואין לה שייכות עם האחרות, ולא שייך בזה גרם כיבוי. ואף על גב דבשבת בלאו הכי אסור משום מוקצה, מכל מקום נפקא מינה לעניין יום טוב, דמותר לטלטל החלב להדלקה וכיבוי אסור, ולכן ביום טוב מותר ליטול חתיכה אחת מהכלי.

ז אין נותנין כלי תחת הנר בשבת לקבל השמן הנוטף, מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו, כלומר שקודם לזה היתה הכלי ראוי לטלטול, ועכשיו בשבת עושהו מוקצה ואוסרו בטלטול. ורש״י פירש בשבת (קנ״ד:) דהוי כסותר ע״ש, כלומר כיון שאינו יכול ליטלו ממקומו הוי כסותר בניין הכלי. והתוספות (מ״ג.) כתבו דהוי כבונה ע״ש. כלומר כיון שאינו יכול להזיזו ממקומו - הוי כבניין הקבוע על הארץ. אבל מבעוד יום - מותר ליתן, אך השמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת, דהשמן הוקצה למצותו לכל השבת, וגם הכלי אסורה בטלטול, מפני שנעשית בסיס להשמן. אך אם לא נפל שמן בתוכה - מותרת בטלטול, ואינה נאסרת מפני המחשבה שחישב שיפול לתוכה שמן ויהיה בסיס לדבר האסור, דמחשבה בעלמא אינו כלום. (מג״א סק״ג) ואף על גב דהקצה הכלי מדעתו - הרי לא הקצה אותה אלא בשביל השמן, והוי כהתנה מפורש שאינו מקצה אלא אם כן יפול השמן בתוכה.

ח יש שמעמידים כלי תחת נר של שעוה או של חלב בשבת, כדי שאם תפול הנר - לא תפול על השלחן או על הארץ ותעשה שריפה, אלא תפול לתוך הכלי. ואין זה מבטל כלי מהיכנו, שהרי ביכולתו לנער הנר מתוך הכלי על ידי טלטול מן הצד, אבל השמן לא ינער שתפול השמן על הקרקע, שאם כן יפסיד השמן, אבל הנר לא תפסד בזה, ולכן לא הוי הכלי בסיס לדבר האסור, אפילו למאן דסבירא ליה בסימן ש״ט דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור, אפילו לא היתה כוונתו לכל השבת - זהו כשהיה עליו בין השמשות, דאמרינן: ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳, אבל שלא בבין השמשות - הכל מודים דלא מיקרי בסיס. (מג״א סק״ב)ועוד דאין זה עניין כלל למניח, דמניח לא מיקרי אלא כשרוצה דווקא שהמוקצה תהיה בתוך הכלי, אבל הכא אדרבא אין רצונו כלל שתפול הנר לתוך הכלי, ואך אם תפול מניח הכלי שלא תפול על השלחן או על הארץ, ואין זה עניין למניח. (דרישה) אבל שמן הנוטף - בהכרח שתיטוף ותפול לתוך הכלי. (עיין תוי״ט סוף כירה, שכתב דמרש״י משמע דגם מבעוד יום אין להניח לכתחלה כלי תחת השמן, דחיישינן שיטלטל הכלי אחר כך גם כן, וזהו נגד הטור והש״ע שהתירו לכתחלה, וגזירה חדשה היא. וגם התוספות כתבו בדף מ״ב: ד״ה ׳ואם נתנוהו׳ דמותר גם לכתחלה, ומרש״י אין דיוק, דאלשון המשנה קאי ע״ש ודו״ק)

ט ואפילו בנר של שמן, שיש איסור להעמיד כלי מטעם ביטול כלי מהיכנו כמו שנתבאר, אבל גרם ביטול כלי מהיכנו - מותר, כגון שנתן מבעוד יום כלי תחת השלחן, ואחר הסעודה נטל השלחן ממקומו, וגרם על ידי זה שהנר התלוי למעלה היא כנגד הכלי ויפול השמן לתוך הכלי, ונמצא שבשבת גרם ביטול כלי מהיכנו על ידי נטילת השלחן - מכל מקום מותר. ואפילו אי גרם כיבוי כזה אסור כמו שנתבאר, מכל מקום גרם ביטול כלי מהיכנו מותר (מג״א ססק״ב), כיון דהאיסור הוא רק דרבנן. ולפעמים יש שגם בשבת מותר להעמיד כלי תחת השמן, כגון שיש בהכלי דבר מותר שיש בו קצת חשיבות, וגם אי אפשר לנערה מהכלי, דאף אם השמן יטפטף בתוכה - מותר לטלטל הכלי, כדין בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, שיתבאר סוף סימן ש״י דאין בזה מוקצה ומותר בטלטול, ולא הוי מבטל כלי מהיכנו. (שם) אבל כשאפשר לנער ההיתר מתוך הכלי - אסור, כמ״ש שם.

י כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: שאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, אף על פי שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא - מכל מקום אסור, פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה עכ״ל. מבואר מדבריו דהא דקיימא לן דמוקצה מותר בנגיעה בעלמא, כמ״ש בסימן ש״י - היינו שאם אפילו יתנדנד על ידי הנגיעה לית לן בה, מדכתב: ׳פן יתנדנד ויטה׳ - משמע להדיא דרק חששת שמא יטה השמן דהוי כהבערה, אבל מפני הנדנוד לית לן בה. ואי אפשר לומר כן דהוא עצמו כתב בסימן ש״ח סעיף ג׳ דנדנוד אסור ע״ש. ולכן נראה לי דגם כאן כוונתו כן, ומה שסיים: ׳ויטה׳, מפני דבלא זה אין לנו לחשוש שמא יתנדנד. ולא דמי לביצה בסימן תקי״ג, דהביצה עגולה ובוודאי תתנדנד. אך מצד חשש שמא יטה, דהוי איסור דאורייתא - חיישינן גם בנר תלוי, ולכן כשאינו דולק - לא חיישינן, אבל אם וודאי תתנדנד - אסור כמו בביצה. וגם רבינו הב״י בסימן ש״י סעיף ו׳ שכתב: ׳ובלבד שלא יגע בו׳ - כוונתו על ידי טלטול והיינו נדנוד, כמו שפירש רבינו הרמ״א דבריו בריש סימן תקי״ג על מ״ש המחבר: ׳ביצה... אסור ליגע בה׳ כתב על זה דהיינו לטלטלה ע״ש, וכמו כן נפרש גם שם. ויש מי שכתב דרבינו הב״י סבירא ליה דאסור גם בנגיעה בעלמא לצורך דבר האסור, וגם הקשו על רבינו הרמ״א שסותר

את עצמו, ולעניות דעתי אין כאן סתירה ומחלוקת. (עיין מג״א סק״ד וסימן ש״י סק״ג וסימן תקי״ג סק״ב ובט״ז כאן ושם, והנראה לעניות דעתי כתבתי ודו״ק) (ומ״ש בסק״ה פשוט הוא)

יא אבל נותנים כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, ואין בזה ביטול כלי מהיכנו, מפני שאין בהן ממש, ומהרה מתכבים והיו כלא היו, ויהיה מותר לטלטל הכלי כמקודם. ודווקא ניצוצות, אבל ליתן לתוכו פחמין שיפלו מהנר - אסור, שהרי יש בהם ממש ולא יהיה אפשר לטלטל הכלי. ואף על גב דיכול לנערם - מכל מקום אסור, דהניעור הוא אחר שיכבו וצריך לזה איזה זמן, ובתוך זמן זה הוי מבטל כלי מהיכנו. ולכן לא דמי לנר של שעוה שהתרנו מטעם זה בסעיף ח׳, דהתם יכול לנערה מיד. אבל גחלים בוערות כשינערם - בוודאי יכבו קצת. (מג״א סק״ו, דכן כתב התוספות מ״ג. סוף ד״ה ׳בעודן׳ ע״ש)

יב אין נותנין כלי עם מים תחת הנר שיפלו בו הניצוצות, ואפילו בערב שבת. ולא מיבעיא בשבת דאסור, דאף על גב דגרם כיבוי מותר בשבת בהפסד, כמ״ש בסימן של״ד, דמותר ליתן כלים עם מים בפני הדליקה, שיתבקעו הכלים והמים יכבו את הדליקה, וכן טלית שאחז בו האור - מותר ליתן עליו מים מצד אחר, ואם כבתה - כבתה, משום דהוי גרם כיבוי. אבל הכא לא מיקרי גרם כיבוי אלא קירוב כיבוי, כיון שאין הפסק בין האש והמים אלא האויר, והמים הם תחת הניצוצות ממש, אבל בשם יש הפסק. ועוד, שיש לחוש שמא יגביה הכלי בעת נפילת הניצוצות, (תוספות סוף כירה) ולכן אסור אפילו בערב שבת. ולא דמי לכל המלאכות שמותר בערב שבת, דהכא גזרינן אטו שבת, משום דלא מיחזי לאינשי איסור כולי האי במה שמניח כלי תחת הניצוצות, ולכן הוצרכו להחמיר בזה. (שם)

יג ומכל מקום מותר ליתן מים תחת השמן בעששית שמדליקין בה, ונותן המים בערב שבת ואחר כך נותן השמן, ועושה כן כדי להגביה את השמן, דכיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להגביה את השמן - לא שייך לגזור שמא יעשה כן בשבת, דבשבת לא שייך הגבהת שמן, שהרי אינו מדליק בשבת. ורבינו הרמ״א בסעיף ד׳ כתב על זה: ״ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי - שרי, מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן - לא הוה אלא גרם כיבוי, וכן נוהגין״ עכ״ל. כלומר דבכאן לא שייך גזירה אטו שבת אפילו אם היה במציאות שיעשה כן בשבת, דהא זהו ממש גרם כיבוי כמו בסימן של״ד, כיון שיש הפסק בין המים להאור. ואם כן מה שייך לגזור ערב שבת אטו שבת, הרי בשבת עצמו אין כאן איסור דאורייתא. ועוד, דאי אפשר לעשות זה בשבת כמ״ש. ואף על גב דאיסור דאורייתא גם בדין הקודם ליכא, דהכיבוי הוה מלאכה שאין צריך לגופה - מכל מקום שם מלאכה על זה. ועוד, דלהרמב״ם חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כמ״ש בסימן רמ״ב, אבל הכא ליכא שם מלאכה על זה כלל, אלא גרם מלאכה. (ודבריו ברורין, והתוספות שם שכתבו הטעם משום דאינו מתכוין לכיבוי - האמת קאמרו, אבל גם במתכוין לכיבוי אין כאן איסור בערב שבת. וקושית המג״א סק״י מהסמ״ג והסמ״ק לא קשה כלל, שהרי גם התוספות כתבו כן משום דהאמת כן הוא. וגם ליתן מים בערב שבת תוך הנר שעומד בו נר של חלב או של שעוה - אין כאן איסור, שהרי לא יעשה כן בשבת, ורק בכלי אחרת גזרינן שמא יעשה בשבת, דלא מיחזי איסורא לאינשי בכך, וגם מסקנת המג״א נראה שכן הוא ע״ש, וכן כתב הא״ר סק״י שכן היה המנהג בימיו, ומקודם תמה על זה, ואחר כך כתב ההיתר שבארנו ע״ש. ומ״ש המג״א שהרמ״א השמיט זה - אין זה השמטה, דממילא מובן כן, ועוד דאם היה אוסר - הווה ליה לבאר, כיון שהמנהג היה לעשות כן כמ״ש הא״ר, אלא וודאי משום דלא שייך איסור בזה בערב שבת ודו״ק)

סימן רסו

א שנו חכמים במשנה (קנ״ג.): ״מי שהחשיך לו בדרך - נותן כיסו לעכו״ם״. ואף על גב דשלוחו הוא לישא המעות, הוכרחו להתיר מטעמא דאמרינן בגמרא: ׳קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואי לא שרית ליה - אתי לאתויי ד׳ אמות ברשות הרבים׳. ופירש רש״י: נותן כיסו מבעוד יום. אבל הרמב״ם בפרק ו׳ דין כ״ב כתב דגם משחשיכה, וכן כתב הרא״ש והטור והש״ע, דזהו פשיטא דאף על גב דמשחשיכה יש גם איסור מוקצה - התירו לו כדי שלא יבא לידי איסור דאורייתא. וגם כוונת רש״י כן הוא, דוודאי יהדר ליתנו מבעוד יום כדי להנצל מאיסור מוקצה. אבל אם לא נתן לו מבעוד יום - גם רש״י מודה שיתן לו משחשיכה, וגם מדקדוק לשונו של הרמב״ם נראה גם כן כן, שכתב: ״נותן כיסו... ואף על פי שנתנו לו משחשיכה - מותר ע״ש״. והכי פירושו: נותן מבעוד יום, ואף אם נתן משחשיכה - מותר.

ב וזה לשון הרמב״ם והש״ע: ״מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום והיה עמו מעות, נותן כיסו לעכו״ם להוליכו לו, ולמוצאי שבת לוקחו ממנו, ואף על פי שלא נתן לו שכר על זה. ואף על פי שנתנו לו משחשיכה - מותר, מפני שאדם בהול על ממונו... ואם לא תתיר לו דבר זה, שאין איסורו אלא מדברי סופרים, יבא להביאו בידו, ועובר על מלאכה של תורה״ עכ״ל. והנה זה שכתב: ״ובמוצאי שבת לוקחו ממנו״ - זהו כשהוא רחוק מביתו חוץ לתחום.

אבל אם היה תוך התחום ויבא לביתו - גם העכו״ם יביא הכיס לביתו ויניחה שם. רק אם מוכרח לשבות בדרך, מזהירו הרמב״ם שאסור לו ליטלו מן העכו״ם כל השבת, שהרי הוא מוקצה.

ג אמנם בזה שכתב אף על פי שלא נתן לו שכר על זה יש לעיין, הלא אם יתן לו שכר יהיה היתר בדבר, דבדנפשיה עסיק כמ״ש בסימן רמ״ג. ואם כן למה לא גזרו חכמים עליו שיתן לו שכר דבר, מה שלא יהיה להדיא כשלוחו של ישראל. ונראה לי דוודאי כן הוא, דאם מוסר לו הכיס מבעוד יום - צריך להבטיח לו איזה שכר, אבל הרמב״ם מיירי משחשיכה, דיש איסור לשכור בשבת, ולא נרויח בזה מאומה, ומה לי איסור לשלוח שליח או איסור לשכור בשבת. וזהו שמסיים: ׳ואף על פי שנתנו לו משחשיכה - מותר׳, כלומר דאימתי התרנו בלא שכר - כשנתנו לו משחשיכה.

ד יש מי שאומר דכיון דעיקר הטעם הוא כדי שלא לבא לידי איסור תורה בהעברת ד׳ אמות ברשות הרבים, או בהכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, אם כן בזמן הזה שאין לנו רשות הרבים - לא נתיר לו שבות דרבנן, כיון דאפילו כשיטלם בעצמו לא הוי רק שבות, (מג״א סק״ג) וכמ״ש הטור לקמן סימן של״ד, דלא התירו טלטול מוקצה משום פסידא מהך טעמא. אבל באמת לא דמי, דהתם בין כך ובין כך השבותים שוים ע״ש. אבל כאן ממה נפשך, אם אין רשות הרבים, וכשנוטלם בעצמו הוי שבות, אם כן במוסרן לעכו״ם הוי שבות דשבות, וקילא טובא משבות. ובכמה דברים התירו שבות דשבות במקום מצוה או פסידא, אפילו בלא חשש שלא יבא לידי איסור גדול מזה. (והמג״א בעצמו שם סק״ג הביא בשם הב״ח להיתר ע״ש ועיין מחה״ש ודו״ק)

ה זה שהתרנו למסור הכיס לעכו״ם, זהו אפילו כשיש לו חמור או סוס שיכול להניח הכיס עליהם - מכל מקום מוטב יותר ליתנו להעכו״ם, מפני שבבהמתך אתה מצווה על שביתתה. ולכן דווקא כשהבהמה היא שלו, אבל אם הבהמה היא של העכו״ם, ששכרו עם הבהמה - מוטב יותר להניחו על הבהמה. ואפילו שכר ממנו הבהמה ומוליכה בעצמו - גם כן יעשה כן, דכבר נתבאר בסימן רמ״ו דשכירות לא קניא. אך יש מי שאומר בשם דלחומרא קניא, אם כן מצווה על שביתתה, אך כבר נתבאר שם דהעיקר לדינא דאין שכירות קונה כלל. מיהו יש ליזהר שלא ילך אחריה כשנושאת המשא, דהוה מחמר, ובמחמר אין חילוק בין בהמתו לבהמת עכו״ם וכמ״ש שם, ועוד יתבאר בזה בס״ד.

ו ואם אין עמו עכו״ם - מניחו על הבהמה, אבל כיצד יעשה שלא יעבור על מחמר, דבשלמא שביתת בהמתו כשאינה שלו - אינו עובר, אבל במחמר אין חילוק כמ״ש, וכיצד יעשה. כתב הטור: ״יניחנו על החמור כשהוא הולך, ויזהר ליטול ממנו בכל שעה שיעמוד, וכשיחזור וילך יניחנו עליו״ עכ״ל, וכן הוא בגמרא שם. וביארו העניין בגמרא, דהנה כל חיובי הוצאה בשבת אינו אלא בעקירה והנחה, ושבעצמו יעשה זה. אבל אם חבירו טוען עליו המשא כשהולך - אף שעמד פטור מן התורה, מפני שחבירו עשה העקירה והוא ההנחה, ושנים שעשו פטורין. ולכן גם כשאסרה תורה מלאכת הוצאה בבהמתו - גם כן החיוב הוא רק כשהבהמה עשתה העקירה וההנחה, אבל כשהוא נתן עליה, אף על פי שעמדה - הרי עשתה ההנחה בלא עקירה, שאי אפשר לחייב בבהמתו יותר מבגופו. ולכן אף על פי שבשני בני אדם כהני גווני פטורים מן התורה אבל אסורים מדרבנן - מכל מקום בבהמתו מותר לכתחלה בכהני גווני. (גמרא שם)ופשטא דגמרא ולשון הטור מבואר להדיא, דמניח עליה אחר שעקרה כל גופה. ולפי זה צריך לומר דרבינו הב״י שכתב בסעיף ב׳: ״מניחו לאחר שעקרה יד ורגל״ - אין כוונתו יד אחת ורגל אחת, אלא שמא בעלמא הוא, וכוונתו שעקרה לגמרי שני ידים ושני רגלים, וכן כתב הלבוש. (והרע״ב וכן כתב הא״ר סק״ו דלא כמערב יום טוב ע״ש. וגם רש״י שכתב לשון רגל גם כן כוונתו כן, כדכתיב: ״משלחי רגל השור והחמור״)

ז ותקנה זו אינה אלא כשאין עמו עכו״ם או שאינו מאמינו, אבל בלאו הכי - אין לעשות כן, אף שהיתר גמור הוא, מכל מקום שמא לא יזהר בכך והבהמה תעשה העקירה וההנחה. (ר״ן ומג״א סק״ו) והנה מדברי הטור והש״ע מתבאר דכשעושה תקון זה בהבהמה ליתן עליה כשהיא מהלכת - די, וכן כתב הרשב״א. אבל הרמב״ם בפרק כ׳ דין ו׳ הוסיף בזה תנאי.

ח וזה לשון הרמב״ם: ״מניח כיסו עליה כשהיא מהלכת, וכשתרצה לעמוד נוטלו מעליה, כדי שלא תעמוד והוא עליה, וכדי שלא תהיה שם לא עקירה ולא הנחה. ואסור לו להנהיגה אפילו בקול כל זמן שהכיס עליה, כדי שלא יהיה מחמר בשבת״ עכ״ל. והוסיף שני דברים: האחת שקודם העמידה יטול הכיס ממנה, ולבד זה אסור לו להנהיגה אפילו בקול, אף כשאינה עושית לא עקירה ולא הנחה. והרשב״א חולק עליו, וסבירא ליה דכיון דאין כאן עקירה והנחה - אין כאן שום איסור מחמר אפילו מנהיגה. ורבינו הב״י, הך דיטול קודם העמידה - לא הזכיר כלל, והך שלא ינהיגה בקול כתב בשם יש אומרים, משום דדעתו לעיקר דינא כהרשב״א, ובאמת דברי הרמב״ם תמוהין דמנא ליה לומר כן.

ט והנה בזה שהצריך ליטול ממנה קודם שתעמוד, נראה לי דמסוגית הש״ס מוכח כן, שאומר שם כשהיא מהלכת מניחו עליה, כשהיא עומדת נוטלו הימנה. ופריך אי הכי אפילו חבירו נמי ע״ש. וקשה, אי סלקא דעתך כשהיא עומדת ממש - אם כן איך מקשה ׳אי הכי אפילו חבירו נמי׳, הא משנה

ראשונה דשבת: ׳פשט העני... ונטל בעל הבית מתוכה - שניהם פטורים׳, ומפרש בגמרא שם דפטור אבל אסור, משום דעקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה אסור מדרבנן, ואם עומדת ממש שעשתה ההנחה - איך מותר בחבירו לכתחלה, אלא וודאי הכוונה קודם שתעמוד. וכי תימא מאין יודע שתרצה לעמוד, יש לומר דכל בהמה הנושאת משוי אינה עומדת פתאום, אלא מכנת עצמה לעמוד, שתלך לא במהירות כמקדם עד שתעמוד. ולכן כשיראה שרצונה לעמוד - יטול הכיס ממנה.

י ובהך דמחמר גם כן היה לו שיטה אחרת, בשנדקדק דהנה בבהמה מצינו שני איסורים בשבת: שביתת בהמתו דנפקא לן מ״למען ינוח שורך וחמרך״, (שמות כג יב) וזהו כשנושאת משא גם בלא הבעלים, וכל פרק ׳במה בהמה׳ מיוסד על זה. והשנית: מחמר, כלומר דהוא מחמר אחר בהמתו, דנפקא לן מ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך״ (שמות כ ט), ואיזהו מלאכה שהיא על ידי שניהם - זו מחמר, שהיא טעונה והוא מחמר. (רש״י שם)ואינו מובן תרתי למה לי, ובשלמא לשביתת בהמתו צריך מחמר, משום דשביתת בהמתו אינו אלא בבהמה שלו, אבל מחמר הוא גם בבהמת עכו״ם, כמ״ש הר״ן שם ע״ש, אבל למה לן שביתת בהמתו, הלא במחמר בלבד די. אלא וודאי דשביתת בהמתו אינו אלא בעקירה והנחה כמ״ש, אבל מחמר הוי רק כשהוא מנהיגה בעת שהמשא עליה, אפילו אינה עושית עקירה והנחה - חייב משום מחמר, וכן מבואר מדבריו ריש פרק כ׳ ע״ש, ולפיכך הוכרח לומר ואסור לו להנהיגה וכו׳. ולדעת הרשב״א והטור נצטרך לומר דהכי פירושו, דהתורה אסרה בין כשהבהמה לבדה טעונה משוי אם היא שלו, ובין כשהוא מחמר אחריה אפילו אינה שלו. ואי הוה כתיב מחמר בלחוד, הייתי אומר דדווקא על ידי שניהם אסרה תורה. (ועוד אפשר לומר דהרמב״ם סבירא ליה דגם מחמר אינו אלא בבהמה שלו, ואם כן מחמר מיותר לגמרי, אלא וודאי דאין צריך למחמר עקירה והנחה)

יא ואצלינו שנוסעים בעגלה: אם העגלון אינו יהודי והוא לא רחוק מהעיר, ורואה שהשמש קרובה להשקע - ירד מעל העגלה וישים מעותיו וחפ[י]ציו בעגלה וילך רגלי, והעגלון יסע לביתו והוא ילך ברגליו, ובלבד שיהיה משתחשך בתוך תחום העיר, שלא ילך חוץ לתחום משחשיכה. ואם הסוס שלו או העגלון הוא יהודי, ואיך ילך הסוס בהאוכף וקשור בעגלה משתחשך, הא עובר על שביתת בהמתו - בוודאי מחוייב לעיין מקודם ולשבות באיזה מקום מקודם שקיעת החמה. אמנם אם לא עשה כן, ולישאר בדרך אי אפשר - נראה שיפקיר הסוס, ויניח על העגלה מעותיו וחפיציו, ויניחו לילך מעצמו והוא ילך ברגליו עד שיכנס לעיר, ויבקש אינו יהודי שיטול המעות והחפצים מהעגלה ויכניסם לבית, וגם את הסוס יתיר ממאסרו. ואולי זה יכול לעשות בעצמו, שאין כאן מלאכה. והנוסעים במסילת הברזל, כשבאו סמוך לחשיכה וצריך ליכנס לעיר הסמוך להתחנה שירד ממנה - יבקש או ישכור אינו יהודי שישא חפ[י]ציו ומעותיו לתוך העיר לביתו או לאכסניא, והוא ילך רגלי. ולא ישא עמו דבר לא בידיו ולא בכיסיו, ואם נושא מורה שעות - גם כן ימסור להאינו יהודי במקום שאסור לטלטל. והכלל החכם עיניו בראשו, ויזהר שלא יבא לידי כך.

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״והוא לא ירכוב על החמור אלא ילך ברגליו, ואם הוא צריך לצאת חוץ לתחום מפני שמתיירא מן הלסטים או שאר סכנה, ואפילו הוא תוך התחום - יכול לישב על החמור ולרכוב״ עכ״ל. ביאור הדברים: דהנה מי שהוא בדרך וקידש עליו היום, ומוכרח לילך חוץ לתחום שאין לו מקום לשבות ויש עמו חמור או סוס, יש מי שאומר דטוב יותר לרכוב מלילך ברגליו חוץ לתחום, משום דכשירכוב ויהיו רגליו למעלה מעשרה טפחים - אין תחומין למעלה מעשרה, מה שאין כן בהולך ברגליו. ואי משום שביתת בהמתו - הא ׳חי נושא את עצמו׳. ואי משום האוכף - הא בטל האוכף לגבי הרוכב. אבל כשילך ברגליו יעשה שני איסורים: שילך חוץ לתחום ויעבור על שביתת בהמתו, מפני שהיא נושאת האוכף. (עיין ב״י ומג״א סק״ז)

יג אבל רבינו הרמ״א חולק בזה, וסבירא ליה דאדרבא ילך ברגליו ולא ירכוב. דהנה גם ברכיבה יש שבות, דמשתמש בבעלי חיים, ומה ירויח בזה. ואפילו אם ילך חוץ לי״ב מיל, דלדעת הרמב״ם הוי דאורייתא - מכל מקום גם ברכיבה יש איסור תחומין, דרכוב כמהלך דמי. וכמו הנוסע בקרון, שהוא גבוה י׳ טפחים מן הארץ - מכל מקום יש בו איסור תחומין, דכארעא סמיכתא הוא, כמ״ש בסימן ת״ד, והוא הדין נמי ברכיבה. אלא ילך ברגליו, ואם יש אוכף על הבהמה ישליכה מעליו, דלא שרינן ליה משום הפסד האוכף שיעבור על שביתת בהמתו, (עיין מג״א שם) ולבד זה לא פסיקא מילתא דאין תחומין למעלה מי׳, כמ״ש שם. אמנם זהו הכל כשאין סכנה בהליכתו, אלא שלישאר שם כל השבת אין ביכולתו. אבל כשיש סכנה בהליכתו, שלא יפגעו בו לסטים או סכנה אחרת, וצריך למהר הליכתו - פשוט הוא שירכב על הבהמה למהר הליכתו אפילו הוא תוך התחום, דברגליו אין איסור כלל, משום דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש. (כן נראה לעניות דעתי בביאורו)

יד והנה כבר בארנו בסעיף י״א בנוסע בעגלה כיצד יעשה, ועתה נוסיף בזה דברים: דע, דאם העגלה בעצמה בלא הגלגלים גבוהה י׳ ורחבה ד׳ - הוי רשות היחיד, ואסור לטלטל מתוכה לרשות הרבים. ולכן אם יושב בעגלה וחשכה לו - לא י[ו]רד מן העגלה עם מעותיו וחפ[י]ציו שבתוך בגדיו, אלא מוציא חפ[י]ציו לתוך העגלה בעוד שיושב בה, ואחר כך יורד מן העגלה. אבל אם בעצמה אינה גבוה י׳ - אין מצרפים הגלגלים לה, מפני דהוי מחיצה

שהגדיים בוקעין בה, אם יש מהגלגלים ג׳ טפחים לארץ, והוי העגלה מקום פטור אף שרחבו ד׳, משום דאין כרמלית בכלים, ויכול לירד מהעגלה עם חפ[י]ציו. ואפילו אם נדונה כעמוד, דהוי כרמלית - מכל מקום לדידן דלית לנו רשות הרבים אלא כרמלית, מותר לטלטל מכרמלית לכרמלית. (מג״א סק״ז) ואם העגלה והסוס שלו או של ישראל אחר - אין תקנה אלא בהפקר, כמ״ש שם. (והמג״א כתב דאין בזה שביתת בהמתו וצ״ע, ועוד הא גם האוכף והדוה״ע עליו, ופשיטא שיש בזה שביתת בהמתו ודו״ק)

טו היה עמו חמור וחרש שוטה וקטן - יתננו על החמור ולא יתננו לאחד מאלו. והטעם: דהם מין אדם ואתי לאחלופי בגדול פיקח. (רש״י שם) ואם היו עמו רק חרש ושוטה - יתננו לשוטה לפי שאין בו דעת כלל, אבל חרש יש לו דעתא קלישתא. (יבמות קי״ג.) שוטה וקטן - יתננו לשוטה, דקטן יבא לכלל דעת כשיגדל. חרש וקטן - יתננו למי שירצה. דשוין הם, דחרש יש לו דעתא קלישתא ולא יבא לדעת גמור לעולם, והקטן אין לו דעת כלל אבל יבא לכלל דעת גמור.

טז ואף על גב דאסור להאכילם איסור בידים, ואיך נותנים להם שישאו בשבת, אך באמת אמרו הגאונים דצריכים לנהוג עמהם כמו שבארנו בחמור, ליתן עליהם כשהם מהלכים וכשעומדים ליטול מהם, ואחר כך כשילכו יתן עליהם. אך רבינו הרמ״א כתב בסעיף ו׳, דדווקא כשנותן להם משחשיכה. אבל כשנותן להם מבעוד יום - מותר בכל עניין, עכ״ל. והטעם, דבשעה שנותן עליהם עדיין יום, ואחר כך כשהולך בלילה עם המשא - הרי עושה מעצמו, וקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, כמ״ש בסימן שמ״ג. אבל יש חולקין, וסבירא ליה דגם מבעוד יום כשנותן עליהם צריך לעשות כן, דהא על כל פנים הוא נותן להם בידים, וזהו דעת הרשב״א. ודיעה ראשונה היא דעת הרמב״ם. (עיים מג״א סק״ח ות״ש ומחה״ש)

יז אין עמו לא שום אדם ולא מין בהמה אלא הוא לבדו מה יעשה: אמרו חכמים עוד היתר אחד יש, ולא רצו לגלותה משום דקרוב היתר זה לבא בקל לידי איסור, והיינו שיטלטל בעצמו פחות פחות מד׳ אמות, וקודם גמר ד׳ אמות יעמוד לנוח בינתים, וכן יעשה בכל פחות מד׳ אמות, דאם לא כן אף כשיעמוד מצטרפין יחד. ויש מי שמצריך לישב דווקא, ואינו עיקר. (עיין מג״א סק״ט)ונראה דהוא הדין בזמן הזה, דליכא רשות הרבים - גם כן צריך לעשות כן, לפוש קודם גמר כל ד׳ אמות. (וכ״מ בט״ז סק״ד) ופשוט הוא דלהכניס מרשות הרבים לרשות היחיד - אינו מועיל עמידה לנוח, דבזה אין צריך ד׳ אמות. (שם) וכן כשם דברשות הרבים אין היתר זה רק כשאין עמו אדם ובהמה, כמו כן בזמן הזה דליכא רשות הרבים, דהא איך שהוא קילא בהמה או מיני אדם שנתבארו מעל ידי עצמו.

יח אמרו חז״ל (שם): דכל ההיתירים האלו אינו אלא דווקא בכיסו או בחפ[י]ציו שכבר היו אצלו, והוכרחו להתיר מטעם דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, כמ״ש ריש הסימן. אבל אם מצא מציאה - לא התירו לו כלל, אלא יניחנה וילך, דבכאן מעמיד עצמו ולא יפרוץ גדר, דאין יצרו תוקפו כל כך, כיון דעדיין לא אתי לידיה. ולכן אם המציאה כבר באה לידו - הרי זה כממונו, והתירו לו כל ההיתירים שנתבארו. ודע, דלכאורה כיון דהטעם משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו - לא שייך זה אלא בממון הרבה או חפ[י]צים הרבה, ולא בממון מועט או חפ[י]צים מועטים. אבל לא מצינו זה לא בגמרא ולא בפוסקים, וכיון שהתירו - התירו אפילו במעט ממון, דלא פלוג רבנן בתקנתם.

יט ודע שהרמב״ם כתב בפרק ו׳ ובפרק כ׳: דזה שאסרו במציאה - אינו אלא שארי התירים, אבל ההיתר דפחות פחות מד׳ אמות - מותר גם במציאה ע״ש. וכבר תמהו עליו כל חכמי הדורות, והרי אדרבא היתר זה חמור מכולם, והרי לא התירוהו כשיש היתר אחר, ואיך נאמר במציאה ממש היפך מזה. וחכמי לוניל שאלו אותו, והשיב שכך נראה לו מצד הסברא, מצד שהיתר זה לא אושי מילתא ונעשית בצינעא שאין איש עמו, וגם בהמה אין עמו והוא לבדו הוא, לכן יש להתיר גם במציאה. (כ״מ) ומובן שאין דבריו מספיקין, ופלא על הראב״ד שלא השיגו בזה. והטור והש״ע לא הביאו דעתו כלל, כי דבר תמוה הוא. אמנם הגדולים האחרונים מצאו גמרא מפורשת כדבריו (עבודה זרה ע׳.): ״אמר רבי יצחק: המוצא כיס בשבת - מוליכה פחות פחות מד׳ אמות״, ע״ש. (ומזה הוציא דין זה, אלא שלא נזכר על זה בעת ששאלוהו) (ואין לפרש המוציא כיס מביתו, דאם כן מאי מהני פחות מד׳ אמות, הא הכנסה לבית אסורה. ואם נפרש מוציא מביתו - מסתמא התקנה להביאו לביתו, וזה אי אפשר. אבל כשנפרש מוצא לשון מציאה - לא נפרש להביאו לביתו, אלא למקום המשתמר ודו״ק)

כ כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״יש אומרים דדווקא מי שהחשיך לו בדרך, שהיה סבור שעדיין יש שהות ביום. אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה, ושכח והוציא לרשות הרבים - לא התירו לו שום אחד מהדרכים האלו״ עכ״ל, דזהו כקרוב למזיד. אבל אם יצא הרבה קודם מן סמוך לחשיכה - מותר, שאין זה קרוב למזיד. ויש מי שהקשה מגמרא שהבאנו: ״המוצא כיס בשבת - מוליכה פחות פחות מד׳ אמות״, דמבואר אפילו כשמוצא בשבת מותר, וכל שכן סמוך לחשיכה. ונדחק לחלק דהתם מיירי בשוכח, וכאן מיירינן במזיד. (מג״א סק״י) אבל באמת בשם הפירוש ׳המוצא׳ - לשון מציאה, ולא

לשון הוצאה, ובכל הספרים הגירסא 'המוצא', שזהו מציאה, ולא המוציא ביו"ד, שהוא לשון הוצאה, ומזה הוציא הרמב"ם דינו כמ"ש. (מ"ש הט"ז סק"ד במילה מקומו בסימן של"א)

כא שנינו במשנה דמי שהחשיך: (שבת קנג א) הגיע לחצר החצונה - נוטל את הכלים הניטלים בשבת, ושאינן ניטלין בשבת - מתיר את החבלין והשקין נופלין מאליהן ע"ש, ולא התירו לו לטלטל מוקצה כשהגיע למקום המשתמר. ונראה פשוט דכאן מיירינן במי שהוא נוסע בדרך ועדיין לא בא לעירו, דבבא לעירו לא שייך חצר החיצונה, דילך עד ביתו ושם יעשה כן. או אפשר דאפילו בבא לעירו לא התירו לו אלא עד החצר הראשון של העיר ששם הוא מקום המשתמר, וכן משמע מדלא חילקו הפוסקים בזה, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם פרק כ"א דין י' ע"ש.

כב ודע שראיתי מי שהקשה על דין זה, דכי קאי פורתא לפני הפתח - מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד. ותירץ, דגבי בהמתו לא החמירו כל כך. (מג"א סקי"א) ויש מי שתירץ דזורק כלאחר יד, ועוד תירוצים דחוקים. (עיין פמ"ג ומהרש"א ותוי"ט שם) ולולי דבריהם היה נראה לי דבאמת אין הכוונה להכניסה להחצר, אלא העניין כן הוא, דכל זמן שהוא בדרך - הוכרחו חכמים לתקן לו היתר לבלי יעמוד בדרך, דיכול לבא לידי נזק מל(י)סטים וחיות רעות. אבל כשהגיע להעיר, ששם אין פחד מכל אלה - יעמוד אצל החצר ויניח שם כיסו וחפ[י]ציו, וישמור שם עד מוצאי שבת או יעמיד שומר, אבל אין הכוונה להכניסו לחצר. ולא דמי להדין שיתבאר בחבילתו מונחת על כתיפו, דרץ תחתיה עד שמגיע לביתו וזריק לה כלאחר יד כמו שיתבאר - דזהו בהולך בעירו והמשא על כתפו התירו לו בכהני גווני, ולא במי שהחשיך לו בדרך. והרי לדעת כמה פוסקים לא התירו זה רק בחבילה ולא בכיס, כמו שיתבאר, ובמי שהחשיך מיירינן בכיס. ועוד, דהאדם בעצמו יכול לעשות כן, ולא בהמתו, ולכן נראה לעניות דעתי כמ"ש. (ובפירוש המשניות להרמב"ם יש בזה דברים שאינם מובנים, שכתב: 'עד שיגיע לפתח ביתו ויטלנו מעליו כשהוא מתהלך, ויזרקנו לתוך ביתו כלאחר יד' ע"ש. וקשה, הא לחצר החיצונה תנן, ולא לביתו, וגם הרע"ב כתב דהגיע לחצר החיצונה לאו אמי שהחשיך קאי ע"ש. ואולי סבירא ליה דבעירו התירו לביתו, כסברא ראשונה שכתבנו בסעיף הקודם, וצ"ע בכל זה ודו"ק)

כג פשוט הוא דלא התירו להתיר את החבלים ושיפלו השקים אלא כשמונח על הבהמה, דאז משום צער בעלי חיים בהכרח לעשות כן. ואפילו היתה טעונה בהרבה משא יותר מט"ו סאין, דאסור לפנותם בשבת, כמ"ש בסימן של"ג - התירו משום צער בעלי חיים. אבל כשהמשא מונח בעגלה כמו הנהוג אצלינו - פשיטא שאסור להתיר החבלים ולהוציא המשא, אפילו אינה מוקצה, אלא תעמוד כך עד מוצאי שבת. (מג"א סקי"ב)

כד וזה שנתבאר דכשהמשא על הבהמה מתיר החבלים והשקין נופלין - זהו בסחורה שלא תשתבר בנפילה לארץ. אבל סחורה המשתברת, כגון כלי זכוכית וכלי חרס - מפרקן בידיו, כיון שאינן מוקצות, דמותר לטלטלן בשבת, שהרי ראוי להשתמש בהם בשבת. ואם הם זכוכית של מוקצה שאסור לטלטלם, כגון כוסות של מקיזי דם, או זכוכית של חלונות או של מנורות וכיוצא בהם, כיצד יעשה: מניח בארץ כרים וכסתות הרבה, כדי שיפלו עליהם ולא ישב[ו]רו. ודווקא במשאות קטנים, שיכול לשמטן מתחתיהן בנחת ואינם נעשים בסיס לדבר האסור, שהרי לא הניחם בין השמשות, ועוד שנתנן על דעת לשומטן. (שם סקי"ד)אבל אם הם גדולות וכבידות שאי אפשר להשמיט הכר מתחתיהן - אסור להניחם תחתיהן, מפני שמבטל כלי מהיכנו. ואין לזה תקנה אלא שיפרוק בנחת מעל הבהמה באופן שלא ישברו, ולא יניחם שישארו על הבהמה, מפני צער בעלי חיים. ופשוט הוא דאם יכול לפרוק הסחורה על ידי אינו יהודי - שיעשה כן, דהוא שבות דשבות במקום צער בעלי חיים, ופשיטא דשרי. אבל מן העגלה - אסור, אלא אם כן חושש שלא יגנובו, דאז מותר על ידי אינו יהודי. ואף שיכול לשמור בעצמו עד מוצאי שבת - מכל מקום גם זה צער הוא לו, ומותר בשבות דשבות. (והר"ן כתב דאפילו לפי שעה אסור לבטל כלי מהיכנו אלא במקום הפסד מרובה, ובגמרא שם אומר דזכוכי חלונות הוה הפסד מועט בשבירתן, והפוסקים השמיטו זה. ונראה לי דהאמת כן הוא, דבזמנם שהיו החלונות קטנים -לא היה הפסד מרובה בזה, ולא עכשיו, ואנו רואים בחוש דבשבירת תיבה זכוכית של חלונות היא כמעט כולה הפסד, עיין מג"א שם)

כה חשכה לו בדרך ותפילין בראשו, או שיושב בבית המדרש בשדה וחשכה לו - מניח ידו עליהם עד שמגיע לביתו, דתפילין דרך מלבוש אין בזה איסור תורה. והגם דלכתחלה אסור, אך כדי שלא ישארו בבזיון מונחים בשדה - התירו לו להכניסם כשהם בראשו ועל ידו, ורק הצריכוהו לכסותם בהנחת ידו עליהם מפני הרואים. (רש"י ביצה ט"ו.)

כו אמרו חז"ל בריש מי שהחשיך: היתה חבילתו של משא מונחת לו על כתפו - רץ תחתיה עד ביתו, כדי שיזכור שאסור לו לעמוד, כדי שלא יעשה עקירה והנחה בשבת, דעקירת גופו כעקירת חפץ, אבל השתא היתה עקירתו מבעוד יום. ולכן לא ילך לאט לאט, דכיון דלית ליה הכירא - יבא לעמוד לנוח, ויתחייב חטאת. אך בעמידה לתקן משאו - פטור, כמ"ש הרמב"ם בפרק י"ג, אבל רץ אית ליה הכירא ולא יעמוד. וכאשר יגיע לביתו ויהיה הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, ואף על גב דלא עביד עקירה משחשיכה, אך אצל ביתו מהנמנע שלא ישהה מעט, ולכן תקנתו שיזרוק המשא כלאחר יד,

ומכתפו לאחוריו יזרקנה, דהיינו שלא כדרך זריקה. ויש אומרים דדווקא בחבילת משא התירו לו לעשות כן, דבזה יש היכר כשירוץ, משום דאין דרך לרוץ במשא כבידה. אבל בכיסו בכהני גווני כשנשא אותה - לא התירו, דבזה אין היכר בריצתו. ויש אומרים דהוא הדין לכיסו, ואם ירצה יוליכנה פחות פחות מד׳ אמות. (עיין מג״א סקי״ח, ולפמ״ש בסעיף כ״ב, אין זה שייכות לדין דמי שהחשיך לו בדרך ודו״ק)

כז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ב: ״ומי ששכח כיסו עליו בשבת: אם הוא בביתו - יכול לילך עמו לחדר להתיר חגורו ולהפיל שם ולהצניעו. ואם הוא בשוק - אסור להביאו לביתו, רק מתיר חגורו בשוק והוא נופל, ואומר לאינו יהודי לשומרו, ואם הביאו - אין לחוש״ עכ״ל. וזה שהתיר כשהוא בביתו לילך לחדר להפיל שם, ולא הצריכו להפיל כאן ולא יטלטל המוקצה להחדר, משום דכיון דהמוקצה בידו - יכול להניחה באיזה מקום שירצה, כמו שיתבאר בסימן ש״ח ע״ש. והקשו עליו, דאיך כתב בפשיטות דבשוק אסור, הא כבר נתבאר שיש מחלוקת אם התירו גם בכיס כמו בחבילה אם לאו, ולדברי המתיר הא יכול לעשות כמו בחבילה, (ט״ז סק״ו) ובדרבנן אזלינן לקולא. (שם) ולי נראה דרבינו הרמ״א סבירא ליה דגם מי שהתיר בכיסו אינו אלא בהלך מבעוד יום וקידש עליו היום בהלוכו, ולא כשיצא בשבת. (ועיין מג״א סק״ך דמשמע שמחלק בין כשמתיירא להניחה בשוק ע״ש)וכתב רבינו הב״י בסעיף י״ג: ״מצא ארנקי בשבת - אסור ליטלו אף על פי שמתיירא שמא יקדמנו אחר״ עכ״ל, וגם אסור לומר לעכו״ם ליטלו. (מג״א סקכ״א) וכבר הבאנו בסעיף י״ט דעת הרמב״ם, דפחות מד׳ אמות גם במציאה מותר ע״ש.

כח ויש לדעת איך להתנהג עתה במקום שאסור לטלטל, כשנמצא לו מעות או חפ[י]צים בכיסו, דעכשיו לא שייך התרת חגורה, ובהכרח ליטול בידיו מהכיס לפי בגדים שלנו, ואיך יטלטל המוקצה בידיו. ופשוט דאם יש לפניו אינו יהודי - יאמר לו ליתן ידו לתוך כיסו וליטול משם המעות, וממילא יביאם אל ביתו. ואם אין אינו יהודי לפניו: אם ברשות הרבים - מחוייב לפשוט בגדו בשוק ולנערם מכיסו. ואם בכרמלית, וכגון אצלינו ברוב עיירות שאין בהם ששים רבוא ולא מיקרי רשות הרבים - גדול כבוד הבריות וילך לביתו, ובשם יפשוט בגדיו וינערם. ונראה דגם על ידי תינוק מותר, וטוב לומר להתינוק שיטלם מכיסו ולהביאם אל ביתו, ואפילו ברשות הרבים כשאי אפשר לו להניחם בכאן, משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו. וגם בכרמלית טוב יותר על ידי תינוק משיעשה על ידי עצמו. (כן נראה לענ״ד ואם הכיס תפור בבגדו עם המעות - יתבאר בסימן ש״י.

סימן רסז

א ונכנסין לבית הכנסת ומתפללין תפילת מנחה כבימות החול, אלא שאין נופלין על פניהם מפני כבוד השבת. וגם המתפללים חצי שעה אחר חצות – גם כן לא יפלו על פניהם (פרי מגדים). ולא בשבת בלבד, אלא בכל הימים שאין אומרים תחינה – אין נופלין במנחה הקודמת. ודע שאצלינו שאין מקדימים כל כך בתוספת שבת כבימים הקדמונים – יזהרו להדליק נרות בבית הכנסת קודם מנחה, דאם יניחו עד אחר מנחה – יבואו לידי חילול שבת. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות אף כשמקדימין להתפלל. ויש שאומרים קודם מנחה דערב שבת מזמור ד״ארבעה צריכין להודות״, ו״פתח אליהו״ מהתיקונים, ופזמון ״ידיד נפש״, ופרשת התמיד, וקטורת – קודם המנחה, דצריך לזה הרבה זמן. המה צריכים להזהר מאוד מאוד לבוא לבית הכנסת הרבה זמן קודם השקיעה, דאם לא כן – יאחרו זמן התפילה של מנחה עד הערב, וכל יראי אלקים יזהרו בזה.

ב ואחר מנחה אומרים חמישה מזמורים: ״לכו נרננה״, ״שירו לה׳ שיר חדש״, ״ה׳ מלך תגל הארץ״, ו״מזמור שירו לה׳ שיר חדש״, ו״ה׳ מלך ירגזו עמים״, מפני שאלו המזמורים הם על לעתיד לימות המשיח, והוא יום שכולו שבת, לכן אומרים אותם בהכנסת שבת. ואחר כך אומרים ״מזמור לדוד הבו לה׳ בני אלים״ לפי שיש בו שבעה קולות, שכנגדם שבע ברכות של התפילה בשבת (ברכות כט א). והם ששה מזמורים כנגד ששת ימי החול. ואחר כך אומרים ״אנא בכוח״ דהוא שֵם של מ״ב, והוא שֵם של מעשה בראשית (תוספות ריש פרק שני דחגיגה, עיין שם). ועל כי השבת הוא זכר למעשה בראשית, לפיכך אומרים אותו קודם קבלת שבת. ואחר כך אומרים ״לכה דודי... פני שבת נקבלה״, ומסיימים ב״בואי כלה, בואי כלה!״, כמו שאמרו בשבת (קיט א): רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא. אמר: ״בואו ונצא לקראת שבת המלכה״. רבי ינאי לביש מאניה, ואמר: ״בואי כלה, בואי כלה!״. ואחר כך אומרים ״מזמור שיר ליום השבת״, שהוא מרמז ליום שכולו שבת, כמו ששנינו שלהי תמיד, עיין שם. ובזה קיבלנו עלינו שבת קודש. ואחר כך אומרים ״במה מדליקין״. ויש שנהגו לומר מאמר מהזוהר ״כגוונא״ עד ״בנהירו דאנפין״ (זוהר תרומה דף קלה א).

ג ואחר כך מתפללין מעריב. וכתבו הטור והשולחן ערוך: דמקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול. וכן כתב הרמב״ם בפרק שלישי מתפילה (הלכה ז): ״ומפלג המנחה יכול להדליק, ולקבל שבת בתפילת ערבית״, והיינו שעה ורביע קודם השקיעה. ואף שבחול מתפלל באותו זמן מנחה – מכל מקום בערב שבת יכול להתפלל אז ערבית. ואין זה כסתרי אהדדי, דמפני תוספת שבת יכול לעשות כן. וגם יש טעם גדול בדבר להקדים ערבית של שבת, דהנה תפילת ערבית תקנו כנגד אברים ופדרים שהקריבו בלילה מתמיד של בין הערבים. ועתה הרי אסור בלילה להקריבן, כדכתיב: ״עולת שבת

בשבתו״ – ולא עולת חול בשבת (שבת קיד א). ואם כן בהכרח שהקריבו האברים והפדרים מבעוד יום, ולכן גם התפילה שכנגדן ביום (מגן אברהם סעיף קטן א). אמנם המנחה של ערב שבת בהכרח שיתפלל קודם פלג המנחה, דביום אחד אי אפשר לעשות תרתי דסתרי. ויש מי שאומר דבציבור גם בכי האי גוונא מותר (דרך החיים).

ד מיהו על כל פנים חזינן דרבותינו הקדמונים ציוו לנו להקדים תפילת ערבית מבעוד יום. וגדר גדול הוא לשַבָּת להֶהמון ונשים ועמי הארץ, שעינם רק אל זמן התפילה בבית הכנסת, ואם יאחרו להתפלל בבית הכנסת הרבה – הרבה בכל עיר ועיר שידליקו נרות אחר השקיעה. כאשר עינינו רואות ואזנינו שומעות לדאבון לבבינו, בכמה עיירות גדולות וקטנות: שמאחרים להדליק נרות, ובאים לידי חילול שבת, רחמנא ליצלן מהאי עונשא רבה. וחוב קדוש על הרב והיריאים שבעיר להתפלל מבעוד יום, למען למנוע חילול שבת קודש. ויש שמתאמצים להתפלל ערבית בזמנה בשבת, ועתידים ליתן את הדין, דידוע שבזה תלוי שלא יחללו שבת בעיר. והמזרז בהקדמת כניסת שבת – זכות שבת קודש תגן עליו. וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות, מפני שידוע לנו שהקדמת התפילה מעמדת השבת וקדושתה על מכונה.

ה וכמו שיכול להתפלל מבעוד יום, כן יכול לעשות קידוש מבעוד יום, כמו שכתב הרמב״ם בפרק כט דין יא, וזה לשונו: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת. עד כאן לשונו. וכתב המגיד משנה: שאף על פי שמבעוד יום קידש – מותר לו לערב לאכול בקידוש זה..., עד כאן לשונו. ויש להסתפק בכוונתו: אם כוונתו דלאכול צריך דווקא בלילה, ולכן אומר דהקידוש עולה לו, ואי משום שצריך קידוש במקום סעודה – יכול לאכול כזית מזונות אחר הקידוש. או שכוונתו דאם אוכל בלילה – יצא בקידוש זה, אבל לעולם יכול לאכול מבעוד יום, ויצא בזה ידי סעודת שבת. וכן מבואר מדברי רבינו הבית יוסף שכתב: ובפלג המנחה יכול להדליק, ולקבל שבת בתפילת ערבית, ולאכול מיד, עד כאן לשונו. וכן כתב בספר תרומת הדשן (סימן א) שהיו גומרים סעודת שבת מבעוד יום. וגם בימי הגמרא נראה שהיה כן, דבריש ברכות אמרינן: ״משעה שבני אדם נכנסין לאכול פיתן בערבי שבתות״, וכתבו התוספות שם בריש ברכות שהיתה מבעוד יום, עיין שם. ולכן כן עיקר לדינא. ויש שכתבו בשם ספר חסידים דצריך לאכול כזית בלילה (עיין מגן אברהם שם), וחומרא בעלמא הוא ממידת חסידות (וכן מוכח במגן אברהם). וטעמא: דכל אחר פלג המנחה, כשקיבל תוספת שבת – הוי כלילה גמור (שם). ולא מיבעיא לרוב הפוסקים דתוספת שבת דאורייתא, אלא אפילו להרמב״ם דלא סבירא ליה תוספת כמו שכתבנו בסימן רסא, מכל מקום כיוון דמקבל עליו התוספת – הוי כלילה ממש, לעניין שיוצא בקידוש שעשה מבעוד יום על חיובו בלילה, כיוון שמיד יבוא לידי חיוב. לכן יכול להמשיכו גם מקודם בתוספת קדושה, שהרי התורה נתנה לו רשות על זה. (וזהו כוונת המרדכי פרק שני דמגילה, שהביא המגן אברהם. ומה שהקשה מסימן קפ״ו דקטן אינו מוציא הגדול, אף על גב שיבוא לידי חיוב כשיגדל, עיין שם – כפי מה שבארנו אינו דמיון כלל. ודייק ותמצא קל.)

ו והנה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הקשה: דאיך אכלו מבעוד יום, הא אסור לאכול קודם קריאת שמע? ותירץ דכיון שקרא מפלג המנחה, אפילו למי שסובר שצריך לחזור ולקרות משחשיכה – מכל מקום מותר לו לאכול קודם עיין שם. (והמגן אברהם משיג על זה בסעיף קטן ב מהרא״ש, ואינו מובן כלל. ובתוספת שבת כתב דכוונתו על קודם פלג המנחה, עיין שם. ואם כן מה השיג על הבית יוסף? וגם הפרי מגדים נראה שפירש כהתוספת שבת, עיין שם. והמחצית השקל נראה שפירש מצד מה שכתב הרא״ש ריש ברכות, דתפילה אינו עניין לקריאת שמע, עיין שם. אבל אין זה עניין לערב שבת, דמפני תוספת שבת הוי כלילה. אמנם אני נוהג לקרוא קריאת שמע קודם קידוש, דאכילתינו תמיד הוא בלילה, מפני דאין אנו מקדימין כל כך, ובוודאי נכון לעשות כן. ודייק ותמצא קל.)

ז בברכת ״השכיבנו״ אין לחתום ״שומר עמו ישראל לעד״, דשבת עצמה הוי שמירה. ולכן אומרים פסוקי ״ושמרו״ משום דכשאנחנו שומרים השבת – אז השבת שומרת אותנו. והוא גם כן מעין גאולה, דאלמלי שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן – מיד נגאלין (טור). אלא חותמין ״פורס סוכת שלום... ועל ירושלים״, שהשכינה סוככת עלינו. וממילא שמקודם צריך לומר ״ופרוס עלינו סוכת שלומך״, כדי שתהיה מעין חתימה סמוך לחתימה. ובטור יש שגם ב״ופרוס״ צריך להזכיר ירושלים, כיון דבחתימה מזכירין אותה, והיה צריך לומר: ״ופרוס עלינו ועל ירושלים סוכת שלומך״. אבל אין המנהג כן, והטעם דהכל אחד: ישראל וירושלים (אליהו רבה סעיף קטן ו). ויש ראיה לזה מברכות (מט א), עיין שם.

ח ולפי זה לא היה לנו לומר ״כי אל שומרנו... ושמור צאתנו...״ בשבת, וכן הוא מנהג הספרדים. אבל אנו נוהגים לאמרו, והטעם דהשבת שומר למי ששומר שבת כראוי, ואנחנו אין מחזיקים עצמינו כן (ט״ז סעיף קטן א). ועוד דבזוהר ויקהל (דף רד ב) מחלק בין רבים ליחיד, ויחיד צריך שמירה גם בשבת. לפיכך ״שומר עמו ישראל״ שהוא על כלל ישראל – אין צריך לומר בשבת, אבל לא מקודם דקאי על כל יחיד ויחיד (מגן אברהם סעיף קטן ג). ואם חתם ״שומר עמו ישראל״ – יצא, ואין מחזירין אותו (אליהו רבה סעיף קטן ז בשם הכלבו). ונראה לי הטעם, דאטו השבת שומרינו? הרי מי

שציווה על השבת שומרינו, ואם כן גם "שומר עמו ישראל" ניחא, ששומר אותנו בזכות השבת. אלא דבשבת צריך לעשות הפרש מימי החול בלשון פריסת סוכת שלום. אבל בדיעבד – יצא. ונראה לי דאם חתם ב"ושמור צאתנו", וכשאמר "ברוך אתה ה'" נזכר – מכל מקום יסיים "פורס סוכת שלום" ולא "שומר עמו ישראל". ואף שאין מעין חתימה סמוך לחתימה, יש לומר דזהו גם כן מעין חתימה, דעל ידי פריסת שלום שומרינו, ואדרבא היא שמירה מעולה במדריגה גבוהה.

סימן רסח

א ואומר הש"ץ חצי קדיש, ועומדים להתפלל שבע ברכות: ג' ראשונות כבימי החול, כיון שהם שבחיו של הקב"ה דמי שבת לחול. אבל ברכות האמצעיות הם בקשות שאין לאמרם בשבת. ובסידור רב עמרם גאון גם בברכה ראשונה יש הוספה בשבת, דכשמגיע ל'ומביא גואל לבני בניהם' מוסיף: 'רצה והנחל שבת לבניהם למנוחה למען שמו באהבה', ואינו אומר 'ומביא גואל לבני בניהם'. ונראה לי שטעמו דאין זה בקשה אלא שבח, דהיינו שיביא הגאולה והגאולה תהיה על ידי זכות שבת, וכמאמרם ז"ל (שבת קי"ח:): "אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן - מיד נגאלין". לכן כשאומר 'רצה והנחל וכו' - הוי כא(י)לו אומר 'ומביא גואל וכו', אבל אין מנהגנו כן. (עיין ב"ח שנדחק בטעמו של הגאון, ולפמ"ש אתי שפיר בטוב טעם)

ב ואחר כך אומר ברכה אחת באמצע ועיקרה הוא: 'אלקינו... רצה במנוחתינו' עד 'מקדש השבת', והיא העיקרית והיא שוה בכל תפלות של שבת. אלא שאנשי כנסת הגדולה הוסיפו בכל תפלה מעניינא, והיינו בלילה שהוא זמן כניסת השבת מזכירים קדושת השבת ובריאת בראשית, ואומרים: 'אתה קדשת... תכלית מעשה שמים וארץ', מפני שתכלית הימים הם השבתות. ולשון 'תכלית' הוא על שני פנים: האחת לשון גמר, שבה נגמר מעשי בראשית, והשנית לשון תכלית, ועיקר כמ"ש. ואומרים 'ויכולו' כמו שאמרו בשבת (קי"ט:): "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' - כא(י)לו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית וכו'", וכן כתוב בתורתך ויכולו וכו', כלומר על תכלית מעשה שמים וארץ נאמר 'ויכולו', ועל 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים' כתיב: "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו". (טור)והספרדים אומרים גם 'ישמחו במלכותך' בתפלת ערבית כבשחרית ומוסף, והאשכנזים אין אומרים בערבית, ולא ידעתי טעם לזה. מיהו לדינא נראה לי אם לא אמר 'אתה קדשת', רק 'אלקינו רצה' עד 'מקדש השבת' - יצא, ואין צריך לחזור. אבל כשלא 'אמר ברוך אתה ד' מקדש השבת' - לא יצא, וצריך לחזור דזהו העיקר. ונראה לי דאפילו אם רק אמר: 'ברוך אתה ד' מקדש השבת' בלבד, ולא אמר גם: 'אלקינו רצה' - גם כן יצא, וכן בשחרית ובמנחה, ורק במוסף מוכרח להזכיר פסוקי המוספין. ואחר כך אומר ג' אחרונות כבכל ימות החול, ונהגו לומר גם 'אלקי נצור' בשבת, ואף על גב דאין לבקש בקשות בשבת, מכל מקום כיון דכולם אומרים זה בחול - נחשבת כמסדר התפלה, רק יזהר לומר 'יהיו לרצון' קודם 'אלקי נצור'.

ג אם טעה ופתח ב'אתה חונן' - מסיים אותה ברכה, משום דנכון היה גם בשבת להתפלל כל השמונה עשרה, כיון דת(י)קון תפלה היא, ואין זה כבקשה מיוחדת בשבת, דסדר תפלות כן הוא, והיו מוסיפים גם של שבת, אלא שלא רצו חכמים להטריח עלינו, וכיון שהתחיל בברכה צריך לגומרה. (ברכות כ"א.)ואין חילוק בין ברכת 'אתה חונן' לשאר ברכה, דלא כיש מי שמחלק בזה. (עיין ב"י) ואפילו אמר כמה ברכות של חול והתחיל בשל אחריה - גומרה, ואחר כך אומר 'אתה קדשת', ובכל תפלות שבת כן הוא. ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, שהרי אין מוסף בחול, ולא שייך לומר דנכון היה להתפלל בה כבחול. ודיעה ראשונה סוברת כיון דשם תפלה עליה - גם בה היה נכון להתפלל י"ח, וזהו דעת הטור אבל דעת הרמב"ם כהיש אומרים, ורבינו הב"י בספרו הגדול הכריע כהרמב"ם ע"ש. ותמיהני למה בש"ע סעיף ב' כתבו בשם יש אומרים, ופשיטא שלמעשה יש לחוש לברכה לבטלה, וצריך להפסיק במוסף. (ב"ח וא"ר)

ד כתב רבינו הב"י בסעיף ב': "אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת 'אתה' נזכר קודם שאמר 'חונן' - הווה ליה התחיל בשל חול, וגומר אותה ברכה. אבל אם היה יודע שהוא שבת, ושלא בכוונה התחיל תיבת 'אתה', אפילו אם הוא בתפלת שחרית שאינה פותחת ב'אתה' - אינו גומר ברכת 'אתה חונן', דחשבינן ליה כטעה בתפלת שבת בין זו לזו, דהרי יכול לומר 'אתה קדשת' או 'אתה אחד'" עכ"ל, כלומר דזה אינו מעכב בדיעבד.

ה והנה זה שפסק דבהתחיל אדעתא דחול צריך לגומרה, הולך לשיטתו לעיל סימן ר"ט, דפסק כדעת הרמב"ם דהעיקר תלוי בכוונה שבלב בתפלה. ואף שבפיו הוציא כתקונו, מכל מקום מאחר שחשב בלבו ההיפך - אין הברכה כלום. והגם שהביא שם גם דעת רש"י, דאם כיוון בהתחלת הברכה על ברכה אחרת אם סיים כתקונו יצא ע"ש - זהו משום דבעיא היא בגמרא אי אזלינן בתר כוונת תחלת הברכה או בתר סופה, אבל מכל מקום גם לרש"י העיקר

הוי הכוונה בלב. ולא הביא כלל דעת הראב״ד ועוד פוסקים, דכוונה לאו כלום היא, ולכן פסק כאן דכיון דבאומרו ׳אתה׳ כיוון לחול - צריך לגומרה, וכוונתו על כל התפלות של שבת, כמ״ש הלבוש. (א״ר סק״ה ות״ש סק״ד) ויש מי שפירש דכוונתו רק על שחרית, שאינה פותחת ב׳אתה׳, אבל בערבית ומנחה - גם רבינו הב״י מודה. (מג״א סק״ג) ואינו כן, דהא בערבית קיימינן, ועוד דלפי שיטתו אתי שפיר כמ״ש. אמנם לדינא וודאי כן הוא, שאין הכוונה מעכב, וגם בסימן ר״ט קיימא לן כן, שלא כדברי רבינו הב״י ע״ש. וגם בעיקר העניין לא דמי לשם, דהתם אמר: ׳ברוך אתה ד׳ אלקינו מלך העולם׳ בכוונה אחרת שהיא עיקר ותורף הברכה, אבל בתיבת ׳אתה׳ בלחוד מה בכך. ונראה שעיקר טעמו של רבינו הב״י הוא משום דבדין הוא להתפלל י״ח בשבת, אלא שלא רצו חכמים להטריחנו כמ״ש, ולכן אפילו בתיבת ׳אתה׳ בלחוד - אין קפידא אם יגמור הברכה, ומכל מקום לדינא לא קיימא לן כן. (עיין מחה״ש שהתנצל בעד המג״א דכוונתו לשיטת הראב״ד ע״ש, ותמוה מאד, דהא הב״י לא הביא כלל דעת הראב״ד בסימן ר״ט)

ו ובזה שנתבאר דכשידע שהוא שבת ושלא בכוונה התחיל ב׳אתה׳, דגם בשחרית אינו גומר ברכת חול, משום דיכול לומר ׳אתה קדשת׳ או ׳אתה אחד׳, ומזה משמע דאי לאו האי טעמא - היה צריך לגמור ברכת החול, ואם כן אם אמר ׳אתה חונן׳ צריך לגמור חונן הדעת. ואין הדעת נותנת כן, דכיון שידע ששבת הוא, אלא שעל פי העדר הכוונה והילוך הלשון אמר ׳אתה חונן׳, למה יהיה צריך לחתום?ולכן נראה לי דבאמת אפילו התחיל בכמה תיבות - בכהני גווני מפסיק ואומר של שבת. והטעם שכתב לאו דווקא, אלא דמשום דאיירי בתיבת ׳אתה׳, ניחא ליה לומר הך טעמא, ולהשמיענו דגם בשחרית כשאמר ׳אתה קדשת׳ או ׳אתה אחד׳ דאינו מעכב. וממילא דהוא הדין בערבית אם אמר ׳ישמח משה׳ או ׳אתה אחד׳, וכן במנחה כשאמר ׳ישמח משה׳ או ׳אתה קדשת׳, דכל של שבת אחד הוא. (כן נראה לעניות דעתי ועיין בבה״ל שנשאר בצ״ע)

ז ואם שכח ולא התפלל ערבית של שבת, דמתפלל שחרית שתים - פשוט הוא דלכתחלה יתפלל ׳ישמח משה׳ בשניהם, דלא שייך ביום לכתח(י)לה לומר ׳אתה קדשת׳, שאין זה אלא בהכנסת שבת. (ש״ת בשם של״ה) וכן אם לא התפלל שחרית ומתפלל מנחה שתים - יאמר בשניהם ׳אתה אחד׳. אמנם בדיעבד - אין עיכוב איך שאמר. ונראה לי דבשחרית כשמתפלל שתים: האחת לחובה והשנית לתשלומי ערבית, ומוכרח להקדים של חובה לשל תשלומין, ואם לא כן לא יצא, כמ״ש בסימן ק״ח. ולפי זה אם אמר בראשונה ׳אתה קדשת׳ ובשנייה ׳ישמח משה׳, אף על גב דאין עיכוב בדבר כמו שנתבאר - מכל מקום לא יצא, מפני שגילה בדעתו שהקדים תשלומין לחובה. וצריך להתפלל אחר כך עוד תפלה לתשלומין, ואיך שיאמר יצא, ולכתחלה יאמר ׳ישמח משה׳ כמ״ש, ויש ללמוד דין זה מדין הבדלה שנתבאר שם ע״ש.

ח דבר פשוט הוא דאף על גב שנתבאר דמי שסבור שהוא חול והתחיל ב׳אתה חונן׳ או בשאר ברכה - דצריך לגומרה, אם לא גמרה והפסיק באמצע וחזר לשל שבת, וגמר התפלה של שבת - דלית לן בה, ואין צריך לחזור ל׳אתה חונן׳ או לשאר ברכה לגומרה. (ש״ת בשם מחזיק ברכה)ויש מי שרוצה לומר בנמשך בברכות של חול עד ׳מברך השנים׳, והיה בחורף ולא אמר ׳טל ומטר׳ וגמר הברכה ונזכר וחזר לשל שבת וגמר התפ(י)לה - דצריך לחזור ולומר טל ומטר. והוראה תמוה(ה) היא, ואין ספק דכיון דחזר לשל שבת, אף על פי שלא גמר התפ(י)לה עדיין - אין צריך לחזור לשל חול בשום פנים. (שם)

ט וכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳: ״מי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת - לא יצא. ואם הזכיר של שבת בתוך י״ח, אף על פי שלא קבע ברכה לשבת - יצא. ובמוסף אפילו לא אמר רק: ׳ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף׳ - יצא״ עכ״ל. ודין זה, דהזכיר של שבת אף על פי שלא קבע ברכה לשבת - יצא, לא נזכר בגמרא ובפוסקים, ורבינו הב״י כתב דין זה בספרו הגדול מסברא דנפשיה ע״ש. ולפי זה לא יפה כח שבת מראש חודש, דבהזכרה בעלמא סגי. והוא דבר תמוה, דכיון דרבנן ת(י)קנו ברכה מיוחדת לשבת ויום טוב, נהי דהנוסחא אינה מעכבת - מכל מקום עיקרא דברכה למה לא תעכב? ומי גרע זה מ׳המלך הקדוש׳ בעשרת ימי תשובה, או ׳משיב הרוח׳ ו׳טל ומטר׳ בחורף דמעכב. ואי משום דמהראוי היה להתפלל כל י״ח ברכות כמ״ש, מכל מקום סוף סוף הא תקינו ברכה לשבת.

י ועוד דתניא בעירובין (מ׳:): ״שבת שחל להית בראש חודש או בחולו של מועד: ערבית שחרית ומנחה מתפלל כדרכו שבע, ואומר מעין המאורע בעבודה, ואם לא אמר - מחזירין אותו. ובמוספין מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע״ ע״ש. ואי סלקא דעתך דגם שבת די בדיעבד בהזכרה בעלמא, הווה ליה להשמיענו דכשלא התפלל של שבת - יצא בהזכרה בעלמא. וכן הרמב״ם בפרק י׳ מתפלה דין ז׳ שכתב: ״מי שטעה והתפלל של חול בשבת - לא יצא״ ע״ש, הווה ליה לומר: ׳ואם הזכיר של שבת בהזכרה בעלמא - יצא׳ שהרי חידוש גדול הוא. ועוד דבברכות (כ״א.) דאמר: ״הני דטעו ומדכרי דחול בשבת - גומרין הברכה״, כמ״ש בסעיף ד׳, לשמעינן רבותא טפי, שאפילו התפלל כל תפלה של חול - יצא, אם רק הזכיר של שבת. ועוד, דהלכה פסוקה דהכל הולך אחר החיתום, (שם י״ב.) ודין זה צע״ג. (גם המג״א סק״ה הקשה מסימן תפ״ז, דאם חתם ביום טוב

׳מקדש השבת׳ - לא יצא, אף על פי שהזכיר של יום טוב באמצע, ותירץ דזה גרע טפי ע״ש. ובסימן תפ״ז כתב דמיירי שלא הזכיר של יום טוב באמצע, וכבר נתעוררו עליו בא״ר סק״ז ובת״ש סק״ו, והאמת דטרח לתרץ באופן זה ובאופן זה. ומכל מקום לא חלקו המפרשים על הב״י למעשה)

יא ואם נסתפק אם הזכיר של שבת אם לאו: לפי דברי רבינו הרמ״א לקמן סימן תכ״ב - אין צריך לחזור, ויש שחולקין עליו וסבירא ליה דצריך לחזור, (ב״ח ומג״א שם) משום דבוודאי סירכיה דחול נקיט ואתי. ויש מי שאומר דאם קודם תפלתו היתה דעתו על שבת - אין צריך לחזור, דמסתמא אמר של שבת. ואם לא היתה דעתו על שבת - צריך לחזור, דבוודאי סירכיה דחול נקיט ואתי, (ט״ז שם) וכן עיקר לדינא.

יב טעה והתפלל של חול בשבת ולא הזכיר של שבת: אם עדיין לא עקר רגליו, והיינו שלא גמר תפלתו, או אפילו גמר תפלתו עד המברך את עמו וכו׳ ולא אמר עדיין ׳יהיו לרצון׳, או אפילו אמר ׳יהיו לרצון׳ ולא אמר עדיין תחנונים שרגיל לומר אחר התפלה, כמו ׳אלקי נצור׳, או שהוא רגיל בתחנונים אחרים - כל זה מיקרי לא עקר רגליו, ואינו חוזר לראש התפ(י)לה אלא לשל שבת. אבל אם גמר כל הדברים - מיקרי עקר רגליו, אף על פי שלא עקרם בפועל, וחוזר לראש התפלה. וש״ץ שטעה בתפ(י)לה בלחש - יש לו לסמוך על חזרת הש״ץ בזמן שיש חזרת הש״ץ, כמו בשחרית, ואין צריך לחזור ולהתפלל בלחש, כמ״ש לעיל סימן קכ״ו ע״ש.

יג הטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו - אינו חוזר, דהכל אחד, דהעיקר הוא ברכת ׳רצה במנוחתינו׳ כמ״ש. אמנם אם נזכר באמצע - פוסק ממנה ומתחיל בהראוי לתפ(י)לה זו, שבהם לא שייך הפסק באמצע, דאינם ברכות אלא שבחות בעלמא. (מג״א סק״ז)ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף - חוזר, לפי שאין עניין תפ(י)לת מוסף להתפ(י)לות האחרות, דב׳תכנת שבת׳ מדבר רק מענייני מוסף שאין להם שייכות להתפ(י)לות האחרות, וגם בתפ(י)לות האחרות לא נזכרה מוסף כלל. ואם כן גרע מהתפלל של חול והזכיר של שבת, דיצא לדעת רבינו הב״י, דהתם אין שקר. אבל כאן בכל התפ(י)לות כשהזכיר של מוסף - הוה כדובר שקרים, ולהיפך בשל מוסף כשהזכיר תפלה אחרת - הרי לא הזכיר קרבן מוסף כלל, ולא יצא אפילו הזכיר של שבת. ודעה ראשונה סבירא ליה דכיון דעל כל פנים התפלל של שבת, אף על פי שלא הזכיר של מוסף - יצא, ודבר תימא הוא. (עיין מג״א סק״ט וא״ר סקי״א שחולקים על הב״י, וסבירא ליה דצריך לחזור, וכן משמע בתוספות שלהי ראש השנה ע״ש, וכן פסק הגר״ז בסעיף י״א והשמיט לגמרי דעה ראשונה ע״ש, והת״ש סק״ט התאמץ לדחות ואין בדבריו טעם כעיקר ע״ש, ונראה עיקר כדעת היש אומרים ודו״ק) (יום טוב דינו כשבת בתפ(י)לה, וגם יום טוב שני כן הוא)

יד יש מקומות שבברכת ׳רצה במנוחתינו׳ בערבית אומרים: ׳וינוחו בה׳, ובשחרית: ׳וינוחו בו׳, ובמנחה: ׳וינוחו בם׳. (מג״א סק״ג) ונראה לי הטעם דהנה שבת נקראת בתורה לשון נקבה ולשון: ״זכר כי קדש היא לכם, מחלליה מות יומת״ (שמות לא, יד) - הרי לשון נקבה, וכתיב בויקהל: (שם לה ב) ״וביום השביעי... כל העושה בו מלאכה״, וכן כתיב: (שם כ, ז) ״זכור את יום השבת לקדשו״, וכן ״שומר שבת מחללו״ (ישעיה נו, ב) - הרי לשון זכר. ולכן בלילה שיש בתורה לשון נקבה ׳ליל׳ - אומרים ׳בה׳, ו׳יום׳ הוא תמיד לשון זכר בתורה - לכן אומרים בו, ובמנחה שהוא סמוך לערב כלול משניהם, אומרים ׳בם׳. (וכפי המדות גם כן אתי שפיר ודו״ק) ואומרים: ׳ישראל מקדשי שמך׳ כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, ויש שכתבו ׳אוהבי שמך׳ והוא תמוה, וגם אין המנהג כן. (עיין מג״א שם)

טו ואחר התפ(י)לה אומרים ׳ויכולו׳, ואף על פי שאמר כל אחד בתפלה - מכל מקום חוזרים לומר כולם כאחד בקול רם ומעומד, דאף על גב דכבר העדנו כולנו בלחש, ובדיעבד יוצאים ידי עדות בזה - מכל מקום ממבחר העדות להעיד כולם כאחד ובקול רם, כדכתיב: ״ושמע(ה) קול אלה והוא עד וגו׳״, וגם משום יום טוב שחל להיות בשבת, דאין אומרים בתפ(י)לה ׳ויכולו׳, וגם להוציא את מי שאינו יודע. ולכן יחיד המתפלל בלא מניין - לא יחזור לומר ׳ויכולו׳, ואם ירצה לומר לא יכוין לשם עדות, אלא כקריאה בתורה. (ט״ז סק״ה)

טז ואחר כך אומר הש״ץ ברכת מעין שבע, והיינו: ׳ברוך... מגן אבות... רצה במנוחתינו׳ עד ׳מקדש השבת׳, דאף על גב דאין חזרת הש״ץ בערבית, מכל מקום מפני שבתי כנסיות שלהן היו בשדות, ויש שמאחרין לבא לבית הכנסת להתפלל ערבית - תקנו ברכה זו, כדי שבעוד שיאמר הש״ץ ברכה זו - יגמ[ו]רו היחידים תפ(י)לתם, כדי שלא ישארו יחידים בשדה, שיש סכנה בזה. ולכן נשארה תקנה זו גם היום, אף שבתי כנסיות שלנו הם בעיר. ויש בברכה זו מעין שבע ברכות של תפלת שבת, כיצד: ׳מגן אבות בדברו׳ כנגד ׳מגן אברהם׳, ׳מחיה מתים במאמרו׳ כנגד ׳מחיה המתים׳, ׳האל הקדוש שאין כמוהו׳ כנגד ׳אתה קדוש׳, ׳המניח לעמו ביום שבת קדשו׳ כנגד ׳רצה במנוחתינו׳, ׳לפניו נעבוד ביראה׳ כנגד ׳רצה׳ וכו׳, ׳עבודת ישראל עמך׳ ו׳נודה לשמו׳ כנגד ׳מודים׳, ׳אדון השלום׳ כנגד ׳שים שלום׳. (א״ר בשם אבודרהם)ולכן ביום טוב שחל בשבת - אין מזכירין בה של יום טוב, כיון דהתקנה לא היתה אלא בשביל סכנה, לכן לא תקנו שיזכירו בה של יום טוב, ואומרים אותה כבכל השבתות. ואף כשחל יום טוב בערב שבת, דאז הכל פנוים ואין מאחרין לבא לבית הכנסת - מכל מקום התקנה לא זזה ממקומה, ואומר הש״ץ גם אז ברכה זו, דלא פלוג רבנן.

יז וחייבין כל הציבור לשמוע ברכה זו מפי הש״ץ, ולא ידברו כלל, וגם בשעת אמירת ׳ויכולו׳ אסור לדבר. אבל היחיד לא יאמרנה, דלא נתקנה אלא לש״ץ כנגד חזרת הש״ץ. והמנהג שהציבור אומרים ׳מגן אבות׳ עד ׳זכר למעשה בראשית׳, דאין בזה ברכה שנחשוש לברכה לבטלה. ומיהו יש מקומות שאין הציבור אומרים כלל, ונכון הוא. וכן יחיד המתפלל שלא בציבור - וודאי שאין לו לומר ברכה זו, ואם רוצה לומר מן ׳מגן אבות׳ עד ׳זכר למעשה בראשית׳ אין מוחין בידו. ולא נתקנה אף בציבור אלא בבית הכנסת ובבית המדרש קבוע או מניין קבוע, אבל כשמתפללים שם באקראי, כמו בבית חתנים או בבית אבלים או סיבה אחרת - אין אומרים אותה כלל. ויש שאומרים ׳מגן אבות׳ עד ׳זכר למעשה בראשית׳ ואין מוחין בידם, אבל אין בזה טעם וריח. וכללו של דבר: לא נתקנה אלא במניין קבוע שיש שם ספר תורה. (שכנה״ג) ולכן כשקובעים מניין על איזה זמן, ויש שם ספר תורה - אומרין אותה, ואם לאו - לא יאמרו, והאומרה הוי ברכה לבטלה. וכן יש מקומות שאומרים אחר קדיש שלם ׳מזמור לדוד ד׳ רועי׳ וחצי קדיש וברכו, וגם זה אינו אלא במניין קבוע כמו ברכת ׳מגן אבות׳, ויש טועים בזה וצריך להזהירם על זה. (עיין מג״א סקי״ד שכתב לעניין ברכת מעין שבע במניין שאינו קבוע דאין מוחין בידם כשיאמרו, וחלקו עליו הגדולים כמ״ש הפמ״ג שם, שיש בזה חשש ברכה לבטלה ע״ש)

יח אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל, פסק רבינו הב״י בסעיף י״ג דאם שמע מהש״ץ ברכת מעין שבע מראש עד סוף - יצא, וטוב לאומרה עם הש״ץ. (שם סקט״ו) והטעם שמקילינן בזה, משום דתפלת ערבית רשות. (שם)והטור הקשה על דין זה ע״ש, ובאמת הרי כמה פעמים נתבאר דאצלינו הוי כחובה, ומכל מקום כל הגדולים הסכימו לזה לדינא. אמנם זהו וודאי דאם לא שמעה מש״ץ - אין לו לאומרה בפני עצמו ביחידות, שלא נתקנה אלא לש״ץ בציבור, ואם אמר - עולה לו. (שם, ויש מי שכתב דבשבת לא הוה תפלת ערבית רשות, ולא משמע כן מכל רבותינו, ואי משום קידוש - הרי יקדש על הכוס. וכן לפי דין זה שבת שחל בו יום טוב, והתפלל של יום טוב ולא הזכיר של שבת - יכול לסמוך על שמיעתו מש״ץ ברכת ׳מעין שבע׳)

סימן רסט

א בזמן הש״ס היו מקדשין בבית הכנסת. ואף על גב דאין קידוש אלא במקום סעודה, אמנם בזמנם היו בבית הכנסת חדרים סמוכים, והיו אורחים מצויים שם, ואצלם הוי מקום סעודה. (פסחים ק׳.)ואם כן במקום שאין אורחים הסמוכים לבית הכנסת - אין הקידוש מועיל כלל, ולכן צעק הטור על מנהגינו שעושים קידוש בכל בתי כנסיות, והוה ברכה לבטלה, כיון שאין אורחים אצלינו ע״ש. וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בפסחים, (ק: ד״ה ׳ידי׳) וזה לשונם: ״והיכא דליכא אורחים סמוך לבית הכנסת - אין לקדש, דהוה ברכה לבטלה, דקיימא לן כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה״ עכ״ל, וכן כתב הרא״ש ע״ש.

ב אמנם יש מרבותינו שכתבו דתקנה קבועה היא, ואי אפשר לבטלה אפילו כשאין אורחים, כמו בברכת ׳מעין שבע׳ דהתקנה היתה משום מזיקין, דהאידנא לא שייך כמ״ש בסימן הקודם, ועם כל זה לא בטלה, והכי נמי כן הוא. (ר״ן שם)וכן מצאנו להרמב״ם, שהשיב לאשר שאלוהו: אם במקום שכולם בקיאים בתפלה אם צריך חזרת הש״ץ, והשיב בזה הלשון: ״הואיל שתקנו חז״ל להוריד את הש״ץ... כמו שתקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים, ונתחייבו כל בתי כנסיות אף על פי שאין שם אורחים וכו׳״ עכ״ל. (בחלק האחרון של התשב״ץ בחוט המשולש סימן ל״א)וראיתי מי שכתב שמעולם לא היתה תקנה קבועה בזה, אלא שנהגו כן מעצמם, ולא דמי לתקנת חזרת הש״ץ וברכה מעין שבע. (ב״ח) ולעניות דעתי נראה להדיא מלשון הש״ס שם: ׳ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא׳, משמע שתקנה קבועה היתה, דאם לא כן הוה ליה למיפרך למה שבקינן להו לקדושי בבי כנישתא, כדפריך כן בראש השנה. (ט״ו:)וכן כתב הרשב״א בתשובות (סימן ל״ז ושכ״ג) וזה לשונו: ״דמעיקרא תקנו לקדש בבית הכנסת, ועיקרה של תקנה משום אורחין, ותקנו לקדש בין איכא אורחין בין ליכא אורחין, דומיא דברכה מעין שבע וכו׳״ עכ״ל. ועוד כתב שם דזהו מחלוקת ישנה בין אבות העולם, דרב האי גאון ור״י אבן גאות מן האוסרים בדליכא אורחים, ורב נטרונאי מן המתירין ועמו חבל נביאים, וכבר פשטה הוראה כמותן עכ״ל. וכן כתב המגיד משנה בפרק כ״ט דין ח׳ על מ״ש הרמב״ם: ולמה מקדשין בבית הכנסת מפני האורחין וכו׳ עכ״ל, וכתב: ״המכל מקום ועכשיו... ואף על פי שאין אורחין אוכלין, לפי שכיון שנתקן - לא זזה תקנה ממקומה״ עכ״ל.

ג והרא״ש בשם רבינו יונה כתב דקידוש במקום סעודה אינו אלא מדרבנן, אבל מן התורה - יצא גם שלא במקום סעודה, וכיון שיש בני אדם שאין יודעין לקדש - מוטב שישמעו בבית הכנסת ויוצאים ידי חובתן מן התורה על כל פנים ע״ש. וזה לא ניחא לרוב הפוסקים הסוברים דקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, ומן התורה יוצאין בתפ(י)לה, כמ״ש בסימן רע״א. ואם כן גם לאלו אין תועלת, דמן התורה הלא יצאו בתפ(י)לה, ומדרבנן אין תועלת אם

לא שנאמר דהתועלת הוא לאותם שלא התפללו גם כן, ועכשיו אינו מצוי זה. או אפשר דרבינו יונה סבירא ליה דקידוש על היין - דבר תורה, ובסימן רע״א יתבאר בזה בס״ד.

ד ורבינו הב״י כתב: ״נוהגין לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה, ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים... ועכשיו... לא בטלה התקנה... אבל יותר טוב להנהיג שלא יקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל״ עכ״ל. ובאשכנז נהגו לקדש, וכן המנהג במדינתינו בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות. אמנם המתפללים נוסח ספרד - לא נהגו לקדש. וכתב רבינו הרמ״א דנהגו לעמוד בשעה שמקדשין בבית הכנסת עכ״ל. כלומר אף על גב דבבית מקדשין מיושב, כמ״ש בסימן רע״א, דהמנהג לקדש מיושב - מכל מקום בבית הכנסת מקדשין מעומד, והטעם מפני כבוד הציבור. וזהו להש״ץ המקדש, ולא לכל הציבור, וכן כתב הלבוש. ויש מי שפירש דכל הציבור צריכין לעמוד, (א״ר) וכתבו שהוא סגולה לעי(י)פות הברכים, ומימינו לא ראינו מנהג זה. וגם מ״ש הטור בשם הגאון: שסגולה ליתן היין בתוך העינים ע״ש. וגם זה לא ראינו המנהג בקידוש רק בהבדלה. (ובברכות מ״ג: משוה בזה קידוש להבדלה)

ה וזה שכתב: ׳שמטעימו לקטן׳ - אין זה כמאכיל איסור בידים לקטן, שיש סוברין לקמן בסימן שמ״ג, דאף איסור דרבנן אסור ליתן בידים, דבזה אין איסור כלל לקטן, דלא אסרינן להאכיל הקטן בלא קידוש, דבזה אין חייבים לחנכו כדי שלא יחלש לבו, מידי דהוה אתעניתים דלא מחנכינן להו כלל. (עיין מג״א)ויש מי שכתב דנותנין לקטן שלא הגיע לחינוך, (ב״ח) וכן המנהג עתה ליתן להרבה קטנים מעט מעט, והמה קטנים שלא הגיעו לחינוך. אבל בשם הרשב״א כתבו ליתן דווקא לקטנים שהגיעו לחינוך מהטעם שכתבנו, ואם אין קטן בבית הכנסת ישתה גדול כל הכוס, ויסמוך על הדעה שבסימן רע״ג בשם הגאונים, דבכהני גווני מיקרי במקום סעודה, ויכול לאכול במקום אחר ע״ש. או המקדש ישתה כל הכוס ויכוין לצאת ידי חובתו בקידוש זה, ובביתו יקדש בשביל בני ביתו. ונוהגין לקנות מצוה זו דיין לקידוש והבדלה בדמים, (מג״א) וחושבין זה למצוה רבה, וב׳מי שבירך׳ בשבת לאחר קריאת התורה קבעו ברכה למי שנותן יין לקידוש ולהבדלה, ככתוב בסידורים.

סימן רע

א המנהג לומר פרק ׳במה מדליקין׳, מפני שיש בו דיני הדלקה, ואולי עשה שלא כדין, שהדליק שמנים ופתילות שאסור להדליק בהן - ילך ויתקן. וגם מפני שיש בו המשנה: ״שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר״, ועל ידי האמירה יזכור על זה.

ב ולפי זה יש לנו לאומרו קודם תפלת ערבית, דאחר תפלת ערבית הלא אין בידינו לתקן, שכבר קבלנו עלינו את השבת ב׳ברכו׳. ויש מקומות שאחר תפלת ערבית אומרים זה, ואינו נכון. ויש מי שכתב דמפני שאצלינו לא נהגו להדליק בפתילות ושמנים האסורים - לכן לא חיישינן לזה. (ב״ח)ולי נראה טעם אחר, דבשלמא בזמן הקדמון שהיו מתפללים ערבית בעוד היום גדול, ואצלם היה קבלת שבת ב׳ברכו׳ - שפיר הוה תקון למי שעבר על זה. אבל עכשיו שאין מקדימין כל כך להתפלל, ואצלינו הוה קבלת שבת ב׳מזמור שיר ליום השבת׳ ו׳לכה דודי׳, אם כן אפילו נאמר קודם ׳ברכו׳ - הא כבר קבלנו עלינו את השבת ואי אפשר לתקן, וגם ברוב מקומות הוא אחר השקיעה, ולפיכך לא נהגו לדקדק בכך. וכבר כתבנו בסימן רס״ז שיש אצלינו מי שאין אומרים כלל ׳במה מדליקין׳, אלא מאמר מזוהר תרומה כגוונא וכו׳ ע״ש, והכל מטעם שבארנו.

ג יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת ובחול המועד, וגם ביום טוב שחל להיות בשבת, ואין אומרים אז גם המזמורים ו׳לכה דודי׳, רק ׳מזמור שיר ליום השבת׳. דכשנאמר אז ׳פני שבת נקבלה׳ - הוי בזיון ליום טוב, דמשמע ולא פני יום טוב. מיהו הספרדים מתחילין מן ׳מזמור לדוד׳, והכל כפי המנהג. ויש שכתב דאין אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה, ואין המנהג כן. (עיין ב״ח וט״ז ומג״א)

סימן רעא

א שנינו בברייתא בפסחים: (ק״ו.) ״זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ ז) - זוכרהו על היין בכניסתו״. דזכירה כתיב על היין - ׳זכרו כיין לבנון׳, (הושע יד ח) ׳נזכירה דודיך מיין׳ (שיר השירים א ד) (תוספות). ונראה דקידוש על היין אסמכתא הוא, (שם) ועוד אפשר לומר דקידוש על היין דבר תורה, אבל הך דהמברך צריך שיטעום - זהו מדרבנן. (שם)ונסתפקו רבותינו בעלי התוספות אם קידוש על היין דבר תורה או מדרבנן, והרמב״ם בריש פרק כ״ט כתב: ״מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר: (שמות כ ח) ״זכור את יום השבת לקדשו״, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. וצריך לזכר[י]הו בכניסתו וביציאתו: בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה... ומדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין וכו׳״

עכ״ל. הרי כתב מפורש דמן התורה יוצא בדברים בלבד. ולפי זה מן התורה יצאנו ידי חובה בתפ(י)לה, בברכת ׳רצה במנוחתינו׳ שברכנו ׳מקדש השבת׳, והקידוש שעל הכוס הוא מדרבנן. ובמכילתא איתא: ׳זכור את וגו׳ - קדשהו בברכה׳, וכן פסיקא להו לגדולי האחרונים דזהו מדרבנן, (מג״א סק״א והשג״א סימן ס׳) וכן כתב הסמ״ג בעשין, (כ״ט) דמן התורה הוא בדברים בעלמא ע״ש.

ב אבל מדברי רש״י בברכות (כ:) שכתב: ׳קידוש היום מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ״זכור את יום השבת לקדשו״ - זכרהו על היין׳ עכ״ל, משמע להדיא שהוא מן התורה, וכן כתב המפרש ריש נזיר (ד׳.), דקידוש על היין מושבע ועומד מהר סיני הוא ע״ש. וכן כתב הר״ן בפסחים שם, דקידוש היום על הכוס הוה דרבנן, וקידוש הלילה - הוי דאורייתא, דדרשא גמורה היא. וכן מוכח מדבריו בפרק ב׳ דשבת, שאומר הש״ס: (שבת כג ב) דנר חנוכה עדיף מקידוש היום, משום פרסומי ניסא. והקשה הר״ן היכי דחינן קידוש היום דאורייתא מפני נר חנוכה דרבנן, ותירץ שיכול לקדש על הפת ע״ש. ואי סלקא דעתך דמן התורה יוצא בדברים בעלמא בתפ(י)לה, אין התחלה לקושיתו. (ע״ש באנשי שם ואינו כן ודו״ק) ולדבריו לאו דווקא יין, דהוא הדין פת, מיהו על איזה דבר צריך לקדש מן התורה. ובשם הראב״ן הביאו דעל היין דווקא הוי מן התורה, דדרשא גמורה היא ׳זכרהו על היין׳, וכן כתב באור זרוע הגדול. (סימן כ״ה)

ג ולעניות דעתי נראה ראיה לדעה זו ממאי דאמרינן בפסחים (קי״ז.): ״אמר רב אחא בר יעקב: צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא: ׳זכור את יום׳, וכתיב התם: ׳למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים׳ ע״ש. ועתה, אי סלקא דעתך דמן התורה יוצא בתפ(י)לה - הוה ליה לתקוני להזכיר יציאת מצרים בתפ(י)לה, דזהו עיקר הקידוש מן התורה. ואפילו אם נאמר דזהו אסמכתא בעלמא הזכרת יציאת מצרים, מכל מקום היכי שבקינן לעיקר קידוש מן התורה. אלא וודאי דגם מן התורה אינו יוצא בדברים בעלמא. וכן מבואר מירושלמי ברכות ריש פרק אלו דברים שאומר שם רבי זירא דנלמד מדברי שניהם: מבדילין בלא יין ואין מקדשין בלא יין ע״ש, דלאו דווקא יין אלא הוא הדין שאר משקה. והנה בתקנתא דרבנן מפורש בירושלמי שם פרק אין עומדין דגם הבדלה הוי על הכוס, ורבי זירא בעצמו אומר שם שתקנו גם בתפ(י)לה גם על הכוס, אלא וודאי דמדאורייתא קאמר, דקידוש גם מן התורה צריך איזה דבר, לפיכך החמירו ביין דווקא. אבל הבדלה - די בתפ(י)לה מן התורה, לפיכך לא החמירו בה להצריך דווקא יין.

ד וזה לשון הבה״ג (ד׳ י״ב:): ״מחייבינן לקדושי ליומא דשבתא וליומי טבא בצלותא ועל כסא דחמרא, דכתיב: ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ - זכרהו על היין בכניסתו, מכאן סמכו חכמים לקידוש היום מן התורה. אין לי אלא שבת, חג המצות מניין - ת״ל ׳למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים׳ (דברים טז ג). חג שבועות מניין - ת״ל וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים (דברים טו טו). חג הסוכות מניין - ת״ל וזכרת וגו׳. ואף על גב דמידכר בקידושא - צריך לאדכורי בצלותא ובברכת המזון. מאי טעמא, זכור וזכרת כי עבד וגו׳ - תרין קראי כתיבי, ואתו מועדות ילפינן משבת: מה שבת בתפ(י)לה ועל הכוס, אף יום טוב בתפ(י)לה ועל הכוס עכ״ל. ולא קחשיב ראש השנה, דאין צריך דרשא, דבהדיא אקרי ׳זכרון תרועה׳ (ויקרא כג כד), וכיון דהדרשא הוא מלשון ׳זכרון׳ - פשיטא דראש השנה דמי בזה לשבת. ומלשונו משמע דהוה דרבנן, שהרי אומר: ׳מכאן סמכו וכו׳, ועוד דמשוי שבת ליום טוב, וקידוש ביום טוב וודאי דהוי מדרבנן, כמ״ש המ״מ שם דין י״ח. (מג״א סק״א)וקידוש היום הוי גם כן דרבנן רק מפני כבוד היום, ולכן לא תקנו בו דברים, דעיקר הקידוש הוא בלילה בכניסת שבת, כמ״ש הראב״ד שם פרק כ״ט ע״ש.

ה נשים חייבות בקידוש היום - דבר תורה, ואף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, משום דאיתקש ׳זכור׳ ל׳שמור׳, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, ד׳שמור׳ הוא בלא תעשה, ועל לא תעשה נשים מצוות - איתנהו גם בזכירה. (ברכות כ׳:)וכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: שמוציאות את האנשים, הואיל וחייבות מן התורה כמותם עכ״ל. ואפילו להסוברים דקידוש על הכוס מדרבנן, דמן התורה יוצאים בתפ(י)לה - מכל מקום שוים האנשים והנשים, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וגם נשים כן הוא, דמן התורה יוצאות בתפ(י)לה, ועל הכוס חייבות מדרבנן, אם כן עומדים בחדא דרגא וביכ(ו)לתן להוציאם. ויש רוצים לומר שאינן מוציאות אנשים, כמו במגילה לקמן סימן תרפ״ט. (רש״ל וב״ח) ואינו עיקר, דבשם כיון דברבים הוא - זילא מילתא, כמ״ש התוספות בסוכה (ל״ח.), מה שאין כן בקידוש, וכן כתבו מפרשי הש״ע. (הט״ז והמג״א סק״ב)

ו ונראה לכאורה דאימתי מוציאין זה את זה - כששניהם התפללו או שניהם לא התפללו, דחיובם שוה. אבל אם האחד התפלל והשני לא התפלל - אין המתפלל מוציא ידי חובת של מי שלא התפלל, לדעת הפוסקים דמן התורה יוצאים בתפ(י)לה, ואם כן מי שהתפלל חיובו רק מדרבנן, ומי שלא התפלל חיובו מן התורה, ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. אך לפי זה לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל המשפחות, שהבעל הבית מקדש ומוציא אשתו ובנותיו וכלותיו, אף על פי שלא התפללו. אמנם האמת דזהו רק בברכת הנהנין וברכת המזון, ולא כן בברכת המצות, שאחד יכול להוציא את חבירו אף שכבר יצא ידי חובתו, מטעם ד׳כל ישראל ערבים זה בזה׳, כדאיתא סוף פרק ג׳ דראש השנה, ולכן איש ואשה יכולין להוציא זה את זה בכל גווני. ויש מי

שרוצה לומר דאשה אינה בכלל ערבות, (דגמ״ר) ודבר תמוה הוא. והרא״ש שכתב סברא זו בריש פרק ג׳ דברכות, אינו אלא במצוה שאין להאשה שייכות בזה ע״ש, אבל במה שהיא מחוייבת - שוה היא לגמרי לאיש. (וכן כתב הגרע״א בגליון הש״ע ובתשובות)

ז דבר פשוט הוא שהקטן אינו מוציא את הגדול ואת האשה, שהרי אינו בכלל חיוב, ואף כשהוא בן י״ג ויום אחד, אם לא ידענו בבירור שהביא שערות - אינו יכול להוציא את האשה כשלא התפללה, מפני שאז חיובה מדאורייתא, ובדאורייתא לא אמרינן חזקה שהביא סימנים, כמ״ש בחושן משפט סימן ל״ה לעניין עדות. (מג״א ססק״ב)אך כשהתפללה - אין חיובה אלא דרבנן, ובדרבנן אמרינן חזקה זו. ואף שיש סוברים דקידוש על הכוס דבר תורה כמ״ש - מכל מקום בזה אנו יכולים לסמוך על הסוברים דמן התורה די בתפ(י)לה, מפני שגם בעיקר דבר זה דלא אמרינן בדאורייתא חזקה זו יש לפקפק קצת. (עיין תו״ס ב״ב קנ״ד. ד״ה ׳ועוד׳, ובנודע ביהודה אה״ע סימן ס״א, ובחי(י)בורינו אור לישרים סימן ח׳ אות ג׳)

ח ודע דלמי שסובר לעיל בסימן קצ״ג דגם בלשון הקודש אינו יכול להוציא לאחרים אלא אם כן מבין הלשון, אבל כשאינו מבין - אינו יוצא אלא אם כן אומר אחריו מלה במלה, דבכהני גווני אף כשאינו מבין - יצא, אם כן הני נשי דידן דרובן אינן יודעות בלשון הקודש אינן יוצאות בקידוש, אלא אם כן אומרות מלה במלה אחרי המקדש, ואין המנהג כן. אמנם באמת בארנו שם סעיף ד׳ דהעיקר כדעת רש״י, דבלשון הקודש - אף מי שאינו מבין יוצא בשמיעה בעלמא, ומהמנהג ראיה לדברינו ע״ש.

ט איתא בפסחים (ק״ה.): כבוד יום קודם לכבוד לילה, שאם אין לו יין הרבה או מיני מגדים שיהיה לשתי הסעודות - כבוד יום קודם, דעל העונג מצווה יותר ביום מבלילה. וראיתי למהרש״ל (יש״ש גיטין פ״ד סימן נ״א) שקורא תגר על העולם שאוכלים דגים בלילי שבת ולא בבוקר, דכיון דכבוד יום קודם - הוה ליה להניח לסעודה שנייה, וכן היה הוא נוהג ע״ש. ולעניות דעתי נראה ללמד זכות, דלכן פירשו רש״י ורשב״ם לעניין יין הרבה ומיני מגדים כמ״ש, ולמה לא פירשו סתם לעניין מאכלים טובים, דמיני מגדים היינו פירות, כדכתיב: ׳פרי מגדים׳. משום דזהו וודאי דמאכלים שאי אפשר להיות ביום כמו בלילה, כמו דגים חמים או מרק ובשר חם, שבהכרח כשנשארים על יום מחר יתקלקלו מהטעם הקודם, דהא זהו עיבור צורה שבקדשים - פשיטא שאין לנו להניח מלאכות בלילה מפני שאי אפשר כן למחר. ואם כן פת חטים לא נאכל בלילה, שהרבה טוב הפת בלילה יותר מביום כידוע. אלא שזה וודאי לא צוותה תורה לבלי לאכול בלילה מפני שאין למחר כיוצא בזה, ולכן פירשו לעניין יין ופירות דלא יתקלקלו עד למחר - בזה כבוד יום קודם. ולכן דגים חמים שהעולם מחבבים אותם יותר מן קרים, וזה אי אפשר להיות ביום - לכן אנו אוכלים זה בלילה, וכן מרק חם וטוב. וכנגד זה אנו מטמינים בתנור על למחר מאכלים שצריכים הרבה הצטמקות, וכן הקוגי״ל לכבוד יום, ושפיר עבדי עמא קדישא. (ובזה אתי שפיר הזוהר יתרו (ד׳ קנ״ז) שהביא המג״א סק״ד וזה לשונו: ״בעי לסדר פתורא בלילא דשבתא בנהמא ובמזוני, רי״א אפילו ביומא דשבתא נמי״ עכ״ל. וקשה, מאי ׳אפילו׳, הא כבוד יום קודם. ולפמ״ש הכי פירושו: דבעי לסדר פתורא בלילא בנהמא ובמזוני, אף על פי שהלחם והמזונות של לילה טובים משל יום, משום דהם חמין. ואם כן הייתי אומר, דביום השבת כיון דאי אפשר כשל לילה, לא לסדר כלל אלא יאכל דבר מה - קמ״ל דכל מה שאתה יכול להכין תכין)

י והא דכבוד יום קודם - זהו בשארי דברים מצ(ו)רכי סעודה. אבל אם אין לו אלא כוס אחד יין - קידוש הלילה קודמת לשל יום, דעיקר הקידוש הוא בלילה כמ״ש. ולכן אם אין ידו משגת להכין יין לקידוש ולהכין צ(ו)רכי סעודה לכבוד הלילה ולכבוד היום ולקידוש היום - מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה ממה שיכין צ(ו)רכי הסעודה, או ממה שיקנה יין לקידוש היום. אמנם לחם קודם לכל דבר, שלא יהא רעב ולאכול לקיום הג׳ סעודות. ונראה דגם קידוש היום קודם לשארי מאכלי היום, לבד לחם. ויש מי שאומר דאפשר דכבוד היום עדיף מקידוש היום, דהקידוש הוא מפני הכבוד. (עיין מג״א ססק״ג) אבל העיקר כמ״ש, וכן מבואר מירושלמי שהביאו תוספות בפסחים (קי״ג.) שאומר: ׳איזהו כבוד יום - בורא פרי הגפן׳ ע״ש. (וכן כתב הא״ר וגם המג״א ספוקי מספקא ליה ע״ש)

יא כתב רבינו הב״י בסעיף א׳: כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד עכ״ל, והיינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו, (מג״א סק״א) וממילא דיאכל מיד, משום קידוש במקום סעודה, ואפילו קודם שתחשך, (ט״ז סק״א) ויכול לאכול על ידי קידוש זה, (שם) וכבר בארנו בזה בסימן רס״ז ע״ש. ופשוט הוא דאם אינו יכול עדיין לאכול - שיוכל להמתין איזה שעות בלילה. (מ״ע בתשובות)וראיתי מי שכתב שיקדש דווקא קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו׳ הוא מזל צדק - לכן יקדש בצדק. (מג״א שם) ולעניות דעתי הוא תמוה, דחס ושלום לומר שאנחנו תחת המזלות, ואדרבא ראיתי בקדמונים שהאומות הקדמונים היו יושבים בשבת בחשך ובוכים, מפני שהמזלות של שבת מורים לרעה. והקב״ה צוה אותנו להיפך, להדליק הרבה אור ולהתענג עצמינו, להראות שאנו למעלה מהמזלות. ואותנו לקח ד׳ להוציאנו ממערכת השמים, ואיך נאמר כזה וצע״ג, והבוטח בד׳ חסד יסובבנו. (המג״א שם הביא ירושלמי ריש ברכות שדרך לאכול שעה או שתים בלילה ע״ש, אמנם ע״ש בפירוש חרידים דשתים הוא שתי חלקי שעה, ומטעם

דבתי כנסיות היו בשדות רחוק מהעיר, ועד שיבואו נמשך הזמן ממילא, ואדרבא מדתירץ שם באילין כופרנייא ע״ש - משמע דמצוה לאכול מקודם ודו״ק)

יב כיון שהגיע זמן קידוש, דהיינו משחשיכה, אפילו לא קיבל שבת עדיין - אסור לאכול או לשתות אפילו מים ואפילו טעימא בעלמא, עד שיקדש, מפני כבוד השבת. דשבת קבעא נפשה בהגיע זמנה, אף שלא קיבל שבת עדיין, וחלה עליו חובת קידוש, ואסור לו לטעום כלום עד שיקדש. אך להדיח פיו - אין קפידא, כיון שאינו מכוין לטעימא. (מג״א סק״ה)ואם קיבל שבת מבעוד יום - אסור לו לאכול ולשתות ולטעום עד שיקדש, כיון דקיבל שבת. ויכול לקדש ולאכול ולהתפלל ערבית אחר כך, ובלבד שיהיה יותר מחצי שעה לזמן קריאת שמע של ערבית, דאם לא כן הרי אסור לאכול מצד קריאת שמע, כמ״ש בסימן רל״ב. ודע, דאפילו אם אין לו רק כוס אחד של יין ורוצה להניחו על ברכת המזון - הקידוש קודם, אפילו למאן דסבירא ליה ברכת המזון טעונה כוס, אף על גב דבהבדלה אינו כן, כמ״ש בסימן רצ״ו. (שם) ואפילו יכול לקדש על הפת - לא יעשה כן, אלא יקדש על היין, ויברך ברכת המזון בלא כוס.

יג ולא לבד שאסור להתחיל לאכול ולשתות בהגיע זמן קידוש, דזה גם בהבדלה כן, אלא אפילו היו מסובין לאכול מבעוד יום, דבכהני גווני בהבדלה כשהתחיל בשבת לאכול מבעוד יום - אין צריך להפסיק, אפילו נמשך הסעודה כמה שעות בלילה, אבל בקידוש אינו כן, דמפני כבוד השבת - צריך להפסיק מסעודתו ולקדש. אך אין צריך להפסיק לגמרי בעקירת שלחן ובברכת המזון, אלא פורס מפה ומקדש, כלומר כמו בכל שבת שמביאין הלחם משנה קודם קידוש, ומניחין אותו על השלחן ופורסין עליו מפה ומקדש כמו שיתבאר, כמו כן עושין עתה, והכי איפסקא הלכתא. (פסחים ק׳.)

יד וכיון שהוא עומד באמצע הסעודה כיצד יעשה בברכת בורא פרי הגפן של קידוש ובברכת המוציא: דעת המאור והסמ״ג שמקדש בלא ברכת הגפן, ואוכל בלא ברכת המוציא, כיון שהוא באמצע הסעודה. אבל הרי״ף כתב: פורס מפה ומקדש, ואחר כך מברך המוציא, וגומר סעודתו ומברך ברכת המזון. ומבואר מדבריו דהגפן אין צריך, והמוציא צריך, וכן כתב הבה״ג. והטעם: דברכת המוציא הוה הקידוש הפסק, דכיון דנתקדש היום - אסור באכילה, (רא״ש) וכיון שאסור באכילה ומחוייב לעשות קידוש - שני דברים אלו מחייבין אותו לברכת המוציא. מה שאין כן ברכת הגפן שהוא קודם קידוש, אף על פי שאסור לשתות, מכל מקום מדעדיין לא הפסיק בקידוש - אין צריך לברך. ודבר זה מפורש בירושלמי ברכות (פ״א הלכה ה׳) שאין צריך בורא פרי הגפן ע״ש, וממילא מובן דאם מקדש על הפת שאין צריך המוציא, דזהו כברכת בורא פרי הגפן. והטור הביא דיעה שגם ברכת הגפן צריך לברך קודם קידוש, והטעם דכיון דאסור לשתות - ממילא דחל עליו חיוב ברכה, דזהו כהפסק גמור, ולא מצאנו מפורש מי שיסבור כן. (עיין ב״ח וט״ז סק״ה ואינו מוכרח) וגם אפילו ימצא מי שיסבור כן - לא חיישינן לזה, כיון שהוא נגד הירושלמי, ועוד דהא חזינן דלא הוי כהפסק גמור, מדלא מחייבינן ליה לברוכי ברכת המזון, אלא דלעניין המוציא - חשיב הפסק מפני הקידוש והאיסור ביחד כמ״ש, והוה כנמלך, כלומר כמו מי שגמר מלאכול ונמלך לאכול עוד - דצריך לברך המוציא, והכי נמי כן הוא. ומכל מקום דעת הרמב״ם בפרק כ״ט דין י״ב כהמאור והסמ״ג ע״ש, ולדינא פסק רבינו הב״י בסעיף ד׳ כהרי״ף, מפני שהרא״ש פסק כן, ובדברי הרמב״ם נסתפק בספרו הגדול ע״ש, וכתב דעת המאור והסמ״ג בשם יש אומרים ע״ש. (ומדברי המ״מ שם מבואר דדן קל וחומר מהגפן להמוציא שאין צריך ע״ש ודו״ק)(וכתב המג״א סק״ח דגם על היין שבתוך המזון אין צריך לברך, דאין הפסק בין כוס של קידוש משתייתו לשתיית יין שבתוך המזון ע״ש. ופשוט הוא דזה מירי כששתה יין בתוך הסעודה דמבעוד יום, דאם לא כן - פשיטא דמברך על היין, אבל כשמקדש על הפת - לא יברך)

טו כל זה שנתבאר הוא בעומד באמצע סעודתו דמבעוד יום. אבל אם גמר הסעודה, כתב הרמב״ם שם וזה לשונו: ״היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת - מברך ברכת המזון תחלה, ואחר כך מקדש על כוס שני. ולא יברך ויקדש על כוס אחד, לפי שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שני מצות של תורה הן״ עכ״ל. ולשון הש״ס (שם ק״ב:): ׳לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות׳ ע״ש, ומלשון הרמב״ם משמע דרק בשני מצות של תורה לא אמרינן כן, ולפי זה לשיטתו דבדברים בלבד יצא ידי קידוש מן התורה, אם קידש בדברים - יכול לעשות שניהם על כוס אחד. וכל שכן בברכת אירוסין ונשואין, דשניהם הוי הברכות מדרבנן - יכולים לעשות על כוס אחד. ולא כן כתבו שם רבותינו בעלי התוספות והרא״ש ע״ש. ואפשר דגם הרמב״ם לאו דווקא נקיט ׳של תורה׳ אלא משום דכן הוא האמת בכאן, דשניהם של תורה, כתב כן, והוא הדין בשני מצות דרבנן, כיון דהטעם הוא דלא ליחזי עליו כמשא. (רשב״ם שם, ורש״י ותוספות בסוטה ח׳., אך בסוטה חשיב שם רק של תורה, ועיין ברכות מ״ט., וצ״ע ודו״ק)

טז ואין לשאול הא בעינן קידוש במקום סעודה, דיש לומר דהסעודה שמקודם כשמקדש מיד - מיחשב במקום סעודה. (ר״ן שם)וכתבו הטור והש״ע בסעיף ו׳: דצריך להזכיר של שבת בברכת המזון, אף על פי שמברך קודם קידוש ע״ש, ואף על פי שלא אכלו בלילה כלל. ואף שנתבאר בסימן קפ״ח דאזלינן בתר התחלת הסעודה - יש לומר דשבת שאני, כיון דהיא קבעה נפשה - בהכרח להזכיר של שבת. ועוד כיון דיקדש מיד - ממילא דעתה חל

עליה חיובי דשבת. (עיין מג״א סקי״ד שכתב דזהו מפני הספק, והט״ז סק״ח מדמה למי שלא התפלל בערב שבת, דמתפלל שתים של שבת ע״ש, ואיני יודע הדמיון. ולעניות דעתי נראה כמ״ש, אך גם ברא״ש כתוב כן, וצריך לומר כדברינו מפני שחלה שבת עליו, ולפי זה הכל אחד ודו״ק)

יז ובאמת רבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דאינו מזכיר של שבת, דאזלינן בתר תחלת הסעודה, וכן עיקר עכ״ל. ובתוספתא דברכות שנינו דמזכיר של שבת, וזהו כשאכלו גם בלילה, ולא כשגמרו בעוד יום. ולכן אם באמת אכלו גם משחשיכה - פשיטא שצריך להזכיר. (מג״א סקט״ו)ודע, דיש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברכת המזון קודם שיקדש, דיש מי שסובר דאינו שותה ממנו עד לאחר קידוש, ויש מי שסובר שמברך עליו ושותה, (שם סקט״ז) וממילא דאין לברך על הכוס של קידוש (שם).

יח וכל זה הוא לשיטת הרמב״ם, דמברך ברכת המזון ואחר כך קידוש היום. ואף לדיעה זו יש סוברים דמחוייב לאכול מעט קודם הקידוש, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ולא לסמוך על הסעודה שקדמה להקידוש. אמנם דעת הרא״ש לגמרי לא כן, אלא גם בגמר סעודתו אינו מברך ברכת המזון תחלה, אלא פורס מפה ומקדש ומברך המוציא ואוכל מעט, ואחר כך מברך ברכת המזון, וכן יש לעשות אם אירע כן, לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ודע דאף לדעת הרמב״ם אינו אלא כשכבר נטל ידיו למים אחרונים, אבל כל זמן שלא נטל ידיו, אפילו אמר ׳הב לן ונברך׳ - פורס מפה ומקדש. והחולקים סברי, דאף בנטל מים אחרונים - פורס מפה ומקדש. אמנם בכהני גווני פשיטא שצריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ על הקידוש, וגם יטול ידיו ויברך ׳על נטילת ידים׳ ו׳המוציא׳, (שם סקי״ח) דאחר מים אחרונים כבר הופסקה הסעודה שלפניה.

יט כתב הרמב״ם בפרק ד׳ מברכות דין ח׳: ״היו שותין ואמרו: ׳בואו ונברך ברכת המזון׳ או ׳בואו ונקדש קידוש היום׳ - נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו, אף על פי שאינם רשאים - צריכים לחזור ולברך תחלה ׳בורא פרי הגפן׳ ואחר כך ישתו. אבל אם אמרו ׳בואו ונבדיל׳ - אין צריכין לחזור ולברך״ עכ״ל. ורבינו הב״י בסעיף ה׳ העתיק דין זה בקידוש בלבד, ומדברי הרמב״ם מבואר דגם ב׳בואו ונברך ברכת המזון׳ - אסור לשתות, ולא כן פסק רבינו הב״י לעיל סימן קע״ט, ד׳בואו ונברך׳ אינו אוסר השתייה, אלא דצריך לברך ע״ש, וכבר בארנו שם סעיף ד׳ דעתו בזה ע״ש. (ועיין ט״ז סק״ו)וזה דמבואר מדבריו דבקידוש היום צריך לומר ׳בואו ונקדש׳, אבל בלא זה מותר - זהו מבעוד יום, אבל משחשיכה, אפילו לא אמרו ׳בואו ונקדש׳ - נאסרו בשתייה, דשבת קבעא נפשה, (ובזה מתרצים השגת הראב״ד שם) ואפילו בספק חשיכה צריכים להפסיק, (מג״א סק״י) ובדין הבדלה יתבאר בסימן רצ״ט בס״ד. ובדין זה כשאמרו: ׳בואו ונקדש׳ וצריכים לקדש - אין צריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ על הכוס של הקידוש, (שם) ומכל מקום יזהר שלא לבא לידי כך, משום דיש בזה דיעות שונות, ובאמת מימינו לא שמענו שיעשו כן.

כ מי ששכח לקדש עד אחר ברכת המוציא, ונזכר קודם שאכל - יקדש על פת זה ואחר כך יאכל, ולא יקדש על היין, דאם כן תהיה ברכה זו ד׳המוציא׳ לבטלה, דאחר כך לא תועיל כיון שהפסיק בקידוש. ופשוט הוא דאם אכל ההמוציא - יפסיק מסעודתו ויעשה קידוש על היין. ואם אין לו רק פת - יקח לחם משנה שלם ויקדש בלא ברכת המוציא. וכן אם אפילו לא אכל עדיין ההמוציא, אך כבר חתך החלות - יקח חלה אחרת שלימה ויצטרף לשלימה השנייה אם חתך אחת, או ב׳ חלות אחרות אם חתך שניהם, ויעשה קידוש. ויראה לי דבשני חלות אחרים צריך לברך גם המוציא, שהרי לא היו לפניו כלל בעת שבירך המוציא, וגם לא היה דעתו עליהן. (עיין מג״א סקי״א וכוונתו כמ״ש)אבל בהבדלה, אם אירע כן שעשה המוציא ושכח להבדיל, ונזכר קודם שאכל - צריך לאכול פרוסת המוציא, שהרי הבדלה אי אפשר על הפת, ותהיה ברכתו לבטלה. ולכן מוטב לאכול מעט קודם הבדלה מלגרום ברכה לבטלה, ואחר כך יפסיק ויבדיל. ויש מי שאומר דגם בהבדלה לא יאכל, ויבדיל מקודם ואחר כך יברך שנית המוציא ויאכל, אף על גב דתהיה הברכה הראשונה לבטלה, משום דאסור לאכול קודם הבדלה. (שם סקי״ב בשם ריצב״א) אבל רבינו הרמ״א בסעיף ה׳ פסק כמ״ש מקודם ע״ש.

כא אף על גב דאסור לטעום קודם קידוש, מכל מקום אם טעם ואפילו אכל - מקדש אחר כך מיד כשנזכר אפילו בלילה, דקיימא לן (שם ק״ז.): ׳טעם - מקדש, טעם - מבדיל׳. ונראה לי דאף אם במזיד עשה כן - מכל מקום מקדש או מבדיל אחר כך. ומי שלא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד - מקדש למחר ואומר הקידוש של לילה, לבד ׳ויכולו׳ שאינו אומר, ד׳ויכולו׳ אינו אלא בכניסת שבת, לפי שבתחלת הלילה גמר הקב״ה מלאכתו. ושמא תשאל דאם כן איך אומרים ׳ויכולו׳ כשמקדשין כמה שעות בלילה, דאין זה שאלה, דכל הלילה אחת היא. ונראה דכשמקדש למחר - יוצא גם בקידוש של יום, ואין צריך לקדש על של יום בפני עצמו, וקידוש אחד עולה ללילה וליום.

כב צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על הפת, וכן המנהג בכל תפוצות ישראל, ומעריכין זה מבעוד יום. ובזמן הש״ס שאכלו על שולחנות קטנים, ולפני כל אחד היה שלחן - היו מעריכים על השלחן שעמד במקום אחר, ואחר הקידוש היו מביאים השלחן לפניו, ולא היו צריכים לכסות הפת. אבל עכשיו שהשלחן גדול ועומד תמיד במקום האכילה והחלות - מוכרחים להיות על השלחן בעת הקידוש, כי היכי דתיהוי הסעודה בעת הקידוש, שזהו יקרא דשבתא. ולכן בהכרח לשום על החלות מפה, כדי שלא יראה הפת בושתו, שאין מקדשין עליו. ולפי זה לאחר קידוש

- יכול להסיר המפה. אבל הטור כתב עוד טעם: שזהו זכר למן, שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה. ולפי זה צריכה המפה להיות עד אחר המוציא, וכן המנהג. ויש שמביאין החלות לאחר קידוש, וזה אינו מספיק רק לטעם שלא יראה הפת בושתו, ואין נכון לעשות כן, וגם במקדש על הפת צריך להיות כן.

כג ומקדש על כוס מלא יין שלא יהיה פגום, וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון: שיהיה הכוס שלם, וצריך שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים, ומלא ושלא יהיה היין פגום, כמ"ש בסימן קפ"ג, ודבר זה צריך גם בקידוש של שחרית וגם בהבדלה. כללו של דבר: כל מה שצריך בכוס ברכת המזון צריך גם באלו, וכן בקידושי יום טוב. והמקדש מקבלו בשתי ידיו, ואוחזו בימינו לבדו, ומגביהו מן השלחן טפח, ונותן עיניו בהכוס כמ"ש שם, ואומר 'ויכולו'. ואף על פי שאמרו בבית הכנסת - צריך לחזור ולאמרו על הכוס, כדי להוציא חיוב זה דויכולו, להעיד על הקב"ה במעשה בראשית, את בניו ובני ביתו שלא אמרוהו עדיין, כגון שלא היו בבית הכנסת, ואחר כך מברך 'בורא פרי הגפן' וקידוש.

כד אם צריכים לעשות קידוש מעומד או מיושב - אינו מבואר להדיא לא בגמרא ולא בפוסקים, ומשמע דאין קפידא. ומרמב"ם סוף הלכות סוכה מבואר להדיא שעשו מיושב, מדכתב שם דבלילה ראשונה של סוכות צריך לעשות הקידוש מעומד, כדי שלא לישב קודם ברכת לישב בסוכה, והראב"ד השיג עליו, דגם אז עושין מיושב ע"ש. הרי מבואר להדיא שהיו עושין מיושב. וכן מבואר מתוספות ברכות (מ"ג.): דכל דבר של אכילה או שתייה שצריך להוציא אחרים בברכתו - צריך להיות מיושב, וגם בהבדלה כתבו שטוב יותר לעשות מיושב ע"ש, שמע מינה שהיו עושין מיושב. וחכמי הקבלה כתבו לעשות מעומד, וכן היה נוהג האריז"ל, (פרי עץ חיים דף צ"ח:) והיה אוחז הכוס כנגד החזה ומקדש מעומד, (שם) דברכות של הכלה צריך להיות מעומד, ושבת אקרי כלה כמו שאומרים: 'בואי כלה בואי כלה'. (סידור של"ה ע"ש)ומדינא אין קפידא, וכבר כתבו התוספות שם דאף כשעושין מעומד, אם כולם מכינים עצמם לשמוע - יוצאים בברכתו גם מעומד ע"ש, ורק 'ויכולו' לדברי הכל נכון לעשות מעומד, כיון דזהו עדות. אך גם בזה יש שאין עומדין רק אצל 'יום הששי ויכולו השמים', שראשי תיבות הם שם הויה ברוך הוא, ועומדים לכבודו.

כה וזה לשון רבינו הב"י בסעיף י': "ואומר 'ויכולו' מעומד, ואחר כך אומר 'בורא פרי הגפן', ואחר כך קידוש" עכ"ל. ומשטחיות לשונו משמע דאחר ויכולו צריך לישב. ורבינו הרמ"א כתב על זה וזה לשונו: "ויכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב לישב. (מפני דברי התוספות שהבאנו) ונוהגים לישב אף בשעה שאומר 'ויכולו', רק כשמתחילין עומדים קצת לכבוד השם, כי מתחילין 'יום הששי (כלומר אף על פי שהפסוק מתחיל מויכולו) ויכולו השמים', ונרמז השם בראשי תיבות. וכשמתחילין יתן עיניו בנרות, ובשעת הקידוש בכוס של ברכה, וכן נראה לי" עכ"ל. ויתן עיניו בנר ובכוס, ונתינת עין בכוס הוא מדינא, כבכל כוסות של ברכה, ובנר הוא עניין נסתר, משום רפואה לעינים. (עיין מג"א סקכ"ג) ואם שכח לומר 'ויכולו' קודם קידוש - אומרו תוך הסעודה על הכוס. (שם סקכ"א)והנה תיבות 'יום הששי' הם סוף פסוק ד'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' (בראשית א לא) ולכן יש נהגו לומר בלחש כל הפסוק הזה, ומתחילין מן 'יום הששי' בקול רם. והטעם: כדי שלא תהיה ההתחלה באמצע פסוק, ונכון הוא.

כו מניין התיבות של קידוש נמצא בספרי הקבלה, שצריך להיות ע' תיבות: ל"ה בויכולו ול"ה בהברכה, ועם 'יום הששי' הוה ע"ב, כנגד שם ע"ב שהוא צירוף שם הויה ברוך הוא. וברכת 'בורא פרי הגפן' אינו בחשבון, שהוא ברכת היין, וכן הוא בזוהר ויקהל (דף ר"ז:) ע"ש. ולפי זה אין צריך לומר 'כי הוא יום' ולא 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים'. אמנם אנחנו נוהגים לאומרם, וחלילה לשנות שום נוסחא. (מג"א סקכ"ב) וברש"י (כתובות ז':) ובתוספות (פסחים ק"ד:) נזכר 'כי הוא יום בקידוש' ע"ש. (ועיין מחה"ש סקכ"ב, ולעניות דעתי נראה גם כן דלנוסחתינו אינו נחשב ראשית הברכה וסוף הברכה במספר התיבות, כמו ברכת 'בורא פרי הגפן' וחסר י"א ובכאן נוסף עשרה, והם ע"א כנגד סנהדרין דמשה על גביהן, וכן הוא בסנהדרין שלמעלה ודו"ק)

כז בזה שאומרים בקידוש 'זכר ליציאת מצרים', ומפורש כן בפסחים (קי"ז:), טרח הטור בזה, דהא שבת הוא זכר למעשה בראשית. ופירש דא'מקראי קודש' קאי, תחלה למקראי קודש שהם זכר ליציאת מצרים. ובשם הרמב"ם כתב שהשבת עצמו זכר ליציאת מצרים, כי ביציאת מצרים נתברר שהוא יתברך אלוקי קדמון ומחדש וחפץ ויכול, וזהו עצמו בשבת ע"ש. אבל האבן עזרא כתב כפשוטו, דשבת עצמו הוא זכר למעשה בראשית, ושביתת העבד בשבת הוי זכר ליציאת מצרים, ודבר זה מפורש בדברות האחרונות: "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" וגו'. (דברים ה יג - יד)

כח יש מי שכתב דלכן אין אומרים בתפלת שבת: 'אתה בחרתנו מכל העמים', משום דעל השבת נצטוו במרה, ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה, (ט"ז סקי"ג בשם ארחות חיים) ולכן יש מתרעמים על הנוסח 'כי בנו בחרת וכו'. ואני תמה על טעם זה, דאם כן גם בפסח לא נאמר 'אתה

בחרתנו׳, שהרי נפקדו על הפסח במצרים קודם מרה. ועוד, שהרי מזמן יציאת מצרים נבחרנו כדכתיב: ״ולקחתי אתכם לי לעם וגו׳״ (שמות ו ז). ועוד, דכבר בארנו בריש סימן רמ״ב דעל שבת שייך יותר לומר שבחר בנו, מפני שבשבת כל הברואים שייכים, שהיא זכר למעשה בראשית, מה שאין כן המועדים אין להם שייכות כלל ע״ש. אמנם האמת דבכל יום שייך לומר ׳אתה בחרתנו׳, וראיה ברורה לזה שהרי אנו אומרים בכל יום בברכת התורה: ׳אשר בחר בנו מכל העמים וכו׳. והטעם דבשבת יש הקדמות אחרות בתפ(י)לה השייך לשבת לבד, כמו ׳אתה קדשת׳ וכן כל תפלות שבת כידוע. אבל ביום טוב אין לנו מה להקדים זולת ׳אתה בחרתנו׳ שהוא עניין כולל בכל יום ובכל עת ובכל שעה. ובקידוש אנו אומרים ׳כי בנו בחרת׳, וזהו טעם על הקודם: על מה שאמרנו ׳ושבת קדשו באהבת וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית׳. וקשה, אם כן הרי זה שייך לכל הברואים, לזה אומרים: ׳כי בנו בחרת׳ - לתת רק לנו את השבת, וכמ״ש בסימן רמ״ב. וביום טוב בקידוש אומרים: ׳כי בנו בחרת׳ גם כן על קודם: ׳וקדשנו במצותיו׳ מפני מה - מפני ׳כי בנו בחרת׳, אבל באמת בשבת שייך זה יותר מבכל המועדים, וכמ״ש שם. (כן נראה לי ברור בס״ד)

כט כתב רבינו הב״י בסעיף י״א: ״אם אין לו אלא כוס אחד - מקדש בו בלילה ואינו טועם ממנו, שלא יפגו[י]מנו, אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס ראשון. ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה - מוזגו למחר להשלימו לרביעית. והיינו דווקא כשיש לו כוס אחר להבדלה, שאם לא כן - מוטב שיניחנו להבדלה שאי אפשר בפת, משיקדש עליו ולא יהא לו יין להבדלה. ואם יש לו שני כוסות מצומצמים אחר המזיגה - יקדש בלילה באחד ויבדיל על השני, ולא יקדש ביום, דקידוש הלילה עדיף״ עכ״ל. ויש חולקין במה שכתב: ׳שיטעום מהכוס השני׳, דהטעימה צריך להיות מרביעית, אלא להיפך, שיטעום מהראשון ואחר כך מוסיף עליו מהכוס השני. (מג״א סקכ״ד) וכן במה שכתב דהבדלה עדיף מקידוש - חולקין עליו, דקידוש עדיף. (שם סקכ״ה) ונראה דזהו קידוש הלילה, אבל של יום - הבדלה עדיפא. ופשוט הוא דאם יש לו שכר על הבדלה - דאז אפילו קידוש היום עדיף מהבדלה, (שם) דהבדלה אפשר על השכר ולא קידוש, דנפשו של אדם קצה בשחרית בשכר. (שם) וכן מפורש בירושלמי ריש פרק ׳אלו דברים׳: דמבדילין בלא יין אלא על השכר, ואין מקדשין בלא יין ע״ש. ואף שנראה דמיירי בקידוש של לילה - מכל מקום ראיה גדולה היא. מיהו זה וודאי, דאם אין לו רק שכר - שמקדשין עליו אם הוא חמר מדינה.

ל והנה מדברי רבינו הב״י שכתב: ״ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס ראשון״, למדנו דאף על גב דאין לו כוס מלא - מקדשין עליו אם רק יש בו רביעית. והא דבעינן מלא - היינו בדאפשר, אבל בדלא אפשר - מקדשינן גם כשאינו מלא. וגם למדנו ממה שכתב: ״שיטעום כוס של קידוש מהכוס השני״, משמע דאף על גב דבעינן מלא לוגמיו או רוב רביעית, מכל מקום בשעת הדחק, כגון שלא ישאר רביעית על קידוש דלמחר או להבדלה - יוצאין בטעימה בעלמא. ויש מי שפירש דגם כאן מיירי שיש מלא לוגמיו יותר מרביעית ושותהו, (ת״ש ומ״ב) ולא נהירא כלל, דאם כן איזה לשון ׳טעימה׳ הוא ו׳טעימה׳ הוא טעימה בעלמא, כמו ׳טעמו - פגמו׳. והא דאמרינן בגמרא: ״המברך צריך שיטעום״ גם כן תלוי: אם אפשר - ישתה מלא לוגמיו, ואם אי אפשר - רק הטעימה מעכבת. (וכן כתב בא״ר) ועוד דבגמרא (פסחים ק״ה:) אומר: ״שמע מינה המברך צריך שיטעום, ושמע מינה טעמו פגמו״ ע״ש, וכמו דפגום נעשה בכל שהוא, כמו כן הך דצריך שיטעום - גם כן כן, דחדא לישנא הוא, וכן משמע להדיא בברכות. (נ״ב.)ואמת שמדברי התוספות שם בפסחים נראה כדברי היש מי שפירש ע״ש, אמנם מדברי רש״י ורשב״ם שם, להדיא לא נראה כן, וכן מפורש במרדכי שם ע״ש. (דבאמת מנא ליה לתוספות לומר דהא דתני: ׳אין לו אלא כוס אחד׳ מיירי שיש עוד מלא לוגמא יותר מכוס אחד. והמרדכי כתב להדיא: ׳משום דאי אפשר לצמצם - בעל כורחו שיש מעט יותר׳ ע״ש, אבל לא מל(ו)א לוגמיו, דמנא ליה לפרש כן ולדייק מזה. אך המרדכי כתב שם דדיחוי דרב אשי הוא מטעם זה, דצריך שישתה מלא לוגמיו, ובכאן ליכא. לפיכך אינו דיוק, שהטעם הוא משום טעמו פגמו ע״ש. אך לפי דברי התוספות שם, רב אשי לדחויא קאתי שאין ראיה, ולדינא לא יחלוק, ולפי זה צ״ע בדין. זה ובשעת הדחק יש לסמוך על לשונו של הב״י, דכן משמע מרש״י ורשב״ם, ויכולין לצאת בשעת הדחק בפחות מזה ודו״ק) (מזיגה לא שייך ביינות שלנו)

לא כתב הרמב״ם בפרק כ״ט דין ט׳: ״היה מתאוה לפת יותר מן היין או שלא היה לו יין - הרי זה נוטל ידיו תחלה, ומברך ׳המוציא׳ ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל... ומי שנתכוין לקדש על היין בלילי שבת, ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש - הרי זה מקדש על הפת, ואינו מקדש על היין אחר שנטל ידיו לסעודה״ עכ״ל. וכתבו הטעם, דכיון שנטל ידיו - הרי גלי אדעתיה דפת חביב לו יותר, דאם לא כן לא היה נוטל ידיו מקודם. (ר״ן וכ״מ) ואיני מבין הטעם, דהא באמת שכח ונטל ידיו, ואלמלי נזכר - לא היה נוטל, ואם כן למה לא יקדש על היין, אם לא שנאמר משום הפסק הקידוש בין נטילת ידים להאכילה, וזהו כפירוש רשב״ם בגמרא (פסחים ק״ו:). או דיש לומר הטעם דמיחזי כנוטל ידיו לפירות, דהרי זה מגסי הרוח (רשב״ם שם).

לב ורבינו הב״י כתב בסעיף י״ב: ״אחר שקידש על הכוס - נוטל ידיו ומברך ׳על נטילת ידים׳. ואם נטל ידיו קודם קידוש - גלי אדעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין אלא על הפת״ עכ״ל. והנה לפי לשון זה ניחא הטעם, שהרי לא כתב ׳ושכח׳, וכן הוא לשון הרי״ף ע״ש, ויש לומר דבאמת היה

כוונתו לקדש על הפת, משום דעתה חביב לו הפת יותר מהיין, ואם כן דינא הכי - שיקדש על מה שחביב ליה. אבל הרמב״ם שכתב: שנתכוין לקדש על היין ושכח ונטל ידיו - בוודאי אי אפשר לפרש טעם זה, אלא כמ״ש. מיהו על כל פנים לשיטה זו - אין ליטול ידיו קודם שמקדש על היין, ואם נטל - לא יקדש אז על היין, וזה מסכים למנהגינו שמקדשים על היין ואחר כך נוטלין לידים, וכשמקדשין על הפת - נוטלין לידים תחלה. ובכהני גווני לא הוי הפסק, כיון שאסור לאכול עד שיקדש, וכן ׳ויכולו׳ לא הוה הפסק בין נטילת ידים להמוציא, כיון דכן הוא סדר הקידוש, ולא גריע ׳מהבא מלח הבא ליפתן׳ דלא הוי הפסק, כמ״ש לעיל בסימן קס״ז ע״ש, וכל שכן קידוש שמעכבת האכילה לגמרי מדין גמור. ואף כי דעת רבינו תם שלא לקדש על הפת, כמובא בתוספות ורא״ש שם, אבל הרמב״ם ורוב רבותינו חולקים עליו, וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל.

לג אבל רבינו הרמ״א כתב: ״ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו, ואין לשנות רק בליל פסח״ עכ״ל, משום דההגדה הוי הפסק גדול. אבל קידוש - לא הוה הפסק, אף כשמקדש על היין. וזה בנוי על שיטת ר״ת, שאין מקדשין על הפת, ומוכרח לפרש בגמרא שם פירוש אחר, דאפילו כשמקדשין על היין - נוטלין תח(י)לה, מטעם דאין קידוש אלא במקום סעודה, כמבואר בתוספות ורא״ש שם ע״ש. וזה היה בזמנו, אבל בזמנינו וכמה דורות שקודם לנו לא ידעו ממנהג זה, ובאמת גם הטור תמה על זה המנהג, וכל גדולי הפוסקים לא הסכימו לזה. (עיין ב״י וב״ח וט״ז סקי״ד שלא הסכימו לזה) ובאמת למה נניח שיטת רוב הפוסקים, ורבינו הרמ״א מפני שכן היה המנהג בימיו, מפני שתפסו שיטת ר״ת לעיקר - כתב כן, אבל הדורות שאחריו הכריעו להלכה כרוב הפוסקים. (עיין מג״א סקכ״ז)

לד כתב רבינו הב״י: ״צריך לשתות מכוס של קידוש כמל(ו)א לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מל(ו)א לוגמיו, והוא רובו של רביעית. ואם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמל(ו)א לוגמיו - יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. ויש אומרים דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו - יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש - לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודווקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס - מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר״ עכ״ל, והדברים צריכים ביאור.

לה ונראה דהעניין כן הוא, דהנה זה מוכח להדיא בעירובין (מ׳:) דכוס של ברכה - אין עיכוב אם אין המברך שותהו אלא אחר, שהרי אומר שם לעניין יום הכיפורים, למאי דהוה סבירא ליה שיש לברך שהחיינו על הכוס, ואומר שם: ׳היכי עביד, אי מברך עליה ושתה ליה, כיון דאמר זמן - קבליה ליום הכיפורים, ואסור ליתביה לינוקא וכו׳. ופירש רש״י דהא דאמרינן המברך צריך שיטעום - לאו דווקא מברך, דהוא הדין אחר, דטעמא הוא משום דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא הברכה שלא לצורך וכו׳, עכ״ל. אלא הגאונים אמרו דקידוש שאני, מדאמרו בפסחים (ק״ז.): ׳המקדש וטעם מלא לוגמיו - יצא, ואם לאו - לא יצא׳, משמע דהמקדש עצמו צריך לשתות וליהנות כמלא לוגמיו. ואמת שאינו מובן, דהא כן אמרו בכוס של ברכה: ׳המברך צריך שיטעום׳ (ברכות נ״ב.), ועם כל זה יכול אחר לשתות, ואם כן גם כאן כן הוא. והרשב״ם שם פירש כן וזה לשונו: ׳המקדש וטעם מלא לוגמיו... והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהן - יצאו כולם, ואף על פי שלא טעמו׳ עכ״ל, וכן הוא דעת רוב הפוסקים. (עיין ב״ח שכתב הטעם שכתבנו, והט״ז סקי״ח כתב הטעם משום דקידוש דאורייתא ע״ש, ואינו מובן, דגם ברכה לבטלה הוי כאיסור דאורייתא, ומה עניין זה לזה)

לו וטעם דעה ראשונה שאין מצטרפין המל(ו)א לוגמיו משתיית שנים: טעמם משום דפחות ממל(ו)א לוגמיו אין בה הנאה גמורה, ואנן בעינן שיהנה אחד מהם הנאה גמורה. (טור) אבל הריטב״א כתב בעירובין (ע״ט:) בשם התוספות, שמצטרפין שתיית כמה מהמסובין לכמל(ו)א לוגמיו. והטעם פשוט, דוודאי יש הנאה גם ממעט יין, ולכן מברכין אף על כל שהוא, משום שאסור ליהנות בלא ברכה. ונראה לעניות דעתי ראיה ברורה שמצטרפין למלא לוגמיו, שהרי אפילו במאי דכתיב מפורש בתורה מצות אכילה - מכל מקום מצטרפין כשרבים נכנסים במצוה זו, והיינו דבלחם הפנים כתיב בפרשת אמור: ״ואכלוהו במקום קדוש״, וכל אכילה היא בכזית כידוע, ומכל מקום אמרו חז״ל בריש פרק ד׳ דיומא: שהגיע לכל כהן כפול, והוא פחות מכזית כפירוש רש״י שם, אלא בעל כורחנו דאכילות כולם מצטרפות ע״ש. ועוד יש ראיה משם דלא על כל המסובין מוטל חיוב לטעום מהכוס, שהרי אמרו שם דכהנים צנועים משכו את ידיהם ולא אכלו כלל ע״ש. וקשה, הא התורה צותה לאכול, אלא וודאי כיון דלכלל הכהנים צותה תורה - אין הכוונה שכל אחד מחוייב לאכול, אלא שבין כולם יתאכל, ויוצאים במה שאחרים אוכלים. ואם כן קל וחומר בקידוש, דלרוב הפוסקים - על הכוס מדרבנן, ואפילו אי דאורייתא - אין בה מצוה מפורש על שתייתה, כבלחם הפנים על אכילתה.

לז קידש וקודם שיטעום הפסיק בדיבור - חוזר ומברך ׳בורא פרי הגפן׳, ואין צריך לחזור ולקדש. אך אם דיבר דברים השייכים לענייני הקידוש, ואפילו דברים השייכים לענייני הסעודה - לא הוי הפסק, דקידוש הוי צורך סעודה, והוה כמו ׳גביל לתורא׳ בסימן קס״ז או ׳הבא מלח ותבלין׳ שבשם. (מג״א סקל״א)וכתב רבינו הב״י בסעיף ט״ו: דהוא הדין אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו - יביא כוס אחר ויברך עליו ׳בורא פרי הגפן׳, ואין צריך לחזור

ולקדש עכ״ל. וביאר בספרו הגדול וזה לשונו: ״דמאי דאמרינן: אם לא טעם - לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקונה, ויש סעד לזה ממ״ש הטור בשם בה״ג, וכן כתב באורחות חיים״ עכ״ל. וכוונתו דהטור הביא בשם בה״ג: ׳מאן דמקדש, ומקמי דליטעם מישתעי - הדר מברך ׳בורא פרי הגפן׳, ואין צריך לחזור ולקדש׳ עכ״ל. ואי סלקא דעתך דבלא שתייה לא מיקרי קידוש כלל, אם כן הא בטלה לה הקידוש קודם השתייה מפני ההפסק שדיבר בינתיים, כמו שבטלה לה ברכת ׳בורא פרי הגפן׳. אלא וודאי דהקידוש כשר גם בלא שתייה בדיעבד, וזה שצריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ ולשתותו, דוודאי כל מה דאפשר לתקן קצת שישתה יין - מתקנינן. וכן בכאן כתב מטעם זה שיביא כוס אחר ויברך עליו ׳בורא פרי הגפן׳, אבל אין זה עניין להקידוש. ומזה ראיה גדולה למה שכתבנו בסעיף ל׳ דבשעת הדחק יוצא ידי קידוש גם בלא שתיית מל(ו)א לוגמיו ע״ש, וקל וחומר מדין זה כשלא שתה כלל, וגם בכאן מדכתב: ׳נשפך קודם שיטעום׳, משמע להדיא דאם טעם קצת ונשפך - דאין צריך כלום.

לח וראיתי מי שכתב דבלא טעימת מל(ו)א לוגמיו - לא יצא כלל אף בדיעבד, ורבינו הב״י חזר בו בש״ע ממה שכתב בחבורו הגדול, ולכן כתב כאן שיביא כוס אחר וישתה, וזה הכוס הוי ממש ככוס של הקידוש, ויצא בו ידי חובת קידוש. (מג״א סקל״ב)ודברים תמוהים הם, שהרי גם בספרו הגדול כוונתו כן, מדהביא ראיה מהבה״ג, והבה״ג מפורש כתב כן שצריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ ולשתות, וגם כאן כן הוא מהטעם שבארנו. אבל מה עניין הכוס האחר להקידוש, וכבר דחו דבר זה (א״ר ות״ש), אלא וודאי דזהו דעתו של רבינו הב״י - דבלא טעימה אין המצוה כתקונה, אבל יצא ידי קידוש. (ומה שהקשה המג״א דהא לקמן מביא בשם הא״ח להיפוך - זהו לדעת הגאונים ע״ש, ולא קיימא לן כן. ומה שמדמה המג״א כוס אחר לכוסות של המסובין - אין זה אלא תימא, דכוסות המסובין הרי היו בשעת קידוש, וכבר הושג בזה. ומ״ש המחה״ש דהם פגומין ע״ש - אין בזה ממש, דאטו מי שיקדש על כוס פגום צריך לחזור ולקדש?)

לט אם היה סבור שבהכוס יין וקידש עליו, ובאמת היה מים - צריך לחזור ולקדש. (שם בשם תה״ד וט״ז סקי״ט) ולא דמי לנשפך, דבנשפך מיהו על כל פנים קידש על הכוס של יין, אבל הכא לא היה יין כלל אלא מים, ועל מים אין מקדשין. ויראה לי דווקא מים, אבל אם היה יי״ש או שכר, נהי דצריך לברך שנית ׳שהכל׳ - מכל מקום לעניין קידוש יצא, שהרי מקדשין עליהן אם הם חמר מדינה, כמ״ש בסימן ער״ב. ואף גם במים, אם היה על השלחן עוד יין שהיה בדעתו לשתותו תוך הסעודה - אין צריך ברכה אחרת, כמ״ש בסימן ר״ו. מיהו קידוש צריך, שהרי קידש על מים ואינו כלום. (מג״א שם וכמ״ש המחה״ש)ויש מי שאומר דבכהני גווני גם קידוש אין צריך, (ט״ז שם) ואף שמצד הסברא נראה כדעה ראשונה - מכל מקום למעשה אין לעשות קידוש אחר כשהיין היה על השלחן. (וכ״מ מהא״ר ע״ש) והדבר פשוט שמי שיש לו יין מעט, יראה לדקדק לבלי לשתות יותר ממל(ו)א לוגמיו, כדי שישאר לו יין לקידוש היום או להבדלה (מג״א סק״ל).

מ יש מי שאומר שאם קידש בשחרית על השכר ונשפך הכוס - אין צריך להביא כוס אחר, דהא יש אומרים דיוצאין בפת, כמ״ש בסימן ער״ב. (שם בסקל״ב) כלומר דאם בירך על יין ויש לו יין אחר - צריך להביא יין אחר, דנגד יין אין סומכין על הדעה הסוברת דדי בפת, אבל נגד שכר - סומכין. (א״ר סקל״ד)והוא הדין בלילה כן הוא, אלא דבלילה אין מקדשין על השכר, (שם) ועוד דבלילה אין שייך לומר להביא אחר ולסמוך הקידוש עליו, דהא בלילה יש ברכת קידוש, ואם יביא כוס אחר ויברך ׳שהכל׳ - אין זה ברכת קידוש. ושיעשה כל הקידוש - כבר פסקנו דאין צריך בנשפך, כמ״ש בסעיף ל״ז. אבל קידוש של יום שאין בו רק הברכה של המשקה - שייך לומר לצאת ידי קידוש. (עיין הגהות רע״א, וצריך לומר שזהו כוונתו)ומכל מקום אם רצונו להביא כוס אחר של שכר - יכול להביא, ולא יברך עליו, שכבר פטרתו הברכה הראשונה, שהיא פטרה גם המשקה שבתוך הסעודה, וממילא שגם היא נפטרה מברכה. (מחה״ש דלא כת״ש) וגם ביין כשיביא כוס אחר - אין צריך לברך בורא פרי הגפן, אלא אם כן לא היה דעתו לשתות עוד יין, כמו שנתבאר. ויש מי שחולק, וסבירא ליה דכיון שנשפך השכר - מחוייב להביא כוס אחר (שם) ולא לסמוך על קידוש הפת, דרוב הפוסקים אוסרים קידוש בשחרית על הפת. ודע, דשכר לאו דווקא, דהוא הדין יי״ש ומי דבש שקורין מע״ד.

מא אין המסובין רשאים לטעום מכוס של קידוש קודם המקדש. במה דברים אמורים: כשהם זקוקים לכוסו של המקדש, כגון שאין לפניהם כוסות בפני עצמם, או יש להם והמה פגומים או ריקנים לגמרי, שצריכים לשפוך לתוכן מן כוס של המקדש. אבל אם יש להם כוסות של[י]מים ולא פגומים - יכולים לשתות מקודם. ושנים שעושים קידוש, וכל אחד בפני עצמו אומר הברכה: יברך אחד והשני יענה אמן, ואחר כך יברך ולא יענה אמן בין ברכה לשתייה, דהוי הפסק. (ש״ת בשם פמ״א) וטוב יותר שאחד יברך ויכוין להוציא גם השני, והשני יכוין לצאת ויענה אמן וישתה, ולמה להם שני ברכות.

מב כשיש לכל אחד מהמסובין כוס שלם בפני עצמו - אין המברך צריך לשפוך מכוסו מעט לכוסותיהם. אבל כשכוסותיהם פגומים - צריך לשפוך מכוסו לשלהם. ואם יש בהם פגומים ואינם פגומים - שופך להפגומים ולא להאינם פגומים, ואם אין לפניהם כוסות כלל - שותים מעט מכוסו. וכל זה לכתח(י)לה, ובדיעבד אינו מעכב, וכשהמברך שופך לכוסותיהן - שופך קודם שישתה הוא בעצמו, (ב״י) ואם שתה - ישתו משיורי כוס שלו.

סימן רעב

א אמרינן בבבא בתרא (צ״ז.): ״אין אומרים קידוש היום אלא ביין שראוי לנסך על גבי המזבח״. ופירשו בגמרא שם: דדברים שבדיעבד כשר בנסכים, אף על פי שלכתחלה אין להביאם - מכל מקום בקידוש גם לכתחלה כשר. ואלו הן: יין מגיתו, שעדיין לא הועמד כראוי - לא יביא לנסכים ואם הביא כשר, ובקידוש אפילו לכתח(י)לה, ׳דאמר רבא: סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום׳. (בבא בתרא צז ב) וכן יין מגיתו - מקדשין עליו, ומכל מקום מצוה יותר ביין ישן. (מג״א סק״ג)וכן אין מביאין לנסכים מפי החבית מלמעלה, מפני שיש שם מעט קמחין, ולא משולי החבית, מפני השמרים, אלא מאמצע, ואם הביא - כשר. ובקידוש - אפילו לכתחלה מותר מפיה ומשוליה, ומכל מקום אם יש עליו קרום לבן - אין מקדשין עליו. (שם סק״ד) ויש אוסרין בכל עניין אם רק יש בו קמחים, וצריך לסננו להעביר הקמחים לכתח(י)לה, ובנסכים גם בסינון - אסור לכתח(י)לה. (כן מוכרח ודו״ק)

ב יין שחור או לבן מאד או מתוק וחלש מאד, או של מרתף, והיינו שנמצא ביניהם חביות קוססות דריחיה חלא וטעמיה חמרא, או של צמוקים - כל אלו בנסכים אסור לכתחלה ובדיעבד כשר, ובקידוש - אפילו לכתחלה. ומכל מקום מצוה לברור יין טוב לקדש עליו. והרמב״ן ז״ל פוסל יין לבן לקידוש אפילו בדיעבד, ו׳לבן׳ שבגמרא שם אינו לבן ממש, אלא נוטה ללבנות, ולכן קרי לה בגמרא שם ׳בירק׳ ע״ש, כלומר ברק של לבנונית. אבל מבדילים עליו, דהבדלה אין צריך טוב כבקידוש. ומנהג העולם דלא כהרמב״ן, אלא מקדשין על יין לבן. (ב״י)

ג ויין שפסול בדיעבד גם כן לנסכים - יש שלקידוש כשר ויש שפסול. כיצד: יין קוסס שריחיה חלא וטעמא חמרא - פסול לנסכים, וזה שנתבאר דשל מרתף כשר - זהו מפני שבמרתף רובו גם ריחיה חמרא, אבל בידוע שריחיה חלא - פסול לנסכים. ובקידוש - כשר, דקיימא לן: ׳ריחיה חלא וטעמיה חמרא - מברכין עליו בורא פרי הגפן׳, וכשר לקידוש. אבל להיפך, כשריחו חמרא וטעמו חלא, והיינו כל שבני אדם נמנעין לשתות ממנו מפני חמיצותו - גם בדיעבד פסול לקידוש ולהבדלה, וגם בורא פרי הגפן אין מברכין עליו, (ט״ז סק״ג) ועיין לעיל סימן ר״ד. ואין זה בכלל דאין מקדשין אלא ביין הראוי למזבח בריחיה חלא וטעמיה חמרא, דפסולו למזבח אינו מפני שאינו יין, אלא משום דבקרבנות כתיב ׳ריח ניחוח׳, ובעינן שיהא ריחו כטעמו. אבל קידוש שהוא לטעם בלבד - מה איכפת לן בריחו.

ד וכן יין מזוג, אף על פי שפסול לנסכים - כשר לקידוש גם לכתחלה, דפסולו בנסכים משום דכתיב ׳שכר׳ - מידי דמשכר, ודרשינן בספרי: ׳ונסכו רביעית ההין - חי אתה מנסך ולא מזוג׳, ובקידוש פשיטא שמזוג עדיף מחי, שאינו ראוי כל כך לשתייה. ומכל מקום גם על יין חי, אף על פי שחזק מאד, שיכול לקבל ג׳ חלקים מים - מקדשין עליו. ומכל מקום יותר טוב למוזגו, כדי שיהא ראוי לשתייה בהרווחה, ובלבד שיהא מזוג כראוי, שלא ירבה מים יותר מדאי. וכל זה היה ביינות שלהם, אבל יינות שלנו יותר טובים הם בלא מזיגה, שאינם חזקים כל כך, והראוי למזיגה - יכול למוזגו. ופשיטא דיין צמוקים שלנו אינם ראויים למזיגה כלל, ובמזיגה יברך ׳שהכל׳ ואין מקדשין, עליו כי אפילו בקצת מזיגה נעשה כמים כידוע.

ה יין שריחו רע - פסול לנסכים, וגם בקידוש פסול, אפילו ריחיה וטעמיה חמרא. ומהו ריחו רע - שמסריח (רש״י שם) דכיון דפסולו הוא משום מאיסותא, ועל זה אמר הנביא: ״הקריבהו נא לפחתך, הירצך״, ממילא דלכל דבר מצוה פסול גם לקידוש והבדלה ולכוס ברכת המזון. וכן יין מגולה - פסול לנסכים, שיש לחוש שמא שתה הימנו נחש, והוא מאוס וסכנה. וממילא גם לקידוש פסול מטעם שנתבאר, אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי, ובאמת יינות שלנו עומדות בבקבוקים מכוסים, ואם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא, (מג״א סק״א) וגם הפחות והסגנים אין מקפידין בזה. (שם) אבל כשעמד כל הלילה מגולה, או אפילו הרבה שעות - אין מקדשין עליו ואין מבדילין עליו, וגם לא לכוס ברכת המזון, אף על פי שמברכין עליו ׳בורא פרי הגפן׳ במדינות שלנו שאין נחשים מצויים, ואין נזהרין בגילוי. אבל לדבר מצוה - הוא בכלל ׳הקריבהו נא לפחתך׳. ובגילוי אינו מועיל אפילו עבריה במסננת (גמרא שם) מהטעם שנתבאר, ויש להזהיר בזה, דלאו כולי עלמא ידעי דין זה.

ו כיון שנתבאר בסעיף א׳ דיין שבשולי החבית, אף על פי שיש בו שמרים - כשר לקידוש, לכן שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים: אם ראוי לברך עליו ׳בורא פרי הגפן׳ כפי מה שנתבאר בסימן ר״ד - מקדשין עליו, ואם לאו - אין מקדשין עליו. וזה שנתבאר שמקדשין על יין צמוקים, כתב הטור וזה לשונו: ״מקדשין על יין צמוקין, לא שנא מכמשי בגופנייהו ולא שנא נצטמקו על ידי חמה או על ידי תולדות האור, כגון שהכניסן בחמין למהר צימוקן או שתלאן בעשן. והוא שיצא מהן קצת לחלוחית כשמעצרין אותן, אבל אם אין בהם לחלוחית, ואין יוצא מהם דבר אלא על ידי שרייה ששורין אותן במים - לא״ כע״ל. וכן כתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳, והנה דבר זה כתבו גם הרי״ף והרמב״ם בפרק כ״ט ע״ש.

ז ולפי זה יש לתמוה הפלא ופלא איך אנו מקדשים על צמוקים שלנו, שדבר ידוע הוא שהצמוקים הקטנים שעושין מהן יין בכל מדינתינו לא יצא מא(י)תם לחלוחית יין, ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בזה. וכבר תמהנו על זה לעיל בסימן ר״ד סעיף ט״ו, וכתבנו שם ללמד זכות: דהרי״ף והרמב״ם דסברי ׳טעם כעיקר - לאו דאורייתא׳ - שפיר מצרכי שמהצמוקים עצמן יהיה יין קצת, אבל אנן דקיימא לן כר״ת והראב״ד ד׳טעם כעיקר - דאורייתא׳, לכן אם בשריית הצמוקין במים יש בהם טעם יין - הוה טעם כעיקר, והוה כיין ע״ש. ובסימן ר״ד סעיף ט״ז כתבנו היתר אחר: דיין תלוי במה שהעולם תופסים ליין ע״ש, ומה נעשה אחרי שאין יין מצוי בינינו, וגם בדין תמד נתבאר שם.

ח כתב הרמב״ם בפרק כ״ט דין י״ד: ״אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור, אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה - אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר לא נאמר ביין הראוי לנסך על המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל, שאין מקדשין על אחד מהן״ עכ״ל. ביאור הדברים: דכבר נתבאר דלאו כללא הוא דהפסול למזבח פסול לקידוש, והכלל אינו אלא במה שנפגם למזבח, כמו ריחו רע או מגולה, משום ׳הקריבהו נא לפחתך׳, אבל לא בשארי דברים. וסובר הרמב״ם דעירוב שאור או דבש - הוה גם כן כנפגם, שהרי היין כמו שהיה, ואם כן למה פסול למזבח, אלא משום דאיפגם והוה כמגולה. והחולק אומר דאין זה משום פגם, אלא משום דשאור ודבש אסרה התורה למזבח, כדכתיב: ״כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו׳״, אבל אינו עניין לקידוש, והוה כיין מזוג שפסול לנסכים וכשר לקידוש. ורוב הפוסקים הסכימו להיש מי שמתיר, ובש״ע לא הובא כלל דעת הרמב״ם ע״ש, והרשב״א ז״ל הביא ראיה מירושלמי פרק ערבי פסחים לעניין ד׳ כוסות, שאומר שיוצאין ביין קונדיטין, וזהו יין שמערבין בו דבש ובשמים. וכן דעת הרמב״ן והריטב״א בפרק ו׳ דבבא בתרא ע״ש, וכן כתב הריב״ש וכן כתב רבינו ירוחם, וכתב עוד שאפילו יהיה בו כל כך דבש ופלפלין עד שנשתנה - מקדשין עליו. (ב״י)

ט והנה הרמב״ם כתב דגם מבושל פסול לקידוש, וגם בשם רש״י כתבו שמברכין עליו ׳שהכל׳, וכן כתב אחד מן הגאונים. (טור) אבל ר״ת ור״י והעיטור והרא״ש כתבו דמבושל - כשר לקידוש, וכל שכן שמברכין עליו ׳בורא פרי הגפן׳. (טור)וטעמם ברור, דזה שפסלה התורה מבושל לנסכים - לא מפני גריעותו, שהרי משנה שלימה שנינו בריש פרק י״א דתרומות דמבושל עדיף טפי ע״ש, אלא מפני שנשתנה מברייתו, וכתיב ׳זבח ונסכים׳ - מה זבח שלא נשתנה, אף נסכים שלא נשתנו, (בכורות י״ז.) ואין זה עניין לקידוש. ודעה ראשונה סוברת דבטעמא נשתנית לגריעותא, ובמשנה דתרומות פירושו שמשביח לעניין שראוי להתקיים זמן הרבה יותר משאינו מבושל, אבל לעולם הלך ממנו שם יין. ורבינו הב״י בסעיף ד׳ כתב: ״מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, ויש אומרים שאין מקדשין עליהם״ עכ״ל. ותפס לעיקר כדעת המתירין, ולכן כתב דעת האוסרין בשם יש אומרים. וכן כתב רבינו הרמ״א: דהמנהג לקדש עליהם אפילו יש לו יין אחר, רק שאינו טוב כמו המבושל, או שיש בו דבש עכ״ל. וזה שלא הזכירו עירוב שאור - משום דאין דרך לערב שאור ביין, אבל אם נפל מעט שאור לתוך הרבה יין באופן שלא נשתנה הטעם כלל - גם כן כשר, כדעת החולקים על הרמב״ם.

י כתב הרמב״ם שם דין י״ז: ״מדינה שרוב יינה שכר, אף על פי שהוא פסול לקידוש - מותר להבדיל עליו, הואיל והוא חמר המדינה״ עכ״ל. כלומר שרוב שתיית אנשי המדינה הוא שכר, אבל קידוש - בכל גווני אסור, דקידוש לא נתקן רק על היין ולא על משקה אחרת, וממילא אם אין לו יין - מקדש על הפת. וכן אם היה מתאוה לפת יותר מן היין - מקדש עליו, כמו שביאר שם מקודם, והבאנו זה בסימן הקודם סעיף ל״א ע״ש. ומדלא ביאר שזהו דווקא בקידוש הלילה - שמע מינה דסבירא ליה דאין חילוק בזה בין קידוש הלילה לקידוש היום, דאם לא כן היה לו לבאר זה. ואף על גב דבקידוש היום כשיקדש על הפת אין שום היכר לקידוש, כיון דליכא רק ברכת ׳המוציא׳ - מכל מקום מה בכך, וההיכר הוא בלחם משנה ובכוונתו לשם קידוש.

יא והנה גם הרי״ף כתב בפרק ערבי פסחים דאין מקדשין אלא על היין, רק אם חביב ליה פת - מקדש על הפת, וזהו דעות הגאונים הקדמונים רב עמרם ורב צמח ורב נסים, וכן דעת ראבי״ה ומהר״ם מרוטנבורג. (הגהמ״י שם)אבל הרא״ש פרק ערבי פסחים (סימן י״ז) כתב שמקדשין על השכר אם הוא חמר מדינה, ושכן דעת ר״י בעל התוספות וראב״ן, ולזה הסכימו רוב הגאונים ע״ש. ואמת דמגמרא (פסחים ק״ז.) משמע להדיא דאין חילוק בין קידוש להבדלה, שאומר שם דרב ושמואל סברי: כשם שאין מקדשין על השכר - כך אין מבדילין על השכר ע״ש, ואם כן כמו דבהבדלה לא קיימא לן - כן כמו כן בקידוש. ועוד איתא שם דרב קדיש אשיכרא, והוא היפך ממה שהביא הש״ס מקודם בשם רב. ובהכרח צריך לומר דמקודם מיירי כשאינו חמר מדינה, ובמקום דקדיש אשיכרא - היה חמר מדינה, וזו כראיה לשיטת המתירים, ועל כל פנים אין ראיה להאוסרים. אמנם בירושלמי ברכות ריש פרק ח׳ מפורש כהאוסרים, שאומר שם: ״מבדילין בלא יין אלא על השכר, ואין מקדשין בלא יין״ ע״ש. והמתירין לא חשו לזה, כיון דבגמרא הוא להיפך, ועוד דהרא״ש כתב שם שיש לומר דזהו במקום שאינו חמר מדינה ע״ש. (והאוסרים לא ניחא להו בכך, דאם כן הבדלה נמי, ושטחיות הירושלמי לא משמע כן ע״ש)

יב ורבותינו בעלי הש״ע הכריעו בסעיף ט׳ כהרא״ש וזה לשונם: ״במקום שאין יין מצוי: יש אומרים שמקדשים על שכר ושאר משקין חוץ מן המים, ויש אומרים שאין מקדשין. ולהרא״ש: בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת (ומניח ידיו עליו), ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו ׳שהכל׳ קודם ברכת ׳המוציא׳, שאם יברך על הפת תחלה - אין כאן שום שינוי. ודברי טעם הם, וכן המנהג פשוט כדברי הרא״ש. ואם יין בעיר - לא יקדש על הפת״ עכ״ל, מפני דדעת ר״ת שאין מקדשין על הפת. ומכל מקום לא יקדש על השכר לכתחי(י)לה בלילה, מפני שזהו נגד דעת הרי״ף והרמב״ם. אבל ביום - בהכרח לעבור על דעתם, דאם לא כן אין כאן היכר ושינוי כמ״ש. ונמצא דלהלכה הכריעו דלא כהרמב״ם ולא כר״ת, אלא שבמקום שאנו יכולין לצאת דעותיהם - מוטל לעשות כן, ואם אין ביכולת - מוקמינן אדינא. (ויותר מהדרינן לצאת ידי הרמב״ם מלצאת ידי ר״ת, מפני שדעת ר״ת היא דעה יחידאי ודו״ק)

יג אך מה שכתבו: דכשיש יין בעיר - לא יקדש על הפת, דוודאי יין מצוה מן המובחר גם בלילה גם ביום, מיהו גם גדולי הדור נהגו בשחרית לברך אשכר. (עיין ב״ח ומג״א שהמהרש״ל והרש״כ עשו כן, והיה להם יין ע״ש)וטרחו המפרשים ליתן טעם בזה: יש מי שכתב שרצו לפטור המשקין שבתוך הסעודה, (ב״ח) ויש מי שכתב מפני שהיין ביוקר, (ט״ז סק״ו) ויש מי שכתב משום דבמדינתינו הוי שכר חמר מדינה, (מג״א סק״ט) או אולי היה השכר חביב עליהם, דמטעם זה גם היום הרבה בזמנינו שמקדשין בשחרית על יי״ש, משום דלרוב העולם חביב היי״ש קודם האכילה, ואצלינו הוא חמר מדינה. ויש שכתבו שלא לקדש על יי״ש אלא אם כן במדינות שרוב שתיית ההמון הוא יי״ש בכל יום, (שם סק״ו) ושיהיה ביכולתו לשתות מלא לוגמיו בבת אחת. (א״ר) ואצלינו כן הוא, שאין שותין חזק כל כך, והוא חמר מדינה.

יד אמנם כל הטעמים אין מתקבלים על הלב, דסוף סוף וודאי יין טוב מן שארי משקים, ולמה לא עשו קידוש על היין גם ביום, כיון שהיה להם יין בביתם או בעיר. ולעניות דעתי נראה ברור טעם אחר, דהנה הטור כתב דמתי מיקרו שארי משקין חמר מדינה - כשאין יין גדל סביבות העיר מהלך יום ע״ש, והמרדכי כתב כשלקו הכרמים ע״ש. והנה כל קדמונינו וכן הגאונים הקדמונים היו בבבל ובספרד ובצרפת ואשכנז, ששם יש יינות הרבה, דבכל מדינות אלו גד[י]לים ענבים עד למרבה. אבל במדינות הצפוניות כשלנו - ידוע שאין אצלינו יין כלל, והמובאים ממדינות אחרות אין באפשרי להשיגם מפני היוקר הגדול, וגם הרבה יראי אלקים שאינם רוצים לשתותן מפני ההכשר כידוע. ואין אצלינו רק יין מצמוקים, והיין הזה בדוחק לברך עליו ׳בורא פרי הגפן׳, כמו שטרחנו בזה לעיל סימן ר״ב וסימן ר״ד ולעיל סעיף ז׳. ולכן הגדולים שהיו במדינתינו הרחיקו את עצמם מיין זה, ודי להם בקידוש של לילה, ובאמת כמשא כבד תכבד עלינו היין של צמוקים שלנו, אך באין ברירה - בהכרח לקדש עליו. ויש מי שכתב שיש ליזהר שיהיו הצמוקים אחד מששה במים על כל פנים. (תב״ש)ויותר מזה ראינו לגדולים, שעשו הבדלה על חלב או על טיי מתוק, אף על גב דוודאי לא שייך לקרותן ׳חמר מדינה׳, אך מפני הלחץ זו הדחק, כגון שאין לו יין ולא שכר, או שנזהר מחדש. והנה הקידושים עושים בלילה על הפת ובשחרית על היי״ש, אבל הבדלה שקשה לשתות אז יי״ש - בהכרח לעשות על איזה משקה, וחלב הוי משקה וטיי מתוק גם כן שותים הרבה, דבאמת כשנדקדק אין אצלינו חמר מדינה כלל זולת יי״ש, דרוב בעלי בתים במדינתינו אין שותים בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה, ומה שייך לקרותם ׳חמר מדינה׳. ולכן בדחק גדול כזה - די במה שרק שם משקה על זה. אמנם זהו וודאי דעל יין יותר טוב מכל המשקין, בין לקידוש בין להבדלה ובין על כוס של ברכה.

טו וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט׳: דמי שאינו שותה יין משום נדר - יכול לקדש עליו, וישתו אחרים המסובין עמו. ואם אין אחרים עמו - יקדש על הפת ולא על היין, או ישמע קידוש מאחרים עכ״ל. ויש מי שחולק בזה אם האחרים יודעים לקדש, ולמה לא יקדשו בעצמן. (מג״א סק״ט) אמנם נראה דגם רבינו הרמ״א כוונתו לקידוש של לילה, וכגון שהאחרים אינם יודעים לקדש בעצמן. ודע, דזה שנתבאר דאם הפת חביב עליו - שיכול לקדש על הפת בלילה, וכן הוא להדיא בגמרא (פסחים ק״ו:) - אינו חובה אלא שיכול לקדש על הפת, מיהו אם ירצה לקדש על היין - הרשות בידו (שם), ופשוט הוא. ואצלינו יש למי שהיי״ש חביב עליהם ביותר, שמקדשין גם בלילה על יי״ש. ואין דעת חכמים נוחה מזה, דבלילה או על היין או על הפת, ואם היי״ש חביב עליו - ישתה אחר המוציא. אמנם בשחרית יכול לקדש על היי״ש, ומה שיש רוצים לומר דאין יי״ש בכלל משקה, מפני המדרש שאומר ששמן עולה על כל המשקים ויי״ש אינו כן - טעות הוא, דדווקא היי״ש החזק מאד אין השמן עולה, ואנחנו שותים יי״ש לא חזק כל כך, ועוד דאין למידין מן המדרש, ועינינו הר(ו)אות שהוא חמר מדינה.

טז ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה ושלאחר הסעודה קודם ברכת המזון, וכן פוטרת כל מיני משקין. ואין צריך ברכה לאחריו על היין, דברכת המזון פוטרתו, בין שמברך על כוס ובין כשאינו מברך על כוס. וגם בשחרית כשאכל מיני מזונות אחר הקידוש, ותיכף נוטלין לידים ואוכלין הסעודה - אין צריך ברכה אחרונה גם על המזונות, כמ״ש בסימן קע״ו ע״ש.

יז יש מי שכתב בלשון זה: "אם הוא בערב שבת במקום שיש בו יין, ויודע שבשבת לא יהיה לו יין - יקדש מבעוד יום על היין וישתה, ואסור אחר כך לעשות מלאכה". (מג"א ריש סימן זה)ואמת שכן נמצא בבה"ג הלכות קידוש, וזה לשונו: "והיכא דפשיטא ליה מילתא דלבי שמשי לא מתרמי ליה חמרא לקידושי, ואיתרמי ליה חמרא במנחה... - מקדש מבעוד יום ואומר 'ויכולו', ולאורתא כד אתי לביתיה - מקדש אריפתא להוציא בניו ובני ביתו" עכ"ל, ובוודאי הכוונה אחר פלג המנחה. (וכן מפורש במג"א שם, וכן כתב המחה"ש והפרמ"ג, וע"ש שכתב דקידוש קודם לתפלה בצבור, והיינו קידוש על היין אם אינו יכול להשיג שניהם, ומכל מקום נשאר בצ"ע. ולעניות דעתי לא נראה כן, ויקדש על הפת, ולא תהא תפי(י)לה בצבור כמו מי שחביב לו פת ודו"ק)

סימן רעג

א קיימא לן דאין קידוש אלא במקום סעודה, שיקדש במקום שיאכל ולא במקום אחר, דכתיב: "וקראת לשבת ענג", במקום שאתה קורא קריאה דשבת, שאתה מקדשו - שם תהא עונג של הסעודה. (רי"ף ורשב"ם ק'.) וגם קידוש היום, אף שאינו מזכיר של שבת - מכל מקום לכבוד שבת בא, ועוד דסברא הוא מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא: 'זכרהו על היין' - מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב. (רשב"ם שם) וממילא דהוא הדין לשארי משקין, דלאו דרכיה דאדם חשוב לשתות בלי אכילה. (חולין ד':)ופשוט הוא דכשם שצריך לאכול במקום הקידוש - כמו כן אין לו להמשיך זמן רב אחר הקידוש את הסעודה, שלא יהיה הפסק גדול בינתיים, דאם יפסיק הרבה זמן - אין הסעודה ניכרת על שם הקידוש, מיהו מעט זמן - אין קפידא. וכן לא ילך הילוך מרובה לשוק אחר הקידוש, אבל הילוך מועט לחצר - אין קפידא, ועיין מה שיתבאר בסעיף ד'.

ב ג' חלוקות הן בקידוש במקום סעודה: דבחדר אחד מפינה לפינה - מיקרי מקום סעודה, ולא מיבעיא אם קידש בפינה זו על דעת לאכול בפינה האחרת, אלא אפילו כיוון בשעת הקידוש לאכול בפינה שקידש ואחר כך נתיישב לאכול בפינה האחרת - דשפיר דמי. (עיין מג"א סק"א ודבריו תמוהים כמ"ש הגרע"א ודו"ק)ואפילו הוא טרקלין גדול - לית לן בה, דזה לא מיקרי שינוי מקום, כמ"ש בסימן קע"ח. כן פסקו בטור וש"ע, ואף שדעת המרדכי בערבי פסחים דגם מפינה לפינה צריך שתהא כוונתו בשעת הקידוש לאכול בפינה האחרת - לא קיימא לן כן. והוא הדין מבית לסוכה, כשחדר אחר אינו מפסיק - חשיב כמפינה לפינה, כיון דהיא דירת עראי - בטילה להבית, וחשיב כמפינה לפינה. והמחיצה שבין הבית להסוכה - לא חשיבא מחיצה להפסיק, כיון דאינה אלא משום מצות סוכה. ויש אומרים עוד, שכל שרואה מקומו ממקום הקידוש למקום האכילה, אפילו מחדר לחדר כשרואין מזה לזה, וכן אפילו מבית לחצר כשרואין מזה לזה, ואפילו רואה מקצת מקום, ואפילו רואה רק דרך חלון ולא דרך פתח - הוי כמפינה לפינה. ויש לסמוך על דעות אלו למעשה, וגם לעיל בסימן קע"ח כן הוא ע"ש.

ג והחלוקה השנית: בבניין אחד מחדר לחדר ואין רואין מזה לזה, או מבית לעלייה או מעלייה לבית. אם כיוון בשעת הקידוש לאכול בהמקום השני - מותר, ואם לא כיוון - אסור, וכן הוא לעיל סימן קע"ח ע"ש. ויראה לי דכל שהם בבניין אחד, אף על פי שיש הפסק פיר הויז ביניהם - מיקרי מחדר לחדר. והחלוקה השלישית: בשני בניינים מבית לבית - לא מהני אפילו כיוון בשעת הקידוש לאכול בבית השני, ומחוייב לאכול כזית מזונות לכל הפחות במקום הקידוש, ואם לאו - צריך לקדש במקום סעודה פעם אחרת. וכן מחדר לחדר או מבית לעלייה, כשלא היה דעתו בשעת הקידוש לאכול בהחדר האחר אלא באותו חדר, ואחר כך נמלך לאכול בהחדר השני - צריך לחזור ולקדש, והוא הדין סתמא, כשלא כיוון מפורש לאכול בהחדר השני. (וזה שכתבו בש"ע בסעיף ב': 'אם קידש על מנת לאכול שם וכו' - לאו דווקא, דהוא הדין סתמא, ואם קידש ולא אכל כלום - לא יצא חובת קידוש כלל)

ד וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג', דצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שהיה בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי, אפילו במקום קידוש - אינו יוצא. ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל - יצא, עכ"ל. כלומר דאזלינן בתרווייהו לקולא: אם היה בדעתו לאכול מיד, אף על פי שעל ידי סיבה נמשך הרבה זמן - יצא, וכן להיפך, אם היה בדעתו שלא לאכול מיד או לאכול במקום אחר, ונמלך ואכל מיד ובמקום שקידש - גם כן יצא, אלא אם כן לא היה בדעתו לאכול מיד ולא אכל מיד - דאז לא יצא. ויראה לי דלאלתר אין הכוונה תיכף ממש בלי הפסק רגע, אלא כלומר שלא ימשוך זמן רב. ולשון 'לאלתר' אינו ממש, כמבואר בגיטין (כ"ז:) שיש איזה זמן לא מרובה ע"ש, וכמ"ש בסעיף א'. וראיה ברורה לזה, דהא נתבאר דכשיקדש בבית על מנת לאכול בעלייה - הוי במקום סעודה, והרי צריך לזה איזה זמן קצר לעלות להעלייה. אלא וודאי דאין הכוונה לאלתר ממש, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ועל פי רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים, אלא הכוונה שלא ישהה זמן מרובה. (וז"ש המג"א בסק"ה בשם המהרי"ל, דאין חילוק בין זמן קצר בין זמן ארוך ע"ש - גם כן הכוונה ארוך הרבה וקצר, כלומר לא כל כך ארוך. וגם מ"ש המג"א: אם יצא ממקומו בינתיים - צריך

לקדש שנית ע״ש, זהו גם כן יציאה ארוכה לשוק, אבל לא יציאה בחצר או ברחוב סמוך לבית. וראיתי מי שלא פירש כן, ולא נהירא לי, ומדברי השיורי כנה״ג ראיה לדברי ע״ש ודו״ק)

ה יכול אדם לקדש לאחרים, בין אנשים בין נשים, בין גדולים בין קטנים, אף על פי שאינו אוכל עמהם בכאן, ולדידיה לא עלתה לו הקידוש שבכאן - מכל מקום לדידהו הוי מקום סעודה ויוצאים בקידושו. דהכי קיימא לן, דכל המצות - יכול אדם להוציא אחרים, אף על פי שהוא כבר יצא או שהוא לא יצא עדיין. ולא דמי לברכת הנהנין, שאינו יכול להוציא אחרים אלא אם כן גם הוא נהנה עמהם, דמצוה שאני, דכיון דעל השומעים מוטל חובת המצוה לקיים - כל ישראל ערבים זה בזה, ומוציא אחד את חבירו אף כשהמוציא אין צריך עתה לזה. ולכן לא מיבעיא שיכול לעשות בעדם קידוש, אלא אפילו ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ של קידוש יכול לברך בעדם. ואף על גב דבלא הקידוש לא היה יכול לברך ברכת היין לאחרים אם לא נהנה עמהם, מכל מקום כיון שהוא של קידוש - הוה כברכת המצוה עצמה, ויכול להוציאם אף על פי שאינו נהנה. והוא הדין בקידוש היום של שחרית יכול לעשות כן, אף שאין שם רק הברכה - מכל מקום מיקרי קידוש והוה ברכת המצות. והוא הדין כשהקידוש הוא על הפת - יכול לקדש בעדם ולברך בעדם ׳המוציא׳, והם שותין היין או אוכלים הפת. אבל בשארי סעודות של שבת - אינו יכול לברך בעדם המוציא אם אינו אוכל עמהם, דאף על גב דמצוה היא - מכל מקום עיקרה ברכת הנהנין. (ט״ז סק״ג)

ו ופשוט הוא, דזהו כשהם אינם יכולים בעצמם לעשות קידוש. אבל כשיכולים בעצמם לקדש - אין לו לקדש בעדם כשהוא לא יצא בקידוש זה. אבל אם גם הוא צריך לקידוש זה - מוטב שיקדש הוא ויוציא את כולם, משיקדש כל אחד בעצמו, אף על פי שכל אחד יכול לקדש לעצמו, משום ׳ברוב עם הדרת מלך׳ (ברכות נ״ג.), וכמ״ש בסימן רצ״ח ע״ש, וכן הוא המנהג בהרבה מקומות. ויש מקומות שכל אחד עושה קידוש לעצמו, ואין ראוי לעשות כן, ויש למונעם מזה וללמדם שיש יותר מצוה כשאחד יקדש בעד כולם, ויכוין להוציאם והם יכוונו לצאת, ובלבד שישמעו הקידוש מראש ועד סוף ויענו ׳אמן׳. ולא יענו ׳ברוך הוא וברוך שמו׳, דזהו הפסק ואינו יוצא בהברכה.

ז ואם קידש בביתו, ושכנו שבבית האחר שמע הקידוש וכיוון לצאת בו, והמקדש כיוון להוציאו - יצא השכן ידי קידוש. ואף על פי שלהמקדש לא הוי מקום הסעודה בכאן, מכל מקום לשכנו הוה מקום סעודה, והשמיעה הוה כא(י)לו היה הקידוש בכאן. אבל אם השכן שומע הקידוש בבית המקדש - אין יכול לילך לביתו לאכול שם, אם הם שני בתים ממש, שהרי לא שמע במקום הסעודה, אלא אם כן היו שני חדרים בבית אחד, דבכהני גווני מהני דעתו כמו שנתבאר, ולא בשני בתים ממש. ולא דמי לאם שמע בביתו - דיצא, דכיון דשמיעה כדיבור, והרי שמע במקום הסעודה וקבע עצמו לזה במקום סעודתו לשמוע הקידוש. מה שאין כן כששמע בבית המקדש - דאינו מועיל. (כן נראה לי, ודברי הש״ת סק״א לא נתבררו לי, ואולי גם כן כוונתו כן ע״ש)

ח ודע שהגאונים חידשו חידוש גדול בהך דקידוש במקום סעודה, ואמרו שאם שתה כוס של קידוש הרביעית בשלימות - נחשב כמקום סעודה. ואם תשאל דאם כן היכי משכחת לה שלא במקום סעודה, התשובה הוא כגון ששתה רק מלא לוגמיו, אי נמי כגון ששתה זה מעט וזה מעט. וזה לשון הטור וש״ע סעיף ה׳: ״כתבו הגאונים: הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט (מזונות) או שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה - יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר. ודווקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות - לא״ עכ״ל. ופשוט הוא דצריך כזית לחם, והלחם הוא ממיני מזונות, וכן הוא המנהג הפשוט אצלינו בקידוש שחרית של שבת. ויותר טוב לאכול מיד סעודת שבת בשלימות, דזהו עיקר קידוש במקום סעודה.

ט ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א וזה לשונו: ״ולפי זה היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור, אבל נהגו ליתן לתינוק״ עכ״ל, וכן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול ע״ש. ומדבריהם מבואר להדיא דכוונת הגאונים הוא על שתיית כוס הקידוש בשלימות, והיינו רביעית. והלבוש כתב דכוונת הגאונים הוא לשתות רביעית לבד הכוס של קידוש, והסכימו על ידו מפרשי הש״ע. (ט״ז סק״ד וב״ח וכ״מ במג״א סקי״ב וא״ר סק״ח)ואחד מן הגדולים האריך לדחות דבריהם, (אהעו״ז) והעלה דבכוס של קידוש כששתה רביעית - יצא, דכל שצריך ברכה אחרונה - הוה שתייה חשובה, וקרינן בזה ׳וקראת לשבת עונג׳. ובאמת אינו מובן מה בין כוס אחד לשתי כוסות, דממה נפשך אם יצא ביין קידוש במקום סעודה - יוצא באחד, ואם לאו - מה יועיל השני. והרי זה כמו שאין הפרש בין כזית אחד פת לשני זיתים, והכי נמי כן הוא, והסומך על הגאונים כפי הבנת רבותינו הבעלי הש״ע לא הפסיד. (והגר״ז תפס כהאחרונים, ולעניות דעתי נראה כמ״ש)

י יש אומרים שאין מקדשין אלא לאור הנר, והטעם דכיון דהדלקת נר בשבת חובה מפני כבוד השבת, ועיקר השבת הוא הקידוש - אם כן ממילא צריך להיות הקידוש לאור הנר. ויש אומרים שאין הקידוש תלוי בנר, ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים - מקדש בחצר ואוכל שם, אף

על פי שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער. והכי מסתברא, רק שיזהר שיהיו נרות גדולים או שמן הרבה שידלוקו בתוך הלילה, דאם יכבו מבעוד יום - הוי ברכת הנר לבטלה, כמ״ש לעיל סימן קס״ג, דהנרות הוא לעונג שבת לא לבד לאכילה אלא לאור, שלא יכשלו בהליכתם בחשך, ושישתמשו בהרחבה, וזהו כשנמשך האור גם בלילה כמובן. ודווקא כשמצטער הרבה לאכול במקום הנרות, אבל בלאו הכי - נכון ומצוה לאכול במקום נרות. (עיין מג״א סקי״ד דבקידוש בית הכנסת שאינו אלא למנהג - אין יוצאים בו אלא אם כן נתכוין להוציאו ע״ש. וצ״ע, דאטו המנהג הוא היפך הדין, דהמנהג הוא לקיים הקידוש מדינא מטעמים שנתבארו, וסתם ש״ץ מכוין לצאת, ולכן אם יש מי שאוכל בבית המדרש או סמוך לו - למה לא יסמוך על קידוש הש״ץ, וכמדומני שכן המנהג)

סימן רעד

א גרסינן בשבת (קי״ז:): ״אמר ר׳ אבא: בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב: ״לחם משנה״. כלומר במן כתיב: ״ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה, שני העומר לאחד״, והך ׳לחם משנה׳ מיותר, דהווה ליה לכתוב ׳לקטו שני העומר לאחד׳, ואין זה אלא כפל דברים. ולזה דרשינן שזהו עניין בפני עצמו, והכי פירושו - דהלחם של סעודות שבת תהיה משנה. ובמכילתא איתא גם כן: ׳לחם משנה - ר׳ יהושע אומר לחם כפול׳ ע״ש. ונראה שזהו דין תורה ולא אסמכתא בעלמא, דבאמת הך ׳לחם משנה׳ מיותר לגמרי כמ״ש.

ב ואמרינן שם: ״אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, אמר ׳לקטו׳ כתיב, דמשמע אחיזה, אבל בציעה לא כתיב ׳משנה׳. (רש״י) רב זירא בציע לכולי שירותיה פרוסה גדולה, ודי לו בה לאותה סעודה, ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה. (שם)והרשב״א גורס ׳אכוליה שירותא׳, כלומר שחתך השני חלות, וכן כתב רב האי גאון וזה לשונו: ״אי מברך אינש בשבת אתרתי ובצע חדא כרב כהנא - שפיר דמי, ואי בצע לתרווייהו כרב זירא - שפיר דמי״ עכ״ל. אמנם הטור והש״ע לא הביאו זה כלל, והביאו רק דברי רב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, ומצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה, כפירוש רש״י ע״ש. וכך הם דברי הרמב״ם בפרק ז׳ מברכות ובפרק ל׳ משבת ע״ש, ופירש גם כן כפירוש רש״י. ונראה משום דלא ניחא להו לעשות מחלוקת בין רב כהנא לרב זירא, ועוד דהא רב כהנא מדייק מקרא דרק לקטו שנים ולא חתיכה שנים כמ״ש, ועוד דבכלבו הביא מכילתא בלשון זה: ׳בערב שבת ירד להם המן בשני עומרים, ומעומר עשו שני לחמים, אחד מהן ערב שבת בבוקר והשני בליל שבת, והשלישי בבוקר והרביעי בסעודה שלישית׳ עכ״ל. (הובא בא״ר סק״א) ואמת שבמכילתא שלפנינו לא מצאתי זה, מכל מקום לפניהם היה כתוב כן, ואם כן ראיה ברורה כרב כהנא, וכן נהגו רוב העולם. (וכן כתב הגר״ז)

ג והמהרש״ל נהג בלילה לבצוע אחד וביום שני ככרות, משום דכבוד יום קודם לכבוד לילה. (ב״ח ומג״א) ועתה יש הרבה מדקדקים במדינת ליטא ורייסין וזמוט, שנוהגין זה מכמה דורות על פי הגר״א לבצוע שתים בכל סעודה. ואיני מבין זה, דנהי דהפירוש ברב זירא כהגאון והרשב״א, מכל מקום הא רב אשי ורב כהנא לא סבירא ליה כן, והמה בתראי נגד רב זירא. ואם נאמר דגם רב אשי ורב כהנא אין חולקים על רב זירא, אלא דסבירא ליה דגם באחד יצא, ורב זירא סבירא ליה דווקא בשנים - מנא ליה לומר כן, דהא משמע דדווקא קאמרי נקט תרתי ובצע חדא, מדיוקו של ׳לקטו׳ כפירוש רש״י כמ״ש. ועוד, דאי מצוה מן המובחר כרב זירא - למה לא עשה רב כהנא מצוה מן המובחר. ועוד, שהרי המכילתא אומרת שכן עשו אבותינו במדבר כמ״ש, ולכן לדידי צע״ג בזה. (והמקובלים נהגו בי״ב חלות כמו הלחם הפנים, וכן הוא בפרי עץ חיים שער השבת פרק י״ז, וכתוב שם לנשק ידי אמו והביאו המג״א ר״ס זה)

ד גם נשים חייבות לבצוע על שתי ככרות, (מרדכי) דכל מילי דשבת - שוות נשים לאנשים. ולכן המדקדקים נוהגים שהבעל הבית כשנטל ידיו - אינו בוצע עד שיטלו כל המסובין את ידיהם ויושבין על השלחן, ואז בוצע על לחם משנה, וכולם יוצאין ידי חובתן בזה. ואף במקומות שיש לפני כל אחד מהמסובין לחם משנה, מכל מקום הא לפני הנשים אין דרך ליתן לפניהן לחם משנה, ולכן צריך הבעל הבית להמתין עליהן. וכך יש לנהוג כמ״ש, שהלחם משנה יהיה רק לפני הבעל הבית, והוא ימתין עד שכל המסובין ישבו על השלחן אנשים ונשים, וזהו מצוה מן המובחר.

ה וגם ביום טוב צריך לחם משנה כשבת, דאיתא במכילתא בפרשת המן: ״שבת לא יהיה בו - לרבות יום טוב שלא היה יורד בו המן״. (ועיין רש״י ותוספות ריש ביצה)והלחמים צריכים להיות של[י]מים ולא חס[י]רים, דחסר אינו דרך כבוד, ולכן אם נשכוהו עכברים - אינו ראוי ללחם משנה. ולעיל ריש סימן קס״ח נתבאר, דאם אין לו לחם שלם ויש לו שני חצאי לחם - יכול לחברם על ידי קיסם, באופן שתראה מבחוץ כשלם ממש, ויזהר שלא יקח דבר המוקצה לחברו. ואף על גב דלדבר דצריך שלם מן התורה, כגון אתרוג - דוודאי אינו מועיל חיבור כזה, דחיבורי אדם אינו חיבור, כדתנן סוף פרק ב׳ דאהלות, מכל מקום לגבי לחם משנה, דשלם אינו מפורש בתורה, דגם פרוסה מיקרי לחם - מהני חיבור זה. אבל אם חסר ממש - אף מעט אינו שלם. ויש מי שרוצה לומר דבחסרון כשיעור חלה - לית לן בה, כמו בעירוב בסימן שס״ו. ואין זה דמיון, דבשם הטעם משום איבה ע״ש, אבל לא מיקרי שלם. מיהו אם אין לו של[י]מים כלל - יקח שני פרוסות, דעל כל פנים לחם משנה הוא, אלא שאינו דרך כבוד. (עיין ש״ת ות״ש)

ו אוחז שתי הככרות בידו, ואינו ח(ו)תכם כלל קודם הברכה, דבעינן של[י]מות בשעת הברכה, אלא מרשים בסכינו ומברך על שתיהם. ובליל שבת בוצע על התחתונה, ובליל יום טוב ויומו ויום שבת בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה. ויש מתרעמים על בציעת התחתונה, הא אין מעבירין על המצות, וכתב לבצוע תמיד על העליונה. (ב״ח) ויש מי שכתב דלכן מקודם יניח התחתונה על העליונה, ובשעת הברכה מניחה תחת העליונה. (מג״א)

ויש מי שכתב דהתחתונה יהיה קרובה אצלו יותר, (ט״ז) וכן המנהג. אך יש מי שאומר דאין מעבירין על המצות - לא שייך אלא כשרוצה לעשות שתיהן, ולא כשעושה רק אחת מהן, (ת״ש) וכמ״ש התוספות ביומא (ל״ג.).

ז וכבר נתבאר שמצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה, אך הנוהגים לבצוע על שני הככרות ביחד - אין צריך לנהוג כן, דלדידהו אין הפירוש כן בגמרא כמו שנתבאר. ואין המסובין רשאין לטעום מפרוסת המוציא עד שיטעום הבוצע, אמנם אם יש לפני כל אחד לחם משנה - יכולים לטעום אף על פי שעדיין לא טעם הבוצע, כיון שאין נזקקין ללחמו. ויש חיוב על כל אחד מישראל, בין איש בין אשה, לאכול שלש סעודות בשבת: אחת בלילה ושתים ביום. ורמז לנו משה רבינו בתורתו הקדושה: ״ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לד׳, היום לא תמצאוהו בשדה״, וכתיב תלתא ׳היום׳. וסעודת לילה ושל שחרית וודאי צריך פת, ובסעודה שלישית יש דעות. אמנם גם שם העיקר בפת, ויתבאר בסימן רצ״א. ואם על ידי סיבה לא אכל בלילה - יאכל ג׳ סעודות ביום, אבל לכתח(י)לה החיוב לאכול בלילה, דלא כיש מי שסובר דבלילה אין חיוב כלל. וכל סעודות שבת הוא ביותר מכביצה פת, כדי שלא תהא אכילת עראי. אמנם אם אינו יכול לאכול רק כזית - יצא, ועל זה אמרו בשבת (קי״ט:): ׳לעולם יסדר אדם שולחנו בערב שבת, אף על פי שאין צריך אלא לכזית׳. וזהו מדוחק, אבל לכתח(י)לה - צריך יותר מכביצה. (מג״א סימן רצ״א סק״א ע״ש, וזה שכתב כאן סק״ב שלא היה מקפיד על אכילת ליל שבת וכו׳ ע״ש - זהו מפני האונס, כמבואר בפסחים שם ע״ש)

סימן רעה

א אסור להשתמש לאור הנר של שמן דבר שצריך עיון הרבה, כגון לפלות בגדיו או לבדוק ציצית, או להבחין בין כלים הדומים זה לזה וצריך עיון הרבה לחלקם וכל כיוצא בזה, וכן לקרות בספר לאור הנר. ואסרו מפני חשש שמא על ידי העיון ישכח שהיום שבת, ויטה הנר להביא השמן לפי הפתילה שידליק יפה, ונמצא מבעיר בשבת. (רש״י י״א. ד״ה ׳ולא׳) ואפילו אינו קורא בהספר בפיו, אלא שרואה בו ולומד במחשבה - גם כן אסור, דסוף סוף טרוד בעיונו ויבא להטות, ועיין בסעיף ט״ו.

ב והנה אין ספק דהחשש דשמא יטה לא שייך אלא במקום שיש לחוש שיתמעט האור מכמו שהדליקו, ויתקנו בהטייתו שיהיה אורו כמק(ו)דם, כמו בהדלקה שלהם, שנתנו שמן בכלי ונתנו לתוכו פתילה, והפתילה מונחת קצהו בצד הכלי. וממילא כשיתמעט השמן - נתקטן האור, ויטהו להביא השמן לפי הפתילה, לתקן האור שידלק יפה, שכן פירש רש״י (שם) והר״ן והרע״ב ע״ש, וגם לשון הרמב״ם בפירוש המשנה שם, ׳לתקן האור׳ ע״ש. אבל במקום שהאור עומד מראשו ועד סופו במצב אחד, כמו אצלינו שמדליקין הגא״ז בלאמפי״ן, שהאור הוא באמצע הכלי למעלה, דהפתילה רחבה ותחובה באמצע הפמוט וזכוכית על גביו, ואורו בשוה מתח(י)לתו ועד סופו עד שיכלה הנפט, ואז לא תועיל ההטייה, כלומר שיוציא הפתילה מעט יותר על ידי החוליא שבצדה, כי אז בהכרח שתכבה. וכל זמן שלא יכלה הנפט אורו בשוה כבשעה שהודלקה - אפשר לומר דלא שייך בזה שמא יטה, ובזה יש ללמוד זכות על רבים מישראל שלומדים לפני הפמוטות שלנו, וכבר תמהנו על זה מאין הרגלים להתיר, וכפי מה שבארנו אתי שפיר. (וכן ראיתי בספר משנה ברורה שכתב בשם מסגרת השלחן ששמע מכמה גדולים היתר זה מסברא דנפשייהו ע״ש, ולא הביאו דברי רש״י והרמב״ם והר״ן והרע״ב דמוכח כן להדיא ודו״ק)

ג איתא בגמרא (י״ב:): ״ולא יקרא לאור הנר. אמר רבה: ואפילו גבוה שתי קומות, ואפילו שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו״. ופירש רש״י: ׳ואף על גב דליכא למיחש להטייה - לא פלוג רבנן׳ ע״ש. ואחר כך אומר דרק יחיד אסור לקרות, אבל שנים - מותרים, שאם אחד יבא להטות יזכירנו חבירו. וכן אדם חשוב שאינו רגיל להטות הנר גם בחול מפני חשיבותו - מותר ללמוד בשבת לאור הנר, דליכא למיחש שמא יטה, כיון דגם בחול אין דרכו להטות ע״ש. וכן אמרינן שם דבדנפט מותר, דלא יבא להטות, מפני שמסריח ולא יבא להטות, ע״ש בפירוש רש״י. (ואינו כן לפירוש הרמב״ם שיתבאר בסעיף ט״ז)

ד ויש בזה שאלה, דכיון דאמרנו דכשאפילו גבוה שתי קומות, דליכא למיחש להטייה - לא פלוג רבנן ואסרו בכל עניין, אם כן למה התירו בשנים ובאדם חשוב ובמה שריחו רע, נימא דלא פלוג רבנן. ויש מי שתירץ דחילוק שמצד הנר - לא פלוג רבנן, וחילוק שמצד האדם - לא גזרו אדם זה אטו אדם אחר, ולכן לא גזרו שנים אטו אחד ואדם חשוב אטו אינו חשוב. (ט״ז סק״א) ולא יתיישב תירוץ זה במה שלא גזרו בדנפטא אטו משחא, לפי פירוש רש״י בסוגיא ע״ש. אך באמת כבר עמד בזה אחד מרבותינו הראשונים, (ר״ן בפרק כ״ג) וכתב דהך דרבה - היינו שהשוו מדותיהן במין אחד, אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין - אפילו רבה מודה דלא מחמירינן, דהא אמרינן דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב. ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפטא, ולא גזרו זה מפני זה עכ״ל, וזהו תירוץ ברור. (ובירושלמי מדמה זה לזה)

ה וזהו דעת רבינו הב״י בסעיף א׳, שכתב: ״אין פולין ואין קורין לאור הנר... ואפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חילקו חכמים בדבר. ומטעם זה יש לאסור אפילו הוא בעששית, או קבוע בחור שבכותל״ עכ״ל. ויש מי שכתב דאם היא סגורה במפתח - מותר, וכן עשה מהרא״ש ומהר״ם ותלמידיהם, ויש מי שאוסר. (מג״א סק״ב) ודעת המתיר תמוהה, דכיון דלא פלוג רבנן - אם כן בכל גווני אסור, ומה לי אם אינו יכול להטות מפני גובהו או מפני שהוא סגורה. ואין ספק בדבר, דלפי מה שנתבאר - אסור בכל גווני. (ויש שחילקו ואינו ברור)

ו ואם תשאל דאם כן איך התירו הגדולים בסגירת מפתח, נראה לעניות דעתי ברור שלא היו מפרשים כפירוש רש״י דטעם האיסור בגבוה הרבה משום דלא פלוג רבנן, אלא מטעם דגם בגבוה חיישינן שמא יעלה ויטה. ודבר זה מפורש ברמב״ם פרק ה׳ דין י״ד שכתב: ״אין פולין... ואפילו עשרה בתים זה על גב זה והנר בעליונה - לא יקרא ולא יפלה לאורה בתחתונה, שמא ישכח ויטה״ עכ״ל. הרי פירש להדיא שאין הטעם משום ׳לא פלוג׳, אלא דגם בגובה יש חשש הטייה. וזהו טעם הגדולים שהתירו בסגירת מפתח, כיון דבכהני גווני אי אפשר בהטייה, ותמיהני על המפרשים שלא הרגישו בדברי הרמב״ם שהבאנו. (עיין ב״ח שטרח בדברי הרמב״ם והעלהו לכוונה אחרת, מפני דבריו שבפרק כ״ב לעניין מראה הקבוע בכותל שאוסר ע״ש. ותמיהני שהרי מפורש ברש״י קמ״ט. בד״ה ׳של מתכת׳ - שהיא עצמה מגלחת ע״ש. אלא דרבי מאיר סבירא ליה דעד שיגלח יזכור, ורבנן לית להו סברא זו, והוה ממש כבכאן. ואין זה עניין למקום שאין ביכולתו להטות, כמו כשסגורה, ואם תחשוש שמא יביא המפתח - בוודאי אין חשש בזה, דבכהני גווני פשיטא שיזכור, שהרי מטעם זה סגרו. אבל בעששית או בחור שביכולתו להטות - לא יזכור, ואם באמת בשם אין ביכולתו להטות - מותר, וזהו יסוד גדול בעניין זה ודו״ק)

ז וכתב רבינו הב״י: דכמו כן בנר של שעוה - אסור. ואין הטעם משום ׳לא פלוג׳, שהרי כבר נתבאר דמין זה אטו מין אחר לא גזרינן, אלא דהעניין כן הוא, שיש מחלוקת אם שייך בנר של שעוה הטייה כבשמן, אם לאו. ויש מי שמתיר, ורבינו הב״י בספרו הגדול הכריע לאיסור, וזה לשונו: ״ולי נראה פשוט לאסור, דהא שייך בו שימחוט ויחתוך ראש הפתילה״ עכ״ל, דעל ידי זה יתרבה אורו והוה מבעיר, כן היה נראה לעניות דעתי. והכי אמרינן בביצה (ל״ב:): ״מוחטין את הפתילה ביום טוב, מאי מוחטין - לעדויי חושכא״, כלומר להסיר החשך שיאיר יותר, והוה מבעיר. וזה שלקמן סימן תקי״ד פירשו שזה הוא מכבה - וודאי שגם זה אמת, שהרי הפתילה שמוחט נתכבה, ולעניין יום טוב אין איסור במבעיר רק במכבה, ולכן מיירינן שם לעניין מכבה. אבל בשבת דמבעיר אסור - פשיטא שיש בזה גם מבעיר.

ח ולכן נפלאתי מאד על החולקים על רבינו הב״י, ומפרשי הש״ע (הט״ז סק״ב והמג״א סק״ג והא״ר) כתבו הטעם דכיון דהאיסור משום מכבה - אין בזה איסור דאורייתא, דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דמכבה דאורייתא אינו אלא כיבוי לעשות פחמין, כמו שבארנו בסימן רמ״ב, ובדרבנן לא גזרינן. ומאד תמוה, דהא וודאי יש כאן גם מבעיר, אם לא שנאמר דסבירא ליה דהאור לא נתוסף כלל אלא שהפתילה מחשיכו, וכשנוטלין אותה מבהיק האור הקודם, אבל לא שנתוסף האור. (ועיין ט״ז בסימן רע״ח)ופשוט הוא דנר חלב דמי לנר שעוה, ואדרבא בנר של חלב יש היתר יותר, דמאיס וכשמוחטין אורו בידים נשאר בהאצבעות קצת ריח רע של החלב המוסרח. והעולם נוהגים היתר ללמוד לפני נר של חלב, וכל שכן נר של חלב שנתקשה שקורין סטרי״ן ליכ״ט, שאין בהן פתילה שנעשית אפר ואין צריך למוחטן כלל - דפשיטא דמותר לכתחי(י)לה ללמוד ולעשות מלאכה לפניהן, וכן אנו נוהגים. (באור זרוע הגדול הנדפס סימן ל״ב האריך להוכיח דאין הלכה כרבה דאפילו גבוה שתי קומות, והלכה כאביי ורב אחא לקמן קמ״ט דפליגי ארבה, ודבר חדש הוא)

ט כבר נתבאר דדווקא אחד אסור לקרות לאור הנר, אבל שנים - מותרים, דאם יבא האחד להטות יזכירנו השני, דזה לא שכיח שישכחו שניהם ברגע אחת ששבת היום. ודווקא כשעסוקים בעניין אחד, אפילו בשני ספרים, דכשעסוקים בעניין אחד - רואה מה שחבירו עושה. אבל כשעסוקים בשני עניינים - אפילו בספר אחד אסור, משום דאין אחד משגיח על מעשה השני. ויש אומרים דבשני ספרים - אפילו בעניין אחד אסור מהאי טעמא, דבשני ספרים אין אחד משגיח על חבירו. ולכן אסור לומר פיוטים ביום טוב שחל להיות בשבת בליל שבת כשכל אחד אומר במחזור שלו, אפילו בבית הכנסת שיש רוב עם, משום דאין אחד משגיח על השני, וכן המנהג שלא לומר פיוטי מערבית בליל יום טוב שחל בשבת. אבל התפ(י)לה - מותר מתוך הסידור אפילו יחיד בביתו, משום דשגורה בפי כל ולא יבא להטות.

י ודווקא לקרות בספר מותר בשנים, אבל שארי מיני עיון, כמו לפלות בגדיו ולעיין בהפרש כלים - גם בשנים אסור, מפני שכל אחד עוסק בפני עצמו, ואפילו בבגד אחד כשעוסקים - זה עוסק בפינה זו מהבגד וזה עוסק באחרת. אמנם אם הוא עוסק בהעניין, ואחד יושב בטל סמוך לו להשגיח עליו - פשיטא דבכל המלאכות מותר, וכל שכן בקריאה בספר. ולכן בקריאה בספר, אם יש אחר עמו אפילו אינו קורא, ואומר לו: ׳תן דעתך עלי שלא אטה׳ -

מותר, והוא הדין אם אומר כן לאשתו. אבל על קטן - נראה לי שאינו יכול לסמוך, אפילו הקטן אומר שישמרנו, דאין בו דעת נכון לעכבו קודם ההטייה, וכל שכן דעכו״ם אינו מועיל.

יא וכבר נתבאר דאדם חשוב שאין דרכו בחול להטות - מותר בכל גווני. כן הוא בגמרא שם, ובטור וש״ע סעיף ד׳, והרמב״ם השמיט זה, ולא ידעתי למה. אמנם גם על הטור וש״ע קשה, דהא בגמרא מבואר דמי שמשים עצמו על דברי תורה כהדיוט כרבי ישמעאל בן אלישע - אסור ע״ש, ולמה השמיטו זה, ואולי סבירא ליה דזה לא שכיח בדורותינו. ונראה שזהו טעמו של הרמב״ם, דכיון דאצל רבי ישמעאל בן אלישע אירע קלקול, כמבואר בגמרא, משום דמשים עצמו על דברי תורה כהדיוט - ובוודאי שגם בדורותינו יכול להיות כן. ואולי סבירא ליה להרמב״ם דכל התלמידי חכמים הם בגדר זה, ואדם חשוב היינו עשיר ואינו בן תורה, ולפי דאי אפשר לגדור בזה גדר גמור - השמיטו ואסור לכל. ויש מי שאומר דדווקא כשברור הוא שאין דרכו להטות בחול, אבל בסתמא - לא אמרינן כן, (ט״ז סק״ה) ולפי זה גם כן אתי שפיר מה שהשמיט הרמב״ם, מפני שאי אפשר לידע זאת ברור.

יב עוד איתא בגמרא שם: דבמדורה אפילו עשרה בני אדם - אסורים לקרות, משום דהואיל שיושבים רחוקים זה מזה - לא ירגיש אחד בחבירו, ואפילו יושבים סמוכים זה לזה, מכל מקום לא ירגיש אחד בהשני, מפני שזנבות האודים סמוכים להם, ולא ירגיש כשהיושב אצלו יבא להבעיר ולחתות האוד. ודווקא לקרות בספר אסור כנגד המדורה, דבשביל שירצה להסתכל יפה בהספר - יבא לחתות. אבל כשיושב אצל המדורה להתחמם - מותר אף שיושב סמוך אצל זנבות האודים, דלמה יחתה כיון שאין צריך הסתכלות. ויש מי שמחמיר דגם בכהני גווני לא ישב סמוך להאודים, מטעם שלא יבא לחתות, (ט״ז סק״ו) ונראה לי דחומרא יתירא הוא. (וגם הא״ר סק״ט השיג עליו ע״ש וכן הת״ש סק״י דחה דבריו)ונראה פשוט דכשם שבלימוד אצל הנר - מותר כשהשני יושב אצלו משגיח עליו, כמ״ש בסעיף י׳ - הוא הדין נמי במדורה, דכיון דיושב ביחיד להשגיח עליו - לא דמי לשנים הקורין. ויש מי שמחמיר בכהני גווני במדורה, (ת״ש שם) ולענ״ד נראה כמ״ש.

יג וגם דין דמדורה השמיט הרמב״ם, ולא ידעתי טעמו. ואולי היה מפרש פירוש אחר בגמרא שם, דפריך אמאן דאמר דשנים מותרים: ׳והתניא: לא אחד ולא שנים׳, ומתרץ רבי אלעזר: כאן בעניין אחד כאן בשני עניינים, וכמו שבארנו. ואחר כך אומר הך דמדורה אפילו עשרה אסור, ואחר כך אומר דאדם חשוב מותר בנר ע״ש. וקשה, למה הפסיק בדין מדורה בין דיני נר, והוה ליה לומר הך דמדורה אחר הך דאדם חשוב. ולכן מפרש הרמב״ם דהך דמדורה - הוא תירוץ על הברייתא שאוסרת שנים. והיינו דברייתא מיירי במדורה, וחולק על התירוץ הקודם שמחלק בין עניין אחד לשני עניינים, ואנן קיימא לן כתירוץ הראשון, ולכן דחאה מהלכה. (ואפשר דלפניו היתה הגירסא רב הונא אמר במדורה וכו׳ ע״ש ודו״ק)

יד תינוקות של בית רבן - קורין לאור הנר, מפני שאימת רבן עליהם, ולא יבואו להטות. והרמב״ם והטור כתבו: ׳לפני רבן׳, וכן נראה, דאז אימת רבן עליהן. והרשב״א סובר דאפילו שלא בפני רבן מתייראים, ולשון רבינו הב״י בסעיף ו׳ הוא כהרשב״א. (ט״ז ומג״א סק״ז)ומותר לקרות פרק ׳במה מדליקין׳ לאור הנר, שהרי הוא מזכיר איסור שבת, ואין ישכח להטות. ודווקא מפני ששונה דיני הדלקה, אבל כששונה שארי דיני שבת - אסור. וכן זמירות של שבת, אם אינו בקי בהם - אסור מתוך הספר לפני הנר, דאף על גב דמזכיר שבת - מכל מקום יוכל לשכוח כרגע, מה שאין כן כששונה דיני הדלקה. וכן בליל יום הכיפורים - נוהגים לומר מחזור לפני אור הנר, מפני שאימת יום הכיפורים עליהם, ולא ישכחו שהיום יום הכיפורים, ולא יבואו להטות. ודווקא בשעת תפ(י)לה, דאז האימה גדולה, אבל אסור ללמוד בליל יום הכיפורים בספר כמו בשבת, דאחר התפ(י)לה - אין האימה כל כך, כמושג בחוש, וישכח על יום הכיפורים ויבא להטות. וכן ליל פסח שחל להיות בשבת - מותר לקרות ההגדה לאור הנר בספר, משום דכל אחד מישראל אפילו העם הארץ בקי בראשי פרקים, ולא יבואו להטות, והוה כמו תפ(י)לה שמותר מהאי טעמא.

טו הרב המלמד עם התינוקות - יכול לראות לאור הנר מהיכן יקראו התינוקות, ולסדר ראשי הפרשיות בפיו בספר, וקורא כל שאר הפרשה על פה, דזה התינוקות קוראים אותם בספר, דכשרואה ראש הפרשה - נותן הספר בידם (רמב״ם)ולאו דווקא ראשי פרשיות, דכללא הכי הוא: דכל שיודע הפרשה על פה, ובקצת צריך לראות בספר - מותר, שמאחר שאינו מעיין בספר תמיד - אית ליה הכירא ולא יבא להטות. כלומר כיון שאין צריך עיון רב בהספר - לא ישכח על שבת שיבא להטות. והוא הדין בכל דבר שאדם בקי בו, כמו לימוד משניות וגמרא, אם הוא בקי בהעניין שלומד אלא שצריך קצת לראות בספר - מותר מהאי טעמא, והמקצת שצריך לראות בספר - יכול להוציא גם בשפתיו, (ב״י) ועיין בסעיף א׳.

טז כלים הדומים זה לזה, וצריך עיון להבחין ביניהם - אסור לבדקן לאור הנר. ואפילו להבחין בין בגדיו לבגדי אשתו, אם הם דומים - אסור לבדוק לאור הנר, אף על גב דרגיל בהם, וכל שכן בשארי דברים. וכתב הרמב״ם: ״לפיכך שמש שאינו קבוע - אסור לו לבדוק כוסות וקערות לאור הנר, מפני שאינו מכירן, בין בנר של שמן זית בין בנר של נפט שאורו רב. אבל שמש קבוע - מותר לו לבדוק לאור הנר כוסות וקערות, מפני שאינו צריך עיון הרבה. ואם היה נר של שמן זית - אין מורין לו לבדוק ואף על פי שהוא מותר, גזירה שמא יסתפק ממנו״ עכ״ל, וכתב כן לפי גירסתו בגמרא שם.

יז אבל לפי גירסת רש״י ופירושו חמיר שמש קבוע מאינו קבוע, מפני שהקבוע עליו לדקדק הרבה, מפני אימת הבעלים. אך בשל נפט - הכל מותר, מפני שמסריח ולא יבא להטות. ובשל שמן - הקבוע אסור ושאינו קבוע מותר אם עושה מעצמו, ואין מורין לו היתר. דרש״י מפרש ׳אינו קבוע׳ - שאינו בקביעות אצל הבעל הבית הזה, אלא שמשמשו בדרך אקראי, לפיכך אינו מדקדק הרבה. והרמב״ם מפרש ׳אינו קבוע׳ - שהוא זמן לא כביר אצל הבעל הבית הזה, כלומר שאינו עדיין בקביעות, ואינו בקי עדיין בהכלים, וצריך יותר לדקדק. והתוספות והרי״ף והרא״ש מפרשים שמש שאינו קבוע כפירוש רש״י, ומכל מקום מחמירים בו יותר, דמפני שאינו בקביעות עדיין - מדקדק יותר כדי למצא חן בעיני הבעלים, וישכורו אותו בקביעות. וגם לדידהו בדנפט - מותר בכל עניין, חדא מפני שאורו רב, ועוד שמסריח ולא יסתפק ממנו. ובשל שמן - האינו קבוע אסור, והקבוע: אם בא לבדוק - אין מונעין אותו, אבל אם בא לשאול - אין מורין לו היתר לכתח(י)לה. וזה שלהרמב״ם חוששין בשמש שיסתפק מהשמן, ולא חיישינן חששא זו בשארי תשמישים של בני אדם - מפני שהוא מתקרב להנר ביותר. (ב״י) וגם אין לשאול על התירו בשמש קבוע מפני שאין צריך עיון הרבה, אטו יש עיון פחות מהבחנה שבין בגדיו לבין בגדי אשתו, דהטעם דהקילו מפני הנקיות, (ר״ן) והכי איתא בירושלמי שם: ׳אבל מסתכל הוא במה שבכוס ובמה שבקערה ואינו חושש׳. והטעם: או מפני הנקיות, ויש סכנה כשלא יהיה נקי, או מפני שהוא לשעה קלה, ואין חשש שיטה. ולטעם הנקיות - מותר לברור הירק מפני הפסולת ע״ש בירושלמי (מג״א סק״י), וזהו בעת האכילה דבורר ואוכל, דאם לא כן - הא יש איסור ברירה. וכתב רבינו הרמ״א דנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות משום ביזוי מצוה, וכן כתב הרוקח עכ״ל, ויש סכנה בזה. (עיין פסחים קי״ב)

סימן רעו

א בסימן שכ״ה יתבאר, דאינו יהודי שעשה מלאכה בשבת: בשביל עצמו - מותר לישראל ליהנות מזה, אם אין חשש שמא ירבה בשבילו ע״ש, ואם עשה בשביל הישראל - אסור לשום ישראל ליהנות מזה בשבת. ולא דמי לדבר הבא מחוץ לתחום, דמותר לישראל אחר, דתחומין דרבנן, ועוד דתחום אינו איסור מוחלט, דלזה הוי חוץ לתחום ולזה הוי תוך התחום. (ר״ן פט״ז) ויש נפקא מינה בין התירוצים: דלתירוץ הראשון כשעשה מלאכה דרבנן בשביל הישראל - אסור למי שעשה בשבילו, ולאחרים מותר כמו בתחומין. ולתירוץ השני - גם באיסור דרבנן אסור לכל אדם, ושם ב[סימן קכ״ה] (שכה) משמע כתירוץ הראשון ע״ש.

ב והנה לעיל בסימן רמ״ד נתבאר גם כן, דמלאכה שעשה אינו יהודי לצורך היהודי - אסור ליהנות מזה, ונתבאר שם דזהו כשעשה לטובת הישראל. אבל עשה לטובתו, כגון שנוטל שכר בעד מלאכתו, והמלאכה הוא בקציצה, לא בשכר יום - מותר, משום דאדעתיה דנפשיה קעביד, ולא לצורך הישראל ע״ש. אבל בכאן - אין חילוק, אפילו אם עשה לטובת עצמו, כגון שנוטל שכר בקבלנות, שכל אימת שהישראל יצטרך לזה יעשנה ומקבל כך וכך שכר, והשתא כי קעביד אדעתא דנפשיה קעביד - ומכל מקום אסור. וההפרש הוא דשם מיירינן שהישראל יהנה מזה בחול, לפיכך אם האינו יהודי עשה על דעת עצמו - לא מיחזי כשלוחו. אבל כאן מיירינן שבשבת עצמו יהנה גוף הישראל מזה, ולכן אפילו אם לגמרי עשה מעצמו, כיון שהוא עשה בשביל הישראל - אסור להישראל ליהנות ממלאכה זו בשבת עצמה.

ג ולכן אינו יהודי שהדליק את הנר בשביל ישראל - אסור לכל אדם, אפילו למי שלא הודלק בשבילו. ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב, או שעשאו בקבלנות או בשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה עצמה בשבת - אסור בכל עניין. ואם הדליק לצרכו - מותר לכל ישראל להשתמש לאורו, והוא הדין אם אמר לו להדליק בשביל חולה שאין בו סכנה, דקיימא לן דמותר אמירה לאינו יהודי, או לצורך קטנים, דהוה כחולה שאין בו סכנה - דמותר לכל ישראל להשתמש בו, דכל שהודלק בהיתר - מותר.

ד לכאורה כיון שאסור להישראל ליהנות מנר שהדליק אינו יהודי בעדו, לפי זה אם היה ח(ו)שך בבית והדליק בשביל ישראל - הרי בעל כורחו נהנה לאורו, ונחייב את הישראל שיצא מהבית. אבל לא כן פסק רבינו הרמ״א סוף סעיף א׳ וזה לשונו: ״מיהו, אם עשה האינו יהודי בבית ישראל מדעתו - אין הישראל צריך לצאת, אף על פי שנהנה מן האור או מן המדורה״ עכ״ל. וטעמא דמילתא: דהנאה זו נחשבת כהנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו, דלא כיוון לה, וגם זה מיקרי: לא אפשר להסתלק מהנאה זו, ואיך נאמר לו לצאת מביתו. ובמקום דלא אפשר ולא קא מכוין - פשיטא דשרי, כדאיתא בפסחים (כ״ה:), ורק להסתכל בספר או בשארי דברים אסור לו לאור הזה. ויראה לי דלשתות חמין - מותר גם כן, שהרי גם בחשך אפשר לשתות, אלא שבאור יש יותר הרווחה, והוי גם כן כהנאה הבאה בעל כורחו. אמנם זהו פשיטא שמחוייב למחות בידו על מכאן ולהבא, ולהגיד לו שאם יעשה פעם שני כן - יגרש[י]הו מביתו, (מג״א סק״ד) דאם לא כן הרי יעשה כן תמיד, שהרי יודע שעושה בזה נחת רוח להישראל.

ה נראה דאם האינו יהודי הדליק בשבילו ובשביל הישראל - מותר להישראל להשתמש לאורו, אלא אם כן עשה העיקר בשביל הישראל והוא טפל לו. וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף ג׳: ״אם אומר אדם לעבדו או לשפחתו לילך עמו והדליקו הנר, אף על פי שגם הם צריכים לו - אין זה לצורכם, כיון שעיקר ההליכה בשביל ישראל״ עכ״ל. ומשמע להדיא מפני שעיקר ההליכה בשביל הישראל. אבל בלאו הכי, אף על פי שכוונתו לישראל גם כן, מכל מקום כיון דגם לעצמו כיוון - מותר, ועיין בסעיף ח׳.

ו כתב הטור: דדווקא כשהדליק נר לצרכו, מותר לישראל ליהנות מאורו. אבל אם הדליק אש לצרכו או לחולה שאין בו סכנה - אסור להתחמם כנגדו, שמא ירבה בשבילו עכ״ל. כלומר אם עשה מדורת עצים להתחמם כנגדם מפני הקור, ודרך העולם שבשביל שנים צריך יותר עצים מלאחד, דכשהאור קטן לא יספיק ששנים יתחממו כנגדו - חיישינן שמא ירבה בשבילו. ואף על גב דלקמן בסימן שכ״ה מבואר דרק במכירו חיישינן שמא ירבה בשבילו, מכל מקום במדורה דרך בני אדם כן הוא, שכשיבא איש אחר להתחמם כנגדו - מוסיפין מעט עצים אף באינו מכירו, דכשיושב אצלו נעשה כמכירו להך מילתא, (עיין ב״י) ויש חולקין בזה (מג״א סק״ג).

ז אבל רבינו הב״י הביא בזה שני דעות ונוטה להיתר, וזה לשונו: ״והוא הדין לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה, ויש אוסרים במדורה, דגזרינן שמא ירבה בשבילו״ עכ״ל. והביא דעת המתיר מקודם, וביאר זה בספרו הגדול: דהסמ״ג וספר התרומה והמרדכי בפרק א׳ והגהמ״י כתבו דמותר לישראל להתחמם כנגד האש שעשה האינו יהודי לצרכו או לצורך חולה ע״ש. ויש מי שאומר דלא פליגי כלל, דהמתירים מיירי כשהיתה המדורה דולקת מערב שבת, שנעשית בהיתר בשביל ישראל, ואחר כך בשבת הוסיף עצים - דמותר. והאוסרים מיירי, כשעשה האינו יהודי בשבת בשביל עצמו - דאז אסור, (ב״ח) ולא משמע כן. וכל זה במדורה, אבל בהסקת תנור בית החורף - וודאי מותר לכל הדעות, דבזה לא שייך להרבות בשבילו, והוה כמו נר, דנר לאחד - נר למאה (מג״א סק״ג).

ח ודע, דבזה שכתבנו דכשהדליק הנר בשבילו ובשביל הישראל דמותר, יש מי שאומר דבשביל שניהם - אסור. (שם סק״ו) וראייתו מלקמן סימן תקט״ו, בהובא מחוץ לתחום או ליקט פירות בשבילו ובשביל הישראל - אסור ע״ש. ודבר תמוה הוא, מה עניין זה לזה, דהתם כשעושה בשביל שניהם - מרבה יותר מא(י)לו עשה בשביל עצמו בלבד, אבל הכא נר לאחד נר למאה, ולמה יאסר כיון שעשה גם בשבילו, ולא שייך ריבוי בזה. (ועיין א״ר סק״ז שדחה גם כן כן, אלא שעמד לנגדו דברי הרמב״ם בפירוש המשניות סוף פרק ׳כל כתבי׳, דמשמע דאסור. אבל באמת כוונת הרמב״ם שם כשהעיקר עשה בשביל הישראל, כמבואר מדברי הרע״ב ע״ש, וכן כתב הרשב״א סוף פרק ׳כל כתבי׳ על פי הירושלמי שם. ויש בירושלמי חילופי גירסאות, עיין ב״י סוף סימן זה, והכרעת הרשב״א להיתר)

ט ישראל ואינו יהודי שהסיבו יחד והדליק הנר: אם רוב אינם יהודים - מותר להשתמש לאורו, ואם רוב ישראל - אסור להשתמש לאורו, דמסתמא הדליק בשביל הרוב. וגם מחצה על מחצה - אסור, דאין בירור שהדליק שלא בשביל הישראלים. אמנם אם יש איזה הוכחה שבשביל עצמו הדליק, כגון שאנו רואים שמיד שהדליק משתמש לאורה, אז אפילו ברוב ישראל - מותר, שהרי רואים שבשביל עצמו הדליק. ואפילו אם נאמר שכוונתו היתה לשניהם - גם כן מותר, כמ״ש בסעיף ה׳. אמנם אם האינו יהודי הוא בבית הישראל, ויודע שבשביל ישראל אסור, והוא מערים להדליק הנר ולהשתמש בו מעט כדי שישתמש בו הישראל - וודאי אסור, דעיקר כוונתו הוא בשביל הישראל. (פסקי תוספות פרק כל כתבי)ונהירנא בילדותי היו נוהגין בלילי שבת בחורף, שהלילות ארוכין היו, קורין לאינו יהודי לשאל לו: רצונך בצנצנת יי״ש, והיה אומר שרוצה, והשיבו לו רצונ[י]נו ליתן לך, אבל מה נעשה שאי אפשר למצא בחשך. והיה מדליק נר ושותה היי״ש והולך לו, והשתמשו לאורו. ונראה דהיתר גמור הוא באינו יהודי שאינו רגיל בו, וליכא למיחש שמערים. ואף על גב דהישראל עושה הערמה בזה - מכל מקום מה איכפת לנו, סוף סוף ההדלקה היא בשבילו בלבד. מה שאין כן אם האינו יהודי הוא המערים - הוה ההדלקה בשביל הישראל, ואסור. וזהו העיקר: דאם לפי הבנת[י]נו אינו כמערים לעשות טובה להישראל, אלא בשביל עצמו עושה - אפילו הוא בן בית מותר. ואם לאו - אפילו אינו בן בית אסור, אלא דעל פי רוב יכול בן בית להיות כמערים, ולכן יש להבין בזה.

י וכתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״אם יש נר בבית ישראל, ובא אינו יהודי והדליק נר אחר - מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק. אבל לאחר שיכבה הראשון - אסור להשתמש לאור השני. וכן אם נתן שמן בנר הדולק - מותר להשתמש עד כדי שיכלה השמן שהיה בו כבר, ואחר כך אסור״ עכ״ל, וזהו מדברי הטור ע״ש. ורבינו הב״י כתב בספרו הגדול: דאפילו מאן דמתיר במדורה - אוסר כאן, כיון דתח(י)לת הדלקת הנר השני הוא בשביל הישראל ע״ש, ולכן סתם כאן לאיסור. ויש אומרים להיפך, דאפילו מאן דאוסר במדורה - מתיר כאן, דבמדורה חיישינן שירבה בשביל הישראל, ונמצא שידליק בשביל הישראל. מה שאין כן בכאן בשעה שהדליק הנר האחר, נהי נמי שעשה בשביל הישראל - מכל מקום הלא לא היה שום תועלת להישראל אחרי שהראשונה קיימת, ונמצא שבעת שהדליק הוה כלא כלום. ולכן גם אחר כך לא יכול האיסור לחול, דעיקר האיסור שייך בעת עשיית

המלאכה. (ב״ח ועיין ט״ז סק״ג)אמנם אם כוונת האינו יהודי היה כדי שיאיר להישראל אחר כיבוי הראשון - יש פנים לאסור, (שם) ואם כן גם מסתמא אמרינן כן. (שם) מיהו להמתירין במדורה - וודאי שמותר כאן (ט״ז שם).

יא והנה לעניין מדורה מצינו בהגהות מימוניות (פרק ו׳ אות ו׳) בזה הלשון: ״זכורני כשהייתי אצל מורי (הוא מהר״ם מרוטנבורג) במגדל ווישבור״ק, עשינו בערב שבת מדורה כדי להתחמם כנגדה בשבת, וכשישבנו עד שכמעט מדורה היתה כלה, באו עבדים ועשאוה גדולה. ואמרו בפירוש שעשו לנו לנחת רוח, וישבנו אנחנו אצלם ושמחנו בדבר״ עכ״ל. וכיון דמהר״ם רבו של הרא״ש עשה מעשה במדורה להקל, לכן אף על פי שיש לחלק מנר שנתבאר מכל מקום, המיקל אפילו אחר כיבוי הראשון - לא הפסיד. (שם) ואין לומר דההיתר היה מפני שהקור היה גדול, ומותר לומר לאינו יהודי להחם התנור כמו שיתבאר, דאם כן אין זה רבותא, ומדבריו מבואר דההיתר הוא מפני שהמדורה היתה ערוכה מערב שבת. והנה בדינים אלו יש לחלק זה מזה בסברות, אך כיון דאין זה איסור תורה - אין לגעור במי שסומך על דעות המקילין.

יב במדינות הצפוניות שהקור גדול בימות החורף, הדבר פשוט שהכל חולים אצל צינה גדולה כזו, ואומר לאינו יהודי ועושה. וכל שכן כשהאינו יהודי מסיק התנור - דמותר ליהנות מזה, והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. ורבינו ירוחם כתב, שרבינו יעקב מאורליינ״ש היה אומר לאינו יהודי להדליק האש ולתקנו בשבת, דהכל חולים אצל צ(י)נה. (ב״י)אמנם אם אין הקור גדול בשם, או שביום הזה אין הקור גדול - וודאי אסור לומר לאינו יהודי להסיק התנור, ואפילו עשה האינו יהודי מדעתו - צריך למחות. אבל כשיש קטנים בבית - מותר לומר לאינו יהודי להסיק התנור, דהקטנים חולים אצל הקור אפילו כשאין הקור גדול כל כך, ואז גם הגדולים יוכלו להתחמם, כיון שניסוק בהיתר בשביל הקטנים. (עיין מג״א סקט״ו שכתב דהעולם נוהגים היתר גם כשאין הקור גדול ובשביל הגדולים, דסוברים דמותר שבות במצטער, כמ״ש בסימן שכ״ח. אבל אנן קיימא לן דרק שבות דשבות מותר במצטער, כמ״ש בסימן ש״ז, ולכן יזהרו שלא לומר בשבת להסיק ע״ש. וקשה להכריע מתי נקרא הקור גדול ומתי נקרא אינו גדול, ובמדינותינו בירחי טבת ושבט הקור גדול מאד, ואי אפשר לגדור בזה גדר ברור, ולא כל האנשים שוים בזה)

יג כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״יש אומרים דמותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דמותר אמירה לעכו״ם אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה, שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר, לצוות לאינו יהודי להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו, ועיין לקמן סימן ש״ז סעיף ה״ עכ״ל. ביאור הדברים: דאמרינן בעירובין (ס״ז:) דמותר לומר לאינו יהודי להביא מים חמין לצורך המילה דרך חצר שאינה מעורבת. ומזה למד הרמב״ם בפרק ו׳, דכל אמירה לאינו יהודי - מותר בשבות דרבנן במקום מצוה או קצת צורך חולי ע״ש. ורבותינו בעלי התוספות בבבא קמא (פ:) כתבו: דבכל המצות לא התירו אמירה לאינו יהודי בשבות, רק לצורך מילה התירו, וזהו דעת הטור לקמן סימן של״ח ע״ש. אמנם הר״ן סוף פרק י״ט הביא שבעל העיטור כתב דאפילו במלאכה דאורייתא מותר לומר לאינו יהודי לעשות במקום מצוה, שהוא מפרש בעירובין שהתירו לומר לאינו יהודי להביא החמין דרך רשות הרבים, ומדמה כל המצות למילה. (עיין ב״י בסימן ש״ז) והתוספות והטור מחלקים מילה משארי מצות, משום דמילה עצמה דוחה שבת.

יד והשתא העניין תמוה לסמוך על דעת יחיד במקום שכל הפוסקים חולקים עליו, ודיינו שנסמוך על דעת הרמב״ם לדמות כל המצות למילה בשבות דרבנן. ונראה להדיא שרבינו הרמ״א עצמו לא ניחא ליה בכך, אלא שבא ליישב קצת על העושים כן, ובאמת כתבו ד׳מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידים׳, ולכן אין מוחין בידם. (ב״ח ומג״א סק״ט) אבל אם ביכולת למחות - פשיטא שמחוייבים למחות, ובזמנ[י]נו לא שמענו להקל בזה. (וכן כתב השל״ה שח״ו להקל בזה וכן כתב הא״ר, ועתה ביכולת למחות כי ישמעו אלינו)

טו ודע דזה שנתבאר דאינו יהודי כשהדליק נר לצורך עצמו - מותר לישראל להשתמש לאורו, זהו אפילו כשצריך לצורך עצמו בשביל עסק של הישראל, כגון השפחות שבבית ישראל שצריכים לנקות כלי הישראל לאחר אכילה, והדליקו נר בשביל זה - מותר לישראל להשתמש לאורה, דכיון דעליו מוטל המלאכה של הישראל - הרי מדליק בשביל עצמו מה שצריך לעשות. וראיה לזה מדברי רבינו הב״י בסעיף ג׳ שכתב: ״אם אומר אדם לעבדו... לילך עמו והדליקו הנר... - אין זה לצורך האינו יהודי, כיון דעיקר ההליכה בשביל ישראל״ עכ״ל. ומשמע להדיא שעוסק במלאכת הישראל, ואפילו הכי האיסור הוא רק מפני שהישראל קראו ללכת, ועיקר ההליכה היא בשבילו. אבל אם מעצמו היה הולך - שפיר דמי, וכן כל כיוצא בזה.

טז וכתב על זה רבינו הרמ״א: דמותר לומר לאינו יהודי לילך עמו ליטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא עכ״ל. כלומר אף על גב דבאיסור תורה, כמו להדליק - אסור כשעיקר ההליכה היה בשביל הישראל, כמ״ש רבינו הב״י, דזה לא מיקרי שעשה בשביל עצמו - מיהו באיסור מוקצה דרבנן מותר, ומיקרי שעושה לצורך עצמו. אבל אם אין צורך להאינו יהודי כלל - בזה אסור לומר לו לטלטל הנר, דלא התירו אמירה לעכו״ם בשבות דרבנן, רק לצורך מצוה או קצת חולי כמו שנתבאר, אבל בלא זה - אסור. מיהו עדיין אינו מובן, דעל כל זה נהי דכשהאינו יהודי עושה - מיקרי

שעושה בשבילו, אבל מכל מקום למה מותר לומר לו לעשות. וצריך לומר דכיון דלעצמו עושה - מותר, כמו שיתבאר בסוף סימן ש״ז, דמותר לומר לו לעשות מלאכה לעצמו. (כפי ב(י)אור[י]נו מבואר במג״א סקי״א, דההיתר היא הואיל והוא צריך לזה, וע״ש סק״י דאין לאסור מטעם שהשמן מתנדנד, שהרי אין מתכוין לזה, וע״ש בשם רדב״ז שאין להתיר זה רק לבני תורה, דילמא אתי למיסרך ע״ש)

יז והנה לפי מה שנתבאר, אסור לומר לאינו יהודי לטלטל הנר בעד[י]נו ממקום למקום, והעולם נוהגים היתר בזה. והאמת היא כן דנמצא בהגמ״י בשם ר״ת, דמותר לומר לאינו יהודי: ׳תביא נר הדולק׳, דהאיסור אינו אלא משום מוקצה, וטלטול מן הצד מותר במוקצה לעשות בעצמו. וכיון שיש היתר לישראל על ידי טלטול מן הצד - לכן מותר גם לומר לאינו יהודי לטלטל טלטול גמור. (שם סקי״א)ובסימן שכ״ה סעיף י׳ הביא רבינו הרמ״א דעה זו לעניין לומר לאינו יהודי להביא שכר או שאר משקין דרך כרמלית מטעם זה, הואיל ואפשר לילך שם ולשתות. וכתב שם שאין להתיר זה רק לצורך שבת ובשעת הדחק ע״ש, אבל בלא זה יש להחמיר בדבר. ולמה לא הזכיר זה בכאן, (עיין ט״ז שם סקי״י שהקשה זה) ונראה לי דלא דמי לכאן, דבשם שהולך לחוץ אוושא מילתא. ועוד דבכאן יש עוד טעם להיתר, דהנה מה שאומר לו לטלטל הנר - היא מפני שרוצה ליקח איזה דבר או להשתמש שם, ודבר זה יכול ליקח או להשתמש בדוחק גם בלא הנר, מה שאין כן בשם. (עיין מג״א שהזכיר סברא זו בשם הגמ״י)

יח עוד כתב בסעיף ד׳: דמותר למחות באינו יהודי שבא להדליק נר או להוסיף שמן עכ״ל. כלומר שלא נטעה לומר דכשם שאסור לנו לצוותו לעשות מלאכה, כמו כן אסור לנו לעכבו מלעשות מלאכה - קמ״ל דלא, ואדרבא אם הנר של ישראל - מחוייב למחות בו, ורק בדליקה התירו משום הפסד, כמ״ש בסימן של״ד. ויש אומרים דאם מיחה בידו והדליק - מותר להשתמש לאורו, (מג״א סקי״ג בשם ב״ח) דהוה כמדליק בשביל עצמו, שהרי מיחה בו. (ב״ח) אך שלא תהיה הערמה בזה, (מג״א שם) כלומר שאם האינו יהודי מבין שמה שמוחה בו אינו אלא מן השפה ולחוץ, אבל רצונו של ישראל שידליק - דבכהני גווני פשיטא דהוי בשביל ישראל, ואסור להשתמש בו. אמנם גם בלא הערמה ההיתר תמוה, דהא סוף סוף הדליק בשביל הישראל, ולמה יהיה מותר להשתמש בו. (וכן כתב הא״ר סקט״ז) ונראה דרק אינו מחוייב לצאת מביתו, כמ״ש רבינו הרמ״א סוף סעיף א׳, ובארנו בסעיף ד׳, אבל לא להשתמש ממש לאורו. (ונראה לי שלזה רמז המג״א בסקי״ג במה שכתב לעיין סוף סעיף א׳, ע״ש ודו״ק)

סימן רעז

א איתא בגמרא (ק״ך:): ״תניא: נר שאחורי הדלת - פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה - כבתה״. ומסקינן דאינו כן, ואסור משום דהוה פסיק רישא ע״ש. ולפירוש רש״י כן הוא, דהנר מונח כנגד הדלת ממש, והיינו כגון שהדלת במערב והנר קבוע בכותל מזרח של הבית כנגד הדלת שבמערב, והחדר קטן ולהעומד בחוץ הוה הנר אחורי הדלת. וכשפותח את הדלת - נכנס הרוח, ויש לחוש שמא יכבנו הרוח, כיון שהוא קרוב להדלת מפני קטנות החדר. (ב״ח ומתורץ קושית התוספות ע״ש) ואין האיסור רק בפתיחת הדלת, ולא בנעילת הדלת. (שם)ולפי זה באיסור הפתיחה - אין חילוק בין כשפותח כדרכו בבת אחת ובין כשפותח מעט מעט, כיון שהאיסור היא מפני הרוח שמבחוץ שיכנס בפתיחת הדלת. (וזהו שכתב המג״א סק״א דזה שכתוב ׳כדרכו׳ - היא טעות, דלפירוש רש״י אין חילוק ע״ש)

ב ואף על גב דאין רוח מצויה מכבה הנר - מכל מקום גזרו אטו רוח שאינו מצויה, כמו שיתבאר בפתיחה כנגד המדורה. ולפי זה אין חילוק בין פותח בבת אחת לפותח מעט מעט כמ״ש, ורבינו הרמ״א שכתב דהאיסור הוא לפתוח כדרכו - כתבו שהוא טעות הדפוס. (מג״א שם)אבל באמת גם בר״ש שם כתוב ׳כדרכו׳ דווקא, והריב״ש בתשובות (סימן שצ״ד) ביאר זה: וזה לשון דרש״י ז״ל שפירש דפסיק רישא הוא שהרוח מכבה - לא ברוח הנכנס דרך הפתח קאמר... אלא כיוון לרוח המהוה בנדנוד הדלת ובפתיחתו, שהרי זה כמניף במניפה בפני הנר וכו׳ עכ״ל. ולפי זה אין האיסור רק בפותח כדרכו בבת אחת דאז נתהוה רוח, ולא בפותח מעט מעט. (והקרבן נתנאל שם פירש כן מדעתיה דנפשיה וכן כתב הא״ר, והמג״א לא ראה הריב״ש)

ג ולפי זה: לפירוש זה אין האיסור בפתיחת הדלת רק בכדרכו, אבל בנחת - מותר. וזהו ברוח מצויה, אבל ברוח שאינה מצויה - וודאי אסור, מפני הרוח שמבחוץ. ואין לשאול דאם כן למה לא גזרינן רוח מצויה אטו אינה מצויה, כמו נגד מדורה שיתבאר. יש לומר דלא דמי, דמדורה שהאש הוא בשטח גדול - לא ימלט שלא יבעיר מקצת, אבל נר שהאיר מעט וקצת רחוק מן הדלת - אינו בוודאי שיכבה, ודיו שיאסר ברוח שאינה מצויה, אבל לא לגזור מצויה אטו אינה מצויה, (נראה לי) ועיין בסעיף ז׳.

ד ורבינו חננאל פירש: שהנר מונח בכותל שאחורי הדלת, וכשפותח הדלת נוקש בכותל, ואיכא למיחש שמא יכבה. ולפירושו גם כן אין האיסור אלא בפתיחה. ור״י מפרש שהנר קבוע בהדלת עצמה מאחוריה, ולכן אסור לפותחה ולנועלה, שבשניהם מקרב השמן לנר והוה מבעיר, או מרחיקנו והוה מכבה. ונראה שלזה הפירוש כיוון הרמב״ם בפרק ה׳ דין י״ז, שכתב: ״נר שאחורי הדלת - אסור לפתוח ולנעול הדלת כדרכו מפני שהוא מכבהו, אלא

יזהר בשעה שפותח ובשעה שנועל" עכ"ל, כלומר שיזהר לפתוח או לסגור בנחת. וזה שכתב 'מפני שהוא מכבהו' - משום דסבירא ליה דעל ידי הנדנוד מתרחק השמן מן הפתילה. והמגיד משנה כתב שהרמב"ם מפרש כפירוש רבינו חננאל, והיא דבר תימא, דאם כן למה אסור לנעול. (ב"ח)והנה לפירוש זה אין האיסור רק בנר של שמן ולא בשל שעוה וחלב, מה שאין כן לשני הפירושים הקודמים כמובן. ולדינא כל הפירושים אמת, ולא נחלקו רק בפירוש דברי הגמרא, אבל לדינא לא נחלקו.

ה ודע דבירושלמי כירה (הלכה ז') איתא: "נר שהוא מונח אחורי הדלת - פותח ונועל בשבת, ובלבד שלא יתכוין לא לכבות ולא להבעיר. רב ושמואל פתרין ליה בשוכח, ומקללין מאן דעביד כן: "יכרת ד' לאיש אשר יעשנה וכו'" (מלאכי ב יב) עכ"ל. והכי פירושו: פותח ונועל בנחת, ובלבד שלא יתכוין לא לכבות ולא להבעיר, כלומר שלא יכוין להרחיק השמן או לקרבו, וממילא דכשיפתח וינעול כדרכו - הוי פסיק רישא כבתלמודא דידן. ואמרו רב ושמואל דגם זה הוא בשוכח, דבהכרח להתיר לפתוח ולנעול בנחת. אבל במניח לכתחלה נר אחורי הדלת ומדליקו בשבת - מקללים אותו, מפני שקרוב לבא לידי איסור דאורייתא. ולפי זה למדנו מירושלמי דכשיש לאדם נר קבוע אחורי הדלת - לא ידליקנו לכתח(י)לה על שבת. (ובהכרח לפרש כן, שהרי רב ושמואל אומרים כן, ובש"ס שלנו ק"ך:, 'לייט עלה רב', ובעל כורחנו דהכוונה לפתוח ולנעול בנחת. ומה שפירש הק"ע דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור ע"ש - היא נגד דברי התוספות שם, וברור היא כמ"ש. והט"ז סק"ב כתב דלפירוש זה לא מהני לפתוח ולנעול בנחת ע"ש, וזהו נגד דברי הרמב"ם שהבאנו. וברור היא דבנחת מותר, וכן כתב הב"ח ע"ש, וגם מ"ש בש"ע לפירוש רבינו חננאל דגם נעילה אסור - כבר השיגו עליו הב"ח והמג"א סק"ד, והט"ז סק"א טרח לתרצו בדברים דחוקים ע"ש ודו"ק)

ו נרות העומדים על השלחן בליל שבת וחלון כנגדם - אסור לפתוח החלון בשבת, שלא יכבן הרוח. ואפילו ברוח מצויה אסור, דזהו כמו נר שאחורי הדלת לפירוש רש"י, וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף א'. ולנעול - מותר, ואף שאנו רואים בחוש דכשהחלון פתוח בוערים הנרות יותר בחוזק על ידי הרוח, וכשנועלים אינם בוערים כל כך בחוזק - מכל מקום אין זה בגדר מכבה, דכמות האש אחד הוא, אלא שעל ידי הרוח בוער יותר בחוזק, ואין זה לא מבעיר ולא מכבה, ואיסור הפתיחה - שלא יכבו לגמרי מפני הרוח. ופשוט הוא דזהו כשהש(ו)לחן לא רחוק מן החלון, אבל ברחוק - לית לן בה. והנה ראינו שההמון אין נזהרים בזה, ובקיץ בשעת החמימות פותחין החלונות בלילה בשעת הסעודה כדי לשאוף רוח צח, ויש להזהירם על זה. (ואפשר לדון לזכות דכיון דעיקר האיסור משום גזירת רוח שאינה מצויה, ובקיץ לא שכיחי רוחות שאינן מצויות. מה שאין כן במדורה שיתבאר, שהוא בחורף להתחמם נגדה, דאז מצויות רוחות וסערות כידוע ודו"ק) ועיין בסעיף ז'.

ז אסור לפתוח דלת כנגד המדורה שהיא קרובה קצת אל הדלת, דהרוח יבעיר את המדורה כשהרוח יהיה חזק מאד. ולכן אפילו אין שם אלא רוח מצויה - גזרינן אטו רוח שאינה מצויה. ואף על גב דרוח שאינה מצויה לא שכיח, דלהכי קרי לה 'רוח שאינה מצויה' - מכל מקום גזרו בזה. ואולי דהמדורה עושין בימות הגשמים לחמם נגדו, ובאותו זמן שכיחי רוחות וסערות כמ"ש. אבל לנעול הדלת כשהיתה פתוחה כנגד המדורה - מותר, ואין בזה משום מכבה. ואפילו להאוסרים בסימן רנ"ט לסתום התנור - הכא שרי, דבבית יש אויר הרבה, ואינו דומה לתנור ע"ש. (מג"א סק"ו) ודע, דזה שכתבנו לשיטת רש"י דעיקר האיסור הוא מפני רוח שאינה מצויה, כמ"ש בסעיף ב' וסעיף ג' וכן בסעיף ו' - לעניין לפתוח חלון כנגד הנר כתבנו כן, וכן כתב להדיא הב"ח לשיטת רש"י וזה לשונו: "דרבינו מפרש בפירוש רש"י דלא הוה פסיק רישא אלא ברוח שאינו מצויה, אלא דגזרינן... כמו במדורה" עכ"ל. וראיתי מי שכתב דבנר - אסור מעיקר הדין אפילו ברוח מצויה. (מג"א סימן תקי"ד סק"י) ותמיהני מנלן לומר כן, ולא ראיתי לאחד מן הפוסקים שיסבור כן. אמנם גם הוא כתב דכשאין רוח כלל - מתיר רבינו הרמ"א שם, וחלק עליו. ולפי זה יש גם כן ללמוד זכות על מי שאינו נזהר לפתוח חלון כנגד הנרות, כמ"ש בסעיף ו'. (והמג"א מדמה דין דסימן זה לדשם, ולעניות דעתי אינו דמיון כלל, דשם אומר הרמ"א להעמיד הנר במקום שהרוח שולט ע"ש, וביום טוב מירי שם, וכוונתו שמטלטל הנר לחוץ - ובזה וודאי גם הרוח מצויה תכבנו. אבל בכאן בשבת שהנרות עומדים בבית על הש(ו)לחן - לא תכבנו הרוח מצויה ודו"ק)

ח הניח נר על גבי טבלא או על גבי ש(ו)לחן או על גבי תיבה מבעוד יום, ולא היה בדעתו להניחו שם, אלא ששכח לסלקו קודם חשיכה, ונצרך לו מקום הנר להשתמש בו בשבת - מנער את הטבלא או הש(ו)לחן או התיבה והנר נופל על הארץ, ומטלטלם לכל מקום שירצה, דבשוכח לא נעשה בסיס לדבר האסור. ובלבד שלא יתכוין לכבות הנר בניעור הזה, ואם תתכבה הוי דבר שאין מתכוין, דאין בזה פסיק רישא, שהרי אפשר שתפול הנר ולא תכבה. וזהו בנר של שעוה או של חלב, או אפילו בשל שמן רק שאין עוד שמן בהנר ורק הפתילה דולקת, דא(י)לו יש שם שמן - אסור לנער, שהרי בהכרח שהשמן יתנענע, והוה מכבה או מבעיר דזהו פסיק רישא, וכל שכן אם ישפוך השמן - דהוי מכבה. ומכל מקום על ידי אינו יהודי - מותר, דכל פסיק רישא מותר

על ידו, כמ״ש בסימן רנ״ג. וגם בנר של שעוה וחלב - טוב יותר לעשות על ידי אינו יהודי אם אפשר להשיגו בקל ולומר לו. ואם צריך לכל המקום של הטבלא או הש(ו)לחן והתיבה יכול לטלטלו עם הנר שעליו, דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומותר כמו שיתבאר בסימן ש״ט.

ט וכל זה כששכח לסלק הנר קודם חשיכה. אבל אם מדעתו הניח הנר שתהיה שם בהכנסת השבת - הרי הטבלא או הש(ו)לחן והתיבה נעשית בסיס לדבר האסור, והיא מוקצה כהנר עצמה, ואסור לנערה. ואינו מועיל הניעור, שהרי גם כשהוסר הנר - אסורה בטלטול, ורק בנגיעה מותר, כדין כל מוקצה דמותר בנגיעה ולא בטלטול, ואפילו בנר של שעוה. ורק על ידי אינו יהודי מותר לטלטלה, דכל מוקצה מותר על ידי אינו יהודי, כמ״ש בסימן רע״ו. וכן לנערה מותר על ידי אינו יהודי, אף בשל שמן, אף על גב דהוי פסיק רישא כמ״ש, ורק בנגיעה מותר בעצמו כמ״ש. והוא הדין שמותר ליגע במנורות שבבית הכנסת אף בשעה שהנרות דולקות בהן, ורק יזהר שלא ינענע המנורה. ולכן במנורה תלויה באויר, שקורין היינ״ג לייכטע״ר - אסור ליגע, דוודאי ינענע, ועיין מ״ש בסימן ש״ח ובסימן ש״ט סעיף י״א.

י ודע, דזה שכתבנו דבמניח שתהיה בכניסת השבת - נעשית בסיס לדבר האסור, יתבאר לקמן בסימן ש״ט דיש אומרים דבסיס לדבר האסור אינו אלא כשהיה בדעתו שתהיה שם כל יום השבת. אבל אם כוונתו היתה לסלקה בשבת שחרית על ידי אינו יהודי, או על ידי טלטול מן הצד כניעור וכיוצא בו - דינו כשכח, ולא נעשית בסיס לדבר האסור. ובמקום הפסד יש לסמוך על דעה זו, לנערה מעל השלחן או הטבלא או התיבה אם היא נר של שעוה וחלב ושאין בו שמן, כגון שנפל על השלחן ומתיירא שלא תשרוף המפה או הש(ו)לחן - ינער הנר ממנו ותפול על הארץ. ואם היה לחם או קערות על הש(ו)לחן בכניסת השבת - לא נעשה הש(ו)לחן בסיס כלל, אפילו כוונתו שיהיה הנר כל השבת, לפי שנעשה בסיס גם להלחם או להקערות, והוה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ומותר כמ״ש שם. (הגר״ז בסעיף ו׳ כתב דגם המפה לא נעשית בסיס להנר, והולך לשיטתו בסימן ש״ט סעיף ט׳. אבל לא כן פסק שם הט״ז בסק״א, ושם יתבאר בס״ד, ועוד כמה דינים יש בעניין זה, ויתבאר שם. והנר המחובר להסטענדע״ר - אינו בסיס להנר)

יא מותר להניח נר של שבת מבעוד יום על האילן, ושתהיה שם כל השבת, אבל ביום טוב - אסור. והטעם פשוט, דביום טוב שהנר מותר בטלטול ובהדלקה - חיישינן שמא יעלה על האילן ביום טוב ליטלו, ונמצא משתמש במחובר שאסור, כמ״ש בסימן של״ו. אבל בשבת, דהנר אסור בטלטול - ליכא חשש זה. ואף על גב דעל ידי אינו יהודי מותר - מכל מקום מה בכך אם האינו יהודי ישתמש במחובר, דלהישראל אסור הנר בטלטול אף לאחר שתכבה, דהיא מוקצה.

יב ומותר לכפות קערה של חרס על גבי הנר הדולק, כדי שלא תאחוז האש בקורה או לשום איזה צורך שהוא. (עיין ט״ז סק״ח ולא קשה כלל דכן לשון הגמרא מ״ג., ואורחא דמילתא נקיט) ופשוט הוא דצריך להניח מעט אויר מהקערה להנר, דאם לא כן תכבה הנר, והוה מכבה. ואין שום רבותא בדין זה, דלמה יאסור, הלא אין כאן ביטול כלי מהיכנו כשכופה עליה, ויכול ליטלה. אלא משום דבגמרא יש מי שסובר דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, ולא לצורך דבר שאינו ניטל, ולדידיה אסור לטלטל כלי היתר בשביל לכפותה על הנר - קמ״ל דלא קיימא לן כן, כדמסיק שם הש״ס ע״ש.

סימן רעח

א שנו חכמים במשנה (כ״ט:): המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני עכו״ם, כמו הפרסיים שלא היו מניחים אור ביום חגם אלא בית עבודתם (רש״י), או מפני לסטים, שלא יראוהו ויבואו עליו (שם), או מפני רוח רעה מרה שחורה הבאה עליו, וכשאינו רואה האור נוח לו (שם), ויש מין מחלה שכאשר יראה האור יברח ויבדל מטבע האנושי (רמב״ם בפירוש המשנה), ויש בני אדם שידמו דמיונות בעת שינתם אם הנר דולק, בעניין שיבואו לידי רוח רעה ויצאו מדעתם (פרישה), או שמכבה בשביל החולה שיישן - פטור ע״ש, וכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור. ואוקמה בגמרא, דפשיטא דבמקום סכנה - מותר לכתחלה, והמשנה מיירי באין סכנה, ומה שפטור מן התורה הוי - משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. וזהו להטור ורוב הפוסקים, דאנן קיימא לן כרבי שמעון, דמלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור. אבל להרמב״ם דפסק כרבי יהודה, דמלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב, גם בכאן חייב, וכבר כתבנו מחלקותם בסימן רמ״ב ע״ש. והרמב״ם יפרש המשנה כאוקימתא ראשונה בגמרא, דמיירי במקום סכנה, ובאמת מותר לכתח(י)לה. והא דתנן לשון ׳פטור׳ - הוי משום סיפא דמשנה ע״ש.

ב והטור שפסק כרבי שמעון, כתב באמת בזה הלשון: ״המכבה הנר מפני שהוא מתיירא... שאין בו סכנה - פטור אבל אסור, ואם יש בו סכנה - מותר לכתחלה. ואם כיבהו מפני שחס על הנר או על השמן או על הפתילה - פטור, ואם כיבהו כדי להבהב הפתילה - חייב״ עכ״ל, דזהו צריך לגוף הכיבוי, כדי שתהא הפתילה נוחה לאחוז בה הלהב, ולכן צריך לכבותה ואחר כך להדליקה, והוה כמו כיבוי לעשות פחמין, דמיקרי צריך לגופה. ורבינו הב״י לא כתב רק: ״מותר לכבות הנר בשביל שיישן החולה שיש בו סכנה״ עכ״ל. ולא כתב יותר, שלא רצה ליכנס בפלוגתא זו, מפני שעל כל פנים איסור

דרבנן יש גם לרבי שמעון, ובכל הלכות שבת לא נכנסו רבותינו בעלי הש״ע להפריש רק בין האסור ובין המותר, כמ״ש בסימן רמ״ב ע״ש. (ועיין ט״ז שכתב דמותר ללמוד בפני נר של שעוה, מפני שאין בזה איסור תורה כשימחוט הנר, דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכבר בארנו בזה בסימן ער״ה סעיף ז׳, דאפשר לומר שיש בזה גם איסור מבעיר ע״ש. ומה שכתב המג״א בדברי הכסף משנה פרק א׳, בהפרש שבין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישא, כבר בארנו בסימן רמ״ב. ומה שהקשו על הטור דפסק בחושן משפט סימן תכ״ד דחובל בחבירו - פטור מתשלומין, משום ׳קם ליה בדרבא מיניה׳, והא הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, הדבר פשוט דסבירא ליה להטור דכשם שחייב מקלקל בחובל ומבעיר, כמו כן חייב באין צריך לגופה, ושלא כדברי התוספות (ע״ה.) ד״ה ׳טפי׳ ע״ש, ויתבאר במקום אחר בס״ד)

סימן רעט

א דע, דבסימן זה וכן לקמן בדיני מוקצה, שנתבארו דיני נר אם מותר לטלטלו או אסור, מפני שהוא בסיס להאור ומטעם מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, כמו שיתבאר, ולכן בלא הדליקו בו בשבת מותר לטלטלו, וכן על ידי תנאי יש אומרים שמותר, כמו שיתבאר - זהו הכל בנרות שלהם, שהיתה כלי ככל הכלים ונתנו בו שמן והדליקוהו, ואם לא ההדלקה היתה כלי היתר. אבל בנר שלנו שקורין לאייכטע״ר, או פמוטות שלנו שקורין לאמפי״ן - המה בעצמם מוקצים, מטעם שאינם ראויים לשום תשמיש רק להדליק בו, והוה מלאכתו לאיסור שאינו ראוי למלאכת היתר כלל, והיא מוקצה גמורה אף כשלא הדליקו בה כלל. ועל כי יש טועים בזה לכן כתבנו זה, דנרות ופמוטות שלנו - לעולם אסורים בטלטול בשבת.

ב נר שהדליקו בו באותו שבת, אף על פי שכבה - אסור לטלטלו, דכיון דאיתקצאי לבין השמשות, שהיה בסיס לדבר האסור - איתקצאי לכולי יומא. וזהו כלל גדול במוקצה, מפני שבין השמשות שהוא התחלת השבת והוא עיקרו של שבת, אם חלה עליו אז איסור המוקצה - אמרינן: ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳, וזהו כמו קניית שביתה, דעיקרו הוא בין השמשות. ואפילו למי שסובר בסימן ש״ט דלא אמרינן דנעשה בסיס לדבר האסור אלא כשהיה בדעתו שתהיה שם כל יום השבת, ולא כשהיה דעתו לסלקו למחר, וכמ״ש בסימן רע״ז סעיף י׳ - מודה במיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, דאמרינן אף אם היה עומד להכבות באמצע שבת. והטעם נראה דאם הבסיס הוא רק מחמת שהניח המוקצה עליה, כמו העמדת נר על הש(ו)לחן או אבן על פי החבית, וכן כל כיוצא בזה שביכולתו להסיר המוקצה מתי שירצה על ידי ניעור או טלטול מן הצד - בזה יש מי שאומר דבעינן שיניח על כל השבת. אבל בבסיס כזה שמיד שהדליק הנר אין בידו להסיר הנר מהאור - בזה לכולי עלמא תלוי רק בבין השמשות, אף אם עמדה להכבות באמצע שבת. (כן נראה לעניות דעתי, ועיין ט״ז סק״ב, ולי נראה כן מכל הפוסקים ודו״ק)

ג אבל נר שהדליקו בו באמצע שבת, כגון אינו יהודי הדליקו, או הדליקו מפני היולדת או מפני חולה מסוכן - מותר לטלטל הנר אחר שכבה, לפי מה דקיימא לן בסימן ש״י דאין מוקצה לחצי שבת. כלומר דרק בבין השמשות אמרינן ׳מיגו וכו׳, אבל לא באמצע שבת, דלא אמרינן: ׳מיגו דאתקצאי למקצת שבת אתקצאי לכולי שבת׳. ולכן כשכבה - מותר לטלטלו, וכן מוכח בגמרא (מ״ה.), דאם יש פחד שיענשו אותו - מותר לטלטל הנר אחר שכבה. (ומ״ש רש״י שם ׳סכנה׳ - לאו דווקא, והמג״א סק״א תפס כפשוטו, והוא תימה, ועיין במחה״ש. ובת״ש כתב בשם ברכ״י דמי שחש בעיניו ואור הנר מזיק לו - אף על פי כן אסור לטלטלו ע״ש, וזה גם כן תימה רבה. אך אם יכול לעשות על ידי אינו יהודי או תינוק - וודאי יותר טוב, ואם לאו, נראה לעניות דעתי דמותר לעשות בעצמו, דחולי העין קרוב לסכנה)

ד וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותו שבת - אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותו שבת גם לאחר שכבה, דכיון דבין השמשות היה אסור להסתפק מן השמן משום מכבה - אמרינן ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא׳, ועוד מטעם דהוקצה למצותו. אך מטעם זה לא היה אסור בטלטול ביום טוב, שמותר להדליק, אבל לטעם הראשון גם ביום טוב אסור, דכיבוי אסור ביום טוב, ויתבאר בסימן תקי״ד, ולעניין שבת אין נפקא מינה בזה. (עיין מג״א סק״ב) ושם יתבאר לעניין נר של שעוה או של חלב - דאפשר דמותר גם לטעם הראשון ע״ש.

ה נר זה שאמרנו שאסור לטלטלו - אסור אפילו לצורך גופו ומקומו. ולא דמי לכל מוקצה דמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו ומקומו, כמ״ש בסימן ש״ח, דהתם גם בבין השמשות היה מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, דכל מלאכתו לאיסור לא נאסר מעולם לצורך גופו מקומו, כמ״ש שם. אבל הנר בשעה דולק, דנעשה בסיס להשלהבת - פשיטא דאסור אפילו לצורך גופו ומקומו, ולכן אסור גם כן לכל השבת בכהני גווני. (ב״י)ויש מי שהתיר, וכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳ דלא נראו דבריו ע״ש, ומטעם שנתבאר. ויש מי שכתב דטעם המתירים משום דסבירא ליה כדעה שנייה שבסימן ש״ט, דבסיס לא הוי רק כשבדעתו שיהיה שם כל השבת, ובנר לא היה בדעתו על כל השבת, ולכן מותר לאחר שכבה לצורך גופו ומקומו. (ט״ז סק״ב) ואני תמה על זה, דאם כן תתבטל המוקצה לגמרי לאחר שכבה, ולמה רק לצורך גופו ומקומו. אלא וודאי דבכאן הכל מודים דאין צריך לכל השבת, מטעם שכתבנו

בסעיף ב׳. (והנה המתיר הוא המרדכי סוף כירה, והתיר שם גם במוקצה מחמת חסרון כיס לצורך גופו ומקומו ע״ש, דסבירא ליה דכל שהיא כלי - מותר לצורך גופו ומקומו, וגם בנר מתיר. ונראה דאף בעת ההדלקה לדעתו מותר, ולא קיימא לן כן. וגם השל״ה בביאורו שם הביא דמהרש״ל השיג עליו ע״ש, ואם כן טעמו פשוט, ולכן דחאו הב״י מהלכה ודו״ק)

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״יש אומרים דמי שהוא אסטניס והנר מאוס עליו - מותר להוציאו, דהוי לדידיה כגרף של ריעי, והמחמיר לא הפסיד״ עכ״ל. ואינו מובן, דוודאי המחמיר מפסיד. וכתבו שהיא טעות הדפוס, וכן צריך לומר: ׳והמחמיר יחמיר, והמיקל לא הפסיד׳, (ב״ח וט״ז ומג״א סק״ג) ויש מי שכתב דהמחמיר לא הפסיד ממצות עונג שבת. (א״ר סק״ז)אבל עיקר העניין תמוה, דאם כן בכל מוקצה מחמת מיאוס נימא דהוי כגרף של ריעי, ובגמרא יש פלוגתא במוקצה מחמת מיאוס, והא על גרף של ריעי לא נחלק אדם מעולם. וכי תימא דהפלוגתא היא כשהמוקצה אינה במקום ישיבתו, דהא במשנה דמטלטלין נר חדש אבל לא ישן, דהאיסור הוא משום מוקצה מחמת מיאוס, (כפירוש רש״י מ״ד.) והנר היא על השלחן, וגם לא אשתמטי הש״ס והפוסקים לומר בשום מקום דמיאוס הוה כגרף של ריעי. וכן אין לומר דאסטניס שאני, דאם כן נתת תורת כל אחד ואחד בידו, היום יאמר זה שהוא אסטניס נגד מוקצה זו, ומחר יאמר נגד מוקצה אחרת, ותתבטל כמה מוקצות, וגם למה לא נזכר זה בשום מקום. (וזהו כוונת הט״ז בסק״ג ולחנם השיג עליו בת״ש) ובוודאי בכל דבר המאוס לא שייך לומר ׳גרף של ריעי׳ אלא מה שאמרו חכמים, דאם לא כן אין גבול לדבר כמ״ש, ועוד דגרף של ריעי שהתירו חכמים - לא חילקו בין אסטניס לאינו אסטניס, ועוד דבגמרא (מ״ז.) שרצה אביי לומר דאפר במחתה הוה כגרף של ריעי, ופריך ליה רבא גרף של ריעי מאיס והאי לא מאיס ע״ש, והנר לא עדיף מאפר. ומשם מבואר דגרף של ריעי הוא הדבר המאוס לכל אדם, כצואה וכיוצא בה. (עיין ב״ח דפשיטא ליה דלכל אדם מותר אף מי שאינו אסטניס, דוודאי הוא כגרף של ריעי, ע״ש וצע״ג)

ז וגם במקור הדין במרדכי ריש ביצה נראה כדברינו, וזה לשונו שם: ״ואם כן נר שהדליקו בה בשבת - אסור לטלטלו. ויש מתירים, דהוה כגרף של ריעי, ואין זה נכון, כי כל השוטים יאמרו דאניני דעתייהו, ואינו מותר אלא למי שהוא אסטניס, והמחמיר לא הפסיד״ עכ״ל. ואינו מובן, דאכתי כל השוטים יאמרו שהם אסטנסים. ונראה לי דבאמת הכי פירושו, שמדחה דברי היש מתירים מהטעם דכולם יאמרו כן, ובאמת אינו מותר אלא למי שהוא אסטניס בטבעו, ומי יכול להכריע זה בדבר איסור. ולכן יש להחמיר לכולם, והמחמיר אף מי שהוא אסטניס - לא הפסיד נגד שארי בני אדם דמדינא אסורים (כן נראה לעניות דעתי).

ח הרמב״ן והרשב״א ז״ל פסקו שתנאי מועיל בנר שהדליקו בו בשבת, כיון שעשוי לכבות. ויעשה התנאי מבעוד יום שאינו מסתלק הימנו, דלכשיכבה יהא מותר לטלטלו (מ״מ פרק כ״ה הלכה י׳). ויש שפקפק בהיתר זה, והרי בעל כורחו בין השמשות פורש מזה בעת שדולק, ובעל כורחו ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳. (ריב״ש סימן צ״ג) ואין זה דמיון למאי דאיתא בביצה (ל׳:) לעניין נוי סוכה, דכשאומר: ׳איני בודל מהם כל בין השמשות׳ - דלא הוי מוקצה, דשם גם בבין השמשות אינו בודל מהם, מה שאין כן כאן, בעל כורחו דנבדל ממנו בין השמשות. ומכל מקום יש לומר, כיון דבעצם הנר אין מוקצה רק מפני שבסיס להשלהבת - לכן מהני התנאי על הנר כשתכבה (ב״י בשם תשב״ץ) כיון שדרכה לכבות. (עיין מג״א סק״ו שהשיג על התשב״ץ, ובאמת גם התשב״ץ כוונתו כן הוא, ותרתי בעינן, שלא בה תלוי המוקצה אלא בסיס להמוקצה, וגם שבהכרח יסתלק המוקצה מעליה. ולכן בכל בסיס לא אמרינן כן, וכן לא בעצם המוקצה, אם לא כשאינו בודל גם בבין השמשות כבנוי סוכה, ולכן לא מהני תנאי בסוכה רעועה בסימן תקי״ח, ודעתו של המג״א נפלא ממני וצ״ע ודו״ק)

ט ולדינא פסק רבינו הב״י בסעיף ד׳ להיתר, וזה לשונו: ״אם התנה על נר זה שיטלטלנו משיכבה - מותר לטלטלו אחר שכבה״ עכ״ל. וביאר דבריו בספרו הגדול, דכיון דזהו באיסור דרבנן, והרמב״ן והרשב״א פסקו להקל - שומעין להם, וגם הריב״ש לא מלאו לבו לדחות דבריהם ע״ש. ומכל מקום רבינו הרמ״א כתב: דיש אומרים דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו עכ״ל. דסבירא ליה דכיון דבין השמשות מוכרח להבדל מזה - לא מהני תנאי. ואפילו להסוברים בסימן תקי״ח דגם בסוכה רעועה מהני תנאי בעצי הסוכה - גם כן לא דמי, דהתם הסוכה עשויה מקודם, ועתה בבין השמשות יושב ומצפה מתי תפול. מה שאין כן בנר, דעיקר הקצאתה בין השמשות, ואיך יועיל התנאי, שהרי דחייה בבין השמשות בידים את הנר, שיהא בסיס להשלהבת לצורך שבת, כמ״ש התוספות. (מ״ד. סוף ד״ה ׳שבנר׳, ועיין מג״א סק״ז).

י וכתב עוד דנוהגין לטלטלו על ידי אינו יהודי, ואין בזה משום איסור אמירה לאינו יהודי, הואיל והמנהג כך - הוה ליה כא(י)לו התנה מתח(י)לה ושרי עכ״ל. והא דהוצרך לטעם זה, והרי כבר פסק בסימן רע״ו דעל ידי אינו יהודי - מותר הטלטול, שאני התם משום דגם האינו יהודי צריך לזה, (כמ״ש שם המג״א סקי״א) וכמו שבארנו שם סעיף ט״ז. ואפילו לפי מה שכתבנו שם סעיף י״ז בשם ר״ת, דאפילו לצורך ישראל עצמו מותר - זהו מטעם שביכולת הישראל לעשות בעצמו על ידי טלטול מן הצד, כמ״ש שם, וזהו כשהישראל צריך לצורך גופו, דאז מותר בטלטול מן הצד. אבל בכאן ההיתר הוא

אפילו אין צריך לצורך גופו, אלא שמטלטלו להצניע במקום המוצנע שלא יגנובו אותו, ובכהני גווני אסור אפילו בטלטול מן הצד, כמ״ש בסימן שי״א, ע״ש, וממילא דאסור גם לומר לאינו יהודי. ולכן הוצרכנו לטעם דהוה ליה כאלו התנה מתח(י)לה, ובזה התנאי מועיל אפילו להאוסרים. (עיין מג״א סק״ט שכתב זה על דברי הרמ״א, והא הרמ״א לא התיר רק משום שגם האינו יהודי צריך לזה כמ״ש בעצמו שם סקי״א, אמנם לדברי ר״ת אתי שפיר ודו״ק)

יא בסימן שי״א יתבאר דהבסיס לדבר האסור ולדבר המותר - מותר בטלטול. ועל פי זה יש טועים להניח לחם על הנר בשבת ולטלטלו, וטעות גמור הוא זה, דצריך שיהא הבסיס להאסור ולהמותר מבעוד יום. ואף על גב דבמת אמרינן: ׳מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו׳, כמ״ש בסימן שי״א, הא באמת אמרו חז״ל (קמ״ב:) דלא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד כשמוטל בחמה, משום כבוד הבריות שלא יתקלקל. ולא בשאר מוקצה, דבשארי מוקצות כיון שבבין השמשות נעשה בסיס להאיסור בלבד - לא יצא מאיסורו, ומה יתן ומה יוסיף אם יוסיפו עליו בשבת דבר המותר, עיקר הבסיס[ה] הוא בין השמשות.

יב ולכן אם מבעוד יום הניחו על הנר הלחם - יש פנים להתיר. אמנם גם בזה יש לפקפק, דהא בעינן על כל פנים שהדבר המותר יהיה בו חשיבות לפחות כהדבר האסור, דאם לא כן בטל הוא להדבר האסור, וזה מוכח בגמרא (מ״ז.) ע״ש. ולגבי השמן והשלהבת שמאירים בליל שבת - אין בהלחם שום חשיבות נגדם, לפי שהוא צריך להם עתה, ואם כן עיקר הבסיס[ה] הוא לדבר האסור, לכן אין לסמוך על היתר זה. ומכל מקום יש לומר דמועיל הלחם, דזה עושה כא(י)לו היה תנאי בדבר, שהרי זהו עצמו כא(י)לו דיבר שאינו מסיח דעתו ממנו בין השמשות, דמותר לדעת רבינו הב״י בסעיף ט׳. ואפילו לרבינו הרמ״א שם שאוסר בתנאי - מכל מקום לזה יש לצרף גם הבסיס, (וזהו כוונת המג״א סק״ה ע״ש) דבאמת אין סברא זו, דעיקר הבסיס[ה] הוא להשמן והשלהבת מפני שצריך להם עתה - אינה ברורה כל כך, דאם רק יש חשיבות בהלחם - מה לנו מה שצריך עתה להשמן והשלהבת. ובגמרא שם משמע, דרק בעצם החשיבות תלוי, ולא בהזמן ע״ש. (ומ״ש המג״א שם ראיה מרש״י מ״ז. ד״ה ׳לדבר האסור׳, דמודה רבי שמעון שהכלי טפל לשלהבת ע״ש, לא הבנתי דוודאי כן הוא, דשם ליכא דבר המותר, דגם השמן טפל לשלהבת כמ״ש בתוספות שם בד״ה ׳הנח׳ ע״ש, ואין זה עניין ללחם)

יג נר שהדליקו בשבת לחיה ולחולה, וילדה החיה ונתרפא החולה - מותר לטלטלו לאחר הכיבוי, דזה לא מיקרי דחייה בידים, כיון שבהיתר הדליק, ועוד דאין מוקצה לחצי שבת, כמ״ש בסעיף ג׳. ולכן גם המדליק את הנר בשבת בשוגג - מותר לטלטלו אחר שכבה, והוא הדין במזיד, כיון שהטעם כמ״ש, אלא דבמזיד אי אפשר לישראל לעשות. ומיהו במדליק לחיה ולחולה קודם בין השמשות - הוה מוקצה לכל השבת. אף על גב דלא שייך בהם מוקצה, כיון שמותר בעדם להדליק גם בשבת, מיהו על כל פנים כיון דהם דלוקים בין השמשות - אתקצאי לכולי יומא, שהרי עתה כשיש נר - אסור להדליק בעדם (נראה לי).

יד ונר שלא הדליקו בו באותו שבת - מותר לטלטלו, ואפילו הוא של חרס דמאיס - מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, (מג״א סקי״ב) כדין כלי שמלאכתו לאיסור, כמ״ש בסימן ש״ח. ואפילו הוא של נפט דמסריח - מותר, דקיימא לן מוקצה מחמת מיאוס מותר, כמ״ש שם. וכבר כתבנו בריש הסימן, דכל זה לא שייך בנרות שלנו ע״ש. ומנורה, בין גדולה בין קטנה, אם היא של חוליות שעשויה פרקים פרקים - אין מטלטלין אותה, דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה, ונמצא עושה כלי בשבת. ואין זה שייכות למאי דקיימא לן ׳אין בניין בכלים׳, דבעשיית כלי מחדש - הכל מודים שיש בניין, כמ״ש בסימן שי״ד ע״ש. ואפילו אם אינה של פרקים, אלא שיש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים - אסור לטלטלה, דגזרינן מפני הרואים שיאמרו שהיא של פרקים, ויבואו להתיר של פרקים, וזהו קרוב לבא לידי חלול שבת, ולכן לא פלוג רבנן. וכלים שאין דרכן להתפרק כשנופלים - מותר לטלטלן. וכן אפילו של פרקים, אם דרכן להיות רפויין - מותרין בטלטול, ואף אם נפל - מותר להחזיר פרקיו, כמ״ש בסימן שי״ג ע״ש.

סימן רפ

א כתב הטור דקורא קריאת שמע בליל שבת כבשאר הלילות ע״ש. כלומר דלא תימא כיון דאין אומרים בשבת ׳שומר עמו ישראל לעד׳ מפני שהשבת שומר[י]נו, כמ״ש בסימן רס״ז, ואם כן גם פסוקי קריאת שמע שהם שמירה מפני המזיקין לא נאמר בשבת - קמ״ל דצריכין לומר. (ב״ח) והטעם, שאין אנו מוחזקין בשומרי שבת כראוי, ועוד שיש הפרש בין יחיד לציבור, כמ״ש שם.

ב איתא בכתובות (ס״ב:): ׳אשר פריו יתן בעתו - זה תלמיד חכם המשמש מטתו מערב שבת לערב שבת׳, שהוא ליל תענוג ושביתה והנאת הגוף (רש״י), ועונה של תלמיד חכם משבת לשבת (שם), ומביא שם שאחד מן החכמים נענש על זה. ולשון הרמב״ם בפרק ל׳: ״תשמיש המטה מתענוגי

שבת הוא, לפיכך עונת תלמידי חכמים הבריאים לשמש מטותיהם מליל שבת ללילה שבת" ע"ש. ובא למעט מי שהוא חלוש בבריאותו, דאינו מחוייב בזה. וכן נתבאר לעיל סימן ר"מ, דעונת תלמיד חכם משבת לשבת, לפי שכל השבוע הוא עוסק בתורה ע"ש, ועליהם נאמר: "כה אמר ד' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי", ויש רמז לזה בתורה בראשי תיבות של פסוקי: 'ושמרו בני ישראל את השבת'. (רא"ש סוף פרק מרובה)ומצוה לאכול שום בערב שבת או בלילי שבת, שמרבים זרע. (שם בגמרא) ואין אנו נוהגים בזה, ואולי מפני שנמצא בספר חסידים (סימן ש"צ) דשומים מבטלים תאוה, רק שומים צלוים מרבים זרע ע"ש, ואין אנו בקיאים לצלותן. עוד כתב דכל דברים מלוחים ממעטין את הזרע, וקטניות ועדשים מבושלים כשאינן מלוחים מרבים את הזרע. ובפרק קמא דיומא (י"ח.) אומר דחלב וגבינה וביצה ויין ובשר שמן ושום מרבין את הזרע, ועוד חשיב שם דברים שאין אנו בקיאין בהם ע"ש.

ג קיימא לן דמותר לבעול בתולה לכתחלה בשבת. (כתובות ז'.)ואין בזה איסור לא משום צער שיש לה בביאה ראשונה, וגם אין איסור בזה משום חובל במה שמוציא דם, לפי שדם הבתולים אינו מובלע בכותלי בית הרחם, אלא כנוס הוא שם, כמופקד בתוך הכלי, ואינו אלא כפותח הכלי שיצא הדם מתוכו. וגם אין איסור משום פתח, חדא שזהו מלאכה שאין צריך לגופה, ועוד דהוא מקלקל, שהבתולה חשובה מן הבעולה, וכל עניין זה מבואר בכתובות שם. ויש מחמירים בזה, ואין בזה טעם וריח, והמחמיר בזה הוא מן המתמיהין, (ט"ז) ועתה כולם נוהגים היתר בזה כעיקרא דדינא. (ומה שהקשה המג"א איך עשו אוכלי על טהרת הקדש והתרומה, כיון דטבול יום אסור בהם ע"ש, ולא אבין ומה עשו הכהנים אוכלי תרומה או עובדי עבודת בית המקדש, ובאמת לא ש(י)משו מטתן בשבת, דהחוב אינו אלא על מי שיכול. וכקצת ראיה מהא דנדה ל"ח: דחסידים הראשונים שמשו מטתן מרביעי ואילך ע"ש, וקשה הא עונת ת"ח בשבת, ומאי רבותייהו, אלא דכמה מניעות היה בשבת מפני איזה טעם כמ"ש ודו"ק)

סימן רפא

א גרסינן במגילה (כ"ג.): בשבת ממהרין לבא לבית הכנסת, שכבר תקנו הכל מערב שבת, ויפה למהר ביאתן לקרות שמע כוותיקין, (רש"י) וממהרין לצאת משום עונג שבת (שם). ובמסכת סופרים (פרק י"ח הלכה ד') אומר: בשבת ממהרין לבא, כדי לקרות קריאת שמע כוותיקין, ומאחרין לצאת, כדי שישמעו פירוש של הסדר, כלומר פרשה של הסדרה. ולפי זה יש להתפלא על רבינו הרמ"א שכתב בסימן זה: "ונוהגים שבשבת מאחרים יותר לבא לבית הכנסת מבחול, משום דבתמיד של חול כתיב: 'בבוקר', ואצל שבת נאמר: 'וביום השבת', דמשמע איחור" עכ"ל, וזהו כנגד הגמרא והמסכת סופרים. ואולי סבירא ליה דזה שאמרו 'ממהרים לבא' - אינו על כנגד ימי החול, דלא הזכיר בגמרא ימי החול, אלא כנגד יום טוב, שאומר שם 'מאחרין לבא', משום דצריך להכין לסעודת יום טוב - כנגד זה אמר דבשבת 'ממהרין לבא', כלומר יותר מביום טוב, אבל כנגד ימי החול מאחרין. וזה שכתב הטעם מהא דכתיב 'וביום השבת' - הוא רמז בעלמא, דהא במוספין כתיב, אלא משום דכתיב 'על עולת התמיד', דמשמע סמוכים זה לזה. ועיקר הטעם משום דבשבת ישן[י]נים יותר מבימות החול, וכן הוא במקור הדין במרדכי פרק כל כתבי ע"ש, משום דשינה בשבת תענוג. (עיין ב"ח ומג"א, ולפמ"ש אתי שפיר הכל. וצ"ע על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור, שהשמיטו הך דמגילה)

ב נכנסים לבית הכנסת ומסדרים ברכות השחר ועקידה ופרשת הקרבנות ומשנת 'איזהו מקומן' כבימות החול, ורק בהקרבנות אומרים 'וביום השבת', משום דאין קורין בתורה מוסף של שבת, מה שאין כן ביום טוב, דקורין פרשת המוספין בתורה. וזה שבראש חודש אומרים 'ובראשי חדשיכם' אף שקורין בתורה - יש לומר משום דלאו כולי עלמא באים לבית הכנסת בימות החול, ואין שומעין קריאת התורה. אבל בשבת ויום טוב - כולם באים לבית הכנסת. וזה שאנו אומרים בשבת 'וביום השבת' קודם שחרית, והוא קרבן מוסף - כדי להזכיר כל הקרבנות ביחד, התמיד והקטרת והמוספין.

ג ויש לי שאלה, הא בכל הקרבנות תקנו לומר על שם 'ונשלמה פרים שפתינו', ולמה לא תקנו להזכיר פרשת הבזיכין בשבת, והיינו לחם הפנים והבזיכין והקטרתן שבסוף פרשת אמור. ונראה לי הטעם, משום דאמרינן ביומא (ל"ג.) באביי סידר סדר המערכה, דמוספין קודמין לבזיכין, משום דבבזיכין כתיב שני פעמים 'ביום' - לאחר ע"ש. ואמרינן בריש 'תמיד נשחט', דמאן דסבירא ליה כן - קרבו המוספין בשש שעות ובזיכין בשבע ע"ש, ולפי זה לא היו מקטירין הבזיכין קודם חצות. ולכן אי אפשר לאומרם בשחרית, דזהו כמי שאומר הקרבנות קודם אור היום. ולפי זה מה שראיתי באיזה סידורים שהדפיסו פרשה בזיכין קודם קידוש היום בשבת שחרית - ואינו נכון, וזהו רק כשמקדש אחר חצות היום, והרי אסור להתענות בשבת עד חצי היום, כמ"ש בסימן רפ"ח.

ד מוסיפין בפסוקי דזמרה כמה מזמורים: השמים מספרים, ולדוד בשנותו, ותפילה למשה, ויושב בסתר, והללו את שם ד', והלל הגדול, ורננו צדיקים, ומזמור שיר ליום השבת, וד' מלך גאות לבש. והספרדים מוסיפים עוד מזמור שירו לד' שיר חדש וד' שיר המעלות ו'האדרת והאמונה' ולא חשו למ"ש

מהרי״ל שלא לומר האדרת והאמונה בצבור זולת יום הכיפורים. (מג״א סימן תקס״ה סק״ה)והאשכנזים אומרים המזמורים אחר ׳ברוך שאמר׳, לפי שגם בחול אומרים ׳הודו׳ לאחר ברוך שאמר, והספרדים שאומרים בחול הודו קודם ברוך שאמר - אומרים גם המזמורים מקודם, לבד ׳מזמור שיר ליום השבת׳ שאומרים אותו תיכף אחר ברוך שאמר, כמו שאומרים ׳מזמור לתודה׳ בחול אחר ברוך שאמר. ובשבת אין אומרים מזמור לתודה, לפי שתודה אינה קריבה בשבת. והטור מתרעם בזה, לפי שאין אומרים זה לשם קרבן אלא לשם הודאה (ב״י), ומכל מקום כך המנהג הפשוט ואין לשנות.

ה ואחר שירת הים מוסיפין ׳נשמת׳ שהוזכרו בה נסי יציאת מצרים, ולכן אומרים זה בשבת ויום טוב. וכן אומרים ׳שוכן עד׳ ׳ובמקהלות׳. ויש להאריך ולהנעים בזמירות, ואין למחות במאריך בהם, אף על פי שהמוחה מכוין משום ביטול תורה, אך לא כאריכת החזנים שאין דעת חכמים נוחה מהם. (מג״א סק״ד)ואומרים ׳הכל יודוך׳ ו׳אל אדון׳, ושני חרוזים הראשונים בני ה׳ תיבות והשאר בני ד׳ תיבות, ובסופו בני ו׳ תיבות ואין לשנות. (זוהר תרומה) וגירסת הספרדים ׳שרפים וחיות ואופני הקדש׳, וכן הוא בתקוני זוהר. וכן נראה, דהא אופנים למטה מחיות, כמבואר במרכבה דיחזקאל. ומכל מקום האשכנזים אומרים: ׳שרפים ואופנים וחיות הקדש׳, דכן הוא בזוהר תרומה (דף קל״ב.), וכן אנו אומרים ביוצר: ׳והאופנים וחיות הקדש׳. ונראה לי הטעם משום דהאופנים אין להם התנשאות מעצמם, וכל חיותם הוא מהחיות, כדכתיב ביחזקאל: ״כי רוח החיה באופנים, ובלכת החיות ילכו האופנים אצלם וגו׳״. ולכן מקדימין האופנים, לא מפני שקודמין במעלה, אלא אדרבא, כמו שאומרים האופנים התלוים בחיות הקדש, לא שיש להם כח מעצמן.

ו ואומרים ׳לאל אשר שבת׳, וכתב רבינו הרמ״א דכל דבר אם לא אמרו - אין מחזירין אותו, לבד אם לא אמר ׳לאל אשר שבת׳ - מחזירין אותו ע״ש. והטעם יש לומר, דבכל השבחות לא נזכר שבת מפורש, אלא משום דיום השבת הוא יום מנוחה וקדושה - הוסיפו בו שבחים. מה שאין כן ׳לאל אשר שבת׳, דעיקר קדושת שבת הוזכר שם, לפיכך מחזירין אותו. ותמהו עליו, האם זה הוזכר בגמרא, ועוד דהטור כתב דבטוליטולא אין אומרים אותו ע״ש, ואיך נאמר דאם לא אמר - מחזירין אותו. (מג״א) אמנם גם רבינו הרמ״א אין כוונתו שיחזור לראש הברכה, אלא כלומר יאמרנו במקום שעומד. (שם) ושארי הזמירות, כיון שעבר מהמקום שאומרים אותו ולא אמרו - שוב אינו אומרו כלל.

ז ומתפללים ג׳ ראשונות שהם רק שבח, וברכה אמצעית. והעיקר הוא ברכת ׳רצה במנוחתינו... מקדש השבת׳, אלא שמקדימין לפניה ׳ישמח משה׳, כמו שבערבית מקדימין ׳אתה קדשת׳. וכוונת ״ישמח משה במתנת חלקו׳ - כי הוא בחר יום השבת למנוחה בעודם במצרים, כדאיתא במדרשים, וכאשר נצטוו על השבת, שמח משה במתנת חלקו, שבחר הקב״ה בחלק שבחר הוא. ויש בו נ״ה תיבות, כנגד נ״ה תיבות שיש מ׳אך את שבתתי תשמרו׳ עד ׳ויתן אל משה׳. (טור)

ח ואם לא הזכיר של שבת - מחזירין אותו: אם עקר רגליו - חוזר לראש התפלה, ואם לא עקר רגליו - חוזר לשל שבת (שם). וחוזר ש״ץ התפלה, ובקדושה מוסיפים ׳אז בקול׳ ו׳ממקומך מלכנו תופיע ותמלוך וכו׳, ואומר ברכת כהנים וקדיש שלם, ואומרים ׳אין כמוך וגו׳. והספרדים אומרים ׳אתה הראית וגו׳, לפי שזה נאמר על קבלת התורה שניתנה בשבת (שם). והספרדים אומרים השיר של יום אחר שחרית, ונכון הוא, שהרי של מוסף היה שיר אחר, ׳הזי״ו ל״ך׳, כדאיתא בראש השנה (ל״א.), ואיך אנו אומרים אותו אחר מוסף. ותמיהני שבמסכת סופרים פרק י״ח ופרק י״ט חשיב שם שירי המוספים, ולא הזכיר של שבת. וגם הנוהגים לומר בראש חודש אחר מוסף ׳ברכי נפשי׳, שהוא שיר מוסף של ראש חודש, וכן בכל רגל ורגל, אומרים השיר השייך למוסף יום זה כמו שנדפס במחזורים, למה לא הוזכר כלל שיר מוסף של שבת, וצ״ע. ודע, שאצלינו בשחרית אין אומרים ״ישמחו במלכותך׳ אלא מתחילין ׳עם מקדשי שביעי׳, ובמוסף מתחילין ״ישמחו׳. והספרדים מתחילין גם בשחרית ״ישמחו׳, אלא שאין מסיימין ׳זכר למעשה בראשית׳ בשחרית, ואין הטעם ידוע. ואין לשחות בנשמת בעת שאומר ׳לך לבדך אנחנו מודים׳, לפי שאין לשחות בתפ(י)לה אלא במקום שאמרו חכמים, ולא יותר. ומה ששוחין בעלינו ב׳ואנחנו כורעים׳ מפני שהוא אחר התפ(י)לה, ואומרים שאנחנו כורעים, וכן בהגבה(ה) כורעין לפני הספר תורה, אבל לא בתפ(י)לה. (המפרשים טרחו בפירוש ׳ראה והתקין צורת הלבנה׳, ונראה פשוט על שם שהקטין אורה, כמבואר במדרש, ולעתיד תתמלא. וזהו ׳והתקין׳ - שתקנה על לעתיד ועתה הקטינה, ועיין בטור)

סימן רפב

א אחר שחרית מוציאין ספר תורה מהארון, וכולם עומדים מפני כבודה, ואינם רשאים לישב עד שתגיע לשלחן הקריאה ויניחוה עליו. ואומרים ׳ויהי בנסוע הארון׳ ו׳בריך שמיה׳ מזוהר ויקהל (דף ר״ו.), עד ׳לטב ולחיין ולשלם אמן׳. ומכבדין אחד להוצאת הספר תורה ומוסר אותה להש״ץ, אבל לא הש״ץ יוציאנה מהארון הקודש, דבכהני גווני יש כבוד יותר, כמבואר במשנה ריש פרק ז׳ דיומא ע״ש. והש״ץ נוטל הספר תורה ופניו כלפי העם, ואומר

בקול: ׳שמע ישראל וגו׳, והעם עונים אחריו. ואחר כך אומר: ׳אחד הוא אלקינו, גדול אדונינו קדוש שמו׳ ובראש השנה ויום הכיפורים אומרים: ׳קדוש ונורא׳, אבל במסכת סופרים פרק י״ד (הלכה י׳), אומר שצריכים תמיד לומר ׳קדוש ונורא׳ כדי לומר ג׳ שבחים: גדול קדוש ונורא, כנגד ג׳ אבות וכנגד ג׳ קדושות ע״ש, והציבור עונין אחריו ׳אחד הוא אלקינו וכו׳. ואחר כך מחזיר הש״ץ פניו כלפי ההיכל ושוחה קצת, ואומר ׳גדלו לד׳ אתי וגו׳, והציבור עונין ׳לך ד׳ הגדולה וגו׳, ׳על הכל יתגדל ויתקדש וכו׳, והולך הש״ץ עם הספר תורה לימין, עד הש(ו)לחן שקורין עליו, ומניח הספר תורה על השלחן. ויש נוהגין לילך אחר הספר תורה, וכן הוא במסכת סופרים שם (סוף הלכה י״ד), וזה לשונו: ״כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין: כשהיו מוציאין את התורה ומחזירין - היו הולכין אחריה מפני כבודה״ ע״ש, ורמז לדבר ׳אחרי ד׳ אלקיכם תלכו׳ (עיין סוטה ל״ט:). ויש שנמנעין מלילך אחרי הספר תורה, משום דמיחזי כי יוהרא, שהוא כדאי לילך אחר הספר תורה. ודע, דבמסכת סופרים שם יש פסוקים אחרים, ושהמפטיר הוא האומר הפסוקים, ושההגבה(ה) הוא קודם קריאת התורה ע״ש. ואנו אי אפשר לנו לשנות מכפי המנהג, ואין בזה שום קפידא.

ב וכבר נתבאר בריש סימן קל״ה, דמשה רבינו תיקן לישראל לקרות כל סדרה וסדרה בשבת שלה, וחלילה להחליף סדרה זו באחרת. ויש בתורה נ״ד סדרות, ובזוהר בכל מקום אומר נ״ג, ונראה לי דכוונתו הוא על [השבתים] (השבתות) שבהם קורים הסדרות, לאפוקי ׳וזאת הברכה׳ שאין לה שבת אלא היא מיוחדת ליום טוב האחרון של חג הסוכות, בארץ ישראל - בשמיני עצרת, ובחוץ לארץ - בשמחת תורה. אבל כל הג״ן סדרות הם מיוחדים רק לשבתות השנה. ולפי שבשנה פשוטה ליכא נ״ג [שבתים] (שבתות), ולבד ימי יום טוב שחלו בשבת, דאז אין קורין הסדרה, ובשנה מעוברת יש יותר מנ״ג [שבתים] (שבתות) - ולכן יש סדרות המחוברים יחד, שקורין אותן שנים בשבת אחד. וכבר נתבאר שם דאם על פי סיבה לא קראו הסדרה בשבת זו - שקורין אותה בשבת הבאה עם הסדרה השייך לה, ואפילו היו אז שתי סדרות - קורין גם הסדרה של שבת שעברה ע״ש.

ג כתב הזוהר (ויקהל דף ר״ו:): ״אסור ליה למאן דקרי באורייתא למיפסק פרשתא, או אפילו מילא חדא, אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא קדישא יפסיק וכו׳״ עכ״ל. ואין הכוונה על כל אחד מהקרואים שלא יפסיק אלא בפרשה, והיינו פתוחה או סתומה, דאם כן מאין נקח שבעה קרואים, שהרי יש סדרות שאין בהם כלל פתוחה או סתומה, כמו ׳ויצא׳, ׳מקץ׳, ויש שאין בהם רק פרשה אחת, כמו ׳בלק׳, ׳האזינו׳, והרבה סדרים יש שאין בהם ז׳ פרשיות. אלא הכוונה על תשלום הקרואים, שיסיימו ממש בסוף הסדרה, ולא קודם ולא מאוחר אפילו תיבה אחת, וכל שכן הרבה, כמו שמסיים אחר כך וזה לשונו: ״ולא יפסיק מילין דפרשתא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא... כיון דאשלימו הני למיפסק פרשיין דכל שתא ואתעטרו קמי קב״ה ואמרי אנא משבת פלוני מציבורא פלוני... ואסור לן לערבא אלין באלין... אפילו כמלא נימא ואפילו בחד תיבא וכו׳״ עכ״ל. והקפידא הוא רק בשבת שחרית ולא במנחה ולא בב׳ וה׳, שאין הקריאות מן החשבון הכללי. וראיה, שהרי בשבת שחרית חוזרין וקורין אותן הפרשיות עצמן, וזה כמו קריאת ראש חודש ומועדים. (עיין מג״א, וזה שאמרו בברכות י״ב:, ׳כל פרשה דלא פסקה משה - לא פסקינן׳, היינו לעשותה בקביעות כן, כמו פסוקי בלק שבקשו לקבוע בקריאת שמע ע״ש. אבל במנחה בשבת ובשני וחמישי, דאחר כך בשבת משלימין - לית לן בה, ורק באמצע פסוק אסור, כדאמרינן בתענית כ״ב:. ומה שאמרו במגילה כ״ט. דבמערבא פסקי לתלת שנין, האמת כן, דהם לא חשו לזה, ולכן באמת לא נתפשט מנהגם, וכל ישראל משלימין בשנה אחת. וזה שבמקדש היו מחלקים פרשת האזינו - התם לא היה בשביל לימוד התורה לכל ישראל, אלא הלוים בשיר היו מנגנים, כדאיתא בראש השנה ל״א. ע״ש ודו״ק)

ד ומוציאין הספר תורה וקורין בו שבעה קרואים, לא פחות. אבל מוסיפין על הקרואים אם הוצרכו, לכך דהכי תנן בריש פרק ג׳ דמגילה. ומהלבוש משמע דמעלה הוא להוסיף, שכתב דמעלין בקודש ע״ש. ולא נראה כן מכל הפוסקים, אלא שנתנו רשות להוסיף. ולפירוש רש״י שם הטעם מפני שאין בה ביטול מלאכה, ולהר״ן שם מפני שקדושתה מרובה ע״ש. ולדעת רש״י גם ביום טוב מותר להוסיף על מניין הקרואים, כיון שאין בו ביטול מלאכה, וכן הוא דעת הרמב״ם בפרק י״ב מתפילה. אבל לדעת הר״ן רק בשבת הותרה להוסיף ולא ביום טוב, וכן נהגו במדינות אלו, לבד בשמחת תורה שמוסיפין הרבה. והמפטיר אינו ממניין הקרואים, אף ביום טוב שקוראין לו פרשה אחרת, וכל שכן בשבת, שחוזר וקורא מה שקרא השביעי.

ה בזמן המשנה לא היו כולם מברכין, אלא כהן מברך הברכה הראשונה, והאחרון האחרונה. דהכי תנן התם: ״הפותח מברך לפניה, והחותם מברך לאחריה״. ובזמן הגמרא התחילו כל אחד מהעולים לברך לפניה ולאחריה, ואומר שם (כ״א:) הטעם: גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים. עיין שם. ועכשיו פשיטא שבהכרח לעשות כן, דבזמן הש״ס היה קורא כל אחד מהעולים. אבל עכשיו שהקורא קורא, ואם העולה לא יברך – במה ניכר עלייתו לתורה?

ו ולכן יש אומרים דאף על גב דמדין המשנה יכולים להוסיף על הקרואים בשבת – זהו בזמנם, שכל אחד לא היה מברך. אבל כשכל אחד מברך, וכשמוסיפין יתרבו הברכות, וקרוב להיות ברכות לבטלות, כיון שלא תקנו ברכות אלו (מגן אברהם סעיף קטן א׳ בשם התשב״ץ). ועם כי בוודאי דברים

נכונים הם, מכל מקום לא נתקבלה דעה זו. ורוב הפוסקים לא הסכימו לזה (שם), שהרי בזמן הגמרא כבר ברכו כל אחד מהעולין כמו שכתבתי, ועם כל זה כתבו כל הראשונים דמוסיפים. וכן המנהג הפשוט. ויש שהנהיגו שלא יוסיפו יותר משלשה, והיינו עד עשרה עולים לתורה לבד המפטיר (אליה רבה). אמנם גם עכשיו יש שאין מוסיפין על שבעה קרואים, ונכון הוא מאוד. וכן ראוי לנהוג אם לא בחתונה או ברית מילה וכיוצא בזה (מגן אברהם שם).

ז ואפילו למי שסובר דביום טוב אין להוסיף, אבל כשחל בשבת – מותר להוסיף, וכן ביום הכיפורים שחל בשבת. ויש מקפידים שלא להוסיף ביום הכיפורים אף כשחל בשבת, מפני שראשי הפרשיות מכוונים למילי דכפרה, וטוב שלא לשנותם (שם סעיף קטן ב׳). אבל מה נעשה שלא יצייתו לנו, באמרם שמוכרחים להוסיף מפני תרעומות הבעלי בתים הרוצים לעלות לתורה? וכיון שאין איסור בדבר, אינו כדאי לעמוד במחלוקת ולמחות בידם.

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב׳: מותר לקרות עולים הרבה, אף על פי שקרא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך – אין בכך כלום. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ״א: ויש אוסרים. וכן נהגו במדינות אלו, חוץ מבשמחת תורה מפני שנהגו להרבות בקרואים, ונוהגים כסברא הראשונה. עד כאן לשונו. ואפילו בחתונה או כשיש חיובים הרבה – לא נהגו לקרות מה שקרא השני (מגן אברהם סעיף קטן ד׳). ויש מקילין בחתונה (שם). אבל יותר טוב למנוע בזה, כי באמת ראיות האוסרין ברורות מהך דתענית (כ״ז:) דלא התירו לדלוג למפרע, והמתיר לא התיר אלא כדלא סגי בלאו הכי. ובמרדכי סוף מגילה הביא שרבינו אפרים יצא בחרי אף מבית הכנסת מפני זה, עיין שם. (וראוי להרחיק מזה. וזהו פשוט דאפילו להמתירים, אין זה במספר השבעה קרואים כשקרא מה שקרא הקודם. ומהגמרא נראה דעיקר החשיבות הוא העולה שלישי, אבל מזוהר פרשת שלח דף קס״ד ע״ב מבואר דששי עדיף. וכן הוא בפרי עץ חיים שער השבת סוף פרק י״ט, דהוא יסוד. עיין שם, ודייק ותמצא קל.)

ט הכל עולים למניין שבעה, אפילו אשה, אפילו קטן היודע למי מברכים, שיש בו קצת דעת להבין שהברכה היא לה׳ יתברך. אבל אמרו חכמים שאשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור. ואפילו מדינא אינם אלא מצטרפים למניין שבעה, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים. אבל להיות הקטן הקורא – אינו יכול עד שיביא שתי שערת (מגן אברהם סעיף קטן ה׳). ואין הקטן עולה אלא למניין שבעה, ולא לשלושה בשני וחמישי ושבת במנחה (שם). ואינו מובן מה בין זה לזה? אך לפי מה שיתבאר דלא על כל העליות יכול הקטן לעלות – אתי שפיר. וכתבו עוד דאפילו קטן כהן, אם אין שם כהן גדול – יכול לעלות. אבל כשאין לוי, שיקרא הכהן הקטן שני פעמים - וודאי אינו נכון (שם). ויש מי שמפקפק שלא לקרא כהן קטן, דעליו לא שייך ״וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב״, שהרי פסול להקרבה (שם). ואין זה ראיה, שהרי יבוא לכלל הקרבה, והרי אוכל גם בקדשי קדשים. וגם כהן בעל מום עולה ראשון אף שפסול להקרבה.

י ודע דמדברי הפרי עץ חיים שם מבואר דזה שאמרו חכמים: ״הכל עולים למניין שבעה״ - זהו בהשביעי בלבד. וכתב שם הטעם: מפני שהיא קטנה במעלה מכולם, עיין שם. ובריב״ש (סימן שכ״א) כתב בשם רבנו תם דעולה למניין שבעה, ורק למפטיר כשיש שני ספר תורה, דאין קורא בהשנייה אלא אחד - אין לקטן לעלות. עיין שם. וראיתי מי שכתב בשמו דלמניין שבעה אינו עולה רק למפטיר (מגן אברהם סעיף קטן ו׳). ותמיהני, דזה לשון הריב״ש שם: ומטעם זה כתב המנהיג בשם רבנו תם: דביום שיש שני ספרים, שהמפטיר קורא במה שהוא חובה ליום - אין מפטירין בו בקטן. ואף על גב דקיימא לן דקטן עולה למניין שבעה, מכל מקום משמע דמה שהוא חובה ליום, שאינו קורא אלא אחד - דצריך שיהיה גדול. אלא שלמניין שבעה עולה קטן כשאחרים גדולים. עד כאן לשונו, הרי להדיא כדברינו. וברוקח (סימן נ״ג) כתב: וקטן המפטיר בנביאים - לא יקרא פחות מעשרים ואחד פסוקים... - משמע דרק למפטיר הקטן עולה (וכן כתב המגן אברהם שם בשמו). אבל אינו כן, דלקמן (סימן נ״ו) כתב: קטן אינו עולה למניין שלושה, אבל למניין שבעה - עולה. עד כאן לשונו. וצריך לומר דזה שכתב מקודם, משום דדרך לקרוא קטן למפטיר. וכן מנהגנו עתה שאין הקטן עולה רק למפטיר. ומעיקר דינא לא ראינו לאחד מן הפוסקים שימנע את הקטן מלעלות למניין שבעה, זולת האריז״ל שלא התירו רק לשביעי כמו שכתבתי. ואמנם למניין שלושה כמה מהפוסקים סבירא ליה דאינו עולה כמו שכתבתי. ובוודאי דכן הוא גם בראש חודש ויום טוב ויום הכיפורים, ורק בשבת דיש שבעה - עולה. ולהאריז״ל רק לשביעי. וכן כשהמפטיר בספר תורה שנייה - אין הקטן עולה, כמו שכתבתי בשם הריב״ש. ובירושלמי דמגילה (פרק רביעי הלכה ג׳) איתא דעבד עולה למניין שבעה, עיין שם. וכתב רבינו הרמ״א דדינו כאשה, כלומר שלכתחילה לא יעלה מפני כבוד הציבור. אבל אם אמו מישראל - מותר לו לעלות לכתחילה, דישראל גמור הוא, דהולך אחר אמו. עוד כתב דממזר מותר לעלות לספר תורה. ואסור לקרות בראש מגולה, כלומר אם לא בכיסוי גמור. ואפילו יש לו כיסוי קל, כמו בתפילה דצריך או כובע או טלית על ראשו, וכמו שכתבתי בסימן צ״א סעיף ו׳, עיין שם. עוד כתב דאין איסור לקרא עם הארץ נכבד ועשיר וגדול הדור לפני תלמיד חכם. כי אין זה בזיון לתלמיד חכם, רק כבוד לתורה שמתכבדת באנשים גדולים.

עד כאן לשונו. ומובן שזהו כשההכרח מביא לידי כך. ולעיל בסימן קל״ז מבואר סדר העליות, עיין שם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח׳, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

יא ודע דנמצא במסכת סופרים (פרק י״ח הלכה ד׳): ׳שנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים... ומן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ותינוקות כל סדר ונביא של שבת לאחר קריאת התורה׳ עכ״ל. ונראה לי דלאו חיוב גמור קאמר, אלא דומיא דתינוקות, שהרי פטורה מתלמוד תורה, ועוד דאין לך זמן גרמא יותר מזו. ומה שאשה עולה למניין ז׳, כבר כתבו התוספות בראש השנה (ל״ג. סד״ה ׳הא׳), דזהו כמו שמברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, או דמיירי בזמן המשנה, שלא כל העולים היו מברכים, ועוד דברכות אלו אינם משום תלמוד תורה ע״ש. ואין לדמות למצות הקהל, שצותה התורה: ׳הקהל את העם האנשים והנשים והטף׳, שזו היא מצוה מיוחדת פעם לשבע שנים, שהיה המלך בעצמו קורא ספר משנה תורה, שהם דברי כבושין. אבל שנאמר שמחוייבות בכל שבת בקריאת התורה - וודאי הוא מילתא דתמיה, ומעשים בכל יום יוכיחו, ועל פי רוב אי אפשר להן לשמוע. אלא המסכת סופרים אומר על דרך המוסר, בזמן שהיו מתרגמין, שנכון לתרגם לפניהם ולפני התינוקות להשריש בלבן יראת ד׳ ואהבתו יתברך. (עיין מג״א סק״ו שמסתפק בזה, ולעניות דעתי ברור כמ״ש דומיא דתינוקות, וכן כתב הפרישה ע״ש)

יב המנהג הפשוט כששני סדרות מחוברות - קורא הרביעי סוף פרשה ראשונה ותחלה שנייה, כדי שהשבעה קרואים יהיו שוים בשתי הסדרות. והלבוש כתב דבמקום שמוסיפין על השבעה קרואים - אין תועלת בזה, דאכתי תהיה בשנייה יותר מהראשונה. אלא אם מוסיפין, כגון ג׳ וביחד עשרה קרואים - יקראו חמשה בראשונה וחמשה בשנייה ע״ש. ואין המנהג כדבריו, דהעיקר הם ז׳ קרואים. ומאד תמיהני עליו, שהרי בהכרח לומר כן, דאם לא כן הרי תמיד יש מפטיר, ואם כן נקרא ד׳ בראשונה וד׳ בשנייה. ואי משום דהמפטיר הוא רק חוזר וקורא מה שקרא האחרון, הא ב׳ויקהל - פקודי׳ כשהם מחוברים, ובהם יש אחת מהד׳ פרשיות כידוע, ועם כל זה הרביעי מחברם. אך יש לומר בזה, דכיון שהמפטיר קורא במקום אחר - אינו מן החשבון, אבל מכל מקום האמת הוא כן, דהעיקר הם שבעה הקרואים, ואתי שפיר המנהג שלנו. (עיין מג״א סק״ט שכתב שנהגו למכור ששי בפני עצמו, ואנו אין יודעין ממנהג זה)

יג עניין המפטיר הוא מפני שהיה זמן שגזרו האנסים שלא לקרות בתורה, והתקינו לקרות בנביאים כ״א פסוקים, כנגד ז׳ קרואים כל אחד ג׳ פסוקים, והתקינו ברכות לזה קודם ההפטרה ואחריה. ואחר כך כשבטלה הגזירה - לא רצו לבטלה, ותקנו שהמפטיר יקרא בתורה תחלה מפני כבוד התורה, שלא תהא שוה כבוד נביא לכבוד תורה, וממילא שמברך לפניה ולאחריה כמו כל העולים, ולהיכר עשו שיקרא מה שקרא הקודם לו. ויש מחלוקת אם מפטיר עולה למניין שבעה אם לאו, והעיקר לדינא שעולה למניין. ומכל מקום בשבת ויום טוב ויום הכיפורים דמותר להוסיף מעיקר הדין, תקנו שהמפטיר לא יהיה ממניין הקרואים, כדי לצאת ידי הסוברים שאינו עולה למניין. ואפילו למאן דסבירא ליה דעולה - הא מותר להוסיף. ורק ביום הכיפורים במנחה ובתשעה באב וכל תענית צבור במנחה שאסור להוסיף - בהכרח להעמיד על עיקר הדין, שהמפטיר הוא ממניין הקרואים, והשלישי הוא המפטיר. ותקנו הגאונים לומר קדיש קודם המפטיר, להודיע שאינו ממנין הקרואים. ולכן במנחה בתענית ציבור שהוא ממניין הקרואים - אין אומרים קדיש קודם המפטיר.

יד אבל ביום שמוציאין ב׳ ספרים - אין המפטיר חוזר וקורא מה שקרא הקודם, אלא קורא בספר השני. ומכל מקום קדיש אומרים מקודם, מפני שמניין הקרואים כבר נשלמו בספר הראשון. ולכן ביום שמוציאין ג׳ ספרים, כגון ראש חודש טבת וראש חודש אדר שחלו בשבת, דהשביעי קורא בספר השני - באמת אין אומרים קדיש על הספר הראשון אלא על השני. כללו של דבר: דקדיש בשבת ויום טוב - הוא תמיד קודם המפטיר.

טו ויש בזה שאלה, דכיון שאמרנו שהמפטיר שקורא בתורה אינו מפני עצם הקריאה אלא מפני כבוד התורה, ומפני כן אינו קורא דבר חדש אלא מה שקרא הקודם, ואם כן ביום טוב למה קורא המפטיר דבר חדש, והיה לנו לתקן שמקודם יקרא הפרשה של ספר השני אחד מהקרואים, ואחר כך יקראנה המפטיר כמו בשבת. ונהי דעל יום טוב אפשר לומר דקריאת פרשת המוספין שקורא המפטיר לא הוזכרה בגמרא, והיא מתקנת הגאונים, לפיכך לא חשו לה. אבל מה נאמר על מפטיר דשבת ראש חודש ושל חנוכה ושל ארבע פרשיות שהם מדינא דגמרא, למה אין עושין כמו בכל שבת. והתשובה לזה: דוודאי היה אפשר לעשות כן, אלא שלא רצו חז״ל להטריח הציבור לשמוע שתי פעמים פרשה אחת, ורק בכל השבתות היה בהכרח לעשות כן להשלים הסדרה, דאם לא כן לא היה באפשרי לומר קדיש באמצע הסדרה, והקדיש הוא בהכרח, להורות שנשלמו מספר הקרואים. אבל בשבתות אלו, שנגמרו הקרואים וביכולת לומר קדיש - לא רצו להטריח שפרשת המפטיר יקרא אחד מהקרואים מקודם ואחר כך יקרא המפטיר, דאין מטריחין על הציבור יותר מדאי. (וכן כתב הגר״ז בסעיף י״ד) ואם יש באיזה מקומות מנהגים אחרים בזה - יעשו כמנהגם, ומנהג שלנו הוא העיקר ומסכים להלכה.

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳: דקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד׳ פרשיות שמוסיפין באדר, וכן נוהגים אף על פי שיש חולקים עכ״ל. ויש אומרים דבפרשה זכור לא יעלה, שהוא דאורייתא, וכולם חייבים בה, ואיך יוציאם הקטן. והמתירים סוברים דהא אין הקטן קורא הפרשה, והקורא הוא גדול ומוציאם. ויש שאין מניחין קטן לעלות למפטיר ביום א׳ דשבועות שמפטירין במרכבה, ולא בשביעי של פסח שקורין שירת דוד, ולא בשבת שובה שמעורר את העם לתשובה. ובמדינתינו אין מניחין הקטן לעלות למפטיר בכל הארבע פרשיות, ונכון הוא ואין לשנות. ודע, שהקטן שהתירו הוא שיודע ומבין העניין בטוב, דאם לא כן אין להניחו לעלות לתורה.

יז אם לא נמצא מי שיודע להפטיר אלא מאותם שכבר עלו לתורה, אם כבר אמר ש״ץ קדיש אחר קריאת הסדרה - יעלה אחד מהקרואים, מי שעלה כבר, ויברך תחלה וסוף, ואפילו אם השביעי עלה, כיון שכבר הפסיקו בקדיש. אבל אם לא אמרו קדיש עדיין - יפטיר מי שעלה לשביעי, ונחשבה קריאתו בתורה שקרא - כהמפטיר שקרא בתורה. דאטו מפני שהוא שביעי גרע טפי, והרי על כל פנים היתה קריאת התורה לפני קריאת הנביאים. וממילא שלא יאמרו קדיש עד אחר ההפטרה וברכותיה, דאם יאמרו קודם - הלא הפסיקו בין קריאת התורה לקריאת הנביאים בקדיש, ושוב אין שייכות קריאת התורה להמפטיר, וישאר המפטיר בלא קריאת התורה, אלא הקדיש יאמרו אחר ברכות ההפטרה. ואין זה הפסק, שהרי היא עצמה שייכה לקריאת התורה, כפי תקנת חכמים (מג״א סקט״ז), אמנם טוב יותר להשיג מי שלא עלה עדיין לתורה. ואל יקשה בעיניך במה שאמרנו: דאם הפסיקו בקדיש - מברך אחד מהקרואים פעם שני ברכות על התורה, והרי כבר בירך. דאין זה קושיא, דהברכות הם מפני כבוד התורה, ובכל פעם שעולה - הוי כבוד התורה. ואם עלה לתורה בבית הכנסת זה וחוזר ועולה בבית הכנסת אחר - חייב לחזור ולברך. ויותר מזה, דכהן שעולה גם במקום לוי - הלא מברך פעמיים, כמ״ש בסימן קל״ה, ומברך זה אחר זה תיכף ובמקום אחד.

יח אם טעה הש״ץ וסיים הסדרה עם הששי ואמר קדיש - אין צריך לקרות עוד אחד לשביעי, אלא יקרא עם המפטיר מה שקרא להששי, ויעלה המפטיר למניין שבעה, דכן הוא עיקר הדין כמ״ש בסעיף י״ג. ואם קרא הסדרה ודילג פסוק אחד או אפילו תיבה אחת - חייבין לחזור ולקרותה הפסוק הזה עם עוד שני פסוקים בברכה תחלה וסוף. ואפילו כבר הפטירו והתפללו מוסף, ואפילו בשעת המנחה - חייבים לחזור ולקרות כמ״ש, והכי איתא במסכת סופרים סוף פרק י״א ע״ש. אבל בשבת במנחה ובב׳ וה׳ אם אירע כך - אינו חוזר, שהרי יקראו בשבת. ודיני החיובים יתבארו בסימן הבא בס״ד.

סימן רפג

א מה שאין מוציאין בשבת ספר שני לקריאת המפטיר, לקרות ׳וביום השבת׳ כמו ביום טוב, מפני שאין בו רק שני פסוקים. ולהתחיל מקודם אינו מעניינא, ולא דמי לדראש חודש שיש ד׳ קרואים. ועוד דעיקר קריאת הקרבנות הוא לכפר על עונותינו, כדאיתא בתענית (כ״ז:), ובמוסף שבת אין חטאת לכפרה (טור). ואף על גב דגם עולות מכפרין על חייבי עשה - מכל מקום עיקרן הוא לדורון, ורק מקופיא מתכפרי (זבחים ז׳:, וע״ש בתוספות). ועוד דביום טוב, כיון דבלאו הכי הפסיקו מסדר השבתות - תקנו הגאונים לקרא גם בפרשת מוספים, ולא בשבת. (ר״ן פרק ד׳ דמגילה) ועוד דאם כן תהיה הפטרה אחת לכל השנה כולה, דההפטרה צריך להיות מעין קריאת המפטיר. (וכתב הטור דלכן אומרים במוסף: ׳תכנת שבת רצית קרבנותיה׳, משום דאין בה חטאת ע״ש. כלומר דחטאת אינו לרצון, ומוטב שלא יחטא. ולכן בראש חודש אומרים: ׳ושעירי עזים נעשה ברצון׳, דלעתיד לבא לא יהיה חטא, ואז גם השעירי חטאות יהיו לרצון)

ב בדבר החיובים - אין בזה דינים קבועים אלא מנהגים, ובתקנות מהר״ל מפראג איתא דהקודם הוא חתן ביום חתונתו או בשבת אחר החתונה, ואחריו בר מצוה ואחריו שושבינים, ואחריהם המוהל ואחריו הסנדק ואחריו בעל היולדת ואחריו היארצייט (אליהו זוטא בלבוש).

ג ויש מי שכתב דחתן ביום החתונה קודם לכל החיובים, ושבת שקודם החתונה והוא בחור - הוא שוה לבר מצוה, ויטילו גורל בין שניהם. ואחריהם בעל היולדת כשהולכת לבית הכנסת אחר הלידה, ואחריו חתן שאחר החתונה אם הוא בחור או היא בתולה, והחתונה היתה מיום ד׳ ואילך. ואחר כך בעלי ברית מילה: והסנדק קודם לאבי הבן, ואבי הבן להמוהל, ואיש של יולדת בת קודם לאבי הילד קודם המילה, אם אין המילה בשבת עצמה, וכן היארצייט קודם לו. והיארצייט הוא אחרון לכל החיובים, לבד אבי הילד ביום שקודם המילה (מג״א), ולפי זה כל שכן שקודמים להמוהל. (אף שבמג״א אינו מבואר לחלק בין שהמילה בשבת עצמה ובין שתהיה אחר כך ע״ש, מכל מקום נראה לי שכן הוא) ויש מנהגים אחרים, ונהרא נהרא ופשטיה (שם).

סימן רפד

א מה שקורין מפטיר והפטרה, מפני שבשעת הגזירה היו נפטרין בה מקריאת התורה, כמ״ש בסימן רפ״ב (לבוש). ועוד משום דכל זמן קריאת התורה אסור לדבר, ואחר כך מותר לדבר, והוא מלשון ״יפטירו בשפה׳ (שם). ויותר נראה דהוא לשון התחלה, ומצוי במדרש: ׳עביד לה אפטרתא׳, וכמו ׳אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן׳ בשלהי פסחים, והכוונה שמתחיל בדברי נביא. וקבעו שם זה בלשון ארמי להסביר להההמון, ולכן בזמן הש״ס היו מתרגמין ההפטרה. ומה שתקנו כל ההפטרות בנביאים ולא בכתובים, מפורש במשנה דריש ׳כל כתבי׳ דאין קורין בכתובים בשבת, מפני ביטול בית המדרש ע״ש. (והלבוש טרח בטעם זה ע״ש) והמפטיר מברך שבע ברכות: שתים על התורה, ואחת לפני ההפטרה וארבעה לאחריה, כנגד שבעה קרואים. ואצל ׳אמת וצדק׳ אף שיש הפסק - אין עונין אמן, דזהו באמצע ברכה. וההפסק הוא משום דבימיהם כשהגיע המפטיר ל׳נאמן אתה וכו׳, אמרו זה הציבור ואחר כך אמרה המפטיר, כמפורש במסכת סופרים פרק י״ג (הלכה י׳) וזה לשונו: ׳כי כל דבריו אמת וצדק, ומיד עומדים העם ואומרים: ׳נאמן אתה וכו׳, ואחר כך חוזר המפטיר ואומר: ׳נאמן׳ ע״ש. (ועיין תוספות פסחים ק״ד: ד״ה ׳חוץ׳) ופשוט הוא דכשאין קריאת התורה - אין כאן מפטיר.

ב אמרינן בגיטין (ס׳.): דמן הדין היה אסור למקרי בספרא דאפטרתא. כלומר שהיו כותבין כל ההפטרות בקלף בכרך אחד - ואסור לקרות כשאין נביא שלם, כמו בספר תורה שאין לקרות כשאין הספר תורה שלימה, אך התירו משום ׳עת לעשות לד׳ וגו׳. כלומר כיון דלא אפשר לכל ציבור וציבור לכתוב נביאים שלם, ולכן התירו בכתיבת ההפטרות בלבד. וכתב הלבוש: ׳תמהתי כל ימי שלא ראיתי שנוהגין לכתוב ההפטרות כמין ספר כמו שכותבין המגילה, כי היה נראה לי שאין יוצאין כלל בקריאת ההפטרות בצבור שקורין בחומשין הנדפסין, כיון שאין נכתבין ככל הלכות ספר תורה, וצ״ע׳ עכ״ל. וברור הוא שאין כוונתו שיכתבו נביאים בשלימות, שהרי בזה התירה הגמרא משום דלא אפשר, אלא כוונתו למה לא יכתבו ההפטרות בקלף ובדיו ובגידין כמו שכותבין ספר תורה כמו שעשו בזמן הגמרא, דזהו אפשר לכל צבור, דמילתא זוטרתי היא. ובהנדפסין וודאי אין יוצאין, אפילו אם נאמר שיש קדושה בדפוס כמו בכתב - מכל מקום הא ליכא קלף ולא דיו אלא צבע בעלמא. ועוד דאין כל ההפטרות מחוברין יחד, והרי עלינו לעשות כמו שעשו חכמי הש״ס, ולעניות דעתי דבריו ברורין.

ג והבאים אחריו השיגו עליו: יש מי שתירץ דבשעת הדחק אפילו בעל פה מותר (א״ז בשם ע״ת), ויש מי שתירץ שאין לכל צבור יכולת לכתוב נביאים שלם, ואם יכתבו ההפטרות בלבד - אין תועלת, כיון שאין ספר שלם (שם בשם מעשה יום טוב). ואני תמה, דאטו הלבוש מצריך ספר שלם, הוא מצריך כתיבת ההפטרות בלבד כדין על קלף ובדיו, וכי נתחכם יותר מחכמי הגמרא. ולא ידענא מאי קאמר שאין תועלת בזה, הא בזה התירו חכמי הש״ס לקרות בספרא דאפטרתא. ודברי הלבוש ברורין בטעמן, דלמה לא נעשה כמו שצ(י)וו לנו בגמרא דגיטין שם.

ד ויש מי שתירץ, דכיון דכל עיקר שהתירו חז״ל הוא משום ׳עת לעשות׳, מפני שאין ביכולת כל צבור לכתוב נביאים שלם, ואם כן השתא שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים בזול - אסור לכתוב ההפטרות, דהדפוס כתיבה מעלייתא היא. ואי משום שכותבין בנייר - הא כתב השלטי גבורים בפרק ׳כל כתבי׳ דשארי ספרים לבד תורה נכתבים בכל מיני צבעונין, ואם כן ממילא דנכתבין גם על הנייר ואין צריך גלילה (מג״א), וכתב עוד שכן כתבו התוספות שם. וכל הדברים תמוהים, דלהדיא מסקי התוספות שם דזהו לעניין להצילם מפני הדליקה, וכן הוא בשלטי גבורים, אבל לקרות בהם בצבור - אסור ע״ש, וכן כתב בעצמו לקמן סימן של״ד (סקי״ח), דאין קורין אפילו בזמן הזה כשכתובין שלא בדיו ע״ש. (וכן השיג עליו הגר״ז בקו״א ע״ש) וזה שכתב שמברכים על שיר השירים ואיכה על הנדפסים בנייר - ערבך ערבא צריך, ועוד שאצלינו אין מברכים כלל עליהם.

ה עוד כתב שבתשובות הרשב״א (סימן תפ״ז) כתב דדווקא בספר תורה אסור ולא בהפטר(ו)ת ע״ש. ותמיהני דהרשב״א לא הזכיר זה, וזה לשון הרשב״א שם: ״אין קורין בצבור אלא בספר תורה העשוי כהוגן... ולקרות אפטרתא במקום שלא קראו בספר תורה - לא, שלא נתקנה אלא אחר קריאת ספר תורה״ עכ״ל. הרי לא הזכיר כלל בהיתר כתיבת ההפטר(ו)ת כשלא נכתבו כהוגן כדינא דגמרא, ובזה לא היתה השאלה כלל. והשאלה היתה שנהגו לברך כשמפטירין בנביא אף על פי שלא קראו בספר תורה, ויש שקורין בתורה הכתובה על קונדריסין, והשיב שניהם לאיסור, וי(ו)תר מזה לא נמצא בכל תשובת הרשב״א. עוד הביא מהכלבו בשם הרשב״א וזה לשונו: ״ובהפטרה ששאלת - אני אומר שאין מקפידין בה, ומברכין על הקריאה בלא ספר״ עכ״ל. ולעניות דעתי הכי פירושו: אפילו כשאין ספר שלם, וכדאיתא בגיטין. שם אבל ההפטר(ו)ת - כתובות כדין. ועוד קשה לי, דאפילו לפי דבריו, דעכשיו הספרים מצויים בדפוס ובזול ואסור למקרי באפטרתא, דאם כן היה לנו לקרות ההפטרה בתנ״ך או בנביא שלם, והרי אנו קורין בהפטר(ו)ת שבחומשין. ואם כן פשיטא שאסור לדבריו, שאומר דאפילו בספרא דאפטרתא הכתובה על קלף - אסור, משום דאפשר בספר שלם מהדפוסים, וכל שכן שאסור בדפוסי אפטרתא.

ו ויש שדחה דבריו מטעם אחר, וזה לשונו: "שההפטרה לא נתקנה כלל שיקראוה בספר כשר, אלא שאסור לקרותה על פה. ואף שבימיהם היה אסור לכתוב פרשיות פרשיות בפני עצמם כל שאינו ספר שלם, בין בתורה בין בנביאים וכתובים - אף על פי כן התירו לכתוב הפטר(ו)ת, משום 'עת לעשות'. ואף עכשיו שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים בזול - אף על פי כן מותר להדפיס או לכתוב ההפטר(ו)ת בלבדן, לפי שאף אם ידפיסו ספר נביא שלם על הנייר - לא יהיה מותר לקרות בו אלא משום 'עת לעשות לד', כיון שאינו על עור ולא נכתב בגלילה וכו'" עכ"ל. (הגר"ז בסעיף ד')ואין הדברים מובנים כלל, דמנא ליה לומר שלא נתקנה לקרות ההפטרה בספר כשר בצבור. ועוד דאם כן למאי אמרו בפרק קמא דבבא בתרא (י"ג:) דצריך להניח בין כל נביא ונביא ד' שיטין ובתרי עשר ג' שיטין, ושצריך לכתוב כל נביא בפני עצמו, דכיון דבצבור לא נתקן לקרות בספר כשר - כל שכן בסתם לימוד, ולמה לא אמרו כן על כתובים. אלא וודאי דזה הוא מפני שצריך לקרותה בצ(י)בור בכשרות כספר תורה, והספר אפטרתא דגיטין נכתב בדין על קלף ובדיו ובגלילה, אלא שלא היה ספר שלם משום דלא אפשר. ולבד זה אי אפשר לומר כן, דהא אמרינן בגיטין שם דאין קורין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור, וכל שכן שלא יתקנו לקרות הפטרה בנביא שאינו כשר מפני כבוד הצבור. ובוודאי גם עתה על ידי הדפסה אין לקרות, אלא בכתיבה כספר תורה, אך לא נביאים של[י]מים אלא ספר הפטרות שבזה התירו חכמים, ושפיר קאמר הלבוש. ובליט"א יש הרבה מקומות שכותבין נביאים שלימים, ויש שכותבין רק ההפטרות, וכך חובתינו וכך יפה לנו, אלא שיש להזהירם שלא לעשות שני עמודים כבספר תורה אלא עמוד אחד, דכן אמרינן שם בבבא בתרא (ט"ו.) ע"ש (וכן כתב הא"ר).

ז מפטירין בנביא מעניינה של הפרשה כמו שנדפס בחומשים, ואין פוחתין מכ"א פסוקים כנגד שבעה הקרואים, לכל אחד ג' פסוקים, אלא אם כן נשלם העניין מקודם, כמו 'עולותיכם ספו על זבחיכם' וכיוצא בו. דבאמת אין זה לעיכובא, שהרי כתב ה[[טור אורח חיים רפד|טור] דבמקום שיש מתורגמן - די בעשרה פסוקים, דכן איתא במסכת סופרים (פרק י"ג), וביום טוב שקורין חמשה עולין - די בט"ו פסוקים. ולפי זה בתשעה באב ותענית ציבור - די בתשעה פסוקים, אלא דבשם העניין מתארך יותר. וכבר כתבנו דלא נתקנה המפטיר וההפטרה רק בצבור ואחר שקראו בתורה, אבל בלאו הכי - אסור לקרותה בברכה לפניה ולאחריה, אבל בלא ברכות - מותר. ונכון לקרות ההפטרה אחר שנים מקרא ואחד תרגום, וכן המנהג.

ח אם חל ראש חודש בשבת - לא יזכיר בברכת הפטרה ב'על התורה ועל העבודה' של ראש חודש, משום דבראש חודש ליכא נביא. ויש אומרים שאף על פי שאינו מזכיר בהחתימה דמקדש השבת של ראש חודש - מכל מקום מזכירו בתוך הברכה, שיאמר 'ועל יום השבת הזה ועל יום ראש החדש הזה', וכך הם דברי הרמב"ם בפרק י"ב מתפילה, שכתב שם: "וכן אם חל ראש חודש להיות בשבת, המפטיר בנביא מזכיר ראש חודש בברכה זו, כמו שמזכיר בתפ(י)לה" עכ"ל, וכן נראה דעת רש"י בשבת (כ"ד.) וכן דעת רבינו יונה ברא"ש שם. ומכל מקום אין המנהג כן, משום דרבותינו בעלי התוספות כתבו שם דאין צריך להזכיר כלל, ותלוי בסוגית הש"ס. (דהא דאמר: 'ולית הלכתא וכו', כתבו התוספות דלא קאי אדרב גידל ע"ש)

ט כבר כתבנו דלפני ההפטרה הוה ברכה אחת: 'אשר בחר בנביאים טובים'. ויש רוצים לומר שהם שתי ברכות, שהרי באמצע אומר 'ברוך אתה ד' הבוחר בתורה וכו'. אמנם היא באמת ברכה אחת, שבתחלה מברך אשר בחר בנביאים טובים ולא בנביאי השקר, ומשום דאיכא מילי טובא בנביאים דנראה כסיפור דברים בעלמא - לזה אומר 'ורצה בדבריהם הנאמרים באמת', כלומר שאין זה סיפור דברים בעלמא אלא דברי אמת שרצה בהם הקב"ה. ורצו לחלוק כבוד לתורה שהיא במעלה על הנביאים, ולמשה רבן של כל הנביאים, והיה נראה כמזכירן אחר הנביאים ואין זה כבודם - לזה אומר 'ברוך אתה ד' הבוחר בתורה ובמשה עבדו וכו' להסמיכן ל'ברוך ד', ואחר כך 'ובנביאי האמת וצדק', דהנביאים קטנים במעלה ממשה רבינו, ודברי הנביאים קטנים במעלה מהתורה (כ"מ פרק י"ב מתפלה הלכה ט"ו). וזה שמקודם אמר: 'אשר בחר' לשון עבר, ואחר כך: 'הבוחר' - זהו כמו בברכת התורה, דמקודם אומר 'אשר נתן', ואחר כך 'נותן התורה', להורות שבכל יום ויום הקב"ה נותן תורתו ובוחר בה, על דרך שאמרו: 'שבכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים'. ועוד דחידושי תורה מתגלים בכל יום ויום לעוסקים ועמלים בה לשמה, וכמאמרם ז"ל: 'מה דד זה וכו'.

י ואחר ההפטרה יש ד' ברכות, דכבר כתבנו ד'נאמן' הוא באמצע ברכה. ויש בזה שאלה: למה פותחת בברוך, הלא היא סמוכה לחב[י]רתה להברכה שקודם ההפטרה, וההפטרה לא הוי הפסק, כמו 'ישתבח' שאינה פותחת בברוך, משום דהיא סמוכה ל'ברוך שאמר', אף על גב שפסוקי דזמרה מפסיקין באמצע, וכמ"ש בסימן נ"ד ע"ש. והתשובה היא שרצו לדמותה לברכת התורה, שמתחלת ב'ברוך' אחר הקריאה, מטעם שנתבאר לעיל סימן קל"ט, מפני שבזמן המשנה לא כל העולים ברכו אלא הראשון והאחרון, והיה הפסק גדול, ולכן גם בנביאים תקנו כן (לבוש בהגה"ה). ועוד נראה דמשום שיש שהיו מתרגמין הנביאים להבינם לעמי הארץ, והיה הפסק גדול - לכך תקנו לפתוח בברוך, ושארי הג' ברכות אין פותחין בברוך, כדין ברכה הסמוכה לחבר[י]רתה. וברכה הראשונה שאחר ההפטרה פותחת וחותמת בברוך, לפי שיש בה כמה עניינים, והוה ברכה ארוכה. (ואולי גם הראשונה שלפניה דנו כארוכה: 'אשר בחר' 'ורצה בדבריהם', ואחר כך נזכר התורה ומשה, ואין צריך למ"ש בסעיף ט' ודו"ק)

יא זה שאומרים: 'ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם', ולכאורה הך 'אחור' מיותר ואין לו הבנה. ונראה לי דהכי פירושו: דזהו מילתא דפשיטא שכל דברי התורה וכל דברי הנביאים יתקיימו אי"ה, והמפקפק בזה אין לו חלק באלקי ישראל. אלא דלכאורה בדברים שכבר עברו - אין לנו תועלת בדבריהם, וחלילה היא כסיפור מעשה. אבל האמת דגם העבר עדיין נוצץ בכל עת ובכל זמן, כמו יציאת מצרים, שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, ונמצא דבכל עת הוא יציאת מצרים, וכן כל דברי הנביאים שכבר עברו - לא עברו ולא יעברו, ונוצצים תמיד ופועלים בכל עת, וזהו מסגולת תורת[י]נו הקדושה. ולזה אומרים 'ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם', כלומר אפילו אותם העומדים עתה באחור שכבר עברו - גם הם לא ישובו ריקם, והם תורה של[י]מה. ובברכת 'רחם' אומרים: 'ולעלובת נפש תושיע במהרה בימינו', והספרדים אומרים: 'תושיע ותשמח', לפי שחותמין 'משמח ציון' - צריך שתהא מעין חתימה סמוך לחתימה. והאשכנזים לא חשו לזה, לפי שהתשועה הכל אחד עם השמחה. ובברכת 'שמח[י]נו' מסיימים במגן דוד, שכן צוו חז"ל בפסחים (קי"ז:): 'בתפלה - מצמיח קרן ישועה, דאפטרתא - מגן דוד' ע"ש, שכן הבטיח הקב"ה לדוד: "ועשיתי לך שם כשם הגדולים" (דברי הימים א יז ח), דכשם שחותמין 'מגן אברהם' - כן חותמין 'מגן דוד', אך בתפ(י)לה אי אפשר לחתום 'מגן דוד', דצריכין לחתום בלשון רחמי. ועוד דכיון דחתמו 'מגן אברהם' אי אפשר להזכיר שם 'מגן דוד' (רשב"ם בשם רש"י שם).

יב צריך כל אדם לכוין לברכות של הקוראים בתורה ולברכות של המפטיר, ולענות אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מניין מאה ברכות שחסר ממניינם בשבת, וכמ"ש לעיל סימן מ"ו ע"ש. ולפי זה חובה על העולים לברך בקול רם, והאומר בלחש גוערין בו. וקטן - יכול להפטיר, ומלמדין אותו שיאמר בקול רם. ואם קראו למפטיר את מי שאינו יודע לומר ההפטרה - יכול אחר לאומרה, כמו בספר תורה שזה מברך והקורא קורא, אבל לכתחלה אסור לעשות כן. וטעמא דמילתא, דבשלמא בתורה שצריך לקרות בטעמים, והוא אינו בקי בהטעמים - קורא הקורא, והוא אומר אחריו בלחש. אבל הפטרה שקורין בחומשין, אם הוא עם הארץ כל כך שאינו יכול לקרות בחומש - אינו נכון לקרותו למפטיר. ולכן במדינתינו, שיש בהרבה בתי כניסות נביאים של[י]מים - קורא הקורא כמו בתורה, וכן המנהג הפשוט. (כן נראה לי בפירוש הרמ"א סעיף ד', ואין צריך לדברי המג"א סק"ג ע"ש. וגם מה שהביא מהב"י סימן רפ"ב - גם הב"י שם לא הסכים לזה ע"ש ודו"ק)

יג כתב רבינו הב"י בסעיף ה': אם נשתתק המפטיר באמצע ההפטרה - הבא לסיימה לא יתחיל ממקום שפסק הראשון, אלא צריך לחזור ולהתחיל ממקום שהתחיל הראשון, כמו בספר תורה" עכ"ל. כלומר דלעיל סימן ק"מ כתב: "הקורא בתורה ונשתתק - העומד יתחיל ממקום שהתחיל הראשון, ויברך תחלה וסוף, ולהרמב"ם לא יברך בתחלה" עכ"ל, ואפילו במקום שהש"ץ קורא דינו כן. וגם כאן צריך לברך גם הברכה שקודם הפטרה, ולהרמב"ם אין צריך, וזהו מירושלמי פרק ה' דברכות (הלכה ג'), ושם בארנו בס"ד ע"ש. (ואין זה דמיון לש"ץ שנשתתק שהזכיר הט"ז בסק"ב, ולשופר שהזכיר המג"א בסק"ד, דהתם כולם כבר יצאו. מה שאין כן בהפטרה, דהעולה מחוייב לברך לפניה ולאחריה, וכן בספר תורה בסימן ק"מ)

יד אין המפטיר מתחיל הברכה שקודם ההפטרה עד שיגמור הגולל לגלול הספר תורה (סוטה ל"ט:). והטעם, כדי שגם הגולל ישמע הברכות וההפטרה, ועוד דאיכא בזיון ספר תורה, שעדיין לא נגללה ועוסק בצרכי ההפטרה. (עיין ב"י)וכשמברך אחר ההפטרה - לא יסלקו ספר הנביא עד אחר הברכות, כדי שיראה על מה מברך. ורבינו הב"י בספרו הגדול לא נראה לו דבר זה ע"ש, ויש לומר דכל דבר שמברכין עליו - צריך שיהיה הדבר לפניו. (עיין ט"ז אות ג')ושנים לא יאמרו ההפטרה בפעם אחת, דתרי קלי לא משתמעי. וזהו רק כשהקורא קורא בנביא, או המפטיר עצמו קורא בחומש וכולם שומעים. אבל ברוב המקומות של המדינה - כולם אומרים ההפטרה מתוך החומשים שבידם, וכן נוטה דעת האריז"ל (עיין מג"א סק"ה), ובכהני גווני לא שייך דין זה (וזהו כוונת המג"א שם). ודע דבשבת שקורין שני סדרות - ההפטרה היא מפרשה השנייה, וגם ב'אחרי' ו'קדושים' מפטירין 'הלא כבני כושיים' דקדושים, ודלא כמי שאומר להפטיר 'התשפוט' (עיין לבוש והשיגו עליו).

טו אחר ההפטרה נהגו לומר 'יקום פורקן', ו'מי שבירך', וברכה למלך. ומזכירין נשמות, משום דבשבת יש גם להמתים מנוחה, ונודרים צדקה בעדם. ויש לזה סמך מהספרי: 'כפר לעמך ישראל' - אלו החיים, 'אשר פדית' - אלו המתים, מלמד שגם המתים צריכים כפרה. ואומרים 'אב הרחמים' ו'אשרי' ו'יהללו', והצבור אומרים 'מזמור לדוד הבו וגו', לפי שיש בו ז' קולות, שמכאן למדו ז' ברכות לשבת. ובשבת שאין אומרים תחנון א(י)לו היה בחול, וכן בשבת מברכין - אין אומרים אב הרחמים ואין מזכירים בו נשמות. ומכל מקום אם צריך להזכיר - מזכיר, שהרי גם ביום טוב מזכירין נשמות. ובימי הספירה - אומרים 'אב הרחמים' גם כשמברכים החדש, וכן כשמברכין ראש חודש אב, לפי שאלו הימים הם ימי הגזירות. ואם חל ראש חודש אייר וראש חודש אב בשבת - אין אומרים 'אב הרחמים', וכן כשיש חתונה או מילה אין אומרים 'אב הרחמים', וכל מקום ומקום לפי מנהגו. (עיין מג"א סק"ו דאם אין חומש בבית הכנסת ואין עירוב - הולכים עשרה לבית שיש בו חומש ומפטירין שם, אף על פי שהקריאה בתורה היתה בבית הכנסת, ושיכולים לקרות בעל פה אם אי אפשר בעניין אחר, ולא נהירא ע"ש. ושארי דברים שכתב - אין המנהג אצלינו)

סימן רפה

א אמרינן בברכות (ח ב): "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, שנים מקרא ואחד תרגום; ואפילו "עטרות ודיבון", שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור, שנים מקרא ואחד תרגום – מאריכין לו ימיו ושנותיו. כלומר: שקודם שיקראו הצבור הפרשה בבית הכנסת – יקרא אותו בביתו, בין בשבת עצמו בבוקר, בין בכל אותו שבוע, אבל אין לו להקדים לפני שבוע זו. ויש בני אדם שנוהגים לקרא מעט בכל יום ויום מהשבוע, ומסיימין בשבת (תר"י). ולכן, אף על פי שכל אדם שומע התורה בכל שבת בצבור מפי הקורא - מכל מקום חייב לקרא לעצמו בכל שבוע פרשת אותה שבוע, שנים מקרא ואחד תרגום. (והלבוש כתב רמז: "ואלה שמות בני ישראל" – ראשי תיבות: "וחייב אדם לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום", וזה חייבים כל "בני ישראל".)

ב ולא נודע לנו טעמו של דבר, ובוודאי בשעה שתקן משה רבינו לקרות בתורה – תקן גם כן תקנה זו, שכל אחד יקרא שנים מקרא ואחד תרגום. והלבוש כתב: כדי שיהא בקי בתורה, עיין שם, ואין זה מספיק כמובן. ונראה דהחיוב בתורה: השמיעה והלימוד, כמו שאומרים בברכת אהבה: "לשמוע ללמוד". והנה השמיעה היא בשבת מספר תורה כשרה, כתובה כדת וכהלכה. ולכן ילמוד מקודם בחומש, ויעלה בקודש לשמוע מספר תורה. ואיתא בסוטה (לז ב): "כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב", עיין שם. לכן צריך ללמוד שלוש פעמים, אפילו בפסוק שאין בו תרגום, כמו שיתבאר, כנגד אלו השלוש. אך במקום שיש תרגום – בחרו בתרגום הפעם השלישי, כדי שיבין מה שהוא לומד. והתרגום קרוב ללשון הקודש, וניתן בסיני, כדאמרינן בנדרים (לז ב): "ויקראו בספר תורת אלקים מפורש", (נחמיה ט ג) "מפורש" – זה תרגום. וניתן מסיני כמבואר שם, אלא ששכחום, וחזר אונקלס ויסדו, כדאמרינן ריש מגילה, עיין שם. (וכעין זה ראיתי באליהו זוטא, בשם מטה משה. ולא ביאר כראוי, עיין שם.) ויש אומרים: כנגד שנים הקורין, ואחד המתרגם (ראב"ן).

ג ויש להסתפק: אי בעינן דווקא שנים מקרא מקודם, ואחר כך תרגום, או שיצא כשקרא מקרא ותרגום ומקרא. ומדברי הלבוש מתבאר שכן דעתו, שכתב: "נראה לי שאם אדם קורא אחד מקרא ואחד תרגום לבדו, ואחר כך כשקורין הפרשה בבית הכנסת קורא עם החזן מילה במילה – הרי זה קיים "שנים מקרא ואחד תרגום", עיין שם, הרי שכתב מפורש דהתרגום יכול להיות באמצע. ואף שכתב שם דרבינו הבית יוסף לא סבירא ליה שיצא בזה - זהו משום דסבירא ליה דלא יצא מהשליח ציבור, עיין שם, אבל לא מפני שהתרגום באמצע. וכבר כתבו הגדולים דגם רבינו הבית יוסף אינו חולק בזה, אלא דמיירי דבשמיעה לא יצא. אבל אם אומר עם החזן מילה במילה – יצא (פרישה וא"ז). ויש מי שאומר דגם בשמיעה יצא (מגן אברהם סעיף קטן ח). וכן יש מי שאומר שאם שמע שנים מקרא ואחד תרגום – גם כן יצא, עם כיוון לשמוע (שערי תשובה בשם רדב"ז). ולעניות דעתי בעינן דווקא לימוד, ולא שמיעה, כמו שכתבתי. ועיין בסעיף יג.

ד יש מי שאומר דהקריאה שנים מקרא ואחד תרגום היא באופן זה: לקרא כל פרשה, והיינו פתוחה או סתומה, שתי פעמים, ואחר כך התרגום (מגן אברהם סעיף קטן א בשם רש"ל ושל"ה). ונראה כן מצד הסברא, דהא כל פרשה אמר הקדוש ברוך הוא למשה ביחד, ובין פרשה לפרשה היה הפסק, כדאיתא בתורת כהנים ריש ויקרא: מה היו ההפסקות משמשות? כדי ליתן ריוח למשה להתבונן בכל פרשה ופרשה. והביאו רש"י בחומש, עיין שם. ואולי דמטעם זה צוו לקרות שנים מקרא ואחד תרגום, דאיתא במדרש (ילקוט איוב כ"ח): כל דבר ודבר שהיה הקדוש ברוך הוא אומר למשה – היה אומר שני פעמים בלבו, ואחר כך היה אומרה למשה. מה טעם? "אז ראה ויספרה" (איוב כח כז) – חד וכו', עיין שם. ועל כל פנים, הקדוש ברוך הוא אמר למשה כל פרשה בפני עצמה. ובריש מגילה (ד א) אמרו: אעבור פרשתא דא ואתנייה, עיין שם. ו"פרשה" מקרי פתוחה או סתומה. וזה שמצויין בחומשים "שלישי", "רביעי", וכו' – זה אינו כלום. (ובברכות ח ב שאמרו: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, דמשמע דכל סדרה נקרא "פרשה" – אינו כן, דהכי פירושו: פרשיותיו של הסדרה.)

ה אך לפי זה יש להסתפק כשיש פרשה באמצע פסוק, כמו בפנחס: "ויהי אחר המגפה", וב"וישלח": "ויהיו בני יעקב שנים עשר", וב"דברים": "מאילת ומעציון גבר" – מה יעשה אם יעמוד שם, ויחזור הפרשה? הלא היא באמצע פסוק?ומכל מקום נראה שיעשה כן. ואי משום "כל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן" – הא כאן פסקיה משה. וכן בעשרת הדברות ב"לא תרצח" וגו', שיש פרשה. עיין שם.

ו ויש שכתבו לקרות כל פסוק שני פעמים, ואחר כך התרגום (האריז"ל, והמעדני יום טוב שם, בדברי חמודות אות מ"א), ובסוף הסדרה יקרא הפסוק גם אחר התרגום כדי לסיים בתורה (מגן אברהם שם). וראיה לזה מלשון הגמרא: "שנים מקרא ואחד תרגום", לשון זכר, ו"פרשה" היא לשון נקבה, ו"פסוק" לשון זכר. אך יש לומר דא"אדם" קאי, דהאדם יאמר שני פעמים מקרא ואחד תרגום. ויראה לי דזה תלוי בהטעמים: דלטעם שכתבנו בסעיף ד – וודאי דא"פרשה" קאי, וכן לטעם שכתבנו בסעיף ב. אבל לטעם היש אומרים שבסוף סעיף ב וודאי על כל פסוק קאי (עיין שם בד"ח).

ז ויש שקורין כל הסדרה, ואחר כך פעם שני, ואחר כך התרגום. וכן משמע קצת מלשון רש״י בברכות שם, ומלשון הגמרא שאומר: ״רב ביבי בר אביי סבר לאשלמינהו לפרשייתא דכולי שתא במעלי יומא דכפורי, וכו׳״, והכוונה היא לכל הסדרות. ואחר כך אומר: ׳סבר לאקדומינהו׳, ופירש רש״י (דבור המתחיל ״לאקדומינהו״): ״לסדר כל הפרשיות בשבת אחת״, עיין שם, הרי שקרא להסדרה ״פרשה״. וכן מבואר מדברי אור זרוע הגדול (סימן יב), וזה לשונו: ״סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולי שתא. ר״ח גריס לפרשייתא דכלה הן ארבע פרשיות שקורין באלול, וארבע פרשיות שקורין באדר, וכו׳״; עד כאן לשונו. הרי שקרא להסדרה ״פרשה״. ולכן נראה לעניות דעתי דאין קפידא, ויכול לעשות כמו שירצה, דלכולם יש פנים בהלכה. ואפשר שגם יכול לעשות פעמים כך ופעמים כך. ואי סלקא דעתך שיש קפידא לעשות דווקא כך או כך – לא הוה שתקי רבותינו הראשונים מלפרשה. ויש מי שכתב דאם בקי בטעמים – יקרא בספר תורה, ויטבול אחר הקריאה, ויקוץ הצפרנים קודם הקריאה (מגן אברהם שם). וזהו ממדת חסידות, ולהקוראים אותה כולה בערב שבת. ויש מי שכתב שיש איסור להפסיק בדיבור בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום (באר היטב סעיף קטן א). ותמיה לומר כן, דבלא ברכה מה שייך הפסק? כמו שכתבו התוספות בברכות (יד א דבור המתחיל ״ימים״) לעניין הלל. ואי משום שאין להפסיק בלימוד התורה למילי דעלמא - דאם כן אין זה שייך לקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, ומסתמא מפסיק לדבר שצריך. ועוד, דאותם שקורין פרשה בכל יום – הלא מפסיקין הרבה, ולכן אין לזה מקום מדינא.

ח מה נקרא ״עם הצבור״? כתב הטור: דכל השבוע מיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור, כיון שמתחילין הפרשה ביום שבת במנחה. (וזהו ״עם הצבור״, כלומר: כשמתחילין הצבור.)ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת. (וכתב באור זרוע שם דחיישינן שמתוך ריבוי האכילה לא יקרא כלל.)ואם לא השלים אותה קודם אכילה – ישלים אותה אחר אכילה קודם המנחה. אבל משם ואילך, כיון שמתחילין אחרת – עבר זמנה של זאת; עד כאן לשונו.

ט ומתבאר מדבריו שאין הידור להשלים קודם קריאת התורה, רק קודם אכילה, שהרי לזה קורא ״מצוה מן המובחר״. וגם מבואר מדבריו שאחר המנחה – כבר עבר זמנה, מפני שכבר התחילו הצבור באחרת, ולא מקרי ״עם הצבור״. וגם מבואר מדבריו דכשמשלים בערב שבת – אין זה מצוה מן המובחר. וכן כתב המרדכי פרק קמא דברכות, דדווקא בשבת בבוקר קודם אכילה, עיין שם (ועיין ב״ח).

י אבל יש שכתבו דעיקר ההידור הוא בערב שבת; יש אומרים קודם חצות, ויש אומרים אחר חצות. וכן היה נוהג האריז״ל לקרא בספר תורה בערב שבת אחר התפלה (עיין באר היטב, ושערי תשובה סעיף קטן א). ויש אומרים דמצוה מן המובחר לקרא כל יום מעט, ובערב שבת להשלימה, כמו שנדפס בספר חוק לישראל. וכן יש אומרים: מי שלא השלים בשבת – ישלים עד רביעי בשבת, דזה מקרי אחר השבת, כדאמרינן סוף פרק שביעי דגיטין (עז א). ויש אומרים עוד: שיכול להשלים עד סוף השנה, עד השלמת התורה בארץ ישראל שמיני עצרת, ובחוץ לארץ שמחת תורה. ואז יקרא כל הסדרות, אותן שלא קרא – יקרא שנים מקרא ואחד תרגום. וכן נראה מדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך והאחרונים, וכן יש לנהוג.

יא וכבר נתבאר מאמרם ז״ל, דבכל דבר צריך תרגום, אפילו פסוקי שמות כ״ראובן ושמעון״ – צריך תרגום. ולא מפני התרגום, שהרי גם בלשון התרגום השמות שוין ללשון המקרא, אלא משום דצריך שלושה פעמים, כפי הטעמים שבארנו. ובגמרא אמרו: אפילו ״עטרות ודיבון״. ובזה יש יותר רבותא, כמו שכתב רבינו בחיי, מפני שהתרגום הוא שמות של עבודת כוכבים, והייתי אומר שיותר טוב לבלי להזכירן - קא משמע לן דלא. (והמפרשים טרחו בזה, עיין ט״ז ומגן אברהם, ועיין בטור ובתר״י. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, ודייק ותמצא קל.)

יב כתב הטור: שאם למד הפרשה בפירוש רש״י – חשוב כמו תרגום, שאין כוונת התרגום אלא להבין העניין, אבל אם קורא בשאר לעז – לא; עד כאן לשונו. מפני ששאר לעז אינו מעתיק הכוונה כפי שנמסר מסיני, אבל התרגום מפרש כמו שניתנה מסיני, כמו שכתבתי בסוף סעיף ב, וכן פירוש רש״י מיוסד על פי דרשת רז״ל, שהוא האמת הברור כמסיני. ורבינו הבית יוסף בסעיף ב כתב: דירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש״י; דהתרגום ניתן מסיני, ופירוש רש״י כדי להבין הפרשה בטוב. והגדולים הסכימו דדווקא תרגום אונקלוס, ואין יוצאין בדבר אחר, שהתרגום קדוש וניתן מסיני. וכן הוא על פי חכמת הקבלה, וכך נוהגים כל ישראל, וחלילה לשנות מזה. ואם אין בידו כעת התרגום – יאמר המקרא שני פעמים, ולכשישיג התרגום – יאמרנו (מגן אברהם סעיף קטן ד). ואם אינו מצפה שיבא תרגום לידו – נראה לעניות דעתי שצריך לקרא המקרא שלוש פעמים, לפי הטעמים שנתבארו.

יג יכול לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה; כן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה. ופירושו: שיכול לומר שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה, ואף על פי שאינו אומר בשוה עם הקורא. והטעם מבואר במרדכי שם, משום שעוסק בעניין הזה, עיין שם. ויש מי שאומר דגם בשמיעה – יצא, וכבר כתבנו שאינו כן (וכ״כ הכנסת הגדולה והע״ש). ומלמדי תינוקות שקראו הסדרה בכל השבוע עם התינוקות כמה פעמים – יוצאים בזה ידי קריאה. ואם קראו עמהם התרגום או פירוש רש״י – יוצאים בזה ידי חובת תרגום גם כן. ועיין מה שכתבתי בסעיף יב. וכן כל מי שלמד

הסדרה באמצע השבוע שני פעמים – אין צריך לחזור ולקרות הפרשה בשבת. וההפטרות אין צריך לקרות ביחיד, ומיהו נהגו לקרותה אחר שנים מקרא ואחד תרגום. וכן מה שקורין בראש חודש, ורגלים, וימים נוראים – אין צריך היחיד לקרותם, שכבר קראו כל אחד בשבתו. ורבינו הרמ״א כתב: דבשבת של חתונה יקרא ההפטרה של שבת, ולא ״שוש אשיש״; עד כאן לשונו. דבימיו היה המנהג לקרא לחתן ״שוש אשיש״, ובימינו לא ידענו ממנהג זה. (וכל מה שכתב המגן אברהם בסעיף י״א וי״ב – לא ידענו ממנהגים כאלו. וגם מה שכתב בשם כנסת הגדולה, דהקורא שנים מקרא ואחד תרגום יקרא ההפטרה של פרשת השבוע, ולא של ארבע פרשיות – צריך עיון.)

סימן רפו

א קודם מוסף אומרים קדיש, וזה קאי על מה שאמרו מקודם: ׳אשרי׳ ועוד דברים, דאין קדיש בלא דברים מקודם. ומתפללים מוסף: ג׳ ראשונות וג׳ אחרונות וקדושת היום וקרבנות המוספין באמצע, והעיקר הוא פסוקי הקרבנות ׳וביום השבת שני כבשים וגו׳, וברכת ׳רצה במנוחתינו׳, והוסיפו מקודם ׳תכנת שבת׳ כמו בשחרית שהוסיפו ׳ישמח משה׳. ולאשר שקדושת המוסף גדולה מקדושת שחרית - לכן הזכירו בזה הגאולה העתידה: ׳שתעלנו בשמחה לארצנו וכו׳, וכן בכל המוספים.

ב ותקנו ׳תכנת שבת׳ על פי אל״ף בי״ת למפרע: תשר״ק צפע״ס נמל״ך יטח״ז והד״ג ב״א. והרמז לזה: תשר״ק - על שם ׳אשרקה להם ואקבצם׳ (זכריה י ח), צפע״ס - ׳יטפו ההרים עסיס׳ (יואל ד יח), וצ״ף כמו ט״ף, שהמתיקות יהיו צפין בכל מקום, נמל״ך - ׳והיה ד׳ למלך׳ (זכריה יד ט), יטח״ז - ׳יטו שכם אחד לעבדו׳, וח״ז לשון חוזה - ׳כי עין בעין יראו׳ (ישעיהו נב ח), והד״ג ב״א - יבא לויתן ויכרו עליו חב[י]רים (ב״י). ומה טוב ויפה נוסחת הספרדים: ׳אז מסיני נצטוו צוויי פעליה כראוי׳, שיש בזה אותיות מנצפ״ך, ומנצפ״ך הוא נביאים, כמו מן צופים כדאיתא ריש מגילה. ולזה אומרים ׳מסיני נצטוו׳, כלומר שכולם מסיני. ו׳תקנת׳ יש גורסים בקו״ף לשון תקון ויש בכ״ף לשון ׳אנכי תכנתי וגו׳. ופירושו של ׳רצית קרבנותיה׳ פירש הטור, דאף על גב דיש בזה מלאכה - מכל מקום התרת בשבת להקריב התמידין והמוספין ע״ש. אי נמי, דקרבנות מוספי שבת הם לרצון, דאין בהם שעור לחטאת (עיין ב״י).׳צוית פירושיה עם סידורי נסכיה׳ - והוא על פרשה ׳צו את בני ישראל׳, ששם מפורש קרבן שבת, ׳צוית קרבנותיה׳ - המפורשים בה, ׳עם סידורי נסכיה׳ - הם שש מערכות של לחם הפנים, ותרגומו שית סידרין, ונסכיה מלשון ׳קשות הנסך׳ (ב״י). ויותר היה נראה לומר ׳פירושיה׳ בשין שמאלית, לשון ׳ויפרוש את האהל על המשכן׳, וכן כאן פרישת לחם הפנים על השלחן, עם סידורי נסכיה - הם הבזיכין, שהם קשות הנסך.׳מענגיה לעולם כבוד ינחלו׳ - דאיתא בפסיקתא: בזכות ג׳ דברים ישראל מתענגים לפני הקב״ה בזכות שבת וכו׳, דכתיב: ׳אז תתענג על ד׳.׳טועמיה חיים זכו׳ - המכבדים אותה במיני מאכל ומטעמים. ויש סומכים לטעום תבשיל מערב שבת (שם), כמו המבקש מלך על שולחנו, שמוכרח לטעום מקודם אם הוא טוב לאכול. ׳וגם האוהבים דבריה גדולה בחרו׳ - נראה לי דבירמיה (יז כד - כה) כתיב: ׳והיה אם שמוע וגו׳, ולקדש את יום השבת וגו׳, ובאו בשערי העיר הזאת מלכים ושרים וגו׳. ובשבת (קי״ט.) אמרינן: עשירים שבשארי ארצות במה הן זוכין - בשביל שמכבדין את השבת, ויוסף מוקיר שבי נתעשר הרבה, וכן הקצב שהניח כל בהמה יפה לשבת נתעשר מאד כמבואר שם.׳אז מסיני נצטוו צוויי פעליה כראוי׳ - כלומר הגם דשבת במרה איפקד קודם סיני, מכל מקום דיני שבת כראוי נפקדנו בסיני, וכן לנוסחת אשכנז ׳אז מסיני וכו׳ ותצוונו להקריב וכו׳ - דבמרה לא נפקדו אקרבנות. ויש שפירשו ׳אז מסיני׳ כמו קודם סיני (ב״י), ודוחק גדול הוא ומחוורתא כדפרישנא בס״ד.

ג בחזרת הש״ץ אומרים הספרדים קדושת כתר, שהיא למעלה מכל המעלות. והאשכנזים אומרים ׳נעריצך׳, לפי שסוברים שקדושת כתר אין חוץ לארץ ראויה לה. ואין להקשות על קדושת כתר שאומרים: ׳כתר יתנו לך המוני מעלה ועמך ישראל קבוצי מטה, יחד כולם קדושה לך ישלשו׳, ואיך אפשר לומר כן, והא אמרינן בחולין (צ״א:) דאין המלאכים אומרים שירה עד שמקודם יאמרו ישראל, ואשירה דקדושה קאי שם, ואיך אומרים יחד כולם קדושה לך ישלשו. דיש לומר דכיון דכבר ישראל אמרו בשחרית קדושה - לכן במוסף יכולים לומר עם ישראל ביחד. ואומרים ׳איה מקום כבודו׳, ו׳איה׳ הוא ראשי תיבות של זכור את יום השבת (פרי עץ חיים), דבשבת ניכר אצל[י]נו מלכותו של הקב״ה למי שמקדש השבת כראוי, ועומדים במדר[י]גה אחת עם המלאכים שמרגישים קדושה גדולה, ולזה שואלים ׳איה מקום כבודו׳, כי את זה לא משיגים, כי אין קץ לקדושתו יתברך. ואומרים בקדושת מוסף ׳שמע ישראל׳, מפני שפעם אחת נגזרה גזירה שלא לקרות קריאת שמע, והיו אומרים שמע ישראל בכל קדושה. וכשבטלה הגזירה תקנו חכמים שבאותו הדור להשאירה במוסף לזכרון, שיתפרסם הנס לדורות, כיון דבמוסף אין קריאת שמע, אבל בשחרית כבר אמרו קריאת שמע כתקונה. (אור זרוע הגדול סימן נ׳ בשם רב שר שלום ריש מתיבתא)

ד ואומרים ׳הוא אלקינו׳ ולא ׳אחד הוא אלקינו׳, דאין אומרים שני פעמים ׳אחד׳ זה אחר זה, דהוי כמו ׳שמע שמע׳ ׳מודים מודים׳ דמשתקין אותו. ויש סידורים שכתוב בהם שני פעמים ׳אחד׳ - ואינו נכון (עיין מג״א).׳הוא אלקינו׳ - שאנו מקבלים עול מלכותו יתברך עלינו, ׳הוא אבינו׳ - וכל אב רוצה למלאות רצון בניו אלא שאין ביכולתו, אבל המלך ביכולתו, ולזה אומרים הוא מלכנו. ולכן אנו בטוחים ש׳הוא מושיענו׳, ומובטחים ש׳הוא ישמיענו ברחמיו שנית לעיני כל חי וכו׳, כלומר בפרסום, כמו שהיה ביציאת מצרים. ובנוסח ספרד מבורר יותר: ׳הוא יושיענו ויגאלינו שנית בקרוב... הן גאלתי וכו׳, דבשבת אנו מזכירין ענייני הגאולה, כמאמרם ז״ל ׳אלמלי שמרו... מיד נגאלין׳ ובפסוק אומר: ׳כי כה אמר ד׳ לסריסים אשר ישמרו את שבתותי... והביאותים אל הר קדשי וגו׳. ויש שאינם מפסיקים בין ׳להיות לכם לאלקים׳ ובין ׳אני ד׳ אלקיכם׳ (אור זרוע שם).

ה באשכנז אומרים במוסף ׳נעריצך ונקדישך׳, שכן איתא במסכת סופרים סוף פרק ט״ז, להקדים ׳נעריצך׳ ל׳נקדישך׳ ע״ש. והספרדים בשחרית אומרים ׳נקדישך ונעריצך׳, שכן אמר הנביא: ״והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו״. (ישעיהו כט כד)ויש להתבונן דתפי׳לת שחרית הכל בלשון זכר: ׳ולא נתתו׳, ׳ולא הנחלתו׳, ׳וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים׳, ובמוסף לשון נקבה: ׳רצית קרבנותיה׳, ׳צוית פירושיה סדורי נסכיה מענגיה טועמיה דבריה וכו׳. ואם כי שבת הוא לשון זכר ולשון נקבה, כמ״ש בסימן רס״ח ע״ש, מכל מקום למה בחרו בשחרית כך ובמוסף כך. וכבר כתבנו שם דביום הוא לשון זכר, ובמוסף עצמו אומרים: ׳ובשביעי רצית בו חמדת ימים אותו קראת׳, ׳וינוחו בו׳. (ואולי משום דעיקר קבלת הקדושה מהשפעת נשמה יתירה הוא במוסף כידוע, וכל קבלה הוא לשון נקבה כידוע. ואפשר שמטעם זה ׳תכנת׳ בתשר״ק ו׳אל אדון׳ בשחרית בא״ב. והשל״ה בסידורו והרמ״ק תמהו מאד בזה ע״ש, ולפמ״ש אתי שפיר, דכל היפוך הוא מגבורה וזהו מדתה ודו״ק)

ו ואחר מוסף של חזרת הש״ץ אומר קדיש שלם, ואומרים ׳אין כאלקינו׳, ׳פי׳טום הקטרת׳, ומשנת ׳השיר שהיו הלוים אומרים בבית המקדש׳. ותקנו זה לשני כוונות: האחת כדי להזכיר ראשי פרקי השיר שבכל יום בשבת קודש, להורות שכולם מושכים יניקתם משבת, כי היא מקור הברכה ותכלית הימים שבתות. והשני מפני שבמשנה זו מבואר דשבת מרמז ליום שכולו שבת, והשומרים שבת יזכו לזה. ואומרים מאמר ׳כל השונה הלכות׳, ו׳תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם׳, ויש אומרים כאן קדיש דרבנן, ואצל[י]נו אין מפסיקין כאן בקדיש. ואומרים ׳עלינו׳ וקדיש יתום, ואחר כך אומרים ׳אנעים זמירות׳ שהוא שיר קדוש ונאה לאומרו בשבתות וימים טובים, שאז הקדושה שורה. ויש מקומות שאומרים גם ׳שיר היחוד׳ ואחר כך אומרים השיר של יום ו׳אדון עולם׳, כל מקום ומקום לפי מנהגו. ונכון ליזהר שלא להרבות בקדישים, כמ״ש בסימן נ״ה. (הטור כתב: נוהגין לומר בספרד משנת פרק אחד, ועיין ב״ח ופרישה וט״ז שטרחו בזה, ואולי הכוונה על משנה דהשיר שהיו הלוים וכו׳, וקרא הפרק בשם ׳אחד׳ מפני שבו כתוב עשרה פעמים אחד, והיא משנה אחרונה דתמיד ע״ש)

ז כתבו הטור והש״ע סעיף א׳: זמן תפלת מוסף מיד אחר תפלת השחר שזמנה מתחיל בבוקר, שהוא כנגד קרבן מוסף שזמנו מיד בבוקר. דבמסכת יומא מצריך פסוק שנסכים קודמין למוספין, ואם לא היה הפסוק היו מוספין כש[י]רין לקדם, אף על גב דכתיב בנסכים ׳בבוקר׳. אלמא דקרבן מוסף זמנו מיד בבוקר, וכיון שזמנו בבוקר - טוב להקדימה מיד אחר תפלת שחרית (טור). ביאור הדברים: דלכאורה כיון דבמוסף לא כתיב ׳בבוקר׳ אלא ׳וביום השבת׳, (ובט״ז סק״א יש שגיאה בזה) ולשון ׳ביום׳ אמרו ביומא (ל״ד.) שהוא לאחר, ד׳ביום׳ משמע באור עצום היו ולא בבוקרו (רש״י שם), ואם כן לפסול בבוקר. ולזה אומר דאם כן למה מצריך פסוק שנסכים קודמים, הא בנסכים כתיב ׳בבוקר׳, אלא וודאי דזמן מוסף מיד בבוקר. ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳, דאם התפלל מוסף קודם שחרית - יצא ע״ש.

ח ולפי עניות דעתי הדברים תמוהים, דבאמת התוספות שם מקשים זה, וזה לשונם: ׳תימא, אמאי לא קאמר טעמא - יוקדם דבר שנאמר ׳בבוקר׳ לדבר שנאמר ׳ביום׳, ובלאו הכי אצטריך קרא ד׳זבח ונסכים׳ לדרשא אחריתא, דאין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח, כדאיתא במנחות (ע״ט.). ונראה לי דאצטריך למאן דאמר בזיכין קודמין למוספין... דלא משמע ליה ׳ביום׳ לאחר וכו׳ עכ״ל. והנה אנן דקיימא לן דמוספין קודמין לבזיכין, כרבי עקיבא בריש פרק ׳תמיד נשחט׳ וכאביי דסדר המערכה, וכן פסק הרמב״ם בפרק ו׳ מתמידין, אם כן באמת לא צריך הך קרא ד׳זבח ונסכים׳, אלא מטעם ׳יוקדם בבוקר לביום׳, ואם כן - לא יצא כשהקדים מוסף לשחרית.

ט ואפילו אם נאמר דהטור לא סבירא ליה כהתוספות, דדברי הטור הם מהרא״ש ריש פרק ד׳ דברכות - מכל מקום קשה על רבינו הרמ״א שפסק כן לדינא, ולא חשש לדברי התוספות שהבאנו. וגם על הרא״ש והטור קשה, דילמא באמת כוונת הגמרא כן: ׳זבח ונסכים׳, כלומר כמו דזבח בבוקר - כמו כן נסכים בבוקר. ואף על גב דבנסכים עצמן כתיב: ׳בבוקר׳, ׳כמנחת הבוקר וכנסכו׳ - לא חשש[ה] הש״ס להאריך, ומפני שמקודם אמר דמנחה קודם לחביתין מטעם ׳עולה ומנחה׳, לכן גם בזה מסיים סוף הפסוק ד׳זבח ונסכים׳. ושמא תאמר דאמאי אצריך הך קרא, דאין זה שאלה, דהא אצטריך להך דמנחות שבסעיף הקודם. וראיתי מי שהקשה קושיא אחרת על הרא״ש, דילמא אצטריך תרי קראי: חד לכתח(י)לה וחד לעכב (מעיו״ט שם). כלומר

משום דבקדשים צריך דשנה עליו קרא לעכב, כדאמרינן בכל מקום. אבל האמת דהך קרא אינו מיותר כלל, כמ״ש. וראיתי לרבינו הב״י בספרו הגדול שכתב: דהרשב״א כתב שנראה מהתוספות שאם הקדים של מוסף לשל שחרית - יצא עכ״ל. ולא מצאתי זה ברשב״א לא בחדושיו ולא בתשובותיו, וגם מהתוספות לא משמע כן. וזה לשון התוספות: ׳דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית, שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד, אם כן גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבוקר׳ עכ״ל. וכיון שכתבו שיכול להקריב מיד אחר התמיד, ממילא דגם התפ(י)לה שהיא במקום קרבן - גם כן אחר שחרית דווקא. וזה שכתבו ׳מן הבוקר׳ - זהו מצד הזמן, וכן כתב מפורש תוספות ר״י וזה לשונו: ׳אבל של מוספין זמנה כל היום, אלא שיש להקדים תפלת יוצר תחלה׳ עכ״ל.

י וגם כוונת הרא״ש והטור כן הוא, שמצד הזמן כשר, אבל מכל מקום לא קודם תפלת שחרית, שהרי הטור אומר מפורש כן, שזמן תפלת המוספין מיד אחר תפלת השחר וכו׳ ע״ש. ולכן רבינו הב״י, מפני שראה חולשת הדברים - לא הביא זה בש״ע, ודברי רבינו הרמ״א צע״ג. אמנם אם נאמר דבמקדש כשהקריבו את המוספין קודם התמיד - כשר בדיעבד, ממילא דגם בתפלה כן, ואתי שפיר דברי רבינו הרמ״א. ולכאורה יש ראיה לזה דהא קיימא לן: ׳תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם׳, ומכל מקום אם הקריב את שאינו תדיר מקודם - כשר בדיעבד, כדמוכח בזבחים (צ״א.), וכן כתב הרמב״ם בפרק ט׳ מתמידין ע״ש. אמנם לעניות דעתי נראה דזהו בשארי דברים ולא בתמיד, דאמרינן בפסחים (נ״ח:): מניין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר, תלמוד לומר ׳העולה׳ - עולה ראשונה, ובריש ׳כל התדיר׳ דרשינן מקרא ד׳מלבד עולת הבוקר׳. והתוספות הקשו שם תרי קראי למה לי, ותירצו - חד לזריקה וחד להקטרה ע״ש. ובתוספתא דפסחים פרק ד׳ שנינו דכל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר - פסולים ע״ש, ורבותינו בעלי התוספות בפסחים ובמנחות שם רצו לדייק דכשר, ומכל מקום כתבו דמדרבנן פסול ע״ש. ואם כן היה נראה לעניות דעתי, דגם בתפ(י)לה כשהתפלל מוסף קודם שחרית - דלא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל אחר שחרית. כן נראה לי לדינא, ולמעשה יש להתיישב, כי לא מצאתי מהגדולים מי שחולק על רבינו הרמ״א.

יא שנינו במשנה דריש פרק תפלת השחר: ׳תפלת המוספין - כל היום׳. ואיתא בגמרא: ׳אמר רבי יוחנן: ונקרא פושע אם מאחרה׳. והטעם נראה משום דרבי יהודה פליג בברייתא, ואמר עד שבע שעות, ולכן אף על גב דהלכה כחכמים, מכל מקום כיון שיכול לצאת גם דברי רבי יהודה - למה לא יעשה כן. וראיה לזה מדברי הרמב״ם בפרק ג׳ מתפלה דין ה׳ שכתב: ״תפלת המוספין זמנה אחר תפלת השחר עד שבע שעות ביום, והמתפלל אותה אחר שבע שעות, אף על פי שפשע - יצא ידי חובתו, מפני שזמנה כל היום״ עכ״ל, הרי מפורש דלכתחלה אנו צריכין לחוש לדברי רבי יהודה. וזהו שכתב הטור: ״וזמנה כל היום, ומיהו עיקר מצותה עד סוף שבע שעות, ואסור לאחרה לכתחלה״ ע״ש, וכן כתב רבינו הב״י. והוסיף לומר: דאם שכח ולא התפלל עד שעבר כל זמנה - אין לו תשלומין עכ״ל. ואינו דומה לשארי תפלות שיש להם תשלומין בתפלה הסמוכה, כמ״ש בסימן ק״ח, ושם נתבאר טעם ההפרש ע״ש. (ובזה ניחא מה שהביא הרי״ף דברי רבי יהושע בן לוי שאמר: המתפלל מוסף לאחר ז׳ שעות לרבי יהודה - עליו הכתוב אומר ׳נוגי ממועד אספתי׳ ע״ש. וקשה למאי הביא זה, הא אין הלכה כרבי יהודה. ולפמ״ש אתי שפיר, דלכתחלה צריכין לחוש לדבריו. והכ״מ שם הביא בשם הרמ״ך שתמה למה הוא פושע ע״ש, ולפמ״ש אתי שפיר ודו״ק)

יב כתבו הטור והש״ע סעיף ב׳: דכל יחיד ויחיד חייב להתפלל תפלת המוספין, בין אם יש צבור בעיר או לא עכ״ל. כלומר דאף על גב דברכות (ל׳:) יש מי שסובר להלכה דכשיש צבור בעיר, אין היחיד מתפלל מוסף אלא הש״ץ לבדו - אין הלכה כן, אלא היא ככל התפלות. וממילא דאחר כך חוזר הש״ץ הת(י)פלה כמו בשארי תפלות. והרמב״ם לא הזכיר זה, וטעמו דכיון דלא נשתנתה משאר תפלות - למה לו להזכיר. וגם יש בה נשיאת כפים, ואף על גב דמותר לאכול קצת קודם מוסף כמו שיתבאר - מכל מקום לא שכיח בה שכרות, ולכן לא דמי למנחה שאין בה נשיאת כפים, דבשם שכיחי שכרות. ואצל[י]נו ליכא נשיאות כפים רק ביום טוב במוספים, וכמ״ש לעיל סימן קכ״ח ע״ש.

יג כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳: דמותר לטעום קודם תפלת המוספים, דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה - אסורה עכ״ל. והטור הביא ראיה דסעודה אסורה, מדאמרינן בתענית (כ״ו.) דבמוסף יש נשיאת כפים, משום דלא שכיח שכרות. ואי סלקא דעתך דסעודה מותרת - הרי שכיח שכרות. ויש מי שחולק על רבינו הב״י, וסבירא ליה דמדינא גם סעודה מותר, והטור לא לאיסורא קאמר, אלא שאין מנהג לאכול קודם מוסף סעודה קבועה, שאין דרך בני אדם כן, ולכן לא שכיח שכרות (ב״ח ומג״א סק״א). ולכן מי שהוא חלוש הלב, וקשה לו להתפלל מוסף קודם אכילת קבע - יכול לאכול סעודה קבועה ולהתפלל אחר כך (שם), ויש מי שמחזיק דברי רבינו הב״י (ט״ז סק״ב). ולעניות דעתי נראה ראיה להיתר, דהאיסור לאכול קודם התפלה דרשינן בברכות (י׳:) מ׳ואותי השלכת אחרי גויך וכו׳ - לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים ע״ש, ומלכות שמים אינה אלא בשחרית בקריאת שמע, ובין גאולה לתפ(י)לה. ועוד, דכיון דכבר התפלל שחרית - לא שייך לומר ׳ואותי השלכת׳. ומיהו אין המנהג כן, אך מי שהוא חלוש - יכול לסמוך בפשיטות על דעות המתירים.

יד וזה שכתב ׳אכילת פירות׳ תמהו עליו, דהא בעינן קידוש במקום סעודה. ולי נראה דלא מיירי בזה, ופשיטא שצריך לאכול כזית מזונות, אלא דהכי קאמר, שרשאי לאכול פירות הרבה או אפילו פת כדי לסעוד הלב, דהיינו יותר מכביצה. ויש שמתרץ דכוונתו לסמוך על כוס יין, כמ״ש בסימן רע״ג, או שיתפלל ואחר כך יאכל הפת (מג״א סק״א). ולעניות דעתי נראה דזה הוי הפסק, ולא מקרי במקום סעודה (וכן כתב הת״ש), ומחוורתא כדפרישנא. ובלא קידוש - פשיטא שאסור לאכול, דהא חל עליו חובת קידוש.

טו אם לא התפלל מוסף עד שהגיע זמן המנחה, והיינו חצי שעה אחר חצות היום - פסקו בגמרא (ברכות כ״ח.) דמתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף, דמנחה תדירה לגבי מוסף, ותדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם. וכתב הרמב״ם בסוף פרק ג׳ מתפ(י)לה: שיש מי שהורה שאין עושין כן בצבור, כדי שלא יטעו עכ״ל. ורבותינו בעלי התוספות כתבו שם דזהו דווקא כשצריך עתה להתפלל שתיהן, כגון שרוצה לאכול, ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, למי שסובר כן לעיל סימן רל״ב. אבל אם אינו צריך עתה להתפלל מנחה - יכול להקדים של מוסף. אמנם כשהגיע זמן מנחה קטנה, הביאו הראשונים מירושלמי - דבהכרח מחוייב להתפלל תחלה של מנחה. ומיהו בכל עניין, אם הקדים של מוסף - יצא בדיעבד אפילו במקום שהיתה חובה עליו להתפלל של מנחה תחלה, ורבותינו בעלי הש״ע הביאו כל זה להלכה בסעיף ד׳ ע״ש.

טז ולכאורה אינו מובן, דכיון דתדיר קודם מדינא, איך אפשר לחלק בין צ(י)בור ליחיד, ובין צריך להתפלל מנחה עתה או לא צריך. אמנם באמת יש לזה מקום בעיקרא דדינא, דלכאורה כל עיקר דין זה אינו מובן, דאיך אפשר להקדים מנחה למוסף, הא תפ(י)לות תקנו במקום קרבנות. ולפי זה צריך לומר דאם איחרו להקריב הקרבן מוסף עד אחר חצות - שיקריבו מקודם התמיד של בין הערבים, וזה וודאי אי אפשר, שהרי אסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, ד׳עליה השלם כל הקרבנות כולם׳, כדאיתא בפסחים (נ״ט.) וביומא (ל״ג.).

יז אמנם הטעם הוא דאמרינן בזבחים (צ״א.): כיון דמטי זמן מנחה - כמאן דשחיטי תרווייהו דמי ע״ש. ולפי זה אתי שפיר, דהא דבמקדש לא הקריבו התמיד של בין הערבים קודם, משום דעדיין לא נשחט התמיד. אבל לעניין תפ(י)לה, כיון דהוי כמו שכבר נשחט - פשיטא דתדיר קודם להקריב, ולכך מתפלל של מנחה תחלה. וזהו כשמוכרח עתה להתפלל מנחה ממילא, דהוי כשחיטי תרווייהו. אבל אם אין צריך עתה למנחה - לא הוי כשחיטי תרווייהו, והוי דינו כקרבן דמקדש, דבכל עניין מקריב של מוסף מקודם. וכן בצבור דיינינן להו כמו במקדש, ולא אמרינן כמאן דשחיטי תרווייהו דמי. אבל במנחה קטנה - בכל עניין הוי כשחיטי תרווייהו, ולכן בדיעבד אם הקדים של מוסף - יצא כמו במקדש. (ולכן אצלינו לא שמענו מי שיקדים מנחה למוסף, אף אם איחר מוסף עד מנחה קטנה, משום דאנו אוכלים גם אחר מנחה קטנה, כמ״ש בסימן רל״ב, דסומכים על קריאת השמש לבית הכנסת, ועיין מג״א סק״ג, ממילא דאצל[י]נו לא הוי כשחיטי תרווייהו בכל עניין. והמג״א כתב דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתיהן - יתפלל של מוסף, דמנחה יש לה השלמה ע״ש. ומ״ש בש״ע סעיף ה׳ דבשבת ויום טוב אין אומרים ׳ברכו׳ אחר קדיש בתרא - אצל[י]נו גם בחול ליכא מנהג זה, כמ״ש בסימן קל״ג ע״ש)

סימן רפז

א אמרינן בשבת (י״ב.): דבית שמאי אוסרין לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת, משום דמצטער (רש״י), וגם שלא יבא לזעוק בשבת (ריי״ף). ובית הלל מתירין, משום דזהו בכלל גמילות חסדים, ועוד שמקיל הצער מהם. ובקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת מטעמים שנתבארו, אלא שהתירו חכמים כמ״ש. האמנם אותם שבימות החול אין הולכין, רק בשבת - לא יפה הם עושים (מג״א), אם לא מי שטרוד בימות החול שאי אפשר לו ללילך (ש״ת).

ב תנו רבנן: הנכנס לבקר את החולה - אומר ׳שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא בזכות השבת׳, וירחיב דעתם בתנחומים (רש״י). ומיירי בחולה שאין בו סכנת היום, דא(י)לו יש בו סכנת היום - מותר לזעוק ולהתחנן בשבת, כמ״ש בסימן תקע״ו ורבי מאיר אומר שיאמר המבקר: ׳יכולה היא שבת (ריי״ף) שתרחם׳, אם תכבדוהו מלהצטער בה. (רש״י) רבי יהודה אומר שיאמר: ׳המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל׳, דזכות הרבים גדול. רבי יוסי אומר שיאמר: ׳המקום ירחם עליך בכלל חולי ישראל׳, דכשכוללו עם האחרים - עדיף טפי. שבנא איש ירושלים בכניסתו להחולה אומר ׳שלום׳, וביציאתו אומר: ׳שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא, ורחמיו מרובין ושבתו בשלום׳. והרמב״ם פרק כ״ד כתב כלשון התנא קמא, והטור והש״ע כתבו כלשון שבנא, דלא לחלוק בא אלא להוסיף קצת, ומנהג[י]נו כהרמב״ם. וכן כשעושין ׳מי שבירך לחולה׳ בבית הכנסת, לא יאמר כמו בחול: ׳המקום ישלח רפואה׳, אלא ׳שבת היא מלזעוק וכו׳ (הגר״ז). אבל אצל[י]נו מברכים ׳וישלח לו רפואה שלימה... שבת היא מלזעוק וכו׳, וכן נדפס בסידורים. ולא ידעתי מי התיר להם זה, אם לא בחולה מסוכן גדול, שיש בו סכנת היום כמ״ש.

ג ולא הזכיר הש״ס איזה לשון לומר בניחום אבלים, ונראה דיכול לומר כמו בחול: ׳המקום ינחמך בתוך וכו׳. אבל יש אומרים שיש לומר כמו בחולה: ׳שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבא, ורחמיו מרובין ושבתו בשלום׳ (רש״ל וב״ח), ועיין ביו״ד סימן שצ״ג, ואצל[י]נו לא נהגו בניחום אבלים בשבת.

סימן רפח

א אסור להתענות בשבת, ולשם תענית - אפילו שעה אחת אסור. וגם בסתם צריך לאכול קודם חצות, דהכי איתא בירושלמי סוף פרק ג׳ דתענית, דאסור להתענות בשבת עד ששׁ[ה] שעות, ואפילו עוסק בתורה ותפ(י)לה - אסור, ובוודאי בסתמא מיירי, דאי לשם תענית - אפילו שעה אחת אסור. והטעם משש שעות נראה, משום שהזמן האחרון של זמן האכילה הוא בשעה ששית, שזהו מאכל תלמידי חכמים, כמ״ש בסימן קנ״ז, ומשם ואילך הוא כזורק אבן לחמת כמ״ש שם, ולכן אין לעכב האכילה עד אחר זמן הזה. ואף על גב דשם נתבאר דלסתם בני אדם מאכלם בשעה רביעית, מכל מקום כיון דגם מכאן ואילך לא הוי כזורק אבן לחמת - לית לן בה. ועוד, דעיקר קפידא הוא בתלמידי חכמים, כדגרסינן בירושלמי (הביאו ב״י): ׳לא ניתנו שבתות ויום טוב אלא לאכילה ושתייה, לא ניתנו שבתות ויום טוב אלא לעסוק בהם בדברי תורה׳. ומפרש בתנחומא דלא פליגי, דתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע - להם ניתנה יותר לאכילה ושתייה, ולאלו שעוסקים במלאכה כל ימי השבוע - ניתנה יותר לעסוק בדברי תורה. ודבר פשוט הוא שאם קידש ואכל כזית קודם חצות - יכול להמתין גם עד אחר חצות. וכן נראה לי דכששותים חמין קודם התפלה - גם כן מותר להמתין עד אחר חצות, שהרי יצא מכלל תענית. וזהו מעשים בכל יום, שעושין קידוש וטועמין מטעמת, וממתינין עם הסעודה השנייה עד אחר חצות.

ב והנה באמת לפי עניות דעתי צריכה להיות הסעודה השנייה רק קודם חצות, שהרי כמו שהסעודה השלישית צריכה להיות רק אחר חצות, כמו שיתבאר בסימן רצ״א. והטעם נראה דכיון דהג׳ סעודות ילפינן מתלתא ׳היום׳: ״ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לד׳, היום לא תמצאוהו בשדה״, (שמות טז כה) (קי״ז:) - צריך להיות לכל אחת זמן קבוע בפני עצמה: אחת בלילה, ואחת ביום קודם חצות, ואחת לאחר חצות. אבל תמיהני למה לא הזכיר אחד מן הפוסקים דבר זה, וגם הרבה לא יחושו לזה. ואולי דטעם סעודה שלישית שאינה קודם חצות אינה מטעם תלתא ׳היום׳, אלא מפני שכל סעודה צריך להיות שמה עליה: דלילה - סעודת ערבית, ודיום - סעודת שחרית, והשלישית - סעודת מנחה, ומנחה הוי רק לאחר חצות. אך לפי זה גם שחרית לא הוי אחר חצות, ואם היינו אומרים דסעודה שלישית אין יוצאים אלא אם כן התפלל מנחה מקודם - הוה אתי שפיר, אבל באמת אינו כן, כמ״ש בסימן רצ״א. ולכן אני אומר אף שהפוסקים לא הזכירו זה - מכל מקום ברור הוא שסעודה שנייה צריכה להיות התחלתה על כל פנים קודם חצות, וכן אני נוהג.

ג כתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: ״יש אומרים שאדם שמזיק לו האכילה, שאז עונג הוא לו שלא לאכול - לא יאכל״ עכ״ל. ופשיטא שכן הוא, שהרי לעונג ניתנה ולא לצער. וכתב בלשון ׳יש אומרים׳ ולאו משום שיש חולקים בזה, אלא שכן דרכו בדבר שמוציא הדין רק מפוסק אחד - כותב בלשון ׳יש אומרים׳. ואחר כך כתב בסעיף ג׳: אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת - יש אומרים שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה, וכן אמרו שכך היה עושה רבינו יהודה החסיד עכ״ל.

ד ולכאורה זהו הדין שבסעיף ב׳, אבל באמת אינו כן, דמקודם אמר שמי שמזיק לו האכילה פטור, והדר קאמר אפילו מי שאינו מזיק לו האכילה ואולי גם נהנה, אך שמפני שינוי הוסת יש לו גם כן קצת צער כמובן, שהחיך מרגיש מתיקות המאכל אך שינוי הוסת גורם לו קצת צער במ[י]עיו - גם כן פטור, דעל כל פנים לא מיקרי זה עונג שבת. ודע דגם זה שכתב שמי מזיק לו פטור, אפילו אם בשעתו נהנה אך שאחר כך מזיקו בבריאותו - גם כן פטור, ופשוט הוא. וכן מי שמאכל פלוני לא ערב לחכו - לא יאכלנו בשבת, דאין זה עונג.

ה וכתב רבינו הרמ״א: ״וכן מי שיש לו עונג אם יבכה, כדי שילך הצער מלבו - מותר לבכות בשבת״ עכ״ל. וכוונתו ברורה, דגם בצער ממילי דעלמא כשיש לו, ממת או מהפסד ממון וכיוצא בזה - דוודאי אסור להצטער בשבת. אמנם אם על כל פנים אין ביכולתו להפיג הצער מלבו עד שיבכה, שכן הוא דרך בני אדם שעל ידי הבכיות הוקל הצער - מותר לו לבכות, דגם זה הוא עונג, שעל ידי זה יצא הצער מלבו. ואיתא באגדה שתלמידי רבי עקיבא מצאוהו בוכה בשבת, ואמר עונג יש לי. ויש מי שפירש שזהו מרוב דב[י]קותו בהקב״ה, כמו שמצוי בהמתפללים בכוונה, שכן מצינו ברבי עקיבא בזוהר חדש, שבאמרו שיר השירים - געה בבכייה, מפני שידע עד היכן הדברים מגיעים. אבל לבכות על צער - וודאי אסור, דאם כן כל מצטער יבכה, ותמה על רבינו הרמ״א (ט״ז סק״ב).

ו ולדעתי דברי רבינו הרמ״א נכונים מאד, ובוודאי דמעשה דאגדה עניין אחר הוא מהך דזוהר חדש, דאם היתה כמעשה זו - לא היו התלמידים מתפלאים על בכיותיו, וגם הוא לא היה צריך לומר עונג הוא לו, דפשיטא שהם בכיות של שמחה, התפעליות מסודי סודות שבתורה הקדושה. אלא

וודאי דבכה מאיזה צער, ולזה שאלוהו והשיב שעל ידי זה יש לו עונג. ומה שהקשה דאם כן כל מצטער בכה - הלא רבינו הרמ״א מפורש אומר: ׳דדווקא כשעל ידי זה יצא הצער מלבו׳, ובלאו הכי - אסור (וכן כתב בת״ש), וכן הלכה.

ז אמנם בתענית חלום אמרו חז״ל (תענית י״ב:): דיפה תענית לבטל החלום רע כאש לנעורת, ודווקא בו ביום, ואפילו בשבת, כדי לבטל צער גופו. (רש״י) אך דצריך להתענות אחר כך ביום א׳, על מה שהתענה בשבת. ואף על גב דהתענית עונג הוא לו - מכל מקום הרי ביטל עונג שבת, ולכן צריך תענית לתעניתו. (טור)ולא דמי לדינים הקודמים, כשביטל עונג שבת מפני שהאכילה מזיק לו, או מפני שינוי וסת, שאין צריך תענית לתעניתו, דהתם אין המניעה מפני רצונו אלא מפני העדר יכולתו. אבל בחלום אם ירצה לבלי להשגיח בהחלום - הרשות בידו, ורוב חלומות הבל הם, כמו שאמר קהלת: ״כי ברוב חלומות והבלים וגו׳״, אלא שרצונו לחוש להחלום. ומי יאמר שיש בו ממש, ואולי ביטל עונג שבת בח(י)נם, ולכן צריך תענית לתעניתו.

ח ואם ביום ראשון הוא תענית צבור - צריך להתענות יום אחר, דכיון דצריך כפרה על מה שביטל עונג שבת - אין זה כפרה במה שמוכרח להתענות (מג״א סק״ג). ואפילו אינו תענית ציבור, אלא שרגיל תמיד להתענות בו, כגון ערב ראש חודש או ימי סליחות - אינו עולה לו (שם). אך אם אינו רגיל להתענות, או שאינו משלים תמיד ועתה משלימו - עולה לו. ויש אומרים דגם תענית גמור עולה לו גם לזה (ט״ז סק״ג), וראיה מהא דקיימא לן דיוצא ידי חובת שלמי שמחה ביום טוב בנדרים ונדבות, והכי נמי התענית עולה לכאן ולכאן. וכיון דהוה ספיקא דדינא ובמילי דרבנן - יכול לסמוך על המיקל מי שהתענית קשה עליו. ולעניות דעתי העיקר כהיש אומרים, שהרי אפילו במילי דכפרה מצינו כן, דהיולדת שמביאה חובתה קן לחטאת וקן לעולה, אמרו בזבחים (ה׳:): דאם עברה על כמה עשין - נתכפר לה בעולה זו, דעולה מכפרת אחייבי עשה ע״ש. הרי להדיא דאף על גב דנתחייבה בהעולה בחיוב קרבן יולדת - מכל מקום מכפר על שארי עשין, וכל שכן דזה התענית מכפר גם על מה שהתענה בשבת, וזהו ראיה ברורה. (ומ״ש המג״א כפרה בכדי לא אשכחן - אולי על דרך המליצה אמר כן, ומה עניין זה לזה, דבשם פירושו כפרה בלא מתן דמים, כמו שפירש רש״י בזבחים ל״ז:)

ט הך דתענית לתעניתו - אינו בהכרח על יום מחר דווקא, ואם קשה עליו להתענות ב׳ ימים זה אחר זה - לא יתענה ביום ראשון ויתענה אחר כך. וכל שכן אם היה ביום ראשון ראש חודש או חנוכה ופורים, או יום טוב, אפילו יום טוב שני של גליות - שאין להתענות עד אחר כך, וכן בשארי ימים שאין מתענים בהם - יניח התענית על אחר כך. ויש מי שאומר דבשארי ימים שאינם אלא מנהג - מתענה, כדמשמע מספר חסידים, שכשהתענה תענית חלום ביום טוב - יתענה למחר, והוא אסרו חג, וממילא דכל הימים לבד ראש חודש וחנוכה ופורים - כן הוא (מג״א סק״ד). ולא אבין, דכיון דאין הכרח לבו ביום - למה לו לבטל מנהג כזה שבכל תפוצות ישראל נהגו איסור להתענות בהם, וכן כתב בפרישה שאין להתענות בהם ע״ש. (וכן כתב הא״ר והת״ש, ובספר חסידים נראה לי כוונה אחרת, ולאו דווקא למחר קאמר, אלא קמ״ל דאם חלם לו ביום טוב ראשון וביום טוב אחרון והתענה בשניהם - די לו במיתב תענית לתעניתו יום אחד, ע״ש ודו״ק) (ובזוהר ויקהל ד׳ ר״ז: משמע דווקא למחר ע״ש)

י וזה שאמרו בברכות (ל״א:): ׳כל היושב בתענית בשבת - קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה׳, פירשו רבותינו דבתענית חלום מיירי (תוספות בשם רבינו חננאל). וכשיושב בתענית חלום בשבת, פירש בה״ג שאומר ׳ענינו׳ ב׳אלקי נצור׳ ואפילו קובע ברכה לעצמו, כיון שאינו בתוך י״ח (שם). אבל הטור והש״ע בסעיף ו׳ כתבו: ״המתענה בשבת - אומר ׳ענינו׳ בלא חתימה אחר סיום תפלתו, וכוללו ב׳אלקי נצור׳״ עכ״ל. ויאמר אחר תפלתו: ׳רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצונינו וכו׳ כמו בחול, ויכול לומר ׳אלקי עד שלא נוצרתי וכו׳, ואף שמסיים: ״יהי רצון שלא אחטא עוד׳, ובקשת תחנה אסור בשבת - זהו בשאלת צרכיו, ולא בענייני חטאים לבקש שלא יחטא (מג״א סקי״א).

יא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳: יש אומרים שמי שישן שינת צהרים וחלם לו חלום רע - יתענה מחצי היום עד חצי הלילה ואז יבדיל, וביום הראשון יתענה כאלו התענה כל יום השבת״ עכ״ל. דאף על גב שלא התענה כל היום ואכל קודם חצות, וא(י)לו רצה לא אכל עד הלילה, מכל מקום כיון שלשם תענית לא אכל - צריך כפרה (שם סק״ו). ומזה מבואר שאפילו לחלום שחלם לו ביום - יש לחוש, והעולם רגילים לומר דחלום של יום אין בו ממש. ולבד זה כתב הטור לקמן סימן תקס״ח בשם רב עמרם ורבינו קלונימוס: שאין להתענות בזמן הזה תענית חלום בשבת, לפי שאין אנו בקיאין בפתרון חלומות כבזמן התלמוד ע״ש, ובכאן הזכיר לפי דין התלמוד. וגם בכאן לא כתב חיוב בזה, אלא למי שנפשו עגומה עליו וחושש לחלום, והתענית יהיה לו עונג, אבל אין כאן חיוב ע״ש (וכן כתב הט״ז סק״ג). ויותר טוב שלא להשגיח בחלומות, ובפרט חלום שהרהרו בו בעניין הזה ביום - פשיטא דלית ביה ממש. וכן אם מילא כריסו באכילה ושתייה, דאז האידים העולים אל הראש מראים לו חזיונות ודמיונות, ולית בהו ממשא.

יב וזה לשון רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״יש אומרים שאין להתענות תענית חלום בשבת, אלא אם כן ראוהו תלת זימנא. ויש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת, שאין בקיאין בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע. והעולם אומרים שנמצא בספרים קדמונים שעל שלשה חלומות

מתענים בשבת, ואלו הן: הרואה ספר תורה שנשרף (והוא הדין תפילין מג״א), או קורות ביתו או שיניו שנפלו, (ובמדרש מקץ פתרו לאשה שתלד זכר וכן היה ע״ש) ויש אומרים הרואה יום הכיפורים אפילו שלא בשעת נעילה (וכל שכן בשעת נעילה), ויש אומרים הרואה שקורא בתורה, ויש אומרים הרואה שנושא אשה. והא דרואה שיניו שנפלו - דווקא שיניו, אבל לחייו שנשרו - חלום טוב הוא, דמתו היועצים עליו רעה. ונראה לי שהחלומות שאמרו בפרק הרואה שהם רעים - גם עליהם מתענים בשבת״ עכ״ל. וצריך אדם לדקדק, שהרבה דברים הולכים אחר השם בלשון, כגון ׳שונרא׳ ׳שינרא׳ (מג״א סק״י). ולא יתענה על חלומות שהם הפסד ממון, אלא על דבר שמחללין שבת (שם בשם ספר חסידים).

יג ואף על הג׳ חלומות שנתבארו שמתענין עליהם - יש מי שכתב דגם עליהם אין להתענות אלא אם כן נפשו עגומה עליו, וכשיתענה ימצא נחת רוח, ואני רגיל לפסוק שיתענה ב׳ ימים בחול (שם סק״ז בשם של״ה). ויש מי שכתב דבנפשו עגומה - יתענה בכל החלומות, ובאלו הג׳ - יתענה אפילו אין נפשו עגומה (שם בשם ב״ח), ונראה להקל שלא להתענות, דהא להתענות בשבת - איסור דאורייתא הוא (שם). ויש מי שכתב בלשון זה: ׳אם הוא גברא דלא קפיד בחלום רע, או שהתענית רע לו ומצטער הרבה בו יותר ממה שמצטער מפחד החלום - אסור להתענות בשבת, ואף בחול אינה מצוה׳ (שם בשם ריב״ש). ופשיטא כשהרהר ביום או שישן בכרס מליאה - דאין בזה שום ממשות כמ״ש, ועתה נוהגים לילך אל החכם שבעיר לפתור לו החלום, והוא פותרן לטובה ולברכה, ולא ירגיל אדם בחלומות.

יד איתא בגמרא (קי״ט.): כתיב בשבת ׳וכבדתו׳: רב אמר - להקדים זמן האכילה מבחול, וזהו כבודו (רש״י), ושמואל אמר - לאחר מבחול, וזהו כבודו שהוא מתאוה לאכול (שם). ולא פליגי, דזה תלוי לפי טבעו: ואם הקדימה לאכול עונג הוא לו, כגון שנתעכלה סעודת הלילה - יקדים, ואם האיחור עונג לו, כגון שעדיין לא נתעכלה - יאחר.

טו ואמרינן שם עוד: אמרו לו בני רב פפא בר אבא לרב פפא, כגון אנן דשכיח לן בשרא וחמרא בכל יומא, במאי נשנייה. אמר להו: אי רגילותו לאקדומי - אחרוה, אי רגילותו לאחרוה - אקדימוה. ולכן מי שהוא עשיר ואוכל בכל יום מאכלים טובים - יעשה השינוי בשבת להקדים מעט זמן או לאחר מעט זמן, ובזה יהיה היכר לכבוד שבת. ונראה לי דהוא הדין אם אוכל בשבת בחדר נאה ממה שאוכל בימות החול - הוי גם כן היכר לכבוד שבת, וכן אם משתמש בשבת בכלים יקרים ובחול אינו משתמש בהן, וכן כל כיוצא בזה. (וצ״ע למה לא צוה רב פפא בכעין זה).

טז אין מתענין בשבת על שום צרה מהצרות כלל, ואם יש מאורע שצריך לרחמים והזמן נחוץ - יבקש ויפול על פניו ביחיד (מג״א סקי״ג). ואין צועקים בשבת ולא מתריעין בו על שום צרה מהצרות, חוץ מצרת המזונות, שצועקים עליה בפה בשבת ולא בשופר, וכן עיר שהקיפוה אנסין או הקיפה מים או ספינה המטורפת בים, ואפילו יחיד הנרדף מפני אנסין או לסטים או שנפל עליו רוח רעה, שזהו סכנת היום - זועקים ומתחננין בתפ(י)לות בשבת. אבל אין תוקעין בשופר, אלא אם כן תוקעין לקבץ את העם לעזור לאחיהם ולהצילם דהוי פקוח נפשות, ובסימן תקע״ו יתבאר יותר בזה.

יז ונרדף מפני רוח רעה זהו מין מחלה מסוכנת, ויש שרוצין להמית את עצמם לטבוע בנהר או ליחנק, והוא הדין לכל חולה שיש בו סכנת היום - זועקים ומתחננים ומתפללים. וכן נהגו לומר צלותות ותפ(י)לות על החולים המסוכנים סכנת היום, וכן נהגו לברכו בבית הכנסת ולשנות שמו ולומר תהלים בעבורו אם הסכנה גדולה לבו ביום. אבל בסתם חולה - אין עושין כן, אלא מברכין ׳מי שבירך׳ ואומרים ׳שבת היא מלזעוק וכו׳, וכמ״ש בסימן רפ״ז ע״ש. ומקשה לילד - הוא בכלל חולה שיש בה סכנת היום. ויכול לברך את החולה אף על פי שהוא בעיר אחרת, ולא חיישינן שמא מת, דרוב חולים לחיים, אלא אם כן הניחו גוסס, דאז אין מברכין אותו אלא אם כן ידוע שהוא חי. (עיין ש״ת סק״ג שהביא בשם מהרי״ל דבר תמוה שאין מברכין לחולה שאינו בעיר דשמא מת, ובוודאי כוונת מהרי״ל על חולה מסוכן גדול שקרוב לגסיסה)

סימן רפט

א ויהיה שולחנו ערוך בבוקר ביום השבת לכבוד הסעודה השנייה, והמטות מוצעות, ואצל[י]נו הכסאות שיושבין עליהן יעמדו מסודרים כמו שמצפין על אורח נכבד, ומפה פרוסה על הפת כמו בסעודת הלילה. ואמרו חכמים בפסחים (ק״ה.): דכבוד יום קודם לכבוד לילה, כגון אם אין לו יין הרבה או מיני מגדים - יניחם לסעודת היום (רש״י) ולא לסעודת הלילה, וכן כל מאכלים טובים שאפשר להכינם על סעודות היום - המה קודמים מלסעודת הלילה, ועיין במ״ש בסימן רע״א סעיף ט׳. ואין לשאול דאם כבוד יום קודם לכבוד לילה, למה קידוש בלילה דאורייתא וביום מדרבנן. דזהו לא מפני הסעודה, אלא מפני כניסת השבת, ואדרבא דקידוש היום אינו אלא מפני כבוד הסעודה, דאם לא כן מה מקום לקידוש זה, הלא כבר קדשוהו בכניסתו, אלא וודאי דהקידוש הוא לכבוד הסעודה.

ב והטעם דכבוד יום קודם, נראה לי משום דעיקרי הסעודות הם ביום ולא בלילה, (עיין תוספות שלהי עבודה זרה ד"ה 'בת יומא') ועוד דבלילה הלא אכל ביום בערב שבת, ואי אפשר להיות הסעודה חביבה עליו כביום השבת. ועוד, דבמקדש היתה עיקר הקדושה הניכרת ביום, שהקריבו בו קרבן מוסף, ולא בלילה, שלא היתה שום עבודה של שבת. ועוד, דעיקר תוקף הזמן הוא ביום כדאיתא בשבת (פ"ט:) בויכוחו של יצחק לעתיד לבא: 'דל פלגא דלילותא וכו' ע"ש, ובעירובין (ס"ה.) 'אנן פועלי דיממא אנן' ע"ש.

ג וגם ביום צריך לקדש על כוס יין קודם הסעודה מדרבנן, וסמכו זה ממקרא ד'זכור את יום השבת לקדשו' (פסחים ק"ו.) ע"ש. ולאו משום ד'יום' משמע יום ולא לילה, דיום הוא מעת לעת, כדכתיב: "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", אלא דהאי 'יום' הוא כמיותר, דהוה מצי למיכתב: 'זכור את השבת לקדשו'. וטעמו של קידוש זה הוא מפני כבוד היום והסעודה, כמ"ש בסעיף א', ומצאתי ראיה לזה מהשאילתות יתרו (סימן נ"ד) שהביא הרשב"ם בפסחים שם וזה לשונו: "אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול" עכ"ל, הרי דעיקר הקידוש הוא רק משום כבוד. ולכן אין בו רק ברכת 'בורא פרי הגפן', ובגמרא שם קראו לה 'קידושא רבה' על דרך סגי נהור, ועוד מפני שברכה זו יש בכל הקידושים (רש"י ורשב"ם שם). ויש שאומרים קודם הקידוש פסוקי 'זכור את יום השבת' ויש שמתחילין 'על כן ברך', אם כי הוא באמצע הפסוק, דאין כוונתן להפסוק אלא להקדים דברים. ויש אומרים 'מזמור לדוד ד' רועי', ויש אומרים פרשת בזיכין. אבל מגמרא שם מוכח להדיא שלא אמרו שום דבר, ורק פתחו בברכת הגפן ושתו. (דאומר שם: 'ר"א איקלע... מכדי כל הברכות בורא פרי הגפן אמרי ברישא... גחין ושתי' ע"ש. ובזיכין בארנו בסימן רפ"ג שאינו נכון לאומרה קודם חצי היום ע"ש, וכן ראיתי בילדותי לגדולים שלא אמרו כלום קודם הקידוש הזה)

ד ואחר הקידוש יטול ידיו להסעודה על לחם משנה כמו בלילה ויסעוד, ויש נוהגים לאכול מיני מתיקה אחר הקידוש כמו לעקא"ך ועוד מאכלים, ואם אוכל מיד אין צריך על זה ברכה אחרונה, כמו שבררנו זה לעיל בסימן קע"ו ע"ש. אך אם אוכל לאחר זמן - פשיטא שצריך ברכה אחרונה. אמנם כבר כתבנו בסימן רמ"ט סעיף י"ב שדעת הקדמונים לא היה נוחה כלל מאכילת מיני מתיקה לאחר קידוש, אלא שאחר קידוש יטול ידיו ויאכל הסעודה ע"ש. וקודם קידוש - אסור לטעום כלום אפילו מים כמו בלילה, ואמנם קודם התפלה מותר לשתות חמין מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש, וקודם מוסף - אסור עד שיקדש, כמ"ש בסימן רפ"ו.

ה קידוש זה אין מקדשין על הפת, ואף על גב דבלילה מקדשין על הפת - בשם יש היכר שהוא קידוש מפני ברכת הקידוש, אבל ביום שאין בו רק הברכה שיברך המוציא - אם כן לא ניכר הקידוש כלל. ולכן במקום שאין יין מצוי - יעשה קידוש על י"ש או שכר או שארי משקין, אף דבלילה לא התרנו זה לכל הדיעות, שיש סוברים דווקא על הפת כשאין יין, כמ"ש בסימן ער"ב, אבל בשחרית - הכל מודים מהטעם שנתבאר, ואפילו לא הוה חמר מדינה, דאיזה הפסד יש בזה, דהא אין כאן רק הברכה שלה, ועל כל פנים יהיה היכר לקידוש, וכן כתב רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש. (ועיין מג"א סק"ג)ולפי זה נראה לעניות דעתי דאם אין שום משקה - יכול לקדש גם על חלב כדי שיהיה היכר, ואם אין שום משקה - אוכל בלא קידוש, כלומר שיברך 'המוציא' על הפת ויכוין לשם קידוש, והיינו שמקודם זה לא יאכל מאומה, דמה יעשה כיון שאין לו. ואם גם פת אין לו - יאכל שארי דברים, דמה לו לעשות (שם סק"ד).

סימן רצ

א מצוה להרבות בשבת בפירות ומגדנות וריחות טובים, מפני שני טעמים: האחד משום עונג שבת, והשנית כדי למלאות מאה ברכות שחס[י]רים הרבה בשבת, כמ"ש בסימן מ"ו. ואף שיש תקנה לשמוע הברכות מפי העולים לתורה, כמ"ש שם - מכל מקום טוב יותר שיברך בעצמו, והיינו על ידי ריבוי פירות. רק יזהר שלא ירבה בברכות חנם, והוי כברכה לבטלה, כמ"ש בסימן רט"ו, והיינו אם יש כמה מיני פירות לפניו שברכתן 'העץ' - יברך על אחת ויכוין לפטור כולם, וגם בסתמא כן הוא. ואם ירצה לברך על אחת מהן ולכוין שלא יפטור השאר - הוי ברכה לבטלה, כמ"ש בסימן ר"ו סעיף י"ב. ורק בזאת יכול לקיים: לצוות לבלי להביא לפניו כל הפירות ביחד אלא אחת אחת, ויכוין שלא לפטור רק אותה המין שלפניו. ואף דגם בזה יש אוסרין, משום דהוי ברכה שאינה צריכה - מכל מקום בשביל להשלים מאה ברכות יכול לעשות כן, כמ"ש שם. ואם רגיל בשינת צהרים - אל יבטלנו, דעונג הוא לו ושינה בשבת תענוג. ואסור לומר: 'אישן כדי לעשות מלאכה בערב', ואפילו כדי ללמוד בערב - דזהו כמכין משבת לחול, אלא יישן כדי לנוח בשבת.

ב ואחר סעודת שחרית ואחר השינה קובעים מדרש לקרא בנביאים ולדרוש בדברי אגדה, והטור הביא מדרש שאמרה תורה לפני הקב"ה: כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה לשדהו, ואני מה תהא עלי. אמר לה: יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, והם בטילין ממלאכתן ויכולין לעסוק בך ע"ש. ובתנחומא פרשה ויקהל: מתחלת התורה ועד כאן אין בה פרשה שנאמרה בה 'קהלה' בראשה אלא זו בלבד, ולמה, כך אלא אמר לו הקב"ה

למשה: רד ועשה לי קהלות גדולות בשבת, כדי שילמדו הדורות הבאים אחריך להכנס בבתי כנסיות ובתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים, ואם אתם עושים כן - מעלה אני עליכם כאלו המלכתם אותי בעולמי וכו' עכ"ל. וביותר מוטל עסק התורה בשבת על הבעלי בתים הטרודים בכל ימות החול בפרנסתם, כמ"ש ריש סימן רפ"ח ע"ש.

ג ואסור לקבוע סעודה בזמן בית המדרש, כדאיתא בגיטין (ל"ח:): בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו, וחד מהנך - דקבעי סעודתא בשבתא בעידן בי מדרשא. וכן המנהג אצל[י]נו שהלימוד והדרשות הם עד מנחה, ואחר מנחה הולכים לאכול הסעודה שלישית. (וכתב בא"ר אם הדורש ממשיך הרבה עד שלא ישאר זמן לסעודה שלישית ילך לקיים מצות סעודה שלישית)

סימן רצא

א ויהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית, ואמרו חז"ל (קי"ח:): דכל המקיים סעודה שלישית - נצול משלש פורעניות: מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג. ואמר רבי יוסי: יהא חלקי עם מקיימי ג' סעודות בשבת. והלבוש כתב שהם מן התורה, כדכתיב תלתא 'היום' ע"ש. ואם אפשר שאינן ממש מן התורה - מכל מקום וודאי מתקנת משה רבינו הם, שכן קיבל מסיני. והם מרמזים נגד ג' אבות, נגד תורה נביאים וכתובים, ובשעה שניתן להם המן - ניתן להם על ג' סעודות, כדאיתא במכילתא שהביא כאן הטור, והבאנוהו לעיל סימן רע"ד ע"ש. ודברים גדולים ונוראים תלוים בג' סעודות אלו, ומבוארים בזוהר בכמה מקומות.

ב ולכן יהא זהיר בזה, וכך אמרו חכמים: חייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת, ואפילו אם הוא שבע - דיו שיאכל פת בכביצה ומעט יותר, דכביצה הוי אכילת עראי. ואף על גב דבגמרא (קי"ט:) משמע דדי בכזית, ומטעם זה יש חולקין באמת על זה (א"ר בשם מעיו"ט) - אמנם כבר כתבנו בסוף סימן רע"ד דזהו מצד הדוחק וודאי יצא בכזית, אבל לכתחלה צריך יותר מכביצה ע"ש. ואם אי אפשר לו כלל לאכול - אינו חייב לצער את עצמו, והחכם עיניו בראשו ולא ימלא בטנו בסעודת הבוקר, כדי ליתן מקום לסעודה שלישית, וחלילה לבטל המצוה הגדולה הלזו. ומי שלא אכל בליל שבת - יאכל הג' סעודות ביום, וכן ביום טוב: מי שלא אכל בלילה - יאכל שני סעודות ביום, וגם יאמר הקידוש של לילה (מג"א סק"ב).

ג וזמנה משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה. ואם עשאה קודם לכן - לא קיים מצות סעודה שלישית, והטעם בארנו בסימן רפ"ח סעיף ב' ע"ש. ודע, דמדברי כל רבותינו מבואר דסעודה שלישית אינה נוגעת לתפ(י)לת מנחה, ואפילו קודם שהתפלל מנחה יכול לאכול הסעודה השלישית. ואחד מגדולי רבותינו אוסר לאכול אחר מנחה, כמבואר בתוספות פסחים (ק"ה. בשם ר"ת), מפני שנמצא במדרש שאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת.

ד והנה לשיטת הרי"ף והרמב"ם בסימן רל"ב דאפילו סעודה קטנה אסור אפילו סמוך למנחה גדולה - פשיטא שמוכרח להתפלל מנחה מקודם, אם לא כשהתחיל קודם חצות ונמשך עד אחר חצות כמו שיתבאר. אמנם לשיטת החולקים שם - יכול לאכול מקודם. וחכמי הקבלה כתבו דדווקא אחר מנחה, שכל סעודה נתקנה אחר תפ(י)לה השייך לזו הסעודה. ונמצא שיש ג' דיעות בזה: האחת דדוקא קודם מנחה, והשנית דאין קפידא וכרצונו כן יעשה, וזהו דיעות רוב הפוסקים שלא דיברו בזה - שמע מינה דאין קפידא, והשלישית דדוקא אחר מנחה. ומנהג[י]נו כדיעה שלישית, אך אם יש טעם שאין ביכולתו אחר מנחה או שקשה עליו אחר מנחה - יכול לקיימה קודם מנחה, וכן המנהג. ופשוט הוא דגם נשים חייבות בסעודה שלישית, דבכל מילי דשבת מוזהרות נשים כאנשים, והרבה שאין יודעות מזה, ויש להודיען ולהזהירן שישמ[ו]רו לקיים מצות סעודה שלישית.

ה וזה לשון רבינו הרמ"א: "יש אומרים דאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת, דאז חוזרים הנשמות לגיהנם. ועל כן אין לאכול סעודה שלישית בין מנחה למעריב, אלא יאכל אותה קודם מנחה. ויש אומרים דיותר טוב להתפלל מנחה תחלה, וכן נוהגים לכתחלה בכל מדינות אלו. ומכל מקום אין לשתות מים מן הנהרות, אבל בבית - שרי, וכל שכן שאר משקין דשרי. ויש אומרים דאין אסור אלא תוך י"ב חדש של אביו ואמו, ויש אומרים דאיסור זה של שתיית מים אינו אלא בערב שבת" עכ"ל. ביאור דבריו: דדיעה ראשונה סוברת לאכלה קודם מנחה מפני איסור שתיית מים, דעל פי הרוב שותין בתוך הסעודה. ודיעה אחרונה סוברת דיותר טוב אחר מנחה, מפני האיסור לאכול קודם מנחה (עיין מג"א סק"ה). ואי משום איסור שתיית מים - זהו רק בנהרות, ועוד דשארי משקין מותר וישתה שארי משקין, ועוד דאין זה אלא באבלות י"ב חדש, ולבד זה יש אומרים דכוונת המדרש הוא על ערב שבת. ודיעה ראשונה לא חששה לאיסור אכילה קודם מנחה, דהולכת לשיטתה בסימן רל"ב דבסעודה קטנה אין שום חשש ע"ש.

ו יש מי שכתב שאם התחיל בסעודה שלישית קודם חצות ונמשכה עד אחר חצות - יצא, דהא על כל פנים אכל אחר חצות. אבל אם יודע שתמשוך סעודתו עד אחר חצות - אסור (מג״א סק״ג). ואין שום טעם בזה, ואדרבא איפכא מסתברא, דאם ידע שתמשוך עד אחר חצות והיתה כוונתו מתחלה לסעודה שלישית - למה לא יצא, ואם לא ידע שתמשוך עד אחר חצות ונמשכה ממילא והוא לא כיוון לסעודה שלישית - נראה דלא יצא. ואפילו אם נאמר דגם בכהני גווני יצא אם כבר קיים סעודה שנייה, דלא בעינן כוונה לשמה לשם סעודה שלישית, מכל מקום כשידע שתמשוך וכיוון לזה - פשיטא דיצא, ואין שום טעם לומר דלא יצא בכהני גווני, וכן עיקר לדינא. (גם הת״ש תמה עליו, וכתב דוודאי יש טעות הדפוס ע״ש, והפרמ״ג והמחה״ש הטו כוונתו מפני איסור אכילה קודם מנחה ע״ש. ודברים תמוהים הם, שהרי כבר נפסקה הלכה בסימן רל״ב דלא כהרי״ף והרמב״ם, ועוד דמה עניינו לכאן. והא״ר רוצה לומר דגם בנמשכה - לא יצא, דאזלינן אחר ההתחלה, ולא הסכימו לדבריו, ובזה העיקר כהמג״א ודו״ק)

ז כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳: אם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה - יפסיק הסעודה ויברך ברכת המזון, ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד. ונכון הדבר, שאם לא היה עושה כן, מאחר שנמשכה סעודת הבוקר עד אותה שעה - לא היה יכול לאכול אחר כך אלא אכילה גסה עכ״ל. מפני דכל זמן האכילה האיצטומכא פתוחה ויכולה לקבל, מה שאין כן אחר כך (ט״ז ומג״א). אך טוב להפסיק מעט בדברי תורה או בטיול (שם).

ח ונראה לי ברור דזהו להידור בעלמא, אבל בדיעבד, אפילו לא הפסיק מעט אלא מיד אחר ברכת המזון נטל ידיו - גם כן יצא. ויש מי שכתב דאותם שנשארים במקומן - לא יצאו ידי חובתם, דהוי כסעודה אחת. (מג״א סק״ו בשם מהרי״ל) ולעניות דעתי אינו כן, אלא לדעת התוספות בשבת (קי״ח. ד״ה ׳במנחה׳), שאוסרים לחלק סעודת שחרית לשנים, וחששו לברכה שאינה צריכה ע״ש. אבל אנן קיימא לן כהרא״ש ורבו מהר״ם מרוטנבורג, שכתבו שנכון לעשות כן, דכיון שעושה משום סעודה שלישית - אין כאן משום מרבה בברכות, והם עצמם עשו כן למעשה. ובתשב״ץ כתב שמהר״ם בחורף, שהימים קצרים, היה עושה סעודה שלישית על השלחן מיד אחר ברכת המזון (ב״י), והטור כתב שכן היה עושה אביו הרא״ש ז״ל, ולא הזכירו כלל להפסיק, אלא שבמרדכי כתב שטוב להפסיק ע״ש, ולא לעיכובא. וכן משמע מכל הפוסקים, וכן עיקר לדינא.

ט וכל זה למי שקשה לו לאכול אחר מנחה או סיבה אחרת, אבל מי שיודע שאפשר לו לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הצבור - לא יעשה לכתחלה סעודה שלישית קודם מנחה. מיהו אם עשאה - יצא, ואפילו בשבת שהוא ערב יום טוב, אם יכול לאכול קודם שעה עשירית - לא יחלק סעודת שחרית לשתים לכתחלה. (מג״א סק״ח)והכלל מזה: שלא כל הטבעיות שוין, ובלבד שתהא כוונתו לשמים, והיינו שלפי טבעו נכון לו לאכול כך או כך כמו שנתבאר.

י כתב הרמב״ם בפרק ל׳ דין ט׳: ״חייב אדם לאכול ג׳ סעודות בשבת: אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה. וצריך להזהר בג׳ סעודות אלו שלא יפחות מהן כלל (ולהוסיף מותר), ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה - סועד ג׳ סעודות. ואם היה חולה מרוב האכילה, או שהיה מתענה תמיד - פטור מג׳ סעודות. וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין, ולבצוע על שתי ככרות, וכן ביום טוב״ עכ״ל. ומשמע דמצריך כוס לקידוש גם בסעודה שלישית, ותמהו עליו דלא מצינו בגמרא רק קידוש פעם אחת ביום כמו בלילה. ולזה כתבו דאין כוונתו על הקידוש, אלא שישתה יין בסעודה כדרך סעודה חשובה (כ״מ). מיהו דעת המקובלים שגם בסעודה שלישית צריך כוס יין לקידוש, ומימינו לא שמענו מי שעשה כן. (וזה לשון השל״ה בסידורו: ״לוקח הכוס בידו, ואף על פי שאינו מחוייב... לפי חכמי האמת צריך גם כן לקדש בסעודה שלישית וכו׳״ ע״ש. אבל בפרי עץ חיים שער השבת סוף פרק כ״ג כתב וזה לשונו: ״והנה אין ראוי לקדש על היין בסעודה זו... באמצע סעודה צריך לשתות יין וכו׳״ עכ״ל, וזהו ממש כדברי הרמב״ם לפירוש הכ״מ, וכן כתב במשנת חסידים דף צ״ט. ואם כה ואם כה - כיוון הרמב״ם ז״ל לדברי המקובלים, והוא פלא. ואין דרכינו לכסות הפת בסעודה שלישית, ועיין סימן רצ״ט סעיף י״ד)

יא וזה שכתב הרמב״ם דצריך שתי ככרות, וכמה מרבותינו שכתבו כן. אבל הטור והמרדכי הביאו ממכילתא דסעודה שלישית די באחת, שכן היה בעת שאכלו המן ע״ש, והבאנו זה בריש סימן רע״ד ע״ש. ועל פי זה יש מקילים בסעודה שלישית לבצוע על חלה אחת, ואינו ראוי לעשות כן אלא אם אי אפשר להשיג שנייה, שכן דעת רוב הפוסקים. וגם מלשון הש״ס (קי״ז:): ״חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת״ - מבואר דעל כל הסעודות קאי. ולכן יש אומרים דאם אוכל יותר מג׳ סעודות - צריך גם כן לחם משנה (מ״מ שם בשם גאון ע״ש). וזה שכתב ׳וכן ביום טוב׳ - קאי על לחם משנה ולא על סעודה שלישית.

יב כתב הטור: ״יש אומרים שיכול להשלים סעודה שלישית במיני תרגימא, מאכל העשוי מחמשת מיני דגן... ור״י היה אומר דכיון דילפינן ג׳ סעודות מג׳ פעמים ׳היום׳ דכתיב גבי מן - צריך לעשותה בפת״ עכ״ל. ונראה ברור שכן הוא מסקנת הטור דדווקא פת (ב״ח), ובהכרח שכן הוא, שהרי במן הניחו חלה אחת לסעודה שלישית (שם). וזה לשון רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ה׳: ״צריך לעשותה בפת, ויש אומרים שיכול לעשותה באחד מחמשת

מיני דגן (שמברכין מזונות), ויש אומרים שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם את הפת כבשר ודגים, אבל לא בפירות, ויש אומרים דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת, אלא אם כן הוא שבע ביותר, או במקום שאי אפשר לו לאכול פת, כגון בערב פסח שחל להיות בשבת" עכ"ל. והנה גם דעת בעלי הש"ע דהעיקר לדינא שצריך פת, וכיון שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע שצריך דווקא פת - חלילה להקל בזה, ועבירה גדולה ביד המקילים בזה לצאת במיני תרגימא. ויש להזהיר על זה מאד מאד, ואין היתר כי אם לחולה, והמזלזלים בסעודה שלישית לצאת ידי חובתם בלא פת - עתידים ליתן את הדין. (עיין מג"א ר"ס זה והוא דבר תימה, ומה בכך, יניח מעט פת לסעודה שלישית ע"ש ודו"ק)

סימן רצב

א אומרים 'אשרי' 'ובא לציון', דבכל יום אומרים אותו בשחרית, ובשבת שבלאו הכי יש אריכות בשחרית - הניחוהו למנחה. ואומרים חצי קדיש. ואחר כך אומרים פסוק 'ואני תפלתי', על פי המדרש שמקודם כתיב: 'ישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר', אמר דוד לפני הקב"ה: אף על פי ששתינו - ואני תפלתי לך ד'. כלומר דשארי בני אדם שותים ומשתכרים ועוסקים בהוללות, ואני כשאשתה - עוסק אני אחר כך בתורה ותפ(י)לה. ולכן ביום טוב דליכא קריאת התורה - אין אומרים אותו, ועוד דעת רצון הוא רק בשבת במנחה, ונקרא בזוהר (שמות דף פ"ח:) 'רעוא דרעוין', וזהו רק בשבת כידוע. ולכן בשבת אף כשמתפלל ביחידות או במקום שאין ספר תורה - מכל מקום אומרים אותו (עיין מג"א סק"א), וכן הוא בזוהר תרומה.

ב ואומר הש"ץ חצי קדיש ומוציאין ספר תורה, ואומרים 'ויהי בנסוע הארון', 'בריך שמיה', 'גדלו וכו', ואין אומרים 'שמע ישראל' כבשחרית, ולא ידעתי טעם בזה. ואולי מפני שבמסכת סופרים פרק י"ד מבואר שעל המפטיר לומר 'שמע ישראל' ע"ש, ולכן כשאין מפטיר - אין אומרים אותו. ועומדין כשמוציאין הספר תורה, וכן בשעת קדיש נהגו לעמוד, וממילא שעומדין גם בשעת אמירת 'ואני תפלתי', שאינו כדאי לישב בשביל רגעים אחדים. ויש מי שאומר שראוי לעמוד בשעת אמירת 'ואני תפלתי' (ש"ת), ואיני רואה שום טעם בזה, והמנהג הוא מפני הטעם שבארנו.

ג וקורין בתורה מפרשת השבוע הבאה עשרה פסוקים לתלתא גברי: כהן לוי ישראל, וזהו מתקנת עזרא בשביל יושבי קרנות, כמ"ש בסימן קל"ה. ואינו אומר קדיש אחר הקריאה, מפני שאחר כך אין אומרים כלום, דזה שאומרים 'לדוד מזמור לד' הארץ ומלואה', 'ובנוחה יאמר' - אינו מעיקר הדין, ואם יאמרו קדיש אחר הקריאה - לא יהיה על מה לומר קדיש לפני העמוד קודם התפ(י)לה, ולפיכך הניחו הקדיש של קריאת התורה לאמרו לפני התפלה. וכן בכל קריאות התורה דמנחה, כמו בתענית ציבור ובתשעה באב ויום הכיפורים, והכל מטעם שבארנו. ואחר חזרת ספר תורה להיכל עומד הש"ץ ואומר קדיש והציבור מתפללין, והש"ץ חוזר התפ(י)לה בקול רם, ואומרים קדושה. (ויש שהש"ץ אומר קדיש והצבור מתפללים קודם שמכניסים הספר תורה להיכל, ואין כדאי לעשות כן, שהרי הנושא הספר תורה עובר בפני המתפללין)

ד וגם יום טוב שחל בשבת - קוראין מפרשה של השבוע ולא מעניין יום טוב, דאין קריאה ביום טוב, ורק התפ(י)לה היא של יום טוב. ומתפללין 'אתה אחד', ועיקר התפלה היא 'רצה במנוחתינו' 'מקדש השבת', אלא שמקדימין ב'אתה אחד' כמו בכל תפ(י)לות של שבת, שמקדימין מקודם. ותקנו ג' דברים: 'אתה קדשת', 'ישמח משה', 'אתה אחד' כנגד ג' שבתות: 'אתה קדשת' - כנגד שבת בראשית, 'ישמח משה' - כנגד שבת של מתן תורה, ו'אתה אחד' - כנגד שבת שלעתיד. (טור)ואומרים 'ומי כעמך ישראל וכו', ואיתא במדרש: שלשה מעידין זה על זה, הקב"ה ישראל ושבת. הקב"ה וישראל מעידין על השבת שהוא יום מנוחה, ישראל ושבת מעידין על הקב"ה שהוא אחד, הקב"ה ושבת מעידין על ישראל שהם יחידים (שם).

ה ואומרים: 'אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו', דאיתא במדרש: גיל יגיל אבי צדיק (משלי כג, כד) - זה אברהם בשעה שנתבשר 'לא יירשך זה' - בא שמחה. וגיל בלבו שנאמר: "ויפול אברהם על פניו ויצחק". וכיון שמקרא זה קאי על אברהם, וכתיב ביה 'אבי צדיק' - הוה יצחק צדיק, ובצדיקים כתיב: 'רננו צדיקים' - וזהו "יצחק ירנן". 'יעקב ובניו ינוחו בו', דכתיב בו: 'ויחן את פני העיר', ואמרו במדרש: מלמד שקבע תחומין מבעוד יום - הדא אמרה שיעקב ובניו שמרו את השבת. אבל אברהם ויצחק לא כל בניהם שמרו, דלא ישמעאל ולא עשו שמרו את השבת.'והנחיל[י]נו באהבה וברצון שבת קדשך', ויש אומרים 'שבתות קדשך'. וגם 'וינוחו בם', משום דבמנחה כלול של יום ושל לילה, שהיא בסוף היום וקרוב ללילה.

ו אחר חזרת הש"ץ נהגו לומר ג' פסוקים של צדקתך: 'צדקתך צדק', 'וצדקתך אשר עשית', 'צדקתך כהררי אל' והוא מעין הצדקת הדין על שלשה צדיקי עולם שנפטרו בשבת בזמן המנחה: יוסף, משה, דוד. והגם שיש ראיות שמשה רבינו מת בערב שבת, שהרי כתב י"ג ספר תורה ביום מיתתו כמבואר במדרשים - אך האמת כן, שמת בערב שבת והיה מוטל בכנפי השכינה עד שבת בזמן המנחה, ואז נגנז בשעתא דעת רצון (ב"ח ועשרה מאמרות). והספרדים אומרים 'צדקתך כהררי' מקודם ו'צדקתך צדק' בסוף, וכן הוא לפי סדר המזמורים בתהלים. והאשכנזים אומרים מקודם 'צדקתך צדק', ונראה לי משום דהך קרא הוא נגד משה רבינו, דסיומא דקרא הוא 'ותורתך אמת', ולכן לכבודו הקדימוהו.

ז ואם חל ביום שא(י)לו היה בחול לא היו אומרים תחנון, כגון ראש חודש או ערב ראש חודש, או שארי ימים שאין אומרים בהם תחנון - אין אומרים צדקתך וצדקתך. ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב, משום כבודו של משה רבינו עליו השלום, ושל יוסף ודוד, דחכם שמת - בית מדרשו בטל. ואין קפידא רק בחבורה, ולא באחד או שנים העוסקים בתורה. ואומרים בקיץ פרקי אבות ובחורף 'ברכי נפשי' ושירי המעלות, ויש נוהגים לומר מזמורי תהלים לעת ערב, ואשרי תמימי דרך ולמנצח בנגינות, וכל מקום ומקום לפי מנהגו. (וכתב הפרישה דכיון דאוכלין סעודה שלישית בין מנחה למעריב - גם מדרש קובעין, והמעיו"ט כתב שמהר"ל מפראג היה דורש בין מנחה למעריב בשבת, כן כתב הא"ר סקי"ד ע"ש, וכן כתב באור זרוע הגדול סימן פ"ט מחכמי ריינוס)

סימן רצג

א מאחרין להתפלל ערבית במוצאי שבת, כדאמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי (קי"ט:), דטבריא היתה בעמק ונראה לילה מקודם, וצפורי עומדת על ההר והיה נראה להם יום גדול עד צאת הכוכבים, והיו מאחרין הרבה במוצאי שבת. וזמן לילה הוא כשיראו ג' כוכבים קטנים, ואף דסגי מדינא בבינונים - אך אין אנו בקיאים בבינונים. ואיתא בירושלמי ריש ברכות דצריך שלא יהיו מפוזרים אלא רצופים ביחד, ואם הוא יום המעונן - ימתין עד שיצא הספק מלבו, ולכן להתפלל ערבית - ממתין עד אחר כך כדי להוסיף מחול על הקדש. ואנו נוהגים להמתין מן שקיעת החמה שעה וי"ב חלקי שעה, שכל חלק הוא אחד משש בשעה, דבזה יצאנו מכל הספקות, ואז מותר במלאכה. אמנם כשהרקיע מלא כוכבים - אין צריך סימן אחר.

ב ואחר כך עומד הש"ץ ומתחיל 'והוא רחום יכפר עון' ו'ברכו', וממשיך התיבות של והוא רחום וברכו בנעימות ובקול בוכים, והכי איתא בבה"ג סוף הלכות ציצית: "ומיבעי ליה לאינש לאגודי (לשון המשך) בברכו ובברוך ד' המבורך (כן צריך לומר) באפוקי שבתא, דניתצל מן הזיקא דההוא שבתא" עכ"ל, שינצל מן הזיקות בשבוע זו. ובאור זרוע הגדול (סוף סימן פ"ט) כתב וזה לשונו: "כתב מורי הר"א מווירמ"ש, במוצאי שבת לאחר שאומרים 'והוא רחום'... 'ד' הושיעה'... מיד חזן אומר 'ברכו' במשך גדול, מפני שהנשמות חוזרות לגיהנם לאחר מכאן, ובעוד שמושך - אינם חוזרים. ועוד מפני לוויית השבת, שצריך ללוות המלך - יש למשוך. ועוד מפני איחור להוציא השבת צריך למשוך... וכן שמעתי שר"א בן רבנא משולם הגדול היה חזן, והיה מושך 'ברכו' בכל כחו, וכן נמצא בסדר תפלת רבנא עמרם: במוצאי שבת ימשוך החזן 'ברכו' עכ"ל. וזהו שכתב רבינו הרמ"א: "ונוהגים לומר 'והוא רחום' ו'ברכו' באריכת נועם, כדי להוסיף מחול על הקודש" עכ"ל. והגם שיש עוד טעמים - לא חש לבאר כולם, ומנהג ישראל תורה היא, ואין לשנות שום מנהג שהנהיגו קדמונים.

ג כתב רבינו הב"י: "מי שהוא אנוס, כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה - יכול להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד, אבל לא יברך על הנר, וכן אסור בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים" עכ"ל. וימתין מלקרות קריאת שמע עד צאת הכוכבים, אף על פי שלא יסמוך גאולה לתפלה (מג"א), והיינו שיתפלל שמונה עשרה, וקריאת שמע וברכותיה יקרא אחר כך. ודווקא שלא יהיה לו יין במקום שיחשיך על התחום (שם), או שיצטרך להתפלל כשהוא מהלך (שם). אך בסימן פ"ט נתבאר שיותר טוב לסמוך גאולה לתפלה ולהתפלל בהילוך ע"ש. אמנם מימינו לא ראינו ולא שמענו לעשות כזה, ואין לעשות כן, דהוא דבר התמוה לרבים, ובפרט בזמנ[י]נו שמתפללים מנחה עד הערב, וכן הסכימו הגדולים (רש"ל וב"ח ומג"א).

סימן רצד

א כשם שקידוש הוא בתפ(י)לה ועל הכוס, כמו כן הבדלה צריך להבדיל בתפ(י)לה, והיינו שמוסיף בברכת אתה חונן 'אתה חוננתנו ותבדילנו ד' אלקינו בין קדש לחול וכו', וגם על הכוס. וכך תקנו אנשי כנסת הגדולה, שצריך הבדלה בתפ(י)לה ובכוס, והעושה כן ינוחו לו ברכות על ראשו (ברכות ל"ג.). ותקנו הבדלה ב'חונן הדעת' מפני שהיא חכמה להבדיל בין קדש לחול, וקבעוה בברכת החכמה (טור סימן קט"ו), שעל ידי הדעת אנחנו מזכירים מעלת המנוחה, ויודעים להבדיל בין קדש לחול (תר"י שם), ואם אין דיעה - אין הבדלה, דהדעת בגשמיות הוא דעת בהמי, ועיקר הדעת הוא ברוחניות, והוא ידיעת התורה וקיום מצותיה. וזהו שאומרים 'אתה חוננתנו למדע תורתך, ותלמדנו לעשות בהם חוקי רצונך, ותבדל ד' אלקינו בין קדש לחול וכו' - הרי שתלוי זה בזה.

ב יש אומרים שכיון שאומרים ׳אתה חוננתנו׳ - שוב אין צריך לומר ׳אתה חונן׳, דהוא כפל עניין. אבל רבים וגדולים הצריכו שניהם, ושני עניינים הם: ד׳אתה חונן לאדם דעת׳ - הוא על דעת הכולל כל מין אנושי, כמושכלות הראשונות, שבזה המותר של האדם מן הבהמה, ו׳אתה חוננתנו למדע תורתך׳ - הוא על חכמת התורה (לבוש וב״ח). והנה זה וודאי ד׳חנ[י]נו מאתך דיעה בינה והשכל׳ - הוא על חכמת התורה, רק ׳אתה חונן׳ יש לומר שהוא על השכלה אנושיות. וגם יש לומר דגם ׳אתה חונן׳ הוא על חכמת התורה, אך ׳אתה חוננתנו׳ הוא על חכמת ההבדלה (ט״ז סק״א). ואומרים ׳וחנ[י]נו מאתך׳, דאדלעיל קאי, ויש רוצים לומר שני פעמים ׳וחנ[י]נו מאתך דיעה וכו׳: אחת קודם אתה חוננתנו ואחת לאחר כך, ונדחו דבריו (עיין ב״ח וט״ז). ובירושלמי פרק אין עומדין (הלכה ב׳) איתא: דלכן אומרים אתה חוננתנו בתחלת ברכות האמצעיות, דכשם שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל - כמו כן אסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה, ולכן מבדיל ותובע צרכיו (הגר״א האריך בזה ע״ש).

ג ויש לי שאלה בזה, כיון דחכמים תקנו בהבדלה כמו בקידוש, שיהיה גם בתפ(י)לה גם על הכוס כמ״ש, וזה מבואר בברכות (ל״ג:): ׳כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא - אף הבדלה וכו׳ ע״ש, אם כן למה לא תקנו ברכה בהבדלה דתפ(י)לה כמו בקידוש דתפ(י)לה. וצריך לומר דוודאי שני ברכות אדבר אחד קשה לתקן כמובן, ולכן לא תקנו ברכה בהבדלה, וזה שתקנו בקידוש - לאו משום חובת קידוש, אלא משום חובת תפ(י)לה, שאין ברכה אחרת בתפלת שבת, והיא נוהגת בכל התפ(י)לות, אף בתפ(י)לות דליכא קידוש כמו מוסף ומנחה. אבל בהבדלה דתפ(י)לה שיש י״ט ברכות - לא רצו להוסיף ברכה להבדלה, ודי בהבדלה שעל הכוס.

ד עוד יש לי לשאול, ואיך אנו אומרים באתה חוננתנו ד׳ הבדלות: ׳בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, והא בפסחים (ק״ג:) מקשה הש״ס על נוסח זה מהא דקיימא לן: ׳הפוחת אל יפחות משלש והמוסיף לא יוסיף על שבע׳, ויש קפידא דדווקא מספרים הללו הרומזים לאיזה עניינים (תוספות שם ק״ד. ד״ה ׳ומר׳). ותירץ, ד׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ אינו ממספר ההבדלות, אלא משום דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה ע״ש. והשתא קשה, דבשלמא על הכוס שיש חתימה צריך מעין חתימה סמוך לה, אבל בתפ(י)לה דליכא חתימה - לא הוה לן למימר ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, ובשלמא בהבדלה של מוצאי שבת ליום טוב אמרינן נוסח זה, מפני שבשם אמרינן שבע הבדלות כמ״ש התוספות שם, אבל בהבדלה דתפ(י)לה בחול קשה. וצריך לומר, כיון דעל הכוס צריך לומר נוסח זה - לא רצו לשנות גם בתפ(י)לה, או אולי דהקפידא ליכא רק בכוס. ומכל מקום אין זה מתיישב על הלב, ויותר טוב היה שלא לאמרו וצע״ג. (אחר כך מצאתי כן במרדכי)

ה אם טעה ושכח לומר ׳אתה חוננתנו׳ בתפלה - אין צריך לחזור, שהרי יבדיל על הכוס. ואף על גב דלא עשה כתקון חכמים - הרי שוגג היה, ואסור לו לעשות מלאכה עד שיאמר ׳המבדיל בין קדש לחול׳, ויתבאר בסימן רצ״ט. ואם טעה גם בכוס, כגון שטעם קודם ההבדלה, ואף על גב דקיימא לן: ׳טעם - מבדיל׳, מכל מקום טעות מיהא איכא, וצריך לחזור ולהתפלל, כן פסקו הרא״ש והרשב״א ורבינו יונה והטור והש״ע. ומקור הדין מהא דאמר בברכות שם: ׳טעה בזו ובזו - חוזר לראש, ופירשו רבותינו שטעה בתפלה וגם בכוס, והיינו שטעם קודם הכוס, ולכן חוזר לתפ(י)לה ולכוס.

ו והרמב״ם בפרק י׳ מתפ(י)לה לא הזכיר דין זה, ובאמת אינו מובן איזה תקון יהיה למה שטעם אם יחזור ויתפלל, ואי משום דכיון דאין ההבדלה על הכוס כהוגן מפני טעימתו צריך להבדיל בתפ(י)לה - הא גם בתפ(י)לה לא יהיה כהוגן מפני טעימתו. ובאמת כתבו תר״י שם דקנסא הוא, לפי שטעם קודם הבדלה ע״ש. ואינו מובן, דמה יעשה אם טעם בשוגג, ואם נאמר דאין זה אלא דווקא כשטעם במזיד - הווה ליה לרבותינו לפרש, ועוד אי משום קנסא - נקנסיה על מה שלא הבדיל בתפלה, ויחזור לראש מי שלא הבדיל בתפ(י)לה, ועוד היכן מצינו קנס בחזרת התפ(י)לה, הא איכא הרבה ברכות לבטלה. והגם דכיון שתקנו חכמים אין זה לבטלה - אבל למה תקנו זה להרבות י״ט ברכות חנם.

ז ולכן נראה לעניות דעתי שהרמב״ם ז״ל היה מפרש פירוש אחר בגמרא, ו׳טעה בזה ובזה׳ - הכי פירושו: דאם טעה עוד באיזה ברכה מהאמצעיות, דדינו דחוזר לראש הברכה שטעה בה כל זמן שלא השלים תפלתו, כמ״ש בסימן קי״ט, אבל הכא שטעה ולא הזכיר גם ׳אתה חוננתנו׳ - חוזר לראש, כלומר לראש ברכות האמצעיות. ואף על גב דבשבילה לא היה חוזר, אמנם מתוך שצריך לחזור בשביל הברכה האחרת - חוזר נמי בשבילה גם כן, אך גם זה לא הביא. (והרשב״א כתב הטעם דכיון דטעה לגמרי - חוזר לכסדרו, וסימנך: אם בא לנפות - מנפה את כולה ע״ש, ולפי פירושינו הדמיון יותר טוב, האמנם דעת רבותינו רחבה מדעתינו)

ח וכיון שהטעם שאינו חוזר בתפ(י)לה כשטעה ולא הבדיל, מפני שיכול להבדיל על הכוס, לכן אם אין לו כוס בלילה ולדעתו גם מחר לא יהיה לו כוס - צריך לחזור ולהתפלל. ואף על גב דזמן הבדלה הוא ג׳ ימים, כמ״ש בסימן רצ״ט, מכל מקום הא לא יתענה ג׳ ימים (פרישה). כלומר דאם אפילו יהיה לו כוס למחר, רק הוא רוצה לאכול - פשיטא דצריך להתפלל ולהבדיל בתפ(י)לה, אלא דאורחא דמילתא דעד יום מחר יכול להסכים בדעתו שלא לאכול. ובתשעה באב שחל ביום א׳ ושכח ׳אתה חוננתנו׳ - אין צריך לחזור ולהתפלל, שהרי יבדיל אחר התענית.

ט כתב הטור: "והיכא שיש לו כוס, שאין צריך לחזור ולהתפלל, מיד כשסיים הברכה - אין לו לחזור, אף על פי שלא פתח בברכה שלאחריה. והר"א כתב: כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה - חוזר, וכן בכל הדברים שאין צריך לחזור בשבילם, כגון 'על הנסים' וכו' עכ"ל. דסבירא ליה להר"א דכל זמן שלא התחיל בברכה שאחריה - לא נקרא חזרה, והוי כעומד באמצע הברכה. ורבינו הב"י בסעיף ד' פסק כהטור דאין לו לחזור, אבל קודם שסיים הברכה, שלא אמר עדיין השם, אפילו אמר 'ברוך אתה' - חוזר ואומר 'אתה חוננתנו' (ב"ח). ואין לשאול דאם כן למה פסקנו בסימן קי"ד לעניין 'משיב הרוח' כששכח, אם לא התחיל 'אתה קדוש' - אומר שם. דלא דמי, דוודאי בדבר שיש חיוב לחזור - לא הוי הפסק, אבל בדבר שאין חיוב - הוי הפסק (מג"א שם סק"ח), ולפי זה כשאין לו כוס - גם בכאן אומר אף כשסיים הברכה. ויותר מזה כתבו, דבאין לו כוס ונזכר קודם ברכת שומע תפ(י)לה - יכול לאמרה בשומע תפ(י)לה (מג"א סק"ג).

י יראה לי דאף על גב דאין צריך לחזור ולהתפלל כששכח 'אתה חוננתנו', וגם בשומע תפ(י)לה לא יאמרנה אם יש לו כוס, דהוי הפסק, מיהו אחר 'יהיו לרצון' - יאמרנה, דאחר התפ(י)לה לא שייך הפסק, ולא גרע מרגיל לומר תחנונים אחר התפלה. ואי משום שאין כאן ברכה כלל - מה איכפת לן, הא קיימא לן דרק כשאומר 'המבדיל בין קדש לחול' - מותר לעשות מלאכה אפילו בלא ברכה, כמו שיתבאר בסימן רצ"ט. ומה שלא הזכירו זה הפוסקים - משום דמילתא דפשיטא היא, ואין זה תקון לתקנת החכמים שתקנו להבדיל בתפ(י)לה, דאין זה הבדלה בתפ(י)לה כיון שהוא לאחר התפ(י)לה. וראיה לזה מ'ענ[י]נו' בסימן תקס"ה, שפסקו שם דאם לא אמרו בשומע תפ(י)לה - יאמרנה אחר התפלה ע"ש, והכי נמי כן. ואין לומר משום דב'ענ[י]נו' יש תחנונים, הא בכאן נמי יש: 'אבינו מלכנו החל עלינו הימים... חשוכים מכל חטא וכו'.

יא עוד כתב הטור: דר"ת סובר דאפילו פתח בברכה שלאחריה - חוזר אם ירצה, וכן סבירא ליה לר"ת דבכל הדברים שאמרו חכמים דאין צריך לחזור, מכל מקום אם רצה - חוזר כשלא סיים תפלתו, וכן עשה מעשה בעצמו, כמ"ש בתוספות סוף פרק תפלת השחר. והרא"ש חולק עליו, דכיון דבעקר רגליו אינו חוזר - כמו כן כשסיים הברכה ע"ש. ורבינו הב"י כתב בסעיף ה': במקום שאמרו שאינו חוזר, אם רצה להחמיר על עצמו לחזור אם סיים תפלתו - רשאי, אבל אם עדיין לא סיים תפלתו - אינו רשאי לחזור עכ"ל, וכוונתו שפוסק כהרא"ש דאסור לחזור כשסיים הברכה, ואומר דאדרבא, בסיים תפלתו - יכול להחמיר ולחזור, והיינו כשיתפלל בתורת נדבה. ועיקר כוונתו דזהו היפך מסברת ר"ת, דלר"ת באמצע - יכול לחזור, ובסיים - אינו יכול, ולדידיה באמצע - אינו יכול, ובסיים אם ירצה - יכול לחזור. אמנם פשיטא דגם לר"ת כשסיים וירצה להתפלל נדבה - מי ימחה בידו (ועיין בטור ובט"ז סק"ג).

יב יש אומרים שאם שכח להתפלל מעריב במוצאי שבת, דמתפלל שחרית שתים - לא יאמר בתפלת התשלומין 'אתה חוננתנו' (מג"א סק"א בשם רדב"ז). ויש מי שחולק בזה, דכיון דבערבית היה חיוב להזכיר, ובתקנה הראשונה בגמרא היתה ההבדלה רק בת(י)פלה, וגם עתה עיקרא דתקנתא היא בתפ(י)לה, ולכן צריך להזכיר (מג"א). ולעניות דעתי העיקר כדיעה ראשונה, דוודאי אם לא היה לו כוס - מחוייב להזכיר כדי לצאת חובת הבדלה בתפ(י)לה, אבל כשהיה לו כוס ויצא חובת ההבדלה, נהי נמי דבהתפלל אחר כך צריך להזכיר, מיהו במתפלל למחר - דמי למי שלא התפלל מנחה בערב שבת, דמתפלל ערבית שתים של שבת, כמ"ש בסימן ק"ח, והכי נמי כן הוא. וביום אי ליכא הבדלה, וחובת הבדלה הרי כבר יצא.

סימן רצה

א כתב הטור בשם רב עמרם גאון: "זה שנהגו לומר 'ויהי נועם' וקדושה דסדרא בנעימה ובאריכות נועם באפוקי שבתא - כדי שישתהו ישראל בהשלמת סדריהם, כדי להאריך לרשעים מלחזור לגיהנם, דבמוצאי שבת צועק הממונה על הרוחות: חזרו לגיהנם, שכבר השלימו ישראל את סדריהם" עכ"ל. ועל 'ויהי נועם' כתב עוד טעם, לפי שהוא מזמור של ברכה שבו בירך משה לישראל בשעה שסיימו מלאכת המשכן, וביום א' נשלמה מלאכת המשכן, כדתניא בברייתא דעשר עטרות (שבת פ"ז:), ולכן אנו אומרים לסימן ברכה על ששת ימי המעשה הבאים לקראתינו לשלום. ונוהגין לכפול פסוק 'אורך ימים וגו', והטור כתב לפי שעל ידי כן נשלם השם היוצא ממנו עכ"ל, ואין אתנו יודע עד מה (עיין מג"א). ולפי פשטותו הפסוק הזה בכל מקום שהוא כופלים אותו, כמו במזמורי שבת ויום טוב בשחרית שגם כן כופלים אותו. ואולי דמ'ויהי נועם' עד אחר 'אורך ימים' יש ט"ז פסוקים, וכופלים אותו לסימן מספר טו"ב. ומתחילין ב'ואתה קדוש' ולא ב'ובא לציון גואל', דאין גאולה בלילה. וגם לא פסוק 'ואני זאת בריתי', דעיקר עסק התורה הוא ביום, כדאיתא בעירובין (ס"ה.): 'אנן פועלי דיממא אנן'. ועוד דאנו רוצים להסמיך פסוקי 'יושב בסתר' ל'ואתה קדוש', כלומר משום שבמזמור זה מבואר איך הקב"ה שומר אותנו: 'יפול מצדך אלף וגו', 'אורך ימים וגו' - לזה אנו מקדישים שמו יתברך. ולכן כשאין אומרים 'ויהי נועם' - אין אומרים גם 'ואתה קדוש', וזהו כשחל יום טוב באמצע השבוע, דליכא ששת ימי המעשה. ועוד ד'ויהי נועם' אמר משה בסיום המשכן, ואז שרתה שכינה, וזהו

׳ואתה קדוש יושב תהלות ישראל׳ (ט״ז). ואם חל היום טוב בשבת שאחר כך - אומרים ׳ויהי נועם׳ ׳ואתה קדוש׳, שהרי יש ששת ימי המעשה. ויש מגמגמים במנהגים אלו, אבל מנהג ישראל תורה.

ב ומבדיל הש״ץ על הכוס כדי להוציא את מי שאין לו יין, ומי שאינו בקי. וכל אחד יכוין לצאת, אבל הש״ץ סתמא כוונתו להוציא לכל. גם יכוין להוציא את הנשים והשומעים חוץ לבית הכנסת, והשומעים מחוייבים לענות ׳אמן׳ על כל ברכה. ואף על גב שהמוציא את חבירו צריכים לישב כדי שיהיה להם קביעות, ואיך יוצאים הציבור כשעומדים, אך כיון שמכינים עצמם לשמוע - הוה כקביעות (תוספות ברכות מ״ג.).

ג ונוהגים לומר פסוקים של ברכה: ׳ויתן לך׳, ׳המלאך הגואל׳, ונדפסו בסידורים. וזה אומרים אף כשאין אומרים ׳ויהי נועם׳ ׳ואתה קדוש׳. אבל במוצאי שבת בחול המועד - אין נכון לאומרם כלל, שאינם ימי מלאכה כלל, והוא זלזול לחול המועד.

ד ונהגו להזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת, ובפיוטים הבנוים על הזכרת שמו, ומתפללים שבמהרה יבא אלינו עם משיח בן דוד. ועל כי אין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יום טוב (עירובין מ״ג.), וגם בשבת יש ספק אם יבא מפני התחומין (שם), ולכן באפוקי שבתא - יש לנו לקוות ולהתפלל שיבא. וגם מפני שיום שבת הוא מעין העולם הבא כולו שמחה, ולמוצאי שבת חוזרת העצבות, ולכן אנו מפיגים בתקוות הגאולה, ומניחים סימנים טובים בפסוקי ברכה ושלום וגאולה, ובהזכרת אליהו הנביא שמסר נפשו על התורה ועל קנאת ד׳ צבאות, וכשנזכירו יגן זכותו עלינו לילך בדרכיו ואורחותיו. ויש אומרים הרבון הנדפס בסידורים שמעט ממנו נמצא בירושלמי פרק ׳אין עומדין׳, וכל מקום ומקום לפי מנהגו.

סימן רצו

א גרסינן בשבועות (י״ח:): ׳כל המבדיל על היין במוצאי שבתות - הוויין ליה בנים זכרים, דכתיב: ״ולהבדיל בין הקדש ובין החול, ובין הטמא ובין הטהור״, ובסוף הפרשה כתיב: ״להבדיל בין הטמא ובין הטהור״, וסמיך ליה: ״אשה כי תזריע וילדה זכר״. ויהיו לו בנים הראויים להוראה, דכתיב: ״ולהבדיל בין הקדש... ולהורות את בני ישראל״. והנה הגם דדרשות אלו הם אסמכתות, מכל מקום אי לאו דעיקר מצות הבדלה לא היתה מן התורה - לא הוה ליה לחז״ל לאסמכינהו אקראי, להבדיל על היין.

ב ובאמת זהו דעת הרמב״ם בריש פרק כ״ט משבת שכתב: ״מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור... וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו: בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה״ עכ״ל. ומן התורה די בתפ(י)לה, ותקנו רבנן על הכוס של יין, ואסמכינהו רבנן אקראי בשבועות שם, והוה הבדלה ממש כקידוש. וזה שאמרו בברכות (ל״ג.) דאנשי כנסת הגדולה תקנו ברכות ותפ(י)לות, קדושות והבדלות, ובתחלה קבעוה בתפלה וכו׳ ע״ש - זהו על הנוסחאות איך ומה. וראיה שהרי גם קידושים אומר כן, וקידוש פשיטא דהוי דאורייתא, אלא על נוסח הקידוש קאמר, וכן בהבדלה.

ג וכן מפורש בסמ״ג (עשין כ״ט) וזה לשונו: ״זכור את יום השבת... וצריך לקדשו בכניסתו וביציאתו... אחת בכניסתו היא ׳זכור׳, ואחת ביציאתו מוזכרת דכתיב גבי ׳שמור׳, שאומר במדרש שזהו על יציאת שבת״ עכ״ל, וגם בספר החנוך כתב כן. וכן כתב המפרש ריש נזיר, שאומר: מיין ושכר יזיר - לאסור יין מצוה. ופריך, מאי ניהו - קידושא ואבדלתא. ופירש המפרש: דכתיב ׳זכור׳, אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מניין וכו׳ ע״ש. ומלשון הגמרא עצמה מוכח כן, דמדמי הבדלה לקידוש על דרשת הכתוב, אלמא דעיקר הבדלה הוי דאורייתא. ובפרקי דרבי אלעזר (פרק כ׳) אומר: דאדם הראשון כשידע שנבדל יום הקדש - אמר ׳ברוך המבדיל בין קדש לחול׳. ואומר שם עוד דכשמבדיל על היין - הקב״ה קונה אותו לסגולתו, שנאמר: ״ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי״ (שם כ, כו), ״והייתם לי סגולה״ (שמות יט, ה) ע״ש, והכוונה דדריש כמו גזירה שוה ׳לי - לי׳ (כן נראה לי), מיהו מכל זה נראה להדיא דהוי דאורייתא.

ד והמגיד משנה שם כתב שיש חולקים, וסבירא ליה דהבדלה הוי רק דרבנן ע״ש, ולדעתם כל הנך קראי הוה אסמכתא בעלמא. ונפקא מינה לדינא לעניין נשים, דאי דאורייתא - גם נשים חייבות, דלכל מילי דשבת שוות. ואי דרבנן, ואין הדבר תלוי בשמירת שבת אלא דבר בפני עצמו, והיא זמן גרמא - אין הנשים חייבות בה (ב״י סוף סימן זה בשם א״ח). ויש אומרים דאפילו אם הוא דרבנן - חייבות, דדומיא דקידוש תקנוה (מ״מ שם).

ה ועל פי זה כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק״ עכ״ל. וכתב רבינו הרמ״א: דעל כן לא יבדילו לעצמן, רק ישמעו הבדלה מן האנשים עכ״ל. ויש מי שהשיג עליו, דאפילו אם הם פטורות - רשאות לברך, כמו שמברכות על כמה מצות עשה שהזמן גרמא כסוכה ולולב וכיוצא בהם (ב״ח ומג״א סקי״א). וזה שאחד מהפוסקים כתב שאינן רשאות להבדיל לעצמן - הכוונה שאינן מחוייבות, אבל אם

ירצו - מותרות (שם בב״ח). ויש מי שמיישב דברי רבינו הרמ״א דדווקא במקום שאנשים חייבים מדאורייתא - דאז רשאות לברך, ולא בהבדלה, למי שסובר דגם אנשים הם רק מדרבנן (ט״ז סק״ז). ותמיהני, הלא לולב כל ימי החג הם דרבנן לבד יום הראשון, ונשים מברכות. ויש מי שרוצה לחלק דדווקא במצות מעשיות יכולות לברך, ולא במצוה שהוא רק דיבור בעלמא (עיין מג״א שם). וגם זה אינו, דהרי גם בהבדלה יש מעשה דשתיית הכוס, ועוד איזה סברא יש לחלק בזה, ועוד דרוב הפוסקים סוברים דהוי דאורייתא ומחוייבות מדין תורה, ויכולות להוציא גם האנשים. ואפילו אי דרבנן - יש סוברים דגם הם דרבנן, ויכולות להוציא, דשניהם דרבנן, וזה הסובר דאין חייבות כלל - הן דיעות יחידאות. ונהי שיש לחוש לעניין שיוציאו האנשים, וגם טוב להן שישמעו מפי האנשים, מיהו זה פשיטא דאם אין מי שיבדיל להן - שיבדילו לעצמן. וראיתי מי שהקשה דאיך יבדילו, והא נשים אינן שותות מכוס הבדלה. ותמיהני על זה, דאטו דינא הוא, מנהגא בעלמא הוא, ולא כולן חוששות לזה, ופשיטא דכשמבדילות צריכות לשתות. וראיתי מי שכתב דאיש שכבר הבדיל - לא יבדיל בשביל נשים, כמו שהאיש אינו מברך על השופר בשביל הנשים כשהוא כבר יצא, כמ״ש בסימן תקפ״ט (א״ר סקי״ח). ולי נראה שאין זה דמיון, דבשופר פשיטא שאין שום חיוב עליהן, אבל הבדלה - לרוב הפוסקים חייבות. ונהי נמי דלמיעוט יש לחוש שמא פטורות, ובוודאי אם יכולות להבדיל לעצמן יותר טוב, אבל אם אין יכולות - מותר ומצוה לאיש לעשות בשבילן הבדלה, שכן דעת רוב הפוסקים (כן נראה לעניות דעתי).

ו סדר הבדלה: יין בשמים נר הבדלה וסימנך י׳ב׳נ׳ה׳. והטעם דיין קודם לכל הדברים - דהוא תדיר והוא הגורם לההבדלה (ברכות ריש פרק ח׳). ומקדימין בשמים לנר, דברכת הבשמים גם כן תדיר לגבי ברכת נר שאינה אלא במוצאי שבת, וא(י)לו בשמים ביכולת לברך כמה פעמים ביום. וברכת המבדיל פשיטא שצריכה להיות בסוף, דהוא העיקר וגמר העניין כמו קידוש. ודיני בשמים בפרטיות יתבארו בסימן רצ״ז, ודיני נר בסימן רצ״ח. ויזהר שלא יהיה הכוס פגום, וגם היין לא יהיה פגום, ופגימת הכוס הוא כשנשבר קצת או סדק גדול, ופגימת היין הוא כשטעמו ממנו, ונתבארו הדינים מזה לעיל בסימן קפ״ב גבי ברכת המזון ע״ש.

ז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: דטוב יותר להבדיל על כוס פגום של יין מעל שכר עכ״ל. ויש מי שאומר דכוונתו במקום שאין שכר חמר מדינה, אבל כשהוא חמר מדינה - טוב יותר על שכר שאינו פגום מיין פגום (מג״א סק״ה), ואינו מותר להבדיל על פגום אלא אם כן אין לו משקה אחרת כלל (שם). ולא משמע כן, דרבינו הרמ״א קאי על מקום שהשכר הוה חמר מדינה, דמיירי מזה מקודם ע״ש. והאמת דסבירא ליה דיין פגום טוב יותר משכר שאינו פגום (א״ר סק״ה), דהא גם בברכת המזון נתבאר לעיל סימן קפ״ב דבדיעבד יוצאין בפגום ע״ש. ומכל מקום לעניין דינא - אין הכרע בזה, והגדולים הסכימו דשכר שאינו פגום - טוב יותר מיין פגום (הגר״א והגר״ז).

ח בבית הכנסת מתחילין מברכת ׳בורא פרי הגפן׳, וכל בעל הבית בביתו מתחילין בפסוקים לסימן טוב והצלחה: ׳הנה אל ישועתי׳, ׳ושאבתם מים בששון׳, ׳לד׳ הישועה׳, ׳ד׳ צבאות עמנו׳, ויש מוסיפין גם ׳ד׳ צבאות אשרי אדם׳, ׳ד׳ הושיעה׳, ׳ליהודים היתה אורה׳, ומסיימין ׳כן תהיה לנו׳ ואומרים ׳כוס ישועות אשא׳. ולמה אין אומרים אותם בבית הכנסת - כדי ללמד להההמון שאין זה מהבדלה, ועוד דכיון דאמרו מקודם ׳ויתן לך׳ - הרי כבר אמרו הרבה פסוקים לסימן טוב.

ט וכתב רבינו הרמ״א דבשעת הבדלה יתנו עיניהם בכוס ובנר עכ״ל, וזהו מהטור בסימן רצ״ט שכתב: ״והעונים אמן - צריך שיתנו עיניהם בכוס ובנר״ ע״ש. ויש מי שפירש דגם המבדיל צריך ליתן עיניו בכוס ובנר (דה״ח), ולא משמע כן מלשון הטור כמובן. מיהו בעל כורחו צריך לומר כן, שהרי זהו אחד מעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה - ליתן עיניו בו (ברכות נ״א.), וכמ״ש לעיל סימן קפ״ג, וממילא דבכאן שיש גם נר - צריך ליתן עיניו גם בנר. אלא דהטור קאמר דאפילו השומעים צריכים, וכל שכן המבדיל בעצמו, והטעם מזה - כדי שלא יסיחו דעתם מזה. ולא הצריכו גם ליתן עיניהם בהבשמים, לפי שאין הבשמים מעכבים בהבדלה, וכמה פעמים שמבדילין בלא בשמים.

י עוד כתב: שנוהגין לשפוך מכוס של יין על הארץ קודם שיסיים בורא פרי הגפן, כדי שלא יהיה הכוס פגום. וטעם השפיכה, דאמרינן בעירובין (ס״ה.): כל בית שלא נשפך בו יין כמים - אין בו סימן ברכה, ועושים כך לסימן טוב בתחלת השבוע, גם שופכים מן הכוס לאחר הבדלה ומכבין בו הנר ורוחצין בו עיניו משום חבוב המצוה עכ״ל. והנה זה שכתב שנוהגים לשפוך כדי שלא יהיה הכוס פגום - אין לזה הבנה כלל, והלבוש כתב שלא ישפוך בתחלת הברכה - כדי שלא יברך על כוס פגום ע״ש. ואינו מובן, דזה אינו פגום, דפגום מיקרי כששותין ממנו. וגם בלבוש כתב שישפוך כשמתחיל הברכה, וזה תמוה יותר, דאם כן סוף הברכה הוי פגום, אם זה נקרא פגום (ט״ז סק״א). ועוד דאין לך בזיון גדול מזה לשפוך על הארץ אחר הברכה (שם), וכן מפורש בספר חסידים (סימן קי״א). ויש מי שפירש דוודאי פגום לא מיקרי אלא כששתה ממנו, והך פגם הוא לשון בזיון, כלומר דאם ישפוך אחר

הברכה - הוי בזיון כמ״ש, ולכן שופך קודם סיום הברכה (מג״א סק״ב). וגם זה תמוה, דאם יש בזיון בגמר הברכה - וודאי דיש בזיון גם קודם כלות הברכה.

יא ובאמת כתבו מפרשי הש״ע שלא לעשות כדבריו, אלא בשעה שממלאין הכוס להבדלה - ממלאין אותו על כל גדותיו בעניין שישפך גם מעט על הארץ (ט״ז ומג״א שם), וכן מנהג העולם. ויש שמערערים גם על זה, וכתבו לבטל השפיכה לגמרי משום ביזוי משקה, אך אפשר דבמעט אין קפידא (שם). ואני אומר דגם כוונת רבינו הרמ״א כן הוא, ואדרבא תיקן יותר מפני שחושש לביזוי משקה, וגם לא רצה לבטל המנהג לגמרי, לכן יעץ לעשות באופן זה, והיינו דזה שכתב לשפוך מכוס - אין כוונתו לשפוך בידים, וראיה לזה שלא כתב לשפוך מן הכוס, כמו שכתב בסוף: ׳שופכין מן הכוס לאחר הבדלה׳. אלא דהכי פירושו: שלא ישפוך הרבה על כל גדותיו, בעניין שבעת מילוי הכוס ישפך על הארץ, דיש בזה ביזוי כמ״ש. אלא ימלאנו מלא ממש כדין כוס של ברכה, אך בשעה שמתחיל הברכה ומנענע היד מעט - ממילא שישפך מעט. אך יזהר שלא ישפך הרבה, ויהיה פגם להכוס שלא יהיה מלא, אבל מעט - עדיין הוא מלא, דאי אפשר לצמצם. וזה שכתב: ׳כדי שלא יהיה הכוס פגום׳ - הכי פירושו: שישפך בכדי שלא יהיה פגום, כלומר להזהר לבלי ישפך הרבה, וכן ראוי לעשות. וזה שכתב: ׳קודם שיסיים בורא פרי הגפן׳ - זהו כשמתחילין מהברכה, ואם מתחילין מ׳הנה אל ישועתי׳ - ישפך אז, ועיקר כוונתו אדרבא לבלי לשפוך במתכוין, אלא מתוך שהוא מלא ממש כשיטלו בידיו ויתחיל ההבדלה והיד תנוע קצת - ישפך ממילא. ובסוף כתב לשפוך מן הכוס לאחר הבדלה, כלומר לאחר שתייה, ושופכין ממש על השלחן או בכלי ומכבין בו הנר, ורוחצים העינים משום רפואה ומשום חבוב מצוה. (ובמרדכי ריש יומא הביא תשובת הגאונים שנותנים מים לכוס הבדלה ושותים, ומה שנשתייר רוחצים הפנים כדי לחבב המצוה, ושירי מצוה מעכבים את הפורעניות ע״ש)

יב אין מבדילין על הפת, דדווקא קידוש שצריך במקום סעודה - שפיר מקדש עליו ואוכל הסעודה, דהיא שייכה להקידוש, אבל הבדלה - אינו עניין לפת, ובהכרח להבדיל על משקה. וביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, שיש בו קידוש שהוא נאמר על הפת: יש אומרים שאגב הקידוש מבדילין גם כן עליו, ויש אומרים שיותר טוב לעשות הקידוש וההבדלה שניהם על השכר או שאר משקה. והעיקר כסברא ראשונה, דכיון דמוכרח לאכול - הרי ההבדלה שייך גם כן אל הפת, ולא עדיפא מקידוש.

יג ואם אין לו יין - מקדשין על השכר או על שארי משקין כשהם חמר מדינה, חוץ מן המים, דאף על גב דרוב שתייתם מים, מכל מקום כיון שאין בזה שום חשיבות - אין מבדילין עליו. ונראה לי דאפילו מים מתוקנים, כמו אצלינו מי סעלצי״ן או לימאנא״ד או מים שנתנו בו דבש לטעם או שאר מין פירא - מכל מקום סוף סוף הוא מים, ואין מבדילין על זה. וכבר כתבנו בסימן ער״ב סעיף י״ד דכשאין שום דבר שביכולתו לשתות - מבדילין על החלב או על טה מתוק, ואין זה כסתם מים, כיון שהוא מבושל ולא נקרא מים. וכתב רבינו הרמ״א: דנהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין, משום דחביב עליו עכ״ל. ויש מי שכתב על זה דדווקא במקום דהוי שכר חמר מדינה, אבל באשכנז - אסור (מג״א סק״ו), כלומר כיון דמצוי שם יין. אמנם הלשון לא משמע כן, דאם כן מאי אירא במוצאי פסח משום חבוב, הא בלאו הכי מותר כמו שנתבאר. ונראה דאפילו במקום שיש יין אלא שרגילין גם בשכר, והוי השכר גם כן חמר מדינה, ולכן בכל השנה מחוייב להבדיל איין, ורק במוצאי פסח מבדיל אשכר משום חביבות (וכן מבואר מתוך דברי הט״ז סק״ג ע״ש).

יד ואם אין לו יין ולא שכר ולא שאר משקה להבדלה: יש אומרים שמותר לו לאכול, ויסמוך על הבדלה שבתפ(י)לה או יאמר ׳המבדיל׳ בלא כוס ולא בברכה, דברכה אינה אלא על הכוס, אלא בלא ברכה, כעין שיתבאר בסוף סימן רצ״ט (עיין מג״א סק״ז וצ״ע אם כוונתו בברכה ומדמה לברכת המזון ואין זה דמיון כלל ועיין פרמ״ג ודו״ק)ובאמת כן הדעת נוטה, דלמה יתענה כיון שאין לו כוס, ואם כן אם כל השבוע לא יהיה לו כוס - לא יאכל?! והגם דמצינו בפסחים (ק״ז.) באמימר שלא אכל - זהו ממדת חסידות, ולא מדינא. ויש אומרים דוודאי אם לא יהיה לו עד למחר בלילה - לא נאמר לו להתענות כל היום, אמנם אם מצפה שמחר יהיה לו כוס - אסור לו לאכול היום עד למחר שיבדיל. ואף על גב שמצוה לאכול במוצאי שבת, כמ״ש בסימן ש׳, מיהו בלא הבדלה - אזדא לה המצוה. ולכן למי שסובר בסעיף י״ב דיום טוב שחל במוצאי שבת אין מבדילין על הפת, ואין לו שום משקה - לא יאכל עד למחר אם יצפה שיהיה לו כוס למחר. ואף על גב דמצוה לאכול בלילה ביום טוב, מכל מקום כיון דלא הבדיל - אזדא לה מצותה. (וזהו כוונת המג״א סק״ח) אמנם כבר פסקנו שם, דהעיקר לדינא דאז מבדילין על הפת.

טו וכעניין זה, למאן דסבירא ליה דאין ברכת המזון בלא כוס, ואין לו אלא כוס אחד, ואם יבדיל עליו לא יהיה לו כוס לברכת המזון: אם מצפה שמחר יהיה לו כוס - יבדיל עתה ולא יאכל עד למחר, ואם אין מצפה גם על למחר - מוטב שיאכל קודם שיבדיל ויברך עליו ברכת המזון, ולא ישתה עדיין עד שיבדיל וישתנו. אמנם להסוברים דאין ברכת המזון טעונה כוס - יבדיל על הכוס ויאכל, ויברך ברכת המזון בלא כוס. וכל זה מירי שלא היה לו הכוס

אלא רביעית בצמצום וכבר מזוג כראוי, ואם יוסיפו מעט מים - יקלקלו אותו, דאם לא כן - הא אפשר להבדיל ולשתות מעט, ולהוסיף עליו מים אחר כך מעט להשלימו לרביעית, ומברך עליו ברכת המזון. ואף על גב דלכתחלה צריך לשתות מלא לוגמיו, אך במקום דלא אפשר - יוצאין אפילו בשתייה מועטת, וכמ״ש בסימן רע״א סעיף ל׳ ע״ש. ולדידן - לא שייך דין זה כלל, דאין אנו רגילין כלל בכוס לברכת המזון.

טז מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהבדלה - יקנה להבדלה, דקידוש אפשר בפת, ואפילו קידוש היום דלא אפשר בפת - מכל מקום הבדלה קודמת, דלהרבה פוסקים הוי דאורייתא, כמ״ש בריש סימן זה, וקידוש היום לכולי עלמא דרבנן. ועוד דגם קידוש היום בדוחק גדול יוצא בפת, כמ״ש בסימן רפ״ט, מה שאין כן בהבדלה. ואם אין ידו משגת לקנות שמן לנר חנוכה ויין להבדלה - נר חנוכה קודם אף שהיא דרבנן, משום פירסומי ניסא, וכבר כתבנו בסימן רע״א דפת לאכול קודם לכל הדברים ע״ש.

יז רבינו הב״י פסק דהבדלה מיושב, והטעם דכל דבר שמוציא לאחרים - צריך להיות בקביעות. ורבינו הרמ״א פסק דמעומד, וכן נוהגין במדינות אלו. והטעם, דללוות את המלך - צריך להיות מעומד. ואי משום קביעות, כיון שכולם מכינים את עצמם לכך - הוי קביעות גם בעמידה (תוספות ברכות מ״ג.), ומכל מקום יש מהגדולים שעושים מיושב (וכ״מ מהגר״א סק״ו). וכתב רבינו הב״י בסעיף ו׳: שאוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו עכ״ל, משום דעל מה שמברכין - צריכין לאחוז אותו דבר בימין, שהיא היד העיקרית. ודע, דהאחיזה בשמאל - אינה חובה כלל, ולכן אצלינו אין מחזיקין הבשמים בשעת ברכת היין, וכשמברכין על הבשמים - מניחין הכוס על השלחן, ונוטל הבשמים בימינו. אלא דהכוונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל, אבל אין זה בהכרח.

יח אפילו שמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת, אם נתכוונו שלא לצאת או אפילו בספק, שלא נתכוונו לצאת ודרכן תמיד לעשות הבדלה בבית - מבדילין בבית. ולא מיקרי זה שמרבה בברכות חנם, כי אדרבא כל בעל הבית טוב שיבדיל בביתו. ויש מי שאומר דתלמיד חכם אין להם לסמוך על הבדלה שבבית הכנסת (סמ״ע בחושן משפט סימן רצ״א סקכ״ז), ואם שאין שום טעם בזה וחלקו עליו (מג״א סק״י) - מכל מקום וודאי דכל בעל הבית טוב שיבדיל בביתו. אך אם דרכן לסמוך תמיד על הבדלה שבבית הכנסת - בספק יצאו, אם לא שנתכוונו שלא לצאת. וכבר בארנו בריש סימן זה דהרבה פוסקים סוברים דהבדלה דאורייתא, ונשים חייבות כאנשים ע״ש.

סימן רצז

א הטעם מבשמים להבדלה, מפני שבשבת יש נשמה יתירה, ובמוצאי שבת הולכת מהאדם, ויש כאן חלישת הדעת, והבשמים מחזקים הנפש, דכל ריח טוב מחזק הנפש. ועוד דבשבת גם הגיהנם במנוחה, ובמוצאי שבת מתחיל לשרוף, ואשו של גיהנם מסריח והנפש נחלש מזה, ונצרך לתמכו ולסעדו. ואף על גב דכל אלו טעמים רוחניים - מכל מקום כל נפש מישראל מרגיש בזה, וסימן מובהק לזה דכל איש ישראל במוצאי שבת מוצא את עצמו בהשתנות, ואף על גב דאיהו לא חזי - מזלא חזא, ושני הטעמים צריכים זה לזה (ב״ח). ולכן במוצאי יום טוב - אין מברכין על הבשמים, משום דביום טוב ליכא נשמה יתירה. ובמוצאי שבת שחל ביום טוב - גם כן ליכא בשמים, מפני שהגיהנם שובת גם ביום טוב.

ב וכיון שאין הבשמים מעיקרי דיני הבדלה, לכן אם יש לו בשמים - מברך, ואם לאו - אין צריך לחזור אחריהם. וקל וחומר הוא מאור, דעיקר ברכתו הוא במוצאי שבת - מכל מקום אין צריך לחזור אחריו (ברכות נ״ג.), ויתבאר בסימן הבא, וכל שכן בשמים שאינו אלא להשיב את הנפש - דאין צריך לחזור אחריו. ומיהו המדקדקים רואים שיהיה להם בשמים להבדלה, וכן עושים כל יראי ד׳.

ג אין מברכין אלא על בשמים העשוי כדי להריח, והיינו בשמים שבחנות ושבבית העשוי לריח טוב. אבל אם העמידו הבשמים להעביר ריח רע או זוהמא, כגון בשמים שהעמידו אצל בית הכסא כדי שיעביר הסרחון או בשמים שהעמידו למעלה ממטתו של מת וכיוצא באלו - אין מברכין עליהם, שאין עשויים לריח טוב אלא להעביר הריח הרע. וכן בשמים שבמסיבת עובדי כוכבים, שסתם כוונתן לעבודתם - הוה איסורי הנאה, ופרטי דין זה נתבאר בסימן ריי״ז ע״ש. ואם בירך על אחד מכל אלו - לא יצא, וברכתו קרוב לבטלה, אף על פי שהריח מהם ריח טוב, לפי שאינן לריח טוב אלא להעביר הרע, והטוב ממילא אתי. ולכן צריך לחזור ולברך על בשמים אחרים אם יש מוכנים בביתו, ואין כאן חשש ברכה שאינה צריכה, שהרי רשאי תמיד לברך על בשמים אחרים ולא בשביל מוצאי שבת, וכל שכן במוצאי שבת. וכן על בשמים של ערוה, כגון התלוי בצוארה או בידה, אף על פי שעשוי להריח - אין מברכין, שמא יבא מזה לידי הרגל דבר כמ״ש שם. ובזה נראה דבדיעבד אין צריך לחזור ולברך, כיון שהוא רק משום גזירה. וכן בשמים העשוי להעביר הזיעה - אין מברכים, וכן על מוגמר שמגמרים בו את הכלים או המריח בכלים מוגמרים - הוה ברכה לבטלה, וחוזר ומברך,

וע״ש בסימן רי״ז פרטי דינים בזה. ואין מברכין מכלי שדוכין בה בשמים אף על פי שמריח, דהריח נעשה ממילא ולא נעשה להריח (ט״ז שם ססק״ב), וכן בכל ריח שאין לו עיקר - אין מברכין עליהם, כמ״ש שם.

ד בסימן רט״ז נתבארו דיני ברכת הריח, שיש מהם שמברכין ׳בורא עצי בשמים׳ או ׳עשבי בשמים׳ או ׳הנותן ריח טוב בפירות׳ או ׳בורא שמן ערב׳, והברכה הכללי[ו]ת הוא ׳בורא מיני בשמים׳ - שיצא בברכה זו על כל מיני בשמים, כמו ברכת ׳שהכל׳ במידי דאכילה ושתייה. ולכן המנהג אצלינו לברך ׳בורא מיני בשמים׳ בשעת הבדלה על כל מין בושם שמריחים, לפי שאין הכל בקיאין בדיני ברכת בשמים, לפי שאין אנו מורגלים בבשמים, ולכן אנו מברכין על הכל ׳בורא מיני בשמים׳.

ה יש מפלפלין אם מברכין על פלפלין ברכת בשמים, ומימינו לא שמענו זה, ואין מברכין (עיין מג״א וט״ז סק״ה). ועל זנגביל שקורין אינגבע״ר כתוש - יכול לברך (באה״ט בשם ע״ש), וכל שכן על צימרינ״ג שיכול לברך. ויש אומרים דאפילו על פת חם מבדילין (עיין ב״י ומג״א), ולא שמענו מי שעשה כן. ושקים מליאים בשמים שמשימין האינם יהודים תוך קנקני היין, כמו שהמנהג בארצות הקדם, אף על פי שמותר להריח בהם, מפני שנעשים שהם יתנו הריח ביין ולא היין בהם - ומכל מקום אין מבדילין עליהם, דמאיס לדבר מצוה. וכתב רבינו הב״י דנהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר עכ״ל, לפי שנעשה בו מצות ד׳ מינים בסוכות - ראוי לעשות בו עוד מצוה. ורבינו הרמ״א כתב דיש אומרים דאין לברך על הדס היבש דאינו מריח, רק יברך על שארי בשמים, וכן נהגו במדינות אלו. ויש להניח גם הדס עם הבשמים, דאז עושים ככולי עלמא עכ״ל. ואנחנו לא נהגנו גם בזה, כי הדסים שלנו מתייבשים והולכין לאבדון, וגם אין מריחין רק בדוחק, ולכן לא נהגנו בזה.

ו בסימן תרכ״ד יתבאר דביום הכיפורים אין מברכין על הבשמים במוצאי יום הכיפורים, ואפילו חל בשבת, לפי שמפני התענית לא היה בו נשמה יתירה ע״ש. ומכל מקום המתענה בשבת תענית חלום - מברך על הבשמים, שהרי אכל בלילה ולא הלכה ממנו הנשמה היתירה. מה שאין כן ביום הכיפורים (מג״א), שהרי גם ביום הכיפורים יש חולקים כמ״ש שם, ולכן במוצאי שבת - פשיטא דמברכין על הבשמים אף כשהתענה.

ז כתב רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״מי שאינו מריח - אינו מברך על הבשמים, אלא אם כן נתכוין להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך, או מי שאינו יודע ומוציאו״ עכ״ל. ויש חולקים בזה (ט״ז ומג״א), דאין בשמים נקרא מברכת המצות, שנאמר על זה ׳אף על פי שיצא - מוציא׳, שאין הבשמים עיקר בהבדלה, שאינן אלא להשיב את הנפש. ואף על פי שעל כל פנים תקנו בשמים בהבדלה - מכל מקום הא הרבה מברכין בלא בשמים כלל. ופשיטא שהמבדיל לאחרים והוא אינו רוצה להריח עתה, שכבר הריח - לא יברך ברכת בשמים אלא השומעים יברכו, ומיהו אם רוצה להריח - יכול לברך, דהא יכול להריח כמה פעמים שירצה. ודע, כי ברכת בשמים לא נהגו השומעים לצאת בברכת המברך אלא מברכין לעצמם, וכן בברכת הנר.

סימן רצח

א מברכין על האור במוצאי שבת, לפי שבו נברא האור של אש (פסחים נ״ד.). ובמוצאי שבת נתן הקב״ה דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זה בזה - ויצא מהן אור (שם). ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כ׳) איתא: דבין השמשות של שבת היה אדם הראשון יושב ומהרהר בלבו, ואומר אוי לי שמא יבא הנחש שהטעה אותי בערב שבת. נשתלח לו עמוד של אש להאיר לו ולשמור מכל רע. ראה אדם לעמוד של אש ושמח בלבו, ואמר עכשיו אני יודע שהמקום עמי, ופשט ידיו לאור האש וברך ׳בורא מאורי האש׳ עכ״ל. ועוד אומר שם: כשהרחיק ידיו מהאש אמר אדם - עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדש מיום החול, שאין לבער אש בשבת, אמר ׳ברוך המבדיל בין קדש לחול׳ עכ״ל. (הלבוש כתב שנברא במוצאי שבת, דהיינו ביום ראשון שנברא בו האור ע״ש, וכבר השיג עליו בא״ז וא״ר ע״ש)

ב ואין לשאול דאם כן למה אין מברכין על שארי דברים שנבראו, דשאני נר שנאסר בשבת והוה כא(י)לו מתחדש עתה (מג״א סק״א בשם הרשב״א). כלומר אף על גב דעיקר טעם הברכה במוצאי שבת על הנר הוא משום דתחלת ברייתו הוא, ורק במוצאי יום הכיפורים הוה הטעם מפני שכל היום היה אסור בו, ולכן ביום הכיפורים בעינן דווקא אור ששבת, כמ״ש בסימן תרכ״ד, ובשבת לא בעינן אור ששבת, מכל מקום גם טעם זה בעל כורחו יש בשבת, ומי גרע שבת מיום הכיפורים, והרי גם בשבת היה אסור בו ושבת חמירא מיום הכיפורים, דשבת הוא בסקילה ויום הכיפורים הוא בכרת. אלא דהכי קאמרינן: דבשבת אין צריך אור ששבת, משום הטעם דתחלת ברייתו הוא, אבל מכל מקום בעל כורחו - גם טעם זה יש, ולכן תקנו ברכה על זה ולא על שארי דברים המתחדשים. ועוד נראה לי דאין זה שאלה כלל, דכאן אנו מברכים על חידושו מפני שאנו נהנים מאורו, מידי דהוה אאור השמש שאנו מברכים בכל יום ׳יוצר המאורות׳, אבל על שארי דברים שנתחדשו - לא שייך ברכה. ואדרבא התוספות בפסחים (נ״ג: ד״ה ׳אין׳) הקשו למה אין מברכין בכל שעה שנהנה מהאור, דהא אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. ותירצו דזהו כשהגוף נהנה, ולא הנאת העין בלבד, וזה שמברכין על

השמש - מפני שמתחדש בכל יום ע״ש, מיהו על כל פנים הא יש הנאה בזה, ואין זה דמיון לשארי דברים שנבראו. והגם דמכל מה שברא הקב״ה בעולמו יש הנאה לאדם - מיהו אין דמיון להנאת האור, שההנאה באותה רגע שמדליקין אותה.

ג אמרינן בברכות (נ״ג:): אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על המצות, ואם אין לו אור - אין צריך לחזור אחריו (רש״י). והטעם: דלהבדלה אין לה שייכות, שהרי כשחל תשעה באב במוצאי שבת - מברכין על האור גם בלא הבדלה, אלא שסידרו זה בשעת הבדלה. ובעיקר ברכתה אינה חיובית כל כך, דאי משום ההנאה - הרי אין אנו מברכין על הנאתה תמיד כמ״ש, ועיקר טעמה הוא משום שאז נברא האור, וכן מפני שהיתה אסורה כל היום, ואיזה חובה יש בזה. ואינה חובה יותר מברכת שהחיינו, דקיימא לן שהוא רשות (עירובין סוף פרק ג׳).

ד ודע דהרמב״ם בפרק כ״ט והטור שכתבו דין זה לא חלקו בין שבת ליום הכיפורים, ומהרמב״ם מבואר להדיא דאשניהם קאי ע״ש, והטור, אם שלא הזכיר יום הכיפורים בסימן זה, אך גם בסימן תרכ״ד לא הזכיר שביום הכיפורים מחוייב לחזור אחר האור. ורבינו הב״י כתב בסעיף א׳: ״מברך על הנר... ואין צריך לחזור אחריו. והני מילי במוצאי שבת, אבל במוצאי יום הכיפורים - יש אומרים שמחזר אחריו״ עכ״ל. וזהו דעת הראב״ד שהביא הרשב״א בברכות שם, וזה לשונו: ״אבל על אור ששבת ביום הכיפורים - איכא למימר דמהדר, שמברך להבורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים, שכל היום היה אסור להשתמש בו ועכשיו מותר בו״ עכ״ל. ואיני מבין, דאטו בשבת אינו כן, וכי בשביל שבשבת יש גם טעם דתחלת ברייתו מיגרע גרע? ! וצריך לומר בכוונתו, דנהי דגם בשבת יש טעם זה, מכל מקום עיקרא דתקנתא בשבת לא היה מטעם זה, דלכן לא בעינן בשבת אור ששבת. ועוד קשה, דברכה על הבדל היום הלא מברכין בהבדלה: ׳המבדיל בין קדש לחול׳ וכלול הכל, וצ״ע. ותמיהני שלא הביא דהרמב״ם והטור לא סבירא ליה כהראב״ד, וצ״ע. ומי שאין לו כוס להבדיל, מכל מקום כשרואה אור - מברך ׳בורא מאורי האש׳, וכן מברך על הבשמים, דאין להם שייכות לעצם הבדלה כמ״ש.

ה הברכה הוא ׳בורא מאורי האש׳ ולא ׳מאור האש׳, והטעם אמרו חז״ל (שם), משום שיש כמה מיני אור בהאש: שלהבת אדומה ולבנה וירקרוקת (רש״י). ואמרינן ׳בורא׳ ולא ׳ברא׳, שכן לשון הכתוב: ״יוצר אור ובורא חשך׳ (שם). ואם אמר ׳מאור האש׳ - לא יצא (ב״ח), ולפי זה - הוא הדין אם אמר ׳ברא׳, מפני ששינה ממטבע שטבעו חכמים. אמנם לפי מ״ש לעיל בסימן קס״ז, אם אמר רק העניין - יצא, שהרי מבואר שאם אמר במקום ברכת המוציא ׳בריך רחמנא׳ - יצא ע״ש, ולכן גם כאן אם אמר ׳ברא׳ - יצא (שם) אך ב׳מאור׳ - לא יצא, דזהו כעין דובר שקרים, דמשמע שברא רק מאור אחד, ובאמת יש הרבה מאורות כמ״ש (א״ר ואין צריך לדוחק המג״א ע״ש). ונוהגים לעשות הבדלה מנר של שעוה (מג״א), ונראה הטעם משום דצריך להיות אבוקה, וזה נעשה על פי כמה נרות הקלועים זה בזה, וזה אי אפשר לא בשל שמן ולא בשל חלב אלא בשל שעוה, והחוש מעיד על זה. (ובפרי עץ חיים שער השבת פרק כ״ד יש בזה טעם על פי הקבלה, כי ׳דונג׳ בגימטריא ס״ג, אחד מצירופי הויה ברוך הוא, ושעוה הוא ש״ע נהורין המאירין לאותיות ו״ה, ע״ש ודו״ק)

ו אמרינן בפסחים (ק״ג:) דאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. כלומר דיוצאין אף בנר אחד, אך למצוה מן המובחר - צריך אבוקה. והטעם, כדי שיהיה אור גדול, וגם בה ניכר הג׳ מאורות היטב. וכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳ דיש מי שאומר דאם אין לו אבוקה - צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה, חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית עכ״ל, ולא נודע לנו טעם דבר זה. ובמרדכי שם כתב להיפך, דאם יש נר בבית - אין צריך לחזור אחר אבוקה ע״ש, והמנהג כרבינו הב״י. ועוד נוהגים כשאין אבוקה סומכים נר לנר, והוה כאבוקה, וכן שתי פתילות בנר סמוכות זה לזה - הוה כאבוקה. ולא יעשה אבוקה מעצים, דבזיון הוא, וגם לפעמים יש מהם ריח זפת ומאיס. ואבוקה דשעוה הוה כשקלועים זה בזה, וכן המנהג פשוט ואין לשנות. (ועיין מג״א וא״ר)

ז אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, כלומר שיהנה מאורו, והיינו שיהיה סמוך לו כל כך עד שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת, ששוים בגדלן אך הצורות משונות, וצריך לזה היכר טוב. ונוהגים להסתכל בכפות הידים ובצפרנים, וזה לשון המרדכי בריש יומא: ״כתוב בתשובות הגאונים... ומה שאנו מסתכלים בצפרנים - משום דאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, עד שירגיש בוהק האור של נר הבדלה, ואף כי זוכרים על צפרניו של אדם הראשון עכ״ל. ובפרקי דרבי אלעזר (פרק כ׳) אומר: ״פושט את ידיו לאור האש ומסתכל בצפורניו שהם לבנות מן הגוף, ואומר ברוך וכו׳״ עכ״ל.

ח וזה לשון הטור: ״מסתכלין בצפרנים לראות שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע, כמו שמכיר בין צפורן לבשר... ונהגו הראשונים להביט בשרטוטי הכפים... שיש בשרטוטי פיסת היד סימן להתברך בו. ועוד מנהג אצלינו להביט בצפרנים, ואומרים מפני שהם פרות ורבות לעולם״. (ופריה ורביה הוי סימן ברכה)ורבינו הרמ״א כתב שיש לראות בצפרני יד ימין ולאחוז הכוס ביד שמאל, ויש לכפוף האצבעות לתוך היד שאז רואה הצפרנים עם הכפות בבת אחת, ולא יראה פני האצבעות שבפנים עכ״ל. והאגודל כופפין לתוך היד שלא יתראה חוצה, והמנהג לכפוף האצבעות לתוך היד

כמ״ש, ואחר כך פושטין אותן ורואין מאחוריהן (מג״א סק״ה). ומנהגי ישראל תורה, ומיוסד על פי הזוהר, ונראה דרק ביד הימין יעשה כל אלה ולא בהשמאלית (וכן כתב בפרי עץ חיים שם ובמ״ח ובש״ת).

ט ואף על גב דלא בעינן אור ששבת כביום הכיפורים - מכל מקום בעינן נר שלא נעשה בו עבירה, והיינו שלא הודלק בשבת. ולא מיבעיא אם הדליקה הישראל, אלא אפילו הדליקה אינו יהודי, שמותר לו, מכל מקום כיון שהאור הזה א(י)לו הדליקה הישראל היה עבירה בזה - אין מברכין עליו, ואפילו בדיעבד לא יצא (מג״א סק״ו). ונר שהודלק בהיתר בשבת, כגון לחולה שיש בו סכנה על ידי ישראל, ושאין בו סכנה על ידי אינו יהודי, וכן ליולדת כשהדליקו - מברכין עליו, שהרי אין כאן עבירה, ואדרבא יש כאן מצוה דפקוח נפש. וזהו ההפרש מנר שהדליקה אינו יהודי, דהגם שאין כאן עבירה - מכל מקום גם מצוה אין כאן. וכל שהודלק בשבת שלא במצוה - נעשה עבירה קרינן בה, אף על גב שאינה עבירה ממש, אלא כלומר דלגבי הנר עצמה יש בה דרא דעבירה א(י)לו ישראל הדליקה. ואין מברכין על נר שהדליקה לפני עבודת כוכבים, אפילו דולקת מאתמול או הדליקוה במוצאי שבת - מפני שאסורה בהנאה. ויש מי שאומר דאינו יהודי כשהדליק לצורך חולה שאין בו סכנה - מיקרי שלא שבת ממלאכת עבירה, ורק בחולה שיש בו סכנה - מותר בין שהדליק הישראל ובין אינו יהודי, אבל לחולה שאין בו סכנה שהדליק האינו יהודי - הוה כמדליק לעצמו (א״ר סק״י), ואינו מוכרח.

י אינו יהודי שהדליק את הנר במוצאי שבת מנר של ישראל - מברכין עליו, ופשוט הוא. וכן ישראל שהדליק את הנר מנר של אינו יהודי שהדליקו בשבת - מברכין עליו, דאף על גב דבנר הראשון נעשה עבירה - מכל מקום עתה מברך על תוספת דהתירא. ומכל מקום בכהני גווני אינו יהודי שהדליק מנר של אינו יהודי - אין מברכין עליו, דגזרינן משום הראשון, וכיון שאינו אלא משום גזירה - לכן מותר בדיעבד (מג״א סקי״א). וכן ישראל שהדליק נר מנר של עבודת כוכבים - גם כן מותר (שם סק״ח), ואף על גב דשלהבת שלה אסורה בהנאה - זהו כשקשורה בגחלת ולא כשנפרד ממנה, דשלהבת אין בה ממש. ומיהו לכתחלה אסור להדליק משלהבתה, דאסור ליהנות ממנה. (עיין מג״א סק״י שכתב בשם מ״ע דאינו יהודי שהדליק נר לחולה ממדורה שלו - אסור לברך עליו, וכן כשהוציא אש במוצאי שבת מעצים ואבנים - אסור ע״ש, והדברים תמוהים. אמנם גם להמג״א בדיעבד מותר, ונהי דהדין הראשון אפשר לדחות לאינו יהודי מאינו יהודי, אם כי לעניות דעתי כשהדליק לחולה שאני, מכל מקום יש לומר כן. אבל הדין השני - איני רואה בו שום איסור, וכן נראה לי מדברי תר״י ע״ש. וזה שאמרו: ׳היה מהלך חוץ לכרך, אם רוב כותים - אסור׳, זהו מפני שחוששין שהדליקו קודם הלילה, אבל כשהדליק בלילה - למה יאסור, וצ״ע ודו״ק)

יא היה הולך חוץ לכרך וראה אור ויכול להשתמש לאורו, אך אינו יודע של מי הוא האור: אם בעיר רוב אינם יהודים - אין מברכין עליו, דחיישינן שהדליקו קודם הלילה, והוה נר שהדליקו באיסור כמו שנתבאר. ואם רובן ישראל, או אפילו מחצה על מחצה - מברכין עליו, דאין זה מאיסורים שנצריך רוב דווקא. ומיהו להיפך לא אזלינן בזה בדיני איסורים לומר ׳כל קבוע - כמחצה על מחצה דמי׳, ויהיה מותר אפילו ברוב אינם יהודים, דסוף סוף האור הזה הוא של האינו יהודי, ומה יועיל לזה דין קבוע, ודין זה אינו דומה לאיסורים. (עיין מג״א סקי״ג ולפמ״ש אתי שפיר)וראיה לזה מירושלמי (פרק ח׳ דברכות) וזה לשונו: ״מבוי שכולו כותים וישראל אחד דר בתוכו, ויצא משם האור - מברכין״ ע״ש. והטעם, דכיון דראה שמשם יצא האור - וודאי של ישראל הוא, ולא שייך לילך בזה אחר הרוב. וכן להיפך, מבוי שכולו ישראלים וכותי אחד דר שם, וראה שמשם יצא האור - וודאי שלו הוא, ואין מברכין עליו. (והא״ר סקי״ז כתב שזה סותר לש״ס דילן ונכנס בדחוקים וכן בת״ש, ולעניות דעתי הדברים פשוטים, שאין זה דמיון לאיסורים ודו״ק)

יב איתא בברכות (נ״ג.): היה מהלך חוץ לכרך סמוך לשקיעת החמה בשבת, וראה אחד הולך ונר בידו: אם ההולך הוא גדול - וודאי הוא אינו יהודי, ואין מברך על אור זה כשתחשך, דישראל לא היה מדליק מבעוד יום. ואם ההולך הוא קטן, בודק אחריו: אם הוא ישראל - מברך עליו, ואם הוא אינו יהודי - אינו מברך עליו ע״ש, וכל הפוסקים לא הביאו זה. (עיין מג״א סקי״ג שעמד בזה ותירץ בדוחק ע״ש, ולעניות דעתי נראה דיפה עשו שהשמיטו, דלכאורה קשה דאפילו התינוק הוא של ישראל איך מברכין עליו, והרי הדליקו באיסור מבעוד יום. אלא צריך לומר דהיה מעט קודם חשיכה, ואפשר שהיה גם לילה, אלא שאין דרך ישראל להקדים, ואם כן מי יכול לצמצם שיעור זה, ולכן השמיטו הפוסקים)

יג על אור היוצא מעצים ומאבנים - מברכין עליו, שהרי אדם הראשון בירך על אש זה של אבנים, כמ״ש בסעיף א׳. אבל במוצאי יום הכיפורים - אין מברכין עליו, דאז בעינן אור שהודלק מערב יום הכיפורים. וכן אין מברכין במוצאי יום הכיפורים על נר שהדליק ישראל מאינו יהודי, אף דבמוצאי שבת מותר כמו שנתבאר, מכל מקום ביום הכיפורים - צריך דווקא שהודלק מערב יום הכיפורים, ויתבאר בסימן תרכ״ד ע״ש.

יד גחלים הבוערות כל כך, שא(י)לו מכניס קיסם ביניהם הוא נדלק - מברכין עליהם כשיוכל ליהנות לאורם כמו מן הנר. ודווקא כשעשויים להאיר, דאין מברכין על אור שהודלק לכוונה אחרת שלא להאיר. ולכן אין מברכין על אור של כבשן בתחלת שריפת הלבנים, שאז עשוי לשם הלבנים ולא להאיר,

אבל אחר שנשרפו - עשוי להאיר ומברכין עליו, וכן כל כיוצא בזה, דכיון דהברכה הוא על האור שמאיר לנו לצרכינו - בעינן שיהיה אור כזה. ואין לשאול לפי זה איך אנו מברכים על נר של הבדלה שעושים, שתיכף אחר הבדלה מכבין אותה, והא אינה עשויה להאיר אלא לשם מצות הבדלה. דאינו כן, דאדרבא כיון שאנו עושין אותה למצות הבדלה - בעל כורחו כוונתינו להאיר, דאם לא כן אין יוצאין בזה, ובאמת כוונתינו להאיר לשעתה, והיינו לשעת ההבדלה. מיהו לשעת ההבדלה - כוונתינו להאיר, וזו היא מצותה.

טו נר של בית הכנסת - לא מיקרי עשוי להאיר, אלא לכבוד בית הכנסת, אלא אם יש שם אדם חשוב - מיקרי עשוי להאיר, שהדליקו כדי שיאיר להאדם החשוב, ואם אין שם אדם חשוב - אין מברכין עליו. ויש אומרים להיפך, דכשיש שם אדם חשוב - אין מברכין עליו, לפי שנעשית לכבודו ולא להאיר, וכשאין שם אדם חשוב - נעשה להאיר, ומברכין עליו. ואם יש שם בחדר הסמוך לבית הכנסת שמש שאוכל שם, ויש להחדר חלון מהבית הכנסת - מברכין עליו, שהרי מאיר להשמש, והוא שלא תהא הלבנה זורחת שם, דכשיש מאור הלבנה - יכול לאכול לאור הלבנה. וכמדומה לי שעכשיו מברכין על נרות בית הכנסת, שידוע שכוונתם להאיר להעם. וכן אין מברכין על נר של מתים ושל חתנים, שעשויים לכבוד ולא להאיר. ודווקא מת כזה שא(י)לו הוציאוהו ביום - היו גם כן מדליקין נר לכבודו, דאז גם בלילה אין מברכין. אבל אם ביום לא היו מדליקין נר לפניו - מברכין על זה כשהוציאוהו במוצאי שבת עם נר, אבל בחתן - תמיד הוא לכבודו כידוע, ובכל עניין אין מברכין.

טז איתא בגמרא (שם): היו יושבין בבית המדרש והביאו לפניהם אור: בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו מפני ביטול בית המדרש, דאם יפסיקו כולם מללמוד לשמוע הברכה מאחד - יבטלו מתלמוד תורה, ובית הלל אומרים - אחד מברך לכולן, משום ״ברוב עם הדרת מלך״, דכשכולם עונים אמן על ברכת האחד - יש בזה הדרת מלך, ולכן לא חשו לביטול בית המדרש, ומובן שכל הפוסקים פסקו כבית הלל, דבית שמאי במקום בית הלל - אינה משנה. ולפי זה יש להתפלא על המנהג שלנו, שאין בזה ביטול בית המדרש, וכולם שומעים ההבדלה מפי המברך, למה בברכת ״מאורי האש״ המנהג שכל אחד מברך לעצמו, היפך מדברי בית הלל, וכל שכן שאצלינו לא שייך ביטול בית המדרש. ואולי שהמנהג נתייסד על פי ה[תוספתא ברכות פרק ה׳ דברכות]], שבשם הא להיפך - דבית שמאי אומרים אחד מברך לכולן, ובית הלל אומרים כל אחד מברך לעצמו ע״ש. (ואף דגם לפי התוספתא לא אמרו בית הלל רק בבית המדרש, אפשר לומר דסבירא ליה דגם תמיד סבירא ליה כן, משום דחשיבא כברכת הנהנין, שאין אחד מוציא חבירו, כמו שעל הבשמים כל אחד מברך. ואף על פי דגם בברכת הנהנין, כשגם המברך נהנה - יכול להוציא, מכל מקום סבירא ליה דהא עדיפא, והא דנקיט בתוספתא ״בית המדרש״ - משום בית שמאי. ומכל מקום צ״ע, כיון שהוא נגד הש״ס, ואולי מפני שאין האור שלנו מגיע לכולם בבת אחת, והוה הפסק)

יז כתבו הטור והש״ע סעיף י״ג, דהסומא אינו מברך ״בורא מאורי האש״ כיון שאינו נהנה מהאור. ולא דמי לברכת ״יוצר המאורות״ שהסומא מברך, כמ״ש בסימן ס״ט, דלא דמי כלל כמו שבארנו בסימן רס״ג סעיף ט׳ ע״ש, אבל שאר ההבדלה - צריך לברך או לשמוע. והרשב״א בתשובות (סימן תשל״ט) כתב בשם הגאונים דסומא אינו מבדיל, כלל אלא סומך על הבדלה שבתפלה ע״ש. ואינו מובן כלל למה הוא פטור מהבדלה שעל הכוס, ואולי קבלה ביד הגאונים דלא תקנו הבדלה שעל הכוס אלא כשיש גם ברכת הנר, וצ״ע, ויש לחוש לדבריהם, והסומא לא יעשה הבדלה בעצמו אלא ישמע מאחר.

יח איתא בירושלמי (שם): נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא, רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה (שעומד מרחוק) או משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת (שעומד מן הצד) - אין מברכין עליה עד שיהא רואה את השלהבת ומשתמש לאורה ע״ש. והקשו על הרשב״א שכתב דעששית הוי כרואה את השלהבת, וראיה דערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה משום ״ולא יראה בך ערות דבר״, כמ״ש בסימן ע״ה, אבל פנס אינו רואה השלהבת עכ״ל, והוא כנגד הירושלמי (ב״י). ולענ״ד דעתי לא קשה כלל, דאספקלריא אינה עששית, דעששית היא לנטרנ״א של זכוכית, ואספקלריא היא שפיג״ל, וזה מבואר בסוף מסכת כלים ע״ש, ופנס זהו מה שקורין לאמפ״א. ויש שרואה השלהבת, כגון שהיא של זכוכית, ויש שאינה רואה, כגון העשויה ממין אחר, וכן הוא אספקלריא - לפעמים כך ולפעמים כך. והרשב״א מירי בפנס שאינה רואה השלהבת, והירושלמי מירי ברואה, אבל עששית לעולם רואה. (והמג״א סק״ך נדחק לומר דמילי מילי קתני וע״ש במחה״ש, ואין צריך לזה ודו״ק) (הערוך פירש פנס לאמפ״א ע״ש)

סימן רצט

א אסור לאכול שום דבר או לשתות יין או שאר משקין משחשיכה קודם שיבדיל, ואפילו הבדיל בתפלה - אסור קודם שיבדיל על הכוס, לבד ממים שאין בו חשיבות כלל, מותר מדינא. וזה שאנחנו נזהרים גם ממים, באמת לאו מדינא הוא, אלא מטעם שנתבאר בסימן רצ״א על פי המדרש, שאז זמן חזרת הנשמות לגיהנם ע״ש. אבל כל מאכל ומשקה - אסור מדינא דגמרא, מפני שחלה עליו חובת הבדלה. ואפילו להסוברים דהבדלה דרבנן - מכל מקום הרי מחוייב בהבדלה, וראיה שהרי אפילו להסוברים דהבדלה דאורייתא - מכל מקום הבדלה על הכוס וודאי דרבנן הוא, אחרי שהבדיל בתפ(י)לה, ומכל מקום אסור, והכי נמי למאן דסבירא ליה דעיקרה דרבנן. ואפילו בספק חשיכה אסור, והיינו בערך חצי שעה קודם לילה, ואין לאכול אז סעודה שלישית, אבל קודם לזה - מותר. ופשיטא שאם לא אכל עדיין סעודה שלישית - שצריך לאכלה אפילו אחר השקיעה קצת. (עיין מג״א סק״א שכתב דאם התפלל ערבית מבעוד יום - אסור לאכול עד שיבדיל, והפמ״ג השיג על זה וכתב דלא דמי לקידוש ע״ש)

ב יש מתרעמים על סעודות גדולות שמתחילין לאכול סמוך לחשיכה בשבת, והוא איסור גמור (ב״ח ומג״א), ויש מי שמתיר דאין האיסור אלא בוודאי חשיכה (ט״ז סק״א). וכדיעה זו הביא אחד מהגדולים בשם פסקי תוספות, שכתבו דבעל נפש יזהר לאכול ספק חשיכה, אבל אין למחות ביד אחרים (א״ר סק״ה). וכן משמע מדברי הרמב״ם פרק כ״ט דין ה׳ שכתב: ״משיצא היום - אסור לו לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל״ עכ״ל, הרי דווקא משיצא היום אסור. ועוד דדומיא דמלאכה נקיט, שזה וודאי לא שייך קודם חשיכה כמובן, ולכן בשעת הדחק יש להקל בזה עד שתחשך ממש. מיהו לכתחלה וודאי יש להדר שלא לבא לידי כך, ויתחילו לכל הפחות בשעת השקיעה ותבא עליהם ברכה.

ג וזהו להתחיל בסעודה, אבל אם היה יושב בסעודה מבעוד יום, ונמשכה סעודתו אפילו כמה שעות בתוך חשיכה - אין צריך להפסיק לא מאכילה ולא משתייה. ולא דמי לערב שבת, שבחשיכה צריך להפסיק, ופורס מפה ומקדש כמ״ש בסימן רע״א, דאדרבא כמו דבערב שבת צריך להפסיק מפני כבוד השבת, כמו כן להיפך, מפני כבוד שבת - אין צריך להפסיק משחשיכה, ולא עוד אלא שאסור להפסיק, שנראה כמגרש את המלך. ואיתא במכילתא: שמרהו ביציאתו - כאדם שאינו רוצה שילך אוהבו מאצלו. וזהו שאמרו בפסחים (ק״ה.) דשבת קובעת - לקידוש ולא להבדלה ע״ש.

ד וזהו דעת הרמב״ם שם והרא״ש שם, וכן כתב רש״י ורשב״ם ותוספות (שם צ״ט:), ומכל מקום כתב הסמ״ג דמהרי״ף נראה דזהו דווקא בספק חשיכה ולא בוודאי חשיכה, ובוודאי חשיכה צריך להפסיק ולהבדיל, וכן כתב בעל העיטור. ויש שחששו לדבריהם, וכתבו על המהרש״א ז״ל שהפסיק בסעודת נשואין והלך לבית הכנסת להתפלל וחזר לסעודה (מג״א סק״ב). וזהו דעת היש אומרים שהביאו בש״ע וזה לשונו: ״ויש אומרים דהני מילי בספק חשיכה, אבל בוודאי חשיכה, אפילו היה יושב ואוכל - פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו״ עכ״ל. אבל העיקר לדינא כדיעה ראשונה, שהיא דעת רוב הפוסקים, והכי נהיגי עלמא וכן פסק רבינו הרמ״א.

ה וזהו כשישבו בסעודה. אבל אם היה יושב ושותה, או אפילו רבים שישבו לשתות וחשכה - צריכים להפסיק, שאין זה קביעות, ואפילו אוכלים פירות ומגדנות. ונראה לי אפילו אוכלים מזונות - אין זה קביעות, דאם הוא קביעות היה להם ליטול ידיהם ולברך ׳המוציא׳. ומדלא עשו כן - הוה אכילתם עראי, וצריכים להפסיק.

ו ואם התחיל באיסור, והיינו שישב לאכול משחשיכה - פשיטא דמפסיק מפני הבדלה, ואפילו קרא קריאת שמע, דאם לאו - הרי מפסיק מפני קריאת שמע אפילו קודם חשיכה, אם התחיל חצי שעה סמוך לחשיכה, כמ״ש בסימן רל״ה. ויש מי שאומר דזהו דווקא למאן דסבירא ליה הבדלה דאורייתא, אבל למאן דסבירא ליה הבדלה דרבנן והתחיל לאכול - אין צריך להפסיק, כמו בכל דבר שהוא דרבנן (מג״א סק״ב). ולא נהירא לומר כן, דהבדלה לא דמי לכל הדברים, כיון דנתקנה דווקא בתחלת הלילה - מחוייב להפסיק אף אם הוא דרבנן (הגר״ז בקו״א), וכן עיקר לדינא. מיהו בהתחיל סמוך לחשיכה, כיון שיש מתירין כמ״ש בסעיף ב׳ - אינו מפסיק, אך משום קריאת שמע אם לא קרא - נראה שצריך להפסיק, לכן לכל הפחות יקרא קריאת שמע על שולחנו.

ז כתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: ״היו שותים ואמרו ׳בואו ונבדיל׳, אם רצו לחזור ולשתות קודם הבדלה - אינם צריכים לחזור ולברך, ויש מי שחולק בדבר״ עכ״ל. ואינו מובן, הא בשתייה נתבאר שמחוייבים להפסיק. אמנם באמת לא מיירי מעניין זה, והעיקר מיירי כאן מעניין הברכה, ודיעה ראשונה הוא דעת הרמב״ם בדפרק ד׳ מברכות, דאף על גב דלעניין קידוש בכהני גווני כשאמרו ׳בואו ונקדש׳ - הוי הפסק וצריכים לחזור ולברך, כמ״ש בסימן רע״א - מכל מקום בהבדלה אינו כן. והטעם דכמו דקידוש חמיר לעניין כשהגיע זמן פורס מפה ומקדש, אפילו כשישבו בסעודה, ובהבדלה אינו כן - כמו כן לעניין אמירתם: בקידוש - הוי הפסק וצריכים לברך כשרוצים לחזור ולשתות, ולא בהבדלה. והיש מי שחולק הוא הראב״ד שם, דסבירא ליה

דכיון שאמרו ׳בואו ונבדיל׳ - חל עליהם חובת ההבדלה כמו בקידוש, וצריכים לחזור ולברך. ודווקא בלא אמירה יש חילוק, משום דשבת קבעה נפשה ולא הבדלה, אבל כשאמרו - הרי מרצונם קבעו ההבדלה לחובה ברגע זו. ואי קשיא הא בלא זה מחוייבים להפסיק בהבדלה, דיש לומר דמיירי כשאמרו עד שלא חשכה להם באופן שהיו מותרים עדיין לשתות, ובאמירתם נאסרו, או שישבו בסעודה, או שבאמת עושים איסור לעניין זה. (עיין ב״י ומג״א סק״ה וט״ז סק״ג)

ח כשישב בסעודה ורצונו להפסיק להבדלה לעשות הבדלה באמצע הסעודה קודם תפ(י)לת ערבית - יכול להבדיל, ואם שתו יין מקודם - אין צריך לחזור ולברך על הכוס של הבדלה ׳בורא פרי הגפן׳, דאין ההבדלה הפסק כמו שקידוש לא הוי הפסק בכהני גווני, כמ״ש בסימן רע״א, ויש מי שחולק, דהבדלה הוי הפסק. והעיקר כדיעה ראשונה, דהיש מי שחולק סובר דמוכרח להפסיק כדיעה שכתבנו בסעיף ד׳, ולכן ממילא דהוי הפסק. ואף על גב דבקידוש צריך להפסיק לכולי עלמא, ומכל מקום אין מברכין ׳בורא פרי הגפן׳ כמ״ש שם, זהו משום דקידוש צריך לסעודה, מה שאין כן הבדלה. אמנם לדינא, כיון דלא קיימא לן כדיעה זו, כמ״ש בסעיף ד׳ - לכן גם כאן לדינא קיימא לן דאין צריך לברך. וזהו כשישבו בסעודה, אבל כשהיו רק שותין ובקשו להבדיל, כיון דקיימא לן שמחוייבין להפסיק, כמ״ש בסעיף ה׳, ממילא דצריך לחזור ולברך על הכוס של הבדלה ׳בורא פרי הגפן׳ (כן הוא לדברי הט״ז סק״ד). ויש מי שאומר דאפילו כשעסקו בשתייה - אין צריך לברך, משום דהבדלה לא הוי הפסק כלל (ב״ה). ויש מי שאומר דאפילו עסקו בסעודה - צריך לברך, דהבדלה גרע טפי שאין לה שייכות להסעודה כלל (מג״א סק״ו). ולעניות דעתי העיקר כדיעה ראשונה, וטוב ליזהר שלא לבא לידי כך, ובאמת אין אנו רגילים בכך, אלא גומרים הסעודה ומתפללין מעריב ועושין הבדלה. אך אם ההכרח מביא לעשות הבדלה באמצע הסעודה - לא יברך ׳בורא פרי הגפן׳ על כוס של הבדלה. (והמג״א עצמו כמסתפק קצת ע״ש וכן נתבאר מהא״ר והת״ש ע״ש דכן עיקר לדינא)

ט כשהיה יושב בסעודה, ואמרנו שאין צריך להפסיק, וגמר סעודתו - יכול לברך על הכוס ולשתות ממנו. ואף על גב דלאחר ברכת המזון אסור בשתייה - אמנם כוס של ברכת המזון שייך להסעודה, ומותר לו לשתותו. אך זה הוא כשמברך תמיד על הכוס - נעשה לו הכוס כהסעודה עצמה, אבל אם תמיד מברך בלא כוס - גם עתה לא ישתה אותו (מג״א סק״ז). וזהו כשכבר הוי לילה, אבל אם הוא עדיין קודם לילה, אף על פי שהוא לאחר השקיעה וקרוב לבין השמשות - חייב לשתותו בכל עניין. אמנם אם אין לו כוס אחר להבדלה - בכל עניין לא ישתה אותו, אלא מברך על הכוס ואחר כך מבדיל עליו, בין שמבדיל מיד או אחר התפ(י)לה. אך אם יש לו כוס אחר להבדלה - וודאי צריך לשתותו כפי מה שנתבאר, ויבדיל על כוס אחר (זהו ביאור מ״ש בש״ע סעיף ד׳ ע״ש).

י כתב רבינו הב״י בסעיף ז׳: המבדיל על היין על שלחנו, אפילו הבדיל קודם שנטל ידיו - פוטר היין שבתוך המזון, שאין צריך לברך עליו. ויש אומרים דלא פטר, אלא אם כן נטל ידיו קודם שהבדיל״ עכ״ל. וכתב רבינו הרמ״א: ״ואם הבדיל תחלה - צריך לברך אחריו ברכה מעין ג׳׳ עכ״ל. ואחר כך בסעיף ח׳ כתב רבינו הב״י: ״כשפוטר יין שבתוך המזון שאין צריך לברך עליו - גם אין צריך לברך ברכה אחרונה על כוס של הבדלה. ואם אין לו אלא כוס אחד, וסבור שיביאו לו יין יותר והבדיל על אותו כוס, ואחר כך לא הביאו לו יותר ובירך ברכת המזון בלא כוס - יש מי שאומר שצריך לברך ברכה אחרונה על כוס של הבדלה״ עכ״ל, והדברים צריכין ביאור.

יא והכי פירושו: כבר נתבאר בסימן קע״ד דיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון, ואם כן ממילא כשרוצה לאכול תיכף אחר הבדלה - פוטרת היין של הבדלה את היין שבתוך המזון, וכי מפני שיש בה גם מצוה מיגרע גרע. אך היש אומרים סבירא ליה דוודאי מיגרע גרע, דבחול כששותה מרצונו - שפיר מיקרי יין שלפני הסעודה, ופוטר את שבתוך הסעודה. אבל הבדלה שמוכרח לעשות - אין לזה שייכות עם הסעודה כלל, ולא דמי לקידוש, שאינה אלא במקום סעודה. ולכן סבירא ליה דדווקא אם נטל ידיו קודם שהבדיל - דאז פוטרת היין שבתוך המזון, אבל לא נטל ידיו - אינה פוטרת. וזהו שאומר רבינו הרמ״א: דממילא כיון דאינה פוטרת - מחוייב לברך ברכה אחרונה על הכוס של הבדלה, כיון שאין לה שייכות עם הסעודה. אבל לדיעה ראשונה שפוטרת - אין צריך ברכה אחרונה, וזהו דברי רבינו הב״י בסעיף ח׳.

יב ואחר כך אומר: ׳ואם אין לו אלא כוס אחד וכו׳, והכי פירושו: דאפילו לדיעה ראשונה שסוברת דיין של הבדלה הוי כיין שלפני המזון, שפוטר את יין שבתוך המזון ולכן אין צריך עליו ברכה אחרונה כמ״ש, מכל מקום יש חילוק בינו לבין יין שלפני המזון. דביין שלפני המזון נתבאר בסימן קע״ד שאין צריך עליו ברכה אחרונה בכל עניין, בין ששתה יין בתוך הסעודה ובין שלא שתה, ובין שבירך על הכוס או לא בירך, וביין של הבדלה אינו פטור מברכה אחרונה אלא אם כן היה לו יין בתוך הסעודה או בירך על הכוס. אבל בלאו הכי - חייב בברכה אחרונה. ולא דמי גם לקידוש שפטור בכל עניין, כמ״ש בסימן רע״א, וטעמו של דבר דיין שלפני המזון שבא בשביל המזון לפתוח המעיים, או יין של קידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה - שפיר ברכת המזון פוטרם בכל עניין, אבל יין של הבדלה שאינו בא לפתוח המעיים, וגם אין לו שייכות להסעודה - במה יפטרנו ברכת המזון מברכה אחרונה.

אלא דאם שותה יין בתוך הסעודה, מתוך שהוא פוטרו מברכה ראשונה, כמו שנתבאר - פוטר גם היין שבתוך המזון אותו מברכה אחרונה, ונעשה כחד יין. או אפילו לא היה לו יין תוך הסעודה אלא שבירך על הכוס, כשיברך ברכה אחרונה על הכוס של ברכת המזון - ממילא שיפטור גם אותו, אבל בדליכא תרווייהו - וודאי שחייב בברכה אחרונה.

יג ולכן אם יודע שלא יהיה לו יין תוך הסעודה, וגם לא יהיה לו כוס לברכת המזון - פשיטא שצריך לברך ברכה אחרונה ת[י]כף, אמנם אם היה סבור שיהיה לו יין לתוך המזון או לכוס של ברכה ולא בירך ברכה אחרונה, ואחר כך נתהוה שלא היה לו ולא שתה בתוך הסעודה וגם בירך ברכת המזון בלא כוס - ולכן זהו שכתב רבינו הב״י דיש אומרים שצריך גם עתה לברך ברכה אחרונה על הכוס של הבדלה. וכתב בלשון ׳יש מי שאומר׳ מפני שיש סברא לומר דכיון דמקודם היה סבור שיהיה לו ועכשיו נשתנה, נאמר דכיון דלא בריך בשעתו עד ברכת המזון - פוטרו הברכת המזון בדיעבד, קמ״ל דיש מי שאומר דגם בכהני גווני צריך לברך. (עיין מג״א סק״י שהקשה מד׳ כוסות, ולא אבין דהא זהו כקידוש וכמ״ש הט״ז סק״ז, ובט״ז סק״ו יש איזה טע(ו)יות מהדפוס ודו״ק)

יד כתב רבינו הב״י בסעיף ט׳: ״אם רוצה לסעוד ת[י]כף להבדלה - צריך ליזהר שלא יביא לחם לשלחן קודם הבדלה, ואם הביא - פורס עליו מפה ומכסהו, לפי שהוא מוקדם בפסוק, וצריך להקדימו אם לא יכסנו״ עכ״ל. ואינו מובן, דבשלמא בקידוש שביכולתו לקדש על הפת - שפיר שייך בושת, אבל הבדלה שאי אפשר להבדיל עליו - מה שייך בושת. וצריך לומר דזהו גופה בושתו, מה שאי אפשר להבדיל עליו, ותמיד היה לו מעלה על היין ועכשיו היין עולה עליו (ט״ז סק״ח ומג״א סקי״ב). ויש ראיה לזה מסעודת שחרית, דגם כן אין מקדשין על הפת, ומכל מקום צריך להיות עליו מפה פרוסה, כמ״ש בריש סימן רפ״ט. אך בשבת יש עוד טעם זכר למן, כמ״ש בסימן רע״א, אך אנו תופסין לעיקר טעם בושת, וראיה דבסעודה שלישית אין מכסין הפת, כמ״ש בסימן רצ״א סוף סעיף י׳ ע״ש.

טו קיימא לן בפסחים (ק״ז.): ״טעם - מבדיל״. כלומר אף על גב דאסור לאכול קודם הבדלה, מכל מקום אם שכח ואכל, או אפילו אכל במזיד - לא אבדה ההבדלה, אלא מבדיל אחר כך. ועוד אמרינן שם: דמי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך עד סוף יום ג׳, דאלו הג׳ ימים שייכים לשבת העבר, אבל מכאן ואילך - לא יבדיל, כן הוא גירסת רש״י והרשב״ם ותוספות, וכן כתב הרמב״ם בפרק כ״ט ע״ש. אבל גירסת הגאונים שהביא הטור הוא: רק ביום ראשון עד הלילה יכול להבדיל ולא אחר מכן, וכן הוא גירסת הרי״ף. ולפנינו בריי״ף הדברים תמוהים, דמקודם כתב ׳כל היום׳, ובסוף דבריו כתב ׳עד יום ג׳ ע״ש.

טז ופשוט הוא דלמחר או עד יום ג׳ אינו מברך רק ׳בורא פרי הגפן׳ ו׳המבדיל׳, ולא ברכת בשמים ולא ברכת בורא מאורי האש, דאין להם שייכות רק במוצאי שבת. ועוד כת[ו]ב כבעל הלכות גדולות דהא דאמרינן ׳טעם - מבדיל׳ הני מילי כשהבדיל במוצאי שבת, אבל כשהבדיל למחר - אינו אלא כשלא טעם, אבל כשטעם - אינו מבדיל למחר, וכל שכן עד יום ג׳ לפי גירסתינו. והקשה עליו הטור מה בין זה לזה, ולעניות דעתי נראה שהבה״ג סבירא ליה דכשאין לו על מה להבדיל במוצאי שבת - מותר לו לאכול, וכיון דמצינו בגמרא שם דאמימר כשלא היה לו להבדיל - לן בתענית עד למחר, ולמה עשה כן, אלא משום דאם היה אוכל - לא היה יכול להבדיל למחר. ויש להסביר הטעם, דבאמת אינו מובן מה שייך ביום א׳ וכל שכן ביום ב׳ וג׳ לומר: ׳המבדיל בין קודש לחול׳, הלא כבר נסתלק הקו(ו)דש ומכבר הוא חול. אלא דאם אינו אוכל מצד ההבדלה - הוה לדידיה עד עתה כעין קו(ו)דש לדבר זה, שהקו(ו)דש העבר עיכבתו מלאכול, אבל כשאכל - מה שייך לומר עתה ׳המבדיל בין קודש לחול׳, דבשלמא במוצאי שבת - אומר על הזמן, אבל ביום א׳ הלא כבר עבר הזמן. מיהו העיקר לדינא פסק רבינו הרמ״א בסעיף ו׳ כסברא הראשונה, שמבדילין עד יום ג׳ ואפילו טעם, שכן דעת רוב הפוסקים. ולעניין אם מותר לו לאכול קודם שיבדיל למחר - נתבאר בסימן רצ״ו ע״ש בסעיף י״ד.

יז וכתב רבינו הרמ״א: דמי שמתענה ג׳ ימים וג׳ לילות - ישמע הבדלה מאחרים, ואם אין אחרים אצלו - יכול להבדיל מבעוד יום בשבת ולשתות, ולקבל אחר כך התענית עליו עכ״ל. כלומר דאם מתענה יום אחד או שני ימים ואין לו ממי לשמוע הבדלה - יכול להבדיל לאחר התענית ביום ג׳, אבל כשמתענה ג׳ ימים - עבר הזמן ומוכרח להבדיל מבעוד יום. מיהו אפילו במתענה יום אחד, אם מתחיל התענית מבלילה במוצאי שבת ויש לו ממי לשמוע הבדלה במוצאי שבת - טוב יותר לשמוע בזמנו מלהבדיל לעצמו אחר התענית, ופשוט הוא. (וכן כתב בא״ר סקי״א)ואין לשאול הרי כיון דאבדיל קביל לתענית עלויה, דזהו בתענית חובה ולא בתענית שק(י)בל על עצמו, דק(י)בל באופן זה (מג״א סק״ט). ודווקא כשק(י)בל על עצמו להתענות מתח(י)לת הלילה, אבל בסתמא - אין התענית מתחיל מבערב, דהולכין אחר לשון בני אדם (שם), ובלשון בני אדם שם תענית הוא רק מבוקר עד ערב.

יח ומי שמתענה ב׳ ימים רצופים מן מוצאי שבת קודש עד יום ב׳ בערב, ואם לא שמע הבדלה מבדיל אז כמ״ש, ואם חל אז ראש השנה - לא יאמר קידוש והבדלה על כוס אחד, דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. ולא דמי ליום טוב שחל במוצאי שבת, דהתם קדושה אחת היא, שהרי בההבדלה אמרינן ׳בין קודש לקודש׳, אבל לא בהבדלה דחול עם קידוש דיום טוב. ולכן יקדש על כוס אחד ואחר כך יבדיל על כוס אחר (שם), ואם אין לו יין - מקדש על הפת ואוכל ואחר כך מבדיל על השכר, ואף דאסור לאכול קודם הבדלה - מכל מקום הכא אי אפשר באופן אחר, או גם יקדש על השכר, וטוב יותר לשמוע קידוש מאחר ואחר כך יבדיל (שם).

יט אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, וכך אמרו חז״ל בשבת (ק״נ:): אסור לאדם לעשות חפ[י]ציו קודם שיבדיל ע״ש. ואם הבדיל בתפ(י)לה - אין צריך שיבדיל על הכוס לעניין מלאכה, ומותר לו לעשות מלאכה גם קודם הבדלה על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם התפ(י)לה - אומר: ׳המבדיל בין קודש לחול׳ בלא ברכה, כן הוא לדעת רש״י שם, מפני שאינו אלא להכירא בעלמא. ודעת הרא״ש הוא בברכה, והיינו שיאמר: ׳ברוך אתה ד׳ המבדיל בין קודש לחול׳, וכן מפורש בבה״ג, וגם דעת הרא״ש דאף על פי שהבדיל בתפ(י)לה ורוצה לעשות מלאכה - צריך לברך ׳ברוך אתה ד׳ המבדיל בין קודש לחול׳. אבל מנהג העולם כרש״י בתרתי, גם בלא הזכרת השם וגם כשהבדיל בתפלה דאין צריך כלום. ורבינו הב״י בסעיף י׳ לא הביא רק דעת רש״י, כיון דכך נהגו והוא מילתא דרבנן, וגם בהזכרת השם יש ספק שם שמים לבטלה, ולכן אין למחות אם נהגו כרש״י (ב״י). וביום טוב שחל להיות במוצאי שבת - אומר: ׳המבדיל בין קודש לקודש׳ (מג״א סקי״ג), אבל לאכול אין היתר בזה עד שיבדיל על הכוס (שם).

כ ויש ללמוד להנשים שאינן מתפללות מעריב ואין אומרים ׳אתה חוננתנו׳, וקודם ההבדלה שעל הכוס עושות מלאכה, שיאמרו: ׳המבדיל בין קודש לחול׳, וכמדומה שרוב נשים שלנו אין זהירות בזה, ומדליקין האש בלילה קודם הבדלה. ויש לומר שסמכו על מ״ש רבינו הרמ״א בסעיף י׳, דיש אומרים דכל זה במלאכה גמורה, כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות - אין צריך לזה, ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקין נרות מיד שאמר הקהל ׳ברכו׳, אבל העיקר כסברא ראשונה עכ״ל. אבל אין שום טעם לחלק בין מלאכה קלה למלאכה כבידה.

כא ונראה לי דטעם דיעה זו משום דלכאורה אין שום טעם באמירה זו, ולמה צריך האמירה ׳המבדיל בין קודש לחול׳, והרי הוא לילה. אלא דהטעם דכיון דהתורה הצריכה הבדלה כדכתיב: ״ולהבדיל בין הקודש ובין החול״, ונאמר ב׳שמור׳ - ׳וזכרת׳, דמיניה ילפינן הבדלה, כמ״ש בריש סימן רצ״ו, הרי חזינן שהתורה הצריכה להבדיל בפה ולאמר ׳המבדיל בין קודש לחול׳, וזהו טעם הבה״ג והרא״ש שהצריכו ברכה בשם, כמ״ש בסעיף י״ט, משום דזהו גזירת הכתוב או אסמכתא, ובאמת לדידהו אין חילוק בין מלאכה למלאכה. אבל אנן דקיימא לן כרש״י דאין צריך בשם, ואם כן יש להבין, הא אין זה ברכה כלל. וצריך לומר דלדיעה זו הא דהצריכה התורה הבדלה - אינו מפני שבלא זה אסור במלאכה, אלא מצוה בפני עצמה היא, שצותה התורה לזכור קדושת שבת בכניסתו ויציאתו. אלא שחז״ל אמרו דכיון דהתורה הצריכה הבדלה - גם עלינו לעשות איזה היכר גם במלאכה, ולא מפני איסור אלא לתת לב לזכור איזה הבדלה. ולכן די בברוך בלא שם, כיון שהוא להיכר בעלמא כדפירש רש״י, ואם כן נתינת לב והיכר לא שייך רק במלאכה דמינכרא עבודה, ולא במה ששם מלאכה עליה. וזהו כדי ליישב המנהג, מיהו וודאי יותר נכון שכל בעל הבית ילמד בביתו כשידליקו את הנר יאמרו מקודם ׳המבדיל בין קדש לחול׳.

כב איתא בירושלמי (פרק מקום שנהגו הלכה א׳): ״הני נשי דנהיגי דלא למיעבד עבידתא באפוקי שבתא - לאו מנהגא״, כלומר אינו מנהג נכון כי אין שום טעם בזה. ״עד דתתפני סדרא - מנהגא״, כלומר עד שישלימו התפ(י)לה - הוה מנהג כשר שלא לעשות מלאכה, ועל זה אמרו בש״ס דילן שם: ׳העושה מלאכה במוצאי שבת - אינו רואה סימן ברכה׳ (תוספות שם). ויש מי שכתב שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה כל הלילה של מוצאי שבת (מג״א סקט״ו), ואנחנו לא שמענו המנהג הזה שהוא כנגד הירושלמי, ונשי דידן רק עד אחר הבדלה אין עושות, ואחר כך עושות כל המלאכות וכן עיקר.

כג ודע דבזוהר בראשית בהקדמה (דף י״ד:) חשיב ג׳ דברים שהעושה אותם גורם רעה לעצמו, ואומר שם: ״תליתאה מאן דאוקיד שרגא במפקא דשבתא עד לא מטו ישראל לקדושה דסדרא, דגרים לנורא דגיהנם לאדלקא בההוא נורא עד לא מטי זמנייהו״ עכ״ל. ואומר שם דאינון דענישין בגיהנם - לייטין ליה להההוא דאוקיד שרגא עד לא מטי זמניה ע״ש. (המג״א סקי״ז הביא זה הזוהר שלא להדליק עד אחר שהבדיל על הכוס ע״ש, ואינו כן דלשון הזוהר כמ״ש, אלא שאחר כך כתב כלשון המג״א ע״ש. והוא תמוה, והא צריך להדליק נר להבדלה, וכבר עמד בזה בגליון הזוהר בדרך אמת ע״ש מה שתירץ. ולעניות דעתי נראה דמ״ש אחר כך עד דמבדלי על כסא - הוא עד ולא עד בכלל, והיינו אחר סדר קדושה דמבדילין מיד מדינא ודו״ק)

כד וכתב רבינו הרמ״א דיש אומרים לדלות מים בכל מוצאי שבת, כי בארה של מרים סובב כל מוצאי שבת כל הבארות, ומי שפוגע בו וישתה ממנו - יתרפא מכל תחלואיו, ולא ראיתי למנהג זה. ועיין לעיל סימן רס״ג מי שמוסיף מחול על הקודש אם מותר לומר לאחר שהבדיל לעשות לו מלאכה

עכ״ל, ושם נתבאר דמותר, ומותר לו ליהנות ממלאכתו ע״ש. ובסימן רצ״ה נתבאר שאומרים פסוקי ׳ויתן לך׳, ואליהו הנביא והר(י)בון של הירושלמי ע״ש.

סימן ש

א איתא בגמרא (קי״ט:): ״לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת, אף על פי שאין צריך אלא לכזית. וחמין במוצאי שבת - מלוגמא (רפואה), פת חמה במוצאי שבת - מלוגמא. רבי אבהו הוה עבדין ליה באפוקי שבתא עגלא תילתא, הוה אכיל מיניה כולייתא. כי גדל אבימי בריה אמר ליה למה לך לאפסודי כולי האי, נשבוק כולייתא ממעלי שבתא. שבקיה ואתא ארי אכליה״, עכ״ל הגמרא.

ב וטעם סעודה זו כתב הרמב״ם בפרק ל׳: כדי לכבד השבת בכניסתו וביציאתו, כלומר שזהו כמלוה את המלך בכבוד סעודה, ולכן נקראת סעודה זו ׳מלוה מלכה׳. ולכן נהגו לומר פיוטי וזמירות ללוות השבת, כדרך שמלוין את המלך בכניסתו וביציאתו (ב״י), ולכן נכון לומר הזמירות אחר הבדלה (ט״ז). וכתבו שאמרו חכמים שיש אבר אחד באדם ושמו נסכוי, ויש אומרים לוז, ואינו נהנה משום אכילה אלא מאכילת מוצאי שבת כדי ללוות את השבת (לבוש), וממנו נתהוה האדם. וכאשר ימות - עצם זה אינו נימוח, ואפילו יכניסוהו באש לא ישרף, וברחיים אינו נטחן ובפטיש אינו מתפוצץ, וממנו יחיה האדם לעת התחיה ושרשו ועיקרו מעצם השמים (א״ר בשם מט״מ).

ג רבים אין נזהרים בסעודה זו, והמקיימה שכרו מרובה, וכל יראי אלקים מתאמצים לקיימה ואוכלין כזית. ונכון לאכול בשר מי שיכול לאכול, ואם לאו - יאכל דגים, שגם זה מאכל חשוב, או פירות טובים כשיש לו. ויאכלם עם פת, ומי שאינו יכול לאכול פת כלל - יקיימה במזונות ובפירות. ואם המשיך סעודה שלישית תוך הלילה ואכל בלילה כזית - יכול לצאת בה גם סעודת מלוה מלכה (א״ר). ובתוספות שבת (קי״ח. ד״ה והא) מבואר דגם לעני העובר ממקום למקום צריכין ליתן לו סעודה למוצאי שבת ע״ש.

ד מהרי״ל היה לו טלית של שבת, והיה כופלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד (מג״א), וכן הנהוג לקפל הטליתים במוצאי שבת. ונהגו לשתות חמין במוצאי שבת שהיא רפואה, כמ״ש בסעיף א׳, ויזהרו מלעשות סימן למוצאי שבת למי שמבקש חוב או גמ״ח, ואומר ׳מוצאי שבת הוא׳ ואינו סימן טוב, ועובר על ׳לא תנחשו׳ (סנהדרין ס״ו.), והוא מדרכי האמורי כדאיתא בתוספתא דשבת פרק ח׳ ע״ש, ולכן אסור לומר כן, ותמים תהיה וגו׳.

סימן שא

א הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים מאבות מלאכות והיתה במשכן, דאין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, כמ״ש בסימן רמ״ב. ומלבד שהיתה במשכן מפורשת היא בתורה, דכתיב: ״ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר: איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהבית״, הרי שקרא להבאה - מלאכה (רמב״ם פרק י״ב). ושם היתה הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, דמשה הוה יתיב במחנה לויה דהוא רשות הרבים, מפני שכל ישראל נפנו לשם, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו מרשות היחיד דידכו, לרשות הרבים דידי (ריש פרק הזורק (שבת צו:)). ואף על גב דבכל המלאכות לא הוצרכנו למצא בתורה מפורש מלאכה זו, דכיון דהיתה במשכן - הרי היא בכלל ׳לא תעשה כל מלאכה׳, אמנם מפני דעצם הוצאה מלאכה גרועה היא, שהרי עצם הדבר לא נשתנית ורק במקומה נשתנית, וכל המלאכות יש בהם שינוי בעצם הדבר, ולכן אי לאו דגילתה התורה שהיא מלאכה - לא הוה ידעינן שהיא מלאכה (תוספות ריש שבת ד״ה ׳פשט׳). ובירמיה (יז, כב) מבואר גם כן שהיא מלאכה, כמ״ש בסימן רמ״ב ע״ש.

ב אמרו חז״ל (שם) דהוצאה הוי אב מלאכה, והכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד הוי תולדה. והתימא על הרמב״ם שכתב שם דהוצאה והכנסה הם מאבות מלאכות ע״ש. וכן הזורק מרשות הרבים לרשות היחיד, או מרשות היחיד לרשות הרבים - חייב, דהוי תולדה דהוצאה (שם). ומעביר ד׳ אמות ברשות הרבים או זורק - הלכה למשה מסיני דהיא בכלל הוצאה (שם), ונחשבת גם כן לתולדה. ויש עוד מושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים כשהן בדיוטא אחת, דהוי גם כן תולדה דהוצאה, ויתבאר בסימן שמ״ו בס״ד. וחיובא דרשות הרבים אינו אלא עד י׳ טפחים מהארץ, לבד ממושיט ויתבאר שם.

ג ואין המוציא או המכניס או הזורק או המעביר חייב עד שיהיה בהדבר שהוציא כשיעור שיתבאר, וכן אינו חייב עד שיעשה בעצמו עקירה והנחה, ושיוציא את כל החפץ לרשות הרבים. ולכן קופה שהיא מליאה חפיצים, אפילו מליאה חרדל, והוציא רובה מרשות זו לרשות זו - פטור עד שיוציא את

כל הקופה וכן כל הדומה לזה, שהכלי החיצונה עושה את כל מה שבתוכו לדבר אחד, והוה כולו רק חפץ אחד. וזהו שאמרו בגמרא (צ״א:): ׳אגד כלי - שמיה אגד׳, כלומר דהכלי החיצונה מאגדת כולם להיות כאחת. וכן אם הפסיק באמצע ברשות הפטור - פטור, וזהו ששנינו במשנה (שם): ״המוציא אוכלין ונתנן על איסקופת כרמלית, וחזר והוציאן - פטור, מפני שלא עשה מלאכתו בבת אחת״.

ד וכן אינו חייב עד שיוציא או יזרוק כדרכו, אבל כלאחר יד, והיינו שלא כדרכו - פטור. כיצד: המוציא בין בימינו בין בשמאלו בין בתוך חיקו, והיינו באיזה בגד המונח בחיקו או כסתות התפורות בבגדים שקורין קעשענ״א, או שיצא במעות או דבר אחר הצרורים בסדינו - חייב, שהוציא כדרך המוציאין, וכן המוציא על כתפו - חייב, אף על פי שהכתף הוא למעלה מי׳ טפחים ברשות הרבים, מפני שכן היתה משא בני קהת, דכתיב: ״בכתף ישאו״, וכל המלאכות אנו לומדין ממשכן. ובירושלמי (פרק י׳) מפורש בהא דכתיב: ״ופקודת אלעזר... שמן המאור וגו׳״ - שמן אחד בימין ושמן אחד בשמאל, והקטרת בחיקו והחביתין בכתף (רש״י צ״ב.).

ה אבל המוציא לאחר ידו, והיינו שהניח דבר על כף היד, והיינו הצד ששם הצפרנים והוציאו, או ברגלו או בפיו דבר שאינו מאכל, או במרפקו והוא העללנבאג״ן, שכפף הזרוע ונתן חפץ לתוכו והוציאו, או באזנו - שתחב החפץ באזנו או נתנו על האוזן, או בשערו - שקשר החפץ בשערו והוציאו, או בכיס שתפר בבגדו, ופי הכיס למטה, ומכל מקום אינו נופל לפי שפי הכיס צר. והרמב״ם כתב בכיס: ״שתפר בבגדו, ופי הכיס למטה בין בגד לבגד בפי בגדו״ עכ״ל, או במנעלו או בסנדלו או בפוזמקאות - פטור מפני שלא הוציא כדרך המוציאין. וכל אלו פטורין מדאורייתא ואסורין מדרבנן, דכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור, ועיין בסעיף צ״ט.

ו איתא בגמרא שם: ״המוציא משוי על ראשו - פטור״, ומרש״י שם משמע דדווקא כשאין אוחז המשא בידיו, אבל אוחזו בידו - חייב ע״ש. והרמב״ם שם כתב: ״המוציא משוי על ראשו, אם היה משוי כבד כגון שק מלא או תיבה ומגדל וכיוצא בהן, שהוא משים על ראשו ותופש בידו - חייב שכן דרך המוציאין, ונמצא כמוציא על כתפו או בידו. אבל אם לקח חפץ קל, כגון שהניח בגד או ספר או סכין על ראשו והוציאו, והוא אינו אוחז בידו - הרי זה פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין, שאין דרך רוב העולם להוציא החפ[י]צין מונחין על ראשיהן״ עכ״ל, וזהו כדברי רש״י ז״ל. ואין כוונתו דבמשא קל כשאוחזו בידו חייב, דאם כן הרי סותר לרישא דבעי משא כבד דווקא, אלא אורחא דמילתא קאמר, דמשא קל אינו אוחזו בידיו, וגם כוונת רש״י צריך לומר כן (וכ״מ מהמ״מ ע״ש ודו״ק). אבל תמיהני, דאם כן גם בעל כתפיו הוה ליה לחלק כן, דידוע דעל הכתפים אין נושאים רק משא כבידה. וכן משמע בירושלמי, דמקשה רבי יוסי בעי מעתה הוציא כגרוגרות על כתיפו חייב ע״ש, והוא בלשון תמיה. ולהדיא משמע במשנה שם דעל כתפו דומיא דבידו וחייב בכל עניין, וצ״ע. (וצריך לומר דהירושלמי באמת מקשה זה, דממשנה מוכח דומיא דבידו, והא אין דרך משא קטנה על כתפו. ומתרץ דילפינן מאלעזר, אך גם בתירוצו שם נראה חסרון, דאין שם הגירסא כמ״ש רש״י במשנה שהבאנו בסעיף ד׳, ולא חשיב כלל בשם מה שבכתף, וכן במדרש במדבר סוף פ״ד ע״ש וצ״ע)

ז הרבה דינים יש בהוצאה באופן העקירות וההנחות והרשויות, וכולם יתבארו בס״ד בסימן שמ״ז כי שם מקומם, ובכאן עלינו לבאר השיעורים של הוצאה, והרמב״ם ביארם בפרק י״ח, וכמה הם שיעורי הוצאה בשבת. ולאו דווקא הוצאה, דהוא הדין הכנסה וההעברה והזריקה וההושטה, אלא משום דהוצאה הוא האב מלאכה - לכן נכללו כולם בשמה, אבל דין אחד להם.

ח וזה לשון הרמב״ם שם: ״המוציא דבר מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד - אינו חייב עד שיוציא ממנו שיעור שמועיל כלום. ואלו הן שיעורי ההוצאה: המוציא אוכלי אדם - כגרוגרת, ומצטרפין זה עם זה, והוא שיהא כגרוגרת מן האוכל עצמו חוץ מן הקליפות והגרעינין והעוקצין והסובין והמורסן״ עכ״ל. ואפילו אותן הקליפות הנאכלות עם הפירי, כמו קליפי עדשים וקליפות כל פרי עץ - מכל מקום אנן בעינן מידי דחשיב, והרי גם הסובין והמורסן בני אדם אוכלין אותם כשהם ביחד עם הקמח, ולשיעור חלה מצטרפין וכמ״ש ביורה דעה סימן שכ״ד, ומכל מקום לעניין שבת אין מצטרפין מטעם זה, והכי נמי כן (גמרא סוף פרק כלל גדול). וזה עצם הטעם מה דבעינן כגרוגרת ולא סגי בכזית כבכל שיעורי תורה, משום דבעינן מידי דחשיב, והגרוגרת גדולה מכזית, וכל השיעורים הם הלכה למשה מסיני. (ומרומז בקרא ד׳ארץ חטה ושעורה וגו׳, ותאנה כגרוגרת להוצאת שבת כדאיתא בריש עירובין, והיא גדולה מכזית כדמוכח בהמצניע צ״א., ולא נתברר לנו שיעור גרוגרת בצמצום, ועיין תוספות עירובין פ׳: ד״ה ׳אגב׳).

ט עוד כתב: ״כדי רובע רביעית, ואם היה קרוש - בכזית״ עכ״ל. והטעם דתנן: המוציא יין - כדי מזיגת הכוס של ברכה שהוא רביעית, וכל יין נושא עליו ג׳ חלקי מים, ולכן די ברובע רביעית. ואף על גב דאין כאן הג׳ חלקי מים, מכל מקום כיון דעיקר החשיבות הוא היין והמים כלא נחשב לגבי היין, ובשבת בעינן רק מידי דחשיבא - לפיכך די ברובע רביעית (גמרא ע״ז.). ואני תמה ואיך סתם הרמב״ם כן, והרי אין זה רק ביין שבימיהם, אבל יינות

שלנו אין מקבלים כל כך מים. ולכן באמת שנה התנא: ׳כדי מזיגה׳, כלומר כל יין לפי שיעור מזיגתו, ויינות שלנו שאין מקבלין מזיגה כלל - צריך רביעית. ובגמרא שאמר רב נחמן: ׳כוס של ברכה - צריך שיהא בו רובע רביעית וכו׳ - אמר על יינות שבזמנו, אבל הרמב״ם איך פסק סתמא ברובע רביעית וצע״ג. וזה שקרוש בכזית - מפני שהרביעית כשיקרשנו יעמוד על כזית (גמרא שם), ולמה צריך כאן כרביעית שלם - משום דקדוש אינו מקבל מזיגה (רש״י שם).

י עוד כתב: ״חלב בהמה טהורה - כדי גמיעה, וחלב טמאה - כדי לכחול עין אחת. חלב אשה ולובן ביצה - כדי ליתן במשיפה, שמן - כדי לסוך אצבע קטנה של רגל קטן בן יומו, טל - כדי לשוף את הקילורין. וקילור - כדי לשוף במים, ומים - כדי לרחוץ פני מדוכה. דבש - כדי ליתן על ראש הכתות, דם ושאר כל המשקין וכל השופכין - ברביעית״ עכ״ל. (חלב טמאה הוא בירושלמי שם)ושיעור ׳כדי גמיעה׳ לא נתפרש, ויש אומרים שהוא מלא לוגמא, ולא משמע כן ביומא (פ׳.), אך הוא יותר מכגרוגרת (תוספות שם). וזה שכתב: ׳מים כדי לרחוץ פני מדוכה׳, לכאורה הוא נגד המשנה שאמרה: ׳מים - לשוף בהן את הקילור׳, אך בירושלמי שם מפרש דזהו במים של טל, אבל סתם מים - כדי לרחוץ פני מדוכה, ובירושלמי אומר ׳להדיח׳, והכל אחד. ואף על גב דמש״ס שלנו לא משמע כן, שהרי אומר שם (ע״ח.) מים שתייתו שכיחא ע״ש, וזהו וודאי בסתם מים, אך לא חש לה הרמב״ם כיון דבירושלמי מפורש כן, ובש״ס שלנו אינו מפורש כל כך. (ולפי הירושלמי הא דאמר שמואל שם: ׳כל שקיינא - מסו ומטללי׳, כלומר נגלד העין לבר ממיא - זהו על מים של טל ע״ש)

יא המוציא תבן של תבואה - שיעורו כמלא פי פרה, ואפילו הוציאו לגמל, דפיו גדול משל פרה - חייב (ע״ו.). ותבן של קטניות, אפילו הוציא סתמא - צריך כמלא פי גמל שהוא יותר מפי פרה, מפני שהפרה אינה אוכלת את התבן הזה אלא על ידי הדחק. ואם הוציא תבן של קטניות כמלא פי פרה לפרה - יש פלוגתא בגמרא שם רבי יוחנן וריש לקיש: רבי יוחנן פוטר, דאכילה על ידי הדחק לאו שמה אכילה, וריש לקיש מחייב - דשמה אכילה. ולפי כללי הש״ס הלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש, והרמב״ם פסק שם דחייב, דגירסתו ׳רבי אושעיא׳ ולא ׳ריש לקיש׳, והלכה כמותו לגבי רבי יוחנן (כ״מ שם). אמנם אין צריך לזה, דאפילו לפי גירסתינו אתי שפיר, שהרי אומר שם מקודם דרבי יוחנן חזר בו והודה לריש לקיש ע״ש. ועוד כיון דהטעם תלוי באכילה על ידי הדחק אי שמה אכילה אם לאו, וכבר קיימא לן בחושן משפט סימן שצ״א דהוה אכילה, ומפורש כן בריש פרק כיצד הרגל ע״ש (י״ט:).

יב עמיר, והם קשין של שבלים - כמלא פי טלה, עשבים - כמלא פי גדי, שזוטר שיעורו מפי טלה, אך העמיר אינו ראוי לגדי. אבל עשבים שראוי לשניהם - הולכין לחומרא (רש״י). ואפילו הוציא בשביל טלה - חייב, כמו תבן של תבואה שהוציאו לגמל בסעיף הקודם. עלי שום ועלי בצלים, אם היו לחים - כגרוגרת, מפני שראוין לאכילת אדם, ואם יב[י]שים - כמלא פי גדי. וכל אלו אין מצטרפין זה עם זה לחמור שבהן, אבל מצטרפין לקל שבהן. כיצד: הוציא תבן של תבואה ושל קטניות, אם יש בשניהם כמלא פי פרה - פטור, וכמלא פי גמל - חייב, וכן עמיר ועשבים וכל כיוצא בהן.

יג המוציא עצים - כדי לבשל כגרוגרת מביצת תרנגולת שהיא קלה להתבשל מכל הביצים, וגם לא לבשלה לבדה, דצריך לזה עצים הרבה, אלא כשהיא טרופה בשמן או בשאר משקה ונתונה באילפס, שממהרת להתבשל. והמוציא קנה - כדי לעשות קולמוס המגיע לראשי אצבעותיו. ויש להסתפק בזמן הזה שאין כותבין בקנה מה דינו, ונראה דדינו כשאר עצים, ואפילו בזמנם אם היה עב שאינו ראוי לכתיבה או מרוצץ - שיעורו כעצים.

יד שנינו במשנה (פ״ט:): ״תבלין - כדי לתבל ביצה קלה״, ופירש רש״י כגרוגרת מביצה קלה שהיא ביצת תרנגולת, ובוודאי כן הוא, ונלמד מדין הקודם. אבל הרמב״ם כתב: ׳כדי לתבל ביצה׳, ואולי גם הוא כוונתו כן, וסמך על הקודם. וכן מפורש בירושלמי (פרק ח׳ הלכה ה׳) וזה לשונו: ״כל ביצה דתנינן בכלים - כביצה ממש, בשבת - כגרוגרות מכביצה״. ועוד שנינו: דכל מיני תבלין מצטרפין זה עם זה, ומפרש בגמרא - במיני מתיקה שנו, הואיל וראוין למתק הקדירה. כלומר דבלשון ׳תבלין׳ כלול הכל גם מלח, כמו שפריך הירושלמי שם וזה לשונו: ״וקשיא כמון ומלח מצטרפין״ בתמיה, ומתרץ גם כן - במיני מתיקה שנו ע״ש. ותימא על הרמב״ם שכתב סתם דתבלין מצטרפין זה עם זה, וביותר צ״ע דבריו בפירוש המשנה שכתב: כמו הפלפל והזנגביל וכו׳, והרי פלפל אינו מיני מתיקה (ועיין תוי״ט). ונראה דהרמב״ם מפרש ׳מיני מתיקה׳ - לאו דווקא, אלא הממתיקין את הקדירה, ולכן מהרכבת פלפל וזנגביל ועוד דברים - נתמתק הקדירה. ולא מיעט הירושלמי רק מלח שאינו אלא שלא יהיה תפל, אבל כל שארי מיני תבלין - מצטרפין, ומפרש כן בגמרא. (מה שאמר: ׳הכי נמי חזי למתק׳ - הכי פירושו, דכל מיני תבלין ביחד ראוין להמתיק הקדירה להטעימו)

טו המוציא פלפלת - כל שהוא, דחזי לריח הפה (צ׳.). ואינו פלפל שלנו (רש״י), דפלפל שלנו הוא בכלל תבלין, והוי שיעורא כדי לתבל גרוגרת מביצה קלה, וכן המלח נראה לי דכך שיעורו. ועטרן, דהוא פסולת של זפת (כ:) - כל שהוא, דחזי לכאב חצי הראש. ריח טוב - כל שהוא, ריח רע - כל שהוא, וכן צבע שצובעין בו ארגמן - הוי בכל שהוא, שיש בו ריח טוב (רש״י), וריח רע מעשנין בהן חולאים (שם). ומיני בשמים המריחין - כל שהן, דכל מין ריח הוי בכל שהוא. ונראה לי דזהו בבשמים העומדים רק להריח, דא(י)לו בשמים הנכנסים במאכלים - הרי הם בכלל תבלין, ושיעורן נתבאר בסעיף

הקודם. ומיני מתכות הקשים, כגון נחשת וברזל - כל שהן, שכן ראוי לעשות ממנו דרבן קטן. (גמרא) ועלה של וורד בחור - אחת, והוא מין שושנה, והגאון גורס פתילת הוורד, שעושין מצמר גפן צבוע כמין וורד, וקורין לה וורד (ערוך). מעפר המזבח ומאבני המזבח ובלויי ספרים ומטפחותיהן - כל שהוא, מפני שמצניעין אותן לגונזן. וגחלת - כל שהוא, והמוציא שלהבת - פטור, כן כתב הרמב״ם שם. ותמיהני, דהא בגמרא (ביצה לט.) מבואר דאין זה אלא באדיי אדויה, כלומר שדחה השלהבת בידו לחוץ, אבל אם הוציאו בקיסם או בחרס - חייב, אף על גב דבקיסם והחרס ליכא שיעורא ע״ש, והיה לו לבאר זה. אבל אם הוציא ממשמשי עבודת כוכבים כל שהוא - פטור, אף על פי שרבי יהודה אמר במשנה (צ.) דחייב מפני שמצווה לבערו, ובירושלמי אומר שם דגם רבי שמעון מודה בה, אף דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, משום דמודה רבי שמעון באיסורי הנאה ע״ש, וכל שכן הרמב״ם שפסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב - מכל מקום פסק דלא כרבי יהודה, משום דבש״ס דילן בסוף פרק כלל גדול במשנה ד׳כל הכשר להצניע׳ אומר שם לאפוקי עצי אשרה ע״ש, אלמא דלא קיימא לן בזה כרבי יהודה. ואף אם חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה - מיהו הך מאיסא ופטור. (ובזה יש ליישב דברי התוספות צ״ד. ד״ה ׳את המת׳ שכתבו דרשב״א הביא דרבי יהודה סובר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ממשנה זו, והא להירושלמי גם רבי שמעון מודה, אלא דש״ס דילן חולק בזה ודו״ק)

טז יראה לי דכל שיעורי ׳כל שהוא׳ - מכל מקום צריך להיות בו איזה ממשות, אלא שאין שיעור קצוב לזה. וראיה ממיני מתכות שהם בכל שהוא, מפני שראוי לעשות ממנו דרבן קטן, והרי גם קטן שבקטנים צריך איזה שיעור. וכן דברים שלהריח הוי בכל שהוא, והרי מכל מקום צריך איזה תפיסה בידיו, דאם לא כן חלף הלך לו, אלא וודאי שצריך איזה ממשות. ואי משום לשון ׳כל שהוא׳ - כבר כתבו רבותינו בעלי התוספות בשבת (סג: ד״ה ׳אריג׳) דגם ׳כל שהוא׳ יש לה איזה שיעור קצת ע״ש. (והגם שיש לדקדק שם בדבריהם ממ״ש בעצמם מקודם בד״ה מניין לאריג דמתחלה לא היה דעתו להוסיף וכו׳, ואם כן אין ראיה ע״ש היטב, מיהו על כל פנים כתבו כן ודו״ק)

יז המוציא זרעוני גינה שאינם נאכלים ואינם אלא לזריעה - חייב בפחות מכגרוגרת. ולא נתברר אם כן כמה שיעורו, דפחות הרי כולל מעט פחות והרבה פחות. והרמב״ם בפירוש המשנה כתב: ׳קרוב לכגרוגרת׳, ומפרש - פחות מעט, אך גם זה לא נתברר כמה מעט פחות, ואולי דעל כל פנים צריך יותר מחציה. והמוציא מזרע קישואין - שני זרעונים, ומזרע דלועין גם כן שנים, וכן מזרע פול המצרי. והמוציא סובין - כדי ליתן על פי כור של צורפי זהב (ע״ח:), דבמקום שאין פחמין צורפין זהב באש של סובין (רש״י), ולפי זה עכשיו לא שייך זה. והסובין אצלינו הוי רק למאכל בהמה, ושיעורו כמלא פי גדי. והמוציא מורסין, וזהו הפסולת הנשאר בנפה, אם הוציאו לאכילת אדם - שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה - שיעורו כמלא פי גדי, ואם לצביעה - כדי לצבוע בגד קטן. ולולבי זרדין והחרובין, עד שלא ימתיקו - כגרוגרת, דראוין לאדם, ומשימתיקו הם רק לבהמה - ושיעורו כמלא פי גדי. אבל הלוף והחרדל והתורמסין ושאר כל הנכבשין, בין המתיקו ובין שלא המתיקו - שיעורן כגרוגרת, ואין אנו בקיאין במינים אלו.

יח גרסינן בגמרא (צ:): המוציא גרעינין, ופירש רש״י גרעיני תמרים, אם לנטיעה - שתים, אם לאכילה - כמלא פי חזיר, וכמה מלא פי חזיר - אחת. אם להסיק - כדי לבשל ביצה קלה, והיינו כגרוגרת ממנה. אם לחשבון, כמו שנותנים לסימן עדות לכל דינר פשוט (רש״י) - שתים. והרמב״ם כתב: המוציא גרעינין, אם לאכילה - ה׳, ואם להסקה - הרי הן כעצים, ואם לחשבון - שתים, ואם לזריעה - שתים עכ״ל, ומסתמא כן היתה גירסתו בגמרא. ובירושלמי (פרק ז׳ הלכה ב׳): ׳חיטי מדיות - שתים, על ידי שהן חביבות עשו אותן כזרעוני גינה שאינן נאכלים׳, וכן הוא שם בסוף פרק ט׳ ע״ש. והרמב״ם לא הביא זה, ואולי כיון דבש״ס דילן לא הובא זה, מסתמא סבירא ליה דשיעורן כגרוגרת ככל האוכלים, ומיהו קשה לדחות הירושלמי כיון שאין חולק בזה וצ״ע.

יט המוציא אזוב לאוכלים - כגרוגרת, לבהמה - כמלא פי גדי, לעצים - כשיעור העצים להזייה [כשיעור הזייה], ושיעורה מתבאר במסכת פרה פרק י״ב - כדי שיטביל ראשי גבעולים ויזה ע״ש. והמוציא קליפי אגוזים קליפי רמונים אסטיס ופואה, והם מיני צבע, וגם קליפי אגוזים, הכוונה על הקליפה הירוקה שהיא בעודו על האילן - כדי לצבוע בהן בבגד קטן פי סבכה, כלומר שבראש שבכה העשוי כקליעה נותן מעט בגד (רש״י פ״ט:), וסבכה הוא מה שמניחין הבנות על ראשיהן (רמב״ם). וכן המוציא מי רגלים בן מ׳ יום או נתר אלכסנדריא או בורית או קמוניא ואשלק, והם גם כן מיני עשב ומיני אדמה המנקין כבורית - כדי לכבס בהן בבגד קטן פי סבכה, וכן כל שארי המנקין. ואם הוציא סממנים שרוים - כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא של קנה דגרדין, והוא דבר מועט מאד. ודווקא בהסממנים כמו שהם צריך כדי לכבס וכו׳, לפי שאין אדם טורח לשרות סממנין כדי דוגמא (צ׳.).

כ דיו - כדי לכתוב שתי אותיות, בין שהוציא דיו יבש ובין שהוציא הדיו בקולמס, ובין שהוציא בקלמרין שקורין טינטא״ר (פ.). והרמב״ם שם כתב: ״המוציא דיו על הקולמס - שיעורו כדי לכתוב ממנו שתי אותיות, אבל אם הוציא הדיו בפני עצמו או בקסת - צריך שיהיה בו יתר על זה, כדי שיעלה ממנו הקולמס לכתוב שתי אותיות. היה בקסת כדי אות אחת ובקולמס כדי אות אחת, או בדיו לבדו כדי אות אחת ובקולמס או בקסת כדי אות אחת -

הרי זה ספק אם מצטרפין אם לאו", ובעיא היא בגמרא שם. ופשוט הוא דהוא הדין אפילו כדי ג' אותיות אחת בדיו ואחת בקולמס ואחת בקסת - הוה גם כן ספק, אבל שני אותיות בשני קולמסים או בשני קסתים - מצטרפי וחייב (תוספות שם). ואי קשיא הא גם בלאו הכי חייב על הקולמס או על הקסת - דיש לומר דכיון שיש בהם דיו, הרי הם טפילים להדיו, כמו כשהוציא את החי במטה - שפטור גם על המטה, שהמטה טפילה לו (רש"י שם). ואף בפחות מכשיעור הדין כן, כדתנן (צג:): "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי - פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו. ואם הוציא שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך - חייב ואף על גב דליכא הנחה, דכתיבתן זו היא הנחתן, והנחה שלהם הוא על הנייר, וכל שכן אם עמד לנוח, דחייב גם בלא כתיבה, דעמידת גופו כעמידת חפץ דמי. ואם הוציא אות אחת וכתבה, וחזר והוציא בהעלם אחת אות אחר וכתבה - פטור, מפני שכבר חסרה האות הראשונה, והוה כהוציא חצי גרוגרת והניח וחזר והוציא חצי גרוגרת אחר דלא מצטרפי, שלא הוציא רק חצי חצי שיעור. וזהו כשהגביה הראשון מקודם כמו שיתבאר, או החסיר מעט מהראשון ושרפו, והכי נמי כן הוא, דכשכתבו על הנייר בהכרח ליחסר ממנו מעט כשמתייבש קצת (עיין רש"י שם).

כא המוציא כחול שכוחלין בו את העינים - כדי לכחול עין אחת, דאנשים אין כוחלין ורק הנשים, והצנועות ההולכות מעוטפות ומניחין רק עין אחת מגולה - כוחלות אותו בלבד. ולכן בכפרים שאינן צריכות צניעות כל כך והולכות מגולות בשתי העינים - צריך כדי לכחול שתיהן, וכן בכל מקום שאין דרכן להתקשט אלא בשתי עינים. וזהו כשהוציאו לקישוט, אבל אם הוציאו לרפואה - בכל עניין חייב בכדי עין אחת. זפת וגפרית - כדי לעשות נקב קטן, כלי שנותנין בו כסף חי סותם פיו בזפת או בגפרית ונוקב בתוך הסתימה נקב דק כדי להוציא בו (ורש"י ע"ח:). שעוה - כדי ליתן על פי נקב קטן של יין, ולא של שמן ודבש, שהיין זב דרך נקב קטן יותר משמן ודבש (שם פ'.). דבק - כדי ליתן על פי ראש השפוך שבראש קנה של ציידין, דמושיבין נסר קטן בראש קנה ונותנין עליו דבק והעוף יושב עליה ונדבק בו, וצריך ליתן שם הרבה כדי שיהא העוף נדבק בו (שם). ורבב - כדי למשוח תחת רקיק שגדלו כסלע, ורבב פירש רש"י - שומן או שמן (ע"ח:). וקשה, הא בשמן נתבאר שיעור אחת בסעיף י' כדי לסוך אבר קטן ע"ש. ואפשר דאידי ואידי חד שיעורא הוא, או אפשר ששני מיני שמנים יש, והראוי לזה אינו ראוי לזה.

כב המוציא אדמה - שיעורו כדי לעשות חותם האגרת, וכתבו שהוא מין אדמה אדומה. אבל סתם אדמה - וודאי אינו כשיעור הזה, דהיינו עפר שיתבאר שיעורו - כדי לכסות דם צפור. טיט - כדי לעשות פי כור של צורפי זהב, זבל או חול דק - כדי לזבל כרישא, וזהו קפלוטות, וחול הגס - כדי לערב עם מלא כף של סיידין. חרסית, והיא לבינה כתושה - כדי לעשות פי כור של צורפי זהב, וכן טיט הוה כשיעור הזה כמ"ש, ושיער כדי לזבל טיט של שיעור הזה. סיד - כדי לסוד אצבע קטנה שבבנות, שהיו סדין פניהן בסיד דמשיר השיער ומייפות את עצמן בזה. עפר ואפר - כדי לכסות דם צפור קטנה, צרור ואבן - כדי לזרוק בבהמה שתרגיש, והוא משקל עשרה זוזים. חרס - כדי לקבל בו רביעית.

כג המוציא חבל - כדי לעשות אוזן לקופה, ואין חילוק בין סתם חבל לחבל המצרי, והאוזן הוא כדי לאחוז בו. גמי (על 'קנה וסוף' תרגם 'קני וגמא') - כדי לעשות תלאי לנפה ולכברה לתלותם בו. ויש להסתפק אם זהו אפילו בגמי לח דחזי למאכל בהמה (שבת קי"ב.), או דווקא ביבש, ובלח שיעורו כמלא פי גדי. והוצין של לולבי דקל - כדי לעשות אוזן לסל כפיפה מצרית העשוי מצורי דקל. סיב שגדל סביב הדקל כעין מלבוש - כדי ליתן על פי משפך קטן לסנן את היין, מוכין - כדי לעשות בו כדור כאגוז (תוספתא פרק י'). עצם - כדי לעשות תרווד, והיינו כף המיוחד לרופאים, וידוע להם מ(י)דתה (ערוך). זכוכית - כדי לגרור בו ראש הכרכר, וזהו עץ של אורגין וראשו חד (רש"י פ"א.), או כדי שיפצע בה שני נימין כאחת.

כד המוציא שתי נימין מזנב הסוס ומזנב הפרה - חייב, שמצניעין אותן לצידת עופות. הוציא אחת מן הקשה שבחזיר - חייב, דראוי לסנדלר לתתו בראש התפירה. נצרי דקל, והם חוטי העץ - שתים, לשתי בתי נירין בבית האורגים. תורי דקל, והן קליפי החריות - אחת, דחזי לחפור דלעת (ערוך). מצמר גפן ומצמר כלך וצמר גמלים וארנבים וחיה שבים ושאר כל הנטוין - כדי לטוות חוט אורך ד' טפחים (תוספתא שם). המוציא מן הבגד או מן השק או מן העור - כשיעורן לטומאה כך שיעורן להוצאה: הבגד ג' על ג', השק ד' על ד', העור ה' על ה', ויראה לי דכאן גם כן מצטרפין לקל שבהם ולא לחמור שבהם, כבאוכלי בהמה בסעיף י"ב, וגם בטומאה כן הוא, כדתנן בפרק כ"ז דכלים ע"ש. עוד יראה לי דמפץ ו' על ו' להוצאה כמו בטומאה שם, אמנם מלשון הש"ס (ע"ט.) שהביא משנה זו, ובשם יש גם מפץ, ואומר על זה: "ותני עלה הבגד והשק והעור - כשיעור לטומאה כך שיעור להוצאה, ומפץ שמע מינהייר" - שמע מינה דאינו כן, וטעם לזה לא ידעתי, וגם ברמב"ם לא נמצא מפץ וצ"ע.

כה המוציא עור שלא נתעבד כלל אלא עדיין הוא רך - שיעורו כדי לצור משקולת קטנה שמשקלה שקל. היה מלוח ועדיין לא נעשה לא בקמח ולא בעפצה - שיעורו כדי לעשות קמיע. היה עשוי בקמח ועדיין לא נתעבד בעפצה - שיעורו כדי לכתוב עליו את הגט. נגמר עיבודו - שיעורו ה' על ה', ולרש"י דווקא כשבשלוהו ברותחין ומתקשה לישב עליו, ועשוי לכסות מטות ודולבקאות (ע"ט.). וטעמי השיעורין מפני שהעור כשהוא במצב זה אינו ראוי רק לזה, ולכן יכול להיות שכשמשבח שיעורו גדול מקודם שנשתבח, כמבואר מדין זה.

כו המוציא קלף מעובד - כדי לכתוב עליו פרשת שמע בתפילין, שכן תפילין כותבין על קלף, ושמע היא הקטנה שבכל הפרשיות. דוכסוסטוס - כדי לכתוב עליו מזוזה, מפני שהוא נכתבת על דוכטוסטוס, כמ״ש לעיל סימן ל״ב וביורה דעה סימן רפ״ח, ולתפילין פסול דוכסוסטוס. ומהו דוכסוסטוס, נתבאר שם. ואין לשאול למה בתפילין חייב בפרשה אחת, ובמזוזה בעינן שיעור על כל המזוזה, משום דמזוזה הוי רק בעור אחד, ובשני עורות פסולה כמ״ש שם, ותפילין בשל ראש הוי ד׳ קלפים, ואם כן פרשה אחת - חזי לבית אחד משל ראש. נייר - כדי לכתוב עליו שתי אותיות של קשר מוכסין, שהמוכסין נותן להמשלם המכס, והן גדולות מאותיות שלנו. והמוציא קשר מוכסין - חייב אף על פי שכבר הראהו למוכס ונפטר בו, מכל מקום נושאו תמיד עמו להראות שהוא גברא דפרענא. ונייר מחוק - כדי לכרוך על פי צלוחית קטנה של פלייטון, שהם בשמים טובים. ואם יש בלובן שלו כדי לכתוב שתי אותיות של קשר מוכסין - חייב.

כז המוציא אדם חי - פטור, דחי נושא את עצמו. ולאו משום קילות המשא, דהא גם במשא פחותה מזה חייב, אלא משום דבמשכן לא היו נושאים בני אדם, שאין זה ממלאכת המשכן (תוספות צד. ד״ה ׳שהחי׳). וביאור הדברים: דאף על גב דלא בעינן ממש בכל פרט ופרט דומיא דמלאכת המשכן, אלא כיון דמלאכה זו היתה במשכן - חייב במלאכה זו אף במה שלא היה במשכן, מכל מקום כיון דנשיאת אדם בעל חי משונה מכל המשאות, דכל המשאות הנושאן נושאן כולו, אבל האדם נושא את עצמו, ונמצא שהנושא אינו נושאו בשלימותו. ואמנם אם היה דבר זה במשכן - היה חייב, אבל כיון דבמשכן לא היה - אם כן מלאכה זו לא היתה במשכן. אבל הנושא בהמות וחיות ועופות - חייב, דאינהו משרבטי נפשייהו (גמרא שם), כלומר מכבידים עצמם כלפי מטה ואין נושאים את עצמם, והוה דומיא דכל המשאות. וגם יש לומר שהיה במשכן, שהיו נושאים אילים המאדמים שהיו צריכין למלאכת המשכן. וכן תינוק שאינו יכול לדרוך ברגליו - חייבים עליו, וכן חולה וכן כפות, דכל אלו אין נושאים את עצמם והוה דומיא דכל המשאות. וגם במשכן יש לומר שהיו, שכן הנשים שטוו אם היה להן תינוק היו נושאות אותו, וכן כשנחלה אחד מהבעלי מלאכות - בהכרח שנשאוהו, וכפות וחולה הכל אחד. (עיין תוספות שם, וזהו לר״נ ולא לרבנן ודו״ק)

כח ודע דיש טעות בין ההמון שנושאים ילדים ותינוקות במקום שאסור לטלטל, ורגילים לומר דעל בעל חי פטורים, ומחללים שבת, דתינוק שאינו יכול להלך - חייבים עליו מן התורה כמ״ש. ולא הותר רק לדדות אותו, והיינו שיעמוד בארץ, אם יוכל ליטול רגל אחת ולהניח רגל אחת - רשאי לאוחזו בידו ולדדותו. ואפילו תינוק גדול שיכול להלך ונושא את עצמם, נהי דמן התורה פטור - חייב מדרבנן, ככל פטורי דשבת דהוה פטור אבל אסור, כמ״ש בסימן רמ״ב, ולכן מחוייבים להודיע זאת להההמון שלא יכשלו.

כט המוציא את האדם החי במטה - פטור אף על המטה, שהמטה טפלה לו. וכן אף שהיה לבוש בגדים ונושא טבעות של כסף ושל זהב באצבעותיו - פטור, מפני שהן טפילים לו. אבל אם אין הבגדים עליו דרך מלבוש אלא נושאן על כתיפו - חייב, וכן כשהטבעות אינן על האצבעות אלא בידיו - חייב, דבכהני גווני לא נעשו טפלים אליו. וכן אם הוציא תינוק חי שיכול להלך, וכיס תלוי לו בצווארו, שתולין לו שישחוק בו או להשקיטו מבכי - חייב על הכיס, דאין כיס של מעות טפל להתינוק. אבל דברים שדרכן לתלות על התינוק - בטלו לו ופטור. (דין זה דתינוק הוא בריש פרק נוטל, ושם הוא אליבא דרבי נתן דפוטר על כל הבעלי חיים, ואם כן הרמב״ם שפסק כרבנן - לא הוה ליה להביא דין זה, ולכן כתבתי שיכול להלך. אך בעיקר הדין שפסק הרמב״ם דלא כרב נחמן קשה לי, הא רבא פסק שם כרב נחמן, ואיך פסק דלא כרבא. אך על הרמב״ם לא קשה לי כל כך, דשם אומר גם כן דרבא סבירא ליה כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, ועם כל זה פסק כרבי יהודה כמ״ש בפרק א׳, אבל לכל הפוסקים שחלקו עליו ופסקו כרבי שמעון משום הך דרבא, כמ״ש המ״מ בפרק א׳ - אם כן גם בהך ד׳חי נושא את עצמו׳ קיימא לן גם כן כרב נחמן, משום הך דרבא ודו״ק)

ל שנינו במשנה (צ׳:): חגב חי טהור - כל שהוא, מת - כגרוגרת, דחי מצניעין לקטן לשחוק בו. רבי יהודה אומר - אף טמא כל שהוא, שמצניעין לקטן לשחוק בו. ורבנן סברי דטמא אין ליתן לקטן, דשמא ימות ויאכלנו, והלכה כרבנן. ולפי זה יש לתמוה על הרמב״ם שכתב שם סתם: ׳המוציא חגב חי - כל שהוא, ומת - כגרוגרת׳, ולא חילק בין טמא לטהור. ונראה לעניות דעתי דוודאי הלכה כרבנן דאסור ליתן לקטן חגב טמא מטעם שבארנו, מיהו אם נתן - הלא אחשביה וחייב בכל שהוא, דלא גרע מכל שאינו כשר להצניע והצניע - דהמצניע חייב כמו שיתבאר, ולפיכך סתם הרמב״ם. ומה שאסור ליתן לקטן - אין מקומו בשבת, והוא נכלל בכל איסורי קטן שביאר סוף מאכלות אסורות. ודע דבירושלמי אומר דחגב טמא מת אינו בכגרוגרת אלא כמלא פי חזיר ע״ש, והרמב״ם לא חש לה משום דבש״ס שלנו לא משמע כן. וצפורת כרמים, בין חיה בין מתה - כל שהוא, שמצניעין אותה לרפואה, וכן כל כיוצא בזה, ולא נתבאר לנו מה הוא צפורת כרמים (ועיין ערוך ערך פליא).

לא המת והנבלה והשרץ - כשיעור טומאתן כך שיעור הוצאתן: מת ונבלה - בכזית, ושרץ - בכעדשה. היה שם כזית מצומצם והוציא ממנו כחצי זית - חייב, שהרי הועיל במעשיו שנתמעט השיעור מלטמא. אבל אם הוציא חצי זית מכזית ומחצה - פטור, וכן כל כיוצא בזה בשאר הטומאות. ודע, דכל זה

הוא לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן הרמב״ם פסק לה שם, שהולך לשיטתו בפרק א׳ דמלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב. אבל להרבה מרבותינו שפסקו כרבי שמעון - גם כאן פטור, דרבי שמעון חולק בזה במשנה (צ״ג:), שהרי אין צריך לגוף הוצאת הטומאה, אלא שלא יטמאו בו. ואפילו מוציא את המת לקוברו שהוא צורך המת - פטור, דנהי דהמת צריך לזה, אבל הוא אין צריך לזה (גמרא צד.).

לב כל השיעורים שנתבארו - אינם אלא במוציא סתם, הלכך בעינן כל חד וחד למאי דחזי למילתיה כפום שיעורא דיליה. אבל המוציא לזריעה או לרפואה או להראות ממנו דוגמא וכל כיוצא בזה - חייב אף בכל שהוא, מפני שלדברים אלו גם כל שהוא ראוי. ולא מיבעיא אם הוציאם עתה לדברים אלו, אלא אפילו הצניע דבר לזריעה או לרפואה או לדוגמא ושכח למה הצניעו והוציאו סתם - חייב עליו בכל שהוא, שעל דעת מחשבתו הראשונה הוציא, ואם שכח יזכור אחר כך. וזהו רק להמצניע, אבל כל אדם - אין חייב עליו אלא כשיעורים שנתבארו, ולא אמרינן שנתחייב זה במחשבתו של זה. וכן אפילו הוציא זה לאחד מאלו ונתחייב בכל שהוא - מכל מקום אחר אינו חייב אלא כשיעורו, ואפילו זה האיש עצמו אם חזר מזה ובטליה ממה שחשב עליו לאחד מדברים אלו, ואפילו לא בטליה בפירוש אלא שזרק דבר זה לאוצר אחרי שהוציאו, אף על פי שמקומו ניכר - כבר בטלה מחשבתו הראשונה, שהרי לא עשה בזה מעשה אלא מחשבה בעלמא, ומחשבה מוציא מיד מחשבה. ולפיכך אם חזר והוציאו - אינו חייב אלא כשיעורו (צ״א.).

לג ושנו חכמים במשנה דסוף פרק כלל גדול: ״ועוד כלל אחר אמרו, כל הכשר להצניע ומצניעין כמוהו והוציאו אחר בשבת - חייב עליו חטאת״. והכי פירושו: כל הכשר להצניע שהוא מן העשוי לצורך האדם, ומצניעין כמוהו, שיש בכמות זה שיעור הראוי להצניע - חייב כל אדם אפילו העשיר, שאין זה חשוב אצלו כלל - מכל מקום חייב. אבל כל שאינו כשר להצניע או שאין מצניעין כשיעור זה, ורק לאחד נעשה חביב והצניע - אדם זה חייב ושארי כל אדם פטורין עליו. ואיזהו דבר שאינו כשר להצניע אפילו בשיעור גדול, מפרש בגמרא כגון דם נדה, אף על גב דמצנע להו להאכילה לשונרא, או עצי אשירה, אף שיש מצוה בהוצאתם מבית - מכל מקום לא מקרי ׳כשר להצניע׳ ואינו חייב אלא המצניעו. ולהירושלמי חייב בעצי אשרה, כמ״ש לעיל סעיף ט״ו, אלא דאינו כן לפי הש״ס שלנו, כמ״ש שם.

לד המוציא חצי שיעור - פטור, וכן כל העושה מלאכה מן המלאכות חצי שיעור - פטור, ודבר ידוע שכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור. ולא דמי לחצי שיעור דד׳ אמות דמותר גם לכתחלה, דהתם לא חזי לאצטרופי כמ״ש בסימן רמ״ב סעיף ל״ה, מה שאין כן חצי שיעור - חזי לאצטרופי. וכבר בארנו שם דחצי שיעור דכל המלאכות לבד הוצאה - אסור מן התורה כמו בשארי איסורים, ודבר זה מפורש ברש״י (ע״ד. ד״ה ׳וכי׳). אבל בתוספתא ביצה (פרק ד׳ הלכה ב׳) מפורש דחצי שיעור בשבת אינו אלא משום שבות ע״ש, וצ״ע.

לה הוציא חצי שיעור והניחו וחזר והוציא חצי שיעור אחר - חייב, ואם קדם והגביה החצי הראשון קודם שהניח החצי השני - נעשה כמי שנשרף ופטור. הוציא חצי שיעור והניחו וחזר והוציא חצי שיעור אחר והעבירו על הראשון בתוך ג׳ טפחים - חייב אף על פי שלא הניח, דכל פחות מג׳ כלבוד דמי, ובמעביר אין צריך הנחה משהו, דכיון שאוחז בידו - הוה כהנחה על גבי משהו. ולכן הזורק דרך עליו בתוך ג׳ - חייב רק כשהיתה הנחה על גבי משהו, ובלאו הכי פטור, ולא דמי למעביר, כן פסק הרמב״ם שם. ובגמרא יש בזה פלוגתא, דרבא סבירא ליה (פ׳.) דתוך ג׳ צריך הנחה על גבי משהו, אבל רב חלקיא פליג עליה (צ״ז.), והרמב״ם פסק בכאן ובפרק י״ג כרבא, אבל רבינו חננאל והרמב״ן פסקו כרב חלקיה (מ״מ פרק י״ג הלכה י״ז) (ועיין תוספות פ׳. ד״ה ׳והא׳).

לו הוציא חצי שיעור וחזר והוציא חצי שיעור, בהעלם אחת - חייב, בשתי העלמות - פטור. ובהעלם אחד חייב אפילו לא היו ההעלמות שוות, כגון שאחת היתה בזדון שבת ושגגת מלאכה והאחת להיפך (רש״י ע״א. ד״ה ׳קצירה׳), וכבר בארנו זה בסימן רמ״ב סעיף י״ט. ושם הוא לעניין שני שיעורים, דליהוי כהעלם אחת, ומסתברא דהוא הדין לשני חצי שיעורים דליצטרפי. ואדרבא, בחצי שיעור צריך להיות הידיעה יותר ברורה מבשיעור שלם, שהרי רבן גמליאל סובר בסוף פרק הבונה דלא מהני ידיעה כלל לחצי שיעור, ואם דלא קיימא לן כן - מכל מקום על כל פנים פשיטא דלא גריעא משני שיעורים.

לז אמנם גם בהעלם אחד אינו חייב אלא כשהוציא לרשות אחד שאין הפסק רשות אחר בין חצי זה לחצי זה, ולכן אף שאין סמוכים החצאין זה לזה - מכל מקום הרי ברשות אחד מונחין. אבל כשיש הפסק רשות היחיד ביניהם, או שהכניסם מרשות הרבים לרשות היחיד ויש הפסק רשות הרבים ביניהם - הרי זה פטור. אבל כשמפסיק ביניהם רשות דרבנן ככרמלית - לית לן בה וחייב (כן פירש הרמב״ם כרבה פ׳. ולא כאביי ורבא, דאין הלכה כתלמידים במקום רבם, כן כתב המ״מ הלכה כ״ד ע״ש).

לח המוציא פחות מכשיעור וקודם שהניח נתפח ונעשה כשיעור, וכן המוציא כשיעור וקודם שהניח נצטמק ונעשה פחות מכשיעור - פטור, שהרי חסר השיעור בהעקירה או בהנחה. ואפילו היה בשניהם שיעור אלא שבאמצע נתקלקל, כגון שהוציא כשיעור ונצטמקה וקודם ההנחה נתפחה - גם כן הוי ספק אם חייב אם לאו, דשמא בעינן כשיעור מתחלתו ועד סופו. ולא דמי לשגגה, דחייב כשהיה שוגג בתחלתו וסופו אף על פי שבאמצע היה מזיד, כמ״ש בסימן רמ״ב, ודבר זה מפורש בגמרא (ק״ב.) ע״ש, מכל מקום הכא יש ספק שמא יש דיחוי אצל שבת, כלומר דשמא כיון דנתקטנה מכשיעור נדחית ממקומה כמו שיש דיחוי אצל מצוות (גמרא צ״א.). ועיין מ״ש ביורה דעה סימן פ״ה סעיף ט״ז, דבדין זה יש חילוק בין שבת לשארי איסורים.

לט המוציא כגרוגרת לאכילה וצמקה קודם הנחה, וחשב עליה לזריעה או לרפואה שאין צריך שיעור - הרי זה חייב, כיון שבעקירה ובהנחה יש חיוב אף על גב דלא שוו המחשבות להדדי. ולכן כיון דאין צריך שהמחשבות יהיו שוים לפיכך - גם לקולא כן הוא, כגון שהוציא פחות מכשיעור לזריעה דחייב, אך קודם הנחה חשב עליה לאכילה - דפטור, דחסר שיעוריה לפי מחשבתו של ההנחה. ואם תפחה קודם הנחה ונעשית כשיעור - חייב, שהרי גם אם היה שותק ולא חשיב לאכילה היה מחייב על מחשבה ראשונה. (עיין בגמרא צ״א., וברמב״ם שם כתב דנעשית כשיעור קודם שימלך עליה לאכילה ע״ש, דאם לא כן הא הוה קצת זמן שלא נתחייב בבירור, דהוה ספק כמ״ש בסעיף הקודם ודו״ק)

מ בגמרא (שם) נשאר בספק בזרק כזית תרומה לבית טמא והיו שם אוכלין פחות מכביצה, דזהו שיעור טומאה באוכלין, וזה הכזית הצטרף לכביצה, מי אמרינן כיון דמצטרף לעניין טומאה מצטרף נמי לעניין שבת, או דילמא לשבת כגרוגרת בעינן. ודווקא זרק, דהשתא איסור שבת וטומאה בהדי הדדי קאתיין, דגם לעניין שבת אינו חייב בזריקה עד שינוח, אבל הכניס - וודאי לא מחייב, דלעניין שבת נעשה החיוב מיד כשנכנס, דהנחת גופו כהנחת חפץ דמי, ולעניין טומאה - אין החיוב עד שיהיה אצל האוכלים (תוספות שם). וכן דווקא כזית תרומה, אבל פחות מכזית, אף על פי שהשלים לכביצה, כיון דליכא איסור לאוכלה בטומאה - לא מצטרף לעניין שבת, וכן כזית חולין - לא מהני, מפני שאין איסור באכילת חולין בטומאה (שם).

מא אבל הרמב״ם כתב שם בדין כ״ד: ״זרק כזית אוכלין לבית טמא, והשלים כזית זה לאוכלים שהיו שם ונעשה הכל כביצה - הרי זה ספק אם נתחייב על כזית מפני שהשלים השיעור לעניין טומאה, או לא נתחייב״ עכ״ל. ונראה שבגירסתו לא היה כתוב ׳תרומה׳ בגמרא, דכיון שיש כזית שהוא חשיבות בכל מקום, ונצטרף לכביצה דמהני לטומאה - יש ספק כמ״ש, אבל פחות מכזית - אין בזה חשיבות, ולא אמרינן ׳מיגו דמצטרף לעניין טומאה - מצטרף נמי לעניין שבת׳. ונראה לי דזהו רק באוכלין שהוכשרו לקבל טומאה, אבל אם לא הוכשרו - נראה דוודאי לא מצטרף לעניין שבת (כן נראה לעניות דעתי וע״ש במל״מ).

מב המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי - פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו. וביאר הרמב״ם שם מפני שאין כוונתו להוצאת הכלי אלא להוצאת מה שבתוכו עכ״ל. ומזה מבואר דאם היתה כוונתו להוצאת הכלי - חייב. ודין זה הוא משנה בפרק י׳ (צ״ג:), ובירושלמי שם מבואר דזהו רק באוכלין הצריכים לכלי, כגון פירות שמנים כתותים וכיוצא בהם, אבל כשאין צריך לכלי - חייב, וכן כתב הראב״ד שם. אבל הרמב״ם לא הביא זה, משום דבש״ס שלנו לא משמע כן. וכן המוציא את החי במטה - פטור אף על המטה, שהמטה טפילה להאדם. ודווקא שאינו כפות, וגדול שיכול להלוך, אבל קטן שאינו יכול להלוך או כפות - חייב על האדם, כמ״ש בסעיף כ״ז. והמוציא קופת הרוכלים, אף על פי שיש בהם מינים הרבה ואפילו הוציאן בתוך כפו - אינו חייב אלא אחת, מפני שכולן חדא הוצאה היא, וכן כל כיוצא בזה.

מג נצטוינו על ידי הנביאים דכשם שאסרה התורה לטלטל חפ[י]צים מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, כך נצטוינו בעצם הלוכינו שתהא שינוי בשבת מבחול. ואמר הנביא: ״אם תשיב משבת רגליך״, ודרשינן (קי״ג.) מזה וגם מקרא ד״וכבדתו מעשות דרכיך״ - שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. שבחול דרך האדם לרוץ אחר עסקיו ולפסוע פסיעות גסות אף על פי שקשה לעינים (שם), אמנם בשבת - איסורא איכא לרוץ ולפסוע פסיעות גסות, אלא הולך עקב בצד גודל כאיש מנוחה. וכמה היא פסיעה גסה - יותר מאמה, והיינו דכף הרגל הוא חצי אמה, ובין רגל לרגל כחצי אמה, ויותר מזה הוה פסיעה גסה, אלא אם כן אי אפשר לו בפחות לפי מדת רגלו ודרך הילוכו. אבל לדבר מצוה, כגון לילך לבית הכנסת או כיוצא בזה - מותר ומצוה לרוץ, דהא חפצי שמים הן, וכתיב (שם) ״ממצא חפציך״ - חפציך אסורין, הא חפצי שמים מותרין. (המג״א סק״ב כתב בשם האגודה דפסיעה גסה מקרי כשעוקר רגלו השנייה קודם הנחת הראשונה ע״ש, וקשה להזהר בזה ואין אנו מורגלים בכל, ורש״י שם פירש - יותר מאמה בפסיעה אחת ע״ש)

מד ודבר זה הוא מכלל עונג שבת כמו שאומרים ׳יום מנוחה׳, ובעלי המנוחה לא רצים ולא פוסעים פסיעה גסה. ולכן מי שאצלו הקפיצה והמרוצה לתענוג, כגון אותם בחורים המשחקים זה עם זה ומתענגים בקפיצתן ומרוצתן - מותר אפילו לכתחילה, כיון שזהו העונג שלהם. וכן לרוץ לראות איזה דבר שמתענגים בו - מותר אף על גב דבשעת הריצה טורח קצת, אך על כל פנים זה תענוגו שמתענג במה שימהר לראות את הדבר שמתאוה לראות,

כיון שאין זה מחמת עסק ועובדין דחול. (עיין מג״א סק״ד וצ״ע דשם הוא לקרות)ואיתא בתוספתא שבת (פרק י״ז): ״אין רצין בשבת כדי להתעמל, אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו״. והכי פירושו, שיש שרפואתו לרוץ כדי שיתעמל ויזיע, וזה אסור בשבת מתרי טעמי: האחת משום רפואה, והשנית מפני שבעת מעשה קשה עליו הריצה ומצטער, אלא שעושה מפני הרפואה. אבל לטייל כדרכו - מותר אפילו אם יש לו רפואה בזה, כיון שאינו ניכר שעושה זה משום רפואה, ואינו מצטער אלא מתענג כדרך הטיול. וזה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ דמותר לטייל בשבת עכ״ל, כלומר אף על גב דמתכוין לרפואה כמו כל האוכלים שאוכל אדם לרפואה, דאם לא כן מאי קמ״ל, למה יהא טיול אסור. (ובזה אתי שפיר גמגומו של המג״א סק״ה, ועיין ט״ז סק״א וא״ר סק״ז, ולפמ״ש אתי שפיר הכל ודו״ק)

מה ואף על גב דאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, וכן לקפוץ כשאין לו תענוג מזה, מכל מקום כשהיה הולך והגיע לאמת המים ויש לפניו ג׳ דרכים: האחת לילך בהמים, והשנית להקיפה, והשלישית לקופצה. והנה הדרך הראשון לילך במים - אסור לגמרי כשהולך לדבר הרשות, משום גזירה שמא יסחוט הבגדים שיתמלאו במים, ורק לדבר מצוה התירו על ידי שינוי כמו שיתבאר. והדרך השני להקיף - גם כן יש טורח רב, ולכן יותר טוב הדרך הג׳, דהיינו לדלג ולקפוץ עליה. ואפילו אם היא רחבה באופן שאינו יכול להניח רגלו ראשונה קודם שיעקור השנייה - מכל מקום מוטב שידלג ממה שיקיף, דמרבה בהילוך. אך אם היא רחבה הרבה - מוכרח להקיף, וזה טוב יותר מלהלך במים מטעם סחיטה כמ״ש. ואם אין דרך להקיף וכשילך יהיה מוכרח לילך במים - אסור לגמרי אם לא לדבר מצוה. ומזה למדנו דאם אין מים בהאמה - דצריך לילך בתוכה ולעלות ממנה אם אי אפשר לו לדולגה, והדילוג טוב יותר מלירד לתוכה ולילך ולעלות ממנה, דזהו טורח כהיקף, אך זה תלוי כמה הוא העומק.

מו ואם היה הולך לדבר מצוה, כגון להקביל פני רבו או פני מי שגדול ממנו בחכמה וכיוצא בזה, וצריך לעבור אמת המים: אם יכול לקפוץ אותה - יקפוץ, וזה יותר טוב כמו בדבר הרשות. ואם אינו יכול לקפוץ - יסבב אותה, ואם אינו יכול גם לסבב - מותר לו לילך במים, וזהו דעת הגדולים לקמן בסימן תרי״ג. אבל דעת רבינו הרמ״א שם, דכיון דהתירו לו לילך במים - טוב יותר מלסבבה, דמרבה בהילוך. וכיצד יעשה כשהולך במים - יעשה שינוי, והיינו שלא יוציא ידו מתחת שפת חלוקו. כלומר דהעובר במים מגביה בגדיו למעלה הרבה, ומכניס ידו תחתם עד שידו בולטת משפת בגדיו כדי שלא יפלו, ובשבת אסור לו לעשות כן אלא ילך בבגדיו כדרכו, ובזה יהיה לו היכר ולא יבא לידי סחיטה. ואסור לעבור בסנדלו, דכיון דאינו יכול לקשרו ולהדקו יפה - חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי במקום שאסור לטלטל, כמו ברשות הרבים או בכרמלית. אבל מנעל - מותר, שהרי הוא מקושר ברגליו. וזהו לפי תמונתם במנעליהם, ועכשיו צריך להבין לפי תמונות שלנו איזה מנעל יכול ליפול מרגליו ואיזה אינו יכול ליפול. ונראה לי דכל מנעלים שלנו אי אפשר להם ליפול, ורק המנעלים העליונים שקורין קאלאסי״ן מעותדים ליפול, ואסור לילך בהם במים עמוקים קצת.

מז ובכל האופנים האלו התירו גם מי שהיה הולך לשמור פירותיו שלא יגנבו, דזה מותר בשבת, שהרי אינו עושה כלום אלא מונע רגלי הגנבים, ושמירת ממונו הוה גם כן כעין מצוה. ומכל מקום יש חילוק בין שמירת פירותיו לדבר מצוה, דבדבר מצוה התירו גם בחזרה לילך דרך אמת המים כמו בהליכה על פי הפרטים שנתבארו, דאם לא נתיר לו בחזרה - לא ירצה לילך שמה. אבל בשמירת פירותיו - לא התירו לו רק ההליכה ולא החזרה, ואם ימנע - ימנע. ועוד דמשום הפסד ממונו לא ימנע את עצמו מהליכתו, מה שאין כן דבר מצוה. (עיין ט״ז סק״ג שהקשה למה לא חשיב לה בביצה בדברים שהתירו סופן מפני תחלתן, ולא קשה כלל דבשם יש כמה איסורים, אבל בזה אין איסור רק חששא בעלמא)

מח כיון שנתבאר שהוצאה היא אב מלאכה וחייבים עליה סקילה ובשוגג חטאת, לכן יש לדעת מה נקרא הוצאת משא כדכתיב: ״ולא תוציאו משא וגו״ - מה נקרא ׳משא׳, דהא מה שאדם הולך בבגדיו לא שייך לקרותם ׳משא׳, דאם לא כן אטו ילך ערום בשבת. וכן תכשיטיהם לא שייך לקרותם משוי, שתכשיט אינו משא. ולפיכך כל מה שאדם לובש דרך לבישה, וכן תכשיטין שמתקשט בהם - מותר, ורק מה שנושא בידיו או על כתפו - מקרי ׳משא׳. ודע דאותן שנושאין איזה משא ועושין אותה כעין מלבוש, כגון שנושא מטפחת לקנח האף ועושין אותה כמטפחת כרוכה סביב הצואר, אם אין לו מטפחת בצוארו - מותר, אבל אם יש לו מטפחת כרוכה בצוארו - אסור דהוי משא. ואם בזמן החורף כורכה סביב הבגד העליון בצוארו מפני הקור שלא ישלוט בו - גם כן מותר, אבל אם כורכה סביבות ידו או סביבות רגלו - פשיטא דמשא גמורה היא, וחייב סקילה או חטאת. ויש כורכים בהבגד במקום החגורה לעשותו כעין חגורה, ואיני רואה היתר בדבר זה: חדא כיון שאין דרכו לישא חגורה, ועוד דאין זה דרך חגורה, דמין אחר הוא, וכשהאדם ישא זו המטפחת במקום חגורה ילעגו עליו. אך אפשר דאם יתיר קרסי הבגד באופן שהבגד נשאר פתוח ולא נאה לילך כן - כורך בהמטפחת לקשור שני צדדי הבגד, והקרסים אינם משא, שטפילים לבגד, ובכהני גווני אפשר להתיר, וגם זה על צד הדוחק (כן נראה לענויות דעתי), וראיה לזה מסעיף ק״ג ע״ש.

מט ודע דמפני גודל האיסור של הוצאה ומפני גודל ההרגל, שהאדם מורגל בזה בכל עת ובכל שעה, הוכרחו חכמים לגדור גדרים בזה. והיינו שיש מתכשיטין שגזרו עליהן לבלי לנושאן מחששא שמא ישלוף אותם להראותם, וביחוד הוה איסור זה לנשים, ששחצניות הן ואוהבות להתפאר בפני חברותיהן, ויש בהם הרבה פרטי דינים ויתבארו בסימן ש״ג. ויש שאסרו מטעם שהוא רפוי וחששו שיפול ואתי לאתויינהו ד׳ אמות ברשות הרבים, ויש שאסרו מפני שבהילוך כזה יצחקו עליו ויסירם ויטלטלם ד׳ אמות ברשות הרבים, ויש דברים שאסרו משום מראית העין, ויש שאסרו דאף שדרכן ללבוש במלחמה, כמו שריון שיתבאר ומלבוש הוא, מכל מקום שלא בשעת מלחמה - הוי כמשוי, וגזרו על זה כמו שיתבאר.

נ לפיכך כל היוצא בדבר שאינו תכשיט ואינו דרך מלבוש, והוציאו כדרך שרגילים להוציא אותו דבר - חייב, דאם הוציא שלא כדרך המוציאין, כמו לאחר ידו - פטור, כמ״ש בסעיף ה׳. וכן כל תכשיט שהוא רפוי, שאפשר לו בקל ליפול - אסור לצאת בו, ואם יצא - פטור מחטאת. והאשה לא תצא בתכשיטים שדרכם להסירן ולהראותן, ויתבאר בסימן ש״ג אם רק לרשות הרבים אסור, או אפילו בחצר או בבית ע״ש.

נא ולכן לא יצא איש לא בסייף אפילו חגור במתניו, שבחול יוצאין בו כך, ולא בקשת בכהני גווני, ולא בתריס שהוא מגן על ראשו וגופו מפני השונא, ולא באלה שהוא מקל של ברזל, ולא ברומח שנושא אותם בצד הגוף כדרך בעלי מלחמה, ואם יצא - חייב חטאת. והטעם, מפני שדברים אלו אינם תכשיטין בעצם, אלא לבעלי מלחמה הרי הם כבגדיו, אבל בסתם בני אדם - הרי הם משא (כ״מ מפי ה״ר עובדיה במשנה פרק ו׳ משנה ד׳ ע״ש). ולכן הבעל מלחמה, כמו העובד בצבא המלך - הם כבגדיו. ויראה לי ברור דכל אלו מיירי לא כשנושאין בידיו, דבכהני גווני גם בתכשיט חייב חטאת, אלא דמיירי שתלוין בבגדיו (וכ״מ ממג״א סקכ״ז). וראיתי מי שכתב דהחנית נושא בידו, ואלמלי היה תכשיט היה מותר גם בכהני גווני, ולכן מותר להוציא מטה עם כפתור נאה לכרמלית (תפארת ישראל בפירוש המשנה). וחלילה לומר כן וטעות גדול הוא, דאם כן כי גזרינן באשה דילמא שלפא ומחוי, מה בכך הא תכשיט הוא, ואם כי אין דרך תכשיט זה לישא בידים - מכל מקום סוף סוף אין זה תכשיט כשנושאין בידים. ולכן ברשות הרבים - חייב חטאת, ובכרמלית - אסור מדרבנן, וכן עיקר לדינא.

נב וכן לא יצא האיש לא בשריון שלבוש בו, ולא בקסדא שהוא כובע של ברזל, ולא במגפיים שהם אנפילאות של ברזל אף על פי שעשוים כבגדים גמורים, לפי שאינם בגדים אלא לבעלי מלחמה. ולכן אם יצא - אינו חייב חטאת, לפי שהם כבגדים ורק מדרבנן אסור מטעם שכתבנו. ולא יצא בתפילין, ולא מיבעיא אם נאמר דאסור להניחם בשבת ויום טוב משום דלאו זמן תפילין, אלא אפילו אם נאמר דזמן תפילין ואין איסור - מכל מקום חיישינן שמא יצטרך לבית הכסא ויחלצם, ויבא לטלטלם ד׳ אמות ברשות הרבים. ואם יצא - אינו חייב חטאת אפילו אם יש איסור להניחם, משום דנושאם דרך מלבושם בחול ואינו משוי מן התורה (גמרא ס״א.). וכן לא יצא מי שרגלו קטנה במנעל גדול, דשמא יפול מרגליו ויבא לטלטלם ד׳ אמות ברשות הרבים, אבל יוצא הוא בחלוק גדול, שלא יפשטנו וישאר ערום ומעצמו לא יפול. אבל בגד - נראה שאסור, ולא מיבעיא אם יש חשש שיפול מעצמו, אלא אפילו אם לא יפול מעצמו - חיישינן שמא ילעגו עליו ויפשטנו ויטלטלנו (כן מפורש ברש״י קמ״א: ד״ה ׳אבל׳ ע״ש). וכן לא יצא במנעל אחד אם אין לו מכה ברגלו, דילמא מחייכי עליה ואתי לאתויי. אבל אם יש לו מכה ברגלו - יוצא באותו שאין בו מכה ולא ילעגו עליו, שהרי רואין שיש לו מכה ברגלו השני ואינו יכול לנעול. ויש אוסרין בכהני גווני, ובגמרא (ס״א.) יש פלוגתא בזה, וראוי להחמיר (ט״ז סק״ד).

נג יראה לי דבכל אלו שגזרו שלא לצאת בהם מחששא דשמא יפלו או שמא ילעיגו או יצטרך לבית הכסא וכיוצא באלו - לא גזרו רק ברשות הרבים ולא בכרמלית, ולדידן שאין לנו רשות הרבים - לא גזרינן. וראיה לזה מהא דפליגי אביי ורבא בפרק קמא (י״א:) בהא דתנן: ׳לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים וכו׳ - גזירה שמא יבוא הכלי אליו. ואיך הדין בכרמלית: דאביי סבירא ליה דבהוצאה גזרו גזירה לגזירה (עיין תוספות שם ד״ה ׳אמר׳), ורבא סבירא ליה דלא גזרו ומותר בכרמלית ע״ש, וכמבואר לקמן סימן ש״ן. הרי להדיא דבמקום שגזרו משום חשש טלטול - לא גזרו רק ברשות הרבים, ואף על גב דבתכשיטי נשים אסרו גם בכרמלית מטעם דילמא שלפא ומחוי - התם שאני, דהא אפילו בבית וחצר אסרו. והטעם פירש רש״י במשנה דריש פרק במה אשה וזה לשונו: ״וכל הנזכרים למעלה - אסורים אף לחצר, שמא תרגילם ברשות הרבים, וחדא גזירה היא דגזור שלא תתקשט בהם בשבת כלל״ עכ״ל, אבל בשארי גזירות - לא גזרו רק ברשות הרבים (כן נראה לעניות דעתי).

נד כתב הרמב״ם בפרק י״ט דין ג׳: ״טבעת שיש עליה חותם - מתכשיטי האיש הוא ואינה מתכשיטי האשה, ושאין עליה חותם - מתכשיטי האשה ולא מתכשיטי האיש. לפיכך אשה שיצאה בטבעת שיש עליה חותם ואיש בטבעת שאין עליה חותם - חייבין. ומפני מה הן חייבין, והלא הוציאו אותן שלא כדרך המוציאין, שאין דרך האיש להוציא באצבעו אלא טבעת הראויה לו, וכן האשה אין דרכה להוציא באצבעה אלא טבעת הראויה לה - מפני שפעמים נותן האיש לאשתו טבעתו להצניעה בבית, ומנחת אותה באצבעה בעת הולכה, וכן האשה נותנת טבעתה לבעלה לתקנה אצל האומן, ומניח אותה באצבעו בעת הולכה עד שמגיע לחנות האומן, ונמצאו שהוציאו אותן כדרכן להוציאן - ולפיכך חייבין״ עכ״ל, וזהו דרך הרי״ף ורוב הפוסקים,

והוא בגמרא (ס״ב.). ומזה למדנו דדרך הוצאה מקרי אף על פי שתמיד אין דרכו לישא כן אלא לפרקים - מקרי דרך הוצאה וחייב. וכן לעניין בגד כן הוא, אם דרכו לנשאו לפרקים באופן זה - מקרי דרך מלבוש ומותר לצאת בו. (בירושלמי פרק ו׳ סוף הלכה ג׳ אומר: היתה עשויה לכך ולכך, כלומר לתכשיט ולחתום בה הוציאה לחתום בה - חייב, הוציאה לשם תכשיט - פטור אף על החותם, שאף החותם טפילה לתכשיט ע״ש)

נה עוד כתב: ״לא תצא אשה בטבעת שאין עליה חותם אף על פי שהוא מתכשיטיה, גזירה שמא תוציאה ברשות הרבים להראות לחברותיה כדרך שהנשים עושים תמיד, ואם יצאה בה - פטורה. אבל האיש - מותר לצאת בטבעת שיש עליה חותם, מפני שהוא תכשיט ואין דרכו להראות, ונהגו כל העם שלא יצאו בטבעת כלל״ עכ״ל. ודעת רש״י ז״ל דגם באיש אסור, אבל דעת ר״ת כהרמב״ם, וכן מוכח בירושלמי דבאיש ליכא חששא דשליף ומחוי. וכתב רבינו הב״י בסעיף ט׳: ״אבל דבר שהוא תכשיט לאיש ולאשה - אסור גם לאיש״ עכ״ל, וזהו מלשון הרא״ש והטור, והוא מירושלמי. והטעם, דכיון דראוי לשניהם - לא פלוג רבנן, וכיון דהאשה אסורה - גם האיש אסור. והנה עתה שגם הנשים יוצאות בתכשיטין ולא חיישינן לשלפא ומחוי מטעמים שיתבארו בסימן ש״ג, אם כן ממילא דגם האיש מותר. וכתב עוד: דטבעת שקבוע בה אבן, וכן אם כתובים בה אותיות - אין עליה חותם מקרי, שלא נקרא חותם אלא אם כן חקוקין בה אותיות או צורות עכ״ל, וכבר מבואר ביורה דעה סימן קמ״א דצורות בולטות אסור גם בחול ע״ש.

נו ודע דבזמן הגמרא לא היה דרך האיש לשאת באצבעו טבעת שאין עליה חותם, אבל עתה בזמנינו הרבה נושאים טבעות כאלו לתכשיט כידוע, ופשיטא שדבר זה תלוי לפי דרך המקום והזמן (מג״א סקט״ו). ולפי זה האידנא מותר לצאת בטבעת שאין עליה חותם, וכן כתב הר״ן שם וזה לשונו: ״יש מי שאומר שעכשיו יוצא האיש אפילו בטבעת שאין עליה חותם, דאף על גב דאמרינן בגמרא וחלופיהן באיש - זהו לפי דורם, שלא היו אנשים רגילים בטבעת שאין עליה חותם. אבל עכשיו שנהגו בו - הרי הוא להם כתכשיט ושרי״ עכ״ל. ורבינו הב״י לא הביא זה, מפני שבספרו הגדול כתב דמהרמב״ם לא משמע כן, שלא חילק בין זמן לזמן ע״ש. ולא אבין, הרי ידוע שהרמב״ם מעתיק לשון הש״ס, ואולי בימי הרמב״ם ובמדינתו היה כבזמן הגמרא. עוד הביא מ״ש הרמב״ם, שנהגו העם שלא לצאת בטבעת כלל. ולא ידעתי מה עניין מנהג לדין, בוודאי ממדת חסידות ראוי לעשת כן, וזה לשון המגיד משנה שם: ״ומנהג חסידים הוא באותן ארצות, וא(י)לו היה אפשר להחזיר כל המקומות לאותו מנהג - היה טוב מאד״ עכ״ל, הרי שלא היה המנהג הזה בכל מקום, וכמו שמבואר מדברי הר״ן. עוד כתב שם בשם רבינו ירוחם: דאף על גב דהאידנא הוי טבעת שאין עליה חותם תכשיט לאיש - יש לאסור מטעם שהוא תכשיט גם לאשה, וכל שהוא תכשיט לאיש ולאשה - אסור ע״ש. ואמנם הרי עתה גם הנשים נושאות תכשיטין וכמ״ש, ואיך נאסור לאיש יותר מן האשה. ולפיכך נראה לעניות דעתי ברור דוודאי ראוי ונכון שלא לשאת טבעות בשבת על האצבעות, והרי הרמב״ם שלא כתב רק עיקרי דיני הגמרא, מכל מקום כתב מנהג זה מפני שיש בו גדר לשבת. מיהו מעיקר דינא אין לגעור באלו שנושאים טבעות של זהב ושל אבנים טובות באצבעותיהם בשבת, כיון דמותר מעיקר הדין, ורבינו הב״י עצמו הביא זה לקמן בסימן ש״ג סעיף י״ח ע״ש.

נז עוד כתב הרמב״ם (פרק י״ט הלכה ה׳): ״אשה שיצאה במחט נקובה - חייבת, והאיש - פטור. ואיש שיצא במחט שאינה נקובה - חייב, והאשה - פטורה, מפני שהיא מתכשיטיה, ואינה אסורה אלא משום גזירה שמא תראה לחברותיה״ עכ״ל, וזהו דרך הרי״ף שם. וכבר תמה הרא״ש שם, איך יתחייב האיש במחט שאינה נקובה, הא הוי הוצאה כלאחר יד ע״ש. כלומר דהא וודאי מיירינן כשהמחטים תחובים בהבגדים, דאם נושאים בידיהם - הלא תמיד הוי משוי, ואם כן הוי הוצאה כלאחר יד. וכן יש להקשות על האשה, איך תתחייב בנקובה בכהני גווני. ויש מי שתירץ דבמחט אחת הוי דרך הוצאה בתחובה בבגדו, דאין דרך לשאת מחט אחת ביד (ב״ח). ודברים תמוהים הם, דלהדיא פסק הרמב״ם שם בדין כ״א דאפילו חייט היוצא במחט התחובה בבגדו פטור מפני שאין דרך הוצאה בכך ע״ש, וכל שכן כל אדם. ולכן נראה לי ברור דגם הרי״ף והרמב״ם סבירא ליה כן, אלא דבכאן לא מיירו מעניין זה, אלא שבאו להורות דהאיש דרכו לצאת בנקובה והאשה בשאינה נקובה. ובמה שפטורין מצד שאינו כדרך הוצאה - יתבאר לקמן, ובכאן נפקא מינה לעיקר הדין, דלאשה הוי תכשיט שאינה נקובה, אבל להיפך - הוי משא ואסור מדרבנן אפילו שלא כדרך הוצאתן.

נח והטור כתב: ״ולא יצא במחט התחובה לו בבגדו בין נקובה בין שאינה נקובה, ואם יצא - פטור״ עכ״ל. והטעם - מפני שאינו כדרך הוצאתן, ואסור מדרבנן בשניהם. ודין מחט באשה ביאר בסימן ש״ג ע״ש, ולפי מה שבארנו גם הרי״ף והרמב״ם סבירא ליה כן. ויש עוד דיעה דבנקובה גם האיש חייב, וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״לא יצא במחט התחובה לו בבגדו בין נקובה ובין שאינה נקובה, ואם יצא: בנקובה - חייב, ובשאינה נקובה - פטור, ויש אומרים בהיפך״ עכ״ל. ואין נפקא מינה בזה, דלכל הדיעות אסור לאיש לצאת במחט התחובה לו בבגדו בין נקובה ובין שאינה נקובה, וכן הלכה. ומיהו נראה לעניות דעתי דאם המחט אצלו במקום קרסים, שמחבר שני קצות הבגד זה בזה - מותר כמו באשה כשמעמדת בה קישוריה, כמ״ש בסימן ש״ג. ואף על גב דבאשה יש שם חילוקים בין מחט למחט ע״ש, זהו מפני שדרך האשה להתקשט בזו ולא בזו, אבל באיש - לא שייך קישוט, ולכן אם המחט משמש במקום קרסים - למה יאסור. (עיין תוספות שבת י״א: בענין שאין דרך הוצאה בתחובה בבגדו, כתבו בד״ה ׳ואם׳ וזה לשונם: ״והא דתנן

ואם יצאה אשה במחט הנקובה חייבת חטאת - התם לגמרי דרך הוצאה בכך" עכ"ל. ואינו מובן למה, וזה היפך מכל הפוסקים שהבאנו, והמג"א בסימן ש"ג סק"ז הביא זה ע"ש, ופירש המחה"ש דהכי פירושו: דכשתחובה בבגד - הוי דרך הוצאה, ולא פליג רבי מאיר אלא כשתחובה במקום מיוחד ע"ש. ואיני יודע מאי קאמר, הא שם תניא: 'במחט התחובה לו בבגדו' ע"ש, והפרמ"ג מבאר שם דבאשה הוה דרך הוצאה בכך, משום דדרכה לתפור חפצי ביתה ע"ש. וגם זה תמוה, מי עדיפא אשה מחייט דפטור לרבי מאיר. ולי נראה דכוונתם כשיוצאה בקישוריה, רק אינה מעמדת בה הקישורים, מיהו כל הפוסקים לא הבינו כן ודו"ק)

נט כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף י"א: "דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט - אסור, שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא, ויש מתירין אם הוא של כסף. ומכל מקום אסור לצאת בתיק של ברילי"ן אף על פי שהתיק הוא של כסף, דהבתי עינים בעצמם הם משוי. ואם המפתח של נחשת וברזל - אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור, ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר" עכ"ל, ודבריהם צריכין ביאור.

ס והכי פירושו: אחרי שנתבאר דכל מין תכשיט - מותר, ודבר שאינו תכשיט אלא לתשמיש - הוי משוי, ולפי זה היה לנו להתיר אם דבר שהוא תכשיט ועשוי לתשמיש גם כן, כגון מפתחות נאות של כסף שיפה להתקשט בו, ומה איכפת לן אם גם משתמשים בו, והביאו מירושלמי שאסור. וצריך לומר הטעם מפני שהרואה שמשתמשים בו יאמר שעיקר הוצאתו הוא לצורך תשמישו, ויש מתירין דמפרשים הירושלמי לכוונה אחרת, ולכן של כסף שהוא נאה מותר, אבל של ברזל ונחשת אינו תכשיט, שאין בהם נוי ואסור. ולא מיבעיא אם הם בפני עצמם, אלא אפילו מחובר וקבוע בחגורה - אסור, ולא אמרינן דהוא בטל לגבי החגורה, כיון דהוא מפתח והוא תשמיש חשוב - אינו בט[ו]ל להחגורה, כמו דציצית לא בטלי לגבי בגד מפני חשיבותם, כמו שיתבאר בסימן זה. ומכל מקום יש שכתבו שבזה נוהגין להתיר, והיינו כשהוא מחובר וקבוע בראש החגור, שבזה גופן חוגרין הגוף, ובו נגמר קשר החגורה כעין קרסים, ובו יש תמונת מפתח, דבכהני גווני בטל להחגורה וכלול בכלל החגורה אפילו של ברזל ונחשת. אבל כשתלוי באמצע חגורה והוא כלי בפני עצמו - אסור. ואפילו כשהוא בסוף החגורה - דווקא כשכוונתו להוציא הדבר לשם חגורה, אבל אם כוונתו להוציא לשם מפתח - אסור, ודבר זה מבואר בירושלמי שהבאנו בסוף סעיף נ"ד ע"ש.

סא ואומרים עוד דאפילו להיותר מקילים שבדיעות אלו - מכל מקום אסור לשאת בריליין בתיק של כסף והתיק קשור בשלשלת של כסף או זהב ותולה בצוארו לתכשיט, דאפילו אם נאמר דהתיק בטל להשלשלת, או אפילו התיק עצמו עשוי כתכשיט ביחד עם השלשלת - מכל מקום הבתי עינים שבתוכו אין בט[י]לים לגבי השלשלת והתיק, שהרי זהו עיקר התשמיש והוא תשמיש חשוב, וצריך לכל בעלי קצרי הראות, דפשיטא דזה עדיף יותר מציצית לגבי טלית. ועל הבתי עינים עצמן אין שום היתר אפילו אם נעשה אותם של כסף ושל זהב, דהכל רואים שכלי תשמיש הוא ואינו תכשיט. ואפילו נארגנו בבגד שלא יהא חשש שמא יפלו, כעין שעושין עכשיו וקורין לה פאנסנ"א - איסור גמור הוא וחייב חטאת, שהרי כלי תשמיש גמורה היא, ואין זה בכלל בגד כלל אלא בכלל כלי תשמיש, כמו כף ומזלג וסכין. ואין לומר דנתיר מפני שצריך לראות בהם בספר, כמו שמותר לחיגר לילך במקל כשאי אפשר לו להלוך בלא מקל כמו שיתבאר. דאין זה דמיון, דהתם הוה המקל במקום רגל, אבל הכא הרי יכול לילך בלעדם, ואי משום שאינו יכול לראות בספר בלעדם - לא ילמוד. ואם לא נאמר כן, נתיר לו לישא גם כן ספר ללמוד בו. ואפילו אם אינו רשאי לילך בלעדי הבתי עינים, כגון שהרופאים צווהו לילך תמיד בהם - מכל מקום נראה דאסור וישב בביתו, אך אפשר דבכהני גווני יש להתיר באריג בכסותו באופן שאי אפשר שיפלו, דכיון דאינו מסלקם מגופו - הוויין כאחד מבגדיו, וכן נראה לעניות דעתי להלכה. אבל אם צריך רק כדי לעיין בספר - אסור לילך בהם וחייב חטאת, והמקילין בזה מחללין שבת ועתידים ליתן את הדין, ופתאים עברו ונענשו.

סב ומדברים אלו שנתבארו יש ללמוד דמורה שעות שקורין זייגע"ר, אפילו הוא נאה מאד והוא מזהב טהור - אסור לצאת בו ויש בזה חיוב חטאת ברשות הרבים, והמקיל בזה עתיד ליתן את הדין. דפשיטא דכלי תשמיש הוא כדי לידע השעות, אלא שמייפין אותו כמו שמייפין כל כלי תשמיש, וראיה דהא אם יתקלקל ולא ילך זמן רב - יצניענו ולא ישאנו עד שיתקננו. ואף אם תולין בו שלשלת זהב העשויה לתכשיט - מכל מקום פשיטא דהוא לא בטל לגבי השלשלת יותר משהציצית לא בטלי לגבי בגד. ולכן במקום שאין עירוב - אסור לישא המורה שעות בשבת על גופו, ולא מפני החומרא אלא מעיקר הדין, והנושאו חייב חטאת. ומי שטועה לעשותו כתכשיט - הוא טועה בדבר משנה, דתכשיט אינו אלא בדבר שאינו כלי לשום תשמיש אלא לתכשיט, כמו נזמים וטבעות ושלשלאות של זהב, אבל כל דבר שעיקרו עשוי בשביל איזה דבר - הוא כלי תשמיש ולא תכשיט.

סג תניא (י"א:): לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו, ולא נגר בקיסם שבאזנו, ולא סורק במשיחה שבאזנו, ולא גרדי באירא שבאזנו, ולא צבע בדוגמא שבצוארו, ולא שולחני בדינר שבאזנו, ואם יצא - פטור אבל אסור מטעם שאין דרך הוצאה בכך, ואפילו אומן דרך אמונתו פטור - דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר - אומן דרך אומנתו חייב ושאר כל אדם פטור. ולכאורה לפי כללי הש"ס רבי יהודה ורבי מאיר - הלכה כרבי יהודה, ומכל מקום

הרמב״ם בפרק י״ט דין כ״א פסק כרבי מאיר, משום שהסוגיא מוכחת כן כמ״ש המגיד משנה ע״ש. (ובהגמ״י נשאר בצ״ע ע״ש)ופירש רש״י: ״אומן המוציא דרך אומנתו שהוא רגיל לצאת לפרקים כן בחול וכו׳׳ עכ״ל, ואחר כך כתב: ״ולי נראה שכל השנויין כאן אינו אלא שנותנין אותו בני האומנות עליהם בצאתם לשוק כדי שיכירו מאיזו אומנות הוא וישכירוהו למלאכה״ עכ״ל. ונראה לי שאין נפקא מינה בין הלשונות לדינא, אלא שרש״י ז״ל הסביר הדבר דלמה עושה כן - כדי שיכירו וכו׳.

סד וראיתי מי שכתב דמיירא שתחובה בבגדו במקום שאין דרך הוצאתו לגמרי בכך, רק שעשה להראות שהוא אומן. אבל במקום שדרך לתחוב בו בחול לפרקים - חייב (מג״א סקי״ט). ואני תמה על זה, דאם כן הוה ליה לרש״י לפרש, דלפירושו השני אין זה המקום כלפירושו הראשון, ולהדיא משמע שהמקומות אחד הן. ועוד הש״ס מקשה שם בעניין זה כמה קושיות, ואי סלקא דעתך שיש חילוק בין מקום למקום - הוה ליה לתרץ דכאן מיירא במקום זה וכאן במקום אחר, ומכמה דברי רבותינו מתבאר שאין חילוק בזה, וכן עיקר. (ומ״ש מתוספות שם כבר בארנו דבריהם בסעיף נ״ח ע״ש. וראיתי במחה״ש שבחמד משה הקשה עליו, ואין ספרו בידי לעיין בו, ועיין פרמ״ג בט״ז אות י׳ שפקפק בעניין זה, ולעניות דעתי העיקר כמ״ש ודו״ק)

סה לא יצא הזב בכיס שעושה להצילו מזיבתו שלא יטנף בהזיבה, ואף על גב דזהו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין צריך לגוף ההוצאה אלא כדי שלא יתלכלכו בגדיו - הא להרמב״ם קיימא לן דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ואפילו לרוב הפוסקים שחולקים עליו - הא גם כן אסור מדרבנן. וכן אשה נדה שקושרת בגד לפניה שלא תתלכלך בדם נדותה - אסורה לצאת בו, אם לא יהא סינר עשוי כעין מלבוש מלפניה ומאחריה. אבל אם הוא מאחריה בלבד וקושרתו ברצועות מלפניה - אסור (מג״א סק״ב). אבל אם קושרתו כדי שלא יכאב לה הדם ולא תצטער - מותרת לצאת בו, וזהו ששנינו במשנה (ס״ד:): ״יוצאה אשה... ובמוך שהתקינה לנדתה״. אבל בלא קשירה - אסור, דנפיל ואתי לאתויי.

סו ואף על גב דמזה נתבאר דכל מה שהאדם נושא בשביל להציל עצמו מטינוף - הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכל מקום בדבר שהוא דרך מלבוש, אפילו אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף - מותר לצאת בו בשבת. ולכן מותר ללבוש בגד מפני הגשמים אפילו בגד מכוער, וכדאמרינן בנדרים (נ״ה.): ״יוצאין בשק עבה וכו׳. וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף י״ד: ״ולכן מותר ללבוש בגד מפני הגשמים או כובע על ראשו, אבל אסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים, דאין זה דרך מלבוש״ עכ״ל. כלומר כשאינו מכסה רק הראש לא הוי דרך מלבוש, אבל כשמכסה גם גופה - הוי דרך מלבוש (ט״ז סק״ז ומג״א סקכ״ג). אמנם אם כוונתה שלא יצערו אותה הגשמים - מותר בכל עניין, ואפילו נצלת על ידי זה מטינוף (שם). ולפי זה כשיורד גשמים ומכסה הכובע שלו במטפחת - אסור, כיון שאינו מכסה רק ראשו. אמנם אם מכסה גם על הפנים כדי שהגשמים לא יצערו אותו - מותר, אף על פי שכוונתו גם להציל הכובע מטינוף כמ״ש.

סז הקיטע שנקטעה רגלו - אינו יוצא בקב שלו, דהיינו שעושה כמין דפוס של רגל וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו, ואינו עושה זה להלך בו, דבעל כורחו צריך הוא למקלו, אלא כוונתו כדי שלא יראה חסר רגל אלא נכה רגל, וכיון דאינו צורך הלוכו - אסור, לרש״י (ס״ו.) משום דהוה משוי, ולתוספות שם לאו משום משא, דהוה כמנעל, אלא משום דחיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי. ויש מפרשים הך דקיטע באופן אחר, והיינו ששוקו כפופה לאחוריה ובראש השוק במקום הרגל עושה לו קב להראות כמו שיש לו רגל (תוספות שם לפירוש הרב פור״ת). ואם הקב הזה מגיע לארץ ודורך עליה - וודאי מותר, אלא כשהקב הזה אינו מגיע לארץ, דעל זה יש לו סמיכה אחרת המגיע לארץ, וזה הקב אינו עושה רק שיהיה לו תמונת רגל, וכיון שאינו מגיע לארץ - חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי. (כן מפורש בתוספות ע״ש)ולפירוש הראשון - גם במגיע לארץ אסור, ובש״ע סעיף ט״ו לא הובא רק הפירוש הראשון, ומיהו נראה לעניות דעתי דגם לפירוש הראשון אם דורך עליו בטוב, אף על גב שבלא מקל אינו יכול להלוך, אך כפי הנראה אם יפול הקב לא יועיל המקל - מותר לצאת בו ולא חיישינן שמא תפול ואתי לאתויי, שהרי אם תפול לא יכול להלוך.

סח וקיטע שאינו יכול לילך כלל על שוקיו אלא יושב על כסא, וכשנעקר ממקומו נסמך על ידיו ועל שוקיו ונדחף לפניו ועושה סמוכות של עור או של עץ לראשי שוקיו או רגליו התלוים, וכשהוא נשען על ידיו ועוקר עצמו נשען גם על רגליו קצת - אין יוצאין בהן בשבת, דאיידי דתלויים ולא מנחי אארעא - זמנין דמשתלפי. אבל בכסא וספסלים הקטנים שבידיו, והיינו שנשען עליהם בעת שנדחף לפניו - מותר לצאת בהם. וקיטע בשתי רגליו ומהלך על שוקיו ועל ארכבותיו ועושה סמוכות של עור לשוקיו - יוצא בהם בשבת, דבזה לא שייך דילמא משתלפי.

סט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ז: ״וכן מותר לצאת במנעל של עץ, שהרגל נכנס בו וליכא למיחש שיפול, וכן בפאנטאנ״ש דמשתלפי במהרה וממילא, ויש מחמירים ואוסרים״ עכ״ל. כלומר במנעל של עץ מותר רק שהרגל נכנס בו, שיהא דבוק לרגלו. אבל בגדול מרגלו הרבה - אסור, דחיישינן שמא יפול. אבל פאנטאנ״ש שהם של עור - מותר אפילו הם גדולים, דמשתלפי במהרה, דכיון שהם של עור או מחופים עור מהודק ולא משתמיט, כיון שיכול לילך בו. ולא דמי לקטן במנעל גדול דאסור לילך בו, כמ״ש בסעיף נ״ב, דבשם אינו למדת רגלו כלל, אבל הכא הוא למדת רגלו אלא בריוח

הרבה, ויש שבאמת מחמירין בכהני גווני ומדמין לקטן במנעל גדול. ויש מי שכתב דהעיקר כדיעה ראשונה, מפני שאין דרך לילך יחף ברשות הרבים, ואם יפול מרגלו - בעל כורחו ינעלנו (ט״ז סוף סקכ״ז), ואינו דומה לקטן במנעל גדול שאי אפשר להלוך בו כלל. ויש לסמוך על זה בשעת הדחק, בפרט בזמן הזה שאין שום אדם הולך יחף. וכל אדם יזהר שלא לילך יחף בשבת מפני כבוד השבת אפילו כשהולך יחף בחול, וגם כדי שיזכיר שהוא שבת, אם לא במקום שכולם הולכים יח[י]פים. ולבד מנעלים גם כן לא יצא אדם בשבת בשארי בגדים כמו שהוא יוצא בחול, בלתי דבר אחר שיזכור על ידו שהוא שבת, ולא יבא לחללו. ולבד זה הא ׳וכבדתו מעשות דרכיך׳ - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כמ״ש לעיל בסימן רס״ב ע״ש.

ע חיגר שאינו יכול לילך בלא מקל - מותר לילך בו אפילו אינו קשור בו, דאינו משוי, שהרי אצלו הוא כרגלו. וגם לא חיישינן שמא יפול מידו ויטלטלנו בידו, כיון שאי אפשר לו לילך בלעדו. אבל כשהוא חיגר קצת, או שהוא זקן ואפשר לו לילך בלא מקל, ובביתו הולך בלא מקל ונוטלו כדי שתהא הליכתו בהרחבה - אסור אף שמחזיק עצמו בו, דכיון דיכול לילך בלעדו - הוי משוי. וכל שכן שאסור לבריא לילך במקל יפה, דהוי משא גמורה, ותכשיט לא שייך בדבר שאוחז בידו. וחולה שעמד מחליו - דינו כחיגר אם אינו יכול לילך כלל בלא מקל, והיינו שגם בביתו הולך במקל. אבל בלאו הכי - אסור. אמנם הזקן והחלוש וקצת חיגר כשצריך לילך על הגלד, או בזמן גלד שאי אפשר לו לילך בלא המקל שמא יפול מפני החלקלקות, דגם לבריא קשה ההילוך כידוע - מותר לו לילך במקל (ט״ז סקי״ב).

עא ודע דכל אלו שאסרנו לילך במקל - זהו במקום שאין עירוב, אבל כשיש עירוב - מותרים אף על פי שיש בזה עובדא דחול, והאדם הבריא - פשיטא שאסור לילך בו אף במקל יפה, וזהו ממש עובדא דחול, מכל מקום כל אלו שעל כל פנים ההילוך עם המקל יותר טוב להם - מותרים לילך במקל. וזה שכתב הטור: ״אין יוצאין בכסא, והיינו שיושב בכסא ובני אדם נושאים אותו, ואם רבים צריכים לו - מותר׳ ע״ש, זהו גם כן במקום שיש עירוב (מג״א סקכ״ז).

עב וכתב רבינו הב״י בסעיף י״ח דסומא אסור לו לצאת במקל עכ״ל, כיון שיכול לילך בלא מקל - הוה משוי. ובמקום שיש עירוב - וודאי מותר, וכן על הגלד מותר לו לילך במקל. ונראה לעניות דעתי דהאיסור הוא רק סומא במקומו, שיודע קצת דרכו מפני ההרגל. אבל בביאתו למקום אחר - ידוע שאין ביכולת הסומא לילך כלל בלא מקל שממשמש מלפניו, והוי כחיגר, ובלא מקל יפול בבור או יכשל באיזה דבר.

עג ומי שהוא אסור וכבלים ברגליו שקורין קלעצלא״ך כמו שעשו בזמן הקדמון - מותר לו לילך בהם, שאין זה משוי, שאצלו הוא כבגד, וגם אין חשש שיפלו מרגליו, דהם מהודקים היטב (ב״י). ואין יוצאין באנקטמין, והוא כמין חמור שעושים הליצנים, ונראה כרוכב עליו והיא נושאו והולך ברגליו, וכן אין יוצאים בקשרים, והיינו עצים גבוהים שיש בהם מושב לכף הרגל והולכין בהם בטיט. וכן אין יוצאין בפרמי, והן כמין צורת פרצוף שנושאים הלצים על פניהם להבעית התינוקות, שכל אלו הם משוי. וכן אין יוצאין בתיבה על ראשו או קופה ומחצלת, אף על פי שנושאן במקום כיסוי על הראש, שהם משא גמורה. אבל יוצאין בשק ויריעה וחמילה, אף על פי שהם בגדים עבים וגסים שאין יוצאין בהם אלא אנשים פשוטים ובימות הגשמים - מכל מקום בגדים הם, ד׳שק׳ פירושו - בגד של שק, ומותר לצאת בהם, וכך שנינו בתוספתא פרק י׳ ע״ש, ואפילו בלא גשמים מותר לצאת בהם (מג״א סק״ל).

עד יוצאים במוך וספוג שעל המכה, ואף על פי שאין זה בגד, דכיון שהם מרפאים - הרי הם כמו תכשיט לו. וכן בקליפת שום ובצל שנתן לרפואה, או במלוגמא ורטייה ואיספלנית, דכל שהוא לרפואה הוה ליה כתכשיט. ואם נפלו מעל המכה - לא יחזירנה, דהוי כממרח. וכל שכן שלא יתנם בתחלה אלא אם כן יש סכנה או שיתנם על ידי אינו יהודי, ופרטי דינים אלו אין כאן מקומן ויתבארו בס״ד בסימן שכ״ח. ומותר לו לאגוד את הרטייה בחוט או במשיחה כדי שלא תפול מעליו, ויכול לילך בו וקושרו ומתירו. אבל לכרוך עליה חוט או משיחה משום נוי ולא משום קשירה - אסור, דהם אינם בטילים לגביה והוי כמשוי, אבל הצריכים לאגדו - בטל[י]ים אצלו (עיין מג״א סקל״א). וכן יוצאים במיני עשבים שקושרין אותן בקשרים ותולין אותן לרפואה, ודווקא שנתנן מומחה או שידוע שאלו העשבים מועילים. אבל בלאו הכי - אסור (כן נראה לי).

עה וכן מותר לצאת בקמיע מומחה מפני שהוא כתכשיט לו, אבל בקמיע שאינו מומחה - אסור לצאת אפילו לכרמלית. ומהו קמיע מומחה: לרש״י ז״ל אם בעל הקמיע הוחזק למומחה - מועיל המחאתו אפילו לשאר דברים שלא הורגל עדיין בכך, וכן קמיע זו שהוחזקה לרפואה - מותרים לצאת בה אפילו כתבוה אחרים, כיון שזה הלחש הוחזק לרפאות. וכן משמע מלשון הרמב״ם שכתב שם דין י״ב: ״ואיזהו קמיע מומחה - זה שריפא לג׳ בני אדם או שעשהו אדם שריפא ג׳ בני אדם בקמיעין אחרים, ואם יצא בקמיע שאינו מומחה - פטור מפני שהוציאו דרך מלבוש״ עכ״ל. ואפשר שזה שכתב ׳זה שריפא לג׳ בני אדם׳ - על הכתב הזה דווקא קאי, ויותר נראה שכוונתו כרש״י ז״ל.

עו אבל רבותינו בעלי התוספות יש להם שיטה אחרת בזה, והסכימו לזה הרא״ש והטור והש״ע, והיינו ׳איתמחי גברא ולא קמיע׳ - כגון שכתב לחש אחד בשלש אגרות, וריפאו שלשתם ג׳ בני אדם כל אחת אדם אחד, דהשתא איתמחי גברא לכל לחש זה שיכתוב, שהרי הוחזק בג׳ לחשים. אבל לשאר לחשים - לא הוחזק, וגם אין הקמיע מומחה מצד עצמה אלא מצד כותבה. ונפקא מינה שאם יכתבנה אדם אחר לא הוחזקה, וגם המומחה הזה כשיאבד המחאתו, כגון שיכתוב ולא יועיל - אבד המחאתו גם לזו. ו׳איתמחי קמיע ולא גברא׳ מקרי כגון שכתב לחש אחד באגרת וריפא בו ג׳ פעמים, שאותה אגרת מומחה לכל מי שישאנה, אף שלא ריפאתה רק לאדם אחד - מכל מקום הא ריפאתהו ג׳ פעמים, והוחזקה אגרת זו בעצמה למומחה ולא אגרת אחרת, אפילו זה הלחש עצמו ואפילו זה הכותב בעצמו. ו׳איתמחי גברא וקמיע׳ מקרי כגון שכתב לחש זה בג׳ אגרות, וכל אגרת ריפא ג׳ פעמים לג׳ אנשים או לאדם אחד - הוחזק האדם ללחש זה בכל אגרת שיכתבנו, ואלו הג׳ אגרות הוחזקו לכל אדם.

עז אבל אם כתב ג׳ קמיעים לאדם אחד וריפאו ג׳ פעמים - לא אתמחי לא גברא ולא קמיע, דתלינן במזלא דחולה, ורק זה החולה מותר לצאת בו, אלא אם כן אבד הגברא המחאתו כמ״ש. (במג״א סקל״ט יש טעות הדפוס כמ״ש המחה״ש) ולמה לא תלינן מקודם כשריפא כל אגרת ג׳ פעמים לאדם אחד בהחולה - מפני שהיו ג׳ אגרות, ונצטרך לתלות במזל של כל השלשה, ולכן תולין יותר בהגברא.

עח ודע דהא דאמרינן דאתמחי תרווייהו - זהו כשבאו שני ההמחאות ביחד, כגון שכתב אגרת לראובן וריפא ואגרת לשמעון וריפא ועוד אגרות לשמעון וריפא שני פעמים, דעדיין לא הוחזק שום אגרות בג׳ פעמים וגם הוא לא הוחזק בג׳ אנשים, ואחר כך ריפא באגרות הג׳ ללוי ובאו שני ההמחאות ביחד. אבל אם נתן ג׳ אגרות לג׳ בני אדם וריפאו ואתמחי גברא - שוב לא אתמחו הקמיעות, דתלינן בהמחאת הגברא. ואי קשיא מאי נפקא מינה - דיש נפקא מינה אם הגברא אבד המחאתו, וכמ״ש (שם סקל״ח).

עט ומותר לצאת בקמיע מומחה, בין אם היא קמיע של כתב או קמיע של עיקרין, בין בחולה שיש בו סכנה בין בחולה שאין בו סכנה. ולא דווקא שכבר יש לו החולי ותולין]ה לרפואה, אלא אפילו לא אחזו החולי עדיין אלא שהוא ממשפחה שיש להם חולי זו ותולה הקמיע שלא יתפס בהחולי - מותר. אמנם בקמיע שיש בהם פסוקים אסור לצאת בה אלא אם כן היא מחופה עור (גמרא ס״א:), כדי שבכניסתו לבית הכסא לא תהיה מגולה. וקושר ומתיר את הקמיע ברשות הרבים, ולא חיישינן שמא יטלטלנו ד׳ אמות ברשות הרבים, דבעלי הקמיע חוששין שלא יזוזו ממקומן בלא הקמיע. ובלבד שלא יקשרנו בשיר או בטבעת ויצא בו לרשות הרבים, שאז יהיה חשדא שיאמרו שיוצא בו לשם תכשיט וזהו אסור, דלאו תכשיט הוא, ונאמן הרופא לומר על עצמו שהוא מומחה.

פ שנינו במשנה (ס״ז.): יוצאין בביצת החרגול - מין חגב, והוא לכאב האוזן, ובשן שועל סגולה שיישן החולי, ובמסמר מן הצלוב הוי לרפואה על מכה ולקדחת שלישית. והגירסא לפנינו ׳דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אף בחול אסור משום דרכי האמורי׳, ולפי זה הוה ליה לפסוק לאיסור כחכמים. האמנם הרמב״ם והטור והש״ע סעיף כ״ז פסקו להיתר, וזהו על פי הירושלמי דגורס: ׳דברי רבי יוסי, ורבי מאיר אוסר׳, והלכה כרבי יוסי. ואפילו לפי גירסתינו הלכה כרבי מאיר, משום דאמרינן בגמרא שם: אביי ורבא דאמרי תרווייהו: כל דבר שיש בו משום רפואה, כלומר שנתאמת הנסיון שמועיל - אין בו משום דרכי האמורי, ואלו נתאמת בהם הנסיון. וזהו שכתב הרמב״ם: ״והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל״, כלומר שנתאמת אצלם הנסיון שמועיל, וכל שכן במה שהרופאים נותנים רפואות טבעיות על פי חכמת הרפואה דמותר. אבל העושה מעשה שאין בו רפואה טבעית, וגם הנסיון לא התאמתו - אסור אף בחול משום דרכי האמורי. אמנם מיני לחשים - מותר, כיון שאין בהם, מעשה ובלבד שלא יהיו מן לחשי עבודת כוכבים, וכן אותם שבדקו ואינם מועילים - אסור. ויש מי שחושש בכל קמיע שאינו מן המומחה משום דרכי האמורי, והרשב״א בתשובות (סימן תי״ג) האריך מאד בעניינים אלו ולא העלה דבר ברור ע״ש. והדבר הברור בזה: תמיד תהיה עם ד׳ אלקיך, ואין להשתמש רק ברופאים מומחים ובתפלה לה׳ ובצדקה שזה וודאי מועיל.

פא מי שיש לו מכה בפיסת רגלו וקושר עליה מטבע להגן שלא ינגף ברגלו, ומדרך הסגולה בזה שיהיה דבר קשה וממתכת של כסף שיש בה כעין לחלוחית, ושתהיה על זה צורה (גמרא ורש״י ס״ה.), וכן כתב הרמב״ם בפירוש המשנה שזהו מן הסגולות ע״ש. ויש מי שאומר שאם אינו מרפא אלא רק מגין שלא ינגף ברגלו - אסור (מג״א סקמ״א), ולא משמע כן בגמרא שם, וגם אין הסברא נותנת כן, וכן פסקו הגדולים להיתר (א״ר סקנ״א ות״ש סקנ״ה בשם מהרש״ק ע״ש), וכן עיקר לדינא.

פב הבנים יוצאים בזגין, והיינו פעמונים קטנים כשארוגים בכסותם. אבל אם אינם ארוגים - אסור, דחיישינן שמא יפלו ואתו לאתויי, וכן תפורים הוי כארוגים. (עיין מג״א סקל״ב וצ״ע, דלהדיא כתבו התוספות ס״ז. ד״ה ׳בני׳ דכשאינו אריג חיישינן דילמא מיפסק, ומאי מדמה לסעיף ט׳. ומה שהביא

כל דברי התוספות - לרבי אושעיא כתבו כן ולא לרבא, וכן מפורש בב״ח וכן כתב הת״ש ועיין מחה״ש, ואין טעם בדבריו. והנה הלבוש כתב גם כן משום שלפי ומחוי, וצ״ע מי הכריחו לזה, והטעם פשוט משום דנפיל ואתי לאתויי ודו״ק)

פג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ג דלא מהני מה שמחובר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחובר שם, אבל אם חיבר שם דבר שאין דרכו בכך - אסור. ואותן עגולין ירוקין שגזרה מלכות פרס שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו - מותר לצאת בו אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת, וכן מותר לצאת במטפחות שמקנחין בו האף שקורין פאציילע״ט אם מחובר לכסות, והא דמותר לצאת בזגין הארוגין - דווקא שאין בהם עינבל ואין משמיעין קול עכ״ל, ודבריו צריכין ביאור.

פד והכי פירושו: דהנה המשנה התירה לצאת בזגים הארוגים בכסות, וממילא דהוא הדין תפורים בכסות, דגם בתפור ליכא למיחש שמא יפול ויביאנו בידיו. אבל בקשירה - אסור, דחיישינן שמא יפול (וכן כתב הט״ז סקי״ד בשם סמ״ג דדווקא תפירה). האמנם אפילו באריגה ותפירה לא הותרה רק דבר שדרך העולם לעשות כן, כמו זגין בזמנם. אבל אם ירצה אחד לחבר איזה תכשיט לבגד באריגה ותפירה בדבר שאין דרך העולם בכך - אסור משום דלא נעשה טפל להבגד, והוי משוי, וכל שכן בדבר שאינו תכשיט כלל דאסור. ואם תשאל דאם כן איך נושאים העגולים הירוקים - אין זה שאלה, דאדרבא זה קילא אפילו מתכשיט דזגין, ואין צריך אריגה ותפירה אלא חיבור קצת, דמוכרחים על פי המלכות לישא זה בבגד, הרי ירו[י]אים לצאת בלעדו ושומרים אותו שלא יפול, והוי ככבלא דעבדא (בגמרא נ״ח.). ואף דשם חיישינן שמא יפול ויניח הבגד על כתיפיו - זהו מפני שחיבורו קל, כמו שיתבאר בסעיף פ״ז, אבל בכאן מחובר בטוב, אלא לא באריגה ותפירה.

פה ואחר כך אומר היתר זה אף בדבר שאין תכשיט ולא גזירה אלא הכרח לגוף, כמו מטפחת שמנקין בו האף - רשאי לחברו בכסות על ידי אריגה או תפירה ובטל הוא לגבי הכסות, אך בקשר - אסור. ובהחגורה אינו מועיל אף בתפירה, משום דאינו חשוב החגורה דתיהוי המטפחת בטל לגביה, והוי משוי (מג״א סקל״ד, ומ״ש קפונ״א ומטלית לא ידענו מה המה). ודע שיש מי שמתיר לקשור ראש החגורה בראש המטפחת בקשר שאינו של קיימא ויהיה כחגורה ארוכה (ט״ז סקי״ד). ואינו מובן היתר זה: חדא דבעי תפירה, ואפילו נאמר דקשר חזק הוי כתפירה (וכן מפורש בב״ח), מכל מקום קשר שאינו של קיימא וודאי אינו כתפירה, ויש לחשוש לפירוק הקשר ויפול ואתי לאתויי. ולבד זה הלא הכל רואים ששני דברים הם ואין זה כולו חגורה, ולכן אין להתיר כן. (גם הא״ר סקמ״ג והגר״ז מפקפקים בזה ע״ש, והת״ש כתב דבבגד צריך תפירה וחגורה די בקשירה ע״ש, ואין בזה טעם. ומ״ש הרמ״א שלא להשמיע קול, והקשה המג״א בסקל״ה הא רק בכלי שיר אסור ע״ש, ונראה דגם כוונת הרמ״א כן הוא, שמשמיעים כקול כלי שיר)

פו שנינו במשנה (ס׳.): לא יצא האיש בסנדל המסומר, והוא של עץ ותוחבין בו מסמורות למעלה לחזק התחתון עם העליון (רש״י). ואיתא בגמרא דזהו דווקא כשהמסמורות באו לחזק, אבל לנוי - מותר, וסימן של נוי הוא כשיש חמש או שבע מסמורת כל סנדל. ואם נתן מנעל של עור בפנים ותפרו - נעשה מנעל ולא סנדל ומותר, וכן אם עשה המסמורים כמין כלבוס, וזהו כפאטקעווע״ס שלנו - מותר, דלא גזרו רק במסמורות פשוטים, וכן אם חיפהו כולו במסמרים שלא תהא הקרקע אוכלתו - מותר. וטעם גזירה זו היתה מפני שפעם אחת נהרגו בשבת הרבה מישראל מאיזה פחד על ידי הסנדלים האלו, וגזרו עליהם שלא לנושאם ולא לטלטלם בשבת ויום טוב. ועכשיו לא שייך דין זה כמ״ש הטור, דמנעלים שלנו המסומרים אינם בכלל זה, שלא אסרו אלא כפי צורתם שהיה אז, וגם שלנו של עור ולא של עץ. ולכן לא הובא זה בש״ע, והרמב״ם הזכיר זה בקיצור ע״ש (הטור כתב שיש שנהגו איסור ע״ש, ולא שמענו זה)

פז כתב הרמב״ם שם דין י״ח: ״יוצא העבד בחותם של טיט שבצוארו ולא בחותם של מתכת, שמא יפול ויביאנו״ עכ״ל. אבל של טיט - כשיפול ישבר, ולמה יביאנו. ומבואר בגמרא (נ״ח.) דחותם שבכסותו - אף בשל טיט אסור, דחיישינן שיפול וישבר, ומפני יראתו לילך בלא חותם - יפשוט הכסות ויניחנו על כתיפיו ע״ש. ונראה שהיה חיבורו להבגד בקלות, דאם היה מחובר בתפירה או באריגה - למה לנו לחוש שיפול. והטור והש״ע לא הביאו זה משום דעכשיו אין לנו עבדים, וגם הרמב״ם קיצר בזה כמ״ש.

פח כתב הרמב״ם (שם): ״המתעטף בטליתו וקיפלה מכאן ומכאן בידו או על כתפו, אם נתכוין לקבץ כנפיו כדי שלא יקרעו או שלא יתלכלכו - אסור, ואם קיבצן להתנאות בהם כמנהג אנשי המקום - מותר. היוצא בטלית מקופלת ומונחת על כתפו - חייב, אבל יוצא הוא בסודר שעל כתפו אף על פי שאין נימא קשורה לו באצבעו. וכל סודר שאינו חופה ראשו ורובו - אסור לצאת בו. היתה סכנית קצרה שאינה רחבה - קושר שני ראשיה למטה מכתפים ונמצאת כמו אבנט, ומותר לצאת בה״ עכ״ל. (דין הראשון הוא מרזב שבגמרא קמ״ז. שאומר שם: ״אדעתא דלכנופי - אסור, להתנאות - שרי״, ודין השני הוא כלשון הגמרא שם: ״היתה טלית מונחת על כתיפו - חייב חטאת. מעשה בהורקנס שיצא בסודר שעל כתפו... ואמרו חכמים אף על פי שאין נימא קשורה וכו׳״. ודברי הט״ז סק״ב תמוה ע״ש, ודין שאינו חופה ראשו ורובו גם כן שם עמוד ב׳, וגם סכניתא שם ע״ש).

פט וביאור הדברים כן הוא ברור לעניות דעתי: דזהו כטלית של מצוה שלנו שמתעטף בו כל גופו עד שכל גופו מלפניו ומלאחריו מכוסה בו, ויש מפני שיחוס על קצוות הטלית המשולשלים על ידיו ומגיע גם לפניו קופל שני קצותיו מכאן ומכאן, ואוחזן בידו או נותנן על שכמו והטלית משולשל לאחוריו עד למטה, רק על ידיו אינו פרוש. ומיחזי מלאחוריו באמצע כמו מרזב, דמפני הקיבוץ של הצדדים נעשה עב בצדדיו ובאמצע כמרזב, דזהו פירושו על מרזב שבגמרא שם. ותלוי בכוונתו, אם כוונתו לחוס על הטלית - אסור, ואם להתנאות כמו שגם עתה האיסטניס אין רצונם שהטלית ישולשל על הידים רק על הכתפיים - מותר. וגם הערוך בערך 'מרזב' פירש כן ע"ש, והובא בתוספות ע"ש. ובזה כתב הרמב"ם רק אסור, אבל חיוב חטאת אין בו, שהרי מכל מקום הוא נושא כבגד. (ולכן הקדים דין זה למקופלת אף שבגמרא מקופלת קודם, משום דמיירי מקודם באיסור דרבנן מחותם של עבד, וכלל זה עם חותם ע"ש, ושניהם דרבנן ע"ש)

צ ואחר כך כתב: "היוצא בטלית מקופלת ומונחת על כתיפו - חייב". הכי פירושו: דטלית הוא גדול בכמותו שמעטף כל הגוף, ואם רצונו לישאנו רק על כתפו, יש שפושטו כולו ואחר כך קופלו מכאן ומכאן כמ"ש, ויש שאינו מפשיטו רק כשהוא מקופל לשנים או לארבעה מלבישו על כתפו בלבד - בזה חייב חטאת, משום דבכהני גווני אינו מלבוש כלל. וזהו בטלית, אבל סודר שאינו גדול כל כך, דהסודר היו רגילים התלמידי חכמים הנשואים לשאת אותם על ראשם, ומתפשטים על הכתפים כדמוכח בקדושין (כ"ט:), ובשבת (ע"ז:) אמרו: 'סודרא - סוד ד' ליריאיו', וכן בפסחים (קי"א:): 'סודרא דמר כצורבא מרבנן' ע"ש. ולכן אפילו לא נשאו על ראשו אלא עד הכתפיים - מותר, והטעם דהסודר דרכו בכך, מפני שאינו גדול ויש בראשו כמין נימין קשין יוצאין, ומחזיקן בידיו כדי שלא יפול, והן כמין שנצים, ואפילו אין הנימא קשורה לו באצבעו אלא מחזיקן בידיו. והדר קאמר: וכל סודר שאינו חופה ראשו ורובו, כלומר אף על פי שהסודר קטן הרבה מטלית, מכל מקום לא יהא קטן כל כך שלא יחפה ראשו ורובו, ואם היתה באמת סכנית קצרה שאינו חופה ראשו ורובו - לא ילבשנו כמלבוש, אלא יעשנו כאזור וקושר שני ראשיו על ידי שנצים למטה מהכתפים סביב הגוף, וכל אלו הדברים אין להם שייכות לבגדים שלנו כמובן.

צא אבל רבינו הב"י בסעיף כ"ט וסעיף ל"א וסעיף ל"ד הטה כל הדברים לכוונה אחרת, וזה לשונו בסעיף כ"ט: היוצא בטלית מקופלת על כתפיו, דהיינו שלאחר שנתנו על ראשו מגביה שוליה על כתפיו - חייב חטאת. אבל אם אינה מקופלת על כתפיו אלא משולשלת ברחבה למטה מכתפיו - שרי, שמאחר שהוא מתעטף בטליתו ומתכסה בו כתפו וגופו, אף על פי שמתקצר קצת מלמטה - מותר, ועל פי זה מותר להתעטף בטליתו תחת הגלימא ולהביאו לבית הכנסת עכ"ל. והוסיף רבינו הרמ"א לומר: אף על פי שמניח צד ימין על כתפו של שמאל, דדרך ללבשו כך, ולא הוי אלא להתנאות ושרי עכ"ל. (והגה"ה זו נדפסת בסעיף ל' בטעות כמו שתמה הט"ז שם, והאמת שהיא שייכה לסעיף כ"ט וכן מבואר בב"י ע"ש, ואין צריך לכל מה שטרחו בזה ודו"ק)

צב והנה פירוש זה על טלית מקופלת כתב רש"י ז"ל ע"ש וכן הטור, אבל אין זה דרך הרמב"ם. ומכל מקום יכול להיות דלדינא לא יחלוק הרמב"ם על דין זה, ולדין זה אם הגביה כל משך הטלית משוליו עד למעלה וכרכה סביב כתפיו - אין זה מלבוש כלל, אף שמלפניו משולשים הקצוות, וחייב חטאת. אבל אם שלשלו למטה מכתפיו, אף על פי שהרבה ממנו כרוך בכתפיו באופן שאין הטלית מגיע עד למטה - מכל מקום דרך מלבוש הוא, כיון שמכסה רוב הגוף מאחוריו, וזהו כדרך שאנו נושאים הטלית בשבת בהליכה לבית הכנסת, ואף שמניח צד של ימין על כתפו של שמאל, וזהו כדרך שאנו עושים בשעת העטיפה כידוע. האמנם לפי מה שבארנו כוונת הרמב"ם בסעיף פ"ט לעניין הדין האחד בקיפלה מכאן ומכאן, צריך שישולשל הטלית מצדדי הכתפים על הידים כמ"ש שם, וכן נראה מפירוש הערוך, וכן נראה לי מדברי הטור מדקדוק לשונו ע"ש (דאם לא כן איזה להתנאות יש בזה ודו"ק).

צג האמנם דברי רבינו הב"י תמוהים מדבריו עצמו שכתב אחר כך בסעיף ל': "מותר לצאת ברשות הרבים בטלית סביב הצואר" עכ"ל, וסותר למ"ש מקודם, דאפילו על כתפיו אסור, וכל שכן סביב הצואר בלבד. ומקור דין זה מתשובות הרשב"א, ששאלו ממנו ממקום אחד שנושאים הטלית סביב צוארם, והשיב: כל ארץ ספרד נהגו לצאת כן דרך צניעות אפילו בחצר, ודרך מלבוש הוא להם ע"ש, וכבר טרחו המפרשים בזה (עיין ט"ז סוף סעיף י"ט ולבוש). ולעניות דעתי ברור, דכאן לא מיירי בטלית כעין טליתים שלנו, אלא בטלית קטן כעין סודר (וכן מפורש להדיא בב"י ע"ש). וזהו כמו אצלינו השאלין ויש קורין שאר"ף שכורכין סביב הצואר, והוא לנוי ולצניעות, ורבינו הב"י בש"ע לא חש להאריך ולבאר כדרכו בש"ע.

צד יש שכתבו: החכמים התולין הסודר על כתפיהן לתכשיט - אסורין לצאת בה, ובקונשטנטינא אין נזהרין, והמדקדקין תוחבין ראשי הסודר באיזוריהן, והשתא ליכא למיחש דילמא משתליף ליה, ונראה שצריך לקשור באזור (מג"א סקמ"ב בשם כנה"ג). וזהו גם כן כעין שאלת הרשב"א ז"ל בסודרין קטנים כעין שאלי"ן שלנו. והאוסרין אוסרין מטעם טלית מקופלת על כתפיו, שאסור, ובקונשטנטינא מתירין כדעת הרשב"א, דאינו דומה לטלית כמ"ש. אמנם הא יש חשש שמא יפול ואתי לאתויי, לכן תוחבין הראשים באזור, ויש להחמיר לקושרו בהאזור. ואנחנו הולכין בהשארפי"ן כי

הרגילות להכניס של צד ימין בצד השמאל של הבגד, ושל שמאל בצד ימין, ובשלנו כפי הראות אין חשש שמא יפלו כי המה קצרים ברוחב וארוכים באורך, ובולט הרבה מלפניו. (גם מ״ש המג״א סקמ״ג בשם מהרי״ל דמותר לצאת בטליתות שלנו ע״ש, גם כן צריך לומר או שכוונתו שישולשל למטה מכתפיו או שהוא טלית קטן כסודר כשאר״ף שלנו, וכוונתו גם כן כהרשב״א)

צה ובסעיף ל״א כתב רבינו הב״י: היוצא מעוטף בטליתו וקיפלה מכאן ומכאן וכו׳, כלשון הרמב״ם שהבאנו בסעיף פ״ח. ואחר כך כתב: ״והני מילי בטליתות שלהם שהיה יריעה אחת מרובעת, אבל מלבושים דידן, כשהוא לבוש בהם ומוציא ידיו מתוכה - מותר לתפוס קצתם בידו להגביהן כדי שלא יתלכלכו שוליו בטיט, או כדי שלא יעכבוהו ללכת״ עכ״ל. ומזה נראה שתפס הכוונה בדברי הרמב״ם מה שכתב: ׳וקיפלה מכאן ומכאן׳ - היינו שקיפלה מלמטה למעלה, ולא כמו שבארנו בסעיף פ״ט שקופל מן הצדדים על הכתפיים. והנה לפירושו הוי זה גם כן כהדין של טלית מקופלת לפירושו, אלא שבשם הגביהו לגמרי עד הכתפיים, ובכאן הגביה רק השולים למעלה הרבה. ואיני מבין, דבכהני גווני מה שייך להתנאות, אך לדינא אין לנו נפקא מינה בזה. והנה בבגדים שלנו התיר אפילו שלא להתנאות, כיון שיש להם בתי ידים ומכניסים הידים בהם - הוי בגד גמור. (והט״ז סכ״א חולק בזה ע״ש, וכל דבריו צ״ע ודברי הב״י צודקים, וכן כתב הא״ר סקנ״ג. ואפשר דגם הט״ז לא אסר אלא כשמגביהן לגמרי עד למעלה, ובזה וודאי צדקו דבריו, וגם כוונת הב״י כן כמו שיתבאר בסעיף הבא)

צו אמנם זה ההיתר הוא רק כשמגביהם מן הארץ, ומכל מקום נראה לכל שתורת מלבוש עליו, אבל אם הגביהו עד למעלה - וודאי אסור. וזהו שכתב המהרי״ל (הביאו המג״א סקמ״ד): ״הני נשי שמפשילין ומקפלין בגדיהן תחת זרועותיהן להגביהן שלא יטנפו שוליהן - אסורין... אך יכולין להגביה בידן בלא שום קיפול״ עכ״ל. והכי פירושו: אם מגביהין עד למעלה תחת זרועותיהן - בטל שם בגד מזה, אלא יגביהו בידיהן בלא קיפול, דממילא לא יגביהו עד למעלה כמובן (וכן כתב המג״א שם). וגם אפילו בהגבהה מן הארץ כתב הלבוש דאם אינו לובשן על הבתי ידים להכניס ידיו לתוכו - אין להגביהו הרבה עד קרוב לכתפיו ע״ש, ומכל מקום נראה לי דלהגביה מעט אין קפידא. (בלבוש אין הלשון מתוקן דסיים בהאי דלא פתח אבל הכוונה כמ״ש ע״ש)

צז ובסעיף ל״ד כתב רבינו הב״י: ״יוצא אדם בסודר המקופל על כתפו אף על פי שאין נימא כרוכה לו על אצבעו, ואם אין הסודר חופה ראשו ורובו - אסור לצאת בו, אלא אם כן קשר שני ראשיו מכתפיו זה עם זה״ עכ״ל. והוא מלשון הרמב״ם, אלא שהוסיף ׳המקופל על כתפו׳, ובאמת לא נמצא זה הלשון לא בגמרא ולא ברמב״ם, רק הטור כתב זה. ומאד תמוה, דאם כן מה בין סודר לטלית, וכבר תמהו עליו (ט״ז סקכ״ד). ועוד אי סלקא דעתך דהוא גדול כל כך, אם כן איך שייך לומר: ׳אם אינו חופה ראשו ורובו׳. והטור באמת לא כתב לשון זה ע״ש, אלא וודאי דסודר קטן הוא, ויש שחופה ראשו ורובו ויש שאינו חופה. (וזהו סכניתא שבגמרא שם, והטור פירש על סכניתא להיפך, סודר גדול שתלוי בין כתיפיו וראשו עטוף בו, וחיישינן שמא יפול ולכן צריך לקשרו ע״ש. והט״ז סקכ״ד האריך מאד וקשה לעמוד על כוונתו, אך מסוף דבריו נראה שמסכים גם כן למה שכתבנו בסעיף פ״ט, דכשנושאין הטלית מבית הכנסת צריך לשלשלו על הידים אם מתפלל באופן זה ע״ש ודו״ק)

צח אמרינן בגמרא (קמ״ז.): ״היוצא במעות הצרורים לו בסדינו - חייב חטאת״, וכלשון הזה כתבו הטור והש״ע סעיף ל״ב, והרמב״ם כתבו בפרק י״ב. ובאמת לכאורה אין בזה שום רבותא, דהא זהו הוצאה גמורה. אמנם עיקר הרבותא היא דלא אמרינן שזהו הוצאה שלא כדרכו, ואינו אסור אלא מדרבנן, משום דמעות דרכן להיות בכיס ולא צרור בסדין - וקמ״ל דחייב, מפני שכן דרך החנונין. וזהו שאמרו בגמרא שם: ״וחנוני היוצא... חייב חטאת, ולא חנוני בלבד אלא כל אדם, אלא שדרכו של חנוני לצאת במעות הצרורין לו בסדינו.״

צט וכתב רבינו הב״י בסעיף ל״ג: ״אסור לצאת בשבת במעות או בכסף וזהב התפורים בבגדו״ עכ״ל. ולא כתב לשון ׳חייב׳ כבצרורים בסדינו, משום דזהו וודאי הוצאה שלא כדרכה, ולכן אסור רק מדרבנן. והנה הרמב״ם כתב בפרק י״ב דין י״ג: ״אבל המוציא לאחר ידו... ובכיס שתפר בבגדו ופי הכיס למטה... - פטור״, והבאנו זה לעיל סעיף ה׳. ואם כן משמע דדווקא פי הכיס למטה הוי הוצאה שלא כדרכה, אבל פיו למעלה - חייב. וצריך לומר דכשהמעות תפורים בלא כיס - הוי הוצאה שלא כדרכה בכל עניין, אך כשנתונים בכיס ותפר הכיס בבגדו - הוה דרך הוצאה אם לא שפיו למטה. ולפי זה כשנותן המעות בכיס או בשאר דבר ותופרו בבגדו - חייב חטאת, ויש בזה נפקא מינה לדינא כמו שנבאר בס״ד.

ק והנה רבינו הרמ״א כתב על זה: שיש מתירים במקום פסידא שיירא שיגזלנו ממנו אם יניחם בבית וילך מהם, וכן נוהגין להקל אם צריך לצאת. אבל אם יוכל להיות יושב בביתו ולא לצאת - לא יצא, ובמקום שאין צריך לזה ויוכל להניח בבית - יש להחמיר״ עכ״ל. והטעם, כיון שהוא הוצאה כלאחר יד (מג״א סקמ״ו) - התירו במקום פסידא. ולפי זה כפי מה שבארנו, אין ההיתר אלא כשתופר המעות עצמן בלא כיס. אבל כשנותנים בכיס ותופר הכיס - הוי איסור דאורייתא וחייב חטאת. ולפי שעתה נוהגים הסוחרים בהיתר זה, שאינן רוצים ליתן נאמנות לבעל האכסניא על שומא גדולה, ותופרין את

המעות בבגדיהם, יזהרו שלא יתפרו בכיס או בשאר תכריך. אך אם כורכן בנייר ותופרן - נראה דזהו כמו בלא כיס, דאין עושין כיס מנייר. האמנם הדרך היותר טובה שלא יצאו מהאכסניא כל יום השבת כמ״ש רבינו הרמ״א, ומוטב להתפלל ביחידות ולא לילך לבית הכנסת מלנהוג היתר זה, אך הסוחרים נהגו בזה כבהיתר גמור, ולכן יזהרו על כל פנים שלא יתנום בכיס כמ״ש.

קא יש מי שאומר דכמו שהתרנו כשהם תפורים בבגדו, כמו כן אפילו באינם תפורים, ומחזיק המעות בין בגדו לבשרו - מותר משום פסידא (ט״ז סקכ״ג). ויש מי שאומר דבאינם תפורים - אסור לגמרי (מג״א שם), וכן נראה לי עיקר, וזהו קרוב לחיוב חטאת, שהרי הם וודאי בכיס, דאם לא כן איך ישא אותם, ובכיס כבר בארנו דאף בתפורים הוי הוצאה כדרכה וחייב חטאת. ובזה שנתבאר דבמעות הצרורים בסדינו חייב חטאת, כתב רבינו הרמ״א: דבבית מותר אפילו אם אינם צרורים רק שהם מנוקבים עכ״ל דביוצא לרשות הרבים - חייב משום הוצאה, אבל בבית וחצר המעורבת - אין כאן הוצאה. ואף על גב דעדיין יש איסור מוקצה, לזה אומר דזה יש להתיר, שהרי אינו אוחזן בידים אלא צרורים בסדינו, ובט[י]לים הם לגבי הבגד בעניין זה דלא ליהוי כטלטול מוקצה בידים. ולא עוד, דאם המטבעות מנוקבים שראויים לתלותם בצואריו בנים ובנות לשם תכשיט - מותר לטלטלן אפילו אינם צרורים, רק נושאם אצל בגדו או בכיס של הבגד. אבל לטלטלם ממש בידיו - וודאי אין לך היתר אפילו במנוקבים (מג״א סקמ״ה, ומ״ש בטלטול חוץ לעירוב צע״ג ואין להתיר ודו״ק).

קב כבר נתבאר בסעיף ע״ג דיוצאין בבגדים עבים כמו בגדים משק ויריעה וחמולה, וכתב הרמב״ם בפרק י״ט דין י״ז: ״הכר והכסת, אם היו רכין ודקין כמו הבגדים - מותר להוציאן מונחין על ראשו בשבת דרך מלבוש, ואם היו קשין - הרי הן כמשוי ואסורים״ עכ״ל. ובוודאי אין כוונתו לכרים וכסתות שלנו, שיש בהם נוצות והנוצות עיקרן שלהן, דבהם לא שייך לבישה, אלא כוונתו למצעות רכות כמו סדינין עבים שמציעין על המטות. ולפי דרכן שהיו הולכין מעוטפין, כמו שגם היום הולכין כן במדינות הישמעאלים, ולכן אם הם רכין - הרי הם כמלבוש, ואם קשין - הרי הם כמשא. ולפיכך לבדים הקשים - אסור להתעטף בהם ולהביאם דרך רשות הרבים או בכרמלית, ואם אינם קשים הרבה - מותר. ולבדים זהו מה שקורין פיל״ץ, ובמדינתינו אין זה דרך מלבוש כלל אפילו ברכים, ורק מפני הגשמים יש נשים שכורכות עצמן בסדינין וכיוצא בהם, ובוודאי מותר בכהני גווני. וממילא דאף בלא גשמים כשיוצאות בהם אין לגעור בהן, כמ״ש בסעיף ע״ג. אבל אנשים, אין מדרכם כלל לישא אותם גם בגשמים - ואסורים לצאת בהם, דאצל[י]נו וודאי הוי כמשא, ומכל מקום לדינא צ״ע.

קג מותר לצאת בשבת בשני מלבושים זה על גב זה, בין לצרכו בין לצורך חבירו, כלומר שכוונתו להביאו לחבירו במקום שהוא דרך מלבוש. והטעם, דכיון דדרך ללבוש כמה בגדים מפני הקור או מפני הקישוט - לכן תמיד מקרי דרך מלבוש. ואין חילוק בין שהם שני חלוקים או שני סרבלים, והיינו כסות עליון, או שארי שני מיני בגדים, וכן שתי חגורות זו על גבי זו אפילו בלא הפסק בגד ביניהם. ויש אוסרין בשני חגורות זו על זו אלא אם כן מלבוש מפסיק ביניהם, דלא דמי לשני מלבושים, שכן בקור יש הנאה מהבגד השני ודרך לעשות כן, אבל בשני חגורות מה הנאה יש לו, ואין דרך לעשות כן והוי משוי, ורק בהפסק בגד יכול לחגור חגורה על כל בגד. אמנם אם דרך בגד הזה לחגור עליו שני חגורות אחד למעלה ואחד למטה - וודאי מותר (ט״ז סקכ״ה). והנשים שיש להם בגדים ובהן המיינות תפורות לחגור בהן, ואחר כך חוגרות עוד חגורה של משי או של כסף, אם דרכן בכך - וודאי שפיר דמי, מיהו טוב יותר שלא תחגורנה ההמיינות התפורות, בכדי שהחגורה תהיה בהכרח. ומכל מקום אין איסור בההמיין התפור, ואינו משוי משום דבטל הוא לגבי הבגד (מג״א סקמ״ט. וכתב: טוב שלא תחגורנה ע״ש, אבל אין איסור בזה כמ״ש, ועצה כזו כתבנו בסעיף מ״ח לעניין מטפחת ע״ש), ועיין בסעיף ק״ו ובסעיף ק״ז.

קד לישא שני כיסויים על הראש - וודאי מותר, שהרי כן הלכו אבותינו כיסוי קטן על הראש ועליו כיסוי גדול ככובע. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ל״ו דמותר ללבוש שני כובעים זה על זה ע״ש - גם כן כוונתו כן, דשני כובעים גדולים ממש וודאי אסור, שאין שום אדם הולך כן והוי משא, ורק כוונתו כמ״ש. ויראה לי דבמקום שיש קפידת הממשלה על מי שהולך בכיסוי קטן תחת הגדול ומענ(י)שין על זה - דאסור לילך שם בכהני גווני, דפשיטא שיש לחוש שיפגשנו השוטר, ומחמת יראה יטלנו מראשו ויצניעו בכסותו כאשר כן קרה כמה פעמים בעניין זה. ויכול ללבוש שתי אנפלות ושני מנעלים זה על גבי זה, כנהוג בעולם עכשיו לילך כן כידוע.

קה כתב רבינו הב״י בסעיף ל״ז: ״מותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנט״ש ובלשונינו הענטשו״ך, ויש מי שמחמיר להצריך שיתפרם בבתי ידים של מלבושיו בערב שבת או שיקשרם בהם קשר של קיימא יפה, וראוי לחוש לדבריו״ עכ״ל. טעם המתיר: שהרי הוא מלבוש ככל המלבושים, שכל המלבושים הם לגוף ואלו הם מלבוש להידים, וטעם האוסר מפני שידוע שאי אפשר למשמש בהגוף בטוב בהבתי ידים, וחיישינן שירצה למשמש ויעבירנו מידו ויטלטל ד׳ אמות. ולכן בעינן תפירה או קשירה (ב״י), דבכהני גווני הוי כדבר אחד עם המלבוש. ויש מי שאומר דבקשירה אינו בטל על

גבי הבגד, והוי משוי כשיפשטנו (ט״ז סקכ״ו). ובערבי״ל ובלשונינו מופט״א, והיינו ששני הידים מתחממים בו - וודאי מותר, דאף אם יוציא יד אחת תשאר על ידו השנייה (שם). אבל בהענטשו״ך - ראוי להחמיר וכן המנהג, ואם הקור גדול יש להתיר בפשיטות.

קו עוד כתב בסעיף מ״ד: ״הבא להציל כליו מפני הדליקה - לובש כל מה שיכול ללבוש ועוטף כל מה שיכול לעטוף, ופושט וחוזר ולובש ומוציא״ עכ״ל, והיא משנה מפורשת (ק״כ). ואין לשאול הא גם בלא דליקה התרנו ללבוש בסעיף ק״ג בשני מלבושים, דיש לומר דבדליקה התירו אפילו הרבה זה על זה, דזהו בוודאי בלא דליקה אסור מפני שאין דרך בני אדם לעשות כן אפילו בקור כידוע, ובדליקה התירו אפילו הרבה.

קז כילה, והוא מין בגד הפרושה כיריעה ויש בה רצועות הרבה שמותחין אותה בהם והרצועות תלויות - מותר להתעטף בה ולצאת לרשות הרבים, ואין הרצועות חשובות כמשא, דבט[י]לים לגבי הכילה. הלכך האבנט שרצועות תלויות בו ועשויות לקשור מנעלים שברגליו - מותר לצאת לרשות הרבים בהאבנט, אף על פי שהרצועות תלויות ואינן קשורין להמנעלים, דבטלי אגב האבנט. אמנם אם הרצועות של משי דחשיבי - לא בטלי ואסור אם אין המנעלים קשורים בהם. וכן הדין לכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר, כגון לולאות: שאינם חשובים - בטלי, ומותר לצאת בהבגד, ואם הם חשובים - לא בטלי. ואצל[י]נו בגד בית שקורין שטו״ב חאלא״ט שיש בו שנצים ארוכים ומאחוריו המה תפורים וכורכים בהם סביבות הבגד כמו אבנט - בטלי וודאי לגבי הבגד, ומותר לצאת בהבגד אפילו בזמן שאינו קשור ותלוים מאחורי הבגד, וכן השנצים של המכנסיים - בטילים להמכנסים. ואותן שנושאין שלייקע״ס על הכתפים שמחברין בקנעפלא״ך שעל המכנים בלולאות של השלייקע״ס, אם אין השלייקע״ס מחוברים, והיינו שלא הכניס הלולאות שלהם בהקנעפלא״ך של המכנסים - אסור לו לצאת לרשות הרבים או לכרמלית, מפני שהם דבר בפני עצמו והוי משוי. ויש מי שאומר דכשיש רצועה אחת והשנייה נפסקה ודעתו לתקנה - שאסור לצאת בה, דלא בטלה להבגד, ודברי שגגה הם. (הח״א הביא זה מתוספות קל״ט:) (זהו רק בציצית כמבואר ברמב״ם ובר״ן ודו״ק)

קח לפיכך היוצא בשבת בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה - חייב חטאת, מפני שאותם החוטים חשובים הם אצלו ודעתו עליהם עד שישלים ויעש[י]הו ציצית, וחשיבות דמצוה הוי חשיבות. ונראה לי אם דעתו להשליכם לחוץ - לא חשיבי ובטלי. ואם הוא מצוייצת כהלכתה, אף על פי שאין לנו תכלת - מותר לצאת בה בשבת, מפני שעתה היא מצותה בכך בלבן לבד, כמ״ש לעיל סימן י״ג. ואפילו בשבת בלילה שאינו זמן ציצית - מותר, כיון שזהו דרך לבישתו. ומכל מקום יראה לי דטלית גדול - אסור לצאת עמו בליל שבת, כיון שאין מדרכו ללובשו בלילה, לבד בליל יום הכיפורים דאז לובשין אותו ומותר לצאת בו. ומיהו אם יצא - אינו חייב חטאת, שהרי בגד של מצוה הוא (כן נראה לי).

קט כתב הטור: ״כובע אי לא מיהדיק ברישיה - אסור לצאת בו לרשות הרבים, שמא יעבירנו הרוח ואתי לאתויי. ואי מיהדק: שרי לרש״י אפילו הוא בולט טפח, ולר״ת אם הוא בולט טפח - אסור משום אהל אפילו בבית, ואם אינו בולט טפח - מותר אפילו ברשות הרבים״ עכ״ל. וזהו דעת הרמב״ם ז״ל בסוף פרק כ״ב וזה לשונו: ״כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהוא עושה צל כמו אהל על לבושו - מותר ללובשו. ואם הוציא מן הבגד סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על ראשו והיה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג - אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי״ עכ״ל. ונמצא דלרש״י הוה הכובע שלנו שקורין סליאפ״א או הו״ט או קאפעלוי״ס, אי לא מיהדיק - אסור שמא יפול מראשו ואתי לאתויי ד׳ אמות ברשות הרבים, אבל כשמהודק בראשו - לא חיישינן, וכן כשהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו מותר. וכן אם אין דרך לילך ברחוב בלא כובע זה - מותר, דאם יפול יגביהנו וישימנו על ראשו מיד (מג״א סקנ״ב), וכל שכן אם אינו נושא כיסוי קטן על ראשו, דישאר בגילוי הראש, דלא חיישינן. וכן רק ברשות הרבים חיישינן ולא בכרמלית, ולכן האידנא מותר לרש״י ז״ל, וכל שכן אם קשור ברצועה תחת גרונו.

קי אבל משום אהל לא סבירא ליה לרש״י, ויש לומר הטעם משום דאין אהל בלא מחיצות, ועוד דאין אהל אלא בכעין בניין ולא בבגד, כמו שאין בכיסויי כלים אהל כמו שיתבאר בסימן שט״ו בס״ד. ועוד דאהל העשוי בבת אחת לאו שמיה אהל, דאהל איסורו משום בניין, וכל בניין נעשה מעט מעט (סברא זו כתבה הר״ן בפרק תולין בשם רבינו יונה ז״ל ע״ש), ועיין מ״ש בסימן שט״ו סעיף י״ב.

קיא אבל דעת ר״ת והרמב״ם וכן דעת ר״ח: דכשהוא רחב טפח - שייך ביה אהל כשהוא קשה, דוודאי ברך לא שייך אהל. ולכן אם הוציא הטלית מעל ראשו אפילו יותר מטפח - לית לן בה, אבל בקשה שייך אהל. ואפילו אם נאמר דרבותינו אלה גם כן סבירא ליה הנך כללי דאהל שבארנו בסעיף הקודם, מכל מקום סבירא ליה דבכובע זה שייך אהל, מפני שהוא עשוי לצל מתחלתו להגן על העינים (עיין ט״ז בסימן שט״ו סקי״א). ואם הולך בשיפוע כמו הברייט״ל - לא שייך אהל (מג״א סקנ״א), ועוד דהאיסור לשיטה זו משום אהל אינו אלא כשהכוונה שיהיה לצל, ואצל[י]נו אין הכוונה לזה כידוע. ונראה לי דאלו שחוששין בעיניהם ומשימים חתיכה רחבה כנגד העינים שקורין ברילי״ק, אף שהוא רחב טפח והוא קשה וכוונתו לצל - מכל מקום אין איסור בזה, מפני שהולך בשיפוע, וגם דוודאי אף להאוסרים משום אהל לאו אהל גמור הוא כמובן, ולכן אין לאסור בחולי העינים.

קיב ורבינו הב״י בסעיף מ׳ כתב: ״כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח - אסור להניחו בראשו אפילו בבית משום אהל״ עכ״ל. ולא חשש לבאר דזהו דווקא בקשה, וקיצר בזה. ואחר כך בסעיף מ״א כתב: ״לצאת בשבת בכובע שבראשו העשוי להגין מפני החמה, יש מי שאוסר משום שמא יגביהנו הרוח וכו׳״. ותפס כשני השיטות לחומרא והוא תימא, ודקדק מקודם לכתוב ׳להניחו בראשו׳ ואחר כך ׳לצאת׳, משום דלטעמא דאהל אם לבוש מקודם שבת - מותר, ולטעמא דנפיל - גם בכהני גווני אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר (עיין ב״ח וא״ר ות״ש), דסבירא ליה כרש״י, דהסמ״ג והר״ן ועוד ראשונים הסכימו לרש״י, וכן כתב מהרי״ל (א״ר), ואין בזה איסור אהל וחששא דנפיל ליכא אצלינו רשות הרבים, ועוד מטעמים שנתבארו. ויש נמנעים מלתת הטלית על ראשם מחשש אהל, שהטלית שמשני הצדדים הוי כמחיצות ושעל ראשו הוי גג והוי אהל, ואין בזה טעם וריח. ובגמרא (קל״ח:) אמרו זה בלשון בתמיה ע״ש, והרי הוא רך ונכפף ודרך עטיפה כן הוא, ועתה לית מאן דחש לה ואדרבא עיקר התפ(י)לה כן הוא.

קיג הפערעסא״ל שקורין שיר״ם או רעגנסא״ן, והוא עשוי להגן מפני החמה ומפני הגשמים ומאהיל על ראש האדם, ויש בו קרסים ולולאות הרבה ובהפתחו נעשה כעין בניין בשבת - אסור לנושאו על ראשו אפילו בחצר, דזהו אהל גמור ונעשה לאהל להגן על הראש ועל הגוף, וכל שכן לפותחו ולסגרו דיש בזה כעין בניין, ויש בו כעין איסור תורה וכבר אסרוהו גדולי עולם. ומי שרוצה להתירו בפטפוטי מילין - מעיד על עצמו שאין בו יראת שמים, ובאמת הוא איסור גמור לנשאו מדינא ולא מצד החומרא, ועיין מ״ש בסימן שט״ו סעיף י״ב.

קיד שנו חכמים במשנה ריש פרק י׳ דעירובין (צ״ה.): ״המוצא תפילין - מכניסן זוג זוג״. כלומר דאם מצאם במקום שנשמרים מכלבים ומחיות שלא יטנפום - לא הותר לו ללבשן בשבת אף אם אינם נשמרים מגנבים, דגנבים הלא לא יבזו את התפילין, וזה מפורש בסוף פרק קמא דביצה (ט״ו.) ע״ש. אמנם אם אינם נשמרים מכלבים - התירו לו חכמים ללובשן כמו בחול. ואף על גב דשבת לאו זמן תפילין הוא, מכל מקום לאו משוי הוא, כיון דהויין דרך מלבוש בחול. ומעיקר הדין כפי המבואר בגמרא שם, כיון דשבת לאו זמן תפילין - יכול ללבוש שני זוגות בבת אחת, דמקום יש בראש להניח שני תפילין, וכן ביד, דבחול אסור בכהני גווני משום ׳בל תוסיף׳, אבל בשבת לא שייך ׳בל תוסיף׳ שהרי אינו מתכוין לשם מצות תפילין. אלא אף על פי שכן הדין, מכל מקום אי אפשר להורות כן בתמידות, דזהו רק כשהתפילין קטנים מאד דאז יש מקום על שניהם, מה שאין כן כשגדולות קצת, וכשיניח שלא במקומו - הוי משוי (מג״א סקנ״ד). וגם יש לומר דלא הותרה לו יותר ממה שיכולתו לישא בחול (שם בשם מהרש״א).

קטו ויש בזה עוד פרטי דינים: והיינו אם הוא שעת סכנה, כמו בימיהם שהיתה כמה זמנים גזרות שלא להניח תפילין, מכסן והולך לו. ואפילו בלא סכנה אם אין בהם רצועות, ויכול להיות שאינן תפילין אלא קמעות, שבימיהם היו נעשות כצורת התפילין - גם כן לא הותרה לו לשאת אותן, אלא מספק מכסן והולך לו. וכן אפילו יש רצועות, וזהו סימן שהם תפילין בוודאי, מכל מקום אם ליכא עדיין קשרים בהרצועות - הרי אין לו יכולת ללבשן, דלעשות קשר של תפילין בשבת הוי קשר של קיימא, וחייב חטאת, ויעשה כמו שיתבאר. אך אם יכול לעשות כהקשר של תפילין בעניבה - צריך לעשות (כן מפורש בעירובין צ״ז. ע״ש). וכן אם יש תפילין הרבה באופן שכשיכניסם זוג זוג לא יכניסם עד הלילה - יחשיך עליהם עד הלילה ויביאם, ואם מתיירא להחשיך מפני לסטים - מוליכן פחות פחות מד׳ אמות, או נותנם לחבירו וחבירו לחבירו עד שמגיע לחצר הח(י)צונה. ואם מעט מהם - מכניסם זוג זוג כמ״ש, ויכניסם דרך לבישה עד שיכניסם כולם. (בטור וש״ע לא נתבארו כל הפרטים בזה, משום דעתה הוה מילתא דלא שכיחא).

קטז יש מי שאומר דאשה אסורה לישא תפילין כשמצאה אותן בדרך בשבת, ואף על גב דבדבר שהוא מלבוש לאחד הוה מלבוש גם להשני אף על פי שאין מדרכו לצאת בהם, שאני נשים דהם כעם בפני עצמן (מג״א סקנ״ד). וממילא דאשה שיצאה בשוק בטלית המצוייצת - חייבת חטאת על הציצית, שאין בטילין להבגד כמ״ש בסעיף ק״ח. ומכל מקום דבר שהוא מלבוש גמור לאיש - יכולה גם אשה לצאת בו (שם), ורק בתפילין וציצית שאין מניחים לנשים שישאום אף לכשירצו, לכן אין דינם כאנשים, מה שאין כן בשארי מלבושים. אך זהו וודאי אם יש חשש שילעגו עליה כשתשא בגד כזה - אסורה ללובשו, דשמא ילעגו ותפשוט אותו ותשאנו בידיה. (וזה ששנינו ׳אחד האיש וכו׳ מפרש בגמרא ע״ש)

קיז המוצא ספר תורה בשדה - יושב ומשמר ומחשיך עליו ונוטלו ובא לו, ובסכנה מניחו והולך לו. ואם היו גשמים יורדין ותוכל להתטשטש - התירו לו להתעטף בה בהקלפים כדרך מלבוש, וחוזר ולובש עליו בגד מלמעלה ונכנס בה. וזהו תוספתא בפרק ח׳ דעירובין, ופסקוה הפוסקים. ופשוט הוא דאם מתיירא לישב עד הלילה - מוליכה פחות פחות מד׳ אמות או ליתן לחבירו וכו׳ כמו בתפילין. (עיין ת״ש סקע״ח דליתן לחבירו עדיף מפחות פחות מד׳ אמות, ולי נראה דזהו בממון אבל בדברי קדושה עדיף יותר פחות פחות מד׳ אמות, דליתן מחבירו לחבירו הוה בזיון. ודע דלאו דווקא ספר תורה ותפילין, דהוא הדין מזוזות, וכן כל הספרים אפילו הנדפסין לא יניחם בבזיון ודינן כמ״ש)

קיח שנינו במשנה (קמ״ו:): מי שנשרו כליו בדרך במים, כלומר שנפלו בגדיו במים בשבת, מהלך בהן ואינו חושש שמא יחשודו אותן שכבסן (רע״ב). וגם אין חוששין שיבא לידי סחיטה, מפני שלא הטריחוהו חכמים לפשוט בגדיו מפני חששא זו, דגדול כבוד הבריות (תוי״ט), ועוד דלדינא קיימא לן

דלא חיישינן שמא יסחוט כמו שיתבאר. ולא ישטחם לנגבן מפני מראית העין, שלא יחשדוהו שכבסן בשבת. ואפילו בחדרי חדרים שאין שם רואין - אסור, דכל דבר שאסרו חכמים מפני מראית העין - אפילו בחדרי חדרים אסור, בעניין שיש לחושדו באיסור דאורייתא (תוספות כתובות ס׳. ד״ה ׳ממעכן׳, ועיין ר״ן פרק קמא דביצה). ולא אסרו אלא לשטחן בשבת, אבל אם שטח מערב שבת כלים המכובסים - אינו חייב לסלקן בשבת, משום דעיקר החשד אינו אלא כששוטחן בשבת, דאז יש רגלים לחשדו שכבסו היום, דאם כיבסן מאתמול היה שוטחן מאתמול, ולא יאמרו שנשרו במים כי אין יודעים מזה (לבוש).

קיט וכתב רבינו הב״י בסעיף מ״ז: ״לא ישטח אדם את כליו בשבת אפילו מן הזיעה״ עכ״ל, וזהו מתוספתא סוף פרק י״ז ע״ש. ודע דיש מי שאומר דדווקא כשנשרו במים, אבל אם נפלו מים מועטים - מותר לשטחן, דבמים מועטים ליכא למיחש שיאמרו שכיבסו (מג״א סקנ״ה בשם ירו[י]אים), ולא דמי לזיעה שמתפשטת בכל הבגד ויאמרו שכיבסו. אבל במים מועטים שנפלו על מקצתו של בגד לא יחשדוהו, שהרי רואים מקצתו יבש (ומתורץ קושית המג״א שם).

קכ בגדים השרוים במים - אסור לנגבן סמוך לאש, משום מלבן ומשום מבשל, ולכן אפילו בשרייה מועטת אסור (שם סקנ״ז). ומיהו במקום שאין היד סולדת בו - ליכא משום בישול, וממילא דאין כאן גם משום ליבון, דאם לא כן בחמה נמי ליתסר (שם.)ובשרייה מועטת הא בארנו דמותר, דאי בשרייה מרובה הא בלאו הכי אסור משום מראית העין, ולמה לנו הטעם משום מלבן ומבשל. אמנם גם בשרייה מרובה יש נפקא מינה בדין זה, והיינו שמחממם כשהוא לבוש, דבכהני גווני ליכא מראית העין ואסור מטעמים אלו (מעיו״ט).

קכא מסתפג אדם באלונטית, והוא בגד שמסתפגין בו לאחר שרוחצין ומביאה בידו, ולא חיישינן שמא יבא לסחוט. ולמה לא חיישינן - מפני שכל הרוחצין מסתפגין, ואם אתה אוסר להסתפג לא יוכל לרחוץ, וזהו דבר שאי אפשר (ר״ן בפרק חבית). ואפילו בזמן הזה שאין אנו רגילין ברחיצה בשבת - גם כן מותר, כיון שלא גזרו בזה (מג״א סקנ״ח). אבל לא ימסור האלונטית לבלנים, שהם חשודים על הסחיטה. והנה רבינו הרמ״א בסעיף מ״ו לגבי דברו(ים) השרוים במים שאסור לנגבם סמוך לאש, כתב וזה לשונו: ״ואסור לטלטלם שמא יבא לידי סחיטה, והוא שמקפיד על מימיו״ עכ״ל. ולפי זה יש לומר דגם באלונטית נהי דהתרנו לו להביאו בידו במקום שיש עירוב ולא חששנו לסחיטה מהטעם שנתבאר, אבל מכל מקום אחרי שהביאו לביתו - אסור לטלטלו עוד, דהא אז לא שייך הטעם שבארנו כמובן. ומכל מקום לא משמע כן, והטעם נראה דכיון דהתרנו לו להביאו - אי אפשר לאסרו אחר כך בטלטול. ועוד דבשרוים במים וודאי מקפיד על מימיו, מה שאין כן באלונטית וודאי אינו מקפיד, שהרי דרך העולם להסתפג באלונטית (וכ״מ בהגר״א ע״ש). ועוד כתב: שאסור לילך בשבת במקום שיכול להחליק וליפול במים, שמא ישרו כליו ויבא לידי סחיטה עכ״ל. וכוונתו שהולך לשם לטייל וכיוצא בזה, דאם דרכו דרך שם מה יוכל לעשות, ועיקר דין זה דמי שנשרו כליו מיירי בכהני גווני (נראה לי), ועיין לעיל סעיף מ״ה.

קכב ומותר לרחוץ ידיו בנהר בשבת ובלבד שלא יוציאם עם המים שעליהם חוץ לנהר ד׳ אמות, וגם לא ידחוף המים בנהר חוץ לד׳ אמות, שהמים הם כרמלית. וזה שחוץ לנהר האיסור ד׳ אמות - זהו כשחוץ לנהר הוי גם כן כרמלית, דאז אין איסור לטלטל מנהר לחוצה לו פחות מד׳ אמות, דמכרמלית לכרמלית מטלטל. אבל אם חוץ לנהר הוי רשות הרבים או רשות היחיד - אז אפילו פחות מד׳ אמות אסור, ומוכרח לנגבן כשידיו עדיין על הנהר (וכן כתב במ״ב). ודין רוחץ בנהר יתבאר בסימן שכ״ו.

קכג בעלי חטטין שיש להם מכות בראש, עושים להם שערות מפשתן סרוק או מצמר מנופץ ומותרים לצאת בהם בשבת, דאצלם הוי זה כבגד או תכשיט ולא כמשוי. אך צריך להכינם מבעוד יום לזה, שלא יהא מוקצה כמ״ש בסימן ש״ח. ולכן בעינן או שעשה בהן מעשה, כגון שצבען וכרכן מבעוד יום לכוונה זו, או שיצא בהם שעה אחת מבעוד יום. וכן מותר לצאת במצנפת שתולין בצואר למי שיש לו מכה בראשו או בזרועו, שכן היה מנהגן בזה, וכן מותר לצאת בסמרטוטים הכרוכין על היד או על האצבע כשיש לו מכה, דאצלו הוה כמלבוש ממש. ויש מי שמצריך שיצא בו שעה אחת מבעוד יום (ט״ז סקכ״ט), ויש מי שאינו מצריך (מג״א סקס״ב), וכן נראה עיקר. ומכל מקום הזמנה וודאי בעינן, דאם לא כן הוה ליה מוקצה, ורק הזמנה במעשה אין צריך לדיעה זו. (הבאה״ט סקל״ה הביא בשם ד״ש שאסור לילך במנעלים עם הספארין של ברזל כדרך רוכבי סוסים, והיינו שיש בהם חידודין. אבל בלא חידודים, רק בהקשת של ברזל מותר ע״ש)

סימן שב

א אמרינן בגמרא (קמ״ז): ״המנער טליתו בשבת - חייב חטאת. ולא אמרן אלא בחדתי, אבל בעתיקי לית לן בה. ולא אמרן אלא באוכמי, אבל בחיורי וסומקי לית לן בה, והוא דקפיד עלייהו״. ולפי זה האיסור אינו אלא בבגדים שחורים וחדשים ושיקפיד על זה, ורש״י פירש: ׳המנער מן העפר - דזהו

ליבונה׳, והתוספות בשם ר״ח כתבו דלא נראה כן שמן העפר יהיה ליבון, אלא מנערו מן הטל שעליו, דשייך בזה כיבוס וליבון.

ב ולפירוש ר״ח הסכימו הרא״ש והר״ן והמרדכי והרשב״א, וכן מתבאר מהראב״ד בהשגות פרק י׳, והטור והש״ע (דברי הראב״ד מובאים במ״מ שם). והרמב״ם בפירושו דין י״ח מפרש לגמרי באופן אחר, וזה לשונו: ״המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצמר הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין - חייב חטאת, ואם אינו מקפיד - מותר״ עכ״ל. הרי דלפירושו אין זה רק בגמר המלאכה, להסיר הצמר הלבן הנדבק בה בשעת המלאכה, וחיובו משום מכה בפטיש שהוא חיוב של כל גמר מלאכה. ולפירושו אתי שפיר מאי דהקפידא הוא רק בבגד שחור, דלבן בשחור ניכר מאד, אבל לפירוש רש״י ור״ח אינו מובן כל כך למה ליכא קפידא בחיורי וסומקי. וגם לפירושם אינו מובן עד כמה נקראת חדשה, וכתבו שלא נשתמשו בה כל כך אלא עדיין היא בחידושה (ב״י ומג״א), וגם זה בלי גבול קצוב.

ג והנה לדינא וודאי אנו צריכים לחוש לכל הפירושים, ומיהו העיקר לדינא כפירוש ר״ח שהניעור הוא מן הטל, שכן פסקו הטור והש״ע, וזהו דעת רוב הפוסקים. ובגמרא שם מבואר דמאן דלא קפיד אניעורו - מותר לו אפילו לכתחלה לנערו ע״ש, וביאור דברי הגמרא כן הוא: שבגדים אדומים ולבנים או שחורים ישנים מסתמא אין מקפידים עליהם לנערן מן הטל, אבל אם ידוע לנו שמקפידים לנערן - וודאי אסור כמו בשחורים חדשים, כשידוע שאינו מקפיד דמותר - כמו כן להיפך.

ד ולכן נראה ברור דזהו רק בטל, אבל גשמים שירדו על הבגד וכל שכן בגד שנפל למים - על כל מיני בגדים מקפידין לנערן אם אינם ישנ[י]נים הרבה. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״וכל שכן שאסור לנער בגד שנשר במים או שירדו עליו גשמים, ודווקא בבגד חדש שמקפיד עליו״ עכ״ל. כלומר בכהני גווני בכל הבגדים מקפידין כשהבגד בחידשותו, שלא נקרא בגד ישן. עוד כתב: ״יש אומרים שאסור לנער בגד מן האבק שעליו אם מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו״ עכ״ל, וזהו שיטת רש״י שכתבנו.

ה כפי הידוע אצלינו על כל בגדים יקרים של משי או של צמר טוב מקפידים לנערם מפני הגשמים, ולאו דווקא חדשים אלא עד שנתיישנו לגמרי. וכל שכן בבגדים שעליהם שערות טובות כמו סויבי״ל ועל״ק ומארדע״ר ופיק״ס ושליאמע״ן ושל שארי מיני חיות, וכן הנושאים כובעים של שערות טובות, דפשיטא שמקפידים הרבה שלא ירדו עליהם גשמים, ובוודאי המנערם בשבת חייב. ולפיכך צריך להזהיר את העם על זה מאד, דמעיקרא דדינא כן הוא, ולאו משום חומרא.

ו איתא בגמרא (ע״ה:): ״האי מאן דשקיל אקופי מגלימא - חייב משום מכה בפטיש״. ופירש רש״י: ׳ראשי חוטין התלויין ביריעה במקום קישורין, כשניתק בה חוט וקשרוהו, וכן קשין וקיסמין דקין שנארגו בה בלא מתכוין ונוטלין אותם ממנה לאחר גמר אריגה - גמר מלאכה הוא, וחייב משום מכה בפטיש׳ עכ״ל. וזה לשון הטור: ״הנוטל מן הבגד קיסמין וקשרים הנשארים בו מן האריגה, אם היה מקפיד שלא ללובשם עד שיטלם - חייב חטאת״ עכ״ל, וזהו כפירוש רש״י. והוסיף: ׳אם היה מקפיד׳, דאם אינו מקפיד - וודאי ליכא איסור, וכן הוא בגמרא שם.

ז והרמב״ם שם כתב: ״הלוקט יבולת שעל גבי בגדים, כגון אלו היבולות שכבלי צמר - חייב משום מכה בפטיש. והוא שיקפיד עליהן, אבל אם הסירן דרך עסק - הרי זה פטור״ עכ״ל, וכן כתב בש״ע בסעיף ב׳. ודקדק בלשונו לבלי לומר: ׳אבל אם אינו מקפיד׳, דליהוי משמע דבעינן שנדע שמקפיד, דאינו כן, דגם בסתמא אמרינן דמקפיד. אלא דהכי קאמר: והוא שיקפיד עליהן, כלומר דמה שלוקטן - לוקטן בשביל לייפותה. אבל אם הסירן דרך עסק, כלומר שאינו חושש כלל לבלי ללובשה עד שילקטם, אלא מה שלוקטם עתה אינו בשביל נוי אלא מעשה עסק בעלמא בלי שום כוונה - דבכהני גווני מותר. וזהו משום דסבירא ליה דבסתמא וודאי מקפיד, דדרך בני אדם להקפיד על זה. (ויפרש בגמרא שם: ׳והוא דקפיד עלייהו׳ - גם כן על דרך זה, וזהו כוונת המג״א סק״ה וט״ז סק״ב, אך מ״ש הט״ז שזהו כהטור - לפמ״ש אינו כן ודו״ק)

ח ואני שמעתי לפרש פירוש אחר, והיינו שידוע שהחייטים מקודם תוחבים חוטים ארוכים בהבגד בקצת תפירות כדי לחבר העליון והתחתון עד שגומרים תפירת הבגד, ובגמר הבגד נוטלים כל החוטין מהבגד, ונקראים סטיריגעוואניע״ס. ולכן קראה הגמרא ׳אקופי׳, מפני שהחוטים האלו מקיפין כל הבגד, וזהו המלאכה האחרונה של הבגד - ולכן חייב עליה משום מכה בפטיש. ולדינא כל הפירושים אמת ואין שייך בזה מחלוקת, דכולהו הוי גמר בגד, אלא דמר מפרש כן ומר מפרש כן. (ואולי זהו כוונת המג״א סק״ה בשם הש״ג, שכתב: ׳הנוטל שלל שעושין החייטין׳ ע״ש)

ט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״אבל מותר להסיר הנוצות מן הבגד בשבת״ עכ״ל. ויש מי שחשש לאיסור (מג״א סק״ד בשם זכרונות), ואין כאן מחלוקת, דוודאי לפירוש רש״י שפירש במנער טליתו מן העפר שחייב - גם בזה אסור אם מקפיד עליו כמובן. אמנם לרוב הפוסקים דרק בטל חייב ולא בעפר - כל שכן דבנוצות אין קפידא. ורבינו הרמ״א הכי קאמר: דאף על פי שמקודם הביא שיש לחשוש לפירוש רש״י - מכל מקום בנוצות מותר.

והטעם משום דרובא דאינשי אין מקפידין על זה, שהרי אנו רואין שכמה יוצאין בנוצות שעל הכובע, אבל מי שמקפיד - וודאי דאסור, וכן יש להורות (כן נראה לי). וכתבו דמי שישב לו זרע פשתן או תבשיל על כסותו - מותר לקלפו (שם), דלא שייך בזה מלבן. ויש מי שרוצה להחמיר בבגד שחור וחדש (מ״ב), ולא נהירא, דלא שייך על זה שם ליבון כלל. ומי שנסתבכו לו בגדיו בקוצין - מפרישן בצינעא ומתמהמה כדי שלא יקרעו, ואם נקרעו - אינו חייב, דהוה דבר שאין מתכוין (שם). אבל ליטלן בחוזק - וודאי יקרעו, והוה פסיק רישא. (ומ״ש שם בשם הזכרונות, לגבי יבולות דאף באינו מקפיד אסור, תמיהני דבגמרא שם להיפך)

י כתב הרמב״ם בפרק כ״ב דין כ״ב: ״אסור לתקן בית יד של בגדים ולשברן שברים שברים כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותם, וכן אין מקפלין הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן. ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו - מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, והוא שיהיה בגד חדש לבן, שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד. וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד, אבל לקפל בשנים - אסור״ עכ״ל. ומבואר דכל הדברים הוא מטעם תקוני כלים, ואין זה קיפול פשוט אלא קיפול כמעשה אומנות, כמ״ש על בית יד שברים שברים, כלומר קמטים קמטים, אבל בקיפול פשוט - אין קפידא בכל גווני. והדין הראשון הוא בביצה (כ״ג.) והשני הוא משנה בשבת (קי״ג.). ועוד שנינו שם: ״ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת, אבל לא משבת למוצאי שבת״. ודין זה כתבו הרמב״ם בפרק כ״ג דין ז׳, וגם שם ביאר הטעם מפני שהוא כמתקן, והראב״ד כתב דהאיסור הוא מפני שמטריח לחול ע״ש.

יא ויש נפקא מינה לדינא בין הטעמים, דלהרמב״ם דלית ליה טעם טירחא - מותר לקפול בגד בקיפול פשוט שאין בו תקון כלי אף לחול, ולהראב״ד אסור מטעם טירחא משבת לחול. ויראה לי דלהראב״ד גם הך דמקפלים הכלים - אסור לצורך חול אפילו אם אין בה טעמא דמתקן, שהרי זהו דעת רבותינו בעלי התוספות שם שכתבו: ״מכאן למדנו שאסור לקפול טליתות של בית הכנסת לפי שהם צורך מחר״ עכ״ל, ובטלית כפי הנראה לא שייך בקיפולו תקון כלי, אלא האיסור הוא משום טירחא. (אך להשליך בגד בלי קיפול כלל - אינו מדרך בני אדם, והכוונה גם כן לאיזה קיפול מדוייק, אבל קיפול שאינו מדוייק - גם לשיטתו מותר, וזהו כוונת המרדכי שבסעיף הבא)

יב ובמרדכי שם כתב וזה לשונו: ״כתב ראבי״ה, שמע מינה דטליתות שהם לבנים שאין צריך לו בו ביום אחר צאתו מבית הכנסת - אסור לקפלן בין חדשים בין ישנים, ואפילו באדם אחד. והני מילי בסדר קיפולו הראשון, אבל שלא בסדר קיפולו - מותר אפילו בשני בני אדם״ עכ״ל. ורבינו הב״י הביא זה בסעיף ג׳, וכתב דהכי מסתברא ע״ש. וזהו וודאי דגם להתוספות והראב״ד דהטעם משום טירחא שלא לצורך - גם כן יש נפקא מינה בין סדר קיפולו ללא סדר קיפולו, והמרדכי סבירא ליה גם כן, ולכן מחלק בזה. ובטור מבואר הטעם משום תקון, שכתב: דחדשים ולבנים אין התקון כל כך ע״ש, וגם מרש״י מבואר כן ע״ש. ובזמנינו יש הרבה שמקפלין טליתותיהם בשבת, ויש לומר דסבירא ליה דבקיפול שלנו ליכא שום תיקון, וטעמא דטירחא לא סבירא ליה, כדעת רש״י והרמב״ם והטור והש״ע. וכן כתב בכלבו וזה לשונו: ״ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים, אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם שהיו קפידין מאד לפשט קמטיו, ולא כן אנחנו עושים״ עכ״ל. (הטור וש״ע דין דבית יד כתבו בהלכות יום טוב בסימן תקי״ט, ודין דמציעין את המטות לא הביאו כלל וצ״ע)

יג ובהך דאין מציעין את המטות משבת למוצאי שבת, נראה דזהו כשהמטות עומדים בחדר המטות, שאין הולכים שם כל היום. אבל אצל[י]נו שהוא אחד מחדרי הבית, ואם לא יציעום הוה מגונה - מותר להציעם משום נוי הבית, ובפרט לכבוד שבת (מג״א סק״ו), וכן המנהג הפשוט בכל מקום. ועוד יש לומר הטעם משום דאנן סבירא ליה רק טעמא דמתקן, ובהצעות שלנו לא מקרי מתקן, וכמ״ש הכלבו בסעיף הקודם, והרי גם נהגו לקפול המפות הטובות לאחר הסעודה, ולא שמענו מי שמוחה בזה, ובעל כורחנו צריך לומר כטעם הכלבו. וזהו שאמרה המשנה: דמציעין את המטות מלילי שבת לשבת, והכוונה לישן בהם יותר טוב להציעם מבעוד יום (שם). אך כפי הידוע ההצעה שלא לישן יותר נאה מההצעה לישן, ולכן מבעוד יום מציעין בקישוט לכבוד שבת שלא כדרך לישן, ואחר הסעודה מציעין כדי לישן, ועיין מ״ש לעיל סימן רס״ב.

יד מכבש של בעל הבית, והוא כלי שכובשין בו בגדים אחר הכביסה, והם שני דפים של עץ והבגדים ביניהם ויש דבר שמהדקם - מתירים את ההידוק ליטול ממנו בגדים לצורך השבת, ושל אומן - אסור, מפני שהוא תחוב בחזקה והתרתו דומה לסתירה, ולהרמב״ם הוי הטעם משום מוקצה. ולכובשם בשבת - וודאי אסור אפילו בשל בעל הבית (משנה קמ״א.), ובשל אומן תנן התם שלא יגע בו כלל, או משום מוקצה כהרמב״ם דזהו כמוקצה מחמת חסרון כיס שמקפיד עליו, או משום דחיישינן שמא יבא להתירו (עיין מג״א סק״ז).

טו החלוק לאחר הכביסה הוא מתקשה ומשפשפים אותו בידים לרככו - מותר לרככו בשבת, דאין זה כמלבן, דכוונתו אינו אלא לריכוך וכשמתרכך מעט פוסק מלשפשף, ואינו כליבון. אבל סודר - אסור, מפני שמתכוין לצחצחו והוי כמלבן, וכובעים ושארי כלי פשתן דינן כסודר. ואצל[י]נו ליכא

סודר, וגם צחצוחי כובעים לא נודע לנו, ונראה דזהו רק בבגדי פשתן שלאחר הכיבוס נעשו קשים, ועל ידי השפשוף נתרכך, ואף הליבון שלה מצהיל על ידי השפשוף (רש״י ק״מ.)ואצל[י]נו ליכא בגדי פשתן לבד חלוק ומכנסים, וגם לא ראינו שהם מתקשים לאחר רחיצה שלנו, וכבר אמרו בכתובות (י׳:): ״גיהוץ שלנו - ככיבוס שלהם״, ופירש רש״י: ׳שהיו מימיהם יפים לכבס... ובכיבוס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהיה מגוהץ׳ ע״ש. (ומנהג העולם לכסכסן בידים, כן כתב המג״א סק״ח ולפמ״ש אתי שפיר)

טז טיט שעל גבי בגדו ורוצה להסירו - משפשפו מצד השני של הבגד, דלא מוכחא מילתא לאתחזויי כמלבן, ומלבן ממש לא הוי, שהרי אינו נותן שם מים (רש״י קמ״א.), אבל לא ישפשפו מבחוץ, דמיחזי כמלבן. ויכול לגרור הטיט בין בצפורנו ובין בסכין, דאין בזה מלאכה. ויש אומרים דדווקא לח, אבל יבש - אסור לגוררו, דהוי טוחן. והגם שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, מדרבנן אסור, ולהרמב״ם אסור מן התורה. ואין חילוק איזה בגד שהוא בין של פשתן בין של צמר או משי (שם סקט״ז). ודווקא כשיש ממשות של טיט, דכשמגרר נופלים פירורים ודמי לטוחן. אבל אם אין שם אלא מראה הטיט - מותר, שאין זה טוחן (ט״ז סק״ו), וכן בכל מיני טינוף שיש על הבגד, דבאמת גם חששא דטוחן לא הוי רק חומרא בעלמא, דאטו מין טחינה היא והאם צריך לזה, והרי לא ניחא ליה כלל בזה (שם).

יז אבל מנעל - אסור לגרד בין בסכין בין בצפורן בין חדש בין ישן, מפני שקולף העור והוי ממחק. וטיט שעל רגליו או מנעליו - מקנחו בכותל או בקורה ולא בקרקע, דילמא אתי לאשוויי גומות. כלומר שישכח ויכוין להשוות הגומות, דאם לא כן הא הוי דבר שאין מתכוין, ולא הוי פסיק רישא (מג״א סק״י). ומנעל בברזל - אסור, דהוי ממחק אם הברזל חד בראשו. ולכן אצל[י]נו שלפני הבית הכנסת יש ברזל חד, שבחול מקנחין בו המנעלים - יזהרו שלא לעשות כן בשבת (ט״ז סק״ג). אמנם אם הברזל עב בראשו - מותר, ומכל מקום יש להחמיר גם בכהני גווני (עיין מג״א סקי״ז). ויש מי שאוסר לקנח בכותל של אבנים משום דמיחזי כמוסיף על הבניין, ויש מי שמתיר בין בכותלו ובין בקרקע, דבכותל אין זה דרך בניין ובקרקע הוי דבר שאין מתכוין. והוא הדין דמותר להסיר הטיט או צואה במעט חרס הראוי לטלטל שאין בו מוקצה, כגון שראוי לכיסוי כלי וכיוצא בזה.

יח אם היה איזה דבר לכלוך על הבגד כרוק או צואה וכיוצא באלו - מקנחו בסמרטוט אבל לא במים. ולא מיבעיא לכבס המקום במים, אלא אפילו לשפוך על המקום המטונף קצת מים - אסור, דזהו כיבוסו, וכיבוס הוי אב מלאכה משום מלבן. ושום שכשוך במים אסור בבגד, ואפילו כשמקנח בסמרטוט - יקנחנו בקל ולא בדוחק פן יסחוט, ואם מותר בשארי משקין, יתבאר בסימן שי״ט בס״ד. אבל מנעל המלוכלך - מותר ליתן עליו מים לשכשכו, אבל לכבסו ממש, דהיינו שמשפשף צדו זה על צדו זה - אסור. והטעם, דהנה בעור קשה לא שייך כיבוס כלל, ואפילו בעור הרך דשייך ביה כיבוס - מכל מקום דווקא כיבוס גמור. אבל לא אמרינן בעור כבבגד, דשרייתו או נתינת מים עליו זהו כיבוסו (רש״י קמ״ב:), וכן מפורש בזבחים (צ״ד:) ע״ש. (ויש אוסרים כיבוס בעור בכל עניין, ושיטה זו צע״ג)

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט׳: דבגד שאין עליו לכלוך - מותר לתת עליו מים מועטים, ולא מרובים שמא יסחוט, ויש אוסרים בכל עניין עכ״ל. ביאור הדברים: דרבותינו בעלי התוספות בסוף פרק י״ד הקשו אהא דאמרינן ביומא (ע״ז:): ׳ההולך להקביל פני רבו ביום הכיפורים - הולך במים עד צווארו׳, ובביצה (י״ח:), דנדה שאין לה בגדים - מערמת וטובלת בבגדיה בשבת, הא שרייתו זהו כיבוסו. ות(י)רצו דלא אמרינן זה רק ביש עליו לכלוך, וכיון שעל ידי זה הוסר הלכלוך - שפיר הוי ככיבוס. אבל כשאין עליו לכלוך כלל - לא שייך כיבוס, שהרי אין צריך לכיבוס, וזהו דעת דיעה ראשונה. ומכל מקום מים מרובים - אסור, גזירה שמא יסחוט. ומה שלא גזרו בשם - משום דבדבר מצוה לא גזרו רבנן. ועוד ת(י)רצו דלא אמרינן ׳שרייתו זהו כיבוסו׳ אלא כשרוחץ דרך נקיון, אבל כשהיא דרך לכלוך, כמו בשם שהולך במים ומלכלך בגדיו - בזה לא שייך כיבוס, שהרי אדרבא מטנף עצמו בזה. ולתירוץ זה לא אמרינן החילוק הראשון בין יש עליו לכלוך ובין אין עליו לכלוך, ובכל גווני אסור, וזהו דעת היש אוסרים. והפוסקים נראה שתפסו התירוץ השני לעיקר. (עיין מג״א סקי״ט דכשאין מקפיד על מימיו מותר, כמ״ש סימן ש״א סמ״ו, ותמיהני דבשם מיירינן לטלטלו כשנפל במים, ולא לעניין ליתן עליו מים וצ״ע)

כ כתב רבינו הב״י סעיף י׳: ״הרוחץ ידיו - טוב לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים כפי יכולתו, קודם שיקנחם במפה״ עכ״ל. וכתב עליו רבינו הרמ״א: ״ויש שכתבו שאין לחוש לזה, דלא אמרינן שריית בגד זהו כיבוסו בכהני גווני, דאין זה רק דרך לכלוך וכן נוהגין. ולכן מותר לנגב ידיו בבגד שהטיל בו תינוק מי רגלים כדי לבטלם, שאין זה רק דרך לכלוך בעלמא. אבל אסור ליתן מים ממש על המי רגלים כדי לבטלן״ עכ״ל. והנה זהו וודאי הלכה פסוקה דכל דרך לכלוך לא שייך כיבוס, וגם רבינו הב״י סובר כן, ולכן לא כתב שמחוייב לנגבן אלא טוב לנגבן, מפני שלתירוץ הראשון של התוספות שהבאנו בסעיף הקודם אין צריך לסברא זו כמ״ש, ולזה בא רבינו הרמ״א לומר דלית מאן דחש לה כלל, מפני שהתירוץ השני תפסו הפוסקים לעיקר כמ״ש.

כא יש מי שכתב דאף על גב דדרך לכלוך מותר, מכל מקום לטלטל אחר כך - אסור, גזירה שמא יסחוט (זהו כוונת המג״א סקכ״ב) כשמקפיד על מימיו. ולענ״ד דעתי לא אמרינן זה אלא במים מרובים, ולא בניגוב הידים שנתבאר. וליתן מים ממש - הא נתבאר שאסור, וראיה מאלונטית דסימן הקודם סעיף קכ״א ע״ש, וקינוח ידים לא מהני רק למי רגלים ולא לצואה (שם סקכ״ד). ונכון שלא ליקח תינוק בחיקו, כדי שלא ישתין עליו ויצטרך לחפש היתר, ויקחנו בכר, שכשישתין - ישתין על הכר (שם סקכ״ג). ואשה הרוחצת תינוק במים - תזהר לרוחצו בידיים ולא במפה שתשים המפה במים (שם), דבזה יש סחיטה גמורה. וזה שנתבאר שאסור ליתן מים ממש על המי רגלים - אפילו ליטול ידיו עליהן אסור (שם סקכ״ו), ולא הותר רק לנגב ידיו בו. ואין לשאול מה יועיל בזה, הא בסימן ע״ז נתבאר דאף למעט מי רגלים צריך רביעית מים לבטלו. דזהו כשהמי רגלים בעין, והכא בהשתנת התינוק - לא הוה על הבגד רק טופח להטפיח, ולכן די בניגובו (שם סקכ״ה).

כב מי שנתלכלכה ידו בטיט או בצואה - מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה ובמפה הקשה העשוי לאחוז בה קוצים, כמו שק עב ומחצלת. אבל לא במפה שמקנחים בה ידים, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ויבא לכבס המפה. וכמדומני שאין נזהרין בזה, ואפשר משום דעתה אין חשש שמא יכבס, שהרי גם בחול אין דרך לכבס מיד כשנטנפת, אלא עד שמתקבץ הרבה דברים שצריכים כיבוס, ומכבסים כולם ביחד או נותנים לכובסת. (דין זה הוא תוספתא בפרק י״ז הלכה ה׳, ושם אינו מסיים ׳שמא יבא לכבס׳ ע״ש, ורק הרמב״ם בפרק כ״ב הלכה י״ט סיים כן, וכן כתב בש״ע סעיף י״א, ולהתוספתא יש לומר דרק משום עובדא דחול הוא. ונראה דהוה קשה להרמב״ם איזה עובדא דחול שייך בזה, ולכן כתב טעם דכיבוס)

כג כתב רבינו הב״י סעיף י״ב: ״אסור לנגב כוס שהיה בו מים או יין במפה, משום דאתי לידי סחיטה״ עכ״ל. וכל העולם אין נזהרין בזה, וכמ״ש הרדב״ז בתשובות (סימן רי״ג). והאמת דאין האיסור מובן כלל, דאטו בניגוב כוס יבא לידי סחיטה, ומי גרע זה מניגוב ידים, ואם בניגוב ידים הוא דרך לכלוך - גם בכאן הוא דרך לכלוך. ואפילו נאמר דכוונתו בכוס צר שבהכרח לסחוט - גם כן אינו מובן, דאטו יש בהדפנות לחלוחית כדי סחיטה. ובפרט ביין שהרבה דיעות דלא שייך ביה סחיטה, כמ״ש בסימן שי״ט, ומה גם במפה המיוחד לכך דוודאי מותר (מג״א סקכ״ז ע״ש), ועיקר דין זה צ״ע.

כד עוד כתב בסעיף י״ג: ״אין מסתכלין בשבת במראה של מתכת שהיא חריפה כאיזמל, דחיישינן שמא ישיר בה נימין המדולדלין, ואפילו אם הוא קבוע בכותל. אבל מותר להסתכל במראה שאין בה חשש זה, אפילו אינה קבוע״ עכ״ל. וביורה דעה סימן קנ״ו נתבאר מתי מותר להסתכל במראה, ומתי אסור אפילו בחול משום לא ילבש גבר וגו׳. והך דמראה של מתכת חריפה כאיזמל - אינו מצוי במדינתינו, ולא ידענו מה זה.

סימן שג

א כבר נתבאר בסימן ש״א סעיף מ״ט שמפני גודל האיסור של הוצאה ומפני גודל ההרגל - הוכרחו חכמים לגדור גדרים בענייני הוצאה. וגזרו ביחוד על הנשים על כמה מתכשיטיהן שלא לנושאן בשבת, ובירושלמי ריש במה אשה אומר: על ידי שהנשים שחצניות הן והיא מתרתן (להראותה) לחבירתה - והיא שכוחה ומהלכת בהן ד׳ אמות ע״ש. וכמה טעמים יש בזה: יש שמפני שהאשה צריכה לטבילה, יכול להיות שתתיר החפץ קודם שתכנס לטבילה, ותשא ד׳ אמות ברשות הרבים, והרבה שאסרו מחשש שתרצה להתפאר ולהראות לחברותיה נוי תכשיטיה, כמו שאומר הירושלמי. ויש שאסרו מטעם שהוא רפוי ויפול ותשאנו ד׳ אמות ברשות הרבים, ויש שאסרו משום מראית העין, ויש שאסרו מפני שבהילוך זה ילעגו עליה ותסירם ותטלטל ד׳ אמות ברשות הרבים, וכל דינים אלו יתבארו בסימן זה.

ב לא תצא אשה בחוטי צמר שבראשה ולא בחוטי פשתן שבראשה ולא ברצועות שבראשה, והיינו הכרוכין על ראשה, דגזרינן שמא תזדמן לה טבילה בשבת ותלך בהם לבית הטבילה, ובשעת הטבילה צריכה לרפותם שלא יהיו מהודקים ויחצ[ו]צו בטבילה. ולכן יש לחוש הן בהילוכה, שתזכור שצריכה לרפותם תטלם לגמרי מראשה כדי למהר טבילתה ותשא אותם ד׳ אמות ברשות הרבים, וכן בחז[י]רתה שתחלצם מראשה בעת הטבילה ואחר הטבילה תמהר לילך ותשכח על שבת, מפני מהירותה לא תשימם שם על ראשה אלא תשאם בידה ותלך ותטלטלם ד׳ אמות ברשות הרבים. ולמה לא גזרינן כן על בגדים, משום דאין מדרך האשה לילך ברחוב בלי כל בגדיה וחפ[י]ציה הגדולים, מה שאין כן בדברים קטנים כאלו, גם בחול אינה מקפדת לפרקים לטלטלם בידה בעת הלוכה. וגזרו על כל הנשים, אף על הבתולות והזקנות דלא שייך בהו טבילה, דלא פלוג רבנן.

ג ואם החוטין והרצועות קלועין בתוך שערותיה - מותרת לצאת בהן, מפני דבכהני גווני אסור להתיר קליעתה בשבת, דקליעת שיער הוי מלאכה וכן התרת הקליעה, ובהכרח שתתירם מערב שבת ותטלם משם. וכן כשתרצה לקלוע אחר הטבילה, פשיטא שאי אפשר בשבת, ואם כן לא תבא לידי קלקול. ויש מי שאוסר גם בכהני גווני, וזהו דעת רש״י בריש במה אשה ע״ש, והטעם דחיישינן שמא תרפה הקליעות עד שיכנסו בהם המים ורשאה

לטבול בהן, והדר החשש למקומו שמא תטלם אחר כך לגמרי ותשאם ברשות הרבים. אמנם אנן קיימא לן ביורה דעה סימן קצ״ח דלא מהני שתרפה ע״ש. (ועיין ט״ז סק״א ודבריו צ״ע כמ״ש בקו״א להגר״ז)

ד ואם החוטין הם עשוין מעשה רשת כשרשות, ויש מהם להשיער חלל ואינה יכולה להדקן בחזקה על שערותיה, והמים באים בהם ואינם חוצצין - מותרת לצאת בהן בשבת אף כשאינן קלועים בתוך שערותיה, שהרי לא תצטרך לשולפם בעת הטבילה. האמנם זהו לעניין חציצה, אבל אם יש חשש שתחפוץ לשולפם מטעם אחר, כגון שהם מטונפות בטיט ולא תרצה להכניסם במי המקוה כדי שלא ימחה הטיט בהמים ויטנף בשרה בעלייתה, או להיפך שמפני יקרותן תחוס להכניסן במים, כגון שהן מוזהבות וכיוצא בזה - אסורה לצאת בהם, מטעם שמא תשלפם קודם הטבילה ואתי לאתויינהו ד׳ אמות ברשות הרבים כמ״ש. (עיין מג״א סק״ד וסק״ה, ולפמ״ש גם הש״ע כוונתו כן, שהרי כן פירש רש״י שם גבי תיכי חלילתא ע״ש, וכן כתב הגר״ז)

ה וזהו בחוטין שבראשה, אבל בחוטין הכרוכין בצוארה - מותרת אשה לצאת בהן, דליכא כאן חשש טבילה, שהרי אינן קשורות בחוזק בצוארה שלא יהו המים באים בהם, שאין אשה חונקת את עצמה ורפוים הם, והמים באים הם ולא תצטרך להסירם. ואם הם חוטין מוזהבות וכיוצא בהם שתחוס להכניסם לתוך המים - אסור כמ״ש לעניין חוטי הראש, וכן במטונפות בטיט. ודווקא בחוטין שבצוארה מותרת מטעם שנתבאר, אבל בקטלא שבצוארה, והוא בגד שתולה בצוארה כנגד לבה, ויש לו מקום שנצים שתוחבים שם רצועה רחבה וקושרת הרצועה סביב צוארה - אסורה לצאת בה, לפי שרצועה זו רחבה ואף אם תהדקם בצוארה לא תחנוק את עצמה, ואשה רצונה להדק את עצמה כדי שתראה יפה כבעלת בשר, והרי זה חציצה בטבילה ונשאר החשש כבחוטי הראש. ולבד זה יש איסור בזה מחששא אחרת, והיינו שאם הוא חשוב ומצוייר כדרך הקטלאות - חיישינן שמא תסיר אותו להראותו לחברותיה יפיה וטובה, ותשכח על השבת ותטלטלנו ד׳ אמות ברשות הרבים.

ו ומטעם זה לא תצא בטוטפת, וזהו כמין ציץ ומגיע מאוזן לאוזן, ולא בסרביטין, והוא גם כן כעין ציץ ואינו מגיע אלא עד הלחיים, שכורכתו על ראשה ותולה לה על לחייה מכאן ומכאן, דחיישינן דילמא שלפא ואחוי. ודווקא כשאינן תפורין בהשבכה שעל ראשה, שהוא כעין צעיף. אבל אם הם תפורים בשבכה - מותרת לצאת בהם, שהרי לא תשלפם מעל ראשה, דהשבכה לא תסיר מראשה ותשאר בראש ערום. ויש אומרים דזהו בנשואה שאסורה לגלות ראשה, אבל הבתולות שדרכן לגלות ראשן - אסורות אפילו תפורות מטעם דילמא שלפי ומחוי. ואף על גב דלעניין טבילה אמרנו דלא פלוג רבנן - זהו לחומרא ולא לקולא, ומכל מקום לא נאסור בכאן הנשואות אטו הבתולות, דעיקר הגזירה הוא בשביל הנשואות שהן גדולות ורבות, ולא נגזור בהו בשביל הקטנות המועטות, ודיעה ראשונה סוברת דאפילו לקולא לא פלוג רבנן. ודע, דכל אלו התכשיטין שנתבארו ושיתבארו - זהו לפי זמנם, ועכשיו ליכא אצל[י]נו כל אלו התכשיטין.

ז לא תצא בכבול והוא כיפה של צמר, דהיינו חוטי צמר ארוגים ברוחב שתי אצבעות כשיעור ציץ, ומניחתו סביב הפנים לתכשיט, ויש לחוש שמא תשלפנו להראותה לחברותיה. וכן לא תצא באיצטמא, והיינו מטלית שתולין בה חוטין של צבעונין, ותולין אותה לכלה להפריח הזבובים מפניה, מפני שהיא מתביישת לגרשם מעל פניה ומצטערת ועושין לה זה, ואין זה עניין תכשיט כלל וכמשוי הוא, ומפני זה לא תצא בו אף על פי שצריכה לכך, וזהו פירוש הריי״ף והרמב״ם לאיסטימא שבגמרא שם. ורש״י ז״ל פירש שזהו מצנפת קטנה שמאגדת את השערות היוצא(ו)ת לחוץ מקישוריה, ומונעת את השערות מלצאת. והערוך פירש: חתיכה של בגד מוזהב וקבועין בה אבנים טובות ומרגליות, ולפי זה הוי האיסור משום שלפי ומחוי כבכל התכשיטין.

ח לא תצא בעיר של זהב, ופירש רש״י שהוא תכשיט עגול ומציירין בו כמין עיר, ויש באמצע לשון שמחברין אותו למלבוש. ור״ת פירש שהוא כעין עטרה לראש, ובגמרא (נ״ט.) איתא ירושלים דדהבא, וממילא דהוא הדין כל עיר. ואין נפקא מינה לדינא, דכל התכשיטין שיש בהם חשש דשלפי ומחוי - אסורים. (ובערוך ערך ״ירושלים׳ פירש כתר ועליו צורת ירושלים ע״ש)

ט כלילא, והוא תכשיט שמניחתו על פדחתה מאוזן לאוזן וקושרתו ברצועות התלויות - מותרת לצאת בו, בין שהוא עשוי מחתיכות של זהב חרוזות בחוט בין שאותן חתיכות קבועות במטלית. והטעם, משום דסתם נשים אין דרכן לישא תכשיט זה, ורק נשים חשובות נושאות זה, ואשה חשובה לא שלפא ומחוי. ומכל מקום התכשיטין שכל הנשים נושאות - גם אשה חשובה אסורה, דלא פלוג רבנן וכמ״ש בחששא דטבילה לעניין בתולות וזקנות בסעיף ב׳ ע״ש.

י רסוקיא, והיינו חתיכת מעיל רחבה, והערוך פירש חגור של עור, אם יש בה רצועות קצרות תלויות בה לקושרה בהם ולהדקן סביבותיה דמיהדק - שרי, ואם אין לה רצועות - אסור. ולא תצא בקטלא, דהיינו בגד שיש לו שנצים כעין מכנסים והוא חשוב ומצוייר בזהב, וכבר בארנוהו בסעיף ה׳. ולא

תצא בנזמי האף, דילמא שלפא ומחוי, אבל יוצאת בנזמי האוזן בימיהם, מפני שאז היו הנשים מכסות אזניהן בציעיפיהן, וטריחא לה מילתא לשולפן מפני הקישורים. ולכן במקום שנוהגות לגלות האזנים - אסורות לצאת בנזמין שבאוזן כשביכולתן להוציאן משם בקלות, מטעם שלפא ומחוי.

יא כבר נתבאר בסימן ש״א סעיף נ״ז דמחט הנקובה לאשה אינו תכשיט, ואם יצאה בו - חייבת חטאת, ומחט שאינה נקובה - הוי תכשיט לאשה, שתוחבת אותו בקישוריה. דהאינה נקובה עשויה מצד אחד עגול ועב כעין תכשיט, אבל הנקובה היא רק לתפור בה, ולכן האינה נקובה היא ככל התכשיטין שיש בהן חשש דשלפא ומחוי. והנה הרמב״ם בפרק י״ט לא הזכיר חילוק בזה אלא כתב סתם: דאינה נקובה - הוי תכשיט, ויש חששא דשלפא ומחוי ע״ש. אמנם הטור כתב: ״ולא תצא במחט שמחלקת בה שערה אפילו אם הוא עשוי להתקשט בו, אבל מחט שמעמדת בו קישוריה - יכולה לצאת בה. ולא תצא במחט נקובה, ואם יצאה - חייבת, ובשאינה נקובה לא תצא, ואם יצאה - פטורה״ עכ״ל.

יב ביאור הדברים, דבמשנה תנן: ״ולא במחט שאינה נקובה, ואם יצאה - אינה חייבת חטאת״, דהאיסור הוא משום שלפא ומחוי. ומפרש בגמרא (ס׳.) דבמחט שאינה נקובה שאוגרת בה שערה ותוחבת המחט בהסבכה - מותרת לצאת, דליכא חשש שלפי ומחוי, שהרי כשתשלוף תגלה שערותיה. אלא דהמשנה מיירי במחט שחולקת בה שערה לכאן ולכאן, והוא תכשיט ולא משוי לפירוש רש״י. ופריך: בשבת למאי חזי, ומתרץ: טס של זהב יש לה בראשה וכו׳. ופירש רש״י: למאי חזי, והרי אינה חולקת שערה בשבת ע״ש. ונמצא דלפי זה שפיר הוי תכשיט, אלא שבשבת אינה חולקת שערה. והתוספות והרא״ש והרשב״א הקשו עליו, דלמה אסור לחלוק השיער בשבת, ועוד אטו מפני זה תכשיט הוא, והרי היא רק כלי תשמיש והוי משוי. ולכן פירשו דהאמת כן, וזהו קושיתו ׳למאי חזי׳, כלומר והא משוי הוא, ומתרץ: טס של זהב וכו׳. והנה לרבותינו אלה סתם מחט שאינה נקובה - הוה משוי, אלא אם כן עשויה בטס של זהב. וברור הוא דהרמב״ם סבירא ליה כרש״י, דכיון דלא הביא כל זה אלא כתב סתם: דבאינה נקובה הוי תכשיט - הרי מבואר כרש״י. וגם לא אבין לדברי רבותינו מה ששנינו במשנה (ס״ב.): ״לא תצא אשה במחט הנקובה, ואם יצאה - חייבת חטאת״, מאי איריא נקובה, הא אפילו אינה נקובה בכהני גווני הוי משוי. וכן הראשונים הסמ״ג וספר התרומה והמרדכי ורבינו ירוחם כולם כתבו סתם דמחט שאינה נקובה הוי תכשיט, אלא שאסור דילמא שלפא ומחוי. ותמיהני שמפרשי הטור והש״ע לא דיברו בזה, ובהכרח צריך לומר דגם רבותינו אלה סבירא ליה דמחט שאינה נקובה הוי תכשיט כשתוחבת אותה בציעיפיה ורדידיה בשביל קישוט, אלא דפליגי על רש״י דהמחט שחולקת בה שערה אינו תכשיט כלל, ולכן אם המחט מיוחדת לזה - הוי משוי.

יג והן הן דברי הטור שכתב: ״ולא תצא במחט שמחלקת בה שערה, אפילו אם הוא עשוי להתקשט בו״. כלומר דמחט שחולקת בו השיער - אין זה תכשיט, כדברי התוספות. אבל במחט שמעמדת בה קישוריה - יכולה לצאת. ולא תצא במחט נקובה, ואם יצאה - חייבת חטאת, דהיא אינה עשויה כלל לתחבה בציעיפיה וכיוצא בזה. ובשאינה נקובה - לא תצא, ואם יצאה פטורה כשתחובה בציעיפיה וכיוצא בזה, משום דהוי תכשיט.

יד ורבינו הב״י כתב בסעיף ט׳: ״לא תצא במחט נקובה, ואם יצאה - חייבת. ושאינה נקובה, אם מעמדת בה קישוריה - מותרת לצאת בו, ואם אינה מעמדת בה קישוריה - אסור״ עכ״ל. דבמעמדת קישוריה לא תשלפם, שלא תגלה שערה, ואם אינה מעמדת קישוריה אלא תוחבה בציעיפה וכיוצא בזה - אסור, דילמא שלפא ומחוי. אבל כשאינה משמשת כלום - ודאי חייבת חטאת. ודרך הוצאה בכך אם תחובה במקום קישוריה, ששם דרכה לישא אותה, וכשאינה משמשת כלום, והיינו שאינה מעמדת קישוריה ולא משמשת שום דבר - חייבת חטאת. אבל כשתחובה לה בבגדה - פטורה, מפני שאין דרך הוצאתה בכך, וכמ״ש בסימן ש״א סוף סעיף נ״ח ע״ש. ויש מי שכתב דבמחט הנקובה, אפילו מעמדת בה קישוריה - חייבת חטאת (ב״י ומג״א סק״ז וט״ז סק״ז בסופו), ויש אומרים דפטורה, משום דאין דרך הוצאתה בכך (ב״ח וא״ר סקי״ב). ולעניות דעתי הדברים תמוהים לגמרי, דכיון דעל כל פנים תשמש בו שימוש לבגדיה, איך אפשר לחייבה אפילו אם דרך הוצאתה בכך, הא אין זה הוצאה אלא תשמיש לבגד, וכמו שכתבנו בסימן ש״א שם באיש דכשהמחט משמש במקום קרסים למה יאסור ע״ש. וכן מצאתי בשלטי גבורים פרק ו׳, וזה לשונו: ״הרא״ש כתב שאשה יוצאה במחט שמעמדת בה קישורים וכן במחט שאוגרת בה שערה וכו׳, ולא מחלק בין תהיה המחט נקובה או לאו״ עכ״ל. אך בעצם הדבר כפי תמונת המחטין שאין נקובין שלנו - לא שייך בהם שלפא ומחוי, דאיזה נוי יש בזה. וצריך לומר דאצלם היתה זה בתמונת תכשיט, כמו שיש גם אצל[י]נו גדולים ונאים ותוחבין הנשים בציעיפיהן. (וכל דברי הט״ז לא נתברורו אצלי, גם דברי המג״א סק״ז צ״ע וכמ״ש, ודבריו בסק״ח מה שמשיג על הב״ח - וודאי כן הוא, אך מ״ש דאם עשויה כמין תכשיט אפילו מעמדת קישוריה אסור דילמא שלפא ומחוי - צ״ע, דבגמרא משמע להדיא לא כן, ובב״י בשם סמ״ג לא כתב אמעמדת קישוריה ע״ש, וצ״ע בכל זה. אמנם לדינא עתה אין נפקא מינה, דאנן לא חיישינן לשלפא ומחוי, ונשים שלנו יוצאות בתכשיטין כמו שיתבאר בסימן זה, ורק לעניין מחט נקובה דאסרי אפילו במעמדת קישוריה צע״ג, וכמדומה שנהגו להיתר וכמ״ש בש״ג ודו״ק)

טו לא תצא בטבעת שיש עליה חותם, ואם יצאה - חייבת. וכשאין עליה חותם לא תצא, ואם יצאה - פטורה, וטעמו של דבר נתבאר בסימן ש״א סעיף נ״ה ע״ש. ולא תצא בכולייאר, והוא תכשיט שקושרת בו מפתח חלוקה, וצריך לומר שכשתסירה לא תפתח חלוקה ויתראה בשרה, דאם לא כן לא הוה חיישינן לשלפי ומחוי כמו במחט המעמדת הקישורים. אמנם יש מפרשים שהוא מין רדיד, והערוך פירש שהוא כעין עטרה. ולא תצא בכובלת, והוא קשר שקשור בה בושם שריחו טוב, ואשה שריחה רע טוענתו עליה (רש״י ס״ב.), ותכשיט הוא וגזרינן דילמא שלפא ומחוי (גמרא שם).

טז אם חסר אחד משיניה ומשימה אחר במקומו, אם הוא של זהב - לא תצא בו, דכיון שמשונה במראה משאר שינים, שמא ילעגו עליה ושקלא ליה ותשאנו בידיה ד׳ אמות ברשות הרבים. אבל אם הוא של כסף - מותר, דכיון שהוא לבן דומה לשארי שינים, ולא ילעגו עליה, וכל שכן שן דאדם דמותר. והאידנא עושים הרופאים שינים של עצם, ומראיתן ממש כשינים הטבעים.

יז לא תצא במנעל הקרוע למעלה, שילעגו ממנה ותשלפנו ותטלטלנו, ולא במנעל חדש, שמא לא יבא למידתה, אלא אם כן ניסתה ללכת בו מאתמול שהוא למ(י)דתה. אבל איש - מותר, שאינו מקפיד כל כך. וכן בכל הדברים שהחשש מפני הלעג - האיש לא יחוש לזה ברוב העניינים. ובשארי מלבושים - אין לחוש אפילו באשה, דלא תפשוט המלבוש בהלוכה, ולבד במנעל יחיד, גם באיש יש לחוש שילעגו עליו, כמ״ש בסימן ש״א סעיף נ״ב ע״ש. ויוצאה אשה בחוטי שיער העשוים להניח על ראשה, ונקרא בלשונינו פארו״ק, בין שהם עשויים משערה או משיער חבירתה ואפילו משיער בהמה, ובלבד שלא תצא קטנה בשל ילדה וילדה בשל זקנה, דמשניהן ילעגו ויסירו מראשן ויבואו לטלטל ד׳ אמות ברשות הרבים (תוספות ס״ד: ד״ה ׳ובלבד׳). ורש״י ז״ל פירש משום דגם שיער עצמן יש להן, ולבן על שחור או שחור על לבן - דבר המאוס הוא, ואתי למישלף ולטלטל ע״ש.

יח יוצאה בקשר שעושין לרפואת קיטוף עין הרע שלא ישלוט, ובמוך הקשור ומהודק באזנה, ובמוך שבסנדלה הקשור בסנדלה, ובסנדל ובמנעל הסתומים מכל צד - אפילו אינו קשור מותר, שהרי לא יפול, כיון דסתומים הם, ובמוך שהתקינה לנדתה שלא יפול דם עליה ויצערנה. אבל אם מכוונת כדי שלא תפול הדם על בגדיה ונושאת אותו שלא יטנפו בגדיה - אסור, דכל אצולי טינוף הוה משוי, כמ״ש בסימן ש״א סעיף ס״ה אם לא בבגד גמור, כמ״ש שם סעיף ס״ו ע״ש. אבל כשהכוונה שלא תפול על גופה - הוי צורך גופה ומותר אפילו אינו קשור. ולא חיישינן לנפיל ואתויי, דכיון שהוא מאוס - לא אתיא לאתויי, ואפילו יש לו בית יד, מפני שהוא מאוס מאד. וכן מותרת לצאת בפלפל שבפיה ובגרגיר מלח ובכל בושם שתתן לתוך פיה, ובלבד שלא תתנם לכתחלה בשבת, גזירה משום שחיקת סממנים כמו בכל הרפואות. אי נמי מפני שנראית כמערמת להוציאן בשבת (תוספות ס״ד: ד״ה ׳ובלבד׳). אך לטעם זה גם המוכין שחשבנו - גם כן אסור לכתחלה ליתנם בשבת (שם). וכן אם נפל מפיה - לא תחזיר, בין שנפל על הקרקע ובין שנפל על הכלי (מג״א סקי״א), וזהו לטעם השני. אבל לטעם הראשון - דווקא כשנפל על הקרקע, דהוי נתינה חדשה.

יט וכן מותרת לצאת בבתי שוקיים שקושרת במשיחה סביב שוקיה, אף על פי שאין המשיחה קשורה בהם, ולא חיישינן שמא ישתלשלו למטה, מפני שוודאי קושרת יפה. וזה שאמרנו אף על פי שאינה קשורה - היינו בקשירה תמידית להשוקיים. ולא חיישינן לשלפא ומחוי, שהרי אין זה תכשיט, ואפילו היה תכשיט, לא תגלה שוקה (שם סקי״ב). ויוצאת באצעדה שמניחין בזרוע או בשוק, והוא שתהא דבוקה לבשר ולא תשמיט את עצמה מהזרוע והשוק, ולשלפי ומחוי לא חיישינן, לפי שלא תגלה זרועה או שוקה. ויש מי שאוסר בשל זרוע, דחיישינן לשלפי ומחוי, דזרוע לפעמים נגלה ולא דמי לשוקה דלעולם מכוסה.

כ וכלל גדול יש בזה: דבכל מה שהתירו לה חכמים לצאת כמו שנתבאר - יכולה להתירו ברשות הרבים ולא חיישינן שתשאנו ד׳ אמות, דכיון דחכמים אמרו שדבר זה מוכרחת להיות עליה - אם כן ממילא כשתתירו ברשות הרבים תחזור ותקשרנו. וכל שאסרו חכמים לצאת בו ברשות הרבים - אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת, והכי איתא בגמרא (ס״ד:): ״אמר רב: כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים - אסור לצאת בו לחצר, חוץ מכבול ופיאה נכרית, כדי שלא תתגנה על בעלה. רבי ענני בר ששון משמיה דרבי ישמעאל אמר: הכל ככבול״, וכל התכשיטין מותרין בחצר, ופסקו הרי״ף והרמב״ם כרב. והטעם שגזרו גם לחצר - לאו גזירה לגזירה היא, דקים להו לרבנן דאם תצא בחצר - תצא גם ברשות הרבים (ר״ן ע״ש). וכתב הרמב״ם דהחצר הוא שאינה מעורבת דהוי ככרמלית, אבל בחצר מעורבת - מותר, וכל שכן בבית. והרמב״ן והרשב״א כתבו דלחצר מעורבת אסור, והוא הדין בבית, שהחכמים גזרו שלא תתקשט בהן כלל, דאם תתקשט בוודאי תצא לרשות הרבים. אבל ר״ת פסק כרבי ענני, דהכל ככבול ומותר בכל התכשיטין לצאת לחצר שאינה מעורבת כפי דיעה הראשונה. ודע דלדברי האוסרים להתקשט אף בביתם - יש אוסרים להביא מפתח אפילו בחצר המעורבת אלא בידו ולא בחגורתו, שמא ישכח ויוציאנו לרשות הרבים, דכל מה שהאדם יצא דרך מלבוש יש לחוש שיוצא בו לרשות הרבים, מה שאין כן כשהדבר בידו, וכן בבית אסור בחגורתו מטעם זה.

כא והנה כבר נתעוררו קדמוני קדמונים על מה ולמה נשי דידן יוצאות בכל תכשיטיהן לרשות הרבים ואין מוחה בידן. ובאמת יש שכתבו שאסורין, אך כיון שלא ישמעו לנו מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות, וחלילה לומר כן. ולכן התחילו רבותינו לחפש עליהן זכות. ויש שכתבו שתפסנו לעיקר שיטת ר״ת ז״ל שבסעיף הקודם דהכל ככבול, ומותרות לצאת בכל התכשיטין לחצר שאינה מעורבת, ואצלינו ליכא רשות הרבים, ורחובות שלנו הויין כרמלית. ואף על גב דמוכח בגמרא (ק״ב.) גבי דליקה דכרמלית חמיר מחצר שאינה מעורבת, שהרי מצילין מדליקה לחצר שאינה מעורבת ולא לכרמלית, זהו לדידהו שהיה להם רשות הרבים - כרמלית דמי יותר לרשות הרבים מחצר שאינה מעורבת, אבל האידנא שאין לנו רשות הרבים - שוין הן (תוספות ס״ד: ד״ה ׳רבי ענני׳).

כב ועדיין אינו מספיק, דזה בנוי על השיטה דעכשיו לית לנו רשות הרבים מפני דבעינן ששים ריבוא, אבל רבים וגדולים לא סבירא ליה כן, כמ״ש בסימן שמ״ה, ועוד, הלא עתה יש עיירות גדולות בעולם שיש בהם ששים רבוא. ולכן יש אומרים טעם אחר: משום דעכשיו שכיחי תכשיטין ויוצאין בהן אף בחול, וליכא למיחש לשלפא ומחוי כמו בימיהם, שלא היו רגילות לצאת בהן רק בשבת ולא הוי שכיחי. ויש שכתבו דנשי דידן אינן מראות תכשיטיהן וטבעותיהן. ויש להסביר הדבר, דהנה בסעיף ט׳ נתבאר דכלילא שרי מטעם דמאן דרכה למיפק בכלילא - אשה חשובה, ואשה חשובה לא שלפא ומחוי, ונשי דידן כולן חשובות הן. ועוד טעם יש בזה לעניות דעתי: דהנה ידוע דבימיהם היו הנשים יושבות בביתן ולא היו יוצאות תדיר לרחוב, וכשיוצאות לפרקים היו יוצאות עטופות בסדיניהן, וגם לא היה להם בתי כנסיות של נשים. אם כן לא ראו זו את זו רק לפרקים ומעט שנכנסו אחת לבית חב[י]רתה, והיה החשש גדול שבפגען זו את זו בשבת בהלוכן ברחוב שלפי ומחוי. אבל עכשיו הנשים הולכות הרבה תדיר ברחובות ובשווקים, ונכנסות זו לזו בבתיהן וראות זו את זו בבית הכנסת של נשים, אם כן ממילא שיכולה להראות לה תכשיטיה בבתיהן ובבתי כנסיות. ובוודאי שאין מדרכן לפשוט ברחוב תכשיט ולהראות לחברותיהן, והרי אנו רואין בחוש שגם בחול וביום טוב אין עושות כן ולמה נחוש בשבת, וזהו היתר נכון וברור.

כג ופשוט הוא דהיתר זה הוא רק לחששא דשליף ומחוי, וזהו ברוב התכשיטים. אבל במקום שיש חשש דמחכו עלה - גם האידנא אסור, אך דבר זה לא שכיח אצלינו כידוע. וכן אין היתר זה במקום שאמרו דהוי משא, כגון טבעת שיש עליה חותם לאשה, ושאין עליה חותם לאיש, וכן מחט נקובה לאשה, דאלו לא נאסרו מטעם שלפי ומחוי אלא מטעם דהוי משוי וחייבת חטאת. ומיהו גם בזה יש טעם להיתר, דכבר כתבנו בסימן ש״א סעיף נ״ו דהאידנא דרך אנשים לישא באצבעותיהם טבעת שאין עליה חותם ע״ש, ואם כן ידוע דגם הנשים מדרכן לשאת באצבעותיהן טבעות שיש בהם חקיקת חותמות, ואדרבא כפי הידוע אין עושין זה לשם החותם אלא לשם תכשיט, שהחקיקה הוי דבר המפליא את העין ומקום החותם עצמו הוה תכשיט נאה, ומותרות לצאת בהן. וכן במחטין ידוע דהאידנא מעמידות קישוריהן בצעיפיהן ורדידיהן במחטים בין נקובות ובין אינם נקובות, והמה כתשמישי הבגדים ומותר. אך מכל מקום צריך להזהירן לבלי תרבינה במחטות אלא במה שהן צריכות להעמדת קישוריהן ולא יותר, ובזה ישמעו לנו כיון שאין להן תועלת בזה.

כד צריך להזהיר לנשים שלא יטלטלו מחט שאינה נקובה שניטל חודה ועוקצה. ולא מיבעיא כשניטל בשבת, אלא אפילו ניטל מערב שבת, אם לא ייחדה לשם תשמיש שלה לתתו בצעיפיה וכיוצא בזה - הוי מוקצה, ופרטי דין זה יתבאר בסימן ש״ח. ויש מי שאוסר בניטל חודה או עוקצה, ואינו עיקר (מג״א סקט״ו). ומחט נקובה - אפילו של[י]מה אסור, כמו שנתבאר.

כה הבנות קטנות שנוקבין אזניהן כדי לתת בהן נזמים כשיגדילו, וכדי שלא יסתמו אזניהם מהנקבים נותנים בהן קיסמין - מותרות לצאת בהן. ואף על גב דלאו תכשיט הוא, מכל מקום אין זה משוי, כיון דדרכן לצאת בכך, וכל שכן אם משימים חוטין באזניהן שאינו כמשוי. והני מילי באינן צבועים, אבל בצבועין - אסורות מטעם שלפי ומחוי. ואף על גב דבאזנים לא גזרינן זה, כמ״ש בסעיף י׳, זהו בנשואה. אבל הבתולה אינה חוששת לגלות אזניה, וכל שכן במקומות שדרכן לצאת באזנים מגולות כמ״ש שם (עיין מג״א סקט״ז). ולשון המשנה (ס״ה.) כך הוא: ״הבנות קטנות יוצאות בחוטין, ואפילו בקיסמין שבאזניהם״. ונראה דלאו דווקא קטנות, דהוא הדין אפילו נשים גדולות, שהרי הרמב״ם בפרק י״ט דין י״ב כתב: ״הנשים יוצאות בקיסמין שבאזניהן״ ע״ש, ואולי בכוונה שינה מלשון המשנה, להורות על זה דלאו דווקא קטנות.

כו עוד שנינו במשנה שם: ״ערביות יוצאות רעולות״. נשים ישראליות שבערב, ודרך ערביות להיות מעוטפות ראשן ופניהן חוץ מן העינים, וקרי לה בלשון ערבי רעולות, והיינו הרעלות דכתיב גבי תכשיטי נשים בישעיה (רש״י). ובטור וש״ע סעיף כ״א כתב שמעטפת כל ראשה חוץ מהפנים. והרמב״ם שם כתב: ״ובהרעלות שבצוארן או שבכסותן״, ופירש בפירוש המשניות שהם כמו פעמונים או זגים, ובערוך פירש כרש״י ע״ש. ושנינו: ״ומדיות פרופות״, נשים ישראליות שבמדי יוצאות פרופות, שמעטפות בטלית ותולה הרצועה בשפתה האחת שכנגד צוארה, ובשפתה השניה כורכת

אבן או אגוז וקושרת הרצועה בכרך, ואין הטלית נופל מעליה (שם). ופורפת כמו קרסים, דמתרגמינן ׳פורפיא׳, וכל המחבר בגד לחבירו קרוי פריפה (שם). ומסיימת המשנה דלאו דווקא ערביות ומדיות, דהוא הדין כל אדם, אלא שדברו חכמים בהוה.

כז ופורפת על האגוז ועל האבן שייחדו לכך מערב שבת ויוצאות בו, דלאבן מהני יחוד בלא מעשה. אבל על המטבע - אסור לפרוף בשבת, דלאו בר טלטול הוא לתשמיש בחול, ולא מהני ביה יחוד, וצריך מעשה מערב שבת או שיצא בו שעה אחת מבעוד יום. ולכן אם פירפה עליו מערב שבת - מותר לצאת בו בשבת, וכל שכן אם יצאה בו שעה אחת מבעוד יום. (והטור והש״ע לא כתבו זה, משום דיציאה אי אפשר בלא פירפור, וממילא דאין צריך יציאה ודו״ק)

כח בגמרא שם: ׳איבעיא להו: האשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז להוציאו לבנה קטן בשבת׳, ע״ש בגמרא דנשאר בספק. ויראה לי דאף על גב דמצינו הערמה אפילו בדאורייתא, כמו מערימין על הבכור וכיוצא בו - שאני הכא דהוי הערמה דמינכרא. וכיון שנשאר בספק פסקו הרמב״ם והטור והש״ע סעיף כ״ג: דאם לרשות הרבים - אסור, ואם לכרמלית - מותר, כמו שהדין בכל ספיקא דאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. (ולכן מדמה הש״ס שם רק להערמה דדליקה, משום דבשם גם כן מינכרא, והוה כמברא בדף קל״ט: ע״ש)

כט איתא בגמרא (ס״ו:): תנו רבנן: יוצאין באבן תקומה בשבת, והוא אבן שנושאות אותה נשים עוברות שלא יפילו, ובלשונינו נקרא סטערי״ן שו״ס. משום רבי מאיר אמרו: אף במשקל אבן תקומה ששקלו כנגדה שום דבר, ואם משקלו כמשקל האבן - גם בו יש סגולה זו. ולא שהפילה, אלא אפילו שמא תפיל, ולא שעיברה כבר, אלא אפילו שמא תתעבר ותפיל. ונראה לי דמיירי שהוא ממשפחה שמפילות, והוה כקמיע בסימן ש״א סעיף ע״ט ע״ש, דאם לא כן איך נתיר זה. ׳והוא דאיכוין ואיתקיל׳, כלומר המשקל אבן תקומה לא שיטלו דבר ויעשוהו כמשקלו, אלא שנזדמן מעצמו כן במשקלו. ובעי אביי: משקל דמשקל מהו, כלומר אם נזדמן ששקלו המשקל אבן תקומה וכנגדו דבר אחר ונמצא כמשקלו אם מועיל, דאף על גב דממילא הוא כמשקל אבן תקומה, אך אולי הסגולה הוא דווקא כששקלוהו כנגד האבן בעצמו. ונשאר בספק וממילא דאסור, ואולי דבכרמלית מותר, כבהדין של סעיף הקודם. (ופסקו הפוסקים כרבי מאיר, משום דבעיא דאביי אליביה אזיל, דלתנא קמא גם במשקל אסור וכל שכן משקל דמשקל)

ל אסור לאשה שתעביר סרק על פניה בשבת, והוא מין צבע, משום צובע, דכיון שדרכה בכך - מקרי צובע, מה שאין כן באיש כמו שיתבאר סוף סימן ש״כ, והאיסור הוא מדרבנן (משנה צ״ד:). ומטעם זה אסורה לכחול העינים בשבת, ומטעם זה אסורה לטוח בצק על פניה, דכשנוטלתו מאדים הבשר והוי כמין צביעה. ודע דכך אמרו בגמרא שם: דכוחלת אסור משום צובע, והרמב״ם בפרק כ״ג דין י״ב כתב דהאיסור הוא משום כותבת ע״ש, וכך היתה גירסתו בגמרא וכן הוא בערוך.

לא ואסורה האשה לקלוע שערה בשבת, ויש בזה איסור בנין (צ״ה.) מדרבנן. ואף על גב דהקולע נימין בדבר תלוש חייב משום אורג, מכל מקום בשיער לא חשיב אריגה, ועוד דאין סופה להתקיים, שעומדת לסתירה (מג״א סק״ב), אבל בניין אסור אפילו בניין לשעה. וממילא כיון דאסורה לקלוע השיער - כמו כן אסורה להתיר קליעתה בשבת, כמו בכל מלאכת שבת דאסור הבניין וסתירת הבניין. ואף על גב דבסותר בעינן על מנת לבנות - זהו מדאורייתא לענין חיוב סקילה וחטאת, אבל מדרבנן בכל גווני אסור. אבל מותרת לחלוק שערה לכאן ולכאן, דלאו בהכרח שעל ידי זה תתלוש איזה שיער, וכיון שכן, אף אם תתלוש הוי דבר שאין מתכוין. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ו: דיש אוסרים לחלוק שערה, דהיינו לעשות השייטי״ל, וכן נהגו לאסור לעשות על ידי כלי. אבל באצבע בעלמא - נהגו להקל עכ״ל. כלומר דדעת רש״י (ס׳. ד״ה ׳ובשבת׳) שאסורה לחלוק שערה בשבת, והתוספות וכל הראשונים תמהו עליו מה איסור יש בזה, וכבר כתבנו זה בסעיף י״ב. לזה בא לתרץ דעת רש״י, דהיינו לעשות השייטי״ל, והיינו שכל כך חולקת השיער עד שבאמצע נראית כקרחה ומפנית שני צדדי השיער לכאן ולכאן בחוזק על ידי כלי, כדרך שהיו הבתולות עושות בזמנינו מקודם, וזה מוכרח לעשות על ידי איזה כלי, ולכן שפיר יש לחוש לתלישת שיער דהוי פסיק רישא. אבל באצבעותיה בלבד - גם רש״י מודה דמותר (כן נראה לי).

לב אסור לסרוק במסרק בשבת, ואפילו אותם שעשוין משיער חזיר, שאי אפשר שלא יעקרו מהשערות, והוי גוזז והוא אב מלאכה, אבל מותר לחוף ולפספס ביד. ויש שכתבו שהעשוים משיער חזיר אינו פסיק רישא, ויש ראיה לזה מנזיר (מ״ב.) שאומר הש״ס דלרבי שמעון אסור הנזיר בסריקת שיער, משום דמכוין להסיר הנימין המדולדלים שעדיין לא ניתקו לגמרי ע״ש, ומבואר להדיא דלא הוי פסיק רישא. ויראה לי דזהו הסריקים מהשערות הדקות של החזיר, דהעבים וודאי תולשים שערות, וכל שכן במסרק באיזה שהוא - הוא איסור דאורייתא (ועיין מג״א סקכ״ב מה שהביא מהריב״ל וכוונתו כמ״ש ודו״ק).

סימן שד

א דע דדיני עבדים לא שייכי בזמנינו, דאחרי דדינא דמלכותא בכל המדינות שאין לאדם לקנות עבד ושאין שום אדם יכול להיות עבד לחבירו, אם כן אי אפשר להיות רק שכירי יום או שכירי שנה או בקבלנות. והנה הנם ככל המון הגוים שאין להם שייכות בדיני עבדות שאמרה תורה: "לא תעשה כל מלאכה אתה... ועבדך וגו'". ואין בהם רק איסור אמירה לעכו"ם שבות, ודיניהם נתבארו מן סימן רמ"ג עד סימן רמ"ח, ועוד יתבארו בסימן ש"ו וש"ז. ובסימן זה מדובר בדבר עבדים שגופן קנוי להישראל, כמו שהיו בימים קדמונים.

ב כתיב: "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך וגו'. הרי דעבד של ישראל אסור לעשות מלאכה מן התורה כהישראל עצמו, וזהו עבד כנעני, דא(י)לו עבד עברי ישראל גמור הוא. והנה להראב"ד בסוף פרק קמא האיסור מן התורה הוא על העבד ולא על האדון, כיון שהוא בר דעת. והרמב"ם פסק דהאדון מוזהר עליו מן התורה שלא להניחו לעשות מלאכה בשבת, ודייק לה מדכתיב במשפטים: "למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר", דכשם שבשורך וחמורך החיוב על הבעלים, כמו כן בבן אמתך. ותמהו עליו, דהאי קרא לאו בעבד גמור כמו שיתבאר (מ"מ), ואני אומר דעיקר כוונת הרמב"ם דכשם ד'למען ינוח' דפסוק זה קאי על הבעלים, כמו כן קרא ד'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך' דפרשה ואתחנן - גם כן הכוונה על הבעלים, ורבים הסכימו להרמב"ם.

ג ג' מיני עבדים יש: העבד העיקרי שעליו באה הציוי בהעשרת הדברות 'אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך' - זה עבד הנמכר לישראל ומל וטבל לשם עבדות, וק(י)בל עליו עול מצות וחייב במצות כאשה, והוא אסור במלאכה מן התורה כהישראל עצמו, ככתוב בעשרת הדברות. והעבד השני: שנמכר לישראל ולא מל ולא טבל, רק שק(י)בל עליו שבע מצות בני נח, ודינו כגר תושב. ואמרו בכריתות (ט.) ובמכילתא דהך קרא ד'וינפש בן אמתך והגר' - מיירי בזה בגר תושב ועבד תושב שק(י)בל עליו שבע מצות ולא מל ולא טבל. ודינו מבואר שם שלעצמו מותר לו לעשות מלאכה בשבת, והיינו צרכי עצמו, אבל להישראל - אסור מן התורה שיעשה מלאכה, בין לאדונו ובין לישראל אחר. והטור שכתב דאסור במלאכת רבו - אורחא דמילתא קאמר, אבל הוא הדין שאסור במלאכת כל ישראל, וכן הגר תושב דינו כן, כמ"ש הרמב"ם שם. (עיין יורה דעה ריש סימן רס"ז באיזה אופן מותר לקנות עבד כזה)

ד והשלישי: עבד שלא מל ולא טבל ולא ק(י)בל עליו שבע מצות, והרמב"ם לא הזכיר זה כלל. ובזה יש מחלוקת הפוסקים: דהרמב"ם והרמב"ן סבירא ליה דעבד כזה אינו בכלל 'וינפש בן אמתך' אלא הוא כשאר שכיר, והרשב"א והסמ"ג וספר התרומות סבירא ליה דזהו בכלל 'וינפש בן אמתך'. וכן נראה מדברי הטור שכתב: "אבל לא מל וטבל, אפילו קיבל עליו שבע מצות - הרי הוא כגר תושב וכו'" עכ"ל, הרי כתב אפילו קיבל וכו', וכל שכן בלא קיבל, אלמא דשניהם דין אחד להם. ואמנם כתב הרשב"א דעבד השני והשלישי שאסרה תורה שיעשה בעד הישראל - זהו כשיש אמירה שאמר לו רבו או איש אחר לעשות בעדו מלאכה, ועל זה נאמר 'וינפש וגו'. אבל אם עושה לדעת עצמו - אין רבו מחוייב להפרישו, והוי כקטן אוכל נבלות, שאין בית דין מצווין עליו להפרישו. ורק ברבו, אם ניכר שעושה לדעת רבו, והיינו מפני שיודע שזהו רצון רבו - צריך למונעו. ובאחר, אפילו עושה לדעתו - לית לן בה, רק שלא יאמר לו לעשות ובלבד שלא יהנה הישראל מאותה מלאכה בשבת, וזהו מדרבנן כמ"ש בסימן רע"ו ופשוט הוא לכל הדיעות, דאינו יהודי שכיר - אין רבו מצווה על שביתתו.

ה וכתב רבינו הב"י בסעיף ב': "והיכא דמותר העבד לעשות מלאכה לעצמו, אם אמר לו האדון שיעשה לעצמו ויזון עצמו ביום השבת, כיון שהתנה עמו מבעוד יום - עושה הוא לצרכי מזונותיו, ובלבד בצנעא שלא יהא בדבר חשש רואים" עכ"ל. ולא אבין למה צריך תנאי לזה ומה איכפת לן ברואים, אך זה אפשר לומר דהרואה יאמר שעושה בשביל הישראל. אבל למה צריך תנאי כיון דמותר לו לעשות מלאכה לעצמו, ואפילו רבו זן אותו מה איכפת לן ואיזה איסור יש בדבר, ואולי דבלא תנאי מסתמא עושה על דעת רבו, וזה אסור ברבו כמ"ש בסעיף הקודם.

ו והנה לפי מה שנתבאר הא דקיימא לן דצרכי חולה שאין בו סכנה אומר לאינו יהודי ועושה, וכן מת ביום טוב ראשון דקיימא לן יתעסקו בו עממין - אסור בעבד, בין שמל וטבל ובין שלא מל וטבל אלא שקיבל עליו ז' מצות, ולדעת הרשב"א אף בלא ק(י)בל עליו שבע מצות, שהרי מן התורה אסורים לעשות מלאכה בעד הישראל. ולכן לעניין מלאכת הישראל - גם אלו דינן כישראל, ואינן מותרים לעשות אלא במקום סכנה כישראל עצמו. אך לדעת הרמב"ם והרמב"ן, זה שלא קבל עליו ז' מצות - מותר, ונעשה על ידו צרכי חולה שאין בו סכנה ומת ביום טוב ראשון. ודע דלעניין יום טוב יש מחלוקת בעיקר איסורו של עבד, דהבה"ג סבירא ליה דאסור העבד לעשות מלאכה ביום טוב כמו בשבת, והרמב"ן חולק עליו וסבירא ליה דרק בשבת הוזהר העבד ולא ביום טוב. ופלוגתא זו הביא רבינו הב"י בספרו הגדול לקמן בסימן תקכ"ו. (וזהו היש אומרים הראשון שבסעיף א', ואיום טוב קאי. והמג"א סק"ה סבור דזהו דעת הרמב"ם שהביא אחר כך, והקשה על כפל הדברים, אבל הת"ש סק"ה כתב כמ"ש ודו"ק)

ז כתב הטור: אין העבד יוצא בחותם של מתכת, לא שנא אם הוא בכסותו או בצוארו, דכיון שהוא חשוב ורבו מקפיד עליו - חיישינן דילמא מיפסיק ואתי לאתויי. ואם הוא של טיט שאין רבו מקפיד עליו בצוארו - מותר, דאי מיפסיק שביק ליה, וגם אין חשש שיטלו מצוארו וישאנו בידיו, דמירתת מרביה לפי שיאמר שרוצה להסיר עבדותו ממנו. אבל בכסותו - אסור, דשמא יפסוק, ומירתת מרבו שהולך בכסותו בלא חותם, ויפשיט כסותו ויקפלנו על כתפו, דבזה יהיה לו איזה התנצלות למה עשה כן (עיין ב״ח). וזהו בחותם שרבו עשה לו, אבל אם עשה חותם לעצמו - בכל עניין אסור, אפילו של טיט ואפילו בצוארו, דחיישינן שיטלנו מצוארו וישאנו בידו, דכיון דלאו רבו עשאו לו - לא מירתת. (עיין ט״ז סק״ג ומג״א סקי״א וסקי״ב, ובזמנינו לא שייך זה כלל כמ״ש בסעיף א׳)

סימן שה

א בבהמה יש שני איסורי תורה ואחד דרבנן. האיסור תורה הם: שביתת בהמתו, והיינו שלא תשא שום משא עליה בשבת ולא תלך בקרון, דכתיב: "למען ינוח שורך וחמורך". ולאו דווקא שור וחמור, והוא הדין כל מיני בהמות וחיות ועופות כשהם של ישראל - אסור להבעלים להניח עליהם שום משא. ואף אם אחר מניח עליה משא - מחוייב להסיר ממנה. והחיוב הוא דווקא בעקירה והנחה, דומיא דאדם. ולא נצטוה רק על בהמה שלו, ולא על בהמתו של אינו יהודי. והשנית יש איסור מחמר, והיינו שהיא טעונה משא והוא מחמר אחריה. וזה נפקא לן מ"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך" (שמות כ י), ואיזהו מלאכה שהיא על ידי שניהם - הוי אומר זה מחמר (רש"י קנ"ג:). וזה אסור אף בבהמת אינו יהודי, וכבר בארנו זה בסימן רס"ו סעיף י' ע"ש, ושם בארנו למה צריך שני הדברים ע"ש. והאיסור שמדרבנן הוא שלא ישתמש בבהמתו כלל בשבת, והיינו לסמוך עליה וכיוצא בזה. והנה דין מחמר נתבאר שם, ודין משתמש יתבאר בסימן זה ובסימן של"ט. ועיקרי דיני סימן זה הוא משביתת בהמתו שלא תשא עליה משא. ונשים שוות לאנשים בשביתת בהמה כמו בכל דיני שבת, ומפורש כן במשנה דסוף פרק 'במה בהמה', בפרת שכינתו של רבי אלעזר בן עזריה ע"ש.

ב ועיקר דבר זה צריך ביאור, שהרי יש דברים שהיא מוכרחת לשאת אותן, כגון מפני שמירתה, דבלא זה לא תשתמר כלל, וממילא דדבר זה אינו בכלל משא, כמו שהבגד לאדם אינו בכלל משא. ויש שהיא צריכה בשביל חימום, כמו החמור שמטבעו הוא קר וצריך למרדעת כדי לחממו, ופשיטא שזהו כבגד לאדם. וכן אם נותנים עליהם דבר לאיזה תועלת, כמו על כבשים שלא יטנ[ו]פו צמרן או לשמור חלבן או שלא יעלו עליהן זכרים וכיוצא באלו הדברים - הויין כבגד לאדם, דאף שאין זה צורך בעצם להבהמה אלא להאדם, מכל מקום צורך עצמה מקרי כמו בדבר שמשתמרת בו, דגם כן היא לא תחוש לכך מפני שאין בה דעת, אבל אם היה לה דעת - היתה חפצה בזה, לכך מקרי מלבוש שלה. ולאפוקי משא - הוי עבודה והוי כמלאכה, ועל זה אמרה תורה: לא תעשה וגו' ולמען ינוח שורך וחמורך. אבל בכל הדברים שחשבנו - הוי נייח לנפשה כיון שיש לה טובה מזה, זהו כלל הדברים.

ג וכך אמרו חכמים: כל שהוא לנטירותה - מותר, ואם אינה משתמרת בזה - הוה משוי, שהרי אין לה תועלת בזה לענין שימור. וכל נטירותא יתירתא הוה גם כן משוי, כיון שמשתמרת בפחותה מזה. ודווקא שניכר שהוא נטירותא יתירתא, אבל אם אינו ניכר כל כך, אף שיכול להיות שתשתמר במעט פחת מזה - מכל מקום אי אפשר לצמצם ולדקדק כל כך, דכן דרך העולם (ב"י בשם רי"ו והסמ"ק והתרומה). וכן כל דבר שהוא לנוי, כמו שתולין תכשיטין לסוסים - אסור, דזה אינו כמלבוש, דאין תכשיטין לבהמה. ויש אומרים דנוי הרגיל בחול מותר דזהו כמלבוש, ורק נוי שאינה רגילה בו בחול אלא דמקצת אנשים עושים כן לפרקים (ר"ן פרק ה'). אבל התוספות סוברים דכל מין אסור, וכן עיקר לדינא. ויראה לי דגם להיש אומרים אינו אלא בנוי הרגילה בו שלא בשעת מלאכה, אבל בנוי שבשעת מלאכה כמו העשירים שמקשטים סוסיהם בשעה שרוכבים עליהם או נוסעים בקרון - פשיטא שאסור, שהרי זה נוי של משא. וזהו פרטי סימן זה, וכל פרק 'במה בהמה' בפרק ה' דשבת נתייסד על זה ע"ש.

ד לפיכך הנאקה והיא גמל(א) נקבה שצריכה יותר שמירה מגמל זכר - יוצאה בחטם, והיינו שנוטלין זממא דפרזלא שהוא טבעת של ברזל ונוקבין חוטמה בילדותה, ומכניסו בחוטמה והיא משתמרת בו (עיין דרישה). וחמרא לובא, חמור הבא ממדינת לוב, כדכתיב: "פוט ולובים היו בעזרתך". ור"ת פירש שזהו מצרים (נ"א:), ויראה לי שזהו חלק ממצרים, שהרי שם כתיב כוש עצמה ומצרים ואין קצה פוט ולובים וגו', ואם כן לאו היינו מצרים אלא שהוא חלק מדינה. והוא יותר חזק, וצריך פגא דפרזלא שמכניסין לו בין ראשי הלחיים (פרישה), ופגא הוא רסן שמתלבש בראשו ובלחייו, ובלשון המשנה הוא פרומביא. והגמל יוצא באפסר, שהוא רסן של חבל (ערוך), ופרד וחמור וסוס יוצאים באפסר או ברסן אבל לא בשניהם, כן כתוב בטור וש"ע סעיף א'. והקשו, דהא ברסן אין היתר רק בחמרא לובא (ט"ז סק"ב), ויש שמחקו חמור מהספרים (ב"ח ומג"א סק"ב). אבל באמת אין צורך בזה, שהרי להדיא מצינו בבבא מציעא (ט.): 'זה קנה חמור ובית פגי' ע"ש, הרי שדרך סתם חמור בכך. אבל באמת פירוש הערוך על זה (ערך 'פג'): רצועות של מוסרה הנתונות על לחייה ועל פדחתה דשם, רסן כולל בין שעשוי מרצועות של חבלים או עור ובין של ברזל. וחמרא לובא דקדק[ה] הש"ס לומר 'פגא דפרזלי', וסתם חמור הוא פגי ולא של ברזל. ומותר לכרוך חבל האפסר סביב צוארה ותצא בו, שכן דרכה בחול, ולא מקרי זה נטירותא יתירתא. ומותר לטלטל האפסר וליתנו עליה ואינו מוקצה, כיון שצריך לזה. ובלבד שלא ישען עליה, דאסור להשתמש בבעלי חיים כמ"ש. וכל דבר שהוא מלבוש של בהמה - אין בזה מוקצה, ומותר ללובשו כמו שמותר להאכילו ולהשקותו.

ה אם קשר חבל בפי הסוס - אינו משתמר בו, דנשמט מפיו, ולא דמי לאפסר שקשור בראשו ואינו נשמט, וכיון שאינו משתמר בו - הוי משוי. ולהיפך, סתם חמור אסור לצאת בפרומביא, שהוא רסן של ברזל והוי נטירותא יתירתא. אמנם חמור שעסקיו רעים, שהוא פרא וצריך יותר שמירה - מותר לצאת בה. וכן כל בהמה שעסקיה רעים, אף על פי שכל בנות מינה אין צריך לשימור חזק, מכל מקום כיון שהיא צריכה - מותרת לצאת בה. וכל בעלי שיר,

כגון כלבים של ציידים וחיות קטנות שיש להן כמין אצעדה סביב צוארן, וטבעת קבועה בה ומכניסין בה רצועה ומושכין אותה בה - מותר שיצאו בשיר הכרוך על צוארן ויכולין למשכן בהם, ומיירי כגון דאיכא נטירותא בכרוכין, שאם תרצה לברוח יתפ[י]סנה בכריכת האפסר. וצריך להיות הכריכה רפויה, שיהא יכול להכניס היד (תוספות נ״ב. ד״ה ׳או׳), אבל לנוי בעלמא - אסור. ורש״י ז״ל פירש שם דאפילו לנוי בעלמא, כיון שכן דרכן בחול - מותר ע״ש, וכבר בארנו זה בסעיף ג׳ (ועיין ב״ח). אבל הכלב שאינו של ציידין - אסור לצאת בטבעת שעל צוארו. ויש להסתפק במקום שעושין זה לסימן שהכלב יש לו בעלים, דאם אין לו טבעת בצוארו סימן הוא שאין לו בעלים והורגין אותו, אם מותר לצאת בו אם לאו. ונראה שאסור, וראיה ממה שיתבאר דאין תרנגולים יוצאין בחוטין דעבדי לסימנא שלא יחליפו, אלמא דכל שעושין לסימן - הוי משא.

ו האילים יוצאים לבובים, והוא עור שקשורה להם תחת זכרותם שלא יעלו על הנקבות כדי שלא יכחשו. והרחלות יוצאות שחוזות וזהו להיפך, שקושרין אליה שלהן כלפי מעלה כדי שיעלו עליהן הזכרים, ויתעברו וילדו. ויוצאות כבונות, והוא שקושרין בגד סביבן כדי לשמור הצמר שיהיה נקי, ועזים יוצאות צרורות, והוא שקושרין ראשי דדיהן. ודוקא שהקשירה היא כדי שיצטמקו דדיהן ולא יחלבו כדי שתהיה שמן[י]נה, דאז קושרים בהידוק. אבל אם הקשירה הוא כדי לשמור חלבן שלא יפול לארץ - אסור, דעל זה לא מיהדק שפיר, שיריאין להדק, דמזה בא הצימוק והוא רצונו שתחלב, ולכן חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי. ואין לשאול דאיך אפשר ששני ההפכים תחשב לצרכיהם, דודאי כן הוא, דיש עזים שהם שמנות בטבען - טובתה שתחלב, והכחושות - טובתן שלא תחלב. ועוד כיון דהם קנין האדם, כל מה שהאדם רוצה לטובתו - נחשב אצלן כמלבוש. ודוקא כשהענין נוגע בעצם גוף הבעל חי, אבל במה שעושין לסימן - הוי משוי כמ״ש.

ז החמור בטבעו קר וצריך חימום, כדאמרי אינשי: ׳חמרא - אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה׳, ולכן נושא עליו תמיד מרדעת, והוא כעין אוכף קטן. ויוצא הוא במרדעת הקשורה בגופו, דאם אינה קשורה יש לחוש שתפול ואתי לאתויי. ולקשור עליו בשבת - אסור, מפני שבעת הקשירה צריך לסמוך על גופו ומשתמש בבעלי חיים, ולכן צריך שתהא קשורה עליו מערב שבת. אבל שארי כל הבהמות - אסורות, דאין צריך חימום והוי משוי, וגם החמור ליתן עליו אוכף - אסור אף על פי שקשור לו מערב שבת, דאינו מחמם דהוא רק למשא. ובשבת מותר ליתן עליו מרדעת שילך בחצר, שאין צריך קשירה, ובנתינה בעלמא לא יצטרך לסמוך על גופו. וכן בעיר שיש שם עירוב - מותר לצאת, וכן כל הדברים שנתבאר שאסור לצאת משום משוי - אינו אלא במקום שאין עירוב, ובמקום עירוב מותר בכל דבר, דלא עדיף מאדם כמ״ש בסימן רס״ו. אבל על הסוס - אסור ליתן מרדעת כלל אפילו בחצר, דכיון דאין צריך לכך, מיחזי כמו שרוצה להטעינו משא. ולהסיר מרדעת בשבת - אסור בין מן החמור בין מן הסוס, דכיון דאין להם צער אם לא יסירוהו - הוי טירחא שלא לצורך. ואוכף - אסור בין ליטול ובין להניח בין בחמור ובין בסוס, מטעם טירחא שלא לצורך.

ח ובעת שהקור גדול ויש צער לסוס מפני הצינה - דינו כמו חמור (ט״ז סק״ו), וכן בימות החמה שהזבובים נושכים אותו - מותר ליתן עליו איזה דבר למנוע נשיכת הזבובים (שם). ואוכף שעל גבי החמור שבא מן הדרך ונתייגע וצריך להסירו לצננו - לא יטלנו בידו, דאף על גב שיש לו קצת צער מחימום המשא של האוכף שעליו, מכל מקום מאליו יצטנן כשינוח. וכשירצה שיפול מעליו - מתיר החבל מתחתיו, דבזה אין צריך לסמוך עליו, ומוליכו ומביאו בחצר והוא נופל מאליו.

ט אין תולין לחמור טרסקל בצוארו ליתן מאכלו בתוכו שיאכל משם, דכיון שיכול לאכול בלא זה - הוי טירחא שלא לצורך, ועוד שמא יבא לסמוך עליו (שם סק״ח). אבל עגלים וסייחים, והם חמורים הרכים שצוארן קטן ומצטערין לאכול על גבי קרקע - מותר לתלות עליהן כלי קטנה עם המאכל שיאכלו ממנה. וחשש סמיכה אין בהן, כי נוח לתלות עליהן. וזהו בחצר, אבל לא ילכו בו לרשות הרבים, דמשוי הוא. ולפי זה אצל[י]נו יש שתולים שק עם שיבולת שועל לסוס על צוארו שיאכל, ואינו נכון, שהרי יכול לאכול מן האבוס או משאר כלי.

י לא יצא הסוס בזנב שועל שתולין בין עיניו שלא תשלוט בו עין הרע, ולא בזהורית שעושין לנוי לסוס, ולא עזים בכיס שבדדיהם, שקושרים אותן שלא יסרטו דדיהן בקוצין. ולא אבין, הלא צורך גדול הוא להם, ובאמת ברמב״ם פרק כ׳ לא נמצא דין זה, וגם בגמרא (נ״ג:) לא נזכר זה לענין איסור, אלא שאמרו מעשה בעזים בית אנטוכיא שהיו דדיהן גסין ועשו להן כיסין כדי שלא יסרטו דדיהן ע״ש. ומהרמב״ם שם ראיה להיפך, שהרי כתב בדין י״ב שיוצאין הזכרים בעור הקשור על לביהן כדי שלא יפלו עליהם זאבים, וזהו בגמרא שם, ואם כן מה בין זה לזה. והטור והש״ע סעיף י״א שהביאו דין זה לא הביאו הך דינא דהרמב״ם. ונראה לי דהטור והש״ע דסבירא ליה דבבהמה כדי להנצל מנזק - הוי משוי, כמו באדם באצולי טינוף דהוי משוי אם אינו מלבוש גמור, כמ״ש בסימן ש״א סעיף ס״ה ע״ש, ולכן פסקו זה לאיסור. ולא פסקו כמאן דאמר בגמרא שם דמותר בעור הקשור וכו׳, ופסקו כאינך אמוראי, וסברי דפליגי, והרמב״ם סבר דלא פליגי כמ״ש המגיד משנה שם, ותמיהני על המפרשים שלא העירו בזה כלל.

יא ועוד כתבו שלא תצא פרה בחסום שבפיה, שחוסמים פיה שלא תרעה בשדות אחרים, ולא כל בהמה בסנדלים שברגליה, שלא תנגף, ולא מצאתי ברמב״ם הך דלא תצא פרה בחסום שבפיה ע״ש. ובטעמא דסנדל יש לומר דילמא נפיל ואתי לאתויי, דאם לא כן למה תיאסר. אבל יוצאה בהמה באגד שעל גבי מכה ובקשקשים שעל גבי השבר, והם לוחות שקושרים להם סביב העצם הנשבר, ובשליא שיצאתה מקצתה ותלויה בה, ופוקק זוג שבצוארה ומטייל בה בחצר, אבל לא תצא בו לרשות הרבים אף על פי שהוא פקוק, בין אם הוא בצוארה בין אם הוא בכסותה. והטעם משום דמיחזי כמו שמוליכה לשוק למוכרה, ואם אינו קשור בה - הוי גם כן משוי (עיין מג״א סק״ו). ואם הזוג אינו פקוק - גם בחצר אסור משום משמיע קול, אם הוא דמי קצת לקול כלי שיר. ואפילו בלאו הכי, כיון דמקשקש ומשמיע קול, אפילו בחצר מיחזי כמוליכה בשוק למכור (שם סק״ה). ולא תצא בחותם בין שהוא בצוארה בין שהוא בכסותה, דהחותם הוא לסימן וזה אסור בבהמה, כמו שיתבאר בחוטין שבתרנגולת וכמ״ש בסעיף ה׳, ועוד דילמא מיפסיק ואתי לאתויי.

יב אין הגמל יוצא במטוטלת, והוא כמין כר קטן שנותנין תחת זנבו, אפילו היא קשורה לו בזנבו, אלא אם כן היתה קשורה לו בזנבו ובחטוטרתו או בשלייתה, דכיון דקשורה בשניהם - לא נפלה (רש״י נ״ד.). אבל בזנבו לבד - חיישינן שתפול ואתי לאתויי. ולא תצא שום בהמה לא עקוד ולא רגול, ועקוד פירושו שקושר ידו אחת עם רגלו, ורגול היינו שקושר אחת מרגליה כלפי מעלה שלא תלך אלא על שלשה רגלים. והאיסור הוא דהנה למה עושין כן, כדי שלא תברח, ונטירותא יתירתא היא, דאין צריך שמירה כזו.

יג ולא יקשור גמלים זה אחר זה והוא תופס באפסר הראשון וכולם נמשכים על ידו, משום דמיחזי כמוליכם למכור (גמרא נ״ד.). אבל אם תופס כמה אפסרי גמלים בידו - מותר. ויש מי שאוסר גם בזה, משום דגם בכהני גווני מיחזי כמוליכם למכור, ואינו מותר אלא להוציא בהמה אחת לבדה והוא מושכה בחבל. ואפילו המוציא בהמה אחת ומושכה בחבל - צריך ליזהר שלא יוצא ראש החבל טפח מתחת ידו, דבזה יתראה כא(י)לו נושא החבל לבדה, ושאינה מאפסר הבהמה. וגם לא יניח הרבה מן החבל בין ידו להבהמה באופן שלא יכביד עד שלא יגיע בטפח הסמוך לארץ, דאם תגיע לשם מיחזי גם כן שהחבל הוא בפני עצמו, ולא מהקשור בהבהמה. ואם החבל ארוך - יכרוך אותה סביב צוארה ויניח רפוי בין החבל לצואר, וכמ״ש בסעיף ה׳.

יד ואין חמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו מערב שבת, והטעם מבואר בסעיף ז׳, ולא בזוג אף על פי שהוא פקוק, כמ״ש בסעיף י״א, ולא בסולם שבצוארו, והן לוחות שקושרים סביב צוארו שלא יחכך מכתו. ולא דמי לאגד שעל המכה שנתבאר שם דמותר, משום דחשובין הן וחיישינן דילמא תתפרד הקשירה, ויפלו ואתי לאתויי (רש״י נ״ד:). ולא ברצועה שברגלו, והוא כמין טבעת עבה שעושים מקש, וקושרים ברגלי הבהמה שפסיעותיה קצרות ומכה רגליה זו בזו, ועושים לה זה להגן שלא תכה זו בזו, או כשנבקע פרסותיה קושרין אותה ברצועה כדי שתחלים ותחזור לכמות שהיתה. וטעם או מפני חששא דנפיל ואתי לאתויי, או מפני שאין צורך בזה והוי כמשוי. ואין התרנגולים יוצאין בחוטין שקושרין ברגליהן לסימן, דזהו משוי כמ״ש, ולא ברצועה שקושרים ברגליהם כדי שלא ישברו הכלים, דלהם עצמן אין צורך בזה והוי משוי. אבל אם הוא כדי שלא תברח - מותר, דזה הוי צורכה. ואין האילים יוצאין בעגלה שתחת האליה שלהן, שעושים להם כן כדי שלא תהא האליה נגררת בהארץ. ומפרש בירושלמי טעם האיסור מפני שהעגלה חופר בקרקע ע״ש. ואין העזים יוצאות בעץ ידוע שנותנים בחוטמיהן כדי שיתעטשו ויפלו התולעים שבראשיהם, דשמא ת(י)פ(ו)ל העץ מחוטמה ואתי לאתויי. ולא העגל בעול קטן שנותנים על צוארה, דמשוי הוא, ולא בזמם שמניחים בחוטמו של עגל כדי שלא יינק, דזה אי אפשר לחשוב כצורכה שהרי זהו צער לה, ולכן הוי משוי. ולא פרה בעור שנותנים על דדיה כדי שהשרצים לא יינקו ממנה, משום דקושרים שלא בחזקה וחיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי, ולא ברצועה שבין קרניה, בין אם הוא לשימור אסור מטעם דהיא אינה צריכה לשימור כזה והוי נטירותא יתירתא, ובין אם הוא לנוי דאין תכשיט לבהמה. וכן לא תצא פרה או שור בחבל שבצוארה מטעם זה, דאין צריך שימור והוי נטירותא יתירתא, אם לא שעסקיה רעים וצריכה לשימור זה. אבל עגלים - מותרים, לפי שהם מורדים בקל וצריכים שימור. ואפילו החבל כרוך סביב צוארן - מותר כשיש ריוח בין חבל לצואר, שיכול להכניס בה היד. והבהמה יוצאה בקמיע המומחה לבהמה, אבל לא תצא בקמיע המומחה לאדם, דמומחה לאדם לא הוי מומחה לבהמה, דאדם אית ליה מזלא (גמרא).

טו כלל גדול הוא דכל מה שאסרו חכמים בבהמה משום משוי - מותרת בחצר ואפילו בכרמלית (מג״א סק״ו), ויש מי שאוסר בכרמלית (ת״ש סקכ״ז), וכן משמע בסמ״ג שכתב דזוג אסור בכרמלית (שם). ולאו ראיה היא, דבזוג יש לומר והטעם משום מיחזי כמוליך למכור, וזה וודאי אסור אפילו בכרמלית, ולהדיא כתב הסמ״ג טעם זה ע״ש. והגם שכתב ועוד משום משוי ע״ש, זה קאי ארשות הרבים, ואדרבא בשארי דברים כתב הסמ״ג להדיא לרשות הרבים ע״ש, ולכן נראה עיקר כדיעה ראשונה. אמנם במקום שהטעם דילמא נפיל ואתי לאתויי - יש לומר דגם בכרמלית אסור (מג״א שם).

ובדבר שהטעם משום דמיחזי כמוליך למכור - פשיטא דאסור אפילו במבוי המעורבת, והרי גם ביום טוב אסור זה, דליכא איסור הוצאה כמ״ש בסימן תקכ״ב (שם).

טז אין רוכבין על גבי בהמה ולא נתלים עליה, ואפילו בצ(י)דה אסור להשתמש, דאסור להשתמש בבעלי חיים בשבת ויום טוב, וזהו מן השבותין. ודע דהך דאין רוכבין היא משנה בביצה (ל״ז:), ומפרש בגמרא הטעם שמא יחתוך זמורה, ופירש רש״י להכותה, והרי״ף והרמב״ם בפרק כ״א פירשו להנהיגה. ולמה לא אמרו משום משתמש בבעלי חיים, משום דגם עיקר איסור דמשתמש בבעלי חיים הוא מטעם זה, שמא יחתוך זמורה (תוספות עירובין מ״ג. סוף ד״ה ׳הלכה׳). ובירושלמי אומר הטעם משום שביתת בהמתו, ופירש רבינו הב״י בספרו הגדול דאף על גב דחי נושא את עצמו וליכא שביתת בהמתו, מכל מקום כיון דהיא מצטערת בכך - אסור, דבזה ליכא אצלה שביתה ע״ש. ולפי זה יש לומר דחדא טעמא הוא הירושלמי והבבלי, לפירוש רש״י שפירש שמא יחתוך זמורה להכותה. כלומר ויש שני איסורים, איסור דחיתוך זמורה, ואיסור מה שתצטער מהמכות. ולעניות דעתי נראה דכוונת הירושלמי כפירוש הרי״ף והרמב״ם, שמא יחתוך זמורה להנהיגה, ובזה וודאי יעבור על שביתת בהמתו כשינהיגה באיזה משא. והירושלמי שאומר משום שביתת בהמתו, הכוונה שיוכל לבא לידי שביתת בהמתו (ועיין מ״ש לעיל בסימן רמ״ו סעיף ט״ז).

יז כבר נתבאר בסעיף הקודם דאפילו בצ(י)דה אסור להשתמש, אבל צ(י)די צדדים - מותר, כגון שדבר אחר מונח על צ(י)דה והוא משתמש בו - מותר, דלא גזרו על צ(י)די צדדים. וסוס המושך בקרון - קרוי הקרון צדדים, דכולא מעשה הקרון אחת היא, והבהמה מושכת בו בהקרון, והיושב בקרון - הוה ממש כמשתמש בצדדי הבהמה. ועוד יותר מזה, שמש(ת)מש בהבהמה על ידי דבר אחר, והיינו על ידי הקרון, והיושב בקרון כא(י)לו יושב על צדדי הבהמה עצמה, דמה לי אם הבהמה מושכת את האדם על ידי רכובה או על ידי הקרון. ואדרבה, על ידי הקרון חמור יותר, שהרי על ידי האדם היא מושכת גם את הקרון, דבו לא שייך ׳חי נושא את עצמו׳. ולפי זה חייב מן התורה הנוסע בקרון, ואפילו הסוס והקרון של אינו יהודי והוא מנהיגו והישראל יושב בהקרון - הוה כרוכב ומשתמש בבעלי חיים. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ח וזה לשונו: ״ואסור לישב על קרון שהאין יהודי מנהיגו בשבת, משום שמשתמש בבהמה, גם שמא יחתוך זמורה״ עכ״ל. כלומר דיש איסור משתמש בבהמה עצמה ומקרי צדדין, ואולי גם יותר מצדדין מטעם שבארנו. ועוד כיון דעיקר טעם האיסור היה שמא יחתוך זמורה, וגם היושב בקרון יש חשש זה, שמתוך שירצה שירוץ מהר יחתוך זמורה או יטול דבר אחר ויכנו, ויעשה כמה איסורים כמ״ש, ובחוץ לתחום נתוסף בזה גם איסור תחומין. כללו של דבר: היושב בקרון עושה איסורים הרבה, ואפילו לדחוף הקרון בעוד הסוס אסור בו - אסור (עיין מג״א סק״י ולפמ״ש נתברר הכל לאיסור ודו״ק).

יח וכתב הרמב״ם בפרק כ״א דין ט׳: ״אין רוכבין על גבי בהמה בשבת... ולא יעלה מבעוד יום לישב עליה בשבת. עלה באילן בשבת בשוגג - מותר לירד, במזיד - אסור לירד (שהרי משתמש בו דרך ירידתו), ובבהמה - אפילו במזיד ירד, משום צער בעלי חיים. וכן פורקין המשוי מעל הבהמה בשבת משום צער בעלי חיים. כיצד, היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה - מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחר, והוא נופל מאליו. היה בא מן הדרך בשבת ובהמתו טעונה, כשיגיע לחצר הח(י)צונה נוטל את הכלים הנטלים בשבת וכו׳״, וכבר נתבאר זה בסימן רס״ו ע״ש. ואפילו המשא הוא מוקצה - התירו משום צער בעלי חיים (עיין מג״א סק״ט).

יט בהמה שנפלה לאמת המים, אם המים עמוקים שמפני כך אין יכול לפרנסה במקומה, דא(י)לו יכול לפרנסה במקומה נותנים לה שם לאכול ותעמוד עד מוצאי שבת וימשכוה משם, אבל בשבת אסור להמשיכה אף שיש צער בעלי חיים, דאין לדמות גזירת חכמים זו לזו (שם סקי״א). ופשוט הוא דמותר לומר לאינו יהודי להעלותה משום צער בעלי חיים (שם). אמנם אם ליכא כאן אינו יהודי וגם אין לה פרנסה במקומה ותוכל למות - התירו חכמים להביא אפילו כרים וכסתות, ומגביה רגלה ונותן הרגל עליהם וכן הרגל השני והג׳ והד׳ כדי להגביהה, ואם עלתה - עלתה. ואף על פי שמבטל כלי מהיכנו לשעה, ואולי לא תעלה ויהיה הביטול לכל השבת, מכל מקום התירו משום צער בעלי חיים, אבל לא להעלותה בידים ממש. ועוד נתבארו דיני בהמה בסימן רס״ו ועוד יתבאר בסימן שכ״ד ובסימן של״ב, ודיני קירור בבהמה יתבאר בסימן תקכ״ג לעניין יום טוב, והוא הדין לשבת ע״ש (עיין א״ר סקי״ח וצ״ע).

כ ומותר לומר לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת, דאף על גב דחולב חייב משום מפרק, ואמירה לאינו יהודי שבות, מכל מקום משום צער בעלי חיים דבהמה כשעטיניה מליאים חלב ואין חולבין אותה יש לה צער גדול - לפיכך התירו לומר לאינו יהודי לחולבה. ופשוט הוא דהחלב אסור כל השבת משום מוקצה ונולד. ויש אומרים עוד דכיון דכל ההיתר הוא משום צער בעלי חיים, צריך לקנותו בדבר מועט מן האינו יהודי, שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל. וידוע עתה שנותנין להן דבר מה בעד מה שחולבין, ולכן גם לדיעה זו אנו יוצאין. ויש אומרים דשפחות שהן לשנה אין צריך לזה כלל (ב״ח וט״ז סקי״ב), משום דאינהי וודאי אדעתא דנפשייהו עבדי, שעליהן לעשות זאת. ויש אומרים דאדרבא שפחות גריעי טפי, שהן וודאי על דעת

הבעלים עושות וכמ״ש בסימן רנ״ד (מג״א סקי״ג), ועוד דבביתו של ישראל הא אין שום היתר לעשות מלאכה כמ״ש בסימן רנ״ב (שם). ומכל מקום העולם נהגו היתר בדבר (שם), ונראה לי דהדין עמהם, דזה אינו דומה לכל המלאכות, דהכל יודעים שאין הישראל משתמש בהחלב בשבת, ואין מגיע להישראל טובה מזה כי היה חולבה במוצאי שבת, והחליבה הוי רק משום צער בעלי חיים, וזה גלוי אפילו לאינם יהודים. ואם אין שפחה בביתו טוב להעמיד אינה יהודית תמידית שתבא לחלוב בשבת, שלא יצטרכו לומר לה בכל שבת, וכן המנהג אצלנו. ואיך נותנין מאכל לבהמה בשבת - יתבאר בסימן שכ״ד. (ומ״ש המג״א בסקי״ב דמותר לומר לאינו יהודי להמרות אווזות ע״ש, אצלינו נוהגין איסור בהלעטה כמ״ש ביורה דעה סימן ל״ג, ומ״ש בדיני חולב יתבאר בסימן ש״ך ע״ש)

כא כתב רבינו הב״י בסעיף כ״א: גבינות שעושות השפחות מעצמן מחלב של ישראל - מותר, כיון שאינו אומר להם שיעשו עכ״ל. כלומר דוודאי אם יודע שעושות - מחוייב למחות בהם, אלא שמירי שעשו מעצמן. ומקור הדין הוא מהגהות מיימוניות פרק ח׳ אות ז׳, ואיהו סבירא ליה דאם צוה הישראל לכותי לעשות לו מלאכה בשבת - אסור הישראל באותה מלאכה לעולם משום קנס, כדעת רבינו ירוחם שהביא בספרו הגדול בסימן ש״ז, וקמ״ל דהגבינות מותרות כיון שמעצמן עשו. ובאמת לפי מה שפסק רבינו הב״י לקמן סימן ש״ז סעיף כ׳, דאפילו אם הישראל צוה לו לעשות מלאכה בשבת אינו אסור אלא בכדי שיעשו ע״ש - אך למותר דין זה, אבל מכל מקום כוונתו כמ״ש (ואתי שפיר קושית המג״א סקי״ד).

כב מי שיש לו משרת אינו יהודי וכשמשקה לו בהמתו ומוליכה להשקותה רוכב עליה - אין צריך למחות בו, כיון שהחי נושא את עצמו ואין בזה איסור תורה. ואף על גב דמדרבנן אסור - לא גזרו בשבות זה בבהמה שיהא הישראל מחוייב למונעו, והרי אין הישראל עושה כלום לא בדיבור ולא במעשה, אלא שיודע שהאינו יהודי עושה שבות בבהמתו, ולא מצינו שבזה צריך למונעו. אבל אם נותן עליה בגדיו או שאר משא - צריך למונעו, שיש בזה איסור תורה. אבל באוכף ליכא קפידא, דבטל לגבי הבהמה (פרישה). ואם נשאר על הבהמה איזה דבר מערב שבת - מחוייבים הבעלים למונעה שלא תלך כן בשבת לרשות הרבים (מג״א סקט״ז וא״ר סקכ״ג), ורק כשהולכת חוץ לתחום אין צריך למונעה (א״ר שם). ומותר למסור סוס או פרד או חמור לרועה אינו יהודי, ואף על פי שהוא משתמש בהם בשבת - אין בכך כלום, כיון דשלא מדעת ישראל הוא עושה, ואינו ממתין שכירות ממנו, ואם רואהו משתמש בה בשבת מוחה בידו, וממילא שלא ישתמש בהם, ולמה לו לעשות דבר שאין לו ריוח מזה. ולכן כשראה אותו משתמש - מקרה הוא ולא יעשה כן בתמידות, ולכן אין בזה כלום. מה שאין כן המשכיר או המשאיל לאינו יהודי, אפילו מתנה עמו שלא לעשות בשבת - אינו מועיל, דוודאי יעשה כמ״ש בסימן רמ״ו, אבל זה הרועה למה יעשה כיון שאינו נהנה מזה. וכל שכן שאין לחוש שהרועה יוציא אותם חוץ לתחום, דתחומין דרבנן. ואף גם חוץ לי״ב מיל לכמה פוסקים הוה דרבנן, ואפילו אי הוה דאורייתא לא חיישינן שיוציאם כל כך רחוק, אבל אסור לומר להרועה שיוציאה חוץ לתחום. ומי ששולח שוורים למקום רחוק על ידי אינם יהודים על פי קציצה - ישלחו בערב שבת, דבשבת אסור כמ״ש בסימן רנ״ב (כן נראה לי ועיין מג״א סקי״ח).

סימן שו

א כתיב: ״אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי וגו׳, וכבדתו מעשות דרכיך ממצא חפצך ודבר דבר״. הרי שאסור לעשות בשבת דבר עסק ומסח[ו]ר אף שאין בזה אב מלאכה, וזהו ׳חפציך׳, כלומר חפצי חול. והוזהרנו על העשייה וגם על הדיבור בהם, ודיני דיבור יתבאר בסימן ש״ז. ודרשו חז״ל (ק״נ.): דדיבור אסור, הרהור מותר, דמותר להרהר בעסקיו בלבו. ומכל מקום משום עונג שבת מצוה שלא יחשב בהם כלל, ויהא בעיניו כא(י)לו כל מלאכתו עשויה. ולא התירו חכמים ההרהור אלא כשאין לו טרדת הלב ודאגה בהרהור, כגון שעסקיו הולכין בטוב בהצלחה ובלא פיזור הנפש. אבל כשיש לו על ידי ההרהור דאגה וטרדת הלב - אסור, שהרי אין לך ביטול עונג שבת גדול מזה. ואיתא במכילתא: ׳ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך׳ - שתהא כל מלאכתך בעיניך עשוי בהגיע שבת קדש, שהרי אין אדם יכול לעשות כל מלאכתו בשבוע אחד, אלא יראה אדם בכל שבת כא(י)לו מלאכתו עשויה, ואין לך עונג גדול מזה (טור). וכן אנו אומרים בתפ(י)לה: ׳מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, מנוחה שלימה שאתה רוצה בה׳, ובברכת המזון אנו אומרים: ׳שלא תהא צרה ויגון ביום מנוחתינו׳ (ב״י בשם הר״י). והשכר מזה גדול מאד, ואף גם בעולם הזה משתלם לו בפרנסתו, כמו דשנינו שם בברייתא: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה, ונזכר ששבת הוא ונמנע ולא גדרה (גם בחול, וקנס את עצמו בשביל שהרהר בזה בשבת). ונעשה לו נס ועלתה בו צלף, וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו ע״ש.

ב ומהו זה דכתיב ׳ממצא חפצך׳, הלא כבר כתיב ׳עשות חפציך׳ ומהו זה לשון ׳ממצא׳, אלא דהכי פירושו: אפילו להמציא חפציך - אסור, כלומר שיעשה עתה דבר המותר לגמרי שאין בו לא מלאכה ולא שבות אלא היתר גמור, רק שבזה ימציא לו המלאכה שאסור לעשותה בשבת משום מלאכה או

משום שבות - זה גם כן אסור. ואף על גב שאין זה אלא הרהור כמובן, והרהור מותר, אך באמת פירשו חז״ל בעירובין (ל״ט.) דמידי דלא מינכרא שכוונתו משום דבר שאסור בשבת - באמת מותר, אבל מידי דמינכרא - הוי כדיבור ואסור.

ג כיצד: כגון שהולך בשדהו לראות מה היא צריכה מעידור וניכוש וכיוצא בהם, או שהולך בהפאברי״ק שלו להתבונן מה היא צריכה, שהכל מבינים שמחשב בלבו בדבר העסק. וכן בזמניהם שהיו המרחצאות תיכף אחר שער העיר, והוא עומד על פתח שער העיר עד חשיכה, שהכל רואים שכוונתו לילך למרחץ כשתחשך. וכן שנינו במשנה (ק״נ.): ׳אין מחשיכין על התחום לשכור לו פועלים׳, כלומר שעומד בסוף התחום עד חשיכה, והכל רואים שכיון שעומד בסוף התחום - מסתמא כוונתו לדבר האסור בשבת, ומחשיך על התחום כדי שתיכף כשתחשך יצא חוץ לתחום וישכור שם פועלים או ענין אחר האסור בשבת. אבל בתוך התחום - מותר, שאין אדם מרגיש בזה והוי כהרהור. (תוספות שם ד״ה ׳ואין׳, ודברי המג״א בסימן ש״ז סקי״ג שכתב דבמחשיך על התחום אסור אף בלא מינכרא, ודוחה דברי המ״מ והש״ע על פי דברי תוספות שם, תמוה מאד, שהרי גם התוספות כוונתם כן, וכן השיג עליו הא״ר בסק״ב. ועוד דלדבריו למה מותר להחשיך להביא בהמתו, כיון דגם באינו ניכר אסור, ולפמ״ש אתי שפיר ודו״ק)

ד אבל מחשיך הוא על התחום להביא בהמתו, לפי שדבר זה היה ביכולת להיות גם בהיתר, שאם היו שם בורגנין כל אחד בתוך ע׳ אמה ושירים - היה נחשב בתחום. וכן מותר להחשיך על התחום להביא משם פירות תלושין שאינם מוקצין, מפני שיש בהם צד היתר אם היה משם מחיצות עד ביתו. אבל פירות המחוברין או מוקצין - אסורין, שבהם לא משכחת היתר (גמרא שם). וכן אסור להחשיך על התחום להביא משם בהמה קטנה שאינה יכולה לילך ברגליה וצריך לישא אותה על כתפו, שאין בזה צד היתר בשבת, דבעלי חיים הוה מוקצה ואסורים בטלטול. אבל מותר להחשיך כדי לשמור הבהמה הקטנה והפירות המחוברים, שהרי השמירה מותר בשבת גם כן, ונמצא שמחשיך על דבר המותר. ואם הלך בשביל שמירה ואחר כך נמלך להביא - גם כן מותר (הגר״ז). ובתוך התחום מותר הכל, כיון שאין אדם מרגיש בזה כמ״ש בסעיף הקודם. וזה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳ דהוא הדין דאסור לטייל למצא סוס או ספינה או קרון לצאת בו עכ״ל, מיירי כגון דמינכרא מילתא שמטייל בשביל כך (מג״א סק״ג), או דכוונתו על התחום (וכ״מ דעל ענין זה קאי ע״ש).

ה אמנם יש להבין, דכיון שאמרנו דבסוף התחום אסור אף שאין יודעים על מה מחשיך, אלא דבסוף התחום יאמרו דמסתמא הוא על דבר האסור כמ״ש בסעיף ג׳, אם כן מאי מהני מה שמחשיך לדבר המותר, והא אכתי יחשדוהו שמחשיך לדבר האסור. אמנם הדבר פשוט דכשמחשיך על דבר המותר הרי יראו אחר כך שבח(י)נם חשדוהו, ועוד דבעיקר הדבר אי אפשר לאסור בכהני גווני, דטעמא מאי אסרינן כשיחשדוהו ומה איכפת לן. אלא דכיון דדיבור אסור והרהור מותר, אם כן כשיחשדוהו יצא מכלל הרהור ובא לכלל דיבור מפני שניכר על מה עושה כן, כמ״ש בסעיף ב׳. אבל כשמחשיך לדבר המותר - מה לנו אם יחשדוהו, הרי אצלו אין כאן לא דיבור ולא הרהור (כן נראה לענ״ד).

ו היתה בהמתו עומדת חוץ לתחום - קורא לה והיא באה. ואף על פי שעל ידי קריאתו יוצאת חוץ לתחום שלה, כגון שתחומה היתה תחום אחר משל בעלים, כגון שמסרה לרועה קודם השבת כמו שיתבאר בסימן שצ״ז - מכל מקום מותר לקר(ו)א אותה, דאין אדם מוזהר על תחום בהמתו. אבל אסור להביאה בידה אם היא חוץ לתחום שלה (גמרא נ״ג:), ואפילו עומדת חוץ לתחום שלו קורא לה, ולא חיישינן שימשך אחר בהמתו ויצא חוץ לתחום, דכיון דהוי דרבנן - לית לן למיחש, כמו בסימן ש״ן בעומד ברשות היחיד או ברשות הרבים ושותה בכרמלית, דלא חיישינן שיביא הכלי אצלו, והכי נמי כן הוא.

ז דרשו חז״ל מהא דכתיב ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, דחפצך אסורין אבל חפצי שמים מותרים, והיינו להמציא חפצי שמים כמו החשכה על התחום וכיוצא בזה כמו שיתבאר. ויש בזה שאלה, דאם כן נדרוש גם כן: עשות חפציך ולא חפצי שמים, ויהא מותר לעשות שבות בחפצי שמים. אמנם ביאור הענין כן הוא: דודאי כשאסרה התורה מלאכה בשבת אסרה אפילו בחפצי שמים אם לא בפקוח נפש, שהרי כתיב: ״לא תעשה כל מלאכה״, ולא חילקה בין מלאכת הדיוט למלאכת שמים, ולכן בקרבנות הוצרכה התורה להתיר בפירוש הקטרת האיברים של קרבן תמיד של בין הערבים דערב שבת כשמשלה בהן האור, מקרא ד״לא תבערו אש בכל מ(ו)שבתיכם״, דבמ(ו)שבתיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר לאיברין ופדרים של ערב שבת, כדאיתא סוף פרק קמא דשבת ע״ש, וממילא כשנאסרו שבותים לכל - נאסרו אפילו לדבר מצוה, לבד במקדש דאין שבות במקדש, וגם זה לא בכל השבותים (תוספות עירובין ק״ב: ד״ה ׳והעליון׳ ע״ש). ולכן הא דכתיב: ׳עשות חפציך׳ - גם חפצי שמים בכלל, אך בכאן דכתיב ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, וכשם ש׳ודבר דבר׳ אינו בדיבורי שמים, שהרי אדרבא מצוה בשבת לדבר בדיבורי שמים, כמו כן ׳ממצא חפצך׳ אינו בחפצי שמים.

ח ולפיכך מותר להחשיך על התחום כדי לעשות צרכי כלה או צרכי המת או שאר צורך של דבר מצוה, כגון להביא להכלה צרכיה ולהמת ארון ותכריכים וכל כיוצא בזה, ויכול גם לומר לחבירו שיחשיך כדי שיביא לו, דכיון שמותר בעצמו לעשות - כל שכן שיכול לומר לחבירו שיעשה זה. וגם

יכול לומר לו לך למקום פלוני למחר לקנות זה, ואם לא תמצא במקום פלוני תלך למקום פלוני, ואם לא תמצא במנה תקח במאתים. ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח קצוב, כלומר שלא יאמר לו שלא תוסיף על כך וכך מעות, דזהו ממש מקח וממכר, ועשות חפצי שמים לא הותרה, ורק ממצ(ו)א הותרה, וכל שאינו קוצב מקח קצוב - הוי הכל בכלל ממצ(ו)א. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: דאם אי אפשר לו אלא אם כן יזכיר לו סכום מקח - מותר בכל ענין, דהא צרכי מצוה היא, ויש אוסרים בכל ענין וכן עיקר עכ״ל. דהמתיר סובר דכיון דאין בזה מקח ממש - הוי הכל בכלל ממצ(ו)א, כלומר להמציא בעד המקח, והיש אוסרים סוברים דמקח קצוב הוה בכלל עשות חפציך, דאסור כמ״ש. וכל שכן שאסור לומר למי שלוקח ממנו הדבר: ׳לקחתי ממך בשמ(ו)נה דינרים, תן לי עוד בשני דינרים ואהיה חייב לך עשרה׳, דודאי אסור דזהו כמקח ממש (ונראה לי דבזה הכל מודים שאסור, אף על גב שמסידור לשון הרמ״א לא משמע כן ע״ש ודו״ק)

ט דבר ידוע שאסור ליטול שכר שבת אפילו בדבר שמותר לעשות בשבת, כגון שכר שמירה, אלא אם כן בהבלעת שאר הימים, כגון שנוטל בעד שבוע או חדש, שנבלע יום השבת בתוך שארי הימים. וגם אפילו בשמירת דבר מצוה כן הוא, ולא אמרינן בזה חפצי שמים מותרין. וזהו ששנינו (בבא מציעא נ״ח.): השוכר את הפועל, לשמור את הפרה, לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים, כלומר גזבר של הקדש ששכר את הפועל לשמור את הפרה אדומה או התינוקות שמכינים לזה או הזרעים של העומר - אין נותנים לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע (שמיטה) - נותנין לו שכר שבת דבהבלעה הוא, לפיכך אחריות שבת עליו. הרי למדנו דגם לדבר מצוה אסור, דזהו לאו בכלל ׳ממצ(ו)א׳ אלא בכלל ׳חפציך׳, דאין זה הכנה לדבר אלא שבות גמור, אף על גב שלא דיברו בפירוש. (וזהו טעם הטור שכתב: ׳אסור לו ליקח שכר שבת׳, ותמה הב״ח למה שינה מלשון הגמרא ע״ש, ולדידי ניחא שבכאן לענין שבת זהו עיקר דינא, אלא שאני תמה על לשון הטור והש״ע סעיף ד׳ שכתבו דין זה בשכירות סתם, ולא כתבו עיקר הרבותא דאף בדבר מצוה אסור, שזהו עיקר השייך לסימן זה. והמה כתבו כלשון הרמב״ם סוף פרק ו׳, אבל הרמב״ם לא מיירי שם בדיני חפצי שמים ע״ש ודו״ק)

י וכששכרו לחדש או לשבוע ותובע ממנו מקצת שכרו, אסור לו לומר: ׳תן לי של שבת׳, אלא אומר לו תן לי שכר השבוע או שכר החדש, או תן לי מקצת שכר של השבוע והחדש, וכן יכול לומר לו: ׳תן לי שכר עשרה ימים׳. ונראה לי דגם יכול לומר לו תן לי שכר שבעה ימים, אף דנראה כמזכיר גם שבת - מותר, כיון דהוי בהבלעה, וזהו כמו שבוע. אמנם אפילו אם שכרו לחדש, אך שהתנה עמו שישלם לו בכל יום כפי המגיע ליום - מקרי שכיר יום, שהרי אם יסלקנו באמצע השבוע לא יסלק לו בעד כל השבוע אלא לפי הימים, ולכן מקרי שכיר יום והוי שכר שבת (מג״א סק״ז). ולכן אם דיברו שישלם לו בעד כל השבוע אם יסלקנו באמצע השבוע - מותר, ולכן המלוים בריבית על פי היתר עיסקא ינהגו כשמשלם לו לא יחשוב ימים אלא שבוע, כי היכי דלא ליהוי שכר שבת, וכן בכל העניינים כן הוא. אבל לפחות - מותר אפילו לחשוב לכל יום, ורק בריוח אסור לחשוב ליום (שם, וכן הוא בכתובות בעניינא דמורדת בדף ס״ד., ההפרש בין הוספה לפחיתה ע״ש).

יא וכיון שנתבאר דגם לדבר מצוה אסור שכר שבת, לפיכך אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת וליתן להם בעד זה כך וכך, אלא אם כן שוכרים אותם לשבוע או לחדש או לשנה. ואף דעיקר הכוונה הוא לשם שבת כידוע, מכל מקום השכירות הוא לשבוע כמנהג החזנים שנוטלים שכירות לשבוע. האמנם זה אצלינו מעשים בכל יום שהחזנים העוברים ושבים מתפללים בשבת ונוטלין בעד זה שכר כפי מה שמשתווים עמו הגבאים, ולפי זה איסור גמור הוא, וגם כשנותנים לו שכר שבוע יש מי שאומר שצריך להתפלל בכל יום (מג״א סק״ט), ואין המנהג אצלינו כן. אך יש לומר שמפני שמתחייבים לילך לברית מילה ולחתונה מותר, אך כפי הידוע עיקר השכירות הוא בשביל תפלות שבת ויום טוב ור״ה ויוה״כ, ולפי זה הוי שכר שבת וצ״ע.

יב וזה לשון רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״אסור להשכיר חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר״ עכ״ל. והנה הטור לקמן סימן תקפ״ה פסק לאיסור, והביא ראיה מהך דהשוכר את הפועל שהבאנו בסעיף ט׳, ורבינו הב״י שם בסעיף ה׳ כתב: ״הנוטל שכר... אינו רואה סימן ברכה״ ע״ש, ואף על גב דבכאן נראה שסובר כדיעה ראשונה, שהשנייה כותב בשם יש מי שמתיר כדרכו מכל מקום, נראה דמפני שראה שמנהג העולם כן לא סתם שם לאיסור. והמתיר הביא ראיה מהך דפסחים (נ׳:) דד׳ פרוטות אין בהם סימן ברכה, ואחת מהן שכר מתורגמנים שעומדים לפני החכם בשבתות ומשמיעים לרבים ע״ש, שאומר הטעם דמיחזי כשכר שבת. אלמא דאיסורא ליכא, אלא שאינו רואה סימן ברכה. ויש מי שאומר ההפרש משום דבשם בהשוכר את הפועל אין תלוי המצוה בשבת, אבל במתורגמנים ובחזנים תלוי רק בשבת (ט״ז שם סק״ז). ואינו מובן, דאדרבא כיון דמיוחד לשבת הוי יותר איסור. ושני הדיעות הם במרדכי כתובות סוף פרק ה׳, והמתיר אומר שם הטעם כיון דדבר מצוה הוא (וכן כתב המג״א בסק״ח). ואינו מובן, דאטו השוכר את הפועל לשמירת הפרה אדומה לאו דבר מצוה הוא, ונראה דהכי קאמרי, דכיון דמצוה זו בהכרח לעשותה בשבת כמו המתורגמנין וחזנים, ואין מי שרוצה לעשותה בחנם, לפיכך בהכרח לשלם להם, ואינהו באמת לא טוב עושים ולפיכך אינם רואים סימן ברכה. ואמנם המה גם כן לאו איסורא קעבדי,

דאצלם הוי כשכר בטילה, דאינם לוקחים בעד השבתות אלא בעד שעמלים בזה בכל השבוע. ונמצא שהנותנים אין עליהם איסור, שהרי מוכרחים לזה על פי הדין, והמקבלים אין נוטלין שכר שבת אלא שכר בט[י]לה של ימות החול. והגם דאצלינו אין הכרח בהחזנים המנגנים, שביכולת איש פשוט להתפלל לפני העמוד, מכל מקום כיון דההמון תופסים זה למצוה ולכבוד שבת ויום טוב וגם לעונג, ממילא דנעשה כמצוה, וגם להחזנים העוברים ושבים חושבים זה לעונג שבת, והמעות נותנים דרך נדבה, לפיכך אין איסור בדבר (כן נראה לעניות דעתי ללמד זכות ודברי הב״י שם צ״ע).

יג חפצי שמים מותר לדבר בהם, כגון חשבונות של מצוה כמו חשבון של צדקה או חשבון מה שצריך לסעודת מצוה, וכן לפסוק צדקה. ואף על גב דאין מקדישין ואין מעריכין בשבת, זהו מפני דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ונמצא שמוציא מרשותו לרשות הקדש. אבל צדקות שלנו הן לעניים והן לבית הכנסת דינן כהדיוט, כמ״ש בחושן משפט סימן צ״ה, וממילא דאין כאן הכנסה מרשות לרשות בשבת אלא דיבור של מצוה בעלמא והוי כנדר, ומותר לידור בשבת נדר של מצוה. ואולי אפילו אם מכניס איזה חפץ להגיזבר של צדקה בשבת - גם כן מותר, מפני שבודאי כבר נדב זה מערב שבת. ומיהו יותר טוב שלא למסור להגיזבר בשבת (ועיין ט״ז סק״ב ומג״א סקי״א).

יד וכן מותר לפקח על עסקי רבים בשבת, דאין לך חפצי שמים גדול מזה, אף כשהענינים המה בדבר הרשות, כמו בעסקי פרנסות והשגות גבולים וכדומה, דכל צרכי רבים מצוה רבה היא. ואף על גב שלא הותר שום שבות או שבות דאמירה לאינו יהודי בשביל צרכי רבים, מיהו דיבור בעלמא דאיסורו בעסקי עצמו הוא מפני ׳ודבר דבר׳ - הוה זה חפצי שמים ומותר לדבר בהם ולעשות סדר בדיבור בעלמא (מג״א סקי״ב). וכן מותר לשדך בחור ובתולה בשבת בדיבור בעלמא, משום דזהו דבר מצוה, וכל שכן לדבר עם מלמד שילמד לתינוק ספר, או עם אומן ללמדו אומנות, דזהו גם כן מצוה, דאם אין לו אומנות יעסוק בגזל. ודוקא לדבר אם רוצה להשתכר המלמד או האומן, אבל אסור לגמור עמו על פי קנין, וגם להזכיר לו סכום המקח - אסור, דלא הותרה רק הדיבור בזה.

טו כתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳: ״יש אומרים שבמקום שנוהגין ליתן לקורא בתורה מי שבירך ונודר לצדקה או לחזן - דאסור לפסוק בשבת כמה יתן. והמנהג להקל, דהא מותר לפסוק צדקה״ עכ״ל. כלומר שאין זה כמקח וממכר שמשלם בעד העלייה כך וכך, אלא דהוא צדקה בעלמא, ודרך העולים לתורה לפסוק צדקה, וצדקה מותר לפסוק ואפילו כשנותנין להחזן והוא עשיר - מכל מקום כצדקה הוא, כיון שנותנין לו בעד מצות התפ(י)לה (מג״א סקט״ו).

טז ובמקום שמוכרין המצוות ויש מגמגמים בזה, שהרי זהו ממש כמקח וממכר, שזה נותן כך וזה מוסיף עליו, ומכל מקום אין זה כמקח וממכר, דאטו יש בזה שיוי דמים, אלא שזה כמו שאומר: אם אזכה בעלייה זו אני נותן כך וכך לצדקה, וזה אומר: אני מוסיף על הצדקה אם אזכה לעלייה זו. ולכן יש מן החסידים הקדמונים שהיו נוהגים לשלם לבית הכנסת כל מה שרצו ליתן בעד העלייה, אף שהשני הוסיף ונשאר אצל השני, משום דחשבו שזהו כנודר לצדקה. מיהו לדינא אינו כן, שהרי על תנאי נדר (עיין מג״א שם), ומנהג ישראל תורה ואין לפקפק בה כלל. ופשיטא דלמכור מקומות בית הכנסת - אסור בשבת ויום טוב, דזהו ממש כמקח וממכר, שהרי יושב על המקום. אבל שארי מצות כעלייה לתורה והגבהות וגלילות ופתיחות הארון ויין לקידוש ולהבדלה - מותר, דאין זה רק צדקה בעלמא וכמ״ש.

יז כתב הרמב״ם בפרק כ״ג דין י״ב: ״וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר, גזירה שמא יכתוב״ עכ״ל. ולא ידעתי למה צריך לזה, והרי האיסור ברור משום ׳ממצא חפצך עשות חפציך ביום קדשי׳, שהרי אפילו הדיבור אסור בזה (קי״ג:), וכן כתב התוספות שם, ויתבאר בריש סימן ש״ז. אמנם גם ברש״י (ביצה ל״ז.) נמצא בזה הלשון: ״ומקח וממכר אסור מן המקרא, דכתיב: ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה. ואם תאמר הוה לה גזירה לגזירה - כולה חדא גזירה היא״ עכ״ל. ואולי לטעם נוסף על ׳ממצא חפצך׳ קאמרי רבותינו. וכן מתנה הוי כמכר, שיוצא מרשות לרשות ואסור בשבת, ולדבר מצוה ולצורך שבת - מותר מתנה (מג״א סקט״ו וב״י סימן תקכ״ז). ואף על גב דמקח וממכר גם לדבר מצוה וודאי אסור, אך באמת לא דמי מתנה למקח וממכר, דבמתנה לא שייך כל כך ׳ממצא חפצך׳, שאין זה להשתכר אלא מפני אהבה. ואף על גב דמצינו בגמרא בענין מתנה דאי לאו דהוי ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה מתנה, והוי מתנה כמכר (מגילה כ״ו:), מכל מקום אין זה כדי להרויח, ודינו כהקדש שאסור להקדיש בשבת. אבל מה שצורך היום מותר, כמ״ש בסימן של״ט, ומפורש כן בגמרא ריש פרק שואל: ״מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב״, וגם שמא יכתוב לא שייך במתנה, דכתיבה בפנקס הוה דוקא בענייני משא ומתן. ויש מי שתמה על מה שנותנין מתנות להחתן בשבת (שם), אבל באמת אין איסור בזה, דמקרי דבר מצוה, שהרי מצוה לשמח חתן וכלה. וגם הוה צורך היום, דאחרי שהמנהג בשבת הראשון אחר הנשואין לעשות משתה, והיא זמן שמחה להחתן והכלה, ובוודאי מותר לשמחם במתנות. וכן המנהג ליתן להכלה אז מתנות, ואין בזה דררא דאיסורא כלל, ומנהג ישראל תורה היא (כן נראה לעניות דעתי).

יח וכתב הרמב"ם שם: "אחד המוכר בפה או במסירה - אסור, בין במאזנים בין שלא במאזנים. וכשם שאסור לשקול כך אסור למנות ולמדוד, בין בכלי בין ביד בין בחבל" עכ"ל. ואמרינן בשלהי שבת דמותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כמו למדוד בחור אם יש בו פותח טפח לענין להכניס את הטומאה ע"ש, ומותר למדוד במקוה אם יש בה מ' סאה. ואפילו מדידה של סגולה, שהחזיקו הנשים למדוד אזורו של חולה לרפואה ולוחשות עליו - מותר, דהוי מדידה של מצוה.

יט בחושן משפט סימן ע"ג נתבאר דמי שהיה חייב מעות לחברו ונשבע לפרעו ביום פלוני לחדש פלוני, ואירע אותו יום בשבת, אם לא פרעו קודם השבת - צריך ליתן לו משכון בשבת וישומו אותו, דבלא שומא אינו פרעון (סמ"ע שם), או להקנות לו בגוף החפץ (ב"ח שם). ובארנו שם סעיף י' דזהו כשתבעו בשבת, דאף על גב דאיסורא קעביד שתבעו בשבת, מכל מקום אחרי שתבעו - חל עליו השבועה. אבל אם לא תבעו - אינו עובר ע"ש. ויש מי שאוסר השומא והמדידה (מג"א סקט"ז), ולעניות דעתי אינו כן, דהא מדידה של מצוה מותר כמ"ש, והוא הדין שומא של מצוה, ובכאן מצוה רבה היא לקיים שבועתו. ואם התחייב לו מעות דוקא - אין לזה תקנה, דמוקצה לא הותרה לטלטל בשביל זה, רק יקנ[י]הו החדר שמונח שם המעות ויקנה המעות בתורת חצר, כמ"ש שם. ויש מי שאומר שיצוה לאינו יהודי ליתן לו המעות (מג"א שם), אבל היאך יקבלם המלוה אם לא שהאינו יהודי יניחם בביתו של המלוה. ופשיטא שאם ביכולת לשום ולמדוד על ידי אינו יהודי - דיותר טוב מעל ידי ישראל, ואז אסור על ידי ישראל. ואם יש לו משכון מאינו יהודי ובא להחליפו בשבת - מותר, ובלבד שהאינו יהודי יוציא את המשכון הראשון דרך מלבוש, ואם לאו - אסור, ויתבאר בסימן שכ"ה בס"ד.

כ צרכי כלה וצרכי המת - מותר לדבר בשבת, דהוי דיבור של מצוה. ודוקא בדבר הנוגע לצרכיהם עצמן, אבל אסור לומר לאינו יהודי שילך חוץ לתחום בשבת לקרובי הכלה שיבואו לשמחה, ולקרובי המת שיבואו להספידו, כיון שאין זה נוגע רק לכבודם - לא הותר בשביל זה. אמנם החולה כשאומר שישלחו אחרי קרוביו והוא חולה מסוכן - מחוייבים לשלוח אינו יהודי אחריהם, אפילו לשכור אינו יהודי בשבת שילך, דחיישינן להחולה שלא תטרף דעתו עליו אם לא יקיימו דבריו, וכמה דברים ת(י)קנו בקניינים מפני תקנת החולה, כמבואר בחושן משפט סימן ר"ן. ומכל מקום שהישראל בעצמו יעשה איסור שבות - לא הותרה, שהרי אין זה רפואה אלא חששא בעלמא. ולכן בענין ד'ממצא חפצך ודבר דבר' חיישינן לזה, ולא בדבר איסור גמור. ונראה לי אם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו - הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה, ויתבאר בסימן שכ"ח בס"ד.

כא כתב הרמב"ם בפרק ו' דין י"א: "הלוקח בית בארץ ישראל מן הערבי - מותר לו לומר לאינו יהודי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לכותי בשבת אסור מדבריהם, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו לדבר זה. וכן הלוקח בית מהם בסוריא, דסוריא כארץ ישראל לדבר זה" עכ"ל, וזה מפורש בגיטין (ח:). וגדולי הראשונים פירשו דאין הכוונה ליקח בשבת, דזה וודאי אסור, אלא דאם לקח מערב שבת ובהכרח לומר לאינו יהודי לכתוב - מותר (מג"א סקי"ט בשם הרא"ש והריב"ש). והטור השמיט זה, דאולי סבירא ליה דבזמן הזה בחורבנה לא שייך זה.

כב ודע דברור אצלי לעניות דעתי דטעות גדול נפל בדפוס בש"ע סעיף י"א, שכתבו: "מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי בשבת, וחותם ומעלה בערכאות" עכ"ל. וכן צריך לומר: 'מותר להקונה בית בארץ ישראל מן האינו יהודי לומר לאינו יהודי לחתום, ומעלה בערכאות', דכן הוא להדיא בגמרא וברמב"ם שם. ואין חילוק באיזה כתב שהוא, דבכל כתב ולשון הכותב במזיד חייב סקילה, ובשוגג חייב חטאת, כמ"ש הרמב"ם בפרק י"א דין י', וזה לשונו: "והכותב בכל כתב ובכל לשון - חייב" ע"ש, וכל הראשונים כתבו כן. ובהכרח לומר כן, שהרי אפילו בשני רושמות חייב, כמ"ש בסימן ש"מ. (ובהגה"ה כתוב בסעיף זה דבכתב שלהם אינו אסור אלא מדרבנן ע"ש. ומצוה רבה למוחקו מן הספרים, וכמה מן הפוקרים תלוי בזה בעוונותינו הרבים, ואין לזה שום מקום בדין וח"ו לומר כן, וכן כתב המג"א לקמן בסימן ש"מ סק"י, וכן האריך בזה בעל מ"ב, ובלבוש לא כתב זה וכן הגר"ז, ובשם נדפס כנצרך ע"ש. ומ"ש הלבוש שאינו אסור אלא מדרבנן - כוונתו על האמירה לאינו יהודי כמ"ש הא"ז שם, וכן כתב הא"ר סקכ"ד)

כג מותר להכריז בשבת על אבידה, אפילו הוא דבר מוקצה שאסור לטלטלו בשבת, דהשבת אבידה הוה מצות עשה וזהו חפצי שמים. ואם צריכים להכריז גם על אבידתם בשבת - ממילא דמותר גם כן (עיין מג"א סקי"א). ומותר להתיר איסורי ציבור בשבת אף על פי שאינו לצורך שבת, דהואיל דשבת הוי יום כנופיא לרבים ואי אפשר לעשות זה בחול - ממילא דהוה כעסקי רבים דמותר לדבר בם. אבל להכריז איסור בשבת - אינו אלא בצרכי שבת, כמו בהתרת נדרים שאינם אלא לצורך השבת, כמ"ש בסימן שמ"א. ומיהו, דבר הנוגע לתקנת העיר - מותר בשבת (מג"א סקכ"ד). וכללו של דבר: כל דבר שמבינים שהכרזה זו נוגע לתקנת העיר או לתקנת הרבים, כמו שהיו נוהגים בירידים להכריז על מי שאינו פורע חובותיו (שם וב"ח סימן ש"ז), מפני שענין זה אף שהוא ענין יחיד, מכל מקום נוגע בהילוך המסחר לרבים - הוה בכלל צרכי רבים ומותר להכריז בשבת, וכך נהגו בפני גדולי עולם.

כד אבל להכריז בשבת על קרקע הנמכר שכל מי שיש לו זכות עליה יבא ויגיד ואם לאו יאבד זכותו - אסור, דזהו כפסיקת דין בשבת, אלא יכולין להכריז בסתם שכל מי שיש לו זכות יבא ויגיד, אף על פי שממילא מובן שכשלא יבא ויגיד זכותו בטל, מכל מקום אין מוציאין את הדברים מפורש ולא הוה כפסיקת דין. ואף על גב דצורך יחיד הוא, מכל מקום מקרי זה צורך רבים, כלומר לכל מוכרי וקוני קרקעות ובתים (עיין מג"א סקכ"ו והגר"א סקכ"ה). וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ג: "וכן אסור להכריז יין בשבת דהוי כמקח וממכר" עכ"ל, ולא ידענו ממנהג זה. ונראה שהיו מכריזים מי שיש לו יין למכור כדי שיקחו לקידוש ולהבדלה, מיהו להודיע סכום מקח נראה דוודאי אסור, וכן כתבו הגדולים. ויש שכתבו שהכריזו גם בסכום מקח, ולא נראה לעשות כן (עיין מג"א סקכ"ח וט"ז סק"ד).

כה מי שהודיעו לו שרוצים להרוג בתו או להוציאה מהכלל - מצוה לשום לדרך פעמיו גם בשבת להשתדל בהצלתה, ואפילו חוץ לג' פרסאות ואפילו ליסע בעגלה בסוסים או לרכוב. ואם אינו רוצה - כופין אותו, שזהו פקוח נפש שמחללין עליו את השבת. ולאו דוקא אביה, דהוא הדין כל אדם. וזה שיתבאר בסימן שכ"ח דאם אונסים אדם לעבירה אין מחללין שבת להצילו - זהו על עבירה פעם אחת, דמה יועיל בהצלת עבירה זו, הלא יעשה עבירת חילול שבת. אבל במקום שנוגע לכל ימי החיים - מוטב לחלל שבת אחת משתחלל שבתות של כל ימי חייה, כדאמרינן בפקוח נפש כמו שיתבאר שם (ועיין ט"ז סק"ה ומג"א סקכ"ט). ואם היא בעצמה פושעת בזה - צ"ע (ועיין ב"י), ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין.

סימן שז

א כתיב: 'ודבר דבר' - שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול (קי"ג:). ופירש רש"י: כגון מקח וממכר וחשבונות. והקשו בתוספות, דהא כבר נפקא מ'ממצא חפצך' ע"ש. ולא אבין, הלא 'ממצא חפצך' הוא ענין מעשה, שעושה מעשה היתר שעל ידי זה מתקרב למה שירצה לעשות במוצאי שבת דבר האסור בשבת, כמ"ש ריש סימן הקודם, כמו לילך עד סוף התחום לשכור פועלים, והכא הוא דיבור בדבר עסק ומה ענין זה לזה, וכן מבואר מדברי הרמב"ם ריש פרק כ"ד ע"ש. והתוספות פירשו דאפילו דברים בעלמא שאינו נוגע לעסק - אינו רשאי להרבות בשבת כבחול, והביאו זה ממדרש ויקרא פרשה ל"ד: דרשב"י הוה ליה אימא סבתא, ואמר לה שאין לדבר הרבה בשבת. בירושלמי (סוף פרק ט"ו): "אמר רבי אבוה: שבת לד', מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר... אמר רבי חנינא מדוחק התירו לשאול שלום בשבת" ע"ש.

ב והטור והש"ע תפסו כשני הדיעות, שכתבו: "ודבר דבר - שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. הלכך אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר או סחורה פלונית אקנה למחר (כרש"י), ואפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות" (כתוספות) עכ"ל. ונראה דהעיקר לדינא תפסו כרש"י, ומה שאמרו במדרש וירושלמי זהו ממדת חסידות, שראוי לכל אדם לעשות כן לכבוד השבת. וראיה לזה מדברי רבינו הרמ"א שכתב: "ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חדושים הוא עונג להם - מותר לספרם בשבת כמו בחול. אבל מי שאינו מתענג - אסור לאומרם כדי שיתענג בהם חבירו" עכ"ל. ויש להבין, דאם הוא איסור ד'ודבר דבר' איך הותרה מפני התענוג, ואם כן נתיר גם כן לדבר דברי מקח וממכר, וכן נתיר ב'ממצא חפצך' בדבר שיש לו תענוג. אלא ודאי משום דעיקר 'ודבר דבר' הוא כפירוש רש"י, ופירוש התוספות הוא ממדת חסידות, וכיון שיש לו תענוג בזה לא מחמרינן כולי האי (כן נראה לעניות דעתי. עיין מג"א סק"א שכתב על הך דדבר פלוני אעשה למחר, דאסור ואפילו לדבר מצוה. ותימה, הא חפצי שמים מותרים, וכבר הקשה עליו הא"ר. ומ"ש מספר חסידים, בשם ענין אחר הוא, שאומר אישן בשבת כדי לעשות מצוה למחר, וזה וודאי אסור, דעושה בשביל מחר, ועיין ת"ש ומחה"ש שטרחו לתרץ ואינו עיקר ודו"ק).

ג איתא בגמרא (קט"ז: קמ"ט.): שאסור לקרות בשטרי הדיוטות. ופירשו התוספות כגון שטרי חובות וכיוצא בהן דברים של עסק, אבל אגרות בעלמא אין איסור. ורש"י ז"ל בתחלה פירש אגרות, ואחר כך הגיה דדוקא בשטרי מקח וממכר, והטעם פשוט משום 'ממצא חפצך ודבר דבר'. ויש להתפלא על הרמב"ם בפרק כ"ג דין י"ט שכתב: "אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת, שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק" עכ"ל, וכן כתב הסמ"ג. והרבה תימא למה להם טעם זה (והב"ח נשאר בצ"ע ע"ש). ונראה לי דבכוונה כתבו כן, דודאי בקריאה בפה הוי משום 'ודבר דבר', אבל בקריאה בלב ולעיין בלא דיבור הא הרהור מותר. וקמ"ל דבזה - אפילו בהרהור אסור, מטעם שמא ימחוק כשיראה איזה טעות בהחשבון. וזה מבואר מדברי הטור והש"ע בסעיף י"ג שכתבו: "שטרי הדיוטות דהיינו שטרי חובות וחשבונות וכל שאלות שלום - אסור לקרותן, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור" עכ"ל. וקשה, הא הרהור מותר, אלא מטעמא דהרמב"ם, ולכן אסור לעיין בשום כתב של עסק וחשבון בשבת.

ד וזה שכתבו דגם של שאלת שלום אסור, וזהו פירוש ראשון דרש"י, משום שכן דעת הרשב"א והרא"ש והר"ן שם (ב"י). והרמב"ן הסכים לרש"י ותוספות ורמב"ם, דמותר לקרות במכתבי שלום, וכתבו שכן המנהג. ואפילו הטור והש"ע שאסרו כתבו בסעיף י"ד וזה לשונם: "לקרות באגרת השלוח

לו, אם אינו יודע מה כתוב בה - מותר, ולא יקרא בפיו אלא יעיין בה. ואם הובא בשבילו מחוץ לתחום - טוב ליזהר שלא יגע בה״ עכ״ל.

ה וביאור הדברים: דאם אינו יודע מה כתוב בה - מותר לקרות, דשמא יש בה איזה פקוח נפש. ולא יקרא בפיו אלא יעיין בה, משום דלדעת הכתוב שמה די בהרהור, וגם אפילו אם הוא מכתב של עסק לא עבר על ׳ודבר דבר׳, שהרי הרהור מותר. מה שאין כן כשיקרא בפיו והמכתב כשהוא של עסק - עשה איסור. וזה שלא יגע בו, משום דיש שסוברים דאגרת הבא מחוץ לתחום הוי מוקצה. ואף על גב דדבר מאכל הבא מחוץ לתחום בשביל ישראל מותר לטלטלו, כמ״ש לקמן בסימן תקט״ו, זהו לפי שלישראל אחר מותר, כמ״ש שם, וממילא דאי אפשר להיות מוקצה בטלטול לזה הישראל כיון שאחרים מותרים לאכלו. אבל אגרת - שפיר הוה מוקצה לכל ישראל (עיין ב״י). אבל באמת אם חיישינן למוקצה האיך מותר לקרות בו, ולכן יש סוברים שמטעם אחר לא יגע בו, משום דחיישינן שמא יטול הישראל המכתב מידו של האינו יהודי, ונמצא שעושה האינו יהודי העקירה והישראל עושה ההנחה, וזה אסור מדרבנן. אמנם גם זה לא שייך אלא במביא מרשות הרבים לרשות היחיד ולא מכרמלית, וכיון שעכשיו אין לנו רשות הרבים - אין חשש בזה. ועוד, דכשעמד האינו יהודי בבית הישראל כבר נגמרה ההנחה, דעמידת גופו הוה כעמידת חפץ, אך בזה יש לומר דחיישינן שקודם שיעמוד יטול הישראל מידו. ובאמת הרבה מתירין בזה, וגם הלבוש כתב שלא ראה נוהגין כן ע״ש, ומה גם בזמנינו כשמביאין מהבי דואר - אין זה בכלל דבר הבא מחוץ לתחום בשביל הישראל, דהבי דואר הולכת שלא בשביל כונת מכתב זה, ורק יש נוהגים לבלי לקבל מיד המביאו מהבי דואר. ואם המכתב חתום - אסור לומר להאינו יהודי שיפתחנו, אלא יאמר לו: ׳איני יכול לקרותו׳, וממילא יפתחנו. ואמנם רק יקראנו פעם אחת בעיון לא בפה, ואחר כך לא יטלטלנו עוד ויצניענו (ועיין ט״ז סקי״ב ומג״א סק״ך).

ו ומטעם איסור קריאת שטרי הדיוטות אסרו חז״ל אם זימן אורחים והכין להם מיני מגדים, וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם - דאסור לקרותו בשבת. ולא מיבעיא בכתב דאסור, דיש לחוש שמא ימחוק אחד מן האורחים שלא לקרותו או אחת מן המגדים, אלא אפילו כתוב על גבי הכותל בגובה, דליכא למיחש שמא ימחוק, ואפילו לא ניחוש למאי דקיימא לן בסימן ער״ה לענין חשש שמא יטה, דאין חילוק בין יכול להטות ובין אינו יכול להטות, כגון שהוא בגובה דלא פלוג רבנן כמ״ש שם. מכל מקום - בכאן אסור, משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות וחשבונות דבהם אסור אפילו העיון בלא קריאה כמ״ש. אבל אם חקק בכותל חקיקה שוקעת - מותר, דבזה לא שייך מחיקה, וכותל בשטר לא מיחלף ולא גזרינן הא אטו הא. אבל כשהאותיות בולטים - אסור, דגזרינן שמא ימחוק, והיינו שיחתוך את האותיות הבולטות, ואפילו גבוה כמה, דלא פלוג רבנן כמ״ש בסימן ער״ה. אבל בטבלא ופנקס, אפילו האותיות חקוקים - אסור לקרותו, דאתי למיחלף בשטרא. (הטור וש״ע סעיף י״ב שכתבו בכתוב בגובה הטעם משום גזירת שטרות הדיוטות ע״ש, קשה דלפי מה שפסקו בסימן ער״ה כרבה דאפילו גבוה שתי קומות ע״ש, אין צריך לטעם זה וצ״ע ודו״ק)

ז והנה אצל[י]נו השמשים שקוראים על חתונה וברית מילה את הקרואים, ומכינים כתב מערב שבת ובשבת קוראים מתוך הכתב את מי לקרות, הרבה תימא האיך עושים כן, שזהו נגד הדין שנתבאר. ויש לומר הטעם דדוקא הבעל הבית עצמו אסור לקרות מתוך הכתב שמא יעלה על דעתו למחוק או להוסיף ולכתוב, אבל השמש הרי אין בידו לגרוע או להוסיף, ולכן אין בו חשש שמא ימחוק או יכתוב. ושנחוש שמא ידרוש הבעל הבית ממנו את הכתב לעיין בו - לא חיישינן, דלא מצינו גזירה זו. וגם אין לחוש שמא יקרא בשטרי הדיוטות, דבדבר מצוה לא גזרו, וזהו חפצי שמים וצרכי רבים, ואיך נגזור בזה משום שטרי הדיוטות (ועיין ב״ח ומג״א סקט״ז).

ח כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות, או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני - אסור לקרות בשבת, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואף לעיין בו אסור כמו בשטרי הדיוטות, כמ״ש בסעיף ג׳. אבל בחול - מותר, וליכא למיחש לאמשוכי כבהדין שיתבאר בסעיף הבא, משום דדבר מועט הוא ואין לחוש לאמשוכי (מג״א סקכ״א). וזהו לענין הכתב שתחת הדיוקנא, אבל הדיוקנא עצמה אמרו בגמרא (קמ״ט.) דאף בחול אסור להסתכל בה, שנאמר: ״אל תפנו אל האלילים וכו״ ע״ש. אך התוספות כתבו שם: ״נראה דדוקא בעשוי לשם עבודת כוכבים, אבל בעשוי לנוי - מותר להסתכל בה, וכן המנהג״. ובמקום אחר מבואר מדבריהם דגם לנוי אסור (עבודה זרה נ׳.), אך אפילו לפי זה רק ההסתכלות אסור, והיינו להעמיק בראייתו ולהתבונן. בה אבל ראייה בעלמא - לית לן בה (שם סקכ״ג).

ט וכתב רבינו הב״י בסעיף ט״ז: ״מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק, כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות - אסור לקרות בהם בשבת. ואף בחול אסור משום ׳מושב לצים׳, ועובר משום ׳אל תפנו אל האלילים׳ - אל תפנו אל מדעתכם (עיין רש״י שם). ודברי חשק איכא עוד משום מגרה יצר הרע, ומי שחיברן ומי שהעתיקן ואין צריך לומר המדפיסן מחטיאים את הרבים״ עכ״ל, והוא הדין ההולך לטרטיאות וקרקיסאת, והם מיני שחוק ומיני תחבולות (שם סקכ״ב). ונראה לי דכתבי העיתים אינם בכלל זה, ומותר בחול לקרותן, שהרי הם מודיעים מה שנעשה עתה, וזה נצרך להרבה בני אדם

לדעת, הן במה שנוגע לעסק והן במה שנוגע לשארי עניינים. אבל עניינים שכבר עברו מן העולם, מה לנו לדעת אותם, וכן כל דברי הבלים שיש בהם שחוק וקלות ראש, וקל וחומר דברי עגבים - עון גדול הוא, ובעוונותינו הרבים נתפשטו עתה בדפוסים ואין ביכולת למחות בידם.

י וכתב על זה רבינו הרמ״א וזה לשונו: ״ונראה לדקדק הא דאסור בשיחת חולין ובסיפורי מלחמות (בשבת) - היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז, אבל בלשון הקודש - שרי, וכן נהגו להקל בזה״ עכ״ל. והקשו עליו אטו הלשון יש בו קדושה, והלא בבית המרחץ יכול לומר דברים של חול בלשון הקודש (עיין ט״ז סקי״ג ומג״א סקכ״ד). ולעניות דעתי נראה דהכי פירושו: דהנה רבינו הב״י כתב ג׳ דברים: מליצות ומשלים, ודברי חשק וספרי מלחמות. והנה דברי חשק פשיטא שאיסור חמור הוא מטעם גירוי יצר הרע, אבל אינך תרתי, אותן המתענגים בהם למה אסורין, והרי כבר נתבאר שאותן בני אדם שסיפור שמועות ודברי חדושים עונג הוא להם, דמותרין לספר בהם בשבת כמ״ש בסעיף ב׳, ואם כן אותם הנהנין משיחות החולין ומסיפורי מלחמות למה אסורין. אמנם האמת דלספר ולשמוע מותר במתענגים בזה, אבל לקרות בהם הא איכא גזירה משום שטרי הדיוטות. ולזה אומר רבינו הרמ״א דאין האיסור רק בשכתוב בלשון לעז, דאז יש לגזור משום שטרי הדיוטות. אבל כשכתובים בלשון הקודש - לא שייך לגזור, דשטרי הדיוטות אין נכתבים בלשון הקודש. ולכן אותם שמתענגים בכך - מותרים לקרותם, ואין בזה גזירה דשטרי הדיוטות, ולאו משום קדושת הלשון הוא. (כותב הא״ר סק״מ דאין בכלל זה היוסיפון ודברי הימים של ר״י הכהן וכיוצא בהם, שיש ללמוד מהם הרבה יראת שמים ודברי מוסר, ומותרים גם בלשון לעז ובשבת)

יא עוד כתבו בסעיף י״ז: ״אסור ללמוד בשבת ויום טוב זולת בדברי תורה, ואפילו בספרי חכמות אסור. ויש מי שמתיר, ועל פי סברתו מותר להביט באיצטרלו״ב בשבת, והוא כלי של חוזי כוכבים, ולהפכה ולטלטלה כדלקמן סימן ש״ח״ עכ״ל. כלומר דלהאוסרים ללמוד בזה, ממילא דהוי מוקצה כיון שאינה ראויה בשבת לכלום, אבל להמתירין - מותר לטלטלה, דאינה מוקצה. והאוסר הוא הרמב״ם בפירוש המשניות (פרק כ״ג) שכתב וזה לשונו: ״שאסור ללמוד בשבת וביום טוב זולת בספרי הנבואות ופירושיהן, ואפילו היה אותו ספר בחכמה מן החכמות״ עכ״ל. דכיון דהשבת קדש, אין לנו לעסוק רק בדברים שבקדושה. וכן משמע בירושלמי (פרק ט״ו הלכה ג׳) שאומר שם: ״לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ושתייה, לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. כתוב אחד אומר: ׳שבת הוא לד׳, וכתוב אחד אומר: ׳עצרת לד׳ אלקיך׳, הא כיצד - תן חלק לתלמוד תורה ותן חלק לאכילה ושתייה״ עכ״ל, ומשמע להדיא דלא לשארי דברים. והמתירים הם הרמב״ן והרשב״א (ב״י), וראיה לזה שהרי לא גזרו אלא על שטרי הדיוטות. ואי סלקא דעתך דגם חכמות אסור ללמוד, מאי איריא שטרי הדיוטות. אמנם באמת אין כאן מחלוקת ושני הדיעות אמת, דודאי מעיקר הדין אי אפשר לאסור, האמנם ממדת חסידות שכל אדם ראוי לנהוג כן כדי לכבד יום הקדוש הזה, מצוה נכונה שלבד דברי תורה לא ישמע על פיו ביום השבת. (ולשאול מן השד משום רפואה - כל מה שמותר בחול מותר בשבת, כמ״ש ביורה דעה סימן קע״ט, ועיין מ״ש שם, ועיין מג״א סקכ״ו. וכן כל מיני לחשים של רפואה מותר בשבת, ואסור לדבר בשבת דברים של צער)

יב אסור לשכור פועלים בשבת, דכתיב: ׳ממצא חפצך׳. ואפילו אינו גומר עמהם המקח, אלא שמדבר עמם אם ישכירו את עצמם וכדומה לזה - אסור משום ׳ודבר דבר׳. ואפילו לומר לאינו יהודי לשכור לו פועלים - אסור אפילו בלא מקח, משום ׳ודבר דבר׳, ואף על פי שאין הישראל צריך לאותה מלאכה עד אחר השבת. שכל מה שהוא אסור לעשותו - אסור לומר לאינו יהודי לעשותו, דאמירה לאינו יהודי שבות, ועוד דהדיבור בזה אסור משום ׳ודבר דבר׳ (וצ״ע בשבת ק״נ ע״ש). ולכן דבר שאינו אלא חומרא בעלמא מה שאינו עושה בעצמו - מותר לומר לאינו יהודי שיעשנה (מג״א סק״ב). ואפילו לומר לו קודם השבת לעשותו בשבת - אסור מטעם הראשון, דכל מה שאסור לעשות בעצמו - אסור לומר לאינו יהודי אף קודם השבת שיעשנה בשבת (ובזה יש ליישב הצ״ע ודו״ק). אבל מטעם ׳ודבר דבר׳ אין כאן, שהרי אינו אומר זה בשבת עצמה. וכן אם אינו אומר לו בערב שבת שיעשנה בשבת אלא שיעשנה סתם - גם כן מותר, כיון שאינו מייחד לו לעשות בשבת, ועוד יתבאר בזה. וכן מותר לומר לו אחר השבת: ׳למה לא עשית כן בשבת שעבר׳, ואף על פי שמתוך זה יבין האינו יהודי שרצונו שיעשה לו זה בשבת הבאה, מכל מקום כיון שאינו אומר לו בפירוש - מותר. וזהו באופן כשמותר להאינו יהודי לעשות דבר זה על פי הפרטים שנתבארו בסימן רנ״ב, ויש חולקין כמו שיתבאר.

יג והנה הטור חולק על זה, וזה לשונו: ״ובספר המצות התיר לומר לו אחר השבת למה לא עשית כן בשבת... ומסתברא קצת לאיסור״ עכ״ל. וכן רבינו הרמ״א בסוף סימן זה כתב דכל דבר שאסור לומר לעכו״ם לעשותו בשבת אסור לרמוז לו לעשותו אבל מותר לרמוז לו מלאכה לעשות אחר שבת עכ״ל. ואפשר לומר דרק לרמז לו בשבת אסור, אבל לרמז לו בימי החול מותר (ולכן לא הגיה בסעיף ב׳ על דברי הב״י, שלא חש לדברי הטור כמ״ש בב״י ובב״ח ע״ש).

יד וכן נראה עיקר לדינא דלרמז לו בימי החול על מה שלא עשה בשבת שעבר כדי שידע על להבא - מותר אף ברמז ברור, כמו שאומר לו: ׳למה לא עשית כך וכך בשבת שעברה׳, אבל בשבת עצמו - אסור. ונראה לעניות דעתי שזהו ברמז ברור, כלומר: ׳למה לא עשית כך וכך׳, אבל ברמיזה בעלמא,

כמו בפתיחת מכתב שיאמר לו: 'למה לא פתחת המכתב' - וודאי אסור. אבל כשאומר: 'לא אוכל לקרא המכתב כי סגור הוא' למה יאסור, והרי אינו אומר ענין של מלאכה, וכמו שמצינו בקדמונים שאמרו: 'תקנח חוטמך' ובזה הבינו שצריכים להסיר הפחם מעל הנר, או שיאמר: 'קר לי מאד' ועל ידי זה יסיק את התנור - נראה דמותר, שהרי אין כאן 'ודבר דבר', ומה שהאינו יהודי מבין מה איכפת לנו. ויש מי שאומר דלרבינו הרמ"א אסור כל מיני רמז בשבת (מג"א סקל"א), ולפי עניות דעתי העיקר כמ"ש. (וסייג יש לי ממהרי"ט שהיה אומר בשבת: 'הנר אינו מאיר', והיתה השפחה מבינה וחותכת ראש הפתילה, כמ"ש הכנה"ג הביאו הבאה"ט סקכ"ד ע"ש).

טו אסור ליתן לאינו יהודי מעות מערב שבת ולומר לו: 'קנה לי ביום מחר', אבל מותר לו לומר: 'קנה לעצמך ואם אצטרך אקנה ממך לאחר שבת', ואף על פי שהאינו יהודי מבין שאומר לו כן מפני שבעד עצמו אסור לו לומר, מכל מקום מה איכפת לנו כיון שאינו אומר לו לקנות בעדו, ואין זה אלא כרמז. וכן מותר אפילו לומר לו לקנות בעדו, אלא שלא יאמר לו: 'קנה לי בשבת' או ביום מחר, אלא יבקשו לקנות בעדו סתם, והרי יכול לקנות אחר השבת, ואם קונה בשבת אדעתא דנפשיה קעביד. אמנם אם שבת הוא יום השוק - גם כן בכהני גווני אסור, דזהו גם כן כאומר לו: 'קנה בשבת'. וכן אסור לו ליתן דבר בערב שבת למכור, דזהו כאומר לו: 'תמכור בשבת'. אבל כשאין יום השוק בשבת - מותר ליתן לו בגדים או שארי חפצים למוכרן, ובלבד שלא יאמר לו למכרן בשבת. וכל זה בערב שבת, אבל בכל ימי השבוע מותר ליתן לו למכור חפצים או ליתן לו מעות שיקנה בעדו, אף על פי שיום השוק בשבת, דכיון שעתה כמה ימים קודם שבת, הלא ביכולתו למכור ולקנות קודם שבת, ואם הוא עצמו ממתין על שבת - עושה על דעת עצמו (וזהו מבירור דברי המג"א וט"ז סק"ג ע"ש).

טז וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ד': "מי ששכר אינו יהודי להוליך סחורתו, ובא האינו יהודי ולקחה מבית ישראל בשבת - אסור, וראוי לענוש העושה" עכ"ל. כלומר דעיקר הדבר הוא בהיתר, כגון שקצץ עם האינו יהודי ולא בשכירות ליום, אבל מכל מקום לא יקבלנו מבית הישראל בשבת אלא מעט קודם הלילה, כמו שנתבאר בסימן רנ"ב. ואפילו ייחד לו מקום לסחורתו - אסור, דכבר נתבאר שם דבשבת עצמו אין שום היתר. ולכן ראוי לקונסו לפי ע(ו)שרו, אם בממון אם בשאר דבר כפי ראות עיניהם. אמנם אם היה שוגג בדבר - אין צריך לענשו, ונאמן לומר ששוגג היה. וכן אם העמידו ליקח קודם השבת, והאינו יהודי פשע וקנ(י)בלו בשבת והוא לא היה יכול למחות בו - אין עליו איסור, דמה יכול לעשות. ואם קנ(י)בלו מבעוד יום - אין איסור מה שמוליכה בשבת, דבדידיה קא טרח (מג"א סק"ו), ופרטי דינים אלו נתבארו שם. (וכתב הט"ז סק"ג: דאפילו מאי דמותר עם השמש, כמו ליתן כלים לכובס וכיוצא בזה, אין לומר לו: 'ראה שאני צריך להם במוצאי שבת', דזהו כאומר לו לעשות בשבת. וכן אם נתן לו מעות לקנות דבר בערב שבת סמוך לערב, ואמר לו: 'הנני נוסע לדרכי במוצאי שבת' - אסור, דזהו כאומר לו: 'קנה בשבת'. וכן במה שנתבאר דמותר אם לא ייחד לו לקנותו בשבת וגם אין יום השוק בשבת וגם לא אמר לו: 'הנני נוסע במוצאי שבת' דמותר בכהני גווני, מכל מקום אם קנה בשבת - לא יהנה הישראל מזה באותו שבת, וזהו כמו אינו יהודי שעשה מלאכה בשביל הישראל דאסור להשתמש בו ע"ש. ולא ידעתי הדמיון, דהתם נעשה מלאכה בשבילו, אבל הכא נעשה רק מקח וממכר בשבילו, ובעצם הדבר לא נעשה מלאכה וצ"ע ודו"ק).

יז דבר ידוע שכל השבותים אסורים אפילו במקום מצוה ואפילו במקום הפסד ואפילו במקום צער וקצת חולי, וכן השבות דאמירה לעכו"ם אם הוא באיסור תורה, והיינו לומר לו לעשות מלאכה דאורייתא, ולא הותר רק במקום חולי גמור אף שאין בזה סכנה, כדקיימא לן: 'חולה שאין בו סכנה - אומר לאינו יהודי ועושה', ויתבאר בסימן שכ"ח. אבל שבות דשבות, כגון לומר לאינו יהודי לעשות דבר שאסור לישראל מדרבנן, כמו לקנות בעדו או למכור בעדו, דבדבר של רשות אסור כמו שנתבאר, אבל בדבר של מצוה או במקום מקצת חולי או צער הרבה, או שיש בדבר הפסד הרבה - מותר, דשבות דשבות במקום מצוה לא גזור רבנן (עירובין ס"ח. ע"ש), וכל הני הוי כבמקום מצוה.

יח וזהו דעת הרמב"ם בפרק ו' דין ט' וזה לשונו: "דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות - מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהא שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה. כיצד: אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהם מים חמין להרחיץ בהן קטן ומצטער, וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל. ולדיעה זו אפילו בעיר שאין בה עירוב, אם אינה רשות הרבים כמו שאנו תופסין שעיר שאין בה ששים רבוא אינה רשות הרבים, מותר לומר לאינו יהודי להביא לו טליתו לבית הכנסת או סידור או חומש, וכן דבר מאכל שצריך לו לשבת או משקה ששכחו ליטול מערב שבת או שהיה מתקלקל אם לקחו מאתמול, דהנאת שבת הוי דבר מצוה, וכן לשלוח מנות לאורח, דהוי גם כן כדבר מצוה, וכן במקום הפסד מרובה או מקום שיש מזה צער מרובה או קצת חולי, וכן מנהג העולם. ואף על גב שרבותינו בעלי התוספות חולקים על זה, וסבירא ליה דרק למצות מילה הותרה שבות דשבות ולא לשארי מצות, וכל שכן למה שנתבאר, והטעם מפני שמילה עצמה דוחה שבת (תוספות גיטין ח':). והטור הביא שני הדיעות ולא הכריע

ע״ש, מכל מקום העולם תופסים כהרמב״ם. וכן מבואר מדברי רבינו הב״י בסעיף ה׳ שסתם כדעת הרמב״ם והביא דעת התוספות בשם ״יש אוסרין״, ולקמן סימן תקפ״ו לא הביא כלל דעת האוסר, ולעיל סימן רע״ו הביאו דעת העיטור להקל בצו(ו)רכי רבים גם בשבות גמור ע״ש. ויש מתירין אפילו ברשות הרבים להביא על ידי אינו יהודי, מטעם שאם היה מחיצות - היה הישראל בעצמו ביכולת להביא (ב״י וט״ז סק״ד בשם ראבי״ה). ויש משבותים שחכמים התירו, כמו בקניית בית בארץ ישראל, ויש שאסרו אפילו על ידי אינו יהודי, כמו בכיבוי דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואין מדמין גזירות חכמים זה לזה. אמנם במקום שלא אמרו מפורש - נקטינן כדעת הרמב״ם שהוא הדרך המיצוע, וכן ראוי להורות (עיין מג״א סק״ז וט״ז שם).

יט אמרו חז״ל (ק״נ.): חשבונות של מה בכך - מותר לחשבן בשבת. כלומר בדבר שאין לו נפקא מינה או תועלת, כגון חשבונות של המדינה וכיוצא בזה, ואפילו חשבונות שלו שכבר עברו מן העולם, שהרי בזה לא שייך ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, שהרי אין לו חפץ בזה והוי כשארי דברים בטלים שמדברים בשבת, שגם זה אין הידור לשבת וכל בעל נפש לא יעשה כן, כמ״ש בסעיף ב׳, אמנם אין בזה איסור שבות ד׳ממצא חפצך וגו׳. אך אם עדיין צריך לסלק להפועלים, או שיש לו ספק אם נגמר עמהם החשבון אם לאו - זהו אסור מדינא, דזהו ׳חפציך׳ ואסור מדין גמור, וכן כל כיוצא בזה.

כ אף על פי שאסור לומר לחבירו: ׳הנני רוצה לשוכרך לאיזה ענין׳, דהא אפילו לאינו יהודי אסור לומר כמו שנתבאר, וכל שכן לחבירו הישראל, שהרי זהו עיקר האיסור של ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, מכל מקום מותר לומר לחבירו: ׳הנראה שתעמוד עמי לערב׳, ואף ששניהם יודעים על מה ידרשנו אין זה אלא הרהור ומותר (רש״י ק״נ. ד״ה ׳הנראה׳). אבל לא יאמר לו: ׳היה נכון עמי לערב׳, דזהו כפקודה ממנו כא(י)לו אומר אני צריך לך לעסקי. אבל כשאומר: הנראה וכו׳ - תלה בו כא(י)לו אומר: אראה אם תעמוד עמי לערב, ואין זה כלום. ולכן כשמדברים בלשון לעז יש ליזהר איך לומר, אך ביאור הדברים כמו שאמרנו, וכן לאינו יהודי מותר לומר כן.

כא כיון שדיבור אסור והרהור מותר, ולכן כל דבר שאסור לעשות בשבת - אסור לומר שיעשה זה למחר. אמנם אם הדבר שאומר שיעשה למחר יש בו צד היתר, שאם היה זה הצד היו יכולים לעשות זה גם בשבת - יכול לומר: ׳אני עושה זה למחר׳ גם בשאין בו הצד של היתר. כיצד: שיכול לומר: ׳לכרך פלוני אני הולך למחר׳, שהרי יש בו צד היתר אם היה בניינים זה סמוך לזה בתוך שבעים אמה ושירים, דהוי הכל בתוך התחום. וטעמו של דבר: שהרי אין כאן אלא הרהור, שהרי לפי הדיבור אין כאן איסור, שהרי גם בהיתר יש לשון זה, אלא שיודעים בל(י)בם שאין עתה ההיתר מוכן, והדר הוה ליה הרהור. וכן כל כיוצא בזה שיש בו צד היתר לעשותו היום - יכול לומר לחבירו שיעשנו למחר, ובלבד שלא יזכיר לו שכירות. ופשוט הוא דדוקא לילך למחר יכול לומר, אבל לא ליסע בעגלה או לרכוב על הסוס או ליסע במסילת הברזל, שהרי לדברים אלו אין היתר בשבת. ולכן בלשון לעז שאומרים תמיד בלשון נסיעה - אסור, אבל להפליג בספינה למחר - מותר, שהרי יש היתר גם בשבת.

כב ודע שיש מרבותינו שאמרו דמה שאנו צריכים לצד היתר זהו באומר: ׳לכרך פלוני אני הולך למחר, ב(ו)א ע(י)מי׳, דאם לא כן פשיטא, דמאי קאמר (מג״א סקי״א בשם הרמב״ן והרשב״א), כלומר דאין תועלת באמירה זו, ואין זה ׳ממצא חפצך׳ והוי כשארי מילי דכדי. ולפי זה יכול גם לומר: ׳אני ארכוב למחר, אני אעשה מלאכה למחר׳ (שם) כיון שאין לו תעלת בזה. וכן מבואר מלשון הרמב״ם ריש פרק כ״ד שכתב: ״׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהם, כגון שידבר עם שותפו מה יקנה למחר וכו׳״ עכ״ל. ואף על גב דאחר כך כתב: ״וכן אומר אדם לחבירו: ׳לכרך פלוני אני הולך למחר׳, שאם יש שם בורגנין וכו׳״ ע״ש, ולא כתב: ׳שיאמר לו ב(ו)א ע(י)מי׳, זהו מפני שלשון הש״ס כן הוא, והכוונה לומר לו ב(ו)א ע(י)מי.

כג ואמנם יש חולקים בזה, וזהו דעת רבינו הרמ״א סעיף ח׳ שכתב: ״וכן לא יאמר אעשה דבר פלוני למחר״ עכ״ל, וגם רבינו הב״י שם שכתב: ״יכול לומר לחבירו: ׳לכרך פלוני אני הולך למחר׳, וכן מותר לומר לו: ׳לך עמי לכרך פלוני למחר׳, כיון שהיום יכול לילך על ידי בורגנין״ עכ״ל, ומשמע להדיא דהטעם גם ארישא קאי, שאינו אומר: ׳לך ע(י)מי׳. וכן מבואר מדברי רבותינו בעלי התוספות שם, שהקשו על זה וזה לשונם: ״תימה מאי איריא הוא, אפילו לחבירו נמי יכול לומר: ׳לך לי לכרך פלוני למחר וכו׳״ ע״ש. ואי סלקא דעתך דגם כוונת הגמרא כן הוא מאי קמקשי, אלא וודאי דסבירא ליה דגם בלא ׳לך ע(י)מי׳ הוה אסור, אי לאו טעמא דבורגנין. וכן מבואר מהטור שכתב כלשון זה ע״ש, וגם הטור והש״ע לא הביאו שום מחלוקת בזה, ובספרו הגדול מוכח להדיא דאין כאן מחלוקת ע״ש. ואני אומר דבאמת אין כאן מחלוקת, כמו שנבאר בס״ד.

כד דהנה בזה הכל מודים דאם לא לאיזה תועלת - לא שייך בזה ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳, וכי מי שילך וידבר לעצמו: ׳אעשה עסקים גדולים, אקנה בתים׳ וכיוצא בזה האם זה הוא ׳ממצא חפציך׳, ואין זה רק דברים בט[י]לים ודברים של מה בכך. ולכן דקדקו חז״ל לומר: מותר לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, ולמה אמרו ׳לחבירו׳, אלא דכשאומר לעצמו הוה מילי דכדי, אך באומר לחבירו ודאי יש בזה ממשות ועליו לידע זאת, דבכהני גווני שפיר הוי ׳ממצא חפצך׳, וזהו כוונת כל הפוסקים. והרמב״ן והרשב״א פירשו הדבר שאומר לו: ׳ב(ו)א ע(י)מי׳, כלומר דהוה כאומר לו: ׳ב(ו)א

ע(י)מי׳. והעיקר תלוי בהכוונה, אם כוונתו לשיחה בטילה בעלמא - הוה כדברים של מה בכך, ואם אומר לחבירו למען ידע חבירו מזה - אסור אם אין היתר בשבת עצמו. (וזהו כוונת הטור והש״ע שכתבו הלשון שהבאנו, והכי פירושו: שאומר לחבירו: ׳אני הולך למען תדע מזה׳, וכן אם פירש לו מפורש ׳לך ע(י)מי׳ ודו״ק) (והמג״א סקי״א תפס בזה מחלוקת ולעניות דעתי כמ״ש)

כה אבל בדבר שאין בו צד היתר לעשותו היום, אפילו אם אין בזה אלא איסור דרבנן, כגון שיש לו חוץ לתחום פירות מוקצים, כיון שאי אפשר לו להביאם היום - אסור לומר לחבירו להביאם למחר, ואפילו אם הם בתוך התחום – אסור, כיון דהם מוקצים (שם סקי״ב וט״ז סק״ח). וכן אסור לו להחשיך בסוף התחום כדי שימהר בלילה לילך שם להביאם, ובזה מותר בתוך התחום, וטעמו של דבר בארנו בסימן הקודם סעיף ג׳ ע״ש. אבל יכול להחשיך בסוף התחום כדי למהר לילך שם לשומרן, שהרי גם היום יש להם היתר בשמירה א(י)לו היו בתוך התחום. ואם לא כיון להחשיך אלא לשמרם - יכול גם אחר כך להביאם, והטעם בארנו שם. וכן אסור לומר: ׳אעשה דבר פלוני למחר׳ והדבר אסור לעשותו בשבת, אם כיון לאיזה תועלת באמירתו כמ״ש בסעיף הקודם. ומותר להחשיך בתוך התחום לתלוש פירות ועשבים מגינתו וחורבתו כשאין הדבר ניכר להדיא, דא(י)לו ניכר הדבר אסור גם בתוך התחום, כמ״ש בסימן הקודם. וזהו הטעם מה שאסרו בסוף התחום, משום דסוף התחום ניכר לכל, כמ״ש שם. ומותר לומר לחבירו: ׳שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי׳, והכל מטעם שנתבאר שיש היתר א(י)לו היו בתוך התחום. (עיין מג״א סקי״ג מה שהקשה מעירובין ומתוספות שם, וכתב דסוף התחום אסור גם בלא טעם דמינכרא ע״ש, וכבר השגנו שם על דבריו בסק״ג ע״ש ודו״ק)

כו שנו חכמים במשנה ריש פרק כ״ג: ״שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן, ובלבד שלא יאמר לו הלויני. ואם אינו מאמינו, מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר שבת״. ומפרש בגמרא דהחילוק בין לשון שאלה ללשון הלואה, דהלואה אתי למיכתב והשאילני לא אתי למיכתב. ופירש רש״י משום דהלואה הוי לזמן מרובה, דקיימא לן: ׳סתם הלואה שלשים יום׳, ויבא לכתוב על פנקסו: ׳כך וכך הלויתי׳ כדי שלא ישכח, אבל שאלה חוזרות לאלתר, ולא אתי למיכתב. והתוספות פירשו משום דלשון הלואה אינה חוזרת בעין ואתי למיכתב, ושאלה חוזרת בעין ולא אתי למיכתב. ואף על גב דכדי יין ושמן אינם חוזרות בעין, מכל מקום מתוך שמזכיר לשון שאלה יזכור ולא יבא לכתיבה.

כז ובלשון לעז, שאין חילוק בין לשון הלואה ללשון שאלה, צריך שיאמר: ׳תן לי להיכר׳, ויכול גם לסיים ׳ואחזיר ואתן לך׳ (ט״ז סק״ט), דאם לא כן הא הוה לשון מתנה ולא יתרצה לזה, ולכן מגלה לו שיחזור ויתן לו, ואינו אומר לו כן אלא בשביל היכר. ועכשיו אין נזהרין בזה, משום דאצל[י]נו אין הרגילות להכתב בפנקס רק הלואת מעות, ולא הלואת כלים ואוכלין ומשקין, וגם אצל[י]נו נוהגין לתבוע לאלתר גם הלואה (מג״א סקי״ד). וזה שהתירה המשנה להניח משכון - דוקא בדבר שהוא צורך שבת, אבל בדבר שאין צורך שבת - לא התירו ליתן משכון, דזהו גם כן כעין קצת קנין. וכשיתן משכון לא יאמר לו: ׳הילך משכון׳, דזהו כעובדא דחול, אלא יניח המשכון אצלו בלא אומר ודברים. וכשם שאין לוין בשבת דבר שאינו צורך שבת, כך אין פורעין בשבת דבר שאינו צורך שבת, דזה גם כן דומה קצת למקח וממכר. אלא דלצורך שבת – מותר, דמוכחא מילתא דלכבוד שבת הוא. וכן לפרוע דבר שצורך שבת, כגון שלוה ממנו יין ושמן באמצע השבוע - יכול לפרוע לו יין אחר ושמן אחר בשבת, אם המשאיל צריך לזה (נראה לי). (ויש שכתבו באיסור פרעון מטעם שמא ימחוק, ותמיהני דהא הרמ״א בסעיף י״א אוסר כל פרעון אפילו בלשון שאלה, וזה שכתב: ׳כשם שאין לוין וכו׳ - לאו דוקא, כדמוכח מדברי הריב״ש שהביא המג״א סקט״ו לענין פדיון הבן, דשם לא שייך כתיבה ע״ש ודו״ק)

כח כבר נתבאר שלא הותר שום שבות בשבת מפני ההפסד, ולכן סחורה הנפסדת בשבת על ידי גשמים או דבר אחר, או אתי בידקא דמיא ומפסיד ממונו או שנתרועעה חבית של יין ותלך לאיבוד - אסור לומר לאינו יהודי: ׳לך והציל ממוני׳, אלא בזה התירו לקרות לאינו יהודי ולהראות לו, אף על פי שיודע בודאי שיציל לו. וכן יכול לומר: ׳כל המציל אינו מפסיד׳, וממילא יבואו להציל כדי להרויח, כמו שהתירו לומר בדליקה: ׳כל המכבה אינו מפסיד׳. ואף שיש מי שאומר דרק בדליקה התירו לומר כן ולא בהפסד אחר - מכל מקום המיקל לא הפסיד (לבוש ומג״א סקכ״ז).

כט ודע דזה שאסור להישראל לומר להאינו יהודי: ׳לך והצ[י]ל׳, זה כשיהיה מוכרח האינו יהודי להציל על ידי מלאכה דאורייתא. אבל אי ליכא מלאכה דאורייתא אלא שבות דרבנן - מותר לומר לו בפירוש: ׳לך והצ[י]ל ואשלם לך׳, שהרי כבר נתבאר בסעיף י״ז דשבות דשבות במקום הפסד לא גזרו רבנן, וכל שכן כשההפסד גדול. ולא אסרו רק אמירה לעכו״ם בדבר שהוא צריך להתצלה לעשות אב מלאכה או תולדה. ולפי זה עליו לדעת או לשאול מהמורה מהו איסור דאורייתא ומהו איסור דרבנן, ובדבר שאין בו שבות כלל אלא קצת טירחא - יכול להציל גם בעצמו, וזה יתבאר בסימן של״ה ובסימן של״ח בס״ד. ועיקר הדבר שבהצלת הפסד בשבת לא יעשה האדם מעצמו אלא בשאלת חכם מרא דאתרא, והוא יורנו בדרך זו ילך על פי דין תורתנו הקדושה.

ל כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין ח׳: ״ישראל שאמר לאינו יהודי לעשות לו מלאכה זו בשבת, אף על פי שעבר ומכין אותו מכת מרדות - מותר לו ליהנות באותה מלאכה בערב אחר שימתין בכדי שתעשה. ולא אסרו בכל מקום שימתין בכדי שיעשו אלא מפני דבר זה, שאם תאמר יהא מותר מיד, שמא יאמר לו לאינו יהודי לעשות לו, ויצא הדבר מוכן מיד. וכיון שאסרו עד שימתין בכדי שיעשו - לא יאמר לו לעשות לו, שהרי אינו משתכר כלום מפני שהוא מתעכב לערב בכדי שיעשה דבר זה שנעשה בשבת״ עכ״ל. ואף על גב דבעשה מלאכה בעצמו בשבת פסק שם בדין כ״ג: דאם עשה במזיד - אסור לו לעולם ע״ש, זהו מפני שעשה איסור דאורייתא. ולפי זה נראה דאם עשה בעצמו איסור דרבנן - מותר לו ליהנות במוצאי שבת בכדי שיעשה, כמו באמירה לאינו יהודי באיסור דאורייתא. ואם אמר לאינו יהודי לעשות לו מלאכה דרבנן - אפשר דאין צריך להמתין בכדי שיעשה. וכן אם אמר לו בשוגג שיעשה איסור דאורייתא - גם כן כן. ויש מן הפוסקים דסבירא ליה דבמזיד באיסור דאורייתא אסור לו לעולם כבמלאכת עצמו (ב״י בשם ריי״ו), אבל רבינו הב״י בסעיף כ׳ סתם כהרמב״ם ע״ש. וזהו בדבר שאינו של פרהסיא, דדבר הנעשה בפרהסיא - אסור לעולם, כמ״ש בסימן שכ״ה, (מג״א סקכ״ח) וכן נתבאר בסימן רמ״ד.

לא עוד כתב שם בדין כ״א: ״אינו יהודי שנכנס לבית ישראל והכניס שם חפ[י]ציו – מותר, ואפילו אמר לו: ׳הניחם בזוית זו׳ - הרי זה מותר עכ״ל. ואינו מובן, ומה חידוש יש בזה, הרי אין כאן שום איסור כיון דהחפ[י]צים הם של אינו יהודי ומפקידם אצלו ולמה לא יאמר לו: ׳הניחם בזוית זו׳, גם מקור הדין נעלם ממני (ועיין מ״מ ונראה שגם כן תמה בזה). ונראה לפי עניות דעתי דהכי קאמר: דאפילו אם החפ[י]צים ישארו של הישראל, כגון שמכבר דיברו ביניהם שהישראל רוצה בחפ[י]צים אלו ועתה הביאן, ואינם לעת עתה של הישראל אלא אחר שבת יקנה ממנו - גם כן מותר. וזהו ממש כהדין שכתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה וזה לשונו: ״אינם יהודים המביאים תבואה בשבת להישראל שחייבים לו, והישראל נותן לו מפת[י]חו לאוצרו, והאינו יהודי נותנם לשם ומודדים ומונים - יש מי שמתיר משום דהאינו יהודי במלאכת עצמו הוא עוסק ואינו של ישראל עד אחר המדידה, ויחשוב ע(י)מו אחר כך״ עכ״ל, וזהו ממש כדינו של הרמב״ם כפי מה שבארנו דבריו. אבל אם הביאו סחורתו של הישראל - פשיטא שאסור לקבל מהם בשבת, ואם הם אינם רוצים להמתין עד מוצאי שבת ואם יוליכום למקום אחר יגיע נזק להישראל, נראה לענ״ד דרשאי לומר להם: ׳עשו מה שתרצו, אני אין ביכולתי לקבלן בשבת׳, וממילא שמעצמם יפרוקו הסחורה בחצירו, והוא לא ידבר עמהם עד מוצאי שבת. דאף על גב דבביתו ובחצירו של ישראל אסור, כמ״ש בסימן רנ״ב, מכל מקום מה יוכל לעשות כשבאו מעצמם (ועיין מג״א סקל״ב).

לב עוד כתב שם רבינו הרמ״א: ״אינם יהודים העושים גבינות בשבת והישראל רואה יקנה אותם ממנו, דמכל מקום האינו יהודי אדעתא דנפשיה קעביד, ואף על פי שהישראל עומד בעדר ח(ו)דש או ח(ו)דשים ואדעתא למכרה לישראל קעביד - שרי״ עכ״ל. כלומר דהאינו יהודי עושה גבינות מבהמותיו ורצונו שהישראלים יקחו ממנו, ושוכר ישראל שיעמוד בעת החליבה ועשיית הגבינות, וכיון שהגבינות עדיין אינם של ישראל - אין איסור מה שעושה אותם בשבת, ואף על פי שסוף סוף יבואו לידי ישראל - מכל מקום עתה אינם של ישראל. והישראל יכול לעמוד בעת עשייתם מצד הכשרות, ואפילו יקבלם הישראל בחובו – מותר, כיון שהם כעת של האינו יהודי (עיין מג״א סקל״ג, ומ״ש הרמ״א מקודם דאסור לרמוז וכו׳, בארנו כוונתו בסעיף י״ד).

לג וכתב רבינו הב״י בסעיף כ״א: ״אסור לומר לאינו יהודי בשבת הילך בשר זה ובשל אותו לצורכך, ואפילו אין מזונותן עליו. אבל מותר לומר לו לעשות מלאכה לעצמ״ו עכ״ל. כלומר דזה דקיימא לן: ׳אמירה לאינו יהודי – שבות׳, זהו במלאכות שלנו. אבל שלו - מותר לומר לו: ׳בשל לך ואפה לך׳, דלאו כלום הוא. ומכל מקום אם הוא נותן לו הבשר – אסור, משום דבשר של ישראל נתבשל בשבת, וכן כל כיוצא בזה. ודע דכמה פעמים נאמר בגמרא דכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות לצורך מצוה, לפיכך מותר לומר לאינו יהודי בין השמשות ״הדלק לי את הנר׳ או שאר מלאכה. וכן יכול בעצמו לעשות שבות בין השמשות במקום מצוה, ולכן יכול לקרא שם על מעשר בין השמשות. אבל להפריש, הא תנן: ״אין מעשרין את הודאי״. ויש אומרים דאם היה טרוד כל היום – מותר, וצ״ע בדין זה (ועיין מג״א סק״ל וא״ר סקמ״ח) ועוד יתבאר בזה בסימן שמ״ב ואם גם במוצאי שבת לא גזרו בין השמשות גם כן יתבאר שם בס״ד.

סימן שח

א בטעמי המוקצה כתב הרמב״ם סוף פרק כ״ד וזה לשונו: ״אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו: ומה אם הזהירו נביאים וצ(י)וו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר ׳ודבר דבר׳, ק״ו שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו, ויבא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית ויבא להצניע אבנים וכיוצא בהן,

שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה: ׳למען ינוח׳. ועוד, כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי מלאכות אלא בטילין כל ימיהם, כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתין ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים - נמצא שלא שבת שביתה הניכרת. לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השוה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם" עכ"ל.

ב והקשה עליו הראב"ד שהרי בגמרא (קכ"ד:) מפורש דטלטול מוקצה נאסרה מפני איסור הוצאה, דטלטול צורך הוצאה הוא, שאי אפשר להוציא בלי טלטול, ואם יזלזלו בטלטול יזלזלו בהוצאה (שם ברש"י). ועוד דתניא שם (קכ"ג:): "בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת... התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו עד שאמרו: כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה". ועוד אמרו שם: "בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, דבראשונה... מפני שזלזלו בשבתות דכתיב: "בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גיתות וגו'" ע"ש, ואיך חידש הרמב"ם טעמים מעצמו.

ג ונראה לי מדברי הרמב"ם צודקים ומוכרחים, דאי סלקא דעתך דתחי(י)לת גזירת מוקצות התחילו בימי נחמיה, איך התירו וחזרו והתירו, הא אין בית דין יכול לבטל דברי הקודמים עד שיהיו גדולים בחכמה ומנין מהראשונים, ולא מסתבר שהאחרונים היו גדולים מהראשונים, וגם לא מסתבר שבימי נחמיה עצמו התירו וחזרו והתירו. ועוד הא בימי נחמיה היו הנביאים חגי זכריה ומלאכי, וכשהם אסרו מי יעיז אחר כך להתיר מה שאסרו הם, וגם עזרא היה עמהם, ועוד מי הכריחם להתיר מה שאסרו. אלא ודאי ענין אחר הוא, וכך הוא הצעת הדברים:

ד דהנה כבר בארנו בריש סימן רמ"ג דשבותי שבת אינן דומות לכל איסורי דרבנן, והם כמדאורייתא, ודבר זה ביאר לנו הרמב"ם בריש פרק כ"א שכתב: "נאמר בתורה ׳תשבות׳, אפילו דברים שאינם מלאכה - חייב לשבות מהם, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות", ופירש המגיד משנה שהתורה מסרה לחכמים ע"ש. ובמכילתא ובתורת כהנים ובספרי כמה פעמים נאמרה: ׳שבתון שבות׳, ולעיל הסברנו הדבר בשם הרמב"ן ז"ל דאי אפשר להיות כלל באופן אחר, דאם לא כן אין כאן שבת, ושהנביאים הזהירו על השבותים וקראו לה חילול שבת ע"ש. ובשעת מתן תורה צ(י)וה לנו משה רבינו לכל שבותי שבת על פי ד׳, והתורה כללה בלשון ׳תשבות׳, דבלא השבותים אין כאן שביתה כלל. וכל דברי הרמב"ם בפרקים אלו נמשכים אחרי הקדמת דבריו שבריש פרק כ"א. אלא שכך צוה לנו הקב"ה, שאין אלו השבותים נכנסין במנין המלאכות ואין חייבין עליהן סקילה וחטאת, אבל הקב"ה חייב אותנו לשמור כל השבותים כאשר הם א(י)תנו היום.

ה ולפי זה גם איסורי מוקצות היו מאז שניתנה תורה, והיה דינם אז כאחר שחזרו והתירו וחזרו והתירו, וכדמפרש בגמרא שם: שהתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו ולא מחמה לצל, ודבר שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל כמו שבידינו היום, כמו שיתבאר בס"ד בסימנים אלו. אך בימי נחמיה בן חכליה שהיו פרוצים בחילול שבתות מהזמן שהיו בבבל, עמד הוא ועזרא וחגי זכריה ומלאכי ואנשי כנסת הגדולה וגזרו על דורם עוד חומרות, ולא התירו רק ג׳ כלים. ולא היתה גזירות קבועות לדורות, וכן כתבו מפורש רבותינו בעלי התוספות בבבא קמא (צ"ד: ד"ה ׳בימי׳), שלא גזרו זה רק על דור זה. ולכן אחר כך כשראו שחזרו להזהר בשבת - התירו וחזרו והתירו עד שנשאר כפי הדינים הקודמים וכפי ההלכה אצל[י]נו. וזהו שביאר הרמב"ם ז"ל על טעמי המוקצה הקודמים, והסביר בגודל תבונתו דאם אין מוקצה אין שביתה ובטלה מנוחת השבת, וזה כלול הכל בתשבות האמורה בתורה וכמ"ש בריש פרק כ"א, ופשיטא שגם להוצאה הוא גדר גדול כמבואר בגמרא.

ו ודבר ידוע שבכל מסכת שבת נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה ונולד, דרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר, ואיפסקא הלכתא כרבי שמעון. ולדעת הרי"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים גם בנולד קיימא לן כרבי שמעון, ולכן לא הזכיר הרמב"ם איסור נולד כלל בשבת. וכן כתב הטור בסימן תצ"ה וזה לשונו: "ויום טוב החמירו בו יותר מבשבת במוקצה... אלא שרבינו תם היה מחלק לומר שאין הלכה כרבי שמעון אלא במוקצה, אבל בנולד הלכה כרבי יהודה" עכ"ל. וכל רבותינו אין סוברין כן, ולכן תראה שהטור וש"ע בסימנים אלו, מן סימן זה עד סימן שי"ג, שמדברים מענייני מוקצות לא הזכירו נולד כלל. ועוד תראה שבסימן ש"כ כתבו דיני סחיטת פירות, והאיסור מגזירה שמא יסחוט ע"ש, ולא הזכירו מטעם נולד. וכן בריש סימן שכ"ב שכתבו: "ביצה שנולדה בשבת - אסור מטעם גזירה דשבת אחר יום טוב ומטעם הכנה", כמ"ש שם, אבל מטעם נולד לא היה אסור, והיינו משום דקיימא לן כרבי שמעון, וכדאמרינן בשלהי שבת: דבכולי שבת - הלכתא כרבי שמעון. ומיהו בנולד גמור, והיינו דבר חדש שלא היה בעולם כל עיקר - מודה רבי שמעון דאסור (תוספות עירובין מ"ו. ד"ה ׳כל׳). וביצה חשבינן ישנה בעולם, והיינו שהיתה במעי התרנגולת ועכשיו יצאה לחוץ, וכן המשקין שהיו בלועים בפירות (כן נראה לעניות דעתי).

ז ואם תשאל כיון דקיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה, אם כן מהו זה דיני מוקצה שאסורים. והתשובה על זה: דודאי גם רבי שמעון מודה בהרבה מוקצות, כמו מוקצה דבעלי חיים דאמרינן (מ"ה:) דגם רבי שמעון מודה שבחייהן אסורין בטלטול. וכן מוקצה דגרוגרות וצמוקים שהניחן לייבש

ודחאן בידים - מודה (שם), וכן מוקצה דחסרון כיס מודה רבי שמעון (קנ״ז.). וכן דבר שמלאכתו לאיסור לטלטלו מחמה לצל בלי שום צורך - מודה רבי שמעון שאסור (תוספות ל״ו ד״ה ׳הא רבי שמעון׳), וכן דבר המסריח - אפילו רבי שמעון מודה שאסור לטלטל (רש״י מ״ו. ד״ה ׳אבל׳ ע״ש), וכן כל דבר שאין תורת כלי עליו כלל כמו צרורות ועפר וכל כיוצא באלו - מודה רבי שמעון (שם בגמרא דפריך: ׳אלא מעתה כל צרורות׳). כללו של דבר: כל דבר שאינו ראוי לשבת כלל, כמו בעלי חיים ומעות ונרות וכל מיני מתכ[י]ות שאינם כלים, וכן מה שיחוס עליהן לבלי להשתמש בהם רק בדברי איסור המיוחדים להם, כמו סכין של שחיטה ומסר הגדול וכיוצא בהם, וזה נקרא מוקצה מחמת חסרון כיס, וכן מוקצה דדחייה בידים - בכולהו מודה רבי שמעון.

ח אלא מהו זה המוקצות שנחלקו בו רבי יהודה ורבי שמעון והלכה כרבי שמעון: זהו בדבר שראוי לתשמיש עתה אלא שיש עליו מוקצה בפועל או בשם, כגון מוקצה מחמת מיאוס, כמו נר של חרס שהדליקו בו בחול דהוא מאוס, וכן מוקצה מחמת אוצר, וכן דבר שמלאכתו לאיסור לעשות בו מלאכת היתר. ואיפסקא הלכתא כרבי שמעון, דדבר שמלאכתו לאיסור - מותר לצורך גופו או צורך מקומו. ומה שאסור מחמה לצל - משום דאין להאדם צורך בזה, והוי כצרורות ועפר. אמנם יש היתר לזה אם ירצה להצילה מהפסד החמה - יראה להשתמש בה איזה דבר, כמו שיתבאר לפנינו בס״ד (והמג״א סק״ח הביא זה בשם הירושלמי ע״ש). וכן במוכן לאדם אי הוה מוכן לכלבים, כגון בהמה בריאה או עוף שמתו בשבת, דסבירא ליה לרבי יהודה דמוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים, דאקצי דעתיה מכלבים, ורבי שמעון סבירא ליה דמותר, והלכתא כרבי שמעון. ויש שני מוקצות דרבי שמעון מודה בהו: במוקצה מחמת מצוה, ובבסיס לדבר האסור, והיינו הנר בשעה שדולק, מפני שהכלי טפל להשלהבת בעודה בו (רש״י מ״ז. ד״ה ׳לדבר׳). וזהו שאמרו בגמרא (מ״ה.): ״אין לך מוקצה לרבי שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו.״ כלומר שיש בו שני מוקצות: מוקצה מחמת מצוה, דנר שבת הוה מצוה, ומוקצה מחמת איסורו, והיינו שנעשה בסיס להשלהבת שהיא מוקצה גמורה. ומזה למדנו כל מיני בסיס לדבר האסור, כמו שיתבארו בס״ד.

ט האמנם דבר אחד יש שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון והלכה כרבי יהודה, וביאר הבה״ג הטעם משום דגם רבי מאיר סבירא ליה כרבי יהודה, והוה ליה רבי שמעון יחיד במקום רבים. והיינו במוקצה דבין השמשות, כגון נר שדלק בין השמשות וכבה, דסבירא ליה לרבי יהודה: ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳, ורבי שמעון סבירא ליה דכשנסתלקה המוקצה - מותר, ובזה הלכה כרבי יהודה. וזה לשון הבה״ג בפרק ג׳ מהלכות שבת: ״והיכא דהוה עליה אפרוחין כל בין השמשות - אסור לטלטולי כולי יומא, מדאיתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא... ולית הלכתא כרבי שמעון בנר שהדליקו בה באותה שבת, הואיל ושוו רבי מאיר ורבי יהודה להדדי בכירה, והוה ליה יחיד במקום רבים״ עכ״ל, וכן כתב שם בפרק כ״ד דבכולי הלכה כרבי שמעון לבד מזה ע״ש. וזהו כללי דיני מוקצה, והפרטים יתבארו בסימן אלו בס״ד.

י כל מין כלי או כל מין כלי תשמיש, כמו כסאות ושולחנות ומטות וארגזים שמצניעים בהם חפ[י]צים, או קורות המיוחדות לישיבה, אפילו הן גדלות וכבדות הרבה, כיון שיש תורת כלי עליהן - מותרין בטלטול בשבת. ואמרינן בעירובין (ק״ב.): ׳ההוא שריתא דהוה בי רבי פדת׳, ו׳שריתא׳ היא קורה (רש״י), דהוו מדלי לה בי עשרה ושדו לה אדשא, שהיתה משא עשרה בני אדם, והתיר משום דהוה תורת כלי עליה, שראויה לישב עליה (שם). וההיא אסיתא דהוה בי מר שמואל דהוה מחזקת חצי כור - שרא מר שמואל למשדייה אדשא. אמר: תורת כלי עליה. (והך דשבת ל״ה. בחלתא, דחאו התוספות והרא״ש מהלכה שם, מפני הך דעירובין. ואף על גב דבעירובין שם חילקו בדבר, ולדבריהם שם כל שאין הרגילות לטלטלה בחול - אסור, ולפי זה הקאמאדי״ן והקאנאפע״ס שלנו והאלמער״ס אסורים בטלטול. אבל אין הלכה כן, דהרי״ף והרא״ש הביאו הך דעירובין בפרק כל הכלים, וכן הרמב״ם בפרק כ״ה דין ו׳ הביא זה, והך דשבת שם לא הביאו, והרא״ש דחאה מהלכה כמ״ש, וכן הטור והש״ע סעיף ב׳, ולכן העיקר כדברי התוספות בשבת שם)

יא וכל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, והיינו שחסים עליהם להשתמש בהם מלבד המלאכה המיוחדת להם, כגון סכין של שחיטה או של מילה ואיזמל של ספרין מגלחי שערות הראש וסכין של סופרים שמתקנין בהן קולמוסיהן, וכן כל בעל הבית שיש לו סכין קטן לת(י)קון הקולמס וכיוצא בהם - אסורים בטלטול, מפני שאין ראוים למלאכת היתר מחמת יקרותן. וזהו מוקצה מחמת חסרון כיס, שאפילו רבי שמעון מודה בזה כמ״ש. ואפילו לצורך גופו ומקומו, כלומר לצורך תשמיש היתר או בצריך למקומו - אסור לטלטלו, דלגמרי מקצה דעתא מיניה והוה כדחייה בידים. ולא עוד, אלא אפילו תחוב בנדן של שארי סכינים - אסור לטלטלו, ולא אמרינן דכיון שתחוב ביחד עם שארי סכינים לא קפיד עליה. ומיהו אין הנדן בסיס לו, דתיהוי בסיס לדבר האסור ויהא אסור בטלטול, שהרי הוא בסיס גם לשארי סכינים, והוה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ושרי. וכן הדין לקורנס של בשמים שמקפידין עליו שלא יתלכלך - הוה מוקצה כמחמת חסרון כיס, כיון שמקצה מדעתו מלהשתמש בו. אבל כשאינו מקפיד - מותר.

וכן הדין בכלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהן, ואם אינו מקפיד מותר. ומן הסתם אם דמיו יקרים מסתמא מקפיד, ואם אין דמיו יקרים - מותר, אלא אם כן נתנו לאוצר (מג״א סק״ג). ודבר פשוט דכל מין סחורה שבחנות - אסורים בטלטול, ולא מיבעיא סחורה כזו שאינה ראוי ללבישה ולשימוש, אלא אפילו ראוי לתשמיש - מסתמא קפדי עלייהו והוו מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור. אבל אוכלין ומשקין שבחנות - מותר ליטול ולאכול, דלית לן מוקצה מחמת אוצר באוכלין ומשקין, כמו שיתבאר בסימן של״ג בס״ד.

יב כתב הרמב״ם ריש פרק כ״ה: ״יש כלי שמלאכתו להיתר, והוא הכלי שמותר בו בשבת דבר הנעשה בו בחול, כגון כוס לשתות בו וקערה לאכול בה וסכין לחתוך בו בשר ופת וקורדום (קטן) לפצוע בו אגוזים וכיוצא בהן. ויש כלי שמלאכתו לאיסור, והוא הכלי שאסור לעשות בו בשבת דבר שנעשה בו, כגון מכתשת וריחים וכיוצא בהם, שאסור לכתוש ולטחון בשבת. וכל כלי שמלאכתו להיתר, בין היה של עץ או של חרס או של אבן או מתכות - מותר לטלטלו בשבת בין בשביל עצמו (זהו מחמה לצל שבגמרא) של כלי בין לצורך מקומו (של כלי), בין לצורך גופו (של אדם). וכל כלי שמלאכתו לאיסור, בין של עץ או של חרס ואבן ומתכת - מותר לטלטלו בשבת בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, אבל בשביל עצמו של כלי - אסור.״

יג ״כיצד: מטלטל הוא את הקערה של עץ לאכול בה או לישב במקומה או כדי שלא תיגנב, וזהו בשביל עצמה. וכן אם טלטל אותה מן החמה כדי שלא תתייבש ותשבר, או מן הגשמים כדי שלא תתפח ותפסד - הרי זה מטלטל בשביל עצמה ומותר, מפני שמלאכתה להיתר. וכן מטלטל הוא את הריחים או המכתשת לשבר עליה אגוזים או לעלות עליה למטה, וזהו לצורך גופו, או לישב במקומו. אבל אינה מטלטלה כדי שלא תשבר ולא כדי שלא תגנב וכן כל כיוצא בזה. וכל שאינו כלי כגון אבנים ומעות וקנים וקורות וכיוצא בהן - אסור לטלטלן״ עכ״ל.

יד איתא בירושלמי בפרק ד׳ (הלכה ב׳) וביצה (ריש פרק ה׳), דמצודות היו פרוסות בחמה ומתקלקלין מפני החום, והם מלאכתם לאיסור דאסור מחמה לצל. ושאלו לרב מה לעשות, ואמר להם שיחשבו עתה להניחן תחת ראשיהן, והוה לצורך גופו ומותר ע״ש. ולמדנו מזה שכל מלאכתו לאיסור שרוצה לטלטלו בשביל שלא יגנב או מחמה לצל, אם יכול למצא בהם דבר שמותר להשתמש בשבת - יחשוב לעשות כן ויעשה כן (מג״א סק״ח). ואף על גב דזהו הערמה, מכל מקום מותר בשביל הפסד. (והק״ע פירש שם שחישב מערב שבת והוה מלאכתו להיתר, ואינו כן כמ״ש המג״א, והפ״מ כיון יפה בפירושו ע״ש)

טו והנה במלאכתו להיתר נתבאר דמותר גם מחמה לצל וכדי שלא יגנב, וכתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ דשלא לצורך כלל - אסור לטלטלו, ורק כתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלן אף שלא לצורך כלל ע״ש. ואינו מובן, הא כיון שמטלטלן - וודאי יש לו איזה כונה בזה. וצריך לומר כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא, ואין לו שום כונה בטלטולו. אך אם יש לו תענוג במה שמטלטלו, נהי דבמלאכתו לאיסור לא נחשוב זה צורך הגוף, מכל מקום במלאכתו להיתר - ודאי דמותר. (ובעיקר דין זה יש חולקין כמ״ש המ״מ שם, ומה שכתב שנראה כן מהרמב״ם, לעניות דעתי אין ראיה, דנקיט לשון הש״ס כדרכו, והר״ן מסתפק בזה בפרק כל הכלים. ומ״ש המ״מ דלמה ליה לרבא לומר ׳מחמה לצל׳, לימא ׳שלא לצורך כלל׳, לא אבין, דאטו בשופטני עסקינן, וגם בחול כשאדם מטלטל דבר הוא לאיזה כונה. וגם הרשב״א בכירה בשמעתא דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל כמסתפק בזה ע״ש, אלא מי יבא להקל בדבר שהב״י פסק ואין מי שחולק עליו ודו״ק)

טז לענין מת יתבאר בסימן שי״א דאף על גב דאסור לטלטל המת, שאין לך מוקצה גדול מזה, מכל מקום התירו לטלטל אותו כשיש צורך בדבר, על ידי שיניחו עליו ככר או תינוק. ואמרו בגמרא (קמ״ב:) דלא התירו זה אלא במת בלבד, ומכל מקום יש מתירים לכל כלי שמלאכתו לאיסור לטלטלו, אפילו מחמה לצל או כדי שלא ישבר, על ידי ככר או תינוק. וזה שאמרו דלא התירו אלא למת - זהו במוקצה דומיא דמת, כגון צרורות ואבנים ועפר. אבל כלי, אף דמלאכתו לאיסור - מותר. ויש חולקים בזה, ועוד יתבאר בזה בסימן שי״א בס״ד.

יז תפילין, אף על פי שאין להניחם בשבת, מכל מקום אינם מוקצים ומותר לטלטלם לאיזה צורך שהוא, אפילו מחמה לצל, דלא הוה כמלאכתו לאיסור, שהרי אין איסור להניחם כשאינו מכוין לשם מצוה. והרי לכן נתבאר בסימן ש״א דהיוצא בתפילין בשבת אינו חייב, משום דזהו דרך מלבוש. ורק אינם ככתבי הקדש, דמותר לטלטלם שלא לצורך כלל כמ״ש בסעיף ט״ו, ותפילין אינו כן, אבל כל שיש איזה צורך – מותר. ויש אומרים דכיון שנתבאר בסימן ל״א על פי הזוהר שאסור להניחם בשבת ויום טוב - הוה ליה כדין כלי שמלאכתו לאיסור, דאינו מותר אלא לצורך גופו ומקומו (ט״ז סק״ג ומג״א סקי״א). ולפי זה אין היתר אלא לצורך מקומן, דלצורך גופו לא שייך בתפילין כמובן. ומכל מקום הסומך על דיעה ראשונה לא הפסיד, דאם לא כן נימא דהם מוקצים מחמת חסרון כיס, דהא ודאי קפיד עלייהו. אלא ודאי כיון דדמיין לכתבי הקודש - אין עליהם שם מוקצה כלל (ת״ש סקכ״א). ומגילת אסתר - גם כן אינה מוקצה, אף על פי שאין קוראין בה בשבת כשחל פורים, דמכל מקום הרי היא כתבי הקדש. ויש מי שאוסר (פר״ח), ונראה יותר להיתר (א״ר), ועוד יתבאר בזה בסימן תרפ״ח בס״ד. ולולב ואתרוג בשבת הוה מוקצה, משום דקפיד עלייהו כמ״ש בסימן תרנ״ח. ושופר לא שייך

קפיד עליה, ודינו כמלאכתו לאיסור, ומותר לצורך גופו או מקומו. ונייר חלק, אם אינו מצניעו לכתיבה ולא קפיד עליה - מותר בטלטול, דראוי לכסות בו כלי או לקנוח. ואם מצניעו לכתיבה - הרי קפיד עליו, ודינו כמוקצה מחמת חסרון כיס (מג״א סק״י), ואסור בטלטול. וכל שכן ניירות שכתובין עליו חשבונות, דאסור לטלטלן משום דקפיד עלייהו. אבל חשבונות שעברו או מכתבים שאין צורך בהם - הרי ראוים לכסות בו כלים או ענין אחר, ואינם מוקצים אלא אם כן השליכם לאשפה, דאז צריך יחוד מערב שבת כמו שיתבאר. וציצית כשאינם בבגד - הוי מוקצה.

יח ודע שיש כללים במוקצה, והיינו דכלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר - הוי כמלאכתו להיתר (שם סק״ט). וכן כשהתרנו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, אינו מחויב להניחו כשמסלקו ממקומו, אלא כיון שאוחזו בידו - מותר לו לטלטלו לאיזה מקום שירצה להניחו שם. ואפילו שכח שזהו מוקצה ונטלה בידו - מותר לו לטלטלה ולהניחה במקום שירצה. וכללא הוא, דאחר שהמוקצה בידו - ביכולתו להניחה במקום שירצה ואינה מחויב לזורקה מידו, דהאיסור הוא הנטילה בידיו. וכן מותר לטלטל מוקצה על ידי נפוח, וכן ברגליו להדחותו אל מקום אחר, וכן לאחר ידו, דכיון דהוי טלטול שלא כדרכה - לא מקרי טלטול (שם סק״ז). וכל מוקצה מותר בנגיעה בעלמא, דרק הטלטול אסור, ולכן אם על ידי נגיעה יתנדנד, כגון נר התלוי באויר - אסור ליגע בו, אבל כשאינו מנדנדו – מותר. ולכן מותר ליגע במנורות שבבית הכנסת העומדות על השלחן או דבוקים לכותל אפילו בעת שהנרות דולקות בו. וכן מותר ליגע בתנור חם שדולק בו אש, וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על המוקצה, ואפילו אם תתנדנד המוקצה קצת, דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, כמו שיתבאר בסימן ש״ט בס״ד, וכל אלו הלכות קבועות הן. (ורק במה שכתבנו דכשאוחז המוקצה בידו רשאי לטלטלה לאיזה מקום שירצה, יש מהגדולים שאמרו שאין זה רק בכלים שמלאכתן לאיסור, אבל במוקצה גמורה - מחויב להסירה תיכף מידו. וכן יש מי שאומר דדין זה אינו אלא בנטלה בהיתר, ולא כששכח ונטל המוקצה בידו)

יט כל הכלים שנשברו בשבת - מותר לטלטל שבריהם. ובלבד שיהו ראוין לשום מלאכה, אפילו שלא מעין מלאכתן הראשונה, כגון שברי עריבה לכסות בהן פי החבית, ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך, אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה - אסורים בטלטול. ודע, דבדין זה נחלקו רבי יהודה וחכמים במשנה דכל הכלים (קכ״ד:): דרבי יהודה אוסר עד שיעשו מעין מלאכתן הקודמת וחכמים מתירים, והלכה כחכמים. ומפרש בגמרא דפליגי בסברא זו: דרבי יהודה סבר נולד הוא כיון ש(ב)ערב שבת לא היתה ראויה למלאכה זו, ורבנן סברי מוכן הוא, כלומר דאין זה נולד כיון שראויה לאיזה מלאכה שהוא, ונולד לא מקרי רק ביום טוב לענין להסיק בשברי כלים, דלהסקה פשיטא שלא עמדו מערב שבת - זהו הנולד, אבל זה לא מקרי נולד. ונמצא דאפילו לשיטת ר״ת שהבאנו בסעיף ו׳ - גם כן מותר. וראיתי מי שמפרש דחכמים סבירא ליה דהוה נולד, אלא דלא סבירא ליה איסורא דנולד, ולפי זה לר״ת אסור בכהני גווני עד שתהא ראויה למלאכתה ראשונה (מג״א סקט״ו). ואינו כן, דחכמים סבירא ליה דלא הוי נולד (וכן מפורש מט״ז סק״ה וכן כתב הא״ר סקט״ו והע״ש סקכ״ו), רק אם אינו יהודי עשה כלי בשבת - דזהו ודאי מקרי נולד, ותלוי בפלוגתא. אך כבר כתבנו בסעיף ו׳ דרוב הפוסקים מתירים נולד בשבת, והלכה כרבים.

כ דבר פשוט הוא דאם השברים הם במקום דריסת רגל בני אדם ויוכלו להזיק, כמו שברי כלי זכוכית וכיוצא בזה, או שנשברו על השלחן ויוכלו להזיק להידים – דנוטלן, דבמקום נזק רבים לא גזרו רבנן (גמרא מ״ב.). מיהו טוב יותר לקבצן על ידי מטאטא שקורין בעזי״ם או מכנפים של עופות העשוים לטאטא, וזה מותר אפילו שלא במקום נזק ידוע, כגון שברי כלי חרס וכיוצא בזה, דזהו טלטול מן הצד לאיזה צורך, דמותר. ומה שדורסין על השברים ונשברים על ידי זה - אין איסור, דהוי דבר שאין מתכוין, וליכא איסור בשבירתן בכהני גווני אלא אם כן שוברן בידים (מג״א סקט״ז).

כא ודע דלפי מה שנתבאר אין חילוק בין נשברה כלי בשבת ובין נשברה בערב שבת, דגם בנשברה בערב שבת צריך שיהו ראוין לאיזה תשמיש, דאם לא כן הוה ליה כצרורות ועפר דהוי מוקצה. ואדרבא בדבר אחד קילא יותר בנשברה בשבת משנשברה בערב שבת, דבנשברה בערב שבת וזרק השברים לאשפה - הוי מוקצה אף שראוים לאיזה תשמיש, כיון דדחאם בידים ובטיל להו מתורת כלי. אבל כשנשברו בשבת - לא מהני מה שיזרקם בשבת לאשפה, דכיון דבין השמשות חל עלה שם כלי, לא יוכל בשבת לבטלה מתורת כלי (דרכי משה אות ד׳ וב״ח). וגם אין חילוק בין שנשברה כל הכלי ובין שנשבר שבר ממנה, דגם בכהני גווני אפילו בנשברה בשבת, אם רק ראויה לאיזה תשמיש – מותרת. ויש מי שרוצה לומר דבנשבר שבר ממנה בשבת בעינן דוקא שתהא ראויה למלאכה הראשונה, ואין חילוק בזה (ב״ח וזהו גם כוונת המג״א סקי״ז והט״ז סק״ו).

כב ולפי זה חתיכה מכלי חרס שנשברה או מכלי זכוכית, אף על פי שכל הכלי והיינו עיקר הכלי קיימת, אם חתיכה זו ראויה לאיזה תשמיש, כמו לכסות בו כלי וכיוצא בזה, בין שנשברה מערב שבת ובין שנשברה בשבת - אין בה מוקצה ומותרת בטלטול, ואפילו במקום שאין כלים מצוים שם לכסותם, דלא בעינן שיעשה בה מיד התשמיש הראוי, אלא כיון דראוי לתשמיש – מותרת, אלא אם כן נשברה מערב שבת וזרקה מבעוד יום לאשפה, דאז אסור לטלטלה כמו שכתבנו. ואפילו המשליכה היה עשיר דלא חשיבא ליה, מכל מקום גם העני דחשיבא ליה - אסור בה, דמוקצה לעשיר הוי מוקצה לעני

כשהבעלים הקצוהו, אלא אם כן לקחה העני מבעוד יום וייחדה לכיסוי, דאז מותרת גם לו גם להעשיר כיון דעתה אינה שלו, והעני הבעלים יחדה לתשמיש, כמו שיתבאר בסעיף ע״ה.

כג וזה שמועיל אם ראויה לכיסוי כלי - זהו בשבר הבא מכלי, דכיון שהיה עליה שם כלי מבעוד יום, לא יצאה בשבת מתורת כלי אלא אם כן אינה ראויה לכלום. אבל דבר שאין בו שייכות כלי, כגון צרורות ואבנים, או כלים הנשברים קודם שבת ונזרקו קודם שבת לאשפה ולא הגביהן עני קודם השבת, דאז בשבת דינם גם כן כצרורות ואבנים ואפילו אם ראוים לכיסוי כלים - אסור לטלטלן בשבת אפילו רוצה לכסות בה כלי, אלא אם כן ייחדן מבעוד יום לזה. וזהו כלל גדול במוקצה, דכל דבר שאין תורת כלי עליו מבעוד יום - הוי מוקצה גמורה דאסורה בטלטול אפילו לצורך גופו או מקומו. ופתילה מקרי כלי, ושיורי פתילה מקרי צרורות. ואם הפתילה ראויה לאיזה תשמיש - מותר לטלטלה לצורך גופה או מקומה, אבל נר של חלב או של שעוה דאינן ראוים לשום מלאכת היתר בעולם - אסורים אפילו לצורך מקומן, כיון דאין להן צורך גופן כלל, ממילא דהוויין כצרורות ואבנים, דלא כיש טועים בזה ואומרים דנר שלימה מותרת בטלטול (מג״א סקי״ח). וכן הנרות שלנו שמדליקין בהם נרות או שמנים, כמו לאייכטער״ס ולאמפי״ן, אף על פי שלא הדליקו בהן באותה שבת או אפילו לא הדליקו בהם עדיין כלל - הוויין מוקצה גמורה כצרורות ואבנים, כיון שאין ראוים לשום מלאכת היתר. ולא דמי לאלו שבזמן הגמרא, שהיו דולקין שמן בכלים גמורים, וראוי לזכור זאת ולא לטעות בזה, וכבר הזכרנו זה גם לעיל סימן רע״ט סעיף א׳ ע״ש, וכן עצים הם מוקצה גמורה (ט״ז סק״ז).

כד הדלתות הם כלי תשמיש, שהרי משתמשים בו לפתוח ולנעול. אמנם דלתות הבית, אף על פי שהן כלים, מכל מקום כיון דמחוברים לקרקע הם - אין לך מוקצה גדולה מזו, וכשנתפרקו בין בחול בין בשבת - אסורים בטלטול, מפני שלא הוכנו לטלטל (רמב״ם שם הלכה ו׳). ופשוט הוא דאם נתפרקו בחול וייחדו אותן לתשמיש תלוש, כגון לאכול עליו או לישן עליו וכיוצא בזה – דמותר, אבל נתפרקו בשבת - אינו מועיל הייחוד, דמיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא. וכל שכן לפרקם בשבת מהברזילים שקורין קרוקע״ס, שיש בזה איסור סתירה. ולפי זה אפילו אם בכל יום דרכן בלילה לפרקן ולישן עליהם - בשבת אסור משום סתירת בנין, ואם רוצים בשבת לישן עליהם, יפרקם מבעוד יום וייחדן לתשמיש שינה. וכל שכן שאסור לנועלן בשבת משום איסור בנין, וכן גם החלונות אסור ליטול ולהחזיר, דמחוברין הם (מג״א סקכ״ב).

כה אבל דלתות מכלים, כגון של שידה תיבה ומגדל - יכולים ליטול מהם אבל אסור להחזירן, מטעם גזירה שמא יתקע בחזקה בסיכין ויתידות, והוה ליה גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש (רש״י ריש פרק כל הכלים). אבל משום בנין - אין כאן, דאין בנין וסתירה בכלים (וצ״ע על המג״א סקכ״א שכתב דלא כרש״י ע״ש). ולפיכך כל הכלים הניטלים בשבת, דלתותיהם שנתפרקו מהם בחול - מותרים בטלטול, וכן כשנתפרקו בשבת, מפני שתמיד שם כלי עליהן וראויין תמיד לתשמישם, דגם כשנתפרקו יכולין לכסות בהן את הכלים.

כו אבל של לול של תרנגולים, אף על פי שאינו בנין גמור, מכל מקום כיון דהוא מחובר לקרקע - אסורים בין ליטול ובין להחזיר, וכשנתפרקו אסורים בטלטול כדלתי הבית, דכיון דעל כל פנים הם מחוברים לקרקע - יש בהם בנין וסתירה, וממילא דהם מוקצים. וכן דלתות של אכסדראות ורפתי בקר ודלתי בורות, אף על פי שעשוים ברפיון וכן הדלתות תלוים ברפיון, מכל מקום כיון שהבניינים מחוברים בקרקע - יש להם דיני דלתות הבית.

כז וזהו הכל בדלתות התלוים בברזל או בחבלים, והמה כהבנין עצמו. אבל כיסוים בעלמא, כמו כיסויי בור ודות, אף על גב דשייכים להבנין, מכל מקום כיון שהוא כיסוי בעלמא, אם יש היכר שזהו כיסוי, כגון שיש להם בית אחיזה - דאז מותר לטלטלו, ובלא זה יש לחוש משום בנין כיון שמשמש לו. וכיסויי כלים שהכלים מחוברים בטיט לקרקע - אין צריך בית אחיזה, כיון שאינם בניינים ממש. ומכל מקום אסור לטלטלם עד שיתקנם ויעשה בהם מעשה ויכינם לכך מבעוד יום, או שישתמש בהם מבעוד יום, דכיון שקצת חיבור לקרקע יש להם, נהי דלא מצרכינן בית אחיזה - מכל מקום איזה היכר צריך. ואם החבית קבורה בקרקע לגמרי, כיסוי שלה צריך בית אחיזה, דזהו בור ודות. ואפילו כיסויי כלים שאין להם חיבור לקרקע כלל, יש מי שאומר דצריך איזה תקון, דאין זה תורת כלי כחרס הנשבר מכלי. אבל מדברי הטור וש״ע סעיף י׳ לא נראה כן (עיין מג״א סקכ״ג שכתב זה לדין פסוק, ולעניות דעתי כמ״ש). ודע, דנראה דבמקום שת(י)קון מועיל - מחשבה גם כן מועיל, כמו שיתבאר בחריות, וכן דעת אחד מהגדולים (ת״ש סקל״ו ומתורץ קושית הא״ר סקכ״ה).

כח מחט של יד, וזהו מחט קטנה שתופרין בה בגדים - מותר לטלטלה כדי ליטול בה את הקוץ, כדין כלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו, והוא הדין דלצורך מקומו מותר. ודוקא כשהיא שלימה, אבל אם ניטל חודה או החור שלה – אסור. ואף על גב דבניטל החור עדיין ראויה ליטול בה את הקוץ, אמנם פירשו בגמרא (קכ״ג.) שני טעמים בזה: האחת מפני שנתבטלה מכלי לענין טומאה - בטלה נמי לענין שבת, ועיקר הטעם, משום דכשניטל חודה או חור שלה אדם זורקה לבין השברים, ונמצא דבעצמו מבטלה מתורת כלי, ולכן לא דמי לשבר כלי שמותר לטלטלה כשראויה לתשמיש.

וחדשה שלא ניקבה עדיין - מותר לטלטלה, משום דזימנין דמימלך עלה ומשוי לה מנא כמות שהיא ליטול בה את הקוץ (גמרא שם). ודע דבכלים פרק י״ג שנינו שם: מחט שניטל חרירה או עוקצה – טהורה, אם התקינה למיתוח, למתוח הבגדים – טמאה. ואם כן גם לענין שבת כן הוא בניטל החור, אבל בניטל חודה הרי אינה ראויה לנטילת קוץ. (ועיין מג״א סקכ״ד, ועיין בטור וש״ע סעיף י״א שכתבו, ׳מחט שלימה וכו׳. ונראה לי שטעות הדפוס הוא, וכן צריך לומר: ׳מחט של יד׳, וכן הוא בגמרא ורמב״ם שם, מפני שיש מחט של סקאין, והיא גדולה ואינה ראויה לנטילת קוץ, ואסורה בטלטול ודו״ק)

כט בזמן הגמרא היו יושבין על מחצלאות, ולכן ש(י)ירי מחצלאות שבלו, אף על פי שאינן ראויות לישב עליהן - מכל מקום מותר לטלטלן, מפני שלא נפקע שם כלי מעליהם, מפני שראויות עדיין לכסות בהן איזה טינוף, ואפילו אין בהן ג׳ על ג׳, והם ככלי שמלאכתו להיתר ומותר אפילו מחמה לצל. ואם זרקן לאשפה מבעוד יום - אסור לטלטלן, כמו בכל שברי כלים שזרקן לאשפה. ויראה לי דעכשיו במדינות שלנו, שידוע שאין משתמשין במחצלאות לישיבה ולשכיבה ורובן לסחורה, גם המחצלאות עצמן - מוקצין הן כדבר שמלאכתו לאיסור, ואין מותרין אלא לצורך גופן ומקומן. וש(י)ירי מחצלאות בזמן הזה, אנו רואין דגם בסתמא הוה כזרקן לאשפה, ולכן נראה לעניות דעתי דאסורין לגמרי כצרורות ואבנים, אלא אם כן ייחדם מבעוד יום לאיזה תשמיש היתר. ואם ייחדן לתשמיש איסור - דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, דמותר לצורך גופו ומקומו ולא מחמה לצל (כן נראה לעניות דעתי ברור בדיני מחצלת וש(י)יריה).

ל מטלניות, והם ש(י)ירי בגדים שבלו, אם אין בכל אחת מהחתיכות ג׳ אצבעות על ג׳ אצבעות, שזהו השיעור האחרון לטומאה - אסור לטלטלן, מפני שאפילו לעניים אינן ראויות, ונתבטלו מתורת כלי. ואם יש בהם ג׳ על ג׳: אם הם של עני - מותרים בטלטול לו ולכל העניים, מפני שמשהים אותם לעשת טלאי בבגדיהם, והוה כש(י)ירי כלים שראוים לאיזה תשמיש, ומותרין לצורך גופן ומקומן. אבל עשירים - אסורים לטלטלן, אלא אם כן יש בכל אחד מהם ג׳ טפחים על ג׳ טפחים, דאז חשובין גם לעשירים. וממילא דשל עשירים בפחות מזה - הוה מוקצה אף לעניים, כיון שהבעל הבית הקצה אותם, ואם זרקום לאשפה - בכל ענין אסורים בטלטול. אבל בגד שלם או כלי של[י]מה שזרקן לאשפה - מותרים בטלטול, דבטלה דעתו אצל כל אדם. ודע, דהשכן נגרר אחר הבעל הבית בפרטים אלו (הגר״ז). ויש אומרים דכל הבגדים אף שלא נשתיירו בהם ג׳ על ג׳ - מותרים בטלטול, לפי שהם ראוים לכסות בהם דבר המאוס, ושיעורים אלו הם בטליתות של מצוה שבלו שאסורים בתשמיש בזוי. והעיקר כדיעה ראשונה, דכן משמעות סתם לשון הש״ס והפוסקים (שם) דמה שהן ראוין לתשמיש בזוי כזה - לא מקרי בזה תורת כלי. ואם ייחד מבעוד יום לאיזה תשמיש היתר - מותר בכל ענין, ופשוט הוא.

לא הדפוס של המנעל שקורין קאפו״ל - הוה מלאכתו לאיסור, ומותר לצורך גופו ומקומו. לפיכך מנעל בין חדש בין ישן שהדפוס נתון בתוכו ומהודק בו - מותר לשומטו, בין ששומט את הדפוס מתוך המנעל ובין ששומט המנעל מעל הדפוס, שהרי זהו צורך מקומו, והיינו שצריך לחללו של המנעל שהוא יושב בתוכו. וגם לצורך גופו מותר, כגון לכסות בו כלי וכיוצא בזה כדין כלי שמלאכתו לאיסור. ולכן להכניסו לצורך עצמו, כגון שגשמים יורדים עליו או שמונח בחמה - אסור לטלטלו, אלא אם כן בדעתו להשתמש בו איזה תשמיש של היתר, וכמ״ש בסעיף י״ד על פי הירושלמי ע״ש, וכן בכל מלאכתו לאיסור הדין כן.

לב והסנדלים שלנו, אף אותם שיש להם רצועות ונפסקו הרצועות - מותרים לטלטלן, מפני שהן ראוין לנועלם גם בלי הרצועות, ותורת כלי עליהן בכל ענין. ונראה לי דמנעלים וסנדלים שלנו, אפילו הם קרועים למעלה או למטה או מהצדדים, אם רק ראוים לנועלם איך שהוא - מותרים בטלטול. אמנם אם נקרע רוב המנעל באופן שאדם יתבייש לצאת בו - דינו כשברי כלים שאינם ראוים לתשמיש כלל, ודינם כצרורות ואבנים שהם מוקצים לגמרי, ואסורים אפילו לצורך גופן ומקומן (נראה לי). ובהם לא שייך ג׳ על ג׳, דזה אינו אלא בבגדים שהם רכים, וכן פוזמקאות ומכנסים וכל מיני מלבושים. אבל מנעלים וסנדלים שהם קשין, וגם לכסות פי כלי אינם ראויים מפני מאיסותן - ואסורים בטלטול. (ומה שהקשה המג״א בסקכ״א מסנדל המסומר שאומר שם לכסות פי הכלי ע״ש, אינה קושיא, דשם גם בחדש דליכא מאיסותא אסור, ומ״ש שראוי לתשמיש אחר, הלא קשים הם)

לג אמנם הסנדלים שהיו בימי חכמי הש״ס יש להם דין אחר, מפני שתמונה אחרת היתה להם, שבלא רצועות אי אפשר לנועלם, והיה להם שני רצועות תפורות לשני צדדיהם, אחת לצד חוץ ואחת לצד שבין הרגלים, וכורכים זו על זו והולכים בהם. ואם נפסקו שתי הרצועות - בטלה מתורת כלי, והוה כשברי כלים שאין ראוים לכלום. ואפילו נפסקה אחת מהם, אם נפסקה מה שבין הרגלים – מותר מפני שביכולת לתקנה ולנועלה, אבל אם נפסקה אותה שלצד חוץ - אסורה בטלטול, דאם יתקנו אותה יתראה לכל וגנאי הוא וילעגו עליו, ולכן בטלה מתורת כלי.

לד אבל איך אפשר לתקנה בשבת, כך אמרו חכמים: דאם נפסקה כשהוא מהלך בכרמלית - מותר לו ליטול גמי לח הראוי למאכל בהמה שמותר בטלטול, וכורכו על הסנדל וקושרו שלא יפול מרגלו. אבל חוט או משיחה - אסור לקשור ולכרוך, דחיישינן שמא ישא(י)רם שם לעולם, ונמצא שעשה קשר של קיימא. אבל הגמי יתירנה אחר השבת, שאין דרך לילך כן. ואף בגמי לח לא התירו אלא בכרמלית, שאי אפשר להצניע שם הסנדל שמא

יגנבוהו, ולטלטלו מכרמלית לחצר אסור. אבל כשנפסקה בחצר או במקום שמותר בטלטול ויכול להצניעו - גם בגמי אסור, אלא יצניענו. ונראה לי דאם אין לו סנדל אחר או מנעל אחר - מותר לקושרו בגמי, ורק ברשות הרבים אי אפשר לעשות כן אף אם הגמי בתוך ד׳ אמותיו, דחיישינן שמא יוציאנו חוץ לד׳ אמותיו, אבל בכרמלית דרבנן - לא חיישינן (נראה לי). ולענוב בעניבה - מותר גם בחוט ומשיחה.

לה חלוק שכבסו אותו ותלוהו לייבשו על ידי קנה, שנתנו הקנה בתוך החלוק ותלוהו בו בערב שבת, והקנה לא היה מיוחד לכך וגם עתה לא יחדוהו לזה, ונשאר במוקצותו כמקדם, דא(י)לו יחדוהו לכך הרי נעשה עליו תורת כלי, ועכשיו שלא יחדוהו כיצד נוטלין ממנו החלוק - ישמטו החלוק מן הקנה, דבכהני גווני אינו מטלטל הקנה. אבל אסור ליטול הקנה מהחלוק. ואינו דומה לדפוס של מנעל בסעיף ל״א, דהדפוס תורת כלי עליו אלא שמלאכתו לאיסור, ומותר לצורך מקומו, מה שאין כן הקנה הוא מוקצה גמורה שאינו כלי, ואסור גם לצורך מקומו. ולפיכך אם תחבו בו כלי, אפילו כלי שמלאכתו לאיסור - יכול ליטול הכלי מתוכו כמו בדפוס של מנעל.

לו כירה שנשמטה אחת מיריכותיה, דהיינו פטפוטין שלה העשוין כעין רגלים - אסור לטלטלה לצורך גופה ומקומה. ואף על גב דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לגופו ומקומו, ובזה שנשמטה אחת מיריכותיה לא נתבטל ממנה שם כלי, מכל מקום מטעם אחר אסור, גזירה שמא יתקע (גמרא קל״ח:), כלומר שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה בחוזק, ויתחייב משום בונה. ואף על גב דאין בנין בכלים, מכל מקום בנין גמור – אסור, כמ״ש בסימן שי״ג, ועוד דמדרבנן מיהו אסור. ואין זה כגזירה לגזירה, דבדבר הקרוב לעשות גזרינן, ועוד דיש בזה משום מכה בפטיש, דהוא גמר מלאכה.

לז ולפיכך ספסל ארוך שנשמט אחת מרגליו בשבת או אפילו קודם השבת, וכל שכן כשנשמטו שתי רגליו - אסור לטלטלו ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו, אלא אם כן ישב עליו כך פעם אחת קודם השבת בלי החזרת הרגל, שאז אין לחוש שמא ימלך להחזירה לתוקעה בשבת. אבל כשלא ישב - לא מהני. ואף על גב דלענין מוקצה מהני גם מחשבה, כמו שיתבאר בחריות של דקל, הכא דגזרינן שמא ימלך להחזירה - כל זמן שלא ישב חיישינן. ולהחזיר הרגל לתוכה בשבת - אסור אפילו ברפיון, גזירה שמא יתקענה בחוזק, אלא אם כן דרכה לעולם להיות רפויה, דאז מותר להחזירה כמ״ש בסימן שי״ג. וכל זה הוא כשנשמט, אבל אם נשבר רגל אחת או שתים, והיינו שנשאר מעט מהרגל בתוך הנקב, דאי אפשר להחזיר הרגל כמובן - מותר ליקח הספסל ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו, אפילו לא ישב עליו קודם השבת, דכאן אין לחוש שמא יחזירנה, כיון שראשה האחת נשאר בהנקב (ט״ז סקי״ד). ואפילו בשבת יכול לעשות כן, דלא נתבטל ממנו תורת כלי, ומותר בטלטול. וכן אם זה כמה ימים שנאבד הרגל ובהכרח לו לעשות רגל אחר - גם בנשמט יש להתיר (שם), דבכהני גווני אין לחוש שמא יתקע.

לח איתא בגמרא (קכ״ד:): דלבינים שנשאור מהבנין - מותרים בטלטול, משום דהנשארים הם לישב עליהם ונעשים ככלים, דאין דרך להקצות את הנשארים לבנין. ומכל מקום אם אספם וסידרן זה על זה - גלי אדעתיה שהקצן לבנין ואסורים בטלטול, שאין עליהם תורת כלים. ויראה לי דזה היה בימיהם, שהיה דרכן לישב עליהם, אבל עכשיו הם מוקצים גמורים בכל ענין, שאין מדרכינו כלל לישב עליהם, וגם הנשארים סתמן לבנין עומדים, או לעשיית תנורים שהם כבנין. וכן יראה לי להיפך במה שכתבו הטור והש״ע בסעיף י״ט וזה לשונם: ״סולם של עלייה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גג - אסור לטלטלו. אבל של שובך - מותר לנטותו ממקום למקום, אבל לא יוליכנו משובך לשובך, כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבא לצוד״ עכ״ל. והנה של שובך ליכא אצלינו כלל, וגם סולם של עלייה שאסור לטלטלו, אף על גב דוודאי הוא כלי ככל הכלים, ונהי שנאמר דקרוי מלאכתו לאיסור - מכל מקום הא מותר לצורך גופו ומקומו. וצריך לומר דכיון שהוא עשוי להטיח הגג - הוי כהבנין עצמו וכדלתות הבית (מג״א סקל״ח). ולפי זה סולמות שלנו שאינן עשוים להטיח הגג - הוויין כלים ומותר לטלטלן לצורך גופן ומקומן, וכמדומה שכן גם המנהג.

לט קוץ המונח ברשות הרבים, ויש לחוש שמא יזוקו בו רבים - מותר לטלטלו פחות פחות מד׳ אמות עד שיסלקנו לצדדי רשות הרבים, ועל ידי אינו יהודי מותר להכניסו גם לחצר. ואף על גב דיש בזה גם איסור מוקצה - מכל מקום במקום היזק רבים לא גזרו. ואם הקוץ הוא בכרמלית, וכברחובות שלנו שאין לנו רשות הרבים - מטלטלו כדרכו אפילו הרבה בעקירה אחת, דבמקום היזק רבים לא גזרו על שבות דרבנן, ואין למידין מקוץ לשארי דברים (עיין מג״א סקל״ז).

מ בדבר של מוקצה שרוצה להשתמש בה בשבת בדבר המותר, כמו אבנים או עצים לישיבה, יש פלוגתא בגמרא (נ.) איזה תקון צריך לזה: חד אמר דבעינן דוקא מעשה בפועל ממש, כמו ענפי עץ הנקראים חריות ורוצה להכינם לישיבה, יקשור הענפים מבעוד יום. וחד אמר דדי גם במחשבה, והיינו שיחשוב מבעוד יום לישב עליהם למחר. וחד אמר דגם זה אין צריך כשישב עליהם מבעוד יום, אף בלא מעשה ובלא מחשבה. ופסקו הרי״ף והרמב״ם בפרק כ״ה דין כ״א דדי בישיבה בלבד, וכן פסק הרב שמעון הזקן בתוספות שם, וכל שכן מחשבה דמהני, ורק דעת הרמב״ן דישיבה עדיפא ממחשבה, ומחשבה לא מהני (עיין ב״י). ודעת ר״ת בתוספות שם דבעינן דוקא מעשה, אבל לא כן דעת רוב הפוסקים, וגם רב האי גאון סבירא ליה דדי בישיבה

מעט מבעוד יום. וזהו גם דעת הרא״ש והר״ן שכתבו בטור וש״ע סעיף ב׳: חריות של דקל, כלומר ענפים שקצצן לשריפה - מוקצים הם ואסור לטלטלם. ישב עליהם מעט מבעוד יום - מותר לישב עליהם בשבת, וכל שכן אם חשב עליהם מבעוד יום לישב עליהם אפילו בחול, או שקשרן לישב עליהן עכ״ל. (זהו לשון הטור, והב״י הקדים קשירה למחשבה וזה לשונו: ״וכל שכן אם קשרן או חישב״ ע״ש, ואין נפקא מינה רק לשון הטור מתוקן יותר ודו״ק)

מא אלא שבדברי הרמב״ם שם יש מקום עיון בזה, וזה לשונו: ״נדבך של אבנים שחשב עליו מבעוד יום: אם למדום - מותר לישב עליהם למחר, ואם לאו – אסור. חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן מערב שבת לישיבה - מותר לטלטלן, וכן אם ישב עליהם מבעוד יום - מותר לטלטלן״ עכ״ל. וכיון דבחריות פסק ככל הפוסקים דדי במחשבה או אפילו בישיבה מבעוד יום, אם כן למה בנדבך פסק שצריכה מחשבה ומעשה. ותירץ המגיד משנה דחריות משום דאיכא דקיימי לישיבה ואיכא דקיימי לעצים, ולא נאסרו אלא מפני מחשבתו שגדרן לעצים, ולכן די במחשבה לישיבה שמוציא ממחשבתו הראשונה. אבל נדבך ליכא דקאי לישיבה, ומשום הכי צריך מעשה ע״ש. ועל פי זה כתב רבינו הב״י בסעיף כ״א: ״אבל נדבך של אבנים, אף על פי שחשב עליהם מבעוד יום - אסור לישב עליהם אלא אם כן למדום, פירוש: סידרם״ עכ״ל, ולפי זה בעצים שלנו צריך מעשה (מג״א סק״מ).

מב אבל מאד הדברים תמוהים, דלבד שזהו נגד דעת הרי״ף והרבה מן הפוסקים, איך אפשר לומר כן, דאם כן למה הצריך עוד בנדבך מחשבה להמעשה. ועוד הלא בחריות פסק דדי גם בישיבה בלבד, ולמה לא הזכיר זה בנדבך כלל. ובאמת לפי עניות דעתי אין כוונת הרמב״ם כלל לזה, וגם בנדבך די בישיבה קצת מבעוד יום, אלא שהדבר מובן דבעינן שיהא הדבר ראוי לישיבה, דאם אינו ראוי מה מועיל הישיבה ואפילו המחשבה כמובן. ונדבך של אבנים, אם המה מסודרים בגובה הרבה - הרי אין ראוים לישיבה, ובעל כורחו צריך לסדרם באופן שיהיו ראוים לישיבה. וזהו שאומר דבכאן לא מיבעיא דישיבה עליהם לא מהני, דאפילו מחשבה לא מהני כיון שאין ראוים עד שיסדרם, וממילא כיון שסידרם שוב אין צריך כלום. ולפי זה הרמב״ם הכי קאמר: דבדבר שאינו ראוי למה שרוצה - בהכרח לעשות איזה מעשה, אבל דבר הראוי כמו חריות - מהני מחשבה ואפילו ישיבה מבעוד יום. ולפי זה מה שכתב רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים דדין אבנים כדין חריות, וכן עיקר״ עכ״ל, וזהו דעת הרי״ף והמרדכי, ולעניות דעתי אין כאן מחלוקת כלל, דאם רק ראוים לישיבה - גם הרמב״ם מודה, וכשאינם ראוים - בהכרח לעשותם ראוים, וממילא דזו היא המעשה שלהם ואין צריך דבר אחר. ולדעתי היא משנה מפורשת בפרק כל הכלים (שבת קכ״ה.): ׳האבן שבקירויה: אם ממלאין בה ואינה נופלת - ממלאין בה, ואם לאו - אין ממלאין בה׳, ופירש רש״י: דלעת חלולה שממלאין בה מים, ומתוך שהיא קלה צפה ונותנין בה אבן להכבידה ע״ש. וקשה למאן דסבירא ליה דמחשבה מועלת, הא כאן ודאי חישב למלאות בה ולמה אין ממלאין בה כשאינו קשור. אלא ודאי משום דאם היא נופלת ממילא דאינה ראויה לשאיבה ולא מהני מחשבה, ובהכרח לעשות איזה מעשה שתהא ראויה לשאיבה.

מג ואין לשאול למה תנן (קמ״ב:): ״האבן שעל פי החבית - מטה על צדה ונופלת״, ואמרו בגמרא: ״לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור״, והרי״ף והרמב״ם פסקו כן, וכן פסקו הטור והש״ע בסימן ש״ט, דהא כיון שפסקו דדי בישב עליו מבעוד יום, אם כן הכי נמי תסגי בהנחה שהניח האבן מבעוד יום. אמנם כבר הקשה הר״ן ז״ל שם קושיא זו ותירץ: דדוקא בחריות מהני זה, משום דדרכן לישב עליהן, אבל אבן אין דרכו ליתן על פי החבית לסותמה - לא מהני הנחה דמבעוד יום ע״ש, וזהו כסברת המגיד משנה שהבאנו.

מד אמנם הרשב״א ז״ל פירשה באופן אחר (הביאו הר״ן בפרק ד׳), דהרשב״א לא סבירא ליה סברא זו, ואצלו הכל שוה כסברתינו. ששאלו ממנו: המייחד אבן לפצוע בה אגוזים אם מותר לטלטלו, והשיב דמותר, אך בעינן שייחדנה לעולם לתשמיש זה. אבל אם ייחדה רק לשבת זו - אינו מועיל וצריך מעשה, וזהו הטעם באבן שעל פי החבית, דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור משום דלא ייחדה לעולם ע״ש. הרי דהרשב״א לא סבירא ליה חילוק הר״ן והמ״מ דבעינן דבר שעומד לזה או דרכו בכך, והר״ן ז״ל שם גם כן דחה דבריו וסבירא ליה דגם לשבת אחד מהני יחוד, אלא התם משום דאין דרכו בכך כמ״ש. (ובזה אתי שפיר בדף קכ״ה: בפלוגתא דרבי אמי ורבי אסי ודאמר בגמרא: ׳ואזדו לטעמייהו׳, והתוספות שם תמהו בזה ע״ש, אך לפי דברי הרשב״א והר״ן שאני אבן בהנחה על פי חבית, ולכן בזה רבי אמי מחמיר והלכה כמותו ודו״ק)

מה ולעניות דעתי דעת הרמב״ם הוא דעת שלישית וכמ״ש, דאיהו אינו מחלק בין דבר לדבר כדעת הרשב״א וגם לא מצינו בדבריו דבעינן יחוד לעולם, ולדידיה הדבר תלוי דאם הדבר ראוי לתשמיש כמות שהוא - אז די במחשבה ואפילו בישיבה בעלמא סגי. ומאי דלא סגי באבן שעל פי החבית בהנחה, משום דזה מובן גם כן בחוש דלסתום חבית באבן צריך איזה תקון, ובלא זה אינו מתיישב יפה, ולכן סבירא ליה דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור כמו שפ(י)רשנו בנדבך של אבנים. (ומשום הכי מדמה הש״ס שם הך דאבן שעל פי החבית להך דנדבך, אך רבי אסי סובר דאבן קיל מנדבך, דנדבך בלי איזה תקון אינו ראוי כלל, אבל אבן על פי החבית - מונח איך שהוא, ורבי אמי סבירא ליה דדומין זה לזה. ולכן פסקו כרבי אמי, בזה משום דגם רב סבירא

ליה כן בפרק נוטל ע״ש. ואף על גב דמרב אין ראיה, דהולך לשיטתו בפרק במה טומנין (שבת נ׳.) דגם בחריות צריך מעשה, מיהו על כל פנים בהך דאבן על פי החבית - הוה ליה רבי אסי יחיד לגבייהו ודו״ק)

מו וזה לשון רבינו הב״י בסעיף כ״ב: ״אסור לכסות פי החבית באבן או בקעת או לסגור בהן את הדלת או להכות בהן בברזא, אף על פי שחשב עליה מבעוד יום – אסור, אלא אם כן ייחדה לכך לעולם, אבל ייחדה לשבת זו בלבד – לא. והני מילי בדבר שאין דרכה לייחדה לכך, כגון הני דאמרן, אבל בכל מידי דאורחיה בהכי, כגון לפצוע בה אגוזים - ביחוד לשבת אחת סגי. ויש מי שאומר דלא שנא, ויש שאומרים שצריך שיעשה בה שום מעשה של תקון מבעוד יום״ עכ״ל. והנה דיעה ראשונה היא דעת הר״ן, והשניה דעת הרשב״א דבכל דבר צריך יחוד לעולם, והשלישית הוא דעת המרדכי, דבאבן צריך איזה מעשה (עיין ב״י). ולפי מ״ש בדעת הרמב״ם תלוי: אם רק הדבר ראוי - מותר תשמיש קצת מבעוד יום, וכל שכן אם חישב עליה מבעוד יום. ונראה דכיון דמוקצה דרבנן - יש לסמוך על המיקל. ודעת רבינו הב״י נראה שתפס דעת הר״ן שהיא דיעה ראשונה לעיקר, ולעיל סימן רנ״ז בהטמנה משמע דלא בעינן יחוד לעולם, ובהטמנה לא שייך תקון בהאבנים (מג״א סקמ״ד). וכן דבר פשוט הוא דלישב על אבן כבד שאינו זז ממקומו כשיושבין עליו - אין צריך שום דבר, דמוקצה לא נאסרה בנגיעה רק בטלטול, ולכן ביכולת לישב על אבן או קורה גדולה אף על גב דמוקצים הם (שם סקמ״א). וכן לישב על עשבים – מותר, כיון שמחוברים לארץ, וכשמזיזן בישיבתו עליהם אין זה טלטול, שהרי הם מחוברים לארץ ואין כאן טלטול. ואפילו אם אולי על ידי ישיבתו עליהם יתלו]שו אחדים מהם - הוי דבר שאין מתכוין ואין זה פסיק רישא, וראיה לזה ממה שיתבאר בסימן של״ו דמותר לילך עליהם ע״ש.

מז מותר לחתוך ענף מן הדקל מבעוד יום ולייחדו לדבר המותר בשבת, כמו להניף על השלחן לגרש בו את הזבובים או להסיר הפרורים מעל השלחן, או לאיים על התינוק או לשחוק בו, ואז מותר לטלטלו בשבת. ונראה לי דאם מייחדו בשעה שחותכו - אז לכל הדיעות אין צריך יחוד עולם, שהרי יש כאן מעשה, וכן כשנוטל ענף מן המטאטא שקורין בעזי״ם. אמנם אם בעת מעשה לא חשב כלום - צריך אחר כך יחוד עולם, לדיעה המצרכת יחוד עולם כפי מה שנתבאר בסעיף הקודם, וכשמייחדו לדברים אלו נקראת כלי גמור. אבל בשבת - אסור לתולשו על ידי אינו יהודי (ט״ז סקי״ז), ואפילו תלשו מעצמו - אסור בטלטול, דמוקצה הוא, דבשבת לא מהני יחוד. ואפילו תלשו האינו יהודי מערב שבת, אם הישראל לא ידע מזה עד שבת - הוה מוקצה. ויש להסתפק אם מהני יחודו של האינו יהודי, וכן בכל דבר מוקצה אם יחודו מהני. ונראה דלא מהני, כיון דלהישראל הוה מוקצה בין השמשות מפני העדר ידיעתו מזה - אתקצאי לכולי יומא.

מח פשתן סרוק וצמר מנופץ שנותנין על המכה, אם חשב עליהם מבעוד יום לת(י)תם על המכה, או שנותנם על המכה שעה אחת מבעוד יום או שצבען בשמן, דגלי דעתיה דלמכה קיימא, או שכרכה במשיחה ליתנה על המכה בשבת, דבאלו יש מחשבה או מעשה או שימוש מבעוד יום - אם כן אין בזה משום מוקצה. ומשום רפואה נמי ליכא, שאינו אלא כמו מלבוש שלא יסרטו בגדיו בהמכה. ויש אומרים דלא סגי במחשבה לחוד, וצ״ע דלטלטלן לכולי עלמא סגי במחשבה. (עיין מג״א סקמ״ו שהקשה כן, ועיין ת״ש סקס״ט שמיישב דברי הב״י, ואין נפקא מינה לדינא דהעיקר כדיעה ראשונה, כדמוכח מהב״י סעיף כ״ד שכתבו בשם יש אומרים)

מט עורות יב[י]שים, בין של אומן בין של בעל הבית - מותר לטלטלן, דחזיין לישיבה. אבל לחין - אין ראוין לישיבה ואסורין בטלטול. ויש אומרים דעורות בהמה גסה בין לחין בין יבשין - מותרין בטלטול, אבל של דקה - אסורין, שאינן ראוין כל כך לישב עליהם, אלא אם כן חישב עליהם מבעוד יום לישב עליהם. ויראה לי דזהו בזמן הגמרא, שהיו יושבין על הארץ והיו רגילין לישב על עורות השטוחין על הארץ. אבל האידנא - כל מיני עורות מוקצין הן, דאנו אין רגילין כלל לישב על העורות, אלא אם כן יחדו מבעוד יום להצעה או לשכיבה, ודינם ככלים שמלאכתם לאיסור, דמותר לצורך גופו ומקומו ולא מחמה לצל, דודאי שם כלי על זה.

נ נסרים של בעל הבית - מותרים בטלטול, דלא קפדי עלייהו מלהשתמש בהם, ושל אומן - אסור, דקפיד עלייהו, ואינו מותר אלא אם כן חישב עליהם מבעוד יום ליתן עליהם פת לאורחים או תשמיש אחר. ונסרים של סוחרים וחנוונים - הוי גם כן כשל אומן, דכיון דנותנים עליהם סחורה וודאי קפדי. ומכל מקום נראה דדינם ככלי שמלאכתן לאיסור, דמותרין לצורך גופן ומקומן. (ובזמנינו לא שכיחי נסרים של בעל הבית, אבל של אומנים יש גם אצלינו)

נא עצמות שראוים לכלבים, אפילו נתפרקו מן הבשר בשבת - מותר להעבירן בידיו מעל השלחן, דאינן מוקצין כיון דראוין לכלבים. ואף על גב דמבעוד יום היו מוכנים לאדם ולא לכלבים - קיימא לן כרבי שמעון דסבירא ליה: ׳מוכן לאדם - הוי מוכן לכלבים׳. ואי משום נולד, הא קיימא לן דנולד מותר בשבת, כמ״ש בסעיף ו׳. ובאמת למאן דסבירא ליה נולד אסור - אסורים מלטלטל, אבל אנן קיימא לן דנולד מותר, כדעת רוב הפוסקים. וכן

קליפות הראויות למאכל בהמה, ואפילו נתקלפו בשבת, וכן פירורים שאין בהם כזית, דסתמייהו למאכל בהמה עומדים - ומותרים להעבירן מעל השלחן. אבל עצמות קשים שאינן ראוין לכלבים, וקליפין שאין ראוין למאכל בהמה כמו קליפי אגוזים ושק[י]דים וביצים וכיוצא בהם - אסור לטלטלן, אלא מנער את הטבלא כולה ומנערן לזוית או לחוץ. ואין הטבלא נעשית בסיס לדבר האסור, שזה לא אמרו אלא בהיתה המוקצה עליו בין השמשות ולא באמצע שבת, דאין מוקצה לחצי שבת, ועוד שהרי לא היה דעתו להניחן שם כל היום, ועוד דהוי בסיס לאיסור ולהיתר, שהרי גם פת היה על השלחן. ועוד, דאין זה מניח בכונה, שהרי אינו חושש היכן יפלו, ודינם כשכח דלא נעשה בסיס (עיין מג״א סק״נ). ואם רצה - זורקן בלשונו מאחוריו, כלומר שבעת אכילתו זורק הקליפין בלשונו, וטוב לאחוריו מלפניו, דלמה יטיל לפניו קליפין ולהמאיס את המקום ועיין בסעיף נ״ה.

נב ומכל מקום אין זה כגרף של ריעי דמותר לטלטל בידים, דאין זה מאוס כל כך. ואין לשאול דאם כן איך מותר לנער את הטבלא, הא הוה טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, ואסור כמ״ש בסימן שי״א, דיש לומר דזה עדיף מטלטול מן הצד. ועוד דכיון דמאיס קצת, נהי דאינו כגרף של ריעי ממש דשרי בטלטול להדיא, מכל מקום בטלטול בכהני גווני ודאי מותר. ואם יש פת על השלחן - מותר להגביה הטבלא כולה ולטלטלה עם הקליפים, מפני שהם בטלים אגב הפת. ולכן אף על גב דבסימן ש״ט יתבאר דבבסיס לאיסור ולהיתר לא התירו טלטול להדיא כשיכול לנער ע״ש, מכל מקום בכאן התירו מפני שהם בטלים להפת. אבל אם אין שם פת - לא התירו להניח אצלם ככר ולטלטל להדיא כמו במת, ויש אומרים דגם בכאן מותר, והעיקר כדיעה ראשונה (עיין מג״א סקנ״א). ואם היה צריך למקום השלחן, אפילו אין עליה פת אלא עצמות וקליפין שאין ראוים לכלבים ולבהמה - מותר להגביה את השלחן ולטלטלם, דכיון שהשלחן לא נעשה בסיס להם מטעמים שנתבארו, הרי הוא מטלטל דבר המותר, ודבר האסור נטלטל מאליו. ורק במקום שדי לו בניעור לא התירו לו לטלטל להדיא, ולא כשאי אפשר לו באופן אחר.

נג חבילי קש וחבילי עצים רכים הראוים לבהמה: אם הזמינם למאכל בהמה - מותר לטלטלן אפילו הם גדולים הרבה. אבל אם לא הזמינם - הרי הם מוקצה, משום דסתמייהו להסקה הן עומדין. ולכן במדינתינו שהקש אינו עומד להסקה אלא למאכל בהמה או לשכב עליו - מותר לטלטלו. ויש מקומות שעומדים לכסות בהם גגות, ואסורים בטלטול כאבנים וצרורות, דאין עליהם תורת כלי כלל, והכל לפי המקום. וחציר יבש שקורין הֶיי - עומד למאכל בהמות ומותר בטלטול.

נד כל דבר שהוא ראוי למאכל מין חיה ועוף המצוים - מותר לטלטלו, ואפילו אינו ראוי למיני חיה ועוף שהם הרוב, כגון החצב שאינו ראוי אלא לצביים והחרדל שאינו ראוי אלא ליונים - מותר לטלטלם במקום שהצביים והיונים מצויים, דהיינו במקום שדרך סתם בני אדם לגדלן ורגילין בכך, ולא די במה שמצויים אצל השרים בלבד. ודבר שאינו ראוי אלא לחיה ועוף שאין מצויין באותה העיר, אם יש לו מאותו מין חיה או עוף - מותר לטלטל המאכל הראוי להם, ואם לאו - אסור. ולכן אסור לטלטל העצמות במקום שאין כלבים מצוין, כגון אם שובת בשדה או במלון שאין בו כלב, בין שנתפרקו מן הבשר בערב שבת ובין שנתפרקו בשבת. וזהו בעצמות רכין, אבל הקשין - אסור בכל מקום, והם מוקצין גמורין כאבנים וצרורות.

נה גרעיני תמרים, במקומות שדרכן להאכילן לבהמות - מותר לטלטלן. ומכל מקום אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלם אלא על דרך שינוי, כגון שיניח אצלם חתיכת פת או שאר דבר המותר בטלטול ויטלטלם יחד, לפי שבמקומות הרבה אין מאכילין אותם כלל לבהמות, לכן יש לו להחמיר בהן אף במקום שמאכילין. וכל הקליפין והגרעינין שאינן ראוין לבהמה - אוכל את האוכל וזורקן בלשונו לאחוריו. ולא יזרקם בידיו, וגם לא יזרקם בלשונו לפניו ויסמוך בדעתו שכשיתקבצו הרבה מהם לפניו ויהיה בעיניו כגרף של ריעי ויהיה מותר להוציאן בידים, לפי שאסור לעשות גרף של ריעי לכתחלה, וגם לא בכל הדברים אפשר לחשוב כגרף של ריעי.

נו וכתב הרמב״ם בפרק כ״ו דין י״ז: אין מטלטלין שברי זכוכית אף על פי שהן מאכל לנעמיות, וזהו בת היענה, ולא חבילי זמורות אף על פי שהן מאכל לפילים, ולא את הלוף אף על פי שהן מאכל לעורבין, מפני שאין אלו וכיוצא בהן מצוין אצל רוב בני אדם״ עכ״ל. ולכן מי שיש לו - מותר לטלטל הראוי לו כמ״ש, וכגון שמגדלן למלאכה או ליופי. אבל אסור לגדלן בשביל להורגן ולמכור הבשר, דאסור לעשות סחורה בדבר האסור לאכול, כמ״ש ביורה דעה סימן קי״ז.

נז עוד כתב שם: ״מטלטלין בשר תפוח, והיינו מסריח, מפני שהוא מאכל לחיה. ומטלטלין בשר חי בין תפל בין מליח מפני שראוי לאדם, וכן דג מליח. אבל התפל - אסור לטלטלו״ עכ״ל. ואצלינו שאין חיות מצויות - אסור לטלטל בשר תפוח, אבל הטור והש״ע סעיף ל״א כתבו: מפני שראוי לכלבים, וכלבים מצוים בכל מקום ומותר לטלטלו, והרמב״ם נקיט לשון הגמרא (קכ״ח:) ע״ש. ועל הטור וש״ע יש לומר שבזמן הגמרא היו חיות מצויות, לפיכך אומר: מפני שהוא מאכל לחיה, ובזמן הטור וש״ע לא היו מצויות, לפיכך כתבו לכלבים (ק״נ שם), אבל לא כן משמע לשון הגמרא ע״ש. ואמנם בתוספות שם פירשו דתפוח אינו מסריח אלא הוא בשר תפל, וכן הוא בפירוש רש״י שברי״ף ע״ש וצ״ע (ועיין דרישה).

נח וגם מה שכתב על בשר חי תפל מפני שראוי לאדם, וכן כתב רבינו הב״י, יש תימא דבגמרא שם אמרו דזהו רק בבר אווזא ולא בשאר בשר ע״ש. ולכן באמת כתב הטור על תפל מפני שראוי לכלבים ע״ש. ואף על גב דעומד לאדם, כבר נתבאר דקיימא לן כרבי שמעון, דמוכן לאדם הוי מוכן לכלבים. אלא שיש מי שאומר דזהו כשרוצה ליתנה לכלבים, כגון שמתה, אבל בשר תפל הא לא יתנה לכלבים, ואם כן גם לרבי שמעון הוי מוקצה (ט״ז סק״ך). ואיני רואה הכרח בזה, דאטו מכרחינן ליתן לכלבים, דכיון דרק ראוי לכלבים - אינו מוקצה. וראיתי שהביאו גירסאות אחרות בגמרא בענין זה (א״ר סקס״ט ועיין דרישה), ואם כן אי אפשר לנו לעמוד על הבירור בכוונתם. מיהו לדינא לדידן כל בשר חי - מוקצה הוא, דאין אנו אוכלין בשר חי כלל, אפילו בר אווזא, וגם לכלבים לא יתנו, שחסים על זה, וסברא זו כתבו בעל המאור והרא״ש (עיין מג״א סקנ״ו). וביצה חיה כשנולדה מאתמול, נראה לי דאינה מוקצה, דכמה בני אדם שותים אותם חיים. ושומן צונן חי - גם כן אין אוכלין אותו והוי מוקצה (שם), ואינו יהודי שהרג בהמה בשבת - מותר בטלטול (שם), ועוד שאינו מקצה מדעתו כלום.

נט קמיע אף על פי שאין יוצאין בו אף לכרמלית (שם סקנ״ז), מכל מקום אינה מוקצה ומותרת בטלטול. והטעם נראה שהרי בבית ובחצר אם ירצה לשאת אותה מי ימחה בידו, ויש מי שמתיר אפילו לכרמלית (שם בשם רש״ל). ואפילו למי שאוסר (שם), מכל מקום בחצר ובבית מותר, ואין לגזור שמא יצא ברשות הרבים, דאין לגזור זה בדבר שהוא מחזיק לרפואה, ועל כל פנים רחוקה היא מן המוקצה. ופשיטא שכל מיני רפואות מותר הבריא לטלטל, כשצריך ליתנם לחולה.

ס כל דבר מטונף, כמו ריעי וקיא וצואה, בין של אדם בין של תרנגולים וכיוצא בהם, וכן של בהמות ושל כלבים וחזירים, וכן עכבר מת וחולדה מתה ואפילו תרנגולת מתה וכן כל מיני נבלות, אבל צואה של סוסים נראה שאינם מסריחים ולא חשיבי כגרף של ריעי, ואפשר דהאיסטניס קץ נפשו גם בזה, וכל אלו אם מונחים בבית או בחצר מקום שמשתמשים בו תדיר - מותר להוציאם בידים לאשפה או לבית הכסא. ופשוט הוא שאם יכול לעשות על ידי אינו יהודי יעשה על ידו, וכן מוטב על ידי קטן מעל ידי גדול. והטעם שהותר להוציא בידיו - דגדול כבוד הבריות. וכן אם הם במבוי במקום דריסת הרגל - מסלקו לצדדין, אבל אם מונחים בחצר במקום שאינו משתמש שם, וכל שכן אם מונח באשפה שבחצר או בחצר אחרת - דאסור בטלטול. וכן בבית הכסא עצמו אם על מקום שצריך לישב אינו נקי ואי אפשר לישב שם - מותר לנקות המקום (שם סקנ״ט). ואם המקום אינו מקום שיושבים שם, אלא שמתירא מפני התינוק שלא יתלכלך, לפנות בידים – אסור, אלא אם כן על ידי אינו יהודי, אך יכפה עליו כלי.

סא ויש להסתפק בגרף של ריעי כשהיתה מערב שבת והיה יכול לנקותה מבעוד יום שידע שיצטרך לישב שם בשבת, אם לא ניקה מבעוד יום אם מותר לנקותה בשבת. ובגמרא (קכ״א:) משמע להדיא דדוקא כשנמצא בשבת ע״ש, וכן מסתבר, דכיון דהיה יכול לעשות מבעוד יום - לא נתיר לו בשבת אלא אם כן על ידי אינו יהודי (וממה שיתבאר בסעיף ס״ג לא משמע כן וצ״ע).

סב ואף על פי שהותר להוציא גרף של ריעי, והיינו הכלי שהדבר המאוס בתוכו, וכן עביט של מי רגלים, מכל מקום להחזיר הכלי לבית - לא הותרה, דמוקצה הוא כיון שאינו ראוי לתשמיש, אלא אם כן נתן לתוכם מים, והמים ראוים לשתיית בהמה. וזהו אם כששפך הריעי או המי רגלים העמיד הכלי על הקרקע, אבל אם אוחזה בידו עדיין - מותר לטלטלה ולהניחה במקום המיוחד לה, כדין כל מוקצה שאם רק אוחזה בידו מותר לטלטלה למקום אחר, כמ״ש בסעיף י״ח. וכן אם הכלי היא כלי תשמיש לשפוך בה שופכין - גם כן מותרת בטלטול, ומעשים בכל יום ששופכין השופכין ומחזירים הכלי למקומה לשפוך בה עוד. וכן אם צריך לתינוק לצרכיו - מותר בכל ענין לטלטלה, שכל מה שלצורך האדם שצריך לזה מותרת בטלטול.

סג אין עושין גרף של ריעי לכתחלה, והיינו להביא דבר שעתיד לימאס בכדי שאחר כך יהיה מוכרח להוציאה, ולמה לנו לגרום טלטול מוקצה בחנם במקום שאין הכרח. ומכל מקום אם עבר ועשאו - מותר להוציאו, וכן במקום היזק - מותר לעשות גרף של ריעי לכתחלה בכדי להציל מן הנזק, כמעשה שהובא בגמרא (ביצה ל״ו:) שהיו גשמים יורדים בבית הריחים והיו הריחים מתקלקלים, והתירו להכניס לשם מטתו ולקבוע שם ישיבתו, ויהא מותר להוציא הריחים משם וכן כל כיוצא בזה. ודוקא לעשות שם ישיבת קבע, אבל בישיבת עראי - לא הותרה (עיין מג״א סקס״ב שכתב: הלשון ׳כדי להוציאו׳ אינו מדוקדק, ולא ידעתי למה, שכן גם לשון הטור והב״י ע״ש וכן מוכרח ודו״ק).

סד מכניס אדם מבעוד יום מלא קופתו עפר ועושה בה כל צרכו בשבת, ואינו מוקצה כיון דאזמניה מבעוד יום. ואפילו למאן דמצריך מעשה אינו מצריך בכאן, דעפר אינו ראוי למעשה, וכל שכן אנן דקיימא לן דאין צריך מעשה, כמ״ש בסעיף מ׳. אמנם בעינן שייחד קרן זוית להעפר ששם יונח, ומשם יקחוהו למה שנצרך, דאם לא ייחד לו מקום, הרי הוא בטל אגב הקרקע ואסור לטלטלו. ומהאי טעמא לא מהני גם אם יאמר מערב שבת: ׳הנני מכין את כל העפר הנמצא בחצר לתשמישי׳, ואפילו אם בענין אחר מהני, בכהני גווני לא מהני, משום דבטל אגב ארעא. ויראה לי דבבית שיש רצפה - אין צריך

קרן זוית, דבשם לא שייך ביטול להקרקע, שהרי אינו מונח על הקרקע. והצוברים חול במקום אחד ומטמינים בו פירות, כמו צנון וכיוצא בזה - מותר ליטלם בשבת, שהרי החול הוזמן לכך ואינו מוקצה, ועיין בסימן תצ״ח סעיף ל״א.

סה כבר נתבאר דמוקצה דבעלי חיים היא המוקצה היותר גדולה, דאפילו רבי שמעון מודה בה, ולכן אסור לטלטל שום בהמה חיה ועוף. והנשים יש שאינן יודעות מזה ואוחזין תרנגולת בשבת, וצריכים להודיען שאיסור גדול הוא זה. ומכל מקום מותר לכפות סל לפני אפרוחים כדי שיעלו וירדו. ואין אומרים איך נטלטל כלי בשביל דבר המוקצה, דקיימא לן: ׳כלי ניטל אפילו לדבר שאינו ניטל בשבת׳ (מ״ג. ע״ש). ובעודם עליו - אסור לטלטלו, ואם היו עליו בין השמשות, ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳. אבל באמצע שבת מותר לטלטלו כשירדו, דאין מוקצה לחצי שבת. ואין לומר כיון דבעודן עליו אסור לטלטלו איך מותר לכפות הסל לפניהם, והא מבטל כלי מהיכנו. דיש לומר כיון דדרכן לירד - אין זה ביטול כלי מהיכנו, ועוד דהא בידו להפריחם על ידי קול (תוספות שם).

סו כל בהמה חיה ועוף לבד תרנגולת מדין אותן בחצר, דהיינו שאוחז בצוארן ובצדדן ומוליכן אם צריכים לכך מפני צער בעלי חיים, דאם לא כן גם בכהני גווני אסור. אבל ברשות הרבים - לא התירו, דגזרינן שמא יגביהן ויתחייב, דבבהמה לא אמרינן ׳חי נושא את עצמו׳, כמ״ש בסימן ש״א, אבל בחצר משום איסור מוקצה לא חששו לזה. ונראה דהוא הדין בכרמלית מותר, ובלבד שיזהר שלא יגביהו רגליהם מן הארץ, שהרי מוקצין הן ואסורין בטלטול, לבד בתרנגולת שאסור לדדות אותה מפני שבטבעה מגבהת עצמה מן הארץ ונמצא שמטלטלה. והרמב״ם כתב בטעם: ״מפני שהיא נשמטת מן היד ונמצאת אגפיה נתלשין״ (סוף פרק כ״ו). ונראה לי שהוכרח לזה, דאם נאמר דמגבהת עצמה, הלא היא בכלל ד׳חי נושא את עצמו׳. אלא ודאי מטעם אחר הוא, וחשיב ליה פסיק רישא, דאם לא כן אין איסור בדבר, אבל דוחים אותה בידים עד שתכנס (עיין מג״א סקס״ט שתמה על הרמב״ם ולפי מ״ש אתי שפיר).

סז והאשה מדדה את בנה אפילו ברשות הרבים, והיינו כשמגביה רגל אחת ומניח רגל אחת, דבכהני גווני אפילו תגביהנו - חי נושא את עצמו. ובלבד שלא יהא קטן כל כך שגורר רגליו, דבכהני גווני לא אמרינן ׳חי נושא את עצמו׳, ויש בזה חיוב חטאת אם תגביהנו. ולכן אם הוא כפות או חולה, אפילו גדול – אסור, ואפילו בכרמלית אסור לגוררו, דזהו כנושא ממש. אבל כשמגביה רגלו אחת ומניח רגל אחת והוא בריא ואינו כפות – מותר, דכשנשען עליה לעולם רגלו אחת על הארץ, ורק רגלו האחרת נגבה מעל הארץ, וסומך על אמו. (והמאור סובר דגם במגביה רגל אחת חייב אם נושאו ואינו נושא את עצמו, אלא שמכל מקום משום צער התינוק לא גזרו שמא יגביהנו, ולפי זה גם בגורר מותר, כיון דחד דינא אית להו, והרי אינו כן וצע״ג, ודבריו הם בריש פרק נוטל והובא במג״א סקע״א. ומ״ש המג״א בדין כיס תלוי בצואר תינוק, כבר בארנו זה בסימן ש״א, שבשם נתבארו כל דיני הוצאה)

סח וכבר נתבאר דמוקצה מותר בנגיעה ולא בטלטול, וכן נתבאר שבנפיחה מותר לטלטלה אם היא קלה שהולכת על ידי נפיחה, וכן ברגלו וכלאחר יד מותר. מיהו נראה דכל זה הוא לצורך קצת, אבל שלא לצורך כלל - למה יעשה כן.

סט איתא בגמרא (קכ״ד:): מגופת חבית שנכתתה - היא ושבריה מותר לטלטלן בשבת, כשראוין לכיסוי כלי (רש״י). ולא יספות (יחתך) ממנה שבר לכסות בה את הכלי ולסמוך בה כרעי המטה. ופירש רש״י: לא יתקן להסיר בליטותיו ועוקציו בשבת, דעביד כלי והוה מכה בפטיש עכ״ל. אבל הרמב״ם בפרק כ״ו דין ג׳ כתב: ״מגופת חבית שנתכתתה היא ושבריה - מותר לטלטלן, ואם זרקה לאשפה מבעוד יום - אסור לטלטלה. כלי שנתרועע, לא יתלוש ממנו חרס לכסות בו או לסמוך בו״ עכ״ל. ואינו מפרש כרש״י דמשום תקון הבליטות והעוקצים הוא, אלא דהכי פירושו, דאימתי התירו השברים - כשכבר נתלשו מהכלי. אבל כשעדיין לא נתלשו, אף על פי שנתרועעו כל כך עד שעומדים להפרד - מכל מקום אסור לתולשו בידים. (וכן הוא הפירוש בש״ע סעיף מ״ד ע״ש, ולא הביא פירוש רש״י, משום דלהרמב״ם גם בלאו הכי אסור ודו״ק)

ע הכדורים שמשחקים בהם הם מוקצה, שהרי אינם ראוים לתשמיש. ואף גם לכסות בהם כלים אינם ראוים, מפני שהם מטונפים מטיט ועפר הנדבק בהם בעת השחוק, וממילא דאסור לשחוק בכדורים בשבת. ויש אומרים דכיון דראוין לשחוק, ובהשחוק אין איסור למתענגים בזה - לפיכך מותרים בטלטול ומשחקים בהם. ויש שמתירין רק ביום טוב ולא בשבת, ואינו עיקר (מג״א סקע״ג), וכן המנהג להקל. אמנם בירושלמי פרק ד׳ דתענית (הלכה ה): דעיר אחת חרבה בשביל שהיו משחקין בכדור בשבת, וכן הוא במדרש איכה על פסוק: ׳בלע ד׳ ולא חמל׳ ע״ש.

עא תולעת המשי נושאין אותן תחת האצילים, ובשם מתחמם ומוליד, וממילא שבשבת אסור לישא אותם מפני שני דברים: מפני שהוא משא, ועוד דקמוליד בשבת, ומטעם זה גם ביום טוב אסור. ויש אוסרים לטלטל בגד שעטנז בשבת, דכיון שאינו ראוי ללבישה ולכיסוי - ממילא דהוא מוקצה, ויש

מתירים, שהרי תורת כלי עליו. ומיהו זה ודאי דיותר מכלי שמלאכתו לאיסור אי אפשר לדון בו, וגם כן מותר לצורך גופו ומקומו (וכן כתב המג״א סקע״ד בשם הישׁ״ש, ומ״ש בשם האגודה לאסרו לגמרי הוא דבר תמוה).

עב מותר לטלטל מניפה בשבת לצורך הזבובים לגרשם, שהרי צרכי האדם הוא, וכן מכבדות שמכבדין בהם הקרקע - מותר לטלטלן. ולמאן דסבירא ליה בסימן של״ז דאסור לכבד הבית - דינה ככלי שמלאכתו לאיסור, אך אנן קיימא לן דברצפות שלנו מותר, שהם מרוצפים כמ״ש שם, ממילא דהוויין מלאכתן להיתר. והרשב״א ז״ל התיר לטלטל האיצטרלו״ב בשבת, שהוא כלי של חוזי כוכבים, מפני שהוא מתיר ללמוד חכמה בשבת. אבל להרמב״ם שאוסר בשבת זולת לימוד התורה יש להסתפק בדבר, וכבר נתבאר בסימן ש״ז סעיף י״א, ובארנו שם דמעיקר הדין ודאי מותר ע״ש.

עג כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף נ״א: ״מה שמורה על השעות שקורין ארילוזי״ו, בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר יש להסתפק אם מותר לטלטלו, וכבר פשט המנהג לאסור״ עכ״ל. והטעם דדמי לכלי של מדידה ומלאכתה לאיסור, ואי משום שעל ידה יודעין הזמן להתפלל וללמוד, מכל מקום עצם המדידה אינה מצוה, וכי יוכל לעשות מצוה על ידי דבר האסור (מג״א סקע״ח בשם מהרי״ל). ועוד דהא לזה אינו מוכרח לטלטלו בידיו, דביכולתו לבא ולראות כמה שעות כעת על היום.

עד וזהו הכל בימיהם שלא היה להם מורי שעות מתוקנים, אבל עכשיו שעושים קטנים מכסף וזהב ונושאים בחיקם כתכשיט - פשיטא שהם מותרים בטלטול, וכך נהגו גדולי עולם (כמ״ש הש״ת סקמ״ט בשם הפנים מאירות והחכם צבי והגאון רבי נפתלי ועוד ע״ש). אך זהו בהקטנים ולא בהגדולים העומדים אצל כותלי הבית, דאלו ודאי דינם ככלים שמלאכתם לאיסור, ואינם מותרים בטלטול רק לצורך גופן ומקומן, וכן המפתחות והמשקולת שלהם (עיין ש״ת שם).

עה יש לפעמים אפילו דבר הראוי בשבת, אלא שהבעלים הם עשירים ואצלם אין חפץ כזה ראוי לכלום, ואין דרכם להשתמש בו ועומד להזרק לאשפה, וממילא דהוי מוקצה, שבטלה ממנה תורת כלי. ואז גם העני אסור לטלטלו כיון שהבעלים הקצוהו, אלא אם כן זכה בו העני מערב שבת ונעשה שלו, דאז מותר בטלטול. ומכל מקום העשיר אסור בטלטולו אף שהחפץ הוא של עני גם מקודם, ורק העשירים הדרים בבית העניים מותרים בטלטולם, משום דלענין זה בטל השכן להבעל הבית, אף על פי שהשכן הוא עשיר והבעל הבית הוא עני. וכל זה כשהדבר אינו חשוב אצלו מפני עשירותו, אבל אם מצד איסור הוה מוקצה אצלו, כגון יין לנזיר - לא נעשה מוקצה בשביל כך, כיון שאחרים מותרים בו, ולכן גם הנזיר עצמו מותר בטלטולו, וכן כל כיוצא בזה (ועיין ט״ז סקכ״ה ומג״א סקע״ט שהאריכו בזה, מיהו לדינא הוא כמ״ש, וכן כתב הגר״ז ע״ש).

סימן שט

א כתב הרמב״ם בפרק כ״ה דין י״ט: ״פירות שאסור לאכול, כגון פירות שאינם מעושרים, אפילו הן חייבין במעשר מדבריהם, או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו או תרומה טמאה או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן - אסור לטלטלן. אבל הדמאי, הואיל וראוי לעניים, וכן מעשר שני והקדש שפדאן אף על פי שלא נתן החומש - מותר לטלטלן״ עכ״ל. וכל שכן שנבילה וטריפה וכל דבר האסור אפילו מדרבנן, כמו יין נסך וחלב וגבינה שלהם - דאסורין בטלטול, אמנם הראוי לבהמה מותר בטלטול. וכן כל כלים האסורים בתשמיש מפני שנאסרו על ידי בישול בשר בחלב או בישול טרפות, אפילו אינם בני יומן - אסורים בטלטול, כיון דלכתחלה אסורים בתשמיש, מיהו אם ראוי ליתן בהן מזון לבהמה או לעופות - מותרין בטלטול. וכן מטלטל ישראל תרומה, כיון שהיא ראויה לכהן.

ב אף על פי שמוקצה אסור בטלטול, מכל מקום אם מטלטל המוקצה על ידי דבר אחר - מותר כשצריך לזה. ולכן שנינו: נוטל אדם את בנו והאבן בידו, כגון בן שיש לו גיעגועים אל אביו שאם לא יטלנו יחלה, והבן מוכרח לאחוז האבן בידו ואם יטלו ממנו האבן יבכה, התירו לו להאב לאחוז על ידו הבן והבן אוחז האבן. ואף על גב דהוה קצת כמו שאוחז בעצמו האבן - מכל מקום התירו זה מפני צערו של תינוק. אבל אם לא הגיעגועין - לא התירו. ואפילו יש לו גיעגועין לא התירו רק באבן, אבל שיאחז התינוק מעות בידו, אסור אפילו לאחוז התינוק בידו והוא מהלך ברגליו - אסור, דילמא יפלו המעות מיד התינוק ויבא להביאם בידיו. ויש אומרים דבכהני גווני שהתינוק הולך ברגליו והאב אוחזו בידו – מותר, דלא גזרו מעולם שלא יעמוד אצל תינוק שנושא מעות, ואין האיסור אלא כשנושא התינוק עם המעות על ידיו, אבל לאחוז בידו אין בכך כלום, ובמקום סכנה הכל מותר.

ג כלכלה שהיתה נקובה וסתמה באבן והי(י)דקה - מותר לטלטלה שהרי נעשה דופן, כן כתב אחד ממפרשי הש״ע (מג״א סק״ג). ולא אבין, דאם כן איזה רבותא יש בזה. ולעניות דעתי נראה דדוקא באבן שבקירויה שיתבאר אמרו בגמרא (קכ״ה:) דצריך הידוק, דאם לאו נופלת במים, אבל באבן שבכלכלה

אין צריך הידוק, וזהו הרבותא דבהנחה בעלמא נעשה דופן. (ודברי המחה״ש תמוהין ונראה דבמג״א יש איזה טעות, וכן כתב הא״ר סק״ד דכאן לא בעי הידוק ע״ש)

ד וכן אבן שבקירויה, והיינו דלעת חלולה שתולין בה אבן להכבידה כדי למלאות בה מים, אם הוא קשור יפה שאינו נופל - מותר למלאות בה, שהאבן כמו הדלעת עצמו שבטל לגביה, ואם לאו - אסור אפילו הכינה מערב שבת, משום שהיא נופלת. והנה בגמרא (שם) אמרו לשון הידוק, כיון דה(י)דקה שויא דופן, אך רש״י ז״ל פירש ההידוק הוא על ידי קשירה ע״ש, אבל הרע״ב בפירוש המשנה שם כתב שהדקה יפה ע״ש, ומשמע דלא בעי קשירה. אבל הטור וש״ע סעיף ב׳ כתבו קשירה, ומשמע דוקא קשירה. אבל בירושלמי על משנה זו מפורש דלא כרש״י, שאומר: ״האבן שבקירויה... כיון שהיא אפוצה לה - כגופה היא״ ע״ש, ו׳אפוצה׳ הוא לשון הידוק ולא לשון קשירה, כדאיתא שם בפרק כירה (הלכה ז׳) דהפתילה אפוצה בתוך הנר, כלומר דחוקה. וכן במשנה פרק ט׳ דאהלות (משנה ג) בכוורת: ״היתה פחותה ופקוקה בקש או אפוצה, איזו היא אפוצה - כל שאין לה טפח ממקום אחד״ ע״ש, אלמא דלשון דחיקה היא, וכן פירש בערוך ע״ש. וכן מפורש בירושלמי שם דאבן שבכלכלה אינה דחוקה ע״ש (דלא כמג״א בסעיף הקודם), ונראה לעניות דעתי דלדינא יש לסמוך על הירושלמי.

ה כלכלה מליאה פירות והאבן בתוכה, והאבן הוא מוקצה כיון שהכלכלה אינה נקובה דליהוי לה דופן, ונמצא דהכלכלה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר. אם הם פירות רטובים כגון תאנים וענבים, לא הטריחוהו ליטול אחד אחד עד שיטול כולם ואחר כך ינער האבן מתוכה, משום דטרחא גדולה היא, ולכן התירו לו לטלטל הכלכלה כמות שהיא עם האבן. אמנם אם הם פירות יבישים שאינם נפסדים כשינערם על הקרקע - ינערם וינער גם האבן עמהם ולא יטלנה עמהם. וכן אפילו בפירות רטובים רק שמונחים בסלים קטנים תוך הכלכלה - יטלם מתוך הכלכלה וינער האבן ואחר כך יכניסם (מג״א סק״ד בשם תוספות). וכל זה כשאינו צריך אלא לפירות או לכלכלה, אבל אם היה צריך למקום הכלכלה - מטלטלה כמו שהיא.

ו כפי מה שכתבנו כן פסקו הרמב״ם בפרק כ״ה והטור והש״ע סעיף ג׳. ולרש״י ותוספות שם מגמרא (ריש פרק נוטל), גם בפירות לחין אין מתירים לטלטל הכלכלה כמות שהיא, אלא אם כן היתה כלכלה פחותה. אבל בשל[י]מה - צריך ליטול הפירות משם ולנער האבן ע״ש. מיהו על כל פנים אף להמקילים לא הותרה לטלטלה כמות שהיא אלא במקום טירחא גדולה כמ״ש. ולמדנו מזה דהא דמתירינן בבסיס לדבר האסור ולדבר המותר - לאו היתר גמור הוא, אלא רק בשעת הדחק שמוכרח לכך. (וצריך לומר גם כן הך דכירה (מ״ז.): ״כי הוינן ביה רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קיטמא, ואף על גב דאיכא עלה שברי עצים״ - זהו במקום ההכרח דוקא, ובאור זרוע הגדול סוף סימן פ״ו נשאר בתימה)

ז וכן מטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה כשהם בכלי אחד. במה דברים אמורים - כשהיתה הטהורה למטה, והיו פירות המתנפין בקרקע אם היה מנערן. אבל אם היו אגוזים ושקדים וכיוצא בהן - נוער הכלי ונוטל הטהורה ומניח הטמאה, אלא אם כן צריך למקום הכלי כמ״ש, וכן הדין בחולין עם תרומה טמאה, או כל מיני דברים המותרים שהונחו יחד עם דברים האסורים בכלי אחת.

ח שכח אבן על פי החבית או מעות על הכר - לא נעשה בסיס, ומטה חבית על צדה והאבן נופלת, ומנער הכר והמעות נופלים. ודוקא כשעושה כן לצורך הכר, אבל אסור לעשות כן לצורך המעות שלא יגנבו (מג״א סק״ה), דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור אסור, לבד במת כמ״ש בסימן שי״א. ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות אותה במקומה - יכול להגביהה כמו שהיא עם האבן למקום אחר להטותה שם כדי שיפול האבן מעליה, דזהו גם כן טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

ט וזהו בשוכח, אבל במניח בכוונה מדעתו כדי שישארו שם בכניסת השבת - אסור להטות ולנער, דנעשה החבית בסיס להאבן האסור, וכן הכר להמעות. ובסימן ש״ח סעיף מ״ג בארנו למה לא נאמר דבמניח נעשה האבן כיסוי להחבית ולא יהיה מוקצה כלל ע״ש, שבארנו ג׳ טעמים בזה. ולא עוד אלא אפילו נפל האבן מעצמו בשבת - אסורה החבית בטלטול, דמיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא, דכבר בארנו שם בסעיף ט׳ דבמוקצה זו אין הלכה כרבי שמעון ע״ש. וזהו דעת רש״י, דבהניח המוקצה שתהיה על דבר ההיתר בין השמשות - נעשית בסיס להאיסור. אבל דעת ר״ת דלא נעשית בסיס אלא במניח על דעת שהמוקצה תהיה שם כל השבת, אבל אם הניח המוקצה רק על דעת שתהיה שם בין השמשות בלבד, דהיינו בכניסת השבת ולא לכולי יומא - לא נעשית בסיס להמוקצה, ומותר להטות ולנער בשבת, ויש לסמוך על דיעה זו במקום הפסד (ב״ח ומג״א סק״ז). ופשוט הוא דאם הניחה בערב שבת על דעת ליטלה משם קודם כניסת השבת, ואחר כך שכח ולא נטלה - דזה מקרי שכח (שם סק״ו בשם תה״ד).

י ויש בזה שאלה גדולה, למה אסור במניח אבן על פי החבית, הא בהחבית יש יין כמו שפירש רש״י והרע״ב, אם כן הוה החבית בסיס להיתר ולאיסור (א״ר סק״ט). ויש מי שתירץ דמפני שהאבן מונח על פי החבית ואי אפשר להגיע אל היין בלא נטילת האבן, ולכן גם החבית גם היין נעשים בסיס

להאבן (ת״ש סקי״ד), אבל למה לא הזכירו זה הפוסקים.

יא ועוד שאלו דאיך מצאנו ידינו ורגלינו לדיעה ראשונה, והיא דעת רש״י, דכשהניח להיות שם בין השמשות - נעשה בסיס ואסור בכל השבת אף לאחר שניטל המוקצה ממנה, ואם כן כשמעמידים הנרות על מפה ועיקרם לכניסת שבת, איך מותרים לטלטל המפה למחר גם אחר שניטלו הנרות על ידי אינו יהודי, והא נעשית בסיס להנרות (ט״ז ססק״א ונשאר בצ״ע). ויש מי שאומר טעם ההיתר דהנה בדרך אקראי מותר כמו שיתבאר, ולכן הנרות שעל המפה הוי כאקראי, שאין רצונו להניחם על המפה אלא על השלחן, רק שאין יכול לפנות מקום בהשלחן בלא המפה ולכן לא נעשית המפה בסיס (הגר״ז בסעיף ט׳). ואין זה טעם ברור, דאדרבא כיון שאינו יכול להעמידם רק על המפה, ממילא דאין זה כאקראי. ויותר נראה לי הטעם דהשלחן נעשה בסיס להמפה ולהנרות, וכן המפה נעשית בסיס להשלחן ולהנרות, והוה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ושרי לטלטל כשיש צורך בזה כמו שנתבאר. ובפרט כמו שרגילין להניח הלחם משנה בעת הדלקת הנרות - לא נעשית המפה בסיס להנרות בלבד, וסברא זו הזכרנו בסימן רע״ז סעיף י׳ ע״ש. אבל לפי מ״ש בהחבית, דלכן אינה בסיס גם להיין מפני שאי אפשר להגיע אל היין בלא נטילת האבן, ולכן כולם בסיסים להאבן, אם כן הכי נמי הא אי אפשר ליטול המפה בלא הנרות, ואם כן כולן בסיסין להנרות.

יב ולכן נראה לעניות דעתי דהענין כן הוא, דודאי אם בשעה אחת הונחו האיסור וההיתר על איזה מקום - הוה זה המקום בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, דשניהם שולטים עליו בזמן אחד. מה שאין כן אם ההיתר הונח עליו מכבר, וסמוך לבין השמשות בא עליו האיסור - הרי נתייחד הדבר לזמן כניסת השבת רק לדבר האסור, דאם לא כן גם בעיקר בסיס לדבר האסור מאי חזית לומר דההיתר נעשה בסיס להאיסור, נימא להיפך דהאיסור נעשה בסיס להיתר. אלא ודאי דעיקר החשיבות הוא במי שמתעסקין בו סמוך לכניסת השבת. ולפי זה אתי שפיר המנהג שלנו בהמפה, דכיון דסמוך לבין השמשות מניחין על השלחן המפה והנרות - הוה השלחן בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, וכן המפה. אבל ביין שבחבית דהיין מכבר הוא בתוך החבית והאבן בא עליו סמוך לבין השמשות - נעשו כולם בסיסין להאבן (והלבוש משמע שהיה מפרש בחבית ריקנית ע״ש, ודבריו תמוהים).

יג יש מי שאומר דלא נעשה בסיס אלא אם כן הניח עליו דבר המוקצה בשביל שתתיישב שם בטוב, אבל מה שמניחין בדרך אקראי, כמו שרגילין להשים בתיבה חפ[י]צים אלו מפני שאין לו ריוח לפנות לכל חפץ מקום בשולי התיבה - בכהני גווני לא חשיב מניח אלא שוכח (השואל בתה״ד סימן קצ״ג). ויש חולקין בזה, דאין היתר רק בשכח, אבל בכוונת הנחה אין חילוק בזה (תה״ד שם). ואין לשאול דלפי זה למה לא תיעשה בסיס התרומה הטהורה להטמאה בסעיף ז׳, דזהו מפני שהסל נעשית בסיס לשניהם, וכן כל כיוצא בזה. (והמג״א סק״ו הסכים להשואל ואין דבריו מוכרחים, כמ״ש הא״ר סק״ט והת״ש סקי״ד, אך הגר״ז סעיף ט׳ פסק כהמג״א ע״ש, ולעניות דעתי נראה דאין זה תלוי באקראי ולאו אקראי אלא בעיקר וטפל, ויתבאר בסימן ש״י בס״ד, ובזה מסולק גם ראיית המג״א שם מהרשב״א בשק שיש בו כיס מעות ע״ש, מיהו המיקל בדרבנן לא הפסיד)

יד אם אדם הניח דבר מוקצה על דבר של חבירו - לא אמרינן דנעשה בסיס לדבר האסור, דאין אדם אוסר דבר של חבירו שלא מדעתו, והרי אפילו באיסורים חמורים בדבר שאין בו מעשה קיימא לן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כגון המשתחוה לבהמת חבירו, כמ״ש ביורה דעה סימן ד׳, וכל שכן במוקצה דרבנן. אמנם במקום שיש לומר דניחא ליה להבעלים בכך, כגון ראובן שנתן כלי של שמעון תחת נר של שמעון, בכדי שכשתפול הנר לא תפול על השלחן, ונפלה הנר על הכלי, יש להסתפק אם נעשית מוקצה אם לאו. וכן יש להסתפק כשהוא בעצמו עשה כך, ונפל הנר להכלי בין השמשות ואחר כך נפלה מהכלי, אם נעשית הכלי מוקצה לכל השבת (שם סק״ח בשם הא״ז). והתוספות כתבו (מ״ד: ד״ה יש) דכשהניח עכו״ם או תינוק לדעת ישראל הוי מוקצה ע״ש. אבל אין ראיה מזה, דיש לומר דהכי פירושו: כגון שבקשם הישראל לעשות (והמג״א שם כתב דמתוספות מ״ד משמע לאיסור וכוונתו לזה, אבל אין ראיה כמ״ש).

טו ואף על פי שחלקנו בבסיס לדבר האסור בין מניח לשוכח, דבשוכח לא נעשה בסיס לכל השבת, מיהו בדבר שהיה יודע שבהכרח תפול המוקצה בתוך הכלי בין השמשות - הוי בסיס ואסור לכל השבת. כגון קינה של תרנגולים, כיון שבהכרח שתפלנה שם ביציהן, אם נמצא שם ביצת אפרוח, והיינו ביצה שיש בה אפרוח - הוה כמניח ולא כשוכח (תוספות מ״ה: ד״ה ׳דאית׳), וכן כל כיוצא בזה. ודע שדבר פשוט הוא, דאף על גב דבשכח לא נעשה בסיס ומותרת בטלטול, זהו כשנזרק המוקצה ממנו, אבל לא כשהיא עליו, אלא מטה על צדה והיא נופלת. אלא אם כן היתה בין הכלים, דאז מגביהה ומטה על צדה והיא נופלת, כמו שנתבאר. וכן אם צריך למקום הכלי שתהא פנויה ולא תספיק לו ההטייה והניעור בכאן - יכול לטלטלה עם המוקצה שעליה כדי לפנות המקום, ועוד יתבאר בסימן ש״י בס״ד.

סימן שי

א כבר נתבאר דקיימא לן כרבי שמעון דמיקל במוקצה, ולכן במוקצה מחמת מיאוס, כגון עץ שתולין בו בשר ודגים, או נר של חרס שבימיהם שלא הדליקו בו בין השמשות וכיוצא באלו - מותרין בטלטול. וכן במוקצה מחמת אוצר, כגון מיני מאכל ומיני משקאות הנתונים באוצר, כמו בחנותים ובמרתפים שהם לסחורה - מכל מקום אין בהם מוקצה. וכללא הוא דאין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת, דתמרים ושקדים ושארי פירות עומדים לסחורה - מותר לאכול מהם בשבת. וכן כל מיני משקאות, אפילו החתומים מלמעלה - שובר החתימה ואוכל ושותה, כדתנן (קמ״ו.): ״שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות״. אמנם הרבה פרטים יש בדין זה, ויתבארו בס״ד בסימן שי״ד.

ב וכבר בארנו בסימן ש״ח סעיף ז׳ דמוקצה דדחייה בידים - מודה רבי שמעון, אמנם דבר זה צריך ביאור, דלאו בדחייה בידים בלבד תלוי, אלא שתהיה גם הדבר אינו ראוי בין השמשות, כגון נר שהדליק קודם הלילה, דעשה המוקצה בידיו והיא אסורה בין השמשות מחמת האש. וכן גרוגרות וצמוקין שהניחן לייבשן, ובשעה שמניחן עדיין ראוין הן לאכילה אלא שאחר כך מתקלקלין ואינן ראוין לאכילה עד שיתייבשו לגמרי, ובמוקצה זו מודה רבי שמעון, דכיון דדחאן בידים וגם אינם ראוים לאכילה באמצע - אין דעתו עליהם עד שיתייבשו לגמרי ויטלם משם. ולכן אפילו הם ראוים בשבת - אסורים לרבי שמעון משום דאסח לדעתא מינייהו, ואינו יושב ומצפה עליהן כבנר הדולק שיושב ומצפה מתי תכבה נרו (מ״ד.), והוי ככוס וקערה, דמודה רבי שמעון שאסורים בטלטול אף לאחר שכבה, משום דאינו יושב ומצפה. (וזהו כונת התוספות מ״ה. ד״ה היכא וד״ה אלא ע״ש. ואף דלדידן אין נפקא מינה, שהרי גם בנר שכבה לא קיימא לן כרבי שמעון, דבמיגו דאתקצאי קיימא לן כרבי יהודה, מכל מקום גם לרבי שמעון כן הוא)

ג ולכן חטין שזרען בקרקע וביצים שתחת תרנגולת, כל זמן שלא נתקלקלו - מותר ליטלן ולאכול, דאף על גב דדחייה בידים, מכל מקום כיון דחזו לאכילה - לא מקצי דעתייהו מהם לרבי שמעון, וקיימא לן כוותיה. ולא דמי לנר הדולק דאסור לדידן, דהתם הלא בין השמשות לא היה ראוי, מה שאין כן אלו היו ראוין בין השמשות, ואי משום דדחייה בידים, קיימא לן כרבי שמעון. וזהו שכתבו הטור והש״ע בסעיף ב׳, דאפילו חטים שזרען בקרקע ועדיין לא השרישו וביצים שתחת התרנגולת - מותר לטלטלן. וכן תמרים הלקוטים קודם בישולם וכונסים אותם בסלים והם מתבשלים מאליהם - מותר לאכול מהן קודם בישולן. אבל גרוגרות וצמוקין שמניחין אותן במוקצה לייבשן - אסורין בשבת משום מוקצה, שהן מסריחות קודם שיתייבשו, דכיון שידע שיסריחו הסיח דעתו מהם, וכיון דאיכא תרתי: דחינהו בידים ולא חזו - הוי מוקצה״ עכ״ל, והכונה כמ״ש. ותמרים אף שאינן ראוים לאכילה, מכל מקום הא לא דחיין בידים, ואדרבא קירבן לאכילה במה שכינסם בסלים. (והמהרש״ל חולק על הטור כמ״ש הב״ח, ולפי מ״ש דברי הטור ברורין. והב״ח תירץ קושיתו ולפי מ״ש אתי שפיר בפשיטות, ודברי המג״א סק״א סתומים ודו״ק)

ד אינו יהודי שהניח גרוגרות וצמוקים במוקצה כדי לייבשן והם שלו - אינן מוקצין, ואם נותן מהם לישראל בשבת ויכול לאכלם - מותר לאכלם, דאין דיחוי אצלם ואין הכנה שייך להם כיון שאין להם איסורי שבת, ממילא דלא שייך מוקצה בשלהם. ובירושלמי פרק ג׳ דביצה (הלכה ב׳) יש פלוגתא בזה אם של אינו יהודי צריך הכנה, וקיימא לן כמאן דאמר דאין צריך, כמו שיתבאר בסימן תצ״ח ע״ש. ומזה מוכח גם לכל דבר של אינו יהודי שבחול מותר הישראל לאכלם ורק בשבת יש איסור מוקצה - לא שייך בשל אינו יהודי, אבל הכלים המוקצין אסור גם בשל אינו יהודי כמובן.

ה קיימא לן דאין מוקצה לחצי שבת. ביאור הדברים: דבדבר שהוקצה בין השמשות אמרינן ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳, אבל בדבר שהוקצה באמצע שבת ובין השמשות היה הדבר ראוי, רק באמצע שבת לא היה ראוי בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול, אם חזר ונ[ת]תקן – מותר, דחוזר להתירו. אבל דבר שהיה מוקצה בין השמשות – אסור, דבהא קיימא לן דלא כרבי שמעון אלא כרבי יהודה כמ״ש.

ו אם הדבר לא היה מוקצה בין השמשות אלא שהבעלים סברו שהיו מוקצים - לית לן בה, דאף על גב דאקצי מדעתיה - הוה הקצאה בטעות. לפיכך נר שלא הדליקו בו בין השמשות והבעלים סברו שהדליקו בו - מותר בטלטול בנרות שלהם, דנרות שלנו בכל ענין אסור, כמ״ש בסימן רע״ז ובסימן ש״ח ע״ש. וכן גרוגרות וצמוקים שהיו מוקצים, וכשהגיע בין השמשות כבר נתייבשו והם ראוים לאכילה, אף על פי שלא ידעו הבעלים באותה שעה שנתייבשו ואחר כך נודע להם שכבר נתייבשו בין השמשות - מותרים לאוכלן בשבת.

ז אמנם זהו דוקא כשלגמרי ראוים בין השמשות, אבל אם ראוים ואינם ראוים, דיש בני אדם שאוכלין אותם כשהם במדריגה זו ויש שאינם אוכלין אותן, עדיין בזה צריך הזמנת הבעלים: דאם הזמינם – מותרים, ואם לא הזמינם – אסורים, ואפילו אם אחר הזמינם - לאו כלום הוא. ויראה לי דאפילו אם הוא דרכו לאכול תמיד כשהם במדריגה זו, ועכשיו לא ידע שהם במדריגה זו - מכל מקום אסורים בלא הזמנה, כיון דאיכא אינשי דלא אכלי - אין זה הקצאה בטעות. וכן לא מהני הזמנתו אם אינם ראוים כלל לאכילה, והזמנתו לאו כלום הוא, שזהו כמזמין עצים ואבנים לאכילה. ותמרים שנותנים

עליהם מים בגיגית מערב שבת ואינם ראוים, ובשבת נעשו ראוים - מותרים (ט״ז סק״ד בשם ב״י), דאין מוקצה אלא בגרוגרות וצמוקין (ב״י), משום דהם אינם ראוים לגמרי, אבל התמרים תיכף נעשו ראוים ואין בהם דיחוי.

ח כל דבר שאסור לטלטלו - אסור ליתן תחתיו כלי בשבת כדי שיפול לתוכו, דמבטל הכלי מהיכנו כיון שתהא אסורה בטלטול, ויש בזה איסור בנין וסתירה כמ״ש בסימן רס״ה. אבל מותר לכפות עליו כלי בשבת, דכלי ניטל אף לדבר שאינו ניטל, ובלבד שלא יגע בו בדבר שבהנגיעה יכול לבא לידי נדנוד, כמו ביצה וכיוצא בה. ואפילו דבר שלא יתנדנד ומוקצה אינו אסור בנגיעה בעלמא, כמ״ש בסימן ש״ח כשעיקר הכוונה לשם המוקצה, כמו בכאן שכופה על המוקצה כלי - אין נכון ליגע בו (עיין מג״א סק״ג וט״ז סק״ה). ואין איסור גמור בזה, אלא שיש למנוע את עצמו מזה, דכיון שכל עסקו עתה בהמוקצה לכפות עליה כלי, אם נתירנו בנגיעה בקל יזיזה ממקומה (כן נראה לעניות דעתי).

ט דבר שמותר לטלטלו והניח עליו מבעוד יום דבר האסור לטלטלו - גם התחתון אסור מפני הדבר האסור המונח עליו, וזה נקרא בסיס לדבר האסור, ובטעם הדבר מה שנעשה בסיס בארנו בסימן הקודם סעיף י״ב ע״ש. לפיכך מטה שיש עליה מעות בשבת ולא היו עליה בין השמשות, כגון שהונחו בשבת בידיעת הבעלים על ידי אינו יהודי או על ידי קטן - נעשית המטה בסיס להמעות ואסורה בטלטול. ניטלו המעות - מותרת בטלטול. אבל אם הניח קודם הלילה שיהיו על המטה בין השמשות או כל השבת, כפי הדיעות שנתבארו בסימן הקודם סעיף ט׳, אפילו נפלו מן המטה - אסורה בטלטול, דמיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא. ואיסורא דבסיס הוא אפילו לצורך גופו ומקומו, כדין המוקצה עצמה. ופשוט הוא דאם נעשה ההיתר בסיס לכלי שמלאכתו לאיסור - מותר לצורך גופו ומקומו כהמוקצה עצמה. וזהו הכל במניח בכוונה, אבל שכח מעות על המטה או הניחם שלא בכוונה - אינה נעשית בסיס, ומנער ונופלות כמ״ש בסימן הקודם סעיף ח׳ ע״ש.

י ודע דבגמרא (מ״ד:) איתא: אמר רב: מטה שייחדה למעות, הניח עליה מעות אפילו בחול - אסור לטלטלה בשבת, דכיון שייחדה לדבר איסור הוה ליה מוקצה, כמו נר שייחד להדלקה. והרי״ף והרמב״ם בפרק כ״ה השמיטו זה, דזה אינו לפי ההלכה דקיימא לן כרבי שמעון במוקצה, ורב כרבי יהודה סבירא ליה כדאיתא שם בגמרא. ולדידן יחוד לא מעלה ולא מוריד, אלא העיקר דאם יש עליה מעות - אסורה בטלטול מטעם בסיס כשהניח בכוונה, או אם הניח עליה בין השמשות - אסורה בטלטול מטעם מיגו דאתקצאי, דבזה קיימא לן כרבי יהודה, כמ״ש בסימן ש״ח סעיף ט׳ ע״ש. וזהו אפילו בלא ייחדה, אבל יחוד - הוי מוקצה מחמת איסור סתם, ובזה קיימא לן כרבי שמעון. ולפי זה כיס שנותנים בו מעות: אם אין בו מעות וגם לא היה בו מעות בין השמשות - מותרת בטלטול, ואם ראוי היא לאיזה תשמיש היתר - דינה ככלי שמלאכתו להיתר. ואפילו אם אינה ראויה למלאכת היתר, מיהו על כל פנים מותרת לצורך גופה ומקומה. וכל שכן הכיסים התלוים בהבגדים, אם אין בהם מעות וגם בין השמשות לא היה בהם דמותרים לגמרי, ולכן הפארטמאנע״ש שלנו העשוים ליתן בתוכן מעות, וכן הפארטאבאקי״ן שלנו העשוין ליתן בתוכן טאבא״ק לעשן אותם בפיו, אם הם ריקנים וגם לא היה בהם בין השמשות מעות וטאבא״ק - מותרים בטלטול, דהא ראוין ליתן בתוכם איזה דבר של היתר, והוויין ככלי שמלאכתו להיתר. ואפילו נדינם כמלאכתן לאיסור - לצורך גופן ומקומן ודאי דמותר. (ונראה דכל אלו לבד הכיס שבבגד נקראים כלים שמלאכתן לאיסור, ורק במטה אמרו רבותינו דאינה כן, משום דרוב מטות הם לשכיבה, מה שאין כן אלו הם ככל כלים שמלאכתם לאיסור. אבל מדברי הרמ״א בסעיף ז׳ לא משמע כן, מדכתב דלהיש אוסרים, והיא שיטת ר״ת שיתבאר - אסורים הכיסים ומותרים לצורך גופן ומקומן ע״ש, מבואר להדיא דלהרי״ף והרמב״ם מותרים לגמרי ככלים שמלאכתן להיתר, וצ״ע ודו״ק)

יא אמנם שיטת רבינו תם בתוספות שם דהלכה כרב, דאם רק ייחדה למעות - אסורה המטה בטלטול אף אם לא היה עליה מעות בין השמשות, אם רק נתן עליה מעות בחול. ומפורש שם בתוספות דלצורך גופה ומקומה מותר (ע״ש בד״ה ׳מטה׳), וכן כתב בהגהות אשר״י שם. אבל לשון הרא״ש שם כן הוא: ״ור״ת פירש דרבי שמעון מודה במטה שייחדה... דאדם קפיד עלה ומייחד לה מקום, מידי דהוה אסיכי ומזורי בריש כל הכלים״ עכ״ל. ולכאורה כיון דמדמה לזה - הוה מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור אפילו לצורך גופו ומקומו, וכן דעת אחד ממפרשי הש״ע (מג״א סק״ה). אבל מאד תמוה דמה שייך חסרון כיס בזה, בשלמא סיכי ומזורי, הם כלי אורגים או כלי צבעים כמבואר שם דמקפידין מפני מלאכתן שלא יתקלקלו כמו סכין של שחיטה, אבל המטה במה תתקלקל שלא תהא ראויה להנחת מעות. ונראה לי ברור דגם דעת הרא״ש כהתוספות והגהות אשר״י, ורק שהסביר הדבר איזה שייכות יש מטה למעות, לזה אומר כיון שייחדה למעות - קפיד עלה לבלי להשתמש בה תדיר תשמיש אחר, ומצינו כיוצא בזה בסיכי ומזורי, אף שראויין לתשמיש אחר - קפיד עלייהו. אבל אינו מדמה הקפידות להדדי, דבשם הקפידא מחמת חסרון כיס שלא יתקלקלו, ובמטה לא שייך זה. וזהו דעת רבינו הרמ״א שכתב בסעיף ז׳ גם לדיעה זו דמותרת המטה לצורך גופה ומקומה ע״ש, וכן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול ע״ש. ויש מי שהשיג עליהם מדברי הרא״ש, ולעניות דעתי הדין עמהם כמ״ש. (עיין מג״א סק״ה, ותמיהני עליו שלא ראה בתוספות שמפורש כן כמ״ש, וגם מ״ש המג״א בתוספות דף ל״ו.

זהו יותר תמוה, דשם לרבי יהודה כתבו כן ולא לרבי שמעון, ע״ש בסוף ד״ה ׳הא רבי יהודה׳. ומ״ש מהגהות מיימוניות, גם שם לא כתב כגרוגרות וצמוקים, אלא כעין גרוגרות ע״ש, ופירושו כמ״ש בפירוש הרא״ש. ומ״ש בשם ראב״ן, אין א(י)תי ספרו, ומ״ש דבזה כולי עלמא מודים דהוה כלי שמלאכתו לאיסור, זהו ודאי כן, אף על פי שמרמ״א לא משמע כן כמ״ש ודו״ק)

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳ דלשיטת ר״ת אסור לטלטל כיס מעות אף על פי שהוציא המעות ממנו מבעוד יום, אלא אם כן עשה בו מעשה ופחתו מלמטה וסלקו מן היחוד, וכן נוהגין, מיהו לצורך גופו או לצורך מקומו - מותר. וכן בכיס התפור בבגד, הואיל ועיקר הבגד עומד ללבוש, אם הוציא המעות משם - מותר הבגד ללובשו, דהכיס בטל אצלו. אבל אם שכח המעות - מותר לטלטל הבגד, דלא אמרינן דכל הבגד נעשה בסיס למעות, הואיל ואין המעות על עיקר הבגד. אבל אין ללובשו בשבת, דחיישינן שמא יצא בו, עכ״ל.

יג והנה זה שכתב דלשיטה זו אסור לטלטל כיס מעות בלא מעות שלא לצורך גופו ומקומו, ומבואר מדבריו דלשיטת הרי״ף והרמב״ם - מותר לגמרי ככלי שמלאכתו להיתר. והנה בכיסים התפורים לבגדים ודאי כן הוא, אבל בכיסים שהם בפני עצמם היה נראה מצד הסברא דכולי עלמא סבירא ליה דנקראים מלאכתן לאיסור (וכמ״ש המג״א ססק״ז). ורבינו הרמ״א סבירא ליה כיון דהכיס ראוי לכל הדברים - לא מקרי מלאכתו לאיסור, ואין זה דומה לשארי כלים שמלאכתן לאיסור. וזה שכתב בכיס התפור בבגד אם הוציא המעות מותר ללובשו, דהכיס בטל אצלו - כוונתו לענין לצאת בו לרשות הרבים, דא(י)לו מפני איסור מוקצה לא היה צריך לטעם ביטול, דהא לצורך גופו מותר כמ״ש מקודם, אלא בא לומר דלא הוי כמשא ברשות הרבים מטעם ביטול (שם סק״ו). ומה שכתב דבשכח מותר לטלטל הבגד הואיל ואין המעות על עיקר הבגד, הנה לשכח לא צריך לטעם זה, דהרי בשכח לא נעשה בסיס, אלא דהכי קאמר א(י)לו היה על עיקר הבגד גם בשבת היה צריך לנער המעות, אבל עכשיו גם זה אין צריך. מיהו יש מי שאומר דגם בכהני גווני צריך לנער (שם סק״ז), וגם אפילו במניח כיון שאינו על עיקר הבגד - לא הוי הבגד בסיס (שם). וגם רבינו הרמ״א סובר כן, אלא דנקיט ׳שכח׳ משום דבכוונה אסור להניח מעות שם, דשמא יצא בו ברשות הרבים (שם), וגם אסור להכניס ידו בהכיס (שם). ואם הכיס הוא בפני עצמו אלא שקשור לבגד, דאז נעשה הבגד בסיס כשיש מעות בכיס, דכיון שהוא בפני עצמו יש בו חשיבות, וכן תיבה שבשלחן כשיש בה מעות - אסור השלחן בטלטול מטעם זה, אלא אם כן יש על השלחן גם דבר המותר, והוה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר (שם), ולא ידעתי למה לא תהיה תיבת השלחן טפילה להשלחן וצ״ע. (ומה שלמד המג״א ממוכני שבגמרא, תמיהני, דבשם עיקר הטלטול הוא על ידי המוכני, הן לפירוש רש״י שהוא אופן הן לפירוש ר״ת שהוא הכן שהשידה עומד עליה הן לפירוש הראב״ד שהוא גלגל, כמ״ש בפרק ג׳ מהלכות כלים וזה לשונו: ״שכל תשמישה על ידי המוכני״ ע״ש, ועיקר הטלטול הוא המוכני, ואיזה דמיון הוא לתיבה שבשלחן. ולכן נראה לענ״ד דעתי דמותר בכהני גווני גם כן ודו״ק)

יד כבר נתבאר דבסיס לדבר האסור ולדבר המותר - מותר, ובארנו בסימן ש״ט סעיף ו׳ דגם זה בקושי התירו בשעת הדחק ע״ש, דאם לא כן צריך לנער את האיסור. וגם צריך שהאיסור וההיתר יהיו עליו בין השמשות, דאם האיסור לבדו עליו בין השמשות אינו מועיל מה שיניח ההיתר בשבת, דעיקר הבסיס[ה] הוא בין השמשות. ולהיפך, אם לא היה האיסור עליו בין השמשות אפילו בלא ההיתר - לא נעשה בסיס לכל השבת אלא רק בעודן עליו, ובכהני גווני יכול להניח לכתחלה ההיתר עליו ולטלטלו (ט״ז סק״ח) אם מוכרח הוא לכך, שאינו יכול לנער האיסור או שיהיה לו הפסד כשינער את האיסור (ב״ח).

טו וזה לשון הטור והש״ע בסעיף ח׳: ״כלי שיש עליו דבר האסור ודבר המותר - מותר לטלטלו, כגון מחתה שיש עליה מבעוד יום אפר (שניסוק מערב שבת) שמותר לטלטלו לכסות בו רוק או צואה, ויש עליה גם כן שברי עצים שהם אסורים בטלטול - מותר לטלטל המחתה כמו שהיא. וכגון שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר - בטל אצלו ואסור לטלטלו״ עכ״ל. ולא נתבאר איך הדין כששניהם שוים בחשיבות, ויש מי שכתב שאסור (ת״ש סקי״ח). ולא נהירא לי, דאם נדייק ממה שכתבו: ״וכגון שדבר המותר חשוב יותר״ משמע דבשוין אסור, נדייק מסיפא איפכא, מדכתבו: ״אבל אם דבר האסור חשוב יותר וכו״, משמע דבשוים מותר, אלא אין דיוק מזה, דכן דרך הלשון. ומצד הסברא פשיטא דכששניהם שוים אינם בטילים זה לזה, וכן נראה להדיא מדברי הגהות מיימוניות (פרק כ״ו אות ז׳) שכתבו דתיבה שיש בה אוכלין ומעות, אם המעות אינם עיקר - מותר לטלטל התיבה עכ״ל, הרי מפורש דאם רק המעות אינם עיקר, אף על גב דגם האוכלין אינם עיקר - מותר, דאם לא כן הוה ליה לומר: ׳אם אין האוכל עיקר - אסור לטלטל׳. וכן ממקור הדין בגמרא (מ״ז.) מוכח כן למעיין שם, בין לפירוש רש״י ובין לפירוש ר״ת ע״ש. (בהך ד׳בגלילא שנו׳, דלפירוש רש״י משום דהאיסור חשוב להם ולר״ת מפני שאין ההיתר חשוב להם ע״ש. ודע דבענין החשיבות כתב המג״א סק״ט דתלוי בדידיה אף שלכל העולם אינו כן ע״ש, ואין הראיה מגלילא דזהו מדינה, אבל הראיה ממ״ש שם קרטין בי רבי מי חשיבי ע״ש ודו״ק)

טז ועוד כתבו רבותינו בעלי הש״ע שם: ״וטעם היתר טלטול זה, משום דלא אפשר למינקט קיטמא לחודא אפילו אי שדיה ליה מהמחתה (כשצריך להאפר) או אם צריך למקום המחתה. ואם אין צריך אלא לגוף המחתה לא יטלטלנה כמו שהיא, אלא ינער האפר ושברי העצים במקומם ויטול המחתה. וכן אם יכול לנער האיסור לחוד - ינערנו ולא יטלטלנו עם ההיתר״ עכ״ל. וזהו הכל על היסוד שכתבנו, דזה שהתירו בבסיס לשניהם - התירו רק על צד ההכרח. ולפי זה יש להבין בכל דבר הבסיס לשניהם: אם יש הכרח בטלטול שניהם, כגון שירא מפני הקלקול או מפני הגניבה וכיוצא בזה - מותר לטלטלם, ואם לאו - ינער האיסור. וזה כבר נתבאר, דבשכח לא שייך בסיס. (והדין שכתב הב״י בסעיף ט׳ זהו מה שהבאנו בסעיף הקודם מהגהות מיימוניות) (עיין ב״י בשם הרמב״ן דאם האיסור אין בו שום חשיבות - לא שייך בסיס).

סימן שיא

א המת, אף על פי שהוא המוקצה היותר גדול, מכל מקום הקילו בו חכמים קולות הרבה בטלטולו, הן מטעם מוקצה הן מטעם משא במקומות שמדרבנן אסור לשאת, כמו בכרמלית וכיוצא בו. ויש בזה שני טעמים: האחד מפני כבוד הבריות, שלא יתבזה על החיים והחיים לא יתבזו, בו והשנית דקים להו לרבנן דמתוך שאדם בהול הרבה על מתו יותר מעל ממונו, אי לאו שנפתח לו איזה פתח בהיתר יעשה באיסור. ועיקר הטעם הוא מפני כבוד הבריות, דא(י)לו מטעם בהילות לא שייך להתיר אלא במקום שיכול לבא לידי איסור היותר גדול ממה שנתיר לו, וזה אינו אלא בדליקה, דאי לא שרית ליה אתי לכבויי. אבל בשארי דברים, כגון שמוטל בבזיון או מוטל בחמה, לא שייך טעם זה, דמה יכול לעשות יותר מטלטול המת. ובזה הוי הטעם מפני כבודו, דקיימא לן: ׳גדול כבוד הבריות שדוחה איסור דרבנן׳, שהרי גם בשביל קינוח התירו כמ״ש בסימן שי״ב. וזהו כלל הדברים, והפרטים יתבארו לפנינו. וגם כלל גדול יש בזה, דאם ביכולת לטלטלו בהיתר - לא נתיר לטלטלו באיסור, כמו שיתבאר בס״ד.

ב ולכן מת שמוטל במקום שירא עליו מפני הדליקה, אם יש ככר או תינוק - מטלטלו על ידיהם, שמניח עליו הכיכר או התינוק ומטלטלן, דזהו היותר קל מפני שאינו מטלטל המת לבדו. ואם אין לו ככר ותינוק והמת מוטל במטה ויש לו עוד מטה - מטלטלו על ידי שיהפכנו ממטה למטה עד שיביאנו במקום בטוח מפני הדליקה. דאף דמטלטל המת בלבד, מכל מקום אין זה טלטול להדיא אלא טלטול מן הצד. ואם נעשית המטה בסיס למת, אם המת היה בה בין השמשות - אסורה בטלטול גם אחר שאין בה המת, מטעם: ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא׳, ואם לא היה בה בין השמשות - מותרת אחר כך בטלטול, כמ״ש בסימן הקודם. ויש אומרים דלעולם לא נעשית המטה בסיס למת, דאין המטה צריכה למת וכל עצמו של מת הוא להטילו על הקרקע, וזהו דעת בעל המאור, אבל הרא״ש חולק עליו, וכן משמע משארי פוסקים (מג״א סק״ב). ואם המת מוטל על הקרקע או שאין לו שני מטות, וגם ככר ותינוק אין לו - מטלטלו כדרכו טלטול גמור, דהתירו זה במת כמ״ש.

ג ובכל זה אין חילוק בין שמוציאו לאותו חצר שמותר בטלטול, שצריך להדר אחר הקל הקל תחלה כמ״ש, ובין שמוציאו לחצר אחרת שלא עירבו ביחד או לכרמלית, דגם ההוצאה לכרמלית מותר, כמו שיתבאר, במת שהוא קרוב להסריח, ואם מפני הסרחון התירו - כל שכן מפני הדליקה. וגם בכהני גווני צריך להדר אחר הקל הקל תחלה לענין מוקצה. ויש סוברין דבכהני גווני לא ישא אותו על ידי ככר ותינוק כדי שלא להרבות בהוצאה, ויתבאר זה לקמן בדין סרחון. אבל רבינו הב״י כתב בסעיף א׳: וכל זה באותו רשות, כלומר דלענין דליקה לא הותרה הוצאה בכרמלית, דסבירא ליה דסרחון יש יותר בזיון משריפה, וכשהותרה הוצאה לא הותרה רק בסרחון ולא בשריפה. ודייק לה מלשון הרמב״ם בפרק כ״ו שכתב: ״ונפלה דליקה בחצר שיש בו מת״. ורבים וגדולים השיגו עליו, דקל וחומר הוא מסרחון, דוודאי דליקה הוא יותר בזיון מסרחון. וזה שכתב הרמב״ם: ״ונפלה דליקה בחצר שיש בו מת״ - כוונה אחרת היא, דלא הותרה רק כשנפלה הדליקה בחצר של המת, דאז המהומה והבהלה רבה, ובזה אמרו חז״ל: אדם בהול על מתו ואי לא שרי ליה אתי לכבויי, ומותר לו להוציאו גם לחצר אחרת ולכרמלית. אבל אם המת אינו בחצר שהדליקה בו - אינו בהול כל כך, ולא הותרה לו רק על ידי ככר או תינוק ולחצר המעורבת (והמג״א סק״ג מתנצל בעד הב״י וחלקו עליו האחרונים).

ד והנה כפי מה שנתבאר לא התירו בדליקה כשהמת בחצר אחרת, והפוסקים לא דיברו מזה, ולשון הש״ס גם כן סתמא הוא: ״מצילין את המת מפני הדליקה״. וגם לשון הטור שכתב: ״מת שמוטל במקום שירא עליו מפני הדליקה וכו״, ולא ביאר דבריו, אלא שמלשון הרמב״ם דקדקנו כן. וגם הסברא כן הוא, דכשאין הדליקה בחצר שהמת בו אינו בהול כל כך, ומחוייב לחזור אחר ככר או תינוק, ולהוציאו למקום שמותר בהוצאה. מיהו זהו וודאי דאם אחר כך הגיע הדליקה לחצר שהמת בו - חזר דינו להיות כמו שנפלה הדליקה לחצר שהמת בו, ומותר בכל הדברים שנתבארו. אבל עד שתגיע הדליקה לשם - לא הותרה רק על ידי ככר או תינוק ולחצר המעורבת, וכן נראה עיקר לדינא.

ה מת המוטל בחמה ולעת עתה אינו מתקלקל אך במשך השעות יוכל להתקלקל - לא התירו לו חכמים כל הקולות האלו, ורק הקילו לו לטלטלו מחמה לצל על ידי ככר או תינוק ובאותו חצר, ויותר מזה לא התירו. ולכן אם אין לו ככר או תינוק - לא יטלטלנו כלל אפילו להפכו ממטה למטה, דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור שמיה טלטול. וכבר נתבאר בסימן ש״ח סעיף ט״ז דלא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד, ואפילו להסוברים דגם כלי שמלאכתו לאיסור מותר על ידי ככר או תינוק, מכל מקום במוקצה דומיא דמת לא התירו רק במת כמ״ש שם, ויותר מזה לא התירו. ושמא תאמר דאם כן מה נעשה כשאין כאן ככר ותינוק, האמנם בזה נתנו חכמים תקנה אחרת כמו שיתבאר.

ו וכך שנו חכמים (מ״ג:): ״מת המוטל בחמה, באים שני בני אדם ויושבים בצדו. חם להם מלמטה, זה מביא מטה ויושב עליה וזה מביא מטה ויושב עליה. חם להם מלמעלה, מביאים מחצלת ופורסין עליהם. זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, ונמצאת מחיצה עשויה מאליה״ ע״ש, דהמחצלת נשארה פרוסה על המטות והיא מגינה על המת מפני החמה. ולעשות לכתחלה בשביל המת - אסור, ואף על גב דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, מכל מקום הא יש בכאן עשיית אהל, ואפילו לצורך החיים לא התירו לשם מחיצה ואוהל, לכן מקודם מביאין מטות לישיבה. וזה שצריכים להמתין עד שיהא חם להם מלמטה, והרי תיכף יכולין להביא מטות לישיבה, אלא דבאמת חומרא היא שהחמירו בזה כדי שיהא ניכר הרבה שזהו לצורך החי (תוספות שם ד״ה ׳חם׳). וכן דווקא כשמקודם פורסים המחצלת על ראשם ואחר כך כשנשמטין נשאר המחצלת על המטות, אבל לפרוס לכתחלה על המטות - אסור משום אהל (שם בד״ה ׳ופורסין׳ וברש״י שם). וכיון שבשעת עשייה היה ניכר שהוא בשביל החי, שוב רשאין להשמט מתחת המחצלת ותשאר על המת (שם בד״ה ׳ונשמט׳). והיתר זה הוא במקום שאין ככר או תינוק, או שאין מקום צל, או אפילו אם רוצים שלא להזיזו ממקומו. דאף על גב דיש בזה טירחא רבה, מכל מקום יכול לעשות כן כיון שבשעת עשייה עושה בשביל החיים כמ״ש. (עיין ט״ז סק״ו מה שתירץ על קושית הב״י, וזהו כוונת המג״א סקי״ז, וזהו גם כוונת התוספות שם בד״ה ׳חם׳ וכמו שבארנו. ומכל מקום קשה, דאם כן מה אמר רב ששת: ׳פוקו ואימרו ליה לרבי יהודה שאומר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, כבר תרגמא רב הונא... מהך דינא׳. והא בהך דינא הכל מודים בשביל היכר כמ״ש, וכרבי יהודה לא קיימא לן, וזהו כוונת הב״י בקושיתו. וקושיא חמורה היא, אם לא שנאמר דכוונת רבי שמעון לאו דווקא ממש כרבי יצחק, ודוחק ודו״ק)

ז ויש בזה שאלה, דבכאן אמרנו שאסור לעשות המחיצה הזו בשביל המת רק בשביל החי, והא בעירובין (מ״ד.) לענין דופן סוכה שיזקוף את המטה ויפרוס עליה סדין כדי שלא תפול חמה על המת ע״ש, אלמא דמותר בשביל מת. ותרצו רבותינו בעלי התוספות דהתם נמי הכוונה כמו בכאן לעשות בשביל החי, ולא חש הש״ס להאריך שם. ובעירובין תרצו עוד תירוץ, דהתם בסוכה אם יסריח המת יצטרכו לצאת מן הסוכה, ונמצא דגם שם הוא בשביל חי כדי שלא יצא מן הסוכה. (וצ״ע על המג״א סקי״ח שכתב בשם התוספות סתם אם יצטרכו לצאת הוי בשביל חי ושרי, והא התוספות כתבו זה רק בסוכה שיש מצוה בישיבתה. וצריך לומר דזה כתב מסברא דנפשיה, דבודאי אם יצטרך לצאת מביתו גם כן מקרי צורכו, והתוספות שכתבו בסוכה משום דבשם מיירינן בסוכה, אבל לדינא אין נפקא מינה וכן נראה ודו״ק)

ח וכתב הרמב״ם סוף פרק כ״ו: ״מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והחיים מתבזים ממנו - מותר להוציאו לכרמלית, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, שהוא: ׳לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל׳. ואם היה להם מקום אחר לצאת בו - אין מוציאין אותו, אלא מניחין אותו במקומו ויוצאים הם״ עכ״ל, דכיון דכבר הסריח שוב אין לו תועלת, אלא הבזיון הוא כשהוא ביחד עם החיים, ולכן כשיש להחיים מקום אחר למה לן לטלטל את המת. והנה מסידור לשון הרמב״ם מבואר דרק במת שמסריח התירו להוציאו לכרמלית ולא במוטל בחמה, וכן מבואר מדברי הש״ע, דאף על גב דבדליקה התרנו זה בסעיף ג׳, זהו ודאי מפני שהבהלה גדולה שלא ישרף, מה שאין כן במוטל בחמה שלא התירו אפילו שארי קולות, כמ״ש בסעיף ה׳. אבל לא כן דעת רש״י ז״ל (צ״ד:) דבהך מעשה שהתירו להוציאו לכרמלית כתב: ״שהיה מוטל בבזיון או בדליקה או בחמה״ ע״ש. וזהו גם דעת הטור שכתב: ״ואם הוא מוטל בחמה או בבזיון, כגון שהוא מסריח, אם יש לו ככר או תינוק מניחו עליו ומטלטלו אפילו מרשות היחיד לכרמלית וכו׳״ עכ״ל, וכמו כן כתב שבלא ככר ותינוק לא התירו אפילו להופכו ממטה למטה ע״ש, וכתב זה על שניהם: על חמה ועל סרחון, ולדידיה שני הדינים שוים לגמרי. והוא פלא שלא נתיר בסרחון טלטול מן הצד, ולהוציאו לכרמלית התירו, והחמירו יותר במוקצה מבהוצאה (כמ״ש המג״א סק״ה ע״ש).

ט והנה רבינו הב״י כתב כלשון הרמב״ם, דמת שהסריח מוציאין אותו לכרמלית, ואם יש להחיים מקום לצאת - יצאו הם. וכתב על זה רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים דאפילו לא הסריח עדיין אלא שקרוב להסריח״ עכ״ל, ומשמע מדבריו דגם בזה אם יש להחיים מקום לצאת - יצאו הם ויניחו המת כמות שהוא. והוא פלא, דכיון דעדיין לא הסריח, למה לא נראה תקנה בעדו שלא יסריח. ובאמת הטור לא הזכיר זה, ולדעתו אפילו יש להחיים מקום לצאת

יוציאו את המת (מג״א סק״ז) כדי שלא יסריח, ורק הרמב״ם והש״ע הזכירו דין זה, והיינו כשכבר הסריח דאין להמת תועלת בהוצאתו כמ״ש. אבל מנא ליה לרבינו הרמ״א לומר דאפילו בקרוב להסריח אין משגיחין על המת עצמו, דהסרחון הוא רק בזיון להחיים ולא להמת. ונראה שדקדק זה מלשון הרמב״ם שכתב: ״והוא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו״, שמע מינה דהבזיון אינו רק להחיים, ובזיון המת גם כן הוא רק כשהוא בין החיים, וממילא דכשהחיים יוצאים ממנו אין לו בזיון, וכן כתב המ״מ בשם הראב״ד (כמ״ש המג״א בסק״ו).

י כשהתירו להוציאו לכרמלית כתב הטור דצריך לזה ככר או תינוק, ובשם הרמב״ן כתב דאדרבא דאסור על ידי ככר או תינוק, דמה שנתקן באיסור מוקצה נקלקל באיסור הוצאה, ולמה לן להוציא הככר או התינוק לכרמלית. ויש מרבותינו דסבירא ליה דעל ידי תינוק מותר להוציאו גם לרשות הרבים, דאין כאן איסור תורה דהוצאת המת הוה מלאכה שאין צריך לגופה, וקיימא לן כרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, שלא כדברי הרמב״ם שפסק כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה, כמ״ש בסימן רמ״ב. ועל התינוק גם כן פטור אם הוא יכול לילך ברגליו מטעם ׳חי נושא את עצמו׳, ואפילו אינו יכול לילך - פטור מטעם שהוא טפל להמת, דכיון שהוא מין אדם טפל לו. אבל על ידי ככר – אסור, שאין הככר טפל להמת, שאינו ממינו וחייב על הוצאתו. והרמב״ם לא הזכיר כלל ככר או תינוק, ודעת רש״י ותוספות והטור להוציאו לכרמלית דוקא על ידי ככר או תינוק, ויש לסמוך עליהם למעשה (דרק הרמב״ן נוטה לאיסור, ועיין ר״ן שם שחולק עליו).

יא כשהתירו משום בזיון המת - לאו דוקא בזיון של סרחון, דהוא הדין בזיון אחר כגון שמוליכין אותו בספינה וריקים ופוחזים נתאספו שם ועושים שחוק מהמת, וכן כל כיוצא בזה, וכן אם מונח בחדר צר דקשה האויר להיושבים אצלו. והוא הדין דמותרים לומר לאינם יהודים לטלטלו כמו על ידי ככר ותינוק, וזהו בכרמלית ולא ברשות הרבים. אבל בדברים השייך להקבורה - אסור אף על ידי אינו יהודי, מפני שיש בזיון להמת שיתחלל שבת על ידו בעסק קבורתו. אבל להוציאו לכבודו שיונח במקום נקי עד מוצאי שבת - בזה ודאי ניחא ליה ולהחיים, ולא מה ששייך להקבורה, דזהו ביכולת לעשות במוצאי שבת. (עיין מג״א סקי״ג, ולא ידעתי למה הוצרך לטעם דשבות דלית ביה מעשה הוא, והא כיון דבכרמלית הוה שבות דשבות ושבות דלית ביה מעשה - הוה אמירה לאינו יהודי באיסור דאורייתא, כמ״ש התוספות בב״ק פ׳: ד״ה ׳אומר׳ בשם בה״ג, אך לגירסת רש״י בעירובין ס״ח. אתי שפיר ודו״ק)

יב כתב רבינו בסעיף ב׳: דאסור לטלטל המת על ידי ככר ותינוק לצורך כהנים או דבר אחר, אבל על ידי אינו יהודי יש מתירין, וכן ראיתי נוהגים לצורך מצוה או חתונה עכ״ל. והמהרי״ל פסק דעל ידי ככר או תינוק מותר לטלטלו לצורך החיים (שם סקי״ד), וכתב שכן המנהג, ולפלא שלא הביא דעתו כלל. ונראה דטעמו דבודאי קיל יותר על ידי אינו יהודי בלא ככר או תינוק מעל ידי ישראל על ידי ככר או תינוק, דעל ידי אינו יהודי הוי שבות דשבות במקום מצוה, דזהו גם כן כמצוה שלא יצטערו הכהנים לצאת מבתיהם בשבת, וכל שכן בחתונה או מצוה אחרת או צורך גדול. אבל ככר ותינוק - לא הותרה אלא בשביל עצם המת בלבד, כמבואר בגמרא, ולכן כיון דאצלינו מצויים אינם יהודים - טוב יותר לעשות על ידם, ולפיכך לא כתב דברי המהרי״ל. ואולי דבמקום שאי אפשר על ידי אינו יהודי דמותר על ידי ככר או תינוק, כיון שהמהרי״ל התיר והעיד שהמנהג כן. ויש מי שאומר דטלטול מן הצד, דהיינו להופכו ממטה למטה - מותר לצורך כהנים, דאף על גב דנתבאר דככר ותינוק קילא מטלטול מן הצד, וכיון שאוסר על ידי ככר ותינוק כל שכן שאסור טלטול מן הצד, אמנם לא דמי, דכאן שנצרך המקום להכהנים הוי כלצורך מקומו ומותר כמו שיתבאר, דזהו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר (שם סקי״ד).

יג אין הכהנים יכולים לכוף לקרובי המת שיוציאוהו בשבילם, ואפילו כשאינם יכולים ליכנס לבית הכנסת להתפלל על ידי המת, ואפילו בחול (כ״מ שם). והטעם פשוט, שיכולים לומר שזהו בזיון להם לטלטל את המת ממקום למקום, ואי משום שהכהנים אין ביכולתם לעשות מצוה על ידי זה, הרי הם פטורים מדינא. ולכן במקום שהמנהג שמטהרים את המת בבית הקברות, כיון שגם בלא הכהנים יוכרחו להוציאו קודם זמן הקבורה - ממילא שביכולתם לכוף להקרובים להוציאו מיד (שם). אמנם אם הקרובים רוצים להוציאו בשביל הכהנים שהם אין מקפידין על זה - יכולים להוציאו בין בחול בין בשבת על פי ההתירים שנתבארו, משום דלמת עצמו ודאי אין זה בזיון, דמה איכפת ליה אם יהיה בכאן או במקום אחר (שם). וכל זה בכהנים בריאים, אבל אם יש כהן חולה שאינו יכול לצאת - פשיטא שכופין את הקרובים להוציאו כדי שהכהן לא יעבור על איסור תורה (שם), או שיראו שלא יגיעו הטומאה להחדר שהכהן בו, והיינו שלא יהיה חלל טפח לשם, כמ״ש ביורה דעה סימן שע״א.

יד ודע דזה שאמרנו ככר או תינוק - לאו דוקא, דהוא הדין איזה בגד או שאר דבר המותר. ויש בזה שאלה, דאם כן היכי משכחת לה שנצריך ככר או תינוק, הא כל מת מסתמא לא מת ערום, ואם כן יטלטלוהו אגב הכתונת שעליו. אך דאפשר דהבגדים שעליו שבשעת מיתה בטילים לגביה, והם בעצמם מוקצים הם כענין בסיס לדבר האסור (עיין ב״י). ומכל מקום יש מהגדולים דסבירא ליה כן, וכמ״ש רבינו הב״י בסעיף ד׳ וזה לשונו: ״יש מי שאומר

שלא הצריכו ככר או תינוק אלא למת ערום, אבל אם הוא בכסותו - אין צריך ככר או תינוק" עכ"ל. וצריך לומר לדיעה זו מאי דלא הוה בסיס להמת, דזהו כשוכח. ועוד אפשר לומר דזהו עדיף משאר בסיס שיש שייכות זה לזה, אבל מה ענין בגד למת, ודוקא בתכריכין שנקבר בהם בטילים לגבי המת, כדאמרינן בחולין (קכ"ה.), משום דתכריכין שייכים לגופו של מת, אבל הבגדים שמת בהם ולא יקברו עמו - אינן בטלים לגביה. (ומה שמקשים מדוד שהצריכו ככר ותינוק כדאיתא בשבת ל':, כבר תירצו הט"ז והמג"א סקט"ז דבגדיו מוקצים שאסור להשתמש בהם ושורפין אותן, דאסור להשתמש בבגדיו של מלך ע"ש).

טו וזה שנתבאר דמת המוטל בחמה אסור להופכו ממטה למטה משום דטלטול מן הצד שמיה טלטול, זהו כשהטלטול הוא רק בשביל המת, דהכי קיימא לן דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור – אסור. אבל אם צריך למקומו של מת בשביל החיים, או שצריך להדבר שהמת מונח עליו ולא נעשה בסיס כמ"ש, או שמת בשבת וכיון שלא היה בסיס בין השמשות מותר לאחר שהוסר המוקצה ממנו - מותר להופכו ממטה למטה דהיינו טלטול מן הצד, כיון דזהו לצורך דבר המותר, והכי קיימא לן דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר – מותר. וכבר נתבאר דההיתר על ידי ככר או תינוק אינו אלא למת בלבד, ויש אומרים גם לכלי שמלאכתו לאיסור. אבל למוקצה גמורה דומיא דמת - לא התירו רק למת בלבד, דבאמת היתר דחוק הוא לעשות לכתחלה דבר שהמוקצה תהיה טפל כדי לטלטלו, ובמה נעשה טפל, ורק למת התירו מפני כבודו. וגם במלאכתו לאיסור להסוברים כן, משום דהמוקצה קלה, שהרי מותרת אפילו בעצמה לצורך גופו ומקומו, אבל לא במוקצות גמורות (ועיין ט"ז סק"ה, וכל קוטב דבריו כבר בארנו בס"ד).

טז לפי מה שנתבאר למדנו דמת שמת בשבת, או קודם השבת ולא היה שהות לקברו ולא הניחוהו על הארץ קודם השבת - שאסור להזיזו ממקומו וישכוב במטתו עד מוצאי שבת. ואפילו על ידי ככר או תינוק אסור, אלא אם כן חוששין לקלקולו כגון שמונח על כרים וכסתות שיכול להתקלקל עד מוצאי שבת, או שהיה אדם שמן או שיש חום בבית או שקשה על החיים להיות עמו בחדר אחד, או שיש תינוקות שמתייראים מפני המת כדרך התינוקות, או שיש חולה בבית וקשה לו בראייתו על המת וכל כיוצא בזה - דאז מניחים עליו איזה בגד ומטלטלים אותו לחדר קר או למרתף. ואם יש ביכולת לטלטלו על ידי אינו יהודי - יותר טוב לעשות כן, ואם יש ביכולת לסגור להחדר ולפתוח חלון כנגדו למען יבא הרוח שמה שלא תקלקל - יותר טוב לעשות, כן וכן אנו מורים למעשה.

יז ואף על פי שאסור המת בטלטול, מכל מקום התירו חכמים לסוך את המת בשמן במקום שדרכן כן, וכן להדיחו במים אם הוא מטונף, שהרי בזה אין מטלטלין אותו אלא נוגעין בו, וכבר נתבאר דאין מוקצה אסור בנגיעה אלא בטלטול. ואף להסוברים דגם הנגיעה בהמוקצה לצורך המוקצה אין היתר ברור - מכל מקום במת מותר מפני כבודו. וכן מותר להשמיט הכר מתחתיו כדי שלא יסריח, ואין הכר נעשה בסיס לו מפני הטעמים שבארנו, ובלבד שיזהרו בכל זה שלא יזיזו בו אבר, דאם יזיזו הוה טלטול מוקצה. ואם היה פיו נפתח והולך - קושר את הלחי במטפחת או בחגורה בענין שלא יוסיף להפתח, אבל לא כדי שיסגר מה שנפתח או קצתו, שאם כן היה מזיז אבר ומוקצה אסורה בטלטול אפילו במקצת המוקצה. ואין זה כמבטל כלי מהיכנו, שהרי ביכולתו להסיר ממנו המטפחת או החגורה מתי שירצה, שהרי לא יזיזנו בהסרתם, וכן אסור להעצים עיניו של מת מטעם הזזת אבר. (עיין מג"א סק"ך שכתב שאסור על ידי אינו יהודי אלא אם כן קצץ מערב שבת, ותמיהני אטו מלאכה יש בזה, וגם הא"ר סקכ"ב חולק עליו ע"ש וכן המנהג)

יח כשנתעקמו איבריו וצריכין לפושטן, יעשו זה על ידי אינו יהודי, אבל על ידי ישראל – אסור. ויש מקומות שהישראל עושה זה, ואומרים שיש סכנה בזה (א"ר סקכ"ג בשם המעיו"ט), ואם קבלה נקבל, ולכל הפחות העושין כן יניחו איזה חפץ על מקום ההתעקמות וידחקו בהחפץ עד שיתפשט האבר (שם), ואנחנו אין מתירין רק על ידי אינו יהודי. ואיתא בשבת (קנ"א:): מביאין כלי מיקר וכלי מתכות ומניחין על כריסו כדי שלא יתפח, ופוקקין את נקביו כדי שלא תכנס בהם הרוח ע"ש, ואצלינו אינו ידוע זה כלל. ואם היה מטונף הרבה מן טיט וצואה - רוחצין אותו במים קרים על ידי אינו יהודי (עיין מג"א וא"ר שם).

יט כיון שנתבאר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, ומטעם זה אם שכח מעות על הכר - מנער את הכר והן נופלות, כמ"ש בסימן ש"ט. לפיכך אם טמן צנון בארץ - נוטלו אף על פי שבנטילתו מזיז עפר ממקומו, דזהו טלטול מן הצד ולצורך דבר המותר. וכתב רבינו הב"י בסעיף ח' ג' תנאים בזה: דדוקא כשלא השריש בארץ, דכשהשריש הרי זה כנזרע וכשנוטלו - חייב משום תולש, אבל כשלא השרישו אף על פי שהוסיף קצת מחמת ליחות הקרקע - לית לן בה, דאין זה זריעה. וגם בעינן שלא יכוין לזריעה, ואף על גב דחטין שזרען בקרקע - מותר ליטלן כל זמן שלא השרישו, כמ"ש בסימן ש"י, שאני הכא דכיון דמעט הוסיפו מחמת ליחות הקרקע - הוי כזריעה אם כיון לזריעה (ומתרץ קושית המג"א סקכ"ב). וגם בעינן שיהא מקצת עליו מגולין ונוטלן בהעלין מן הקרקע, דכשאינן מגולין, אף על גב שיכול לתחוב בו כוש או מחט וליטלו כדלקמן בפירות שבתבן, כאן אסור, משום דיהא

נראה כעושה גומא. אבל יש אומרים דגם כאן מותר לתחוב בהעפר, וכן הוא בירושלמי סוף פרק קמא דכלאים, ולא חיישינן שמא יבא להשוות הגומא, דבשדה לא חיישינן לזה, דלמה לו להשוות הגומא שבשדה. ולכן בבית או בחצר - אסור בכהני גווני מטעם זה (שם סקכ״א).

כ וזה שאמרנו דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור אסור - זהו בטלטול ביד. אבל בטלטול בגוף, שזהו טלטול כלאחר יד - גם בכהני גווני שרי. וזהו ששנינו: ״הקש שעל המטה מנענע בגופו״ (קמ״א.). והקש הוא מוקצה, דסתמא להסקה במקום שמסיקין בקש, ומנענע בגופו כדי שיהא צף ורך לשכיבה (רש״י). ואף על פי שהוא צריך להקש לשכב עליו, והוי טלטול לצורך המוקצה, מכל מקום כיון דרק בגופו מנענע – מותר. ויש מגמגמים באמת דאם כוונתו לזה – אסור, ולא התירו רק אם צריך להמטה ולא להקש, אלא שהקש מונעו מלישכב על המטה (עיין רא״ש שם ועיין מג״א סקכ״ד). ואם חישב עליו מבעוד יום לשכב על הקש, וכל שכן אם עשה מעשה ונתן על הקש מבעוד יום כר או כסת - מנענע אפילו בידו, שהרי הכינו מבעוד יום ולא הוי מוקצה, וכבר נתבאר בסימן ש״ח סעיף מ׳ דהכנה למוקצה מהני בכמה גווני ע״ש.

כא פירות הטמונים בתבן או בקש של מוקצה יכול לתחוב בהם מחט או כוש ונוטלם והקש ננער מאליו דזהו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. ולא דמי לצנון שאסור בכהני גווני משום דנראה כעשיית גומא כמ״ש, מה שאין כן בתבן או קש לא שייך גומא כמובן, דאין גומא אלא בעפר. ופירות הטמונים בחול ועפר שבביתו שצברן מבעוד יום וייחד להם זוית - אינו מוקצה ונוטל להדיא, כמ״ש בסימן ש״ח סעיף ס״ד ע״ש.

כב ודע דעל הדין של צנון שטמן בארץ שבסעיף י״ט כתב רבינו הרמ״א דמותר ליטלו אפילו הניחו להיות שם כל השבת, דאין באוכלין משום בסיס לדבר האסור עכ״ל. ודבריו תמוהים, דלהדיא כתבו התוספות בריש פרק כל הכלים בפירות שטמנם בתבן דמיירי שהניחם על מנת ליטלן, אבל אם כיון להניחם כל השבת - הוי בסיס לדבר אסור ע״ש. ויש מי שפירש בכוונתו שנתכוין לאכלם בשבת כשירצה לאכלם (ט״ז סק״י), אבל אם כן לא שייך לומר דאין באוכלין משום בסיס, ובודאי יש בסיס, אלא דכאן כיון שלא תהא בסיס. וכן במקור הדין בכלבו מבואר בפירוש דכיון, דכונתו שהאוכל לא ישמש להעפר אלא העפר להאוכל, לפיכך לא נעשה בסיס (וכמ״ש המג״א סקכ״ג). ולענ״ד נראה דודאי אוכל שלא בשיל כל צרכו כההיא דכל הכלים שם (קכ״ג.), שאמר ׳פגה שטמנה בתבן׳, ופירש רש״י שלא בישלה כל צרכה וטומנה שתבשל ע״ש, וכן חררה שהטמינה בגחלים שתתאפה, כיון דכעת אינה ראויה לאכילה, והתבן אצלם כקרקע לזרעים - לענין זה שפיר כתבו התוספות דעל כל השבת הוה בסיס. אבל צנון שטמן בארץ, שכבר נתבשל אלא שטומנו שלא יתקלקל - שפיר אינו נעשה בסיס, שהרי העפר שומרו, והשומר בטל להאוכל ולא האוכל להשומר, וזהו סברא טובה ונכוחה בס״ד.

סימן שיב

א בזמן הגמרא היו הבתי כסאות שלהם בשדות אחורי העיר, ועל פי רוב לא היה להם מקום תמידי לזה, אלא פעם במקום זה ופעם במקום אחר. ואף אלו שהיה להם שם בית הכסא קבוע לא היה מיוחד לאחד, אלא רבים נכנסים שם. וגם בימיהם לא היו מקנחין בנייר מפני העדר מציאותן, ועוד שלא היו מקנחין בדבר שהאור שולט בו, כדאיתא בשבת (פ״ב.): ״המקנח בדבר שהאור שולט בו - שיניו התחתונות נושרות״. והיו מקנחים באבנים רכים, והם מוקצים כסתם אבנים, דלהכינם אי אפשר, דאם יכינום בבית הלא אסור להוציאם לשדה, ואם יכינום בשדה הרי יטלום אחרים, דגם מי שהיה לו בית הכסא קבוע לא היה מיוחד לו לבדו, וכיצד יעשה הרי גדול כבוד הבריות ובהכרח גדול כזה.

ב ולכן כך אמרו חכמים: דמשום כבוד הבריות התירו לו בטלטול את האבנים הראוים לקינוח. והיינו דמי שיש לו מקום מיוחד לבית הכסא - יכול להכניס אבנים מלא היד, ואף על גב דאינו צריך זה על פעם אחת, ישאר לו על הפעם השני. ואף אם אחר יטלם, מכל מקום מה בכך, דזהו הכל טלטול לצורך בית הכסא, דמה לי הוא ומה לי אחר, דכיון שנוטלן ביד אחת חדא טרחא היא. והגם דלכתחלה אין לו לטלטל מוקצה בשביל אחר, אך העיקר מטלטלן בשבילו לפעם אחרת, ורק אמרנו דאם אפילו יקחם אחר מה בכך, אבל עיקר ההיתר משום דחזי לדידיה. ולכן כשאין לו מקום קבוע - אסור לו להכניס מלא היד אלא כדי קינוח, וזהו כשיעור בוכנא קטנה של בשמים. ואם ניכר בהאבן שקנחו בו - הרי נעשה מוכן, ומותר להכניסו אפילו הוא גדול הרבה. ואם הם רבים וניכר בהם הקינוח - מותר לטלטלן אפילו יותר ממלא היד, דכיון שקנחו בהם הרי הוכנו לכך. ואפילו ירדו גשמים ונטשטשו, מכל מקום אם רישומן ניכר שקנחו בהם - מותר (לרש״י שם פ״א., ולדינא לא יחלוקו בזה). ואף על פי שאפשר שאינן מוכנין מערב שבת אלא שקנחו בהם בשבת, ובשבת הא אינו מועיל הכנה, מכל מקום בזה יש להקל אפילו בספק, כיון דהקילו בענין זה.

ג ואמרו בגמרא שם (פ״א:) דהתירו לטלטל האבנים, ואפילו להעלותם לגג אם עלה שם לפנות, ולא חיישינן לטירחא יתירא (רש״י). וגם אין אומרים כיון דנפנה על הגג הא היה יכול להכין מערב שבת דזהו מקום קבוע, אבל מכל מקום התירו לו (תוספות ור״ן שם), וכמ״ש הטור וזה לשונו: ״ומותר להעלותן לגג לקנח בו, ולא אמרינן כיון שיש לו מקום מיוחד לבדו, יעלה שם מערב שבת״ עכ״ל. ואף על גב דבגמרא שם מוכח דטעם ההיתר הוא

מפני שאין לו קביעות מקום ולא היה יכול להכין מערב שבת, ואם כן כאן שהולך על הגג למה מותר, הא היה יכול להכין מערב שבת, וצריך לומר דעל הגג לא מקרי קביעת מקום, וכן מבואר להדיא בתוספות סוכה (ל״ו: ד״ה ׳בשבת׳ ע״ש).

ד ולפי זה מוכח להדיא דבמקום שיש לו קביעות מקום, כמו אצלינו שיש מי שיש לו בית הכסא לעצמו, וכן כל בתי כסאות שלנו הם בחצרות שמותר לטלטל, וכל אחד יכול להכין הנייר של קינוח מערב שבת - אסור ליטול מוקצה בשבת לקינוח, וכן כתב אחד ממפרשי הש״ע (מג״א סק״א), וכן כתב בהגהות מיימוניות (פרק כ״ו). אבל רבינו הב״י בספרו הגדול סוף סימן זה כתב דאין חילוק, וזה לשונו: ״ומדברי הפוסקים שכתבו סתם משמע דכי היכי דשרינן להעלותם לגג אף שאפשר מערב שבת, הכי נמי לדידן מותר מפני כבוד הבריות״ עכ״ל, וכן כתב בהגהות אשר״י בשבת שם, והתוספות בסוכה שם גם כן כמסתפקים בזה. ומדברי הטור נראה להדיא להיתר, וצריך לומר דסבירא ליה דבגמרא הכי פירושו: דזה שהתירו משום דאין אדם קובע מקום לבית הכסא, אבל עכשיו שהתירו - התירו לגמרי, דאי אפשר להתיר לזה ולאסור לזה. וכן נראה לעניות דעתי עיקר, דנהי דנאמר כדיעה הקודמת שהיה לו להכין מערב שבת, מכל מקום מה יעשה עתה כשלא הכין, סוף סוף גדול כבוד הבריות. וכן נראה לי עיקר לדינא, דודאי מחויב כל אדם להכין, כיון שאצלינו ביכולת להכין, אמנם אם לא הכין - גדול כבוד הבריות, וביכולתו ליטול מהחצר דבר הראוי לקינוח אף על פי שהיא מוקצה.

ה כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״יש אומרים דוקא בחצר מותר לטלטל אבנים, ויש אומרים דאפילו מכרמלית לרשות היחיד נמי שרי, דהא נמי אינו רק איסור דרבנן ומשום כבוד הבריות התירוהו״ עכ״ל. וזה שכתב לדיעה ראשונה דוקא בחצר - לאו דוקא, שהרי בתי כסאות שלהם היו בשדות, אלא כלומר דברשות אחד התירו ולא מרשות לרשות. ואף על גב דמוקצה התירו, מכל מקום הוצאה חמור ממוקצה, ואפילו אינו חמור, לא התירו רק איסור אחד ולא שני איסורים. והדיעה השניה סוברת דמוקצה חמירא מהוצאה מרשות לרשות בדרבנן, וכיון שהתירו מוקצה מפני כבוד הבריות - כל שכן שהתירו כרמלית (תוספות סוכה שם), וסבירא ליה דאין חילוק בין איסור אחד לשני איסורים. ואין לשאול לדיעה ראשונה דאם כן מה יעשה בשדה כשאין אבנים הראוים לקינוח בתוך ד׳ אמותיו שעושה שם צרכיו, ולטלטל ד׳ אמות בכרמלית ודאי אסור לדיעה זו כמו שאסור לטלטל מכרמלית לחצר, דיש לומר דיפנה בתוך ד׳ אמות של האבנים. ואף אם יש לו מקום קבוע שמה, מכל מקום אם אין שם אבנים בתוך ד׳ אמות לא יפנה שם, דזה לא הותרה, ולענין הלכה יש להקל בדרבנן (הגר״ז, ובעיקר דיעה ראשונה שציין רש״י לא מצאתי זה מפורש ברש״י ע״ש ודו״ק).

ו ובזה שנתבאר בסעיף ב׳ דאם ניכר בהאבן שקנחו בו מותר אפילו יותר ממלא היד, יש מי שאומר דגם האבנים האחרים שסביביו הותרו, אף על פי שאין עליהם היכר (מג״א סק״ב בשם ש״ג), ודחאו דבריו דאין בזה שום טעם (מג״א וא״ר). ולעניות דעתי דבריו צודקים, בשנדקדק מאי מהני הסימן הא זרקו ובטליה מצורך זה, אלא בעל כורחנו צריך לומר דזה אינו דומה לזריקת שירי כלי לאשפה, כיון דכאן הוא מקומו המיוחד לו - לא בטליה. אמנם עדיין יש להבין, דאטו זה שקינח בו והכינו לקינוח יחפש אחריו דוקא כשיצטרך עוד לקינוח. אלא בעל כורחנו צריך לומר דהכין מקום זה שמכאן יקח לקינוח, ואם כן ממילא דהכין כל האבנים שסביבותיו. ופשוט הוא דאם בפירוש ייחד בפיו או במחשבתו אבנים שבמקום זה – דמהני, כמ״ש בסימן ש״ח סעיף מ׳ דיחוד מהני. ולפי זה נכון שכל אדם יאמר מבעוד יום: הנני מכין כל מה שיש בחצר מה שראוי לקינוח.

ז אם ירדו גשמים על האבנים ונטבעו בארץ: אם מכוסין בעפר הארץ - אסור לחטט אחריהן, שהרי חופר בקרקע. אמנם אם רישומן ניכר מלמעלה שהם אבנים - מותר ליטלן כדי לקנח, ואין בזה משום חופר או סותר או טוחן כמו מי שמפריד רגבי ארץ דחייב משום טוחן, דכאן כיון דהאבנים ניכרים בפני עצמם אין להם חיבור להקרקע. וצרור שעלו בו עשבים - מותר לקנח בו ולא חיישינן שמא יתלשו העשבים, דאין זה פסיק רישא. ולכן אף אם אירע שנתלשו, הוה דבר שאינו מתכוין וליכא איסורא. ואפילו הצרור מונח על הארץ, דיתבאר בסימן של״ו דאסור להגביהו מהקרקע, דהוי כתולש, מכל מקום כיון דזהו רק מדרבנן כמ״ש שם, לא אסרו במקום כבוד הבריות (מג״א סק״ג). ופשוט הוא דזהו כשאין לו דבר אחר כדי לקנח (ומזה ראיה דהמג״א סבירא ליה כדיעה אחרונה של הרמ״א שבארנו בסעיף ה׳ ודו״ק).

ח לא יטלטל רגב אדמה לקנח בו, מפני שאינה ראויה לקינוח, לפי שהיא נפרכת. ואסור לקנח בחרס, אפילו בחול, משום סכנה שלא ינתק שיני הכרכשתא. ואם היו לפניו בשבת צרור ואזני חרס חלקים, דכיון דחלקים הם ליכא משום סכנה - מקנח באוזן החרס שהוא ראוי לכסות בו פי הכלים. ואף על גב דבחרס יש לחוש לכשפים, כמ״ש לעיל סימן ג׳, מכל מקום לענין שבת עדיף מצרור שאינו ראוי לכלום. היו לפניו צרור ועשבים - יקנח בעשבים אם הם לחים, אבל אם הם יבישים - אין מקנחין, מפני שהם חדים ומחתכים את הבשר, וגם שהוא דבר שהאור שולט בו, שהקפידו על זה בגמרא כמ״ש (עיין מג״א סק״ה ובת״ש).

ט ומקנחין בשבת בעשבים לחים אפילו הם מחוברים, כשהם ארוכים שיכול לקנח בהם בעודם מחוברים, ובלבד שלא יזיזם, כלומר שלא ישמטם מהארץ משום איסור תלישה (ת״ש). אבל מוקצה אין בהם בעודם מחוברים, דאם היו מוקצים היכי הוה מותר לקנח בהם, הא מוקצה אסור בטלטול

אפילו במקצתו כמ״ש בסימן שי״א (שם ודברי המג״א סק״ו שכתב משום מוקצה תמוהים). ותדע לך שכן הוא, שהרי אסרו לעלות באילן שמא יעלה ויתלוש ולא משום מוקצה, דאחר התלישה כשנתלשו בשבת הוי מוקצה, ולא בעודם מחוברים. ומשום משתמש במחובר ליכא, שאין זה רק באילן ולא בירק, כמו שיתבאר בסימן של״ו בס״ד.

י ואם היה צריך לנקביו ואינו יכול לפנות, שרפואתו למשמש בפי הטבעת שממשמש בה בצרור והנקב נפתח, לא ימשמש בשבת כדרך שממשמש בחול, דהיינו שאוחז הצרור בכל היד מפני השרת נימין, והיינו שישיר השיער שבאותו מקום. ואף על גב דבחרס לא חיישינן לזה, זהו משום דבקינוח לא הוי פסיק רישא, מה שאין כן בצרור (מג״א סק״ז) במשמוש. אלא ממשמש כלאחר יד, דהיינו שאוחז הצרור בשני אצבעותיו וממשמש. ולמשמש בברזא שקורין קרישצי״ר בפי הטבעת - דינו כצרור, שלא יאחזנו אלא בשני אצבעותיו. ואסור לצאת לרשות הרבים בברזא, אפילו תחובה כולה בגוף, דכיון שמכניסו תדיר כדי לחזור ולהוציאו הוי משא כמו המוציא בפיו וזה דרך הוצאתו, ואפילו בכרמלית אסור.

יא אסור לפנות בשדה ניר בשבת, והיינו שחרשו השדה ועומד לזריעה, דחיישינן שמא יבא לאשוויי גומות, דשמא יטול צרור ממקום גבשושית ושדי לה במקום גומא (עיין מג״א סק״ט). וזהו בשדה שלו, דאז(י)לו בשדה חבירו - אף בחול אסור, מפני שדש ברגליו בנירו ומקלקל השדה. ואבנים גדולות שמצדדין אותן כמין מושב חלול ויושבין עליהן בשדות במקום המיוחד לבית הכסא, כמו שהיה המנהג בימיהם - מותר לצדדן בשבת. ואף על גב דבנין עראי הוא, לא גזור ביה רבנן, משום כבוד הבריות. ומכל מקום לעשות כמין אהל אסור (שם), ובחושן משפט סימן רע״ד נתבאר מתקנת יהושע מענין צורך קינוח ע״ש.

סימן שיג

א הבונה הוא מאבות מלאכות, ואיתא בירושלמי פרק כלל גדול (פרק ז׳ סוף הלכה ב׳): מה בנין היה במשכן, שהיו נותנים קרשים על גבי אדנים. ופריך, ולא לשעה היתה, כלומר שהרי לא עמדו בקביעות, שהיו חונין ונוסעין חונין ונוסעין. ומסיק הדא אמרה בנין לשעה - הוי בנין, בנין מן הצד - הוי בנין, ופירשו המפרשים: אף דלא הוי בנין גמור. ולי נראה דהכי פירושו: דסתם בנין הוא דפנות עם גג, ובכאן שמענו דאף בלא גג הוי בנין, שהרי על הקרשים לא היה גג אלא יריעות פרוסות, והרי אהל לשיטת רש״י (קכ״ה:) לא הוי אלא בגג, ואפילו להחולקים עליו גם כן אינו אלא במחיצה המתרת, כמו שיתבאר בריש סימן שט״ו, ואהל הוי גרירא דבנין, כמו שיתבאר שם, ולכן משמיענו הירושלמי דבנין גם מן הצד - הוי בנין. עוד אומר שם: הדא אמרה אפילו נתון על גבי דבר אחר. כלומר שלא תאמר דבנין הוי דוקא כשחיבר הבנין בקרקע, דהא הכא האדנים מחוברים לקרקע, והקרשים על גבי האדנים. ועוד רצה להוכיח דגם בנין על גבי כלים הוי בנין, דהיה סבור שהאדנים הוויין ככלים, ודחו לה דהאדנים כקרקע הם ולא ככלים ע״ש. ולדינא נראה לי בבנין על גבי כלים דבנין גמור הוה בנין, שהרי גם בכלים עצמן דקיימא לן אין בנין בכלים, מכל מקום בנין גמור הוי בנין, כמו שיתבאר בסימן שי״ד, וכל שכן בבנין שעל גבי כלים. אך שלא בבנין גמור - לא הוי בנין, ועיין בסעיף ב׳.

ב שנו חכמים במשנה (ק״ב:): הבונה כמה יבנה ויהא חייב הבונה - כל שהוא, כלומר שאין לזה שיעור. והטעם: שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירה נאה שלו, ומקפיד על חור קטן שבה וסותמו, וכן במשכן כשנפלה בה תולעת ועשה נקב קטן, מטיף לתוכה אבר וסותמו (גמרא). ולפיכך המצדד את האבן – חייב, כלומר שמושיב האבן ומצדדו עד שמתיישב בקרקעית יסוד הבנין ומושיבה בארץ, ואף על פי שלא נתן טיט - הוה בונה כל שהוא וחייב (רש״י). ותמיהני שלא מצאתי ברמב״ם פרק י׳ דין זה. ונראה לי דהרמב״ם היה מפרש בגמרא דלא כרש״י, דאמרינן שם: אמר שמואל: המצדד את האבן – חייב, ומקשה עליו ומסיק: תלתא בנייני הוה - תתא מציעא ועילא. תתא בעי צדודי ועפרא, מציעא בעי נמי טיני, עילאי בהנחה בעלמא. ופירש רש״י דמימרא דשמואל כדקאי קאי, דבצידוד חייב, וזה שאומר: ׳צדודי ועפרא׳ פירש רש״י - העפר שסביב לה לתומכו, והיינו צדודי ע״ש. אבל הרמב״ם מפרש דמדחה לדשמואל, ובצידוד בלבד לא מיחייב עד שישים עליו עפר ומוטמן בתוך העפר, והוא בנין גמור ואין צריך להזכירו. ולכן כתב שם בדין י״ב: אחד נתן את האבן ואחד נתן את הטיט - הנותן הטיט חייב (וזהו במציעא), ובנדבך העליון, אפילו העלה את האבן והניח על גבי הטיט - חייב וכו׳׳ עכ״ל (וזהו עילאה). וכתב עוד דהבונה על גבי כלים פטור ע״ש, וזהו מירושלמי שהבאנו. וכבר בארנו דלאו בבנין גמור הוא, ואף על פי שכתב סתם, מכל מקום בהכרח לומר כן כמ״ש, דלא גריעא מכלים עצמן. (וגם הרמב״ם שכתב בפרק כ״ב הלכה כ״ו דאין בנין בכלים, סבירא ליה בפרק י׳ דיש בנין בכלים, והחילוק כמ״ש בין בנין גמור לאינו גמור, וכמ״ש המ״מ שם הלכה י״ג, ושכן כתבו הגאונים ע״ש, וכן כתבו התוספות ריש הבונה ע״ש ודו״ק), ועיין בסעיף י׳.

ג תולדות בונה, כתב הרמב"ם שם דין י"ב וזה לשונו: "הבונה כל שהוא – חייב, המשוה פני הקרקע בבית, כגון שהשפיל תל או גיא - הרי זה בונה וחייב... תולדות בונה: העושה אהל קבוע, וכן העושה כלי אדמה כגון תנור וחבית קודם שישרפו - הרי זה תולדת בונה וחייב. וכן המגבן את הגבינה - הרי זה תולדת בונה, ואינו חייב עד שיגבן כגרוגרות" עכ"ל, ויש אומרים דזהו רק מדרבנן (מ"מ שם). ואיזה דמיון הוא מגבן לבונה, מפני שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד, הרי זה תולדת בונה (רמב"ם פרק ז' הלכה ו').

ד וכן המכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו - הרי זה תולדת בונה, וכן כל היוצא בו. וכן התוקע עץ בעץ, בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד - הרי זה תולדת בונה וחייב. וכן העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להם האורה - חייב משום בונה, ואף על גב דקיימא לן דכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח (גמרא קמ"ו:), האמנם לול של תרנגולים כן הוא, דעשוי להכניס אור ואויר ולהוציא הבל הסרחון (שם). וכן המחזיר דלת של בור ושל דות ושל יציע - חייב משום בונה (עירובין ק"ב.), וכן של בית. אבל לא של שידה תיבה ומגדל, כמו שיתבאר בסעיף כ"ז.

ה בירושלמי שם אמרו: הגודל כלי צורה, שצייר צורה בכלי, והנופח בכלי זכוכית והעושה כלי בדפוס - כולהו משום בונה. אבל בש"ס שלנו (ע"ה:) אמרינן: הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית - חייב משום מכה בפטיש, דסבירא ליה דשם בנין לא שייך על זה. והלכה כש"ס דילן, לפיכך אם התרו בו על אלו השנים משום בונה - אינו חייב.

ו סותר הוי אב מלאכה, ודוקא בסותר על מנת לבנות. אבל בסותר דרך השחתה - אינו אלא מקלקל ופטור. וסותר היה במשכן, דכיון דהוא היפך הבנין, ממילא כיון שהיה בנין היה סתירה, דלא ימלט שלא קלקלו באיזה בנין וסתרוהו על מנת לבנותו. ודע דבגמרא (ל"א:) אמרינן דלרבי יוסי סותר על מנת לבנות במקומו הוי סותר, ואם שלא במקומו לא הוי סותר. ואין הלכה כרבי יוסי, ולפיכך לא הזכיר זה הרמב"ם ז"ל. ויש בזה שאלה, לרוב הפוסקים דקיימא לן כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור, ולכן במכבה על מנת להבעיר אינו חייב אלא אם כן דעל ידי הכיבוי נתקן יותר ההבערה מא(י)לו לא היה כיבוי, כגון המכבה לעשות פחמין וכמ"ש בסימן רע"ח, ואם כן בסותר על מנת לבנות נמי לא נחייב אלא אם כן נתקן בהסתירה הבנין יותר מא(י)לו לא היה כאן סתירה, ודבר זה לא יצויר לעולם. ולהרמב"ם אתי שפיר, דאיהו פסק כרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, כמ"ש בפרק א'. והתשובה בזה: כיון דכל המלאכות ילפינן ממשכן, ולכן במכבה דמצינו שהיה במשכן ת(י)קון על ידי הכיבוי יותר, שהרי היו צריכין לעשות פחמין להתיך הזהב והכסף, ולכן גם אצלינו צריך כן. מה שאין כן בסותר, דגם במשכן לא היה אפשר להיות כן, לכן מחייבינן בכל גווני (תוספות ל"א: ד"ה 'וסותר'). ותולדות דסותר הוא פשוט, דכל תולדות של בונה בסתירתם הוי תולדות של סותר, ואם הם על מנת לבנות - חייב (וכן הוא במתיר וקורע).

ז מכה בפטיש הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדין להחליקו בגמר מלאכה (רש"י ע"ג.). וכל מידי דאית ביה גמר מלאכה - חייב משום מכה בפטיש (ע"ה:), והן הן תולדות של מכה בפטיש. ואיתא בירושלמי פרק כלל גדול (ריש הלכה ב'), דכל מלאכה שלא מצאו לה חכמים סמך לאיזה אב מלאכה, סמכוה למכה בפטיש ע"ש.

ח וזה לשון הרמב"ם שם: "המכה בפטיש הכאה אחת – חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה - הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב. כיצד: המנפח בכלי זכוכית והצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה, והמגרר כל שהוא והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין במתכת בין בבנין בין בכלים - הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אין חייבין על עשייתו" עכ"ל. והנה זה שכתב: 'המגרר כל שהוא' זהו ברייתא שם (ק"ג:) ופירש רש"י: "המגרר כלונסות או קלפים - חייב משום ממחק" עכ"ל, והרמב"ם מפרש משום מכה בפטיש. וצריך לומר שמפרש 'מגרר' היינו שבגמר המלאכה מגרר הכלי לנקותה. וגם מה שכתב דבעושה נקב חייב משום מכה בפטיש, תמיהני דהא פסק בעצמו בעושה נקב בלול של תרנגולים דחייב משום בונה כמ"ש בסעיף ד', והרי בגמרא שם (ק"ב: וק"ג.) מדמה זה לזה. ועוד דלמאן דסבירא ליה בגמרא דנקב הוי משום מכה בפטיש, אוקמוה בגמרא שם דבזעיה ברמצא דפרזלא ושבקיה בגויה, דהוה ליה גמר מלאכה ע"ש, ולמה לא ביאר זה וצע"ג.

ט עוד כתב: "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאים עושים - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזהו מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה - הרי זה מותר" עכ"ל. ורש"י פירש משום בונה, ולהרמב"ם לא נראה כן, דאין זה בגדר בנין, אלא שזהו גמר מלאכת הרופא. אבל כשפותחה לליחה, עושה הרבה פעמים ואינה גמר מלאכה. (וכתב המ"מ דאף על גב דיש שמוקי לה בריש פרק שמונה שרצים כרבי שמעון, ואיהו פסק כרבי יהודה, לא סבירא ליה כהך לישנא אלא כלישנא קמא דאצידה קאי ע"ש. והטעם נראה לי משום דשמואל אמר בריש שבת בהני תלת דפטור ומותר, ומורסא חד מינייהו, ושמואל הא סבירא ליה כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה, כדאמרינן בכירה מ"ב. ע"ש)

י עוד כתב: ״המסתת את האבן כל שהוא - חייב משום מכה בפטיש. המצדד את האבן ביסוד הבנין ותקנה בידו והושיבה במקום הראוי לה - חייב משום מכה בפטיש״ עכ״ל. ונראה שזה הוא מה שאמר שמואל ריש פרק הבונה: ׳המצדד את האבן – חייב׳, ומסיק דזהו האבן התחתון של היסוד שהבאנו בסעיף ב׳. ותמיהני האיך אפשר לפרשו משום מכה בפטיש, הא הש״ס חשבם ביחד: עילא מציעא ותתאי, והשנים הראשונים הם מאיסור בונה וכמ״ש הרמב״ם עצמו והבאנו שם דבריו, והשמיט התחתון, ומטעם זה רצינו לומר שם שדחאו מהלכה, ואיך אפשר לומר דזה הוא משום מכה בפטיש. ועוד הא מכה בפטיש הוי גמר מלאכה, ומצדד הוא תחלת הבנין. בשלמא מסתת אינו עוסק עדיין בבנין, אלא מסתת אבנים מן ההר, אבל במצדדו בהבנין מה שייך לגמר מלאכה. ואף אם נאמר דיסוד הבנין נחשב בפני עצמו, הלא בהיסוד עצמו גם כן נצרך הרבה אבנים כמובן, ואין באבן אחד גמר מלאכה וצע״ג. (והכ״מ בשם הרמ״ך הקשה עליו למה לא פירש שישים בפניה עפר כדאיתא בגמרא ע״ש, ולכן נראה לי ברור דלא כיון הרמב״ם כלל לזה, ובזה צריך לומר כמ״ש בסעיף ב׳ שדחאו מהלכה, ובכאן נתכוין למה דאיתא בירושלמי פרק כלל גדול סוף הלכה ב׳: ׳הבנאי שיישב את האבן בראש הדימוס – חייב׳, ופירש הפני משה: בראש הדימוס של הבנין להשלימו ע״ש, ונראה שהוא למעלה האבן הפינה שהוא הגמר ודו״ק)

יא עוד כתב: ״הלוקט יבולת שעל גבי בגדים, כגון אלו היבולת שבכלי צמר - חייב משום מכה בפטיש, והוא שיקפיד עליהן. אבל אם הסירן דרך עסק - הרי זה פטור. המנעיר טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצמר הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין - הרי זה חייב חטאת, ואם אינו מקפיד - מותר״ עכ״ל, וכבר הבאנו זה בסימן ש״ב ושם נתבאר ע״ש. והפותח בית הצואר בשבת - חייב משום מכה בפטיש (מ״ח. לרש״י ע״ש), וכן הגומר מלאכת התנורים, דלאחר שצרפן בכבשן טח עליו טפילה והיא גמר מלאכה, וחייב משום מכה בפטיש (ע״ד:), וכן העושה כוורת של קנים וחותך הקנים הבולטים לאחר שגומרו חייב משום מכה בפטיש, דזהו גמר מלאכתו (שם), ועוד יש דברים שחשבנו בסימן ש״ב שיש בהם מכה בפטיש.

יב ודע דבעיקר פירושו דמכה בפטיש במשנה דאבות מלאכות פירש רש״י וזה לשונו: ״הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה״ עכ״ל, ובריש הבונה פירש רש״י וזה לשונו: ״שמפוצץ בו את האבן מן הסלע לאחר שחצב את האבן סביב ומבדילו מן ההר קצת הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן. וכל הגומר מלאכה בשבת - תולדת מכה בפטיש היא״ עכ״ל, וזהו עיקרא דמכה בפטיש. אך במשנה דאבות מלאכות שינה פירושו, משום דבמשכן לא היה מלאכת אבנים, ואנן צריכין בכל מלאכה למצא אותה במשכן. לפיכך פירש: שכן אומן מכה בקורנס וכו׳, וזה היה במשכן (תוי״ט).

יג והנה מלשון רש״י משמע קצת דבכל מלאכה שבעולם כשגומרה בשבת חייב משום מכה בפטיש, ולפירושו צריך לומר מה שאמרו באיזה מקומות דחייב על מכה בפטיש, וקשה מאי רבותא, אמנם הרבותא הוא אף שהגמר הוא דבר שאין בזה מלאכה כלל, כגון ליטול אקופי מגלימא וכיוצא בזה. וכן מבואר מלשון הר״ן שהביא פירוש רבינו חננאל וזה לשונו: ״מכה בפטיש - שהאומן מכה בפטיש על הכלי להשוות עקמימותו... וכהאי גוונא אף על גב דלא הוי מלאכה מצד עצמה, מיחייב בה משום גמר מלאכה״ עכ״ל.

יד אבל אם כן אינו מובן מה שאמרו בגמרא (ע״ה:): ״רבה ורב זירא דאמרי תרווייהו: כל מידי דאית ביה גמר מלאכה - חייב משום מכה בפטיש״. וקשה, הא בכל מלאכה יש גמר מלאכה, ומהו זה ׳כל מידי וכו׳, דמשמע שיש מלאכות שאין בהם גמר מלאכה. ואם נאמר דהכונה אף על גב דאין בזה מלאכה כלל, אבל באמת יש מכה בפטיש בכל המלאכות, דאם כן לא הוה ליה לומר בזה הלשון, והכי הוה ליה לומר: ׳כל גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש, אף בדבר שאין בזה מלאכה׳. אבל מלשון ׳כל מידי וכו׳ משמע להדיא שיש מלאכות שיש בהם גמר מלאכה, ויש שאין בהם.

טו ובאמת נראה לעניות דעתי שכן הוא והכי פירושו: שכל מלאכה שאין בגמר מלאכתה פעולה נפרדת מהקודם לה - לא שייך בזה גמר מלאכה, דכל המלאכה אחת היא ואין הגמר נחלק מהקודם. אבל במלאכות שהגמר שלהם הוא אחר גמר עיקר המלאכה, כמו החייט שנוטל אקופי מגלימי או העוקר את האבן מההר, שאחרי שגמר מלאכתו מכה עליו מכה גדולה, או מכה בקורנס על הסדין להחליקו, או הלוקט יבולת שעל הבגדים אחר האריגה או שמסיר הצמר הלבן כדי לנאותה - זהו מכה בפטיש. וראיה ברורה יש לי לזה מפירוש המשניות להרמב״ם וזה לשונו: ״ומכה בפטיש... ולפיכך כל תקון מלאכה והשלמתה כמו המירוט והחיכוך ומיני היפוי - כולם תולדות מכה בפטיש, והוא אמרם: ׳כל מידי דאית ביה גמר מלאכה - חייב משום מכה בפטיש״ עכ״ל, וזהו כדברינו. (ועל עיקר מכה בפטיש כתב וזה לשונו: ״ומכה בפטיש אפילו בשעת גמר מלאכה, כאשר עושין המכין בפטישין, כי מנהגם להכות הכאות על עצם הסדן בשעת ההכאה״ עכ״ל, וצ״ע לשון ׳אפילו וכו׳, והא אינו אלא בגמר מלאכה, ויש ליישב ודו״ק)

טז העושה אהל קבוע - חייב משום בונה, לפיכך אין עושין אהל עראי לכתחלה ולא סותרין אהל עראי, גזירה שמא יעשה או יסתור אהל קבוע, ואם עשה או סתר אהל עראי – פטור. ומותר להוסיף על אהל עראי בשבת (רמב״ם פרק כ״ב הלכה כ״ז), לפיכך פקק החלון, דהיינו לוח או שאר כל דבר שסותמים בו החלון - יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור בחלון, דמיחזי כדבר בפני עצמו. ואין זה אהל עראי דאסור לכתחלה, אלא זה מקרי תוספת

על אהל עראי ושרי, ואפילו בארובה שבגג שרי מטעם זה (מג״א סק״א). וביאור הדבר: דלא אמרינן דזהו כתוספת על הבנין ולא גרע מאהל עראי, דאינו כן, דאין זה הוספה, ודמי למוסיף על אהל עראי דמותר. והנה אם כבר סתמו בו אין רבותא בזה, אלא אפילו עדיין לא סתמו בו - יכולים לסתום בו אם חשב עליו מערב שבת לסותמו, כמו כל הדברים שמועיל מחשבה, כמ״ש בסימן ש״ח סעיף מ׳.

יז ויש אשר מחשבה לבד אינו מועיל, ואף על גב דלהכנת המוקצה מועיל מחשבה, מכל מקום מפני שזה נוגע לאיסור בנין - לא תועיל מחשבה אלא אם כן עשה בו איזה מעשה. כגון קנה שהתקינו להיות נועל בו, והיינו שתוחבו אצל הדלת בכותל, וזה נראה יותר בנין מפקק החלון שאינו אצל הקרקע, והקנה הוא אצל הקרקע, לכן צריך מעשה מבעוד יום, ולא סגי במחשבה שיחשוב עליו מאתמול, וצריך שיתקננו לכך. וגם בזה יש מחלוקת, דלרש״י (קכ״ו:) אינו די במה שיתקננו לתשמיש זה דנעילת הבית, אלא שיהא ראוי גם לתשמיש אחר, דאז יש עליו תורת כלי ואינו כמוסיף על הבנין, כגון קנה שיהא ראוי להפוך בו זיתים וכיוצא בזה. ולר״ת די בשהתקינו לתשמיש זה של נעילת הבית. ובדברי הרמב״ם אין הכרע, שכתב שצריך להיות עליו תורת כלי כלשון הגמרא, מיהו אם נשתמשו בו מבעוד יום לנעילת הבית – סגי, דכל שכבר נשתמש בו היינו תורת כלי (ר״ן שם). ומטעם זה יש מי שאומר דגם בפקק החלון אינו די במחשבה בלבד וצריך תקון מעשה, אלא משום דפקק החלון מסתמא פקקו בו מבעוד יום וקנה לא פקקו בו (שם), מיהו הטור והש״ע לא זכרו כלל דיעה זו. ובפלוגתא דרש״י ור״ת נראה כיון דמילתא דרבנן היא יכולין לסמוך על שיטת ר״ת להקל, והיינו שאין צריך שיהיה ראוי לדבר אחר, אלא כיון שתקנו ועשה בו מעשה והכינו לכך – סגי. ולפי זה מקרי זה כלי שמלאכתו להיתר, דהא לנעול הדלת מותר בשבת. אבל לשיטת רש״י דבעינן שיהא ראוי לדבר אחר, אם אותו דבר הוי דבר האסור בשבת כמו קנה למסוק בו זיתים - מקרי מלאכתו לאיסור, אלא שמותר לנעול בו כדין כלי שמלאכתו לאיסור, דמותר לצורך גופו ומקומו כמ״ש בסימן ש״ח.

יח והנה אף על פי שהחמרנו בקנה, מכל מקום לא החמרנו רק שיהיה עליו תורת כלי, אבל לא הוצרכנו שיהא קשור בהדלת. ויש דבר שאנו מצריכים בו שיהא דוקא קשור בהדלת מבעוד יום, אבל בלאו הכי אפילו חישב וגם עשה בו מעשה מבעוד יום ותקנו לתשמיש זה, או אפילו לתשמיש אחר - ואינו מועיל, מפני שדבר זה נכנס לתוך האסקופה ונראה יותר בבנין. לפיכך נגר, שהוא יתד שנועלים בו ותוחבין אותו באסקופה למטה, ודומה טפי לבנין - לא סגי בהכי, ואין נועלים בו אלא אם כן יהא קשור מבעוד יום.

יט וכיצד יהיה הקשירה: אם יש בראשו גלוסטרא, דהיינו שהוא עב באחד מהראשים וראוי לכתוש בו, שדומה לכלי, הקלנו בו שאפילו אם הוא קשור בחבל דק שאינו ראוי להיות ניטל בו, דאם יטלנו עם החבל תפסק, דמכל מקום היכר הוא. ואפילו אם אינו קשור בדלת עצמו אלא בבריח הדלת, ואפילו אם החבל ארוך ואינו תלוי כלל באויר, דליהוי מיחזי שהוא כלי השייך לנעילת הדלת אלא הוא נגרר בארץ, ואפילו כולו מונח בארץ. ובלא קשירה כלל - לא מהני גלוסטרא אף שדומה לכלי, מכל מקום כיון דנתחב בארץ - דומה לבנין.

כ ואם אין בראשו גלוסטרא: אם קשור בדלת עצמה - סגי אפילו בחבל דק שאינו ראוי לינטל בו, ואפילו כולו מונח בארץ. ואם אינו קשור בדלת אלא בבריח הדלת, צריך שיהא הקשר אמיץ שיהא ראוי להנטל בו. ואפילו הכי אין צריך שיהיה תלוי, אלא אפילו כולו מונח בארץ מותר, שאין איסור אלא כששומטו ומניחו בקרן זוית. ויראה לי דאם הוא תלוי - מותר אפילו בחבל דק, דודאי יש יותר היכר בתלוי בחבל דק ממונח בארץ ובחבל חזק.

כא וכתבו הטור והש״ע סעיף ב׳ דכל נגר שאמרנו מיירי שהאסקופה גבוהה, וכשנועץ אותו במפתן אינו נוקב בארץ. אבל אם נפחתה האסקופה בענין שכשמכניס הנגר נוקב תחתיו בארץ - הוי בנין ואסור לנעול בו עכ״ל. ואם עשה לו בית יד ודומה למקבת - מוכח דכלי הוא ושרי (מג״א סק״ה). ודע דאין הכונה כשנעשה מתחלה לינקב בארץ, דודאי אם מתחלה עשו כן ועשו חלל בהקרקע עד כדי תחיבת הנגר, כדרך הנהוג אצלינו בבתים קטנים - ודאי מותר כנגר שנתחב בתוך האסקופה, שהרי גם האסקופה מחוברת להקרקע. והאיסור אינו אלא כשנעשה מתחלה להתחב בתוך האסקופה, ובתוך הקרקע לא עשו חלל כלל, ועתה נתקלקלה האסקופה וממילא דתחיבתה היא בתוך הקרקע, שנוקב הקרקע - בזה הוה ודאי כבנין (זהו כונת הט״ז סק״ב). ונראה לי דבכהני גווני אסור אפילו בבית יד. מיהו על כל פנים אצלינו שהנגרים דבוקים להדלת במסמירות ועולה ויורד על ידי חוליא ונתחב בשבת במקום שנתחב בחול - מותר להגביהו ולהשפילו בשבת, וכן המנהג פשוט, וכל שכן בנגרות שבחלונות, ואין בזה שום פקפוק כלל.

כב ודע דבשלהי שבת (קנ״ז.) אמרו: מעשה שפקקו את החלון בשבת מפני הטומאה שלא תכנס להבית, שהיה מת בהבית האחר ע״ש. ויש מי שאומר שאין היתר זה אלא לסתום קודם שימות, אבל לאחר מיתה כיון דעושה תועלת שלא תכנס הטומאה - הוי כמתקן (מג״א סק״א בשם ר״י הלוי). ויש חולקין עליו, שהרי הכלים שהיו כבר נטמאו, ואין התועלת אלא להכלים שיבואו אחר כך, ואין זה תקון אלא גרמא להציל מן הטומאה (שם). ואמת שרש״י פירש שם שפקקו קודם המיתה, וזהו מפני שאחר כך לא תהיה תועלת להכלים שבבית, שהרי מיד תכנס הטומאה (שם).

כג ויש דברים שאינו מועיל לא מחשבה ולא מעשה ולא קשירה, אלא אם כן שיהיו גבוהים מן הארץ, ובלאו הכי הוי כמוסיף על הבנין. וזהו ששנינו בעירובין (ק״א.): ״הדלת שבמוקצה וחדקים שבפרצה ומחצלות - אין נועלין בהן אלא אם כן גבוהין מן הארץ״. כלומר דודאי פתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר - נועלים בו אפילו לא היה בו ציר מעולם והוא נגרר בארץ, אבל דלת שבמוקצה, שהיא רחבה שאחורי הבתים שאין משתמשין בה תדיר, ואין הבעל הבית חושש לעשות לה דלת כראוי ושתהא קבועה, אלא זוקפה כנגד הפתח וכשהוא פותח מטילה לארץ, ויש שתלויות אבל נגררות לארץ (רש״י). וכן חדקים שבפרצה, והיינו קוצים שעשאן חבילות והתקינם לסתום בהם פרצה, ופעמים שהוא פותחה, ומחצלת של קנים (שם) שסותם בה פרצה ולפעמים פותחה, וכיון דכל אלו אינן פתחים בקביעות ולא מיחזי עלייהו כולי האי צורת פתח - ולכן אין נועלים בהם בשבת, משום דעביד בנין. ואפילו חישב ועשה מעשה, שהיא קשורה אך נגררת על הארץ כשמגביהה על המשקוף - מיחזי כבונה (שם). ופירשו בגמרא שם דזהו כשאין להם ציר, והיינו דבר שהדלת תחוב בו והדלת סובב עליו, שקורין אצלינו קרוקע״ס, דא(י)לו יש להם ציר הרי נראה לכל שזהו דלת, ודי בקשירה ותלייה אפילו נגררין בארץ. ולא עוד אלא אפילו אין להם ציר עתה אלא שהיה להן ציר - גם כן מותר, דאף על גב דנאבד הציר, מכל מקום יש איזה היכר מזה שהוא דלת. אך מה שהצרכנו תלוים - זהו כשלא היה להם ציר מעולם, והטעם שהחמרנו בהם יותר מכנגר, משום דנגר הוה מילתא זוטרתי, וכן קנה ופקק החלון. אבל דלתות אלו שגדולות בכמות ומיחזי הרבה כבנין - ולכן החמרנו בהם עד שיהו גבוהים מן הארץ. ואינם דומים לשארי פתחים שמשתמשין בהם תדיר, אבל אלו אין תשמישן תדיר, וכשסותמן הוי לזמן ארוך, וממילא דמיחזי כבנין לפי גודל כמותן.

כד והנה לפי מה שנתבאר היכר ציר עדיפא מכולהו. ומכל מקום יש מין פתח שגם היכר ציר אינו מועיל לו, וזהו שאמרו שם: ׳דלת אלמנה הנגררת - אין נועלין בה׳. ומהו דלת אלמנה, שהדלת עשוי מלוח אחד שאין לה זוג, או אפילו עשויה מכמה קרשים אך שאין לה אסקופה התחתונה, וכשפותחין שומטין אותה ומניחין אותה על הארץ - ואינו מועיל אפילו יש לה ציר, דכיון דאין לה צורת הפתח כשארי פתחים וגם שומטין אותה על הארץ - מיחזי שפיר כבנין, וגריעא מכל הדברים שנתבארו, מפני גודל כמותה ומטעם ששומטין אותה על הארץ, וחמורה מכל מה שנתבאר (עיין ט״ז סק״ד ומג״א סק״ח שטרחו בהטעם ולפי מ״ש אתי שפיר ודו״ק). אבל דלת העשויה מקרשים הרבה - מותר אף על פי ששומטים אותה כשפותחה אם יש לה אסקופה, והוא הדין במקום שנועלים בקרשים הרבה ויש חקיקה למעלה ולמטה במקום שמכניסים בהם הקרשים - שדינם כדלת הואיל שאינם לוח אחד ככל הדלת. ויש מי שמתיר אפילו בלוח אחד אם עשוי לכניסה ויציאה תדיר (ב״ח ומג״א סק״ח), ויש לסמוך על זה, דהא להרמב״ם יותר קיל כמו שיתבאר.

כה ולפי מה שנתבאר לא מהני בדלת מלוח אחד אפילו כשיש לה אסקופה התחתונה, וכשאין לה אסקופה לא מהני אפילו חוברה מכמה לוחות. אבל לדעת הרמב״ם בפרק כ״ו דין ט׳ אין האיסור אלא אם כן היא של לוח אחד ואין לה אסקופה, אבל בחד מינייהו סגי. וזה לשון הרמב״ם: ״דלת שהיה לה לוח אחד ששומטין אותה ונועלין בה: אם לא היה לה למטה כן כמו אסקופה שמוכיח עליה שהיא כלי מוכן לנעילה - אין נועלין בה, ואם יש לה אסקופה - נועלים בה״ עכ״ל.

כו ועוד מתבאר לי מדברי הרמב״ם שלא כדברי הטור והש״ע, שסברו שכל דינים אלו איסורם מטעם בנין, וזהו שיטת רש״י. אבל מהרמב״ם נראה להדיא דרק פקק החלון הוי מטעם תוספת בנין, וכתבה בפרק כ״ב שבשם מיירי מזה. אבל קנה ונגר ואלו הדלתות שנתבארו אינם מטעם בנין, שהכל רואים שהם עשוים לפתח, אלא האיסורים הוי מטעם מוקצה, דבלא ההכנה כל אחד לפי מדתו הוה מוקצה, ולכן כתבן בפרק כ״ו, דשם כולא פרקא בדין מוקצה הוא ע״ש. והענין הוא דאף על גב דבכל דבר מוקצה מחשבה מועלת, כמ״ש בסימן ש״ה סעיף מ׳ - זהו לסתם תשמישין, אבל לתשמישי מחובר - בעינן תורת כלי לכל אחד ואחד כפי עניינו. ועוד יראה לי מדקדוק לשונו דכל אלו הדברים הם כשבא להשתמש בהם עתה בפעם הראשון, אבל אם כבר השתמשו בהם להדלתות - הרי אין בהן מוקצה והן מוכנין ועומדין. מה שאין כן להטור והש״ע שהם על פי שיטת רש״י, אין הפרש. ולפי זה יש נפקא מינה רבתא לדינא, והפוסקים לא כתבו בזה כלום וצ״ע, כי כן נראה לעניות דעתי ברור מדברי הרמב״ם ומסידורו ע״ש.

כז כבר נתבאר בסימן ש״ח דדלתות הבית ושל בור ודות וכל שמחובר לקרקע - אסורין בין ליטלן מהצירין שלהם ובין להחזירן על הצירין, משום בנין וסתירה. אבל דלתות הכלים, כגון של שידה תיבה ומגדל - מותר ליטלן, לפי שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, אבל להחזירן אסור, מטעם דגזרינן שמא יתקע אותם בחוזק והוי בנין גמור, ובבנין גמור יש בנין גם בכלים. ונתבאר שם דפתחי חלונות של בתים והדלתות אסורים בין ליטול בין להחזיר, ויש מההמון שאין יודעים מאיסור זה, וצריך להודיעם. ואף על ידי אינו יהודי אסור, דבבנין המחובר לקרקע הוי איסור גמור, ואמירה לאינו יהודי שבות (ט״ז סק״ה).

כח והנה סתם שידה תיבה ומגדל פתחיהן למעלה, וממילא דאין חילוק בין ציר העליון לציר התחתון. אבל אותן שפתחיהן מן הצד כדלתות הבית, ויש להם שני צירים אחד למעלה ואחד למטה, ועיקר התלייה הוא על העליון, דכשינטל מהעליון בעל כורחנו יפול, אבל כשינטל מהתחתון יעמוד על העליון בלבד. וכיון שנתבאר דלהחזירן אסור מטעם שמא יתקע, ולכן אם יצא אפילו התחתון כולו ממקומו - אסור להחזירו מטעם שמא יתקע, אבל אם יצא מקצתו - דוחקו עד שמחזירו למקומו. דכיון דהעליון נשאר במקומו, בקל יכול להחזיר התחתון. אבל כשיצא העליון מקצתו - אסור לדוחקו ולהחזירו למקומו, דכיון שהוא העיקר חיישינן אפילו במקצתו שמא יתקע. וכן כשהציר באמצע – אסור, גזירה באמצע אטו מן הצד. ואף על גב דביום טוב לא גזרינן, כמ״ש בסימן תקי״ט, זהו מפני שמחת יום טוב כמבואר שם, אבל בשבת גזרינן.

כט והנה זהו הכל בצירים שלהם שהיו של עץ, והצירים היה מעצם העץ של הדלתות, בליטה אחת למעלה בקצה העליון ובליטה שנייה למטה בקצה התחתון, וכנגדן היה חור למעלה במשקוף שהעליונה נתון לתוכה, וחור בהאסקופה כנגד הציר של מטה והיה נתון בתוכה. והנה צירים שלנו שהם של ברזל, והברזלים דבוקים במסמרות בהפתחים, וכנגדם ברזילים עבים שקורין קרוקע״ס שעשוי בחלל והברזלים נתונין בתוכן, ובשל כלים גם כן בכעין זה קטנים והכל של ברזל - ובזה נראה דלא שייך שמא יתקע, שהרי החור רחב וקשה והדחיקה לא תועיל מאומה, וזה יתבאר בס״ד בסימן שי״ד סעיף י״ז.

ל מטה של פרקים, והיינו שעשויה פרקים פרקים, והולכי דרכים נושאים אותה וכשבאים ללון מעמידים אותה ומחברים כל הפרקים על פי חוליותיהן, ומשים כל חוליא על פרק שלה עד שנמתחה וראויה לשכיבה - ואסור להקימה ולהדקה, דזה דומה לבנין, ובהידוקה יש מכה בפטיש, ואם תקע בחוזק - חייב חטאת. ונראה דההידוק בלחוד אינו אלא איסור דרבנן, אך אם תקעו ביתידות - בזה חייב חטאת (כן כתב הר״ן סוף פרק ג׳). ואם היא דרכה להיות רפויה, שאין מקפידין אם אינה תקועה בחוזק כל כך והוא קצת קרוב לניענוע - מותר (עיין מג״א סקי״א ולדעתי הראב״ד והסמ״ג לא נחלקו וכונתם כמ״ש ודו״ק). ואין דין זה שייכות למטות של ברזל שלנו שבלילה פושטין אותה ובבוקר נכפלת, דזהו היתר גמור, שהרי היא תמיד בשלימות ואין פורקין כל פרק בפני עצמו, ולא גריעא מדלת המוכפלת מכמה חתיכות ועשויה על חוליות, וכשפותחין אותה נקפלת וכשסוגרין מתפשטת, והכי נמי כן הוא, וכן מנהג העולם ולית מאן דחש לה.

לא וכוס של פרקים - מותר לפורקו ולהחזירו בשבת, לפי שאין דרך להדקו כל כך (טור), ולפי זה כשעשוים חוליות ומהדקין אותן - ודאי אסור (מג״א סקי״ב). ויש אומרים שדין הכוס כמו המטה, ואם דרכו להיות מהודק, אף על גב שעכשיו רפוי – אסור, אלא אם כן דרכו להיות רפוי. וכן הדין בשטענדע״ר של בית הכנסת אם הוא על חוליות, וכן כל הכלים. מיהו כלי סעודה העשוים פרקים פרקים, כמו שיש אצלינו כף ומזלג וסכין כלי אחת רק שבעת האוכל מפרקים אותם ואחר כך מחברין אותן וכן כלי שתיה - בכהני גווני מותר לפרקן ולהחזירן, דדוקא כוס וכהני גווני שאינו זקוק לפרקו בכל פעם והוי כעשוים לקיום ושייך בהם שם בנין וסתירה, מה שאין כן כלי סעודה וכלי שתייה שדרך תשמישן כך הוא, אינן בגדר בנין כלל ואין זה אלא כמפתח בעלמא (כן מפורש בט״ז סק״ז ובמג״א סקי״ב).

לב קורה שנשברה מותר לסמכה בארוכות המטה, שהם כלי וכיוצא בהם. אבל אם אינו כלי אלא עץ בעלמא, אף על פי שהוכן לכך מבעוד יום ואינו מוקצה - מכל מקום אין לסמוך בו, דמיחזי כבונה (מג״א סקי״ד). מיהו אם סמכו בו מבעוד יום ונפל בשבת, נראה לי דמותר להחזירו. וכשסומך בארוכות המטה, לא יסמוך בחוזק כל כך עד שתעלה הקורה למעלה קצת, דודאי זהו כבונה, אלא הסמיכה תהיה רק שלא תוסיף לנפול יותר. וגם צריך שיהיו רפוים קצת באופן שיכול ליטלה משם, דאם לא כן אסור משום מבטל כלי מהיכנו, ולכן יזהר שלא יהדקו שם. וכבר נתבאר בסימן ש״ח דספסל שנשבר אם נשמט אחד מרגליו - אסור להחזירו למקומו. ולהניח אותו צד השמוט על ספסל אחר, יש מי שמחמיר לאסור, ובנשבר - מותר, כמ״ש שם בסעיף ל״ז.

לג חצר שנתקלקלה במימי גשמים - יכול לזרות בה תבן, ולא חשיב כמוסיף על הבנין, משום דאין כונתו לבטלו להארץ אלא ליטלם משם אחר כך למאכל בהמה או לטיט. אבל אם באמת כונתו להניחו בארץ - הוי איסור גמור, דמוסיף בנין על הארץ, והרי אפילו אשוויי גומות איכא איסור תורה, וכל שכן בכהני גווני. ואפילו כשכונתו ליטלם משם לא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא יעשה שינוי, והיינו שלא יזרה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי הקופה שיהפכנה ויביא התבן על שוליה, דהיינו על ידי שינוי. אבל ביד – אסור, ועל ידי אינו יהודי - מותר (ט״ז סק״י), וטוב למנוע מזה בשבת, ואצלינו אין דרך כלל לעשות כן גם בחול. ולכסות רוק או צואה - מותר בתבן שאינו מוקצה. וכבר בארנו בשם הרמב״ם דהתוקע עץ בעץ, בין מסמר בין בעץ עצמו עד שנתאחד - הרי זה תולדת בונה וחייב חטאת, וכן התוקע העץ בתוך הקרדום והמפרק אותה מהקרדום הוה סותר, ועיין בסעיף ד׳.

סימן שיד

א זה שאמרו בגמרא (ריש פרק כל הכלים): ׳אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים׳, אין הכונה כפשוטו, דאם כן אין איסור מן התורה לעשות כלי בשבת, אלא לא אמרו זה אלא לענין החומרות שהחמירו חכמים בענין זה, כמו בשם דמיירי לענין נטילת וחזרת דלתות. וכן בעירובין (ל״ה.) אמרו זה לענין המשנה דנאבד המפתח של המגדל שהעירוב בשם, שביכולתו לשוברו וליקח העירוב, כדתנן: ׳שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות׳, מפני שהוא דרך קלקול, ועוד יתבאר בזה. וכן בפרק קמא דביצה (י׳.) אמרו זה לענין סילוק התריסין, וכן לקמן שם (כ״ב.) לענין זקיפת מנורה ע״ש, דכל אלו הדברים אין בהם איסור בנין כלל מן התורה, אלא מדרבנן הוא דאסרו משום גדר בנין וסתירה, ובזה אמרו: ׳אין בנין ואין סתירה בכלים׳, ויותר מזה לא נמצא מאמר זה.

ב וכן מבואר מדברי הרמב״ם, דבפרק י׳ דחשיב האבות מלאכות וחשיב שם בנין, לא חילק בין כלים לבנינים. ואדרבא כתב שם בדין י״ג: ״וכן העושה כלי אדמה - הרי זה תולדת בונה וחייב, וכן המגבן את הגבינה... המכניס יד הקרדום... וכן התוקע עץ בעץ... - הרי זה תולדת בונה וחייב״ עכ״ל. הרי שחייב על כלים כמו על בנין, ואף במגבן גבינה לדעתו חייב חטאת. והיכן הזכיר זה – בפרק כ״ב דמן פרק כ״א ולהלן מיירי באיסורים דרבנן, כמו שהתחיל שם לומר: ׳נאמר בתורה תשבות׳ ע״ש. וכתב שם בדין כ״ה: ״התוקע חייב משם בונה, לפיכך כל הדלתות המחוברות לקרקע לא נוטלין ולא מחזירין, גזירה שמא יתקע. אבל דלת של שידה תיבה ומגדל נוטלין... ואין מחזירין מנורה של חוליות... מפני שנראה כבונה, ואם החזיר – פטור, לפי שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים״ עכ״ל. הרי שלא כתב זה אלא בדבר שנראה כבנין, אבל בבנין ממש - שוה דין כלי לבנין המחובר בקרקע.

ג וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בעירובין (ל״ד: ד״ה ׳ואמאי הוא׳) וזה לשונם: ״ועוד דבכלי נמי שייך בנין וסתירה כדאמר בהבונה: ׳האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא - חייב משום בונה׳. והא דאמר בסמוך דמר סבר כלי הוא ואין בנין בכלים, היינו בהנהו דאמר בהו נוטלין אבל לא מחזירין, דלא הוי בנין וסתירה גמורה, או כדמוקי במסקנא במנעול וקטיר במיתנא, ודוקא בהכי שרי. אבל לשבור הכלי ולקלקלו – אסור, דשפיר שייך בנין וסתירה בכלים. והא דשרי לשבר החבית, הא מוקי לה בביצה (ל״ג:) במוסתקי, פירוש חתיכות המדובקות יחד וכו׳׳ עכ״ל, הרי להדיא כדברינו. והנה זהו כללות הדברים, אבל בפרטי הענינים מה התירו בכלים ומה לא התירו יתבאר בסימן זה בס״ד.

ד ודע שיש בענין בנין כלים סתירה בהרמב״ם, דבפרק י׳ דין י״ד כתב: ״העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה - חייב משום בונה״ עכ״ל, ובריש פרק כ״ג כתב: ״העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא, כגון נקב שבלול התרנגולין שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, לפיכך גזרו על כל נקב וכו׳״ עכ״ל. ויש מי שאומר דחיובו משום שניהם: משום בונה ומשום מכה בפטיש (לח״מ בפרק י׳), ולפי זה הוה ליה לכתוב שניהם במקום אחד. ויש מי שתירץ דבפרק כ״ג מיירי בלול שאינו מחובר לקרקע, שאין בה משום בנין (מג״א סק״ג). וגם זה אינו נכון, דמיהו על כל פנים בפרק י׳ למה אינו חייב משום מכה בפטיש, ועוד כבר נתבאר דבבנין דאורייתא אין חילוק בין בנין לכלי. ולא ידעתי על מה טרחו הגדולים, הא הרמב״ם מפרש דבריו היטב, דבפרק י׳ כתב: ׳נקב כל שהוא׳ משום דהוא לאורה, ולאורה די בכל שהוא אפילו לאדם, כמבואר בבבא בתרא (נ״ט.) ע״ש, וזהו פלוגתא דרב ושמואל ריש פרק הבונה, ופסק כרב. ובפרק כ״ג מיירי בנקב גדול, כיון שהוא גם להוציא ההבל אינו די בכל שהוא, והיא המלאכה האחרונה בהלול. ואין בזה משום בנין, דהבנין כבר נגמר, ואין החיוב רק משום מכה בפטיש. ומקור דין זה הוא ממקום אחר בפרק חבית (שבת קמ״ו.): ״אמר רבה: דבר תורה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח, ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולים דעביד לעיולי אוירא או אורה ולאפוקי הבלא וכו׳״, וזהו יסוד כל פרק כ״ג ע״ש (וראיתי שגם הח״א כתב כעין זה ע״ש).

ה שנו חכמים במשנה (קמ״ו.): ״שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות״, והרמב״ם בפרק כ״ג דין ב׳ כתב כלשון המשנה. ומבואר דאפילו בחבית שלימה יכול לעשות כן, מטעם דכל סתירה שאינה על מנת לבנות - ליכא איסורא מדאורייתא, דמקלקל הוא ואיסורו מדרבנן. ולכן לא גזרו בכלים כשרוצה לאכול מהפירות, ובכהני גווני אין סתירה בכלים כמ״ש. ורק שנינו שם: ״ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי״, כלומר שלא ידקדק לעשות נקב יפה, דאם כן הוה כסותר על מנת לבנות, דאסור גם בכלים כמ״ש, וכן כתב הרמב״ם.

ו ויש בזה שאלה, דאם כן במשנה דעירובין (ל״ד:) דאם נתן העירוב במגדל וסגרו במפתח ונאבד המפתח - הרי זה עירוב, וטרח הש״ס למצא טעמים על זה, והא אינו יכול להגיע להעירוב ע״ש. והשתא קשה, הא יכול לשבור את המגדל וליטול העירוב, כמו ששובר חבית ליטול הגרוגרות. ובאמת בירושלמי שם אומר על משנה זו דהמשנה מיירי במגדל של אבנים שאי אפשר בשבירה, אבל במגדל של עץ שוברה ונוטל העירוב כהך דשובר את החבית לאכול הגרוגרות ע״ש, דלכן טורח הירושלמי למצא טעם אחר להההיתר כבש״ס דילן. וגם בש״ס דילן אומר שם הכא: ׳במגדל של לבינים עסקינן וכו׳, ולכן טורח למצא טעם אחר. וזה שאומר: ׳הכא במגדל של לבינים׳, לאו משום דמעיקרא לא היה סובר כן, אלא דהכי פירושו: במגדל של

לבינים ואין טיט ביניהם כמבואר שם (ועיין רש״י, ומתורץ קושית התוספות שם ודו״ק). ויש מי שתירץ דרק בחבית שאין כמותה רב מותר, דאין סתירה בכלים, אבל מגדל שהוא גדול בכמות ודומה לבנין, לא התירו לשוברו (ר״ן בחבית שם).

ז האמנם רבותינו בעלי התוספות דקדקו מתוך קושיא זו דמגדל, דלא מיירי בחבית שלימה, דבשלימה ודאי אסור לשוברה כמו במגדל. והכא מיירי במוסתקי, כלומר חבית שבורה ומדובקה בזפת, דכן מוקי לה הש״ס בביצה (ל״ג:) לרבי אליעזר דפליג שם במגדל ע״ש, ונאמר דגם לרבנן צריכנא להך אוקימתא, וכן כתב הרא״ש, וכן פסקו הטור והש״ע סעיף א׳, ולא הביאו דיעה אחרת כלל. ולא ידעתי, כיון דהוא מילתא דרבנן למה לא הביאו דעת הרמב״ם והר״ן להקל, ובפרט שגם להירושלמי כן הוא, וכן הוא דעת רש״י והרע״ב שכתבו: שובר אדם את החבית - לפי שאין במקלקל שום איסור עכ״ל, כלומר ולכן התירו בחבית כדי שיאכל (ר״ן). וכיון שרש״י והרמב״ם והר״ן והרע״ב מתירים, למה לא הביאו דעתם כלל וצ״ע.

ח וזה לשון הטור והש״ע: ״אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין ממש, כגון חבית שאינה מחזקת מ׳ סאה שנשברה ודיבק שבריה בזפת - יכול לשברה ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח, דאם כן הוה ליה מתקן מנא. אבל אם היא שלימה - אסור לשברה אפילו בענין שאינו עושה אותה כלי, ואפילו נקב בעלמא אסור לו לנקוב בה מחדש. ואפילו יש בה נקב חדש, אם להרחיבו – אסור, ובלבד שיתכוין לכך״ עכ״ל. ודע, דהך שאינה מחזקת מ׳ סאה הוסיף רבינו הרמ״א, ולפי זה מאד תמיהני עליו, דכיון דהוא מחלק בין כלי גדול לקטן, דבקטן מותר ובגדול אסור, וזהו כהתירוץ האחרון שבסעיף ו׳, ואם כן ממילא דאין זה דומה למגדל, ונסתלקה קושית רבותינו בעלי התוספות, אם כן למה לא הביא דעת המתירים השבירה אף בחבית שלימה. והנה שמעתי שיש נוהגים לשבר ראש הבקבוק שבו יין או שאר משקין אם אין יכולים לפתוח החותם, ולפי דעת הטור והש״ע אסור. אמנם לעניות דעתי אין לגעור בהם, מפני שלדעת הרבה מרבותינו היתר גמור הוא כמ״ש. ומצאתי שגם הרשב״א בשבת שם חולק על התוספות, ומסיק דאפילו בחבית שלימה מותר לשבור, ולפי זה פשיטא שהעושים כן יש להם על מי לסמוך על חמשה אבות העולם, וכן פסק אחד מגדולי האחרונים (הגר״א סק״ב).

ט וזהו שכתבו דבמכוין לנקב יפה הוי מתקן מנא, בודאי אם הנקב גדול שיש בו להכניס ולהוציא - הוי איסור דאורייתא, ובקטן אסור מדרבנן (עיין ט״ז סק״א). וזה שכתבו: דאפילו נקב בעלמא אסור לנקוב, הוא תמוה, דנקב ודאי אסור אפילו להמתירים שבירה (הגרע״א). וצריך לומר דכונתם נקב דרך שבירה שהשימוש בו מעט, ובשבירה השימוש הרבה, ולא לנקב ממש ביפוי כוונתם. וזה שכתבו דגם להרחיבו אסור, אין הכונה ממש להרחיבו, דפשיטא שאסור יותר משבירה. אלא כוונתם שישתמש בו ועל ידי זה יתרחב קצת ממילא. ואמנם אם אינו מתכוין לכך – מותר, דלא הוה פסיק רישא, ולזה כתבו: ׳ובלבד שיתכוין לכך׳, כלומר שבהשתמשו יתכוין שיתרחב, דבכונה אסור (ומתורץ קושית המג״א סק״ד).

י ואם היה סכין תקוע מערב שבת בחבית - מותר להוציאו ולהכניסו אף על פי שעל ידי זה נתרחב הנקב מעט, דמפני שהסכין תקוע בחוזק, על כן כשמוציאו ומכניסו נתרחב הנקב. וכיון דאין בזה איסור דאורייתא, הקילו חכמים עליו כשהיה תחוב מערב שבת. אך יש אומרים דזהו דוקא שהוציא הסכין גם כן פעם אחת מבעוד יום, דאז בפעם השני לא יתרחב כל כך. אבל אם לא הוציא הסכין אף פעם אחת מבעוד יום - אסור בשבת להוציאו ולהכניסו, משום דהוי פסיק רישא, דבודאי יתרחב הנקב ואסור, שהרי עושה נקב ופתח להחבית. ויש מי שאומר דלצורך גדול יש להתיר אף בלא הוציא הסכין מבעוד יום (ט״ז סק״ב ומג״א סק״ה), ויש לסמוך על זה במקום הכרח, ועיין מ״ש בסעיף כ״ו.

יא היה בהחבית נקב ונסתם, אם הוא למטה מן השמרים - אסור לפותחו, דכיון שהוא למטה וכל כובד היין עליו, בודאי סתמו בטוב והוי סתימה מעליא כא(י)לו לא היה נקב מעולם, ואם יפתחוה עתה הוה כנקב מחדש, ואפילו אם היתה הברזא כאן – אסור. ואם הנקב למעלה מן השמרים ונסתם - מותר לפותחו, דבודאי אין זו סתימה יפה ואינה כנקב מחדש. ומותר לפתחו אפילו במקדח שקורין קראייצע״ר, דבמקום נקב ישן נוקבין אפילו במקדח, כגון במקום המגופה כשנשברה או במקום אחר. ולכן המנהג פשוט שפותחין סתימת בקבוק של זכוכית אפילו במקדח כשאין אותיות על הסתימה, דאין זה כפתיחת נקב, שהרי היא למעלה ואין סתימתה סתימה, ואין זה כנקב חדש בחבית. ולכן אם נשברה הברזא שבחבית ואינו יכול להוציאה - יכול לנקבה במקדח, וכל שכן שמותר ליקח ברזא אחרת ולהכות בהברזא התחובה עד שתצא אם צריך לשתות היין בשבת, ובלבד שאינה כנגד השמרים.

יב ויש חולקין על כל מה שנתבאר, וסבירא ליה דזה שהתירו חז״ל (קמ״ו.) לפתוח נקב ישן - זהו בחבית של חרס שאין הסתימה יפה. אבל בחבית של עץ שהסתימה יפה בהן ומהדקין אותו הרבה, אם סתמוהו על מנת שלא יפתחוה לעולם, כגון שחתכו העולה למעלה והשוהו עם החבית - הוה כנוקב נקב חדש ואסור, ובמקום צורך יש לסמוך על דיעה ראשונה. ודע דאף להיש חולקין אין זה ענין לפתיחת הבקבוק של זכוכית, דבכאן אפילו להיש חולקין מותר, שהרי סותמין כדי לפותחה.

יג מותר ליתן קנה חלול בחבית להוציא יין דרך שם, אף על פי שלא היה בו מעולם. ולא חיישינן שמא לא יהיה למדתו ויתקננו, דלא יתקן כלי בשבת, וגם בזה שמכניס אין זה כתקון כלי, שהרי מוכנת היא לכך. אבל אסור ליתן עלה של הדס או של אילן אחר בחבית ולעשותו כמו מרזב כדי שיזוב היין דרך שם, דגזרינן אם אתה מתירו בזה יאמר שמותר לתקן מרזב, שהרי עוש[י]הו כמו מרזב. ונהי שאין בזה תקון כלי, דאינה של קיימא - מכל מקום גזרינן שלא יאמר: כשם שמותר לעשות מרזב מן עלה, כמו כן מותר מדבר אחר, אבל קנה חלול אין בו שום מעשה אלא שתוחבו. ועוד יש טעם בגמרא (שם) לאסור בעלה, שמא יקטמנו מן האילן. ויש שסוברים שעיקר האיסור הוא מטעם זה, ולכן אם יש לו הרבה קטומים דלא אתי למיקטם – מותר, וזהו דעת הרא״ש והטור. ואם העלה מונח בחבית מבעוד יום - נראה שמותר.

יד מותר להתיז ראש החבית בסייף, ואפילו להתיז גוף החבית עם המגופה - מותר, כשהחבית שבורה ודבוקה בזפת (מג״א סק״ז), דלאו לפתח מכוין, כיון שמסיר ראשה. וממילא דלדעת הרמב״ם וסייעתו שהבאנו - מותר גם בחבית שלימה. ולהתיז ראש המגופה - מותר אפילו לדעת הטור והש״ע בחבית שלימה, דהמגופה אינה חיבור להחבית. אבל לנקבה בצדה, בין של חבית בין של מגופה – אסור, דמצדה ודאי לפתח מכוין, ופתח אסור גם במגופה אף על פי שאינה חיבור להחבית, דפתח אסור בכל מקום. ואפילו ברומח שעושה נקב גדול - אסור מצדה, אף על פי שאינה דומה לפתח, דסוף סוף מכוין לפתח. אבל ליקוב המגופה למעלה – מותר, דלאו לפתח מכוין, שאין דרך לעשות במגופה פתח למעלה אלא נוטלה כולה, ואפילו בחבית שלימה מותר לכל הדיעות. והטעם: דמן הצד כדאי לו, דהמגופה היא כבתחלה ולא יפול בה עפרורית, אבל למעלה הרי יפול בה עפרורית, ויותר טוב לו ליטול כל המגופה, ולכן אינו מכוין לפתח. מה שאין כן בחבית עצמה, מכוין גם למעלה לפתח, דמוטב שתהיה לו עוד פתח בהחבית לבד המגופה. ויש מי שמתיר גם בחבית למעלה (ט״ז סק״ו) מטעם שיפול בה עפר, ואין זה עיקר, דהרי יעשה לה מגופה כמו בהמגופה הראשונה, אבל מגופה למגופה אין תועלת (וגם המג״א סק״ח והא״ר סק״ח פסקו כן ע״ש).

טו סלים או שקים שיש בהם פירות וקשורים פיותיהם בחבלים, לא מיבעיא שמותר להתיר החבלים, שהרי אין זה קשר של קיימא, שהרי קשרום כדי להתירן, אלא אפילו אם קשה להתירן - יכול לחתוך החבל בסכין או סותר שרשרות החבל. ואין זה מלאכה, דזהו ממש כשובר קליפות אגוזים ושק[י]דים בשביל האוכל שבהן. ואין זה בגדר מקלקל דלכתחלה מיהו אסור, דזהו מקלקל במלאכה, אבל בכאן לאו מלאכה היא. וכן אמרו בשבת (קמ״ו.): ׳חותלות של גרוגרות ושל תמרים - מתיר ומפקיע וחותך׳, וכן בעירובין (ל״ה. ע״ש ברש״י ותוספות ד״ה ׳בעי׳), וכן בביצה (ל״א.): ׳חותמות שבקרקע - מתיר את הקשר אבל לא מפקיע ולא חותך׳, דזהו כסתירת בנין. אבל חותמות שבכלים - מתיר ומפקיע וחותך, לפי שאין סתירה בכלים בכענין זה. ולהרמב״ם אסור לסתום שרשרות החבל, אלא מנתקו.

טז וזה לשון רבינו הב״י בסעיף ז׳: חותמות שבכלים, כגון שידה תיבה ומגדל, שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל - יכול להתירו או לחתכו בסכין או להתיר קליעתו. ודוקא כעין קשירת חבל וכיוצא בו, אבל פותחות של עץ ושל מתכת - אסור להפקיע ולשבר, דבכלים נמי שייך בנין גמור וסתירה גמורה. ומטעם זה אסור להסיר הצירים שקורין גונזי״ש ובלשונינו זאוויעסע״ס שאחורי התיבות אם נאבד המפתח, ויש מתירים בזו. ושבירת פותחות של תיבות - יש מתיר ויש אוסר, ויש להתיר על ידי אינו יהודי עכ״ל, וצריך ביאור.

יז וביאור הדברים: דכבר נתבאר דבנין וסתירה גמורה יש גם בכלים, ולכן פותחת דהוה כלי גמורה - יש בשבירתו סתירה גמורה ואסור. ובצירי כלים נתבאר בסימן הקודם סעיף כ״ח דאין האיסור רק בחזרה שמא יתקע, אבל ליטול הדלת של שידה תיבה ומגדל - אין איסור, וגמרא מפורשת היא: ׳דלת של שידה תיבה ומגדל - נוטלין אבל לא מחזירין׳ (קכ״ב:), ובפשטיותה משמע ליטלן מהצירים. אמנם אין הכל מסכימים בזה, דדעת המרדכי בשם רבינו פרץ דזהו בלא צירים, אבל ליטול הצירים מהם או הם מהצירים - הוי סתירה גמורה כשבירת פותחת, ואסור. אבל דעת הר״י מקינון במרדכי שם דלא דמי לפותחת שצריך לשוברו, מה שאין כן נטילת הצירים אין בזה שבירה, והיא סתירה גרועה ומותר. וביטול כלי אין בזה, שהרי גם בלא הצירים הוי כלי. מיהו זה פשיטא דאסור לשומם על הצירים ולקובעם במסמרים, דזהו ודאי מתקן כלי הוא (מג״א סק״י) וקרוב לאיסור תורה, מה שאין כן סילוק הצירים הוי מקלקל.

יח וזה שכתבנו דשבירת פותחות אסור בודאי, זהו דעת הרא״ש ז״ל. אבל בסמ״ק כתב שגם בזה נחלקו הגדולים, ויש מי שמתיר (טור), דסבירא ליה דפותחות של כלים לא מקרי סתירה. ואפשר שגם המתיר לא התיר רק בפותחות של תיבות קטנות, ולא של שידה תיבה ומגדל דמתחזים כבנין. ובזה ודאי העיקר לדינא כהרא״ש, ורק על ידי אינו יהודי יש להתיר, וכן בנטילת הצירים אין להתיר רק על ידי אינו יהודי, וגם זה דוקא כשיש צורך גדול בזה, וכן יש להורות (כפי מ״ש תבין דברי הב״י בסוף סעיף ז׳ שהט״ז סק״ח תמה בזה, ע״ש ודו״ק).

יט עוד כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״חותלות של תמרים ושל גרוגרות: אם הכיסוי קשור בחבל - מתיר וסותר שרשרות החבל, וחותך אפילו בסכין ואפילו גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שק[י]דים כדי ליטול האוכל שבהם״ עכ״ל. ובזה לא חידש דבר, רק מה שכתב שאפילו גופן של חותלות יכול לחתוך בעת שחותך החבל, וזהו ודאי תמוה להתיר קלקול בכלי גמור, ולכן כתבו דהנך חותלות אינם כלים גמורים (מג״א סקי״ב וא״ר סקט״ו), ונראה שהם של גמי ונקובים ואינם עשוים רק שיתבשלו התמרים בהם. ויראה לי דזה אינו אלא לשיטת הטור והש״ע שבסעיף ז׳, דהך דשובר אדם את החבית להוציא ממנה גרוגרות, אינו אלא בחבית שבורה ודבוקה בזפת. אבל להרמב״ם וסייעתו שכתבנו שם דאפילו בשלימה מותר, כיון שהוא דרך קלקול, אם כן הכי נמי אפילו בחותלות של כלים גמורים נראה דאין איסור. ויש להתיישב בזה, משום דיש לחלק משם דמוכרח לפתיחת החבית, אבל בכאן אין צריך רק לפתוח הקשירה מהחבל, ולכן אפשר דבכאן לכולי עלמא אסור בשל כלי, וכן יש להורות. וכבר כתבנו דלהרמב״ם אסור לסתור שרשרות החבל.

כ עוד כתב בסעיף ט׳: ״מותר להפקיע ולחתוך קשרי השפוד שקושרים בטלה או בעוף הצלוים״ עכ״ל. כלומר שקושרין הקצוות בחוט או בשאר דבר, כמו שרגיל אצלינו כשממלאים הדקים קושרין בהקצוות בחוט כדי שלא יפול המילוי ממנו, וגם זה הוא כשבירת אגוזים ושקדים. ואף על גב דמחתך הוא מאבות מלאכות ובדבר תלוש, זהו כשמחתך במידה לאיזה צורך, אבל כאן מקלקל בעלמא, וקלקול בחיתוך תלוש לצורך שבת - מותר גם לכתחלה (מג״א סקי״ד). אבל אם קשור באיזה כלי - אסור בקלקול מדרבנן, כמו בכלי שיש עליו חשוקים שקורין רייפ״ן, להסיר החשוקים מעליו כדי שתפתח הכלי ויטול מה שבשם כמו חבית קטנות - אסור (שם), ורק על ידי אינו יהודי יש להתיר (שם). ותניא בתוספתא פרק ט׳: ״קורע אדם את העור מעל פי חבית של יין וכו׳׳ ע״ש, וזהו כחיתוך חוטים מקשרי השפוד, דגם העור אינה כלי. ורק יזהר שלא תהיה הקרע כנקב נאה, כדמסיים בתוספתא: ״ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוקי״ ע״ש, כלומר לעשות כמו נוד, דזהו כעשיית כלי ואסור, אלא קורעו קרע ארוך באופן שאין עליו צורת נוד, וכן כל כיוצא בזה.

כא עוד כתב בסעיף י׳: חותמות שבקרקע, כגון דלת של בור שקשור בו חבל - יכול להתירו, דלאו קשר של קיימא הוא, שהרי עומד להתיר. אבל לא מפקיע וחותך, משום סתירה (כיון דמחובר לקרקע). ודוקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו בשבת, אבל אם אינו עשוי לקיים כלל – מותר. ומטעם זה מותר להסיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיום עכ״ל. דכשאינו עשוי לקיים אף יום אחד - לא מקרי בנין, וכיון דלא מקרי בנין - לא מקרי סתירה. ואף על גב דבריש סימן שי״ג הבאנו מירושלמי דבנין לשעה הוי בנין ע״ש, זהו על כל פנים ליום אחד ולא פחות מזה. וראיה דהא יליף ממשכן כמבואר שם, ופחות מיום שלם לא היתה חנייתם, כמפורש בתורה בפרשת בהעלותך. ואף על גב דכתיב שם: ״ויש אשר יהיה הענן מערב עד בוקר וגו׳׳, אך מסתמא בלילה לא העמידו האוהלים ולא פירקו המשאות עד הבוקר, ומכל מקום צ״ע. (ויש מי שאומר דזה שכתבו שאינו קשר של קיימא זהו דוקא כשהיה בדעתו להתירו במוצאי שבת, דאם לא כן הוי קצת קשר של קיימא. ולעניות דעתי אינו כן, בדבר מאכל אפילו להיש אומרים שבסימן שי״ז דגם ליום אחד מקרי קשר קצת - זהו בדברים שאין בהכרח להתירן, ולא במיני מאכל, דאם לא כן הא גם עד מוצאי שבת יש מעת לעת ודו״ק)

כב והנה עד כה נתבאר שאסור לעשות נקב בחבית בשבת. ואיך הדין כשהיה נקב בהחבית ובקש לסותמו בשבת, כתב הרמב״ם בפרק כ״ג דין ג׳ וזה לשונו: ״וכשם שאסור לפתוח כל נקב - כך אסור לסתום כל נקב. לפיכך אסור לסתום נקב החבית אפילו בדבר שאינו מתמרח ואינו בא לידי סחיטה, כגון שיסתום בקיסם או בצרור קטן. אבל אם הניח שם אוכל כדי להצניעו ונמצא הנקב נסתם – מותר, ומותר להערים בדבר זה״ עכ״ל, כלומר שיקח הדבר מאכל ויאמר שרוצה להצניעו בהנקב, ובזה נסתם הנקב מאליו. והטור והש״ע סעיף י״א כתבו דרק תלמיד חכם מותר להערים בכך ע״ש, וכן מבואר בגמרא (קל״ט:) שאומר שם דזהו הערמה בדרבנן, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחלה ע״ש. אך הרמב״ם מפרש דקאי שם על הדבר השני לעבור במעבורת ע״ש, משום דזהו אווישא מילתא, ולא על הך דהצנעה בנקב, דאין בזה פירסום. ולהטור וש״ע דוקא תלמיד חכם יכול לעשות כן. ונראה דאף על גב דלכמה דברים אין דין תלמיד חכם בזמן הזה, מכל מקום לענין זה דהרמב״ם מתיר לכל אדם, נוכל לומר דאפילו להטור והש״ע יש דין תלמיד חכם בזמן הזה (מג״א סקט״ז).

כג ודע דהרמב״ם שם לקמן דין י״א כתב: ״הממרח רטייה בשבת - חייב משום מוחק את העור, לפיכך אין סותמין נקב בשעוה וכיוצא בה שמא ימרח. ואפילו בשומן אין סותמין הנקב, גזירה משום שעוה״ עכ״ל. ואינו מובן מאי איריא משום ממרח, הא בכל דבר אוסר לסתום. ותירץ המגיד משנה דהתם מיירי בסתימה גמורה, דהיינו שהדבר הסותם נכנס לתוך כל חללו של הנקב, ובזה שייך בונה ואסור בכל דבר, ובכאן מיירי לסתום רק פי הנקב מלמעלה, דבזה לא שייך בנין ומותר, ורק בדבר שיש בו מירוח או חשש מירוח אסור ושארי דברים מותר בכהאי גוונא ע״ש. ויש מי שתירץ דהכי

פירושו, דודאי אסור דכל דבר, ורק בדבר שיש בו מירוח, נתוסף עוד איסור של מירוח (כ״מ). ולעניות דעתי יש לתרץ דכונתו דבדבר של מירוח, אפילו אם כונתו להצניע – אסור, כגון שמצניע שם חתיכת שעוה או שומן עב. (ורק קשה לי הא שעוה הוה מוקצה ובלאו הכי אסורה בטלטול, ובשומן יש לומר שראוי לאכילה וצ״ע) (והמג״א סקט״ז כתב שהכין השעוה מאתמול ע״ש, וצ״ע מה שייך הכנה בדבר שאינו ראוי לשום מלאכת היתר, ואם הכינו לסתום הנקב היה לו לסתום מבעוד יום)

כד והטור כתב: ״אסור ליתן שעוה או שמן שהוא עב בנקב החבית, מפני שהוא ממרח. חבית שניקבה והיין יוצא ממנו - אסור ליתן בו בד של שום לסותמו, ואם הוא מערים ואמר שנותנו שם להצניעו: אסור לאיש דעלמא, ולצורבא מרבנן שרי״ עכ״ל. ומדבריו נראה דתרתי קאמר, דמקודם לא מיירי בנקב שיין יוצא משם, אלא ששם יש כסדקים בעלמא שעם העת יכול להיות נקב, אבל עתה אין שייך בה בנין, ורק בדבר שממרח אסור. וכן משמע מפירוש רש״י (קמ״ו.) שכתב שממרח השעוה סביב הנקב לדובקה בדופני הכלי ע״ש, ולא כתב בתוך הנקב אלא סביב לנקב, כמו שעושים בסדקים. ובדין השני יש נקב ממש שהיין יוצא ממנו, וכן פירש רש״י בדין זה (קל״ט:) ע״ש.

כה ורבינו הב״י בסעיף י״א כתב: אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו מפני שהוא ממרח, אבל בשאר דברים דלית בהו משום מירוח (הואיל ואין היין יוצא דרך שם) – מותר. ואם היה היין יוצא דרך הנקב - אסור לסתמו, ואפילו ליתן בו שום דרך הערמה לומר שאינו מכוין אלא להצניעו שם. ואם הוא תלמיד חכם - מותר להערים בכך״ עכ״ל. ומחלק בין כשהיין יוצא דרך הנקב, דאז הוה כמתקן, וכשאינו יוצא לא נראה כמתקן. והשיגו עליו, כיון דהנקב אחר מה לי אם יש בו יין או אין בו יין (ט״ז סק״י ומג״א סקט״ו). ולי נראה בכונתו שהנקב קטן שאין היין יוצא דרך שם, וזהו כעין זה שבארנו. (ובהגהת רמ״א כתוב: ׳הואיל ואין היין יוצא אז׳, וצריך לומר שאין ביכולת לצאת, ותיבת ׳אז׳ אולי הוא טעות. ומ״ש המג״א בשם בד״ה דמותר לסתום בעץ, הכונה דרך מגופה שיהא ביכולת ליטלו משם, ועיין ט״ז שהאריך ודבריו צ״ע ע״ש ודו״ק)

כו עוד כתב בסעיף י״ב: ״סכין שהוא תחוב בכותל מבעוד יום - אסור להוציאו בשבת, כיון שהוא דבר מחובר. אבל אם הוא תחוב בספסל וכן בכל דבר תלוש - מותר להוציאו, ואם דצה ושלפה מבעוד יום בכותל - שרי״ עכ״ל. והך ואם דצה כתבה רבינו הרמ״א, ולפי מ״ש בעצמו בסוף סעיף א׳ גם בתלוש לא הותר רק בכהני גווני, וכמ״ש בסעיף י׳, ורבינו הב״י בעצמו אינו מחלק רק בין תלוש למחובר כנראה מתוך לשונו. האמנם משום דלפי עיקר דינא דגמרא גם במחובר אם דצה ושלפה מבעוד יום מותר, ובתלוש לא בעינן משום דאין בנין בכלים בכהני גווני, וכמ״ש בספרו הגדול, אלא דנהוג עלמא לאסור גם בכלים בלא דצה ושלפה, ולכן רבינו הרמ״א כתב כאן לפי עיקר הדין, ובסוף סעיף א׳ כתב לפי מנהג העולם (כן נראה לעניות דעתי).

סימן שטו

א כמו שבנין הוי אב מלאכה כמו כן עשיית אהל הוי תולדה דבנין, וכמ״ש הרמב״ם בפרק י׳ דין י״ג: ״העושה אהל קבוע - הרי זה תולדת בונה וחייב ... הסותר אהל קבוע - הרי זה תולדת סותר וחייב, והוא שיתכוין לתקן״ עכ״ל, וכבר בארנו זה בסימן שי״ג סעיף ג׳ ע״ש. והחיוב מן התורה הוי דוקא באהל קבוע, ומדרבנן אסרו אפילו אהל עראי, כמ״ש הרמב״ם בפרק כ״ב דין כ״ז וזה לשונו: ״העושה אהל קבוע - חייב משום בונה. לפיכך אין עושין אהל עראי לכתחלה ולא סותרין אהל עראי, גזירה שמא יעשה או יסתור אהל קבוע, ואם עשה או סתר אהל עראי – פטור. ומותר להוסיף על אהל עראי בשבת, כיצד וכו׳ עכ״ל, וזהו כלליות דיני אהל. ואין לשאול כיון דעשיית אהל הוי תולדת בונה, וחיובם שוה סקילה וחטאת, אם כן למה בבונה חייב בכל שהוא כמ״ש בסימן שי״ג, ובאהל בעינן דוקא אהל קבע, ולא תהא אהל עראי כאהל כל שהוא כמו בבנין. האמנם אין זה שאלה, דבנין אפילו כל שהוא מיהו שם בנין עליו, דמתקיים לזמן מרובה, מה שאין כן אהל כשאינו קבוע אינו מתקיים אלא לשעה, ואין שם אהל על זה. ואף על גב דהבאנו שם מירושלמי דגם בנין לשעה הוה בנין ע״ש, מיהו על כל פנים ראוי להתקיים ימים רבים אלא שהוא עשאו לשעה, מה שאין כן אהל עראי אינו ראוי להתקיים כלל.

ב כתב הטור: ״אסור לעשות אפילו אהל עראי בשבת וביום טוב. ופירש רש״י שאין איסור עשיית אהל אלא בגג ולא במחיצות, ור״ת פירש דבמחיצה נמי אם עשה אותה להיתר סוכה או להיתר טלטול – אסור, אבל אם אינו עושה אלא לצניעות - מותר״ עכ״ל. ואין לשאול גם כן כיון דהוא תולדת בונה למה נשתנה אהל מבנין, דבנין פשיטא דהוי גם במחיצות ובכל ענין. דיש לומר דשם אהל מורה שהיא מאהלת על האדם, אם כן אין זה רק בגג, דמחיצות אין מאהילין על האדם, וסימן לדבר טומאת אהל שבמת כידוע, וזהו דעת רש״י. אך ר״ת סובר דגם במחיצות כשיש תועלת לאיזה דבר מצוה - ממילא דהוי כמאהלת על האדם, כלומר שמועלת אהל זה לדבר ענין, דהא אהל של גג הוי התועלת שמגנת על האדם, והכא נמי מגנת על האדם

לאיזה ענין כשהיא גם מן הצד. אבל באין תועלת אלא לצניעות בעלמא - אין בה תועלת, ולכן אינה מאהלת, כלומר שאין שם אהל עלה, ועיין בסעיף י״ח.

ג ורוב הפוסקים הסכימו לר״ת, וכן הוא דעת הרמב״ם והראב״ד בפרק ד׳ מסוכה דין ט״ז ע״ש, ולכן רבותינו בעלי הש״ע לא הביאו בסעיף א׳ רק דיעה זו. ויראה לי דזה שמותר במחיצה כשהיא לצניעות בעלמא - זהו כשהיא לשעה, אפילו עומדת חזקה בלי ניענוע, או אפילו לקביעות אם אינה עומדת בלי ניענוע, דאלו נכללים בתוספת אהל עראי ומותר, כמ״ש בסימן שי״ג. אבל כשעומדת לקביעות ובלי ניענוע - הוי תוספת אהל קבע ואסור (וזהו כונת המג״א בסק״א ע״ש ודו״ק).

ד ומבואר במרדכי פרק כירה דמותר לעשות מחיצה בין אנשים לנשים בשעת הדרשה ע״ש (ט״ז סק״א), כלומר אפילו עומדת המחיצה בלא נענוע, מפני שהיא רק לשעה. ורבינו הרמ״א כתב דלכן מותר לתלות וילון לפני הפתח, אף על גב שקבוע שם עכ״ל, כלומר מפני שמתנועע תמיד וגם אינו מעכב להולכים ושבים דרך שם. אבל בכהני גווני שתעמוד כמחיצה ובלא נענוע – אסור, דזהו תוספת אהל קבע (מג״א שם). וכן מותר לתלות פרוכת לפני ארון הקודש, אף שהוא בקביעות והוא מצוה מפני כבוד התורה, ואפשר לדמות זה למחיצות סוכה ועירוב - מכל מקום מותר, לפי שלפני הפרוכת יש דלתות, ואינה חשובה מחיצה כלל, ובלבד שיזהר שלא יעשה אהל בגג טפח. וכן מותר לעשות מחיצה בפני החמה או בפני הצינה או בשביל הרוח שלא ינשב על פי הפרטים שנתבארו, וכן בפני הנרות שלא יכבם הרוח וכיוצא באלו.

ה וכתב רבינו הרמ״א: ״אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מטתו, וכן בפני ספרים כדי לשמש או לעשות צרכיו, אם לא שהיה מבעוד יום טפח, שאז מותר להוסיף עליה בשבת״ עכ״ל. והטעם שכיון שמחיצה זו מתרת התשמיש או לעשות צרכיו - הוי כמחיצות סוכה ועירוב. ואף על גב דביום טוב אומר הש״ס מפורש בביצה (כ״ב.) דמותר לעשות מחיצה, זהו מפני שביום טוב הותרו מלאכות אוכל נפש, והרי גם לכבות הנר יש ספק שם אם לא הותר ביום טוב. ואף דלמסקנא אסרו - מכל מקום מחיצה קלה לא אסרו, מה שאין כן בשבת (ומיושב קושית הד״מ שהביא המג״א בסק״ג). ולכסות הספרים בשני כיסוים - פשיטא דמותר בשבת, וכן אם די במחיצה פחותה מעשרה טפחים לכסות הנר או הספרים - גם כן מותר, דפחות מעשרה הוה ככיסוי בעלמא (מג״א שם), דפחות מעשרה לא חשיבא מחיצה. וכן אם היתה מחיצה בולטת מן הצד רחב טפח - מותר לתלות עליה סדין, דזהו כתוספת על אהל עראי ושרי (שם).

ו כיון שנתבאר שתוספת אהל עראי מותר, ותוספת מקרי כשיש אהל רוחב טפח מכבר מותר להוסיף עליה, לכן בספינות הקטנות שהיה מדרכם להעמיד חשוקים שקורין רייפי״ן, והם עצים דקים הנכפפים ונעשים כחצי עיגול, ותוקעין ראשן האחד בדופן הימנית של הספינה וראשן השני בדופן השמאלית, ובכמה עצים עושין כן ופורשין על כולם מחצלת שתהיה לצל. ואם רוצים לעשות כן בשבת, אם אחד מהעצים רחבו טפח, או אפילו אין רוחב טפח אלא שעומדים סמוך כל עץ לחבירו בפחות מג׳ טפחים, שהם כלבוד ונחשבים כאחת ונמצא שיש רוחב טפח - מותר לפרוס עליהן מחצלת בשבת, דהוה תוספת על אהל עראי. אבל כשאין ברוחב אחד מהן טפח ורחוקים זה מזה ג׳ טפחים - אסור לפרוס עליהן מחצלת בשבת, דעשיית אהל עראי אסור. וכן בעריסה של תנוק שמעמידין חשוקים ופורסין סדין - גם כן כן. וכן אם אין נוטלין לעולם המחצלת הפרוסה מלמעלה אלא שכורכים אותה בעיגול עד סופה, וכשמצטרכים לצל פורסים העיגול על פני כולה, אם הניחו טפח פרוס לבד העיגול - מותר בשבת לפורסה, דהוה תוספת, ואם לאו – אסור. והעיגול אינו נכנס בחשבון הטפח, דהעיגול אינו אהל כמובן (עיין ט״ז סק״ג).

ז כללא דאהל: דכל שאין צריך לחלל שתחתיו - לא מקרי אהל, דשם אהל הוא המאהיל על מה שתחתיו. ולכן מותר ליתן ספר אחד מכאן וספר אחד מכאן וספר אחד על גביהן, אף שיש חלל טפח, וכן שלחן של ד׳ רגלים שאין דף על גביו - מותר ליתן בשבת דף על גביו ואין זה כאהל, לפי שאין צריך לחלל שתחתיו. וזה שיתבאר שבמטה יש דין אהל, לפי שצריך להאויר שתחתיו ליתן שם תחת המטה מנעלים וסנדלים. ובשלחן יש עוד היתר אחר, דקיימא לן באהל עראי דאין אהל בלא מחיצות, דעל מה מאהיל כיון שאין מחיצות. ואף על גב דמחצלת אסורה בלא מחיצות כמו שיתבאר, זהו מפני שהוא ענין חשוב וגם עיקר כונתו לצל, מה שאין כן בשלחן דהוא אהל עראי, אינו בלא מחיצות (מג״א סק״ז בשם הרא״ש). ויש מי שאומר שבאמת דבר אחד הוא, והיינו דצריכין לתנאי אהל שישתמשו בחלל שתחתיו, וממילא דכשאין מחיצות, אין משתמשין בהחלל שתחתיו (ט״ז סק״ד בשם הר״ן ע״ש). והמחיצות צריכין שיגיעו לארץ (שם), וצריך ד׳ מחיצות, אך מכל מקום בשתי מחיצות זו כנגד זו ומשתמשין תחתיו - הוי אהל (שם), אבל בלא מחיצות כלל - לא מקרי שימוש. ורק במחצלת שכתבנו דהוה תשמיש גדול, בזה אין צריך למחיצות, וכשיש ד׳ מחיצות ממילא ודאי ראוי לאיזה תשמיש. ולכן בשלחן כשיש לו ד׳ דפנות המגיעות עד לארץ - אסור ליתן הדף עליו בשבת (שם), אם לא היה בו חלל טפח אהל פרוס מבעוד יום (ודעת הרשב״א דהעיקר תלוי אם צריך לשימוש תחתיו בלבד).

ח עשיית אהל הוא מתחלה לעשות הדפנות, ואחר כך לפרוס הגג על הדפנות. אבל כשעושים תחלה הגג ואחר כך מעמידים הדפנות תחת הגג - לא מקרי אהל. והטעם נראה לי דכיון דאהל הוי תולדה דבונה, וכשם שבבנין אי אפשר לעשות הגג קודם הדפנות או יסודי הדפנות, כמו כן באהל אם עושה הגג מקודם ומכניס תחתיו הדפנות - לאו שמיה אהל. ולפיכך מטה שמעמידין אותה מחתיכות - אסור להניח הרגלים תחלה, כשיש להם דפנות עד לארץ, ואחר כך להניח עליהם הקרשים למכסה. אלא יחזיקו הקרשים תחלה באויר, ואחר כך יכניסו הרגלים תחתיהם. ומטה שאין בה דפנות כמו מטות שלנו - מותר בכל גוני, וכן בשלחן הדין כמו שבארנו בסעיף הקודם.

ט ולכן מטה של דפנות שאין בה קרשים אלא מסוגרת בחבלים ועליהם נותנין המצעות, אם יש בין חבל לחבל ג׳ טפחים - אסור ליתן עליה מצעות בשבת משום עשיית אהל, וכן אסור להסיר המצע התחתון ממנה בשבת מפני שסותר אהל. וכיצד יעשה, יניח שמה כר או כסת או סדין ברוחב טפח מבעוד יום, ואחר כך ביכולתו להציע בשבת כרצונו, דהוי תוספת אהל עראי כמ״ש. רק יזהר שיציע בעוד שהכר עליה, דאם יטול הכר ממנה - הרי סתר אהל, וגם אחר כך יהיה אסור להציע כמ״ש. ואם אין בין סירוג לחבירו ג׳ טפחים - מותר בכל גווני, דאמרינן לבוד, והרי יש כאן גג העשוי מבעוד יום.

י כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח, וכשמסירים אותו סוגרים אותו והעור נכפל - מותר לפתחו ולסגרו לכתחלה, דאין בזה חשש אהל, כיון דנעשה הכל כאחד, וזהו לישיבה בעלמא ולא למתוח אהל. וכן מטות של ברזל שלנו - פותחין אותן וסוגרין אותן, דאין זה כדרך עשיית אהל מקודם הדפנות ואחר כך הגג כדרך בנין, ובפרט שאין בהם דפנות כלל. וכן מותר להעמיד החופה ולסלקה, וכן הדף שאצל הכותל בבית הכנסת - מותר להעמידה ולהסירה (מג״א סק״ח). ויש שחוששים לפרוס מפה על השלחן כשקצוות המפה תלוים מן השלחן עד לארץ, משום עשיית אהל, וטעות הוא. חדא כיון שיש דף על השלחן ואין על המפה שעל השלחן שם אהל, ממילא דגם להנסרך אין שם אהל, ועוד שהרי כבר נתבאר שכשאין צריך לאויר שתחתיו לא מקרי אהל (ט״ז סק״ז). וכן מותר לפרוס מפה על הסטענדע״ר שבבית הכנסת מטעם זה, אף שקצוות המפה תלוים מהצדדים, והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין.

יא כשמסדרים חביו(ו)ת זו על גבי זו אחת על גבי שתים, אוחז בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיה. אבל לא יסדר התחתונות תחלה ויניח העליונה עליהן, שלא תהא כאהל כשצריך לאויר שתחתיו, ומסתמא צריך להאויר כדי שלא יתעפשו (שם סק״ה). ופשוט הוא דלפתוח ולסתום פי העשן בתנורים שלנו בכלי מתכת שקורין יוסק״א - אין בה משום אהל, כיון דאין סביבה דפנות, ועוד דהא סביבה מכוסה הרבה ואינה אלא כתוספת אהל עראי. ורק בעת שיש אש בתנור - אסור משום מבעיר ומכבה, אבל לא משום אהל. (ומ״ש המג״א סק״ז שאסור לסתום הכירים בכסות עבה ע״ש, נראה שבימיו היה באופן אחר ממה שהוא אצלינו ודו״ק)

יב ויש בזה שאלה גדולה, דלפי מה שנתבאר בתנאי אהל שצריך דוקא מחיצות ושיהא צריך לתשמיש תחת האהל, אם כן מהו זה שנתבאר בסימן ש״א סעיף ק״ט לשיטת ר״ת דכובע המתפשט טפח מהאוגניים - הוי אהל ואסור ללובשו בשבת משום עשיית אהל, וכן כתב הרמב״ם בסוף פרק כ״ב וזה לשונו: ״כובע... ואם הוציא מן הבגד... - אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי״ עכ״ל. והא אין כאן מחיצות תחתיו, וגם אין צריך לתשמיש שתחתיו. אמנם הרא״ש ז״ל בפרק ד׳ דביצה (סימן י״א) ביאר לנו דדבר שכונת האדם לעשות לאהל, והיינו לצל - אין צריך לכל תנאים אלו, כיון שתחלת עשייתו לאהל - אסור ע״ש. וזהו גם כוונת הרמב״ם שם שכתב: ״כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת, שהוא עושה צל כמו אהל וכו׳״ ע״ש. ונמצא לפי זה דכשעושה להאהיל מחמה או מגשמים - אין צריך לכל תנאים אלו, ותנאים אלו הם בעניינים אחרים, שממילא הוי אהל, וכבר זכרנו זה בסעיף ז׳. וגם הפערעסא״ל שקורין רעגינשירע״ס - אהל גמור הוא, ואסור לישא אותו בשבת אפילו בחצר, כיון שהוא נעשה רק להגן ולהאהיל מפני החמה או הגשמים, וכמ״ש שם סעיף קי״ג ע״ש.

יג אהל משופע - הוי אהל גמור, דשיפועי אהלים כאהלים דמי, וחייב משום עשיית אהל והוי כבונה. ודוקא כשיש בגגו רוחב טפח, או אפילו אין בראשו טפח אלא בפחות מג׳ טפחים סמוך לראשו הוי רוחב טפח, כמו הפערעסא״ל. אבל כשאין בגגו ובפחות מג׳ טפחים סמוך לגגו רוחב טפח - הרי זה פטור מן התורה אבל אסור מדרבנן, לדעת הרי״ף והרמב״ם. וזהו דוקא כשלא הכינה לכך מבעוד יום, אבל בהכינה לכך - אין בזה אפילו איסור דרבנן, ולכן אמרו חז״ל (קל״ח.) דכילת חתנים שאין בגגה טפח ולא בפחות משלשה סמוך לגג טפח, הואיל שהיא מתוקנת לכך - מותר לנטותה ומותר לפורקה, וזהו בתנאי שלא תהא משולשלת מעל המטה טפח. ואף על גב דבמטות שלנו כשהסדינין משולשלין הרבה לית לן בה, וכן מפות שעל השלחן דלא שייך עליהם שם אהל, כיון שהגג הוא שם מכבר כמ״ש, מכל מקום בכילת חתנים כיון שהיא פרוסה רק לצל ולאהל - נחשבת המטה כגג, כיון שהמטה עומדת באמצע הכילה. אבל מטות שלנו לא נעשו לצל ולאהל, ודיני אהל אין כאן, כיון שהגג מכבר עשויה כמ״ש. ויש מי שאומר דכל אהל משופע שאין בגגה ובפחות מג׳ טפח - מותר לכתחילה כבכילה (עיין מג״א סקי״א), ורבינו הב״י בסעיף ח׳ לא הביא דיעה זו, ולכן קיימא לן כדיעה

ראשונה. ודע דלתנאי שלא תהא בגגה ופחות מג׳ סמוך לגגה רוחב טפח צריך עוד תנאי, והיינו שלאחר שכלה השיפוע לא תרד טפח בזקיפה בלא שיפוע, דאם לא כן הוה ליה כל השיפוע כגג, והטפח היורד בזקיפה כדפנות (עיין ט״ז סק״ח).

יד משמרת שתולין אותה על כלי לתת בה שמרים לסננן ומותחין פיה לכל צד - חשיב אהל, ואסור לנטותה ולמותחה אם היתה תלויה עם השמרים מבעוד יום. ואף על גב דכבר נתבאר דגג בלא מחיצות לאו אהל, ולכן מותר לתלות כד ביתד, מכל מקום במשמרת אסרו מדרבנן, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול (גמרא קל״ח.), כדי שלא לזלזל בשבת. ודוקא שמרים אסרו ליתן בה, אבל תולין אותה ליתן בה פירות או שארי דברים, וכן לסנן שם יין ומים צלולין שמותר לסננם בשבת, דאין בזה זלזול כמו בשמרים.

טו טלית כפולה, והיינו שכופלין אותה ונותנין אותה על המוט, חציה תלויה על המוט מכאן וחציה על המוט מכאן ושני קצוותיה מגיעין לארץ, ונכנס האדם לישן שם בין שני קצותיה להגין עליו מן החמה, דהבגד פרוש עליו כאהל להיות תחת הצל - אסור לתלותה בשבת, אף על פי שאין בגגה טפח ולא בפחות משלשה סמוך לה, דכיון דעיקר כונתו לצל - הוי אהל. אבל אם היתה תלויה על המוט מערב שבת והיה לו הכנה לזה - מותר לנטותה ומותר לפורקה, כמו שבארנו בכילת חתנים, דזהו רק כתוספת על אהל עראי אם היתה תלויה מערב שבת. וממילא דמותר גם לפורקה, דכל שאין איסור בבנין - אין איסור בסתירה. ואם יש לו גג רחב טפח או בפחות מג׳ סמוך להגג, אפילו תלויה מערב שבת - אסור לנטותו, דזהו אהל גמור, אם לא שהיה רחב טפח אהל מלמעלה מבעוד יום, דאז גם כן אינו אלא תוספת אהל עראי. וכן בפרוכת ליכא דין אהל כלל, וכבר נתבאר דינו בסעיף ד׳, וקילא עוד מטלית כפולה.

טז והנוטה פרוכת וכיוצא בה בשבת, צריך ליזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה. כלומר שכן דרך הפרוכת שבעת שעוסקין בה בתלייתה מתקפלת מעט מרחבה, ואם תתקפל טפח הרי יש בזה אהל. ואף על גב דבגמרא (קל״ח:) פריך בכיוצא בזה בלשון בתמיה, והכי איתא שם: ואלא מעתה שרביב בגלימיה טפח, הכי נמי דמחייב״, כלומר כשמעטף טליתו על ראשו ויצא הטלית מראשו במשך טפח, האם נאמר גם כן דאהל הוא ע״ש. אמנם לא דמי, דבגלימיה הא אינו עוסק בעשיית אהל, הלכך לאו כלום הוא. מה שאין כן בפרוכת, הא עוסק בעשיית אהל, והיינו להאהיל בפני הספר תורה, אלא דמדינא אין בזה איסורא דאהל מהטעמים שנתבארו. הלכך אם תתקפל טפח לרחבו - יהיה בזה דין אהל, ולפיכך אם היא פרוכת גדולה - לא יתלה אותה איש אחד, דבודאי תתקפל טפח, אלא יתלוה שנים, דבשנים כשזה אוחז בקצה האחד וזה אוחז בהקצה השני, ביכולתם לתלותה באופן שלא תתקפל. ומטעם זה יש נזהרים שלא לתלות הפרוכת בשבת (מג״א סקי״ט).

יז וכתב רבינו הב״י בסעיף י״ב: ״ואם היתה כילה שיש לה גג - אין מותחין אותה ואפילו עשרה, שאי אפשר שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי״ עכ״ל, וזהו לשון הרמב״ם בסוף פרק כ״ב. וכונתו לכילה שיש בגגו רחב טפח, דאם לא כן אין בזה אהל. ואיך ניכר הגג, כגון שתפור כשפה סביב מלמעלה ברוחב טפח, ובזה ניכר הגג (עיין מג״א סק״ך ונראה שזהו כונתו). אך הלשון ׳שאי אפשר שלא תגבה מעט מעל הארץ׳ אינו מובן כלל, ועיקר הענין אינו מובן. ולכן נראה לעניות דעתי דמ״ם ד׳מעל הארץ׳ הוא טעות, וכן צריך לומר: ׳שלא תגבה מעט על הארץ׳. והכי פירושו: דכבר נתבאר דכילה שאין בה טפח מותר לנטותה, אבל כשיש בה טפח אסור לנטותה. ובכאן לא מיירי לנטותה אלא אדרבא למתוח אותה כפרוכת, דבזה אין איסור כיון שעושה אותה כמו פרוכת, והוא כמו וילון. אמנם מגודל כמותה בהכרח שתתקפל מעט על הארץ ויהיה אהל, וזהו לשון ׳שתגבה׳, כלומר שתתקפל.

יח בגד ששוטחין על פי החבית לכסות כשיש שם משקין - לא ישטחנו על פני כולו משום אהל, אלא יניח קצת ממנו מגולה, דבכהני גווני לא מיחזי כאהל. ואי קשיא למה אסור על פני כולו, והא כבר נתבאר דגג בלא מחיצות לא הוה אהל, אמנם הא נתבאר דבמקום שכונתו לאהל - אין צריך מחיצות, והכא ככונתו לאהל להאהיל על היין שבשם שלא יפול בה דבר. ולכן כשמניח קצת מגולה אין בזה תועלת, לכך לא הוה אהל. ולכן גם לא דמי לכיסוי קדירה שאין חוששין משום אהל, דהקדירה דרך בישולו בכך, והוא קטן הכמות ולא מיחזי כאהל. אבל הכובא גדול מאד ומיחזי כאהל, ומיירינן בחבית גדולה דומיא דכובא. ודוקא כשאינו מלא יין עד למעלה אלא חסירה טפח בגובה, דשייך אהל לחלל טפח, אבל כשאין חלל טפח - לא שייך אהל, דלפחות מטפח לא הוה אהל. וזהו לענין איסור אהל, אבל יש חשש איסור אחר משום סחיטה, ויתבאר בס״ד בסימן ש״ך ע״ש.

סימן שטז

א צידה היא מאבות מלאכות, שכשצד איזה דבר שיש במינו צידה, כלומר שדרך העולם לצודן - חייב במזיד סקילה וכרת, ובשוגג חייב חטאת. וצידה היתה במשכן, שהרי היו צריכין חלזון לדמו לצבוע בו תכלת והיו צדין אותו, וכן היו צדין התחשים שהיו צריכין לעורותיהם לכסות בו את המשכן, וגם

השליו היו צריכין לצוד. ובגמרא (ע״ה.) הדבר פשוט שיש בחלזון צידה, ובירושלמי פרק כלל גדול (סוף הלכה ב׳) יש בזה פלוגתא, דיש מי שסובר דאין צידה בחלזון. והטעם נראה לי דכיון דהוא תולעת בעלמא מקרי אין במינו נצוד, והלכה שיש בו צידה. (ומפרשי הירושלמי פירשו שם דסבירא ליה דאין צידה באבות מלאכות כלל, ודבריהם תמוהים, וכן כתב התוספות (ע״ה. סוף ד״ה ׳הצד׳) וזה לשונו: ״וצ״ע, דבירושלמי משמע דצד חלזון לא מיחייב משום צידה״ עכ״ל. וזהו כדברינו רק התוספות כתבו בפשיטות, ובאמת יש פלוגתא בירושלמי ע״ש)

ב תולדת צידה לא מצינו להדיא בגמרא ובירושלמי, רק הרמב״ם בפרק י׳ דין כ״ב כתב: ״המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיוצא בהן, וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו - הרי זה תולדת הצד וחייב, וכן העושה כדרך הזה בעופות״ עכ״ל. ולדבריו מקרי תולדה כשמצוה להכלב שיצודנו והוא מסייע להכלב במלאכתו, אבל אם אינו מסייע לו אלא ששולחו לצוד - אין בו מלאכה דאורייתא רק איסור שבות. וזה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״המשסה כלב אחר חיה בשבת - הוי צידה, ויש אומרים דאף בחול אסור משום מושב לצים״ עכ״ל, אם כונתו שהוא יסייע להכלב במלאכתו - הוי דאורייתא, ואם אינו מסייעו - הוה דרבנן (עיין מג״א סק״ד). וזה שכתב דיש אומרים דאף בחול אסור, ביאור דבריו דדוקא על ידי כלבים, אבל בעצמו - מותר לצוד אם צריך לכך למלאכתו או לפרנסתו או לאכילתו, ועל ידי כלבים הוה מושב לצים ולא יזכה לראות בשמחת לויתן, כדאיתא במדרש פרשת שמיני (שם סק״ה), ועיין בסעיף ה׳.

ג וכתב הרמב״ם שם: ״הצד דבר שדרך מינו לצוד אותו – חייב, כגון חיה ועופות ודגים, והוא שיצוד אותן למקום שאינו מחוסר צידה. כיצד: כגון שרדף אחרי צבי עד שהכניסו לבית או לגינה או לחצר ונעל בפניו, או שהפריח את העוף עד שהכניסו למגדל ונעל בפניו, או ששלה דגים מן הים בתוך ספל של מים - הרי זה חייב. אבל אם הפריח צפור לבית ונעל לפניו, או שהבריח דג ועקרו מן הים לבריכה של מים, או שרדף אחר צבי עד שנכנס לטרקלין רחב ונעל בפניו - הרי זה פטור, שאין זו צידה גמורה, שאם יבא לקחתו צריך לרדוף אחריו ולצוד אותו משם. לפיכך הצד ארי אינו חייב עד שיכניסנו לכיפה שלו שהוא נאסר בה. וכל מקום שאם ירוץ בו יגיע לחיה בשחייה אחת, או שהיו הכתלים קרובים זה לזה עד שיפול צל שניהם לאמצע כאחד, הרי זה מקום קטן, ואם הבריח הצבי וכיוצא בו למקום זה – חייב, ומקום שהוא גדול מזה, המבריח לתוכו חיה ועוף - פטור״ עכ״ל.

ד והרמב״ם לא חילק בין עוף לעוף, דכללא כייל דלעוף אין בית צידה, וכן הטור לא חילק. ואף על גב דבגמרא (ק״ו:) מחלק בין צפור דרור לשארי עופות, דשארי עופות גם בבית הוה צידה, ורק צפור דרור שאינה מקבלת מרות ונשמטת מזוית לזוית - לא הוה צידה בבית עד שיכניסנה למגדל, וכמ״ש רבינו הב״י בסעיף א׳ וזה לשונו: ״הצד צפור למגדל שהוא נצוד בו, ושאר צפורים לבית וכו׳״ ע״ש. מכל מקום הרמב״ם והטור לא סבירא ליה כן, וגם הרי״ף והרא״ש לא פסקו כן, משום דסבירא ליה דזהו תירוץ בעלמא, ולמסקנא אינו כן. (דאחר כך אומר: ״השתא דאתית להכא, כאן בביבר גדול כאן בקטן, היכי דמי: כל דרהיט ומטי בחד שיחיא וכו׳״, וממילא דבכל הדברים וגם בעופות בבית קטן מאד הוי צידה, וכיון שהרמב״ם כתב זה שוב אין צריך לאוקימתא דצפור דרור, וכן בירושלמי ליכא חילוק דדרור ע״ש. והב״ח כתב שלא חשו לתירוץ הש״ס ע״ש, ואין זה נכון, ולדברינו אתי שפיר. ואדרבא, על הב״י יש לתמוה, דכיון דכל רבותינו לא סבירא ליה כן, מה ראה לחלוק עליהם וצ״ע ודו״ק)

ה יראה לי דאף על גב דצפור לבית אינו צידה, וכן דג לבריכה וצבי לטרקלין, מכל מקום אחר שצדם משם - אינו חייב מן התורה, דאף על גב דלגבי הראשון לא נגמרה הצידה בשלימות, מכל מקום שיקרא מכאן צידה לא נראה כן, שהרי אין ביכולתם לברוח מכאן. ואפשר דאם הראשון צדן אחר כך משם – חייב, דאיהו ממה נפשך צידה עביד, וצ״ע. האמנם דרבותינו בעלי התוספות כתבו בביצה (כ״ד. ד״ה ׳ותניא׳) דכל מקום דמקרי מחוסר צידה - הצד משם חייב מן התורה, דלא כדברינו ע״ש, וכן מבואר מדבריהם בשבת (ק״ו: סוף ד״ה ׳ואין׳ ע״ש). ולדבריהם אפשר למקרי זה תולדת צידה, דצידה גמורה הוי הצד ממש, ותולדה מקרי אף על גב שהן במקום שהם כנצודין, והיינו שאין יכולים לצאת משם, מכל מקום אם אינן מוכנין לגמרי ביד האדם, שצריך גם במקום זה לרדוף אחריהן - הוי תולדת צידה. אבל מלשון הרמב״ם שכתב: ׳על צפור לבית וכו׳ שאין זה צידה גמורה, משמע כדברינו דצידה הוי אך לא נגמרה הצידה עדיין, וממילא דהצד משם פשיטא שאין זה צידה גמורה, ועיין בסעיף י׳, ועיין מ״ש לקמן סימן תצ״ז ראיה לדברינו.

ו הצד צבי ישן או סומא – חייב, משום דדרכו להשמט כשיד אדם ממשמש בו, והוי צידה. אבל חיגר או חולה או זקן – פטור, דאלו אין דרכן להשמט והם כנצודים ועומדים, כן פסקו הרמב״ם והש״ע. והרמב״ם הוסיף דגם קטן פטור, ולא ידעתי מקורו, ואולי מצד הסברא כתב כן. ונראה דלאו דווקא צבי, דהוא הדין בכל החיות ובכל העופות כן הוא, אבל בדגים נראה לי דלא שייך זה, דחיגר לא שייך בהם וזקן גם כן לא שייך, דהם מהג׳ דכל זמן שמזקינין מוסיפין גבורה. וגם קטן לא שייך, דמיד כשהדג נולד שט על פני המים ונצרך לו צידה, וגם חולה לא שייך בדגים, שהרי תמיד שוטט במים עד שימות.

ז ודע דבגמרא (ק״ו:) חילקו בין חולה לחולה, ולפירוש רש״י בחולה מחמת חמימות חייב, ובחולה מחמת עייפות פטור ע״ש, ורמב״ם היה לו פירוש אחר בזה, כמ״ש המגיד משנה ע״ש, ולפיכך לא חילק בזה. ורבינו הב״י גם כן לא חילק כפי שיטת רש״י, משום דכיון דמדרבנן אסור בכל ענין, לא חש לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן. וזהו טעם הטור גם כן, מפני שאין דרכם לבאר זה, דהם לא ביארו רק האסור והמותר, ולכן לא כתבו רק כלשון הברייתא. (ובטורים שלפנינו יש טעות הדפוס, שכתב: ישן סומא חיגר וכו׳, וכן צריך לומר: ׳ישן סומא – חייב, חיגר וכו׳, ולפני הב״י והב״ח והדרישה היה כתוב כתקונו ע״ש)

ח כל שבמינו נצוד - חייב עליו, וכל שאין במינו נצוד, כמו זבובים ויתושים וכיוצא בהם - פטור מן התורה אפילו צדן לצורך, מפני שאינן בגדר צידה, אבל אסור מדרבנן אפילו צדן שלא לצורך. הלכך זבובים, אף על פי שאין במינן נצוד - אסור לצודן, בין ביד בין לכפות עליהם כלי. ולכן יש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה כשיש שם זבובים, אבל בגדולה לית לן בה, שהרי גם שם אין ביכולת לתופסה. ונהי דביש במינו נצוד אסור בכהני גווני, מיהו בשאין במינן נצוד לא החמירו בכהני גווני, ורק בתיבה קטנה או כלי קטנה יש ליזהר שלא לסותמן, משום דהוי פסיק רישא דבודאי יתפסו שם, ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם מיד יברחו. ולענין הלכה, ודאי כשרואה שיש זבובים בהכלי או בהתיבה צריך להבריחם כמה שאפשר, אבל אינו מחויב לעיין אם יש זבובים (ט״ז סק״ד), כיון שמן התורה אין כאן חיוב כלל באיזה ענין שהוא.

ט פורסין מחצלת על גבי הכוורת של דבורים, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יכוין לצוד. כלומר דודאי אם מניח חור גדול באופן שהדבורים רואים את החור ויוכלו לצאת משם בהרוחה - לא שייך לומר שלא יכוין לצוד, דאפילו יכוין הא אין כאן גדר צידה כלל. וגם אם אינו מניח חור כלל באופן שאין יכולין לצאת כלל - לא מהני אף אם לא יכוין לצוד, דמכל מקום בעל כורחו נצודין, והוי פסיק רישא, ואף על גב דאין במינן נצוד ואין כאן איסור דאוריתא, מכל מקום איסור דרבנן יש, ובדרבנן אסור גם כן פסיק רישא. ולא דמי לזבובים למאן דמתיר, משום דבצידת זבובים לא ניחא ליה כלל, ואפשר דאדרבא יקלקלו מה שבתיבה, מה שאין כן דבורים בכוורת ניחא ליה. אך בכאן התרנו שלא יתכוין לצוד, וגם יניח איזה נקב מן הצד בענין שאינו מוכרח שיהו נצודים, כי היכי דלא ליהוי פסיק רישא, או שלא יפרוס המחצלת בחוזק אלא ברפיון, ואז מותר אם אינו מכוין לצוד, דבמכוין ודאי אסור, שאין זו פתח נכונה שיהיה ביכולתם לצאת ממנה (זהו טעם הב״י בסעיף ד׳ ומתורץ קושית הא״ר, וזהו כוונת המג״א בסק״ט ע״ש ודו״ק).

י תניא בתוספתא דשבת (פרק י״ג הלכה ה׳): ״הצד בהמה חיה ועוף מאפר שברשות אדם, אם היו מחוסרין צידה – חייב. לאפר שברשות אדם, אם היו (כן צריך לומר) מחוסרין צידה – פטור. הפורס מצודה על גבי בהמה חיה ועוף, אף על פי שנכנסין לתוכה - פטור לבהמה חיה ועוף, אם היו נכנסין לתוכה – חייב. המפרק בהמה ועוף מן המצודה - פטור״ עכ״ל. ונראה לי דהכי פירושו: דאפר הוא מקום מרעה רחב מגודר סביב סביב, והצד משם אף על פי שלא יוכלו לצאת משם, מכל מקום גם לתופשם בשם צריכים לרדוף אחריהם מפני שהמקום רחב, ולכן הצד משם – חייב, וזהו כשיטת התוספות שכתבנו בסעיף ה׳. אך אפילו לפי מה שדקדקנו מדברי הרמב״ם, דשם אינו חייב, מכל מקום אפר הוא מקום גדול מאד, ושפיר הוה צידה כשיצוד משם. ואם צד לאפר - פטור מדאורייתא, דזהו כעוף לבית וצבי לטרקלין דפטור, כמ״ש בסעיף ג׳. והפורס מצודה על גבי בהמה חיה ועוף, כלומר שפורס מצודה בשביל שתכנס לשם בהמה חיה ועוף, כיון שברגע זו אינם כאן, אף על פי שנכנסין לתוכה אחר כך - פטור מן התורה אבל אסור מדרבנן. ולכן אסור להעמיד מצודה בשבת בשביל עכברים (מג״א סק״ט), וגם המצודה היא מוקצה גמורה ואסור לטלטלה אפילו לצורך גופו ומקומו, דאין משתמשין בה שום דבר והוי כצרורות ואבנים. ואחר כך אומרת התוספתא: ׳לבהמה חיה ועוף׳, כלומר אם הבהמה עמדה שם אצל המצודה בעת פריסתו ונכנסה לתוכה – חייב, דזהו כצידה ממש וחייב חטאת, ואפילו במזיד אין בזה חיוב סקילה, שהרי לא ידע שתכנס תיכף, ואינו אלא שוגג (וכן מפורש בתוספות בפרק קמא י״ז: ד״ה ׳אין׳ ע״ש). והמפרק בהמה חיה ועוף מן המצודה, כלומר שהמה נתפסו כבר ובא הוא בשבת ופתח להם פתח שיצאו, או סתר את המצודה - פטור אבל אסור, כמו בכל מקלקל בשבת שאסור מדרבנן, וכל דיני תוספתא זו הוא להלכה.

יא משונה היא מלאכת צידה מכל המלאכות, דבכל המלאכות צריך לעשות המלאכה, אבל גרם מלאכה אינו חייב מן התורה, דכתיב: ״לא תעשה כל מלאכה״, עשייה הוא דאסר, הא גרמא - שרי״ (ק״כ:), ואע(י)לו במלאכת צידה - אפילו בגרמא חייב, כדתנן (ק״ו:): ״צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו – חייב״, וזהו גרמא, שהרי הוא לא הכניס את הצבי להבית אלא הצבי נכנס מעצמו, ורק הוא גרם בנעילת הדלת שנצוד הצבי. וטעמא דמילתא דבצידה לא מקרי זה גרמא, כדפירש רש״י - ׳זו היא צידתו׳ עכ״ל, כלומר דעיקר הצידה הוא המעשה האחרונה שנועל בפני הצבי, ואם לא נעל הדלת, אף על פי שצדו בעצמו שהוליכו בידיו משדה והכניסו לבית ולא נעל - לאו כלום עבד, ונמצא דעיקר הצידה היא הנעילה. ואם שנים נעלו הדלת - שניהם פטורים, דבכל מלאכת שבת שנים שעשאו פטורים, דכתיב: ׳בעשותה׳, שיחיד יעשה המלאכה כשיכול בעצמו לעשות. אמנם אם אחד לא יכול לנעול ונעלו

שנים - שניהם חייבין, דזה אינו יכול וזה אינו יכול - שניהם חייבים. ואם זה יכול וזה אינו יכול - היכול חייב, וכמ״ש בסימן ש״א גבי הוצאה, והשני הוי מסייע ואין בו ממש. אמנם אם הפתח כבר מגופף, דאז כבר הוא כנצוד - מותר לנעול הפתח במנעול, אף על גב דבזה מוסיף שמירה על שמירתו, מכל מקום בעניינא דצידה לא עבד כלום, שמכבר נגמרה צידתו, ועיין מ״ש בסעיף ט״ז.

יב צבי שנכנס לבית והפתח פתוח, ובא אחד וישב על הפתח ומילא את הפתח באופן דעל פי ישיבתו נצוד הצבי, יכול השני לישב בצדו מלפניו או מלאחריו. ואפילו אם עמד הראשון והלך לו ועתה אין הצבי יכול לצאת על ידי השני, מכל מקום - הראשון חייב והשני פטור, ומותר לו לעשות כן לכתחלה, דאין זה אלא כמו ששומר לצבי שנצוד ביום אתמול דלאו כלום קעביד, והכי נמי כן הוא.

יג ודע שיש אומרים דאימתי השני פטור, דוקא בכהני גווני שהשני ישב מלפניו והראשון נכנס להבית, דמעולם לא היתה הדלת פתוחה אף רגע (תוי״ט שם וא״ר סקט״ז), והוא הדין אם ישב מלאחריו, והראשון עמד והלך לחוץ. אבל אם ישב בצדו ועמד הראשון והלך לו, והשני נעתק ממקומו ומילא מקום הראשון - גם השני חייב, דכיון דכרגע נשאר המקום פנוי והיה הצבי יכול לצאת, נמצא דהשני כשישב עשה הצידה של עכשיו. ויש אומרים דאפילו בכהני גווני מותר להשני לכתחלה, מפני שהצבי כבר נצוד, כמו מי שיש לו תרנגולת בתוך ביתו ונפתחה הפתח, האם אסור לו לסתום הפתח (מג״א סקי״א ות״ש סקי״א).

יד ובתוספתא שם משמע להדיא כדיעה ראשונה, דתניא: ״הצד צבי בחצר שיש לו שני פתחים - פטור (אפילו נעל האחת). נעל הראשון את הפתח ובא השני ונעל את הפתח השני - השני חייב והראשון פטור. חזר הראשון ופתח ונעל - הראשון חייב על צידה שניה״ עכ״ל, הרי להדיא דאף אחר שכבר נצוד, אם פתח את הפתח אחר כך וחזר ונעלה – חייב, מפני שהיה הצבי יכול לצאת. ולפי זה באמת בתרנגולת שבבית, אם נפתחה הפתח - אסור לנועלה. ועוד שנינו שם בהך עניינא דישב השני בצד הראשון, וזה לשון התוספתא: ״ישב אחד על הפתח ובא אחר וישב לו מבפנים, ובא אחר וישב לו מבחוץ - היושב על הפתח חייב ושנים האחרונים פטורים״ עכ״ל, משמע להדיא כדיעה ראשונה, דזה ששנינו: ״ובא השני וישב בצדו״, היינו מלפניו או מלאחריו כמ״ש, ולא מן הצד ממש. מיהו זהו וודאי אפילו לדיעה ראשונה, כשהשני ישב מן הצד ולא הניח אף רגע פנוי אלא הראשון עמד והשני באותה רגע מילא מקומו - דגם כן לאו כלום הוא כמובן, וכמו כן בתרנגולת שבבית שפותח הפתח ותיכף נועלה - אינו כלום, והאיסור אינו אלא כשהיה זמן מועט פתוח, דאז בטלה הצידה הראשונה ונעשה עתה צידה חדשה. אך בתרנגולים שבבית לא שייך צידה כלל, כפי מה שיתבאר בסימן תצ״ז (א״ר שם), וגם בסימן זה יתבאר דחיה ועוף שברשותו - אין בהן צידה, ואפילו למי שאוסר לצודן בשבת, מכל מקום חיובא ליכא. ולכן אין חשש בפתיחת הפתח ובסגירתו בעופות הבייתים שלנו.

טו עוד מבואר בתוספתא שם: ״ישב אחד על הפתח ובא אחד וצדו מבפנים - היושב על הפתח חייב והצדו מבפנים פטור״ עכ״ל. כלומר אפילו אם השני צדה אותו ממש בהבית - מכל מקום פטור, כיון שהוא כבר כנצוד מישיבתו של הראשון על הפתח. מיהו יראה לי דבכהני גווני השני פטור אבל אסור. ועוד שנינו שם: ״ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו, אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך – פטור, מפני שקדמה צידה למחשבה. אין לך שיהא חייב אלא המתכוין לצוד, אבל קדמה צידה למחשבה - פטור״ עכ״ל. כלומר דכיון דכשישב על הפתח לא ידע כלל שיש צבי בבית, אך בישיבתו כשנתוודע ישב בכונה עד הלילה כדי שישאר שמה – פטור, מפני שהצידה קדמה למחשבה. ונראה דפטור ומותר, וכן הוא בגמרא (ק״ז.): ״נכנסה לו צפור תחת כנפיו - יושב ומשמרו עד שתחשך״, הרי דמותר לכתחלה לשומרו עד שתחשך.

טז כבר נתבאר בסעיף י״א דזה יכול וזה אינו יכול - היכול חייב. וכתבו רבותינו בעלי התוספות (צ״ג. ד״ה ׳אמר׳) דהאי ׳אינו יכול׳ היינו אפילו שהוא בעל כח הרבה, אלא שהוא נושא הקורה בענין זה שאלמלא אחר לא היה יכול לנושאה לבדו, כגון באצבע או תופשה בענין זה שאינו יכול לנושאה לבדו. דמה לנו לכחו, כיון דהשתא מיהא אינו יכול לנושאה עכ״ל. וזהו שאמרו בירושלמי (פרק י״ג הלכה ו׳) על המשנה דצבי שנכנס לבית, נעלו שנים פטורים, לא יכול אחד לנעול ונעלו שנים חייבין, אומר הירושלמי: ״היה אחד בריא ואחד תש, נעל החולה כל צרכו ולא נעל הבריא כל צרכו - החולה חייב והבריא פטור״ עכ״ל. כלומר לא מיבעיא אם שניהם שוים בבריאות וכל אחד יכול לנעול לבדו, אלא שאחד מהם נעל בכח חלוש באופן שהוא לבדו לא היה יכול לנעול על פי כח הזה, דהוא פטור והשני חייב, אלא אפילו אחד בריא ואחד חולה, אלא שהבריא נעל בכח חלוש והחולה בכל כחו - הבריא פטור והחולה חייב (כן פירש בגליון הש״ס שם, ובפ״מ ע״ש, והק״ע פירש פירוש זר ותמוה ע״ש).

יז עוד איתא שם בירושלמי: ״היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי - מותר״ עכ״ל. ויש פירשו שאפילו ידע שהצבי בתוכו, אלא שכוונתו היתה רק לנעילת ביתו, ורק ממילא נתפס הצבי – מותר. והשיגו על זה דאיך אפשר לומר כן, והרי פסיק רישא הוא (ר״ן סוף פרק י״ג). אלא דהכי פירושו: שהוא עסוק בנעילת ביתו ולא ידע כלל שצבי בתוכו, ואחר כך מצא הצבי בתוכו - מותר ואינו מחויב לפתוח הדלת שיצא הצבי

(שם). ואיני מבין, דאם כן מה חידש הירושלמי על המשנה, דהא במשנה אומר גם כן: ״הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו״. ולעניות דעתי הכי פירושו: דהוא עוסק בנעילת ביתו ועומד בגמר הנעילה, ובתוך כך נכנס הצבי - אינו מחויב לעכב את עצמו מלנעול. ואין זה ענין לפסיק רישא, כיון שאין לו עסק כלל בצידתו (ואולי דזהו כונת הרשב״א שהביא שם הר״ן והמג״א סקי״א).

יח כתבו הטור והש״ע סעיף ז׳: ״הצד נחשים ועקרבים בשבת או שאר רמשים המזיקים, אם לרפואה – חייב, ואם בשביל שלא ישכנו - מותר״ עכ״ל, וזהו משנה בפרק ב׳ דעדיות, והובא בשבת סוף פרק י״ג. ומפרש שם דאף על גב דבמשנה תנן ׳פטור׳, הך פטור הוא פטור ומותר, והטעם דהא זהו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובמקום היזק לא גזרו רבנן. ואם היה נזק ברי, כגון שרודפין אחריו - מותר גם להורגן כמו שיתבאר, אך בכאן מיירינן שאין הנזק ברי, לפיכך איסור תורה אין לעשות בשביל זה, אך איסור דרבנן, והיינו מלאכה שאינה צריכה לגופה - לא העמידו רבנן דבריהם בחשש נזק. ואם לרפואה – חייב, מפני שכשיצודם לרפואה הלא מתכוין לצודם, והוה מלאכה הצריכה לגופה, ולפיכך חייב. ואין זה בחולה שיש בו סכנה והרפואה בדוקה, דאם כן הא מותר לחלל שבת, אלא דמיירינן או בחולה שאין בו סכנה, או שיש בו סכנה ואין הרפואה בדוקה.

יט והנה זהו נכון לשיטת הפוסקים דקיימא לן כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל להרמב״ם בפרק א׳ דפסק כרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אי אפשר לפרש דבשביל שלא ישכנו הוה ההיתר מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובאמת כתב הרמב״ם סוף פרק י׳ וזה לשונו: ״רמשים המזיקים, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם, אף על פי שאינם ממיתים, הואיל ונושכין - מותר לצוד אותן בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה: כופה כלי עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו״ עכ״ל. והך ד׳אם לרפואה חייב׳ השמיט, משום דכתב מקודם דשקצים ורמשים שיש במינן צידה, הצדן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן – חייב, הואיל ונתכוין לצוד עכ״ל, וממילא דגם לרפואה חייב. וזהו שכתב ׳הואיל ונתכוין לצוד׳ צריך ביאור, דאפילו לא נתכוין לצוד הא הוי פסיק רישא. אמנם הכוונה כן הוא, דבצידה כשלא נתכוין לצוד אלא להגן שלא ישיכנו - אין זה בכלל צידה כלל, דצידה עיקר כונתו לצודו לרשותו, ובכאן עיקר כונתו להרחיקו, והוה היפך ממש מצידה. ולכן גם ענין מלאכה שאינה צריכה לגופה לא שייך כאן, דאין זה מלאכה כלל, כיון שהוא היפך מעיקר כוונת המלאכה כמ״ש. וזהו שאמר שם: ״והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן... כופה עליו כלי״, כלומר דבכהני גווני לא הוי בכלל צידה. (ומ״ש המג״א סקי״ב שאין במינן נצוד הוא דבר תמוה, וכבר השיג עליו הא״ר, ובת״ש כתב דטעות הדפוס הוא וכן צריך לומר: ׳שיש במינן נצוד׳, ועיין מחצית השקל ופרמ״ג ואין נפקא מינה בזה, וכונת הרמב״ם כמ״ש) (ובזה מתורץ קושית בה״ג בתוספות ריש שבת ד״ה הצד ע״ש ודו״ק)

כ וזהו בענין צידת המזיקין, ואיך הדין להרגם, כן הוא: שכל חיה ורמש שהם נושכים וממיתין ודאי - נהרגין בשבת אפילו אין רצין אחריו, דאם רק נראו הוי פיקוח נפש ודוחה את השבת. ושארי מזיקין כגון נחש ועקרב במקום שאין ממיתין וודאי: אם רצים אחריו - מותר להרגם, דזהו פקוח נפש, ואם לאו - אין כאן פקוח נפש ואסור. אבל מותר לדרסם לפי תומו, ואפילו במתכוין אלא שמראה עצמו כאלו אינו מכוין, כן הוא לשון רבינו הב״י בסעיף י׳. וזה אינו אלא למאן דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, והאיסור הוא מדרבנן, התירו בזה שיש חשש נזק. אבל להרמב״ם ודאי אסור במתכוין. וזה שאמרו בגמרא (קכ״א:): ׳נחש ועקרב דורסן לפי תומן׳ הכי פירושו: כשהוא הולך לתומו ונחש ועקרב בפניו, אין צריך לסור מהם אלא הולך כדרכו ואם מתו על ידי דריסתו עליהם מתו, הואיל ולא נתכוין, כן פירש רש״י שם. וממילא דאפילו לרבי יהודה מותר, דאין כאן פסיק רישא, ודבר שאין מתכוין אפילו לרבי יהודה האיסור הוא רק דרבנן, ומשום חשש נזק מותר. וראיתי מי שטרח להעמיד דברי הרמב״ם שכתב בריש פרק י״א דמותר לדורסם לפי תומן הכונה אפילו במתכוין להורגם (מ״מ שם), והטעם משום דנחש ועקרב על פי רוב בכל מקום ממיתין ויש בזה סכנת נפשות, אבל בשארי מזיקין אסור (מג״א סקכ״ג), ודברים תמוהים הם כמו שנבאר בס״ד.

כא וזה לשון הרמב״ם בפרק י״א דין ד׳: ״חיה ורמש שהם נושכין וממיתין ודאי, כגון זבוב שבמצרים וצירעא שבנינוה ועקרב שבהרים (בגמרא הגירסא ׳שבחדייב׳) ונחש שבארץ ישראל וכלב שוטה בכל מקום - מותר להורגן בשבת כשיראו. ושאר כל המזיקין: אם רצין אחריו - מותר להרגן, ואם היו יושבין במקומן או בורחין מלפניו - אסור להורגן. ואם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן - מותר״ עכ״ל. ואם כן כלל כל המזיקין, ולא פרט נחש ועקרב. ועוד דאיך אפשר לומר ׳שעל פי רוב ממיתין׳, הא כתב: ׳או בורחין מלפניו׳, וכיון שבורחין מלפניו איך מותר לחלל שבת. ועוד דמדברי הרמב״ם נראה להדיא כרש״י, מדכתב: ׳ואם דרסן... והרגן׳, למאי מסיים ׳והרגן׳, כיון שדרס עליהן להרגן פשיטא שהרגן. אלא דהכי פירושו: שדרסן לפי תומו בשעת הילוכן, ואינו בהכרח שעל ידי זה יהרגו, לזה אומר ׳והרגן׳, כלומר אם הרגן מותר. (וצע״ג על המ״מ שכתב דרש״י פירש לרבי שמעון ע״ש, וברש״י מפורש אפילו לרבי יהודה ע״ש, ולא ידעתי אם זהו מהמ״מ, ואולי תלמיד טועה כתבו)

כב לפי מה שנתבאר מותר להרוג כלב שוטה בשבת, דסכנה ברורה היא. ויש להסתפק אם אינו ברור שזהו כלב שוטה אלא שיש בו ספק, אם הוי ככל ספק פקוח נפש דדוחה את השבת, או דאינו דומה, דאפילו בודאי כלב שוטה גם כן אינו אלא ספק, דאטו מוכרח הוא לנשוך למי שפוגע, וכיון דבעצם שטותו יש ספק, אולי לא ניתן לחלל את השבת. ואף על גב דבפקוח נפש מחללין שבת אפילו בהרבה ספיקות, כמ״ש בסימן שכ״ט, מכל מקום זהו הכל כשהפקוח נפש נראה. אבל כשיש ספק בהעיקר, אולי לא הותרה, ויש להתיישב בזה, מיהו זהו ודאי דצריך לומר לאינו יהודי שיהרגנו. ולהרוג השממית שקורין שפי״ן בשבת - איסור גמור הוא וחייב חטאת, דהא אינה מזקת, ואף אם תפול לתוך המאכל גם כן מי יימר שהיא מסוכנת, וגם יכולים לכסות המאכל. ויש מן ההמון שהורגים בשבת, ומחויבים להודיעם שאסור מן התורה (מג״א שם).

כג שנו חכמים במשנה (פרק י״ד משנה א׳): ״שמ(ו)נה שרצים האמורים בתורה: הצדן והחובל בהן – חייב, ושאר שקצים ורמשים: החובל בהן – פטור, הצדן לצורך – חייב, שלא לצורך – פטור״. והשמ(ו)נה שרצים מפורשים בפרשת שמיני: החלד והעכבר והצב והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת. ולענין צידה ההפרש בינם לשאר שקצים ורמשים דאותם על פי רוב צודה האדם אותן לצורך עורן, לפיכך חייבין על צידתן דהוי מלאכה הצריכה לגופה, אבל שארי שקצים ורמשים סתמן צידתן שלא לצורך אלא שלא יזיקו, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן דוקא הצדן לצורך חייב, אבל שלא לצורך וגם סתמן הוי שלא לצורך ופטור (ר״ן שם). ולכן הרמב״ם שפסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, פסק דלא כמשנתינו, וזה לשון הרמב״ם בפרק י׳ דין כ״א: ״אחד שמ(ו)נה שרצים האמורים בתורה ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינן צידה, הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן – חייב, הואיל ונתכוין לצוד וצד, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה״ עכ״ל. וזה שפסק ברמשים המזיקים שמותר לכפות עליהם כלי, משום דבשם אין זה צידה כלל, כמ״ש בסעיף י״ט. ולכן הטור וש״ע דפסקו כרבי שמעון כתבו המשנה כצורתה, וכללא דמילתא: דלצורך הוה מלאכה הצריכה לגופה, ושלא לצורך הוה אין צריך לגופה. וזהו בכל המינים, רק בסתמא שמ(ו)נה שרצים הוויין לצורך, ושאר שקצים ורמשים הוויין שלא לצורך.

כד ולענין חבלה ביאור הדברים: דחובל בשבת חייב כשעושה חבורה, וצריך לזה שני תנאים: האחד שיעשה חבורה בנפש חיה שיש לה עור ויצא ממנה דם, או שיהיה הדם צרור תחת העור, והשני שיתכוין באותה חבורה ליהנות מן הדם או מן הבשר לרפואה או להאכיל לבהמה. אבל אם לא נתכוין אלא להזיקה או לצערה - הרי הוא מקלקל בעלמא ופטור (רמב״ם בפירוש המשנה שם). ושמ(ו)נה שרצים שבתורה כולן יש להן עורות כמו חיה ובהמה ועוף, ואף על גב דלענין טומאה יש מהן שעורותיהן כבשרן, מכל מקום לענין שבת יש להן עור, ולכן החובל בהן - חייב אף שלא יצא הדם עדיין אלא שנצרר תחת העור. אבל שאר שקצים ורמשים החובל בהן - פטור עד שיצא הדם לחוץ, דבהם ליכא למימר שנצרר הדם תחת העור כיון שאין להם עור. ואין הכונה שאין להם עור כלל, אלא העור שלהם דק ורך ובמהרה נצרר הדם שם אף על פי שאין חבורה, ואם רק יהיה חבורה יצא הדם לחוץ.

כה ולאיזה אב מלאכה שייך חובל, הרמב״ם בפרק ח׳ דין ז׳ כתב דחובל חייב משום מפרק, שזהו תולדה דדישה, דחובל גם כן מפרק הדם מן הבשר. ואף על גב דפסק בעצמו שם דאין דישה אלא בגידולי קרקע, זהו רק למעוטי בריות שבמים כדגים ותולעים ואין בהם משום חובל, אבל בהמה חיה ועוף והאדם הגדילין בארץ, מקרי גידולי קרקע (מ״מ שם). וכיון דהאיסור הוא משום מפרק, לכן כתב דאינו חייב עד שיהיה בהדם שהוציא כגרוגרות, ובנצרר הדם צריך המקום הצרור שיהא כגרוגרות, כשיעור אוכל בשבת דהוה כגרוגרות, דדישה ומפרק הם באוכלין. ורש״י ז״ל בריש פרק שמנה שרצים פירש שני פירושים בחיובא דחובל: האחד משום צובע, והשני משום שוחט, והיינו נטילת נשמה, כי הדם הוא הנפש. ולזה הסכימו התוספות וכל הראשונים דחיובא דחובל הוא משום נטילת נשמה, והאב מלאכה הוא שוחט, ולפי זה אין צריך כגרוגרות אלא אפילו במעט דם חייב.

כו וכתב הרמב״ם שם דזה שנתבאר במכוין להזיק פטור מפני שהוא מקלקל, במה דברים אמורים: בבהמה חיה ועוף וכיוצא בהם. אבל החובל באדם, אף על פי שנתכוין להזיק - חייב מפני נחת רוחו, שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו והרי זה כמתקן, ואף על פי שאין צריך להדם שהוציא ממנו - חייב״ עכ״ל, וזהו לשיטתו שפסק במלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. אבל לרוב הפוסקים – פטור, שהרי אין צריך לגוף החבלה, וכן הוא להדיא בגמרא (ק״ה:) דזה תלוי בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון ע״ש. וכן פסק הרמב״ם בפרק י׳ דין י׳ לענין קורע דהוה מקלקל, דבקורע לשכך חמתו - הרי זה כמתקן וחייב, וכן בריש פרק י״ב לענין הבערה להשחית, דשורף גדישו או ביתו של חבירו כדי להנקם בו ובזה שככה חמתו - חייב ע״ש. והראב״ד וכמה מן הראשונים חולקים עליו, דבכהני גווני אף לרבי יהודה לא מיחייב. דהן אמת דמקודם אומר הש״ס לרבי יהודה דזה מקרי מתקן, דקעביד נחת רוח ליצרו, אבל הא פריך על זה: ״וכהני גווני מי שרי, והתניא: המקרע בגדיו בחמתו והשובר... יהא בעיניך כעובד עכו״ם, שזהו אומנתו של יצר הרע וכו׳״ ע״ש, הרי דוחה מה שאמר מקודם שזה מקרי מתקן. והרמב״ם סבירא ליה שאינו דוחה הדין, אלא כלומר דבודאי אסור לעשות כן אפילו בחול, מיהו לענין שבת - מקרי מלאכה, דעל כל פנים מתקן לתאוותו המזוהמת, ואיסור יש בזה גם כן אף בחול (עיין מ״מ שם).

כז ודע דבכמה מקומות בש״ס נמצא פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון במקלקל בחבורה ובהבערה, דרבי יהודה פוטר ורבי שמעון מיחייב. והוחלפה שיטתם, דרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה - פוטר במקלקל בחבורה ובהבערה, ורבי שמעון דפוטר באינה צריכה לגופה – מחייב. ורש״י ז״ל (ק״ו.) הסביר הדברים וכן הוא הצעה של שמועה, דהנה מנלן דהתורה חייבה בחובל, דהנה מילה הוה חבלה והתורה התירתה בשבת. ואי סלקא דעתך דחובל לא נאסרה מן התורה, למה הוצרכה להתיר המילה, הא אין כאן איסור כלל מן התורה. וכן בהבערה אסרה תורה בבת כהן שזינתה דחיובה בשריפה, ואסרה תורה לשרפה בשבת (יבמות ו׳:). ולמה אסרה והרי מקלקל הוא, אלא שמע מינה דמקלקל בהבערה חייב. ורבי יהודה סבירא ליה דאין כאן קלקול, כיון שיש בשניהם מצוה - שפיר הוי מתקן. ואף על גב דזהו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאין צריך תכלית המלאכה אלא תקון המצוה, הא לרבי יהודה חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן באיזה תקון שיהיה חייב לרבי יהודה, כגון בחובל כשצריך הדם לכלבו, ומבעיר בצריך לאפרו, ואף שאינה צריכה לגופה – חייב. וכל זה לרבי יהודה, אבל לרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אין כל זה תקון לעצם המלאכה והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועם כל זה חייבה התורה - שמע מינה דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב.

כח ולכן הרמב״ם שפוסק כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה, לכן פסק בחובל וצריך לדם ובמבעיר וצריך לאפר – דחייב. אבל באין צריך לדם ולאפר – פטור, משום דהוי מקלקל. והנה לפי זה לשארי הפוסקים דפסקי כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה היה להם לפסוק להיפך, דמקלקל בחבורה ובהבערה תמיד חייב אף באין צריך לדם ולאפר, ולא מצינו מי שפסק כן. והן אמת דהטור והש״ע לא נחתי בחיובים, דכיון דאפילו מקלקל אסור מדרבנן שוב לא נחתי לחלק בין חיוב דאורייתא לדרבנן כידוע, מכל מקום לדינא יש לנו לדעת איך הוא לשיטה זו.

כט והנה לשיטת רש״י ודאי כן הוא, דלרבי שמעון חייבים בחובל ומבעיר אף על פי שאין צריך לשום דבר. אמנם רבותינו בעלי התוספות חידשו שם בזה דלרבי שמעון גופה יש פלוגתא בגמרא שם בזה, דרבי אבהו סבירא ליה דלרבי שמעון חייב בלא שום תקון, ורבי יוחנן סבירא ליה דאפילו לרבי שמעון צריך תקון קצת או תקון דמצוה, או שצריך לכלבו ולאפרו, וזה מקרי צריך לגופה. והיינו כיון דעצם המצוה נעשית באופן זה, צריך המלאכה לגופה של מלאכה כדי לעשות המצוה. אמנם חובל וצריך הדם לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו - ודאי זה מקרי אין צריך לגופו, כמו חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, ולא משכחת לה אלא חובל ומבעיר באיסורי הנאה, שסבור שיכול ליתן לכלבו ולבשל בו קדירה, דבאיסורי הנאה שאין ראוי לשום דבר - מקרי זה צריך לגופה. וזה הוכיחו רבותינו שם, דאפילו לרבי שמעון דמחייב במקלקל בחבורה ובהבערה - מכל מקום מצריך מלאכה הצריכה לגופה ע״ש. ולפי זה לשיטת התוספות בחובל ומבעיר – פטור, לבד מבחובל ומבעיר באיסורי הנאה להשתמש בהדם והאפר - חייב.

ל כבר נתבאר דדבר שאין במינו נצוד אינו חייב על צידתו אבל אסור מדרבנן, כמו ששנינו בברייתא (ק״ו:): ״דבר שבמינו נצוד - חייב, ושאין במינו נצוד – פטור״. וכן הוא לשון הרמב״ם בסוף פרק י׳: ״הצד דבר שאין במינו צידה, כגון חגבין גיזין צירעין ויתושין ופרעושין וכיוצא באלו - הרי זה פטור״ עכ״ל, וכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור, דגזרינן אטו יש במינו נצוד. ולכן פרעוש והיא הכ(י)נה השחורה הקופצת שקורין פלי״י, ובערבית ברגו״ת - אסור לצודו מדרבנן, ומן התורה אין כאן צידה, דאין במינו נצוד. אמנם אם עומד על בשרו ועוקצו - מותר ליטלה ולהשליכה, דבמקום צערא לא גזור. ויזהר שלא להורגה, וההורגה – חייב מפני שהיא פרה ורבה ואינה באה מזיעה, לפיכך היא בריה ככל הבריות. ואסור גם למוללה בידו, שמא יהרגנה, ורק ליטלה התירו משום צערא, וכשהיא על בגדו שאינה נושכתו - אסור גם ליטלה. ויש אומרים דכשהיא על חלוקו מבפנים או במכנסים או בפוזמקאות שקופצת שם - רשאי ליטלה ולהשליכה, וכן המנהג. ויש מי שחושש אפילו כשעומדת על בשרו ואינה עוקצת, והמנהג כמ״ש (עיין מג״א סקי״ח וט״ז סק״ח). אבל הכ(י)נה הרוחשת הנמצאים בראש ובבלאי בגדים - מותר להורגה, שאינה בריה והיא באה מזיעה.

לא ומכל מקום המפלה כליו מכ(י)נים - לא יהרגם אלא מוללן בידיו וזורקן, משום דבשם מצויים גם פרעושים, וגזרינן שאם נתירו להרוג הכ(י)נים יהרוג גם הפרעושים. ולכן המפלה ראשו - מותר להרגם, דבראש לא שכיחי פרעושים. וזה לשון הרמב״ם פרק י״א דין ב׳: ״רמשין שהן פרין ורבין מזכר ונקבה או הווייתן מן העפר, כמו הפרעושין, ההורג אותו - חייב כהורג בהמה וחיה. אבל רמשים שהווייתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן, כגון תולעים של בשר וכתולעים שבתוך הקטניות - ההורגן פטור... ומותר להרוג את הכ(י)נים בשבת, מפני שהן באין מן הזיעה״, עכ״ל. ויש בהן ג׳ מחלוקות: חיוב חטאת, ופטור אבל אסור, ומותר לכתחלה, ועוד יתבאר בזה בסימן שי״ח בס״ד.

לב כמו שהתירו בנחש ועקרב כשיש בהם חשש נזק לדורסן לפי תומן, כמ״ש בסעיף כ׳, כמו כן יש עוד דבר אחד שהתירו בדריסה לפי תומן, מפני שאין דעתו של אדם סובלתן. והיינו דידוע דלהשוות את הגומא - אסור מן התורה, דזהו כבנין כמ״ש בסימן שי״ג, וממילא שאסור לשפשף ברגליו רוק שעל גבי קרקע משום השוויית הגומות. והתירו חז״ל (קכ״א:) לדרוס הרוק לפי תומו בדרך הלוכו משום מאיסותא, והיינו שלא יתכוין למרח ולהשוות גומות. ואף על גב דממילא ממרח, מיהו כיון דלא מכוין – שרי, ובלבד שלא תהא בזה פסיק רישא, כמ״ש בנחש ועקרב. וזהו להרמב״ם דפסק דמלאכה

שאינה צריכה לגופה חייב, אבל לשארי פוסקים - מותר אפילו בפסיק רישא, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וזהו הכל במקום דליכא רצפה, אבל ברצפה - מותר למרח, דלא שייך שם אשוויי גומות, וגם מירוח אין כאן, דמירוח אינו אלא כשממרח דבר על חבירו, ולא כשרצונו שתבלע בקרקע וברצפה שלא תהא ניכר כלל, דזהו עיקר כוונתו (מג"א סקכ"ד). ויש מי שכתב דהאידנא לא קפדינן ברוק משום מאיסותא, ולכן אסור לשפשף רק להעמיד רגליו עליו בלי שפשוף. אבל ליחה היוצאה מן הפה ומן החוטם - ודאי מאוס לכל ומותר בשפשוף (שם סקכ"ה), וברצפה מותר בכל ענין.

לג שנו חכמים במשנה (ק"ז.): "חיה ועוף שברשותו - הצדן פטור", וכן הוא לשון הרמב"ם סוף פרק י': "חיה ועוף שברשותו, כגון אווזין ותרנגולין ויוני עלייה - הצדן פטור, וכל פטורי דשבת פטור אבל אסור". וירא לי דמטעם זה לא נמצא בטור דין זה, דכיון דמדרבנן אסור, לא חש לבאר דמדאורייתא פטור, שאין זה מדרכו. ורבינו הב"י בסעיף י"ב כתב: "חיה ועוף שברשותו - מותר לצודן" ע"ש, והולך לשיטתו בספרו הגדול שכתב שזהו מה שאמרו בריש שבת, כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהנך תלת: צידת צבי וכו'. ודבריו תמוהין, דזה קאי על הדין שישב האחד על הפתח ומילאוהו ובא השני וישב לו בצדו, דעל משנה זו המאמר הזה בסוף האורג (וגם המג"א בסקכ"ו התפלא על זה). וראיה ברורה דזהו פטור אבל אסור מתוספתא (פרק י"ג) דתניא: "אווזין ותרנגולין ויוני הרדיסאות וכל דבר שאין מחוסר צידה - פטור" עכ"ל, ומחוסר צידה הוא צפור לבית וצבי לגינה ולחצר, כמבואר במשנה, ושם פשיטא דאסור, כמ"ש רבינו הב"י בסעיף א'.

לד ואיתא בירושלמי על משנה זו דחיה ועוף שברשותו הצדן פטור: לא אמרו אלא שברשות אדם, הא אם אינן ברשות אדם – חייב. אמר רבי ייסה הדא אמרה: שור שמרד הצדו בשבת - חייב עכ"ל. ויש מי שמפרש דחדא מילתא היא, דאינו ברשות אדם הוא שמרד (פ"מ), ואם כן מהו הלשון 'הדא אמרה'. ויש מי שפירש 'אינו ברשות האדם' שאינו יכול לכבשו (ק"ע), ואם כן היינו שור שמרד. ולענ"ד נראה דהכי פירושו: דוקא כשהן ברשותו בביתו או בחצירו, אבל אם אינם ברשותו, כגון שהלכו לחצר אחר כדרך הבעלי חיים ולא מרדו גם כן, וכשבעל הבית שורק להם יבואו לכלובן - מכל מקום חייב, דכיון דאינן ברשותו ונצרך להביאן לרשותו, מקרי צידה. ולזה אמר רבי יהודה: הדא אמרה שור שמרד, כלומר שאינו מניח עצמו לתפוס, אף על פי שהוא ברשות הבעלים - מקרי צידה. ולכן אם יש תרנגולת מורדת שפורחת מפינה לפינה כשרוצים לתופסה - הצד אותה חייב חטאת.

לה וזה לשון רבינו הב"י: "חיה ועוף שברשותו - מותר לצודן, והוא שלא ימרודו. אבל אם הם מורדים - אסור לתפסם אף בחצר, אם החצר גדול שאם לא גדלו בין בני אדם היו צריכים מצודה" עכ"ל. וכתב עליו רבינו הרמ"א: "ויש אומרים דאסור לצוד חיה ועוף שברשותו, ואם צדן – פטור. אבל פרה וסוס, וכל שכן שאר חיה ועוף שמרדו, אם צדן - חייב חטאת, וכן עיקר" עכ"ל, ובודאי שכן הלכה. ולפי מה שבארנו דברי הירושלמי, אפילו כי לא מרדו, אם צדן מרשות אחר - חייב חטאת. מיהו על כל פנים לדינא אסור להתעסק בשבת בתפיסת בהמה חיה ועוף.

לו אמנם עם כל זה הדברים צריכים ביאור, דאם כן אסור להכניס פרה וסוס לרפת ותרנגולת ללולה, והרי מפורש שנינו (קכ"ח:): "מדדין בהמה חיה ועוף בחצר", ואפילו תרנגולת שאסורה - זהו מטעם מוקצה ולא מטעם צידה, כמ"ש בסימן ש"ח. אמנם ענין צידה לא שייך כלל בבהמות ועופות בייתית המורגלין ומעצמן נכנסות לכלובן גם כן, ולכן אם הבעלים שורקים להם והולכים לכלובן בלי סירוב - אין זה בגדר צידה כלל כמובן, ובזה שנינו: 'מדדין וכו'. וענין הצידה שאמרנו חיה ועוף שברשותו מותר לצודן או פטור אבל אסור, מיירי באותן שאין מורגלין עדיין ונצרך איזה השתדלות להכניסן לכלובן להפסיק להם הדרך וכיוצא בזה, בזה הם כל החלוקות שנתבארו (וכעין זה ראיתי בחיי אדם כלל כ"ט בנשמת אדם אות ב' ע"ש).

לז והנה בהמות וסוסים הם תמיד בני תרבות, ואין שייך בהם ענין צידה אם לא כשמרדו, וזה לא שכיח. אבל בתרנגולים ותרנגולות צריך כל בעל הבית להשגיח על בני ביתו, דאם הם מורגלים בבית ונוחין ליכנס לבית או לכלובן, והיינו כששורקין ומצפצפין להם באים תיכף – מותר. האמנם אם אינם מורגלים ויש ביניהם שפורחין לכאן ולכאן, ונשמטים מתחת יד הבעלים עד שנצרך לעמוד לפניהם להפסיק להם הדרך, אם הם בחוץ - אסור לישראל להכניסם לבית או לכלובן על ידי מעשה בהפסקת הדרך אלא על ידי אינו יהודי, ובזה יש איסור דרבנן בכל ענין. ואם הם מורדים כמשתגעים כמו שמצוי כן בתרנגולים - קרוב לבא לידי איסור דאורייתא, וצריך ליזהר בזה מאד מאד. ואווזים ואינדיקעס נראה שהם נוחים ואין בהם צידה, ומכל מקום גם בהם יש לדקדק לבלי לבא לידי חילול שבת ח"ו, וטוב להכניסן על ידי אינו יהודי אם אינן נוחות שיבואו על ידי שריקה. וביונים נראה שאסור בכל ענין, דבהן כפי הנראה ודאי שייך צידה.

לח כתב רבינו הרמ"א: "חתול דינה כשאר חיה, ואסור לתפשה בשבת" עכ"ל. ואין בזה רבותא, דודאי יש במינה נצוד, אלא כונתו אפילו חתול הבייתי כשיצאה - אסור לעמוד בפניה ולהפסיק לה הדרך עד שתכנס להבית. ואם שורקין לה בפיו ונכנסת מפני הרגילה בבית זה - נראה דמותר. וזה שכתב 'לתפשה' לאו דוקא, שהרי היא מוקצה, אלא כלומר לעשות דבר עד שתכנס כמ"ש. ודבורים שיצאו מכוורת - הוה צידה ואסור להחזירן (עיין ש"ת סקי"ח).

סימן שיז

א קשירה היא מאבות מלאכות, וכן התרת הקשירה. והיכן היו במשכן, שכן צידי חלזון היו קושרין ומתירין (ע״ד:), דהרשתות שצדין בהן החלזון עשויין קשרים קשרים, והן קשרים של קיימא (רש״י), וגם הם מעשה אומן, ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו, ומתיר מכאן וקושר בכאן (שם). ובירושלמי בכלל גדול איתא, דבתופרי יריעות ובאורגי יריעות המשכן היתה קשירה והתרה, והש״ס שלנו לא ניחא לה בכך ע״ש. ותולדת קושר הוא הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף, והוא מין עץ רך שעושין ממנו חבלים, או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שיער וכיוצא בהן - הרי זה תולדת קושר. ושזירה וטווייה לא שייך בזה, דאין זה אלא בחוטין דקים לעשיית בגדים, ולכן אין בזה רק קושר. ושיעורן: כדי שיעמוד החבל בפתילתו בלא קשירה, שנמצאת מלאכתו מתקיימת. וכן המפריד את הפתיל - הרי זה תולדת מתיר וחייב, והוא שלא יתכוין לקלקל בלבד. ושיעורו כשיעור הפותל, כן כתב הרמב״ם בפרק י׳ דין ח׳ ע״ש.

ב רבותינו בעלי התוספות (ע״ג. ד״ה ׳הקושר׳) נסתפקו אם בעינן מתיר על מנת לקשור דוקא כקורע על מנת לתפור אם לאו, ודעתם נוטה דבעינן דוקא על מנת לקשור, וכן כתב הרא״ש, וכן משמע קצת בירושלמי ע״ש. אמנם רש״י ז״ל לקמן בריש פרק ואלו קשרים דתנן: ״כשם שהוא חייב על קישורן - כך חייב על התירן״, פירש רש״י דציידי חלזון נצרכים לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחיבן עכ״ל, הרי דבהתרה לבד חייב, ודוחק לומר דכונתו לקשרם אחר כך, וכן כתב בכלל גדול גבי יריעות המשכן ע״ש. וכן משמע מדברי הרמב״ם שהבאנו בסעיף הקודם שכתב: דמפריד את הפתיל – חייב, ושלא יתכוין לקלקל. ואי סלקא דעתך דדוקא על מנת לקשור, לא שייך לומר שלא יתכוין לקלקל כמובן, אלא ודאי דבמתיר לחוד חייב אם אין בזה קלקול. וזהו ההפרש בין קורע, דבודאי הוא קלקול, לכן צריך על מנת לתפור, מה שאין כן במתיר, ההתרה עצמה הוי התיקון. ונמצא שדין זה במחלוקת שנויה, דלרש״י והרמב״ם אין צריך במתיר על מנת לקשור, ולהתוספות והרא״ש צריך על מנת לקשור, וכן נראה דעת הרע״ב בפירוש למשניות.

ג שלש חלוקות הן בהקשרים: חיוב חטאת, ופטור אבל אסור, ומותר לכתחלה. ולשיטת הרמב״ם: כל קשר שהוא של קיימא, שקושרין אותו לעולם, והוא מעשה אומן, שההדיוט אין ביכולתו לעשות קשר כזה - חייב חטאת. וכל קשר של קיימא ואינו מעשה אומן, שגם הדיוט יכול לעשותו, או מעשה אומן ואינו של קיימא, שקשרו לזמן - פטור אבל אסור. וכל שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן - מותר לכתחלה.

ד וזה לשון הרמב״ם ריש פרק י׳: ״הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן – חייב, כגון קשר הגמלים וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענים בשעת עשייתן, וכל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן – פטור. וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן - מותר לקושרו לכתחלה. כיצד: נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה - הרי זה פטור, וכמו כן כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותו לקיימא. וכל קשר שאינו של קיימא וקשרו מעשה אומן - הרי זה אסור״ עכ״ל. ולא הוצרך לבאר מה הן ׳שאינו של קיימא׳ ולא ׳מעשה אומן׳, לפי שרוב הקשרים שבעולם כן הוא. (וצריך לומר להרמב״ם דזה שאמרו בריש פרק ואלו קשרים דקיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באסטרידא איסורא איכא, הוא גם כן קשר אומן, אלא שאינו של קיימא)

ה ושיטת הטור שהיא שיטת רש״י אינו כן, דאין שום חילוק בין קשרים של מעשה אומן לאינו מעשה אומן, אלא בין קשר של קיימא לאינו של קיימא. אך באינו של קיימא יש שני סוגים: והיינו דקשר שמתירים בכל יום - מותר לכתחלה, וקשר לזמן - פטור אבל אסור, וקשר תמידי - חייב חטאת אף באינו מעשה אומן. וגם במשך הזמן יש דיעות, כמו שיתבאר שיש מתירין לכתחלה אף על יותר מיום אחד, אמנם זהו תורף שיטה זו.

ו וזה לשון הטור: ״כל קשר העומד להתקיים לעולם - חייבין חטאת על קשירתו והתרתו, בין אם הוא של אומן או של הדיוט. והעומד להתקיים שבעה ימים - פטור אבל אסור... ושעומד להתיר בכל יום - מותר לכתחלה״ עכ״ל. ודבריו צריכין עיון, דמקודם קאמר דלעולם - חייב, משמע להדיא דאם לאו לעולם - פטור אבל אסור, ואחר כך קאמר דלז׳ ימים - פטור אבל אסור, משמע דליותר מזה חייב. וגם מדקאמר לז׳ ימים - פטור אבל אסור, משמע להדיא דפחות מזה מותר לכתחלה, ואחר כך קאמר דשעומד להתיר בכל יום - מותר לכתחלה, משמע דיותר מזה אסור, והמפרשים נדחקו בכונתו (עיין ב״י וב״ח וט״ז סק״א והמעיין יראה כמה מהדוחק ע״ש).

ז ולעניות דעתי נראה דהטור מילתא דפסיקא נקיט, דלעולם - ודאי חייב חטאת, ולשבעה ימים - ודאי פטור אבל אסור, ושמתיר בכל יום - ודאי מותר לכתחלה, אבל בין שבעה עד לעולם יש חילוקי דיעות כמו שיתבאר, וכן בין יום אחד לעד ז׳ ימים יש חילוקי דיעות, ולא נחית הטור להכריע בזה. וכשבא לפסוק הלכה פסק דרק העשוי להתיר בכל יום מותר ולא יותר, מפני שיש בזה דיעות שונות. וברש״י שם מבואר כן, דאותו קשר שמניח לשבוע

או לשבועיים - פטור אבל אסור, ושקושרין ומתירין בכל יום - מותר לכתחלה ע״ש. ויש מי שכתב דיותר מז׳ ימים הוי קיימא וחייב חטאת (ב״י בשם הר״פ), ויש מי שכתב דחצי שנה מקרי קיימא וחייב חטאת (שם בשם רי״ו), ויש מי שכתב דביותר מיום אחד אסור מדרבנן (שם בשם מהרא״י וא״ח).

ח וזה לשון רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו - מקרי של קיימא, ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא״ עכ״ל, ואין כונתו של קיימא לחיוב חטאת, אלא לפטור אבל אסור. והיש מקילין סוברין דעד שבעה ימים מותר לכתחלה (מג״א סק״א וסק״ב), וזהו דעת רבינו הב״י בספרו הגדול לפי הבנתו בדברי הטור ע״ש, אבל אינו מוכרח. ויש חולקים בזה (ט״ז סק״א) וסוברים דתלוי בדעתו בשעת הקשירה (שם ובב״ח), וגם זה אינו מוכרח. ועיקר הדין לפסק הלכה: דכל קשר שאינו עשוי להתירו בכל יום, כמו קשרי הבגדים וכתונת ומכנסיים וכדומה, אלא שמדרכן שיהיה הקשר כמה ימים או יותר מיום אחד - על כל פנים אסור לקושרו בשבת וכן להתירו, דכל מקום שהקשירה אסור - גם ההתרה אסור.

ט כתב רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים שיש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהם שני קשרים זה על גבי זה, דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו, והוא הדין להתירו, וכן נוהגין. ומכל מקום נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צער לא גזרו. והא דבעינן שני קשרים זה על זה, היינו כשקושר שני דברים ביחד. אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה - דינו כשני קשרים״ עכ״ל. וזהו לשיטת הרמב״ם, דכל קשר של אומן יש איסור אפילו אינו של קיימא, ואין אנו בקיאים איך הוא קשר של אומן, ושמא מפני שהאומן קושר בהידוק מאד ושני קשרים הוויין מהודקים מאד, ובדבר אחד הוי גם קשר אחד בהידוק. (עיין מג״א סק״ד שכתב בשם הש״ג, ומיהו נראה מלשון הרי״ף שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב עכ״ל, דמשמע שהש״ג אינו סובר כהרמ״א, ואדרבא הש״ג בעצמו מסיים דלכן שני קשרים זה על זה אסור ע״ש, וכן כתב במחה״ש, ואיזה טעות יש כאן במג״א ודו״ק)

י אמנם עיקרי הדברים תמוהים, דאם רק בחוזק תלוי, מה זה שאמרו ׳מעשה אומן׳, והרי לא באומנות תליא אלא בחיזוק ורפיון. ועוד כיון שאמרו קשר של קיימא ומעשה אומן, וכל קשר של קיימא מסתמא הוא בחוזק, דאיך יעשו קשר של קיימא ברפיון, ומעשה אומן נוסף לזה. ופשיטא שמעשה אומן הוא שבעצם עשיית הקשר יש איזה אומנות, שאין ההדיוט יכול לעשותו. וגם לא נראה לומר דמה שכתב הרמב״ם דשל אומן ואינו של קיימא דפטור אבל אסור, שיהא כונתו על קשר שעשוי להתירו בכל יום. ולעניות דעתי נראה דעיקר כונת רבינו הרמ״א הוא להיש מקילין דעד ז׳ ימים מותר לכתחלה, וכשיש שני קשרים זה על גב זה - קרוב הוא לעשות הקשר כעין מעשה אומנות, וכן בקשר בראש אחד של חוט ומשיחה, או כשניתק באמצע וקושרין בחוזק שיהא של קיימא (ש״ג). אבל אותן שמתירין בכל יום - ודאי ליכא שום חששא, ובמקום צער - אפילו בשני קשרים לא חששו, ואפילו בקשור לאיזה ימים, דבמקום צערא לא גזרו. וכל שכן במקום מצוה כתבו להדיא דקשרים שבהן פטור אבל אסור, במקום מצוה - מותר לכתחלה.

יא בענין רצועות מנעל וסנדל יש בגמרא (קי״א.) כמה ח(י)לוקי דינים, וזהו לפי המנעלים והסנדלים שבימיהם שהיו בהם קשרים ולולאות הרבה, ובזמנינו אינם ידועים כלל. וגם הרמב״ם לא הזכיר אלא רצועות מנעל וסנדל שעושין האומנין בשעת עשייתן, והם תמידים וחייב חטאת הקושר והמתיר, וגם הזכיר רצועות מנעל וסנדל שקושרין אותן על הרגל בשעת הלבשתן, דמותר לכתחלה ע״ש. ובגמרא יש גם רצועות שפטור אבל אסור, והיינו אותן רצועות שפושטין המנעל מהרגל אף בלא התרת הרצועות, ורק לפרקים מתירין אותם ע״ש, ובימי הרמב״ם לא היו רצועות כאלו ולכן לא הזכירן. והטור לא הזכירן כלל, לפי שבימיו לא היו כלל רצועות בהמנעלים כמו בזמנינו, ואם יש מקומות שעושין רצועות במנעליהם, יובנו על פי הפרטים שנתבארו.

יב וכתב הרמב״ם שם בדין ד׳: ״נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל - מותר להחזיר הרצועות למקומן, ובלבד שלא יקשור״ עכ״ל, והיא תוספתא בפרק י״ג, ורבינו הב״י כתבה בסעיף ב׳ (ופלא על הט״ז סק״ג שלא ראה דברי הרמב״ם והתוספתא ע״ש). והכי פירושו: שהרצועות ההולכין בנקבין שסביב המנעל, נשמטו לגמרי או אפילו לא נשמטו לגמרי אלא שמרוב היקף הרגל נשמטו - מותר להחזירן למקומן, דאף על גב דבמנעל חדש אסור להכניס הרצועות בשבת, דמתקן מנא (מג״א סק״ז), מכל מקום כשנשמטו - רשאי להחזירן. אמנם אם ירצה לקושרן בראשן בכדי שלא ישמטו עוד – אסור, דהוי כקשר של קיימא. ואפילו אם רק הרוב נשמט שאין צריך להחזיר רק ראש אחד, אם ירצה לקשור זה הראש האחד - גם כן אסור. ובתוספתא אומר עוד: ״נשמט חוטמו - הרי זה יחזיר, ובלבד שלא יקשור״.

יג וכתב על זה רבינו הרמ״א: ״ודוקא שיכול להחזירו בלא טורח, אבל אם צריך טורח לזה – אסור, דחיישינן שמא יקשור״ עכ״ל. כלומר דהחזרה בעצמה אין בה איסור, כיון שהיו הרצועות בתוכו, אלא דכשהחזרה היא בטירחא - חיישינן שיחוס על טרחתו ויקשרם בראשיהם, למען שלא ישמטו פעם אחרת ויצטרך להטריח. ומפרשי הש״ע השיגו עליו, דהתוספות והרא״ש ריש פרק ד׳ כתבו מפורש דבמקום שיש חשש קשירה, אפילו בנקב רחב

שאין טורח – אסור, ובמקום שהנקב צר ויש טירחא - אסור משום טירחא גם בלא חשש קשירה (ט״ז סק״ד ומג״א סק״ט וא״ר ות״ש). ואני אומר דאין סתירה משם, דהתוספות והרא״ש כתבו על סרבל שהוא בגד עליון וגדול בכמותו, ולכן כשיש טורח ודאי אינו נכון להטריח כל כך בשבת, מה שאין כן במנעלים שהם קטני הכמות. וזה שכתבו דכשיש חשש קשירה אסור אפילו בנקב רחב שאין טירחא, זהו במקום שדרכן לקשור, כמבואר מלשונם שכתבו: ׳דבענין שהוא רגילות לתקוע ולקשור וכו׳ עכ״ל, כלומר שכן דרך העולם, ורבינו הרמ״א לא מיירי בכהני גווני. ובהגהות מרדכי פרק ד׳ מצאתי מפורש כדבריו, וזה לשונו: ״פסק רבינו שמואל בר נטרונאי דרצועות מקטורן שנשמטו - מותר להחזירן בשבת, וכן פסקו הגאונים... ובלבד שיהא שם באותו ענין שלא נצטרך לחוש שמא יתקע, כגון שהנקב גדול, שיכול להחזיר בלי טורח״ עכ״ל, הרי להדיא כדברי רבינו הרמ״א. ואפילו אם נאמר דפליגי על התוספות והרא״ש, כיון דזהו בדרבנן הולכין להקל, וכן נראה לעניות דעתי עיקר.

יד כבר נתבאר דבמנעל חדש אסור להכניס הרצועות בשבת, דמתקן מנא, והוא הדין בבגד או במכנסיים (מג״א סק״ז). אבל אבנט - שרי להכניס במכנסיים במקום שדרך לעשות כן, משום דלא מבטל ליה התם ויוציאו בחזרה, ואין כאן תקון כלי (שם). אבל חוט או משיחה - אסור להכניס, דמבטל ליה בשם. ואם כבר היה לשם ונשמט - כבר נתבאר בסעיף הקודם.

טו ודע דבתוספתא על כל הני דתניא לא יקשור אומר עוד: ״חותל של תמרה ופטליא של תמרה ופטליא של גרוגרות - מקרע ואוכל ובלבד שלא יקשור. זה הכלל: כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחד מידיו, או שאינו של קיימא ואינו יכול להתירו באחד מידיו - אין חייבין עליו, עד שיהא קשר של קיימא ואין יכול להתירו באחד מידיו״ עכ״ל, ושום אחד מהפוסקים לא הביאו תוספתא זו. ולהרמב״ם תתפרש כפשוטה, דקשר של אומן מסתמא אינו יכול להתירו באחד מידיו, ולפי זה יש לנו גדר מהו קשר של אומן. ולרש״י יתפרש דשל קיימא לא מקרי של קיימא עד שאינו יכול להתירו באחת מידיו.

טז ונראה להדיא שהפוסקים דחאו תוספתא זו מהלכה, מפני שזהו דברי רבי מאיר שאמר במשנה ריש פרק ואלו קשרים (שבת קי״א:) דכל קשר שהוא יכול להתירו באחד מידיו - אין חייבין עליו, ואין הלכה כרבי מאיר, כמ״ש הרע״ב והרמב״ם בפירוש המשניות, משום דהלכה כחכמים, וסבירא ליה דתוספתא זו אליבא דרבי מאיר נשנית ואינה הלכה. מיהו על כל פנים שמענו מזה דקשר של קיימא אין צריך להיות חזק מאד, שהרי אפילו יכול להתירו באחד מידיו - חייבין עליו. ולפי זה יש להזהיר הנשים שיש בבגדיהן הרבה קשרים, והקשרים אין עשויין להתירן בכל יום, ועשויין ליפות הבגדים אלא שנעשו שבנקל יכול להתירו באחד מידיו - אסור להתירן ולקושרן, וקרובין לבא לידי איסור סקילה. וכן באנשים בהקשר שאחורי המכנסיים, שהוא קשר תמידי אלא שלפרקים במשך זמן מרחיבין אותו או מקצרין אותו - שאסור בשבת להתירו או לקושרו, אף שיכול להתירו באחת מידיו. וגם קשר זה וכיוצא בו הוה איסור דאורייתא, אלא אם כן עשויין בעניבה דאז מותר לקושרן ולהתירן.

יז התופר הוי אב מלאכה, ושיעורו שני תפירות, שיתחוב המחט שני פעמים ויוציא החוט ויקשור שני ראשי החוט, דאם לא כן אינו מתקיים. ובשלשה תפירות אין צריך שיקשור, דגם בלא קשירה מתקיים, ובמשכן הוי תפירה ביריעות שתפרום. והקורע על מנת לתפור שתי תפירות ומוכרח לזה, כגון שהבגד לא נתפר בשוה ובולט קצת וצריך לקרוע הבגד למטה ומולל קצת לפניו והתפירה מתיישבת (גמרא ורש״י ריש פרק האורג), ובמשכן היתה ביריעה כשנפל בה תולעת ועשה בה נקב קטן ועגול, וצריך לקרוע למטה ולמעלה את הנקב שלא תהא התפירה עשויה קמטין קמטין (גמרא ורש״י ע״ה.). וכבר כתבנו בסימן שי״ג סעיף ו׳ דאף על גב דבמכבה על מנת להבעיר בעינן דוקא שעל פי הכיבוי תהיה ההבערה יותר טוב מבלא הכיבוי, ואם לא כן הוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכל מקום בסותר על מנת לבנות - אין צריך כן, מהטעם שבארנו שם, וכן צריך לומר בקורע על מנת לתפור ובמתיר למאן דבעי על מנת לקשור, מאותו הטעם שנתבאר שם ע״ש.

יח תולדת תופר: המדבק ניירות בדבק או עורות זו לזו, או שארי מיני סחורות כשמדבקן זו לזו - הוי תולדת תפירה וחייב, דמה לי חיבור על ידי תפירה או חיבור על ידי דבק. ואף על גב דבתפירות יריעות של ספר תורה לא מהני דבק, כמ״ש ביורה דעה סימן רע״ח, שאני התם דהוה הלכה למשה מסיני דדוקא תפירה, כאשר הבאנו שם מירושלמי דמגילה ע״ש, והרי גם בתפירה בחוטין פסול, אלא דוקא בגידין כמ״ש שם. אבל בכל מקום תפירה ודיבוק ענין אחד הוא, בכלאים וכיוצא בזה. ואם תשאל דאם כן קושר ותופר אחת הם, דהא גם קושר מחבר הדברים זה לזה. דאינו כן, דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, מה שאין כן בתופר ומדבק, שכשירצה להשיבם לקדמותם בהכרח לקלקלם ולקרוע זה מזה, מה שאינו כן בקושר.

יט ותולדת קורע כתב גם כן הרמב״ם בפרק י׳ דין י״א וזה לשונו: ״וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד - הרי זה תולדת קורע וחייב״ עכ״ל. ובקורע כתב מקודם: ״הקורע על מנת לתפור, אבל הקורע להפסידה - פטור״ ע״ש, ובפירוק ניירות לא כתב לשון זה. נראה

לי משום דכל קורע הוה מקלקל, ובהכרח צריך על מנת לתפור. אבל בפירוק ניירות, לא בכל פירוק יש קלקול, ולכן אם אינו מקלקל - אין צריך על מנת לדבק, כמו במתיר שאין צריך על מנת לקשור לשיטתו כמ״ש בסעיף ב׳ ע״ש, ובתוספות מבואר לא כן כמ״ש שם.

כ וכתב הרמב״ם שם: ״הקורע בחמתו או על מי שהוא חייב לקרוע עליו – חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככה בדבר זה - הרי הוא כמתקן וחייב״ עכ״ל. וזהו לשיטתו דפסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אבל להפוסקים כרבי שמעון – פטור, וכן הוא בגמרא (ק״ה:) ולרש״י ז״ל פטור לרבי שמעון אפילו במתו שחייב לקרוע עליו, משום דתקון מצוה לא חשיב ליה לרבי שמעון שתקרא צריכה לגופה, כמ״ש בסימן הקודם סעיף כ״ז. אבל התוספות שם כתבו דעל מתו - גם לרבי שמעון חייב, משום דיש בזה גם תקון הבגד, כלומר דעל ידי הקריעה מותר לו ללובשו ע״ש, ואינו פטור לרבי שמעון רק בקורע בחמתו. וכבר כתבנו בסימן הקודם סעיף כ״ו דהראב״ד ועוד ראשונים חולקים על הרמב״ם, דאפילו לרבי יהודה אינו חייב במה שמשכך יצרו כיון דזהו עבירה גדולה, והרמב״ם לא סבירא ליה כן כמ״ש שם.

כא אמרינן בגמרא (מ״ח.): מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין, והפותח בית הצואר בשבת - חייב חטאת. ורש״י ותוספות פירשו שפותחין מחדש את הבית הצואר שהיה סתום לגמרי, וקורע את בית הצואר ופותחו. ולכן פירש רש״י שחיובו משום מכה בפטיש, שזהו גמר מלאכת החלוק, ומתירין בית הצואר זהו שקושרין אותו בעת הכביסה, והוא קשר העומד להפתח ולכן מותר לכתחלה. והרמב״ם שם כתב סתם דהפותח בית הצואר חייב חטאת, ולא פירש מפני מה הוא חיובו. ולהרמב״ם נוכל לומר דחיובו הוא משום קורע, כיון שיש תקון בקריעתו, וכמ״ש בסעיף י״ט. ויש מפרשים דפותח בית הצואר אינו פתיחה לכתחלה פתח חדש, וכבר נפתח בחול אלא שסגרו על ידי תפירה קלה בחוט או במשיחה, ופתח בשבת זה החוט או המשיחה - וחייב משום גמר כלי (כ״מ בשם ריטב״א מפירוש ר״ח, וכן ראיתי בשם בנו של הרמב״ם בספר מעשה רוקח, ולפי זה אתי שפיר קושית הגמרא שם וכי מה בין זה למגופת חבית ע״ש, ומתרץ זה חיבור וכו׳ משום דתפרו ע״ש ודו״ק).

כב וזה לשון רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ג׳: ״מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא, אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא, אפילו כבר נפתח רק שחזר האומן וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנין עושין״ עכ״ל. ויש שכתבו דזה דמתירין בית הצואר זהו כשרגילים להתיר ביומיה (ט״ז סק״ה וא״ר סקי״א), ואני תמה על זה דאם כן מאי רבותא ומאי קמ״ל הש״ס בהא דאומר מתירין בית הצואר. ואי משום דקמ״ל שאינו קשר של מעשה אומן, דזה ניחא לשיטת הרמב״ם ולא לשיטת רש״י ותוספות. ועוד דהלשון ׳שאינו של קיימא׳ שכתבו הטור והש״ע לא משמע כן. ולעניות דעתי נראה דקשר זה הוא לכמה ימים שהכביסה נמשכת, ומכל מקום מותר לכתחלה כיון דעשוי לכך שיפתחנו אחר הכביסה, וזה קמ״ל הש״ס והטור והש״ע. כלומר כיון שאינו של קיימא שיהא בו איסור תורה - לא אסרו חכמים מטעם שכתבנו. (והרמב״ם השמיט הך דמתירין בית הצואר, דכיון שכתב שכל קשר שאינו מעשה אומן מותר, ממילא דכלול הכל, ומכל מקום צ״ע קצת ודו״ק)

כג וזה שכתבו דכשחזר האומן וקשרו או תפרו אסור לפותחו, אין הכונה שהקשר הוא מעשה אומן, אלא הכונה שאינו יכול להתירו אלא אם כן חותך החוטים ולכן אסור (מג״א סקי״א), דהתרה התירו ולא לחתוך החוטים. ואף על גב דמקלקל הוא, מכל מקום אסור מדרבנן, ועוד דכשחזר האומן וקשרו או תפרו כשבא עתה לפותחו, הוי כמעשה חדש. וכתבו עוד: דלכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנים עושים, אף על גב דהתפירה אינה של קיימא, דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינו של קיימא, ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא, ואין להתיר בפני עם הארץ עכ״ל.

כד לכאורה משמע דדיעה הראשונה שאוסרת לנתק או לחתוך היינו טעמא משום דסבירא ליה דלנתק או לחתוך לא הותר מעולם אף שהוא מקלקל. אבל האמת אינו כן, דרק במה שהאומן עושה לא התירו, אף שאינו מעשה אומן מכל מקום הוי כדבר חדש, וכהפירוש השני שכתבנו בסעיף הקודם וגם בזה יש מתירין, משום דאין זה ענין כלל להמלאכה של המנעל. אבל כתונת או מכנסיים או בגד אחר שנתקשרו המשיחות שאין ביכולת להתירן שקורין פא״ר קניפול״ט - פסקו הגדולים דמותר לנתקן לכל הדיעות, שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה, ואף זה לא יעשה בפני עם הארץ אלא בצינעא (מג״א שם בשם מהרש״ל וב״ח), ורק בקשירות האומן אסור לנתק, אבל בשארי קשירות מותר. ואם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת - יש אומרים דאין להתירן בשבת (שם). ונראה לי דזהו כשמקפיד שלא להתירן, אבל כשאינו בקפידה אלא לפעמים מתירן בכל לילה ולפעמים אינו מתירן - מותר להתירן בשבת, וכן המנהג הפשוט.

כה קיימא לן דעניבה לאו קשירה היא ומותר בכל ענין, ואפילו שתי עניבות זה על גבי זה ואפילו עשוי להתקיים זמן מרובה, דלאו קשירה היא. ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ה׳ דאפילו אם עושה קשר אחד למטה - נוהגין בו היתר עכ״ל. אבל במרדכי כתב זה לאיסור, וכן נראה, דמאי מהני העניבה שלמעלה כיון שמתחתיו יש קשר גמור. וכתבו דכונת רבינו הרמ״א הוא דוקא בקשר העומד להתיר ביומו (מג״א סקט״ז וט״ז סק״ז), ואינו מובן דאם כן

אין צריך להיתר העניבה, ואם להשמיענו שאינו מעשה אומן, מה ענין זה לזה. ואולי מפני שכתב כבר דשני קשירות זה על גבי זה - אסור מטעם דזהו כקשר אומן וכמ״ש בסעיף ט׳, קמ״ל דבעניבה על גבי קשירה אינו כן. ולכן בעניבה על גבי קשירה העומד לזמן כמה ימים, כמו לולב וכיוצא בו - אסור בשבת ויום טוב, ואין לעשות אלא עניבה או עניבה על גבי עניבה.

כו דלי העומד אצל באר ורוצה לדלות בו על ידי קשירת חבל - אסור לקשור בו את החבל, מפני שקרוב הדבר שיבטלו ויניחו כך בקשירתו, והוי קשר של קיימא. ואפילו אם אין דעתו בשעת קשירתו להניחה שם, חיישינן שמא אחר כך יתיישב ויניחנה, דכן פסק רבינו הב״י בספרו הגדול בשם הכלבו וזה לשונו: ״כל קשר שפעמים נמלך ומבטלו לעולם, אף על פי שתחלת עשייתו לא היתה על מנת להניח שם – אסור. הלכך אסור לקשור רצועת המכנסיים (מאחוריו), שלפעמים נמלך ומבטלו שם לעולם עד שיבלה״ עכ״ל (מג״א סק״ך).

כז ואפילו רוצה לקשור חבל יקר, כמו חבל של אומנים שבודאי לא יבטלו להדלי - מכל מקום אסור, דגזרינן חבל זו אטו חבל דעלמא. אבל מותר לקשור הדלי במשיחה או באבנט וכיוצא בו, שאין זה ממין חבלים דנגזור אטו חבל, ולכן מותר לקשור בהם. אבל בעניבה - מותר בחבל, ולא גזרינן עניבה אטו קשירה, דחבל בחבל מיחלף ועניבה בקשירה לא מחלפא (קי״ג). וכל זה הוא בדלי שאצל הבאר, אבל דלי שמשתמשים בו בבית ולוקחו לשאוב מים - מותר לקושרו בחבל, לפי שודאי יתירנו מיד. אמנם אם דלי זה עומד לשאיבת מים - אפילו הוא בביתו אסור כמובן.

כח מותר לקשור חבל על פני הפתח שהבהמה עומדת שם בשביל שלא תצא, לפי שחבל זה לא מבטל לה התם, שהרי כשיצטרך להוציא הבהמה בהכרח לו להתיר את החבל, ובהמה דרכה לצאת בכל יום. ולא עוד אלא אפילו ביכולתו לקשור שני חבלים זה למעלה מזה, ולא חיישינן שמא יתיר האחד ויניח השני ויוציאנה בדוחק. ולא עוד אלא אפילו יכול לקשור החבל בשני ראשי הפתח, ולא חיישינן שמא יתיר הקצה האחד מהחבל והשני יניח קשורה דהא הבהמה תצא בריוח, מכל מקום לא חיישינן לזה מפני שאין דרך בני אדם לעשות כך משום דעל פי רוב יש דלתות, וזה הוא מקרה שאין לה דלתות או נפלו, ואין עושין זה רק באקראי ולפיכך לא חיישינן.

כט אבל אסור לקשור חבל בהפרה סביבות צוארה וקצה השני לקשור באבוס שאוכלת שם, מפני שזה קרוב מאד שיתיר ראש האחד ויניח ראשו השני קשור, לפי שצריך לזה בכל יום. אמנם בחבל של אומנים שבודאי יתיר שני הקצוות – מותר, ולא גזרינן אטו חבל דעלמא כמו בדלי, משום דגם חבל דעלמא לא שכיח שיהא של קיימא, ולכן די שאסרו בחבל דעלמא. ואפילו בחבל דעלמא שאסור, אינו אלא בקושר עתה שני הקצוות באבוס ובבהמה. אבל אם היה מכבר קשור צד אחד באבוס ורוצה לקושרו בפרה, או אם היה קשור בפרה ורוצה לקשרו באבוס - מותר בכל חבל, דמסתמא יתיר אותו צד שקשר עתה ולא הצד השני. וכללא דמילתא בקשרים: צריך ליזהר לעשות על ידי עניבה, דמותר בכל ענין, דיש מיני קשרים בתיבות של תכשיטי נשים ושהקשרים עומדים זמן מרובה, וצריך זהירות בזה וכיוצא בזה. ופשיטא דקשרים של ציצית - אסור.

סימן שיח

א בישול הוי אב מלאכה, והיתה במשכן שב(י)שלו הסממנים. והתנא במשנה דאבות מלאכות חשיב אופה, ואפייה לא הוי במשכן, והא דלא נקיט מבשל, משום דסידורא דפת נקיט (ע״ד:). כלומר מפני שהתחיל הזורע וכו׳, מסיים הלש והאופה ע״ש, ולדינא אין נפקא מינה. ותולדת מבשל הוא אפייה ומבשל אצל תולדות האור, כגון שנותן ביצה בצד המיחם שאצל האש בשביל שתצלה בתולדות האור - הוי כמבשל באור עצמה. וכן המתיך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת - הרי זה תולדת מבשל וחייב, וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהן - הרי זה תולדת מבשל וחייב.

ב ובגמרא (שם): ״האי מאן דשדא סיכתא לאתונא - חייב משום מבשל״, ופירש רש״י שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה עכ״ל. והרמב״ם בפרק ט׳ דין ו׳ מפרש שזהו המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס - חייב משום מבשל. זה הכלל: בין שהרפה גוף קשה באש בין שהקשה גוף רך - הרי זה חייב משום מבשל עכ״ל. ובירושלמי דכלל גדול אומר שם דאפייה הוי תולדה דבישול, וכן הצולה והמטגן והשולק והמעשן - כולהון חייב משום מבשל. ובירושלמי דנדרים (פרק ו׳) נשאר בספק אם מעושן הוי בכלל מבשל לענין שבת ע״ש, ובכאן פשיטא ליה, וכן הלכה. אבל המבשל בחמי טבריא ובתולדת חמה ומבשל בחמה - לא הוי תולדת מבשל, ואיסורן מדרבנן, ובחמה מותר כמ״ש בסעיף י״ז ע״ש.

ג וכמה שיעורו שיתחייב, כתב הרמב״ם ריש פרק ט׳: ״האופה כגרוגרות – חייב, אחד האופה את הפת ואחד המבשל את המאכל או הסממנים או מחמם את המים, הכל ענין אחד הוא. שיעור המחמם את המים: כדי לרחוץ בהן אבר קטן, ושיעור מבשל סממנים: כדי שיהו ראוין לאותו דבר

שמבשלין אותן לו״ עכ״ל. והראב״ד כתב: ״כדי לצבוע בהן בגד קטן פי סבכה״ ע״ש, ולא נודע לנו המקור, ונראה שמסברא כתבו כן.

ד כתב הרמב״ם (שם): ״אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדירה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין - כולן חייבין משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי הבישול, הרי זה מבשל. אבל אם אחד נתן את הקדירה תחלה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין ובא אחר ובא אחר ונתן את האור ובא אחר ונתן עצים על האור ובא אחר והגיס - שנים האחרונים בלבד חייבים משום מבשל״ עכ״ל. ביאור דבריו: דכשעשו כולם בבת אחת, והראשון הניח את האור וכולם בעת מעשה עשו המלאכה - כולם חייבים, דבזו הרגע שהיו העצים על האש מתחיל הבישול, וכולם חייבים. ואף הנותן את האש, כיון דברגע זו הניח אחר את העצים - הוה כולם מעשה אחת, וכולם חייבים. אבל בסיפא שלא עשו ביחד אלא זה אחר זה, ממילא דעד נתינת האור לאו כלום הוא, וגם נתינת האור לאו כלום הוא, דאור בלא עצים כבה והולך, והחיוב הוא על שנים האחרונים שאחר נתינת האור, והיינו מי שנתן את העצים ומי שהגיס, וזהו דרך התוספתא (פרק י״ב). ובגמרא ביצה (ל״ד:) איתא דהאחרון חייב ע״ש, ויש ליישב שלא תסתור התוספתא, משום דבגמרא אמר שהביא אור לבסוף, כלומר על העצים, ולכן רק בעל האור חייב ע״ש (כ״ז למדתי מדברי הר״י בי רב שהביא הכ״מ), ובגמרא שם אומר דהמעמיד את הקדירה אין חיובו רק בקדירה חדשה, שצריך ליבון לחזקו ע״ש. ובחיוב המגיס יש אומרים שרק המגיס הראשון חייב, אבל המגיסים אחר כך אין בהם תועלת להבישול כל כך וחיובם מדרבנן, וזהו דעת הרמב״ן והרשב״א ז״ל (מ״מ). (וצ״ע לפי זה בפרק קמא י״ח: דפריך: וניחוש שמא מגיס בה, מאי קושיא, לימא כגון שהגיסו בה פעם אחת מבעוד יום. ויש לומר דשם החיוב משום צובע, כמ״ש התוספות ע״ש, וצביעה יש בכל פעם שמגיס ודו״ק)

ה ממנחות (נ״ז.) מתבאר דכשהניח בשבת בשר על גבי גחלים, אם נתבשל בישול גמור - חייב אפילו לא נתבשל רק מצד אחד, והיינו מהצד שעל הגחלים. ואם לא נתבשל רק כמאכל בן דרוסאי, שהוא שליש בישול לרש״י ותוספות - אינו חייב רק כשהיפך בו ונתבשל בשני הצדדין כמאכל בן דרוסאי. וכמה שיעור הבישול: כגרוגרת, ואפילו אין הגרוגרת במקום אחד אלא משהו כאן ומשהו כאן - מצטרף לחיוב, וזהו העולה מהסוגיא לפירוש רש״י ותוספות שם.

ו אבל הרמב״ם שם כתב: ״הניח בשר על גבי גחלים, אם נצלה בו כגרוגרת, אפילו בב׳ וג׳ מקומות – חייב. לא נצלה בו כגרוגרת אבל נתבשל כולו חצי בישול – חייב. נתבשל חצי בישול מצד אחד – פטור, עד שיהפך בו ויתבשל חצי בישול משני צדדין״ עכ״ל, והנה הרמב״ם סובר בכל מקום דמאכל בן דרוסאי הוא חצי בישול. והנה הרישא והסיפא הוה כלפירוש רש״י ותוספות, אך מה שכתב: ״אבל נתבשל כולו חצי בישול - חייב״ אינו מובן, דאם כונתו דבחצי בישול אינו חייב בכגרוגרת אלא בכולו, מנא ליה לומר כן. ונראה שדקדק כן מלשון הש״ס מדקאמר: ׳מצד אחד כמאכל בן דרוסאי, ומשני צדדין וכו׳, ואחר כך אומר: ׳ואם נצלה בו כגרוגרות׳ ע״ש, שמע מינה דבכמאכל בן דרוסאי לא די בכגרוגרת, משום דלאו בישול גמור הוא. ומכל מקום דבר תימא הוא (ונראה שזהו כוונת השגת הרמ״ך שהביא הכ״מ ע״ש, והכ״מ תפס שהשגתו מפני שלא ידע מקורו, ודבר תימה לומר כן ע״ש ודו״ק).

ז אמרינן בריש שבת (ד׳.): ״הדביק פת בתנור - התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה״. ואף על גב דרדיית הפת הוי שבות, מכל מקום כדי שלא יבא לידי איסור דאורייתא התירו לו לרדותה קודם שתקרום פניה בתנור. וזהו בין בשוגג בין במזיד, דבמזיד פשיטא שלא ישמע אפילו אם לא נתיר לו (תוספות ד׳. ד״ה ׳קודם׳), ובשוגג גם כן כדי שלא יתחייב חטאת. ואף על גב דכיון שנזכר הרי לא יתחייב חטאת, דכל חייבי חטאות בעינן שתחלתן וסופן שגגה, כמ״ש בסימן רמ״ב, מכל מקום איסורא מיהא נעשה על ידו. וכן כתב הרמב״ם שם: ״שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר - מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבא לידי מלאכה״ עכ״ל.

ח כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין כ״ג: ״ישראל שעשה מלאכה בשבת, אם עבר ועשאה בזדון - אסור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם, ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה במוצאי שבת מיד, שנאמר: ״ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם״, היא קדש ואין מעשיה קדש. כיצד: ישראל שבי(י)של בשבת במזיד - במוצאי שבת יאכל לאחרים, אבל לו לא יאכל עולמית. ואם בי(י)של בשגגה - למוצאי שבת יאכל בין הוא בין אחרים מיד, וכן כל כיוצא בזה״ עכ״ל. ויש מרבותינו שפסקו דבשוגג מותר אפילו לו לבו ביום, ובמזיד אסור בו ביום אפילו לאחרים ולערב מותר גם לו, כמ״ש הטור בשם ר״י בעל התוספות (דפסק כרבי מאיר, והרמב״ם פוסק כרבי יהודה). והרמב״ן הכריע כדברי הרמב״ם, וכן פסקו הגאונים וכך פסק רבינו הב״י. וגם הקדירה אסורה, אבל המבשל לחולה - מותרת הקדירה. ומה שלא הצריכו להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, משום דזה אינו אלא בעכו״ם שעשה בשביל ישראל, דקילא ליה, ואם לא נצריכו להמתין בכדי שיעשו יבא לומר לו לעשות בשבילו. מה שאין כן בישראל עצמו כשעשה בזה, לא שייך לומר שיבא לעשות. וגם לרש״י ז״ל שהטעם מבכדי שיעשו הוא כדי שלא ליהנות ממלאכת שבת, ואם כן אין חילוק, ומכל מקום לא גזרו בכהני גווני, משום דהוה

מילתא דלא שכיחא שהישראל בעצמו יעשה מלאכה, ולא גזרו בזה (מג״א סק״ב). ורק אם מוצאי שבת היה יום טוב - אסור משום הכנה, דאין שבת מכין ליום טוב (שם), ואם עשה על פי חכם - מקרי שוגג (שם).

ט ביורה דעה סוף סימן ק״ב נתבאר דמעשה שבת לא נקרא ׳דבר שיש לו מתירין׳ לענין תערובות, דאף על גב דלאחרים כיון דהותר למוצאי שבת שייך על זה לומר ׳דבר שיש לו מתירין׳, מכל מקום כיון דלעצמו לעולם אסור - לא שייך לדידיה לומר ׳דבר שיש לו מתירין׳, כמו בתערובת תרומה בחולין, דלא מקרי דבר שיש לו מתירין לישראל בשביל שמותר לכהן כדאיתא ביבמות (פ״ב.), והכי נמי כן הוא. ואף על גב שאין זה דמיון גמור, דלכהן גם עכשיו מותר, אבל בכאן הא אסור בשבת גם לאחרים, וכיון דלאחרים הוי דבר שיש לו מתירין, יש לומר דגם לדידיה הוי דבר שיש לו מתירין (מג״א סק״ב), ורק במוצאי שבת כשנתערב יש לומר דלא הוי לדידיה דבר שיש לו מתירין משום דעכשיו מותר לאחרים, ולא כשנתערב בשבת (שם), מכל מקום כן הוא לדינא, דכיון דמיבמות מתבאר דמחד לחבירו לא שייך ודנים לכל אחד כפי מה שהוא, ממילא דגם כאן אין דנין מאחרים לעצמו (כן נראה לעניות דעתי, וגם הת״ש חולק על המג״א מטעם אחר ע״ש). ודע, דגם למי שנתבשל בשבילו - מותר למוצאי שבת, ולא אמרינן דהוה כמו המבשל עצמו כמו בתערובות ביורה דעה סימן צ״ט, דלא דמי, דהתם יש חשש שמא ירבו בשבילו, אבל כאן ליכא חששא שיבשל הישראל בשבילו (שם).

י שחיטה הוי אב מלאכה וחיובו משום נטילת נשמה, והיה במשכן בעורות אלים מאדמים שהוצרכו למלאכת המשכן, והיו שוחטין או הורגין אותן. וזה לשון הרמב״ם ריש פרק י״א: ״השוחט חייב, ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ, בין בשחיטה בין בנחירה או בהכאה – חייב. והחונק את החי עד שימות - הרי זה תולדת שוחט. לפיכך אם העלה דג מספל של מים והניחו עד שמת - חייב משום חונק. ולא עד שימות, אלא כיון שיבש בו בסלע בין סנפיריו – חייב, שעוד אינו יכול לחיות. הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה - חייב״ עכ״ל.

יא ורמשין שהן פרין מזכר ונקבה או הווייתן מן העפר – חייב, ושהן מן הזיעה – פטור, וכבר בארנו זה בסימן שט״ז גבי צידה, ושם בארנו גם מלאכת חובל, ושבזה יש גם כן נטילת נשמה ע״ש, ואם כן הוי תולדה דשוחט. ודע דבירושלמי פרק ב׳ הלכה ה׳ יש מחלוקת: דחד אמר שהשחיטה הוי אב וחבורה תולדה, וחד אמר דחבורה הוי אב ושחיטה תולדה ע״ש, ובירושלמי דכלל גדול תופס כן לעיקר ע״ש. ולא אבין מה נפקא מינה יש בזה, אם לא שנאמר שצריך להתרות דוקא משום האב, ובאמת אינו כן כמ״ש בסימן רמ״ב. ונראה לי דהנפקא מינה הוא דאם חבורה הוי אב, אם כן כל מקלקל בחבורה - חייב אפילו בלא שום תקון, דרוב חבורות כן הוא, ואם שחיטה הוי אב, ובשחיטה יש כמה תקונים אפילו כשנמצאת טריפה, דתקון להוציאו מידי אבר מן החי ותקון להוציאו מידי טומאה כדאיתא בפסחים (ע״ג.) ע״ש, ולפי זה בעינן גם בחבורה איזה תקון. וכבר בארנו בסימן שט״ז שיש מחלוקת במקלקל בחבורה אם חייב אם פטור, והארכנו שם בזה. ומחלוקת זו לא נמצא בירושלמי, ולכן למאן דסבירא ליה דחבורה הוי אב מלאכה, לכולי עלמא מקלקל בחבורה – חייב. אבל הש״ס דילן דאמרה שיש מחלוקת בזה, בהכרח לומר דשחיטה הוי אב. ובאמת למאן דסבירא ליה מקלקל בחבורה פטור, ההורג בהמה חיה ועוף, דאין הבשר מותר באכילה וגם הוי טומאת נבלה, ואין התקון רק שהוציאו מידי אבר מן החי, ואם כן למאן דסבירא ליה דמקלקל בחבורה פטור אפילו כשצריך להדם כמ״ש שם, אם כן גם בכהני גווני – פטור, אם לא שנאמר דהתקון מאבר מן החי הוי תקון גדול, דלכולי עלמא נקרא מתקן וחייב, כדמשמע מפסחים שם וצ״ע.

יב המבשל לחולה בשבת או עשה שאר מלאכה - אסור לבריא או לחולה שאין בו סכנה לאכול מן המאכל הזה או ליהנות מהמלאכה ההיא. דאף על גב דלא נעשית בשבילם, מכל מקום גזרינן דאם נתיר להם, גזרינן שירבה בשבילם, כלומר שאחר שיעמיד הקדירה על האש ישים עוד מאכל בשבילם, ונמצא שעשה בעד בריא או חולה שאין בו סכנה איסור דאורייתא, דהא זהו בישול בפני עצמו. ואפילו אם ירבה בשבילם קודם שיעמיד הקדירה על האש, דהכל בישול אחד הוא, מכל מקום איסור דרבנן פשיטא שיש גם בכהני גווני. ויש מהפוסקים דסבירא ליה דגם בכהני גווני הוי איסור דאורייתא (עיין ב״י ומג״א סק״ו), דריבוי ממה שצריך להחולה - חייב משום מבשל (זהו דעת הר״ן כמ״ש הב״י בסימן של״א ע״ש). ואפילו בישול על ידי אינו יהודי - אסור לבריא בשבת, ובמוצאי שבת - מותר מיד ואין צריך בכדי שיעשו, כיון שהאינו יהודי בישל בהיתר (שם סק״ז). ומשום בישולי עכו״ם אין כאן, כמ״ש ביורה דעה סוף סימן קי״ג, דבזה לא גזרו ע״ש. אבל לחולה שאין בו סכנה - פשיטא שמותר, שהרי מותר לכתחלה בשבילו על ידי אינו יהודי, כמ״ש בסימן שכ״ח ע״ש.

יג אבל השוחט לחולה בשבת - מותר לבריא, דבשחיטה לא שייך למיגזר שמא ירבה בשבילו, דהא גם לכזית בשר צריך שחיטת כל הבהמה (חולין ט״ו.). והנה הראב״ד בפרק ב׳ והר״ן ז״ל כתבו דזה אינו אלא בחלה מערב שבת דאין כאן מוקצה, שהרי בין השמשות היתה עומדת להשחט, אבל בחלה בשבת - אסור לבריא מטעם מוקצה. והרא״ש והמגיד משנה כתבו דאפילו חלה בשבת – מותר, דאנן קיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה אלא בדחייה בידים, והוא דעת הטור והש״ע בסעיף ב׳ שכתבו: ׳בין שחלה מאתמול בין שחלה מהיום וכו׳ ע״ש, וכן נראה מדברי הרמב״ם שלא חילק

בזה. ולכאורה אינו מובן, דהא במוקצה דבעלי חיים גם רבי שמעון מודה, ועוד שהרי כבר נתבאר בסימן ש״ח דבמוקצה דמיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא קיימא לן כרבי יהודה ולא כרבי שמעון, והא הכא אתקצאי לבין השמשות כיון דחלה בשבת. אמנם בירור הדברים כן הוא: דבזה לא שייך לומר מוקצה דבעלי חיים ולא ׳מיגו דאתקצאי לבין השמשות׳, דזה לא שייך לומר אלא בדבר שעתה נסתלקה המוקצה, כמו נר שכבה או גרוגרות וצמוקים שלא היו ראוים בין השמשות ועכשיו המה ראוים. אבל מוקצה זו הרי גם עתה אינה ראויה, אלא שהתורה התירה השחיטה מפני פקוח נפש, וכל שכן שהתירה המוקצה. ואי(י)לו היה בין השמשות חולה כמו שהוא עכשיו - הרי גם בין השמשות היתה המוקצה מסתלקת, וגם עכשיו היא מסתלקת, אלא דלרבי יהודה נאמר על כל פנים שלא היה דעתו על זה, ואין זה אלא כמוקצה קלה דפליגי רבי יהודה ורבי שמעון, וקיימא לן כרבי שמעון (וזהו גם כונת הט״ז בסק״ב ע״ש ומתורץ קושית המג״א סק״ד).

יד וכתב רבינו הרמ״א: דאם קצץ פירות מן המחובר בשבת לחולה, אפילו היה חולה מבעוד יום - אסור לבריא בשבת, משום שגדל והולך בשבת, ויש בו משום מוקצה עכ״ל. ואינו מובן כלל, הא גם הבהמה גדילה בשבת, והרי בארנו דמוקצה אין כאן אפילו נחלה בשבת, וכל שכן בנחלה מבעוד יום, ואי משום התלישה בשבת, הא גם בבהמה הוה השחיטה בשבת. ואעיקר הדבר קשה, הא בקציצת פירות בלאו הכי אסור לבריא שמא ירבה בשבילו כמו במבשל, ואם נאמר כגון שקצץ פירא אחת והחולה לא אכל כל הפירא, ובכהני גווני אין חשש שמא ירבה בשבילו כמו בשחיטה, אם כן בבישל חתיכה אחת נאמר גם כן דמותר לבריא. אלא ודאי החשש שמא ירבה בשבילו לבשל עוד חתיכה, אם כן גם בפירות יש חשש שמא יקצוץ עוד פירא. ועוד הקשו עליו דליבטל הגדל בשבת ברובא (מג״א סק״ח), וכן כתבו התוספות בבבא קמא (ס״ט.) ע״ש.

טו ומקור הדין הוא בספרו הגדול של רבינו הב״י בשם ארחות חיים וזה לשונו: ״הקוצץ פירא שלא נגמר בישולו לחולה בשבת - אסור לבריא משום מוקצה וכו׳״ עכ״ל. ולפי זה יש ליישב קצת, דמפני שלא נגמר בישולו הוי המוקצה, ולא כשנגמר בישולו, וכן פירשו המפרשים. אבל אם כן העיקר חסר מדברי רבינו הרמ״א, ולמה השמיט הך דלא נגמר בישולו. אמנם גם זה אינו מובן, ומה איכפת לן באיסור מוקצה בין נגמר בישולו ללא נגמר בישולו, ואם נאמר שהיה דעתו מבעוד יום לתולשן בשבת בשביל החולה, אם כן גם בלא נגמר בישולו לא ליהוי מוקצה ותיבטל ברובא. ועוד, למה לא תלשן מבעוד יום, ודוחק לומר שהרפואה היתה דוקא כשיתלשו אותם בשבת. ועוד, דגם בנגמר בישולם מאי מהני הכנה למחובר, ואם כן גם בתלש העכו״ם פירות בשבת והישראל היה דעתו שיתלשם בשבת נאמר גם כן דמותר, ולהדיא לא משמע כן לקמן סימן שכ״ה ע״ש. סוף דבר דדין זה הוא קשי ההבנה, ואין בו טעם נכון וצ״ע.

טז ודע, ששמעתי מי שרצונם לומר דהאידנא כשמעמידים מוליאר שקורין סאמעווא״ר לחולה בשבת - דמותר לבריא לשתותו כמו בשחיטה, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כמו כן ידוע שאי אפשר לבשל מעט חמין בהמוליאר רק למלאותו כולו, דאם לא כן יתיך הנחשת. וכן העשב שקורין טֶה גם כן אי אפשר לצמצם ליתן בעד אחד כידוע, ובעל כורחנו נותנים יותר מכדי שתיית החולה, דבאופן אחר אי אפשר כידוע, ואם כן אין כאן חשש שמא ירבה בשבילו. ואי משום דנחשוש שמא כשישתו וירצו לשתות עוד ישפכו לתוכו עוד מים ויוסיפו עשב, דלהא לא חיישינן, שהרי לא חששו שמא יבשל קדירה אחרת אלא שיוסיף באותה קדירה, אבל לבישול חדש לגמרי למה ניחוש. ואי משום דלהחולה בעצמו היה מעמיד מוליאר קטן ועתה יעמוד גדול, דגם בזה מנא ליה לחשוש, דאם כן נחשוש שמא ישחוט עוף היותר גדול, ועוד דכל בעל הבית מעמיד תמיד המוליאר שלו המיוחד לביתו. ומכל מקום לא נראה להתיר, דזה קרוב מאד שאם נתיר לבריאים ישתו כמה בני אדם, ובזה ודאי יש לחוש שמא ירבו בעשב שקורין טֶה, ויתנו הרבה יותר מא(י)לו נתנו בשביל החולה לבדו, ומימינו לא נהגנו היתר בזה. ואפילו העמיד על ידי אינו יהודי – אסור כמו שנתבאר, דאין חילוק בזה.

יז כבר כתבנו שהמבשל בתולדות האור - חייב, דכשם שאסור לבשל באור, כך אסור לבשל בתולדת האור. לפיכך אסור ליתן ביצה בצד קדירה חמה או לשברה על סודר שהוחם באור כדי שתצלה או תתבשל, ואפילו בתולדת חמה, כגון סודר שהוחם בחמה – אסור, גזירה אטו תולדת האור. וכן אסור להטמין הביצה בחול או באבק דרכים שהוחמו מכח חמה, וגם מבעוד יום אסור להטמינה, דהטמנה אסורה גם מבעוד יום, כמ״ש בסימן רנ״ו (מג״א סק״י). אבל בחמה עצמה, כגון ליתן ביצה או ליתן מים בחמה כדי שיוחמו – מותר, דחמה באור לא מחלפי, אבל תולדת חמה שפיר מיחלף בתולדת האור, דהרואה אינו יודע אם היא תולדת חמה או תולדת האור, מה שאין כן בחמה עצמה. ואסור לצלות ביצה על גבי גג רותח מחמה, דגזרינן אטו תולדת האור, וכן על גבי החול אסור מהך טעמא, דלא כיש מי שרוצה להתיר בזה. ונותנים תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור שלא יסריח, ולא גזרינן שמא יבא להשוות גומות כדי שיעמידה יפה (קמ״ו:). וכך שנינו במשנה (שם): נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור, ואת המים היפים ברעים בשביל שיצננו, ואת הצונן בחמה בשביל שיחמו, דחמה אטו אור לא גזרינן כמ״ש. (עיין ב״ח ומג״א סק״י ודבריהם צ״ע, דאזלי בתר איפכא, והמחה״ש טרח ליישבם בדברים דחוקים ע״ש, ולדינא מסכימים לכל מה שנתבאר. ומה שהקשה המג״א דברי הרמב״ם בפרק ט׳ שכתב דמתיך מתכות

חייב משום מבשל, ובפרק י״ב כתב דמחמם ברזל כדי לצרפו חייב משום מבעיר, ובמתיך שם בפרק ט׳ כתב: או המחמם המתכות עד שנעשה גחלת, כבר תירץ בלח״מ דתחלתו מרפה וחייב משום בישול, ובסוף כשנעשה אש הוה מבעיר ע״ש. ולעניות דעתי לא קשה כלל, והרמב״ם דקדק בדבריו דבפרק ט׳ כתב: ׳עד שנעשה גחלת׳, וזהו כבישול שנתהפך מחי למבושל, ובפרק י״ב כתב: ׳כדי לצרפו׳, והוא הרבה פחות מגחלת, ולכן לא שייך בזה בישול רק מבעיר ודו״ק)

יח ודע שהטור והש״ע כתבו כל דיני בישול בסימן זה, והרמב״ם חלקן לשני מקומות, בפרק ט׳ ובפרק כ״ב. והטעם לפי שבפרק ט׳ ביאר בישולי תורה, ובפרק כ״ב ביאר בישולי דרבנן, כמו שהתחיל שם בפרק כ״א: ״נאמר בתורה תשבות... שאסרו חכמים משום שבות״, ובאלו הפרקים ביאר כל דיני שבותין. והטור והש״ע אין דרכן לבאר מהו איסורי תורה ומהו איסורי דרבנן, כמ״ש בסימן רמ״ב, לכן כללו הכל במקום אחד. ויש לדעת ולהבין זאת, כי יש נפקא מינה לדינא בספיקות, דספק דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, ולכן על המעיין להבין באיזה בישול אנו דנין, ואנחנו בעניית דעתינו נבאר בס״ד כפי יכולתינו, ואתה ד׳ היה עוזר לנו.

יט וזה לשון הרמב״ם בפרק ט׳ סוף דין ג׳: ״המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאין צריך בישול כלל - פטור״ עכ״ל, כגון שמן שנחלקו בגמרא (מ׳:) אם שייך בו בישול, והמסקנא דשייך בו בישול. אמנם כשיש דבר שאין צריך בישול – פטור. והנה הרמב״ם לא חילק בין דבר יבש לדבר לח ובין נצטנן או לא נצטנן, דכללא קאמר, דדבר שנתבשל כל צרכו - אין בו עוד בישול, דאין בישול אחר בישול. אך בתנאי שנתבשל כל צרכו, אבל לא נתבשל כל צרכו, אף על גב דנתבשל כמאכל בן דרוסאי - יש בו משום בישול. ובנתבשל כל צרכו משמע מדבריו דאפילו במצטמק ויפה לו אין בו משום בישול, ודעת הרשב״א והרמ״ך ועוד מפרשים דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אין בו בישול תורה (מ״מ וכ״מ), וזהו הכל מן התורה. אבל מדרבנן יש בזה משום בישול, שהרי אסרו להחזיר על גבי כירה בשבת אף במצטמק ורע לו, כמ״ש הרמב״ם בפרק ג׳ (שם). ולפי זה הרמב״ם שכתב ׳פטור׳ כונתו פטור אבל אסור, ככל פטורי דשבת.

כ ובפרק כ״ב דין ח׳ כתב: ״דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת, אף על פי שהוא עכשיו צונן - מותר לשרותו בחמין בשבת וכו׳״ עכ״ל. ואין להקשות הא כתבנו דמדרבנן אסור, דבאמת כן הוא, ולכן דקדק לומר מותר לשרותו בחמין, כלומר ולא לבשל. ולשון המשנה כן הוא (קמ״ה:): ״כל שבא בחמין מלפני השבת - שורין אותו בחמין בשבת ע״ש. ולא קאמר ׳מבשלין׳, דבישול ודאי אסור. וגם אין לשאול כיון דאמרו סתם שורין בחמין, משמע אפילו כלי ראשון, דאם לא כן היה לו לבאר כדי שלא נכשל בהלכה, ואם כן הא קיימא לן דכלי ראשון מבשל. אך באמת המדקדק בדבריו שם ימצא דגם כלי ראשון אינו מבשל מן התורה, ומן התורה אין בישול רק כשהקדירה עומדת על האש.

כא ודבר זה מבואר בירושלמי כירה (הלכה ה׳) שאומר שם: ״אין לך חלוט ברור אין לך תבשיל ברור אלא כל שהאור מהלך תחתיו״ ע״ש, ומקודם זה (הלכה ד׳) אומר: ״עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני״ ע״ש, כלומר דחכמים אסרו כלי ראשון משום הרחקה. ומש״ס שלנו מבואר גם כן כן, דעל משנה דהאילפס והקדירה (מ״ב:) אומר הש״ס לחד לישנא: ״תני רבי חייא: מלח אינו כתבלין, דאפילו בכלי ראשון נמי לא בשלה, והיינו דאמר רב נחמן: צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא״ ע״ש. והרבה תימה, דאם כן מותר מן התורה לבשל בישרא דתורא ומלח בתמיה, אלא ודאי דבכלי ראשון לא בשלה, אבל כשעומדת על האור בשלה. והרמב״ם ביאר זה שם בדין ו׳ במלות קצרות וזה לשונו: ״וכן קדירה רותחת, אף על פי שהורידה מעל האש - לא יתן לתוכה תבלין, אבל נותן לתוכה מלח, שהמלח אינו מתבשל אלא על גבי אש גדולה״ עכ״ל, הרי להדיא כדברינו. (גם ביורה דעה סימן ס״ח בארנו זה ע״ש, וקצת מזה העיר שם הפר״ח ע״ש, ודבר חדש הוא, אך האמת כן הוא. ובזה תבין מה שהרמב״ם כתב הרבה דיני בישול בפרק כ״ב ולא בפרק ט׳ ודו״ק)

כב והנה כפי מה שבארנו לשיטת הרמב״ם: כל דבר שנתבשל או נאפה, אם רק נתבשל כל צרכו, אפילו מצטמק ויפה לו - מותר מן התורה בבישול, ומדרבנן אסור בבישול, אבל ליתנם לכלי רותחת - אפילו של כלי ראשון מותר. אבל לחמם בתנור, אם התנור חם וראוי לבישול – אסור, וכן הדין בדברים שאין צריך בישול. ונראה דלפי זה מה שנותנים בשבת שחרית בצלים ושומים לתוך תבשילים – מותר, שהרי אין דרכן בבישול. ואף על פי שלתוך התבשיל נותנים אותם לבישול, אך אלו שנותנים בעת האכילה, הבישול מקלקל אותם, וכונתינו שלא יתבשלו כידוע, ואם כן אף כשהתבשיל חם הרי אינו אצל האש ואין בו בישול תורה, וגם בישול דרבנן אין בזה, שזהו דבר שאינו מתכוין, ואדרבא מתכוין להיפך. וגם אינו פסיק רישא, שהרי אנו מרגישים בהטעם שברוב פעמים אין בהם טעם מבושל כלל. והרי אפילו פסיק רישא דלא ניחא ליה מותר להרבה פוסקים, ואפילו לרש״י כל שמתכוין להיפך – מותר, כמ״ש בזה בסימן רמ״ב, ולכן מכל אלו הטעמים אין בזה שום איסור, ולחנם ערערו איזה גדולים על זה (כן נראה לעניות דעתי), ועיין בסעיף כ״ה ומ״ד.

כג וזה לשון הטור: "אפילו תבשיל שנתבשל כבר, יש בו משום בישול אם נצטנן כבר, אבל בעודו רותח – לא. ואם לא נתבשל כל צרכו, ואפילו נתבשל כמאכל בן דרוסאי - שייך בו בישול אפילו בעודו רותח. והני מילי שיש בישול אחר בישול בתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר יבש נתבשל כבר - מותר לשרותו בחמין בשבת, דתנן: 'כל שבא בחמין וכו'" עכ"ל, וכלשון הזה כתב רבינו הב"י בסעיף ד'. וכתבו דזהו שיטת רש"י, דאין בישול אחר בישול בדבר יבש, אבל בדבר לח כשנצטנן יש בו משום בישול אחר בישול, וזהו דלא כהרמב"ם, דסבירא ליה דגם בלח אין בו משום בישול אחר בישול. ומכל מקום אפשר לומר דלא פליגי, שהרי מדרבנן הרמב"ם גם כן אוסר כמ"ש, והם לא ביארו שזהו מן התורה, ומיהו ההפרש שבין לח ליבש לא שמענו מהרמב"ם (דאינהו מפרשי המשנה דכל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת, דזהו בישול, ולהרמב"ם בארנו דרק ליתן בחמין מותר ולא לבשל, ועוד יתבאר בזה בס"ד).

כד אמנם אחר כך כתב הטור וזה לשונו: "כתב הר"א ממיץ: אף על גב שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, בדבר שנאפה או נצלה יש בו משום בישול, אם בשלו אחר כך במשקים, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו. ותימא למה אסרו בכלי שני... ואינו נראה לאוסרו בכלי שני... ואפילו לדבריו אין אפייה אחר אפייה ולא צלייה אחר צלייה" עכ"ל, וכן כתב רבינו הב"י בסעיף ה', וליתן פת בכלי שני הביא שני הדיעות. ורבינו הרמ"א כתב דיש מקילין אפילו בכלי ראשון, ונהגו ליזהר לכתחלה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו עכ"ל. וביאור הדברים: דהר"א ממיץ חידש דהן אמת דאין בדבר יבש בישול אחר בישול, זהו כשהדבר היבש נתבשל, כמו בשר שבקדירה וכיוצא בזה, דבזה שנינו: כל שבא בחמין וכו'. אבל דבר אפוי, כמו לחם או בשר צלוי על האש - יש בישול אחר אפייה ואחר צלייה. וראיתו מהך דפסחים (מ"א.) דאין יוצאין במצה שנתבשל אחר האפייה, אלמא דהבישול מבטל האפייה. ואין זה ראיה ברורה, דבמצה הוא משום דבעינן טעם מצה וליכא, וכך דחי לה הראבי"ה, מיהו הטור והש"ע חששו לזה.

כה ובענין ליתן פת לרוטב רותח, למי שאוסר בכלי ראשון הוי מהך טעמא, דכיון שיש בישול לאחר אפייה וכלי ראשון מבשל, ואפילו למאי דבארנו דבישול זה הוא מדרבנן - מכל מקום אסור מדרבנן. ועוד, דכפי הנראה לית להו לרבותינו אלה החילוק שבין כלי ראשון לבין על האש, ואינהו סבירא ליה דכלי ראשון הוי בישול מן התורה, ולכן כיון שיש בישול אחר אפייה – אסור, אבל כלי שני אינו מבשל. ואלו שהחמירו גם בכלי שני, משום דכל דבר שמתבשל בכלי שני - אסור גם בכלי שני כמו שיתבאר, וסבירא ליה דפת דרכיך מתבשל אף בכלי שני. ורבינו הרמ"א דמתיר אף בכלי ראשון, משום דסבירא ליה כהראבי"ה דאין בישול אחר אפייה, ומותר לגמרי. ולדיעות אלו ליתן בצלים ושומים לכלי ראשון - ודאי אסור, כיון דלדעתם זהו בישול מן התורה וסבירא ליה דודאי מבשל, והוי פסיק רישא, אמנם נראה לי אם לא ניחא ליה שיתבשלו - הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה ומותר. ובכלי שני נראה לי דאפילו להאוסרים ליתן פת בכלי שני, זהו משום דרכיך, אבל בצלים ושומים - ודאי לא מתבשלי בכלי שני, דמנא ליה לומר כן שמתבשלים בכלי שני, ולפי זה אתי שפיר מנהג העולם גם לדיעות אלו. וראיתי מי שמחמיר בבצלים אפילו בכלי שני (ט"ז סק"ח), ולא ידעתי מנא ליה להחמיר כל כך.

כו ודע דבזה שנתבאר דבדבר לח יש בישול אחר בישול כשנצטנן אפילו כשנתבשל כל צרכו, כתב רבינו הרמ"א בסעיף ד' דיש אומרים דוקא אם נצטמק ויפה לו עכ"ל, אבל במצטמק ורע לו אין בישול אחר בישול. ותמהו עליו, דאיזה ענין הוא לבישול, ורק לענין חשש שמא יחתה יש חילוק זה, דבמצטמק ורע לו לא יחתה, כמ"ש בסימן רנ"ג אבל במה דהוי בישול בכל ענין הוי בישול, ולכן דחו דבריו (ב"ח וט"ז סק"ד ומג"א סק"ח). ולענויות דעתי העיקר כדברי רבינו הרמ"א, והכי פירושו: כיון דהוא מצטמק ורע לו, אם כן אינו מתכוין לבישול אלא לחמם קצת, ואף אם הוי פסיק רישא ובהכרח שיתבשל, הוה פסיק רישא דלא ניחא ליה ומותר, ובפרט שלדעת הרמב"ם והרשב"א והרמ"ך אין בזה בישול מן התורה כלל כמו שבארנו. ובכלל אתפלא שלא זכרו רבותינו בעלי הש"ע דעת הרמב"ם כלל, ושיטתו היא המחוורת על פי סוגית הש"ס והירושלמי כמ"ש.

כז ושנינו במשנה דכל שבא בחמין וכו' (קמ"ה:), דכל שלא בא בחמין מערב שבת, מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ ממליח הישן וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן והוי בישול (רש"י), מפני שאינן צריכין אלא מעט, והדחתן הוי גמר מלאכתן. וההדחה הוא בכלי שני, והיינו שמערין עליו חמין מכלי שני. אבל אסור לשרותו אפילו בכלי שני, דמיחזי כמבשל (מג"א סקט"ו), ומליח הישן גם לערות עליו – אסור. ומזה נלמד להערינג"ס שלנו שאסור לערות עליהם חמין מכלי שני, אבל מותר לשרותן בצוננים. ואולי שרייה מיחזי כמלאכה, אבל לרוחצן בצוננין ודאי מותר (ט"ז סק"ה). וכן בפושרין מותר, ורק בחמין שהיד סולדת בהן - אסור.

כח וכיון שנתבאר דכל דבר שהדחתן זו היא גמר מלאכתן הוי בישול וחייב בשבת, לפי זה העשב שקורין טֶה שמערין עליהם חמין, ודבר ידוע שבישולן קל, ואפילו בכלי שני מתבשלים כמו שעינינו רואות, המערה עליהן חמין בשבת אפילו על ידי כלי שני - חייב חטאת. ורבים נכשלים בזה בטענות של

הבל: יש שאומרים שהטי״י כבר נתבשל במקומו ואין בישול אחר בישול. וטעות גדול הוא, אפילו אם האמת כן הוא, דבשם אין הבישול לבשלו אלא לעשותו פירא שיהא ראוי לבישול, ואיך נאמר על זה שהוא כבר מבושל, והרי מוכרין אותו עתה בכסף מלא כדי לבשלו. וגם שמעתי ששקר הדבר, שאין מבשלין אותו במקומו. ויש שעושין על ידי כלי שני, והיינו שמערין מים חמין מהכלי ראשון לצנצנת, ונותנים עליו הטי״י ואחר כך נותנים המים והטי״י להטשאני״ק, ואחר כך שופכין עליהם החמין מכלי ראשון, וממה נפשך חייבים חטאת, ובפרט שעינינו רואות שמתבשלים בכלי שני ובכלי שלישי, שבישולן קל. ויש שנוהגים לערות עליהם רותחים מכלי ראשון מבעוד יום, ועומד מעט ואחר כך שופכים המים והטי״י נשאר יבש, ולמחרת בבוקר שופכים עליו חמין מכלי ראשון, שהרי כבר נתבשל מאתמול ואין בישול אחר בישול בדבר יבש. אך בזה האופן צריך להשהות החמין על הטי״י מבעוד יום מעט זמן כדי שיתבשל, ולא לערות החמין על הטי״י ותיכף לשפוך החמין לחוץ, דברגע אחת לא יתבשלו. והדרך הישר הוא להכין הסענ״ס מבעוד יום, וכן אנו נוהגים, וכן הדין בקאוו״א ובשארי מיני בישולים כאלו כמו סאקאלאד״א וקאק״א.

כט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד׳ דהוא הדין כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה - דאסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה עכ״ל. כלומר אפילו בצונן אם אינו ראוי לאכילה בלא זה - הוי גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש, וכן דבר מלוח שאינו יכול לאכול בלא הדחה והדיחו – חייב. ורבים תפסו דכונתו הוא לשרותו בחמין דווקא, ולעניות דעתי נראה דגם בצונן אסור כשזה הוה גמר מלאכתו, אך אנחנו אין אנו יודעים מאכלים כאלו שלא יהיו ראוים רק על ידי שרייה.

ל ודע דכל הדינים שנתבארו שאסורים משום בישול - אסור אפילו ליתן על הכירה או התנור קודם היסק, כמ״ש בסוף סימן רנ״ג (מג״א סקי״א). ואפילו אם אינו יהודי יסיק התנור, מכל מקום הישראל שנתן על הכירה והתנור – חייב, דזהו כאחד נותן הקדירה ואחד הביא את האור, דשניהם חייבים (מחה״ש). האמנם לפי זה אין החיוב רק כשהאינו יהודי הדליק תיכף התנור, ושהיו שניהם בעשייה אחת. אבל אם הדליק אחר כך - הא הראשון פטור, כמ״ש בסעיף ד׳ ע״ש. אבל באמת גם זה אסור מדרבנן, אם לא שהאינו יהודי יתן הקדירה על גבי תנור על פי הפרטים שנתבארו בסוף סימן רנ״ג, וע״ש מה שכתבנו בסוף הסימן שם.

לא וכיון שבדבר יבש אין בישול אחר בישול, לכן דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק, אפילו נצטנן כבר - מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו. ולמה לא חיישינן שמא יחתה בגחלים, דמפני טעם זה אסרו להשהות על גבי כירה או תנור אפילו בדבר רותח, כמ״ש בסימן רנ״ג סעיף ל״ב. דלא דמי, דכבר נתבאר שם דלסמוך לכירה מותר, כמ״ש שם סעיף ז׳, ובכאן הוי כסמיכה ולא כהשהה. ואף על גב דלא דמי, דשם בסמיכה יש הפסק הדופן ומינכר ולא אתי לחתויי, ובכאן אין הפסק בין הקדירה להאש, מכל מקום כיון שלא התירו לו על גבי המדורה אלא כנגד המדורה, דהיינו רחוק קצת מן המדורה, אית ליה הכירא ולא אתי לחתויי (מג״א סקל״ח בשם הרא״ש). ואמנם על גבי כירה - אסור משום השהה, כמ״ש שם. וזהו בדבר יבש, אבל בדבר לח - אסור כשנצטנן. ואם לא נצטנן, דעדיין היד סולדת - גם בדבר לח מותר, דבלא נצטנן גם בלח אין בישול אחר בישול. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ו, דיש מקילין לומר דכל שאינו נותנו על האש או על גבי הכירה ממש רק סמוך לו - אפילו נצטנן מותר, ונהגו להקל בזה אם לא נצטנן לגמרי עכ״ל. וזהו לדעת הרמב״ם שבארנו, דאין בישול אחר בישול אפילו בדבר לח שנצטנן, אלא דעל האש ממש אסור מדרבנן כמ״ש בסעיף י״ט, ועל הכירה ממש - הא זהו השהה. וזה שכתב שנהגו להקל בלא נצטנן לגמרי אין בזה טעם נכון, אלא דבנצטנן לגמרי חששו לדעת הסוברים דיש בישול אחר בישול בלח, אבל בדבר יבש מותר. (והמחה״ש סקל״ט כתב דגם ביבש אסור בנצטנן לגמרי, משום דהוי כמניח לכתחלה ואסור שמא יחתה כבסימן רנ״ג ע״ש. ותמיהני, דהתם בתוך התנור מיירינן, כמ״ש שם סעיף ל״ב ע״ש, ואיזה דמיון הוא לכאן ודו״ק)

לב וכתבו רבותינו בעלי הש״ע סעיף ט״ז: ״מותר ליתן אינפאנד״א (זהו כמו קוגי״ל שלנו) כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונמוח. וכל שכן קדירה שיש בו רוטב שנקרש, שכשהשומן נימוח אינו בעין, דשרי. ויש מחמירין, ונהגו להחמיר, מיהו במקום צורך יש לסמוך אסברה ראשונה״ עכ״ל. ביאור הדברים: דכיון דבדבר יבש אין בישול אחר בישול, לכן מותר ליתנו כנגד האש, וזה שהשומן חוזר ונימוח - אין זה אסור משום נולד, דהא ממילא קא הוי, וזהו כמו שנותנין שלג וברד בכוס, דמותר, וכמו שאנו נותנים צוקער בכוס של חמין וגם שומן במאכל, וכל שכן בקדירה שהשומן אינו ניכר כשנתערב בהתבשיל. ואף על גב דהאינפאנד״א הוי טיגון, ויש בישול אחר טיגון לשיטה זו, מכל מקום גם עתה אינו בישול אלא טיגון, ואין טיגון אחר טיגון. אבל היש מחמירין אוסרין מטעם שהשומן נימוח והוי נולד, ולא דמי לשלג וברד וצוקער ושמן שנותנין בתבשילין או בחמין, דהתם נמחה ואינו ניכר, מה שאין כן בכאן ניכר השומן לבדו ואסור, וקדירה באמת מותר מטעם שאינו ניכר בפני עצמו. ואפילו לדיעה זו, מכל מקום אין האינפאנד״א עצמה נאסר. ולדינא: לכתחלה נהגו להחמיר, מיהו העיקר כדיעה ראשונה, ובמקום צורך יש לסמוך על דיעה זו.

וכל זה אינו ענין לחזרה לתנור או לכירה, דבשם יש איסור אחר שמא יחתה. אמנם לסמוך להקאכלין – מותר, כמ״ש בסימן רנ״ג, ועיין מ״ש בסימן ש״ך סעיף כ״ג.

לג ולכן מותר ליתן לתוך הקאכלין בשר ודגים וטייגאכ״ץ וקאס״א יבישה וקוגי״ל וכיוצא בהם, רק יזהר שלא יהא שם שומן הרבה עד שיהא זב השומן לבדו. ואם צריך לכך הרבה - מותר אפילו בשומן, אבל לתוך התנור – אסור, אם לא שהתנור אין בו חום וגחלים הרבה עד שהוא קרוב להצטנן, דאז גם בתנור אין איסור, וכמ״ש בסימן רנ״ג סעיף ל״ב ע״ש. (ובש״ת סקל״ה הביא בשם מהרי״ט שבעיר קונשטנטינא נותנות השפחות המוליי״א והתרנגולת לחמם בתוך התנור בשחרית שבת קודם אכילה, והתיר המהרי״ט מטעם שתנורים שלנו פתחן מן הצד הוי כמו כנגד המדורה ע״ש וצ״ע)

לד לדעת הטור וש״ע שבדבר לח כשנצטנן יש בישול אחר בישול - אסור להניח כלי שיש בו דבר חם שאין היד סולדת בו על גבי קדירה שהיא חמה כל כך בכדי שהעליון יכול להתחמם מחומה עד כדי שתהא היד סולדת בו, דזהו בישול, דתולדות האור כאור. אבל דבר יבש – מותר, וכן דבר לח שהיד סולדת בו - מותר להניחה על גבי קדירה חמה כזו כדי לשמור חומה שלא יצטנן, דאין בזה בישול כיון שלא נצטננה והיד סולדת בה. ויש מי שאומר דאפילו לא בשיל כל צרכו, דבכהני גווני יש בישול אחר בישול גם בלא נצטנן, כמ״ש בסעיף כ״ג, מכל מקום על גבי קדירה – מותר, משום דעל גבי קדירה אי אפשר לבא לידי בישול גמור (ט״ז סק״ט). ולא ידעתי מנא ליה לומר כן, וכמה גדולים חלקו בזה וכן עיקר, ועיין בסעיף ל״ו. ואפילו הקדירה טמונה בדבר המוסיף הבל - מכל מקום מותר להעמיד על גבה הכלי שיש בה לח שהיד סולדת ונגמר בישולה, דאין זה כהטמנה. וכל זה הוא לשיטת הטור וש״ע, אבל לשיטת הרמב״ם דאין בישול אחר בישול אף בדבר לח, ורבינו הרמ״א הזכיר דיעה זו בסעיף ט״ו וכמ״ש בסעיף ל״א, מותר גם כשהעליון אין היד סולדת בו (וזהו כונת המג״א בסקכ״א ועיין במחה״ש).

לה יש מפרשים דזה שהתרנו להעמיד כלי שיש בו לח שהיד סולדת על גבי קדירה טמונה, זהו אפילו כשהקדירה עומדת על האש. ויש מפרשים שאם התחתון על האש - לעולם אסור, דהוי כמניח על גבי כירה לכתחלה בשבת. ודיעה ראשונה סוברת כיון דהקדירה מפסקת, אין זה כמניח על גבי כירה, דבכירה עומדת על האש ממש. וכן עיקר כדיעה ראשונה, דהאיסור על הכירה הוא מטעם שמא יחתה בגחלים, וכאן שעומדת על הקדירה יש היכר. אמנם זהו ודאי שצריכה להיות רחוק מן האש כשלא נתבשל כל צרכה (ט״ז סקי״א), וזהו למאן דמתיר בסעיף הקודם כשלא נתבשל כל צרכה, אבל כבר בארנו שם דאינו כן. ודע, דאפילו לדיעה האחרונה שאוסרת, אם נטלו העליונה מעל גבי כירה משחשיכה - מותר להעמידה על הקדירה, כמ״ש בסימן רנ״ג, דבכהני גווני ליכא איסור השהה כשמחזירו להכירה, וממילא דהוא הדין על גבי הקדירה (מג״א סקכ״ד).

לו וזה שנתבאר דביד סולדת מותר להניחו על גבי קדירה, כתב רבינו הב״י בסעיף ו׳: דיכול לטוח פיו בבצק אם יש לו בצק שנלוש מאתמול עכ״ל. ולא חיישינן לממרח, דהא ודאי גם בבצק שייך מרוח, משום דאינו סותם הרבה אלא שלא יהא מגולה, ולא ימרחו יפה אלא דיבוק מעט, ומירוח אינו אלא כשממרח באצבעו יפה יפה שיהא חלק (ט״ז סק״י). אבל אם ימרחנו יפה יפה – אסור, וכן בשאר דבר המתמרח (מג״א סקכ״ב). והטעם שלא חששו שמא ימרח, משום דכיון דזהו לשעה קלה - לא ימרחנו, וכבר נתבאר זה בסימן רנ״ח (וגמרא מפורשת היא סוף במה טומנין ע״ש. ולא חששו שמא יאפה הבצק מחמת חימום, דאינו מכוין לזה ואינו פסיק רישא, ומזה קצת ראיה להט״ז סק״ט ודו״ק)

לז כבר נתבאר שדבר יבש כשנתבשל כל צרכו - מותר ליתנו כנגד המדורה, דאין בישול אחר בישול בדבר יבש. וממילא דהוא הדין להניח דבר יבש וקר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שעל האש - גם כן מותר, דכל דבר שמותר כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו, מותר גם על גבי מיחם שעל האש. ויש אומרים דאסור, מטעם דזה דומה להנחה על גבי כירה לכתחלה, שאסור מטעם שמא יחתה בגחלים, ואפילו אם נתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו אסור להניח על הכירה לכתחלה בשבת, ומאי שנא מיחם מכירה. ומכל מקום העיקר כדיעה ראשונה, דלא דמי לכירה שאין הפסק בינו לבין האש, אבל על גבי מיחם הא הקדירה מפסקת. וכמו שלא חששו בכנגד המדורה לשמא יחתה, משום דבשם יש היכר שהוא רחוק מהמדורה, כמו כן בכאן יש היכר, כמ״ש בסעיף ל״א.

לח וכתב רבינו הב״י בסעיף ח׳ בדין זה שנתבאר וזה לשונו: ״ומכל מקום אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו - אסור לדברי הכל״ עכ״ל. כלומר כמו שנתבאר דאסור ליתן כלי שיש בו דבר לח שאין היד סולדת בו על גבי קדירה טמונה, כמו כן אסור ליתן על גבי מיחם, אף על גב דאין חום המיחם חזק כחום הקדירה. ומכל מקום קיל הימנה קצת, דאינו אסור רק במצטמק ויפה לו (כן נראה לענ״ד כונתו, ובזה מתורץ הקושיא הגדולה של המג״א סקכ״ו ע״ש, ורק במיחם הדין כן ודו״ק)

לט כבר נתבאר דכלי ראשון מבשל, ובארנו בסעיף כ׳ דמדברי הרמב״ם מתבאר דזהו מדרבנן, ומן התורה אינו מבשל אלא בעומדת על האש, ושכן מתבאר מהש״ס וירושלמי ע״ש. אבל מדברי הטור וש״ע לא משמע כן, והגם שלא דקדקו לחלק בין דאורייתא לדרבנן, מכל מקום משמע משטחיות דבריהם דהוי בישול גמור מן התורה, וכן משמע מדברי רבותינו בעלי התוספות בשבת (מ״ב: ד״ה ׳אבל׳ ע״ש), וכן בשארי מקומות. אבל מדברי רש״י שם משמע להדיא כדברי הרמב״ם (שכתב בד״ה ׳דבכלי׳: ״ומותר ליתן אפילו בכלי ראשון משהעבירו מן האור״ עכ״ל, הרי שהפריש בין זה לזה. והר״ן שם כתב דהירושלמי סובר כן ולא הש״ס שלנו ע״ש, ולעניות דעתי צ״ע, שהרי גם בהש״ס משמע להדיא כן, כמ״ש בסעיף כ״א ע״ש).

מ כלי ראשון מבשל אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש כל זמן שהיד סולדת בו, ואם אין היד סולדת בו – מותר. ואף על גב דלענין איסור והיתר יש סברא לומר דגם אחר כך מבליע ומפליט, מכל מקום בבישול ודאי אינו כן (מג״א סקכ״ח). והטעם פשוט, דלענין מבליע ומפליט מדאורייתא מבליע ומפליט בכלי ראשון, כמ״ש ביורה דעה סימן ס״ח, ולכן יש סברא לומר דגם אחר כך מבליע ומפליט מדרבנן. ויש סוברים גם דכלי שני מבליע ומפליט כשהיד סולדת שם, כמ״ש שם, והכל מטעם זה, אבל בבישול מן התורה אינו מבשל בכלי ראשון, כמו שבארנו. ואפילו להסוברים דמן התורה יש בישול, מודים דהירושלמי אינו סובר כן כמ״ש. ולפיכך אין לנו להחמיר לא בכלי שני שהיד סולדת בו, ולא בכלי ראשון שאין היד סולדת בו.

מא ויש מי שרוצה לומר דבירושלמי איתא דעשו הרחקה לכלי ראשון אפילו אין היד סולדת בו (שם), ואינו כן, והירושלמי קאי על יד סולדת בו. והא דקרי לה ׳הרחקה׳, משום דלהירושלמי אין כלי ראשון מבשל כלל, אך מדרבנן עשו הרחקה לזה. וזה לשון הירושלמי פרק א׳ דמעשרות (הלכה ד׳) ובכירה (הלכה ד׳): ״מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני, אמר רבי יוסא: כאן היד שולטת (כלומר לא סולדת) וכאן אין היד שולטת. אמר רבי יונה: כאן וכאן אין היד שולטת, אלא עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני״ ע״ש. (ועוד בארנו בזה ביורה דעה, והמג״א משום דפסיקא ליה דכלי ראשון מבשל מדאורייתא הוכרח לפרש דאין היד סולדת, ואינו גורס ׳שולטת׳ אלא ׳סולדת׳ ואינו כן, והדברים ברורים בס״ד).

מב לפיכך אסור ליתן תבלין בכלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו, ולא בצלים ולא שומים ולא כל דבר הצריך בישול. אך מלח התירו חכמים (מ״ב:), משום דמלח צריך הרבה בישול כבישרא דתורא, שאינו מתבשל אלא על האש. ומיהו בישרא דתורא אסור מטעם שכתב הטור, דנהי דהבשר אינו מתבשל, מכל מקום השומן והלחלוחית שבו מתבשל, ועוד יתבארו טעמים בזה. ודע דבגמרא שם יש שני לשונות במלח: האחד כמ״ש, והאחד להיפך, דבישול מלח קל הוא מאד, דאפילו בכלי שני מתבשל כשהיד סולדת שם, ולכן יש אוסרים ליתן מלח אפילו בכלי שני. ולדינא העיקר כמ״ש מקודם, אך המחמיר בזה תבא עליו ברכה. ואם עבר ונתן מלח קדירה כשעומדת אצל האש ועשה איסור דאורייתא - מכל מקום התבשיל לא נאסר, משום דהמלח בטל לגבי המאכל. ואף על גב דעביד לטעמא, והוא דבר שיש לו מתירין, מכל מקום כיון שאינו ניכר בקדירה - אין בו כח לאסור משום מבשל בשבת, כיון שאין הבישול ניכר כלל, וגם הוי זה וזה גורם, שהרי הבשר נמלח מערב שבת. ואף שיש לדון בזה, מכל מקום העיקר לדינא שמותר, דלא כמי שרוצה לאסור, וכן כתבו גדולי אחרונים וכן עיקר. (עיין ט״ז סקי״ד וחלקו עליו, וגם מ״ש המג״א בסקל״א דאם המלח של עכשיו יש בו כדי ליתן טעם בלא המלח של אתמול - אסור ע״ש, לא ברירא כל כך. ומ״ש שמלח של ים אין בו בישול לפי שאין בישול אחר בישול, ולפי זה גם צוקער הדין כן, מיהו יש מפקפקים בזה ועיין ת״ש ודו״ק)

מג כבר כתבנו דאף על גב דאומר הש״ס צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא, ולכן מותר ליתן מלח בכלי ראשון, מכל מקום בישרא דתורא – אסור, מטעם שכתב הטור, דהלחלוחית שבו מתבשל. והרא״ש כתב עוד טעם: דאם מליח ישן הוא ממהר להתבשל ע״ש, ולכן לא זכר הטור טעם זה, דלא שייך במליח חדש כמובן. ורבינו הב״י בסעיף ט׳ בדין כלי ראשון כתב: דיש אומרים שאסור לתת לתוך כלי זה בשר מלוח אפילו הוא של שור עכ״ל, וכונתו לדברי הרא״ש. ואינו מובן, הא הרא״ש כתב רק במליח ישן. ורבינו הרמ״א כתב עליו וזה לשונו: ״ונראה לי דבלא מלוח נמי אסור, אלא דנקיט מלוח, דבלאו הכי אסור משום דם שבו״ עכ״ל. כלומר דעיקר הטעם כמ״ש הטור, אלא דנקיט ׳מלוח׳ משום דבהכרח שתהיה מלוח, דאם לא כן בלאו הכי אסור מפני הדם. ודוחק גדול הוא, דאם כן למה לו להזכיר מלוח, ולמה לא כתב טעמו של הטור. ולכן נראה לי דרבינו הב״י דבר גדול דיבר, דהנה לתירוצו של הטור מה נעשה בבשר שנתייבש שאין בו לחלוחית, ולתירוץ הרא״ש מה נעשה למליח חדש, האם נתיר בזה חס ושלום. ולזה התחכם לתרץ דכל בשר מלוח מבשל, דהש״ס לא קאמר רק דצריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא, כלומר דטבעי שניהם שוים בבישול, שצריכין בישול חזק, ולא מיירי באיסור והיתר, אלא בענין טבע בישולם. אבל אימתי שוים: בזמן שהבשר לא נמלח, אבל כשנמלח - המלח מרככו ודי לו בבישול כלי ראשון. ואם כן ממילא דאסור לעשות כן בשבת, דאיך יעשה, אם ימלחנו הרי יתבשל, ואם לא ימלחנו יאסור מצד שלא נמלח, ואולי גם כונת רבינו הרמ״א כן הוא. (ובאמת לא ידעתי מי הכריח להרא״ש והטור לבלי לפרש כן, ולפמ״ש אין צריך לכל אריכות הט״ז בסקי״ג, והמג״א בסק״ל א״ש ודו״ק)

מד בכלי שני - מותר ליתן תבלין אף על פי שהיד סולדת בו, דכלי שני אינו מבשל. ואף על גב דלענין מבליע ומפליט יש אוסרין, מכל מקום בישול לכולי עלמא ליכא בכלי שני. ועוד דגם לענין מבליע ומפליט לא קיימא לן כן, כמ״ש ביורה דעה סימן ק״ה. ולכן מותר לתת תבלין ובצלים ושומים בשבת שחרית בכלי שני. ויש מי שמחמיר בבצלים בכלי שני, מפני שאנו רואים שמתמתקין ממרירותם אחר שיונחו שם איזה זמן (ט״ז סקי״ד). וחומרא יתירא הוא, וזה שמתמתקין מפני הרוטב והשומן, ואדרבא אנו רואין בימות החול כשנותנין בצל בתבשיל נותנין אותה בעת תוקף הבישול, ושמע מינה שצריכה הרבה בישול, ובריש פרק י׳ דתרומות מבואר דבצל קשה לבלוע ע״ש, הגם דשם הוא כשהיא בקליפתה, מכל מקום שמענו משם שהיא קשה לבלוע יותר משאר דבר, ואיך נאמר דלענין בישול היא קלה יותר, ואין זה אלא תימה. ולכן מותר ליתן בצלים בקאס״א בשבת שחרית בלי שום פקפוק, ואף שהוא דבר גוש, מכל מקום מתפזרת על הקערה. וכל שכן אם נותנים הבצלים בהטעלע״ר, שהיא כלי שלישי, דלית דין ולית דיין, והאוהבים זה הוא אצלם עונג שבת, והמונע מזה מונע מעונג שבת, וכן המנהג הפשוט.

מה ולערות מכלי ראשון על התבלין כשהיד סולדת בהן – אסור, דעירוי מבשל כדי קליפה. ולכן אסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליהם מכלי ראשון, ואם עירה - נאסר כדי קליפה. ואף על גב דלענין הגעלה מחמרינן דלא הוה ככלי ראשון, כמו שיתבאר בסימן תנ״א מפני שיש סוברים דעירוי אינו ככלי ראשון, מכל מקום לענין שבת מחמרינן כדיעות האוסרים. ומכל מקום נראה לי דאין לאסור התבשיל בשביל התבלין שנאסרו כדי קליפה, וביורה דעה סימן צ״א נתבאר דבמקום שצריך קליפה אם לא קלפוה ובשלו כך - מותר בדיעבד ע״ש, וכן כשקשה לקלוף מותר, דלא כמו מי שמחמיר בזה.

מו כתב הרמב״ם בפרק כ״ב דין ה׳: ״אמבטי של מרחץ שהיא מליאה מים חמין - אין נותנין לה מים צונן, שהרי מחממן הרבה, וכן לא יתן לתוכה פך של שמן, מפני שהוא כמבשלו, אבל נותן הוא מים חמין לתוך אמבטי של צונן. מיחם שפינה ממנו מים חמין - מותר ליתן לתוכו מים צונן כדי להפשירן, ומותר לצוק מים חמין לתוך מים צונן או צונן לתוך החמין, והוא שלא יהיו בכלי ראשון, מפני שהוא מחממן הרבה״ עכ״ל. (ולשון הגמרא מ״ב. דבית הלל אומרים: בין חמין לתוך הצונן ובין צונן לתוך החמין. במה דברים אמורים: בכוס, אבל באמבטי, חמין לתוך הצונן ולא צונן ... סבר רבי יהודה למימר ספל הרי הוא כאמבטי, אמר ליה אביי: תני רבי חייא ספל אינו כאמבטי)

מז יש מפרשים בכונתו דאמבטי היא כלי ראשון (ר״ן וב״י), לפיכך אסור ליתן לתוכה צוננים כדי שלא יתחממו מחום כלי ראשון. אבל ממנה לתוך הצוננים – מותר, חדא דתתאה גבר, ועוד דמסתמא בכלי שנותנים בשם המים מרובים (תוספות שם), דא(י)לו להיפך - מותר מצונן לחמין, ולכן דקדק הרמב״ם לומר אמבטי של מרחץ שהיא מליאה מים חמין, כלומר דאז בודאי הצוננים מועטים. ואחר כך אומר הדין של מיחם שפינה ממנו מים חמין - מותר ליתן לתוכו מים צוננין כדי להפשירן, כלומר שנותן הרבה צוננים. אבל מעט - אסור, ודין זה היא משנה בפני עצמה שם (מ״א.). ואף על גב דמסקנת הגמרא שם שפינוה עם המים, זהו לרבי יהודה דסבירא ליה דבר שאין מתכוין אסור, אבל אנן דקיימא לן כרבי שמעון, אין צריך לזה (ואף שמדקדק מהלשון ׳שפינוהו׳, הלא הרמב״ם לא כתב לשון זה ודו״ק). ואחר כך אומר דמותר לצוק חמין לצונן או צונן לחמין בכלי שני, דכלי שני אינו מבשל. ומה שלא נקיט לשון הש״ס ׳כוס׳, כדי לכלול גם ספל, שלהמסקנא אינה כאמבטי. (ואף על גב דספל ודאי הוי כלי שני, דאם לא כן למה אינה כאמבטי, מכל מקום אמבטי הוה כלי ראשון. ואי קשיא דאם כן היאך הוה סבר לומר דהיא כאמבטי, דיש לומר מפני שהיא לרחיצה החמירו כפירוש רש״י. ומסיק דאינו כן, דאין חילוק, ולכן הזכיר גם הרמב״ם ׳אמבטי׳, להורות דאפילו לרחיצה דוקא בכלי ראשון אסור, ולא בכלי שני. והנה תרצנו שיטה זו מכל מה שהקשו עליה, עיין ב״ח וט״ז סקי״ח ודו״ק)

מח ויש שפירשו בכונתו דהך אמבטי היא כלי שני (מ״מ וב״ח וט״ז שם, וכן כתב התוספות שם). והטעם שאסרו צונן לתוך החמין, דמפני שהמים עומדים לרחיצה מחממין אותה הרבה, כלומר וגזרו חכמים בזה. אבל בשאר כלי שני – מותר, ואפילו בספל שהיא גם כן לרחיצה, מכל מקום לא החמירו בה כבאמבטי, מפני שאין בה מים הרבה. אבל אמבטי שהיא כלי ראשון - אסור אפילו מחמין לצונן (ט״ז שם), דבמים של רחיצה החמירו. ויש מי שאומר דבכלי ראשון אפילו הרבה צונן למעט חמין - אסור (ב״ח), ולא כן דעת רבותינו בעלי הש״ע כמו שיתבאר. ואין לומר דכדי קליפה מבשל מיד כשנפלו להחמין, דזה לא שייך במים שמיד מתערבים ביחד. ובדבר יבש ודאי כן הוא, אפילו בחמין לתוך הצונן, כגון ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן, דאדמיקר ליה מבשל כדי קליפה, כדאיתא בפסחים ריש פרק כיצד צולין, וביורה דעה סימן צ״א (מג״א סקל״ה).

מט ודברי הטור מאד תמוהים בענין זה, שכתב: ״כוס שהריק בו מים חמין מכלי ראשון לשתייה - מותר לערב עמהם צוננים, בין שיתן המים שבו לתוך הצוננים או שיתן הצוננים לתוכו. אבל ספל שיש בו מים חמין לרחיצה, אפילו הוא כלי שני - אסור ליתן בה צוננים, דכיון שהם לרחיצה, סתמא חמין הן הרבה, ומתבשלין הצוננים שמערבין בהם. אבל לערות מהם לתוך צונן – מותר, דתתאה גבר. וכן הדין בכלי ראשון והוא לשתייה, שמותר לערות ממנו לתוך צוננים, ואסור לערות צוננין לתוכו. והני מילי מעט צוננין, אבל אם הם מרובים ואין יכולין להתבשל בהם אלא להפיג צינתן - מותר עכ״ל.

נ ודבריו תמוהים, דלהדיא מסיק הש״ס דספל אינו כאמבטי ומותר ליתן בה צוננים, ודברים רבים נאמרו בזה, ואין בהם כדי ישוב כלל. (עיין ט״ז סקי״ז שתמה על תירוצי הב״י והב״ח, והוא רוצה לשבש דברי הטור וזה יותר תמוה. ומ״ש השינוי בטור בין לשון רבים ליחיד, תמיהני דעל הכלי הוי לשון יחיד ועל המים הוי לשון רבים, והרי גם בכוס כתב עמהם לשון רבים, אלא משום דאמים קאי. ויותר מחוור מ״ש הדרישה, דהטור סובר דלמסקנא הלכה כרבי שמעון בין מנסיא דבאמבטי אסור גם חמין לתוך צונן ע״ש בתוספות, ובזה ספל אינו כאמבטי, אבל צונן לחמין אסור ע״ש. אך גם זה לא אתי שפיר, דאם כן למה לא כתב דין אמבטי ודו״ק)

נא ולעניות דעתי נראה דדברי הטור צודקין, דבאמת קשה דאם אמבטי הוא כלי שני שאיסורו מפני שהוא לרחיצה כמ״ש, למה ספל אינו כאמבטי. וזה שכתבנו משום דאין הרבה מים בספל הוא דוחק, דאיזה שיעור יש לזה. ולכן הטור מפרש: או שהספל הוא כלי שלישי שנוטלין בה מהאמבטי ולכן אינה כאמבטי, או שאינה לרחיצה. ומקרא מלא הוא בשירת דבורה: ״מים שאל חלב נתנה, בספל אדירים הקריבה חמאה״, אלמא שהספל הוא לשתייה, וכן בשבת (קכ״ט:) בספלים של שמן. ובזה היה סבור להחמיר, דדינה כאמבטי מפני שהיא בריבוי מים, ומסיק דאינו כן. אבל ספל של רחיצה - ודאי דמי לאמבטי.

נב ובזה שכתב דבכלי ראשון לשתייה שמותר לערות ממנו לתוך צוננין, משמע אפילו לצונן מועטין, מדקאמר דאסור לערות צוננים לתוכו, והני מילי מעט צוננים, אבל הרבה – מותר, שמע מינה דכשהתיר ממנו לצונן - אפילו במעט צונן מותר. וטעמו דאף על גב דהצונן מועטים, מכל מקום הא קיימא לן תתאה גבר, וכל מה שנשפך לתוך הצונן, הצונן מקררו מעט מעט ואינו מבשל להצונן, ולפיכך הזכיר מקודם טעמא דתתאה גבר. ולפי דבריו כששותים חמים בשבת שחרית מכלי ראשון והסע״ס הוא צונן, ונותנים מעט סע״ס בצנצנת ושופכים עליהם הרותחין מכלי ראשון - דשפיר עבדי, ואין צריך לשפוך מקודם החמין להצנצנת ואחר כך ליתן בהצנצנת מעט סע״ס, שהיא כלי שני (וכן אנו נוהגים).

נג אבל לא כן כתבו רבותינו בעלי תוספות שם בסוגיא, וזה לשונם: ״נותן חמין לתוך צונן אפילו בכלי ראשון... ולא משום דתתאה גבר, דאם כן יקשה למאן דאמר עילאה גבר, ולמאן דאמר תתאה גבר נמי מבשל כדי קליפה. אלא... דחמין לתוך צונן משמע שהצונן שלמטה מרובים, שדרך ליתן המועט במרובה, ולכך אין מבשלין החמין המועטין כלל וכו׳״ עכ״ל, הרי להדיא דא(י)לו היה צונן מועטים - היה אסור ליתן עליהם מכלי ראשון. ואין לומר דזה כתבו למאן דאמר עילאה גבר ואנן קיימא לן תתאה גבר, שהרי גם למאן דאמר תתאה גבר מבשל כדי קליפה לדבריהם. והטור לא סבירא ליה כן, לפי שזה לא שייך רק בדבר יבש, ולא במים שמיד מתערבים. והתוספות בעצמם בפסחים (מ׳: ד״ה ׳האילפס׳) כתבו כן, דדבר המתערב לא מבשל כדי קליפה, וכן כתב הר״ן ז״ל בסוגיין ע״ש (ולזה רמז המג״א בסקל״ה). ולפי זה לדברי התוספות בשבת יש ליזהר לבלי ליתן חמין מכלי ראשון על סע״ס צונן. מיהו לדינא אם נותנים - לית לן בה, לפי שהטור והר״ן והתוספות בפסחים מתירים. וגם יש לסמוך בזה על דעת הרמב״ם והרשב״א והרמ״ך שכתבנו בסעיף י״ט, דאין בישול אחר בישול אפילו בדבר לח ע״ש. (ועיין ב״י שכתב דלדעת הטור גם בשל רחיצה בכלי ראשון מותר ליתן חמין לתוך הצונן, והרמ״א בדרכי משה אות ו׳ חולק עליו, ואצלינו אין נפקא מינה בזה כי אין אצלינו מים לרחיצה. אך אתפלא דבש״ע סעיף י״א לא משמע כן מדבריו, שהרי הגיה על אמבטי אף על פי שהיא כלי שני ע״ש, ומשמע דהוא הדין כלי ראשון, ואומר שם דנותן חמין לתוך הצונן ע״ש, וצ״ע ודו״ק).

נד וזה לשון רבותינו בעלי הש״ע בסעיף י״ב: ״מיחם שפינה ממנו מים חמין - מותר ליתן לתוכו מים צונן מרובים כדי להפשירן. ומותר לצוק מים חמין לתוך מים צונן או צונן לתוך חמין, והוא שלא יהיו בכלי ראשון, מפני שמחממין הרבה. ואם המים מרובים כל כך שאי אפשר שיתבשלו רק שיפיגו צינתן - אפילו בכלי ראשון שרי, רק שלא יהיה על האש״ עכ״ל, דעל האש או הגחלים במקום שיכול להתבשל - אסור אפילו לגמרי צונן ולסלקם מיד, כיון שהוא מקום שאפשר להתבשל כמו שיתבאר בס״ד. ודע, דבמיחם שפינה ממנו מים חמין או שעדיין יש בו חמין - לא התירו רק מים מרובים, דמועטים יתבשלו. ופירשו בגמרא דזה שהתירו במים מרובים, אף על גב דעל ידי זה מצרף המיחם. כלומר דמיחם הוא של ברזל, וברזל חם כשנותנין עליו צונן מתחזק, והוה מלאכה וזהו גמר מלאכת הצורפין (רש״י מ״א:). מכל מקום התירו, לפי שאינו מתכוין לצירוף, ופסיק רישא אין כאן, דאינו ברור שיבא לצירוף על ידי זה. (מג״א סקל״ו, ודברי המ״מ שהביא דכל שאינו מתכוין לא שייך פסיק רישא שאין בזה מלאכה כלל ע״ש, סותר כמה סוגיות, והמ״מ עצמו בפרק כ״ב גבי צירוף כתב: מפני שאפשר שלא הגיע לצירוף, וכבר תמה עליו הלח״מ בפרק י״ב ע״ש ודו״ק)

נה מותר ליתן קיתון של מים או של שאר משקין בכלי שני שיש בו מים חמין, אבל בכלי ראשון – אסור, דכלי ראשון מבשל. אבל כלי שני, אף על פי שהיד סולדת בו – מותר, לפי שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר (תוספות מ׳: ד״ה ׳וש״מ׳). ויזהר שלא להטמין כל הקיתון בתוך הכלי, שזהו הטמנה ואסור בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, כמ״ש בסימן רנ״ט, אלא יהיה הקיתון מגולה מלמעלה (ט״ז סקי״ט). ויש מי שאומר שאם שואב בכלי

מכלי ראשון - יש לזה דין כלי ראשון לחומרא (שם), וביורה דעה סימן צ״ב נתבאר בזה. וזהו פשוט דאם השהו אותו בהכלי ראשון עד שהעלה רתיחות - דהוי ככלי ראשון (א״ר ות״ש).

נו מותר ליתן קיתון של מים או שאר משקין כנגד האש להפיג צינתן, ובלבד שיתנם רחוק מהאש בענין שאינו יכול להתחמם באותו מקום עד שתהא היד סולדת בו, דהיינו שכריסו של תנוק נכוית בו. ובהיד קשה לשער, דיש שסולד מרתיחה מועטת ויש שאינו סולד אלא ברתיחה מרובה. וכשעומד אצל האש בכהני גווני יכול להניח גם עד שיהיו פושרין, דזהו נכלל בכלל הפגת הצינה (תוספות מ״ח. ד״ה ׳מאי׳). אבל אסור לקרבו אל האש למקום שיכול להתחמם שתהא היד סולדת בו, ואפילו להניח שם שעה קטנה שרק תפיג צינתו – אסור, כיון שיכול לבא לידי חימום. ונראה לי דהוא הדין בסמיכה לכירה או לתנור, וכמו בקאכלי״ן שלנו הדין גם כן כן, שאם אינו יכול בשם לבא לידי בישול – מותר, וכשיכול לבא – אסור. וכן הדין בפירות הנאכלים חיים כמו תפוחים וכיוצא בהם דברים הנאכלים חיים, שהם קרים מאד ומניחן כנגד המדורה או בהקאכלי״ן להפיג צינתן - אסור להניחן במקום שביכולתן לבא לידי בישול. ואפילו דברים שאין נאכלים חיים, אם נותנם במקום שאין יכול לבא לידי חימום – מותר. ומותר ליתנו אף בכלי עופרת, אף שהעופרת נתחמם מעט לא חיישינן לזה, כיון שאינו מתכוין לכך (עיין מג״א סקל״ז).

נז כתב רבינו הב״י בסעיף י״ז: ״אסור ליתן צונן על המיחם אפילו להפשיר, כל שהמיחם חם כל כך שא(י)לו היה מניחו שם הרבה היה בא לידי בישול, דהיינו שיהיה היד סולדת בו, שדין מניח על גבי מיחם כדין מניח כנגד המדורה. ואם אינו חם כל כך - מותר״ עכ״ל. ופשוט הוא דכונתו בצונן יבש שלא נתבשל עדיין, דא(י)לו נתבשל הא מותר בכל ענין, דכבר נתבאר דבדבר יבש לכולי עלמא אין בישול אחר בישול. ולכן פשיטא שמותר ליתן בשר או דגים צוננים שתפוג צינתן על גבי קדירה רותחת. אך כונתו לדבר שלא נתבשל עדיין, או בצלי או בטיגון למאן דסבירא ליה דיש בישול אחר צלי או אחר טיגון. ולכן טייגאכ״ן שהוא מטוגן - אסור לתתו על פי קדירה רותחת אם יכול לבא לשם לידי בישול. אבל מה שאנו קורין בשר צלי גיבראטינ״ס, אין זה אלא מבושל, וצלי אינו אלא בשר שצולין בשפוד על האש שאין אנו יודעין מזה, ואצלינו כל בשר הוה מבושל.

נח האילפס והקדירה שהעבירן מעל גבי האור מרותחין, אם לא נתבשל עדיין כל צרכו - אסור להגיס בתוכו, דמגיס חייב משום מבשל. ולכן לא יוציא משם בכף, שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל. ואם נתבשל כל צרכו – מותר, דאין בהגיסו עוד משום מבשל. אבל צמר ליורה, אף על פי שקלט העין - אסור להגיס בו, דלענין צביעה כל מה שמגיס יותר הוא יותר טוב לצביעה. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ח: דלכתחלה יש ליזהר בקדירה גם כן בכל ענין, כלומר שלא להגיס בקדירה רותחת אף שנתבשל כל צרכו. ולפי זה כשנוטלין הצאלינ״ט בשבת שחרית מהתנור והוא רותח, אין ליטלן בכף. והעולם נוהגים היתר להוציא הקטניות או התפוחי אדמה או הקאס״א בכף, ואין שום חשש בזה, דאפילו מגיס מדינא מותר, ודי ליזהר לכתחלה בהגסה ולא לענין ליטלם בכף (ט״ז סקכ״ג ומג״א סקמ״ד). וכתב רבינו הב״י בסעיף י״ט: דאסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה, אפילו נצלה מבעוד יום, דמכל מקום יתבשל השום והשמן עכ״ל. ופשוט הוא דגם לאחר שנטלוהו מהמדורה בעודו רותח - אסור לטוחו, שזהו מבשל גמור. ולכן יש ליזהר שלא לטוח אווזות צלויות בשום כשהאווזא רותח (ט״ז סקכ״ד). ויש מי שאומר שבשומן שכבר נתבשל - מותר לטוחו, דאין בו עוד משום בישול (מג״א סקמ״ה), ומשום נולד ליכא, כיון דאינו בעין (שם) והוה כריסוק שלג לכוס. ואין לומר הא השומן מטוגן, ולכמה פוסקים יש בישול אחר טיגון. דאינו כן, דגם עתה כשמטיח עליו הוי טיגון, ואין טיגון אחר טיגון. ורק לא ירסקו בידיו, אלא מניחו להשומן על הבשר והוא הולך ונבלע. (אך להיש מחמירים שכתב הרמ״א בסעיף ט״ז דזה מקרי בעין, וכמ״ש בסעיף ל״ב, אפשר דאינו נכון. אך גם שם כתב הרמ״א דבמקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה, דכן עיקר כמ״ש שם)

סימן שיט

א בורר אוכל מתוך פסולת הוי אב מלאכה, וכן הזורה ברוח לברור התבואה מן המוץ הוי אב מלאכה. ולא אמרינן הרי הרוח גמר המלאכה ולא האדם, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכשגורם לזרות הרוח המסייעתו הוי מלאכת מחשבת, ולכן חייב בגרמת זרייה זו. ואף על גב דלענין נזקין מקרי זה גרמא ופטור, מכל מקום לענין שבת מקרי זה מעשה ולא גרמא, דזהו דרך מלאכת הזרייה ונתקיימה מחשבתו, דניחא ליה בהרוח, ונכללה בכלל ׳לא תעשה כל מלאכה׳ (בבא קמא ס׳. ורש״י ותוספות שם). ולכן אף על גב דגם בשבת דרשינן: ׳עשייה הוא דאסור, הא גרמא - שרי׳ (שבת ק״כ:), מיהו זה לא מקרי גרמא בשבת, דדרך מלאכתה בכך, ובשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, מה שנחשב מלאכה אצל בני אדם. וכן מרקד קמח להפריד הסובין מן הקמח - הוי אב מלאכה. ושלשה אלה נחשבו כאבות מלאכות, וכולם היו במשכן במלאכת הסממנים, שבררו ורקדו וזרום ברוח.

ב ואף על גב דשלשה אלה כשנדקדק כולם הם מלאכה אחת, להפריד האוכל מתוך הפסולת, באמת בגמרא (ע״ג:) הקשה כן וזה לשון הש״ס: ״היינו זורה היינו בורר היינו מרקד. אביי ורבא דאמרי תרווייהו: כל מילתא דהוי במשכן, אף על גב דאיכא דדמי לה - חשיב לה״. כלומר כיון דילפינן מלאכת שבת ממשכן, לכן כל שיש חילוק בהמלאכות, אף על גב דיסודן אחד - נחשב כל אחד בפני עצמו. והיינו דבורר הוא ביד, וזורה הוא ברוח, ומרקד הוא בנפה, ונחשבו לשלשה. וצריך להתרות דוקא בשמה, ואם התרו על בורר משום זורה או מרקד - אינו חייב סקילה, וכן בכולן מפני שנחלקו לג׳ אבות.

ג תולדותיהן של אלו המלאכות: המחבץ, שנותן חלב קפוי בכלי ומי החלב שהן נסיובי נוטפין, וקורין לזה סראוועטק״א - חייב משום בורר (צ״ה.). וכן נראה לי כשעושין חמאה ונשאר בהם הלח שקורין מאשלינק״א, ושפכם מהחמאה או לקח החמאה מתוכם - חייב משום בורר. וכן העושים הגבינות על ידי העמדת קיבה, שנשאר בהם הפסולת ונוטלן מהפסולת - הוי תולדת בורר. והמשמר שמרים הוי או תולדת בורר או תולדת מרקד, ובגמרא (קל״ח:) יש בזה פלוגתא: דרבה אמר משום בורר, ורבי זירא אמר משום מרקד, ולא נתפרש לנו כמאן הלכתא. ונראה דגם להרמב״ם לא הוה ברירא ליה ההלכה, שכתב בפרק ח׳ דין י״א: ״וכן הבורר שמרים מתוך המשקין - הרי זה תולדת בורר או תולדת מרקד וחייב״ עכ״ל. ולפי זה כשבאים להתרות בו, או יתרו בו משום משמר עצמה, דכבר בררנו בסימן רמ״ב דגם כשמתרים משום התולדה – חייב. אמנם אם רוצים להתרות משום האב, צריכים להתרות בשניהם. ולא מקרי זה התראת ספק, ועוד דהרמב״ם פסק דהתראת ספק שמיה התראה בפרק ט״ז (הלכה ד׳) מסנהדרין. ושיעור כולן כגרוגרות, ומשמר נראה לי דשיעורו ברביעית, כדין רוב המשקין (ולרש״י קל״ח. די בהתראת מרקד).

ד בירושלמי דכלל גדול על משנה דאבות מלאכות אומר: ״אמר רבי יודן: יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב, יש שהוא נוטל כגרוגרות ומיד יתחייב. היאך עבידה (כמו היכי דמי): היה יושב על גבי כרי ובירר צרורות כל היום - אינו מתחייב, נטל לתוך ידו כגרוגרות ובירר - חייב״ עכ״ל. ולמדנו מזה דכל מי שבורר או זורה, כל שלא גמר לברר או לזרות הצבור לפניו - אינו חייב. מיהו מדרבנן ודאי אסור, ולכן לא הזכירו זה הפוסקים. מיהו במרקד לא שייך זה, דבמרקד הא הקמח הטוב נופל דרך נקבי הנפה, והקמח עם הפסולת נשאר בנפה, וכיון שיצא כגרוגרת קמח טוב – חייב, וכן בבורר אוכל מתוך פסולת, כשבירר כגרוגרת – חייב. ובזורה לא שייך זה, דהרוח אינו מפיל רק המוץ, וכשזורין ברחת - הוי תולדת זורה וחייב. ודע דבלשון הפוסקין, וכן הטור וש״ע בסימן זה כללו הכל בלשון בורר, דפירודי השמות אין נפקא מינה רק לענין התראה, אבל לענין האיסור הכל אחד, וגם בגמרא (ע״ד.) כן הוא ע״ש (שאומר: ״בנפה וכברה לא יברור״ ע״ש. ואיתא בירושלמי דבמוץ וחול ועפר - חייב משום מרקד ע״ש, דבכל דבר יש חיובא דמרקד).

ה אין חילוק בבורר בין שבורר אוכל מתוך פסולת ובין שבורר פסולת מתוך אוכל - דבכולהו חייב חטאת. וכן הוא להדיא בגמרא, דבמקום אחד אומר (קל״ח.): ״מה דרכו של בורר - בורר אוכל ומניח הפסולת״, ובמקום אחר אומר (ע״ד.): ״פסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת״. ולדעת רבותינו בעלי התוספות שם, הענין כן הוא: דלעולם בוררין המועט מתוך המרובה, דכשהפסולת מרובה דרך לברור המאכל, וכשהאוכל מרובה דרך לברור הפסולת ע״ש, ומיהו לדינא הכל אחד, אפילו מן התורה. ולהרמב״ם יש חילוק, דבפסולת מתוך אוכל - לעולם חייב, אפילו בירר ביד כדי לאכול מיד – חייב. ובאוכל מתוך פסולת: לאכול מיד - מותר כמו שיתבאר בס״ד, וכן במרקד אמרינן שם: ״מה דרכו של מרקד, פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה״ ע״ש. מיהו אם הריקוד הוא להיפך, אוכל מלמעלה ופסולת מלמטה - גם כן חייב, דמאי שנא.

ו חיובא דברירה לאו דוקא באוכל ופסולת, דהוא הדין אפילו שני מיני אוכלין מעורבין זה בזה, כגון תאנים וענבים, והוא בירר מין אחד מהשני – חייב, דכשבירר את המין שחפץ בו, נעשה המין השני שאינו חפץ בו כפסולת לגבי המין שחפץ בו (תוספות ע״ד. ד״ה ׳היו׳). וכן כתב הרמב״ם, ובירושלמי יש פלוגתא בזה, ופסק כמאן דמחייב ע״ש. ואומר שם דזהו דוקא בשני מינים, אבל במין אחד לברור הגדולים מן הקטנים או להיפך, או שחורים מן

לבנים וכהני גווני - לא מקרי ברירה. וזה לשון הירושלמי: "בירר אוכלים מתוך אוכלים: חזקיה אמר - חייב... על דעתיה דחזקיה אפילו עיגולים מן גו עיגולין אפילו רמונים מן גו רמונים או כיני, אפילו בני נש מגו בני נש" עכ"ל. והכי פירושו: ששואל אם על דעתו דחזקיה אסור נמי במין אחד לברור זה מזה, ודחי לה: 'או כיני אפילו בני נש וכו', כלומר דאם כן תאמר גם כשיברור בני אדם מן בני אדם תאמר שיש בזה ברירה, בתמיה, והפליג לדחות דבר זה. וראיתי לאחד מן הגדולים שכתב דגם במין אחד שייך ברירה (ט"ז סק"ב), ודברים תמוהים הם. (גם הת"ש השיג עליו, והא"ר נראה שתפס בהירושלמי, שאומר זה בפשיטות דלחזקיה גם זה מקרי ברירה ע"ש. ודבריו תמוהים, דהירושלמי בלשון שאלה קאמר ודחי לה, וכן פירש הפ"מ ע"ש. ומה שהביא הט"ז ממהרי"ל לענין מצה נדוכה, ודאי קמח מפרורים הוה ברירה גם ממין אחד, וכן חלבון מחלמון או להיפך, וכמ"ש המג"א סקט"ז, וכן ברמב"ם וטוש"ע דוקא שני מיני אוכלין ודו"ק)

ז חיובא דבורר לאו דוקא במיני אוכלין, דהא אמרינן בשבת (ע"ד:): "אמר רבא: האי מאן דעביד חביתא - חייב ז' חטאות, האי מאן דעביד תנורא - חייב ח' חטאות, האי מאן דעביד חלתא - חייב י"א חטאות". ופירש רש"י: בחביתא בירר הצרורות הגסות מתוכן - הרי שתים, ובתנורא פירש גם כן כן, ובחלתא כתב: 'כוורת של קנים... בירר יפות הרי זה בורר וכו' ע"ש, הרי שבכל דבר שייך ברירה. והסברא כן הוא, דהא במשכן הוה ברירה בסממנים, וגם הם אינן לאכילה (וכן כתב הט"ז סקי"ב).

ח ולפי זה יש לשאול שאלה גדולה, דאיך מצאנו ידינו ורגלינו בכמה דברים, כגון שמונחים מעורבים כפות ומזלגות וסכינים, ואנו צריכים כעת לסכינים ובוררים הסכינים מביניהם או הכפות או המזלגות. וכן כשתלוים הרבה בגדים על הכותל ונצרך לשנים ושלשה בגדים, ונוטלין מהכותל כל הבגדים ובוררין הבגדים הצריכים והשאר תולין על הכותל בחזרה. וכן אם היו מונחים הרבה ספרים מעורבין זה על גבי זה וצריך כעת לאיזה ספרים, ובוררן ונוטלן. וכן על השלחן אצל העשירים יש כמה מיני קערות קטנות וגדולות, ולכל מאכל בוררין קערות שונות וכיוצא בזה כמה עניינים, ואם יש ברירה בכל דבר לא מצאנו ידינו ורגלינו בהרבה עניינים.

ט ותשובת דבר זה משני פנים: האחד דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה - לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים שחשבנו הם נראים לעין, כמו בבגדים וכלים וספרים כמובן. ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין, כמו תאנים וענבים, דאינו כן, דמתוך קטנותן וריבויין צריכין לברור זה מזה, מה שאין כן בבגדים וכלים וספרים. והשני: שהרי יתבאר דבשעת האכילה יכול ליטול אוכל מתוך הפסולת ולאכול, שאין זה דרך ברירה ודרך האכילה בכך, וממילא דבכל הדברים שאנו צריכין כעת ללבוש הבגדים ולהשתמש בהכלים וללמוד בהספרים - הוי כשעת אכילה ולא שייך בזה ברירה. (ובוודאי לברור ספרים זה מזה כדי להעמידן על מקומן או בגדים זה מזה כדי לתלותן וכן בכלים אין היתר לטעם זה, אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר, ויש לעיין בזה ודו"ק)

י בעת האכילה יכול לברור האוכל מתוך הפסולת ולאכול, דאם לא כן איך ביכולת לאכול בשבת, הלא כל אדם בשעה שנוטל בידיו לאכול בהכרח ליטול האוכל ולהניח הפסולת, ובכמה מיני מאכלים יש פסולת, אלא וודאי דבשעת האכילה לא שייך לומר ברירה. ודווקא בידו, אבל בנפה וכברה - הוי ברירה. וכן דווקא כשנוטל האוכל ומניח הפסולת, אבל אם נוטל הפסולת וזורקו, ואחר כך אוכל האוכל - הוי ברירה וחייב חטאת. וכן הדין בשני מיני אוכלין, כשבשעת אכילה נוטל אותו שחפץ לאכול ומניח את שאינו חפץ לאכול – מותר, אבל אם נוטל אותו שאינו חפץ לאכול ומניחו מן הצד, ואחר כך אוכל אותו שחפץ לאכול - הוי ברירה וחייב.

יא וזה לשון הרמב"ם שם: "הבורר אוכל מתוך פסולת, או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובירר מין ממין אחר: בנפה וכברה – חייב, בקנון או בתמחוי – פטור, ואם בירר בידו לאכול לאלתר – מותר. והבורר פסולת מתוך האוכל, ואפילו בידו אחת - חייב... הבורר אוכל מתוך פסולת בידו כדי להניחו אפילו לבו ביום - נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין - בורר אחד מאחר ומניח לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן, אפילו לבו ביום, כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערבים - חייב" עכ"ל. ולמדנו מדבריו דכל שאינו לאכול מיד - בכל ענין הוי ברירה וחייב, וברצונו לאכול מיד - מותר לברור בידו האוכל מתוך הפסולת ולאכול, אבל בנפה וכברה – חייב, ובקנון ותמחוי, והם מיני כלים כמין צנור רחב מלפניו וקצר מלאחריו, ונותן בהם קטניות עם הפסולת במקום הרחב ומנענעו, והקטניות מתוך שהוא עגול נופל דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בתוכו (רש"י ע"ד.) - ואין בזה חיוב חטאת, דזהו ברירה כלאחר יד, ועיקר ברירה הוא בנפה וכברה (שם). וכשבורר הפסולת - אפילו בידו חייב, וכן בשני מיני אוכלין כמו שנתבאר.

יב ומה נקרא לאלתר כתב רבינו הרמ"א בסעיף א': דמה שבורר לצורך אותה סעודה שיושב בה מיד - מקרי לאלתר, ואפילו אחרים אוכלים עמו שרי. ולכן מותר לברור הירק שקורין שלאט"ן מן העלין המעופשין שבו, כל מה שצריך לאותו סעודה עכ"ל. ולמדנו מדבריו דכל מה שמכינין קודם הסעודה

לכל בני הסעודה - לא שייך בזה ברירה, בברירת האוכל מתוך הפסולת דוקא, ולא להיפך כמ״ש. ולכן יזהרו שלא לברור המעופשין, ואפילו אם ראוים לאכול על ידי הדחק, כיון שאינו רוצה לאכלם עתה - נחשבים פסולת (מג״א סק״ג), שהרי אפילו בשני מיני אוכלים גמורים כן הוא כמ״ש. (וזה שאמר שמותר גם בשביל אחרים, מבואר בגמרא שם: ׳בורר ואוכל לאלתר, בורר ומניח לאלתר׳, וכתבו התוספות: בורר ומניח לצורך אחרים ע״ש)

יג והנה לשון רבינו הב״י בש״ע כלשון הרמב״ם, ומדבריהם נתברר דבין באוכל מתוך פסולת ובין באוכל מתוך אוכל: כשבורר בידו האוכל שרוצה לאכול מיד בהסעודה המזומנת לפניו - מותר לכתחלה, ואם בורר על לאחר זמן - נעשה כבורר לאוצר וחייב. מיהו יש לי דקדוק עצום בדבריהם, ולמה באוכל מתוך פסולת כתבו: ׳הבורר אוכל מתוך פסולת להניחו אפילו לבו ביום - נעשה כבורר לאוצר וחייב׳, ובאוכל מתוך אוכל כתבו: ׳ואם בירר והניח לאחר זמן, אפילו לבו ביום, כגון שבורר שחרית לאכול בין הערבים - חייב׳ עכ״ל, ולמה לא כתבו לשון זה מקודם בבורר אוכל מתוך פסולת.

יד ויראה לעניות דעתי דהנה רבינו הב״י בספרו הגדול עמד על זה, וכתב דמלשון זה משמע דבבורר אוכל מתוך פסולת, אפילו אם בירר לאכול בג׳ וד׳ שעות – חייב, ובאוכל מתוך אוכל - אינו חייב אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערבים. אלא שאינו יודע מנין לו להרמב״ם חילוק זה, ואם לא כיון לזה למה שינה הלשון. ודעתו הוא דרק לאחר שעה חייב, וכן כתב המרדכי ע״ש. ולפי זה תמיהני, דאם כן למה גם הוא בש״ע כתב לשון זה, ולפי זה נראה דלא פסיקא ליה.

טו ולכן נראה לעניות דעתי דוודאי כן הוא, דבאוכל מתוך אוכל אין החיוב רק משחרית לבין הערבים, ולא כן באוכל מתוך פסולת. וזה מוכח מסוגיית הש״ס דעל הברייתא דשני מיני אוכלים מוקי לה עולא דהכי קאמר: בורר ואוכל לבו ביום, בורר ומניח לבו ביום, ולמחר לא יברור ואם בירר חייב חטאת. ומקשה עלה ר״ח: וכי מותר לאפות לבו ביום, וכי מותר לבשל לבו ביום, עד שאחר כך מוקי לה אביי: בורר ואוכל לאלתר, בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור ואם בירר חייב. ויש להבין מאי דעתיה דעולא, אטו לא ידע שאסור לעשות מלאכה לבו ביום. אמנם הענין כן הוא, דודאי בבורר אוכל מתוך פסולת, שזהו עצם מלאכת הברירה, גם עולא הוה סבר דכשבורר על לאחר שעה – חייב. אלא דבכאן בבורר אוכלין מאוכלין, דשניהם אוכלין גמורין הן אלא דאנן קרינן פסולת לאותם שאינו חפץ לאכול, והיה סבור דדוקא כשאין רצונו כלל לאכול בשבת אלא למחר, נחשב זה כאוכל וזה כפסולת. אבל כשבורר לאכול בו ביום - לאו כלום הוא, דשמא יתיישב אחר כך לאכול גם השני. מיהו ר״ח לא סבירא ליה סברא זו, ופירש אביי דגם לבו ביום חייב. מיהו פלוגתא רחוקה לא משוינן, וגם הסברא כן הוא, דבעינן על כל פנים מסעודה לסעודה, והיינו משחרית לבין הערבים, ושייך על זה לומר ׳אוכל׳, דהא יאכלנה בסעודה של שחרית, ועל זה ׳פסולת׳, שהרי לא יאכלנה. אבל עד לאחר שעה או שתים או שלש לא שייך לקרות להשני ׳פסולת׳, דשמא עד סעודה השניה יתיישב לאכול גם השניה (ולשון ׳לאלתר׳ שבגמרא לאו דוקא תיכף, כדמצינו בגיטין כ״ז ע״ש).

טז ודע, דלהרמב״ם כל פסולת מתוך אוכל – חייב, ולא כן דעת הטור, דסבירא ליה דאם האוכל מרובה - בורר הפסולת. ולא עוד אלא דבאוכל מרובה בורר הפסולת, ובפסולת מרובה אסור אפילו לטלטלו, שהאוכל בטל בהפסולת. ואימתי בורר האוכל ומניח הפסולת: כשבעצם האוכל מרובה, אלא דבטורח הברירה יש יותר טירחא בברירת הפסולת, כגון שהוא דק, בכהני גווני נוטל האוכל ומניח הפסולת ע״ש, וזהו דרך התוספות שם. אבל הפוסקים לא הסכימו לזה, וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳: הבורר פסולת מתוך אוכל, אפילו בידו אחד – חייב. ואפילו האוכל מרובה ויש יותר טורח בברירת האוכל - אפילו הכי לא יברור הפסולת, אפילו כדי לאכול לאלתר״ עכ״ל, וזהו להוציא מדברי הטור. וגם זה שכתב הטור דבפסולת מרובה - אסור לטלטלו, דבטל ברוב, השמיטו גם כן. וטעמם ברור, דאיך שייך ביטול אוכל בפסולת, הא בעל כורחו אינו בטיל, דעומד לאכילה, ומה גם אם הפסולת ראוי למאכל בהמה, הרי מותר בטלטול.

יז כתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: דשני מיני דגים מקרי שני מיני אוכלים, ואסור לברור אחד מחבירו אלא בידו כדי לאכלן מיד, אף על פי שהחתיכות גדולות שכל אחת ניכרת בפני עצמה. אבל כל שהוא מין אחד, אף על פי שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות - לא מקרי ברירה. ואפילו היו שני מינים ובורר משניהם ביחד הגדולות מתוך הקטנות או להיפך – שרי, הואיל ואינו בורר מין אחד מתוך חבירו עכ״ל, ומקורו מתרומת הדשן (סימן נ״ז). וביאר שם אף על גב דלכאורה שם ברירה לא שייך רק בכשנתערבו, שאינם ניכרים, וכן מבואר מלשון המרדכי, ואם כן כיון דהדגים חתיכות גדולות וכל אחד ניכר בפני עצמו, לא שייך ברירה, מכל מקום אין להקל בלא ראיה ברורה ע״ש, ולפיכך סתם רבינו הרמ״א. ומכל מקום נראה לעניות דעתי דדוקא כשהחתיכות מרובות, אבל בד׳ וה׳ חתיכות שנוטל מהם אחד או שנים - לא מקרי ברירה, והרי זהו מעשים בכל יום שמביאים על הקערה בשר בהמה ותרנגולת דודאי הם שני מינים, ונוטלת הבעלת הבית התרנגולת מהקערה להצניע לשבת שחרית. וכן בדגים שלוקחים שני מינים כמו העכ״ט וסלאייע״ן, ונוטלת מהקערה חתיכה או ב׳ או ג׳ חתיכות להצניע לשבת שחרית ובלא כונה נוטלת ממין אחד, האם חלילה יש בזה חשש ברירה, אלא ודאי כדאמרן. ודע, דזהו פשוט דאפילו במין אחד, אם קצת קשים לאכילה מפני איזה סיבה - הוויין כפסולת (מג״א סק״ה). ותפוחים חמוצים ומתוקים

כששניהם ראוים לאכילה, נראה לי דלא מקרי שני מינין. אבל תפוחים ובערנע״ס - הוויין שני מינים. וכן כשמונח על הקערה הרבה חתיכות לחם של דגן ושל חטים - הוויין שני מינים, אבל דגן ודגן, אף על פי שאחד מנופה יותר שקורין סיטניצ״א - הוויין מין אחד. (ובאמת אם אנו באים לדון דין ברירה בכל שני מאכלים אף שמועטים הם לא שבקת חיי, וחלילה לומר כן. וכן נראה לענ״ד דעתי דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה בעלמא לא שייך ברירה)

יח כתבו הפוסקים דהבורר תורמסים מתוך פסולת שלהם – חייב, כלומר אף על גב דאוכל מתוך פסולת מותר כשרוצה לאכול לאלתר, אבל בתורמסין הוי כבורר פסולת מתוך אוכל. והטעם מפני שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותו עמהם, והוה כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב. ולא נתברר לנו דין זה כי אין אנו יודעים מה הוא תורמס. והענין כפי מה שנראה מהגמרא: התורמס הוא בעצם מר והפסולת ממתיקו, ולכן יחשב ברירת התורמס כפסולת מתוך אוכל וחייב, ובמקומות שיש מין זה צריכים לעשות כן, והיינו לבוררם מערב שבת.

יט ראיתי מי שמקשה קושיא כללית על חיובא דבורר פסולת מתוך אוכל שחייב, והא הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין צריך להפסולת כלל ואין כונתו אלא לדחות הפסולת מעליו, והוי כמוציא את המת לקוברו (מ״ב בשם ישועות יעקב). ותמיהני על דמיון זה, דבמת אין צריך להמלאכה כלל, ובבורר הא צריך להאוכל ואינו יכול לאכול אלא בהפריד הפסולת ממנו, אם כן צריך לגופה. ושמא תאמר הלא טוב היה לו אם לא נתערב הפסולת כלל, אם כן נאמר כן על כמה מלאכות. ועוד דכבר למדונו רבותינו בעלי התוספות (ל״א: ד״ה ׳וסותר׳) דבכל המלאכות אנו חייבין כמו שהיה במשכן אף שאין צריך לגופה, כמו בסותר על מנת לבנות אף על פי שאינו טוב יותר הבנין על ידי הסתירה הקודמת, וכן בקורע על מנת לתפור ובמכבה על מנת להבעיר, צריך שיהא טוב יותר ההבערה על ידי הכיבוי, והיינו לעשות פחמין, ואם לא כן הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומכל מקום בסותר וקורע אין צריך לזה, לפי שבמשכן היה כן, ומעתה גם בורר כיון שהיה במשכן כן – חייב, וכבר כתבנו זה בסימן שי״ג.

כ איתא בירושלמי דכלל גדול: ההן דשחק תומא, כלומר מי ששוחק את השום, כד מיפרך ברישא משום דש, כד מברר בקליפייתא משום בורר וכו׳. ונראה לענ״ד דהכי פירושו: שלוקח הרבה שומים ושוחקן ביחד, ועל ידי זה נופלים הראשים מהם, ורק הקליפות של כל השומים מתערבים עם השומים ובורר מהם הקליפות מהאוכל, ולכן חייב על הראשים משום דש, והיינו מפרק שהיא תולדה דדש. וכשבורר מהשומים כל הקליפות - חייב משום בורר. אבל מי שקולף כל שום לבדו וחותך הראש וקולף הקליפה, כמו שעושים בבצלים - אין בזה לא דישה ולא ברירה, כמו שאנו עושים מעשים בכל שבת שקולפים בצלים ושומים אחד אחד, כמו שאוכלים אגוזים ושקדים, שבכל אגוז זורקים הקליפה, וזהו דרך אכילתן.

כא ורבינו הב״י הביא ירושלמי זה בסוף סימן שכ״א בספרו הגדול וזה לשונו: ״וכתבו סמ״ג וסמ״ק והתרומה דאפילו הכי אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר, דההיא דירושלמי בקולף להניח וכו׳. ורבינו ירוחם כתב שמה שאסר בירושלמי להסיר קליפתו דוקא כדי לשחקו, אבל אם מסיר הקליפה כדי לאכלו כך – מותר, וכן הדין בבצלים קטנים. ורבינו פרץ כתב דווקא מעט מעט, אבל לקלוף קיבוץ גדול יחד - נראה כבורר ואסור״ עכ״ל רבינו ירוחם ע״ש. ועל פי זה כתב שם רבינו הרמ״א: ״אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר – שרי, ועיין לעיל סימן שי״ט עכ״ל.

כב ולכאורה משמע מדבריהם דלקלוף שומים ובצלים הרבה - הוי בורר ואסור אם אינו אוכל לאלתר. ולבד שאינו מובן מה שייך ברירה בזה, הוא כנגד גמרא מפורשת בביצה (י״ג:) במקלף שעורים, דרב ורבי חייא מקלפי להו דביתהו כסי כסי ע״ש, ומה לי קילוף שעורים או קילוף בצלים ושומים. ועוד דזה שייך למפרק, כמו שפירש רש״י שם, ולא לבורר. ולכן נראה לי דהכי פירושו: ואין כונתם כשקולפם ומניח הקליפות בפני עצמם, אלא קולפם והקליפות מעורבות בהם, כמו שפרשנו בהירושלמי, ובזה שפיר שייך בורר. ולזה קאמרי דלאכול מיד – מותר, והיינו או לברר האוכל ולאכול, או אפילו ליטול הפסולת מותר לדעת התוספות והטור שכתבנו בסעיף ט״ז כשהאוכל מרובה ע״ש. ורבינו ירוחם מתיר אף שלא לאלתר, דהירושלמי מיירא בקולף כדי לשחקו, ובה קשה הברירה. אבל כדי לאכלו כך - לא מתערב, ואין בזה ברירה. והרב רבינו פרץ אוסר בקיבוץ גדול, וזהו הכל כשמעורבין יחד, וגם כוונת רבינו הרמ״א כן כשמעורבין יחד, אף על פי שלא כתב מפורש כן, ואם לא כן לא שייך בזה ברירה. (והארכתי בזה לפי שדרך בנות ישראל שמטמינים הרגלים על יום השבת שחרית, ויש שמניחים זה על סעודה שלישית, וקולפים לשם כמה בצלים ושומים, ובעל מ״ב הרעיש על זה, ולכן יצאנו ללמד זכות דכדין עבדי ודו״ק)

כג בזמן הקדמון היו אוכלין מלילות כדכתיב: ״וקטפת מלילות בידך״, והיינו שהיו נוטלין שבלים של תבואה ומפרקין האוכל מתוך השבלים ואוכלין, כדרך שאנו מפרקין הקטניות משרביטין שלהם, ומפרק הוי תולדה דדש. ולזה אמרו חכמים בשבת (קכ״ח.) במיני תבלין בכהני גווני, שמולל בראשי אצבעותיו על ידי שינוי, ולא בכף ידו כדרך שהוא עושה בחול, ומוללו בראשי האצבעות והאוכל נופל ממנו. ולא גזרו שמא ימלול כדרכו בכל פיסת

ידו, לפי שאף אם ימלול אינו חייב חטאת, דעיקר מפרק הוא כשנוטל האוכל ומפרקו בידו ממש. אבל כשמולל והאוכל נופל, איסורו מדרבנן אף כשעושה בכל היד. ולכן כשלא התירו רק למלול בראשי אצבעותיו - לית לן בה, וזהו דעת הרי״ף והרמב״ם בפרק כ״א. ויש מרבותינו שאסרו לגמרי למלול בשבת תבואה וקטניות, כדמשמע בביצה (י״ג:) דרק ביום טוב התירו למלול ולא בשבת, וזה שהתירו בשבת שם לא התירו רק לרכך האוכל.

כד והעיקר כדעת הרי״ף והרמב״ם, וכן פסק הטור, וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ו׳: ״אין מוללין מלילות, אלא מוללן בשינוי מעט בראשי אצבעותיו. ואף על פי שמפרק האוכל מתוך השבלים, הואיל ואינו מפרק רק כלאחר יד כדי לאכול (מיד) – שרי. ויש מחמירין, ולכן אסור לפרוק האגוזים לוזים או אגוזים גדולים מתוך קליפתן הירוקה, וטוב להחמיר מאחר דיכול לאכלן כך בלא פירוק״ עכ״ל, כלומר לשברן ולאכלן בלא פירוק. אבל כששוברן - מותר לקלוף הקליפה הדקה שעל האוכל, דבזה לא שייך מפרק, דמפרק אינו אלא בקליפה העליונה. וכן בכל מיני קטניות הקליפה הדקה שעל עצם הפירי - מותר לקולפה לכל הדיעות (הגר״ז), ורק יזהר שלא יקלוף רק מה שצריך לאותה אכילה שרוצה עתה לאכלם, ולא להצניעם על לאחר שעה (שם).

כה והנה כפי מה שנתבאר אסור לכל הדיעות לפרק בידים האוכל מתוך השב(ו)לים, ולפי זה יש לצווח על מה שנהגו כמה לאכול הקטניות כמו ארבע״ס ובאבע״ס כשהן בשרביטיהן, ופורקין אותן ממש מהשרביטין ואוכלין, והרי זהו מפרק גמור. והם אינם מוללין אלא משברין ומוציאין האוכל, וכפי הנראה לא לבד שאסור, אלא חיוב חטאת יש בזה, שהרי זהו מפרק. והנה על קטניות שקורין ארבע״ס יש שתירצו דכיון דגם השרביטין ראוים לאכילה אין זה מפרק, אבל מה נעשה בבאבע״ס דאלו אין ראוים לאכילה, וגם בארבע״ס לא כל השרביטין ראוין לאכילה. ולכן מחויבין להודיע להההמון שאין שום היתר בדבר, וחייב העושה כן אם לא נתקם מערב שבת ממקום חיבורן בהשרביטין, ובשבת יוציא אחד אחד לאכלן מיד, וכבר צווחו על זה גאוני עולם ואין שום היתר בזה. (עיין מג״א סק״ח וט״ז סק״ד והגר״ז בסעיף ט׳, ועיין א״ר סקי״ב שהביא סברא בשם מהרבי שמעון רבו של מהרי״ל דמפרק אינו אלא בתבואה, שהאוכל רק מונח בהשבלים ולא דבוק. אבל הקטניות הם מחוברים להשרביט כהפירי להאילן, ובזה הוי תלישה ולא פירוק. ונמצא דהשרביט הוא כמו ענף שנפשח מהאילן, דמותר לתלוש ממנו הפירות, כמ״ש בסימן של״ו, כן נראה לענ״ד ביאור הדברים. ואולי שלזה כיון הט״ז שם שציין לעיין בסימן של״ו סעיף ח׳, ששם נתבאר דין זה ע״ש. וכל תלמידי חכמים וירא אלקים אין אוכלין משרביטין בשבת, וגם מריש סימן תק״י מבואר לאיסור ע״ש)

כו היו לו ח(י)טים שנמללו מערב שבת אך עדיין הם מעורבים בהמוץ שלהם - לא ינפה אותן בקנון או תמחוי, וכל שכן בנפה וכברה, שיש בזה ברירה וחייב חטאת. וגם לא ינפח אותם בשתי ידיו, דהיינו שיערה מיד ליד עד שיסור המוץ, דזהו עובדא דחול. אלא מנפח בידו אחת ובכל כחו, והיינו שיטלם ביד ויגביה היד וישפילה עד שתעבור המוץ, כדי לעשות על ידי שינוי. ולנפח בפיו - נראה דודאי מותר.

כז אוכל המעורב עם פסולת שאסור לברור - אסור גם כן ליתנם לתוך המים כדי שישאר הפסולת למטה, כגון שהפסולת הוא עפר, או שיצוף למעלה, כגון שהוא תבן, דזהו גם כן בורר ואסור. וכן הכרשינים, והוא מן ירק המצוי בארץ ישראל ובבבל שיש בהם פסולת - אין שורין אותם במים כדי להציף הפסולת למעלה, וגם לא שפין אותם ביד כדי להסיר הפסולת, מפני שזהו כבורר. אבל נותן אותם בכברה, ולא יכבור. ואף על פי שממילא הפסולת נופל דרך נקבי הכברה, ונמצא מתברר, כיון שהוא לא עשה מעשה בזה אלא נתנם בכברה כדרך שנותנים על איזה מקום ורק ממילא נופל הפסולת - לית לן בה, ולנו אינו ידוע מה זה.

כח משמרת שמסננים בה שמרים, אפילו תלויה מערב שבת על הכלי שבשם זב השמרים, דבכהני גווני ביום טוב מותר, מכל מקום בשבת - אסור ליתן בה שמרים לסננו, וחייב חטאת, והיא תולדת בורר או מרקד (גמרא קל״ח.). אבל אם נתן בה השמרים מבעוד יום, וטבע השמרים שלא לצאת תיכף, יכול בשבת ליתן עליהם מים כדי שישארו צלולים. וכך שנינו במשנה (קל״ט:): נותנין מים על גבי שמרים בשביל שיצולו, ומסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית, כלומר כדי שהשמרים יצתללו ויזובו בטוב.

כט והא דמסננין את היין הכי פירושו: דמים ויין וכל מיני משקין הראוין לשתיית רוב בני אדם, אף על גב דהמפונקין לא ישתום אם לא כשיסננום עוד פעם, כגון שיש שם מעט קמחים או איזה קסמין דקין - לא מקרי זה בורר, כיון דראוין לשתייה בלא הסינון. ואם הם עכורים לגמרי - ודאי אסור, אבל לא יקרא בורר בשביל איזה יחידים שאין רצונם לשתות בלא סינון. אמנם באופן הסינון יש חילוקים: דמים ויין לבן - אסור לסננם בסודרים מטעם אחר, והיינו משום איסור מלבן, דשריית הבגד זהו כיבוסו כמ״ש בסימן ש״ב, ובהם לא הותר לסנן רק במשמרת המיוחד לכך אפילו הוא של בגד, דכיון דעשויה לכך אינו חושש לסחטה וגם אינו חושש לליבונה כלל, ולכן אין ליבונה חשוב כלום לאסור אפילו אם נאמר שרייתו זהו כיבוסו. ובסודר עיקר האיסור שמא יסחוט כיון דקפיד עלה והוי כיבוס, וממילא בה אמרינן שרייתו זהו כיבוסו ולא במשמרת. ולפי זה יין אדום ושכר ושארי משקין שאין

מלבנין ואין חוששין בהם לסחיטה, כמו שיתבאר בסימן ש״ך, שהרי מטנפין את הסודר והוי כדרך לכלוך, שנתבאר בסימן ש״ב שמותר לסננן בסודר, אך כשמסננין בסודר הזהירו חז״ל שלא יכפוף הסודר בתוכו כמו גומא משום שינוי, כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. וכל מקום שמותר לסנן בסודר - מותר לסנן גם בכפיפה מצרית, וזהו סל שעושים מגומא וממיני ערבה, ובלבד שלא יגביה הכפיפה משולי כלי התחתון משום שינוי, ולא שלא יגביה כלל, אלא שלא יגביה טפח, ופחות מטפח – מותר. וכלי העשוי כנפה שמסננין בו - דינו כמשמרת, הואיל שהיא מיוחדת לכך (מג״א סקי״ג). והטור כתב הטעם של הגבהה טפח מפני אהל, דכל שגבוה טפח הוה אהל ע״ש, ולפי זה גם בסודר יש לחשוש משום אהל. ולכן יש מי שאומר שאינו מותר בסודר אלא אם כן אינה מכסה כל פי הכלי, דבזה לא הוה אהל. אבל כשמכסה כל הכלי - אסור מטעם אהל (ט״ז סקי״א), ועיין מ״ש בסימן ש״ך סעיף ל׳.

ל ודע דהרמב״ם ז״ל אוסר במשמרת לגמרי, דבפרק ח׳ דין י״ד כתב: ״המשמר יין או שמן או מים וכן שאר המשקין במשמרת שלהן – חייב, והוא שישמר כגרוגרות. אבל מסננין יין שאין בו שמרים או מים צלולין בסודרין ובכפיפה מצרית כדי שיהא צלול ביותר וכו׳ עכ״ל. ובפרק כ״א דין י״ז כתב: ״אף על פי שמותר לסנן יין צלול ומים צלולים בסודרין או בכפיפה מצרית - לא יעשה גומא בסודר, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבא לשמר במשמרת. וכן אסור לתלות את המשמרת כדרך שהוא עושה בחול, ויבא לשמר״ עכ״ל, הרי שאוסר לגמרי במשמרת. וכן כתב הטור והש״ע סעיף י׳, דלהרמב״ם אסור משמרת ואפילו ביין ומים צלולים ע״ש. וטעמו נראה מדתנן: ״ונותנין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית״ משמע דוקא בהם ולא במשמרת, דבמשמרת יש לגזור שיתן גם אינם צלולים כדרכו בחול.

לא אבל דברי הרמב״ם הם כנגד גמרא מפורשת (קל״ט:): ״אמר זעירי: נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת, ואינו חושש״. ועוד תניא שם: דבין הגיתות, שאז כל היינות עכורות ושותין אותן בשמריהן, מערב אדם חבית של יין יינה ושמריה ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש ע״ש, ואיך פסק נגד הש״ס. ויותר תימה דדין זה כתב שם בפרק ח׳ וזה לשונו: ״וכן יין מגתו, כל זמן שהוא תוסס, טורף חבית בשמריה ונותן לתוך הסודרין, שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה יפה, וכל היין כגוף אחד הוא, וכן החרדל וכל כיוצא בו״ עכ״ל, ושינה לשון הש״ס ממשמרת לסודרין. ויש מי שכתב דהרמב״ם היה מפרש הני משמרת שהם סודרין (לח״מ). ובודאי שפירש כן, אבל תימה הוא מנא ליה לפרש כן. ונראה שהוכרח לזה מדתנן מקודם: ״אין תולין את המשמרת ביום טוב ואין נותנין לתלויה בשבת, נותנין מים על השמרים בשביל שיצולו ומסננין את היין בסודרין וכו׳״, ומדשביק משמרת דאיירי בה והוה ליה לומר: ׳ומסננין בה את היין ובסודרין׳, שמע מינה דבמשמרת כלל כלל לא, ולזה הוכרח לפרש משמרת שבגמרא לסודרין.

לב לפי מה שנתבאר כל משקה אשר ישתה כמו שהוא - רשאי לסננו, ולכן כל המיני ראסי״ל מקישואים המכובשים כמו ראסי״ל של אוגערקע״ס קורי״ט בוריקע״ס - יכולים לסננם, שהרי יכולים לשתותם גם בלא סינון. וכן משקה שיש בו קש או קיסמין או זבובים - יכול לנפח הפסולת לצד אחד ולשתות, כיון דבלא זה משתתי (באה״ט בשם הלק״ט סק״י). וכן משקה של שקדים כתושים מערב שבת - מותר לסננם, כיון שיכול לשתותן בלי סינון (מג״א סקי״ב). וכן בחומץ כשהוא עב קצת - מותר לסננו, אלא אם כן הוא עב הרבה דאי אפשר לשתותו בלא סינון, דאז אסור לסננו (ט״ז סק״י). וכל משקה עכורה שאי אפשר לשתותה - אסור לסננה, וכל שאפשר לשתותה - מותר לסננה (מג״א סקי״ב).

לג לא מקרי בורר אלא כשבורר ואחר כך שותה, אבל אם בשעת שתייה מעכב שלא יכנס הפסולת לתוך פיו - לא מקרי בורר. ולפיכך כתב רבינו הב״י בסעיף ט״ז: ״מים שיש בהם תולעים - מותר לשתותן על ידי מפה בשבת, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה. אבל אם בשעת שתייה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו - אין זה מעין מלאכה ומותר״ עכ״ל. ולא שייך בזה מלבן במים מועטים בבגד שאין עליו לכלוך, כמ״ש בסימן ש״ב, ולכן למי שאוסר בשם - אסור (מג״א סקי״ז). וזהו במים, אבל בשאר משקים - לא שייך מלבן, כמו שנתבאר. ויראה לי דגם במים, הסומך על דיעה ראשונה שבשם לא הפסיד, כיון שרבינו הב״י סתם להיתר. ועוד נראה לי דבזה גם לדיעה אחרונה שבשם מותר, דזה מקרי דרך לכלוך, דידוע דהשותה בכהני גווני מתדבק לכלוך על צד השני מהמפה. וכשנופלים זבובים לכוס - אין להוציא הזבובים לבדם אפילו בשעת שתייה, אלא יטלם עם מעט משקה (ט״ז סקי״ג), וכן המנהג. וכן כל מיני פסולת שזורק בעת האכילה והשתייה - יזרקם עם מעט אוכלין ומעט משקין.

לד כלי שמערין בו יין מהחבית - לא יתן בפיו קשין וקסמין בחזקה, שאין לך מסננת גדולה מזו, כן כתב רבינו הב״י בסעיף י״ג. והקשו עליו דבגמרא (קל״ט:) אמרו: ״לא ניהדק אינש ציניתא בפומא דכוזני דחביתא, משום דמיחזי כמשמרת״. ופירש הר״ן דלאו משמרת ממש היא, שהרי עוברין בה שמרים, אלא כיון דאיכא קיסמין וטנופות דלא עברי בהו, דמי למשמרת עכ״ל, ואיך כתב שאין לך מסננת גדולה מזו וצ״ע (מג״א סקי״ד). אמנם גם

רש״י פירש שם לפי שאין לך מסננת גדולה מזו ע״ש (וצ״ע על המג״א שלא הרגיש בזה). ובאמת לא קשה כלל, דמשמרת הוא כלי העשוי לשמר, וזהו שאומר הש״ס דמיחזי ככלי העשוי לשמר, והוא אינה כלי העשויה לשמר. אבל לעצם הדין דאיסור סינון - אין לך מסננת גדולה מזו.

לה מותר לערות בנחת מכלי לחבירו, ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילין לירד נצוצות קטנות הנשופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים. וכן כששותים טֶה או קאוו״א נשאר הפסולת למטה, ולא ישפוך עד הפסולת ממש, שאם לא יעשה כן הני נצוצות והני פסולת מוכחי שהוא בורר, וכשאין הפסולת ניכר לאו בורר הוא. אמנם טי״י או קאוו״א בשעת שתייה לית לן בה, דכשם דקיימא לן בורר אוכל מתוך הפסולת ואוכל, דדרך אכילה בכך, הכי נמי דרך שתייה בכך. אמנם כשאינו שותה בעצמו ושופך מכלי לכלי - צריך ליזהר בכך, וכן במשקה שכר ושאר משקה: בשעת שתייה - אין צריך ליזהר בכך, ורק כשמערה שלא בשעת שתייה - צריך ליזהר.

לו שומן הצף על התבשיל ורוצה ליטול השומן ולאכול התבשיל - אסור לערותו כולו, מפני שהן שני מינים ויש בהם ברירה, ונקרא התבשיל שרוצה לאכלו מיד אוכל, והשומן שרוצה להניח נקרא פסולת, ויש בזה ברירה. ולכן יזהר לבלי ליטול כל השומן, אלא להניח מקצת עם התבשיל. אבל חלב שהועמד בכלי, ומלמעלה הוא שמן ונקרא סמעטענ״א, ולמטה הוא זויע״ר מיל״ך - נראה שמין אחד הוא ולא שייך בזה ברירה. אמנם אם נחשוב זה לשני מינים ואינו לאכול שניהם לאלתר, יזהר להניח מעט סמעטענ״א עם הזויע״ר מיל״ך. ופשוט הוא שאין לקלוט אפילו מקצת סמעטענ״א אלא כשצריכים לאכול בשבת, דאם אין צריך לשבת - אסור לטרוח בשבת בשביל חול, ואם אולי יש הפסד בזה יעשו על ידי אינו יהודי (הגר״ז).

לז ומותר להגביה החבית על איזה דבר כדי שיקלח ממנה היין היטב, ואף על גב שעל ידי זה יורד היין גם מתוך השמרים - אינו חשוב כבורר כל זמן שאין הנצוצות מתחילות לירד מן השמרים, כמו שנתבאר. וכן מותר ליתן מים על גבי שמרים שבחבית שיקלוטו טעם היין, ואין בזה משום בורר. ובלבד שישתה מהם בו ביום (הגר״ז), דאסור לטרוח בשבת על מה שאין צריך לזה בשבת.

לח החרדל שקורין זענעפ״ט יש בו מעט פסולת ואינו פסולת גמור, שגם הם ראוים לאכילה. והיה להם מסננת שסיננו בו את החרדל, ולכן אף על גב דמן התורה אין בזה ברירה, מכל מקום מדרבנן – אסור, מפני שנראה כבורר אוכל מתוך הפסולת, כיון שמשליך את הפסולת לחוץ. והיה אצלם דרך לתקן החרדל בביצה, שהחלמון יורד למטה והחלבון נשאר למעלה עם הפסולת. וזהו התירו חכמים כשהחרדל נתון במסננת מערב שבת - מותר ליתן בה בשבת ביצה לתקן מראה החרדל. ולא נחשב כבורר מה שהחלבון נשאר עם הפסולת, אפילו אם נחשוב חלבון וחלמון לשני מינים, כיון שאינו בא אלא לתקן המראה, וכל שכן שבאמת מין אחד הוא, וכבר נתבאר דבמין אחד לא שייך ברירה, אלא דמכל מקום אם היה הסינון בשביל אכילת הביצה עצמה - היה יכול להתחשב מדרבנן החלבון לפסולת, מפני שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא חי. ולכן ודאי לשבור ביצה ולהפריד החלבון ולאכול החלמון - ודאי אסור מדרבנן, דמיחזי כבורר ממש, אבל בחרדל או בשאר דבר מאכל שאין צריך להחלמון רק בשביל המראה - לא חיישינן לברירה בכהני גווני. ומכל מקום בידים ממש - אסור להפריד החלבון מן החלמון אלא דבנותנו לתוך איזה דבר, וממילא נפרד החלבון מהחלמון, בזה התירו כשאין צריך להחלמון אלא בשביל המראה. (כן נראה לעניות דעתי בדין זה מדברי הרמב״ם והאחרונים, עיין מג״א סקט״ז, ומ״ש הט״ז בסקי״ב דגם במין אוכל אחד שייך ברירה, כבר נדחו דבריו, וגם מדברי הגר״ז נראה כמ״ש ע״ש ודו״ק)

לט כתב הרמב״ם בפרק ז׳ דין ו׳: ״וכן הלוקח חלב ונתן בו קיבה כדי לחבצו - הרי זה חייב משום תולדת בורר, שהרי הפריש הקום מן החלב. ואם גבנו ועשהו גבינה - חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד - הרי זה דומה לבנין״ עכ״ל, וכן כתב בפרק ח׳ דהמחבץ הוי תולדת בורר, וזה מפורש בגמרא (צ״ה.). וכתב הרמב״ם בפרק כ״א סוף דין י״ז וזה לשונו: ״וכן המחבץ - תולדת בורר הוא, לפיכך אף על פי שנותנים שומשמין ואגוזים לדבש - לא יחביצם בידו״ עכ״ל. ובתוספתא מבואר שהחיוב משום גיבול, ורש״י פירש מחבץ, שעושה כמין כלי גמי ונותן הקפוי בתוכו, ומי החלב שהן נסיובי נוטפין עכ״ל. ודברי הרמב״ם הם בגבינות שקורין האלענדע״ר, ודברי רש״י הם בגבינות פשוטות שלנו, ובשניהם החיוב משום בורר, וכבר בארנו זה בסעיף ג׳.

מ אסור ליתן שמרים במשקה כדי להעמידו, אף על פי שראוי לשתותו בשבת, מפני שעל ידי כן יורדין גם שמרי המשקה עצמו לשולי הכלי, והוה ליה כמחבץ, והרי זה תולדת בורר (מג״א סקי״ד). ואינו ידוע לנו מה זה, גם הך דשומשמין ואגוזים לדבש גם כן לא ידענו מה זה.

מא ראיתי מי שכתב בלשון זה: ״כתב הרמב״ם בפרק כ״א: אסור לתלות המשמרת כדרך שהוא עושה בחול שמא יבא לשמר עכ״ל, משמע אפילו לתלות בה דבר אחר אסור לתלותה, ופשט הגמרא והפוסקים משמע דאין איסור בזה״ (מג״א סוף סקי״ט). ואיני יודע שום משמעות, ואדרבא דלהדיא

אמרו בריש תולין שאסור מדרבנן לתלותה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, וממילא דהתלייה עצמה הוה עובדא דחול אף על פי שכונתו לדבר אחר.

מב כתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה: ״הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר את הרוק - חייב משום זורה״ עכ״ל, והוא מירושלמי דכלל גדול שאומר שם: ״רקק והפריחתו הרוח - חייב משום זורה״ ע״ש. אבל היא מילתא דתמיה, הרי לא ניחא ליה כלל בזרייה זו, ופסיק רישא דלא ניחא ליה פטור, כמ״ש בסימן רמ״ב. ועוד מה ענין זרייה לזה, בזרייה יש בירור אוכל מפסולת ובכאן כולו פסולת. ויותר נראה שטעות הדפוס הוא, וצריך לומר: ׳משום זורק׳, כלומר כשהרוח הפריחו ד׳ אמות.

סימן שכ

א הדש והצובע והמלבן המה אבות מלאכות, ודישה היתה במשכן שהרי היו זורעים הסממנים, וממילא שהיו דשין אותן (תוספות ע״ג: ד״ה ׳מפרק׳ ע״ש). וצובע שהרי היו צובעין את התכלת, ובירושלמי דכלל גדול אומר מה צביעה היתה במשכן: שהיו משרבטין בבהמה בעורות אלים מאדמים, כלומר שהיו מכין את הבהמה בשרביט כדי שיתאדם העור ע״ש. והוא דבר תימה, דשביק צביעת תכלת ונקט צביעה קטנה כזו. ונראה דטובא קמ״ל, דמשום דאומר שם: ״המאדים אודם בשפה – חייב״, כלומר השפה שהיא אדומה והוסיף בה אדמומית – חייב, והיינו משום צובע. ומנלן לומר כן, והלא אינה דומה לצביעת תכלת, דהוה צביעה גמורה. ולכן קאמר שהיו משרבטין בבהמה, דאפילו צביעה קטנה כי האי - הוה צביעה. ומלבן, שמלבן צמר או פשתן או כל דבר הצריך ליבון, והיה במשכן בהיריעות דשש משזר ובבגדי כהונה. ושיעורן: הדש - שיעורו כגרוגרות בבשיעור אוכלין, דאין דישה אלא בגידולי קרקע (ע״ה.), וכן כתב הרמב״ם בפרק ח׳ דין ז׳.

ב ושיעור הצובע והמלבן: כתב הרמב״ם בפרק ט׳ דין י׳: ״המלבן את הצמר או את הפשתן או את השָׁני וכיוצא בהן ממה שדרכן להתלבן – חייב. וכמה שיעורו: כדי לטוות ממנו חוט אחד ארכו כמלא רוחב הסיט כפול, שהוא אורך ד׳ טפחים״ עכ״ל. ובדין י״ג כתב: ״הצובע חוט שארכו ד׳ טפחים או דבר שאפשר לטוות ממנו חוט כזה - חייב״ עכ״ל. כלומר דלאו דוקא שכבר נעשו חוטים, אלא אפילו צמר ופשתים שעדיין לא נטוו, אם צבע מהם שיעור שביכולת לטוות מהם חוט כזה – חייב. ולכן לא כתב זה במלבן, דליבון אינו אלא לאחר הטווייה, כדתנן בריש פרק ראשית הגז: ׳מלובן כדי לעשות ממנו בגד קטן׳.

ג ותולדותיהם: תולדת דש כתב הרמב״ם בפרק ח׳ דמפרק הוא תולדת דש, משום דדישה היא מפריש התבואה מהשיבלים, ולכן כל מפרק שמפריש דבר מדבר - הוי תולדה דדש. ותניא (ע״ג.): ״הדש והמנפץ והמנפט - כולן מלאכה אחת הן״. ופירש רש״י: מנפץ - פשתן בגבעולין, והמנפט - צמר גפן שמפרק גרעינים ממנו. והערוך פירש בשם הגאון: מנפץ - שמפריד האוכל מן עפרוריתו, ומנפס - שמולל שבלים ע״ש. וכתב הרמב״ם דחולב את הבהמה חייב משום מפרק, וצריך לומר דבהמה מקרי גידולי קרקע (עיין תוספות ע״ג. ד״ה ׳מפרק׳ ודו״ק). וכתב דחובל חייב משום מפרק, וזה בארנו לעיל סימן שט״ז ע״ש. וכן סחיטת פירות כתב דחייב משום מפרק, ובזה יש דינים ופרטים הרבה ויתבארו בסימן זה.

ד ובירושלמי דכלל גדול איתא: ״ההן דכתית אורז שערין חלוקה - חייב משום דש״, כלומר האי מאן דכותש אורז או שעורין או חילקא כדי להסיר קליפתן - חייב משום דש. ״הדא איתתא כד מפרכיא בראשי דחיטתא - חייבת משום דש״, והיינו שבמישמוש היד פורכת הראשים של החטים, ובזה הוסרה קליפתן.״ההן כיתניא בקופנא״, שמכה על הפשתן שתצא מן הקליפה - חייב משום דש. ״ההן דשחק תומא כד מפרך ברישא - חייב משום דש״, והיינו ששוחק שומים ומסיר ראשיהן, וזה בארנו בסימן הקודם. ״ההן סיקורה... כד מכתת במרגזייה - משום דש״, כלומר שהוא הרך שסביב הקליפה באילנות, וכותשו שיתפרד מהקליפה - חייב משום דש.

ה תולדות הצובע כתב הרמב״ם פרק ט׳ דין י״ד: ״העושה עין הצבע - הרי זה תולדת צובע וחייב. כיצד: כגון שנתן קנקנתום לתוך מי עפצים, שנעשה הכל שחור, או שנתן איסטיס לתוך מי כרכום, שנעשה הכל ירוק, וכן כל כיוצא בזה״ עכ״ל. והראב״ד חולק בזה, וסבירא ליה דעשיית הצבע לא מקרי צובע עד שיצבע בו איזה דבר, דאם לא כן בישול סממנין ליחייב גם משום צובע. והמגיד משנה אומר דבאמת להרמב״ם כן הוא, וחייב בבישול סממנים שתים: משום מבשל ומשום צובע. וכן המסייד כותל ועושיהו לבן - נראה דהוי תולדת צובע, ולעיל סימן ש״ג נתבאר דאשה הכוחלת בשרק על פניה - הוי צובע, וכן כשטחה בצק על פניה כדי שתאדים, ושם נתבאר בפרטיות ע״ש.

ו וכתב הרמב״ם שם: דאין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים. אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו – פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת - פטור עכ״ל.

ז קיימא לן דאין צביעה באוכלין, ולכן מותר ליתן כרכום בתבשיל ואין לחוש לו משום צובע, ואפילו כונתו למראה. ודוקא כשהכונה לאכול לעצמו, אבל סוחר הצובע מיני מאכלים או מיני משקים להראותם בפני הבריות יופי מראיתם, אפשר דיש לחוש משום צובע (פרמ״ג בסוף סימן זה). ולכן יזהרו שלא לעשות כן בשבת, אם כונתם להראותם לבריות. ויש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגד או במפה, משום צובע, ויש מתירין כיון שהוא דרך לכלוך (מג״א סקכ״ד בשם רדב״ז). ונכון ליזהר בזה ואין להקל (שם), דודאי בכיבוס לא שייך כשהוא דרך לכלוך, אבל בצביעה אולי גם דרך לכלוך הוי צביעה. אמנם בזה שצובע ידיו או נמשח על פניו - ודאי דאין חשש בזה, כיון שאין מדרכם לצבוע - אין זה צביעה. ולא דמי לאשה בסימן ש״ג, דאשה דרכה לצבוע (שם). וכל שכן שאין חשש במה שצובע פתו במשקה של הפירות, שהרי אין צביעה באוכלין. ומי שמכתו מוציאה דם, יזהר לבלי להניח עליה מטלית להדיעה האוסרת צביעה גם דרך לכלוך. ולקנח מן הבגד איזה צבע שנפל עליו, יש מי שאוסר (שם), דבזה מתקן הבגד. ויש מתירין (א״ר) וכן נראה, דזה לא חשיב תקון.

ח תולדת מלבן כתב הרמב״ם שם: דהמכבס בגדים - הרי זה תולדת מלבן וחייב. והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו - הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה היא מצרכי כיבוס, כמו שההגסה מצרכי הבישול. ואין סחיטה בשיער, והוא הדין לעור שאין חייבין על סחיטתו עכ״ל, ועוד יתבאר בזה בס״ד. ובירושלמי אומר על המלבן: ״ההן דמגפר על מני״, כלומר שמעשן גפרית על הבגדים, ״הדא איתתא דשרקא אפה דשרקא מעלזא״, כלומר האשה השורקת פניה בשרק או שורקת בשרק את המטוה שלה כדי ללבנו, ״ההן חייטא היהיב חוטא גו פומא״, והיינו החייט שנותן את החוט לתוך פיו כדי לאמצו שיכנס לתוך המחט, כדרך שהחייטים עושים והמיינטון העושים חגורות - חייבים משום מלבן. ובהמיינות נראה גם כן, שמלבנו ברוק שבפיו. ודע דבכל אלו צריך משך כסיט כפול כמו שנתבאר, שהוא אורך ד׳ טפחים.

ט כתב הרמב״ם בפרק ח׳: הסוחט את הפירות להוציא מימיהן - חייב משום מפרק, ואינו חייב עד שיהא במשקין שסחט כגרוגרות. ואין חייבין מן התורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד, ומותר לסחוט אשכול של ענבים לתוך האוכל, שמשקה הבא לאוכל - אוכל הוא, ונמצא כמפרק אוכל מאוכל. אבל אם סחט לכלי שאין בו מאכל - הרי זה דורך וחייב. והחולב לתוך האוכל או היונק בפיו – פטור, ואינו חייב עד שיחלוב לתוך הכלי״ עכ״ל. וחולב שהחלב ילך לאיבוד - גם כן מפרק הוא.

י ובפרק כ״א דין י״ב כתב: ״מפרק חייב משום דש, והסוחט זיתים וענבים - חייב משום מפרק, לפיכך אסור לסחוט תותים ורמונים, הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים, שמא יבא לסחוט זיתים וענבים. אבל שאר פירות, כגון פרישין ותפוחין ועוזרדין - מותר לסוחטן בשבת, מפני שאינן בני סחיטה״ עכ״ל. ונמצא להרמב״ם בסחיטת פירות ג׳ מחלוקות: בזיתים וענבים - חייב חטאת, מפני שהם עומדים רובם לסחיטה לעשות מהן שמן ויין, וזהו שאמרו חז״ל (קמ״ה.): ״דבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים״, דפירות המיוחדים למשקין אינן אלא זיתים וענבים, כמו ששנינו בפרק י״א דתרומות: ״כל הפירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה ובמעשר שני, אלא זיתים וענבים בלבד. אין סופגין משום ערלה... ואין מביאים ביכורים משקה אלא היוצא מזיתים וענבים, ואין מטמא משום משקה... ואין מקריבין על גבי המזבח אלא היוצא מן הזיתים והענבים״ ע״ש. אמנם תותים ורמונים כיון שדרכן של בני אדם לסוחטן - אסורין בסחיטה מדרבנן, גזירה משום זיתים וענבים, ושאר כל הפירות - מותר לכתחלה לסוחטן, לפי שאין דרך לסוחטן כלל.

יא ודע שעל מה שהתירו בשארי פירות לסחוט לכתחלה, כן פסקו גם הטור והש״ע סעיף א׳. ואף על גב דבהגהת סמ״ק כתוב דגם שארי פירות אסור לסוחטן לכתחלה לשם המשקין, ואינו מותר רק אם כונתו למיתוק הפירי, ואם יצא משקה מותר, אבל לכתחלה בסוחט בשביל המשקה – אסור, לא חשו לדיעה יחידאה במקום כל הני רבוותא. ויש מהגדולים שכתבו שגם דעת רש״י ותוספות כן הוא, שכתבו (קמ״ד:): ׳סוחטין למתק הפירי וכו׳ ע״ש, ולפיכך כתבו שיש להחמיר בזה (ב״ח וט״ז סק״א). ותמיהני, דאפילו לו יהיה כן שיש מחלוקת בזה, הא אינו אלא באיסור דרבנן והולכין להקל, ובאמת כבר ביאר רבינו הב״י בספרו הגדול דלא לפי המסקנא פירשו כן ע״ש. (דהם פירשו אליבא דרב נחמן, אבל לתירוצא דרב פפא שם אין צריך לזה. ומה שהקשה הב״ח מ״ש מכבשים ושלקות דאסור למימיהן, תמיהני דאם כן תקשה על הרי״ף והרמב״ם. אמנם הרמב״ם דקדק בלשונו ׳שאינן בני סחיטה׳, אבל כבשים ושלקות בני סחיטה, אלא שאין בהם דין סחיטה. ובאמת אם דרך אותו פירי לסחוט - אסור כמו בתותים ורמונים כמו שיתבאר, וכבשים ושלקות דרכן לסחוט. ומ״ש הט״ז בכונת הרי״ף, אין צריך דחייה, כמבואר מדברי הרמב״ם. ומה שהקשה דלרב פפא תשאר קושית הגמרא, אטו דבי

מנשה רובא דעלמא, תמיהני אטו בלא ר״ח אי אפשר לתרץ דמנהג חשוב אין צריך רובא דעלמא, כמ״ש התוספות בהמצניע צ״ב: באנשי הוצל ע״ש, ודבר זה מוכח בכ״מ כמ״ש התוספות בעירובין כ״ח. ע״ש, וראיה מתותים ודו״ק)

יב אמנם אם יש איזה מקום שדרכן לסחוט איזה פירי לשתות מימיו - באמת אסור לסחוט בשם, כמ״ש רבינו הרמ״א בסעיף א׳ וזה לשונו: ״ובמקום שנהגו לסחוט איזה פירות לשתות מימיו מחמת צמא או תענוג - דינו כתותים ורמונים״ עכ״ל, ומשמע מלשונו דרק באותו מקום אסור. אבל רבינו הב״י בספרו הגדול כתב: דאם נודע לנו שבשום מקום סוחטין פירי אחת - אסור לסחטן, כדאשכחן ברמונים שאסורין לסחטן משום דבי מנשיא שהיו רבים עכ״ל. כלומר דבגמרא אמרו דלכן תותים ורמונים אסורים בסחיטה, מפני שהיו מקומות שבשם סחטום, ולכן אסור בכל המקומות ע״ש. ונראה לי דשניהם אמת על פי דברי רבותינו בעלי התוספות בהמצניע (צ״ב:), דבמנהג חשוב גורר מקום אחד את כל העולם, ולא כן במנהג שאינו חשוב. והיינו שאסרו תותים ורמונים משום שיש שסוחטין אותן, ומה שאין כל העולם סוחטין אותן, מפני שאין להם הרבה מפירות אלו, אבל כשבכל המקומות יש הרבה מפירי זו ועם כל זה אין סוחטין - אינו מנהג חשוב, ואינו אסור אלא במקומו. ולכן רבינו הרמ״א מיירי בפירות שמצויים בכל מקום, כמו תפוחים וכיוצא בהם, דאז אין האיסור אלא במקום שנהגו לסוחטן. ורבינו הב״י מיירי כעין תותים ורמונים, דבאותו מקום יש הרבה, לפיכך סוחטין אותן, וא(י)לו היו בכל המקומות הרבה, היו גם כן סוחטין אותן, ולכן אסורים בכל מקום. (כן נראה לעניות דעתי ברור, והמג״א סק״א האריך בזה ונוטה לכאן ולכאן. ומ״ש דאפילו במקום... בטלה דעתן בשיש לכל העולם ואין סוחטין ע״ש, ויסודו על דברי התוספות שם, אמנם באמת לא דמי זה למנהג גרוע, והרי ר״ח סבר אפילו ביחיד כיון דאחשבינהו הוי משקה, וכל שכן במקום דכולי עלמא מודי בזה, דאצלם הוי כמשקה. ומ״ש דבערנע״ס שעושים מהם באשכנז משקה משום שיש להם ריבוי, ולכן בכל מקום אסור לסוחטן, ודאי כן הוא, אך בימינו לא ידענו מזה)

יג וכתב רבינו הרמ״א: דכל זה דוקא לסחוט אסור, אבל מותר למצוץ בפיו מן הענבים המשקה שבהן, וכל שכן בשאר דברים. ויש אוסרין למצוץ בפה מן ענבים וכיוצא בהן עכ״ל. ביאור הדברים: דודאי סחיטה מן התורה אינה אלא ביד, ולא בפיו שהוא דרך אכילה, אלא דמכל מקום יש לאסור מדרבנן, כמו שאסרו לינק מהבהמה בפיו לקמן בסימן שכ״ח, ורק במקום צערא לא גזרו כמ״ש שם, ומה בין זה לזה, וזהו טעם היש אוסרין. ודיעה ראשונה סוברת שאינה דמיון, דבשם היניקה ניכרת גם בפיו, שדרך היניקה גם בפה, כלומר שניכר היניקה גם בפה, כמו שהתנוק יונק משדי אמו, ולכן אסרו באדם בריא. מה שאין כן מציצת ענבים, אין הסחיטה ניכר כלל בפיו, ואין דרך סחיטה בכך, ולכן מותר למצוץ בפיו (וזה כונת המג״א סק״ב ודו״ק). וכל שכן בשארי דברים, כגון הנותן בשר במרק או פת ביין ומוצץ המרק או היין בפיו, שאין זה בגדר סחיטה, דאפילו סחיטה גמורה שלהם מותר מן התורה, שאין המשקה מגופן, ואפילו היש אוסרין לא אסרו בהם, ורק בענבים אסרו ולא במרק ויין וכן לא בשארי פירות. ויש שמחמיר יותר במרק ויין מבענבים, מפני שהיה על זה שם משקה מקודם (ב״ח בשם רש״ל), ודעת רבינו הרמ״א הוא להיפך, וכן נראה עיקר וכן הסכימו הגדולים (מג״א סק״ד וא״ר סק״ג). וגם בענבים הסומך על דיעה ראשונה לא הפסיד, מיהו מי שירצה להחמיר - יחמיר בענבים, ולא במרק ויין ולא בשארי פירות.

יד זיתים וענבים שזבו מהן משקין בעצמם בשבת - אסור לשתות מהם עד מוצאי שבת, גזירה שמא יתכוין ויסחוט מהם בשבת, ואפילו הענבים והזיתים עומדים לאכילה. ותותים ורמונים שיצא מהן משקין בשבת: אם עומדים לאכילה – מותר, ואם עומדים למשקין - אסור שמא יסחוט. ואף על גב דסחיטתן מדרבנן, מכל מקום גזרו בעומדים למשקין מפני שקרוב שיסחטו אותם. ובשארי פירות - פשיטא שמותר אפילו לדעת המחמירים לסוחטן ממש, ואפילו בעומדין למשקין, דכולי האי לא שייך למיגזר.

טו וזהו בזיתים וענבים שלימים, אבל זיתים וענבים שנתרסקו מערב שבת - משקין היוצאין מהן מותרין. ובזה לא גזרינן שמא יסחוט, דאפילו אם יסחוט ליכא איסור תורה, כיון שנתרסקו מבעוד יום, וכבר נתבאר זה בסימן רנ״ב ע״ש. ולא עוד אלא אפילו לא נתרסקו מערב שבת, אלא שמונחים בגיגית שיש שם יין וענבים שלימים, אף על פי שהענבים מתבקעים בתוכה בשבת ומתערבים המשקה היוצא מהם עם היין - מותרים לשתותם בשבת, מפני שכל היין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית, שהם הרבה יותר מהיין היוצא מהענבים. ואף על גב דזהו דבר שיש לו מתירין למוצאי שבת, וקיימא לן דדבר שיש לו מתירין לא בטיל, זהו כשהיה ניכר האיסור מתחלה בפני עצמו, אמרינן דאיסור זה לא נתבטל. אבל כשלא היה ניכר האיסור מעולם - לא שייך לומר עליו דבר שיש לו מתירים שלא יתבטל, וביורה דעה סוף סימן ק״ב בארנו עוד בזה ע״ש. ומכל מקום ליתן לכתחלה ענבים לתוך היין שיתבקעו - אסור בשבת. ויש מי שמתיר גם בנתינה מתחלה בשבת, ומדמה זה לנתינת שלג בכוס. ואינו דמיון כלל (ט״ז סק״ג), דבשם דרך שתייתם בכך, כמו שאנו נותנים צוקער לתוך המים החמין, מה שאין כן בענבים. ואפילו אם נתנו הענבים בשבת שלא לכונת ביקוע ונתבקעו - גם כן אסור עד מוצאי שבת. (שם, ולפלא על המג״א סק״ה שכתב בשם הב״ח שמותר לתת שיתבקעו ע״ש, ואינו כן בב״ח אלא כמ״ש הט״ז בשמו ע״ש ודו״ק)

טז מותר לסחוט אשכול ענבים תוך קדירה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל, דהוה ליה משקה הבא לאכול, וכאוכל דמי. אבל אם אין בה תבשיל – אסור, וכבר הבאנו זה בסעיף ט׳ מדברי הרמב״ם. ואף שיש מרבותינו שאמרו שאין ההלכה כן, דלא התירו זה רק ביום טוב ולא בשבת, מכל מקום רוב הפוסקים התירו גם בשבת, וכן פסקו בש״ע סעיף ד׳. מיהו רבינו תם אסר בענבים שהם עדיין בוסר לעשות כן, דבענבים שנגמרו הוה כאוכל באוכל, אבל הבוסר שאינו ראוי לאכילה - הוה כבורר אוכל מתוך פסולת. ויש מתירין גם בבוסר, ויש מי שאומר דגם לר״ת שאוסר בבוסר, כיון דהאיסור הוא משום ברירת אוכל מפסולת - מותר בשעת אכילה, כמ״ש בסימן הקודם (ט״ז סק״ד). ויש מי שאוסר, דהא זה לא הותר רק בידו, בורר אוכל ואוכל, ולא בנותנו לתוך כלי ואחר כך לשתותו, דזהו בורר ממש, כמו שלא הותרה בשם בקנון ותמחוי (מג״א סק״ז).

יז כבר נתבאר דשארי פירות לבד תותים ורמונים מותר לסחטן, ולכן כתב רבינו הב״י בסעיף ו׳ דמותר לסחוט לימונע״ש. ונראה דאפילו להמחמירים גם בשארי פירות לסוחטן למשקה, כמ״ש בסעיף י״א, מכל מקום בלימענע״ס אין חשש, שהרי אין דרך לעולם לסוחטן לצורך משקה שלהם לשתותם בעצמם, אלא או לצורך טיבול מאכל, או לתוך המים ושארי משקין, אבל לא לשתותן לבדן, ולכן לאו בני סחיטה נינהו כלל. ואף המחמירין בשארי פירות לא החמירו אלא כשעושין מהם עצמם משקין, דומיא דענבים ותותים ורמונים. ואף על גב שיש מי שמחמיר במשקה הבא לאוכל, ולתוך המשקין לכולי עלמא אסור, מכל מקום הנסחט מלימונע״ס אין שם משקה על זה, והוה כאוכל הבא למשקה, וקל וחומר שמותר למצוץ הלימונ״ע בפיו ולזרוק אותו אחר שמצצו. וכן נראה דהוא הדין באפאלצי״ן, דהוא כמו לימונ״ע.

יח ודע דלכאורה בזה שהתרנו בשארי פירות הסחיטה יש לשאול, דנהי דסחיטה לא שייך בהו, ליתסרי משום נולד כמו ביצה שנולדה. והתשובה בזה דבאמת כבר בארנו בסימן ש״ח סעיף ו׳ דהרמב״ם והטור והש״ע פסקו גם בנולד כרבי שמעון בשבת, דלית ליה נולד אם לא בנולד גמור, כמ״ש שם. והרי גם בביצה לית להו איסור נולד, כמבואר מדבריהם לקמן ריש סימן שכ״ב שאסרו ביצה שנולדה בשבת משום גזירה דיום טוב אחר השבת, ומשום הכנה ולא משום נולד ע״ש, ודבר זה ביאר הטור לקמן סימן תצ״ה. ואמנם יש לעיין, דהטור כתב שם דר״ת פסק בנולד כרבי יהודה ואסור נולד בשבת, ובסעיף ט״ז כתבנו דר״ת אוסר בבוסר, ומבואר דבפירא שנתבשלה - מתיר לסוחטה לתוך האוכל, והא נולד הוא. אך באמת לתוך האוכל לאו נולד הוא, דזהו כמאכל במאכל, והרי גם ביום טוב מותר לעשות כן, וביום טוב לכולי עלמא קיימא לן דנולד אסור. (אך מאי דקיימא לן בריש חביות דאומר רבי יהודה: ׳אם לאוכלין היוצא מהן מותר׳, והא רבי יהודה אוסר בנולד. ואין לומר דזה לא מקרי נולד, והרי גם גרעיני תמרים מקרי נולד, כדאמרינן בפרק ב׳ כ״ט. ע״ש, וכל שכן משקה היוצא מן הפירות. ומצאתי שהתוספות בעירובין מ״ו. ד״ה ׳כל׳ כתבו דמשקין בפירא לא חשיבא נולד, כיון דמעיקרא נמי הוי אוכל, אוכלא דאפרת הוא ע״ש. וגריעא גרעיני תמרים מהם, דהגרעינים אין ראוים לאכילה כלל, ולכן הוי נולד)

יט לסחוט כבושים, היינו מיני ירקות הכבושים במים או בחומץ, וכן לסחוט מיני שלקות, כבשר השלוק במים או ירק מבושל לסוחטו: אם אינו צריך להמים היוצאים מהם אלא לגוף הכבוש או השלוק לתקנו לאכילה - מותר לגמרי, דכיון דאין צריך להיוצא מהן, אין על זה שם מפרק כלל. ולא דמי לזיתים וענבים, ואפילו לתותים ורמונים, מפני שאין המשקה מגופן, ומותר לסוחטן אפילו לקערה שאין בה אוכל. אבל אם צריך למימיהן - אסור לסוחטן, וגריעי משארי פירות שמותר לסוחטן אפילו למימיהן מפני שאין שם משקה עליהן כלל, מה שאין כן הכבשים והשלקות היה עליהן שם משקה מקודם, ולכן אין מותרין לסחוט אלא לתוך קדירה שיש בה אוכל, דמשקה הבא לאוכל הוה כמפריד אוכל מאוכל, ואפילו בזיתים וענבים מותר כמו שנתבאר, אבל אם אין בה אוכל – אסור. ורבינו חננאל סובר דכל שהוא צריך למימיהן - חייב חטאת אפילו סחט לקדירה שיש בה אוכל, וסובר דגם בזיתים וענבים כן הוא, והסוחט אשכול לקדירה, אפילו יש בה מאכל - חייב חטאת, דלא סבירא ליה ההיתר מה שלתוך המאכל, דאין זה רק ביום טוב ולא בשבת, כמ״ש בסעיף ט״ז. ורוב הפוסקים חולקים עליו, כמ״ש שם. (ר״ח בעצמו אוסר אפילו ביום טוב, שדוחה הך מימרא דחולב לתוך הקדירה כמ״ש התוספות קמ״ה. ד״ה ׳ור״י׳ וכמ״ש הט״ז סק״ו, אמנם ר״ת סבירא ליה דביום טוב מותר. ובזה יש לתרץ קושית הט״ז שם על הש״ע, שבסימן תק״ה הכריעו כהמתירים, משום דבשם הוי דעת ר״ח יחידאה, אבל בשבת נראה דגם ר״ת הסכים עמו. אך אין ראיה לזה, ואדרבא באשכול לא אסר רק בוסר ודו״ק)

כ כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״הסוחט דג לצירו - דינו כסוחט כבשים ושלקות למימיהן״ עכ״ל. כלומר דג שנתבשל או נשרה במים או בשארי משקין וסוחטו - דינו כסוחט כבשים ושלקות, וכן דג הנשרה במלח עד שנעשה ציר - הדין כן. ואף על גב דבאוכלו כמו שהוא הוי כולו אוכל, מכל מקום כיון דהמשקה בא לו מעלמא, אם סוחטו למימיו – אסור, אלא אם כן לקדירה שיש בה מאכל. ולגופן מותר, כמו בכבשים ושלקות.

כא השלג והברד והכפור - אין מרסקין אותם בידים, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיהן, דהוה ליה נולד. אבל נותן הוא לתוך כוס של מים או יין והוא נימוח מאליו, ואינו חושש. ויש מרבותינו שמתירים לרסק בידים לתוך הכוס, דאינהו סבירא ליה דהאיסור הוא שמא יסחוט פירות

העומדין למשקין, וכיון שנתערב במים לא גזרו, וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפרק כ״א דין י״ג ע״ש, וסבירא ליה דליכא בזה איסור נולד. אבל רש״י ותוספות והרא״ש וספר התרומה כתבו הטעם משום נולד, ולפי זה לרסק בידים - אסור אפילו לתוך הכוס, דבשעת הריסוק הוי נולד (עיין מג״א סקי״ג).

כב ויש לתמוה על רבינו הב״י בסעיף ט׳ שכתב: ״השלג והברד אין מרסקין אותם... אבל נותן הוא לתוך כוס... וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו - מותרים״ עכ״ל. והנה מדכתב ׳אבל נותן לתוך כוס׳ ולא כתב דאפילו לרסק בידים לתוך הכוס מותר, שמע מינה דסבירא ליה כשיטת רש״י, דהטעם משום נולד. ואם כן איך התיר בהניחם בחמה ונפשרו, דלטעם נולד ודאי אסור, כמ״ש בסימן שי״ח לענין שומן שנקרש כשחזר ונימוח ע״ש, למאן דסבירא ליה נולד (וכן כתב המג״א סקי״ד דלטעם נולד אסור). ואולי מ״ש ׳נותן לתוך הכוס׳ כונתו גם על ידי ריסוק, ונקיט לשון הגמרא דסוף פרק במה טומנין, אבל לשון הרמב״ם הוא: ׳מרזקין לתוך הכוס׳ ע״ש, ובכונה כתב כן כמ״ש.

כג ודע שיש לשאול להאוסרים משום נולד, וכן לעיל בסימן שי״ח סעיף ל״ב לענין השומן כשנימוח למאן דאוסר משום נולד כמ״ש שם, הא בארנו בסעיף י״ח דרוב הפוסקים לא סבירא ליה איסור נולד בשבת רק רבינו תם, וזה כתב הטור מפורש לקמן סימן תצ״ה. והתשובה היא או שנאמר דאלו האוסרים סבירא ליה גם כן כר״ת, שבשבת נולד אסור, אבל קשה לומר כן, שהרי גם הרא״ש סבירא ליה בהך דאין מרזקין מטעם נולד, ובריש ביצה משמע דנוטה דלא כר״ת. וגם מדברי הטור שם משמע דרש״י סבירא ליה להיתר בנולד ע״ש, ורש״י בסוף פרק במה טומנין גבי אין מרסקין השלג פירש משום נולד. אלא ודאי צריך לומר דכבר כתבנו דבנולד גמור הכל מודים, שכן כתבו התוספות בעירובין (מ״ו.) דבנולד גמור גם רבי שמעון מודה, וסתם נולד שבגמרא ריש ביצה היא בביצה, ובזה פליגי רבי יהודה ורבי שמעון. ולכן סבירא ליה לדיעות אלו דריסוק השלג והברד וכן זיבת השומן מקרי נולד גמור, וצ״ע.

כד ודע, דלפי מה שנתבאר, אלו השותים חמין בשבת ונותנים הצוקער לתוך הכוס, וזהו מותר כמו ליתן שלג וברד לתוך הכוס, מיהו לפי זה אסור לרסק את הצוקער בכף קטן בתוך הכוס, והעולם אין נזהרין בזה. והנה לדעת הפוסקים בסעיף כ״א המתירים לרסק לתוך הכוס - אין בזה איסור, אבל להאוסרים - נראה דאסור. ואפשר דגם להאוסרים לא אסרו רק כשמרסק מבחוץ ונותן לתוך הכוס, אבל בתוך הכוס עצמו מותר, שהרי מעולם אינו ניכר בפני עצמו, ובפרט דצוקער הוא מבושל בתחלה, ולכן אין לאסור בזה, ועיין בסימן שכ״א סעיף י״ג.

כה בחורף כשנקרשו המים - מותר לשבר הקרח וליטול המים מתחתיו, ואין זה כריסוק שלג, דהא המים שתחת הקרש לא נקרשו. ואי משום שבירת הקרח, הא גדולה מזו אמרו: שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות. והנה רבינו הב״י בסעיף י״א כתב: ״צריך ליזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול יזהר שלא ידחקם בין ידיו שלא יהא מרסק״ עכ״ל, וכלשון הזה כתבו התוספות שם וזה לשונם: ״ומים שמתקרשים ויש ברד מעורב בהם - אין לרחוץ, שאי אפשר שלא ירסק הברד״ עכ״ל. ואני מסתפק בלשון רבותינו, דמשמע להדיא שלא הקפידו רק על ריסוק שלג וברד, ולא על ריסוק הקרח. ואולי מפני שהקרח היה מקודם מים, אין בזה לא משום נולד ולא משום גזירת סחיטת פירות. ויש להתיישב בזה, דלכאורה יש בזה נולד כבשומן שקרש בסימן שי״ח סעיף ל״ב, והמתירים בשם היינו טעמא משום שאינו מרסק בידים ע״ש, אבל בידים שפיר הוי נולד. אלא דלשון הש״ס והפוסקים לא משמע כן, וצ״ע לדינא.

כו יש ליזהר שלא ישפשף ידיו במלח, דנימוח ונעשה מים. ובמלח שלנו נראה שאינו נעשה מים על ידי שפשוף, ויש לעיין בזה, דאם נעשה מים – אסור, ובמלח של ים יש להסתפק כהספק שנסתפקנו בסעיף הקודם בקרח. ודורס האדם שלג ברגליו ואינו חושש, ואף על פי שלא ימלט דדרך דריכתו נימס מעט שלג, מכל מקום כיון דזהו דרך הלוכו - לא שייך לאסור בזה, ואם כן נהיה סגורים בבתינו כל ימי החורף, ולא גזרו בזה. וכן להשתין בשלג, אף על גב דנמס על ידי המי רגלים, מכל מקום כיון שזהו צרכי בני אדם וכמעט שבימות החורף הוא מהנמנעות ליזהר בזה - לכן לא גזרו על זה. והר״ם מרוטנבורג התיר להטיל מי רגלים בשלג, ומכל מקום הרא״ש היה נזהר בזה, כיון דודאי נימוח ואיהו קעביד מעשה. ואנחנו אין נזהרים בזה, כי במדינתינו בחורף מלא שלג בכל מקום ומקום (המג״א סקט״ו אסר לשבור הקרח בנהר ובאר, ודבריו תמוהים כמ״ש הת״ש).

כז ודע דאיסור סחיטה נתחלק לשני אבות: האחד מה שנתבאר סחיטת פירות, והיא תולדת מפרק, והאב שלה הוא דש, והשני סחיטת בגדים ממים ושארי משקין, והיא תולדת מלבן. וזהו שכתב הרמב״ם בפרק ח׳: ״הסוחט את הפירות - חייב משום מפרק״, וכבר נתבארו כל הדינים. ובפרק ט׳ דין י״א כתב: ״המכבס בגדים - הרי זה תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא את המים שבו - הרי זה מכבס וחייב וכו׳״ עכ״ל. ובפרק כ״ב דין ט״ו כתב: ״המכבס - חייב משום מלבן, והסוחט כסות - חייב משום מכבס. לפיכך אסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהן בפי החביות וכיוצא בה כדי לסתמה, שמא יבא לידי סחיטה. ואין מקנחין בספוג אלא אם כן יש לו בית אחיזה, שלא יסחוט. ואין מכסין חבית של מים וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה, גזירה שמא יסחוט״ עכ״ל, ועוד יתבאר בזה.

כח ורבותינו בעלי התוספות חילקו גם סחיטת הבגד לשנים: דכשסוחטו ממים - הוי משום מלבן, אבל כשסוחטו מיין ושמן ושארי משקין שאין מכבסין בגדים בהם, ואדרבא מטנפין אותו, שנשאר הריח בהבגד - לא שייך בזה מלבן. והאיסור הוא משום מפרק, דמפרק המשקה מן הבגד, כמו סחיטת זיתים וענבים. ולכן החששא דשמא יסחוט לא שייך רק במים שיסחטנו כדי ללבנו, אבל ביין ושמן לא חיישינן שמא יסחוט. וגם ביין ושמן כשנסחט הולך לאיבוד לא שייך בזה מפרק, ואף על גב דהוה פסיק רישא, הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה ושרי (תוספות כתובות ו׳. ד״ה ׳האי׳ ושבת קי״א. ד״ה ׳האי׳).

כט וכתב המגיד משנה בפרק ט׳ דין י״א שהרשב״א הסכים לדבריהם, והרמב״ן חולק עליהם. וזה לשון הרמב״ן: ״כך ראוי לומר בכל סוחט פירות תולדת מפרק בצריך למשקין, ושיעורן כגרוגרת, ואין דישה אלא בגידולי קרקע, כלומר בפירות וכיוצא בהן. והסוחט בגד - תולדת צובע כדרך מלבן, והוא נמי בכל שמכבס, בין במים בין ביין, כדאמרינן: לאכלה ולא למשרה ולא לכבוסה (סוכה מ׳. לענין פירות שביעית). והוא שמתכבס הבגד בכך מעט, ושיעורו כמלא רוחב הסיט כפול בחוטין, ובאריג ג׳ על ג׳, כשיעורן להוצאה, וכענין הזה כתב הרמב״ם וכו׳״ עכ״ל. וזה שכתב ׳תולדת צובע׳ לאו דווקא, אלא מפני שהמלבן הוא כמין צובע, אבל אינו אלא תולדת מלבן (לח״מ).

ל ותמיהני על רבינו הב״י דבסימן שי״ט סעיף י׳ כתב דמים אסור לסננם בסודרין משום ליבון, אבל יין ושאר משקין מותר, דבהם לא שייך ליבון, ובארנו שם סעיף כ״ט ע״ש, וזהו כדעת התוספות וסי[י]עתם. ובסימן זה סעיף ט״ו כתב: ״אסור לפרוס סודר על פי החבית וליתן על גביו הכלי שדולים בו, שמא יבא לידי סחיטה. אבל בגד העשוי לפרוס עליו – מותר, שאינו חושש עליו לסחטו״ עכ״ל. והיה לו לבאר דזה אינו אלא במים, דביין לא חיישינן שיבא לסוחטו לדעת התוספות כמ״ש, וסתם חבית הוא של יין. ולפלא שהרמב״ם הזכיר דווקא של מים כמ״ש לשונו בסוף סעיף כ״ז, וטעמו משום דבמקור הדין בגמרא (מ״ח.) היתה המעשה במים ע״ש. וצריך לומר דרבינו הב״י לא חש לה, אבל כוונתו רק על מים.

לא ובסעיף ט״ז כתב: ״אסור להדק מוכין בפי פך שיש בו משקין, משום סחיטה״ עכ״ל. והנה לדעת הרמב״ם והרמב״ן אתי שפיר, כיון שזהו משום מלבן. אבל לדעת התוספות אינו אלא כשצריך להנסחט, דבהולך לאיבוד מותר ביין ושמן וכל המשקין לבד ממים כמ״ש. ובסעיף י״ז כתב: ״ספוג אין מקנחין בו, אלא אם כן יש בו בית אחיזה, גזירה שמא יסחוט״ עכ״ל, והוא מלשון הרמב״ם שהבאנו בסעיף כ״ז. ולהרמב״ם אתי שפיר, אבל להתוספות אינו אלא במים או ביין ושמן וכשצריך להנסחט, וכמ״ש. אבל גם להרמב״ם קשה, שהרי כתב בעצמו דבדבר המיוחד לכך - לא חיישינן שמא יסחוט. וצריך לומר דספוג בהכרח שיסחוט, אך אם יש לו בית אחיזה אינו בהכרח שיסחוט. והראב״ד שם כתב דכשיש לו בית אחיזה, אף על פי שנסחט - הוי כמריק מצלוחית ע״ש, כלומר שאינה דרך סחיטה (עיין מג״א סקי״ט).

לב כתב רבינו הב״י בסעיף י״ח: ״חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר להסירה אף על פי שאי אפשר לו שלא יסחוט, והוא שלא יהיה תחתיו כלי, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, ומותר. וחלקו עליו, ואמרו אף על גב דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא – אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת – מותר, מידי דהוה אספוג שיש לו בית אחיזה. ולפי שאין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב״ עכ״ל.

לג ביאור הדברים: דאיתא בגמרא (קי״א:): ״האי מסוכרייתא דנזייתא - אסור להדוקה וכו׳ משום דהוי פסיק רישא״, כלומר שכורכין בגד סביב הברזא, ולכן כשדוחקין אותה בהנקב של החבית, בהכרח שתבא לידי סחיטה. והנה לדעת הרמב״ן והרמב״ם האיסור פשוט, כיון דהוה משום מלבן, אבל להתוספות וסי[י]עתם דביין הוא משום מפרק, אם היין הולך לאיבוד - לא שייך מפרק. ולכן באמת כתב הערוך בערך סבר וזה לשונו: ״האי נקב למעלה הוא, ולכן אסרו חכמים להדוקיה... משום סחיטה, דניחא ליה שיזוב היין בתוך הכד. אבל בנקב מן הצד לא אסרו... כיון שילך לאיבוד לא ניחא ליה״ עכ״ל. ור״י בעל התוספות בכתובות (ו׳.) חולק עליו, דאף על גב דלא ניחא ליה ואין כאן איסור דאורייתא - מכל מקום מדרבנן אסור ע״ש, וגם הטור הביא מחלוקת זו ע״ש.

לד והעולם נוהגים היתר אפילו בברזא במקום שאין היין הולך לאיבוד, וסבירא ליה דסברת הערוך בפסיק רישא דלא ניחא ליה הוא אפילו כשאינו הולך לאיבוד, ורק כיון דלא ניחא ליה - אין זה מלאכה, וכן משמע מתוספות מכמה מקומות. וזהו ודאי תימה, דבזה פשיטא שעל כל פנים יש איסור דרבנן. ולכן יש שלמדו זכות מפני שהברזא ארוכה ודמי לספוג. אמנם יש לגמגם בזה, שהרי חזינן דנסחט ממנה, ואין זה דמיון לספוג. ולכן על כל פנים טוב להנהיגם שלא תהא כלי תחתיו ושילך לאיבוד. ולכן אף על גב דגם בזה חולק ר״י בעל התוספות, מכל מקום אנו סומכים על הערוך, אבל בלא זה גם להערוך אסור מדרבנן. (וגם הר״ן שם חולק וסבירא ליה כר״י. והנה מכל זה מבורר שהש״ע הולך בשיטת התוספות, דא(י)לו להרמב״ם בכל ענין

אסור כמ״ש. ודברי הט״ז בסקי״ב צ״ע במ״ש, דהש״ע בסימן שי״ט סובר דיין הוה כשאר משקין, וכאן כתב דמלבן ע״ש, (ואיפה) [ואיפא] ראה זה. ואי משום סעיף ט״ו, כבר בארנוהו. ומה שחילק בין לבן לאדום מי הכריחו לזה, הלא שני שיטות הם, וכנראה שלא שם על לבו שיטת הרמב״ם והרמב״ן שהביא המ״מ, ומ״ש הב״י בספרו הגדול שם, הביא כל הדיעות ודו״ק)

לה כבר כתבנו בשם הרמב״ם דבשיער ליכא סחיטה, והטעם פירש רש״י (קכ״ח: ד״ה ׳אין׳ ע״ש) מפני שהוא קשה ואינו בולע. ותמיהני, דהתם רבה ורב יוסף סבירא ליה כן, אבל רב אשי אמר: ׳אפילו תימא יש סחיטה בשיער וכו׳, והלכה כרב אשי דהוא בתראה. וצריך לומר דסבירא ליה דבדרך דחייה אומר רב אשי כן, וגם אפשר דהלכה כרבה ורב יוסף שהם רבים. ומיהו על כל פנים איסור דרבנן יש, ולכן צריכים ליזהר ההולכים בשבת שחרית במקוה לבלי לסחוט את השיער.

לו כתב הרמב״ם בפרק כ״ב דין כ״א: ״שתי מטהרות זו על גבי זו - נוטל את הפקק מבנתיים ומשיקן ומחזיר את הפקק למקומו, מפני שאינו בא לידי סחיטה, שהרי דעתו שיצאו המים. ופוקקין את הביב בסודרין ובכל דבר המטלטל כדי שלא יצופו המים על האוכלים ועל הכלים, אבל אין פוקקין את הביב כדי שירדו המים לבור, שמא יסחוט בעת שדוחק, שהרי הפקק שרוי במים״ עכ״ל, והיא תוספתא בפרק ח׳ דעירובין. וביאור הדברים: דברישא כיון שמכוין להשקה שיתחברו המים, בעל כורחו יסתום הפקק ברפיון כדי שתהיה התחברות מים במים, וגם כשירצה ליטלו להשיקן ממש יטלנו בנקל. ולהיפך בסיפא שפוקק הביב כדי שירדו המים, פוקקו יפה יפה והפקק שרוי במים ויסחוט. אבל המציעתא קשה, דהא כדי שלא יצופו המים סותמו גם כן יפה. ורבינו הב״י בספרו הגדול כתב דגם בכאן אינו חושש לסתום יפה ע״ש, ואינו מובן. ולי נראה דמציעתא מיירי שפוקק במקום יבש כדי שלא יצופו המים לכאן, וזהו שמסיים הרמב״ם בסיפא: ׳שהרי הפקק שרוי במים׳, כלומר מה שאין כן מציעתא דשם הפקק במקום יבש.

סימן שכא

א טחינה הוי אב מלאכה, והיתה במשכן בטחינת סממנים. ותולדות טחינה כתב הרמב״ם סוף פרק ח׳: ״הטוחן כגרוגרות – חייב, וכל השוחק תבלין וסממנין במכתשת - הרי זו טוחן וחייב. המחתך ירק תלוש - הרי זה תולדת טוחן, וכן הנוסר עצים ליהנות בנסורת שלהן או השף לשון של מתכת - חייב משישוף כל שהוא. אבל המחתך עצים - אינו חייב עד שידקדק מהם כדי לבשל כגרוגרות מביצה״ עכ״ל. וזה שכתב ׳בנסורת שלהן׳, משמע דאם לאו - פטור מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואי אפשר לומר כן, דהא הרמב״ם מחייב באינה צריכה לגופה. אלא הכונה משום מקלקל, וכגון דלא צריך להעצים לנסרן במידה זו, דאם לא כן אין זה מקלקל (לח״מ). ושיעורא דכגרוגרות הוא בטוחן לאכילה, ככל שיעורי אוכלין, ולעצים הוה כשיעור עצים להוצאה, דהוה כגרוגרות מביצת תרנגולת כמ״ש בסימן ש״א. וזה שכתב: ׳עד שידקדק מהן וכו׳, כלומר דאם נוסרן צריך להיות בהנסורת כדי לבשל כגרוגרות מביצה, ואם חותכן צריך להיות בהחתיכות כשיעור. ודע דמחתך אינו תולדת טוחן, והוא אב מלאכה בפני עצמו. ואמרו בגמרא (ע״ד:) דכשחותך עצים ומקפיד על המדה - הוה תולדה דמחתך, וכשאינו מקפיד - הוה תולדה דטוחן ע״ש, וכן בכל דבר השייך טחינה.

ב וזה שכתב דמחתך ירק חייב משום טוחן, זהו ממה שאמרו שם: ״האי מאן דפרים סילקא - חייב משום טוחן״. אבל התוספות כתבו שם דדוקא בסילקא שייך טחינה, אבל שאר אוכלין - שרי עכ״ל, וכונתם דאפילו שאר ירקות לבד מסילקא מותר, כמבואר בהג״א ע״ש. והרא״ש תמה לגמרי על מי שאוסר לחתוך, וזה לשונו: ״ופירוש רש״י תמוה, דאיך שייך טחינה בדבר שהוא אוכל ומחתך דק דק, ופירושא דסילקא כמו שפירש ר״ח עצי דקלים וכו׳, שכשמפרק הנימין יוצא כמו קמח דק, לפיכך המנפצו חייב משום טוחן״ עכ״ל. ואני מתפלא על הטור שכתב: ״אסור לחתוך הירק דק דק, שדומה לטוחן״ עכ״ל, שלא כדברי אביו הרא״ש ז״ל, ולא הביא דעתו כלל. ונראה מלשונו דסבירא ליה דנהי דחיוב חטאת ליכא בזה, דבגמרא הפירוש כאביו, מכל מקום כיון דרש״י והרמב״ם אסרו - לא מלאו לבו להתיר, ולכן כתב שדומה לטוחן.

ג והרשב״א והר״ן כתבו דהך דפרים סילקא זהו כדי לאכלו למחר או לאחר זמן, אבל לאכול מיד – מותר כמו בבורר, שבשעת אכילה בורר ואוכל כמ״ש בסימן שי״ט. ולאו דוקא ממש בשעת אכילה, אלא כדי לאכול מיד, ואפילו אחד יכול לחתוך בעד כל בני הסעודה, כמו בבורר שם (ב״י).

ד ובדברי הרמב״ם יש עיון, דלכאורה משמע מדבריו כפירוש רש״י, דמחתך ירק חייב משום טוחן, כלומר לחתיכות קטנות, דא(י)לו לגדולות הא מצינו שהיו מקנבין ירק ביום הכיפורים מן המנחה ולמעלה (תוספות קי״ד: ד״ה ׳אלא׳). אבל בפרק כ״א דין י״ח כתב: ״המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו - הרי זה תולדת טוחן וחייב. לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובים לפני בהמה, אבל מחתכין את הדלועין ואת הנבלה, לפי שאין טחינה בפירות״ עכ״ל. ובכאן נראה דדוקא כדי לבשל הירק חייב, אבל לאכלו חי – מותר, וכן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול שזהו דעת הרמב״ם. ואחר כך כתב דאולי מדרבנן אסור, ומדבריו נראה שגם בפרק ח׳ היתה לפניו הגירסא ברמב״ם ׳כדי לבשלו׳ ע״ש. אמנם לעניות דעתי מאד תמוה, דמאי נפקא

מינה במלאכת טחינה אם כדי לבשל או שלא לבשל. ושמא תאמר מפני שעיקר טחינה הוא בקמח והוא כדי לאפות, הא בירושלמי דכלל גדול אומר: "ההן דשחק מלח, ההן דשחק פלפלין - חייב משום טוחן", וכי כל מלח הוא לבישול. ועוד אומר שם: כששוחק שום במדוכה - חייב משום טוחן, וכן המכה על הפשתן - חייב משום טוחן, והרי חייבים גם בעצים ובמתכת כששפין אותו שקורין פיילי"ן, כמ"ש הרמב"ם עצמו. ולולי דברי רבינו הב"י הייתי אומר דמ"ש הרמב"ם 'כדי לבשלו' אין כונתו דוקא לבשלו, אלא כלומר שמחתכו דק דק עד כדי לבשלו, דהמחתך לבישול מחתך דק דק.

ה וגם מ"ש הרמב"ם דמחתכין את הדלועין לפי שאין טחינה בפירות, והרי הירושלמי מחייב על טחינת פלפלין כמ"ש, ופלפלין הוה פירא כדאיתא בברכות (ל"ו:): "וערלתם ערלתו את פריו" - להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה, ואיזה זה - פלפלין" ע"ש. ולבד זה לא אבין, דכיון שפסק דבירק יש טחינה ולא בפירות, לפיכך מותר לחתוך את הדלועין, והרי דלועין הוא מין ירק כדמוכח במסכת כלאים, וכן בדברי הרמב"ם בפרק ג' מכלאים שכתב: "היתה שדהו זרועה ירק ובקש לזרוע ירק אחר, אפילו דלועין" ע"ש, ובהכרח כן הוא, שהרי אינו לא מין תבואה ולא מין זרעים. ולבד זה מנין לו שאין טחינה בפירות.

ו ונראה לעניות דעתי כונה אחרת בדבריו, דטחינה לא שייך אלא בדברים שדרכן לחתכן דק דק יהיה מאיזה מין שיהיה, אבל פירות אין דרכן לחתכן דק דק וגם דלועין כן הוא כידוע. ולאו דוקא דלועים, אלא הוא הדין כל מין ירק שאין דרכן לחתכן דק דק, כמו אצלינו אוגערקעס אין מחתכין דק דק, ובוריקעס וקרויט שדרכן בבישול מחתכין דק דק. ופירות לעולם אין מחתכין דק דק, ולכן צנון שקורין רעטא"ך גם כן ידוע שאין דרכן לחתך דק דק, אבל בצלים ושומין דרכן לחתכן דק דק.

ז והנה לבירור הדין לרש"י והרמב"ם בכל מין ירק שייך טחינה, אלא דלרבינו הב"י בדעת הרמב"ם אינו אלא כשרוצה לבשלו. ולהתוספות והרא"ש אין שום טחינה בירק, ורק בסילקא להתוספות יש טחינה, ואין זה המין מצוי אצלינו. ולהרשב"א והר"ן האיסור הוא רק על לאחר זמן, אבל קודם האכילה – מותר, כמ"ש. ופלא על רבינו הב"י בש"ע סעיף י"ב שסתם דבריו לגמרי לאיסור, וזה לשונו: "המחתך הירק דק דק - חייב משום טוחן" עכ"ל, וזהו דלא כהרמב"ם ולא כתוספות והרא"ש ולא כהרשב"א והר"ן, אלא כדעת רש"י. והרי באמת אין מרש"י הכרע, והוא פירש רק דפרים הוי דק דק, ואולי סבירא ליה גם כן כתוספות. ומזה מוכח דרפויי הוה מרפיא בידו פירושו בהרמב"ם וכמ"ש, ולכן כתב סתם דחייב משום טוחן וצ"ע.

ח אך רבינו הרמ"א כתב וזה לשונו: "והוא הדין דאסור לחתוך גרוגרות וחרובין לפני זקנים. ודוקא פירות וכדומה לזה אסור, אבל מותר לפרר לחם לפני תרנגולים, דהואיל וכבר נטחן אין לחוש, דאין טוחן אחר טוחן. וכל זה לא מיירי אלא בחותך ומניח, אבל אם לאכלו מיד - הכל שרי, מידי דהוה אבורר לאכול מיד דשרי, כדלעיל סימן שי"ט" עכ"ל. והנה בזה דמיד שרי פסק כהרשב"א והר"ן, ולהרא"ש פשיטא דמותר וכן להתוספות, ואפילו לרש"י ולהרמב"ם לפי פירושינו מכל מקום אין ראיה דלא סבירא ליה כן. ולכן מה שדרכינו בשבת שחרית לחתוך בצלים דק דק לערבן עם שומן או לתתם להצאלינ"ט - אין איסור, דכיון שעושים זה קודם הסעודה, אפילו שעה קודם הסעודה מקרי לאלתר, כמ"ש לעיל בבורר בסימן שי"ט סעיף י"ב וסעיף ט"ו ע"ש. ואף על גב דבורר לא שרי אלא ביד, זהו משום דמלאכת ברירה הוא ביד, אבל מלאכת טוחן אינה אלא בכלי, וכשהותרה לאכול מיד - הותרה גם בכלי, שהרי זהו דרך אכילתה (וכן כתב הפמ"ג).

ט וראיתי מפקפקים ואוסרים לחתוך בהא"ק מעסע"ר הבצלים, ולא נהירא לי כלל, שהרי זהו גם כן סכין. ובריב"ש (סימן קפ"ד) חשש לאסור לגרור גבינה במורג חרוץ, וקורין לזה ריב"ב אייזי"ן, שזהו עשוי לטחון דק דק כקמח, ובזה שפיר הוי מלאכת טוחן. אבל הסכין שקורין הא"ק מעסע"ר, הרי הוא סכין העשוי בתמונת חצי עיגול והוא כסכין דעלמא, ולמה נאמר שבנות ישראל עושות שלא כדין. וגם ראיתי מי שכתב דאם חותכים הבצלים שתים וג' שעות קודם הסעודה - קרוב לחיוב חטאת (חיי אדם כלל י"ז). ותמיהני, אטו ליכא רבותינו המתירים לגמרי: תוספות ורא"ש והרמב"ם לפי דעת רבינו הב"י, דדוקא לבשל אסור. ועוד דכל שעושין קודם הסעודה בשביל הסעודה - מקרי לאלתר ואי אפשר לצמצם, וכפי מ"ש לעיל סימן שי"ט מקרי שלא לאלתר משחרית לבין הערבים, אבל כל שלאותה סעודה - אין חשש. ובודאי יותר נכון לעשות סמוך לסעודה, אבל כשרבים בני הסעודה, בהכרח להקדים איזה זמן להכין בשביל כולם.

י אמנם זה שכתב רבינו הרמ"א דאסור לחתוך גרוגרות וחרובין לפני הזקנים, והיא תוספתא בפרק א' דביצה, ובתוספתא איתא: "אין מרסקין וכו', אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש" עכ"ל, כלומר על ידי שינוי מותר, כמו שיתבאר במלח ובפלפלין. ורבינו הרמ"א שכתב לחתוך, משום דכאן מיירינן בחתיכה והכל אחד, דמה לי ריסוק מה לי חותך (עיין מג"א סקי"ד). ויש מי שאומר דדוקא לזקנים אסור, אבל מי שיכול לאכלו כך - מותר (שם). ודבר תמוה הוא, דאם יש בזה איסור טוחן, מה לי מי שיכול לאכול ומי שאינו יכול לאכול, ואם כן גם גבי ירקות נאמר כן, ולא שמענו חילוק זה מפי הפוסקים (גם במ"ב תמה בזה), ועיין בסעיף הבא.

יא אמנם אעיקרא דתוספתא קשה לי, הא הרמב״ם כתב דאין טחינה בפירות. ואמת שהמגיד משנה נתקשה בזה, וכתב שמצא נוסחא שאין טחינה אלא בפירות, אך רבינו הב״י בספרו כסף משנה דחה גירסא זו בשתי ידים, והרי גם בעפר ובעצים ובברזל יש טחינה, כמ״ש בסעיף א׳. אמנם לפי מ״ש בסעיף ו׳ אתי שפיר, דכוונתו משום שאין דרך לחתך הפירות דק דק ע״ש. ולפי זה שפיר קאמרה התוספתא, דזקנים שבהכרח לחתך להם דק דק – אסור, ולפי זה שפיר קם הדין דהיש מי שאומר בסעיף הקודם דמי שיכול לאכלו כך, אין טחינה בפירות. ופשוט הוא דקודם אכילה - מותר לפני הזקנים כמו בירקות. (ולולי דברי הרמ״א הייתי אומר דטעם התוספתא לאו משום טוחן אלא משום ממחק, וכמ״ש הרמ״א עצמו בסעיף י״ט, דמותר להחליק האוכל בשבת ולא הוה משום ממחק, הואיל ואפשר לאכלו בלא זה עכ״ל, ואם כן הזקנים שאין יכולים לאכלן בלא זה - אסור משום ממחק. ולהיכולים – מותר, כדברי המג״א סקי״ד שהבאנו בסעיף הקודם ודו״ק)

יב כתב רבינו הב״י סעיף ז׳: ״מותר לדוך פלפלין אפילו הרבה יחד, והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה״ עכ״ל. כלומר אף על גב דהטוחן פלפלין חייב חטאת, מכל מקום על ידי שינוי התירו חכמים (קמ״א.), דעל ידי שינוי לא מקרי מלאכה, והוי מלאכה כלאחר יד, ולכן מה שצריך לאותה סעודה - התירו לו. והשינוי הוא שידוך בקתא של סכין ולא בריחים, ובקערה ולא במדוכה. ויש מי שאומר דדי בשינוי אחד: או בקתא אפילו במדוכה או בקערה אפילו שלא בקתא (מג״א סק״ט), אבל מרש״י שם מבואר דצריך שני שינויים, שכתב: ׳כיון דקמשני שלא בריחים ושלא במדוכה׳ עכ״ל, הרי כתב מפורש דתרתי בעינן, וכן עיקר לדינא. ולאו דווקא פלפלין, דהוא הדין לכל מיני תבלין (שם). ויזהרו שלא לשום הפלפלין או התבלין תוך חפץ ולדוך על החפץ, שהרי נקלט בו הריח והוי מוליד ריחא, דגם ביום טוב אסור כמ״ש בסימן תקי״א (ט״ז סק״ז). אמנם כבר בארנו דשבת קילא מיום טוב לענין נולד, ורוב הפוסקים התירו נולד בשבת, וכמ״ש הטור בסימן תצ״ה. ומכל מקום לכתחלה ודאי יש לאסור, דדעת ר״ת שיש איסור נולד בשבת כמ״ש הטור שם, ובארנו זה בסימן ש״ח ובסימן ש״ך.

יג וגם במלח אין כותתין המלח במדוך אפילו של עץ, אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש. ודוקא מלח הגס, אבל מלח שהיה דק מתחלה ונתבשל ונעשה פתיתין - מותר לחתכו בסכין כמו שחותך הפת, דאין טחינה אחר טחינה, דלכן מותר לפרר פת לפני תרנגולים. ומכל מקום במכתשת - גם מלח זה אסור לכתוש, דהוי עובדא דחול (וכתב הפמ״ג דגם צוקער כן הוא ע״ש, ועיין מ״ש בסימן ש״ך סעיף כ״ד).

יד מותר לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין. ולא מיבעיא לשיטת התוספות והרא״ש דגם בירקות ליכא איסור טוחן, אלא אפילו להסוברים שיש טחינה בירקות, מכל מקום בעינן על כל פנים דבר הגדל מהקרקע, אבל בבשר בעלי חיים לא שייך גדר טחינה כמובן. ולכן מותר אף שלא לאכול לאלתר, ואפילו מי שאינו יכול ללעוס כך מותר (מג״א סק״י), כיון שאינו בגדר טחינה כלל. ומכל מקום אסור לחתוך בשר חי לפני העופות דק דק, דכיון שבלא חיתוך אין יכולים לאכלה, קמשוי לה אוכל לפני התרנגולין, ואסור לשווויי אוכלין לפני בהמה בשבת. ואף על גב דבסימן שכ״ד יתבאר דמותר לשווויי אוכל לפני בהמה, מכל מקום בחיתוך דק דק – אסור. ואין בזה טעם נכון, ובאמת יש מי שחולק בזה ומתיר (ט״ז סק״ט. ומ״ש המג״א סק״י בשם הש״ג דלענין מפרק חשיב בהמה גידולי קרקע ע״ש, לא ידעתי הדמיון, דהתם מפרק החלב מהבשר, ואיזה ענין הוא לטחינה ודו״ק).

טו כתב רבינו הב״י בסעיף י׳: אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות שקורין ראלי״ן, ובלשוננו רי״ב אייזי״ן או טארטק״י. ולאו משום דבגבינה יש טחינה, שהרי דומה לבשר, אלא משום דכיון דכלי זו מיוחדת לענין טחינה, ששוחקין עליו צנון ותמכא שקורין קרי״ן - אסור לעשות עליה שום דבר. אבל בסכין - מותר לחתוך לחתיכות קטנות, ואפילו הוא גבינה קשה - מותר (מג״א סקי״ב). ורק בכלי המיוחד לגרירה, אפילו כלי קטן - אסור (שם). וכן מותר לחתכו בקרדום או במגירה, כדתנן ריש פרק כל הכלים (שבת קכ״ב:): ״קרדום לחתוך בו את הדבילה, מגירה לגור בה את הגבינה״ (שם).

טז פשוט הוא דהמפרר חתיכת עץ רקוב לפולווע״ר - חייב משום טוחן, וכן המפרר צרור עפר - חייב משום טוחן, וכן המפרר את הטיט ואת הזבל היבש, וכן המפרר גחלים או מפרר קליפות של אוכלין וכל כיוצא בזה. וטיט הנדבק על הבגד - אסור לגוררו, דהוה טוחן, ובסימן ש״ב נתבאר בזה ע״ש.

יז לישה הוי אב מלאכה, והיה במשכן במלאכת הסממנים. ואיתא בירושלמי דכלל גדול: ״ההן דגבל גירגבסין (סובין) עפר קילורין מלוגמא סממנין - חייב משום לש, הלש והמקטף והעורך - כולהון משום לש״. ומקודם זה אומר: ״השוחק את השום ונותן עליהם משקין - חייב משום לש״, וכן בסיקרא כשנותן מים - חייב משום לש, והוא מין צבע, והיינו כשלש ועושה השום והסיקרא גוש אחת. ואיזה הן תולדותיה: העורך, היינו שאחר הלישה מעריך את הלחם לתת לו צורה, ומקטף היינו שטח עליו משקין לאחר העריכה (רש״י פסחים ל״ו.). והרמב״ם סוף פרק ח׳ כתב דתולדת לישה הוא המגבל את

העפר ע״ש, כלומר דהאב מלאכה הוא לישה בבצק. ועפר וכל מה שנתבאר הם תולדות. ושיעור לישה, כגרוגרות בעיסה שהוא מאכל אדם, ובעפר שיעורו כדי לעשות פי כור של צורפי זהב, כשיעור הוצאתו שנתבאר בסימן ש״א, וכן כל אחד הוה כשיעור הוצאה.

יח וכתב שם הרמב״ם: ״אין גיבול באפר ולא בחול הגס, ולא במורסן ולא בכיוצא בהם. והנותן זרע שומשמין או זרע פשתן וכיוצא בהן במים - חייב משום לש, מפני שהם מתערבין ונתלין זה בזה״ עכ״ל. והראב״ד השיג עליו על מה שכתב שאין גיבול באפר, דאדרבא באפר בנתינת מים לחוד הוה לישה, וחייב כמו בזרע שומשמין ופשתן ע״ש. ומחלקותם תלויה בסוגיא דפרק קמא (י״ח.) ע״ש, והתוספות וספר התרומה והסמ״ג כתבו כהראב״ד. ואין להקשות על הרמב״ם שפסק דמורסן אין בו משום גיבול מהירושלמי שהבאנו, דיש לומר סובין לחוד ומורסן לחוד, ומורסן עב יותר מסובין כמבואר בפרק ב׳ דחלה וכן מבואר בסוף פרק כלל גדול ע״ש, וגם במורסן חולקים ויתבאר בסימן שכ״ד.

יט כתב הרמב״ם בפרק כ״א דין ל״ג: ״מגבל חייב משום לש, לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה, שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי, ומותר לגבל את הקלי מעט מעט. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואחר כך טחנו אותה טחינה גסה, והרי היא כחול והיא הנקרא שתיתא - מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת. והוא שיהיה רך, אבל קשה – אסור, מפני שנראה כלש. וצריך לשנות, כיצד: נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ״ עכ״ל. ביאור דבריו: דבין קלי ובין שתיתא אינם בלי לישה, וגם שתיתא הוא קלי, אלא דקלי הוא מתבואה גמורה ושתיתא הוא מתבואה שלא הביאה שליש. ומהו קלי: זהו קמח של תבואה שנתייבש כשהן קליות בתנור, ואותו קמח לעולם מתוק, ומערבין אותו עם שמן ומים ומלח (רש״י שבת קנ״ה:). ולכן קלי מתבואה שנגמרה, אף על פי שאינו בר גיבול מפני שנתייבש בתנור, מכל מקום גזרו שלא יגבל הרבה אלא מעט, גזירה משום קמח גמור, מפני שהוא קרוב במראיתו לקמח גמור. אבל קלי משתיתא, דהתבואה לא הביאה שליש ואין לה דמיון לקמח גמור - מותר אפילו הרבה, אמנם בקשה שנראה כלש צריך שינוי.

כ אבל הטור יש לו שיטה אחרת בזה, וזה לשון הטור: ״שתיתא אם היא עבה - אסור לגובלה הרבה ביחד אלא מעט מעט, ואם היא רכה - מותר לגובלה הרבה ביחד על ידי שינוי. ומהו השינוי: שיתן הקמח תחלה ואחר כך החומץ, שבחול נותן החומץ תחלה״ עכ״ל. ולא חילק בין קלי לשתית, והכל נכלל בשתית, ועבה אסור לגמרי הרבה ורכה צריך שינוי. ורבינו הב״י בסעיף י״ד העתיק דברי הרמב״ם, אלא שרבינו הרמ״א במקום שכתב שעל ידי שינוי מותר הרבה, הגיה: ׳ואפילו ברך׳ ע״ש, כלומר ואפילו ברך צריך שינוי, אבל בעבה לא מהני שינוי ואסור לגבל רק מעט. והנה ענין קלי אינו ידוע לנו כלל, ורק יש ללמוד מזה על מצה כתושה החוזרת לקמח שקורין מצה מע״ל, ודאי דינה כשתית, ולכן אסור ללוש אותה בשבת הרבה, וגם למעט צריך שינוי כבשתית, ויש שאוסר אפילו על ידי שינוי (ט״ז סקי״א), ואינו כן, וכן פסק בתרומת הדשן (סימן נ״ג) בכיוצא בזה. וכתב שדי השינוי שאמרו חז״ל: ליתן תחלה הקמח ואחר כך המשקה, ורק שתהא בלילתה רכה ע״ש, וזהו לפי הטור כמ״ש. (ולענ״ד היה נראה דמצה כתושה קילא מקלי, שהרי כבר נלושה פעם אחת, וכשם שאין טחינה אחר טחינה, כך אפשר אין לישה אחר לישה וצ״ע)

כא ודע דבגמרא יש פלוגתא דתנאי בנתינת מים לקמח: אם חייב מיד, שזהו לש, או שאינו חייב עד שיגבל. ורבי סבירא ליה דמיד בנתינת מים חייב, ורבי יוסי ברבי יהודה סובר דאינו חייב עד שיגבל. ופסקו הרי״ף והרמב״ם והרא״ש כרבי יוסי, וגם דעת הראב״ד נראה כן. אבל בעל ספר התרומה פסק כרבי, וכן נראה דעת הסמ״ג והסמ״ק (עיין ב״י). ולפי זה לפי הירושלמי שהבאנו בסעיף י״ז שיש בשום שחוק משום לישה, יש ליזהר כששוחקים שום בשבת לבלי ליתן מעט משקה בתוכו, אלא ישחקנו ויתננו להמאכל. וגם השחיקה אסורה בשבת אלא אם היה שחוק מערב שבת, ואם לאו יחתכו בסכין ויתננו להמאכל.

כב כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ט״ו וסעיף ט״ז: ״חרדל שלשו מערב שבת, למחר יכול לערבו בין ביד בין בכלי, ונותן לתוכו דבש. ולא יטרוף לערבו בכך (כלומר בכח), אלא מערבו מעט מעט. שחלים שדכו מערב שבת, למחר נותן יין וחומץ, ולא יטרוף אלא מערב. וכן שום שדכו מערב שבת, למחר נותן פול וגריסין, ולא יטרוף אלא מערב. ויש אומרים דלא יערב בכף אלא ביד, ויש אומרים דהא דשרי לערב משקה בחרדל דוקא שנתנו מבעוד יום, אבל בשבת - אסור לתת משקה בחרדל או בשום הכתושים משום לש. ואם נותן האוכל תחלה ואחר כך החומץ או היין ומערבו באצבעו – שרי, דהוי שינוי כמו בשתיתא דלעיל. וכן נוהגין להתיר על ידי שינוי, ומקום שדרכו לעשות כך בחול, יתן בשבת החומץ תחלה ואחר כך האוכל״ עכ״ל.

כג ביאור הדברים: דלהפוסקים שפסקו כרבי יוסי דבנתינת מים בעלמא לתוך הקמח לא מקרי גיבול, ולכן באלו הדברים חרדל ושחלים ושום, כיון שנלוש החרדל מערב שבת והשחלים והשום נידכו מערב שבת - שוב מותר בשבת ליתן לתוכן משקין. רק לא יטרוף בכח, דזהו הלישה שלהם, אלא מערב מעט מעט בנחת. והנתינה לאו כלום הוא, דאינה לישה לרבי יוסי. ומכל מקום הטריפה המעטה, יש אומרים שלא תהיה בכף אלא באצבעו, או שינענע בהכלי עצמו. וכשלא נלוש החרדל מערב שבת, והשחלים והשום לא נידכו מערב שבת, הגם דהנתינה של המשקין לאו כלום היא, מכל מקום

בהכרח שילוש מעט או ידוך מעט, דאם לא כן אינם ראוים לאכילה. ואפילו נלוש ונדוך מערב שבת - אסור לישה גמורה בשבת, ויש בזה חיוב חטאת. ואפילו החרדל שכבר נלוש, מכל מקום עיקר לישתו הוא כשנתערב בהמשקין, וטריפה בכח זהו לישתם. ולכן לא התירו רק ליתן מעט מעט ולערב באצבע, או על ידי נענוע הכלי, ולדיעה ראשונה גם בכף, רק ליזהר לטרוף בקלות. והיש אומרים סבירא ליה כרבי, ולכן גם נתינת המשקין לתוכן צריך מבעוד יום, דאם לא כן גם הנתינה הוי כלישה לרבי. ואם לא נתנו משקין מבעוד יום - אסור לגמרי, אך כשנתנו מבעוד יום - מותר להוסיף משקין בשבת. אמנם אפילו לדיעה זו, על ידי שינוי – מותר, כמו בשתיתא דלעיל. ואף על גב דלא דמי, דשתיתא אין בה גיבול מן התורה כמ״ש, ולכן מותר על ידי שינוי, מה שאין כן באלו, יש לומר דסבירא ליה דגם באיסור תורה מותר על ידי שינוי, או אפשר דסבירא ליה דגם באלו אין איסור תורה. (עיין מג״א סקכ״ב שכתב דלהיש אומרים גם בקמח קלי שנתבאר צריך ליתן המשקה בערב שבת, ולא משמע כן מהטור ש״ע. ולפי מ״ש אתי שפיר, דבשם אין הלישה מדאורייתא, ומה שאסרו במורסן בסימן שכ״ד, יש לומר דבמאכל בהמה החמירו מפני שהוא הרבה ומיחזי כמגבל ודו״ק)

כד לפי זה אצלינו, בחרדל שקורין זענעפ״ט צריכין להכין הכל מערב שבת, וכן בקריי״ן שנותנין בו חומץ או ראסי״ל צריכין ליתן מערב שבת, ובשבת מותר להוסיף. אבל אם לא נתנו מערב שבת - אין ליתן רק על ידי שינוי. ויש שאומרים שאצלינו שאינה עשויה כעיסה אין בזה חשש כלל (ב״ח בשם רש״ל), ומכל מקום קשה לסמוך על זה, ויזהרו לעשות על ידי שינוי, והיינו שבחול נותנים מקודם הקריי״ן בכלי ושופכים עליה חומץ או ראסי״ל, ובשבת יעשה להיפך. ולא יערב בחוזק אלא ברפיון, וכל כל כיוצא בזה (עט״ז סקי״ב).

כה לפי דעת הפוסקים כרבי דבנתינת מים הוה גיבול - אסור להשתין בטיט או בעפר, דהרי כשנתערבו מי השתן בהטיט או בהעפר הוה גיבול (מג״א סקי״ט וא״ר), ומאד קשה להזהר בזה. אמנם כפי הנראה דהעיקר לדינא כרבי יוסי, שכן פסקו הרי״ף והרמב״ם והרא״ש וכמ״ש, ואולי אפילו לרבי הוה דבר שאין מתכוין, ואף אי הוי פסיק רישא הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה.

כו המפשיט את העור - הוי אב מלאכה, והיה במשכן שהפשיטו עורות אלים מאדמים ועורות התחשים. ושיעורו: שאם הפשיט כדי לעשות קמיע – חייב. ותולדתו: המפרק דוכסוסטוס מעל הקלף (רמב״ם פרק י״א הלכה ו׳). ויראה לי דגם הפשטת עור עוף ועור דג הוי אב מלאכה דלהדיא אמרינן בשבת (ק״ח.) שיש להן עורות. ואין לומר דלפי זה אחר הבישול גם כן יהא אסור לפשוט העור מאליהם ולאוכלה, וזהו מעשים בכל יום שבעת האכילה מי שאוהב העור פושטה מעט מעט ואוכלה, דיש לומר דבעת אכילה לא שייכא הפשטה, כמו מלאכת הברירה שאינה בעת האכילה, דקיימא לן בורר אוכל ואוכל בסימן שי״ט, והכא נמי בהפשטה, ועוד דלאחר בישול הוויין כבשר. אבל קודם בישול, נראה לי דאפילו באלו שעורותיהן כבשרן לענין טומאה, מכל מקום לענין הפשטה בשבת הוה אב מלאכה.

כז המעבד את העור - הוי אב מלאכה, והיה במשכן כמפשיט שכתבנו, ושיעורו גם כן כדי לעשות קמיע. ואחד המולחו ואחד המעבדו – חייב, שהמליחה גם כן היא מין עיבוד. ותולדת המעבד: הדורס על העור ברגלו עד שיתקשה, או המרככו בידו ומושכו ומשוה אותו כדרך שהרצענים עושים - הרי זה תולדת מעבד וחייב (רמב״ם שם). ודע, דבמשנה דאבות מלאכות חשיב מולח ומעבד לשתים, ופריך בגמרא: היינו מולח היינו מעבד, ומתרץ: אפיק חד מינייהו ועייל שירטוט ע״ש. ובזה מובן הירושלמי שאמרה: מה עיבוד היה במשכן, שהיו משרטטין בעורות מה משרטטין מסרגלין ע״ש. ואינו מובן מאי קפריך מה עיבוד היה במשכן, הלא היה בתחשים ובא(י)לים מאדמים. אלא משום דעל מקום מעבד היה שירטוט, וקורא לה בלשון מעבד משום שהיה שייך גם כן לאחר מלאכת העיבוד שהיו משרטטין אותם מארבע רוחות להשוותם, והוה שירטוט אב מלאכה (והמפרשים נתקשו בזה וברור הוא כמ״ש, וכבר זכרנו זה בסימן רמ״ב) ועיין בסימן שכ״ז.

כח וזה לשון הרמב״ם סוף פרק י״א: המשרטט כדי לכתוב שתי אותיות תחת אותו שרטוט – חייב. חרשי העצים המעבירים חוט של סיקרא על גבי הקורה כדי שינסור בשוה - הרי זה תולדת משרטט, וכן הגבלים שעושים כן באבנים כדי שיפצל האבן בשוה. ואחד המשרטט בצבע או בלא צבע - חייב״ עכ״ל. ולכן יש ליזהר מאד שלא לשרטט בצפורן גם כן, דהוה אב מלאכה. ועיין לקמן סימן ש״מ דאם השרטוט אינו מתקיים - אינה מלאכה, וידוע שבנייר מתקיים השירטוט, ונכון להודיע זה להמון שאינם יודעים שזהו אב מלאכה.

כט פסק הרמב״ם שם דאין עיבוד באוכלין, ומפורש כן בגמרא (ע״ה:) דעיבוד לא שייך אלא בעורות הדבר המתקיים לאורך ימים, ולא במאכלים. ולכן מליחת בשר, אפילו לזמן רב שמולחין בהרבה מלח - מכל מקום אין בזה עיבוד מן התורה. ולרש״י ותוספות שם, נהי דמן התורה אין עיבוד באוכלין, מכל מקום מדרבנן יש עיבוד באוכלין (תוספות שם). ולכן לקמן (ק״ח:) שאוסר לעשות מי מלח עזין ולמלוח צנון, פירש רש״י מפני שהוא כמעבד או נראה כמעבד, וכן כתב הרע״ב בפירוש המשנה. אמנם הרמב״ם בפרק כ״ב דין ו׳ לא סבירא ליה כן.

ל וזה לשון הרמב״ם: ״מערב אדם מים ומלח ושמן וטובל בו פתו או נותן לתוך התבשיל, והוא שיעשה מעט. אבל הרבה – אסור, מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל. וכן לא יעשה מי מלח עזין, והם שני שלישי מלח ושליש מים, מפני שנראה כעושה מורייס. ומותר למלוח ביצה, אבל צנון וכיוצא בו – אסור, מפני שנראה ככובש כבשים בשבת, והכובש אסור מפני שהוא כמבשל. ומותר לטבל צנון וכיוצא בו במלח ואוכל״ עכ״ל, הרי שלא מטעם מעבד אסרו זה, אלא מטעם שנראה כעושה מלאכה וכעושה מורייס וככובש כבשין.

לא אבל הטור סבירא ליה מטעם מעבד, כרש״י ותוספות וזה לשון הטור: ״אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים, שכיון שעושיהו כדי להתקיים, דמי לעיבוד, שהמלח מקיימן, אבל יכול לעשות ממנו מעט לתת לתוך התבשיל. ואם נותן לתוכו שני שלישי מלח - אסור לעשות ממנו אפילו מעט. אסור למלוח חתיכות צנון ד׳ או ה׳ ביחד, אלא מטביל כל אחת ואחת לבדה ואוכלה, אבל ביצים מותר למלחן. כתב הר״ש שאין למלוח ביחד הרבה פולין ועדשים שנתבשלו בקליפתן״ עכ״ל, הרי שכתב שהאיסור הוא מטעם מעבד.

לב והנה רבינו הב״י בסעיף ב׳ בדין דמי מלח העתיק לשון הטור, דזהו משום מעבד, ובסעיף ג׳ בדין צנון העתיק לשון הרמב״ם, שזהו ככובש כבשים ע״ש, וכמדומה שסבור שאין חילוק לדינא. ולעניות דעתי יש חילוק, שהרי התוספות שם כתבו דכשיש שמנונית - ליכא איסור דמי מלח, שהשמנונית ממתיק המלח ע״ש, וכן פסקו גדולי האחרונים (מג״א סק״ו וסק״ז). וכן המנהג אצלינו כשחותכים צנון או בצלים הרבה, אין מולחין אותן רק מקודם נותנין עליהם שמן או שומן ואחר כך מולחין אותן, וזהו לפי טעם מעבד, דבכהני גוונא ליכא עיבוד. אבל להרמב״ם שהטעם מפני שנראה כעושה מלאכה או ככובש כבשים, נראה דגם בכהני גוונא אסור. ותדע לך שכן הוא, שהרי כתב: ״מים ומלח ושמן וכו׳״, והרי אוסר לעשות הרבה אפילו כשיש שמן. ולבד זה אני מתפלא על הטור וש״ע שלא הזכירו היתר שומן שכתבו התוספות, וגם המרדכי כתב היתר זה ע״ש. ומה לנו להתוספות והמרדכי, הלא במשנה עצמה מפורש כן, דתנן: ״אלו הן המותרין: נותן שמן בתחלה וכו׳״. אך אם כן גם להרמב״ם מותר, ואם כן קשה למה השמיטו זה וצ״ע. (ואין לומר דסבירא ליה דרק רבי יוסי סבירא ליה כן ואנן קיימא לן כרבנן, והא אדרבא ר״י מחמיר יותר, וכיון דלדידיה שרי כל שכן לרבנן. ואפשר דסבירא ליה דהיתר זה הוא רק למי מלח מועטין דאוסר רבי יוסי, ולמרובין לא מהני זה. ולפי זה שפיר השמיטו, דמועטין בלאו הכי שרי לרבנן. וזה נוכל לתרץ על הרמב״ם ולא על הטור ש״ע, שהתוספות והמרדכי כתבו מפורש דלדידן שרי ודו״ק)

לג כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״יש מי שכתב שמותר לטבול כמה חתיכות צנון אחת אחת לבדה, ולהניחם יחד לפניו כדי לאוכלם מיד זו אחר זו״ עכ״ל. ויסוד ההיתר הוא מהגהות מיימוניות (פרק כ״ב אות י׳) על פי הירושלמי דכלל גדול, שאומר: ״צנון טומנו במלח, ובלבד שלא ישהה״ ע״ש. ונמצא דהאיסור אינו אלא במולחן שישהו איזה שעות, אבל כשרצונו לאכלם מיד – מותר, וכן כתב בעל תרומת הדשן (סימן נ״ג). ולפי זה מה שאמרו בגמרא שם: ״אין מולחין צנון, אמר רב נחמן מימלח לא מלחנא טבולי ודאי מטבילנא״, הכי פירושו: למלוח הרבה ביחד שתשהה – אסור, אבל לטבל בעת האכילה - מותר אפילו הרבה אחד אחד. אך מלשון רש״י משמע קצת דרק אחד שרי לטבול במלח ולאכול, ולכן מפרשי הש״ע החמירו בזה (ט״ז סק״א ומג״א סק״ו). אבל יש שהסכים לדברי רבינו הב״י (הגר״א סק״ד), ומדברי רש״י אין הכרע (שם), ולהרמב״ם פשיטא שמותר, ולכן לעניות דעתי באיסור קל כזה הסומך על דברי רבינו הב״י - לא הפסיד. אמנם אצלינו המנהג הפשוט שאין מולחין מקודם עד שנותנין בהם שומן או שמן.

לד כבר נתבאר בשם הטור שאין למלוח הרבה פולים ועדשים שנתבשלו בקליפתן, דכיון דהמליחה מועלת, הוי כצנון, אלא יטבול כל אחת במלח ואוכל. וכן אין למלוח אוגערקע״ס חיים הרבה ביחד, דהא רגילין לכובשן והוי כצנון (מג״א סק״ז), אלא טובלן במלח כל חתיכה ואוכלה. אמנם בשמן ושומן - הכל מותר, וכן סאלאט״א, ויכול ליתן מקודם המלח ואחר כך ליתן שמן וחומץ. והמנהג אצלינו ליתן חומץ לתוך בצלים ירוקים או לאוגערקעס חיים, ואין איסור בזה, ורק ליזהר ליתן ממש בעת האכילה. ואינו דומה למלח, אפילו להאוסרים ליתן מלח על הרבה צנון בעת הסעודה, דבזה אין רק אלא משום כבישה, ובעת האכילה לא נראה ככבישה. ויש מי שאוסר ליתן יין או שאר משקים לתוך החומץ, דזהו ככובש כבשין (ט״ז סק״ג), וחומרא יתירא היא, דלא מצינו על משקה במשקה שתהא שם כבישה על זה. וכן נוהגים ליתן חומץ ביין או במים לשתותם, ובפרט שהחומץ הוא פחות מהם.

לה אסור למלוח בשר חי או דגים חיים בשבת כדי שלא יסריחו, ואפילו במקום הפסד - אסור (מג״א סק״ז). אבל ליתן בשר מבושל בחומץ לאכול תיכף - מותר (שם). ובשר שלא הודח, שחל יום ג׳ להיות בשבת, ואם לא ידיחוהו היום יהיה אסור לאכלו מבושל, כמבואר ביורה דעה סימן ס״ט - אסור להדיחו בשבת, כיון שאינו צורך היום. אמנם על ידי עכו״ם יש להתיר, משום פסידא. ויש מי שאוסר, משום דאין בזה פסידא, שיכול לאוכלו צלי (שם). ואינו כן, דידוע שאצלינו שאין בקיאים בצלי אש, הוה כמעט כולו הפסד. ויש שמתירים על ידי שיטול ידיו על הבשר כשצריך לנטילת ידים, והבשר הודח ממילא, ונכון הוא. וכבר נתבאר בסימן ש״ח דבשר חי אפילו כשאינו מלוח - מותר לטלטלו ע״ש.

לו וכתב רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״אסור למלוח בשר מבושל או ביצים מבושלות להניחם״ עכ״ל. ואיסור זה לא נתברר, דמשום כובש כבשים ודאי לא שייך, ואי משום דמיחזי כעיבוד, והרי אפילו מאן דאוסר בגמרא (ע״ה:) אינו אוסר אלא מליחה, דקבעי (לה) [לא] לאורחא שמולח הרבה, ובזה לית הלכתא כוותיה. ואם כן אפילו אם נאמר דמדרבנן אסור, אינו אסור אלא בכהני גוונא. ולכן יש לומר דזה שאמר להניחם היינו על למחר, דהוה טירחא לצורך חול (וכן מפורש מהגר״א). ויש שפירשו להניחה לסעודה אחרת (ט״ז סק״ה ומג״א סק״ז), והטעם דלמה לו למלוח כעת, ימלחנה כשיצטרך. ולכן אם יש צד שטוב לו המליחה עתה – מותר, כגון שכעת הבשר חם (ט״ז שם). וכן משמע במקור הדין בתשובת הגאונים שכתבו: טעם האיסור, שאין הבשר מתקלקל בלא מלח (ב״י), וכאו(י)לו אומר למה יטריח עתה חנם. ומנהג העולם כשמבשלים צימע״ס על סעודת הלילה ומניחים הבשר שקורין צימע״ס פליי״ש, למחרת שחרית מולחים במלח ונותנים מעט פלפלין, ובזה למחר הטעם יותר טוב. ואין איסור בזה, כיון שטוב לו יותר במה שמולחו עתה, ובפרט שהמליחה לא הרבה ואינו בגדר עיבוד.

לז ממחק הוי אב מלאכה, ואיזהו ממחק: המעביר שיער או צמר מעל העור אחר מיתה, עד שיחליק פני העור, והיה במשכן בהעורות האלים המאדמים. ושיעורו שימחוק משך עור כדי לעשות קמיע. ותולדות מוחק הם: הממרט נוצה מהעוף - הוה תולדת מוחק וחייב, וכן הממרח רטייה כל שהוא או שעוה או זפת מדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם - חייב משום מוחק, וכן השף בידו על העור המתוח בין העמודים - חייב משום מוחק, וכן הסופרים המותחין הקלף ושפין עליהם בסיד כדי שיחליק - חייב משום מוחק.

לח כבר נתבאר בסימן רנ״ב דשום ובוסר ומלילות שריסקן מבעוד יום - מותר לשתות המשקין היוצאין מהן בשבת. ואם הם מחוסרין דיכה, שעדיין לא נדוכו - אסור לגמור דיכתן בשבת, דזהו מלאכת סחיטתן. ואם אין מחוסרין אלא שחיקה - מותר לגמור שחיקתן בשבת. ולפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות שקורין גאגעלא״ך בעץ פרור שקורין קא״ך לעפי״ל בקדירה בשבת אחר שנוטלין אותה חם מתוך התנור, ואין בזה חיוב מגיס שהוא כמבשל, כיון שכבר נתבשלה כל צרכה, וכמ״ש שם ובסימן שי״ח, דמגיס אינו אלא קודם גמר בישול. וגם אין בזה משום ממחק, דמותר להחליק המאכל בשבת, כיון שאפשר לאכלו גם בלא זה. ולכן מותר להחליק המאכל על הלחם למרחו או בקערה, אפילו להשיבו ממקום המלא למקום הריקן, כדרך שמחליקין וממרחין בתפוחי אדמה מבושלין, וקורין לזה צ״ו ריבענ״ע קאס״ע. ואף על גב דבחרדל ושחלים אסרנו לטרוף בחוזק, זהו מפני שהמשקה נעשה בהם בשבת, מה שאין כן במאכל בלא משקה (ט״ז סקי״ד). ויש מי שאומר דלהגיס הרבה ולהכות בעץ הפרור עם צדדי הקדירה, או הקערה עד שמתערב הריפות והבשר והמים עד שנעשה כולה כגוף אחד - אסור בשבת כמו בחרדל ושחלים (מג״א סקכ״ח), והרמב״ם בתשובות התיר זה ע״ש.

לט וכל זה במקום שיכול לאכול בלא השחיקה והמריחה, אבל כשבלא זה אינו יכול לאכול - פשיטא שאסור, דאף על גב דאפשר דאין מירוח באוכלין, הא גם אין עיבוד באוכלין, ומכל מקום אסור מדרבנן כמו שנתבאר (שם סקכ״ט). אמנם לפי דעת הרמב״ם גם שם אין איסור מטעם עיבוד כמו שבארנו, ומכל מקום יש להחמיר. וגם לבד זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף י״ט דמכל מקום המחמיר במאכל של תפוחים וכדומה שדרכו בכך - תבא עליו ברכה עכ״ל. והעולם נוהגים היתר לדוך ולמרח תפוחי אדמה המבושלים בצאלין״ט, וכן קטניות שבצאלין״ט. מיהו מירוח קל הוא, ומותר לכל הדיעות. עוד כתב רבינו הרמ״א דאסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר - שרי עכ״ל, והטעם משום בורר, וכמ״ש בסימן שי״ט.

מ מחתך הוה אב מלאכה, וזה לשון הרמב״ם פרק י״א דין ז׳: ״המחתך מן העור כדי לעשות קמיע – חייב, והוא שיתכוין למדת ארכו ומדת רחבו, ויחתוך בכונה שהיא מלאכה. אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק - הרי זה פטור (אבל אסור). הקוטם את הכנף - הרי זה תולדת מחתך וחייב, וכן המגרד ראשי כלונסות של ארז - חייב משום מחתך. וכן כל חתיכה שיחתוך חרש עץ מן העצים או חרש מתכות מן המתכת - חייב משום מחתך״ עכ״ל. ובמשכן היה הרבה בחיתוך העורות וקרשי המשכן והאבנים והכסף והזהב. והנוסר עצים, אם חותך במדה - חייב משום מחתך, ואם מכוין להנסורת - חייב משום טוחן. והקורע נייר לכיסוי הכלי או לקינוח - חייב משום מחתך, וכן הקורע מין סחורה ומכוין לקרוע ממנה מדה של כך וכך - חייב משום מחתך, וכן כל כיוצא בזה. ואפילו בקורע בעלמא לקלקול - אסור מדרבנן, כדין כל המקלקלין דפטורין אבל אסורין.

מא איתא בגמרא (קכ״ח.): חבילי סיאה אזוב וקורנית (מיני ירקות קשים): הכניסן לעצים - אין מסתפק בהן בשבת (דמוקצין נינהו), למאכל בהמה - מסתפק מהן בשבת. ומולל בראשי אצבעותיו ואוכל, שמולל השרביטין שהזרע בתוכם (רש״י), ובלבד שלא ימלול בידו הרבה כדרך שהוא עושה בחול. וכבר נתבאר כעין זה בסימן שי״ט, וסתמא הוי כמו מפורש למאכל בהמה (תוספות). וקודם המלילה כשבא לקטום מקצת חתיכה מהם - קוטם בידו ואוכל על ידי מלילה שנתבאר. ולא יקטום בכלי כדרך שהוא עושה בחול, וגם קצת נראה כמחתך. ואם מכוין למדה - הוה מחתך גמור, שהשרביטין הם כמו עץ בעלמא.

מב כמו שאמרנו בממחק כשיכול לאכול בלא זה אין בזה משום ממחק, כמו כן מותר להשקות את התלוש, והיינו ירק תלוש כדי שלא יכמוש, כיון שראוין לאכילה בלא זה - אין זה כלום. אבל כשאי אפשר לאכול בלא זה - אסור (מג״א סקי״ג). ואם יש בו צורך היום יש מי שמתיר (שם), וצ״ע. ופשוט הוא דהוואזאנע״ס שבבתים - הוויין כמחובר, שהרי הם נקובין ועומדין על הקרקע, והמשקה אותם - חייב חטאת כמו זורע, ויתבאר בסימן של״ו בס״ד.

מג אסור לרדות דבש מהכוורת בשבת, מפני שדומה לתולש. ואף על גב דכוורת אינה כקרקע, כדתנן שלהי שביעית: דכוורת דבורים אינה כקרקע, והרודה ממנה בשבת - פטור ע״ש, הלא כל פטורי דשבת פטור אבל אסור. וזהו דוקא כשהדבש דבוק בהכוורת, אבל אם נתלשו ממנה מבעוד יום - מותר ליטול החלות של דבש כדי לאכול הדבש הדבוק סביב, אבל לרסקו – אסור, כמ״ש בסימן ש״ך, אלא אם כן נתרסק מבעוד יום, דאז מותר ליטול הדבש הזב ממנו. וליקח החלות לאוכלם כולם - אסור משום בורר, שהרי בוררו מתוך השעוה (עיין מג״א סקט״ז). ואסור לטרוף ביצים מגולגלים בקערה שקורין צ״ו שלאגי״ן אֵייע״ר, דזהו כעובדא דחול, דמיחזי כמו שרוצה להשליכם לקדירה לבשל (שם סקכ״ד). ויש מי שכתב שדבר שאינו ראוי לאכלו - אסור ללועסו בשיניו משום טחינה (שם סקי״ב), ודבר תמוה הוא ולא מסתבר כלל. (וראיתי שרימז לדף קל״ג. במה שלועס בשיניו הכמון שפירש רש״י מטעם כל שאפשר לשנות – משנין, ואם זה אינו טחינה למה צריך השינוי כמ״ש המחה״ש ע״ש. ואינו כן, דזה גופה שבשיניו הוי שינוי, דמדינא מותר לחלל שבת, דאחר המילה הוא, כמ״ש התוספות בגמרא ע״ש ודו״ק)

מד כתב רבינו הב״י בסעיף י״ז: מותר לעשות יינומלין, שהוא יין ישן דבש ופלפלין, מפני שהוא לשתייה. ואין עושין אלונתית, שהוא יין ישן ומים צלולים ושמן אפרסמון, שהוא לרפואה״ עכ״ל, וזהו בגמרא (ק״מ.). ולכאורה אינו מובן, הא כל האוכלים אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותים לרפואה. אמנם הרמב״ם בפרק כ״ב דין י״א תיקן זה, שכתב: שאין זה ראוי לאכילת בריאים ע״ש, ואם כן אינם אלא לרפואה, ואנחנו לא ידענו מה זה.

מה עוד כתב בסעיף י״ח: ״אין שורין את החילתית לא בפושרין ולא בצוננין, שדרך לשרותו לרפואה, אבל נותנו לתוך החומץ ומטבל בו פתו. היה שרוי מאתמול - מותר לשרותו בשבת (דבלאו רפואה נמי משקה הוא). ואם שתה ממנו יום חמישי ויום ששי וצריך לשתות גם בשבת – מותר, שכך הוא דרך רפואתו לשתותו ז׳ ימים זה אחר זה. הלכך מותר לשרותו בצונן וליתנו בחמה, מפני שהוא סכנה אם לא ישתה ממנו״ עכ״ל, ואי ליכא חמה - מותר אפילו באור מפני הסכנה (מג״א סקכ״ז). וגם זה אינו ידוע לנו כלל, וגם זה בגמרא שם. ושם מבואר דלא מירי בחולה אלא בבעל מיחוש, שיש לו כבידות הלב ע״ש, ואין זה מחלה, והיה אסור לשתותו בשבת. אלא משום דהתחיל מקודם - מוכרח לגמור, דאם לא כן יש סכנה בדבר, ולכן אם אצלינו יארע כענין זה - גם כן יש להתיר.

סימן שכב

א ביצה שנולדה בשבת - אסורה אפילו בטלטול. ולאו משום נולד, דכבר בארנו בסימן ש״ח דרוב הפוסקים סבירא ליה דנולד מותר בשבת, אלא הטעם מבואר בריש ביצה וכן כתב הרמב״ם בפרק א׳ מיום טוב דזהו מטעם גזירה שבת אחר יום טוב. כלומר דקיימא לן חול מכין לשבת ואין יום טוב מכין לשבת, וכל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה, ונמצא שיום טוב הכין לשבת. ולפיכך גזרו לאסור בכל שבת ביצה שנולדה בו, גזירה משום שבת שאחר יום טוב.

ב ואסור אפילו ליגע בה, ואף על גב דכל מוקצה מותר בנגיעה בעלמא, כמ״ש בסימן ש״ח, מכל מקום בביצה שהיא עגולה ובקל תניע ממקומה - אסור הנגיעה, דבהנגיעה תתנדנד. ומותר לכפות עליה כלי שלא תשבר, דקיימא לן כלי ניטל אפילו לדבר שאינו ניטל בשבת, כמ״ש שם. ואם נתערבה הביצה - אפילו באלף ביצים אסורות ואין להם ביטול, דקיימא לן דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, וביצה זו תותר במוצאי שבת, ואפילו באיסור דרבנן כן הוא. ואפילו ספק אם נולדה בשבת ונתערבה - גם כן אינו בטל, כמ״ש ביורה דעה סימן ק״ב. ושלא במינו - בטל בששים, כמ״ש שם. ולכן ביצה שנולדה בשבת ונשתברה ונתערב החלבון או החלמון או שניהם יחד לתוך תבשילין שאי אפשר לבוררן וליטלן - בטילין בששים.

ג ושבת ויום טוב סמוכים זה לזה, נולדה בזה - אסורה בזה. והטעם דכיון דאין יום טוב מכין לשבת ואין שבת מכינה ליום טוב, והביצה שנולדה בשבת אסורה בו ביום כמ״ש, וכן ביום טוב, ואם כן כשחל יום טוב בערב שבת, אם נתירה בשבת נמצא דיום טוב הכין לשבת. כלומר כיון דביום טוב היתה אסורה ועל שבת תהיה מותרת, הרי הכין היום טוב את ההיתר לשבת, ואין יום טוב מכין לשבת, וכן שבת שקודם יום טוב (ועיין תוספות ביצה ד׳. ד״ה ׳אלא׳).

ד פירות שנשרו מן האילן בשבת או נתלשו מן הגינה - אסורים בו ביום מטעם גזירה שמא יעלה ויתלוש, כן כתב הרמב״ם בפרק כ״א, וכן הוא בריש ביצה. ובודאי שגם בלא זה אסורה משום מוקצה, כיון שהיתה במחובר בין השמשות, ואפילו רבי שמעון מודה במוקצה זו דמחובר, דהוה כי דחייה בידים דגרוגרות וצמוקים (תוספות ריש ביצה בשם רש״י). האמנם לפעמים ליכא מוקצה, כגון שהאילן עומד בחצר ויש לו עורבים שדרכם לתלוש, והיה דעתו מערב שבת שיתל[ו]שו בשבת, וליכא מוקצה (שם). ולפעמים ליכא גזירה דשמא יעלה ויתלוש, דגזירה זו אינה אלא באילן שברגע אחת תולשה וישכח כרגע על שבת, אבל פירות הטמונים בארץ, כמו זרעוני גינה שצריך מרא וחצינא לחופרה, ובזה ליכא הגזירה, שהרי במשך העת יזכור ששבת היום, ולכן צריך גם לטעם מוקצה (שם). ולערב מותרים הפירות מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו, דכיון שלא נעשה בהם מלאכת איסור, שהרי מעצמם נשרו, לא גזרו על זה להמתין בכדי שיעשו, ועיין בסימן שכ״ה.

ה אמרינן בביצה (ל״ג:): ״אוכלי בהמה - אין בהם משום תקון כלי״. כלומר דיש לפעמים איסור בעשיית דבר שאינה כלום, ועם כל זה כלי היא, והעושה אותה - חייב חטאת, כגון שנוטל קיסם ומתקן אותה לחצוץ בו שיניו, אף על גב דלאו כלום הוא, מכל מקום שם כלי על זה, שהרי מש[ת]משת לחיצוץ השיניים. וזהו בקיסם, אבל קש או תבן הראוי למאכל בהמה - אין בהם חיובא דתקון כלי זו, ומותר לתקן קש או תבן לחצוץ בו שיניו, ומותר לקוטמו אפילו בסכין לתקנו שיהא ראוי לזה. והטעם: דכל דבר העומד לאכילה הוא מוכן לכל צורך (לבוש), שהרי אני יכול לאכול באיזה אופן שארצה אם לקטום אם לשבור, וכן הוא במאכלי בהמה, ואין על זה שם תקון כלי. אבל קיסם - אסור ליטלו לחצוץ בו שיניו, אפילו אין צריך תקון, דשמא יבא לתקנו לזה ויתחייב חטאת אם קטמו לזה, דכן פסק הרמב״ם בפרק י״א ע״ש. ואם הזמין אורח לסעודה בשבת ולא היה לו פנאי להכין קיסם לחציצת שינים - התירו לו בשביל כבוד הבריות אם במקומו נחשב זה לבזיון אם לא יחצוצו השינים, שיטול קיסם ויחצוץ בו כמו שהוא (מג״א סק״ד שכן הוא בגמרא פ״א: ע״ש) ולתקן כלי באוכלים - ודאי אסור.

ו וכן בדברים העומדים להריח - אין בהם חומר של תקון כלי, ולכן מותר לטלטל עצי בשמים להריח בהם ולהניף בהם לחולה, ואפילו לבריא אפשר דמותר להניף (עיין מג״א סק״ה), וקוטמו ומתקנו בידו, אבל לא בכלי (שם סק״ו). ואף על גב דאוכלי בהמה מותר אפילו בסכין, החמירו בעצי בשמים כיון שאין עומדים לאכילה (עיין ט״ז סק״ג). ומוללו ביד להריח בו, אחד עצי בשמים קשין ואחד רכין, ובסימן תקי״א יתבאר דדוקא להוסיף ריח מותר, אבל להוליד ריח - אסור ע״ש, שיש פרטי דינים בזה.

ז בני חבורה האוכלים ביחד כל אחד משלו ומבשלים ביחד, ובעת האכילה חולקים החלקים ביניהם: אם מקפידים זה על זה שהאחד לא יוותר לחבירו מאומה - אסורין לאכול יחד בשבת, מפני שקרוב הדבר שיבואו מפני קפידתן לידי משקל ולידי מנין, ועל פי המנין יבואו לידי חשבון ויבואו לידי מדידה, ואם לא ידענו שהם מקפידים – מותר. אמנם אם באו להטיל גורלות למי יגיע חלק זה ולמי חלק זה - גם בסתם אסור, שהרי אנו רואין שהם מקפידים, ולכן אנשים כאלו לא ישתתפו על שבת לאכול ביחד. אבל סתם שכנים – מותרים, דבודאי לא יקפידו ולא יטילו גורל (עיין מג״א סק״ז), אבל בגורל – אסורים. ואמרו חז״ל (קמ״ח:): דבעל הבית עם בניו ובני ביתו יוכלו להטיל גורלות על החלקים, דכיון דהכל הוא משל בעל הבית, לא שייך קפידא שיבואו לידי איסורים, אלא שעושה כן כדי שלא להטיל קנאה בסעודה. ודוקא שיהו המנות שוות, אבל אם אחד מנה גדולה ואחד קטנה - אסור להטיל גורל למי יגיע הגדולה ולמי הקטנה אף בבניו ובני ביתו, דזהו כעין שחוק הקוביא דבשבת פשיטא שאסור, שהוא כעין משא ומתן. ואפילו בחול יש אוסרים קוביא, כמו שבארנו בחושן משפט סימן ר״ז סעיף כ״ג, שזהו דעת הרמב״ם ע״ש.

ח אבל הרמב״ם בפרק כ״ג דין י״ז כתב: ״אסור להפיס ולשחק בקוביא בשבת, מפני שהוא כמקח וממכר. ומפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על מנה גדולה כנגד מנה קטנה, מפני שאין מקפידין״ עכ״ל, והתיר בבניו ובני ביתו אפילו גדולה כנגד קטנה, כיון שהכל שלו ואינו אלא שחוק וגיעגועים בעלמא. אבל הטור אוסר בכהני גוונא, כמ״ש בסעיף הקודם, ותלוים בסוגית הגמרא ע״ש (עיין ב״י וט״ז סק״ד). ואיתא בגמרא (קמ״ט:) שהיו מטילים גורלות במקדש על חלקי הקדשים שהגיע להם, מפני שאכילת קדשים הוה דבר מצוה, ולא אסרו גורלות בדבר מצוה. ולכן מטילין גורל על הקדש או על שאר דבר מצוה, אבל שלא לדבר מצוה - אסור להטיל גורל, שזהו כעין מקח וממכר. ואפילו על ידי אינו יהודי - אסור להטיל גורל בשבת, משום דהענין עצמו הוה כמקח וממכר. (והמג״א סק״ט סובר דגם לדבר מצוה כשהיה יכול להטיל מאתמול - אסור ע״ש, אך הראיה שהביא משם ממנות של חול דאסור להטיל גורל בבית המקדש אינה ראיה, משום דהתם באמת אין הגורל כדין, שהרי אין חולקין זבחים כנגד זבחים כמ״ש התוספות שם ד״ה ׳מטילין׳, ואינו אלא להשקיט הריב, לפיכך לא התירו על של חול ע״ש ודו״ק) (והגורל לדבר מצוה שהותר אינו בפתקאות, שכל אחד יעלה פיתקא, דזה ודאי אסור, אלא גורל בפתיחת הספר ולראות האותיות כנהוג) (ומה שלא היה גורל על לחם הפנים, דרמיז לה המג״א ואוסר גורל בשבת, לפי מ״ש אתי שפיר ודו״ק)

סימן שכג

א דבר ידוע שמקח וממכר אסור בשבת ויום טוב, בין שמוכר בפיו ממש או שנותן לו חפץ דרך מכירה, והיינו שמושכו להחפץ בשבת. ונראה אף אם עשו המקח מערב שבת ונתן מעות ומושך החפץ בשבת - גם כן אסור, כיון דעיקר הקנין הוא המשיכה, ואפילו לא דיברו כלום. ואין חילוק בענייני מקח וממכר בין חפ[י]צים לבין אוכלין ומשקין, ורק בדרך שאלה יכול לשאול מחבירו מה שנחסר לו בשבת אוכלין ומשקין, ואפילו מחנוני יכול לבקש סתם: ׳תן לי אוכל זה או משקה זו׳, אף על פי ששניהם יודעים שאחר השבת ישלם לו בעד זה, מכל מקום עתה אין זה בגדר מקח וממכר. ומותר לומר לחבירו: ׳מלא לי כלי זה יין או שאר משקה׳, ואפילו היא כלי המיוחד למדה שבכל השבוע מוכר בה, מכל מקום כיון שאינו מזכיר לו שום דבר - אינה מדידה, ואין זה מקח וממכר. (וראיתי להגר״ז בש״ע שלו שכתב: ״מותר... מלא לי... ואשלם לך״ ע״ש, ולא ידעתי מנא ליה הא, ובודאי להזכיר תשלומין אסור, כדמשמע מהרמב״ם פרק ד׳ מיום טוב ומכל הפוסקים)

ב כשהתרנו לו לומר: ׳מלא לי כלי זה׳ והיא מיוחדת למדה, אינו אלא כשנוטל כלי זו ומוליכה לביתו. אבל לא יביא כלי מביתו ושחבירו ישפוך לו מכלי מדתו לכלי שלו, מפני שזהו דרך מקח וממכר, אלא יאמר לו: ׳מלא לי כלי זה שהבאתי מביתי׳, או שימלא לו בכלי שאינה של מדה וישפכנה לכלי שלו, דכשאינה של מדה לא נראה כמקח וממכר. ורבינו הרמ״א כתב: דיש מקילים לומר דכל שאינו מכוין למדה לגמרי שממעט או מוסיף מעט - שרי עכ״ל, כלומר שממעט מעט מן המדה. ואין בזה משום גזל, שידוע שכן נוהגין בשבת ויום טוב. ויש מטילין לתוך המדה טבעת או שאר חפץ שאינו מוקצה וממלא המדה, וזהו סימן שאין הכונה למדה, ממש שהרי נחסר מקום הטבעת, ועל ידי זה יוכל גם לשפוך ממנה אל כלי הלוקח. וכתב עוד דכן המנהג הפשוט למדוד בכלי המיוחד למדה ולשפוך לכליו של לוקח עכ״ל, וגדולי אחרונים הרעישו על זה (עיין ט״ז סק״א). ובאמת אין המנהג כן אצלינו, ואין נותנים כלל בשל מדה, אלא הלוקח נוטל בכלי שלו ואחר השבת מודדין אותה, וכן נכון לעשות ולא לשנות.

ג ומותר לומר לחבירו: ׳מלא לי כלי זה ולמחר נמדוד אותו׳, ואף על גב דבזה מרמז שימדוד וישלם לו כפי המקח, מכל מקום כיון שאינו אומר כן מפורש, יכול להיות הכונה גם דרך שאלה כן: ׳למחר נמדוד אותו כמה להשיב לך׳. מיהו זהו ודאי שהלוקח אסור לומר לו: ׳תן לי מדה פלונית׳, דהגם שיכול לומר עליה: ׳תן לי כלי זה׳, אבל הוא לא יזכיר שם המדה, דבהזכרתו שם מדה הוה להדיא כמקח וממכר ואסור, אלא יאמר: ׳מלא לי כלי זה׳, דלשון זה נוהג גם בשאלה.

ד והולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו ואומר לו: ׳תן לי ביצים ואגוזים במנין׳, כלומר תן לי עשרה ביצים, עשרים אגוזים, דאין זה רמז למקח וממכר, שכן דרך בעל הבית להיות מונה גם בתוך ביתו כדי לידע כמה נצרך לו. וכשהתירו לומר כן לחנוני תן לי כך וכך כמ״ש, יזהר שלא יזכיר לו שם דמים, כגון שלא יאמר: ׳בעד מעה אחת ביצים׳ או כיוצא בזה, דשם דמים הוה רק למקח וממכר, וגם לא שם מדה, כגון: ׳תן לי לוג אגוזים׳, וכל שכן סכום מדות, והיינו שיעשה עמו חשבון על המדות מכבר ושלוקח עתה - פשיטא שאסור. וגם לא סכום מנין, כלומר אף על גב דהתירו לו לומר: ׳תן לי ביצים במנין כך וכך׳, מכל מקום סכום מנין, והיינו שיאמר לו: ׳הרי יש לך בידי חמשים אגוזים, תן לי עוד חמשים ויהיה לך בידי מאה׳ - זהו דרך מקח וממכר ממש.

ה ודע שרבינו הרמ״א בסעיף ד׳ כתב: ״וכן בסכום דמים אינו אסור אלא בכהני גוונא, שאומר: ׳תן לי בכך וכך דמים, ויהיה לך בידי כך וכך׳, אבל בלאו הכי – שרי. וכן בסכום מדה, דוקא בכהני גוונא אסור, אבל בלאו הכי – שרי. ואף על גב דאסור להזכיר דמים כלל, היינו בדבר שאין מקחו ידוע, אבל בדבר שידוע רק שאומר לו כמה צריך – שרי, אם לא שמזכיר לו סכום, שיש מחמירין בדבר זה, כבר פשט המנהג במדינות אלו להקל וכסברא הנזכרת״ עכ״ל. דסבירא ליה לדיעה זו דהזכרת דמים והזכרת מדה אינו כמקח וממכר, אלא כאומר כמה הוא צריך, כלומר: ׳צריך אני ביצים בעד מעה, צריך אני אגוזים לוג׳. אבל כבר חלקו גדולי האחרונים על זה, ואיסור גמור הוא שהלוקח יזכיר שם דמים או שם מדה, ואין המנהג כן אצלינו, וח״ו לעשות כן. (גם מ״ש המג״א בסק״ה לעשות פתקאות או נקבים לסימן כמה שנוטל, גם כן יש לפקפק, וכולי האי ואולי. ולפי עניות דעתי היה נראה כיון דמקור הדין הוא בביצה ביום טוב, וגם הרמב״ם לא הזכיר דינים אלו בשבת, מנלן להתיר כלל בשבת, דשמא ביום טוב שמבשל ביום טוב עצמו יכול להיות שלא ידע מערב יום טוב בצמצום כמה הוא צריך, ולכן התירו בהיתרים המבוארים, אבל בשבת הכל מכינים מערב שבת. אך כיון שהטור והש״ע כתבו זה גם בשבת, אין בנו כח לחלוק עליהם, אבל חלילה להוסיף עוד קולות בזה, ודי לך במה שהתירו מפורש)

ו המביא כדי יין ממקום למקום - לא יביאם בסל ובקופה כדרך חול, אלא יביאם לפניו או על כתפו וכיוצא בזה, שישנה מדרך חול, אפילו אין בשינוי קלות במשא, מכל מקום יעשה שינוי, ואף על גב דמביא אותם לצורך שתייה מה שצריך לשתות היום, דאם לא כן - לגמרי אסור שום טירחא, מכל מקום צריך לשאת בשינוי להכירא. ואם אי אפשר לו לשנות, כגון שזימן אורחים הרבה וצריך למהר להביאם לפניהם - מותר גם בלא שינוי. וזהו דעת

הטור, דזה שאמרו בגמרא (ריש פרק ד׳ דביצה): ״לא יביאם בסל ובקופה״ זהו גם כן על שבת. אבל דעת התוספות הוא דזהו רק ביום טוב שנושאם ברשות הרבים, לפיכך טוב שלא יתראה במשא כדרך חול, אבל בשבת שהטלטול הוא רק בחצר - מוטב יותר למעט בהילוך, ויותר טוב להביאם בסל ובקופה בפעם אחת מלהביא כל אחת ואחת בפני עצמה. (והמג״א בסק״ז כתב דגם הטור סובר כן, והוא מיירי כשמוליך דרך מבוי המעורבת שיש הרבה רואים ע״ש, והוא דבר תימה, וגם הר״ן כתב כהטור ע״ש ודו״ק)

ז דבר מובן מאליו שאסור להטריח שום טירחא בשבת לצורך חול, ולכן הכלים שאכל בהם, אם יודע ברור שלא יצטרך להם עוד היום - אסור להדיחן בשבת, דלמה יטריח לצורך חול, וידיחן בלילה וכן המנהג. אמנם אם יכול להיות שיצטרך להם עוד היום, כגון שצריך עוד לאכול סעודה וכיוצא בזה, או כוסות של שתייה שאין קבע לשתייה - יכול להדיחם כל היום כולו. ואף על פי שלא יצטרך אלא לאחד או לשנים, מכל מקום יכול להדיח כמה שירצה כדי שיוכל לשתות באיזה שירצה. ומכל מקום אם יש לו כלים או כוסות בריוח, אינו נכון להדיח כלל בשבת. וסתמא דמילתא לאחר סעודה שלישית לא יאכלו ולא ישתו עוד, ופשוט הוא דמותר להדיח מליל שבת ליום שבת.

ח הדחת כלים בשבת כשצריך להם בשבת - מותר אפילו בהדחה מדבר איסור, כגון מיין נסך הנשאר בתוכו או משאר איסור. ואין זה כמתקן כלי, כמו שאסור לטבול כאשר יתבאר, דאין כאן תקון, דגוף הכלי הוי היתר, וכשמדיח האיסור ממנו הוה כמדיח כל כלי שאינה נקייה. ואפילו יש שם פירור פת - מותר בטלטול כגרף של ריעי. ואין הכלי נעשית בסיס להש(י)ירי איסור והפרורים, אפילו היו בכלי בין השמשות, משום דאינהו לא חשיבי שתהא הכלי בטילה להן, והם בטילים לגבי הכלי (מג״א סקי״ד). ואסור לבטל איסור בשבת, דאין לך תקון גדול יותר מזה. ואף על גב דגם בלא זה אסור לבטל איסור, כמ״ש ביורה דעה סימן צ״ט, מכל מקום יש שמותר להוסיף ולבטל כמ״ש שם, או יבש ביבש כמ״ש שם בסימן ק״ט, אבל בשבת אסור מטעם מתקן. אך יבש ביבש חד בתרי שצריך להשליך אחד כמ״ש שם - מותר בשבת, כיון דמדינא בלאו הכי מותר כמבואר שם, וכן לשער ס׳ מותר (שם).

ט כתב הרמב״ם בפרק כ״ג דין ח׳: ״אסור להטביל כלים טמאין בשבת, מפני שהוא כמתקן כלי. אבל אדם טמא - מותר לטבול, מפני שנראה כמיקר, ואין מזין עליו בשבת. המטביל כלים בשבת: בשוגג - ישתמש בהם, במזיד - לא ישתמש בהם עד מוצאי שבת. ומותר להטביל את המים הטמאים בשבת, כיצד יעשה: נותנן בכלי שאינו מקבל טומאה, כגון כלי אבנים, ומטביל הכלים במקוה עד שיעלו עליהן מי המקוה ויטהרו״ עכ״ל. והנה כתב הטעם מפני שהוא כמתקן כלי, ובפרק ד׳ מיום טוב דין י״ז כתב הטעם: שמא ישהה הכלי בטומאתו עד יום טוב ע״ש. ובביצה (י״ח.) הוה פלוגתא דאמוראי בזה: דרב ביבי אמר שמא ישהה, ורבא אמר מפני שנראה כמתקן כלי ע״ש, ולמה פסק בשבת כרבא וביום טוב כרב ביבי. ועוד דביום טוב מחלק בין נטמא באב הטומאה ובין וולד הטומאה, דבוולד הטומאה מטבילין ביום טוב כדאיתא בברייתא שם, ולמה לא חילק בשבת בכך. ואולי דסבירא ליה דמתקן הוי גם בוולד הטומאה, ושמא ישהה לא שייך בוולד הטומאה, דלא גזרינן בזה, דאפילו אם ישהה, הא מן התורה טהור הוא. ומה שהכריע ביום טוב כטעמא דרב ביבי, משום דברייתא מסייע ליה, והברייתא מפורש ביום טוב ע״ש. ובשבת כתב טעם מתקן כלי, משום דבהרבה דברים בשבת אסרו משום מתקן, ומכל מקום צ״ע. ותמיהני על המפרשים שלא הרגישו בזה (והשאגת אריה סימן נ״ו הקשה זה).

י וכתב הטור שאסור להטביל כלי חדש. ובודאי כן הוא, שאין לך מתקן גמור יותר מזה, וכן שמא ישהה שייך כמו בטבילה מטומאתן. ומאד תמוהים דברי רבינו הב״י בספרו הגדול, שכתב דלדעת הרמב״ם מותר טבילת כלים חדשים, ועל פי זה כתב בסעיף ז׳: ״מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה, ויש אוסרים, וירא שמים יוצא את כולם ויתן הכלי לעכו״ם במתנה ויחזור וישאלנה ממנו, ואין צריך טבילה״ עכ״ל, וכונתו בדיעה ראשונה להרי״ף והרמב״ם, כמבואר בספרו הגדול. ומאד תמיהני, דנהי דעל הרי״ף שכתב רק הטעם שמא ישהה אפשר לומר כן, כמ״ש הרא״ש, דלפי טעם זה מותר בטבילת כלים חדשים (וגם זה צע״ג כמ״ש השאגת אריה בסימן נ״ו). אבל הרמב״ם הא בשבת כתב הטעם של מתקן כלי, והוא לא הביא רק דבריו ביום טוב ולא מה שכתב בשבת, וצע״ג (וגם המ״מ כתב שם בהלכות יום טוב דטבילת כלים אסור ע״ש, וכן כתב השאגת אריה וכן עיקר לדינא).

יא וזה שכתב ליתן לאינו יהודי במתנה ולחזור ולישאל ממנו, אף שיש חוששין ליתן מתנות בשבת כמ״ש בסימן ש״ז, מכל מקום בצורך שבת מותר בודאי. ואם עבר והטביל בשבת, נראה דלא ישתמש בו בשבת, ואפשר להקל בדיעבד מאחר שיש מתירין גם לכתחלה (מג״א סקי״א). וכתב רבינו הרמ״א דאם הוא כלי שראוי למלאות בו מים - ימלאנו מים מן המקוה ועלתה לו טבילה עכ״ל. ודוקא כשהמים ראוים לשתייה, דאז נראה כדולה לשתייה, אבל אם אינם ראוים לשתייה, הא נראה לכל שטובלה. וכשממלא בענין זה - אין צריך ברכה (שם סקי״ג). ופשוט הוא דכשנותן לאינו יהודי במתנה ושואל ממנו, דאחר השבת צריך להטבילה ולא בברכה, כיון שנתנה לאינו יהודי, וביורה דעה סימן ק״כ נתבאר בזה ע״ש (ועיין ט״ז סק״ו).

יב כשמנקה את הכלים בשבת כשצריך לתשמישן בשבת כמו שנתבאר, מותר לנקותן בכל דבר אפילו בחול המוכן מבעוד יום, ואפילו כלי כסף וכלי נחשת, ואין חוששין דחול גריד וממחק, לפי שזהו דבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישא, חוץ מכלי כסף בנרתקן, שהוא שמרי יין שנתייבשו ונתקשו,

מפני שזה בודאי ממחק לכלי כסף שהוא רך. וכן אין חופפין אותן במלח, לפי שהמלח נמחה כשחופף בחזקה ונמס למים והוי נולד, וכל שכן במיני בורית דאסור. וכן בעפר ואפר אסור משום גיבול. ויזהרו לבלי להכניס לתוך המים מבגדיה, שלא תבא לידי סחיטה, וכן האלונטית שמקנחת בו את הכלים אחרי הדחתן, לבלי יבא אל מי ההדחה. ואצלינו זהירות הנשים כשמנקות הכלים בשבת אינן מנקות רק בידיהן בלבד ולא במה שמנקות בחול מסיב שקורין ווייעחע"ץ, וכל בעל הבית יזהיר לבני ביתו בזה, כי בקל לבא לידי חלול שבת ח"ו.

סימן שכד

א כל בהמה חיה ועוף שמזונותן עליך, שאתה מגדלן בביתך - אתה מחויב ליתן להם מזונותיהם ולהכין להם מה שצריכין, כמו שיתבאר. אבל אותן שאין מזונותן עליך, שאין אתה מגדלן - אין לך לטרוח בעדן. לפיכך אין נותנים מים ולא מזונות לפני דבורים ולפני יוני שובך ולפני יוני עליה, שמזונותן אינם על האדם אלא שוטטין בעצמן ולוקטין מזונותיהן, ולא לפני חזיר. אבל נותנים לפני אווזין ותרנגולים ויוני בייתות וכן כלב שמזונותיו עליך, כן הוא לשון רבינו הב"י בסעיף י"א. ולשון הטור הוא: "נותנין מזונות לכלב ולא לחזיר" ע"ש. (לעניות דעתי הרמז על עני ועשיר כמאמרם ז"ל: לית עניא מכלבא וכו')

ב ודע דהלבוש כתב: נותנין מזונות לכלב שמגדלו בביתו ע"ש, מבואר להדיא דאם אין הכלב שלו אין ליתן לפניו מזונות. ויש מי שכתב דבגמרא משמע דאפילו אין הכלב שלו מצוה ליתן לו, וכונתו ממה שאמרו שלהי שבת: יודע צדיק דין דלים דקאי אכלב, ואומר שם דאורח ארעא למישדא אומצא לכלבא ע"ש (מג"א סק"ז). ויש שדחו זה, שהרי אומר שם דזהו בדברא, אבל במתא אתי למיסרך (ת"ש ומחה"ש ע"ש). ואני אומר דגם מהטור משמע כן, מדכתב: 'נותנין לפני כלב ולא לפני חזיר', וחזיר ודאי אי אפשר להיות שלו, דהא אסור לגדל חזירים. ודוחק לומר כשירש, אלא ודאי דדומיא דהכי בכלב, דנותנין אפילו אינו שלו, וגם ראיה מרש"י בפרק קמא (י"ט.): 'נותנין מזונות לפני הכלב בחצר ונותנין מזונות לפני וכו', ופירש רש"י: 'כלב רמי עליה לזונו' ע"ש, ולא כתב: 'כלב דרמי עליה', משמע שכל כלב רמי עליה מפני שהוא מחוסר מזונות. וזה שאמרו במתא לא, היינו שלא להרגילו בתמידיות, אבל באקראי שפיר דמי, ורחמיו על כל מעשיו כתיב, ומהברייתא עצמה משמע כן למדקדק שם. (ועיין תוספות שם שכתבו: כיון דמפרנסים ענייהם מפני דרכי שלום, חשיב קצת מזונותן עליך ע"ש, וכל שכן הכלב כשהוא רעב. ולעניות דעתי כל בעל חי שאני יודע שהוא רעב - מצוה ליתן לו גם בשבת, דורחמיו על כל מעשיו כתיב, ועיין מ"ש שם הר"ן בשם הראב"ד ודו"ק).

ג יש מתרעמים על מה שהמנהג בשבת שירה לזרוק חטין לפני העופות, והרי אין מזונותן עליך (מג"א שם). אבל נראה לי דמנהג ישראל תורה, שהרי אין אנו טורחים בשבילם אלא בשבילנו, דמרגלא בפי ההמון שהעופות אמרו שירה על הים, ולכן אנו מחזיקין להם טובה, ואם כן הכוונה כדי לזכור שמחת שירת הים, ולית לן בה, ויש מי שכתב כיון דכונתינו לשם מצוה - מותר (ת"ש). ומותר להאכיל תולעת המשי, דכיון שאין לו מה שיאכל רק מה שהאדם נותן לו, מקרי מזונותן עליך (ט"ז סק"ו). וכן חתול שמגדלין בבית צריכין ליתן לה מזונותיה בשבת, דזהו ודאי מזונותיה עליך.

ד ואפילו אלו שמזונותן עליך, כתב הרמב"ם סוף פרק כ"א: "אין מאכילין בהמה חיה ועוף בשבת כדרך שהוא מאכילה בחול, שמא יבא לידי כתישת קטניות או לידי לישת קמח וכיוצא בו. כיצד: לא יאכיל הגמל בשבת מאכל ג' או ד' ימים, ולא ירביץ עגל וכיוצא בו ויפתח פיו ויתן לתוכו כרשינין ומים בבת אחת, וכן לא יתן לתוך פי יונים ותרנגולים למקום שאין יכולין להחזיר. אבל מאכיל הוא את הבהמה מעומד ומשקה את הבהמה מעומד, או נותן לתוך פיה מים בפני עצמן וכרשינים בפני עצמן במקום שיכולה להחזיר, וכן מאכיל העוף בידו במקום שיכול להחזיר, ואין צריך לומר שיתן לפניהן והן אוכלין" עכ"ל, וכן כתב הטור וש"ע סעיף ט'. וטעם האיסור ביאר הרמב"ם: שמא יבא לידי כתישה, ויש שכתבו משום טירחא יתירה (לבוש ות"ש), וכן משמע ברש"י (קנ"ה:). וצ"ע למה לא כתב הרמב"ם טעם זה, דגם מהמשנה שם משמע שהטעם הוא משום טירחא (שהרי שנינו שם גם הך דאין נותנין מים לפני דבורים וכו' ודו"ק).

ה כבר נתבאר שהמרקד הוא מאבות מלאכות, לפיכך אין כוברין את התבן בכברה, ולא יניח הכברה שיש בה תבן במקום גבוה בשביל שירד המוץ, מפני שזהו כמרקד. אבל נוטל התבן בכברה ומוליך להאבוס אף על פי שירד המוץ בשעת הולכה, שהרי אינו מתכוין לכך. ואין זה פסיק רישא, דאפילו אם ירד מעט מוץ, הלא עדיין ישאר הרבה מוץ בכברה. ולא ימדוד אדם שעורים ליתן לפני בהמתו, דמדידה אסור בשבת, אלא משער באומד דעתו. כלומר כגון שצריך ליתן לה קב שעורים, ישער בערך קב וממילא, או יפחות מעט או יוסיף מעט, ומה קפידא יש בזה דזה שמשער המדה אינו מדידה (עיין ב"י וב"ח ולא בכלי של מדה).

ו עוד כתב שם הרמב״ם: ״המורסן אף על פי שאין ראוי לגיבול - אין גובלין אותו, שמא יבא לגבול העפר וכיוצא בו. ונותנין מים על גבי המורסן ומוליכין בו התרווד שתי וערב, אבל אינו ממרס בידו, שלא יראה כלש. ואם לא נתערב מנערו מכלי לכלי עד שיתערב, ונותן לפני התרנגולים או לפני השוורים. ומותר לערב המורסן על דרך זה בכלי אחד, ומחלק אותו בכלים הרבה ונותן לפני כל בהמה ובהמה, ומערב בכלי אחד אפילו כור ואפילו כוריים״ עכ״ל. וזה שכתב דמוליך התרווד שתי וערב, משמע אפילו הרבה פעמים. אבל מדברי רש״י (קנ״ו.) מתבאר דלא הותר רק פעם אחת שתי ופעם אחת ערב ע״ש. והנה דין מורסן כמו קלי לעיל סימן שכ״א סעיף י״ט, וכמו שנתבאר שם דקלי מותר לגבל מעט מעט, כמו כן במורסן (מג״א סק״א בשם רמב״ן ע״ש). וזה שלא ביאר הרמב״ם כן, יש לומר דקלי שהוא לאדם די במעט מעט, אבל מורסן לבהמה דצריך הרבה, יאריך לו הזמן לעשות מעט מעט. ודע דלא הותרה לו רק כפי מה שצריך היום לבהמותיו ולא יותר, ופשוט הוא. וזה שהתרנו אפילו כור וכוריים, זהו כשיש לו הרבה בהמות.

ז וכל זה הוא לשיטת הרמב״ם, אבל לשיטת הראב״ד שכתבנו שם דבאפר יש גיבול, גם במורסן יש גיבול, וכן הוא דעת התוספות וספר התרומה והסמ״ג. ואדרבא באלו נתינת המים זהו גיבולם, ולדבריהם אסור ליתן מים על גבי מורסן בשבת, וזה שאמרו בגמרא מוליך בו שתי וערב, זהו כשהיו המים נתונים עליו מבעוד יום. והרא״ש הכריע כדעת הרמב״ם כמ״ש הטור בשמו ע״ש, וכמדומה שכן מנהג העולם שנותנין מים לתוך המורסן ומוליכין לכאן ולכאן. מיהו ודאי נכון לירא אלקים ליזהר בזה, כיון דלדעת רבותינו אלו יש בזה אב מלאכה, ועל כל פנים יזהרו לעשות על ידי אינו יהודי.

ח קיימא לן: דשוויי אוכלא משוינן, מטרח באוכלא לא טרחינן (קנ״ה., כר״י). ביאור הדברים: דיש מיני אוכלי בהמה שאם יתנו לה כמות שהיא לא תוכל לאכלם, כמו קשין של שבלין הקשורים בשנים ושלוש מקומות, ובהכרח להתיר הקשרים כדי שתוכל לאכלם, וזה נקרא שיווי אוכלא, דאם לא כן לא תוכל לאכלם. אבל יש שתוכל לאכלם אלא שאם נוסיף איזה טירחא תאכלם יותר בטוב, כמו לשפשף בידים היטב בהקשין. וזה אסור לעשות בשבת, דכיון שהוא ראוי לאכילה, לא טרחינן ביה לתקנו ולהכשירו יותר. וזה שהתרנו להתיר הקשרים, משום דבזה לא שייך קשר של קיימא, שהרי עומדים בכל יום להתירם. ומכל מקום יש אומרים דלא שרי להתיר אלא אם אינו קשר של קיימא, כמו על ידי עניבה וכיוצא בזה. אבל קשור בשני קשרים זה על גבי זה - אסור להתירן בשבת, דגם בזה שייך קשר של קיימא, דאולי היה דעתו שיונחו כך זמן רב.

ט וכן עצים שקצצן מן האילן ויש שמאכילין אותן לבהמה בעודן לחין - מתירין ומשפשפין בהן להאכילם. ובזה הותר גם שפשוף, דבלא זה אינם ראוים לאכילה, והוה שיווי אוכלא ומותר. וכן מחתכין דילועין לפני הבהמה, דבלא חיתוך לא תוכל לאכול, וזהו בדלועים קשים (מג״א סק״ג), דברכים תוכל לאכול כמו שהם. ודוקא שנתלשו מאתמול, דאם לא כן הוה ליה מוקצה כגרוגרות וצמוקים, דאף רבי שמעון מודה בזה כיון שהיו מחוברים בין השמשות, ודמי לדחייה בידים דנתבאר בסימן ש״ח, דבזה הוה גם לרבי שמעון מוקצה.

י ומחתכין נבילה לפני הכלבים, כשאין ביכולתם לאכול בלא חיתוך. ובנבילה, אפילו נתנבלה היום – מותר, דקיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה. ולא מיבעיא אם היתה חולה מבעוד יום, דדעתיה עילויה שתמות ויתנה לפני הכלבים, אלא אפילו היתה בריאה מבעוד יום - מותר לרבי שמעון, דאין זה כדחייה בידים. ודוקא בנבילה קשה שאי אפשר להם בלא חתיכה, ואפילו נאכלין על ידי הדחק - מותר לחותכם. אבל אם היתה ראויה להם בריוח גם בלא חתיכה, אלא שעל ידי חתיכה טוב להם יותר - אסור לחותכם, דמיטרח באוכלא במה שהוא ראוי לא טרחינן. ולעיל בסימן שכ״א סעיף י״ד נתבאר בענין חיתוך דק דק לפני העופות. (עיין ט״ז סק״ד שתמה על דברי הרמ״א דשם, והדין עמו כמ״ש שם. ומהמג״א סק״ה משמע משום טחינה ע״ש, והרי הרמ״א כתב שם משום שיווי אוכלא ע״ש)

יא אין חותכין ירקות לפני בהמה, בין דקה בין גסה, וכן חרובין, משום דגם בלא זה ראויין לאכילה. וכבר נתבאר דמותר ליתן מאכל בפיהם של תרנגולים, ומותר לפרר בעדם לחם כדי שיוכלו לאכול ואין בזה משום טחינה, דאין טוחן אחר טוחן כמ״ש בסימן שכ״א.

יב מעמיד אדם את בהמתו על גבי עשבים מחוברים שתאכל, ולא חיישינן שמא יבא בעצמו לתלוש ולהאכילה. ומה שהבהמה מותרת לאכול מהמחובר, בארנו בסימן ש״ה ע״ש. ולמה לא חיישינן שיתלוש בעצמו ויאכילנה, משום דכיון דאיסור אב מלאכה הוא, לא יבא להכשל בזה. ולכן על עשבים של מוקצה שנתלשו היום - אסור לו להעמידה, דחיישינן שיקח בידיו ויאכילנה, כיון דאיסור קל הוא. ודוקא לעמוד עליה ממש אסור במוקצה, אבל מותר לו לעמוד בפניה שלא תוכל להטות אלא דרך שם, והיינו שעומד מרחוק קצת ממקום אכילתה, דבכהני גוונא לא חיישינן שיטול בידיו ויאכילנה, כיון שאינו עומד עליה ממש.

יג נוטלין מאכל מלפני חמור ונותנין לפני שור, דהשור אוכל משיורי חמור. אבל אין נוטלין מלפני שור וליתנו לפני חמור, מפני שהחמור אינו אוכל משיורי שור, מפני שהשור כשהוא אוכל מטיף רירין ונמאס המאכל בהרירין, והחמור לא יאכלם והוי טלטול דלא חזי ואסור בשבת. ואף שיאכל החמור בשעת הדחק, מכל מקום אין זה אכילה. ויש מחמירין גם כן בשארי מיני בהמות ליקח מלפני אחת וליתן לפני אחרת שאינה מינה, מפני שעל פי הרוב לא יאכלו זה מזה. ולכן אם יודע שיאכלם – מותר. ואסור לגרוף האבוס לפני שור שמפטמין אותו ודרך לגרוף בעדו את האבוס בחול, אבל בשבת - אסור אפילו האבוס של כלי, משום דגזרינן אטו אבוס של קרקע, שיש בזה חששא דאשוויי גומות, דחייב משום בונה. ואסור גם כן לסלק התבן מלפניו לצדדין, משום דהתבן נמאס ואינו ראוי לאכילה והוא מוקצה, ואסור בטלטול. ועכשיו גורפין האבוס של הסוס, דהגריפה מעט ואינו דומה לשור של פטם, ועוד דאצלינו ליכא אבוס של קרקע, ולכן אין גוזרין אטו של קרקע (וכמ״ש התוספות שבת כ״ט: ד״ה ׳גזירה׳).

סימן שכה

א מותר לזמן אינו יהודי בשבת לאכול עמו על שולחנו, אף על גב דביום טוב אסור להזמינו אם לא שבא מאליו, כמ״ש בסימן תקי״ב, זהו מפני שביום טוב חיישינן שירבה בשבילו בבישול, אבל בשבת אינו מזמינו אלא על המוכן מאתמול, וליכא חששא דמלאכה. ואי משום טירחא - מותר מפני דרכי שלום (עיין ר״ן פרק ז׳ גבי נותנין מזונות מה שכתב בשם הראב״ד וצ״ע).

ב ומותר ליתן לחם לעני אינו יהודי העומד בחצר, דמצוה עלינו לפרנס ענייהם. ואף שיש לחוש שיוציאנו לרשות הרבים, ונמצא שחפצו של ישראל נטלטל בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, מכל מקום הא הוא אינו נותן לו על מנת להוציאו, דבכהני גוונא אסור כמבואר בירושלמי (פרק א׳ הלכה ח׳): אין נותנין לאינו יהודי על מנת לצאת, נטל ויצא - אינו נזקק לו, וכיון שמעצמו יצא - לית לן בה, שהרי עתה היא שלו ולא של הישראל, וכשנתן לו הרי היה יכול לאכלה כאן בחצר. ולכן אם ידוע שלא יאכל בכאן, או שנתן לו הרבה שאי אפשר לאכלן בכאן, או חפץ שאינו לאכילה ובעל כורחו יוציאנו מכאן - אסור ליתן לו בשבת.

ג דכבר נתבאר בסימן רמ״ו סעיף ו׳ דבשבת עצמה אסור להשאיל שום כלי לאינו יהודי, והרמב״ם פרק ו׳ ביאר הטעם דכשיוצא מבית הישראל יאמרו שמכר לו בשבת, ולפי זה גם בעיר שיש עירוב – אסור. אבל רבינו הב״י שם כתב הטעם: שהרואה סבור שהישראל צווהו להוציאו בשבת, ולפי זה אין האיסור רק בעיר שאין בה עירוב, ושם בארנו מפני מה דחה טעמו של הרמב״ם ע״ש. ולזה מה שפסק בכאן בסעיף א׳ דאפילו האינו יהודי עומד בחצירו, ואפילו החפצים הם של האינו יהודי - אסור למסור לו כשנוטל להוציא, משום דהרואה סבור דהחפצים של ישראל ע״ש, כלומר ויחש[ו]דו אותו שצווהו להוציאו בשבת, וזה בעיר שאינה מעורבת. ולזה כתב רבינו הרמ״א דאפילו ייחד לו מקום מבעוד יום - יש להחמיר עכ״ל, וזהו מטעם חשדא כמ״ש. וגם מה שכתב רבינו הב״י דאפילו במזונות כשהאינו יהודי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים, שידוע הוא שיוציאנו - אסור ליתן לו, הכל הוי מטעם שיאמרו שנתן לו להוציאו. וגם בלא זה יש איסור כשנותן לו בידו, דהא עביד עקירה ברשות היחיד, והאינו יהודי עושה הנחה ברשות הרבים. ויש מי שמחמיר דאפילו עומד בחצירו לא יתן לו בידו מטעם שמא יוצ(י)א מיד לרשות הרבים, ונמצא שהישראל עשה עקירה (מג״א סק״ב). אבל אינו כן, דאין כאן עקירה מצד הישראל כלל, דהאינו יהודי כשעוקר עצמו לילך מהחצר איהו עביד העקירה ולא הישראל (א״ר), דעקירת גופו כעקירת חפץ.

ד ויש מי שכתב דכשהחפץ הוא של אינו יהודי אינו אסור אלא כשהאינו יהודי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים והישראל מסר לו החפץ, דמי שרואה שהישראל נותן לו סבור שהחפץ הוא של הישראל. ולאו דוקא למסור לו, דזה בלאו הכי אסור משום עקירה, אלא אפילו כשהאינו יהודי נוטלו מיד הישראל, דאז גם העקירה עושה האינו יהודי, ואסור מטעם מראית העין כמ״ש. אבל כשהאינו יהודי עומד בחצר - מותר ליתן לו חפצו שלו, דהרואה שהאינו יהודי הולך מחצירו יאמר שזהו חפצו של האינו יהודי, כמו שהוא האמת, ורק בחפצו של ישראל אסור (מג״א סק״ד). וכשהיה החפץ ממושכן לישראל - אסור אפילו אם ייחד להחפץ מקום מבעוד יום, דשכירות לא קניא ולא נסתלקה רשות ישראל מעליו, אמנם אם הפקירו מבעוד יום - נראה לי דמותר. וכל אלו הדברים הם במקום שאין עירוב, אבל כשיש עירוב - פשיטא שמותר, ואפילו במקום שאין עירוב אפשר להתיר לדידן דלית לנו רשות הרבים (ט״ז סק״א). וישים לפניו החפץ והוא יקחנו ולא ימסור לו ביד, משום עקירה דגם בכרמלית אסור לכתחלה, וכמדומה שכן המנהג.

ה אפילו במקום שאסור ליתן לו, אם האינו יהודי הוא אל(י)ם או שיש בזה משום דרכי שלום - מותר ליתן לו, רק יזהר לבלי ליתן מיד ליד, משום עקירה. וכן מותר לשלוח לו על ידי שליח אינו יהודי, והוא הדין לדבר מצוה, כגון להוציא חמץ מביתו - מותר. ודע דדין זה כתוב בתוספות (י״ט. ד״ה ׳נותנין׳ בתוספות ישנים דשם), וסיים בזה: ׳מאחר דאין לנו רשות הרבים׳, ומשמע להדיא דברשות הרבים אסור אפילו בכהני גוונא, וכן כתב רבינו הב״י בספרו הגדול. ואם כן יש תימא למה סתם דבריו בש״ע סעיף ב׳ וצ״ע.

ו כבר נתבאר דאפילו היה החפץ של האינו יהודי, כגון משכון - אסור מטעמים שנתבארו. מיהו כשבא להחליף משכונו באחר ויכול לצאת עמו דרך מלבוש – מותר, שהרי אינו ניכר כלום, דכמו שבא בבגד שעליו כמו כן יצא בבגד שעליו. וגם אין בזה איסור משום משא ומתן, שהרי אין בזה משא ומתן, שאינו מדבר עמו כמה מגיע, אלא שמבקש מהישראל: 'החלף לי זה באחר המונח אצלך', וגם בישראל מותר לעשות כן להחליף משכונו בשבת אם הישראל צריך ללובשו בשבת. וטוב שהאינו יהודי יקח בעצמו המשכון ויניח אחר במקומו ולא יגע בו הישראל, שלא יהא נראה כמשא ומתן, מיהו אם המשכון מונח שלא במקום הגלוי ובהכרח שהישראל יביאנו - מותר גם כן, ויביאנו לכאן והאינו יהודי יפשוט הבגד שעליו ויקח את זה, והישראל יצניע הבגד שהניח, אך יזהר שלא ידבר עמו שום חשבון. וכן אם האינו יהודי בא בשבת ומניח מעותיו ונוטל משכונו והישראל אינו מדבר עמו כלום - אין צריך למחות בידו, שהרי אינו עושה כלום, ובלבד שלא יחשוב עמו שום חשבון, דחשבון ודאי איסור גמור הוא. (עיין מג"א סק"ח שהשיג על הסמ"ע שהתיר להיות ערב בשבת, וכבר בארנו זה בחושן משפט סימן קל"א סעיף ו', וגם הט"ז והאורים ותומים שם השיגו על הסמ"ע ע"ש)

ז כתב הטור: "פת של עכו"ם שנאפה בשבת - ר"ת אוסר אותו, דשמא נטחן היום ונמצא דהוא מוקצה, שבין השמשות לא היה ראוי, ובספר התרומות כתב פנים לאיסור ולהיתר. ואדוני אבי ז"ל כתב: ולי נראה להתיר, דאפילו היה קמח או עיסה בין השמשות - לא הוי מוקצה, כיון דגמרו ביד אדם. והטחינה והאפייה אינה אוסרת, כיון דבשביל עכו"ם היא" עכ"ל. ועל פי זה כתב רבינו הב"י בסעיף ד': "פת שאפה עכו"ם לעצמו בשבת - יש אוסרין ויש מתירין, ובשעת הדחק או לצורך סעודת מצוה, כגון ברית מילה או לצורך ברכת המוציא, יש לסמוך על המתירים" עכ"ל. וכתב רבינו הרמ"א: "אבל אסור ליתן לו מעות בערב שבת ושיתן לו הפת בשבת, דאז אדעתא דישראל קעבידי" עכ"ל. וצריך לומר דאינו יהודי זה הוא פלטר, ובמקום שאוכלים פת פלטר כמ"ש ביורה דעה סימן קי"ב, דא(י)לו פת בעל הבית אין בו היתר כמ"ש שם (עיין ט"ז סק"ג). ומשמע דלדינא הכריעו להיתר, אך שלא בשעת הדחק חששו לדברי ר"ת. ובאמת דברי ר"ת אין מובנים, למה חשש להטחינה יותר מהלישה והאפייה, ועוד מה נשתנה זה מכל המלאכות כשעשה עכו"ם לעצמו משתמש בו ישראל כמו שיתבאר, והרבה טרחו המפרשים בזה.

ח ונראה דר"ת הולך בזה לשיטתו דנולד אסור בשבת, כמ"ש בסימן ש"ח, וסבירא ליה כדעת בה"ג שהביאו התוספות (עבודה זרה ס"ו: ד"ה 'אמר') דטחינה הוי נולד ע"ש. ולפי זה שפיר קאמר שמא נטחן היום, כלומר והוי מוקצה דנולד, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, דגם בהא קיימא לן כרבי יהודה כמ"ש שם (עיין ב"ח שכתב זה). ולפי זה לדעת רוב הפוסקים דגם בנולד קיימא לן כרבי שמעון, וגם יש חולקים על בה"ג וסבירא ליה דטחינה לא הוי נולד כמ"ש התוספות שם, ולכן לדידן לדינא שפיר פסקו רבותינו בעלי הש"ע להיתר, והתירו לדבר מצוה או בשעת הדחק.

ט ועוד יש לומר בטעמא דר"ת, כשנדקדק במ"ש הרא"ש דזה אינו מוקצה דהוי גמרו בידי אדם, וכונתו כיון דהאדם יכול לתקנה והיינו לטחון וללוש ולאפות, והרי פירות שנתלשו מן האילן גם כן היה ביד האדם לתולשן, ולמה אמרינן דזה דמי לגרוגרות וצמוקים דדחייה בידים מדלא תלשן מבעוד יום (רש"י ביצה כ"ד:), ואם כן גם בפת נימא כן, ואיזה הפרש יש בזה. וצריך לומר דהסברא כן הוא: דתלישה הוי דבר קל, והיה יכול לתולשן מבעוד יום ולא תלשן, מסתמא אסחא לדעתיה ודחייה בידים, דאי הוי דעתיה עלויה הוה ליה לתולשן. מה שאין כן בשארי מוקצות כמו בפת, דצריך הכנה רבה לזה: טחינה ולישה ואפייה, יש לומר דלא אסחא לדעתיה, ומה שלא עשה מבעוד יום, משום שלא מצא עת מוכשר עדיין לזה, ומיד כשימצא עת מוכשר יעשה. ולכן כשהאינו יהודי אפה - מותר בהפת, דלא אסחא לדעתיה וזהו סברת הרא"ש (עיין ב"י ודרישה ולפי מ"ש אתי שפיר הכל ודו"ק).

י אבל ר"ת סובר דזה מקרי דחייה בידים כתלישת פירות, מדלא התחיל מבעוד יום. ולכן אם באמת נטחן מבעוד יום - לא דמי לתלישת פירות, שהרי התחיל לעסוק בזה. וממילא כשהאינו יהודי לשה ואפה - אין כאן מוקצה, דהיה דעתו על זה, מה שאין כן אם גם הטחינה לא היה מבעוד יום, הרי ממש דמי לתלישת פירות. וזהו שאומר הטור בדעת ר"ת דאוסר, שמא נטחן היום והוה כגרוגרות וצמוקים, דא(י)לו נטחן מאתמול הרי לא אסחיה לדעתיה, ומותר כשאפה האינו יהודי. ואין חילוק בכל זה בין שהישראל טחן מבעוד יום ובין כשהאינו יהודי טחן מבעוד יום, דאנן אזלינן בתר הענין, דבנטחן מבעוד יום לא דמי לתלישת פירות, ובלא נטחן דמי (כן נראה לעניות דעתי ועיין ב"י ודרישה).

יא כתב רבינו הב"י בסעיף ה': "עכו"ם שצד דגים או ליקט פירות לעצמו - אסורים לישראל, ואפילו ספק אם לקטן או צדן היום - אסורין בו ביום. אבל לערב - מותרים מיד, אפילו אם ודאי לקטן וצדן היום. אם ליקט וצד בשביל ישראל או בשביל ישראל ועכו"ם - צריך להמתין לערב בכדי שיעשו, ספק אם ליקטן בשביל ישראל או שידוע שלקטן בשביל ישראל ואין ידוע אם נלקטו היום אם לאו - אסורים בו ביום, ולערב בכדי שיעשו, ויש אומרים דלערב מותר מיד" עכ"ל, ויש לבאר הטעמים מדינים אלו.

יב אף על גב דכל מלאכה שהעכו"ם עושה לעצמו מותר לישראל להשתמש בו, ולמה אסרו בצידת דגים וליק(ו)ט פירות. והטור כתב: "עכו"ם שצד דגים או ליקט פירות או אפה פת ובישל לעצמו, כתב ספר המצות: יש מתירין כמו שאר מלאכות שעושה לעצמו, ויש אוסרין כמו פירות הנושרין,

דבדבר מאכל החמירו טפי וכו׳׳ עכ״ל. ולדידן אי אפשר לומר הטעם הזה, דאם כן למה מתירינן בפת שאפה לעצמו כמו שנתבאר. ויש מי שאומר הטעם מטעם שכתוב לקמן בסימן תק״ז שמא יעלה ויתלוש (מג״א סקי״ב). ותמיהני דזהו שם כשנפלה הפירי מעצמה, דכן איתא בריש ביצה, אבל במה שעשה עכו״ם לעצמו לא מצינו בשום מקום גזירה זו דשמא יעלה ויתלוש. אלא דרק יש לומר דבדבר מאכל החמירו טפי כמ״ש, וסברא זו כתבו גם התוספות במקום אחד (שבת קכ״ב. ד״ה ׳משתמש׳), שכתבו על הך דנר שהדליק האינו יהודי לעצמו דהישראל משתמש לאורה, למה לא גזרינן שמא ידליק, כדגזרינן בפירות הנושרין שמא יתלוש, ובמשקין שזבו שמא יסחוט, משום דקלים לעשות ואדם להוט אחריהן לפי שהן דבר אכילה וכו׳ עכ״ל. ועיקר הטעם משום דבר אכילה כטעם שהביא הטור, דמשום קלות בלבד הא אין לך קלות מלהדליק הנר. והנה לטעם זה גם בפת נאסור וכמ״ש. ויש מי שכתב הטעם משום דצידת דגים ולקיטת פירות לא משמע להו לאינשי שהוא מלאכה, ואיכא למיגזר שמא יעשה בידיו (ט״ז סק״ד). ודברים תמוהים הם, והרי התירו כשמילא מים לעצמו כמו שיתבאר, וזה ודאי לא נראה מלאכה ועם כל זה התירו. (והט״ז בעצמו דחה זה ע״ש, שהביא התוספות דשבת. וכבר כתבנו דאם כן פת נמי, הגם דיש לומר דכונתם דתרתי בעינן: קילות המלאכה ותאוות האכילה, אבל אין צריך לזה כמו שיתבאר בס״ד. ועוד קשה לי, דאם כן למה לא אסרו במים לשתות אחריו כשמילא מרשות הרבים, דזהו קילא מאד וכשהאדם צמא תואב לשתות ודו״ק)

יג אבל האמת הטעם כתב רש״י בביצה (כ״ד:) והביא זה הרא״ש שם וכן התוספות ריש ביצה, וזה לשון רש״י: ״ואפילו לרבי שמעון יש מוקצה בגרוגרות וצמוקים, ומחובר כגרוגרות וצמוקים דמי, מדלא לקטן מאתמול אקצינהו מדעתיה, ולא תחלוק במחובר בין שלו לשל עכו״ם עכ״ל. וזהו הטעם גם בצידה, אבל בפת לא שייך טעם זה, כמו שבארנו בסעיף ט׳. ובפשוטו לא דמי לפת, שהחטים או הקמח הוא בעולם והוא תלוש ויכול להשתמש בו ולא אקצינהו מדעתיה, מה שאין כן פירות המחוברין באילן ודגים שהיו משוקעים בנהר. ולכן כל המלאכות שעשה האינו יהודי לעצמו - מותר לישראל להשתמש בו, דכל המלאכות דומות לפת שהיו בעולם, כמו הנר או שעשה כבש לירד, שעצם הנר ועצם העץ או האבן שממנו נעשה הכבש היו בעולם ותלושין, ואין שייך לומר בהם ׳אקצינהו מדעתו׳, ועוד שהרי אינו מטלטלן. וכן המים שבבאר היו בעולם, והיה יכול לירד לתוך הבור ולשתות, מה שאין כן פירות מחוברין ודגים שבנהר אקצינהו מדעתו.

יד ולא הצריכו להמתין בכדי שיעשו במוצאי שבת אלא כשעשה בשביל הישראל, דאז יש לחוש שמא יאמר לו לעשות, ועוד כדי שלא יהנה ממלאכת שבת כלל בדבר העשוי בשבילו, מה שאין כן בדבר שלא נעשה בשבילו (עיין תוספות ביצה כ״ד: ד״ה ׳ולערב׳). ואפילו בספק מוכן, והיינו שיש ספק אם נלקטו היום או נצודו היום - גם כן אסור, אף על פי שהוא ספק דרבנן, החמירו מפני שהוא דבר שיש לו מתירין (הה״מ בפרק ב׳ מהלכות יום טוב הלכה ז׳). ולרשב״א ז״ל טעם אחר בזה, ויתבאר בסימן תצ״ז. וכן בספק אם ליקטם בשבילו - מחמרינן גם על כדי שיעשו, מטעם שנתבאר. ויש מקילים בבכדי שיעשו, דכולי האי אין להחמיר. ואם האינו יהודי הביא לו לביתו, אמרינן דודאי ליקטן בעדו ואין זה ספק (מג״א סקי״ג), והיינו כשהביאו לדורון, אבל כשהביא למכור - הוה ספק.

טו דבר שאין בו חשש צידה ומחובר, או שידוע שנצדו ושנתלשו מאתמול ורק הובא מחוץ לתחום, אם הביא האינו יהודי לעצמו - מותר לישראל אפילו בשבת, בין בטלטול בין באכילה או שתייה. אך אם הביא בשביל ישראל, אותו ישראל שהביא בשבילו אסור לו לאוכלם בשבת, כדי שלא יאמר לו להביא, אבל ישראל אחר - מותר לאכלן בשבת. וממילא דבטלטול גם לאותו ישראל מותר, דאי אפשר להן להיות מוקצת, מאחר דמותרין לישראל אחר. ולערב צריך להמתין בכדי שיעשו, כדי שלא ירויח אם יאמר לאינו יהודי להביא בעדו. ויש אומרים שצריך להמתין ביום א׳ בכדי שיעשו, והלילה של מוצאי שבת אינה עולה מן החשבון לפי שאין דרך להביא בלילה מרחוק, וחומרא יתירה היא (מג״א סקי״ח בשם ים של שלמה). ושיעור הבכדי שיעשה הוא כפי שיעור שהיית ההבאה, דאם הביאן ברכיבה על הסוס, שהשהייה פחותה מההולך ברגל - ימתין כן ולא יותר, ואם הלך רגלי - ימתין כפי שיעור הליכתו. ויש אומרים דבדבר הבא מחוץ לתחום - אין צריך כלל להמתין בכדי שיעשו, דאין זה אלא בנעשה מלאכה דאורייתא. ודע דאם הובאה בספינה – מותר, דאין חוץ לתחום בספינה. אך אם היו בין השמשות ביבשה - אסור להוציאן חוץ לד׳ אמות כמו שיתבאר בסימן ת״ה. וכשהובאו שני דברים לפני שנים מישראל - אסורים שניהם, ואסור להחליף מה שהובא לראובן שיאכלם שמעון ושל שמעון לראובן (מג״א סקט״ז). ויראה לי דזהו כשהמביא היה אינו יהודי אחד, אבל אם זה הביא לראובן וזה לשמעון - רשאים להחליף. ודע דבני ביתו של אדם דינם כהוא עצמו, שאם אסור לו - אסור לבני ביתו גם כן, והאורחים אם יש לו - נחשבים כאחרים ומותרים, כמ״ש סימן תקט״ו ע״ש.

טז לקמן בסימן ת״א יתבאר דדבר הבא מחוץ לתחום אסור לטלטלן חוץ לד׳ אמות, אם לא בתוך עיר שהיא מוקפת חומה ומוקפת לדירה, והיינו שנתיישבה בבתים ולבסוף הוקפה בחומה. וסתם עיירות מוקפות לדירה, וסתם מבצרים אינם מוקפים לדירה, ושם יתבאר בס״ד. ולכן פירות שבאו

מחוץ לתחום בשביל עצמו, דמותר לישראל לאכלם כמ״ש, צריך ליזהר שלא להוציאם מד׳ אמותיהן, אם לא בעיר המוקף לדירה (עיין מג״א סקי״ט שהשיג על הב״י, ואי״ה שם יתבאר בזה בס״ד).

יז אם הוא ספק אם הובא מחוץ לתחום או אם הובא בשביל ישראל - אסור מטעם שנתבאר, דהוה ליה דבר שיש לו מתירין. ואין צריך להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, דאין להחמיר בספק כל כך. ואימתי שייך ספק באינו יהודי: שאינו דר עמו בעיר או שדר בעיר ואלו הפירות אינם מצויים בעיר. אבל כשדר בעיר והפירות מצויים בעיר - אין לעשות ספק שמא באו מחוץ לעיר. ולאו דוקא בעיר, דהוא הדין אם דר בתוך התחום. ואפילו יש לו שני בתים אחד בתוך התחום ואחד חוץ לתחום, תולין שבא מתוך התחום. ואף על פי שיש מגמגמין בזה, דהא גם זה ספק הוא, מכל מקום אין להחמיר בזה, ומותר לאכול אפילו מי שהובא בשבילו.

יח שנו חכמים במשנה (קכ״ב.): ״אינו יהודי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל, מילא מים להשקות בהמתו משקה אחריו ישראל, עשה כבש לירד בו יורד אחריו ישראל. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה ועשה אינו יהודי כבש לירד בו, וירדו אחריו רבן גמליאל וזקנים״. ובברייתא שם בליקוט עשבים ובמילוי מים קתני: ״במה דברים אמורים - שאין מכירו, אבל מכירו - אסור שמא ירבה בשביל הישראל. ופריך: הא רבן גמליאל מכירו הוה, ואיך ירד בהכבש. ותירץ אביי: שלא בפניו הוה, כלומר דאם עשה המלאכה שלא בפניו - מותר אפילו במכירו, דאיך ירבה בשבילו כיון שאינו רואה את הישראל כלל. ורבא מתרץ: אפילו תימא בפניו, הוה נר לאחד נר למאה, כלומר דמעשה דרבן גמליאל הא הוה בכבש, ולא שייך בזה שמא ירבה בשבילו. ובודאי גם אביי סבירא ליה כן, אלא דאביי סבר שאם היתה בפני רבן גמליאל, ודאי כל עיקר עשייתו לא היתה אלא בשביל רבן גמליאל שהיה נשיא (תוספות). ורבא לא חש לזה, דכיון שגם הוא היה צריך לזה, עשה בשביל עצמו.

יט וכתבו הרשב״א והר״ן ז״ל דגם רבא אית ליה סברת אביי, דשלא בפניו אפילו במכירו ליכא חששא דשמא ירבה בשבילו אף בדבר שאפשר להרבות, כמו עשבים ומים, אלא דרבא אומר דבכבש מותר אפילו בפניו ע״ש. וגם המגיד משנה בפרק ו׳ דין ג׳ כתב כן, וזה לשונו: ובודאי אפילו במכירו כל שלא בפניו שאין לחוש שמא ירבה בשבילו - מותר וכאביי, ואפשר שזהו נכלל בדברי רבינו, שכל שאין לחוש שמא יעשה בשביל ישראל - מותר ע״ש. ויש לי ראיה לזה מלשון הרמב״ם בפירוש המשנה, שכתב וזה לשונו: ״ודע כשיהיה אינו יהודי וישראל והוא יודעו ומכירו - אסור לו להשקות בהמתו אחריו, כי מפני הכרתו שמא ירבה בשאיבת המים בשבילו״ עכ״ל, הרי שכתב כשיהיה אינו יהודי וישראל, כלומר כשיהיו ביחד. ולשון המשנה מוכח גם כן כן, מדתנן: ׳משקה אחריו׳, ׳מאכיל אחריו׳, ׳יורד אחריו׳. ומהו לשון ׳אחריו׳, אלא שלשון זה הוא כשעומדים ביחד ומתחלה עושה זה ואחריו עושה השני, דאם לא כן הוה ליה לומר: ׳מילא מים להשקות בהמתו - מותר לישראל להשקות בהמתו׳. ולפי זה נראה לעניות דעתי ברור דהרי״ף והרמב״ם והרא״ש שלא כתבו זה מפורש, זהו מפני שכיון שהעתיקו לשון המשנה ממילא מורה שהם ביחד, וזהו כוונת המגיד משנה. וכנראה שבעיני רבותינו הרשב״א והר״ן ז״ל היה הדבר פשוט כן, דאם לא כן לא הוה ליה לפסוק הלכה נגד הרי״ף והרמב״ם, ולכל הפחות היה להם להזכיר דהרי״ף והרמב״ם לא סבירא ליה כן ולדחות דבריהם, ובפרט שהר״ן הוא מפרש דברי הרי״ף. אלא שהיה פשוט בעיניהם שאין חולקין בזה (עיין רש״י על לשון ׳אחריו׳).

כ ורבינו הב״י בספרו הגדול דחה דברי המ״מ והר״ן בטענה שהרי״ף והרמב״ם לא הזכירו הך דאביי, ועל פי זה יסד דבריו בשולחנו הטהור ולא הזכיר שגם הרשב״א כתב כדבריהם וכן הראב״ן ז״ל. ותמיהני כיון דזהו ברור דהרשב״א והר״ן לא תפסו ההיפך בדברי הרי״ף והרמב״ם מדלא הזכירום כמ״ש ומהטעמים שבארנו, למה חלק עליהם רבינו הב״י (וגם המג״א סקכ״ח נוטה לזה ע״ש). ורבינו הב״י הביא תוספתא שהיא כדבריו, וזהו בפרק י״ד שהיא הברייתא שהביא הש״ס. ומסיים שם: ״אבל מכירו - הרי זה אסור, מפני שמרגילו ועושה עמו לשבת אחרת״ ע״ש. וכיון דהחשש הוא לשבת הבאה, ממילא דגם שלא בפניו שייך חשש זה (והמג״א שם נדחק בזה). ולעניות דעתי נראה דכיון דהש״ס הביא תוספתא זו וסוף דבריה לא הביאה, ולא הזכירה בכל הסוגיא חששא דלשבת הבאה, שמע מינה אדרבא דהש״ס לא חש לזה. וגם בפירושא דתוספתא נראה לי דאדרבא כוונתה שהישראל עמו ביחד, וכמו שעושה בשבת זה כן יעשה עמו בשבת האחרת. וכוונתה דנהי דמשום פעם זה אין לאסור מפני חשש שירבה בשבילו, מיהו יש לחשוש שיעשה כן גם להבא ויהיה קלקול תמידי. אבל הכל כשהם ביחד, כדמוכח לשון ׳עמו׳.

כא והארכתי בזה לפי שזה מנהג רבים מישראל שהולכים למכיריהם אינם יהודים בשבת לשתות חמים, והמה מקורבים ומכירים זה את זה, ולדברי רבינו הב״י איסורא קעבדי. לכן בארנו דכיון דארבעה עמודי עולם התירו זה, יש לנו על מי לסמוך, ובפרט בחששא דרבנן, ולכן אתי שפיר המנהג שלנו, לפי שהאינו יהודי מכינים החמין שלא בפני הישראל. אמנם אפילו לרבינו הב״י יש ליישב המנהג, דבמוליאר שקורין סאמעווא״ר לא שייך שמא

ירבה בשבילו, כמו שכתבנו סברא זו לענין כשהעמידו לחולה בסימן שי״ח סעיף ט״ז, והחששא שכתבנו שם שירבה בהעשב שנקרא טֵיי לא שייך בכאן, כיון שרק ישראל אחד או שניים שותים עמו לא ירבה בזה, כמ״ש שם.

כב עכו״ם שמילא מים לבהמתו, והבור עומד ברשות הרבים והבור עצמו הוא רשות היחיד, ומילא המים מהבור שהוא רשות היחיד והוציאו לרשות הרבים, כיון שמילא לעצמו - מותר לישראל להשתמש בהם וליתן לבהמתו. ובלבד שלא יהיה מכירו, דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו. ולפי מה שבארנו אפילו במכירו אין האיסור אלא כשמילא בפניו. ואם מילא לצורך בהמת הישראל - אסורים המים בכל מיני תשמיש אפילו לישראל אחר, דכל שנעשה איסור דאורייתא לצורך ישראל - אסור לכל ישראל. אבל אם הבור עומד בכרמלית ומילא מהבור להכרמלית לצורך ישראל - אינו אסור אלא למי שמילא בשבילו, אבל לישראל אחר – מותר, כמו בהביא מחוץ לתחום שנתבאר בסעיף ט״ו.

כג יש מגדולי רבותינו שאמר מדאמרו חז״ל להשקות לבהמתו, שמע מינה דוקא לבהמתו אסור כשמילא בשביל הישראל, משום דלא היה יכול להביא הבהמה לתוך הבור להשקותה, וממילא דההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים היה תועלת לה. אבל אם העכו״ם מילא מים בשביל שתיית הישראל עצמו - מותר להישראל לשתותם, מפני שגם בלא הוצאתו לרשות הרבים היה יכול הישראל לירד לתוך הבור ולשתות. וכיון שאין לו תועלת במה שהוציאם לרשות הרבים, אי אפשר לנו לאסרו בהמים שהיו מותרים לו, ולא היה צריך כלל להוצאתם לרשות הרבים. וגם בדין ליקוט עשבים שנתבאר, דאם בשביל ישראל - אסור, והרי גם הישראל היה יכול להעמיד בהמתו על גבי העשבים, אלא דמיירי גם כן כשלא היה יכול להעמידה, כגון שנהר מפסיק ביניהם וכיוצא בזה, אבל בלאו הכי – מותר (ר״ת בתוספות שם ד״ה ׳משקה׳ ור״י חולק ע״ש). ופשוט הוא דדוקא כשהיה יכול להשיג אותם המים ואותם העשבים מותר לדיעה זו, אבל אם אלו לא היה יכול להשיג, אף על פי שהיה יכול להשיג מים אחרים ועשבים אחרים – אסור, דסוף סוף לגבי אלו נעשה איסור בעדו (מג״א סקכ״ד), דלא כיש מי שמקיל גם בזה לדיעה זו.

כד והנה לדיעה זו כל שכן אם העכו״ם הביא בשביל הישראל דבר מאכל או משקה דרך כרמלית, והישראל היה יכול לילך לשם ולאכול ולשתות - דמותר גם הישראל שהביא העכו״ם בשבילו לאכלו ולשתותה מטעם שנתבאר. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף י׳: ״ויש מקילין ואומרים דאף אם הובא לצורך ישראל דרך רשות הרבים - מותר לשתות מהם, הואיל ואפשר לילך שם ולשתות, ויש מתירין אף לכתחלה, וכן נהגו לומר אף לכתחלה לאינו יהודי להביא שכר או שאר דברים דרך כרמלית או בלא עירוב. ואף על פי שיש להחמיר בדבר, מכל מקום אין למחות ביד המקילים לצורך שבת ובשעת הדחק, דהא יש להקל באמירה לאינו יהודי לצורך, כמ״ש סימן ש״ז, וכל שכן בכהני גוונא עכ״ל.

כה ודבריו אינם מובנים כלל, דהא אפילו לדיעה זו אין ההיתר אלא כשהאינו יהודי הביא מעצמו, דאז אין איסור על הישראל כיון שלא היה צריך לזה כמ״ש, אבל לומר לכתחלה להאינו יהודי שיביא לו מי התיר זה, וגם בספרו דרכי משה כתב בעצמו כן ע״ש. ונראה לי דכיון בכאן לדברי הגהות מיימוניות (פרק י׳ אות ה׳), שכתב דר״ת התיר לומר לכותי: ׳תביא נר הדולק׳, דזהו רק איסור מוקצה, ובטלטול מן הצד היה יכול הישראל בעצמו לעשות. וכיון שיש צד היתר לישראל עצמו, לא חיישינן אם האינו יהודי עשה על צד האסור ע״ש (והמג״א הביא זה בסימן רע״ו סקי״א). ואם כן הכא נמי, כיון שיש צד היתר לישראל שילך לשם וישתה, לא חיישינן אם האינו יהודי עושה על צד האיסור באיסור דרבנן. ואחר כך קאמר: ׳אף על פי שיש להחמיר בדבר׳, מפני שאין זה דמיון גמור, דבשם כשאומר להאינו יהודי: ׳תביא הנר׳ הלא יכול להביא בטלטול מן הצד, ואין האיסור מפורש בדבריו, מה שאין כן בכאן כשאומר לו להביא, הרי אומר לו להביא דרך כרמלית. ומכל מקום אין למחות ביד המקילים, דבזה נוכל לצרף היתר אחר המבואר בסימן ש״ז, דהותרה אמירה לעכו״ם באיסור דרבנן מפני מקצת חולי או מצוה או כשיש לזה צורך הרבה ע״ש, והכא כשאומר לו להביא שכר, הרי יש לו צורך בזה, ובפרט לכבוד שבת, ולכן אין למחות ביד הנוהגים היתר. ומכל מקום שומר נפשו ירחק מהיתר זה. (כפי מ״ש מתורץ קושית הט״ז סק״י ותמיהת המג״א סקכ״ה ע״ש. ומ״ש דליתן לו מעות בשבת - אסור, נראה שיש בזה טעות הדפוס, דמאי קמ״ל, אלא כן צריך לומר: דליתן מעות וכו׳, כלומר שאפילו האינו יהודי ישלם משלו – אסור, דזהו ממש מקח וממכר על ידי שלוחו האינו יהודי ודו״ק)

כו ליקט עכו״ם עשבים לצורך בהמתו שתלשן מן המחובר - מאכיל אחריו ישראל את בהמתו. וכבר נתבאר בסימן הקודם סעיף י״ב דכשמעמיד בהמתו על המוקצה - אסור לעמוד עליה, דשמא יטלטל המוקצה ויתן לפיה, אלא יעמוד קצת מרחוק רק לגדור לה הדרך שלא תסור מכאן, והרי העשבים הם מוקצים כיון שהאינו יהודי תלשן היום. וגם כבר נתבאר דזהו באינו מכירו, אבל במכירו – אסור, ולפי מה שבארנו אין זה אלא בפניו (וכן כתב המג״א סקכ״ח). וכן בכל דבר דאיכא למיחש שמא ירבה בשבילו אסור במכירו, אבל דבר שאין לחוש שמא ירבה בשבילו, כמו נר שהדליק האינו יהודי לעצמו או עשה כבש לירד בו וכיוצא בהם, דבאלו כשעשה לעצמו - אף במכירו ואף בפניו מותר.

כז אף על פי שאינו מכירו, אם אומר בפירוש שלצורך ישראל עושה, או אפילו אינו אומר בפירוש אלא שמעשיו מוכיחים שלצורך ישראל עשה, כגון שהדליק הנר והלך לו, שלא השתמש לאורה כלל והישראל היה שם, או אפילו לא היה רק שנראה להדיא שבשבילו הדליק - אסור לכל ישראל להשתמש לאורו. וכן בזה שהתרנו במכירו שלא בפניו, אם האינו יהודי יודע שהישראל צריך לזה (מג״א סקכ״ח) - אסור כשנראה לעין שהרבה בשבילו. ודע דבמכירו שאסרנו אין צריך בכדי שיעשו למוצאי שבת (שם).

כח אם האינו יהודי עשה בשבילו ובשביל הישראל בדבר שצריך לשנים יותר מלאחד, כמו מילוי מים וליקוט עשבים - פשיטא שאסור. אמנם בנר ובכבש יש מי שאומר שגם כן אסור (מג״א סימן רע״ו סק״ו), ואנחנו בארנו שם דמותר, ושכן כתב הרשב״א. ובירושלמי סוף פרק ט״ז יש שקלא וטריא בזה, ובהמסקנא יש נוסחאות שונות ע״ש. (עיין מג״א סקכ״ח שהאריך בטעם התוספתא דהחשש הוא לשבת הבאה, אם כן גם בנר יש לחוש, ונדחק לחלק ע״ש. וכבר בארנו בסעיף כ׳ דהש״ס לא סבירא ליה הך דתוספתא, וגם התוספתא מירי דוקא בפני הישראל, ולפי זה באמת לפי התוספתא יהיה גם בנר הדין כן. אמנם לפי הש״ס לא חיישינן כלל משום שבת הבאה, שלא הוזכרה בכל הסוגיא ודו״ק)

כט מכל מה שנתבאר יש לצווח על איזה מהעשירים שמחזיקים בביתם משרת או משרתת אינם יהודים שמעמידים בשבת הסאמעווא״ר, בטענתם ההבליות שהאינו יהודי שותה גם כן, ועיקר כוונתו לעצמו ולא בשביל הישראל. וזהו חוצפא כלפי שמיא שבאים להונות את ד׳ כביכול, ומי לא יודע שאפילו אם כונת המשרת או המשרתת לעצמן, מכל מקום עיקר כונתם לשם הבני ביתו של הישראל כמו שהוא בכל ימי השבוע. ויש שמלמדים אותם לומר השקר שכונתם בשביל עצמן, ועוד דאפילו לו יהיה כן הא חיישינן שמא ירבה בשבילו, ופשיטא שצריך עשב שקורין טֶיי יותר, ואיסור גמור הוא ומחללים שבת וגדול עונם מנשא. ויש מרבים הבל לומר דעכשיו הכל חולין אצל חמין, ומותר לומר לאינו יהודי להעמיד המוכני. ויסכר פי דוברי שקר, הלא יש לעשות מערב שבת ולהעמידו בתנור או בקאכלי״ן, כמו שכל ישראל עושים. וכי בשביל שאין בזה טעם יפה כבחמין שעל ידי המוכני נתיר לחלל שבת קדש, לא תהא כזאת בישראל ועונם גדול מנשא, והמונע מזה תבא עליו ברכה.

ל אם האינו יהודי עושה מעצמו, שמילא מים מרשות היחיד לרשות הרבים והשקה בהמת הישראל, או תלש עשבים והאכילה - אין הישראל מחויב למונעו מזה. ומיהו אם רגיל בכך ומערים ואומר שממלא ותולש בשביל עצמו ואחר כך משקה ומאכיל לבהמת ישראל – אסור, דדוקא באקראי אין לו למחות בדבר שאין גוף הישראל נהנה מזה, כמו בנר דאסור להשתמש לאורו, אבל בבהמתו מה איכפת לו, מכל מקום כשרגיל בכך - הוה כשלוחו ואסור. (עיין מג״א סק״ל שתפס דהמרדכי חולק עם הרא״ש, ולעניות דעתי שניהם לדבר אחד נתכוונו, דכשההערמה היא אפילו מהאינו יהודי, ממילא דחשדינן שזהו בהערמת הישראל ודו״ק)

לא עשה אינו יהודי בשבת ארון או קבר בשביל עצמו, כלומר בשביל קרובו, ואחר כך נתהוה שאין צריך להקבר - מותר לישראל לקבר בו אם ראוי המקום לקבר ישראל, וכן בהארון, ואם עשהו בשביל ישראל - לא יקבר בו עולמית. ואף על גב דבשארי מלאכות כשעשה בשביל הישראל מותר להשתמש בו במוצאי שבת, בקבר וארון דהוי מילתא דפרהסיא - אסור לעולם, וכן כל מילי דבפרהסיא האיסור עולמית. ודוקא כשהקבר בפרהסיא והארון על גביו, שהכל יודעים שנעשה לפלוני ישראל, וגנאי הדבר שיקבר בקבר מפורסם שנתחלל שבת בשבילו. אבל אם הוא בצנעא - מותר לערב בכדי שיעשו. ואפילו כשהוא בפרהסיא, אין האיסור אלא לאותו ישראל שנעשה בשבילו, ואסור לו ולבני ביתו. אבל לישראל אחר – מותר, והוא שימתין בכדי שיעשו. ואף על גב דלא היה להאחר להמתין בכדי שיעשו, שהטעם שלא יאמר לו לעשות, וזה לא שייך באחר, מכל מקום לא חילקו בדבר שנעשית בו מלאכה גמורה בעד ישראל, ועיין לעיל סימן רמ״ד.

לב עכו״ם שהביא חלילין בשבת לספוד בהן את המת: אם הביאם בשביל ישראל - לא יספ[ו]ד בהן לא הוא ולא אחרים עד שימתין לערב בכדי שיעשה, והיינו בכדי שיבואו ממקום קרוב שמחוץ לתחום, וזהו כשנעשה בהם איסור תורה שהובאו דרך רשות הרבים. אבל אם האיסור הוא רק משום חוץ לתחום: לאחרים - מותר מיד כמו שנתבאר, וגם לעצמו יש אומרים שאין צריך להמתין בכדי שיעשה, כמ״ש בסעיף ט״ו. ואם הביאן דרך מקום מפורסם - אסורין לו לעולם כמו בקבר. ואם ידע בבירור שממקום פלוני רחוק הביאום - צריך להמתין עד כדי שיביאו מאותו מקום. ואפילו הוא דבר המצוי במקום קרוב, מכל מקום כיון שא(י)לו באו מרחוק, צריך להמתין עד כדי שיביאו מאותו מקום (ב״י). ויש אומרים דכשלא הובאו דרך רשות הרבים מותר גם הוא בהם לערב מיד, ואין צריך להמתין בכדי שיעשה לכל הדיעות. ולא דמי לדבר מאכל הבא מחוץ לתחום שיש אומרים דצריך בכדי שיעשו, לפי שבזה אין ההנאה מרובה, לפיכך לא הצריכו להמתין בכדי שיעשו (מג״א סקל״ד ועיין ט״ז סקט״ו). ודע דבכל המלאכות שצריך להמתין בכדי שיעשו, הוא אפילו צוה הישראל להאינו יהודי לעשות בשבילו, דביותר מזה אי אפשר לאסור (מג״א סקל״ב). ובחלילין כשיש ספק אם הובאו מתוך התחום, חוששין שמא מחוץ לתחום הובאו כמו בסעיף י״ז, וכל מה שנתבאר שם שייך גם בכאן.

סימן שכו

א איתא בגמרא (מ׳.): בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת, דליכא איסור בזה כיון שלא נתחממו בשבת, והרחיצה עצמה אינה מלאכה. התחילו הבלנים להחם בשבת ואומרים מערב שבת הוחמו, אסרו את החמין והתירו את הזיעה. ועדיין היו רוחצין בחמין ואמרו מזיעין אנחנו, אסרו להן את הזיעה והתירו להן צונן וחמי טבריה.

ב ולכן אסור לרחוץ בחמין שהוחמו מערב שבת כל גופו או רוב גופו, אפילו ירחצם אבר אבר ולא כל הגוף ביחד, בין אם החמין בכלי בין בקרקע, ואפילו בחמין שלא הוחמו במרחץ. ואפילו לשפוך המים על גופו להשתטף שאין זה דרך רחיצה, מכל מקום כיון דנאסרה רחיצת הגוף - לא פלוג רבנן באופן הרחיצה. אבל מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מערב שבת פניו ידיו ורגליו או איזה אבר אחר, כל שאינה רוב גופו. אבל בחמין שהוחמו בשבת, אפילו הוחם על ידי עכו״ם לצורך עצמו - אסור אפילו לטבול ידו בהן. ולא דמי לכל הדברים שעשה האינו יהודי לעצמו דמותר לישראל להשתמש בהם כשאינו מכירו, כמ״ש בסימן הקודם, מכל מקום ברחיצה נאסר לגמרי. ולא הותרה פניו ידיו ורגליו רק בשהוחמו מערב שבת, דכן מוכח להדיא בגמרא (שם), והאיסור אינו מפני המלאכה שנעשתה בהם אלא מפני עצם הרחיצה, שכן גזרו חכמים.

ג כיון שבחמין שהוחמו מערב שבת מותר לרחוץ מיעוט איברים, לכן האשה שמתחלת למנות שבעה נקיים מן יום א׳ וצריכה ללבוש לבנים ביום השבת לעת ערב ולרחוץ יריכותיה, יכולה לרחוץ יריכותיה בחמין שהוחמו מערב שבת. ורק תזהר שלא תרחץ במטפחת, שלא תבא לידי סחיטה, אלא רוחצת בידיה פניה של מטה ובין יריכותיה, כמ״ש ביורה דעה סימן קצ״ו, ושם נתבאר דהרחיצה אינה לעיכובא ע״ש. ולילך למקוה בערב שבת משחשיכה - אסור כשהמקוה חמה הרבה, שהרי רחיצת כל הגוף נאסר, אלא יראו שיהיו כפושרין או חם קצת, דהרחיצה שנאסרה אינה אלא כשהמים חמים הרבה עד שיהיה קרוב להיד סולדת, דאם לא כן אין זה חמין אלא פושרין. ומכל מקום אין הדבר מבורר אצלינו כמה הוא השיעור ולא מצאנו זה מבורר, ונראה לעניות דעתי דכל שנקרא חם בפי העולם אסור.

ד והא דהותרה חמי טבריה - דוקא בקרקע, שהכל רואים שזהו חמי טבריה ולא חמי האור, אבל בכלי – אסור, דאתי לאיחלופי בחמי האור. ואין זה כגזירה לגזירה, דגזירה אחת היא, דכל בכלי אסרו חמין. וכן הזיעה שאסרו אין חילוק בין זיעה הבא בסיבת האור או הבא בסיבת חמי טבריה, ולכן כשהותרה חמי טבריה לא הותרה רק כשאין המקום מקורה, דאז אין שם זיעה. אבל כשהמקום מקורה – אסור, דאתי לידי זיעה. ויש אומרים דזיעת חמי טבריה הותרה, דאין סברא דהמים עצמם מותרים והזיעה הבאה מכחם יאסרו. ודיעה ראשונה לא חש לה, דכהאי גוונא מצינו דתולדת חמה חמירא מחמה עצמה, כמ״ש בסימן שי״ח, משום דאתי לחלופי בתולדת האור כמ״ש שם, והכא נמי בזיעה חמירא מאביהם מהאי טעמא. ולכן הנוסעים למרחצאות החמים, אם יש שם זיעה - יזהרו מזה, ובהמים עצמם מותרים לרחוץ, שבשם הכל ממעינות החמין כחמי טבריה. ומותר לילך לאמבטאות של מים אלו, שידועים הם, ורק אם יש זיעה יזהרו כמ״ש (עיין ש״ת), ובשעת הדחק יכול לסמוך על המתירין.

ה אמת המים של חמי טבריה - אסור להמשיך לתוכה סילון של צונן אפילו מבעוד יום, שפי הסילון יוצא חוץ להאמה ונשפך לעוקא שבקרקע, ולמה עושין כן, כדי להחם הצונן בעברם דרך הסילון המשוקע בהחמי טבריה, ודמי זה להטמנה בדבר המוסיף הבל, שאסור אפילו מבעוד יום כמ״ש בסימן רנ״ז. ולכן אסורים המים הללו בין ברחיצה בין בשתייה עד מוצאי שבת, כדין חמין שהוחמו בשבת, שאסור אפילו ברחיצת אבר אחד כמ״ש. ואם המשיך סילון זה בערב יום טוב - דינם כדין חמין שהוחמו ביום טוב, דמותרין בשתייה וברחיצת פניו ידיו ורגליו, ולא ברחיצת כל גופו כמו שיתבאר בסימן תקי״א. וזהו כשהסילון מוקף ואין החמין מתערבין בהצוננין, דדמיא להטמנה, אבל כשהצוננין נופלין לתוך החמין, שהמים מתערבין זה בזה - אין זה דרך הטמנה, ולכן אם ההתחלה היתה מבעוד יום, אף שהולכת כל השבת ומתערבים זה בזה – מותרים, ככל המלאכות שמתחילין מבעוד יום והם נגמרים בשבת, כמ״ש בסימן רנ״ב, ומותרין לרחוץ בהם אפילו כל גופן כדין חמי טבריה (ורש״י ל״ח: סבירא ליה דגם זה הוה כהטמנה, והתוספות דחו זה ע״ש).

ו לא ישתטף אדם כל גופו בצונן ויתחמם כנגד האור, מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ בחמין כל גופו. ואף על גב דפושרין לא נאסרו, מכל מקום כאן נעשו חמין (עיין רש״י מ׳: מפשיר מחמם ודו״ק). אבל אם מקודם מתחמם אצל האש ואחר כך משתטף בצונן – מותר, דבכהני גוונא לא נתחממו המים שעליו, אלא מפיגין צינתן מעט. ואבר אחד בכהני גוונא, כגון לרחוץ ידיו בצונן ולחממן כנגד האש, אם אין זה כרחיצה גמורה - מותר (מג״א סק״ה), וכן משמע קצת מלשון הרמב״ם בפרק כ״ב. אך יש אומרים דזהו כרחיצה גמורה, ולכן יש ליזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר נטילה, אם לא שינגבם תחלה יפה. אבל מרחוק במקום שאין היד סולדת - מותר להשהותם אצל האש (ב״י), משום דבמקום זה לא יכול לבא לידי חימום גמור. ויש מי שאוסר אפילו במקום שאין היד סולדת (מג״א סק״ו וכביאורו של המחה״ש), ובירושלמי כירה (הלכה ד׳) מפורש לא כן ע״ש. (והכי איתא

בירושלמי: ״יורד וטובל בצונן ומתחמם כנגד המדורה, דברי רבי מאיר, וחכמים אוסרין. מאי טעמא דרבנן: ייבא כמר דר״ז: מותר להפשיר במקום שהיד שולטת וכו׳׳ ע״ש, דגם במקום שהיד סולדת אין זה לא דרך רחיצה ולא דרך חימום כמובן, ולכן גם מ״ש המג״א בסק״ה לא נתברר לי. וגם נראה שתפסו מה שאמרה הגמרא: ׳מפני שמפשיר מים שעליו׳, היינו פושרין ממש, ועם כל זה אסור. ותמיהני, דפושרים מעולם לא נאסרו, וכל שכן ברחיצה כזו שאינה בגדר רחיצה כלל, ולכן בארנו שנעשו חמים, וזה מבואר מלשון רש״י. ומ״ש הרמב״ם דאין זה רחיצה גמורה, ודאי כן הוא, אפילו במקום שהיד סולדת שאין זה בגדר רחיצה ודו״ק)

ז מותר בשבת להחם בגד וליתנו על בטנו, ודוקא בגד יבש. וכן נראה לי דמותר ליתן מחבת במקום שאין היד סולדת, שתחום מעט, וליתנה על בטנו. אבל אסור ליתן על הבטן כלי שיש בו מים חמין שהוחמו בשבת, דשמא ישפוכו עליו ונמצא רוחץ בשבת. ולפי זה בהוחמו מערב שבת – מותר, שהרי אינו רחיצת כל גופו אף כשיפלו עליו. אך בגמרא שם אסרו זה אפילו בחול מפני הסכנה, שפעמים שהם רותחים וכשישפכו עליו יכווה. והתוספות שם כתבו דבשבת האיסור משום רפואה, שגזרו מפני שחיקת סממנים, ובבגד לא גזרו דלא מיחזי כרפואה כל כך ע״ש. וכגון שאינו חולי אלא מיחוש בעלמא, דבחולי גמור אפילו אין בו סכנה, הא יכול לעשות כל הרפואות על ידי אינו יהודי, כמ״ש בסימן שכ״ח.

ח הרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה יפה כשעולה מהנהר, מפני שלא ישארו המים עליו ויטלטלן ארבע אמות בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש ריבוי מים על גופו. אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל בגדיו - לא הקפידו, שמעטים הם, ואף אם הם מרובים מה יוכל לעשות, אנוס הוא. ועוד דזהו כפסיק רישא דלא ניחא ליה, מה שאין כן הרוחץ בנהר לרצונו ולתענוגו, כל מלאכה קלה שנעשתה בזה הרי זה כברצונו. ועוד צריך ליזהר בנהר שלא לשוט, וגם הקיסמין המפוזרים אסור להפצילן על פני המים לכאן ולכאן כדי לנקות המים במקום שעומד בהן. וגם צריך ליזהר שלא לסחוט שערותיו, ואף שאין סחיטה בשיער - אסור מדרבנן (הגר״ז). ודבר זה מצוי מאד כשמשקיע ראשו תחת המים ועולה משים ידיו על ראשו, ומבלי הרגשה סוחט את השיער כידוע וכמושג בחוש.

ט ועל כי יש מכשולים גדולים ברחיצה בנהר, לכן הנהיגו קדמונינו שלא לרחוץ בצונן בשבת כל גופו, וכן כתב המהרי״ל בתשובות (סימן ק״נ). ויותר מזה כתב, שאפילו הנשים נוהגות שלא לטבול שלא בזמנן בשבת ע״ש (מג״א סק״ח). וכן כתב בעל תרומת הדשן שנהגו לאסור רחיצה בצונן (סימן רנ״ה), ומנהג זה נתקבל מאבותינו ואבות אבותינו מכמה מאות שנים, והבא לפרוץ גדרן של ראשונים עליו נאמר ׳פורץ גדר ישכנו נחש׳, דקבלנו זה כאיסור חמור לבלי לרחוץ בנהרות ובאגמים ובמעיינות בשבת כלל וכלל.

י ומכל מקום לטבול במקוה בשבת שחרית – מותר, ובפרט מי שרגיל לטבול לקירויו. ואין זה כמתקן, שהרי מדינא בטלוה לטבילותא, כמ״ש בסימן פ״ח. ורק יזהרו בסחיטת השיער, ויזהרו שלא תהא המקוה חמה הרבה, דבזה יש איסור גמור משום רחיצה בחמין, אלא יהיו צוננים או פושרים. ומכל מקום עם הארץ ראוי למנוע את עצמו מזה, דבקל יבא לידי איסור מסחיטת שיער, כמו שראיתי בעיני. ואם כי יש מפקפקין גם על טבילה במקוה, מכל מקום לא חשו לה, וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל (ומפורש בביצה י״ז: דאדם מותר לטבול, דנראה כמיקר).

יא מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בדברים שאינם משירים שיער, ואפילו מעורבים עם הדברים המשירים שיער, ובלבד שלא יהא הרוב מדברים המשירים, דאז בהכרח שישירו השיער והוי פסיק רישא, מה שאין כן כשהם המיעוט אינו פסיק רישא, ואפילו יתלוש הוה דבר שאין מתכוין ומותר. וכתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף י׳: ״מותר לרחוץ ידיו במורסן, דגיבול כלאחר יד שרי, ואסור לרחוץ ידיו במלח כל שכן בבורית שקורין זֵייף או בשאר חלב דנימוח על ידו, דהוי נולד״ עכ״ל. ביאור הדברים: דלאו מטעם שינוי בלחוד, דאם כן בקמח נמי, אלא ודאי דבאיסור דאורייתא לסמוך לכתחלה על השינוי אי אפשר במקום שאין צורך גדול. אלא עיקר הטעם במורסן הוא מטעם שהרמב״ם פסק דמורסן אינו בר גיבול, כמ״ש זה בסימן שכ״א סעיף י״ח, ומהך טעמא התרנו בסימן שכ״ד ליתן מורסן במים לבהמה ע״ש. והאוסרים בשם אוסרים גם כאן, אך מדלא הביאו בכאן דעת היש אוסרים כמו שהביאו בשם, יש לומר דכאן מותר לכל הדיעות מפני שאינו נותן המורסן במים, אלא שלוקחם בידים רטובות (מג״א סק״י). ומכל מקום נשי דידן נהיגי לאסור, ונכון הוא, דידוע בבירור אם רק נתיר להם ישפכו המים על הסובין שבידיהם, ולדעת הראב״ד שהבאנו שם - הוי אב מלאכה וחייבת חטאת. ועוד שאף הרמב״ם לא פטר רק במורסן ולא בסובין כמ״ש שם, ומאן מפיס בין סובין למורסן. וכן אפר דינו כמורסן, ולדעת הראב״ד סוף פרק ח׳: בנתינת מים לאפר - חייב משום לש, ורק בחול הגס יכולה לנקות, דזה לכולי עלמא אין בו משום גיבול, כמ״ש שם. ובמלח ובורית וחלב - הוי נולד ואסור, אך יש שמכינים מערב שבת בורית שניתך, שקורין מוליענע״ס, ומותר בזה לנקות הידים, וכן מותר לנקות בעפר מן לבינה כתישה (טור). ויש שמתיר לסוך בבורית (עיין מג״א סקי״א), ודברים תמוהים הם ופשיטא שאסור.

יב כתב רבינו הב״י בסעיף י״א: ״מרחץ שסתמו נקביו מערב שבת - למוצאי שבת רוחץ בה מיד, אבל אם לא סתמו נקביו, אף על פי שמאליו הוחם בשבת - צריך להמתין לערב בכדי שיעשו, לפי שאסור לעשות כן, גזירה שמא יחתה בגחלים״ עכ״ל. שאצלם היה המרחץ נסוק מתחתיו, והיתה בקרקעית המרחץ נקבים שבהם נכנס החום, וכשפוקקים הנקבים אין החום נכנס להמרחץ, ולכן כשפקקו הנקבים מערב שבת, הלא לא נכנס החום בשבת, ולכן במוצאי שבת פותח הנקבים ורוחץ בה מיד. אבל כשלא פקקו והחום נכנס מעצמו בשבת, ואין שום איסור בזה מעצם הדין, ומכל מקום אסרו בכהני גוונא מטעם שמא יחתה בגחלים שתחת הקרקע כדי שיצא החום יותר בחוזק, ולכן צריכין להמתין בכדי שיעשו. ואין ללמוד מזה שאסור לפתוח פתח קטן של תנור בית החורף לאחר שהוסקה באופן שאין שם חשש הבערה או כיבוי בפתיחתה, דלא מצינו איסור בפתיחת פתח כדי שיבא החום להחדר השני. וזה שאסרו במרחץ, משום דבמרחץ דרך הסקתה כן הוא לפתוח ולסתום ויש חשש שמא יחתה, אבל בפתיחת פתח סתם כדי שתכנס החמימות - אין סברא לאסור (וזהו שכתב המג״א סקי״ב: מכאן צ״ע על בתי חורף... אכן ראיתי נוהגין בו היתר עכ״ל, וההיתר ברור מטעם שבארנו ודו״ק).

יג כבר נתבאר דגם על הזיעה גזרו, ולכן במרחץ קטן שהוא מלא זיעה - אסור לעבור בתוכו. אבל מרחצאות של כרכין - מטייל בהן ואינו חושש, לפי שאין בהם הבל הרבה. ועיר שישראל ועכו״ם דרין בה ויש בה מרחץ הנסוקת בשבת: אם רוב עכו״ם - מותר לרחוץ בה במוצאי שבת מיד, ואם רוב ישראל - אסור במוצאי שבת עד כדי שיוחם, דמסתמא אדעתא דרובא מסיקין. ואפילו מחצה על מחצה - אסור עד בכדי שיעשה, דודאי נתכוון לשניהם. וכל ספק בענין זה – אסור, מטעם דזהו דבר שיש לו מתירין, וכמ״ש בסימן הקודם גבי דבר הבא מחוץ לתחום ע״ש (וכן מפורש בגמרא קנ״א. לרב, דהלכתא כוותיה באיסורא ע״ש ודו״ק).

סימן שכז

א סיכה לא נאסרה בשבת, ורק אסור לסוך בדברים שנמוקים משום נולד, וגם לא בדברים שמתמרחין משום ממרח, וכן לא בדברים המולידים ריח. ורוב סיכתם היתה בשמן, שאין בזה אחד מכל אלו. ואפילו אם כונתו לרפואה מפני איזה מיחוש שיש לו, ובעל מיחוש אסור לעשות לו רפואה בשבת מטעם גזירת שחיקת סממנים כמו שיתבאר בסימן הבא, מכל מקום בדברים שגם בריאים עושים כן - מותר גם לחולה, כיון שאינו ניכר שעושה זה לרפואה, וכמו שיתבאר שם.

ב וכך שנו חכמים במשנה (קי״א.): ״החושש במתניו לא יסוך שמן וחומץ, אבל סך הוא שמן לבדו״. דבחומץ אין בריאים סכים וניכר שהוא לרפואה, אבל בשמן סכין. וגם בשמן ורד לא יסוך, משום דהוא ביוקר גדול ואין בריאין סכין בו, וניכר שהוא לרפואה. ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד, ודרך בני אדם לסוכו אפילו שלא לרפואה – מותר. ובמדינותינו שאין נוהגין כלל לסוך בחול - אסור לסוך בשבת לרפואה, ולכן אסור לסוך הראש שיש בו חטטין (ט״ז סק״ב). ויש להסתפק האידנא אם אחד רוצה לסוך את עצמו בשבת והוא בריא, מי אמרינן דמותר או דילמא כיון דאין רגילין בריאים לסוך את עצמם יאמרו שחולה הוא, ובכמה מקומות מצינו שחששו למראית עין אפילו באיסור דרבנן, וצ״ע לדינא.

ג יש שבעת הסיכה ממשמש בכל הגוף, וזהו טוב שיקלוט השמן בהגוף, שנו חכמים במשנה (קמ״ז.): ״סכין וממשמשין, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין״. ופירשו בגמרא: שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, והיינו שבחול סך ואחר כך ממשמש, ובשבת יסוך וימשמש כאחד. וגם לא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים, וכן אין מגרדין הגוף בכלי העשוי לכך אלא אם כן היו ידיו או רגליו מטונפות בטיט וצואה, ואם היה לו מגררת מיוחדת לשבת - מותר (גמרא שם), ועכשיו אין אנו יודעים מכל זה.

ד כתב הרמב״ם בפרק כ״ג דין י׳: ״מעבד מאבות מלאכות הוא, והמרכך עור בשמן כדרך שהעבדנים עושים - הרי זה מעבד וחייב. לפיכך לא יסוך אדם רגלו בשמן והיא בתוך המנעל או הסנדל החדשים, אבל סך הוא את רגלו שמן ונותנו בתוך המנעל או הסנדל, אף על פי שהן חדשים, וסך כל גופו שמן ומתעגל על גבי קטבליא חדשה ואינו חושש. במה דברים אמורים: כשהיה השמן מועט כדי לצחצח העור בלבד, אבל אם היה בבשרו שמן הרבה כדי לרכך העור - הרי זה אסור מפני שהוא כמעבדו. והכל בחדשים, אבל בישנים - מותר״ עכ״ל. אמנם גם בשיעור לצחצחו אסור לו לכוין כדי לצחצחו (קמ״א:), דבמכוין יש לגזור אטו לעבדו (רש״י), ובלעבדו אפילו בלא כונה – אסור, דהוה פסיק רישא. ואסור לנקות המנעלים בשבת, ואם מנקה בוואקס״א - הוה אב מלאכה משום ממרח וחייב חטאת, ורק בידו או ברגלו מותר לנקות, או במטפחת להסיר האבק ולא יותר, וכל שום מין ציחצוח אסור במנעל.

סימן שכח

א פקוח נפש דוחה את השבת דכתיב: "וחי בהם", ולא שימות בהם (יומא פ"ה:). ואפילו ספק פקוח נפש דוחה את השבת (משנה שם פ"ג.) שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים (שם פ"ב.). ואסור להתמהמה בחילול שבת בחולה שיש בו סכנה, דמשפטי התורה הם רחמים וחסד ושלום בעולם, כדכתיב: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (רמב"ם ריש פרק ב'), והזריז בפקוח נפש הרי זה משובח. ואיתא בירושלמי (שם): "השואל - הרי זה מגונה", דאין לישאל שאלה בפקוח נפש דעד שישאל וישיבו לו יבא החולה לידי סכנה, "והנשאל - הרי זה שופך דמים", שהיה לו לידרוש ברבים דפקוח נפש דוחה את השבת.

ב ולמדתי מתשובת הריצב"א המובא באור זרוע הגדול (סימן ק"ח), דזה שנתבאר דהשואל מגונה והנשאל שופך דמים, זהו בחולה שזמנו בהול שהוא מסוכן גדול וכל רגע מרובה אצלו, בזה ודאי אין שאלה ואין תשובה ועושים כל מה שביכולת לבלי לדקדק, ויהיה שבת כחול ממש. אבל בחולה שאין זמנו בהול - ודאי יש שאלות, שהרי אמרו במנחות (ס"ד.): בעי רבא: חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין וג' בעוקץ אחת, איזה מהן יביא, ומסיק דיביא השלש ע"ש. הרי יכול להיות ספיקות בפקוח נפש, ובהכרח שישאל ושהמשיב ישיב, אלא דזהו בחולה שאין זמנו בהול ע"ש. ולפי זה בחולה שמסוכן מאד וזמנו בהול - אסור לעשות שום שאלה, ויעשו כפי הראות בלי שום חשש ופקפוק, והזריז הרי זה משובח. אמנם בחולה המורגל - יכול להתיישב ולשאול שאלות, וכן מנהג העולם (כן נראה לעניות דעתי), ועיין בסעיף י"ג בסופו.

ג אם שבת דחויה היא אצל פקוח נפש או הותרה, דעת הרשב"א בתשובות (סימן תרפ"ט) דדחויה היא, וכן כתב הר"ן בפרק ב' דביצה. ונראה שזהו דעת הרמב"ם בריש פרק ב' משבת, וזה לשונו: "דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות וכו'" ע"ש. אבל מדברי הרא"ש פרק ח' דיומא (סימן י"ד) משמע דהותרה, שכתב וזה לשונו: "ורבינו מאיר הביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב... אלא כיון דהתורה התירה אוכל נפש ביום טוב - הוה כמו בחול, והכא נמי כיון שהתירה התורה פקוח נפש - הוי כל מלאכה כמו בחול" ע"ש, ומלשון זה מבואר דהיא הותרה ולא דחויה. ועוד מדקמדמי לה לאכול נפש ביום טוב, והתם לא שייך לומר דחויה כיון שלא נאסרה מעולם, וגם בתשובת הרשב"א שם מבואר דלסברת רבינו מאיר הוי הותרה ולא דחויה ע"ש. (וגם הר"ן בפרק ב' דביצה כתב ההפרש דשבת דחויה אצל סכנת נפשות, ואוכל נפש ביום טוב הותרה ע"ש, וכיון דרבי מאיר מדמי זה לזה, שמע מינה דסבירא ליה דבשניהם הותרה. ולכאורה מאן דיליף ביומא שם ממילה דפקוח נפש דוחה שבת - ודאי הותרה, דמילה אי אפשר לומר שהיא דחויה, כמ"ש ביורה דעה סימן רס"ו סעיף כ"ה ע"ש. ושם בארנו דגם בפקוח נפש מ"ש הרמב"ם דחויה, אין כונתו דחויה ממש ע"ש, אבל כיון דהרשב"א והר"ן להדיא סבירא ליה דהיא דחויה ולא הותרה, אין הכרח להוציא דברי הרמב"ם מפשוטן, ואולי יסבורו דגם מילה דחויה. או דאף דלמידין ממילה, מכל מקום אין ראיה שיהו שוין לגמרי ודו"ק)

ד והנה ביומא (ו':) בענין טומאה אי דחויה או הותרה, אומר שיש נפקא מינה לענין אהדורי אטהורין, דאם יש טהורים מוכנים לפניו, אפילו למאן דסבירא ליה הותרה - עבדי טהורים ולא טמאים, ללישנא קמא שם בגמרא. רק אם אין טהורים לפנינו ונצרך להשיגם, אזי למאן דאמר 'הותרה' - עבדי הטמאים, ולמאן דאמר 'דחויה' - מהדרינן אטהורים ע"ש. ואם כן הכא נמי בחולה, אם הדבר האסור והמותר שניהם מוכנים לפנינו - ודאי מאכילין אותו ההיתר ולא האיסור. רק אם האיסור מוכן או בנקל להשיגו וההיתר אינו מוכן או בקושי להשיגו, תלוי בפלוגתא דאם הותרה שבת וכל האיסורים אצל פקוח נפש לוקחין האיסור, ואם דחויה מהדרינן אהתירא. כן היה נראה לכאורה, אבל דבר חדש הוא ולא מצאנו זה בהפוסקים, ואדרבא הזהירו לזרז בזריזות כל דבר שהחולה צריך. ואף על גב דלפי מה שבארנו יכול להיות דזהו בחולה שזמנו בהול, כמ"ש בסעיף ב', מכל מקום משמע מכל הפוסקים דאינו כן.

ה ובאמת נראה לענ‌יות דעתי ברור דאפילו אי דחויה היא אין צריך להמתין על ההיתר, ולא דמי לטומאה, דכיון דהתורה צותה לחלל עליו שבת ולהאכילו כל האיסורים, אם נאמר שנמתין - יכול לבא לידי סכנה. ונמצא דלפי זה אין חילוק בין דחויה להותרה בפקוח נפש לענין זה, ורק יש חילוק להאיכא דאמרי שם, דלמאן דאמר הותרה, אפילו יש טמאין וטהורין לפנינו - יעשו הטמאים ע"ש. ואם כן יש נפקא מינה רבתא, כגון שהיה ההיתר והאיסור לפנינו, למאן דסבירא ליה 'דחויה' - אסור ליתן לו האיסור, ולמאן דסבירא ליה 'הותרה' – מותר. אמנם לדידן גם בזה אין נפקא מינה, כיון דללשון ראשון אינו כן כמ"ש. ומכל מקום יש נפקא מינה בין נבילה לשחיטה, והיינו דחולה הצריך לבשר בשבת - שוחטין לו כמו שיתבאר, ואין מאכילין אותו נבילה מטעמים שיתבארו. אמנם אם הנבילה מוכנת לפנינו, למאן דסבירא ליה 'הותרה' - שוחטין לו בשבת ואין מאכילין אותו הנבלה, ולמאן דסבירא ליה 'דחויה' - מאכילין אותו הנבילה כדי שלא לחלל שבת באב מלאכה, כן ביאר הרשב"א שם (כן נראה לענ‌יות דעתי).

ו ואמרו חז״ל שם, דכשנצרך לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה - לא יעשו מה שנצרך לעשות בשבילו על ידי אינו יהודי, ולא על ידי נשים ולא על ידי קטנים, אלא על ידי ישראלים גדולים. והטעם: דשמא יאמרו הרואים שבקושי התירו לחלל שבת בשביל פקוח נפש, ואין מתירין על ידי המחוייבים במצות, ומזה יבא מכשול שמא באיזה פעם לא ימצאו אינו יהודי וקטנים ונשים, ולא ירצו הגדולים לחלל שבת, ויבא לידי סכנה (ר״ן וכן מפורש ברא״ש). והתוספות כתבו עוד: דאפילו היכא דאפשר באינו יהודי - מצוה בישראל, דשמא שיתעצל האינו יהודי ויבא לידי סכנה ע״ש. וממילא דגם לענין נשים וקטנים כן, דסתם נשים עצלניות הן, וכל שכן קטנים. ולדבריהם יכול להיות דלכן אסרו חכמים לעשות על ידיהם.

ז ויש להתפלא על רבינו הרמ״א בסעיף י״ב, שעל מה שכתב רבינו הב״י דין זה, וזה לשונו: ״כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה - משתדלים שלא לעשות על ידי עכו״ם וקטנים ונשים, אלא על ידי אנשים גדולים ובני דעת״ עכ״ל. וכתב על זה רבינו הרמ״א: ״ויש אומרים דאם אפשר לעשות בלי דיחוי ובלי איחור - עושה על ידי שינוי, ואם אפשר לעשות על ידי אינו יהודי בלא איחור כלל - עושין על ידו, וכן נוהגים. אבל במקום שיש לחוש שיתעצל האינו יהודי - אין לעשות על ידו״ עכ״ל. ואיך אפשר לומר כן, והרי לטעם הראשון שכתבנו שהחשש הוא מפני פעם אחרת - פשיטא שאסור, אלא אפילו לטעם השני מפני חשש עצלות, כיון דהש״ס חשש לזה איך נאמר דאנן לא חיישינן לזה, והוא דבר תימה. ולדעת הרמב״ם, מה שאמרה הש״ס שיעשו על ידי גדולי ישראל - הם גדולי ישראל ממש, הגדולים בתורה ויראה, ולהראות לכל שכן צותה לנו התורה, והקב״ה שצוה לנו על השבת - הוא צוה לנו לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה. (גם הט״ז סק״ה תמה עליו, ונראה דבעל דיעה זו סובר מטעם עצלות, וזה שאמר[ה] הש״ס: ״ואין עושין זה על ידי וכו״, פירושו שאין מחויבין לעשות על ידיהם. אבל זהו כנגד רוב הפוסקים, ולכן למעשה ודאי נכון לעשות דוקא על ידי ישראל גדול)

ח וכל הזריז לחלל שבת בדבר שיש בו סכנה - הרי זה משובח, ואף על פי שעושה מלאכה אחרת עמה. כיצד, כתב הרמב״ם בפרק ב׳ דין ט״ז: ״ראה תינוק שנפל לים - פורס מצודה ומעליהו, ואף על פי שהוא צד הדגים עמו. שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד - פטור מכלום. נתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - פטור אפילו לא שמע שטבע, הואיל והעלה התינוק עם הדגים. נפל תינוק לבור - עוקר חוליא ומעלהו, ואף על פי שהוא מתקן בה מדרגה בשעת עקירתו. ננעל דלת בפני התינוק - שובר הדלת ומוציאו, ואף על פי שהוא מפצל אותה כמין עצים שראוין למלאכה, שמא יבעת התינוק וימות. נפלה דליקה וחוששין שמא יש שם אדם - מכבין אותה כדי להצילו מן האש, ואף על פי שהוא כובש דרך ומתקנה בשעת הכיבוי. וכל הקודם להציל - הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין בכל דבר שיש בו סכנה״ עכ״ל. ויש לדקדק בשבירת דלת, מי מכריחו לפצלה שתהיה כמלאכה, ישבור אותה בדרך שבירה ולא יהא אלא מקלקל. ונראה לי דהכי פירושו: דחושש לבעיתת התינוק כשישברנה דרך שבירה, דקול השבירה יבעיתנו, ולכן שובר אותה דרך פיצול, שלא ירגיש התינוק השבירה. וזהו שאמר ׳שמא יבעת התינוק׳, כלומר כשישברנה בשבירה פשוטה, וכל שכן אם יניחנו שם דודאי יבעת. (וזהו שאומר הש״ס ביומא שם: ׳אף על גב דקמיכוין למיתבר בשיפי׳. והקשה הלח״מ איך מותר בכונה, והלא בכולם לא נזכר כונה ע״ש, ולפי מ״ש אתי שפיר, דבכאן מוכרח לכוין כדי שהתינוק לא יבעת ודו״ק)

ט חולה שיש בו סכנה שאמדוהו בשבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בה מלאכת חילול שבת שמנה ימים, אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא נחלל עליו אלא שבת אחת, אלא יעשו מיד אף על פי שיחללו עליו שתי שבתות. ולכבות הנר בשביל שישן נתבאר בסימן רע״ח, דמותר בחולה שיש בו סכנה כשצריך לכך. ואפילו אם ברור אצל הרופאים שימות, אלא שעל פי רפואות יכול לחיות איזה שעות יותר - מותר לחלל עליו את השבת, דגם לחיי שעה מחללין, ויתבאר עוד בסימן שכ״ט.

י היה צריך לבשר או למרק של בשר עוף - מחויבין לשחוט בשבילו. ואין השוחט רשאי לומר: למה לי לחלל שבת באב מלאכה, יאכל נבלה, והיינו על ידי הריגה של אינו יהודי או על ידי קטן, והרי להחולה בעצמו גם כן טוב יותר לעבור על לאו דנבלה שהוא איסור קטן לגבי שחיטה בשבת שחייבין עליה סקילה וכרת וחטאת, ומכל מקום אינו כן. ויש בזה טעמים הרבה: האחד מפני דחיישינן שהחולה תקוץ נפשו בנבלה (רא״ש שם וכן כתב באור זרוע הגדול), והשנית: דאיסור שבת כבר נדחית בהבערה ובבישול, ואיסור נבלה לא נדחית עדיין (שם בשם הראב״ד), והשלישית: דבנבלה יעבור על כל כזית וכזית, ובשחיטה אינה רק פעם אחת (ר״ן שם). ואף על גב דמוכח משם דלזה לא חיישינן, מדפליגי בשם בטבל ותרומה, דיש מי שסובר דתרומה חמירא מטבל ומאכילין אותו טבל ולא תרומה, אף על גב דבטבל יש איסור על כל כזית ע״ש, זהו דבכדי שלא לעשות לו בידים איסור חדש ולהאכילו, לכן מאכילין אותו האיסור הקל כמו שהוא, אף על פי שיש בו ריבוי איסורים. מה שאין כן כאן בשחיטה, אנו עושים לו היתר, כלומר דבעת האכילה הוא היתר גמור, לכן אמרינן שפיר סברא זו. והרביעית: דהנה זה החולה התירה לו התורה איסורים המעכבים רפואתו, והנה איסור נבלה אינה עומדת בעדו, שהרי רפואתו יכול להיות גם בבשר כשר, ולכן לא הותרה לו איסור זה, מה שאין כן איסור שבת העומד כנגדו, הן לענין שחיטה הן לענין

הבערה הן לענין בישול, ולכן איסור זה התירה לו התורה (עיין ר״ן בשם הראב״ד והרא״ש בשם הר״ן ודו״ק). ועיין מ״ש בזה ביורה דעה סימן פ״ה סעיף מ״ה וסעיף מ״ו.

יא ופשוט הוא דאם הנבילה מוכנת מיד ולשחוט צריך שהיות, והחולה צריך לה תיכף - דמאכילין אותו הנבילה. ואם אין צריך לה מיד, למאן דסבירא ליה דשבת הותרה לפקוח נפש - שוחטין לו, ולמאן דסבירא ליה דחויה - אין שוחטין לו, ומאכילין אותו הנבילה המזומנת, דכיון שיש לו בשר, לא נתיר לו השבת הדחויה ולא הותרה (רשב״א בתשובות שם). וכן הדבר פשוט שאם אין להשיג שוחט - דמאכילין אותו נבילה, וכן אם שחטו לו והוא צריך לה מיד - אין צריך למלוח אותה. (עיין מג״א סק״ט שכתב על שוחטין דשבת הותרה ע״ש, והוא תימה, דלכולי עלמא שוחטין ורק בגוונא שכתבנו בזה יש הפרש בין דחויה להותרה, ואין חילוק בין כשהחולה הוא גדול או קטן)

יב אם צריכין לחמם לו יין - ימלא הישראל ויחום לו אינו יהודי. ולא דמי לשחיטה, דאיסור קל הוא ולא יקוץ בזה. ולדעת רבינו הרמ״א בתשובות (סימן קכ״ד בדפוס הענאווא), גם חולה שאין בו סכנה מותר לשתות סתם יינם ע״ש (מג״א שם), ויש אומרים דאין היתר רק לחולה שיש בו סכנה. וגם בשבת יחום הישראל ולא האינו יהודי, מטעם שנתבאר שלא יעבור על כל טיפה וטיפה (ב״ח וט״ז סק״ו), ועיין ביורה דעה סימן קנ״ה. וכששוחט עוף בשבת, לא יכסה דמו עד הלילה אם רישומו ניכר, כמ״ש ביורה דעה סימן כ״ח ע״ש.

יג אמרו חז״ל במנחות (ס״ד.): ״אם אמרו הרופאים להחולה שצריך גרוגרת אחת לרפואתו, ורצו עשרה בני אדם ותלש כל אחד גרוגרת והביא להחולה כל אחד גרוגרת שלו - כולם פטורים ויש להם שכר טוב מאת ד׳ אפילו הבריא בראשונה, דכולם מצוה קעבדי, כיון דצריכין להיות זריז בפקוח נפש לא הצריכום שכל אחד ישאל לחבירו אם הוא הולך גם לענין זה. ואם אמדו הרופאים שצריך ב׳ גרוגרות, והיה בעוקץ אחד ג׳ גרוגרות ובשני עוקצים בכל אחד גרוגרת אחד - מוטב למעט בתלישת העוקצין, ויתלוש העוקץ האחד שיש בו ג׳, ואף על גב דתולש ג׳ והחולה לא נצרך אלא לשנים, מכל מקום טוב יותר בתלישה אחת ג׳ מבשני תלישות שנים. ופשוט הוא דאם היו שנים בעוקץ אחד וג׳ בעוקץ אחד - דלא יתלוש רק העוקץ של השנים. וכל זה הוא בחולה שאין זמנו בהול ויש פנאי לדקדק, אבל בחולה שזמנו בהול - לא ידקדק כלל, וכפי שיעלה בידו בזריזות כן יעלה, וזה ראיה למה שכתבנו בסעיף ב׳ ע״ש.

יד כל מחלה שהרופאים אומרים שהיא סכנה, אף על פי שהיא על הבשר מבחוץ - מחללין עליה את השבת. ואפילו רופא אחד אומר צריך ורופא אחד אומר אין צריך – מחללין, דזהו ספק נפשות שדוחה את השבת, ואין חילוק בין רופא יהודי או אינו יהודי. ואם אחד אומר צריך ושנים אומרים אין צריך - אין מחללין, דאחד במקום שנים לאו כלום הוא. במה דברים אמורים: כשכולם שוים בחכמה, אבל אם האחד שאומר שצריך הוא מופלג בחכמה - שומעין לו להקל, כגון שאומר שצריך, ולא להחמיר כשאומר שאין צריך, אפילו כנגד אחר אומר שצריך והוא קטן הרבה ממנו. ואם שנים אומרים צריך - אפילו מאה אומרים אין צריך מחללין. ובשהחולה בעצמו אומר צריך - מחללין אף שכל הרופאים אומרים שאין צריך, דלב יודע מרת נפשו. אבל לא להיפך, כגון שהרופא אומר צריך והחולה אומר שאין צריך - כופין את החולה שיקבל הרפואה ולחלל עליו את השבת. וכל זה למדנו מדיני חולה ביום הכיפורים, שיתבאר בסימן תרי״ח.

טו והנה כל זה כשיש חילוקי דיעות בין הרופאים, אבל אדם מן השוק נגד הרופא, נראה דדבריו לא מעלין ולא מורידין. כגון שהרופא אומר אין צריך לחלל עליו את השבת, ואדם מן השוק אומר צריך - לא נחשב ספק כלל, ואין מחללין השבת. ויש מי שאומר דספק נפשות להקל גם בכהני גוונא, ומחללין עליו את השבת כשיודעין שזה האיש הוא בקי בחולאים, ואומר שכפי הבנתו הוא חולה שיש בו סכנה, ולכן נחשב זה לספק.

טז ודע דזה שכתבנו כן נראה לי לפרש מה שכתב הטור: ״וכן אם רופא אחד אומר צריך ואחד אומר אין צריך – מחללין, וכתב ר״י שאין צריך מומחה, דכל בני אדם חשובין מומחין קצת, וספק נפשות להקל״ עכ״ל, דכוונת הר״י הוא על הקודם, דכל אדם מומחה קצת ונחשב לספק נגד הרופא שאומר שאין צריך. וגם זהו כונת רבינו הב״י בסעיף י׳ שכתב כלשון הטור, ודברי הר״י הביא בשם יש אומרים, וכונתו כמ״ש. אבל ראיתי מי שכתב דנגד רופא - פשיטא שאין דבריו כלום, רק כונת הר״י והיש אומרים כשאין רופא כלל, דאז סומכין על סתם בני אדם לחלל השבת כשאומרים צריך (מג״א סק״ז). ומאד תמיהני, דאם כן מה חידש הר״י ומי יחלוק בזה, וכי במקום שאין רופאים לא נחלל שבת על חולאים, ואטו נמתין על החולה עצמו עד שיאמר צריך, שזהו מילתא דלא שכיחא, ולכן נראה לענ״ד דעתי כמ״ש. ופשיטא במקום שיש רופאים פשוטים שנקראים פעלסארע״ס, ורופאים הנקראים דאקטורי״ם, דחשבינן דעת הרופא נגד דעת הדאקטער להקל ולא להחמיר. ורק רבינו הרמ״א כתב דבסתם בני אדם בענין דוקא ישראלים שיודעים חומר השבת ולא אינם יהודים שאינם רופאים, דהם לא נחזיק כבקיאים לענין לחלל את השבת. (ומי שרוצים לאנסו לעבור עבירה גדולה אם מחללים עבורו את השבת, נתבאר בסימן ש״ז ע״ש).

יז כלל גדול יש בחולאים לענין שבת: חולה שיש בו סכנה - מחללין עליו את השבת כמו שנתבאר, וחולה שאין בו סכנה - אין מחללין עליו השבת בפועל ממש על ידי ישראל, אלא התירו לו שבות דאמירה לעכו״ם. וכך אמרו חז״ל (קכ״ט:): ״חולה שאין בו סכנה - אומר לעכו״ם ועושה״. וגם הותר לו בישוליהם, וסתם יינם יש בזה מחלוקת. ואם הותר להחולה או לישראל אחר לעשות בעדו בשבת איסור דרבנן בידים: הרא״ש נסתפק בזה, ולפי הבנת הטור בדברי הרמב״ם - התיר הרמב״ם זה, ולפי הבנת רבינו הב״י בדבריו - לא התיר, כמ״ש בספרו הגדול. והרמב״ן ז״ל הכריע דלעשות כדרכו – אסור, אבל לעשות על ידי שינוי – מותר. ויש מחלקים בכהני גוונא: דבדבר שיש בזה סמך למלאכה דאורייתא, כגון לכחול עין שהיא ככותב, או לעשות רפואה שיש לחוש לשחיקת סממנים – אסור, וכל שאין סמך למלאכה דאורייתא – מותר, ורבינו הב״י בסעיף י״ז הסכים לדעת הרמב״ן לעשות על ידי שינוי, וכן יש להורות.

יח ואם יש בהחולה סכנת אבר אחד ולא סכנת כל הגוף, כמעט כל הפוסקים הסכימו לדיעה אחת, דאיסור דרבנן עושין לו בידים, וכל שכן אמירה לאינו יהודי באיסור תורה שהותרה לו, דקילא טובא מאיסור דרבנן על ידי ישראל עצמו, כדמוכח מהדין הקודם, ובש״ס קרי לה ׳שבות דלית ביה מעשה׳ (עירובין ס״ח., לפירוש התוספות גיטין ח׳:). אבל לעשות איסור דאורייתא על ידי ישראל - אסור בשביל סכנת אבר כשאין הסכנה בכל הגוף, אבל אם על ידי האבר תשלוט המחלה בכל הגוף - מקרי זה סכנת הגוף ומחללין עליו את השבת על ידי ישראל, אפילו באיסור דאורייתא.

יט וכל אלו הדברים הם בחולה שמוטל במיטה או יושב על מטתו, שאין ביכולתו לצאת מפתח ביתו, ויש בו חילוק בין יש בזה סכנה לאין סכנה כמו שנתבאר. אבל מי שיש לו מיחוש בעלמא: מיחוש בראש או במעיו או בלב וכיוצא בזה, והוא מתחזק והולך בבריא, כמו שיש חלושים מפני מיחושים שיש להם שיעול וכיוצא בזה והולכים ונוסעים ועושים כל העסקים - אין להם דין חולה כלל, ואסור לעשות להם רפואה אפילו על ידי אינו יהודי, גזירה משום שחיקת סממנין. אך מי שיש לו מיחוש שעל ידי זה נחלש כל גופו, ואף שמתחזק והולך אך הילוכו בכבידות ובחלישות - ודינו כנפל למשכב בחולה שאין בו סכנה.

כ תינוק שאינו יכול עדיין לאכול ככל אנשים - דינו כדין חולה שאין בו סכנה, שמותר לומר לאינו יהודי לבשל בעדו כשצריך לכך, ומותר להאכילו מוקצה בידים אם צריך לכך (מג״א סקט״ו). ולכן כשאינו רוצה לאכול רק על ידי אמו - מותר להאם להאכילו מה שחלבו ובשלו היום, ורק צריכה ליזהר שלא תתן בעצמה המאכל אל הקדירה, אלא האינו יהודי יתן אל הקדירה. וכן בחולה שאין בו סכנה יזהר בזה, ועיין בסימן שי״ח. ודע, דבכל דיני חולה אין חילוק בין החולה עצמו לישראל אחר, דכל שמותר לעשות בעדו - מותר גם ישראל אחר, וכל שאסור לעשות בעדו - גם החולה עצמו אסור, לבד להיות כמסייע קצת בשעה שהאינו יהודי עושה המלאכה בעדו – מותר, כגון שכוחל לו עיניו והוא עוצם ופותח בשעת הכיחול וכל כיוצא בזה, דמסייע כזה אין בו ממש. וגם אפילו מקודם כשהוא מסייע קצת – מותר, כמ״ש רבינו הרמ״א בסעיף ג׳, דמי שחושש בשיניו ומצטער עליו להוציאו - אומר לאינו יהודי להוציאו עכ״ל. ואף על גב דעליו לפתוח פיו הרבה קודם שהאינו יהודי מניח ידו לפיו ליטול את השן, מכל מקום מותר, משום דהוה רק מסייע ואין בו ממש. ויש מהגדולים שבאמת חלקו על דין זה מטעם זה, דסיוע שמקודם לא הותרה כלל אלא בשעת מעשה (ט״ז סק״א), ונדחו דבריו מכמה גדולים (א״ר סק״ד ות״ש סק״ה, וכן כתב הש״ך ביורה דעה בנקודת הכסף סימן קצ״ח, וכן כתב בשם הריטב״א והרמ״ה).

כא אמרו חז״ל (עבודה זרה כ״ח.): כל מכה שהיא בחלל הגוף, שנתקלקל אחד מן האיברים הפנימים מחמת מכה שיש בו או מחמת בועא (מ״מ), והוא מן השפתים ולפנים, בין בפיו בין במעיו בין בכבידו בין בטחולו או בשאר מקומות שבחלל הגוף - הרי זה חולה שיש בו סכנה, ואין צריך אומד שחוליו כבד הוא. לפיכך מחללין עליו את השבת מיד בלא אומד (רמב״ם פרק ב׳). ומנין ידענו שיש שם מכה, דאם יש רופא שאומר כן הרי אין צריך סימנין, דכבר נתבאר דאם רק הרופא אומר שהוא חולה מסוכן - מחללין עליו שבת, ואין על הרופא להגיד אם יש שם מכה, אלא דאיירי גם בלא רופא, ושעל זה אמרנו דאין צריך אומד. ואם כן מניין ידענו זה, אך מהכאב של החולה ויסורין שמרגיש מאחד מאיברים הפנימים - משערינן שיש שם מכה (ולפי מ״ש אין מחלוקת בין הפוסקים, ועיין ב״י וב״ח ומג״א סק״ב, ואינו מובן ע״ש ודו״ק).

כב וכן השינים עצמן, דבסתם כאב אינו אלא מיחוש בעלמא, ואסור לעשות שום דבר כמו שנתבאר, אבל אם הכאב חזק מאד עד שמזה נחלה כל גופו, אף על פי שלא נפל למשכב - זהו חולה של סכנה. וכן אם חלה מקום מושב השינים שקורין יאסלע״ס, והכאב חזק מאד עד שנחלה כל גופו וכמ״ש - הוי מכה של חלל ומחללין את השבת. וכל שכן מחלה שנקראת בגמרא (שם) צפידנא, שמתחלת בפה וגומרת בבני מעים, והסימן כשנותן דבר לתוך פיו יוצא דם מבין השינים, והיא מחלה המסוכנת.

כג וכבר נתבאר דמיחוש בעלמא אינו כלום, וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: ״מיהו מי שחושש בשיניו ומצטער עליו להוציאו - אומר לאינו יהודי להוציאו״ עכ״ל, זהו כשעל ידי הכאב נחלה כל הגוף (מג״א סק״ג). ומכל מקום אינו בגדר סכנה, כגון שאין הכאב חזק מאד, ודינו כאין בו סכנה,

דמותר על ידי אינו יהודי אבל לא על ידי ישראל, דעקירת שן הוה אב מלאכה, דעוקר דבר מגידולו. ויש שאוסר גם על ידי אינו יהודי מפני שהוא צריך לפתוח פיו והוה מסייע, וכבר כתבנו בסעיף כ׳ שאינו כן ומותר ע״ש.

כד וכל מכה של חלל אין צריך אומד כמ״ש, ואפילו אין שם בקיאים ואפילו אין החולה אומר כלום ואפילו אינו מוטל במטה בתמידיות, ועושים לו כל מה שעושים לזה בחול. ואפילו אם במניעת הדבר שיעשה לו לא יבא על ידי זה לידי סכנה, מכל מקום עושים כפי הרגילות בחול (מ״מ). אבל מרש״י משמע דדוקא כשהרפואה מצילתו מידי הסכנה ובלעדה ישאר בסכנה מותר לישראל לחלל שבת, אבל בלא זה אין לחלל שבת באיסור דאורייתא, וכן נכון ליזהר בזה. אמנם אם יודעים ומכירים באותה חולי שיוכל להמתין ואינו בהכרח ברגע זו לרפואה זו שצריכה חילול שבת ויכול להמתין עד הלילה - אסור לחלל עליו, אף על פי שהיא מכה של חלל. ולכן הגונח מלבו, שהוא מסוכן ורפואתו לשתות חלב - אין מחללין עליו שבת באיסור דאורייתא כמו לחלוב בעצמו בשבת, מפני דזה ידוע דבשביל העדר שתייה פעם אחת לא יהיה מסוכן, כן פסקו הראשונים (רמב״ן במלחמות פרק כ״ב ורשב״א בכתובות ס״א).

כה ומכה שאינה של חלל - נשאלין בבקי ובחולה, ואין מחללין עליו שבת עד שיאמר אחד מהן שהוא צריך לחילול שבת, או שיאמר אחד מהם שעל כל פנים יש בזה ספק נפשות, שדוחה גם כן את השבת. אבל בלאו הכי - אסור לחלל עליו את השבת, דסתמא כל מכה שעל הגוף מבחוץ אין בה סכנת נפשות, אלא אם כן יאמרו שיש בה סכנת נפשות. ואמרו חז״ל (שבת ק״ט:) דמכה שעל גב היד וגב הרגל, והיינו היד והרגל שאחרי האצבעות בצד של הצפרנים - הרי זה כמכה של חלל ומחללין עליה את השבת, דמכה במקום זה קשה ומסוכן לכל הגוף.

כו וכן מי שנשכו כלב שוטה או אחד מזוחלי עפר הממיתים, אפילו ספק אם ממית אם לאו, וכן בכלב שוטה ספק - הרי זה כמכה של חלל, וכן מחללין שבת על כל מכה שנעשית מחמת ברזל בחוזק ההכאה על איזה מקום מהגוף. ויש מי שמסתפק אי בעינן דוקא בכח או אפילו שלא בכח (הגרע״א), ולי נראה דוקא בכח, דלשון הגמרא (עבודה זרה כ״ח.) כן הוא: ״האי פדעתא - סכנתא היא וכו׳״, ופירש רש״י פצע מכת חרב ע״ש. והתרגום על ׳פצע תחת פצע׳ תירגם: ׳פידעא חלף פידעא׳, ועל פסוק דמפיץ וחרב וחץ שנון במשלי (כ״ה) פירש: ׳פדיעא וסיפא ומפץ׳, הוא קורנס גדול המכה בכח, ומדקרו לה חז״ל ׳פדעתא׳, שמע מינה שהוא בכח. וכן על שחין הבא בפי הטבעת - הוה סכנה ומחללין עליה שבת, ועל סימטא והוא הנקרא פלונקר״א בלע״ז, ואיני יודע מה זה, ועל מי שיש בו קדחת חם ביותר, או עם סימור שקורין שוידערי״ן שהקרירות והחמימות בא בפעם אחת - מחללין שבת, לאפוקי סתם קדחת שמתחלה בא הקרירות ואחר כך החמימות - אין בזה סכנה, ודינה כחולה שאין בו סכנה. וכן מי שאחזו דם - מקיזין אותו אף על ידי ישראל, דסכנה הוא, אפילו הולך על רגליו ואפילו ביום הראשון, מפני הסכנה. ואם אחזו דם במקצת וניכר שהוא מיחוש בעלמא - אסור לו שום רפואה עד הערב, אלא אם כן הרופא אומר צריך. ודע כי החולה המוטל במטה בחמימות - הוי חולה שיש בו סכנה, שידוע שעד הזיעה עומד בסכנה. וגם אחר כך עד שיקום ממטתו הוי חולה, ואם כפי הראות עדיין לא נשלמה זיעתו - הוי כיש בו סכנה.

כז אף על פי שנתבאר דעל סכנת אבר אין מחללין את השבת באיסור דאורייתא על ידי ישראל, מכל מקום עין שמרדה, והיינו שחושש בשתי עיניו או אפילו בעין אחת ויש ציר בהעין, או שהיו שותתות ממנו דמעות מחמת הכאב או שהיו שותת דם, או שהיו בה רירא, והוא בהתחלת המחלה או באמצעה - מחללין עליו את השבת, לפי ששורייקי דעינא תלוי בלב, והוי הסכנה להלב, לאפוקי אם כל אלו הם בסוף המחלה - אין בזה סכנה על ידי אלו הסימנים. וכל שכן ליתן רפואה שתגביר אור עיניו - דודאי אסור בשבת, אמנם כשרופא אומר שהוא מסוכן, כבר נתבאר דמחללין.

כח אם הקיז דם ונצטנן - הוה סכנה ועושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז, וכן כל חולה שנצטנן - הוה סכנה ועושין לו מדורה. אך אם אפשר על ידי אינו יהודי - טוב לעשות על ידו, דבזה ליכא בהלה ואינו נחוץ לזה כרגע, אלא אם כן הרופא אומר שצריך חמימות תיכף, דאז מצוה על הישראל להסיק לו המדורה, ולא להמתין עד שימצא אינו יהודי. וכבר נתבאר דחולה שאין בו סכנה מותר בבישולי אינו יהודי, אך לערב אסור גם לעצמו. והכלי שבשל האינו יהודי, יש אומרים שצריך הכשר, ויש אומרים שאין צריך. ויש לסמוך על המקילין, שהרי רבינו הרמ״א פסק ביורה דעה סוף סימן קי״ג שאפילו המאכל עצמו מותר לאחר השבת אפילו לאחרים, משום דבישול בשבת לחולה יש היכר, ולא גזרו על זה. ונהי שבזה חולקין, מכל מקום הכלי ודאי דאין לאסור בדיעבד הרוצה לסמוך על המקילין (עיין מג״א סקי״ז וחלקו עליו).

כט איתא בגמרא (ק״ח:): יין בתוך העין – אסור, דמוכחא מילתא שהיא לרפואה, דעמיץ ופתח (רש״י). על גב העין – מותר, דאמרי לרחיצה בעלמא הוא דעבדי (שם). ודוקא כשאינו פותח וסוגר, אבל פותח וסוגר – אסור, דמוכחא מילתא שהיא לרפואה, ובתוך העין אי אפשר שלא יהא עמיץ ופתח. ורוק תפל - אפילו על גביו אסור, שהרי דבר המאוס הוא, ומוכחא מילתא דלרפואה קעביד. ואם קשה לו לפתוח עיניו - יכול ללחלחן ברוק תפל, דמוכח דלפותחם מכוין (ט״ז סקט״ו) ולא לרפואה. ורוק תפל הוא כשקם ממטתו שחרית ולא טעם עדיין כלום (עיין מג״א סקי״ט). ולענין יין: האידנא

שאין דרך לרחוץ ביין - אסור (שם), דמוכח שזהו לרפואה. ולהיפך, במים כשרוחץ פיו ואחר כך מעבירם על עיניו - מותר (שם), שכן דרך כמה אנשים תמיד.

ל שורה אדם קילורין מערב שבת ונותן על גב העין, שאינו נראה אלא כרוחץ, והוא דלא עמיץ ופתח, שלא יהא נראה להדיא שהוא לרפואה, דקילורין בלבד לא מיחזי כרפואה. ודוקא ברכה, אבל אם הקילורין עב - מיחזי כרפואה. ואף על גב דגם לח מיחזי קצת כרפואה, מכל מקום לא גזרו בזה ולא חיישינן בזה לשחיקת סממנים, דכיון דלא התירו לו לשרותן אלא מערב שבת איכא הכירא (כן נראה לי לפרש). והעיקר מפני שבימיהם היו גם הבריאים עושים כן לתענוג, ובתוספות (י"ח. ד"ה 'ומתרפאת') כתבו דמיירי דוקא באדם בריא, אבל מרש"י (ק"ח: ד"ה 'ונותן') לא משמע כן. ונראה דאצלינו ודאי אסור, דאין בריאים רגילים בזה, ואין עושין זה אלא לרפואה.

לא מעבירין בשבת הגלדים שעלו על פי המכה, וסכין אותה בשמן, אבל לא בחלב, מפני שהוא נמוח והוה נולד. ואפילו בגמר מכה דליכא צערא, והסיכה בהשמן הוא רק לשם תענוג - גם כן מותר, דסיכה לא נאסרה מעולם כמ"ש בסימן שכ"ז, וזה לא מיחזי כרפואה. ולכן אין נותנין עליה שמן וחמין מעורבין יחד, דזה ניכר שהוא לרפואה. וגם אסור ליתן השמן והמים על גבי מוך, משום סחיטה, ואפילו המים לחוד - אסור מהאי טעמא. אבל שמן לחוד דאיסור סחיטה שלה הוא משום מפרק, אינו אלא בצריך למשקה היוצא, כמ"ש בסימן ש"ך - מותר ליתן על המוך. וזה שאסור ליתן חמין ושמן, דוקא על המכה, אבל מותר ליתן חוץ למכה ושותת ויורד למכה. ויראה לי דלמנהגינו שאין אנו סכין בחול – אסור לסוך גלדי מכה בשמן, דמוכח שזהו לרפואה, וכמ"ש בסימן הקודם סעיף ב' ע"ש.

לב נותנין ספוג וחתיכות בגדים יבשים חדשים על המכה, מפני שאינן לרפואה אלא כדי שלא יסרטו הבגדים את המכה, אבל לא מבגדים ישן[י]נים שהם מרפאים את המכה, וספוג, גם ישן – מותר. ונראה דספוג מותר גם בספוג שהיא מאיזה מין שהיא סופגת מים בתוכה, וכן ספוג של צמר, כמו שאמרו במיתת רבי חנינא בן תרדיון: 'הביאו ספוגין של צמר והניחו על לבו'. ואפשר דשל צמר דינה כבגדים, וצ"ע. וזה שבגדים ישן[י]נים אסורים, הני מילי שלא ניתנו מעולם על המכה, אבל אם היו כבר על המכה - אפילו ישנים מותרים, מפני דשוב אינם מרפאים.

לג ונותנים עלה על גבי מכה בשבת, מפני שאינה מרפא אלא משמרה שלא תתחכך בבגדיו, חוץ מעלי גפנים שהם לרפואה. וכן שארי עלים אם ידועים הם לרפואה – אסור, וכל שכן שאסור ליתן זאל"ב על המכה. וכן אין נותנין גמי על גבי המכה, מפני שגמי מרפא. וזהו הכל בסתם מכה שאין בה שום סכנה, ואינה בכלל מחלה. אבל יש מכות מסוכנות לפי דברי הרופאים, ואם הסכנה הוא לכל הגוף - הוה כדין חולה שיש בו סכנה, ואם יש בו סכנת אבר - עושים על ידי אינו יהודי, ואיסור דרבנן על ידי עצמו כמו שנתבאר, וזה תלוי הכל לפי דברת הרופאים.

לד היתה על מכתו רטייה מונחת מערב שבת, ורטייה היא חתיכה של בגד שנמשח עליה משיחא לרפואה ונפלה בשבת ממקומה, אם נפלה על הארץ - אסור להחזירה. ולאו מטעם איסור רפואה, שהרי היתה עליו מערב שבת, אלא הטעם משום דגזרינן שמא ימרחנה כשיראה שהמירוח נתקלקל, וממרח חייב משום ממחק, כמ"ש בסימן שכ"א. אבל נפלה על גבי כלי – יחזירנה, דזהו כמו שנשמטה ממקומה, דודאי מותר להחזירה למקומה, דלא אסרו אלא להגביהה מן הקרקע דהוה כנתינה אחרת, דנסתלקה מעשה הראשונה והוה כנתינה לכתחלה (רש"י עירובין ק"ב:), ולא בנפלה על כלי, ורק יזהר כשמחזירה לא יאגדנה אלא בעניבה. וזה שהתרנו בנפלה על כלי, אינו אלא בנפלה מעצמה, אבל אם הסירה במתכוין - אסור להחזירה. ויש חולקים ומתירים, ואם מצטער הרבה - יכול להניחה על ידי אינו יהודי אפילו לכתחלה. וזהו ברטייה עשויה מערב שבת, אבל לצוות לאינו יהודי לעשות רטייה בשבת, והיינו למרחה על מקצת בגד דהוי שבות גמור - אסור אפילו במצטער, אלא אם כן חלה בכל גופו מהמכה, אף שאין בזה סכנה - מכל מקום מותר לומר לו לאינו יהודי לעשות לו רטייה ולהניחה על מכתו או חבורתו, וכן אם יש בזה סכנת אבר.

לה רטייה המונחת על מכתו מערב שבת - יכול בשבת לגלות מקצת הרטייה ולקנח פי המכה, ומחזיר המקצת על מקומה ומגלה מקצתה האחרת, ומקנח גם שם ומחזירה למקומה. אבל את הרטייה עצמה - אסור לקנחה, מפני שהוא ממרח, ורק מקום המכה יקנח. ומכה שנתרפאה - התירו לו להניח עליה רטייה המוכנת מערב שבת. ולא חששו לאסור בזה, כיון שאין צריך לרפואתה אלא לשימור בעלמא - לא חיישינן שמא יבא לאיסור שחיקת סממנין. ולא לבד רטייה אסור ליתן לכתחלה על מכה שלא נתרפאה, אלא אפילו אפר מקלה, והיינו סתם אפר - אסור ליתן על מכתו מפני שמרפאה, ורק על ידי אינו יהודי התירו לו אם מצטער הרבה וצריך לכך. ודע כי במקדש התירו הנחת רטייה לכתחלה, לפי שאין שבות במקדש. (משנה עירובין ק"ב:, ושם איתא: "מחזירין רטייה במקדש", אבל ברמב"ם פרק כ"א הלכה כ"ז איתא כמ"ש. והשיגו הראב"ד, והרב המגיד כתב שנוסחא מוטעת היא ע"ש. ולעניות דעתי נוסחא ישרה היא, דמחזירין דמשנה פירושו הנחה לכתחלה, כפירוש רש"י שם, דמסלקה בשעת עבודה ואחר כך מניחה ע"ש ודו"ק)

לו המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושים שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ורש״י פירש (ק״ז.): מפני בונה פתח או מתקן כלי, אך הרמב״ם כתב מטעם מכה בפטיש. ואם הפיסה רק כדי להוציא ליחה שבה, ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד - הרי זה מותר לכתחלה, שאינה גמר מלאכה כלל, וכל שכן למאן דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ואף דלכתחלה אסור, מכל מקום התירו מפני הצער, וטוב לעשות על ידי אינו יהודי אם אפשר (מג״א סקל״ב). ומותר ליטול הקוץ במחט (משנה פרק י״ז), ובלבד שיזהר שלא יוציא דם, שלא לעשות חבורה בשבת (שם).

לז אנשים שיש להם אפטור״ן על ידיהם לרפואה, והיינו שהם מנוקבים תמיד וכשנסתם הנקב נותנין לתוכו קטניות שיפתח, צ״ע אם מותר ליתן הקטניות בשבת לתוך הנקב כדי שיפתח, דהא כונתו שיהא פתוח תמיד, והוה כמו לעשות לה פה ואסור, רק דיש לומר כיון שהיה הנקב מכבר מותר (שם). ולעניות דעתי נראה שזהו כמו להוציא ליחה, דהא הסתימה היא מחמת הליחה, והקטניות מוציאה הליחה ואינה מניחה להרבות ליחה, ועם כל זה לפרקים חוזר ונסתם, ולמה אין זה כמפיס מורסא להוציא ליחה. וליתן רטייה על האפיטור״א - הוי כבכל המכות דלרפואה אסור ולשמירה מותר (עיין מג״א שם ודו״ק). ולהוציא ליחה – מותר, ואף על פי שיוצא עם הליחה גם מעט דם, אינו מדם הבלוע בגוף אלא דם מכה דמפקד פקיד (שם בשם סה״ת). ואם מונח חתיכה של בגד על המכה - מותר להחליפה באחרת, דהראשונה נסרחת (שם), ובלבד שלא תהא עליה רטייה המרפאת. ואסור לחכך בשחין בשבת עד שיוציא דם, דדם זה הוא מהגוף (שם) ואינו פקוד. (עיין מג״א שם שכתב דמלשון הש״ע משמע דחיוב דמפיס מורסא לעשות לה פה הוא אפילו שהיה נקב ומרחיבה ע״ש. ובודאי כן הוא להרמב״ם דהחיוב הוא משום מכה בפטיש, אבל לרש״י דהחיוב משום בנין או פתח אין החיוב רק כשהיה סתום, וכן מבואר מלשון רש״י ק״ז. ע״ש ודו״ק).

לח מי שנגפה ידו או רגלו, צומתה ביין כדי להעמיד הדם, אבל לא בחומץ מפני שהוא חזק ויש בזה משום רפואה, וכל שכן ביי״ש או בשאר דבר חריף דאסור. ואם הוא מעונג ואיסטניס - אף היין אצלו כמו החומץ ואסור. ופשוט הוא דזהו כשאין שום חשש סכנה בנגיפתו אלא צער בעלמא, ולא הותרה בשבת רפואה לזה. אבל יש נגיפות במקומות שיש סכנה, כגון נגיפה בצומת הגידין - פשיטא שהותרה לו רפואה לפי פרטי דינים שנתבארו, וזה תלוי באמירת הרופא כמ״ש. ומי שנשמטה פרק ידו או רגלו ממקומו, והיינו שיצא העצם מהפרק ואין שום חשש סכנה בזה - לא ישפשפנה הרבה בצונן, שזהו רפואתו, אלא רוחץ כדרכו ואם נתרפא נתרפא.

לט ודע דדין זה כתבו הטור והש״ע בסעיף ל׳, ובסעיף מ״ז כתבו עצם שיצא ממקומו מחזירין אותו עכ״ל, והוא תרתי דסתרי. ובאמת יש מי שחולק על זה, דבגמרא (קמ״ח.) לא התירו רק בעצם הנשבר, ולא כשיצא ממקומו, דזה לשון הגמרא: ׳הלכה: מחזירין את השבר׳ (מג״א סקנ״א). ולעניות דעתי דברי הטור וש״ע צודקים בשנדקדק למה באמת שינו[י] מלשון הגמרא, אלא בודאי משום דעל שבר ממש לא שייך לשון חזרה אלא דיבוק, כמורגל בלשון הפוסקים: ׳שבר אל שבר יחדיו ידובקו׳, ולשון חזרה אינו אלא בעצם שיצא ממקומו. ובאמת שני דינים נפרדים הם: דודאי להחזירו למקומו – מותר, דאיך אפשר להניחו חוץ למקומו. והך דסעיף ל׳ הוא ענין אחר: שלא ישפשף המקום במים אחרי שהחזירוהו למקומו, ומה ענין זה לזה. וראיתי מי שמחלק בין יצא ממקומו לגמרי לחוץ ובין יצא מעט ממקומו (מ״ב בשם שע״ש), ואין זה אלא דברי נביאות וברור הוא כמ״ש בס״ד. ופלא על הרמב״ם שהשמיט לגמרי שני דינים אלו, ושניהם מפורשים במשנה וגמרא שם.

מ ויראה לי דטעמו של הרמב״ם הוא דהנה במשנה (קמ״ז.) תנן: ״אין מחזירין את השבר, ומי שנפרקה ידו או רגלו לא יטרפם בצונן וכו׳״, ובגמרא אמר שמואל: ׳הלכה: מחזירין את השבר׳. ובהך דנפרקה היה סבור רב אויא גם כן לומר היפך משנתינו, ואמר ליה רב יוסף היכא דאיתמר איתמר וכו׳ ע״ש. ויש להבין מאין ליה לשמואל לפסוק היפך המשנה, ורש״י ז״ל פירש דשמואל סבירא ליה מחזירין תנן ע״ש. וקשה, דאם כן לא הוה ליה לומר בלשון ׳הלכה׳ אלא ׳מחזירין תנן׳, וכן קשה למה היה סבור רב אויא להפך גם הסיפא. ולכן לענין דעתי הענין כן הוא: דהנה שמואל היה רופא כידוע, וידע דלפי טבע אנשי דורו אם לא יחזירו את השבר יהיה סכנה, לזה אומר: הלכה דמחזירין את השבר, כלומר דעכשיו סכנה הוא. ולפיכך היה סבור רב אויא דגם דין הסיפא נשתנה לפי טבעי הדורות, ואמר לו רבי יוסף דאין ראיה, כלומר דהגם לענין חזרה אומר שמואל שנשתנה, מכל מקום לענין טרופה בצונן אין הכרח שנשתנה, ויכול להיות שנשתנה ויכול להיות שלא נשתנה ואין הכרע בדבר. וכיון שהרמב״ם ראה שדינים אלו תלוים כפי טבעי בני אדם, לכן אי אפשר לפסוק בהן הלכה קבועה, ותלוי באמירת הרופאים. ואולי הרמב״ם עצמו שהיה רופא, וידע שלפעמים יש סכנה בזה ובהכרח להשתמש ברפואות ואין ליתן בזה כלל קבוע, והשמיטם ונכלל בכלל מה שכתב בפרק ב׳: ״אם רופא אומר צריך – מחללין״. וכמדומני שגם עתה מחזיקים זה לסכנה, ולכן אם יארע ח״ו כזה ידרושו מרופאים ויעשו כדבריהם.

מא הנוטל צפורן בכלי בסכין או בשאר כלי - חייב חטאת, דהוה תולדה דגוזז. וביד דהוי שינוי - פטור אבל אסור, כמבואר בגמרא (צ״ד:) וברמב״ם פרק ט׳ ויתבאר בסימן ש״מ. ולכן צפורן שפירש ולא בשלימות ומצערות אותו, וכן ציצין שהם כמו רצועות דקות שפירשו מעור האצבע סביב הצפורן ומצערות אותו: אם לא פירשו רובן - אין זה צער כל כך ואסור לגמרי. וכן אפילו פירשו רובן: אם פירשו כלפי מטה - אין זה צער מרובה, אמנם אם פירשו כלפי מעלה ויש לו מזה צער מרובה - התירו לו להסירו כולו בידיו. אמנם בפירושא דכלפי מעלה נחלקו רש״י ור״ת, דרש״י מפרש כלפי ראשי אצבעותיו, שהתחיל לפרוש לצד הצפורן, ונקרא כלפי מעלה מפני שהן למעלה כשמגביה ידיו. ור״ת פירש להיפך, שפירשו כלפי הגוף, וזה נקרא כלפי מעלה כשאצבעותיו מושפלות למטה. ולכן מפני חשש שני הפירושים - אי אפשר לעשות מאומה, ויכרוך האצבע במטפחת וימתין עד הלילה.

מב שנינו במשנה (קי״א.): ״החושש בשיניו - לא יגמע בהם את החומץ, אבל מטבל הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא״. ואוקמה בגמרא: לא יגמע ופולט אבל מגמע ובולע, דבפולט מוכחא מילתא שהוא לרפואה (וצ״ע דאם כן מאי קמ״ל דמטבל כדרכו). וזהו במיחוש בעלמא, אבל אם מצטער הרבה עד שמזה נחלש הגוף, כבר נתבאר בסעיף כ״ב דהוי סכנה ע״ש (ועיין תוספות שם ד״ה מי שכתבו והוא הדין וכו׳, וצ״ע מה שייך על זה והוא הדין, כיון שיש לטעות דדוקא מטבל ולא בולע בלא טיבול ודו״ק).

מג החושש בגרונו במיחוש בעלמא - לא יערענו בשמן, דהיינו שישהה השמן בפיו, דמוכחא מילתא דלרפואה קעביד. ואפילו על ידי אניגרון כמבואר בסימן ר״ב ע״ש אסור מהאי טעמא. אבל בולע הוא שמן, ואם נתרפא נתרפא. ויש אוסרין בזמן הזה, כיון דאין דרך הבריאים לעשות כן. וכל שכן שאסור לומר לאינו יהודי לעשות לו רפואה, וכן בהדין הקודם בחושש בשיניו, דמיחוש בעלמא לא הותרה אמירה לאינו יהודי.

מד כתב הטור: גונח מכאב לב, שרפואתו לינק חלב מן הבהמה - מותר לינק בשבת ממנה, ואם הוא מצטער מחמת רעבון - אסור בשבת ומותר ביום טוב עכ״ל. ובכתובות (ס׳.) מפרש הטעם, משום דיונק הוה מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן. וביבמות (קי״ד.) אמרינן דמשום צערא לא התירו רק ביום טוב ולא בשבת, ודחה הרי״ף הך דיבמות מפני הך דכתובות. והתוספות חילקו דבכתובות מיירי מצער של חולי, וזה הותרה אפילו בשבת, וביבמות מיירי בצער של רעבון, וזה לא הותרה רק ביום טוב, וזהו דעת הטור. ורבינו הב״י בסעיף ל״ג כתב: ״גונח - מותר לינק חלב מהבהמה, דבמקום צערא לא גזרו רבנן. ויש אומרים דאם אין לו אלא צער של רעב - אסור לינק מהבהמה בשבת״ עכ״ל. ביאור דבריו: דדיעה ראשונה היא דעת הרי״ף, וסבירא ליה מדלא מחלק הרי״ף בין צער חולי לצער רעבון, שמע מינה דשוין הן, וגם בשבת מותר אפילו בצער של רעבון. והגמרא דנקיט גונח, אורחא דמילתא קתני, דהגונח מוכרח דוקא לחלב, אבל רעבון יכול לאכול או לשתות מאכלים ומשקאות אחרים ולא שכיח שיוכרח דוקא לחלב, אבל אם אירע כן – מותר. ואחר כך הביא היש אומרים, וזהו דעת התוספות והטור. (ומתורץ תמיהת המג״א בסקל״ט, ומ״ש מהרמב״ן דמשום תאוה אין מתירין ע״ש, תמיהני דמה ענין רעב לתאוה, והרמב״ן השיג על המאור שהתיר בשביל תאווה ע״ש ודו״ק)

מה לא תטיף אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדרה ותניק את בנה, דלמה תעשה איסור בדבר שאין צורך בזה לתינוק, שהרי יכול לינק מדדיה כדרך כל התינוקות. אמנם יש מתינוקות שאין לוקחין הדד לפיהם עד שתטיף מעט חלב על הדד - מותרת, כיון שזהו צורך התינוק כדי שיאחוז הדד ויניק, וכן אם הרופאים צוו לה להטיף חלב מדדיה על חולה שיש בו סכנה - גם כן מותר. אבל לחולה שאין בו סכנה – אסור, דזהו איסור דאורייתא מפרק. וכל שכן שאסורה להטיף מחלבה על מי שנשף בו רוח רעה, ואין בזה סכנה. ויש מי שאומר דבמקום צער גדול – מותר, משום דזהו מלאכה שאינה צריכה לגופה (מג״א סקמ״א). ותמיהני הא לדעת הרמב״ם חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, ומימינו לא שמענו זה ואין לעשות כן.

מו אין לועסין מצטכי, והוא שרץ שעושין ממנו זפת, ושום אדם בריא אינו לועסו וניכר לכל שהוא לרפואה, ולא שפין בו השינים לרפואה. ואם עושה זה משום ריח הפה – מותר, כיון שאינו לרפואה. ואף שאפשר שמי שאינו יודע שיש לו ריח הפה יחשדנו שעושה לרפואה, מכל מקום אי אפשר למונעו מזה שהוא הכרח לו להיות בין בני אדם, בשביל חשד חנם.

מז כל האוכלים שבריאים אוכלים אותם וכל המשקין שבריאים שותין אותן - מותר לבעלי מיחוש לאכלן ולשתותן לרפואה. ולא שייך לגזור בזה משום שחיקת סממנים, כיון דמאכל בריאים הוא. ולא עוד אלא אפילו הם מהדברים שיפה למקצת דברים וקשה למקצת דברים, כגון טחול שיפה לשינים וקשה למעיים, וכרישין קשין לשינים ויפין לבני מעיים (ברכות מ״ד:), מכל מקום מותר לאוכלן אף שמוכחא מילתא דלרפואה קעביד, מכל מקום סוף סוף בריאים אוכלים זה. ודע דבברכות (ל״ח.) משמע להדיא דאם מכוין לרפואה – אסור, שאומר שם על הך דכל האוכלין אוכל אדם לרפואה: ׳גברא לאכילה קמיכוין, ורפואה ממילא קא הוי׳ ע״ש. והרמב״ם בפרק כ״א דין כ״ב כתב: ״אוכל אדם... ואוכלן כדי להתרפאות בהן - מותר״ ע״ש, ומשמע דאפילו עיקר אכילתו הוא לרפואה. וכן לשון הטור וש״ע סעיף ל״ז שכתבו: ״מותר לאכלן ולשתותן לרפואה״, משמע דעיקר כונתו לרפואה וצע״ג.

מח וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים - אסור לאכלו ולשתותו לרפואה אף על פי שהוא מתוק לחיך, מכל מקום כיון שבריאים אין אוכלים זה, ניכר שהוא לרפואה. וכתב רבינו הב״י בסעיף ל״ד: ״ודוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש - מותר״ עכ״ל, כלומר דבריא לגמרי כשירצה לאוכלן – מותר. והטעם צריך לומר דאי אפשר לאסור עליו משום הרואים, כיון שהוא בריא מי יוכל למחות בידו. אבל לשון הטור כן הוא: ״אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חולי - שרי״ עכ״ל, משמע דוקא לרעבו ולצמאו, אבל בלאו הכי – אסור, ורבינו הב״י סבירא ליה דאורחא דמילתא נקיט. אבל אחד מגדולי האחרונים ביאר דדוקא הוא, והביא כמה ראיות לזה דדוקא לרעבו ולצמאו, אבל בלאו הכי - אפילו בריא אסור (מג״א סקמ״ג), וכן נראה דאין כאן מחלוקת, וגם כונת רבינו הב״י כן הוא, דבריא מותר לאכלן סתם, שרצונו לאכלן ואינו אוכלן בפירוש לרפואה, כלומר שיתחזקו כחותיו יותר, ובעל מיחוש גם בכהני גוונא אסור.

מט ורבינו הרמ״א כתב על זה: ״וכן אם נפל למשכב - שרי״ עכ״ל. ביאור דבריו: דחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה - הותרה לו שבות דאמירה לאינו יהודי, ושיעשה הישראל איסור דרבנן בידים בשבילו יש מחלוקת, כמ״ש בסעיף י״ז, מיהו לענין אכילת דברים שאין הבריאין אוכלין והם טובים לאכילה - ודאי מותר לכל הדיעות, דלא גריעא זה מאמירה לאינו יהודי. ולא גזרינן בזה משום שחיקת סממנים, כיון שאנו אוסרים לו או לאחר לעשות איזה מעשה באיסור דרבנן, יש היכר לדבר, והאכילה אינה דומה למלאכה ויותר דומה לאמירה לאינו יהודי. (וזהו כונת הב״י שהביא הט״ז סקכ״ה, ודברי הט״ז אינם מובנים כלל. ומ״ש המג״א בס״ק מ״ד ואפילו ישראל אחר מותר לעשות לו וכו׳ ע״ש, כונתו כיון שיש דיעות בסעיף י״ז דאפילו מעשה ממש מותר, כל שכן דאכילה מותר. ונהי דבמעשה יש חולקים, מכל מקום באכילה הכל מודים. והמחה״ש נדחק בכונתו, והפרמ״ג נשאר בקושיא ע״ש, וכונתו כמ״ש ודו״ק)

נ מותר לאכול שרפים מתוקים ולגמוע ביצה חיה כדי להנעים הקול, ואף על פי שאין רגילין לאכלם כך, מכל מקום כיון שאין זה לרפואת חולי אלא לנעימת הקול - הוה כעונג שבת ומותר. אמנם מה שרגילים לעשות חלמונים טרופים בצוקער - אסור לטרוף אותן בשבת, כמו שאסור לטרוף דבש עם חרדל ויין עם שחלים בסימן שכ״א סעיף כ״ב ע״ש, ולבד שיש בזה עובדא דחול. והצריך לזה יכין מערב שבת, ובשבת יחזור לכשכשם בכף מעט מעט כמו בשם ע״ש.

נא אין עושין אפקטוזין בשבת, והיינו שלוקחין איזה סם כדי להקיא האוכל בכדי שיוכל לאכול עוד, ואפילו בחול אסור בכהני גוונא, משום הפסד אוכלין. אמנם אם מצטער מרוב מאכל בחול - מותר אפילו בסם, ובשבת אסור בסם, דכיון שנוטל לרפואה – אסור. וביד – מותר, והיינו שמשים ידו בעומק לתוך הגרון ומקיא, דכיון שאינו עושה בסם אין לגזור משום שחיקת סממנין. והחושש במעיו - מותר ליתן עליהם כוס שעירו ממנו חמין, אף על פי שעדיין יש בו הבל. ואף על פי שנתרווח לו על ידי זה, מכל מקום אין זה בגדר רפואה שנגזור בזה משום שחיקת סממנים. וכל זה כשאין בזה חשש מחלה, אבל אם יש חשש מחלה - ינהגו כפי הדינים שנתבארו לעיל. וכן מי שנשתכר, שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן - מותר לסוכם בשבת, דמה שמפקח שכרותו אין זה בגדר רפואה, וגם אין רגילין לעשות בזה על ידי סממנים. (עיין ט״ז סקכ״ז שאסור להשים לשכור אפר מעשב כתוש בחוטמו, שזהו הולך לרפואות, ויש לגזור משום שחיקת סממנין ע״ש, אבל טאבי״ק שחוק שהכל מריחין בו - מותר)

נב אין מתעמלין, דהיינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע. ולרמב״ם אם אינו מכוין להזיע – מותר, דהאיסור הוא משום הזיעה, שזהו רפואתן של רוב חולאים, ומביאים הזיעה על ידי סממנים. ולפיכך אסרו כל זיעה, אף אותן שאינן על ידי סממנים (ט״ז סקכ״ח). ואסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הריעי, דשמא יבא להשקותו סממנים המשלשלים. וכל זה במקום שאין חולי, אבל בחולה כבר נתבאר לעיל פרטי הדינים.

נג מותר לכפות כוס מן מים חמין שהיה בו על הטבור ולהעלותו, וזהו שקורין היי״ב מוטע״ר, וכן מותר להעלות האזנים בין ביד בין בכלי, והיינו גידי האזנים, פעמים שיורדין למטה ומתפרקים האזנים (רש״י עבודה זרה כ״ח:). והנה רש״י פירש שם שיש בזה סכנה ע״ש, אבל מדברי הרמב״ם פרק כ״א דין ל״א שכתב: ״וכן מותר להעלות אזנים... שאין עושין אותן בסממנין כדי לחוש לשחיקה״ עכ״ל, ואי בסכנה הרי מותר לחלל שבת גם כן. ובירושלמי (פרק י״ד הלכה ד׳) חשיב לה בהדי דברים של סכנה ע״ש, וכן מבואר במדרש האזינו וזה לשונו: ״אדם שחושש באזנו... וזו מכה האוזן, אם סכנה היא - מרפאים אותה בשבת״ ע״ש.

נד ויראה לי דרש״י ורמב״ם לא פליגי לדינא אלא בפירושא דמעלין אזנים, דרש״י מפרש לה בגידי אזנים, דפעמים שיורדין למטה ומתפרקין הלחיים וצריך להעלותן, ויש בזה איסור דאורייתא משום בונה, והירושלמי קורא לה בנות אזנים, כלומר שהגידין הן בנות להאזנים, ויש בזה סכנה ומחללין את השבת. אבל הרמב״ם מפרש שהאזנים עצמן נתרפו מעט, וכשמחזקן אין בזה איסור בונה, וזהו שאומר המדרש: ׳אם סכנה היא׳, כלומר דאם הגידים ירדו - הוה סכנה, ואם האזנים עצמם - אין סכנה ואין עושים בסממנים. וכן מותר להעלות אונקלי, דהיינו תנוך שכנגד הלב ומעכב את הנשימה שנכפף

לצד פנים, שכל אחד מאלו אין עושין בסממנים כדי שנחוש לשחיקה ויש לו צער מהם, ולכן התירו, דאם לא כן הוה לן לאסור אף שאין בזה מלאכה, מכל מקום הוה עובדא דחול.

נה וכתב הרמב״ם בפרק כ״א דין כ״א: ״כיצד: לא יאכל דברים שאינן מאכל בריאים, כגון אזוב יון ופואה, ולא דברים המשלשלים כגון לענה וכיוצא בהן, וכן לא ישתה דברים שאין דרך הבריאים לשתותם, כגון מים שבשלו בו סממנין ועשבין. ואוכל אדם אוכלין ומשקין שדרך הבריאים לאכול ולשתות, כגון הכסברא והכשות והאזוב וכו׳, ושותין זיתים המצרי בכל מקום״. ובדין כ״ט כתב: ״אין רוחצין במים שמשלשלין ולא בטיט שטובעין בו ולא במי משרה הבאושין ולא בים סדום ולא במים הרעים שבים הגדול, מפני שכל אלו צער הן, וכתיב: ״וקראת לשבת עונג״. לפיכך אם לא נשתהה בהם אלא עלה מיד, אף על פי שיש לו חטטין בראשו - מותר״ עכ״ל. וקודם לזה כתב דאסור לעמוד בקרקע דימוסית שבארץ ישראל, מפני שמעמלת ומרפאת עכ״ל, וכמה דברים לא נודע לנו, אך מזה יש ללמוד לדברים הידועים לנו. וטעמא דאינו אסור בלא נשתהה בהמים הרעים, משום דמיחזי כמיקר. ורוחצין במי גרר ובמי חמתן ובמי טבריא ובמים היפים שבים הגדול, אף על פי שהם מלוחים, שכן דרך לרחוץ בהם וליכא הוכחה דלרפואה קעביד. ולוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה, שהרי לחש בעלמא הוא.

נו נותנין כלי על גבי העין להקר, והוא שיהא כלי הניטל בשבת, דזהו רפואה למי שחש בעינו ואין ברפואה זו שום סממנים, לפיכך מותר לעשותה. וכן מקיפין בטבעת את העין כדי שלא יתפשט הנפח, וכן מותר לדחוק בסכין חבורה שלא תתפשט, מפני שבאלו הדברים לא שייך לשחיקת סממנין.

נז אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע את הבגד, ואף על גב דמקלקל הוא את הבגד, מכל מקום אסור מדרבנן, וכל שכן אם הבגד אדום, דאינו מקלקלו. לפיכך יש לרחוץ המכה במים או ביין תחלה לנקות הדם, ואחר כך יניח עליו הבגד או הסמרטוט המוכן מערב שבת. ויש אומרים שכורך קורי עכביש שקורין סאווענצינ״א על המכה, ומכסה בהם כל הדם וכל החבורה, ואחר כך כורך עליו סמרטוט, דאז לא יצטבע מהדם. וזהו כשהקור הוא מוכן, דאם לא כן הא מוקצה הוא. ואסור לדחוק בידיו על המכה, משום דעל ידי דחיקה יצא דם, וחייב משום מפרק, ולכן לא יהדקה בחוזק מטעם זה. וכל שכן שאסור להעמיד עלוקות בשבת, אם לא בחולה שיש בו סכנה, וכל שכן להקיז דם.

נח אסור לשום פתילה בפי הטבעת שקורין קרישצי״ר כדרך שנוהגים לעשות למי שהוא נעצר, דזהו בכלל רפואה, אלא אם כן יעשה על ידי שינוי, שיאחזנה בשתי אצבעותיו ויניחנה בנחת. ופשוט הוא דהפתילה צריכה להיות מוכנת מבעוד יום. וכל שכן שאסור לעשות קריסטי״ר על ידי כלי שקורין קאנ״א, וקרוב לבא בה לידי איסור דאורייתא, ולכן אין לעשותם רק בחולה שיש בו סכנה, וקריסטי״ר פשוט יכול לעשות על ידי שינוי כמ״ש. ודע שיש מי שאוסר ליתן קורי עכביש על חתך מפני שמרפא, ולעניות דעתי אינו מרפא אלא שמעציר הדם, ולא ידעתי אם זה מקרי רפואה, שהרי בחתך אין זיבת הדם סכנה אלא דבר המאוס, והקורי עכביש מעכב הדם, אך הקור הוא מוקצה. ועל ידי אינו יהודי נראה לי דמותר, והיינו שהאינו יהודי יטול הקור ויניח על מקום הדם.

סימן שכט

א כבר נתבאר דכל פקוח נפש דוחה שבת, והזריז הרי זה משובח, ולכן אמרו חכמים (יומא פ״ד:): ״מכבין ומפסיקין בפני הדליקה״. כלומר אם נפלה דליקה בחצר שיש בו חשש סכנת נפשות, כגון שיש שם חולה או קטנים שמתוך הבהלה יש טורח רב להוציאם משם שלא ינזקו, ואולי יגיע נזק לגופן - מותר לכבות את הדליקה, וגם להביא כלים מל[י]אים מים דרך רשות הרבים ולהפסיק בהם את האש (תוספות שם). וגם מותר לעשות שני הדברים כיבוי והפסקה, כשיש ספק דאולי דבר אחד לא יספיק (נראה לי). ולא עוד אלא אפילו אם הדליקה היא בחצר אחרת, רק שיש חשש שאולי תעבור גם לחצר זה, ובחצר זה יש חולה או קטנים וכמ״ש, יכולים לכבות ולהפסיק כמ״ש. ואפילו אם יש ביכולת להוציא החולה והקטן, רק ההוצאה תהיה דרך רשות הרבים, מוטב יותר לכבות, דהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור לרוב הפוסקים מן התורה, משיוציאם דרך רשות הרבים דהוי אב מלאכה (מג״א סק״א). ובהוצאה לכרמלית שוה האיסור דשניהם דרבנן, ורק להרמב״ם שפסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, הוי הכיבוי מלאכה דאורייתא.

ב כתב הרמב״ם בפרק ב׳ דין כ׳: ״היתה חצר שיש בה אנסים וישראלים, אפילו ישראל אחד ואלף אנסים ונפלה עליהם מפולת - מפקחין על הכל, מפני הישראל. פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו אותו חצר - מפקחים עליו, שמא זה שפירש היה הישראל. נעקרו כולם מחצר זו לילך לחצר אחרת, ובעת עקירתם פירש אחד מהם ונכנס לחצר אחרת, ונפלה עליו מפולת ואינו ידוע מי הוא - אין מפקחין עליו, שכיון שנעקרו כולם אין כאן ישראל, וכל הפורש מהן כשהן מהלכין הרי הוא בחזקת שפירש מן הרוב. לפיכך אם היה הרוב ישראל, אף על פי שנעקרו כולם ופירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה

עליו מפולת - מפקחים" עכ"ל. ביאור דבריו: דהא דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב אינו אלא בשעת הקביעות, וזהו גם בכל האיסורים, דכל קבוע - כמחצה על מחצה דמי. וגם אפילו אם פירש אחד מן הקבוע, ונפל הספק על זה שכבר פירש, דבתשע חנויות קיימא לן בנמצא הלך אחר הרוב, ובכאן אין הולכין ומפקחים עליו את הגל. אבל אם נעקרו כולם מחצר זה להתפרד כל אחד למקומו, ובעת הילוכם פירש אחד מהם ובא למקומו לחצר האחרת ונפל עליו הגל - אין מפקחין, דכיון דהקביעות בטל לגמרי, הולכין אחר הרוב. אמנם אם היה רוב ישראל, אף בנעקרו כולם – מפקחין. ולאו דוקא רוב, דהוא הדין מחצה על מחצה, כמ"ש בפרק ט"ו מאיסורי ביאה אלא משום דלא איירי כאן בדין זה ונקיט בלשון רוב ומיעוט (כן נראה לי לפרש וכן משמע מהמגיד משנה וכן משמע מתשובתו לחכמי לוניל שהביא הכ"מ ומה שהקשה הלח"מ מאסופי דפרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה כבר בארנו זה באבן העזר סימן ד' סעיף נ"ה ע"ש ודו"ק).

ג ולדעת רש"י ותוספות ביומא (פ"ד:): אם פירשו כולם מחצר זה, ונתפרד ונכנס אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת - מפקחים, דכיון שבאלו הנפרשים הוחזק ישראל - אין הולכין אחר הרוב אפילו כשפירשו, ולא כבכל האיסורים. אבל כשפירשו מקצתן מחצר זה, ואחד מהנפרשין נכנס לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת - אין מפקחין, כיון שלא הוחזק ישראל בהנפרשין, אלא אם כן פירשו רובן או מחצה, דאמרינן בזה דהוי כהוחזק ישראל בהנפרשין, דאזלינן בתר רובא. ומחצה על מחצה כרוב לענין פקוח נפש, וכן פירשו הראב"ד והרמב"ן כמ"ש המ"מ שם.

ד והטור והש"ע סעיף ב' כתבו כהרמב"ם, ותמיהני על רבינו הב"י שהתחיל בלשון אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב ע"ש, הא לאו כללא הוא כמו שנתבאר, ובאמת הרמב"ם והטור לא התחילו בלשון זה. ובתשובות ביאר הרמב"ם דלא קיימא לן כמאן דאמר אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב (עיין כ"מ דסבירא ליה דבזה נחלקו שמואל ור"י, והלכה כר"י).

ה ונראה לי בטעם דין זה דהנה רובא דאורייתא, אך התורה אמרה: 'וחי בהם ולא שימות בהן', שלא יוכל לבא בשום ענין לידי מיתת ישראל (תוספות יומא פ"ה.). ונגד זה לבטל דין התורה שהולכין אחר הרוב אי אפשר, ולכן אמרו חכמים דכל שהרוב על מקומו עומד, או מטעם קבוע דהוה כמחצה על מחצה ומחצה על מחצה ודאי הוי כרוב מפני קרא דוחי בהם, דאז כל מה שניזוז מהרוב הזה או מהקבוע הזה - הכל דינו כרוב, אף שלשארי דינים אינו כן, ולזה הוה קרא דוחי בהם. ולכן בפרוש מקצתייהו – מפקחין, אבל כשנתבטל הרוב הזה או הקבוע הזה, כגון דפירשו כולם - הוה דינו כבכל התורה שהולכין אחר הרוב, וזהו לשיטת הרמב"ם והטור והש"ע. ולשיטת רש"י וסייעתו הסברא כן הוא: דכל זמן שהרוב או הקבוע כולם במצב אחד עומדים, והיינו שפירשו כולם, לא נתבטל עדיין הקודם, ואין הולכין אחר הרוב דכעת אלא אחר הקבוע הקודם, ולזה מהני קרא ד'וחי בהם'. אבל כשנתחלקו במצבם, והיינו שאלו פירשו ואלו נשארו בקביעותם - נתבטל הקודם ואזלינן בתר השתא, והולכין אחר הרוב של הפרושים ואין מפקחין. ונעקרו כולם היינו בזה אחר זה, דאי נעקרו כולם בבת אחת הרי זה גם כן קביעות (מג"א סק"ג). אמנם יכול להיות גם נעקרו בבת אחת ונתפזרו זה לכאן וזה לכאן דבטלה הקביעות, כידוע בדיני קבוע ביורה דעה סימן ק"י ע"ש. (ולכן בתינוק שנמצא בעיר שרובה אנסים - אין מחללין שבת, כיון דכל העיר בכל יום פורשים זה לכאן וזה לכאן, לא היה קבוע מעולם כמ"ש המג"א סק"ב).

ו וכשם שאין הולכין אחר הרוב בפקוח נפש בכמה פרטים כמ"ש, כמו כן אין הולכין אחר ספק ספיקא ואפילו בג' ספיקות ויותר. ולכן מי שנפלה עליו מפולת, ספק חי ספק מת, ועוד יש ספק אם יש שם אדם או אין שם אדם, ואפילו אם תמצא לומר שיש שם אדם ספק אנס ספק ישראל - ומכל מקום מפקחין עליו ומחללין את השבת, ובזה נאמר 'וחי בהם', שלא לבא בשום ענין למיתה כמ"ש. אמנם על מי שחייב מיתה או הבא במחתרת - אין מפקחין, דגברא קטילא הוא (שם סק"ד).

ז כשסתרו הגל ומצאוהו חי - מפקחים עד שיוציאוהו משם ויעשו לו רפואות בכל מה שצריך בלי שום שהייה, כמו שהדין בפקוח נפש. ואם מצאוהו מת - פוסקים מלפקח ולא יזיזוהו משם עד הערב. ואם מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא אם יפקחו יחיה איזה שעות ואם לאו ימות מיד - חיישינן לחיי שעה ומפקחים, וגם על זה נאמר 'וחי בהם'. והא דאמרינן בעבודה זרה (כ"ז:) דלחיי שעה לא חיישינן, לענין לקבל רפואה שיש גם חשש שיכול להיות שעל ידי זה ימות מהרה ע"ש. אך הענין כן הוא: דאנו חוששין לטובתו בשני הצדדים, והכא חיישינן לטובתו שיחיה עוד איזה שעות, והתם חיישינן לטובתו לקבל הרפואה, שיכול להיות שיתרפא לגמרי. ואי משום שיכול להיות גם להיפך ויקצר חייו באיזה שעות, כיון דבין כך ובין כך ימות - אין חוששין להשעות, דכדאי לסבול זה הספק משום הספק האחר דאולי יתרפא לגמרי, כיון דבלא הרפואה ודאי ימות כמבואר שם (תוספות).

ח וכיצד עושים: כשמצאוהו מרוצץ בודקין עד חוטמו, ואם לא הרגישו בחוטמו חיות - אז ודאי מת. ואין חילוק בין פגעו בראשו תחלה ובין פגעו ברגליו תחלה, דבכל גווני אין הבדיקה אם חי אם מת אלא בחוטם, דכתיב: "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו" (גמרא שם). ואם נפל הגל על הרבה

אנשים - מפקחין עד שימצאו כולם. ואפילו אם מצאו עליונים מתים, לא יאמרו דודאי מתו התחתונים גם כן ולמה לנו לחלל שבת - אסור לומר כן, מפני שיכול להיות שהעליונים מתו והתחתונים חיים, ומעשה היה כן (שם).

ט לסטים שצרו על בתי ישראל: אם באו על עסק ממון לגזול את ממונם - אין מחללין עליהם את השבת, דבשביל ממון בלבד אסור לחלל שבת. אבל אם באו על עסק נפשות להרוג ולאבד, או אפילו באו סתם והיינו שאין ידוע לנו על מה באו, הוה גם כן כבבירור על עסקי נפשות, דסתם לסטים הם הורגי נפשות - יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. ובזמן הקדמון בזמן שבית המקדש היה קיים ובאו לעיר העומדת על הגבול, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש - מחללין עליהם את השבת (עירובין מ״ה.), דעיר כזה אם יכבשוה, נוח ליכבש את כל הארץ (רש״י). ואפילו לא באו עדיין ממש אלא שמוכנים לבא - הוה כספק נפשות ומחללין את השבת.

י ויש מי שאומר דהאידנא בזמן הזה אם באו לסטים אפילו רק על עסקי ממון בלבד - מחללין את השבת, מפני שדבר ידוע בכמה בני אדם שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ויעמדו כנגדם ולא יניחו את עצמם שיגזולו ממונם, וזה ידוע בלסטים שאם לא יניחום לשלול ולבוז ממון יהרגום, והדר הוה ליה עסקי נפשות. ולכן כשבאו על יחיד - מחויב להעמיד עצמו ויניחם לקבל הממון ולא יחלל את השבת, ונאמן הקב״ה שישלם לו כהנה וכהנה, וזה תלוי הכל לפי הענין. ודע דדין זה אי אפשר להיות עתה בעיר שיש מושלים מהמלוכה, שאין העולם הפקר, רק בכפר יכול להיות.

יא הרואה ספינה המטורפת ביום ויש בה בני אדם, וכן נהר שוטף ויכול לשטוף אנשים, וכן יחיד הנרדף מפני לסטים - מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם, ולעיל סוף סימן ש״ו נתבאר אם מחללין שבת על מי שרוצים לאנסו ע״ש. ושנינו בעירובין (מ״ה:): ״כל היוצאים להציל חוזרין למקומן״. כלומר דהדין הוא מי שיצא חוץ לתחום אין לו אלא ד׳ אמות, אבל כשיצאו להציל אנשים - התירו להם לחזור למקומן אפילו מחוץ לתחום. ויש שלא התירו להם זה רק שיהיה להם אלפים אמה לכל רוח, ודבר זה יתבאר בסימן ת״ז בסייעתא דשמיא.

יב ודע דכל מין ספק בנפשות מחללין שבת, כגון שצריכין להביא רפואה ממקום רחוק לחולה שיש בו סכנה, וספק אם יש שם הרפואה וגם ספק אם היא מרפא - מחללין את השבת. ואפשר דבספק אם מרפא - אין מחללין, וכן נראה ממשנה דיומא (פ״ג.) דדוקא כשהרפואה ברורה מחללין. ואף שיש בעניין זה כמה ספקות, מכל מקום כיון דהרפואה ברורה צותה עלינו התורה לחלל, ולא במקום שעצם הרפואה אינה ברורה ע״ש.

סימן של

א כתב הרמב״ם בפרק ב׳ דין י״א: ״היולדת כשכורעת לילד - הרי היא בסכנת נפשות ומחללין עליה את השבת. קוראין לה חכמה ממקום למקום וחותכין את הטבור וקושרין אותו, ואם היתה צריכה לנר בשעה שהיא זועקת בחבליה - מדליקין לה את הנר, ואפילו היתה סומא, מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר ואף על פי שאינה רואה. ואם היתה צריכה לשמן וכיוצא בו - מביאין לה, וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה, כגון שתביא לה חבירתה כלי תלוי בשערה, ואם אי אפשר מביאה כדרכה״ עכ״ל.

ב ביאור דבריו: דאף על גב דבכל חולה שיש בו סכנה אין אנו מצריכין לתנאים אם צריך לנר, כמ״ש הרמב״ם עצמו בריש פרק ב׳ שכתב: ״ומדליקין לו נר ומכבין לו נר״, ולא כתב אם צריך, וכן לא כתב שם דאם אפשר לשנות משנין. והעניין כן הוא: דאף על גב דכשכורעת לילד היא מסוכנת, מכל מקום אינה דומה לסתם חולה של סכנה, מפני שזהו טבעו של עולם ועצם הבריאה כן הוא ואין אנו מתפחדים מזה. וגם היא אינה בפחד, ורוב נשים סובלות הצירים במנוחת הנפש, בידעה כי עוד מעט יעברון כי כן ראתה באמה, ולכן באמת קודם הלידה אין כאן חילול שבת כלל ברוב הנשים. ולזה אומר הרמב״ם: ״אם צריכה לנר״, וכן הוא לשון הגמרא (קכ״ח:) ע״ש, כלומר כשאנו רואין שהיא מתפחדת ודואגת יותר מכל הנשים, ואז בהכרח להדליק לה את הנר ואפילו היא סומא, למען תהיה בטוחה שמביטים עליה ועושים לה כל מה שצריכה, דאם לא כן הפחד עצמה יזיק בה. ולכן גם בהבאת השמן כשאפשר לעשות על ידי שינוי עושין, כיון דבאמת אין צריך לזה אלא מפני פחדה. ולמה לא כתב גם: ׳מכבין לה הנר׳ כמו בחולי, משום דבחולה יש שצריך לישן ולא תבלבל לו האור, מה שאין כן האשה כשכורעת לילד אינו זמן שינה ואין צריך לעולם לכבות הנר בעדה. אמנם אם אירע מקרה שצריכה – עושין. והטור והש״ע כתבו סתם: ׳מדליקין לה את הנר׳ ואינו כלשון הש״ס, ומכל מקום כוונתם גם כן הוא כמ״ש (ולפי מ״ש מתורץ שני הקושיות של המג״א סק״ב ע״ש ודו״ק).

ג חסידים ואנשי מעשה כשהאשה מגיעה לחודש התשיעי מכינין בערב שבת כל מה שצריך, דאולי תכרע לילד בשבת, לא יצטרכו לחלל שבת (שם סק״א בשם ס״ח). ומצרית אין מיילדין אותה בשבת אפילו בדבר שאין בו חילול שבת, וקוראה לה מצרית חבירתה שתעשה בעדה מה שצריך (עיין

מג״א סק״ה וסק״ו, ואי אפשר לבאר בזה יותר).

ד ומאימתי נקראת יולדת שמותר לחלל עליה את השבת כשצריכה: משתשב על המשבר, והיינו שאחזוה צירים וחבלים, או משעה שהדם יורד ושותת ממנה, או משעה שחברותיה נושאות אותה בזרועותיה שאין בה כח לילך, כיון שנראה אחד מאלו הדברים - מחללין עליה את השבת כשצריכה. וזהו לענין שארי דברים, שאם תצטרך נוכל לעשות תיכף, אבל לקרא חכמה המיילדת - מותר אפילו קודם זמנים אלו, אלא משעה שמרגשת קצת מותר לקרותה אפילו מחוץ לתחום, שהרי אם תצטרך לא נשיגנה כרגע (ט״ז סק״ב).

ה ואחר שילדה הרי היא מסוכנת גמורה עד ג׳ ימים, ומחויבים לעשות לה כל מה שעושין לה בחול בלי שום עיכוב ובזריזות ועל ידי גדולי ישראל, ככל מה שנתבאר בסימן שכ״ח בחולה שיש בו סכנה. ומבשלין לה מה שצריכה ומחמין לה חמין ומנקין אותה הכל כמו בחול, ואין שואלין על זה לא ברופא ולא בהיולדת. ואפילו אומרת שאינה צריכה לחלל עליה את השבת - לא צייתינן לה ומחללין, וכן אם הרופא אומר אינה צריכה - לא יקשיבו לדבריו ורופא אליל הוא, וכך גזרו חכמים שכל ג׳ ימים הראשונים היולדת מסוכנת היא ומחללין עליה את השבת. וזהו דעת השאילתות, וכן נראה מהרמב״ם שכתב: ״בין שאמרה צריכה ובין שאמרה אין צריכה״, וכן הוא לשון הש״ס. וכיון דלא צייתינן לה, הוא הדין דלא צייתינן לרופא ולכל מי שיאמר אין צריך. אבל הרמב״ן חולק בזה, וסבירא ליה דאם הרופא והמיילדת אומרים שאינה צריכה, וגם היא בעצמה אומרת כן - אין מחללין, דכמה יולד(ו)ת שאינן צריכות חמין ומסתפקות בצונן. אבל אם אחד מהן אומרים צריכה או נשים שבצדה אומרות צריכה - אין משגיחין באותן שאומרים אין צריכה ומחללין עליה את השבת, ואפילו אנו רואים שאוכלת כשארי בני אדם, אומרים שאינה מרגשת לשעתה (מג״א סק״ח). ולמעשה נראה דחלילה להחמיר בזה, ואם רואים רק איזה ספק ספיקא שצריכה - מחללין עליה את השבת בזריזות (ועיין רש״י קכ״ט. ד״ה ׳בין׳ ודו״ק).

ו ומשלשה ועד שבעה איתא בגמרא (קכ״ט.): ״אמרה: ׳צריכה אני׳ — מחללין, אמרה: ׳לא צריכה אני׳ - אין מחללין״, ובסתמא כתבו הרמב״ם והטור דמחללין ע״ש, דהיא עדיין חולה שיש בה סכנה, וכל שכן כשרופא אומר צריכה. ויש מי שכתב דאם חברותיה אומרות שצריכה - לאו כלום הוא (מג״א סק״ט) כשהיא אומרת אין צריך, וראיתי מי שחלק בזה (הגרי״ב). וכן נראה לי דהנשים יותר בקיאות בענין זה, ולא יהא אלא ספק, וחלילה להחמיר בספק פקוח נפש. ומשבעה עד שלשים - דינה כחולה שאין בו סכנה, ואין מחללין עליה שבת בעצמם אלא אם כן נתהוה לה חולי, דאז דינה ככל החולאים. ויש נשים חלושות כח שסכנתן נמשך זמן רב, וזה תלוי או בעצמה או ברופא, כדין שנתבאר בסימן שכ״ח.

ז דבר פשוט הוא דהג׳ והז׳ והל׳ ימים חשבינן משעת הלידה ולא מישיבה על המשבר, כמ״ש הרמב״ם שם, וזה לשונו: ״חיה, משיתחיל הדם להיות שותת עד שתלד ואחר שתלד עד ג׳ ימים - מחללין וכו׳״ עכ״ל. וראיתי מי שרצונו לומר דהכי פירושו: דאדלעיל קאי, והיינו משיתחיל הדם ואחר שתלד עד ג׳ ימים משתיתת הדם (מ״ב). וחלילה לומר כן ולהחמיר בפקוח נפש (וכן כתב הלח״מ), וכן מפורש בהרע״ב סוף פרק י״ח וזה לשונו: ״משעה שהיא יושבת על המשבר ומתחיל הדם להיות שותת עד כל ג׳ ימים אחר שילדה וכו׳״ עכ״ל. וזה שכתב הרמב״ם בפירוש המשנה, וזה לשונו: ״אבל אין מתחילין בחילול שבת עד שתשב על המשבר ויתחיל הדם להיות שותת, ומאותה שעה לתשלום ג׳ ימים מחללין וכו׳״ עכ״ל, גם כן הכי פירושו: לתשלום ג׳ ימים אחר הלידה, דאם כונתו מאותה שעה ג׳ ימים, מהו זה לשון ׳לתשלום׳, והוה ליה לומר ומאותה שעה ג׳ ימים, אלא ודאי כמ״ש, ומשום דהוא מילתא דפשיטא לא חש לבאר זה, ואדרבא כתב כן להורות דהג׳ ימים הם לבד מה שקודם הלידה מזמן המשבר.

ח היושבת על המשבר ומתה - מביאים סכין בשבת אפילו דרך רשות הרבים וקורעין את בטנה ומוציאין הולד, שמא ימצא חי. ואף על גב דהולד אין לו עדיין חזקת חיים - מחללין עליו את השבת אפילו מפני הספק. ויש אומרים דוקא ביושבת על המשבר, דכבר נעקר הולד, דאז יש להתספק שמא חי הוא, אבל קודם זה כשמתה - אין מחללין את השבת, משום דודאי כבר מת, ויש אומרים שאין חילוק (עיין מג״א סק״י שני הדיעות). אמנם לדינא לדידן אין נפקא מינה בזה, לפי שאף בחול אין אנו עושין כן, מטעם דאין אנו בקיאין במיתת האם בקירוב להמיתה, והמיתה הוודאית אצלינו נמשך זמן רב לאחר שבאמת כבר מתה, וממילא דכבר מת הולד. ואצלינו המנהג בכל מעוברת כשמתה להשתדל בכל ההשתדלות שיצא הולד ממנה, ולא ידענו טעמו של דבר, וההמון מחזיקים זה להכרח.

ט ״עושין מדורה ליולדת כל ל׳ יום, אפילו בתקופת תמוז״, כן הוא לשון רבינו הב״י בסעיף ו׳ ע״ש. אבל לשון הגמרא שם: ״עושין מדורה לחיה בשבת וכו׳״, וגם ברמב״ם שם כן הוא, וזה לשונו: ״עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה, מפני שהצינה קשה לחיה הרבה במקומות הקרים. אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה וכו׳״ עכ״ל. והטור כתב: ״עושין מדורה ליולדת או לשאר חולה... ואפילו בתקופת תמוז״ עכ״ל. ואף על גב דבגמרא לא אידכר ל׳ יום, מכל מקום פסיקא ליה לרבינו הב״י דהוי ל׳ יום, דכל ל׳ יום נקראת חיה, דאם לא כן מאי רבותא, וכן כתב המגיד משנה בשם הראב״ד ע״ש. ופשיטא דהכונה אפילו על ידי ישראל, משום דלגבי צינה היא מסוכנת כל ל׳ יום, דאי על ידי אינו יהודי, מאי רבותא, הא בכל חולה

שאין בו סכנה אומר לעכו״ם ועושה. והגם שיש לומר דקמ״ל דמותר על ידי אינו יהודי, ולא אמרינן שיש יכולת לעטפו בבגדים ויחם לו, ולא נתיר לו אפילו על ידי אינו יהודי, דזה אין סברא כלל, שזהו מילתא דפשיטא דחולה שאין בו סכנה, כל מה שיראה שטוב לו מותר על ידי אינו יהודי. וזה שכתב הרמב״ם: ׳שהצינה קשה לה במקומות הקרים׳, אין כוונתו דרק במקומות הקרים מותר, שהרי הש״ס התיר אפילו בתקופת תמוז, אלא דהאמת קאמר, דבמקומות הקרים הצינה קשה לה הרבה כמו שרואים בחוש, ולכן ממילא כשנצטננה באיזה מקום שהוא ובאיזה זמן שהוא - מותר לחלל שבת בשבילה, כיון שאנו רואים שהצינה קשה לה הרבה. (ולא נקיט לשון ׳תקופת תמוז׳ משום דבגמרא הוא על הקיז דם ע״ש, ועל יולדת אמרו לשון ׳בימות החמה׳ ועל הקיז דם כתב לשון ׳תקופת תמוז׳ ע״ש, והטור לא חש בזה כיון שהכל אחד).

י ובמחלוקת הטור עם הרמב״ם בחולה, דהרמב״ם אוסר בחולה לעשות מדורה, וטעמו לפי שאפשר בכרים וכסתות, אבל היולדת מפני חולשתה לא תסבול זה. והטור התיר גם בחולה, וזהו דעת הרי״ף והרא״ש, והמחלוקת תלוי בסוגיית הש״ס שם וחלופי גירסאות כמ״ש במ״מ ובב״י. ורבינו הב״י לא הזכיר מזה מאומה, דבסימן שכ״ח לא כתב רק: ״הקיז דם ונצטנן - עושין לו מדורה״ ע״ש, ולא בחולה, משום דדעתו נוטה לדעת הטור, וכנגד הרמב״ם לא רצה לפסוק, לפיכך השמיט את עצמו מזה. וגם בעיקר הדין רפויי מרפיא בידיה, כמ״ש בספרו הגדול, שיש ספק במאי קמיירי: אי בחולה שיש בו סכנה או באין בו סכנה, ולכן לא זכר זה כלל. ולענין דינא: נראה לעשות זה על ידי אינו יהודי. וכשעשו מדורה ליולדת או לחולה אם רשאים הבריאים להתחמם כנגדה, נתבאר בסימן רע״ו דמותר, וכשהקור גדול אומרים לאינו יהודי לכתחלה להסיק התנור בשבת, דהכל חולים אצל צינה כמ״ש שם.

יא הקב״ה הוכיח את ישראל על ידי יחזקאל הנביא (ט״ז) ואמר: ״ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרת שרך ובמים לא רחצת למשעי והמלח לא המלחת והחתל לא חתלת״. ומבואר מזה שיש צער להתינוק אם אין עושין לו כל אלו, ולכן מפני צערו של תינוק התירו חכמים לעשות זה להתינוק בשבת, כיון שאין בזה מלאכות דאורייתא אלא שבותים ועובדי דחול. וזהו שאמרו בסוף פרק מפנין: ׳ומולדותיך ביום הולדת׳ - מכאן שמיילדים את הולד בשבת, ׳לא כרת שרך׳ - מכאן שחותכין הטיבור בשבת, ׳ובמים לא רחצת למשעי׳ - מכאן שרוחצין הולד בשבת, ׳והמלח לא המלחת׳ - מכאן שמולחין הולד בשבת, דעל ידי מליחה בשרו מתקשה (רש״י). ׳והחתל לא חותלת׳ - מכאן שמלפפין את הולד בשבת, והיינו שמלפפין אותו בחגירות ופסקיאות (שם), ובלשונינו נקרא וויקלע״ן. וכן טומנין השליא כדי שיחם הולד, וזהו מדרך הסגולה, דהטמנת השליא מביא הולד לידי חימום, ובחול טמנום בארץ ובשבת אסור כמובן, והיה דרכם להטמינה בשבת בצמר או במוכין או בתבן.

יב והנה הרמב״ם כתב: ״מפני שסכנה היא לו אם לא יעשו לו כל אלה״ ע״ש, ולפי זה אם יצטרך לזה גם מלאכה דאורייתא, כגון להביא סכין דרך רשות הרבים וכיוצא בזה - גם כן מותר. אבל התוספות סוף פרק מפנין כתבו דאין זה אלא צער בעלמא, ולא הותר בזה רק מלאכות דרבנן, דבכל אלו שחשב אין בהן דאורייתא ע״ש. ונראה לי לענין דינא: כיון דהרמב״ם כתב דהוה סכנה, נהי דהתוספות פליגי עליה, הא יש ספק סכנה דשמא הלכה כהרמב״ם, ובכל ספק סכנה מותר לחלל שבת. ולכן אם צריך לאלו הדברים למלאכה דאורייתא - יעשו על ידי אינו יהודי, ואם אי אפשר - יעשו בעצמם, דספק נפשות להקל (כן נראה לעניות דעתי).

יג וכתבו הטור והש״ע בסעיף ז׳: ״והני מילי בנולד לז׳ או לט׳, אבל נולד לח׳ או ספק בן ז׳ או בן ח׳ - אין מחללין עליו אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו״ עכ״ל, ובלאו הכי מחזקינן ליה בנפל, ואפילו בספק אין מחללין. אף על גב דבכל ספק פקוח נפש מחללין, ואפילו באין לו חזקת חיים, כמו בעובר בסעיף ח׳ להביא סכין דרך רשות הרבים, מכל מקום כאן אין מחללין, מפני שנראה בו ריעותא שלא גמרו שערו וצפרניו, ונראה להדיא כנפל (מג״א סקט״ו). ויש מי שאומר דבסעיף ח׳ בעינן לידע דוקא שכלו לו חדשיו (שם), והוא דבר תימא, דבסוף פרק קמא דערכין תני בדין זה: ׳ישבה על המשבר׳, ואטו בלא כלו לו חדשיו אינה יושבת על המשבר, ולכן נראה כמ״ש דבמקום ספק ויש ריעותא בעצם הולד - ודאי לא מחללינן שבתא.

יד תינוק שנולד לח׳ ודאי, או ספק בן ז׳ ספק בן ח׳ שלא גמרו שערו וצפרניו - אסור לטלטלו משום מוקצה, אבל אמו שוחה עליו מניקתו, מפני צער החלב שמצערה כשהדדין מליאין, וכן היא בעצמה יכולה להוציא בידה החלב המצער אותה. ואף על גב דחולב חייב משום מפרק, זהו כשהחלב אינו הולך לאיבוד, אבל כשהולך לאיבוד אינו אלא איסור דרבנן, ומשום צערא לא גזרו. וכל שכן לרוב הפוסקים דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, כמו במפיס מורסא, דלא גזרו משום צערא.

טו ומיישרין איברי הולד שנתפרקו מפני צער הלידה, ודוקא ביום ראשון, אבל אחר כך - אסור (טור), משום דמיחזי כבונה (מג״א סקי״ח), דדי מה שמיישרין אותו ביום הראשון, ואם אחר כך נתקלקל, אין בזה חשש סכנה אם ימתינו עד הלילה, כמ״ש הרמב״ם בפרק כ״ב דין כ״ו, דאין מתקנין חוליות של שדרה של קטן זו בצד זו מפני שנראה כבונה עכ״ל. ולא מצאתי ברמב״ם בפרק ב׳ דמותר ביום הולדה, ולדעתו גם ביום הולדה אסור, משום

דאין חשש בזה. והטור והש״ע למדו דין זה מהא דאמרינן ריש פרק כל הכלים: ״אסובי ינוקא - רב ששת שרי״, ופירשו רש״י ותוספות דזהו ליישר איבריו ע״ש, ולכן הוכרחו לחלק בין יום הלידה לאחר כך, כמ״ש התוספות שם. אבל הרמב״ם נראה לי שיפרש כפירוש הערוך, וזהו הדין שכתב רבינו הב״י בסעיף י״א: דאם נפלה ערלת הגרון של הולד - מותר לשום אצבע לתוך פיו ולסלק הערלה למקומה, אף על פי שפעמים שמקיא עכ״ל. ולכן להרמב״ם היישרת האיברים - גם ביום לידתו אסור. ומותר לכרוך הולד בבגדים שלא יתעקמו איבריו וליישב איבריו וליישרם, דאורחיה בכך והוה כמאכיליהו ומשקיהו, אבל בחומרי שדרה - אסור אפילו על ידי ליפוף בגדים (ב״ח). ודע דזה שנתבאר בסעיף הקודם דספק בן ז׳ אסור לטלטלו, יש מתירין לטלטל כל הספיקות וכן המנהג (מג״א סקט״ז בשם אגודה), וכן משמעות הש״ס והפוסקים (שם), דאין להחמיר בטלטול מוקצה של אדם מפני הספק, אלא אם כן ידוע שנפל הוא ודאי, כגון שבעל ופירש, אבל בספק - מטלטלין (שם).

סימן שלא

א כבר נתבאר ביורה דעה סימן רס״ו דמילה בזמנה דוחה שבת, ושלא בזמנה אינה דוחה שבת, ובארנו שם בסעיף כ״ה דמילה הותרה בשבת ולא דחויה ע״ש. ועושים כל צרכי מילה בשבת: מוהלין ופורעין ומוצצין ונותנין עליו כמון השחוק מערב שבת, ונתבאר שם דאין חילוק בין מוהל אחד להרבה מוהלים, ושלכתחלה יכולים גם בשבת למול ג׳ מוהלים: זה חותך וזה פורע וזה מוצץ, דלא כיש מחמירין לומר דבשבת לא ימול רק מוהל אחד ע״ש.

ב וכל זמן שלא סילק ידו מן המילה - חוזר אף על ציצין שאין מעכבין את המילה לחותכם, ואפילו סילק ידו מן החיתוך, כל זמן שעוסק הוא או אחר בפריעה, מקרי לא סילק ידו. אבל אחר הפריעה - מקרי סילק ידו, דהמציצה אינה אלא משום סכנה. ומה נקרא ציצין המעכבין את המילה: בשר החופה רוב גובהה של העטרה במקום אחד, אפילו דק מאד, ובשר החופה מיעוט גובהה של העטרה, מקרי ציצין שאין מעכבין. וכן הפריעה, אם לא פרע כדין - חוזר עליה גם אחר כך, וכן במציצה, אם לא מצץ כראוי או אפילו יש אצלו ספק אם מצץ כראוי אם לא - חוזר ומוצץ, כדין כל ספק סכנה שדוחה שבת. ויראה לי דגם בחיתוך, אם יש אצלו ספק אם זהו מהציצין המעכבים אם לאו, כגון שקשה לכוין אם הבשר חופה רוב העטרה אם לאו, וכן בפריעה כשיש ספק - חוזר, שהרי כיון דהתורה התירה שבת גבי מילה, התירה לו עד שיצא הספק מלבו אם מל כראוי אם לאו, והרי אם לא מל כדין, הוה חילול שבת שלא במקום מצוה. והרי אף על ציצין שאין מעכבין יש מחלוקת בגמרא (קל״ג:), ויש שסוברין שחוזר גם עליהם ע״ש, אלא דאנן לא קיימא לן כן. מיהו במקום ספק - ודאי דחוזר. ופשוט הוא דגם בציצין שאין מעכבין, אחר השבת חוזר עליהן.

ג כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳: בן שמנה: אם גמרו שערו וצפרניו - מלין אותו בשבת (דבר ז׳ הוא ואשתהי), ואם לא גמרו, אפילו הוא ספק בן ז׳ ספק בן ח׳ - אין מלין אותו, ואין צריך לומר בן ח׳ ודאי. ואם הוא בן שבע ודאי, אפילו לא גמרו שערו וצפרניו - מלין אותו״ עכ״ל. ויש בדברים אלו הויות רבות, וכן בדברי הרמב״ם יש סתירות בענין זה, ובארנוהו בס״ד ביורה דעה סימן רס״ו מן סעיף כ״א עד סעיף כ״ד, ובאבן העזר סימן קנ״ו מן סעיף ה׳ עד סעיף י״ג ע״ש.

ד ״וביום השמיני ימול בשר ערלתו״, ודרשינן: ביום השמיני - אפילו בשבת, דהך ׳ביום׳ מיותר הוא, והוה ליה לכתוב ׳ובשמיני׳, שהרי אימים קאי, כדכתיב מקודם: ״וטמאה שבעת ימים״ (עיין שבת קל״ב:). והך ׳ערלתו׳ גם כן מיותר, שהרי כבר נתבאר בפרשת לך לך מקום המילה, והוה ליה לכתוב: ׳וביום השמיני ימול׳, ודרשינן מבשר לענין בהרת (קל״ג.), שיכול למול במקום בהרת, ונתבאר ביורה דעה שם. ומ׳ערלתו׳ דרשינן דדוקא ערלה ודאי דוחה שבת, ולא ערלה ספק, כגון אדרוגינוס שהוא ספק זכר ספק נקבה - אין מלין אותו בשבת. וכן לא כשהזמן ספק, כגון שנולד בין השמשות, והיינו אחר שקיעת החמה, דמיד אחר השקיעה מתחיל הספק. אבל קודם השקיעה, אפילו אם כבר קבלו שבת, אין זה שייך לזמן המילה. והנה בנולד בשבת בין השמשות - פשיטא שנמול ליום א׳, דאפילו בימי החול כהאי גוונא נמול למחר, דשמא אינו עדיין שמיני שלו, אלא אפילו נולד ביום ו׳ בין השמשות - אין מלין אותו בשבת, דשמא היה יום וזמנו בערב שבת, והוה בשבת מילה שלא בזמנה דאינה דוחה שבת. ויש לפעמים שמצד הספק נמול לשנים עשר, ונתבאר ביורה דעה שם. וכן בנולד כשהוא מהול - אין מלין אותו בשבת, וזה נכלל גם כן ב׳ערלתו׳, כלומר ערלה גמורה ולא נולד מהול, דאפילו אם מחויבים להטיף ממנו דם ברית, מכל מקום אינו דוחה שבת (קל״ה.). ועיקר קרא הוא לאנדרוגינוס ולנולד כשהוא מהול, דלספק זמן לא אצטריך, דממילא לא נחלל שבת מספק בידים (תוספות שם). אבל אנדרוגינוס, כיון שמחויבים למולו, וכן נולד מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, הייתי אומר שימולו אותן בשבת - קמ״ל קרא שלא ימולו אותם בשבת. והרי״ף כתב דנולד מהול הוה ספיקא דדינא אם מחללין עליו שבת אם לאו ע״ש, ולפי זה לא שייך לומר דמקרא דרשינן, וצריך לומר דקרא אינו אלא לאנדרוגינוס. (וצ״ע דהא ר״י סבירא ליה במשנה קל״ד:

דאנדרוגינוס דוחה שבת, ומפרש בגמרא קל״ז דדריש מקרא ד׳כל זכר׳ דאנדרוגינוס מחויב במילה מן התורה, ורבנן סבירא ליה דאינו מחויב, אם כן גם לאנדרוגינוס אין צריך. והתוספות קל״ה. בסוף ד״ה ׳ולא׳ כתבו דעיקר קרא לנולד מהול ע״ש, ואם כן להרי״ף קשה וצ״ע ודו״ק).

ה נולד מהול מקרי כשנראה מהול גם שלא בקישוי, דאם רק בקישוי - אין זה כלום. ולפלא שלא נהגו אצלינו להביט על נולד מהול בשבת, דאולי אסור למולו בשבת. ואפשר משום דלא שכיח שיהא נראה מהול גם שלא בשעת קישוי, אבל אם נמצא ודאי דאסור למולו בשבת או ביום טוב. וכן יוצא דופן או כותית שילדה ואחר כך נתגיירה (בימים קדמונים) - אין מילתן דוחה שבת, ובגמרא שם דרשינן להו מקראי ע״ש. וכן מי שיש לו שתי ערלות, והיינו שני עורות זה על גבי זה או שני גידין (ורש״י קל״ה:). ויש מי שפירש שני עורות על הפריעה (פמ״א), והוא דבר תימה, דזה לא מינכר כלל, ובכמה ילדים שיש שני עורות דקים על מקום הפריעה, ואין זה שינוי כלל, אלא הכוונה על עור העב של הערלה ממש שיש עוד עור (ועיין במחה״ש סק״ד).

ו מילה דוחה שבת ולא מכשירי מילה שהיה יכול לעשות מערב שבת, לפיכך אם לא הביא איזמל למילה מערב שבת - לא יביאנו בשבת מרשות הרבים, ואפילו מכרמלית אסור להביאו, אף על גב דעל ידי זה לא ימולוהו היום, דהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום כרת. ולומר לאינו יהודי לעשות מלאכה או להביא האיזמל, פסק רבינו הב״י בסעיף ו׳ דאם הוא דבר שא(י)לו עשאו הישראל לא היה רק איסור דרבנן - מותר לומר לאינו יהודי לעשותו, דהוה שבות דשבות במקום מצוה. אבל אם היה דבר שא(י)לו עשאו הישראל היה בו איסור דאורייתא - אסור לומר לאינו יהודי לעשות, דלא דחינן שבות דאמירה לאינו יהודי משום מצוה ע״ש. אבל לפי מה שכתב רבינו הרמ״א לעיל סימן רע״ו, דמותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לסעודת שבת ע״ש, כל שכן דיש להתיר לצורך מילה. והן אמת דבשם לא קיימא לן כן כמ״ש שם, מכל מקום במילה יש לסמוך על דיעה זו לענין אמירה לאינו יהודי להביא דרך רשות הרבים את האיזמל, או לתקן האיזמל כשצריך (עיין מג״א ססק״ה). אבל על ידי ישראל בעצמו - אסור בכל מין שבות, וכל שכן לתקן הצפורן, שיש בזה גרירא דאב מלאכה. וכן אסור להביא התנוק לבית הכנסת אפילו על ידי אינו יהודי דרך חצר שאינה מעורבת, וכל שכן דרך כרמלית, שהרי יכולין למולו בביתו (שם). ויש מי שאומר שאם המוהל הוציא הסכין מידו שוב אסור לו לטלטלו ולהצניעו, דהוא מוקצה (שם), וכן אסור להדיח דמו של הסכין (שם), ואנחנו בארנו בס״ד ביורה דעה שם בסעיף י״ד וסעיף ט״ו דמותר ע״ש.

ז לא היה לו כמון שחוק מערב שבת, או אצלינו שלא שחקו העץ הרקוב שקורין פולווע״ר מערב שבת - אסור לשוחקו בשבת, אלא לועס על ידי שינוי, והיינו בשיניו. וכן במקום שדרך ליתן יין ושמן על המילה, והיינו שמערבים יחד היין והשמן וטורפין אותן בחזקה, אם לא טרפן מערב שבת - אסור לטרוף אותן בשבת. וכן אם לא עירבן ביחד מערב שבת - לא יערבם בשבת, אלא יתן כל אחד לבדו, או כשיתנם ביחד יתנם על ידי איזה שינוי. ודע דכל זה הוא קודם המילה, אבל אם כבר מלו וראו שאין כמון ואין שמן ויין - פשיטא שמחללין עליו את השבת, שהרי אחר המילה הוא מסוכן.

ח יש שעושים להכיס אחר המילה כמין חילוק, כעין כיס דחוק שמכסים ראש הגיד עד העטרה, וקושר שם שלא יחזור העור לכסות הגיד. ואם לא הכינו זה מערב שבת - אסור לעשותו בשבת, אלא כורך עליו סמרטוט, ואם אין לו סמרטוט בביתו, כורכו על אצבעו דרך מלבוש לשנות מדרך הוצאתו בחול, ומביאו דרך חצר אחרת אפילו לא נשתתפו יחד, אבל דרך רשות הרבים - אסור (מג״א סק״ח). וזה אסור אף לאחר המילה, שהרי אין עושין זה לרפואתו אלא שלא יחזור העור לכסות הגיד, ואם לא יעשוהו היום יעשוהו למחר, ומה בכך.

ט כתב הטור: ״אסור לומר לאינו יהודי לפני המילה להחם חמין לצורך המילה, דכיון שיש בו איסור דאורייתא - לא התירו אמירה לאינו יהודי. אבל באיסור דרבנן, כגון להביא דרך מבוי שלא נשתתפו או בחצר שלא עירבו - מותר לומר לו לאינו יהודי להביאם. וכן אם היה לאינו יהודי מים שחימם בשבת לצורך עצמו, או שעבר ישראל וחימם אותם - מותר לרוחצו בהם. ואף על פי שאסרו רחיצה בכל הגוף אפילו במים שנתחממו מערב שבת, במילה התירו״ עכ״ל. מבואר מדבריו דלהביא על ידי אינו יהודי החמין דרך רשות הרבים – אסור, אבל לפי מה שכתבנו בסעיף ו׳ יש להתיר ע״ש. וזהו הכל קודם המילה, אבל לאחר המילה - מסוכן הוא ומותר הכל, כדין חולה שיש בו סכנה.

י והרמב״ם בפרק ב׳ דין ט״ו כתב: ״מרחיצין אותו לפני המילה ולאחר המילה וביום השלישי למילה בחמין שהוחמו בשבת, מפני הסכנה״. וכן כתב בפרק ב׳ דמילה דין ח׳ וזה לשונו: ״מקום שדרכן לרחוץ את הקטן - מרחיצין אותו בשבת ביום המילה, בין לפני המילה בין לאחר המילה, או בשלישי למילה שחל להיות בשבת, בין רחיצת כל גופו בין רחיצת מילה, בין בחמין שהוחמו מערב שבת בין בחמין שהוחמו בשבת, מפני שסכנה היא לו״ עכ״ל. ודבריו תמוהים, דלפני המילה הא לא שייך סכנה. ואמנם הוא בעצמו ביאר בתשובות לחכמי לוניל, דכונתו רק אשלישי למילה (ע״ש בכ״מ). ואדרבא אפילו לאחר המילה אם אין חמין מוכנים - לא ימולו ולא יחמו, אלא אם כן נשתפך לאחר המילה, דאז בהכרח להחם. וזה שכתב ׳לפני המילה׳ הוא לענין שהתירו לו רחיצת כל גופו.

יא וזה לשון רבינו הב״י בסעיף ט׳: ״בזמן חכמי הגמרא, אם לא היו רוחצים את הולד לפני המילה ולאחר המילה וביום ג׳ למילה במים חמין, היה מסוכן, לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל בשבת. והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל, ודינו לרחוץ בשבת אם רצו כדין רחיצת כל אדם״ עכ״ל, כלומר ואסור לרחוץ לו כל גופו, אפילו בחמין שהוחמו מערב שבת.

יב אבל רבינו הרמ״א כתב עליו וזה לשונו: ״ובמדינות אלו נוהגים לרוחצו לפני המילה בחמין שהוחמו מאתמול, ולאחר המילה במוצאי שבת, וכן אם היה ג׳ למילתו בשבת ורואים שיש צורך לרחצו, מכינים לו חמין מערב שבת ורוחצים אותו בשבת. וכל זה מן הסתם, אבל אם רואים שיש לחוש לסכנה אם לא ירחצו אותו אחר המילה - בודאי מותר לרחצו ולחלל עליו שבת, מידי דהוה אשאר חולה שיש בו סכנה״ עכ״ל. ביאור דבריו: דמנהגינו לא כדברי הגמרא שמחללין שבת על רחיצה שלאחר המילה ושל יום הג׳, לפי שאנו מחזיקים שאין זה הכרח להתינוק. ומכל מקום אין אנו נוהגים כדברי רבינו הב״י, לאסור הרחיצה לגמרי אפילו בחמין שהוחמו מערב שבת, אלא אפילו קודם המילה רוחצין כל גופו בחמין אלו, מפני שאנו סוברין שהגם שאין הכרח בהרחיצה, מכל מקום הוא טוב להתינוק. ולכן רוחצין כל גפו לפני המילה, ורק לאחר המילה ממתינים עד הלילה, מפני שסוברים שכיון שרחצוהו מקודם שוב אינו נצרך כלל עד הלילה, ואסור לרחוץ כל גופו. וכן ביום השלישי אין אנו מחזיקין להכרח גדול אלא לטובה בעלמא, ומרחיצין כל גופו על ידי חמין שהוחמו מערב שבת. וכל זה בסתמא, אבל כשרואין הכרח - מחללין שבת. ופשוט הוא שיזהרו שלא לרחוץ על ידי סדין אלא בידים, כי היכי דלא ליתי לידי סחיטה. וכבר נתבאר ביורה דעה שם, דאדם שלא מל מעולם לא ימול פעם הראשון בשבת, וכן מי שלא פרע מעולם לא יעשה הפריעה ראשונה בשבת, דשמא יקלקל ויעשה חבורה שלא במקום מצוה. אבל אם מל או פרע פעם אחד - מותר בפעם השני לעשות בשבת, ואפילו אם הוא אבי הבן ע״ש, ועוד נתבארו שם כמה דיני מילה בשבת ע״ש

סימן שלב

א שנו חכמים במשנה דשבת (קכ״ח:): ״אין מיילדין את הבהמה ביום טוב, אבל מסעדין ומיילדין את האשה בשבת וכו׳״. ונראה לי דהכי פירושו: שהתנא מבאר לנו ההפרש הגדול שבין אשה לבהמה, דבהמה אין מיילדין אפילו ביום טוב, והאשה מיילדין אפילו בשבת, ולכן שנה זה במסכת שבת ולא במסכת יום טוב. ולפי זה הא דתנן: ׳אין מיילדין ביום טוב׳ הוה כא(י)לו אומר: ׳וכל שכן בשבת׳. ולפי זה יש להסתפק הך דמסעדין אם זהו רק ביום טוב, או דילמא כיון דעיקרא דמסכת היא שבת, וזה שאמר ביום טוב הוא לרבותא כמ״ש, אבל באמת הוה כאלו תנן בשבת, וממילא דגם הך דמסעדין הוה גם בשבת.

ב וזהו דעת הטור שכתב: ״אין מיילדין את הבהמה בשבת, אבל מסעדין וכו׳״, והרא״ש נסתפק בזה בשם הר״י ע״ש, ולהטור פשיטא ליה, ובפרט שזהו דרבנן וספיקא לקולא, ובפרט במקום צער בעלי חיים. ורבינו הב״י בסעיף א׳ השמיט את עצמו מזה, שכתב: ״אין מיילדין את הבהמה בשבת״ עכ״ל. ויש מי שאומר דאוסר גם לסעד (מג״א סק״א), ואינו נראה, דאם כן הוה ליה לבאר, אלא משום דספוקי מספקי ליה, כמ״ש בספרו הגדול, ולהורות כנגד הטור לא רצה, ולכן אשתמט מזה לגמרי. ונראה לי דהסומך על דעת הטור לא הפסיד (וכן נראה דעת הב״ח ורלנ״ח והט״ז ות״ש ע״ש, ולפי מ״ש דברי הטור ברורים בטעמם ומתורץ קושית הב״י, ואין צריך לדוחקי המפרשים ע״ש ודו״ק).

ג כיצד מסעדין: אוחזין את הולד שלא יפול לארץ, ונופח לו בחוטמו ונותן לו דבר לתוך פיו כדי שיניק (גמרא), מפני שנחיריו סתומים על ידי רירין, ונופח בחוטמו שיפתחו הנקבים, ונותן דד של אמו לתוך פיו (רש״י). והרמב״ם בפירוש המשנה כתב: ׳אין מיילדין׳, הוא משיכת הולד מן הרחם, ו׳מסעדין׳, שעוזרין הבהמה בהתרת רגליה וניעורה ונענועה וכיוצא בו עכ״ל, דסבירא ליה דהגמרא לא חשבה כל הדברים, והכלל הוא דדבר שהוא סעד לה – מותר. ובירושלמי אומר איזה הסיוע: מביא יין ונופך לתוך חוטמו ונותן ידו למטה ומקבל, ושומט דדיה ונותן לתוך פיו ע״ש, והרמב״ם לא הזכיר דין זה בהלכות שבת. (בגמרא איתא: ״מרחמין היינו על בהמה טהורה ביום טוב וכו׳״, וכתבה הטור לקמן בסימן תקכ״ג, ובכאן לא הזכיר זה, ויש להסתפק אם זה דמי למסעדין. והא דנקיט ׳ביום טוב׳, משום דכל הענין הוא ביום טוב מטעמא דכתבינן, או שבזה הכל מודים שאין עושין בשבת. ולעניות דעתי הטורח הכל אחד, ואין הפרש בין זה לזה, והטור סמך אדלקמן, כיון דבבהמה דין אחד לשבת וליום טוב, לא חש להאריך ודו״ק).

ד אין מפרכסין לבהמה גלדי מכה בשבת, והיינו להעביר הגלדים, ולא סכין את המכה בשמן, דכל זה הוא רק לתענוג לה, ואין טורחין בשבת בשביל תענוגה. ולכן אין האיסור רק בגמר מכה, דאז אינו אלא משום תענוג, אבל בתחלת מכה דאיכא צערא אם לא יעשו לה – מותר, דכדי להסיר צערה מותר לטרוח בשבילה. ולכן אם אכלה כרשינין הרבה ומצטערת מריבוי האכילה - מותר להריצה בחצר, והיינו שתרוץ ותתייגע ותתרפא, דבשביל צערה מותר להטריח. ודוקא בחצר, אבל במקום רבים – אסור, דמיחזי כי עובדא דחול. ואף על גב דזהו רפואתה, ואם כן למה לא אסרו משום שחיקת סממנים,

משום דבבהמה לא שייך שחיקת סממנים (ט״ז סק״ב). וכן אם אחזה דם - יכול להעמידה במים כדי שתצטנן, משום שיש לה צער. ואם צריכה להקזת דם - אסור אפילו לומר לאינו יהודי שיקיז לה, אך אם יש ספק שמא תמות אם לא יקיזו לה - התירו לומר לאינו יהודי שיקיז לה, דמתוך שבהול על ממונו אי לא שרית ליה יעשה בעצמו (מג״א וט״ז סק״ג). ולכן מי שיודע בעצמו שאינו בהול כל כך לחלל שבת, נכון לימנע את עצמו מזה, והקב״ה ישלם לו שכרו.

סימן שלג

א כתב הרמב״ם בפרק כ״ו דין ט״ו: ״אוצר של תבואה או של כדי יין, אף על פי שמותר להסתפק ממנו - אסור להתחיל בו לפנותו אלא לדבר מצוה, כגון שפינוהו להכנסת אורחין או לקבוע בו בית המדרש. וכיצד מפנין אותו: כל אחד ואחד ממלא ד׳ או חמש קופות עד שגומרין. ולא יכבדו קרקעיתו של אוצר, אלא נכנס ויוצא בו ועושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו״ עכ״ל.

ב ביאור דבריו: לדברי המגיד משנה והכ״מ כן הוא, דאנן קיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה מחמת שעשאו אוצר והסיח דעתו מהם, וזהו שאומר: ״אף על פי שמותר להסתפק ממנו לאכול ולשתות״, דלית לן איסורא דמוקצה, מכל מקום לפנותו כולו אסור משום טירחא אלא לדבר מצוה, ואפילו לדבר מצוה לא יפנה כל אחד יותר מד׳ או ה׳ קופות עד שיגמורו. ומכל מקום לא יכבדו קרקע האוצר, שלא יבא להשוות הגומות, דהוי מלאכה דאורייתא משום בונה. וזה שכתב: ״אלא נכנס ויוצא בו ועושה שביל ברגליו״ לא קאי אדלעיל, אלא אדבר הרשות קאי, דלדבר הרשות לא הורשה לפנות כלל, אלא כשרוצה ליכנס שם יכנס ועושה שביל ברגליו (וצ״ע, דהלשון משמע להדיא דכולי חדא מילתא היא).

ג ולעניות דעתי נראה כונה אחרת בהרמב״ם, דאף על גב דעל פי סוגית הש״ס (קכ״ז.) הך דעושה שביל ברגליו הוי בדבר הרשות ע״ש, מכל מקום הרמב״ם ביאר דבריו על פי הירושלמי, ששואל: ״מהו לפנות מן האוצר כסדר הזה, נשמעינה מן הדא: ושוין שלא יגע באוצר, אבל עושה הוא שביל ונכנס ויוצא״ עכ״ל. ואינו מובן מה זו שא[י]לה, הא במשנה תנן ׳מפנין׳, ועוד איך אומר ׳ושוין שלא יגע באוצר׳, ואיך לא יגע כיון שמפנין. אלא דהכי פירושו: דבמשנה תנן מפנין אפילו ד׳ וה׳ קופות וכו׳, אבל לא את האוצר, ופירושו שלא יגמור את האוצר משום אשוויי גומות כמ״ש, ונמצא דאוצר נקרא הקרקע של האוצר. וזהו ששואל: מהו לפנות מן האוצר כסדר הזה, כלומר דאולי מה ששנינו אבל לא את האוצר פירושו שאדם אחד לא יגמור הקרקע של האוצר, אבל כסדר הזה והיינו שכל אחד יפנה מקום של ד׳ וה׳ קופות מותר, או לגמרי אסור. והביא מברייתא: ושוין שלא יגע באוצר, היינו בקרקע האוצר. אמנם אם כן אף על פי שפינו התבואות, מכל מקום עדיין נשאר הרבה על הקרקע וקשה לילך שם, ולזה עושה שביל ברגליו לפנותם לכאן ולכאן ונכנס ויוצא, וזהו גם כונת הרמב״ם, ואין זה סתירה להש״ס שלנו דלא מיירי בזה (והק״ע והפ״מ טרחו בפירוש הירושלמי ע״ש).

ד והטור והש״ע כתבו: ״וכיצד מפנהו: אם היה האוצר גדול, מפנה ממנו חמשה קופות. לא היה בו אלא חמשה קופות, מפנה מהם ארבעה, אבל כולו לא יפנה, שמא יבא להשוות גומות״ עכ״ל. ויש אוקימתא כזו בגמרא שם, והרמב״ם פסק כאוקימתא אחרת. וכמה שיעור קופה: איתא בירושלמי: של ג׳ סאין ע״ש, שכל קופה מחזקת ג׳ סאין. וכתבו דאף על גב דלדבר הרשות אסור להתחיל את האוצר משום טירחא, מכל מקום אם התחיל לפנות מבעוד יום - מותר לפנות בשבת גם לדבר הרשות (ב״י ומג״א). ויש מי שחולק בזה, דבשלמא אם היה האיסור משום מוקצה שייך לחלק בין התחיל מבעוד יום ללא התחיל, אבל איזה ענין הוא לטירחא, דאטו כשהתחיל מבעוד יום ליכא טירחא (ט״ז). ולעניות דעתי נראה כדיעה ראשונה, דאטו טירחא אסורה בשבת, ואם ישא שלחן כבד האם ליכא טירחא. אלא דהענין הוא דאף על גב דלית לן מוקצה, מכל מקום הא מובדל הוא מזה, ואין להתחיל בדבר המובדל כשיש טירחא. אבל כשהתחיל מבעוד יום - אין זה דבר המובדל, והוה ככל הטרחות שבבית.

ה וכתב רבינו הרמ״א: דכל שבות שהתירו משום צורך מצוה - התירו גם לצורך אורחים, ולא מקרי אורחים אלא כשנתארחו אצלו בביתו או שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים, אבל כשזימן חבירו לסעוד אצלו - לא מקרי אורחים ואינה סעודת מצוה רק סעודת רשות עכ״ל. וכשזימן חבירו לכבוד האורח שאצלו - מקרי סעודת מצוה (ט״ז), ואפילו באורחים המצוה היא להבעל הבית ולא להאורחים, ואצלם מקרי זה סעודת רשות (מג״א סק״ה). וכשזימן חבירו מפני שחבירו תלמיד חכם, נראה לי דמקרי סעודת מצוה.

ו כשמפנה אלו הקופות הארבעה או החמשה, יכול לפנותם לאיזה מקום שירצה: לגגות ולעליות ולעלות בסולמות עליהם להניחם שם (עיין ב״י). אך יזהר כשמפנם, לא יחלקם בקופות קטנות להוליכם בהרבה פעמים כדי להקל המשוי, מפני שכנגד זה מרבה בהילוך, ואוושי מילתא טפי, ועיין מ״ש בסימן שכ״ג סעיף ו׳. ואלו ד׳ או ה׳ קופות שמפנה היינו לאורח אחד, ואם באו לו הרבה - מפנה כשיעור הזה לכל אורח ואורח. ובלבד שלא יפנה אחד

לכולם, דאיכא טירחא יתירא, אלא כל אחד יפנה לעצמו או אחר יפנה בעדו (עיין תוספות ריש פרק מפנין ד"ה 'וליטעמיך' דמשמע דסבירא ליה דכל אחד מפנה לעצמו ע"ש וברש"י ודו"ק).

ז כתב רבינו הרמ"א: "חביות של יין שהובאו על העגלה - אסור להורידן בשבת, אם לא לכבוד אורחים או לצורך מצוה, דהוי כמפנה האוצר" עכ"ל, כלומר דכל זמן שלא פירקו מהעגלה, הוי טירחא יתירא ודומה לאוצר. ואם חבית אחת היא יותר מט"ו סאים - אסור ליטלה, דזהו יותר מחמשה קופות כמ"ש, והעגלה באה מערב שבת, דא(י)לו באה בשבת מחוץ לתחום - אסורה למי שבא בשבילו, כמ"ש בסימן שכ"ה.

סימן שלד

א המכבה והמבעיר המה מאבות מלאכות, והיו במשכן שהבעירו אש להצקת כלי המשכן, ומכבה היתה שכיבו פחמין לעשות גחלים הנצרכים להתכת הזהב והכסף. ותולדת מבעיר כתב הרמב"ם ריש פרק י"ב: דהמחמם את הברזל כדי לצורפו במים - הרי זה תולדת מבעיר וחייב. ותולדת מכבה הוא, שכן לוטשי הברזל מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת, ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותה חייב משום מכבה ע"ש. ובפרק ט' דין ו' כתב הרמב"ם: דהמחמם את המתכת עד שתעשה גחלת - הרי זה תולדת מבשל ע"ש, והראב"ד השיגו בזה. אבל דבריו צודקין, דמחמם כדי לצרפו אינו מבעירו עד שיהא גחלת, ולכן הוה תולדת מבעיר, ובמחממו עד שיעשה גחלת - הרי זה תולדת מבשל, כמו בישול שמתבשל עד שמתרכך לגמרי. והראב"ד סובר דצירוף הוה דרבנן, אבל הרמב"ם סבירא ליה דצירוף אסור מן התורה, דכן משמע פשט הסוגיא דשבת (מ"א:). ואף שביומא (ל"ד:) אומר: 'צירוף דרבנן', כבר תירץ הרמב"ן דשם ביומא בעששית של ברזל שהיו מטילין למקוה של כהן גדול אין בה צירוף כלל (עיין מ"מ), וגם רש"י ותוספות סבירא ליה כהרמב"ם ע"ש.

ב כתב הרמב"ם (שם): "המבעיר כל שהוא – חייב, והוא שיהא צריך לאפר. אבל אם הבעיר דרך השחתה – פטור, מפני שהוא מקלקל. והמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו - חייב אף על פי שהוא משחית, שכונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושכך חמתו, ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב, וכחובל בחבירו בשעת מריבה, שכל אלו מתקנין הן אצל יצרן הרע. וכן המדליק את הנר או את העצים: בין להתחמם בין להאיר - הרי זה חייב" עכ"ל. וכבר כתבנו בסימן שט"ז סעיף כ"ו דזה שמחייב בכונתו להנקם, זהו לשיטתו דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל להפוסקים דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור - גם בזה פטור, שהרי אין צריך לגוף המלאכה. אמנם יתר מזה בארנו, דכמה מהראשונים חלקו עליו, דאפילו לרבי יהודה דמחייב באינה צריכה לגופה פוטר בכהאי גוונא, דלמסקנת הש"ס אינו כן ע"ש, ואנחנו תרצנו שם בזה דעת הרמב"ם ע"ש.

ג וגם במה שמחייב בצריך לאפר, אינו אלא לשיטתו דמחייב באין צריך לגופה, דלרבי שמעון אף בצריך לאפר הוה מלאכה שאין צריך לגופה. אך כנגד זה יש סברא דלרבי שמעון חייב אף באין צריך לאפר, משום דסבירא ליה מקלקל בהבערה חייב, ורבי יהודה סבירא ליה פטור, דבזה הוחלפה שיטתם. ובסימן שט"ז סעיף כ"ז וסעיף כ"ח וסעיף כ"ט בארנו בזה דלרש"י באמת כן הוא, דלרבי שמעון חייב בכל גווני. אבל התוספות חולקים בזה, דסבירא ליה דגם לרבי שמעון צריך תקון קצת: או לצורך מצוה או כשצריך לאפרו ע"ש.

ד ומכבה, כתב הרמב"ם בפרק א' דין ז': "כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאין צריך לגופה של מלאכה - חייב עליה. כיצד: הרי שכבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן או לפתילה כדי שלא יאבד או כדי שלא ישרוף, או כדי שלא יבקע [החרס] (החרס) של נר, מפני שהכיבוי מלאכה והרי נתכוין לכבות אף על פי שאין צריך לגוף הכיבוי... - הרי זה חייב" עכ"ל. ורוב הפוסקים פוסקים כרבי שמעון, דמלאכה שאינה צריכה לגופה – פטור, ואינו חייב במכבה אלא כשמכבה את הפתילה על מנת להבהבה, דעל פי הכיבוי היא מדלקת יותר בטוב מא(י)לו לא כיבוה, וכמו שהיה במשכן שכיבו לעשות גחלים (שבת ל"א: ותוספות שם). אבל שארי כיבויים אינן צריכות לגוף הכיבוי, ופטורין מן התורה.

ה ובריש פרק י"ב כתב: "המכבה כל שהוא – חייב, אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ. אבל המכבה גחלת של מתכת – פטור, ואם נתכוין לצרף – חייב, שכן לוטשי הברזל עושים, מחמין את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותה חייב, והיא תולדת מכבה. ומותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזוקו בה רבים" עכ"ל. ותמהו עליו הראב"ד והרמ"ך, כיון דמחייב באינה צריכה לגופה ומחייב בצירוף, למה פטור בגחלת של מתכת, הא בעל כרחו מצרף, ואף שאינו מתכוין, הא הוה פסיק רישא. ותירץ המגיד משנה: דכשאינו מכוין - לאו מלאכה היא כלל, כיון שאינו רוצה לעשות ממנה כלי, לאו כלום הוא ע"ש. ונראה דזהו כעין סברת בעל הערוך שהביאו הראשונים, דפסיק רישא דלא ניחא ליה אינו פסיק רישא, והבאנו זה בסימן רמ"ב (אבל לדברי התוספות ק"ב. ד"ה 'דעביד' אין זה רק לרבי שמעון ולא לרבי יהודה ע"ש).

ו ולעניות דעתי נראה דאם כן היתה כונתו, לא הוה ליה לסתום כל כך, אלא דהכי פירושו: דלצרף צריך הרבה מים עד שיתחסם הברזל ויצטרף, דהמים הראשונים נהי דמכבין אותו, מכל מקום הם עצמם מתחממים מחמת החום הגדול, וצריך אחר כך שטיפת מים על המים הראשונים לקררן. וזהו שאומר: 'המכבה גחלת של מתכת – פטור', משום דבמתכת לא שייך כיבוי כמ"ש רש"י (מ"ב. ד"ה 'גחלת'). ואם נתכוין לצרף, כלומר ושפך הרבה מים עד שנצטרף – חייב. ולהדיא מבואר בגמרא (מ"א:) דלצרף יש שיעור ולהפשיר ליכא שיעור ע"ש, והדבר מובן דלכבות הוה כלהפשיר, דגם כשיהיו פושרין יכבו (ושם מיירי בכלי, מיהו הענין אחד כמובן ודו"ק).

ז עוד כתב: "דליקה שנפלה בשבת, המכבה אותה מפני איבוד ממון – חייב, שאין איבוד ממון דוחה שבת אלא איבוד נפשות, לפיכך יצאו בני אדם כדי שלא ימותו, ויניחו האש תלהט ואפילו שורפת כל המדינה כולה" עכ"ל. וזה שכתב דהמכבה חייב, זהו לשיטתו דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. אבל לדעת רוב הפוסקים דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור - אין כאן חיוב תורה אלא איסור דרבנן. וזה שכתב הראב"ד בהשגות וזה לשונו: "חיוב אין כאן כרבי שמעון, משום דאין צריך לפחם שלו" עכ"ל. כלומר דלדידן דקיימא לן כרבי שמעון, אין חיוב בכיבוי רק כשצריך לעשות פחמין, ובכיבוי שריפה הא אין צריך לפחמין.

ח ויש לדקדק מאי קמ"ל הרמב"ם בדין זה, שהרי כבר ביאר דכל מכבה חייב, ואם להשמיענו דאיבוד נפשות דוחה שבת, גם כן כבר ביאר בפרק ב' דאפילו ספק פקוח נפש דוחה שבת. ויראה לי דדינא רבה קמ"ל, דמשום דמקודם לזה כתב דמכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזוקו בה רבים, דהותר איסור דרבנן בשביל נזק רבים כמ"ש, ועל פי הרוב בשריפות מתגלגלים האש והגחלים ברשות הרבים ויש בזה נזק רבים אם לא יכבו הדליקה, והייתי אומר דמותר לכבות - קמ"ל דאינו כן, דבכיבוי דליקה יש איסור דאורייתא, ולא הותרה רק במקום פקוח נפשות ולא במקום נזק בעלמא, דרק בגחלת של מתכת אין כיבוי מן התורה ולא בגחלת של עץ, משום דסבירא ליה כרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב וכמ"ש.

ט ולכן באמת הטור והש"ע סוף סימן זה כתבו: "גחלת המונחת במקום שרבים נזוקים בה - יכול לכבותה, בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ, והרמב"ם אוסר בשל עץ" עכ"ל. וטעמם משום דרוב הפוסקים סבירא ליה כרבי שמעון, דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ואינו אלא איסור דרבנן והותר מפני נזק רבים, והלכה כדיעה זו (א"ר), והטור לא הזכיר כלל דעת הרמב"ם ע"ש. ולפי זה נראה לענ"ד דעתי עוד היתר בזמן הזה על ההיתירים שיתבארו בסוף סימן זה בכיבוי שריפות בזמן הזה בשבת: דכיון דעכשיו הבתים בנוים על מיצר רשות הרבים, דלא כבזמן הגמרא שהבתים היו תוך החצר ולא היו הבתים סמוכים לרשות הרבים, אבל עכשיו הבתים סמוכים לרשות הרבים, וממילא דמהשריפה נופלים הרבה גחלים עד אין מספר לרשות הרבים, ואנן קיימא לן דמכבין גחלת ברשות הרבים אפילו של עץ מפני נזק רבים. ודבר ידוע שאם באנו לכבות כל גחלת במקום שנפלה אי אפשר בשום אופן, משום דהרוח מפזרן למקומות רבים בלי שיעור, ולא נספיק לכלות כולם. ולכן מפני נזק רבים יש היתר לכבות הדליקה עצמה, כדי למנוע היזק רבים, ועוד יתבארו טעמים אחרים בסיעתא דשמיא בסוף סימן זה.

י אבל מפני היזק ממון לא הותרה אפילו איסור דרבנן, ולא עוד אלא אפילו במקום שאין איסור כלל - לא התירו להציל כמה שיכול להציל אלא כדי מזון ג' סעודות. והטעם אמרו חז"ל (קי"ז:) על המשנה דמצילין ג' סעודות, ופריך: מכדי בהתירא קטרח, דבר המותר בטלטול ולחצר המעורבת (רש"י), נציל טפי. ותירץ רבא: מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה אתי לכבוייה. ופירש רש"י: אי שרית ליה לאתחולי בהצלה כולי האי, מתוך שהוא בהול מינשא ליה שבת ואתי לכבוייה ע"ש.

יא וזה לשון הרמב"ם בפרק כ"ג דין כ': "נפלה דליקה בחצר בשבת - אינו מציל כל מה שיש בחצר לחצר אחרת שבאותו המבוי אף על פי שעירבו, גזירה שמא יכבה הדליקה כדי שיציל, מפני שאדם בהול על ממונו. לפיכך גזרו שלא יציל אלא מזון שהוא צריך לו לאותו שבת, וכלים שצריך להשתמש בהם בשבת ובגדים שיכול ללבוש, שנמצא מתייאש מן הכל ואינו בא לידי כיבוי. ואם לא עירבו - אף מזונו וכליו אינו מציל. ומה הוא מציל למזונו: אם נפלה דליקה בלילי שבת - מצילין מזון ג' סעודות, הראוי לאדם לאדם והראוי לבהמה לבהמה. נפלה בשחרית - מצילין מזון ב' סעודות, במנחה - מצילין מזון סעודה אחת" עכ"ל. וזהו הכל קודם האכילה, ויכול להציל הסעודות שצריך לשבת בעד כל בני ביתו, הרי שהרבה החמירו בזה.

יב ואין לומר דזהו רק אליבא דרבי יהודה, דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, לפיכך החמירו שמא יבא לכבות ויעבור על איסור דאורייתא, ולכן הרמב"ם שפסק כרבי יהודה כתב דין זה, ולא לרבי שמעון. דאינו כן, שהרי הטור והש"ע פוסקים כרבי שמעון, ומכל מקום כתבו דין זה כמו הרמב"ם. והמה מוכרחים לזה, שהרי רבא הוא שאומר סברא זו: דמתוך שאדם בהול על ממונו אתי לכבוייה כמ"ש, ורבא הא סבירא ליה בריש פרק נוטל כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה ע"ש. ואף על גב שיש שהתירו חכמים בשביל הפסד ממון איסור דרבנן, כדאיתא בכתובות (ס'.): "צנור שעלו בו

קשקשים - ממעכן ברגלו בצינעא בשבת. מאי טעמא: מתקן כלאחר יד הוא", ומשום פסידא התירו ע"ש, זהו משום שהדבר נעשה בצינעא, ולא בכיבוי שריפה שהוא בפרהסיא (ר"ן בפ' חביות ע"ש היטב). ואם נמצא עוד דוגמות שהתירו, זהו הכל בצינעא.

יג ואמנם בעיקר הסברא שאמרה הש"ס דאי שרית ליה אתי לכבויי יש לנו בזה שאלות גדולות, דהנה במת אמרו להיפך (מ"ד.): דהתירו להצילו למת מפני הדליקה, דמתוך שאדם בהול על מתו, אי לא שרי ליה אתי לכבוייה. ותרצו התוספות שם: "משום שאין מצטער על ממונו כמו על מתו, ואי שרית ליה, מתוך שיהא טרוד להציל ישכח שהיום שבת, ויבא לכבות בשוגג. אבל על מתו מצטער ביותר, ואי לא שרית ליה אתי לכבויי במזיד" עכ"ל. אבל באמת הא גם גבי ממון מצינו בגמרא הסברא להיפך, והוא בפרק במה אשה (שבת ס"ה:) בענין הערמה לפרוף על האגוז להוציאו בשבת, ואומר שם: תיבעי למאן דאמר מערימין בדליקה ללבוש כל מה שיכול ללבוש, משום דבדליקה אי לא שרית ליה אתי לכבוייה ע"ש, הרי ממש להיפך. וכן בשם עצמה, בסוגיא דמצילין ג' סעודות, במשנה דעושין מחיצה בכל הכלים בין מליאים בין ריקנין בשביל שלא תעבור הדליקה, ורבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים לפי שמתבקעים ומכבין. ואומר שם בגמרא (ק"כ:) דטעמא דרבי יוסי דאף על גב דגרמא שרי, מכל מקום אי שרית ליה אתי לכבוייה ע"ש. ורבנן פליגי עליה, והלכה כרבנן, הרי שלא חשו לסברא זו דאי שרית ליה אתי לכבוייה. ואם כן למה חוששין כאן. וכן בריש פרק מי שהחשיך אומר: קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים ע"ש, הרי דגם בממון אמרינן הסברא להיפך.

יד ובאמת בעיקר סברא זו: מתי עלול יותר לחטא אם נתיר לו אם לא נתיר לו, הוה פלוגתא דרבי יהודה ורבנן בפרק קמא דפסחים (י"א.) בענין בכור שאחזו דם, אפילו הוא מת - אין מקיזין לו דם, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: יקיז, ובלבד שלא יטיל בו מום. ואומר שם הש"ס: דרבי יהודה סובר מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה במקום שאין עושין בו מום, אתי למיעבד במקום שעושין בו מום. ורבנן סבירא ליה אדרבא, כל שכן דאי לא שרית ליה כלל אתי למיעבד במקום שעושין בו מום, כיון דעובר על דבריך שוב לא ישגיח. וכשתתיר לו במקום שאין עושין בו מום, לא יעבור על דבריך ויעשה במקום זה (רש"י), הרי שבסברא זו עצמה נחלקו. והלכה כרבנן, דאמרינן: 'אי לא שרית ליה גרע טפי' כמו במת. ואם כן היכא פסקינן כאן בדליקה להיפך, אמנם מדלא קאמר הש"ס על הך דרבא לימא כתנאי כדרך הש"ס בכל מקום, שמע מינה דבכאן הכל מודים, והטעם נעלם ממנו.

טו ונראה לעניות דעתי דרש"י ז"ל במתק לשונו תיקן כל זה, שכתב על הך דרבא: אי שרית ליה לאתחולי בהצלה כולי האי ע"ש. והענין כן הוא: דודאי בענייני ממון כשחכמים אסרו על איש הישראלי שלא יעסוק בהצלה, לא יעבור על דברי חכמים ויצדיק עליו דין שמים. אך זהו אם אינו עוסק הרבה בהצלה, אבל כשעוסק הרבה בהצלה בהיתר, ממילא שמתוך הטירדא ישכח על שבת ויציל באיסור. ולכן אדרבא בהכרח להתיר לו כל מה שרק ביכולתינו להתיר, דאם לא נתיר לו גרע טפי וישכח ויכבה. אבל כשאנו מתירים לו, אינו בהול כל כך, כיון שיודע שיכול להציל בהיתר. ונמצא דהסברא כן הוא, דודאי יש פנים לכאן ולכאן, אלא דלהלכה כן הוא: דאם לא יתחיל כלל בהצלה, ודאי זה טוב יותר שנסגור עליו הדרך לגמרי, אבל אם מתחיל בהצלה - הדרך השני יותר טובה כמו שנבאר בס"ד.

טז ולכן לא התרנו לו רק מזון ג' סעודות, דזה לא מקרי הצלה, דמילתא זוטרתי היא ואין בזה בלבול ובהלה, ולכן סגרו עליו הדרך מלהתחיל בהצלה, כמו שפירש רש"י. מה שאין כן לעשות מחיצה בכלים שלא תעבור הדליקה, שבכל הכלים אתה מתיר לו, שלא היה נראה לחכמים להסגיר עליו הדרך, שלא יניח לעבור האש. ואם כן ממילא כשאתה אוסר עליו כלי חרס חדשים והוא עוסק בשארי כלים, וכשאינו מספיק לו והוא טרוד ובהול יכבה לגמרי, אבל כשאתה מתיר לו, לא יתבהל ולא יכבה. וכן בהערמה דבגדים, כיון דכל בגדיו אתה מוכרח להתיר לו, ממילא שאם לא תתיר לו יותר יתבהל ויכבה וכמ"ש. וכן במי שהחשיך לו בדרך וכיסו בידו, הרי בהכרח אוחז כיסו מבעוד יום, ולא תפעול אצלו שיעשה מעשה בידים להשליכה, ולכן חיפשו בדרך היתר. וכן בהך דבכור שאחזו דם, הרי עוסק ברפואתו להעמידו במים ולחפש אחר אומן אינו יהודי כמ"ש בסימן של"ב שזה מותר לו ע"ש, ואם כן כשנסגור עליו את הדרך יתבהל ויעשה באיסור. ולפי זה אתי שפיר גם מה שיש שאסרו ההצלה גם על ידי אינו יהודי כמו שיתבאר, דלכאורה הוא תמוה ולדברינו אתי שפיר, דבכונה עשו כן כדי להרחיקו מטרדה כמו שנתבאר.

יז וכתבו התוספות והפוסקים בשם ר"ת: דכיון דמה שאסרו חכמים בהצלה הוי מטעם בהלה, שמתוך שטרודים בהצלה ישכחו על שבת ויכבו, זה אינו שייך אלא בבית שהדליקה בו, שהבלבול גדול שם. אבל בבית הסמוכה לאותה בית שהשריפה בה, ורק יריאים שלא תגיע להם הדליקה - יכולים להציל כל מה שירצו, דבהם לא שייך לומר שישכחו על שבת, שאין הבהלה גדולה אצלם כל כך. ויש אומרים דדוקא בחצר אחר הותרה זה, אבל שארי בתים שבחצר דינם כבית שהדליקה בו (ב"ח). והסברא כן הוא: דבכל החצר גדולה הבהלה, ויש לחוש לשכיחת שבת, מה שאין כן בחצר אחר, וכן משמע מלשון התוספות ע"ש (ריש פרק כל כתבי שכתבו: "אומר ר"ת... כשנפלה דליקה באותו בית או באותו חצר..."), כלומר באותו חצר אפילו בבית אחר).

יח כתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: דיש מתירים לטלטל מעות ודברים המוקצים כדי להצילם מפני הדליקה או מפני האנסים הבאים לגזלם, דבמקום פסידא אין לחוש לאיסור מוקצה, ויש אוסרים. ואפילו לומר לאינו יהודי לטלטל סחורה הנפסדת מפני גשמים, יש מי שאוסר עכ״ל. ביאור הדברים: דהטור הביא משם ספר התרומה דהתירו איסור מוקצה מפני הפסד ממון, כמו בדליקה או להציל מגזילה, כמו שמצינו במי שהחשיך לו בדרך דמותר לטלטל מעותיו, דבמקום פסידא לא העמידו איסור מוקצה. ולכן השכנים שנתבאר דהם יכולים להציל כל מה שירצו - יכולים להציל אפילו מעות ושארי מוקצות. וזה שאסרו בבית שהדליקה שם אפילו דברים המותרים, זהו מפני חשש שמא יבא לכבות כמו שנתבאר, אבל בבתים האחרים דליכא חשש זה כמ״ש - מותר להציל אפילו דברים המוקצים.

יט ואפילו לדיעה זו אינו אלא להציל לחצר המעורבת, אבל לשאינה מעורבת - לא התירו, וכל שכן לכרמלית. ועל זה שנינו: מצילין תיק הספר עם הספר ואף על פי שיש בתוכן מעות, אבל מעות בלא ספר - אסור (ב״י בשם סה״ת). ואף על גב דאיסור מוקצה התירו, מכל מקום איסור טלטול לחצר שאינה מעורבת חמירא טפי. ואף על גב דבמת החמירו יותר באיסור מוקצה מבאיסור הוצאה, כמ״ש לעיל סימן שי״א, זהו מפני דלאיסור מוקצה יש שם תקון על ידי ככר או תינוק (וזהו כונת רש״י צ״ד: ד״ה ׳לאפוקיה׳ ע״ש). וזה שבמת התירו הוצאה לכרמלית שם, משום דכבוד המת חמיר טפי מממון. וזה שנתבאר בסימן רס״ז דמי ששכח ארנקי בחצר לא התירו לו מוקצה, זהו משום דפשע בשכחה. אבל בדליקה ובאנסין שלא פשע כלום התירו לו איסור מוקצה, וזהו דעת ספר התרומה והסמ״ג והסמ״ק.

כ והטור חולק על זה, וזהו היש אוסרים. וכתב הטור הטעם: דזה שהתירו במי שהחשיך לו בדרך לטלטל המוקצה פחות פחות מד׳ אמות, זהו כדי שלא יבא לידי איסור תורה בטלטול ד׳ אמות ברשות הרבים. אבל באנסין אין חשש זה, שהרי מתיירא להוציאן מפניהם, ועוד אפילו יוציא, ליכא לדידן איסור תורה שאין לנו רשות הרבים. וכן בדליקה ליכא חשש כיבוי, כיון שהוא בבית אחר ע״ש. וגם היה יכול הטור לומר בדליקה שאין לנו חשש כיבוי, דגם בכיבוי ליכא איסור תורה לפי מה שפסק כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, ותמיהני שלא כתב זה. וגדולי האחרונים הסכימו לפסק ספר התרומה (ב״ח ומג״א סק״ג), דבאמת אטו לבד הוצאה ליכא חששות דאורייתא, שהרי יכול לחפור בארץ ולהטמינם וכיוצא בזה (שם).

כא ואפילו לספר התרומות אינו אלא בלסטים או בדליקה, לפי שהענין בהול ויכול להכשל באיסור תורה. אבל אם ירדו גשמים על סחורה המוקצה - אסור לכל הדיעות לעשות דבר על ידי ישראל, דבזה אין הבהלה כל כך שניחוש שיבא לידי איסור תורה. אלא על ידי אינו יהודי מותר, וכמ״ש לעיל בסימן ש״ז, דסחורה הנפסדת מותר לקרות לאינו יהודי ע״ש. והטור כתב דאפילו לומר לאינו יהודי לטלטל סחורה הנפסדת מחמת גשמים יש מי שאוסר, ולעיל בסימן ש״ז שהתרנו, גם כן לא התרנו לומר להדיא שיציל, אלא לקרא לו והוא מעצמו יראה, או לומר: ׳כל המציל אינו מפסיד׳ כמ״ש שם, ושם בארנו בס״ד ע״ש.

כב והנה לפי מה שבארנו אף ההיתר של ספר התרומות אינו אלא בבתים הסמוכים להדליקה בחצר אחרת, ולא בבית שהדליקה בו, שהרי באותו בית לא הותר רק ג׳ סעודות וכל שכן דברים אחרים. אבל יש מפרשים דכונת ספר התרומה הוא אפילו בהבית שהדליקה בו, ואף על גב דלא התירו רק מזון ג׳ סעודות, זהו בדברים פשוטים שאין חשש בהם שיעשה במזיד לחלל שבת, אלא החשש מפני שכחת שבת, ולכן לא התירו לו להציל הרבה. אבל במעות וחפיצים יקרים ששם החשש שיחלל במזיד מטעם דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, כמו במי שהחשיך לו בדרך, אדרבא התירו לו כדי שלא יבא לידי איסור תורה. ובסברא זו יש ליישב הסתירות שהבאנו בסעיף י״ג. (סברא זו הוא בב״י בשם הר״י אבוהב, שכן משמע מר״ן, ובט״ז סק״ב ע״ש, והב״ח דחה לה בשתי ידים. ויש להסתפק אם יש לסמוך על דיעה זו, ואנן נהגינן כדיעה זו)

כג כבר כתבנו שיכול להציל ג׳ סעודות בעד כל אחד מבני ביתו, ויש מי שכתב בלשון זה: ״נראה לי דאפילו הציל הוא פת הרבה, רשאים כל אחד מבני ביתו להציל כל אחד מזון ג׳ סעודות, דלכל חד התירו ג׳ סעודות״ (מג״א סק״ד). ולי נראה דזהו רק כשהוא הציל הרבה לא בשביל בני ביתו אלא בשביל עצמו, ועבר על תקנת חכמים, אבל כשהציל בשביל בני ביתו למה נתיר להם להציל בפני עצמם, הרי כבר הצילו בעדם. ואמרו בגמרא שם דאם הציל פת הדראה, היינו פת עבה, יכול אחר כך להציל פת נקייה. אבל אם הציל פת נקייה - אסור להציל אחר כך פת הדראה. וכן הציל בשר יכול להציל דגים, וכיוצא בזה בשארי מאכלים, ומשקה יכול להכין על כל היום כולו.

כד מצילין מיום הכיפורים לשבת, אם חל יום הכיפורים בערב שבת, אבל לא משבת ליום הכיפורים אם חל יום הכיפורים ביום ראשון, משום דאכילת יום הכיפורים הוא בלילה, ויכול להכין אז. והנה דין זה לא משכחת לה אצלינו, שאין חל יום הכיפורים לא בערב שבת ולא ביום ראשון, וזה היה יכול להיות בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, אך נפקא מינה גם לדידן כשחל יום הכיפורים ביום ה׳, ויודע שבערב שבת לא ישיג כלום, דרשאי להציל לשבת (מג״א סק״ו). ומיום הכיפורים למוצאי יום הכיפורים מצילין סעודה אחת. ומצילין לחולה ולזקן ולרעבתן כלאדם בינוני, דאין הולכין בתר

דידיה אלא בתר רובא דעלמא. (וזה שלא התירו להציל משבת למוצאי יום הכיפורים, משום דלא רצו הטורח של שבת על מוצאי יום הכיפורים, מה שאין כן יום הכיפורים הוי אורחא דמילתא)

כה והא דאין מצילין אלא מזון ג׳ סעודות, זהו דוקא כשמציל בשני כלים. אבל כשמציל בכלי אחת - יכול להציל אפילו הרבה, דכולה חד משא וחד טירחא הוא, ואין בזה חשש שישכח על שבת ויבא לכבות. ולא עוד אלא אפילו היה לו הרבה כלים מליאים אוכל, ופירש טליתו ועירה מהכלים לתוך הטלית והציל כולם - גם כן מותר, כיון דבמשא אחד נישאים, והם כולם בכלי אחת, והיינו בהטלית. אבל להעמיד הכלים בהטלית ולנושאן ביחד – אסור, כיון שהם בכלים נפרדים, נחשבים ככמה משאות.

כו ומותר להציל כל כלי תשמישו הצריך להסעודות, וכן כוסות וקתוניות הנצרך לו לשתייה לכל היום. ולובש כל מה שיכול ללבוש ומוציא ופושט, וחוזר ולובש ומציל ופושט, וחוזר ולובש. ובאוכלין לא התירו זה לעשות כן כמה פעמים ובכל פעם ג׳ סעודות, משום חשש כיבוי כמו שכתבנו. אבל בלבישת בגדים ליכא חשש זה, דכיון דלא התרת לו אלא על ידי לבישה, ממילא יזכור שהיום שבת ולא יבא לכבות (ט״ז סק״ה בשם הרשב״א). אמנם גם בלבישה יש מי שאומר שלא התירו לו אלא פעם אחת בלבד להיות לובש ומוציא, דכן משמע מלשון הרמב״ם ע״ש (ב״י).

כז ואומר לאחרים: ׳בואו והצילו לכם׳, כלומר שתהא לעצמכם, ומציל כל אחד מזון ג׳ סעודות ולובשין כל מה שיכולין ללבוש. וכפי המתבאר מהש״ס (ק״כ.) יש בהמצילים ג׳ מדרגות: מי שירצה לעכב לגמרי לעצמו, ביכולתו לעכב, כיון שאמר ׳הצילו לכם׳ הרי הפקירם. וא(י)לו לא אמר לא היה ביכולת לעכב, דאין זה כמציל מן הנהר ומן הגייס ומן הדליקה, שהרי הבעלים היו יכולין להצילן על ידי אינו יהודי או על ידי אחרים שלא היו נוטלין לעצמן (מג״א סקי״א), ומציל מן הדליקה מקרי כשמצילם מן האש ממש, שלא היה פנאי להציל. אמנם מי שהוא איש חסיד שמוותר משלו, אינו נהנה מזה כלום, ומחזירן להבעלים בלי שום תשלום גמול, ואין נוטלין אפילו שכר טרחתן, דמיחזי כשכר שבת. אמנם יש דרך המיצוע באיש שהוא ירא שמים, ולעכבם לגמרי אינו רוצה, בידעו כי זה שאמר: ׳הצילו לכם׳ היה בהכרח ולא ברצונו, ומכל מקום אינו רוצה לטרוח בחנם - מחזירו לבעלים ונוטל שכרו. ואין זה שכר שבת, שהרי כולה שלו מדינא (רש״י), ועוד דמעיקרא לא נחתי אדעתא דהכי שיטלו שכר (שם). ולכן אם החזירן - אינו יכול אחר כך לבקש שכרו בעל כרחם של הבעלים, דהבעלים יאמרו לו: הלא מסרת לי ומסתמא הצלת להחזירה לי, ולא ירדת אדעתא דשכירות. מיהו אם הבעלים נותנים להם בעד טרחתם - יכולים לקבל, וכן מתבאר מדברי הרמב״ם ע״ש. (כן נראה לעניות דעתי וכן מפורש ממחה״ש, והמג״א סקי״ג מחלק בין הציל באיסור להציל בהיתר, ומדמה זה להך דחושן משפט סימן קפ״ג, ואין זה דמיון כמ״ש הא״ר. ומ״ש הרמב״ם הטעם מה שאין זה שכר שבת, לפי שאין שם מלאכה ולא איסור ע״ש, אין זה עיקר הטעם, דעיקר הטעם כפירוש רש״י. אלא דהכי פירושו: דא(י)לו היה מלאכה ואיסור, לא היינו מרשים לו לקבל שכר, דמי בקש זאת מידו ודו״ק).

כח כתב רבינו הב״י בסעיף י׳: ״כל הצלה שאמרנו אינו אלא לחצר אחרת המעורבת, אבל לא לשאינה מעורבת״ עכ״ל. וכתב עליו רבינו הרמ״א: ״ויש מקילין אף לשאינה מעורבת״ עכ״ל. ולא ביארו דבריהם, דהא ודאי ליכא שום דיעה להציל אוכלין ומשקין וכלים לחצר שאינה מעורבת, אלא ודאי אבגדים שלובש קאי, שרבינו הרמ״א תפס דדיעה ראשונה אוסרת גם לבישת הבגדים לשאינה מעורבת, וכן תפסו המפרשים (ב״ח וט״ז סק״ז ומג״א סקי״ד). וצריך לומר בטעמם: דאף על גב שהם דרך לבישה, מכל מקום כיון שזהו דרך הצלה - לא התירו לשאינה מעורבת. ותימא הוא לומר כן, וזה ששנינו במשנה שם: ״ולובש כל מה שיכול ללבוש״ לא קאי אהקודם, אהצלה לחצר המעורבת, דדוקא באוכלין ומשקין וכלים שנושאן בידיו מקרי הצלה, אבל זה מקרי לבישה, דכיון שהוא לבוש בהם לא מינכרי הצלתם כלל.

כט וראיתי שתפסו שכן הוא דעת הרמב״ם והטור, ואני אומר דמרמב״ם מוכח להדיא לא כן, שהרי כתב: ״לפיכך גזרו שלא יציל אלא מזון שהוא צריך לשבת, וכלים שצריך להשתמש בשבת, ובגדים שיכול ללבוש... ואם לא עירבו - אף מזונו וכליו אינו מציל״ עכ״ל, הרי כתב להדיא מזונו וכליו ולא הזכיר בגדיו, שמע מינה דבגדיו מותר אפילו לשאינה מעורבת. וגם הטור שכתב: ״ואין מצילין אלא לחצר המעורבת״ לא קאי אבגדים, שאינם בלשון הצלה, וגם כונת רבינו הב״י כן הוא, שהרי לא הזכיר זה בספרו הגדול. ופשוט הוא דשלא כדרך מלבוש אסור אפילו בבגדים ובכל דבר (מג״א שם). ובספר התרומה כתב מפורש דבגדים מותרים גם לשאינה מעורבת (וכל דברי הב״ח צ״ע ע״ש).

ל כתב הטור דבעל ספר התרומה כתב דכל הצלה שאמרנו שיותר מזה אינו רשאי להציל, זהו לחצר ומבוי הסמוכים לרשות הרבים וגם אינם מקורים, דדמיין לרשות הרבים, ומשום הכי אין מתירין אפילו בעירבו אלא להציל מזון ג׳ סעודות, והכלים הצריכים לשבת. אבל להציל לבית שבחצר חבירו שעירבו - יכול להוציא כל מה שירצה, ואפילו בחצר אינו אלא לחצר חבירו, אבל לחצר שלו שאין צריך עירוב - יכול להוציא כל מה שירצה. והטור חולק עליו, דכיון דהטעם שלא יהא טרוד בהצלה ויבא לכבות, אם כן מה לי לבית שבחצר חבירו ומה לי לחצר חבירו, וכן מה לי חצרו ומה לי חצר

חבירו. ויש מי שאומר דעל חצרו לא פליג הטור, דכיון דזהו סמוך לביתו אין כאן טירדה ולא יבא לכבות (ט״ז סק״ח). וטעם ספר התרומה שהתיר בבית חבירו, נראה לי דכיון דהתרת לו בבית ולא בחצר, אית ליה הכירא ולא אתי לכבוי, וכמ״ש הטעם במלבושים שיכול לשנות כמה פעמים, כמ״ש בסעיף כ״ו. (ומה שהקשה הט״ז על ספר התרומות מדרב הונא ע״ש, באמת יפסוק הספר התרומות כרבי אבא, דמשוי חילוק בין חצר זה לחצר אחרת וכמ״ש הא״ר סק״ח, דכן מבואר בסה״ת שפסק להלכה כר״א, וגם הסמ״ג והסמ״ק והמרדכי פסקו כסה״ת)

לא שנו חכמים במשנה: ״כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה״, כלומר אפילו לחצר שלא עירבו. ובלבד שישאם דרך מבוי שיש לו ג׳ מחיצות עם לחי, אבל בלא לחי אסור. ודע דבירושלמי אומר דלרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור מן התורה, יכול אפילו לכבות הדליקה מפני הצלת כתבי הקדש, שאין לך דבר שהוא משום שבות שעומד בפני כתבי הקדש. וכתבו הפוסקים דמדלא נזכר זה בש״ס דילן, שמע מינה דסבירא ליה דאפילו לרבי שמעון אסור לכבות, ולא הותר רק לטלטלן לחצר שאינה מעורבת.

לב ידוע שמדין תורה דברים שבעל פה אסור לכותבן, וגם דברים שבכתב אין בהם קדושה אלא אם כן כותבן אשורית ובלשון הקודש. ולכן אם היו כתובין בכתב אחר או בלשון אחר - אין מצילין אותן מפני הדליקה אפילו לחצר שעירבו. ואף בחול אסור לקרא בהן, אלא מניחן והן מתאבדין מאליהן (רמב״ם שם). אבל אם היו כתובין בסם ובסיקרא, אף על פי שאינו כתב של קיימא, הואיל שהן כתובין אשורית ובלשון הקודש - מצילין אותן מפני הדליקה. וגליון של ספרים של מעלה ושל מטה ושבין פרשה לפרשה ושבין דף לדף ושבתחלת הספר ושבסוף הספר - אין מצילין אותן, וכן הברכות והקמיעות, ואף על פי שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה - אין מצילין אותן מפני הדליקה (שם).

לג ספר תורה שיש ללקט בה שמונים וחמש אותיות מתוך תיבות שלימות, כלומר אם ליקוט האותיות אינן מתיבות שלימות - אינו כלום, אך אם יש ללקט פ״ה אותיות מתיבות שלימות, שבמספר התיבות יהיה בהם סך אותיות אלו - מצילין אותן מפני הדליקה. ולמה צריכין לסכום זה: כנגד פרשת ויהי בנסוע הארון שהוא כספר בפני עצמו, ולכן יש בו הנונין המגוזרין ובו יש פ״ה אותיות, ולכן המספר הזה חשוב כספר שלם לענין הצלה מפני הדליקה. ואפילו אם בכלל התיבות הם תיבות ארמית, כמו ׳יגר שהדותא׳ - גם כן מצילין. ואפילו פרשה שאין בה ללקט הסכום הזה אלא שיש בו אזכרות, והם שמות הקדושים - גם כן מצילין, ולכן פרשת ויהי בנסוע אף על פי שחסר בה תיבות, כיון שיש בה שמות - מצילין אותן מפני הדליקה. וכל שכן אם כתבו הלכות ואגדות שאסור להצילן, כיון שאסור לכותבן כלל.

לד וכל זה היה בזמנם, אבל האידנא שהתירו לכתוב הלכות ואגדות וכל התורה שבעל פה משום עת לעשות לד׳, דאם לא כן כבר נשתכחה תורה מישראל ח״ו - מצילין את כל ספרי קדש מפני הדליקה. ומכל מקום תורה שבכתב קודמת להצלה, וכן ספר תורה קודמת לשארי ספרים, ואפילו כתובים בכל לשון ואפילו כתובין בסם ובסיקרא ואפילו כתובין שלא באשורית, מפני שלא כולן יכולים לכתוב אשורית. וכן ספרי קדש שבדפוס מצילין, וכן סידורים ומטבע ברכות בין בכתב בין בדפוס מצילין. ואפילו תרגום שכתבו מקרא, כגון ׳יגר שהדותא׳ שכתבו בלשון הקודש, וכן ׳כדנא תימרון להון׳ שבירמיה, וכן לשון הקודש שכתבו תרגום או בלשון אחר שאותו העם בקיאים בו. ודוקא כשנכתב ונדפס לשם קדושה ולא לכונה אחרת, דאותם אף בחול אין מצילין.

לה יש מי שאומר דמגילת אסתר כיון שאין בה אזכרות, אם אינה כתובה כמשפטה אשורית על הקלף ובדיו - אין בה קדושה להצילה מפני הדליקה. אבל אינו מובן, דכיון דהאידנא ניתנה לקרות ולכתוב אפילו בכל לשון, למה לא יצילוה מפני הדליקה. ולכן נראה דמצילין אפילו כתובה על הנייר ושלא בלשון הקודש, אבל לא כשנכתב בסם וסיקרא, שהרי דיו מצוי ויכול לכתוב בדיו, וכן נראה עיקר לדינא (מג״א סקי״ח). והקמיעין שיש בהם פסוקים - אין מצילין אותן מפני הדליקה, מפני שאין בהם קדושה, ואין עשוים לקריאה שיהא שייך בהם טעמא ד׳עת לעשות לד׳. ויש אומרים דמצילין, דכיון דניתנה רשות לכתוב משום ׳עת לעשות׳, יש נמי רשות לכתוב קמיעין (ט״ז סקי״ב), והעיקר כדיעה ראשונה (מג״א).

לו ומצילין תיק הספר עם הספר, ואף על פי שיש בתוכו מעות, וכן תיק התפילין עם התפילין וכן שאר כתבי הקדש. ואינו מחויב לנער המעות, דמשום כבוד הקדושה שהוא צורך גבוה עבדינן בהדיה הצלת מעות שהן צורך הדיוט, ואפילו מבית שהדליקה בו, ואפילו לחצר שאינה מעורבת. ואפילו הניח תפילין בארנקי מלא מעות - יכול להצילו מפני הדליקה או מפני הגנבים והגזלנים, למקום שיכול להציל התפילין. ויש מי שאומר דהיינו דוקא כשהניחם שם מערב שבת, אבל בשבת כשהניחם בשביל ההצלה - אינו מועיל. ובאמת אין כאן מחלוקת, דבערב שבת מותר אפילו הניח לשם הצלה, ובשבת כשהניח לשם הצלה הכל מודים שאסור, וכשלא הניח לשם הצלה - ודאי מותר. (מג״א סק״ך וט״ז סקי״ג, וצ״ע על הט״ז שכתב דזהו בבית שבו הדליקה, דא(י)לו בבית אחר מותר מוקצה גם בהמעות עצמם ע״ש, והרי יש נפקא מינה לענין הצלה לחצר שאינה מעורבת, דבעצמן אסור ועל ידי תפילין מותר ודו״ק).

לז יש מתירים להציל דיסקיא מליאה מעות על ידי ככר או תינוק, אפילו במקום שאסור להציל מעות, כגון מהבית שהדליקה בו, וכמ״ש בסעיף י״ח, מכל מקום על ידי ככר ותינוק – שרי, ואפילו להניחם לכתחלה עתה כדי להציל, ואפילו המעות הרבה חשובים יותר מהככר. ואף על פי שאמרו שלא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד, מכל מקום בדליקה התירו, ודוקא לרשות היחיד, אבל לא לחצר שאינה מעורבת, וכל שכן לכרמלית. ודין זה אינו לפי הדיעה שבסעיף כ״ב, דסבירא ליה דהותרה מוקצה אפילו לבית שהדליקה בו ע״ש, דלדיעה זו אין צריך לככר ותינוק. וכבר נתבאר דספרים מצילים אפילו לחצר שאינה מעורבת ולמבוי שלא נשתתפו, ובלבד שיהא בו ג׳ מחיצות עם לחי.

לח וכתבו משם גאון שמותר לומר לאינו יהודי להציל ספרים אפילו דרך רשות הרבים, שאין לך שבות דאמירה שעומד בפני כתבי הקדש. וכל מה שמותר להציל מן הדליקה - מותר להציל ממים ומשארי דברים המאבדים. וכבר נתבאר דהגליונים של ספרים - אין מצילין מפני הדליקה, דאין בהם קדושה. ולכן הכורכים קוצצים הגליונים ומשליכין אותם, אבל כשכבר למדו בהם - אסור לקצץ גליון ישן, ותקנו הקדמונים עונש על זה (מג״א סקכ״ד), ואף על גב דמן הדליקה אין מצילין. ופשוט הוא דספרי מינים ואפקורסים וספרי עבודת כוכבים שכתבו להם כתבי הקדש - שאין מצילין אותן מפני הדליקה אף שיש בהן שמות, ואף בחול אסור לקרות בהן ושורפן עם האזכרות יחד.

לט כתיב: ״לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי״ (ק״כ:). ולכן מותר לעשות מחיצה בכלים מליאים מים לפני הדליקה, אפילו בכלים חדשים שודאי יתבקעו והמים יכבו את האש, דאין זה אלא גרמא ומותר במקום פסידא. וכל שכן דתיבה שאחז בה (האור) [העור] - יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחד שלא תשרף, דכאן אינו אפילו גורם לכיבוי, אלא אינו מניח את האש לילך מכאן ולהלן. וכן טלית שאחז בה האור - פושטה ומתכסה בה, ואם כבתה כבתה ואינו חושש, דזהו גם כן אינו אלא כגרמא, שהרי אינו עוסק בכיבויו. ולכן יש מי שאומר שצריך שלא יתכוין לכך, כלומר שלא יעשה מעשה לזה, והיינו שירוץ ויקפוץ ויתנענע אנה ואנה כדי שיכבה, אלא מתכסה בה כדרכה (מג״א סקכ״ה). וכן ספר תורה שאחז בה האור, פושטה וקורא בה ואם כבתה כבתה (גמרא שם). ומותר לכפות קערה על הנר כדי שלא יאחוז בקורה, כמ״ש בסימן רע״ז.

מ ואף על פי שגרם כיבוי מותר, מכל מקום יש אומרים דבגד שאחז בו האור אסור ליתן עליו משקין שלא במקום האש, בכדי שכשיגיע האש על המשקין יתכבה, מפני שלא הותרה גרם כיבוי אלא על ידי הפסק, כמו בקדרות מלאות מים, אבל לא בלא הפסק, דזה מחזי ככיבוי להדיא (עיין תוספות סוף כירה). ויש מתירין, משום דגם זה מקרי גרם כיבוי. ויש מתירין בכל המשקין חוץ ממים, מטעם כיבוס דהוה תולדה דמלבן, וכן נראה עיקר.

מא עכו״ם שבא לכבות הדליקה, אין צריך הישראל למחות בידו, שהרי אדעתא דנפשיה עביד. ואף על פי שיודע שהישראל ניחא ליה בכך, מכל מקום הוא עושה לרצון עצמו ולטובת עצמו, שיודע שלא יפסיד. ולא דמי להדלקת נר בשביל הישראל בסימן רע״ו שאסור להישראל ליהנות מהאור, זהו מפני שעצם גופו נהנה מזה. אבל קטן שבא לכבות - אין מניחין אותו וצריך למחות בידו, דהוא עושה על דעת אביו או על דעת הגדול ממנו, ואפילו שכירו של ישראל הדין כשאר אינו יהודי.

מב אמרו חז״ל (קכ״א.): ״בדליקה התירו לומר: כל המכבה אינו מפסיד״, כלומר שעומד בין אינם יהודים ואומר בלשונם: ׳כל מי שיכבה לא יפסיד׳. ואף על גב דמיחזי כי שלוחיו, מכל מקום מדלא צוה אותם מפורש - לא נחשבו כשלוחו, כמו במודר הנאה שיכול לומר: ׳כל הזן אינו מפסיד׳ (כתובות ריש פרק המדיר). ואף אם האינו יהודי אינו מזומן כאן, יכול לקרותו שיבא ולומר לו כן, אף על פי שודאי יכבה כשיבא. וכן כל כיוצא בזה בהיזק הבא פתאום, כגון אם נתרועעה חבית של יין - יכול לקרא לאינו יהודי אף על פי שודאי יתקנה, דבאמת לפי דעת רוב הפוסקים כרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, היה לנו להתיר להדיא לומר לאינו יהודי לכבות, דהוי שבות דשבות במקום הפסד גדול. אלא שמכל מקום אסרו מטעם דאדם בהול על ממונו, ואי שרית ליה בזה אתי לכבויי בעצמו מפני הטירדא, שישכח על שבת וכמ״ש, ולכן על כל פנים בכהאי גוונא לקרא לו או לומר: ׳כל המכבה אינו מפסיד׳ או שניהם ביחד - לא ראו חכמים לאסור. ופשוט הוא דספרי קדש תחלה הם בהצלה משארי דברים, ומת קודם גם לכתבי קדש, וזהו אפילו בחול.

מג ואין לשאול אחרי שנתבאר דאסור לכבות הדליקה בשבת, ואף ההצלה אסרו גזירה שמא יבא לכבות, ואף לומר להדיא לאינו יהודי שיכבה אסור, אם כן מאין הורגלים שנהגו אצלינו לכבות הדליקה בשבת. אמנם דבר זה ביארו קדמונינו, דאצלינו נחשבת כל שריפה כסכנת נפשות, ולכן אדרבא חובה עלינו לכבות, ואפילו כשהדליקה אצל אינו יהודי. ומבואר דבר זה באור זרוע הגדול ובמרדכי פרק כל כתבי, ובהגהות אשר״י פרק ד׳ דעירובין ובתרומת הדשן סימן נ״ח, ורבינו הרמ״א הביאם בקוצר דברים (ובסעיף ט׳ כתבנו עוד היתר נכון ע״ש).

מד וזה לשונו: "וכל הדינים הנזכרים בדיני הדליקה: הני מילי בימיהם, אבל בזמן הזה לפי שהוא חשש סכנת נפשות, כתבו הראשונים והאחרונים ז"ל שמותר לכבות דליקתם בשבת, משום דיש בה סכנות נפשות, והזריז הרי זה משובח. ומכל מקום הכל לפי הענין: אם היו בטוחים בודאי שלא יהיה להם סכנה בדבר - אסור לכבות, אבל בחשש סכנת ספק - מותר לכבות, אפילו הדליקה בבתיהם של אינם יהודים, וכן נוהגין. ודוקא לכבות הדליקה, דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ויש סכנה אם לא יכבה, אבל אסור לחלל שבת כדי להציל ממון. ואם עבר וחילל - צריך להתענות מ' יום שני חמישי שני, ולא ישתה יין ולא יאכל בשר, ויתן במקום חטאת י"ח פשוטים לצדקה. ואם ירצה לפדות התענית, יתן בעד כל יום י"ב פשוטים לצדקה" עכ"ל. וזה שכתב שלא יאכל בשר, כונתו ללילה שאחר התענית.

מה וזה שצריך תשובה היינו כשחילל שבת, אפילו באיסור דרבנן, אבל מפני הכיבוי עצמו, כיון דאנו תופסים זה לסכנה - אין צריך תשובה, ואדרבא מונעים אותו מזה כדי שלא יתרשלו בהצלה, ובעונותינו הרבים אנו רואים בהרבה שריפות שנפשות נשרפות. ועל טלטול מוקצה אין צריך תשובה (ש"ת בשם דגמ"ר), שהרי נתבאר דהתירו מוקצה במקום הפסד. ואיתא בגמרא (י"ב:) באחד שנכשל בשבת בהטיית הנר, וכתב על פנקסו: שכשיבנה בית המקדש עליו להביא חטאת ע"ש. ושיעור המטבעות של הפשוטים לא ידענו היום, ואנו רגילים לחשוב זאת לפרוטה, והפרוטה היא אחד משמה במטבע קאפיק"א דמדינתינו רוסיא, וח"י פשוטים הוא שלשה ק"כ. ואין לנו קבלה נכונה בזה, ובמטבעות שמתוך הספרים לא ידענו מה המה. (ומכל מקום כל ירא אלקים יתבונן היטב בשבת קדש כי קדש הוא, ולא להקל בדברים של מה בכך ודו"ק)

סימן שלה

א חבית של יין או של שמן שנשברה בשבת - גזרו חכמים שלא יציל כל מה שיכול, אלא מזון ג' סעודות קודם סעודת לילה ומזון שני סעודות קודם סעודת שחרית ומזון סעודה אחת קודם סעודה שלישית, כמו בדליקה בסימן הקודם. והטעם גם כן כבשם, דחיישינן שמא מחמת טרדת ההצלה ישכח שהיום שבת, ויביא כלים דרך רשות הרבים להציל. ואף עתה שאין לנו רשות הרבים, יש לחוש שמא מחמת טרדה יתקן החבית. ואפילו אם נשברה החבית לגמרי ונפלו המשקין על הארץ - לא יקלוט מן הארץ יותר ממה שצריך לשבת, דגזרינן שמא יספוג, והיינו שישים ספוג בהמשקין לחזור ולהטיפו בכלי. ואפילו אם יש בית יד להספוג, דליכא חשש שמא יסחוט - מכל מקום אסור, דספוג הוה עובדא דחול ואסור לעשות כן בשבת. וגם יש לחוש שישכח על שבת ויסחוט הספוג במתכוין, ולכן בספוג אסור אף מה שמציל לצורך השבת.

ב וכן אסרו לטפח בשמן, והיינו שמכניס ידו בהשמן ונדבק סביבות ידו הרבה שמן, ומקנחה בכלי שיזוב השמן מידו להכלי, כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. וכמו שהדין בדליקה דבכלי אחד יכול להציל הרבה - כמו כן בכאן, דהכל הצלה אחת היא כמ"ש שם, וכן יכול לומר לאחרים בואו והצילו לכם, וככל הדינים שמבוארים בדליקה ע"ש. וכמו שכתבנו שם בשם ספר התרומה דהאיסור הוא רק לחצר חבירו אף שעירבו, משום דמגולה, ולא לבית שבחצר חבירו, וכן לחצירו מותר ע"ש, כמו כן בכאן, אם ההצלה הוא לחצירו או לבית שבחצר חבירו - יכול להציל כמה שירצה. ואפילו הטור שחולק שם אפשר שיודה בכאן, משום דאין הבהלה גדולה כל כך כמו בדליקה (ולפי זה מתורץ קושית הט"ז בסק"ב ע"ש ודו"ק).

ג ויש אומרים דכל זה הוא בנשברה או נסדקה הרבה, דהבהלה גדולה וחיישינן שישכח על שבת, ויביא כלי דרך רשות הרבים או יתקן הכלי או יספוג כמ"ש. אבל אם נסדק ועביד טיף טיף, שאינו בהול כל כך - מותר להציל בכלים הרבה, וגם לקלוט ולצרף כשנשברה בראש הגג כמו שיתבאר ענין קליטה וצירוף, דאסור בשבירה אבל בטיף טיף מותר.

ד ואם החבית נשברה בראש גגו איך יציל הג' סעודות, דלעלות על הגג ודאי אסור משום עובדא דחול, מביא כלי ומניח תחתיה על הארץ כנגד החבית בכדי שיזוב לתוכה. ואותו כלי יכול להחזיק אפילו הרבה, כמו שנתבאר דבכלי אחד יכול להציל כמה שירצה, ובלבד שלא יביא עוד כלי לקלוט מן האויר היין או השמן הנשפך, או לצרף אותו כלי לראש הגג שיפול שמה היין או השמן הנשפך. דאם תתיר לו עוד כלי, יש לחוש שיהא בהול להביא כלים הרבה, אבל בכלי אחד שהורשה לו להציל - יכול להציל אפילו על ידי קליטה או צירוף.

ה ודע שיש מחלוקת בין הגדולים באם שהכלי האחת שהעמיד בארץ אינו מספיק לג' סעודות, אם מותר להביא עוד כלי לקלוט ולצרף, דיש מי שמתיר (ת"ש). ויש מי שאוסר (פמ"ג), ולכאורה כן נראה עיקר, דאם לא כן מאי קמ"ל הש"ס שלא יקלוט ולא יצרף, הא בלאו הכי אסור להציל בשני כלים יותר מג' סעודות (ומה שכתב התוספת שבת אורחא דמילתא, דוחק). ומכל מקום נראה לי דמותר, בשנדקדק למה לו להש"ס (קי"ז:) לומר: "ובלבד שלא יביא כלי אחר ויקלוט ויצרף", הוה ליה לומר: 'ובלבד שלא יביא כלי אחר', כמו בדליקה שלא הותרה ההצלה רק בכלי אחד. ולכן נראה לעניות דעתי דודאי אם על משך החבית יכול לעמוד כנגדה ב' או ג' כלים – מותר, דאין כאן חשש על ריבוי כלים, כיון שלא הותרה לו רק על משך החבית ולא

יותר, ולא דמי לדליקה כמובן. וזהו שאומר הש״ס דכלי אחר על ידי קליטה וצירוף – אסור, דזה לא הותרה לו שני מיני הצלות: אחת הכלי שעל הארץ ואחת זו שאוחז בידו וקולט או מצרף. אבל זהו הכל כשמספיק לג׳ סעודות, אבל כשאינו מספיק - מותר גם על ידי קליטה וצירוף, כמו באורחים שיתבאר.

ו ואם נזדמנו לו אורחים שצריך הרבה משקה - מותר לו להביא כלי אחר ולקלוט כלי אחר ולצרף. ולא יקלוט ויצרף ואחר כך יזמין אורחים, אלא מקודם מזמין ואחר כך קולט ומצרף. ולא יערים להביא אורחים שאין צריכין לאכול, ויש מי שאומר דלדעת הרמב״ם מותר להערים בכך (מג״א סק״ב), דהערמה בדרבנן מותר, דהכי אמרינן בשבת (קל״ט:). ולכן אם עבר ועשה, שקלט וצירף ואחר כך זימן אורחים - ודאי מותר.

ז אם יזוב תירוש מגיגית של ענבים שעדיין לא נדרכו, שהמשקה היוצא מהם אסורין בשבת משום מוקצה, ואיך יעמיד כלי תחתיו, שהרי כשיפלו המשקים להכלי תהיה הכלי בסיס לדבר האסור ואסורה בטלטול, ונמצא שמבטל כלי מהיכנו. ואין לשאול הא אף בלא טעם זה אסור להציל, דהא לא התירו להציל רק מה שצריך לשבת, והרי משקה זו אסורה משום מוקצה, דיש לומר דמיירינן כגון שעבדה טיף טיף ולא שבירה גמורה, שנתבאר דבכהאי גוונא יכול להציל אפילו הרבה מה שאין צריך לשבת. ולכן מפני עצם ההצלה היה מותר, אבל כיצד יעשה בהכלי (וזהו כונת המג״א סק״ג שנתקשו בו רבים וכמ״ש המחה״ש).

ח וכך יעשה: יניח שם מטתו או שולחנו ויקבע שם ישיבתו, ואז יהיה אותו הדלף לפניו כגרף של רעי, מפני שמלכלך את הקרקע ועושה טיט, ויוכל להניח שם כלי לקבל להדלף כדי שלא יעשה טיט. ואינה מבטלה מהיכנה, לפי שכשתתמלא ישפוך ממנה לכלי אחר כדי להחזירה תחת הדלף שלא יעשה טיט, וכגון שהכלי האחרת מחוברת או גדולה הרבה, שאי אפשר להעמידה תחת הגיגית, ובגרף של רעי ליכא איסור טלטול מוקצה, כמ״ש בסימן ש״ח. ואף על פי שאסור לעשות לכתחלה גרף של רעי כמ״ש שם, הכא התירו משום הפסד ממונו. אמנם באמת אי אפשר לשפוך לכלי אחר, דאם כן יבטל אותה מהיכנו. ואף שיש לומר דכשהיא מחובר לא שייך ביטול כלי מהיכנו, לפי מ״ש בסימן רס״ה דהטעם הוי משום בונה, כיון דבלאו הכי היא בנויה. אמנם יש שם מי שסובר דהאיסור הוי משום סותר ע״ש, ולכן כתבו דהעצה היא לשפוך לתוך הגיגית, דהיא בלאו הכי אסורה מפני המשקים שיש בה, כן כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳ ע״ש. אבל איני מבין, הא הגיגית זב ואיך ישפוך לתוכה, וצ״ע. ועוד יש עצה אחרת: להעמיד תחתיה כלי עם מים, ויתבטל היין בהמים ראשון ראשון ויהיה מותר בטלטול. ואף אם יתרבה היין על המים, אין לחוש לאיסור מוקצה, שהרי גם לענין יין נסך יש מקילין, כמ״ש ביורה דעה סימן קל״ד, וכל שכן שבאיסור מוקצה יש לסמוך על זה. ומצד דבר שיש לו מתירין אין איסור, דזהו רק במינו ולא בשאינו מינו, כמ״ש ביורה דעה סימן ק״ב ע״ש.

ט נתפזרו לו פירות בחצר, אחת הנה ואחת הנה, ומפוזרים בשטח גדול מהחצר - מלקט מעט מעט ואוכל. אבל לא יקלט ויתן לתוך הסל או לתוך הקופה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. אבל אם נפלו שלא בפיזור - נותן אף לתוך הסל והקופה, אלא אם כן נתערבו בהם צרורית ועפרורית שבחצר, שאז ממילא אין היתר רק ללקט אחד אחד ולאכול, משום איסור ברירה, ואיך ילקטם ויניחם לקופה ולסל, הא בוררם מהעפרורית, וכמ״ש בסימן שי״ט ע״ש, וגם אין כונתו לבטל האיסור.

סימן שלו

א זורע הוי אב מלאכה, והיתה במשכן שזרעו הסממנים שהיו צריכים לשמן המשחה ולצבוע התכלת. ואחד הזורע זרעים ותבואה וירקות, ואחד הנוטע אילנות או מבריך או מרכיב או זומר, והיינו שמחתך מקצת ענפים שיגדלו - כל אלו המה אבות ואב אחד הוא, אלא שזה בזרעים וזה באילנות, וענין אחד הוא מפני שכל אחד מאלו לצמוח דבר הוא מתכוין, וזהו ענין הזריעה. ובירושלמי דכלל גדול אומר: כל דבר שהוא מבחיל (מגדלו) את הפירות - חייב משום זורע, הנוטע המבריך המרכיב המקרסם המזרד המפסל המזהם המפרק המאבק המעשן המתליע הקוטע הסך והמשקה והמנקב והעושה בתים, וכל דבר שהוא להבחיל את הפירא - חייב משום זורע עכ״ל, וכל אלו הדברים הם באילנות כמבואר במסכת שביעית.

ב תולדות של זורע: המשקה צמחים ואילנות בשבת - הוי תולדת זורע או נוטע, וכן השורה חטין ושעורין וכיוצא בהן במים - הרי זה תולדת זורע וחייב (רמב״ם פרק ח׳). וכמה שיעורו: הזורע כל שהוא – חייב, וכן בנוטע ובכולן, וכן בשורה חטין ושעורין בכל שהוא - חייב (שם), דאפילו לענין הוצאה תנן בריש פרק המצניע: ״לזרע... והוציאו - חייב בכל שהוא״, וכל שכן בזריעה עצמה. ואף על גב דגבי חרישה שואל הש״ס (ק״ג.) על הא דתנן: החורש כל שהוא – חייב, למאי חזי, וכמו שיתבאר, אבל בזריעה לא שייך שאלה זו, דגרעין אחד חזי לזריעה, וכן בנטיעות ובכל הדברים.

ג חרישה הוי אב מלאכה, ואין חילוק בין חרישה שקודם הזריעה לחרישה שאחר הזריעה, כגון בארץ ישראל שהקרקע קשה ואחר הזריעה צריכין עוד פעם לחרוש, וזהו נמי חרישה (גמרא ע"ג:). ואומר בירושלמי דכלל גדול: מה חרישה היתה במשכן, שהיו חורשין ליטע סממנים. ואחד החורש ואחד החופר ואחד העושה חריץ - כולן מלאכה אחת הן (גמרא שם). וכל אחת מהן הוי אב מלאכה, שכולן ענין אחד הם לרפויי ארעא (רש"י), וכל אחת מהן היא חפירה בקרקע (רמב"ם שם).

ד תולדות החרישה: כתב הרמב"ם ריש פרק ח': "המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע - הרי זה תולדת חורש. וכן המשוה פני השדה, כגון שהשפיל התל ורדדו או מילא הגיא - חייב משום חורש, וכן המשוה גומות". ובירושלמי שם: תני רבי חייא: חפר חרץ נעץ - תולדות להחרישה, ובגמרא משמע שזהו אב כמ"ש. עוד אומר בירושלמי: כל דבר שהוא להניית קרקע - חייב משום חורש: החופר החורץ הנועץ המדייר המעדר המזבל המכבד המרבץ המפעפע גושים המברה בחורשים, חותך ביערים אילנות קטנים כדי שיתעבו ויגדילו, המצית את האור בחישת קנים לבערן שלא יעכבו המחרישה, וכן באגם תמרים שמבער התמרים הרעים מן האגם שלא יעכבו מלחרוש, אמת המים שהיא מכשרת צדדיה לזריעה, כלומר ומתקן הצדדים, המסקל אבנים הבונה מדריגות בהקרקע עצמה הממלא את הנקעים שתחת הזיתים והעושה עוגיות לגפנים וכל דבר שהוא להניית קרקע - חייב משום חורש עכ"ל.

ה שיעור חרישה תנן (ק"ג.): "החורש - כל שהוא", ואומר בגמרא: "למאי חזי - לביזרא דקרא", לזרוע בתוכו נימא של דלעת (רש"י), דכוותה גבי משכן שכן ראוי לקלח אחד של סממנין ע"ש. ובירושלמי שם אומר: "כמה יחרוש ויהא חייב: רבי מתניה אמר כדי ליטע כרישה, רבי אחא אמר כדי ליטע זכרותה של חטה" ע"ש, וזהו גם כן כל שהוא, ופירושו שמפרש למאי חזי כבש"ס דילן. וזכרותה של חטה הוא ראש החטה שאין בה הסדק, וכרישה הוא גם כן גרעין קטן. וכן בכל התולדות שלה הוי גם כן כל שהוא, כמו ששנינו במשנה שם: "המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא – חייב, המלקט עצים המלקט עשבים: אם לתקן - כל שהוא", וכן כתב הרמב"ם שם במשוה פני השדה ובממלא גיא ובמשוה גומות, דשיעורן כל שהוא ע"ש.

ו קצירה אב מלאכה היא, והיתה במשכן שהיו קוצרין הסממנים. והקוצר תבואה או קטניות או הבוצר ענבים או הגודר תמרים או המוסק זיתים או האורה תאנים - כל אלו אב מלאכה אחת הן, שכל אחד מהן לעקור דבר מגידוליו מתכוין, וכל העוקר דבר מגידולו - חייב משום קוצר. ותולדת קוצר הוא תלישה בידים, דקצירה הוא במגל או בסכין, וכשתולש בידיו או בשאר דבר - הוה תולדה דקוצר וחייב.

ז וכתב הרמב"ם שם: "לפיכך צרור שעלו בו עשבים וכשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו על גבי החבית - התולש מהן חייב, שזהו מקום גידולן. אבל התולש מעציץ שאינו נקוב – פטור, מפני שאין זה מקום גידולו. ועציץ נקוב בכדי שורש קטן - הרי הוא כארץ, והתולש - חייב" עכ"ל, דזהו השיעור להכשר זרעים כמבואר סוף פרק המצניע ע"ש. ודע שיש להסתפק אם יש נפקא מינה בין עציץ של עץ לשל חרס, דבמנחות (פ"ד:) לענין ביכורים יש חילוק ביניהם, דלרש"י של חרס אין צריך נקיבה, ולר"ת של עץ לא בעי נקיבה, והוה אינו נקוב כנקוב ע"ש. ואילן שנטעו בכלי, לענין ערלה - תמיד הוי אינו נקוב כנקוב, משום דאילן מחלחל כדאיתא בירושלמי פרק קמא דערלה, וכמ"ש הרמב"ם בפרק י' ממעשר שני ע"ש, ואם [כן] גם לענין שבת התולש משם חייב. ובפרק ב' דעוקצים תנן: "קישות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאה חוץ לעציץ – טהורה", כלומר דאפילו העציץ אינו נקוב, מכל מקום מה שיצא חוץ לעציץ לאויר הארץ - חשיב כמחובר ע"ש, ואיך הדין לענין שבת כשתלש משם, אם חייב אם לאו וצ"ע. מיהו למעשה אין נפקא מינה, דגם מעציץ שאינו נקוב אסור לתלוש בשבת, דהכי תנן (צ"ה.) "התולש מעציץ נקוב – חייב, ושאינו נקוב – פטור", וכל פטורי דשבת פטור אבל אסור, וכן פסקו הטור והש"ע (עיין ב"י ומל"מ פרק ב' דבכורים, ולא העירו איך הוא לענין שבת).

ח שיעור קצירה הוא כגרוגרות, כפי שיעורי אוכלים לענין הוצאה כמ"ש בסימן ש"א. ואיתא בגמרא (ע"ג:): דזומר ענפי הגפן כדי שיצמיחו יותר וצריך גם להעצים - חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע. אבל אם אין צריך להעצים - אינו חייב אלא משום נוטע. ואפילו לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, ואם כן אפילו אין צריך לעצים יתחייב משום קוצר, אמנם כשאין צריך לעצים לא מקרי קצירה כלל (תוספות שם). וראיה לזה מדברי הרמב"ם שם, שכתב דין זה דזומר וצריך לעצים חייב שתים ע"ש, ואיהו פסק כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן יראה לי להיפך: כשצריך לעצים ואין כונתו לשיגדל הגפן יותר - חייב שתים, ולא מיבעיא לרבי יהודה, אלא אפילו לרבי שמעון, דהא הוה פסיק רישא וניחא ליה.

ט עוד אמרו שם: האי מאן דקטל אספסתא, שקוצר שחת וחוזר וצומח - חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע. ומאן דקניב סילקא, והוא מין ירק - חייב שתים, משום קוצר ומשום זורע, ובכאן לא אמרו שצריך להשחת ולהסילקא, וכן כתב הרמב"ם שם: "כל זרע שקצירתו מצמחת אותו ומגדלתו, כגון אספסתא וסילקא, הקוצרו בשגגה - חייב שתי חטאות וכו'" עכ"ל. ונראה אפילו אין צריך עתה להשחת או להסילקא, מכל מקום כיון

שעשה דרך קצירתן - חייב אפילו לרבי שמעון, מטעם שנתבאר. ולא דמי לעצים, דכשזומר ואין צריך לעצים אין בזה ענין קצירה כלל, מה שאין כן בזרעים וירקות. והטעם, דסתם עצים להסקה הוא מעצים שאין עושין פירות כידוע, ולכן כשקוצר מעץ עושה פרי, צריך לכוין לשם עצים. אבל תבואה וירקות, הא דרכן בקצירה וגם משביחין גידולן, ולכן בכל ענין חייב.

י כתב הרמב״ם שם: גבשושית של עפר שעלו בה עשבים, הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתידות - חייב משום תולש. היתה על גבי יתידות והניחה על הארץ - חייב משום זורע. תא(י)נים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש מהן בשבת – חייב, אף על פי שהן כעקורים לענין טומאה״ עכ״ל. ולרש״י ותוספות סוף פרק המוציא יין, בהך גבשושית אינו אלא איסור דרבנן ע״ש (עיין מ״מ וכ״מ ולח״מ). עוד כתב: ״התולש עולשין המזרד זרדין, אם לאכילה - שיעורו כגרוגרות, ואם לבהמה - שיעורו כמלא פי גדי, ואם להסקה - שיעורו כדי לבשל ביצה״ עכ״ל. דעולשין הוא מין ירק וזרדין הן מין קנים, דבעודם רכים הם למאכל אדם, נתקשו מעט עומדים לבהמה, יבשו עומדים להסקה (רש״י ק״ג.).

יא איתא בירושלמי שם: ״ההן דגזז ספוג גומי קרולין - חייב משום קוצר ומשום נוטע״. והן מיני אילנות, ולא פירש כשצריך לעצים דוקא. ולפי זה חולק על הש״ס שלנו, ואין הלכה כן, או אפשר דזהו מיני אילנות העומדים להסקה, והוי כמו תבואה שבארנו שחייב בכל ענין. ולאו דוקא להסקה, דהוא הדין אם דרך גזיזתם לענין אחר, גם כן כן כמובן. עוד אומר שם: ״ההן דגזז כוסבר כרתי כרפס... - חייב משום קוצר ומשום זורע״, והן מיני ירקות, ופשוט הוא דזה דומה לאספסתא. עוד אומר שם: ״הנותן עציץ נקוב על גבי עציץ נקובה - חייב משום קוצר ומשום זורע״, משום דהתחתונה נסתמת ופוסקת מגידולה, והעליונה צומחת מן הארץ, ומזה קצת ראיה לשיטת הרמב״ם בסעיף הקודם. והקוצר קורת שקמה - חייב משום קוצר ומשום זורע, דהיא עומדת לבנין והוה כאספסתא. והמוחקה - חייב משום מכה בפטיש, כלומר שממחקה ומחליקה שתהא ראויה לבנין, וזהו גמר מלאכתה.

יב עוד אומר שם: ״ההן דצייד כוורא וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו - חייב משום קוצר״ ע״ש. ודבר חדש הוא, וגם הרמב״ם לא הזכיר זה, ואם כן בכל צידה של דגים חייב שתים. והמפרשים פירשו שהיא כבר נצודה מערב שבת והיתה בכלי מים, ואינו חייב משום צידה אלא משום עוקר דבר מגידולו. וגם זה אינו מובן, דהוה ליה להתחייב משום נטילת נשמה, וכמ״ש באמת בסימן שט״ז ע״ש. ומצאתי באמת בחידושי הרשב״א פרק שמנה שרצים דזה הירושלמי אינו כשיטת הש״ס שלנו ע״ש. ובגמרא (ק״ז:): ״הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה - חייב משום עוקר דבר מגידולו״, ולכאורה הוא מטעם קוצר. אבל הרמב״ם בריש פרק י״א חשיב לה בהדי חיובי דנטילת נשמה ע״ש, וכן כתב הרשב״א שם בשם הרמב״ן ז״ל, ושגם כונת הגמרא כן הוא, כלומר דמפרידו מחיותיה וחייב משום נטילת נשמה ע״ש.

יג גזרו חכמים שלא לעלות באילן בשבת ויום טוב ושלא לעשות בו שום תשמיש כשהוא מחובר לקרקע, בין שהאילן לח ובין שהוא יבש. ואין ניתלים בו, גזירה שמא יעלה ויתלוש. ואף על גב דבעירובין (ק׳:) מבואר דביבש ליכא איסור תלישה מדאורייתא, ואפילו הפירות שבה כשהיא יבישה פירש רש״י שם שאין בהם איסור תלישה מדאורייתא. וזה שכתב הרמב״ם שהבאנו בסעיף י׳: דאילן שייבשו פירותיו, התולש מהן בשבת – חייב, וכן מפורש בגמרא חולין (קכ״ז:), זהו כשהפירות נתייבשו ולא האילן, וכיון דהאילן יונקת מן הקרקע - חייב בתלישת פירותיהן. אבל כשהאילן עצמה נתייבשה - שוב היא לגמרי כתלושה. (וצ״ע על המג״א סק״א שעשה מחלוקת בין רש״י להרמב״ם ע״ש, והמחה״ש האריך ע״ש ואין צריך לזה. ובאמת לשון הגמרא שם: ׳תאנים שצמקו באיביהן׳, ויש לומר דוקא צמקו ולא יבשו, וכן נראה מדברי הראב״ד פרק ב׳ מטומאת אוכלין ע״ש, אבל הרמב״ם אינו מחלק. מיהו הך דעירובין מילתא אחריתי היא כמ״ש, וכן כתב התוספות בשבת ק״נ: ד״ה ׳במחובר׳, דביבש אין איסור תלישה, והך דחולין דוקא צמקו ולא יבשו כדעת הראב״ד ע״ש ודו״ק)

יד ושמא תשאל דאם כן באמת למה אסרו לעלות ולהשתמש באילן יבש, אמנם בזה אמרו בעירובין שם דבימות הגשמים ודאי אסור, שאינו ניכר בין לח ליבש, וגם בימות החמה יש לחוש שיבקע עצים ממנה, והיינו הענפים, דזה אסור מן התורה גם בתלוש מטעם מחתך, ואפילו אם נשרו ענפיו לא פלוג רבנן (מג״א שם). ואין לשאול למה באילן אסרו להשתמש ועל העשבים מותר לילך כמו שיתבאר, דלא דמי, דעשבים לא יתלוש בידים, שאין בהן פירות, והאיסור היא שמא דרך הילוכו יתלושו והוה דבר שאין מתכוין, מה שאין כן באילן חיישינן שמא יתלוש בידים, ואסרו בכל האילנות אפילו באילן שאינו עושה פירות דלא פלוג רבנן, ולא מצאתי מהפוסקים שידברו בזה. (ועיין ירושלמי פרק ה׳ דביצה הלכה ב׳, ויש הפרש בין פירוש הקרבן העדה לפירוש הפני משה ע״ש ודו״ק).

טו אם עלה על האילן בשבת - קנסוהו שלא ירד עד שחשיכה, אם עלה במזיד. אבל אם עלה בשוגג - מותר לירד. ואם עלה בערב שבת, אפילו במזיד ואפילו היה דעתו לישב שם בשבת, מכל מקום כיון שעלה מבעוד יום - לא קנסוהו, ויכול לירד. ויש אומרים דדוקא כשעלה על דעת לירד מבעוד יום, אבל כשעלה על דעת לישב שם בשבת - קנסוהו כמו בעלה בשבת. ובירושלמי דביצה שם אומר דלמה לא קנסוהו בבהמה כן, כלומר כשעולה על

הבהמה בשבת ויום טוב שלא ירד ממנה כל היום כמו שקנסו באילן, משום דאדם מצוה על שביתת בהמתו מן התורה, ונמצא דכל רגע עובר מן התורה, מה שאין כן באילן ע״ש.

טז ואימתי אמרינן דבשוגג או בערב שבת ירד, באדם דקשה עליו לישב על האילן כל השבת. אבל אם הניח על האילן חפץ - אסור ליטלו משם בשבת אפילו הניח מבעוד יום, ולא מטעם קנס אלא משום דבשעת נטילתו משתמש במחובר, ולכן מה איכפת לן שתשאר על האילן עד מוצאי שבת. אבל הרא״ש כתב בפרק ה׳ דשבת (סוף סימן ב׳): דנטילה מאילן ומבעלי חיים - לא מקרי משתמש במחובר ע״ש, וראיה ממ״ש בסימן שי״ז דמותר לקשור חבל בפי הפרה ע״ש. ולדיעה ראשונה אין ראיה משם, דבהמה אין דרך תשמישה בכך, אבל אילן דרך תשמישו ליטול ממנו ולהניחו על גביו. (מג״א סק״ב, וע״ש מה שהקשה על הרא״ש מסימן תרכ״ח, ולא קשה כלל, דכבר כתבו התוספות בשבת קנ״ד: ד״ה ׳שתים׳ דבסוכה מיירי שהיא גבוה ואין יכול [לעלות] (לענות) לה אם לא ישתמש באילן, וכמ״ש הקרבן נתנאל שם. ומה שהקשה מעירובין ל״ג: ויתבאר בסוף סימן זה, דבכלכלה תלויה באילן - אסור אפילו ליטול מהכלכלה וקל וחומר מהאילן, נראה לי דלא קשה כלל, דבשם כשצריך ליטול מעומק הכלכלה בהכרח שישען על צדדי האילן, ובכהאי גוונא ודאי אסור, אבל בנטילה בעלמא מאילן יכול להיות דמותר, ועיין תוספות עירובין שם ד״ה ׳ורבי׳, שכתבו דהעירוב הוא בתחתית הכלכלה ודו״ק).

יז וכתב רבינו הרמ״א דכל זה באילן וכיוצא בו, אבל קנים הרכים כירק - מותר להשתמש בהם אף על פי שמחוברים לקרקע, דאין אסור להשתמש בירק עכ״ל. ויש שחלקו עליו, וכתבו מדכתב הרמב״ם שאין משתמשין במחובר, משמע בכל מחובר אפילו בירק (ב״ח וט״ז סק״ד). ודבריהם תמוהים, דלהדיא נתבאר לעיל בסימן שי״ב דבירק לא גזרו כבאילן ע״ש. וזה שיתבאר בסימן ת״ט דבקנה הרך ונוח לקטום אסור להניח שם העירוב, זהו ודאי כן הוא, דקנה הרך כשהוקשה ודאי יש חשש שמא יקטום כמבואר בעירובין (ל״ד:), אבל ברכים ממש – מותר. וכן כתב הרשב״א בספר עבודת הקדש וזה לשונו: ״יראה לי שהקנים העשוים להתקשות - אפילו ברכותן הן כאילן ואסור. אבל הקנים הגדילים באגם שאין קשין לעולם - ומותרין הן כעשבים, בין גדולים בין קטנים ע״ש (וכן כתב הא״ר סק״ג והת״ש סק״ד).

יח כיון שאסרו חכמים מלהשתמש באילן, אפילו אילן שנקצץ אם נשאר ג׳ טפחים השורש מן הארץ - יש עליו דין אילן ואסור להשתמש בו. והנה דין זה לא מצאתי מפורש, רק שכן נראה לי דכיון שיתבאר דעד ג׳ טפחים שם אילן עליו אפילו בהשורש בלבד בלא ענפים, אם כן גם אם קצצו מה בכך, כיון שעדיין יש ג׳ טפחים. אף על גב שיש לחלק דזה שיתבאר היינו כשהאילן בשלימות, דאז גם השורש נאסר, מה שאין כן בקצצו לגמרי, מכל מקום לא נראה לחלק בכך. ומכל מקום נראה דזהו כשקצצו למען יגדל עוד, דאז שם אילן עליו כשנשאר ג׳ טפחים, אבל אם קצצו לגמרי אף כשנשאר ג׳ טפחים - עץ בעלמא הוא, ובטל ממנו שם אילן (כן נראה לעניות דעתי ולא מצאתי גילוי לדין זה).

יט תנן בעירובין (צ״ט:): ״שרשיו גבוהין מן הארץ ג׳ טפחים - לא ישב עליהן״. מפירוש רש״י משמע דעל כל אילן קאי, והיינו דעיקר האיסור הוא בהענפים שמא יתלוש, ולכן כשהענפים מתחילין סמוך לארץ - האיסור בכולו. אך אם הענפים מתחילין בגובה האילן בגובה ג׳ מהשורש - אסור להשתמש, ובפחות - מותר ע״ש. ומרבינו יהונתן מבואר דהכי פירושו: כגון שבצד האילן יוצא שורש מאותה אילן כמו שמצוי באילנות זקנים, ואם הוא גבוה ג׳ טפחים - דינו כאילן עצמו, ופחות מזה כקרקע חשיבי, אך בשורש האילן עצמו יכול להיות לפירוש זה דאסור להשתמש גם בפחות מג׳ טפחים. מיהו לפירוש רש״י מותר כשאין שם ענפים. וקלחי כרוב - גם כן כשרשי אילן, ואם גבוהים ג׳ טפחים מן הארץ - אסור להשתמש בהם ובהעלים שלהם (יש״ש).

כ היו שרשים אלו יוצאים בגובה ג׳ טפחים וחוזרים ונכפפים למטה מג׳, שבאים מלמעלה ויורדים למטה: במקום שגבוהים ג׳ – אסורים, ובמקום שאין גבוהים ג׳ – מותרים. היו גבוהים ג׳ טפחים, רק שמצד אחד שוה לארץ, שבזה הצד העפר גבוה - אסור להשתמש אפילו על הצד השוה לארץ, דמכיון דמשלש רוחותיה היא גבוה ג׳ טפחים, בטל הצד הזה לג׳ צדדיו. אבל אם משני צדדין גבוה ג׳ טפחים ומשני צדדין שוה לארץ - מותר (מג״א סק״ד) בהשנים השוים לארץ. ודע דאפילו היא כולה שוה לארץ, רק שמתחתיה יש חלל ג׳ טפחים בתוך הארץ - גם כן דין אילן יש לזה, דמה לי אם החלל מלמעלה או בתוך הארץ. ולענין הצדדים גם כן: דאם מג׳ רוחות יש חלל ומצד הרביעית אין חלל - אסור גם שם, ובשני רוחות מותר שם כמ״ש.

כא מותר לילך על גבי עשבים בשבת, דלא גזרו רק באילן, ולא חיישינן שמא דרך הילוכו יתלוש אחד מן העשבים, משום דאינו הכרח שיתלושו, ולכן אף אם יתלושו - הוי דבר שאין מתכוין ושרי. ואין חילוק בין כשהעשבים ארוכים או קצרים או בין הולך במנעל להולך יחף ובין הולך כדרכו להולך במרוצה. וראיתי מי שמחמיר בהולך במרוצה וכשהעשבים גדולים, ואין לנו לחדש איסורים מדעתינו, דכיון דחז״ל אמרו דלא הוי פסיק רישא, בכל ענין לא הוה פסיק רישא, והחוש מעיד כן (ובה״ל רוצה לחדש בשביל הדבר התמוה הנמצא בסמ״ג, ואין אנו אחראים לזה).

כב אבל לשפוך מים על עשבים - הוי איסור דאורייתא, דעל ידי זה הם גדילים והוה תולדת זורע, דהמשקה מים לזרעים חייב (ריש מועד קטן). ולכן אותן השומרים בגינות, יזהרו שלא יטלו ידיהם על העשבים, ולכן לא יאכלו שם בשבת ויום טוב, שיצטרכו ליטול ידיהם על העשבים, והוא איסור דאורייתא, אף על פי שאינו מכוין, דהוה פסיק רישא. ואי משום פסיק רישא דלא ניחא ליה, הרי יש דיעות בזה כמ״ש בסימן רמ״ב, ועוד מי יימר דלא ניחא ליה, ולכן יש להזהירן בזה מאד מאד. אבל מותר להטיל בהם מי רגלים או שאר משקין שאין מצמיחין, ונכון למנוע גם משארי משקין (מג״א סק״ז), דמי יימר שאין מצמיחין. וגם במי רגלים ראיתי מי שכתב שעכשיו אומרים על פי הנסיון דטובים הם לזיבול הקרקע (תפארת ישראל בפתיחה לסדר מועד), מיהו על כל פנים יש למנוע מלאכול בגינות, דבקושי הוא שלא יבא שם מים, והנזהר בזה זכות השבת יגן עליו.

כג וכן יש ליזהר מלהשליך זרעונים במקום ירידת גשמים, שסופן להצמיח, ואם משליך לתרנגולים לא ישליך אלא כשיעור שיאכלו בו ביום או לשני ימים, דהצמיחה היא ליום השלישי. אמנם אם השליך במקום דריסת רגלי אדם – מותר, לפי שאין סופם לצמוח. וצרור שעלו בו עשבים או עשבים שעלו על אוזן הכלי מלחות הכלי - חשובים כמחוברים לקרקע והתולשן חייב משום קוצר, וכמ״ש בסעיף ז׳ ע״ש. ואין זה דמיון לעציץ שאינו נקוב דפטור מן התורה, דאין דרך זריעה שם אלא בהשתדלות בני אדם, אבל כאן מעצמן הן גדילין. ועשבים שתחבן בעפר מבעוד יום כדי שיהו לחים - מותר לאחוז בעלים ולהוציאן, ואף שהעפר נופל מעליהם, הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומותר כמ״ש בסימן שי״א. ודוקא כשלא השרישו וגם כשנתנן לא כיון לזריעה אלא להטמנה, דכשנתכוין לזריעה אסור.

כד וכבר נתבאר דמדרבנן אסור לתלוש אפילו מעציץ שאינו נקוב ומאיזה כלי שהוא, וגם אסור ליטול עציץ שאינו נקוב מן הקרקע ולהניחה על גבי יתידות, או להיפך ליטלה מהיתידות ולהניחה על גבי קרקע, בין היא של עץ בין היא של חרס. והטעם כבר בארנו בסעיף ז׳, דאחד מהם גם אינו נקוב דינו כנקוב לענין כמה דברים ע״ש. אבל יחור של אילן שנפשח, כלומר שנתלש מן האילן ובו פירות - מותר לתלוש הפירות מהם בשבת, דכתלושין הן. ודוקא עץ אסור לתלוש, דהוה מחתך, אבל הפירות אין להם שייכות להענף רק כשהוא מחובר לאילן, וכן אגוז אוכלין ענבים וכמה מיני גודגודניות שנאחזים בענפים קטנים כידוע (חולין קכ״ד:). וגם אין שייך בזה משום מפרק, דאין זה אלא בשבלין או אגוזים בקליפתן הירוקה שהאוכל מונח בתוכן, ולא בפירות התלוין בהענפים, ומילתא באפי נפשה היא (וצ״ע על הט״ז סק״ח שהעיר בזה, ואולי כיון גם הוא בתירוצו לזה אלא שלשונו דחוק ע״ש).

כה אמרו חז״ל בכתובות (ס׳.): דצנור המקלח מים מן הגג שעלו בו קשים ועשבים וסותמים אותו ומעכבים קילוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים בהגג ודולפין לבית, ממעכן ברגליו בצינעא. דכיון שהתיקון הוא על ידי שינוי, והיינו שאינו מתקנו בידיו אלא ברגליו, התירו לו רבנן במקום פסידא, שהרי אין כאן חשש מלאכה דאורייתא אלא תקון בעלמא דמדרבנן, ולכן במקום פסידא לא גזרו. אבל שלא במקום פסידא, כגון שאינו דולף לבית – אסור. ואף על גב דכל דבר שאסרו משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, זהו בדבר שהאיסור הוא מן התורה, ולא בדבר שאיסורו מדרבנן (ט״ז סק״ט).

כו כיון דגזרינן שמא יעלה ויתלוש, לכן כל פירא העומדת לאכילה ויש לה ריח טוב - אסור להריח בה בעודה מחוברת לאילן, דשמא יתלשנה ויאכלנה, או ינשכנה בפיו, דגם זה הוי כתולש. ויש מי שרוצה לומר דבנשיכה בפיו אין בזה איסור דאורייתא אלא דרבנן, משום שאין דרך תלישה בכך (מג״א סקי״א), ולי נראה דזהו תלישה מדאורייתא, דהא דרך אכילה בכך, והתלישה הוי ממילא. (גם התבואות שור בבכור שור השיג עליו, וכן כתב רש״י מפורש בסוכה ל״ז:. והמחה״ש נדחק ע״ש, ומי הכריחו לזה, וכמה מהעבריינים נתלו בזה, וברור הוא בלי שום ספק ספיקא דהאוכל מן המחובר הוי אב מלאכה. ועיין מנחות ע׳., ויש לחלק דדוקא בגחין ודו״ק).

כז לפיכך אמרו (סוכה ל״ז:): הדס במחובר - מותר להריח בו, לפי שעומד רק להריח ולא לאכילה, ולריח אדרבא עדיף כשהוא מחובר, דריחו נודף יותר, ולכן אין לגזור שמא יתלוש. אבל אתרוג ותפוח - אסור להריח בו במחובר, דכיון דעומדים לאכילה, חיישינן שמא יקוץ אותו או ינשכנו בפיו לאכלו.

כח כבר כתבנו דברי הרמב״ם בסעיף ב׳, שפסק דהשורה חטים ושעורים וכיוצא בהם במים - הוי תולדת זורע, וחייב בכל שהוא, וכן כתב רבינו הב״י בסעיף י״א. ופשוט הוא דמיירי שנתנם למים, שישרו שם כמה ימים, דכן משמע לשון שורה. ולכן הרמב״ם בסוף פרק ח׳ כתב: דהנותן זרע שומשמין או זרע פשתן במים - חייב משום לש, הואיל ומתערבין ונתלין זה בזה עכ״ל, וכן כתב רבינו הב״י בסימן ש״מ. ודקדקו לומר ״הנותן״, כלומר בנתינה בעלמא, מפני שתיכף מתדבקין זה בזה, וזה אינו בחטים ושעורים כדאיתא בזבחים (צ״ד:). אבל כשנחייבו משום זורע - לזה צריך כמה ימים שיצמחו הזרעונים, ולכן כתבו לשון שרייה. אבל כשנותנים חטים ושעורים במים לאכילת בהמות - אינן בכלל זה כלל. (ובזה אתי שפיר מה שהקשו על הרמב״ם

מזבחים שם, שאומר: "אי הכי חטי ושערי נמי", דמשמע להדיא דפטור, עיין מג"א סקי"ב והגר"א סקי"ב. והוסיף להקשות דאם כן גם בזרע פשתן יתחייב שתים: משום לש וזורע ע"ש. ויש שתרצו דהאמת כן, ולא מיירי שם בזורע, עיין חיי אדם בנשמת אדם כלל י"א והדוחק מבואר. ולפי מ"ש אתי שפיר, דהתם בזורק לפי שעה אינו חייב רק משום לישה ודו"ק)

כט לפי מה שנתבאר יש ליזהר מליתן איזה מין תבואה או זרעים לתוך המים שישהו שם איזה ימים, ויש בזה אב מלאכה דזורע. וכל שכן הנותן שעורים לעשות מהן מאלצי"ן, דהוי אב מלאכה גמורה. וממילא דאם נותן שישהו שם כמה ימים - חייב מיד שנתן, כמו בכל מלאכת שבת שבארנו בסימן רמ"ב. מיהו אם חזר ונטלן מיד מן המים – פטור, כמו בנותן פת בתנור ולקחו מיד מן התנור, כמ"ש בסימן שי"ח. וזרעים שמתדבקים זה בזה - אסור לגמרי, משום לישה, וליתן לפני בהמתו חטים ושעורים וכל שאינם מתדבקים – מותר, כיון שהוא לפי שעה כמ"ש. וכן צמוקין ושארי פירות יבישין מותר ליתנם במים בשבת, ורק ליתן לשם כבישה שיעמדו ימים רבים – אסור, דזהו ככובש כבשים (פרמ"ג), ואינו מותר רק לאכלן מיד או לאחר שעה.

ל וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"א: "מותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת, ובלבד שלא יהיה בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים" עכ"ל. ביאור דבריו: דענפי אילנות שעמדו במים מקודם השבת שלא יכמושו, וניטלו מהמים בשבת או קודם השבת - יכול להחזירן לאותן מים, אבל אסור להוסיף על המים. וכל שכן שלא יחליף מים אחרים, ומשנה מפורשת היא בסוכה (מ"ב.) לענין הלולב ע"ש, ופירש רש"י הטעם, דטורח לתקוני מנא ע"ש. וכשיש בהם פרחים ושושנים - אסורים בכל ענין כשנותנם שישהו שם, ויש בזה משום זורע, שהרי נפתחים ונגדלים הפרחים והשושנים. וכל שכן שאסור לשפוך מים בשבת על הכלים שעומדים שם ענפים שנקראים וואזאנע"ס, והוי אב מלאכה דזורע, בין אם הם נקובים בין אינם נקובים, דפשיטא דזורע חייב גם בעציץ שאינו נקוב ולא דמי לתלישה, דכל מין זורע הוי אב מלאכה.

לא והרא"ש בתשובות (כלל ב' סימן ד') חידש דענין עציץ שאינו נקוב אינו אלא בכלי המטלטלין אותה, כמו עציץ וכיוצא בזה, אבל בדבר קבוע, כמו גג שמילאוהו עפר ונטע בתוכו - התולש ממנו חייב. והביא ראיה ממשנה דמעשרות פרק ה': "בצלים שהשרישו בעלייה - טהרו מלטמא", אלמא דחשיבי מחוברין. והקשו עליו, דהר"ש הביא ירושלמי דזהו רק לענין טומאה דהתורה ריבתה, ולא לכל מילי. ויש שתרצו (תוי"ט ומג"א סקי"ד) דהירושלמי אומר שם מפני שאינו רוצה בהשרשתן, אבל ברוצה בהשרשתן לכל מילי הוה כמחובר. ותמיהני, דלהדיא הירושלמי דחי לה ע"ש, שאומר דלענין שבת אין חילוק. האמנם הרמב"ם בפרק א' ממעשרות פסק גם לענין מעשר דהוה כמחובר, משום דסבירא ליה דזה שאומר הירושלמי דרק לענין טומאה חשיב כמחובר, זהו אינה להלכה. דרבי שמעון הוא דסבירא ליה כן, דהתורה ריבתה אצל טהרת זרעים, וגם בש"ס שלנו בשבת (צ"ה:) איתא כן, שאומר שם: "לכל מילי רבי שמעון כתלוש משוי לה", ושאני לענין טומאה דהתורה ריבתה אצל טהרת זרעים וכו' ע"ש. אבל רבנן לא משוי חילוק, ולכל מילי כמחובר משוה ליה, וזהו גם דעת הרא"ש (פ"מ שם).

לב וכבר הבאנו דברי הרמב"ם דתאנים שיבשו באיביהן, והיינו בענפיהן, וכן אילן שיבשו פירותיו בו - התולש מהם בשבת חייב, אף על פי שהן כעקורים לענין טומאה. ובארנו בסעיף י"ג דזהו כשהפירא נתייבשה ולא עיקר האילן, דאם עיקר האילן נתייבשה אין בזה תלישה דאורייתא. וזה שהרמב"ם כתב תאנים בפני עצמם, משום דהרמב"ם ידוע ששומר לשון הש"ס, ובגמרא (חולין קכ"ז:) לא הוזכר רק תאנים ע"ש. וכדי שלא לטעות דרק בתאנים הדין כן, לכן כתב: "וכן אילן", כלומר דכל האילנות שוין בדין זה. ועשבים יבישים - ודאי כתלושין דמיין (מג"א שם).

לג יש אומרים דצריך ליזהר במלבוש שנעשה מעור בהמה שלא יתלוש שיער ממנה, שיש בזה חיוב חטאת, דהכי איתא בירושלמי פרק כלל גדול: "התולש מבהמה מתה – חייב, שתלישתה זו היא גזיזתה". ועוד יש ליזהר שלא לתלוש מן עור שלו בידו או במקומות אחרים, דהוה כמחובר לקרקע, וכן משמע בריש סנהדרין דאדם הוי כקרקע (ט"ז סק"י). ולפי זה יש ליזהר בחורף שלובשים עורות שועלים שקורין פיק"ס או צאבי"ל או כל מיני שערות של חיות שקורין פוטע"ר וואר"ג, וכן בכובעים של שערות, שלא לתלוש אף שיער אחד, וחייב חטאת ובמזיד סקילה. וכן דלדולים שסביבות הצפרנים לבלי לתלושם, דהוי כתולש ממחובר וחייב חטאת.

לד ואני תמה על הדין הראשון, לבד שמצד הסברא כשם דבתלישה מן הקרקע אין החיוב אלא במחובר, כמו כן התלישה מבעלי חיים אינו אלא בחיים. עוד דבר זה מפורש במשנה דאבות מלאכות: "הממחק", ופירש רש"י שמגרר שיער העור. וכן כתב הרמב"ם בפרק י"א דין ה': "איזהו מוחק: זה המעביר שיער או צמר מעל העור לאחר מיתה, עד שיחליק פני העור" עכ"ל. ואי סלקא דעתך דתולש שיער מעור המתה חייב משום תולש, הא אפילו באחת חייב, ולמה בעינן עד שיחליק. ואין לומר דבמחליק חייב שתים, היה לו לבאר. ויותר מזה מפורש בגמרא (ע"ד:): "תנו רבנן: התולש את הכנף והקוטמו והמורטו - חייב ג' חטאות, תולש משום גוזז, קוטם משום מחתך, ממרט משום ממחק". והכי פירושו: שתולש כנף מבעל חי בחייה - חייב משום תולש, ואחר שתלשה אם קטמה ומרטה - חייב משום מחתך וממחק, ולא משום תולש.

לה ואפילו אם נפרש התולש את הכנף לאחר מיתה, וכן כתב הר״ן בפרק כלל גדול, מכל מקום זהו בעוף ולא בבהמה. והכי מפורש בבכורות (כ״ה.) דתולש לאו היינו גוזז, ורק בעוף חייב בתולש, דהכי אורחיה ולא בבהמה ע״ש, וכן פסק הרמב״ם בפרק א׳ ממעילה, דתולש לאו היינו גוזז ע״ש. והירושלמי שהביא דתולש מבהמה מתה חייב, שתלישתה זו היא גזיזתה, בירושלמי ליכא בהמה, ואעוף קאי. והכי איתא בירושלמי: דמקשה על ריש לקיש שפוטר בתולש בקדשים, והא איהו אמר התולש כנף בעוף חייב משום גוזז. ומתרץ דלא דמי, דבעוף שאין גיזה תלישתה זו היא גיזתה, מה שאין כן בבהמה. תדע לך שהוא כן, דתני: ״תלש מן המתה – חייב, תלישתה זו היא גיזתה״ עכ״ל. ופירשו המפרשים דתלש מן המתה - אפילו בבהמה חייב ע״ש, ואני תמה על זה מהך דממחק שכתבנו. ולכן נראה לעניות דעתי דאעוף קאי, והכי פירושו: תדע לך שתולש לאו היינו גוזז, שהרי שנינו דגם תולש לאחר מיתה חייב, ולאחר מיתה ודאי דליכא סברא לומר בבהמה דתולש היינו גוזז. ואף על גב דגוזז חייב גם לאחר מיתה, דכן שנינו בתוספתא וכן פסק הרמב״ם בפרק ט׳ דין ז׳ דגוזז צמר או שיער מן הבהמה והחיה בין מן החי בין מן המת - חייב ע״ש, מכל מקום לומר גם בלאחר מיתה דתולש הוי גוזז אין סברא, ורק בעוף דליכא גיזה יש סברא לומר כן, משום דבעוף תולש הוא גוזז, וגוזז שייך גם לאחר מיתה. אבל תולש אינו אלא מחיים, כמו בעץ במחובר, ולאחר מיתה דומה לתלוש. (כן נראה לעניות דעתי, והרמב״ם בפרק ט׳ פסק דתולש כנף מן העוף - הרי זה תולדת גוזז, ובפרק י״א פסק: המורט נוצה - הרי זה תולדת מוחק, וכן מפורש בגמרא ע״ד: וכמ״ש. אבל משום תולש לא מחייב, וגם בירושלמי שם כן הוא ע״ש, ואם לאחר מיתה חייב בתולש, איך חייב משום מוחק, והוה תרתי דסתרי וצע״ג)

לו תנן בעוקצין (פרק ג׳ משנה ח׳): ״יחור של תאינה שנפשח ומעורה בקליפתה, אם יכול לחיות – טהור, דחשיב כמחובר. ואם לאו – טמא, דהוי כתלוש״. ולמדנו ממשנה זו לענין שבת גם כן, דענף הנשבר: אם רק מחוברת במקצתה, דודאי יכול לחיות - התולש ממנו בשבת חייב. וכן בכל מיני ירקות וזרעים, אף שנתפרקו מן המחובר, אם מיעוטה מחובר עדיין - חייב התולשה. וכן בדלדולי עור ובשר שבאדם שכתבנו בסעיף ל״ג, אף שרובה נפרדה, כיון שמקצת עדיין מחובר - הוי ככולו מחובר, וכן מוכח מצפורן בשבת (צ״ד:) ע״ש, ויתבאר בסימן ש״מ בס״ד.

לז כשם שאסור להשתמש באילן כמו כן אסור להשתמש בצדדי האילן, אבל בצדי צדדים – מותר. לפיכך אסור לסמוך סולם לצדדי האילן ולעלות בו, דכשעולה בו הרי משתמש בצדדין. אבל אם יש יתד תקועה באילן בצדדיה - מותר לסמוך סולם על היתד ולעלות בו, דהיתד הוה ליה צדדין והסולם צדי צדדין. וכן אם נעץ בה יתד ותלה כלכלה בהיתד, נקרא היתד צדדין והכלכלה צדי צדדין. ומותר ליטול חפץ מהכלכלה, והכלכלה עצמה אסור ליטול מהיתד, דקא משתמש ביתד שהוא צדדין. ואם הכלכלה תלויה בהאילן עצמה - אסור ליטול מהכלכלה, דהיא עצמה הוי צדדין. ולפעמים אף כשתלויה ביתד אסור, כגון שפי הכלכלה צר, וכשנוטל חפץ מן הכלכלה ודוחק ידו לשם מנענע את האילן - אסור (מג״א סקט״ו מסוגיא דעירובין ל״ג:). ואיתא בירושלמי פרק ה׳ דביצה: דלהשען באילן בריא – מותר, דאין זה שימוש אלא נגיעה בעלמא, ולא נאסרה מעולם כמו במוקצה דלא נאסרה נגיעה. אבל באילן שהוא תש כח – אסור, דבהשענו ינדנדה, ונמצא משתמש באילן. וכמו שאסור להשתמש באילן - כמו כן אסור להשתמש בבעלי חיים, וגם כן צדדין אסורין וצדי צדדין מותרין, וכבר נתבאר זה בסימן ש״ה ע״ש (ויש אומרים דבריא ותש אאדם קאי, ויתבאר בסימן של״ט).

לח אף על גב דבאילן אסור להשתמש מטעם שמא יעלה ויתלוש, מכל מקום בבור לא גזרינן שמא יעקור קרקע בעלייתו וירידתו. לפיכך בור אפילו עמוק מאה אמה - מותר לירד בה ולעלות. והטעם: מפני שאינו נוח לעקור קרקע כמו שנוח לתלוש מאילן, וביני ביני יזכור ששבת היום. מה שאין כן תלישה שהיא ברגע אחת, חיישינן שישכח על שבת ויתלוש (עיין רש״י עירובין ק׳. ד״ה ׳בור׳, דמשמע שאין בבור חשש כלל אלא הטירחא בלבד ע״ש ודו״ק).

סימן שלז

א כבר נתבאר כמה פעמים דדבר שאין מתכוין מותר אפילו במלאכה דאורייתא, ובלבד שלא יהא פסיק רישא, כלומר דאם שבהכרח נעשית המלאכה - חייב מן התורה. ולא מיבעיא למאן דסבירא ליה מלאכה שאין צריך לגופה חייב, אלא אפילו לרבי שמעון - חייב בפסיק רישא. ואף על גב דכל שאינו מתכוין ממילא דאין צריך לגופה, בארנו בסימן רמ״ב סעיף ל״ב בשם התוספות דכל דאנן סהדי דניחא ליה, הוה כמכוין לכך וצריך לגופה. ובשם הרמב״ם בארנו שם בסעיף ל״ד, דכל דאינו מכוין לדבר אחר, ממילא הוי כמכוין לזה ע״ש. ולא לבד באיסור דאורייתא אסור בפסיק רישא, דגם באיסור דרבנן אסור בפסיק רישא, דלא כיש מי שמיקל באיסור דרבנן (מג״א סימן שי״ד סק״ה ע״ש).

ב וכבר נתבאר דכל מין חפירה בקרקע וכל מין חריץ הוה תולדה דחורש, וכן כל מין השוויית הגומות, כגון שהסיר התל או שהיה מקום נמוך והגביהו להשוותו - הוי תולדה דחורש. וזה הוא בשדה, אבל בבית - חייב משום בונה. וכך אמרו חז״ל (ע״ג:): היתה לו גבשושית ונטלה או היתה לו גומא

וטממה: בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש. לבד בחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה - פטור אפילו לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, משום דהוי מקלקל (שם), ואסור מדרבנן ככל פטורי דשבת דהוי פטור אבל אסור.

ג לפיכך אמרו חכמים (כ״ט:) דאדם מותר לגרור מטה כסא וספסל על הקרקע, בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, דאז אף אם יעשה חריץ הוי דבר שאין מתכוין, ואינו פסיק רישא, שהרי אפשר שלא יעשה חריץ. ולכן אם הם גדולים ביותר שודאי יעשה חריץ – אסור, ואפילו בקרקע של שיש, דגזרינן אטו מקום שאין רצפה (מג״א סק״א). אך אם כל העיר מרוצף - לא גזרינן עיר זו אטו עיר אחרת (תוספות כ״ט: ד״ה ׳גזירה׳). ואף על גב דחפירה על ידי גרירה ודאי אינו מלאכה דאורייתא, דחפירה גמורה היא במרא וחצינא ולא על ידי גרירה, והוי רק איסור דרבנן, מכל מקום פסיק רישא אסור גם בדרבנן כמ״ש (מג״א שם).

ד ויש לי בזה שאלה: איזה איסור יש כשעושה חריץ בבית, דבשלמא בשדה הוה כחורש, אבל בבית דהוה כבונה כמ״ש הרי אין זה רק כשמשוה הגומות, כגון תל ונטלה גומא וטממה כמ״ש. אבל כשעושה חריץ בבית שקרקעיתה שוה הרי אדרבא הוי מקלקל ולא בונה, ובגמרא שם מוכח להדיא דבבית מיירי. וצריך לומר דחיישינן שמא יעשה החריץ במקום שיש גומא, או אפשר דחיישינן שאחר כך ימלא את החריץ.

ה ומותר להרביץ הבית במים כדי שלא יעלה האבק, שהרי אינו מתכוין כלל להשוות הגומות אלא שלא יעלה האבק, ואין כאן פסיק רישא שישוה הגומות, אפילו ברצפה שאינה מרוצפת. אבל לכבד את הבית במכבדות שקורין בעזי״ם - הוה פלוגתא דרבוותא: הרי״ף מתיר לגמרי אפילו באינו מרוצף, דסבירא ליה שאין זה פסיק רישא שעל ידי זה ישוה גומות, והרמב״ם בפרק כ״א מתיר במרוצף ואוסר בשאינו מרוצף, דסבירא ליה דזהו פסיק רישא כמובן, דעל ידי הכיבוד קרוב לודאי שישוה את הגומות. מיהו במרוצף מותר, ולא גזרינן אטו שאינו מרוצף. ואף על גב דהוא בעצמו כתב שם: ״אין סכין את הקרקע ולא מדיחים אותו ואין נופחין את הקרקע אפילו הוא מרוצף״, דגזרינן אטו שאינו מרוצף וכן מבואר בגמרא שם, מכל מקום בכיבוד דההכרח גדול לא גזרו (מ״מ). ודעת ר״י בעל התוספות והרא״ש דכיבוד אסור אפילו במרוצף, דגזרינן אטו שאינו מרוצף. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳ שכן המנהג ואין לשנות ע״ש. אמנם אצלינו מכבדים מטעם דכל הרצפות שלנו מרוצפין ולא שייך לגזור אטו אינו מרוצף, דאפילו עיר אחת אטו עיר אחרת לא גזרינן כמ״ש, וכל שכן האידנא שבכל המקומות מרוצפין הרצפות. ואין חילוק בין רצופי עץ לרצופי אבנים ולא חיישינן להפסקות שבין אבן לאבן, דלענין כיבוד ליכא חשש זה, דמעט הוא ההפסק שבין רובד לרובד. ואף על פי שהתוספות (צ״ה. ד״ה ׳שרי׳) כתבו סברא זו, זהו לענין הדחה כתבו שם, משום דטבע המים לכנוס בכל מקום צר, מה שאין כן בכיבוד.

ו מיהו על ידי אינו יהודי ודאי מותר לכבד, ואף על גב דאם נאמר דהוה פסיק רישא הוי אמירה לעכו״ם שבות דאסור, אמנם כיון דאינו מתכוין לזה - מותר אמירה לאינו יהודי אפילו בפסיק רישא, כמ״ש בסימן רנ״ג. ויש מי שאוסר אפילו על ידי אינו יהודי (מג״א סק״ג בשם יש״ש), אבל המנהג להקל (שם). וכן מותר לכבד בעצמו בדבר קל, כמו בגד או מטלית או כנף אווז, הקלים ואינם משוים גומות. ואפילו יש על הקרקע קליפי אגוזים דהן מוקצה - מותר לכבדן מתרי טעמא: האחת דהוי כגרף של רעי, והשנית דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומותר כמ״ש בסימן שי״א.

ז וכתב רבינו הרמ״א שאסור לכבד הבגדים על ידי מכבדות העשוים מקיסמים, שלא ישתברו קסמיהם עכ״ל. ומזה מבואר דעצם ניקוי הבגדים מותר בשבת, וכמ״ש בסימן ש״ב, ורק בשל קיסמים יש איסור. אבל בשל שיער חזיר דלא שייך שבירה - מותר לנקות הבגדים מן הנוצות וכיוצא בזה, כמ״ש רבינו הרמ״א שם, דמותר לנקות בגד מנוצות בשבת ע״ש. וגם לענין כיבוד הבית יש ליזהר מדברים שיש בהם חשש שבירה (מג״א סק״ה), ולעיל בסימן ש״ב סעיף ט׳ הבאנו דיש מי שאוסר להסיר הנוצות, ובארנו שם דלא פליגי ע״ש.

ח כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבידה יבא להשוות גומות ודאי והוי פסיק רישא״ עכ״ל, כלומר לצדד בחזקה, אבל בהעמדה בעלמא - לית לן בה. ועל רצפה - בכל ענין מותר, וכן כשצריך לשפוך חבית לא יצדדה על הצד לדוחקה בקרקע, אלא מגביה ושופך מטעם שנתבאר.

סימן שלח

א כתב הרמב״ם בפרק כ״ג דין ד׳: ״כל דבר שהוא גמר מלאכה - חייב עליו משום מכה בפטיש, ומפני זה הגורר כל שהוא (בגמר הכלי) או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן – חייב. לפיכך אסור להשמיע קול של שיר בשבת: בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים בין בשאר דברים, אפילו להכות באצבע על

הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק בו בזוג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בזה – אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר" עכ"ל.

ב ביאור הדברים: דבגמרא שלהי עירובין (ק"ד.) יש פלוגתא: דעולא סבר דכל מין קול אסור בשבת, אפילו קול שאינו של שיר כגון להכות על הדלת לפתוח וכיוצא בזה - אסור. ורבה סבר דלא אסרו אלא קול של שיר, הנשמע כעין שיר בנעימה ובנחת (רש"י). ויש שפסקו כעולא, ואם כן כל מין קול אסור. אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו כרבה, דדוקא קול שיר. וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף א': "השמעת קול בכלי שיר – אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה כשאינו דרך שיר - מותר" עכ"ל. ולפי זה במקומות הגדולים שתלוים פעמונים למעלה מן הדלת, באופן שכשפותחים הדלת מקשקש הפעמון והוא עשוי כדי שישמעו מי שנכנס להבית - מותר לפתוח הדלת אף שמקשקש, כיון דאין הכונה לשיר, הוה כלהקיש על הדלת. ואף על פי שהקשקוש הוי קול נעים, מכל מקום כיון דאין הכוונה לשם שיר - אין בזה איסור. וכן יש שהפעמון הוא בתוך הבית, ומבחוץ מושכין בחוט של ברזל ועל ידי כן מתחיל הפעמון לקשקש ופותחין לו - גם כן מותר מהאי טעמא, כיון שאינו עשוי לשם שיר. וכן יש שדוחקין מבחוץ והפעמון מקשקש מבפנים ופותחין לו - גם כן מותר מהאי טעמא.

ג וכן הפעמונים שבפרוכת שבהפתח הארון מקשקשים, וכן הפעמונים שתולין על הספר תורה שבעת הילוכו מקשקשים, כיון שאין הכונה לשיר אלא להשמיע קול בעלמא כדי להודיע לעם שמוציאים הספר תורה או שהולכין עמה על הבימה - אין זה קול שיר שאסרו חכמים (וכן כתב המג"א סק"א והא"ר). ויש מי שמחמיר בזה (ט"ז סק"א מטעם הרמ"א שיתבאר), ואינו עיקר כמו שנתבאר בס"ד, וכן המנהג הפשוט בכל העולם.

ד וכלל הדברים לפי זה: דכל ענין שהכונה בשביל נעימות השיר, כשירי שמחה או שירי אבל או שירי עגבים, ועושה זה בכלי או אפילו בידיו, כמ"ש הרמב"ם: "להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים", כלומר שיש במיני נגונים שעל פי הכאתו באצבע מנעים השיר, כיון שעושה מעשה באצבעו - אסרו כמו בכלי שיר. וכן לקשקש באגוז לתינוק או בזוג כדי שישתוק או שישן, דמקשקש בנעימות ועביד קלא כמו זמזומא (גמרא), והיינו מין חליל והוא מכוין שיהא בזה נעימות השיר, דעל ידי זה ישתוק התינוק ויישן – ואסור. וכן אם נותנים מים בכלי מלא נקבים ומטיף לתוך כלי מתכות כדי שישמע קול נעים כי קלא דזמזומי - אסור (מג"א מגמרא שם).

ה ובדברים שאין הכונה לנעימות השיר, ואין בהם לא שמחה ולא אבל ולא עגבים אלא להשמיע קול בעלמא, אפילו הקול חזק כמו השמש המקשקש בקורנס על הכתלים לקרא לבית הכנסת או שמכה בדבר חזק על הבימה וכיוצא בזה, ואפילו אם מקשקש כמו זוג, שיש בזה איזה נעימות כמו הזגין שבספר תורה ובפרוכת או הזגין שעל הדלת כמו שכתבתי, כיון שאין הכונה בשביל נעימות אלא להשמיע קול בעלמא - אין זה ענין לאסור משום כלי שיר. וכן המשחקים באגוזים, שאגוז זה יכה אגוז השני, אף על גב שמשמיע קול - אין זה כלום (גמרא), ורק בקרקע - אסור משום אשוויי גומות כמו שיתבאר. ולכן מותר להעמיד מערב שבת כלי המקשקש לשעות שקורין זייגע"ר, שמערכים ומכינים אותו מבעוד יום על ידי משקולת שיקשקש בכל שעה כל יום השבת, דאין זה קול כלי שיר, דאין הכוונה משום הנעימות אלא כדי לידע ולשמוע איזה שעה כעת, ולכן אף שמקשקש בנעימות – מותר, והכל מטעם שנתבאר, כיון שאין הכונה לשיר אלא להשמיע קול בעלמא. ויש מי שרוצה לאסור בזה מאיזה טעם, ואינו עיקר (עיין ט"ז סק"ב), כן פסק רבינו הב"י בסעיף ג' ע"ש. ומשמע מזה דלהעמיד כלי שיר מערב שבת שישיר מעצמו בשבת - גם כן אסור, והכי מסתברא, דכיון דהאיסור הוא שמא יתקן כלי שיר, אם כן מה לי אם מנגן על ידו או מעצמו, סוף סוף יש חשש כשיראה שאינו מנגן יפה יתקננו (ולהעמידו בשבת אסור משום מתקן מנא).

ו ודע דעל מה שכתב רבינו הב"י דלהקיש על הדלת כשאינו דרך שיר – מותר, כתב רבינו הרמ"א וזה לשונו: "וכן אם לא עביד מעשה – שרי, ולכן אלו שקורין לחבריהן ומצפצפים בפיהם כמו צפור - מותר לעשותו בשבת" עכ"ל. ואינו מובן כלל מאי קמ"ל, דהנה שירה בפה הלא לא נאסרה כלל, רק שירה בכלי או בגופו בקשקוש אצבעות כמ"ש, ועל זה אומר בעצמו דאם לא עביד מעשה שרי, כלומר שמשורר רק בפיו בלא מעשה כלי. ואם כן מאי קמ"ל שמותר לצפצף בפיו כצפור, הא כל מין שיר מותר בפיו.

ז ובמקור הדין (ש"ג בשם ריא"ז סוף עירובין ע"ש) כתב בלשון זה: "אף על פי שבאותו הצפצוף רגילין גם כן להנעים בשיר, הכא וכו'" עכ"ל, ומבואר דזהו הרבותא, דגם בשיר של כלי רגילין בצפצוף הזה. וגם זה אינו מובן, דמה בכך, סוף סוף שיר הפה לא נאסר מעולם. ואם כונתו לא על שיר של כלי אלא כלומר שבצפצוף זה מנעים בשיר, פשיטא שמותר, דהרי כל שיר שבפה מותר. ולכן נראה לי דהפירוש כן הוא: דבצפצוף הזה רגילין להשים אצבעו לתוך פיו בין השפתים והשינים, ועל ידי כן יוצא הקול כצפור. וזהו הרבותא, דאף על גב דביד אסור, כמ"ש הרמב"ם דאסור להכות באצבע וכו' כמ"ש בסעיף א', מכל מקום - הכא שרי, כיון דבידו אינו עושה מעשה שיר ושירתו היא בפיו, והיד אינו אלא כדי שהצפצוף בפה יעלה יפה, לכן מותר.

ח ודע דעל פי מה שבארנו אולי יש ללמד איזה זכות על מה שבעוונותינו הרבים זה עש[י]ריות שנים שפשתה המספחת אצל החזנים, שאוחזים בידיהם מזלג קטן של כסף או של עשת ברזל שקורין קאמע״ר טא״ן בעמדה לפני העמוד בשבתות וימים טובים, והוא עשוי למען העמיד משקל הקול נגינה, שנוטלין המזלג בין שיניהם ונשמע לאזניהם קול נגינה, ועל ידי זה יודעים להעריך הנגינה, והרי זהו ממש כלי שיר ועשוי לשיר. ואין בידינו למחות, באמרם שבלעדו אי אפשר להם לנגן, ובעונותינו הרבים הדור פרוץ וההמון מחזיקים בידם, ולא לבד שאין ביכולת למחות אלא אף מי שירצה לצאת מבית הכנסת מפני זה מתעורר מחלוקת כידוע. ואולי מפני שקול נגינתו אינה נשמעת רק מפה לאוזן ואינו אלא כרגע, ותכליתו הוא בשביל שירת הפה שלא נאסרה מעולם, אפשר שאינו בכלל כלי שיר שאסרו חכמים, כמו שכתבנו על צפצוף הפה שנותנין היד לתוך הפה. ובהכרח ללמד זכות, כי חלילה לומר שכלל ישראל יכשלו באיסור שבות, ומה גם בעמדם בתפלה לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה. (וגם במה שאומרים התיבות וכופלים ומשלשים ופורשים הנאטי״ן לפני העמוד למען יזמרו על פי חוקי הזמרה, וכל יראי אלקים מצטערים בזה ואין בידם למחות, כי ההמון פרוע ואין שומעין בזה לדברי חכמים, באמרם שזהו אצלם עונג שבת ועונג יום טוב. ואולי באמת אין איסור בזה, וטוב לפני האלקים ימלט מזה, ואנחנו ללמד זכות באנו על זרע קודש שתומי עינים. ואולי מדאמרו חז״ל רק על ׳שמע שמע׳ משתקים אותו, שמע מינה דבשארי תיבות לית לן בה אם כופלים ומשלשים. וגם על הנאטי״ן הפרוסים לפני העמוד אין לנו לומר בזה טעם איסור ברור, ולכן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו׳)

ט עוד כתב: דאסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבוע בדלת, אף על פי שאינו מכוין לשיר, מכל מקום הואיל והכלי מיוחד לכך – אסור. ולכן אסור לשמש להכות על הדלת לקרא לבית הכנסת על ידי כלי המיוחד לכך, אלא מכה בידו על הדלת עכ״ל, ולכן יש מקומות שהשמש לוקח כלי אחר להכות בו בשבת (מג״א סק״ג). ולא נתברר יפה טעם איסור זה, כיון שאינו של כלי שיר. ויש מי שאומר דכיון שהכלי מיוחד לכך חיישינן שמא יכוין לשיר (ב״י), ואינו מובן דמניין לנו לגזור כן, ועוד דהוי כגזירה לגזירה. ונראה דהאיסור הוא משום עובדא דחול. (הט״ז סק״א כתב דכמו כן אסור לתלות רצועה שבה פעמונים על הפרוכת ע״ש, ואיני יודע הדמיון ובפרט לפי מ״ש ודו״ק)

י ויש מהקדמונים שהתירו לומר לאינו יהודי לנגן בשבת בכלי שיר בחופות, דהוה שבות דשבות ובמקום מצות שמחת חתן וכלה לא גזור רבנן. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: דאפילו לומר לאינו יהודי לתקן הכלי שיר – מותר, מפני כבוד חתן וכלה, אבל בלאו הכי – אסור. ומיהו בזמן הזה נהגו להקל, מטעם שיתבאר בסימן שאחר זה לענין טיפוח וריקוד״ עכ״ל. וזה ודאי תמוה להתיר אמירה לעכו״ם באיסור דאורייתא (מג״א סק״ד), ואפשר שהולך לשיטתו בסימן רע״ו שהתיר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לכבוד סעודת שבת, וכבר נתבאר בשם דאין הלכה כן. וגם בזמנינו לא שמענו היתר זה, אפילו לומר לאינו יהודי לנגן בכלי בשבת לכבוד חתן וכלה, ובכל המדינות נוהגים איסור בזה, וקל וחומר לומר לו לתקן כלי שיר. ואם האינו יהודי בא מעצמו לנגן בכלי - אין צריך למחות בידו (שם), אבל לא לומר לו לנגן. ואפילו בערב שבת לא יאמר לו שיבא בשבת לנגן בכלי, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. (ומ״ש מטעם שיתבאר בסימן של״ט, וזהו מפני שאין אנו בקיאין בתקון כלי שיר ע״ש, זהו לענין טיפוח וריקוד אבל לא לנגן ממש, וחלילה להתיר בזה)

יא המשמר פירותיו וזרעיו מפני חיה ועוף - לא יספוק כף אל כף כדי להבריחם, וכן לא יטפח כפיו על ירכו, וכן לא ירקד כדי להבעיתם ולהבריחם. ואף על גב דאין בזה גזירת טיפוח וסיפוק שיתבאר בסימן הבא, שגזרו שמא יתקן כלי שיר, שאין זה אלא בטיפוח וסיפוק של שמחה ושיר ולא בכהני גוונא, מכל מקום גם זה אסור, גזירה שמא כשיראה שאינו יכול להבריחם בזה יטול צרור ויזרוק להם מהרשות היחיד לרשות הרבים כדי להבריחן (רש״י עירובין ק״ד.). ולכן אפשר לדידן דלית לנו רשות הרבים, אפשר דמותר לטפח ולספק, דאפילו יזרוק צרור לא יבא לידי איסור תורה (מג״א סק״ז).

יב אין שוחקים באגוזים על גבי קרקע ולא בתפוחים, גזירה שמא יבואו להשוות גומות, ויהיה חייב משום בונה בבית ומשום חורש בשדה. ואסור לשחוק בכל מיני פירות מטעם זה, אבל על גבי שלחן או בבית שיש בו רצפה – מותר, דבזה לא שייך אשוויי גומות, ולא גזרו אטו שחוק על גבי קרקע, כמו שיש סוברים כן בכיבוד הבית בסימן הקודם ע״ש, דשחוק אינו דבר של קביעות שיגזורו זה מפני זה (ומתורץ קושית המג״א סק״ז). וכן מותר לשחוק בעצמות שקורין טשי״ך ובלשונינו מייליסקע״ס, ואף על פי שמשמיעים קול בעת השחוק שדופקים זה עם זה, מכל מקום כיון שאינו קול של כלי שיר - מותר כמו שנתבאר.

יג ודע דמיני שחוק אין היתר רק כששוחקין לשחוק בעלמא, אבל בצחוק כדי להרויח – אסור, דזהו כמקח וממכר. ואפילו השוחקים בתם ובחסר שקורין או״ם גרא״ד - אסור מטעם זה, וכן המשחקין באגוזים להרויח – אסור. ומה שהנשים והתינוקות משחקין כתב רבינו הרמ״א בסעיף ה׳: דאין למחות בהן, דמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים עכ״ל, כלומר דודאי לא ישמועו, ובדרבנן אמרינן מוטב, כדאיתא בביצה ריש פרק ד׳ ע״ש. ואולי כפי הנהוג עתה שאין מתחייבין בהצחוק הזה בשום דבר אלא במה שצוחקין, כמו מי שאגוז שלו ינקף את אגוזו של חבירו יזכה באגוזו של חבירו,

ובאם לא ינקוף יזכה חבירו בשלו, וכן בצחוק תם וחסר, שנוטל כמה אגוזים בידו וסותם היד ושואל לחבירו תם או חסר, ומשיב תם או משיב חסר, ופותח את ידו ומונים: אם הוא כפי מה שאמר השני זוכה השני בהם, ואם ההיפך על השני ליתן לו כך אגוזים כפי מה שהיה בידו, ואין בצחוק הזה רק אסמכתא בעלמא ולא כדרך מקח וממכר, ולמי שסובר דאסמכתא לא קניא - אינו מחויב לשלם. ולכן מה שמשלם אינו אלא מתנה בעלמא, ואין בזה גזירת מקח וממכר (כן נראה לעניות דעתי ללמד זכות), וצחוק בכדור נתבאר בסימן ש"ח.

יד תנן בשלהי עירובין: ממלאין מבור הגולה ומבאר הגדול בגלגל בשבת במקדש ולא במדינה, גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, דמתוך שממלאין בו בלא טורח, אתי להשקות בו גינתו וחורבתו בשבת (רש"י), או שימלא ממנו למשרה של פשתן. ומפורש בגמרא שם דאם לא היה שם לא גינה ולא חורבה ולא בריכה לשרות בה פשתן – מותר, ולא גזרו אטו שארי מקומות, משום דזהו גזירה רחוקה ודיו לגזור במקומה. ויש מרבותינו שפירשו דלא מיירי בסתם גלגל, דבכהני גוונא לא שייך לגזור, ולא אסרו אלא בגלגל גדול שמוציא מים הרבה ביחד בלא טורח, וזהו גלגל גדול הקבועים בו הרבה דליים סביבו ונתמלאים ביחד ונשפכים ביחד. אבל גלגל שלנו שאין ממלאין בה הרבה כל כך – מותר, דליכא למיחש למידי, וכן עיקר כדיעה זו (א"ר).

טו ומי שיש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבא - אסור לשלשלם בשבת לבית דרך ארובה שבגג, וכך שנו חכמים (ריש פרק ה' דביצה) במשנה: משילין פירות דרך ארובה ביום טוב, אבל לא בשבת, משום דהוי טירחא גדולה שלא לצורך שבת. אבל מותר לכסותן במחצלאות וכיוצא בזה, ואף על פי שבזה יש גם כן קצת טירחא, התירו מפני ההפסד. ולא מיבעיא פירות שראוים לאכילה, אלא אפילו לב[י]נים שהם מוקצים ומתיירא שהגשמים יטשטשם - מותר לכסותן מפני ההפסד. ויש מי שאוסר גם לכסותן ואפילו פירות, משום דכל מין טירחא אסור שלא לצורך שבת (מג"א סקי"א בשם יש"ש), ואנו אין לנו אלא פסק רבינו הב"י בסעיף ז' דמתיר אפילו בלב[י]נים. מיהו ליתן כלי תחת הדלף - מותר לכל הדיעות, וכשנתמלאה שופכה ומחזירה למקומה. וזהו דוקא כשהדלף ראוי לרחיצה על כל פנים, ומותר לטלטל הכלי עם הדלף. אבל אם אינו ראוי לרחיצה, כגון שהם מים עכורים - אסור ליתן הכלי תחת דלף כזה, דהוא מבטל כלי מהיכנו, כיון שתיאסר בטלטול. ואף על גב דכשתתמלא הכלי ותהיה מאוס עליו הרי מותר לשופכה כדין גרף של רעי, אמנם הלא זהו עצמו אסור לעשות גרף של רעי לכתחלה, ואם כן בעל כורחו יתרצה שלא יטלטלנה, ויש כאן ביטול כלי מהיכנו. אמנם אם עבר ונתן כלי תחת דלף כזה שאינו ראוי לרחיצה והוא מקום שיושב שם - נעשה כגרף של רעי ומותר להוציאו, אבל לא יחזור להעמידו תחת הדלף הזה. וזהו כשאין היזק גדול במה שדולק מהתקרה, אבל בהיזק גדול כבר נתבאר בסימן ש"ח דעושין גרף של רעי לכתחלה כדי להנצל מנזק גדול (ועיין בטור שמתיר לכתחלה, ועיין ב"י וב"ח וט"ז, ולפי מ"ש יש לומר דלא פליגי לדינא ודו"ק).

סימן שלט

א אין רוכבין על גבי בהמה, ואסור להשתמש שום תשמיש בבעלי חיים, אפילו בצידי הבעלי חיים, אבל בצידי צדדין – מותר, וכבר נתבארו דינים אלו בסימן ש"ה ובסימן של"ו. ושם נתבאר בסעיף ט"ו דאם עלה על הבהמה ירד מיד, ובזה לא דמי לאילן שקנסוהו לישב שם עד שחשיכה, דבבהמה יש איסור תורה שביתת בהמתו, מה שאין כן באילן ע"ש. ובסוף סימן של"ו בארנו דבאילן חזק מותר להשען, ובאילן רפה אסור, וזהו על פי הירושלמי פרק ה' דביצה (הלכה ב') ע"ש.

ב אבל לפי הגירסא שלנו בירושלמי שם נראה כונה אחרת, דלאו אאילן קאי, אלא אאדם, לחלק בין כשהוא תש כח ובין כשהוא בעל כח. דאדם בריא כשהוא נשען בבהמה או באילן, נשען מעט והוא עומד על כחו של עצמו, ולא נקרא זה משתמש בבעלי חיים או באילן. מה שאין כן אדם חלש, כל שעינתו הוא על הבהמה והאילן – ואסור. ואפילו אדם בריא אינו מותר רק כשנשען מעט, ולא בכבידות בכל כחו.

ג וזה לשון הירושלמי: "אית תנא תני נשענים בבהמה, ואית תנא תני אין נשענים. אמר רב חסדא: מאן דאמר נשענים – בבריא, מאן דאמר אין נשענים – בתש". ועוד אוקימתא יש שם: "מאן דאמר נשענים - בההוא דמסתמך ציבחר (מעט), ומאן דאמר אין נשענים - בכובש את כבדו", כלומר במשען חזק, ושניהם בבריא. ושני האוקימתות אמת להלכה, ולכן אדם חלוש אסור לגמרי לשעון על בהמה, והוא הדין על אילן. ואדם בריא מותר בהשענו מעט ולא בכל כחו, וכן הלכה. וגם בש"ס שלנו בחגיגה (ט"ז.) משמע להדיא דאין איסור שימוש בבעלי חיים רק כשנשתמש בכל כחו ע"ש, והפוסקים לא הזכירו מזה כלל.

ד אין שטין על פני המים, גזירה שמא יעשה חבית של שייטין להתלמד בו לשוט. ואם הנהר אינה בחצר אלא כסתם נהרות שהן כרמלית, יש בזה עוד איסור, דשמא יתיז מים ברגליו חוץ לד' אמות (רש"י מ': ד"ה ואפילו ע"ש). וכבר כתבנו בסימן שכ"ו דהרוחץ בנהר צריך ליזהר מזה, ושמטעם זה נהגו אצלינו איסור לרחוץ בנהר בשבת ע"ש. ולא אסרו לשוט בכלי כמו באמבטי אם עומדת בחצר, שאין שם חשש התזת המים חוץ לד' אמות. אבל

אם אינה עומדת בחצר – אסור, מטעם חשש זה. וכן בריכה שבחצר דינה כאמבטי, מפני שאין זה דומה לנהר כשיש לה שפה סביב, והיינו דאם אפילו נעקרו המים, השפה מחזרת אותם למקומן, ואינה דומה לנהר שהמים נדחים חוצה לה, ודומה לכלי. ולא גזרו בזה שמא יעשה חבית של שייטין, דבכלי לא שייך זה. ולכן אם הבריכה אין לה שפה סביב אלא היא שוה להקרקע שחוצה לה - הרי היא דומה לנהר, מפני שכשהמים נעקרים יוצאים חוץ לבריכה כמו בנהר, ואסור לשוט בה כמו בנהר.

ה וכתב רבינו הב״י בסעיף ו׳: ״אסור לאדם להשיט במים דבר להוליכו מאצלו או להביאו אצלו, ולכן קסמים שעל פני המים אסור להפצילן לכאן ולכאן כדי לנקות המים שיהיו יפים״ עכ״ל, דכשם שאסור לשוט בגופו - כמו כן אסור להשיט דבר במים. ולכן בכלי – מותר, דגם השטה מותר בכלי כמו שנתבאר. והנה דין זה מקורו מהמרדכי פרק ה׳ דביצה, ומקורו מירושלמי שם, והקשו על זה שהרי במסקנא דירושלמי מסיק להיתר, דאם לשתייה – מותר, כהך דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות (כן הקשה הפ״מ שם במה״פ ע״ש). ולא קשה כלום, דהירושלמי אינו סותר האיסור הקודם, דאם אינו רוצה לשתות עתה - אסור לפצל, וכשרצונו לשתות - מותר ע״ש, ורבינו הב״י לא מיירי כשרצונו לשתות, שהרי לא הזכיר זה (וכן הוא כונת המרדכי והג״א שהביאו זה, שאין רצונו לשתות עתה אלא רוצה לנקותם על לאחר זמן, ובשבת יש בזה גם איסור בורר ודו״ק).

ו כבר נתבאר בסימן רמ״ח בדיני כניסה לספינה קודם השבת, אבל בשבת - פשיטא שאסור ליכנס לספינה מטעמים שנתבארו שם. אמנם הספינה כשעומדת סמוך לחוף ועומדת על קרקע הים או הנהר ואינה שטה כלל - מותר ליכנס בה, דזהו ככניסה לבית. וכן אפילו אם היא שטה על פני המים רק שהיא קשורה בקשר חזק לעמוד או לגשר כדרך הספינות העומדות על הנמל - גם כן מותר ליכנס בה, שהרי אינו ראויה לשוט בה כל זמן שהיא קשורה. ודע דבגמרא (קל״ט:) יש היתר לצורבא מרבנן ליכנס בספינה לישן שם, והספינה עומדת על הקרקע, אף על פי שיודע שהאינו יהודי יבא אחר שעה וישוט עמה לעבר השני, משום דהוי הערמה באיסור דרבנן, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחלה ע״ש, והאידנא אין לנו דין צורבא מרבנן ואסור. ויש מתירין בשביל היזק גדול לעבור בספינה בשבת, ויש מגמגמים ואוסרין (עיין מג״א סקי״ב וע״ש סקי״ג שמצריך שני קשרים, ולא ידעתי למה). ועל ידי איזה הערמה - פשיטא דשרי, וגם הסומך על המתיר יש לו אילן להתלות בו, וכן למצוה עוברת יש רוצים להקל. ומעבורת שקורין פאר״ם דינו כספינה (עיין ש״ת סק״ח).

ז תנן בביצה (ל״ו:): לא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין לשמחה ולשיר. ומטפחין זהו להכות כף אל כף, ומספקין זהו להכות כף על ירך וריקוד ברגלים. והטעם: דכיון שהעשיות האלו הם בעת שמשוררים בכלי שיר, ולכן שם שגזרו על כלי שיר בשבת ויום טוב שמא יתקן כלי שיר, כמו כן גזרו על אלו הדברים מפני שהם גם כן שייכים לכלי שיר. ואפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת מהאצבעות כנגד אחת מהאצבעות כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק דרך שיר או לשחק בו בזוג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בזה – אסור, משום שמא יתקן כלי שיר. ולספק כלאחר יד – מותר, כך גזרו חכמים.

ח וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: ״והא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינן בהו, משום דמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ויש אומרים דבזמן הזה - הכל שרי, דאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר, וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר, דמילתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל״ עכ״ל. והדברים מתמיהים: חדא דקשירת נימי הכנור שכיחא טובא, וכן לגלגלה על היתידות, והיינו שמגלגלין היתד עד שתשוב הנימא להיות כנכון. ובשני הדברים יש חיוב חטאת: משום קשירה ומשום מתקן מנא, כדפירש רש״י בעירובין (ק״ג. ד״ה ׳אף׳ וד״ה ׳משלשל׳ ע״ש), ועוד דחלילה לבטל שבות דרבנן מפני טעמים כאלו.

ט ולעניות דעתי נראה טעם פשוט: דסיפוק וריקוד שלנו לא נאסרה מעולם, דבזמן חז״ל היה זה בעת שמזמרים בכלי שיר, והיו מטפחים ומספקים ומרקדין על פי סדר השיר, וכן משמע בירושלמי. אבל עכשיו אין זה כלל בעת שמזמרים בכלי שיר, אלא בעת ששוררים בפה שירי שמחה, מטפחים כף אל כף טיפוח בעלמא ולא על פי סדרי השיר. והך דסיפוק כף על ירך לא נודע לנו כלל, וגם הריקוד בעת השמחה אינו כריקוד שלהם בסדר כרקודי נשים, אלא מרקדים בלא סדרים, ואין כאן גדר שמא יתקן כלי שיר, דאין להם שייכות זה לזה כלל, ולא על זה גזרו חכמים. ולכן גם בשמחת תורה שמרקדים ומטפחים לפני הספר תורה, ויש אומרים הטעם דלכבוד התורה מותר לרקד (מג״א סק״א), וקשה בעיני לבטל שבות דרבנן מפני זה. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דאין זה הריקוד והטיפוח שאסרו חכמים, וכמה פעמים ראינו שגדולים מטפחים בידם בעת שמחה. (ובזה אתי שפיר גם האצבע צרדה בליל יום הכיפורים אצל הכהן הגדול, אפילו אם לא נאמר מטעם דאין שבות במקדש, וגם לא הוי קול כלי שיר כמ״ש המג״א סק״ב)

י אין דנין בשבת, וכתב הרמב״ם בפרק כ״ד: ״אין עונשין בשבת, אף על פי שהעונש מצות עשה - אין דוחה שבת. כיצד: הרי שנתחייב מיתה או מלקות - אין מלקין, שנאמר: ״לא תבערו אש״, והוא הדין לשאר עונשין״ עכ״ל. ד״לא תבערו״ דרשינן לשריפת בת כהן שאסור בשבת (סנהדרין ל״ה:).

ובמכילתא בויקהל איתא: "לא תבערו אש" - שריפה בכלל היתה ויצתה ללמד: מה שריפה שהיא אחת ממיתות בית דין ואינה דוחה את השבת, אף כל שאר מיתות בית דין לא ידחו את השבת" עכ"ל. ומזה לא ידענו רק מיתה, וסבירא ליה להרמב"ם דגם במלקות יש חילול שבת, דודאי בל"ט מלקות יעשה חבורה (עיין מג"א סק"ג). והטעם שאין דנין דיני ממונות, ובביצה שם אמרו הטעם דגזרינן שמא יכתוב הטענות והפסק דין. אמנם בירושלמי סנהדרין (פרק ד' הלכה ו') איתא: "מכאן לבתי דינין שלא יהיו דנין בשבת, מאי טעמא: נאמר כאן (שם) בכל משבתיכם, ונאמר להלן "והיו אלה לכם לחוקת משפט לדרתיכם בכל משבתיכם", מה להלן בבית דין הכתוב מדבר, אף כאן בבית דין הכתוב מדבר" ע"ש. ואף על גב דלומד שם לענין מיתת בית דין, אך ממילא מגזרה שוה זה נוכל ללמוד על כל מין דין, דכמו שאין שורפין בשבת כמו כן כל חוקת משפט. ולכן גם הסנהדרין לא היו יושבין בשבת בלשכת הגזית כבימי החול, אלא בחיל, כמבואר בתוספתא, וכבר הבאנו זה בחושן משפט סימן ה' ע"ש. ולכן אסור לקבוע מקום לחליצה בשבת, דזהו כישיבה לדין (מג"א שם).

יא וכן ודאי דאסור לשלוח התראה בשבת, דזהו כעוסק בדין, וכל שכן לקבל עדות בשבת שאסור, אלא במקום מצוה, כמו בעגונה שאחר השבת לא יוכלו לקבל וכיוצא בזה, דהא כל דבר מצוה הותר הדיבור בשבת. וכן הבעל דין אינו נכון שיסדר לו הטענות בשבת. אבל הדיין שהיה אצלו דין תורה בערב שבת ולא גמרו, ומעיין בשבת בדבר הדין – מותר, דהא לימוד תורה הוא, וכמו שמעיין בדין הוראת איסור והיתר כמו כן מעיין בדין מדיני ממונות. אבל לא ישבו הבית דין במקומם שבחול ולעיין, דזה נראה כדין. וכתב רבינו הרמ"א דלכן אסור לתפוס ולהתפיס לבית הסוהר (ברשיון הממשלה) מי שנתחייב איזה עונש כדי שלא יברח, וכל שכן שאסור להלקותו, ואם יברח אין עלינו כלום עכ"ל. ומיהו בדבר עבירה יכולים לשמרו בבית שלא יברח, וכן כל צרכי רבים מותר להכריז בשבת, כמ"ש בסימן ש"ו.

יב ואסרו חכמים לקדש אשה בשבת, וכל שכן לכונסה בנשואין, וכן אסור לחלוץ ולייבם בשבת. ואמרו בגמרא שם הטעם: שמא יכתוב ע"ש. ותמיהני, למה לא אמרו הטעם דאסור מטעם קנין, שהרי האשה נקנית לבעלה על ידי אירוסין ונשואין וכן היבמה ליבם. ונראה לי משום דהרמב"ם בפרק כ"ג דין י"ב כתב: "וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר, גזירה שמא יכתוב" עכ"ל, ואם כן למה לו להש"ס לומר טעם קנין, כיון דבזה עצמו יש גזירת האיסור כמו בקנין. (אך דברי הרמב"ם לא אבין, דבריש פרק שואל אמרו טעם שמא יכתוב על הלוואה ותביעתה ע"ש, אבל עיקר מקח וממכר הוא שבות גדול בפני עצמו, ולא מטעם גזירה, כמבואר בנחמיה, וכמ"ש בריש סימן רמ"ג דהוא ממש כדאורייתא, דאם לא כן יהיה שבת כחול, ובשם הרמב"ן הבאנו זה ע"ש. ונראה לי דגם הרמב"ם אין כוונתו בדוקא, אלא שלא רצה להאריך, וכתב איזה טעם ודו"ק)

יג ודע דבגמרא פריך שם על מה שאין מקדשין: והא מצוה קעביד. ומתרץ: לא צריכא אלא שיש לו אשה ובנים ע"ש. ופירש רש"י דלא על עיקר הדין פריך, דודאי גם באין לו אשה ובנים אסור לקדש, אלא שמקשה על לשון המשנה דקרי לה רשות ע"ש. וכן מבואר מדברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור, שלא כתבו דבאין לו אשה ובנים מותר לקדש. אבל רבינו תם ז"ל בתוספות שם פירש דאעיקר דינא פריך, דודאי באין לו אשה ובנים דהוי מצוה רבה והוה חפצי שמים אין לאסור מלקדש בשבת, ומתרץ דמיירי ביש לו אשה ובנים, אבל באין לו - באמת מותר. ואפילו לפי זה יש להסתפק בנשואין אם מותר, והיינו כניסה לחופה, משום דזהו קנין גמור שקונה אותה למעשה ידיה ולמציאתה וליורשה ולא דמי לקדושין. או אפשר דגם זה מותר, שהרי גם הקידושין הוי קנין שקונה אותה לאשה ומכל מקום התירו, ולכן אפשר לומר דגם נשואין כן הוא (ע"ש בתוספות ובר"ן).

יד והנה לדינא ודאי קיימא לן כרוב הפוסקים, וגם ר"ת עצמו כתב בתשובה שאין מקדשין אלא מדוחק גדול, ואפילו קידשה מבעוד יום - אסור לכונסה לחופה בשבת (ר"ן שם). ומכל מקום כתב רבינו הרמ"א וזה לשונו: "ויש מתירין לקדש היכא שאין לו אשה ובנים, ואפשר דהוא הדין הכניסה לחופה שרי. ואף על גב דלא קיימא לן הכי, מכל מקום סומכין על זה בשעת הדחק כי גדול כבוד הבריות, כמו שרגילין שלפעמים לא היו יכולין להשוות עם הנדוניא ביום ו' עד הלילה, דעושין החופה והקידושין בליל שבת, הואיל וכבר הוכנו לסעודה ולנשואין, והוי ביוש לכלה ולחתן אם לא יכנוס אז. ומכל מקום לכתחלה יש ליזהר שלא יבא לידי כך" עכ"ל. ואצל רבינו הרמ"א עצמו היתה מעשה כזו בקראקא כשהיה אב"ד בשם, ביתומה שנמשך כשני שעות בלילה וסידר בעצמו הקידושין והחופה כמ"ש בתשובה, ולעזה עליו כל המדינה, והאריך שם לבאר דגדול כבוד הבריות וצער חתן וכלה. ושמענו שמן מעשה זו עשו תקון בקראקא שלא לעשות שום חופה בערב שבת, ותקון יפה הוא, דכמה קילקולים יש על ידי זה, ובאים לידי חילול שבת, ובפרט בימי החורף שהימים קצרים, ובכל מקום שאפשר להנהיג כן שכרם מרובה מן השמים. ועל כל פנים גם כשאי אפשר להנהיג כן, החיוב על כל יראי אלקים לראות להקדים החופה כל מה שאפשר.

טו וכתב רבינו הב"י בסעיף ה': "הכונס את האלמנה לא יבא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביום טוב" עכ"ל, וזהו מירושלמי. וביאור הדברים: דהנה באבן העזר סימן ס"ד נתבאר דלבתולה יש חופה ולא לבעולה ע"ש, והטעם דסבירא ליה דחופה היא ההינומא, ומה שמוליכין תחת החופה

במזמוטי חתן וכלה, וזה אינו אלא בבתולה. ולפי זה באלמנה ליכא קנין חופה, והקנין הוי הביאה, ולכן אסור בשבת. ופירשו דמה דאיתא בירושלמי ריש כתובות: "הלין דכנסין ארמלין צריכין לכונסן מבעוד יום", כלומר לבא עליה, דזהו מטעם שאין לה חופה. אבל יש חולקין וסבירא ליה דגם בבעולה יש חופה, דחופה מקרי היחוד הראוי לביאה, וזה שוה בין בבתולה בין באלמנה וגרושה (הגר"א סקט"ז ושם באבן העזר ע"ש). והירושלמי שאומר: "הלין דכנסין ארמלין" כונתו משום דבתולה בלאו הכי אסור לבעול בתחלה בשבת, דכן הוא שיטת הירושלמי, וכונת הירושלמי ליחוד הראוי לביאה. וגם בבתולה כן הוא לדידן, דקיימא לן דמותר לבעול בתולה בתחלה בשבת. וכבר בארנו זה באבן העזר שם ושם בסימן נ"ה הארכנו לבאר מהו חופה, ובסעיף י"ד שם בארנו דהפוסקים לא פליגי כלל ע"ש, ושם בסימן ס"ד סעיף י"ז בארנו דגם באלמנה ליכא מחלוקת. ואם היה יחוד הראוי לביאה מבעוד יום - יוכל מדינא לבועלה בשבת, וגם בבתולה יש מצריכים דוקא יחוד הראוי לביאה מבעוד יום (מג"א סקי"א בשם מ"ב). אך באלמנה לבד הדין כתב המהרי"ל שיש סכנה בדבר לבא עליה ביאה ראשונה בשבת (שם), ובאבן העזר שם הבאנו שהיתה מעשה כזה ותיכף מתה ע"ש, ולכן אנו רגילין להזהיר על זה מאד. וזהו רק באלמנה ולא בגרושה, דבגרושה אם היה יחוד הראוי לביאה מבעוד יום - יכול לבא עליה בשבת. והיחוד שמבעוד יום צריך שלא יהא שם שום אדם בהחדר (שם), ואם לא היתה ראויה לביאה מבעוד יום, כגון שהיתה טמאה - אסורה לטבול בשבת, דאסור לו לבא עליה בשבת, שהרי מקודם לא קנה אותה כלל, כיון שלא היה יחוד הראוי לביאה (שם ומשיג על החלקת מחוקק, וגם הב"ש שם השיג על החמ"ח ע"ש).

טז דבר פשוט שאסור לגרש בשבת, אפילו היה הגט כתוב מבעוד יום ואין בו פסול מוקדם, כגון על ידי שליח או שאינו כתוב בו שם היום אלא שם החודש, דכשר גם כן - מכל מקום אסור לגרש כמו שאסור לקדש, שהרי בהגירושין מפקעת את עצמה מרשותו והוה כקנין. אך בגט שכיב מרע דתקף ליה עלמא ונראה שימות מיד ותשאר זקוקה לחליצה או ליבום, איתא בגיטין (ע"ז:) שהתירו חז"ל להקנות לה החדר שהגט מונח שם, והיא תעשה בו חזקה על ידי פתיחה ונעילה, ונמצא שנתן הגט לרשותה ע"ש.

יז כתב הרמב"ם בפרק כ"ג דין ט': "אין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת, מפני שנראה שמתקן דבר שלא היה מתוקן" עכ"ל, ואפילו ליתנם לכהן בו ביום - אסור (ראב"ד). ואפילו בין השמשות אסור לעשר את הודאי, אבל הדמאי מעשרין בין השמשות, דלא דמי למתקן, דרוב עמי הארץ מעשרין הן (רש"י ל"ד.). ומכל מקום בשבת עצמו – אסור, דכיון דתקנו לעשר, סוף סוף תקון הוא. ומדומע, והיינו תרומה שנתערב בחולין במאה פעמים ככה, דמעלה אחת ומותרת - אין מעלין בשבת, דהוה מתקן (דאין הלכה כר"י בריש נוטל ע"ש). וכל מין תקון אסור בשבת משום תקון של מלאכה (רש"י שבת קמ"ב. ד"ה 'הא'), כלומר שיאמרו מה לי תקון זה ומה לי תקון של מלאכה, ואפילו תרומות דרבנן אסור להפריש בשבת וכן בבין השמשות, לבד דמאי כמ"ש.

יח עוד כתב שם הרמב"ם בדין י"ד: אין דנין... ואין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין (חרמי גבוה או חרמי כהנים, ועיין ט"ז סק"ד ותמוה מאד), מפני שהוא כמקח וממכר. ואין מגביהין תרומות ומעשרות, שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש, ועוד מפני שהוא כמתקן אותם בשבת (הוסיף טעם על הקודם, ואולי מפני מעשר שני ודו"ק). ואין מעשרין את הבהמה, גזירה שמא ירשום בסיקרא (ולא משום מתקן, שהרי מתחלה היתה מותר, וגם לא מטעם מקח וממכר, שהרי אוכלה בעצמו). ומקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב, שזו מצות היום הוא. וכשם שאין מקדישין, כך אין מקדשין מי חטאת עכ"ל. ולא מצאתי מקורו, וגם לא ידעתי למה אין מקדשין מי חטאת, הלא אין בזה שום תקון בלא ההזאה. ואולי דכיון דהזאה אינה דוחה שבת כדאיתא בפסחים (ס"ה.) אם כן למה יטרח בחנם. ואולי גם בטלטול אסור, מפני שהיא מוקצה כיון שהיא קודש, ואסור לעשות בה דבר בשבת, כדתניא בתוספתא דשבת (פרק ט"ו): "מטלטלין את החדש בשבת, ומטלטלין מעשר שני בירושלים אבל לא בגבולין" ע"ש, משום דבגבולין אסור לאוכלה ואסור ליהנות ממנה מפני קדושתה. מה שאין כן חדש, אף דאסורה באכילה, מכל מקום מותר ליהנות ממנה, כיון שאין בה קדושה. ואם כן מי חטאת ואפר חטאת גם כן אסורים בטלטול.

יט המגביה תרומות ומעשרות בשבת או ביום טוב: בשוגג - יאכל ממה שהתקין, במזיד - לא יאכל עד מוצאי שבת, ובין כך ובין כך תיקן את הפירות. וכן המקדיש או המעריך או החרים בשבת, בין בשוגג בין במזיד - מה שעשה עשוי, ואין צריך לומר ביום טוב. וכן המקנה לחבירו בשבת – קנה, דקיימא לן מקח שנעשה באיסור הוי מקח, כמ"ש בחושן משפט סימן ר"ח, ושם בארנו למה לא אמרינן בזה: 'אי עביד לא מהני' ע"ש (עיין מג"א סק"י).

כ כתב הרמב"ם בפרק כ"ג דין ט"ז: "מי שקרא שם לתרומת מעשר של דמאי או למעשר עני של ודאי - לא יטלם בשבת, ואף על פי שייחד מקומן מקודם השבת והרי הן ידועין ומונחין בצד הפירות. ואם היה כהן או עני למודים לאכול אצלו - יבואו ויאכלו, ובלבד שיודיעם לכהן שזה שאני מאכילך

הוי תרומת מעשר, ולעני שזהו מעשר עני" עכ"ל, וזהו משנה בפרק ד' דדמאי (משנה ד'). והכי פירושו: מי שקרא שם, כלומר שאמר: 'תרומת מעשר שאני חייב לתת מכרי זה יהא מונח בצפונו או בדרומו', ולא הפרישה. והוא הדין בשל ודאי, אלא דבשל ודאי אין הישראל מפריש התרומת מעשר אלא הלוי, אבל דמאי שהמעשר לעצמו הוא, המפריש תרומת מעשר ליתנה לכהן. ולכן אף על פי שכבר הוא כמופרש, מכל מקום לא יתנם לכהן ולעני, מפני שאסור ליתן מתנות כהונה בשבת. ורק בלמודים לאכול אצלו יבואו ויאכלו, ובלבד שיודיעם, דאם לא כן הרי סבורים שמאכילם משלו. והא דלא תני: 'מי שקרא שם לתרומה של ודאי', משום דלאו אורחיה להשהות את התרומה, דתרומה גדולה מפרישין מיד כשנעקר הגורן (הר"ש). והא דלא תני: 'מי שקרא שם למעשר של ודאי', לפי שאף אם יתנה ללוי בשבת אין בו תועלת, שהרי עליו להפריש תרומת מעשר (תוי"ט).

כא אך דברי הרמב"ם תמוהים, דבירושלמי שם מוקי משנה זו כבית שמאי, דאמרו בפרק קמא דביצה (י"ב:) דאין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב, אבל לבית הלל מותר ליטלן בשבת, ומבאר שם דאין חילוק בין יום טוב לשבת (והתוספות בביצה שם הביאו הירושלמי ע"ש). והרמב"ם עצמו בפרק ד' מיום טוב דין כ"ו פסק דמוליכין, וכבר הקשו זה עליו (הגה"ה בכ"מ). ולי נראה אדרבא, דהרמב"ם פסק כהירושלמי הזה, שאומר שם: "ההיא ילפא מן הדא בלימודים וכו'", כלומר שמה שבית הלל מתירים בביצה, לא להוליך אצל הכהן, אלא בל[י]מודים לאכול אצלו יבואו ויאכלו ע"ש. ואף על גב דשיטת הש"ס שלנו בביצה אינו כן, וכמ"ש הרמב"ם עצמו בפרק ד' מיום טוב, סבירא ליה להרמב"ם דזהו בתרומות שהפריש לגמרי מערב יום טוב, כמו שמבאר שם. אבל בקריאת שם לבד - מודים להירושלמי דאין ההיתר רק בלמודים וכו' (וזהו שלא כדברי התוי"ט שם בדמאי דהמשנה אינה להלכה, ותמיהני שלא נזכר בדברי הרמב"ם).

כב ודע שיש מי שנסתפק דאחרי שקנין נאסר בשבת, אם יכול לזכות בהפקר בשבת בדבר שאין בו מוקצה, הא גם בזה קונה מן ההפקר, או אפשר כיון דאין כאן קונה ומקנה אין זה בכלל קנין (הגרע"א). ולענ"ד נראה ברור דמותר, דאם לא כן איך מותר להוליך חלה ומתנות לכהן בביצה (י"ב:), נהי שהוא רשאי ליתן שאינם שלו, מכל מקום הא הכהן זוכה בה בשבת ויום טוב, וזה אינה כשלו, שהרי יכול ליתנה לכהן אחד, ובעל כרחו הכהן הזה הוה כקונה קנין. אלא כיון דליכא מקנה, דאין הישראל מקנ[י]הו אלא התורה זיכתה לו – מותר, והוא הדין בהפקר. ועוד דלפי הטעם שכתב הרמב"ם במקח וממכר, שמא יכתוב, לא שייך בהפקר. ועוד דאפילו מתנה בארנו בסימן ש"ו סעיף י"ז דלא דמי למקח וממכר, ולכן התירו לדבר מצוה ע"ש, וכל שכן הפקר דבכל גווני שרי. (וקצת ראיה מבבא מציעא ט'.: "אלא מעתה הגביה ארנקי בשבת וכו'" ע"ש, ואם אסור לזכות מן ההפקר בשבת, אפילו לאו ארנקי ודו"ק)

סימן שמ

א מעמר הוי מאבות מלאכות, ופירושו שמקבץ תבואה תלושה אל מקום אחד, שזהו ממלאכת התבואה לאספם אל מקום אחד ולעשותם אגודות ועמרים וכריכות. ושיעורו, כתב הרמב"ם בפרק ח' דין ה': "המעמר אוכלין: אם לאכילה - שיעורו כגרוגרת, ואם עימר לבהמה - שיעורו כמלא פי גדי, ואם להסקה - שיעורו כדי לבשל כגרוגרת מביצת תרנגולת". ואין עימור אלא בגידולי קרקע, ולכן מאן דכניף מילחא ממלחתא, כלומר שצובר מלח ממשרפות מים, שממשיך לחריץ מים מן הים והחמה שורפתן והן נעשין מלח - אין בזה אב מלאכה של מעמר, לפי שאינן גידולי קרקע (גמרא ע"ג. ע"ש, דהלכה כאביי ולא כרבה, והרמ"ך השיג על הרמב"ם משום דגריס רבא ע"ש בכ"מ).

ב תולדות מעמר כתב הרמב"ם שם: "המקבץ דבילה ועשה ממנה עגולה, או שנקב תאינים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד - הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל. ופשיטא דכשמקבץ בגינה איזה מין ירק למקום אחד, וכן מיני פירות כשמקבצם תלושים למקום אחד, כתפוחים וכל מיני פרי העץ - הוי אב מלאכה דמעמר. ויש להזהיר על היושבים בפרדסים שלא יקבצו בשבת שני פירות למקום אחד, ואיסור זה נעלם לגמרי מעיני ההמון. ולכן יש להודיעם שיש בזה איסור סקילה, והעושה בשוגג - חייב חטאת, ומעמר היה במשכן כמ"ש בסעיף י' ע"ש, ועיין בסעיף ח'.

ג ובירושלמי דכלל גדול איתא: "תולדות העימור איזו היא... ההן דשטח צלין צמוקים מסוסלה בקלטה - חייב משום מעמר, כל שהוא נוגע באוכל - חייב משום מעמר, בקליפה - חייב משום דש" ע"ש. ולמדנו מזה שכשמשטח פירות וכונתו שיהיו הפירות יחד - חייב משום מעמר, אבל אם הכונה להסיר קליפתן - החיוב משום דש. ופשוט הוא דלא שייך מעמר אלא בתבואה ופירות שלא נאפו ולא נתבשלו וגם לא נטחנו, שעדיין הם כנקצרים וכנתלשים, דאם לא כן יהא אסור בשבת להניח כמה לחמים למקום אחד, או להניח כמה מיני פירות זה אצל זה. אלא ודאי דהאיסור אינו אלא בהלקטם מן השדה ומן הגינות ומן האילנות ולא כשהם בבית, וכל שכן לאחר טחינה ואפייה ובישול, ועיין בסעיף ח'.

ד גוזז הוי אב מלאכה, וזה לשון הרמב״ם בפרק ט׳ דין ז׳: ״הגוזז צמר או שיער, בין מן הבהמה בין מן החיה בין מן החי בין מן המת, אפילו מן השלח שלהן – חייב. כמה שיעורו: כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול, וכמה רוחב הסיט: כדי למתוח מן בוהן של יד עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהן בכל כחו, והוא קרוב לשני שלישי זרת. התולש כנף מן העוף - הרי זה תולדת גוזז, הטוה את הצמר מן החי – פטור, שאין דרך גזיזה בכך ואין דרך ניפוץ בכך ואין דרך טויה בכך״ עכ״ל. וכבר בארנו בסימן של״ו סעיף ל״ה דדוקא גוזז מן המתה חייב, אבל תולש לאו היינו גוזז בבהמה ע״ש.

ה ודע שהרמב״ם פסק בגוזז: כמלא רוחב הסיט כפול, ולא כתב שיעור אחר. אבל בירושלמי דכלל גדול אומר: דאם כונתו לטווייה - הוי כשיעור זה, אבל כשכונתו לאריגה - חייב כמלא הסיט. ואחר כך שואל איך הדין בגזז סתם, ומסיק לקולא דצריך כפול ע״ש. ויש לומר דהרמב״ם מיירי בסתם, אבל בגוזז לאריגה - חייב בכמלא הסיט. ובעל כורחו צריך לומר כן, שהרי שנינו במשנה (ק״ה:) דהטווה שיעורו כרוחב הסיט כפול, והאורג שיעורו כמלא הסיט, אם כן ממילא בגוזז הוי גם כן כן, דאם לטווייה שיעורו כשיעור טווייה, ואם לאריגה שיעורו כשיעור אריגה, אלא ודאי כמ״ש. וגוזז היה במשכן, כמ״ש בסעיף י׳.

ו הנוטל צפרניו או שערו או שפמו או זקנו - הרי זה תולדת גוזז וחייב. והוא שיטול בכלי, אבל אם נטלן בידו: בין לו בין לאחר – פטור. וזה שחייב בכלי, כשצריך להשער או להצפרנים. אבל באין צריך להם - הוי מלאכה שאין צריך לגופה ופטור, להפוסקים כרבי שמעון (מג״א סק״א), והרמב״ם פוסק כרבי יהודה, כמ״ש כמה פעמים. והנוטל שערו בכלי, כמה יטול ויהא חייב: שתי שערות, ואם ליקט לבנות מתוך שחורות - אפילו באחת חייב. ודבר זה אפילו בחול אסור, משום ׳לא ילבש גבר שמלת אשה׳. ואשה ששכחה ליטול צפרניה בשעת טבילה קודם השבת, נתבאר ביורה דעה סימן קצ״ח ע״ש, ודין צפורן שפירשה רובה נתבאר לעיל סימן שכ״ח סעיף מ״א ע״ש.

ז כתב הרמב״ם שם: ״וכן החותך יבלת מגופו, בין ביד בין בכלי – פטור, בין לו בין לאחר. ומותר לחתוך יבלת במקדש ביד אבל לא בכלי, ואם היתה יבשה - חותכה אף בכלי ועובד עבודה״ עכ״ל. ותמה עליו המגיד משנה במה שפטר בחותך בכלי, ובסוף עירובין מוכח להדיא דיבלת לחה דינה כצפורן, דבכלי חייב ע״ש, וכן פירש רש״י שם (ק״ג.) דבכלי הוי אב מלאכה. ועוד דאי בכלי אינו אלא שבות, למה לא התירו במקדש כמו ביד, דהא ביד נמי שבות איכא, דכל השיעורים שנתבארו גם בשיער הם רק לחיוב חטאת, אבל מדרבנן גם במשהו אסור, ואפילו ביד, ועם כל זה התירו במקדש, ואם כן גם בכלי נמי. ונראה ברור שיש טעות הדפוס בהרמב״ם, דבכולה סוגיא דשם מבואר להדיא דבכלי הוה איסור דאורייתא ע״ש.

ח כלל גדול יש לדעת, דבכל האבות מלאכות ובשיעוריהן ובפרטיהן דבכהאי גוונא חייב ובכהאי גוונא פטור, אין זה רק פטור מן התורה, אבל מדרבנן – אסור, דכלל גדול הוא בשבת: דכל פטורי דשבת - פטור אבל אסור, לבד במקום שאמרו מותר. ולכן גם במעמר שנתבאר דאין עימור אלא בגידולי קרקע ולא במלח, כמ״ש בסעיף א׳, אין הכונה דבמלח מותר, אלא דבמלח פטור אבל אסור. וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף ט׳: ״אסור לקבץ מלח ממשרפות המלח, שדומה למעמר וכו׳״ ע״ש, והאיסור הוא מדרבנן. אבל בזה שכתבנו בסעיף ג׳ - הוי מותר לכתחלה, כמ״ש הכסף משנה שם בשם הרמ״ך על דין דהמקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול דחייב משום מעמר, וזה לשונו: ״ודווקא שקבצם ממקום שנפלו מן האילן, אבל אם קיבצם בבית – לא, כדאמרינן בביצה וכו׳״ עכ״ל. וכן כתב התוספות בביצה (ל״א. ד״ה ׳מן׳ ע״ש), דלא שייך עימור אלא במקום שגדל[י]לים שם ע״ש. ובשיעורים שנתבארו במעמר ובגוזז - גם בפחות משיעורם אסור, ככל חצי שיעור שאפילו מן התורה אסור, וכל שכן מדרבנן, וכן בכל האבות מלאכות שנתבארו ושיתבארו. (המג״א סקי״ז הקשה על הך דנקב תאנים וכו׳, למה לא יתחייב משום בונה כמו במגבן. ואין זה דמיון, דמגבן נשתנה צורתו מן קודם הגיבון לאחר כך, כמו בבנין מעצים לבית, ולא כן בתאנים. ואולי גם כונת תירוצו כן, אלא שאין התחלה לקושיא זו)

ט מנפץ הוי מאבות מלאכות, ומהו מנפץ: שהצמר או הפשתים הדבוק יחד נפץ והפרידו, והיינו שחבטו במקל או סרקו במסרק, ובלשונינו נקרא טרעפליע״ן. וזה לשון הרמב״ם בפרק ט׳ דין י״ב: ״המנפץ את הצמר או את הפשתן או את השני וכיוצא בהן – חייב. וכמה שיעורו: כדי לטוות ממנו חוט אחד ארכו ד׳ טפחים. והמנפץ את הגידים עד שיעשו כצמר כדי לטוות אותן - הרי זה תולדת מנפץ וחייב״ עכ״ל. ובירושלמי דכלל גדול איתא: ״ההן דנפיץ סיב הוצין גומא - חייב משום מנפץ״, כלומר שמנפץ סיב הגדל סביבות הדקל או הוצין או גמי, והוא עשב ארוך, וכונתו לעשותן דקין כדי לאורגן - חייב משום מנפץ. ובירושלמי הגירסא ׳מנפס׳, והיה במשכן כמו שיתבאר.

י טווייה הוה אב מלאכה, והיה במשכן כדכתיב: ״טוו את העזים״. וגם מנפץ היה במשכן, שהרי הפשתן והצמר שהוצרכו למלאכת המשכן בהכרח שניפצום, וכן גוזז היה במשכן, שגזזו צמר מהכבשים לצורך המשכן. ומעמר היה גם כן בזריעת הסממנים, שכשנגדלו עימרום למקום אחד. ושיעורו תנן (ק״ה:): כמלא רוחב הסיט כפול. ולהרמב״ם הוא ד׳ טפחים, וזה לשונו בפרק ט׳ דין ט״ו: ״הטווה אורך ד׳ טפחים מכל דבר הנטוה – חייב, אחד

הטווה את הצמר או את הפשתן או את הנוצה או את השיער או את הגידין וכל כיוצא בהן. העושה את הלבד - הרי זה תולדת טווה וחייב, והוא שילבד דבר שאפשר לטוות ממנו חוט אורך ד׳ טפחים בעובי בינוני״ עכ״ל.

יא והראב״ד השיג עליו וזה לשונו: ״איני מכיר טווייה בעשיית הלבדין, לפי שהוא ל(ו)קח צמר מלובן ומנופץ ושוטחו על גבי בגד, ונותן מוך על מוך עד שנעשה עבה, ומטפיחו במים וכורכו עם הבגד ומהדקו עד שמתחבר ומתקשה ונעשה הלבד. ואם זה החיבור קורא לו טויה איני יודע, ונראה יותר שהוא כמגבן, והוא תולדת בונה, ושיעורו איני יודע. ואולי באורך וברוחב כאותן קליעות שעושות בנות העניים על מצחיהן״ עכ״ל. וכמדומה לי שבירושלמי דכלל גדול מפורש כהרמב״ם, שאומר שם: ״ההן דעביד חבלים, ההן דעביד ממזור - חייב משום טוה״. וממזור נראה שהוא מזרן, דתנן בפרק י״ט דכלים: ״המזרן היוצא מן המטה כל שהוא״, ופירש בערוך ערך ׳מזרן׳: שהוא בגד צמר שנותנין החשובין על מטותיהן תחת כל המצעות, ובלשון לע״ז טפיט״א, ובלשון ישמעאל מיזר ע״ש. ומתרגם שם בלשונינו קאברי״ץ, ויש קורין קאוויא״ר, וזהו לבדין, דלבדים הם צמר טרוף בלי טווייה ואריגה כמ״ש הרע״ב סוף כלאים, ובלשונינו פיל״ץ.

יב המיסך הוי אב מלאכה, ומהו מיסך: שמותח חוטי השתי בכסא האורג מכובד עליון לכובד תחתון. וזה לשון הרמב״ם שם דין י״ז: ״דרך האורגין שמותחין החוטין תחלה באורך היריעה וברחבה, ושנים אוחזין זה מכאן וזה מכאן, ואחד שובט בשבט על החוטין ומתקן אותם זה בצד זה עד שתעשה כולה שתי בלא ערב. ומסיכת החוטין כדרך האורגין היא הנסכת המסכת, וזה המותח נקרא מיסך, וכשכופלין אותה ומתחיל להכניס השתי בערב נקרא אורג, והמיסך – חייב, והוא מלאכה מאבות מלאכות. והשובט על החוטין עד שיפרקו ויתקנם - הרי זה תולדת מיסך. וכמה שיעורו: משיתקן רוחב שתי אצבעות״ עכ״ל, והיתה במשכן במלאכת הפשתן והתכלת להיריעות.

יג ובירושלמי דכלל גדול: ״דעבד קונטרן נפן ומחצלת - חייב משום מיסך״. ונפה ומחצלת ידוע, וקונטרן הוא מין שק העשוי מקנים כשעושה בהן מלאכת המסכת שנתבאר - חייב משום מיסך. ״הדא איתתא כד מישתייא בקוביה - משום מסכת״, וזהו כשמשימה השתי בתוך הנקבים.״ההן דעבד קופין כד צפר - משום מיסך״, זהו העושה קופות מקנים וסיב, כשמתחיל לעשות גדיל סביב הקופה בשוליה - חייב משום מיסך. ״ההן מילין ערסיין לאורך - משום מיסך״ שעושה מיטות ממין עץ הנקרא מילין, וכשמתחיל לאורגן לאורך דהעץ רך ונמתחת, והוה כמלאכת צמר ופשתן.

יד העושה שתי בתי נירין - הוי אב מלאכה. וזהו גם כן בעת אריגה, שעשה או תיקן ב׳ טבעות או ב׳ עניבות, שבהן מכניס בכל טבעת או עניבה חוט אחד. ונראה דהחיוב הוא בין על עשיית הבתים עצמם (עיין לח״מ), בין שמכניס בהם ב׳ חוטים. וזה לשון הרמב״ם שם דין ט״ז: ״העושה שתי בתי נירין – חייב, העושה נפה או כברה או סל או סבכה או שסרג מיטה בחבלים - הרי זה תולדת עושה נירין, ומשיעשה ב׳ בתים באחד מכל אלו – חייב. וכל כל העושה שתי בתי נירין בדבר שעושין אותו בתים בתים כגון אלו - חייב״ עכ״ל, והיתה במשכן באריגת היריעות והקלעים. ובירושלמי שם: ״הדא איתתא כד יהבא קדמה - משום עושה בתין״, כלומר כשנותנת החוטים בנקבים שלפניה. ״ההן דעבד מילין קנקלטין - משום עושה בתים״, והיינו מעץ ששמו מילין שעושה בעת אריגתו כחדרים קטנים - חייב משום עושה בתי נירין. עוד אומר שם: ״שני נירין בחף אחד ושני חפין בניר אחד״. ונראה דהכי פירושו: דחיוב זה הוא בין שמכניס שני נירין, והיינו שני חוטין בחף אחד, כלומר בבית אחד מבתי הנירין, או שני חפין בניר אחד, והיינו חוט אחת מכניסה בבית זה וקצה השני בבית אחר - חייב (וע״ש בק״ע ובפ״מ).

טו אריגה הוי אב מלאכה, ואריגה מקרי משמכניס השתי בהערב. ופשיטא שהיתה במשכן, שארגו היריעות והקלעים. ושיעורו, כתב הרמב״ם שם דין י״ח: ד״האורג שני חוטין ברוחב שני אצבעות – חייב, בין שארגן בתחלה בין שהיה מקצת הבגד ארוג וארג על הארוג, שיעורו שני חוטין. ואם ארג חוט אחד והשלים בו הבגד – חייב. ארג בשפת היריעה ב׳ חוטין ברוחב ג׳ בתי נירין – חייב, הא למה זה דומה: לאורג צלצול קטן ברוחב ג׳ בתי נירין״ עכ״ל. כלומר אף על גב דאין בו שני אצבעות, דכיון דזהו כבגד קטן בפני עצמו - חייב בכשיעור שתי בתי נירין. ודע דהשיעור שכתב הרמב״ם באורג ברוחב שתי אצבעות הוא תמוה לכאורה, דבמשנה (ק״ה:) שנינו: דהאורג שני חוטין שיעורו כמלא הסיט, וכיון שהרמב״ם בעצמו כתב בטוי שהוא כמלא רוחב הסיט כפול, שהוא ד׳ טפחים כמ״ש בסעיף י׳, אם כן כמלא הסיט הוא שני טפחים, ואיך מחייב בשתי אצבעות. אמנם דעת הרמב״ם מדלא קאמר ׳כמלא רוחב הסיט׳ אלא ׳כמלא הסיט׳, הוא שיעור אחר דשני אצבעות (מ״מ). אבל רש״י ז״ל לא פירש כן, אלא שהוא חצי שיעור מטווייה ע״ש.

טז תולדות אורג כתב הרמב״ם שם (הלכה י״ט): ״המדקדק את החוטין ומפרידן בעת האריגה - הרי זה תולדת אורג, וכן הקולע את הנימין - הרי זה תולדת אורג. ושיעורו: משיעשה קליעה באורך שני אצבעות״ עכ״ל. ולרש״י צריך שני טפחים, ובירושלמי: גם מי שעושה דבר מעץ ששמו מילין שהוא רך - חייב משום אורג בעת שמכניס הרוחב על האורך ע״ש.

יז הפוצע הוי גם כן אב מלאכה, ומהו הפוצע: שמסיר חוטי הערב מעל חוטי השתי או השתי מעל הערב לצורך אריגה (רע״ב). ורש״י ז״ל כתב במשנה דאבות מלאכות וזה לשונו: ״פוצע – מנתק, פעמים שיש בשני חוטין יותר מדאי ומנתק מהן ומקלישן לצורך״ עכ״ל. והרמב״ם בפרק ט׳ כתב: ״הבוצע שני חוטין – חייב, ובוצע הוא המפריש את האורג, בין שהוציא הערב מן השתי או שהעביר השתי מעל הערב - הרי זה בוצע וחייב. והוא שלא יהיה מקלקל אלא יתכוין לתקן, כדרך שעושין אלו שמאחין את הבגדים הקלים ביותר, שבוצעין ואחר כך מאחין וחוזרין ואורגין חוטין שבצעו עד שיעשו שני הבגדים או שני הקרעים אחד. והסותר את הקליעה לתקן - הרי זה תולדת בוצע, ושיעורו כשיעור הבוצע״ עכ״ל. והראב״ד פירש שם דפוצע הוא לשון חיתוך, שחותך ב׳ חוטין, שאחר שהשלים אריגתו, חותך את הארוג מן המשוייר שבמסכת. ואפילו לא חתך ממנו אלא ב׳ חוטין - חייב בחתיכה זו עכ״ל. ולכל הפירושים ודאי שהיה במשכן, כיון ששייך למלאכת אריגה.

יח הכותב והמוחק הוי מאבות מלאכות, ומוחק אינו חייב אלא במוחק על מנת לכתוב, אבל במוחק כדי לקלקל - פטור אבל אסור. ושיעורו: שני אותיות, וכך שנינו במשנה (ק״ד.): ״הכותב שתי אותיות בהעלם אחד – חייב״. והיתה במשכן שהיו רושמין על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו (משנה ק״ג.), מפני שמפרקין אותו ולכשיעמידוהו לא יחל(י)פו סדר הקרשים, היו כותבין אותיות על הקרשים לסימן ע״ש (דלתנא קמא בעל כורחו היה אותיות, ולרבי יוסי היו רושמות ודו״ק).

יט ותולדותם כתב הרמב״ם סוף פרק י״א: ״רושם תולדת כותב הוא, כיצד: הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמין - הרי זה חייב משום כותב. וכן המוחק את הרשום לתקן - הרי זה תולדת מוחק וחייב״ עכ״ל. ודע דבמשנה (ק״ג.) תנן: ״הכותב שתי אותיות - חייב... רבי יוסי אומר: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם וכו׳״. ופירש רש״י דאפילו לא כתב אלא רשם שני רשימות בעלמא - חייב ע״ש. ומדכתב הרמב״ם דרושם הוי תולדה, שמע מינה דאין הלכה כרבי יוסי, דלרבי יוסי הוה אב. ועוד דלרבי יוסי למה הצריך רשמים של ציורים, הא אפילו רושם בעלמא חייב, וכן כתב הרמב״ם והרע״ב בפירוש המשניות דאין הלכה כרבי יוסי ע״ש. אבל בירושלמי משמע דהלכה כרבי יוסי ע״ש (עיין בפני משה במראה הפנים שכתב דהרמב״ם פסק כרבי יוסי, אך אינו אב, וראייתו מדמחייב ברשמים ע״ש. ודבריו תמוהים, דזהו רושם של צורה ולא ברושם סתם, ועוד דבפירוש המשנה כתב דאין הלכה כרבי יוסי, אלא ודאי כדכתיבנא ודו״ק).

כ כתב הרמב״ם בפרק י״א דין ט׳: ״הכותב שתי אותיות – חייב, המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק ב׳ אותיות – חייב. הכותב אות אחת גדולה כשתים – פטור, מחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתים – חייב. כתב אות אחת והשלים בה את הספר – חייב. הכותב על מנת לקלקל העור – חייב, שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב, אבל המוחק על מנת לקלקל – פטור. נפלה דיו על גבי ספר ומחק אותה, נפלה שעוה על גבי פנקס ומחק אותה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות - חייב״ עכ״ל.

כא וזה שכתב: ״נפלה דיו על גבי ספר וכו׳״, הכוונה שנפלה דיו שלא על הכתב אלא על קלף או נייר חלק, וכן שעוה על פנקס חלק. וזה לשון הרא״ש בפרק כלל גדול (סימן ט׳): ״הכותב אות אחת גדולה כשתים – פטור, מחק... - חייב, וזה חומר במוחק מבכותב. והיינו טעמא כי פעמים כתוב במשכן טעות על קרש אחד, ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה. ומן הדין היה ראוי לחייב אף במוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה, אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה. ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפילו לכתוב כמה אותיות, כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. ואחרי כותבי זה מתוך הסברא, וגם מדנקיט בברייתא: ׳מחק אות אחת׳, ראיתי בתוספתא וכתוב בה: ״נפלה דיו על ספר ומחקו, שעוה על הפנקס ומחקו, אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות – חייב״. וטעמא לא בריר לן, ויש לומר דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמי, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, והלכך אפילו טשטוש דיו נמי. והאי דנקיט בברייתא: ׳מחק אות גדולה׳, איידי דתני: ׳כתב אות אחת גדולה׳״ עכ״ל, וכן יש לפרש בדברי הרמב״ם. וזה שכתב מקודם: ״מחק אות וכו׳״, לאו דוקא, דבמחיקה לא בעינן אות, ויש להוסיף בטעם משום דזהו מלאכת מחשבת, כשמוחק הדיו שעל הנייר כדי לכתוב עליו.

כב וגם הטור כתב כן: ״המוחק טשטוש דיו שעל הקלף או שעוה שעל הפנקס, אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות – חייב״, וכן הוא לשון הש״ע סעיף ג׳. ובודאי אף אם אין במקומו לכתוב שתי אותיות - אסור מדרבנן, ולכן יש ליזהר כשנוטף שעוה על הספר שאין לסלקו, ואפילו לא נטף אלא על אות אחת או כמלא אות אחת. ואם נטף על שתי אותיות או על כמלא שתי אותיות - חייב חטאת (ב״ח וט״ז ומג״א סק״ד). ויש שמגמגמים בדין זה, וגם לעיל סימן קמ״ג נתבאר בזה, מכל מקום העיקר לדינא דבשבת הוי איסור גמור לסלק שעוה שנפל על האותיות. וכן כשנדבקו הדפין בשעוה במקום האותיות - אסור להפרידן (פמ״ג), ויש ליזהר בזה מאד, כי בקל יכול לבא לידי איסור (ועיין מג״א סקי״ח).

כג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: דאסור לשבר עוגה שכתוב עליה כמין אותיות, אף על פי שאין מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק עכ״ל. ואף שאינו על מנת לכתוב, מכל מקום יש בזה איסור דרבנן. ולפי זה גם בציורים בעלמא יש לאסור, ואין העולם נזהרים בזה. ואולי מפני שכל הציורים או אותיות שעושים על מיני מתיקה הם מהעיסה עצמה או מהתבלין, ובזה וודאי דלא שייך שם כתיבה, דהוא גם כן מאכל ומותר לגמרי (עיין מג״א סק״ו שכתב כן בשם הכנסת הגדולה), וכונת רבינו הרמ״א הוא כשכתוב אותיות מדיו או מצבע. וכן אם כתב האותיות בדבש המעורב במים - גם כן אין חשש. ויש שמתיר לגמרי אפילו בכתיבה משארי דברים (דגול מרבבה), כי אין בזה שם כתיבה כלל, והוא מקלקל וכלאחר יד ואין בזה שום איסור. ומקור הדין דרבינו הרמ״א מיירא כשכתבו לסגולה, שיאכלנו התינוק להתחכם, שכן היה מנהגם (שם). ומכל מקום טוב ליתן מקום האותיות לתינוק כיון שיצא מפי רבינו הרמ״א, ומעיקר הדין אין בזה איסור (גם הט״ז סק״ב מתיר בזה ע״ש). וכן יש מי שאוסר לפתוח ספר שבחודי הדפים כתובים עליהם אותיות, וכשפותחו הוה כמוחק (לבוש), וחלקו עליו (שם). וכן כתב רבינו הרמ״א בתשובה (סימן קי״ט), דכיון דעשוי לפתוח ולנעול - אין בזה לא מוחק ולא כותב ואין זה כלום, וזהו כעין דלת הנפתח ונסגר תמיד, דאין בזה משום בנין וסתירה, והכא נמי אין בזה משום כתיבה ומחיקה.

כד הכותב אות כפולה פעמיים והוא שם אחד, כמו רר תת גג דד שש סס חח וכיוצא בהן – חייב. אבל שני אותיות שוות שאין בהן כוונת תיבה - פטור (מ״מ הלכה י׳). והכותב בכל כתב ובכל לשון – חייב, ואפילו בשני סמניות, כן שנינו במשנה שם. ופירש רש״י: אפילו אחת בדיו ואחת בסיקרא, והרשב״א כתב בשם הגאון דאתמונות האותיות קאי, כגון שעשה אותיות הפוכות כנונין הפוכין שבפרשת ויהי בנסוע הארון, דכל שעליו תמונת אות, אפילו הוא הפוך - חייב.

כה הכותב אות אחת סמוך לכתב, כלומר שאצל אות כתובה מכבר הסמיך אות שני לו, וכתב על גבי כתב, שהעביר הקולמס על אותיות הכתובות כבר – פטור, לפי שלא חידש כלום. ודוקא שהיה הכתב של דיו, דאז בין שהעביר הכתב השני של דיו ובין של צבע פטור, דגרועי גרעיה. אבל אם היה הכתב הראשון של צבע והעביר עליו דיו - חייב שתים: אחת משום מוחק, שמחק הצבע, ואחת משום כותב, דעילויה עליה, דדיו עדיף מצבע. אבל כשהעביר עליו צבע, אפילו מין צבע אחר – פטור, דאין כאן לא מחיקה, שהרי הצבע קיים, ולא כתיבה, שהרי היה כתוב מקודם (ומכל מקום בצבע על דיו אינו חייב משום מחיקה, כיון דיש כתב, אלא דגרועי גרעיה. ובדיו על צבע, מיגו דמחייב על כתיבה - חייב נמי על מחיקה, ובצבע על דיו הוי מקלקל, כן מבואר בגיטין י״ט:).

כו וכן המתכוין לכתוב חי״ת וכתב שני זייני״ן וכן כיוצא בזה בשאר אותיות – פטור, וכן כתב אות אחת בארץ ואות אחת בקורה, שהרי אין נהגין זה עם זה. וכן בשני כותלים או בשני דפי פנקס המרוחקים זה מזה – פטור. אבל אם כתבן בשני כותלי זוית או בשני דפי פנקס זה בסופו וזה בתחלתו, ונמצא שסמוכין זה לזה – חייב. ודע דאין חילוק בכתיבה בין כתב על הנייר וקלף או על עצים או על איזה דבר, כיון שהכתב ניכר ומתקיים - חייב.

כז איתא בגמרא (ק״ד:): ״כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי – חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה״. ופירש רש״י (ד״ה ׳מחוסר׳): שכתב אות אחת בשפת לוח זה בטבריא, ואחת על שפת לוח השני בצפורי, וכשיביאום ביחד יהיו האותיות סמוכין זה לזה. אבל הרמב״ם שם (הלכה י״ב) כתב וזה לשונו: ״לקח גויל וכיוצא בו וכתב עליו אות אחד במדינה זו, והלך באותו יום וכתב אות אחת במדינה אחרת במגילה אחרת – חייב, שבזמן שמקרבן נהגין זה עם זה ואינן מחוסרין מעשה לקריבתן״ עכ״ל. ולדעתו בנייר רך או קלף דק, אפילו מרוחקין זה מזה יכול לכפוף הנייר ולקרבן, כן כתב המגיד משנה. ולענויות דעתי לא ידעתי למה לא נפרש גם בהרמב״ם כפירוש רש״י, וכונתו שכתב בשפתי הגויל.

כח הכותב אות אחת, אף על פי שקורים ממנו תיבה שלימה – פטור. כיצד: כגון שכתב מ״ם והכל קורין אותה מעשר, או שכתבה במקום מנין כמו ארבעים - הרי זה פטור. המגיה אות אחת ועשה אותה שתים, כגון שחלק גג החי״ת ונעשית ב׳ זיינין – חייב, וכן כל כיוצא בזה. וכן אם על ידי הגהת אות אחת בדבר מועט נתקן הספר, כגון שהיה צריך לכתוב בו רי״ש ונכתב דלי״ת, ונטלו לתגו של דלי״ת ועשאו רי״ש - חייב (גמרא), הואיל וזהו תקון הספר והוה כהשלים לספר (רש״י), שנתבאר בסעיף כ׳ ע״ש.

כט הכותב בשמאלו או לאחר ידו, ברגלו בפיו ובמרפקו, והיינו באצילי ידיו – פטור, שאין זה כדרך הכותבין. וכן איטר שכתב בימינו שהוא לו כשמאל של כל אדם – פטור, ואם כתב בשמאלו – חייב. והשולט בשתי ידיו בשוה וכתב, בין בימינו בין בשמאלו – חייב. ותניא בתוספתא: ״קטן אוחז בקולמס וגדול אוחז בידו וכותב – חייב. גדול אוחז בקולמס וקטן אוחז בידו וכותב – פטור״, דהעיקר הוא מי שהוא כותב ולא אחיזת הקולמס (וכן בשוגג, ע״ש בפרק י״ב).

ל אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרשום ועומד, כגון דיו ושחור וסיקרא וקומוס וקנקנתום וכיוצא בהם, ויכתוב על דבר שמתקיים עליו הכתב, כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם. אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד, כגון משקין ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד – פטור, ואינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד, וכן אין המוחק חייב עד שימחוק כתב העומד מעל דבר העומד (רמב״ם שם). והכותב על בשרו – חייב, מפני שהוא עור, ואף על פי שחמימות בשרו מעברת את הכתב לאחר זמן, הרי זה דומה לכתב שנמחק. אבל המשרט על בשרו צורת כתב – פטור. והקורע על העור כתבנית כתב - חייב משום כותב, והרושם על העור כתבנית כתב – פטור, כן כתב הרמב״ם שם, וזהו מתוספתא (פרק י״ב). ולפנינו בתוספתא הגירסא מהופכת, דברושם חייב ובקרע פטור. והעיקר כגירסת הרמב״ם, דכן הוא בירושלמי פרק י״ב הלכה ד׳ ע״ש. ואיתא שם בתוספתא: ״כתב שני ניקודין ובא אחר וגמרן ועשאן שתי אותיות - האחרון חייב״ ע״ש..

לא כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ד׳: ״יש ליזהר שלא לכתוב באצבעו על השלחן במשקים או באפר, אבל מותר לרשום באויר כמו אותיות״ עכ״ל. כלומר דאף על גב דבדבר שאינו מתקיים פטור כמ״ש, מכל מקום אסור לכתחלה, אבל באויר לאו כלום הוא, כיון שאין ניכר כלל, וכן המוליך באצבעו על השלחן הנגוב - מותר גם כן מטעם זה (ט״ז סק״ג). ולרשום על החלונות בעת שהם טופחים מלחלוחית – אסור, דהוי כמו על השלחן במשקים.

לב כתב רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״מותר לרשום בצפורן כמו שרושמין לסימן, שאין זה דבר המתקיים״ עכ״ל. ואף על גב דלכתחלה אסור גם בדבר שאינו מתקיים כמ״ש, זהו בכתב של אותיות ולא ברושם בעלמא, דכבר כתבנו בסעיף י״ט דאין הלכה כרבי יוסי דמחייב אפילו ברושם ע״ש. ויש מי שטרח בזה (ט״ז סק״ד דמקשה מרושם שבמשנה), וברור הוא כמ״ש, ולכן ברושם די לאסור בדבר המתקיים. אך יש אומרים דדוקא על הקלף אינו מתקיים, אבל על הנייר מתקיים ואסור (מג״א סק״י בשם רש״ל), ויש מי שאוסר גם בקלף (ב״ח), וטעמו משום הך דרבי יוסי. וכבר כתבנו דאין הלכה כן, ולכן העיקר כדיעה הקודמת, דעל קלף מותר ועל נייר אסור, אבל רשומי אותיות גם על הקלף אסור (לבוש). וכתיבה בעט של אבר שקורין בלאיי פעדער - חייב מן התורה.

לג ודע שיש שרוצים לומר דכתב לעז אין בו חיוב מן התורה, וכבר כתבנו בסימן ש״ו שחלילה לומר כן, ולהדיא כתב הרמב״ם דבכל כתב חייב כמ״ש. ומשמע בגיטין (כ׳.) שאם תוחב אותיות של כסף על גבי בגד מקרי כתב, ואם כן אפשר דאסור לעשותו בשבת (מג״א שם). אמנם באמת המעיין שם יראה דאדרבא, דמבואר משם דאינו כתב (והמחה״ש נדחק מאד ולא עלה בידו ע״ש היטב).

לד כתב רבינו הב״י בסעיף ו׳: ״חוט של תפירה שנפתח - אסור למתחו, משום תופר. ואותם שמהדקים הבגדים סביב זרועותיהם על ידי החוט שמותחין אותו ומתהדק - אסור למתחו, אלא אם כן יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה ובעיגול״ עכ״ל, דאם לא כן הוי כתופר. אבל כשמתוקנים, אפילו החוט תחוב במחט נקובה - מותר (שם סקי״ג). וזהו כשמהדקים בכל יום, אבל אם לפעמים מניחים כך כמה ימים - אסור להדקן בשבת (שם סקי״ב), דהוי כקשר של קיימא. ומחט שנתעקמה, אפילו מעט - אסור לפושטה בשבת (שם סקי״א), דהוי מתקן מנא. ומוכין שנפלו מן הכסת - מותר להחזירם, אבל אסור ליתנם בתחלה בכסת, דהשתא עביד ליה כלי, ועוד דחיישינן שמא יתפור (שם סקי״ד). וכל דיני תפירה וקשירה בארנו בסימן שי״ז ע״ש (וגם דין דהמדבק ניירות שבש״ע סעיף י״ד בארנו שם).

לה כתב רבינו הב״י בסעיף י״א: ״אף על פי שנותנים שומשמין ואגוזים לדבש - לא יחבצם בידו, והנותן זרע פשתן או שומשמין וכיוצא בהם במים - חייב משום לש, מפני שמתערבים ונתלים זה בזה״ עכ״ל. והדין הראשון בארנו בסימן שי״ט סעיף ל״ט, והדין השני בארנו בסימן של״ו סעיף כ״ח ע״ש. עוד כתב בסעיף י״ג: ״אין שוברין את החרס ואין קורעין הנייר, מפני שהוא כמתקן כלי״ עכ״ל, וזהו מהרמב״ם פרק כ״ג דין ו׳ ע״ש. ותמיהני איזה ענין הוא לשבת, דזהו משנה בביצה (ל״ב:): ״אין שוברין וכו׳״, ופירש רש״י: ״כשצולין דגים וכו׳״, וכן כתב הרמב״ם בפרק ד׳ מיום טוב דין ח׳: ״אין שוברין את החרס ואין חותכין את הנייר לצלות עליהן״ ע״ש, ואיזה ענין הוא לשבת, ובשבת כל שבירה וכל חיתוך אסור וצע״ג.

סימן שמא

א תנן בשלהי שבת (קנ״ז.): ״מפירין נדרים בשבת, ונשאלים לנדרים שהן לצורך השבת״. כלומר דמן הדין היה לאסור התרת נדרים בשבת, שהרי אין זה מחפצי שמים, ואסור מטעם ׳ממצא חפצך׳. אך בהפרת בעל לאשתו או אב לבתו, שאם לא יפר ביום שמעו הנדר קיים ולא יוכל להפר עוד, התירו להפר כל נדר בשבת. אבל התרת חכם, אין נשאלין אלא כשהנדר נוגע לצורך שבת, כגון שנדר שלא יאכל בשר ושלא ישתה יין, וכל שכן אם נדר שלא יאכל כלל ולא ישתה כלל. ואפילו אם נדר שלא ילבוש בגד חשוב, מקרי צורך שבת. והוא הדין נדר שנוגע לשאר דבר מצוה כשיתירו לו - מותר להתיר

בשבת (ת״ש), ויש מי שאוסר (מהרש״א ריש בכל מערבין ע״ש). ונראה עיקר כדיעה ראשונה, דכיון דנוגע לדבר מצוה, הוה כחפצי שמים. ובמשנה ששנינו ׳לצורך השבת׳ אורחא דמילתא קתני, וכל שכן לדבר מצוה גמורה, ונשאלין אף אם היו יכולין לישאל קודם השבת (רמב״ם פרק כ״ד).

ב ביורה דעה סימן רל״ד נתבאר דכשמיפר בשבת לא יאמר לה: ׳מופר ליכי׳ כדרך שאומר בחול, אלא אומר לה: ׳טלי אכלי טלי שתי׳ וחושב ההפרה בלבו ע״ש. אבל התרת חכם בהכרח צריך לומר: ׳מותר לך׳, דאם לא כן לא הוי התרה. וכתב אחד מהגדולים: ״נידוי בחלום עשינו מעשה והתרנו בשבת (כנה״ג וא״ר)״. ודע דלפעמים משכחת לה לישאל לחכם אף שלא לצורך שבת, כגון בעל שקיים נדרי אשתו וקיימא לן דיכול לישאל על הקמתו, כמ״ש שם, ויש סוברין דזהו דוקא ביום שמיעה ע״ש, אם כן ממילא אם לא ישאל היום לא יוכל להפר, ואם כן דינו כהפרה עצמה (ת״ש).

ג ודבר פשוט דאם הבעל אינו יודע עדיין מנדרי אשתו, שלא יגידו לו בשבת, וכשישמע מחר יפר לה ביום שמעו, אלא אם כן הנדר נוגע לצרכי שבת. וכן אם היא ארוסה וכבר שמע אביה את נדרה, אז צריך להודיע גם להארוס שיפרו שניהם בשותפות, לפי מה דקיימא לן שם שצריך שישמעו שניהם ביום אחד (שם). ודע דלפי מה שנתבאר ביורה דעה סימן שכ״ג בחלה שנפלה לתבשיל ואין בה כדי ביטול, שיכולין לישאל על החלה ולהפקיעה מקדושתה - ודאי דמותר לשאול בשבת ולהתירה, שהרי זהו צורך השבת (ש״ת).

ד מי שנשבע לעשות מלאכה פלונית וביום פלוני תגמר המלאכה, ולא נזדמן לו לעשותה עד יום האחרון של אותו זמן ואותו יום בא בשבת, ובעת אמירתו לא חשב שיהיה זה בשבת, כגון שחשב לימי החודש או למספר הימים - בהכרח שישאול בשבת על נדרו, ומתירין לו בשבת על ידי פתח או חרטה. (בש״ע כתוב: ׳ויש לו פתחים להתיר נדרו׳ ע״ש, ולאו דווקא, דהא קיימא לן ביורה דעה סימן רכ״ח דפותחין בחרטה. ומ״ש בש״ע דחרמי ציבור נהגו להתיר בשבת אף שאינו לצורך השבת, כבר נתבאר בסימן ש״ו דכל צרכי ציבור חשבינן לחפצי שמים ע״ש).

סימן שמב

א כתב הרמב״ם בפרק כ״ד דין י׳: ״כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום הוא שהן אסורין, ולא בבין השמשות, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק. כיצד: מותר לו בין השמשות לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר, וכן מוריד מן האילן או מוציא מן הכרמלית עירוב שעשה, וכן אם היה טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות בין השמשות - הרי זה מותר, אבל אם לא היה שם דוחק ולא דבר מצוה – אסור. לפיכך אין מעשרין את הודאי בין השמשות אף על פי שאיסור הפרשת המעשר בשבת משום שבות, אבל מעשרין את הדמאי״ עכ״ל.

ב ביאור דבריו: דלדבר מצוה תמיד מותר בשבות בין השמשות, ואפילו לדבר הרשות אם היה טרוד ונחפז ולא היה יכול לעשות מקודם - מותר גם בצרכיו, דבאמת מלשון הש״ס בכמה מקומות שאמר דשבות לא גזור בין השמשות, משמע דגם אדבר רשות קאי, וכן משמע מלשון רש״י (ח׳: ד״ה ׳ורבי׳) שכתב: דשבות שגזרו חכמים באיסורי שבת לא גזרו אלא בשבת ודאי וכו׳ ע״ש. מיהו מדלא מצינו דבר זה בכל המקומות רק גבי עירובי תחומין, וקיימא לן דאין מערבין אלא לדבר מצוה, ואפילו לא למצוה גמורה אלא לקבל פני חבירו ואפילו לטייל, כמ״ש בסימן תט״ו, וקיימא לן גם כן דאם עירב לדבר הרשות - עירובו עירוב, ולכן הרמב״ם מדעתו הגדולה הכריע דלדבר מצוה תמיד מותר, ולדבר הרשות אם היה נחפז וטרוד. אבל לדבר הרשות בהרווחה והיה יכול לעשות מקודם - בודאי לא התירו.

ג וזה לשון הטור: ״כל שבות דרבנן - מותר בין השמשות לצורך מצוה, כגון ליטול עירובו המונח בכרמלית או לעלות אחריו באילן או ליטול ממנו לולב המונח עליו, או שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות בין השמשות. וכן כתב הר״י שמותר לומר לעכו״ם להדליק לו נר בין השמשות״ עכ״ל. מדבריו משמע דרק לדבר מצוה, אבל לדבר הרשות בשום פנים לא הותר. וגם סבירא ליה דהא דמותר להפריש דמאי בין השמשות זהו דוקא כשהיה טרוד, אבל ודאי גם בכהאי גוונא אסור, ולדעת הרמב״ם גם בודאי מותר בכהני גוונא. וסבירא ליה להטור דלעשר לא מקרי דבר מצוה כלל, שהרי יכול לאכול שארי דברים בשבת. ומיהו זה ודאי דאם אין לו מה יאכל, דגם הטור מודה שיכול לעשר בין השמשות. ואפילו נר של יארצייט מותר לומר לאינו יהודי בין השמשות להדליק לו (ט״ז בשם רש״ל, ובביאור דברי הטור עיין ב״י וב״ח ודרישה וט״ז, והנראה לענ״ד כתבתי ודו״ק).

ד ודע שיש מי שמסתפק אם גם במוצאי שבת בין השמשות אמרינן כן דלא גזרו בין השמשות, או דכיון דהוחזק שבת אסור (מג״א). ומתוספות עירובין (ל״ד. ד״ה ׳ואמאי׳) נראה דאין חילוק ע״ש (ת״ש), וגם מדסתמו הש״ס והפוסקים סתם מבואר דאין חילוק. וכן מבואר להדיא מלשון רש״י ורמב״ם שהבאנו, שכתבו: שלא גזרו אלא על עצמו של יום ועל יום ודאי, וממילא דגם על בין השמשות דאפוקי יומא לא גזרו.

סימן שמג

א כתב הרמב״ם בסוף הלכות מאכלות אסורות: ״קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת - אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים: בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור, ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרין, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, ואפילו בדברים שהן משום שבות. ואף על פי שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה, שנאמר: חנוך לנער וגו׳׳ עכ״ל. ויש מי שרוצה לומר דבתו אינו מחויב לחנך, וכן האם אינה מחוייבת בחינוך בנה (עיין מג״א סק״א). וכבר בררנו במקום אחר דאינו כן, וגם האם חייבת בחינוך, וגם להבת מחויבים לחנך. אמנם הרמב״ם מיירי כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, דבהגיע לחינוך הלא מחויבים לחנכו במצות וכל שכן שמונעין אותו מאיסור, וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בשבת (קכ״א.) ע״ש.

ב וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסימן זה: ״ויש אומרים דכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך - צריכים להפרישו. ויש אומרים דלא שייך חינוך לבית דין אלא לאב בלבד״ עכ״ל, ובודאי קטן יתום שייך החינוך לבית דין. וכמה שיעור חינוך: כל קטן לפום חורפיה, ובכלל הוא כשמבין הענין. אבל כל זמן שאינו מבין הענין - אינו בכלל חינוך, וכן מבואר מלשון הש״ס סוף פרק ג׳ דסוכה, שאומר שם: ״קטן היודע להתעטף - חייב בציצית״ ע״ש, ודין כהן קטן לטמא למתים בארנו ביורה דעה סימן שע״ג ע״ש. ודע דבמילתא דנפיק מיניה חורבא, כגון תקיעת שופר שהקול נשמע למרחוק, ולכן כשהקטן תוקע בשבת - בית דין מצווין להפרישו, וכן כל כיוצא בזה (מג״א).

ג איתא בשבת (צ׳:) דאסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו. ואפילו דבר שאין בו רק איסור ׳בל תשקצו׳ אסור ליתן לידו (שם סק״ג), דלהאכילו בידים אסור אפילו באיסור דרבנן, ובל תשקצו הוה מדרבנן, כמ״ש הרמב״ם סוף מאכלות אסורות ע״ש, וכשנותנים לו הוה כמאכילו בידים. אבל עוף טמא - מותר ליתן לו לשחוק, דכשתמות אינה ראויה לאכילה וכן כל כיוצא בזה (שם). וכתב רבינו ירוחם דאין למחות בכותים המאכילים איסור לתינוק, אבל אסור לומר להם שיתנו לו איסור להתינוק, אלא אם כן התינוק צריך לזה והוא קצת חולה, דאז מותר לבקשם שיאכילוהו. ולכן נוהגים בפסח כשהתינוק אינו רוצה לאכול מצה ונחלש על ידי זה, מבקשים הכותי ליקחנו לביתו ולהאכילו חמץ (שם). ופשוט הוא דלמה שהתינוק מוכרח - דנותן לו הישראל בידיו, כמו להאכילו ביום הכיפורים וכיוצא בזה (שם). ונכון להרגיל לקטן לדבר מצוה ולהרחיקו מעבירה, וכל שכן מלדבר לשון הרע ורכילות ושקר שלא יתרגל בזה, ואחר כך כשיתגדל יהיה קשה לו להפריש מזה. וקל וחומר בזמן הזה דיש ליתן לב לקטנים שלא יפרוצו פרצות, דאם יניחום בקטנותם בודאי יעשו כן בגדלותם בדורינו השפל שאין בידינו למחות, וכשהוא קטן ביכולת שישמע לדברינו, וממילא גם אחר כך ירגיל את עצמו בדרך הטוב והישר.

ד וכתב רבינו הרמ״א: דקטן שהכה אביו או עבר שארי עבירות בקטנותו, אף על פי שאין צריך תשובה כשהגדיל, מכל מקום טוב לו שיקבל איזה דבר על עצמו לתשובה ולכפרה, אף על פי שעבר קודם שנעשה בר עונשין עכ״ל (עיין רש״י בבא קמא צ״ח. בהך דכפייה רפרם לר״א, ועיין ט״ז סק״ב).

ה ודע שהרמב״ם בפרק כ״ד משבת דין י״א כתב: ״קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות, כגון שתלש מעציץ שאינו נקוב או טילטל בכרמלית - אין בית דין מצווין להפרישו, וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו״ עכ״ל. וכבר הקשו עליו המגיד משנה והטור דאיך כתב רק בשבות, הא קיימא לן דאפילו אוכל נבלות אין מצווין להפרישו, וכמ״ש הוא עצמו בסוף מאכלות אסורות כמ״ש בסעיף א׳. ועוד דבשבת עצמו כתב בפרק י״ב לענין דליקה, דקטן המכבה על דעת עצמו אין צריך להפרישו ע״ש, ולהרמב״ם כיבוי בשבת הוה מלאכה דאורייתא. ואף על גב שהיא מלאכה שאין צריך לגופה, הא פסק בפרק א׳ כרבי יהודה דחייב באין צריך לגופה. ורבינו הב״י תירץ דזה שכתב שבות, זהו לענין שמסיים דאם אביו הניחו אין ממחין בידו, ובזה דוקא בשבות, דבאיסור דאורייתא מוחין בידו ע״ש.

ו ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א על מ״ש רבינו הב״י דאביו מצווה לגעור בו ולהפרישו, כתב: ׳מאיסור דאורייתא׳, להורות דמאיסור דרבנן אין צריך להפרישו. והדברים תמוהים, שהרי להדיא הבאנו דברי הרמב״ם בסעיף א׳ דאביו מצווה לגעור בו ולהפרישו. ויש מי שכתב דכונתו דבית דין אין ממחין בידו כשאינו גוער בו (מג״א סק״ב), וזה יותר תמוה, והרי רבינו הב״י לא הזכיר כלל הך דאין מוחין בידו ע״ש, ועוד מאין לנו לחלק בזה. ויש מי שכתב דכאן מיירי הרמב״ם בקטן שהגיע לחינוך, ובכל המקומות מיירי בלא הגיע לחינוך (ב״ח). והוא תימה לחלק בלשונות שוין, ועוד דבהגיע לחינוך למה לא נפרישנו גם מאיסור שבות.

ז ולכן נראה לעניות דעתי דהנה בקטן אוכל נבלות אמרינן ביבמות (קי״ד.) דאין צריך להפרישו, ולא מחלקינן בין עושה על דעת עצמו לעושה על דעת אביו, וכן הרמב״ם שם. ולמה הש״ס בשבת (קכ״א.) וכן הרמב״ם בפרק י״ב לענין כיבוי דליקה מחלקינן בין עושה על דעת עצמו לעושה על דעת אביו, והרי ודאי בכל האיסורים יש חילוק זה. אמנם אורחא דמילתא כן הוא: דבענייני אכילה שיש לו תאוה בודאי אוכל על דעת עצמו, מה שאין כן במלאכת שבת שאין בזה תאוה כל כך, בזה יש לנו לחקור על דעת מי הוא עושה, ולכן בכיבוי דליקה צווי הש״ס והרמב״ם לחקור בזה. וזהו באיסור דאורייתא, אבל באיסורי שבות אין עלינו לחקור, ואמרינן מסתמא עושה על דעת עצמו. וזהו שחידש הרמב״ם בכאן דקטן העושה בשבת דבר שהוא משום שבות אין בית דין מצווין להפרישו, כלומר דאין לנו לחקור שמא עושה על דעת אביו. ולכן מסיים: ״וכן אם הניחו אביו - אין ממחין בידו״, כלומר דלכאורה מדאביו הניחו מסתמא עושה על דעת אביו, דאם לא כן בודאי היה מוחה בידו, מכל מקום כיון שזהו רק שבות אין אנו אחראין לחקור זאת, ואמרינן דעל דעת עצמו עושה.

ח וכן נראה לעניות דעתי עיקר לדינא בקטן שלא הגיע לחינוך שעושה איסור מלאכה בשבת, ולא ידענו אם עושה על דעת עצמו או על דעת אביו או על דעת אחרים: אם הוא איסור דאורייתא - מוחין בידו, ואמרינן דמסתמא עושה על דעת אביו או אחרים, אלא אם כן ידענו בבירור שעושה על דעת עצמו. ואם הוא מאיסורי שבות, אמרינן דמסתמא עושה על דעת עצמו, ואין מוחין בידו אלא אם כן ידענו בבירור שעושה על דעת אביו או אחרים, דאז מוחין בידו. (ובזה יש לתרץ מה שהקשה הב״י והב״ח על הרי״ף והרא״ש שהשמיטו בכל כתבי בקטן שבא לכבות כל סוגית הש״ס שם, משום דסבירא ליה דמסתמא אמרינן שעושה על דעת אביו ומוחין בידו ודו״ק)

סימן שמד

א אמרו חז״ל (ס״ט:) דההולך במדבר ושכח הימים ואינו יודע מתי הוא שבת מה יעשה: מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו, ומקדש השביעי בקידוש והבדלה. ואצלו מתחיל היום ששכח יום ראשון, ומונה ששה ומשמר יום אחד. וכך אמרו חז״ל דאין לו שום היכר רק בקידוש והבדלה, דלענין מלאכה כל הימים שוים אצלו, דבכל יום אסור במלאכה שמא שבת היום. ובענין זה לא שייך ביטול ברוב, דהא כל יום הוא קבוע בפני עצמו, ועוד דבהכרח יש שבת והוא אינו יודע מתי הוא, ואפילו איסור דרבנן אסור לו לעשות. ולא שייך בזה ׳ספיקא דרבנן לקולא׳, דכל ספק שהוא מפני חסרון ידיעה אינו ספק, כמ״ש ביורה דעה סימן ק״י. ועוד דאין כאן ספק, דבעל כורחו יש כאן שבת העומד בפני עצמו ואינו מעורב בשאר הימים. אמנם אם אין לו לחם לאכול, בעל כורחנו מותר לו בכל יום לעשות כדי פרנסתו ללחם, דהוי פקוח נפש ודוחה את השבת. ואפילו ביום שחושב אצלו שבת יעשה כן, דאין לומר שיעשה מאתמול שתי פרנסות, דשמא אתמול שבת היה. ולענין הילוכו יכול לילך כל הימים כמה שירצה, דאם לא כן לא יגיע לישוב לעולם. ואף על גב דביום ששובת יכול שלא ילך יותר מתחום שבת, מכל מקום כיון שתחומין דרבנן לא החמירו בתועה במדבר (ר״ן ומ״מ בפרק ב׳). ואפילו אי תחומין דאורייתא למי שסובר די״ב מיל הוי דאורייתא, מכל מקום כיון דאין בזה איסור סקילה לא החמירו על התועה במדבר (שם), כדי למהר לצאת מן המדבר (תוספות ורא״ש) ויקיים שבת כראוי. וזהו שאמרנו שאין ניכר אצלו שבת רק בקידושא ואבדלתא.

ב ואם היה יודע מנין יום שיצא בו, כגון שיודע שהיום יום רביעי או יום חמישי ליציאתו, אבל אינו יודע באיזה יום יצא - מותר לו לעשות מלאכה כל יום שמיני ליציאתו, שהרי בודאי לא יצא בשבת. וכן מותר לו לעשות מלאכה כל מה שירצה ליום ט״ו ליציאתו וליום כ״ב, וכן לעולם. וכן אם יודע ברור שגם בערב שבת לא יצא - מותר לו לעשות מלאכה שני ימים, יום ז׳ ויום ח׳ ליציאתו, וכן לעולם. ואם ביכולתו להכין אז מזונו לכל השבוע - מחויב לעשות, ואסור לו לעשות מלאכה בשארי הימים לגמרי.

סימן שמה

א תנו רבנן (שבת ו א): ״ד׳ רשויות לשבת: רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית ומקום פטור.״ וזהו רק כללי החלוקות, דבפרטיות טובא איכא, כלומר - בכלל יש מן התורה שני רשויות הנפרדים זה מזה, והיינו רשות היחיד ורשות הרבים, שאסור לטלטל ולזרוק מזה לזה. ואם טלטל או זרק - במזיד חייב סקילה, ובשוגג חייב חטאת. וזולת אלו השני רשויות, מותר לטלטל מהם לרשות היחיד ולרשות הרבים ומהם לתוכם. אך מדרבנן ישנו עוד שני רשויות, והיינו כרמלית ומקום פטור, דמכרמלית אסור לטלטל מתוכו לרשות היחיד ורשות הרבים וכן מהם לתוכו, וממקום פטור מותר. אבל בפרטיות, ישנו שאפילו ברשות היחיד גמור אסור לטלטל יותר מד׳ אמות מדרבנן, וממנו לרשות היחיד אסור, וכן מרשות היחיד לתוכו - כגון חצר ומבוי שלא עירבו, וכן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה וכיוצא בזה כמו שיתבאר בס״ד. (וזהו כונת התוס׳ שם ד״ה ארבע ע״ש).

ב איזהו רשות היחיד - כתב הרמב"ם ריש פרק י"ד: "כל שגבוה י' טפחים ורוחב ד' טפחים על ד' טפחים או יתר על כן, (כלומר - תל שגבוה י' טפחים ברוחב ד' על ד') וכן חריץ שהוא עמוק י' טפחים (ורחב) [ורוחב] ד' טפחים על ד' טפחים או יותר מכאן, וכן מקום שהוא מוקף ד' מחיצות גובהן י' טפחים וביניהן ד' על ד' או יתר על כן, אפילו יש בו כמה מילין - אם הוקף לדירה, כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה, ומבואות שיש להן ג' כתלים ולחי ברוח רביעית וכן חצר ודיר וסהר שהוקפו לדירה - כולן רשות היחיד גמורות הן. אפילו כלים, כגון ספינה ומגדל וכוורת וכיוצא בהן - אם יש בהן ד' על ד' בגובה י' או יתר על זה הרי הן רשות היחיד גמורה." - עכ"ל.

ג וזה שכתב 'אם הוקף לדירה', זה אינו נוגע לרשות היחיד דאורייתא, וכן בחצר ודיר וסהר שכתב - 'שהוקפו לדירה', דמן התורה אין חילוק. אלא משום דרצונו לומר - רשות היחיד גמורה, כלומר דמותר בטלטול מדרבנן, לכן הצריך מוקף לדירה. וכן מה שכתב במבואות שיש להן ג' כתלים ולחי ברוח רביעית - גם כן לכאורה כן, דמן התורה אין צריך להלחי, דג' מחיצות הוי רשות היחיד מן התורה. אמנם באמת, הגם שכן הוא דעת רוב רבותינו וכן משמע בכל מסכת עירובין, מכל מקום הרמב"ם בעצמו סבירא ליה דג' מחיצות בלא לחי אינו רשות היחיד מן התורה אלא כרמלית. ובגדר כרמלית כתב שם 'מבוי שאין לו לחי או קורה' ע"ש ובפרק י"ז דין ט' כתב כן מפורש וזה לשונו: "מבוי שהכשירו בקורה - אף על פי שמותר לטלטל בכולו כרשות היחיד, הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכו - פטור, שהקורה משום היכר היא עשויה. אבל אם הכשירו בלחי - הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכו הרי זה חייב, שהלחי הרי היא כמחיצה ברוח רביעית" עכ"ל. וכבר השיגוהו בזה, אבל על כל פנים דעתו כן הוא, ויש ראיה לדבריו מפרק כל גגות (עירובין צ"ד.) דתנן: "חצר שנפרצה לרשות הרבים... וחכמים אומרים - המכניס מתוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה - פטור, מפני שהיא ככרמלית."אלמא, דג' מחיצות הוי כרמלית. אבל באמת, במסקנת הגמרא שם מסיק, דזהו רק על מקום המחיצה - כלומר שעתה אין שם מחיצה והיא כצידי רשות הרבים ע"ש. (וכן כתב התוי"ט ע"ש) וכן מבואר להדיא שם בירושלמי (וזה לשונו: "לא אמר ר"א אלא ממקום מחיצות כשניטלו ראשי זויות וכו'" דבזה סבירא ליה לר"א דהוי רשות הרבים וחכמים חולקים, אבל בכל החצר כולם מודים דהוי רשות היחיד).

ד ואמנם התבוננתי בדבריו, דלא על כל הדברים אמר כן, וגם איהו סבירא ליה דג' מחיצות הוה רשות היחיד מן התורה, אך זהו אם עומדים במקום שאין לפניהם רשות הרבים. ורק במקום שלפניהם רשות הרבים - אי אפשר לעשותו רשות היחיד אפילו מן התורה, אם אינו מגודר באיזה הפסק כמו בלחי או קורה או גיפופין, מטעם שדרך הרבים ליכנס לתוכה ואיך נקראנו רשות היחיד, ולכן הוי גם מן התורה ככרמלית. וזהו שכתב כאן (הלכה ד') בגדר כרמלית וזה לשונו: "וכן קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים - והוא המקום המוקף ג' מחיצות והרוח הרביעי הוא רשות הרבים כגון מבוי שאין לו לחי או קורה וכו'" עכ"ל. וכן בפירוש המשנה ריש שבת כתב וזה לשונו: "וגם כן המקומות שיש להם שלשה כתלים והרוח הרביעית ממול רשות הרבים הם כרמלית" עכ"ל. הרי שדקדק - מפני שהרוח הרביעית הוא רשות הרבים. והטעם כמו שבארנו ומקורו מהך דכל גגות שהבאנו - דאף על גב דפלוגתא דר"א וחכמים שם הם רק על מקום המחיצה כמ"ש, מכל מקום מדאמרינן שם בגמרא: "הכי קאמרי ליה רבנן לר"א, מי לא קא מודית לן היכא דטילטל מתוכה לרשות הרבים ומרשות הרבים לתוכה דפטור - מפני שהיא כרמלית, הכי נמי וכו'" ע"ש. והתוס' (צ"ג: ד"ה חייב) נדחקו לפרש - 'דהיינו כשנפלו המחיצות הצדדיות', ע"ש. אבל הרמב"ם מפרש כפשטיה. ולפי זה גם להרמב"ם - מבוי שיש לו ג' מחיצות, והרשות הרבים אינו הולך לפני הדופן הפרוצה, אלא לפני אחת מהמחיצות - מודה דהוי רשות היחיד. ואם זרק ממנו לרשות הרבים דרך פתח או חלון - חייב. (ומצאתי לו חבר - הרמ"ך שהביא הכסף משנה בפרק י"ז הלכה ט' ע"ש, שנראה שכן דעתו ודו"ק).

ה דבר ברור הוא, שזה שאנו מצריכין ד' טפחים אורך ורוחב ברשות היחיד - זהו בחלל בלבד, ואין מודדין עובי המחיצה בתוך הד' טפחים, דכן מבואר להדיא מלשון הרמב"ם שהבאנו שכתב: 'וביניהן ד' על ד' '. וכן כתב רש"י בעירובין (ה'. ד"ה ומ"ד) וזה לשונו: 'דאין מחיצות אלא אם כן יש תוך החלל ד' ' ע"ש. וכן מבואר מלשון הטור וכל הפוסקים (וכן כתב המג"א סק"א). ויש שכתבו דגם המחיצות נמדדים בתוך הד' טפחים, (ב"ח וט"ז סק"ב) ודקדקו - ממה שכתבו התוס' והרא"ש בפרק קמא דשבת, גבי כוורת - שהדפנות מצטרפות עם חלל הכוורת לרוחב ד' ע"ש. ודברים תמוהים הם, דודאי ברשות היחיד - דכלי שאינו שייך להשתמש בתוכו כברשות, והוי רשות היחיד מטעם דמנח עליה מידי ומשתמש, כהך דבור וחולייתה בעירובין (ע"ח.) - דאמרינן דמצטרף גם לרוחב ד', כמ"ש התוס' שם. ומפרש הטעם - משום דמנח עליה מידי ומשתמש, והוי כסלע גבוה י' ורחבו ד'. אבל בבין מחיצות, שהתשמיש הוא בין המחיצות, פשיטא דבעינן רוחב החלל ד'. ואין שום ספק בזה, וכן עיקר לדינא, ועיין בסעיף מ"ה.

ו ודע שראיתי לאחד מן הגדולים, (א"ר סק"ג) שהביא מה שכתב הרשב"א בספר עבודת הקודש - דהמחיצות מצטרפות לד', אלא שחילק - דזהו דוקא במחיצות בריאות, שאם רצה לכסותו עליו - מכסה ומשתמש, אבל חלושין - אין מצטרפין, ע"ש. והנה ספר זה אינו תחת ידי, אמנם אם כתב כן - כונתו

א׳כלים׳, שכן כתב בפרק קמא דשבת - גבי כוורת, שהביא דברי התוס׳ דמחיצות הכוורת מצטרפות לד׳, וכתב על זה וזה לשונו׳: ״ואני תמיה לדבריהם... אלא על כרחינו לא אמרו אלא בכותלים עבים העשוים לכסות עליהם ולהשתמש, מה שאין כן בכוורת ומחצלת״, עכ״ל.

ז ולבד זה הדבר תמוה, לומר במחיצות העומדים על הקרקע מנח עליה מידי ומשתמש, הא התשמיש לתוכו עשוי. ודוקא בחוליות הבור, שדרך להניח דף על הבור ולהשתמש או על כלי, כדכתיב בשמואל (ב׳ יז, יט) ״ותפרוש את המסך על פני הבאר ותשטח עליו הריפות״, אבל לא על מחיצות שעל הקרקע. ועוד דהא רוחב ד׳ ויותר מד׳ שוין הן, וכשם שאין לומר מנח עליה מידי ומשתמש ברוחב גדול, כמו כן ברוחב ד׳. ועוד דבירושלמי פרק הזורק על משנה דחוליות הבור והסלע אומר שם ״העומד והחלל מצטרפין בארבעה והוא שיהא העומד מרובה על החלל״, ע״ש. ואם כן, גם במחיצות שעל הקרקע תצטרך לומר כן, והיש לך דבר תמוה כזה. (וצריך עיון על התוס׳ והרא״ש בכוורת שלא הזכירו זה הירושלמי. ולפי הנראה אינו כן בכוורת. והרשב״א שם הביאו. ואולי כונתו בזה להשיג על התוס׳. מיהו על כל פנים אין הרשב״א סובר במחיצות כן דלא כמו שכתב הא״ר ודו״ק).

ח ואפילו בכלים- אין הכל מודים שמצטרפין העובי לרוחב הד׳ טפחים כמו שהבאנו, שהרשב״א חולק בזה, וכן כתב התוס׳ (ח׳. ד״ה רחבה) בשם ר״ח בהך דכוורת שצריך שיהא אויר ד׳ בתוך הכוורת, ע״ש. והטור והש״ע בסעיף ו׳ כתבו: ״אפילו כלי - כגון תיבה או מגדל או כוורת, אם יש בו לרבע ד׳ על ד׳ והוא גבוה עשרה - הוי רשות היחיד״, עכ״ל. וסתמו דבריהם אם העובי מצטרף אם לאו, ומהירושלמי שהבאנו גם כן מבואר דאין מצטרפין, ולענין דינא יש לילך לחומרא.

ט ודוקא דין רשות היחיד יש בכלים, אבל אין דין כרמלית בכלים כגון כלי שהוא (רחב) [רחבה] ד׳ ואין (בגובהו) [בגובהה] י׳, שזהו גדר כרמלית כמו שיתבאר, אין כרמלית בכלים, דלא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי הואיל וכלי היא. (רש״י שבת ח׳. ד״ה פחות) ובטילה להרשות שעומדת שם, וכל שכן כשהיא פחות מד׳. ואם הכלי מחובר לקרקע - הוי כרמלית, (מג״א סק״ד) דכיון דמחובר לקרקע יצאה מתורת כלי. (תוס׳ שם י״א: ד״ה אלא)ואין זה שייך לדיני ׳תלוש ולבסוף חיברו - אי הוה כתלוש אם לאו׳, דאפילו אם לשאר דברים הוה כתלוש, לענין טלטול שבת דינה כמחובר, כיון שאי אפשר לטלטלה ככלי. ודוקא כשהכלי היא ברשות הרבים או ברשות היחיד אין דנין בה דין כרמלית, אבל כלי העומדת בכרמלית - דנין בה דין כרמלית. ולכן בספינה שבמים דנין בה דין כרמלית כמו שיתבאר בסימן שנ״ה ע״ש. והטעם פשוט - דאפילו אם נבטלה להרשות שעומדת שם, גם כן הרי היא כרמלית, דהים והנהר הוי כרמלית, כמו שיתבאר.

י הכתלים המקיפים את הרשות היחיד, גם על גביהם דינם כרשות היחיד, אפילו אינם רחבים ד׳. וקל וחומר הוא - אם לאחרים עושים רשות היחיד, לעצמם לא כל שכן. (שבת צ״ט:)וכן אויר רשות היחיד עולה עד לרקיע, ואין דינו כרשות הרבים וכרמלית שאין תופסין רק עד י׳ טפחים, כמו שיתבאר, ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד גבוה מאה אמות, וזרק מרשות הרבים ונח על גביו - חייב. ואם נעץ קנה גבוה ברשות הרבים, ונתן בראשו טרסקל שגבוה י׳ (ורחב) [ורחבה] ד׳, הוי הטרסקל רשות היחיד, ובמה שתחתיו לא הוי רשות היחיד. ואם הטרסקל (אינו) [אינה] גבוה י׳, אף על פי (שרחב) [שרחבה] ד׳ - לא הוי רשות היחיד, ולא אמרינן גוד אחית מחיצתא - כיון דהוה ליה מחיצה שהגדיים בוקעים בה. וזהו הלכה למשה מסיני, דכל שגדיים בוקעים שם, לא אמרינן גוד אחית מחיצתא, ושיעורו ג׳ טפחים מן הארץ. וכן עמוד גבוה י׳ ורחב ד׳ ואין בעיקרו ד׳ טפחים, אפילו ליכא בקיעת גדיים, לא הוי תחתיו רשות היחיד אלא על גביו. (מג״א סק״א) ודוקא, שיש בהקצר עובי ג׳ טפחים, דאז בטפח אחד אין כאן בקיעת גדיים. אבל אם בהקצר הוה עובי משהו, ממילא דהוה ליה כטרסקל שעל הקנה ויש כאן בקיעת גדיים ואינו רשות היחיד. (תוס׳ שם ק״א. ד״ה ויש).

יא קיימא לן דחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמי, (ז׳:) כלומר - חורים שבכותל שלצד הרשות היחיד, בין שהם חורים גדולים בין קטנים, בין גבוהים בין נמוכים, דינם כרשות היחיד, לפי שבעל החצר משתמש שם תשמישיו, והוי כחצר עצמו. אבל החורים שבכותל שהם כלפי חוץ נדונים כפי גובהם ורוחבם ויתבאר בסעיף ל״ו.

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״דיש אומרים דבעינן באלו הארבעה טפחים על ארבעה טפחים - הם ואלכסונן וכמה שכתב לקמן סימן שמ״ט עכ״ל. כלומר - דלקמן יתבאר דכל אדם יש לו ד׳ אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהם, ואלו הד׳ אמות שיעורם הן ואלכסונן - כלומר כפי שיעור ד׳ אמות עם האלכסון. וכיון דכל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשא באלכסונא, ממילא דעל ד׳ אמות נתוספו שמנה חומשין, ואינו חייב עד שיעביר ברשות הרבים ה׳ אמות וג׳ חומשין. ואם כן הכי נמי גבי רוחב ד׳ טפחים צריך הרוחב עם האלכסון, דהיינו ה׳ טפחים וג׳ חומשי טפח, דדיעה זו סבירא ליה דבכל השיעורים של שבת צריכים לחשוב גם האלכסון.

יג ותמיהני על רבינו הרמ״א, שאין זה אלא דעת ר״ת בעירובין. (נ״א. ד״ה כזה) ורש״י שם והרשב״ם והתוספות שם וביומא ס״ז. דחו דבר זה, וגם מדברי הרמב״ם סוף פרק י״ב מבואר לא כן - שכתב על הך דד׳ אמות שברשות הרבים - ׳דכיון דמותר לילך לו ולטלטל בכל המרובע הזה, וממילא שמטלטל גם באלכסונו, לפיכך אין מעביר חייב עד שיעביר גם האלכסון׳ ע״ש, ואין זה ענין לרשויות. ונראה לי, דאף רבינו הרמ״א לא אמרה אלא לחוש לדיעה זו, אם נמצא איזה חומרא, כגון גבי כוורת שאמרו בגמרא (ח׳.) - ׳זרק כוורת לרשות הרבים - גבוה י׳ ואינה רחבה ו׳ - חייב. רחבה ו׳ - פטור, דהוי רשות בפני עצמה׳ ע״ש. ולזה בעינן לחומרא הן ואלכסונן. אבל להקל על מקום שגבוה י׳ ורוחב ד׳ לבלי לדונו כרשות היחיד אלא כמקום פטור, חס וחלילה לומר כן, דהלכה כרבים ורוב הפוסקים אין סוברין כן.

יד איזה הוא רשות הרבים - שנינו בברייתא (ו׳.)״ סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין לרשות הרבים - זו היא רשות הרבים גמורה.״וסרטיא - היא הרחוב, ופירש רש״י (ד״ה סרטיא) - מסילה שהולכין בה מעיר לעיר ע״ש. כלומר כרחובות המפולשין שלנו. ופלטיא פירש רש״י - רחובה של עיר ששם מתקבצין לסחורה. ומבואות המפולשין פירש״י - שהם רחבים י״ו אמה ומפולשין משני ראשיהן לסרטיא ע״ש, דאצלם לא היו הרחובות והבניינים כשלנו, דמקום הדירות היו בחצר, והרבה חצירות פתוח להם מבוי של שלש מחיצות. ורק באמצע העיר היתה רחוב גדולה והיא נקראת סרטיא, שכל המבואות יוצאין אל הרחוב ההוא, ורחוב זה היתה מפולשת לגמרי ובה נוסעין מעיר לעיר. והיה עוד מקום גדול כשוק שלנו פתוח לגמרי, ששם מתקבצין לסחורה ונקראת פלטיא, והיו מבואות ששני ראשיהן פתוחות לסרטיא, ודינם גם כן כרשות הרבים. ונמצא לפי זה היה אצלם - שהחצירות עם כל המבואות עירבו ביחד או כל מבוי בפני עצמו והיו מטלטלין בהם. אבל הסרטיא והפלטיא והמבואות המפולשין לא מהני בהו עירוב, דאין מערבין רשות הרבים בצורת הפתח אלא בדלתות, כמו שיתבאר עוד בזה בסייעתא דשמיא.

טו ומתנאי רשות הרבים - שתהיה הרחוב רחבה ט״ז אמה. וילפינן זה מעגלות שבמדבר, ששני עגלות שהלכו זה בצד זה היו (רחבות) [רחבים] ט״ז אמה, כדאיתא בגמרא, (שבת צ״ט.) דקיימא לן רשות הרבים (רחבה) [רחבו] ט״ז אמה, דגמרינן לה ממשכן. והיא על מדה דמדינתינו מדינת רוסיא - י״ב ארשי״ן שהם ד׳ סאזע״ן, כמו שבארנו בחושן משפט סימן רי״ח ע״ש. וגם צריך שלא יהיה מקורה, דרשות הרבים מקורה אינו רשות הרבים, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר. (שם ה׳.) וגם שלא תהיה חומה סביב העיר, או הר או חריץ של י׳ טפחים בגובה או בעומק וד׳ טפחים רוחב החריץ. ואפילו יש סביב חומה, אם השערים מפולשים משער לשער בשוה, שהשערים מכוונים זה כנגד זה ואין להם דלתות, או אפילו יש להם דלתות אלא שאין ננעלות בלילה - הויין רשות הרבים, וכל הדרך המכוין משער לשער הוי רשות הרבים. (מג״א סק״ו) ואפילו רק דלת אחת נעולה בלילה - גם כן מבטלת את הרשות הרבים, כיון שאינו מפולש. (ט״ז סק״ה)ורק דלתות הנעולות מבטלות רשות הרבים, אבל לא צורת הפתח, דמה מועיל צורת הפתח, הרי מפולש הוא, והרי בדלתות פשיטא שיש צורת הפתח, ועם כל זה אם אינן ננעלות לאו כלום הוא. וכך אמרו חז״ל בעירובין: (ו׳:) ״ירושלים - אלמלא דלתותיה נעולות בלילה, חייבים עליה משום רשות הרבים.״ ואף על גב דכתיב ׳ירושלים הרים סביב לה׳, צריך לומר דהיו מקומות הרבה שאין ההרים מקיפין אותן, דאם לא כן לא היו צריכין לדלתות.

טז וכתב רבינו הב״י בסעיף ז׳: ״דיש אומרים דכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום - אינו רשות הרבים״ עכ״ל. וכן כתב הטור וזה לשונו: ״ורשות הרבים הוא רחובות ושווקים הרחבים ט״ז על ט״ז אמה, (אשווקים) ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו״ עכ״ל. וזהו דעת רש״י בעירובין, (נ״ט.) דכיון דכל ענייני שבת ילפינן ממשכן, בעינן דומיא דדגלי מדבר, שהיו שם ששים רבוא. ואף שהיה הרבה יותר, שהרי ששים רבוא המה רק הזכרים מבן עשרים עד בן ששים, מכל מקום לא למדנו רק מאי דמפורש בקרא. ויש מראשונים שהסכימו לשיטה זו ורבים חולקים על זה, וגם הרי״ף והרמב״ם לא הזכירו זה, וגם בש״ס בבלי וירושלמי לא הוזכר זה בפירוש.

יז ועל פי שיטה זו, הוי כל היתר עירובין שבמדינתינו, מפני שבכל הערים שלנו אין ס׳ רבוא עוברים ואינם כרשות הרבים, ולכן מועיל בהם צורת הפתח, דלשיטה ראשונה כיון דרחובות שלנו רחבים ט״ז אמה - אין שום היתר, דהם רשות הרבים גמור, וצריכים דלתות ושיהא ננעלות בלילה כמ״ש. והנה מפרשי הש״ע כתבו - דרוב הפוסקים סוברים כשיטה זו, (ט״ז סק״ו ומג״א סק״ז) האמנם אחד מהגדולים בדור שלפנינו הרעיש העולם על העירובין שלנו, והראה בעליל שהאוסרים הם הרבה יותר מהמקילים, אך מפרשי הש״ע לא ראום כי לא נדפסו בימיהם. המקילים המה: ספר התרומה והסמ״ג והסמ״ק והר״ם מרוטנבורג והרא״ש והטור העומדים בשיטת רש״י ז״ל. והאוסרים המה: הרי״ף והרמב״ם ור״ת ורשב״ם וראב״ן ורמב״ן ורשב״א והריטב״א והר״ן והמ״מ והריב״ש, וכמה מבעלי התוספות הרשב״א הראשון וריב״א ור״י הלוי הר״מ וריא״ז (משכנ״י סימן ק״ט), וגם המהרש״ל ביש״ש ביצה (פ״ג ס״ח) הכריע דלא כשיטה זו.

יח ולבד זה האריכו לבאר, דגם כוונת רש״י אינו שיהא ס׳ רבוא עוברים בו תמיד, דזהו דבר שאי אפשר. ואם כן נחמיה כשצעק על חילול שבת מהבאתם כל ממכר לירושלים בשבת, וגזרו גזרות ותקנו תקנות, הלא כל הקהל לא היו רק ד׳ רבוא, וכי על איסור כרמלית דרבנן הרעיש כל כך ולגזור גזירות על זה. (שם)אלא כוונת רש״י -שתהא דרך מפולש לרבים, שיהא ביכולת לעבור בו גם ס׳ רבוא, לאפוקי הדרכים הקטנים שאינן רק לעיר אחת ולא לכל העולם. ואם כן כל הדרכים שלנו הם רשות הרבים. (שם בשם ריטב״א)אבל על כל פנים, מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה, וכאלו בת קול יצא - הלכה כשיטה זו. ואם באנו לעכב, לא לבד שלא יצייתו, אלא נראה כמשתגעים, שדבר זה נתפשט בכל ישראל ובפוסקים, דהאידנא אין לנו רשות הרבים רק בערים ספורות והגדולות בעולם - כמו ערי מלוכה שיש בהם ס׳ רבוא, אבל לא בערים שלנו. ויען כי מצוה וחובה ללמד זכות על כלל ישראל, לכן שמתי את לבי להמציא איזה היתר, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

יט ונראה לעניות דעתי, בשנדקדק ריש פרק הזורק, (שבת צ״ו:) ששואל הש״ס: ״היכא כתיבא הוצאה בתורה - דאמר רבי יוחנן אמר קרא - ״ויצו משה ויעבירו קול במחנה איש ואשה... ויכלא העם מהביא.״ משה היכן הוה יתיב - במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הואי, שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו, (רש״י) וקאמר להו לישראל - לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו מאהליכם (שם) לרשות הרבים״ ע״ש. ויש להבין - מאי איריא דמחנה לויה הוה רשות הרבים, הרי כל מחנה ישראל הוה רשות הרבים, דמחנה ישראל הוה גדולה ג׳ פרסאות על ג׳ פרסאות, (עירובין נ״ה:) וכל המחנה (היה) [היתה] מסודר לכל הדגלים, אלו מימין ואלו משמאל כמבואר בתורה, וכל המחנה היתה עומדת בריבוע, ואם כן כל המחנה הוה רשות הרבים, ומאי איריא מחנה לויה. וזה אין לומר - דבאמת הכוונה כן, דתיכף כשהוציאו מהאוהלים הוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, דאם כן למה לו ההקדמה מה שמחנה לויה הוי רשות הרבים. ועוד במה חלוק מחנה לויה ממחנה ישראל, דבאוהלים עצמן פשיטא, דגם האהל שישב בו משה רבינו אינו רשות הרבים וברחוב כולה רשות הרבים.

כ ולכן נראה, דענין רשות הרבים כן הוא - דאין להיות בעיר רק רשות הרבים אחד לשני צדדי העיר מזרח ומערב, וכן רשות הרבים אחד לצפון ודרום וכשמו כן הוא, שזה המקום הוא רשות שכל הרבים השוכנים בהמקום פונים לשם ולא למקום אחר, כמו אצלם שכל הערים היו עשויים מבואות מבואות, ובתוך המבואות היו הרבה (חצרות), [חצירים] ובכל חצר הרבה בתים, והיו המבואות גדורים מג׳ רוחות. אך באמצע העיר היתה סרטיא גדולה שכל המבואות פתוחות לה, והיתה מפולשת משני הצדדים, וכל מי שהיה צריך לילך לעיר אחרת בהכרח שהיה יוצא דרך סרטיא זו, ומקום אחר לא היה לו כמובן. וכן היתה פלטיא גדולה, שבשם כולם מתקבצים לסחורה. וזהו ששנינו בברייתא - ׳איזהו רשות הרבים׳, כלומר המקום האחד שהרבים פונים לשם - סרטיא ופלטיא. אבל אם העיר אינה עשויה מבואות מבואות אלא כל הרחובות מפולשים לארבע רוחות העולם, ומי שדר ברחוב זה יצא לעיר אחרת דרך רחוב זו ומי שדר ברחוב (אחר) [אחרת] יצא דרך רחוב שלו וכן כל הרחובות, ואם כן אין מקום שיקרא עליו רשות הרבים, מפני שאין שם מקום שכולם מתקבצים שם.

כא ולפי זה אתי שפיר, דבדגלי מדבר לא היו מבואות אלא רחובות רחובות כשלנו, וכל שבט ושבט יצא דרך מקום אחר מהשבט השני. לפיכך לא היה מקום בתוך המחנה שיקרא רשות שכל הרבים הולכים שם, זולת מחנה לויה, שכל ישראל היו צריכין לילך אצל משה רבינו. ונמצא דרק מחנה לויה הוה רשות הרבים, ומחנה לויה אחר העגל (היה) [היתה] מחוץ למחנה ישראל, כדכתיב (שמות לג, ז) ״ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד״, ושם (היה) [היתה] כל מחנה לויה והמשכן והעגלות, ולכן רק שם היה רשות הרבים ולא בכל המחנה.

כב ולפי זה אצלינו, שאין אצלינו מבואות אלא רחובות מפולשים, ובכל עיר הרבה רחובות, ואלו יוצאים מחוץ לעיר דרך רחוב זה ואלו דרך רחוב אחר, ואין כאן סרטיא שכולם מוכרחים לצאת משם ולשם, ונמצא דאין כאן רשות הרבים. וגם פלטיא אין אצלינו, דהגם שבכל עיר יש שוק וחנויות, מכל מקום הרי הרבה חנויות ומקומות של מסחור יש גם שלא במקום השוק, ונמצא דגם פלטיא אין כאן, ואין דינם אלא כחצירות מפולשים או מבואות מפולשות, וביכולתינו לעשות בהם עירוב, ואין זה רשות הרבים שאין מערבין אותו רק בדלתות נעולות. ועוד נראה לי, דאפילו אם נאמר דלענין הוצאה והכנסה לא נדונם ככרמלית אלא כרשות הרבים - להפוסקים שאינם מצריכים ס׳ רבוא, מכל מקום לענין זה דאין מערבין רשות הרבים אינו אלא ברשות הרבים אחד, כמו סרטיא שאצלם, שהיתה סרטיא אחת בכל העיר, ולא בשלנו שיש הרבה סרטיות, דאם כן אין זה סרטיא. אך יותר נראה כמ״ש מקודם כדמוכח מהש״ס דריש פרק הזורק כמ״ש.

כג ובאמת, בירושלמי ריש שבת אומר: ״מנין שהוצאה קרויה מלאכה - ר׳ שמואל בר נחמן בשם ר׳ יונתן ״ויצו משה... ויכלא העם מהביא״ - נמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין. ר׳ חזקיה בשם ר׳ אילא - אפילו הכנסה שמעת מינה, כשם שנמנעו העם... כך נמנעו הגיזברים מלקבל מידן ולהכניס ללשכה״ עכ״ל. והירושלמי לא הזכיר הך ׳דמשה הוה יתיב׳ וכו׳. ולהירושלמי אפשר לומר, באמת דכל המחנה הוה רשות הרבים, ולהירושלמי

נצרך לומר כסברא השניה שבסעיף הקודם, דמכל מקום לענין אין מערבין רשות הרבים אינו אלא כסרטיא אחת, אבל יותר נראה לומר דגם הירושלמי כונתו כש״ס שלנו, דהגיזברין מסתמא היו במחנה לויה אצל משה רבינו, וכן משמע הלשון דלהכניס ללשכה והלשכה היתה במשכן.

כד ודע, שיש לי ראיה מבה״ג, שיש מין רשות הרבים דמהני עירוב, שכתב בהלכות עירובין: ״ואסור לטלטולי מידי בשבתא ארבעה גרמידי ברשות הרבים, שנאמר ״ויצו משה וגו׳״ - ׳מעשות׳ לא נאמר אלא ׳מהביא׳, מלמד שהיו מביאין דרך רשות הרבים. ולא מיבעיא רשות הרבים דאורח מלכא הוא, ואסור לטלטולי בגויה ד׳ אמות היכא דליכא עירוב. אלא אפילו ממבוי למבוי וכו׳״ עכ״ל. וקשה - היכי קאמר ׳היכא דליכא עירוב׳ דמשמע להדיא, דבעירוב מותר, והא אין מערבין רשות הרבים. ואין לומר - דכונתו אדלתות נעולות, דהא דלתות אינו עירוב אלא מחיצות גמורות, כדמוכח מעירובין, (ו׳.) דתניא: ״כיצד מערבין דרך רשות הרבים...״ ופריך - ״ורשות הרבים מי מערבא״ ואח״כ אומר הש״ס - ״וכי תימא בכך היא דלא מיערבא הא בדלתות מיערבא, והאמר ר״י ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות וכו׳״ וקשה - מאי קושיא, נימא ד׳כיצד מערבין׳ - הכונה על דלתות נעולות. אלא ודאי דנעולות אין שם עירוב על זה, ואם כן היאך אומר הבה״ג ׳היכא דליכא עירוב׳, וכלשון הזה כתב הבה״ג גם בריש הלכות שבת ע״ש. אלא ודאי, דיש מין רשות הרבים דמהני ביה עירוב, והיינו כדאמרן.

כה ודע, דבגמרא גבי ד׳ רשויות, חשיב מדבר בכרמלית, ופריך מברייתא אחרת - דחשיב מדבר ברשות הרבים. ומתרץ - לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרוין במדבר, כאן בזמן הזה. ופירש״י וכן כל הראשונים - דכשהיו ישראל שרוין במדבר, היתה רשות הרבים, ובזמן הזה הוי כרמלית, שאינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדבריות לא שכיחא. (רש״י)והקשו על הרמב״ם שכתב שם: ״איזהו רשות הרבים - מדברות ויערות ושווקין ודרכין המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט״ז אמה ולא יהא עליו תקרה״ עכ״ל. וכתב הכ״מ בשם הר״א בנו של הרמב״ם, שהפירוש בגמרא להיפך, דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו, הוה להם כמו בקעה ושדה ומאי דמי להו, ובזמן הזה שכל מי שירצה הולך בו, הוה כרשות הרבים, עכ״ל. וצריך לומר - דכונתו דבזמן שהיו ישראל במדבר, היה כל המדבר כבקעה ושדה, אבל מקום שהישראל עמדו, הרי מבואר בגמרא דמקומו של משה הוה רשות הרבים. וכתב עוד (דיערות) [דיערים] עדיפי מבקעה ושדה שאין רבים הולכים לשם, מה שאין כן ליער הכל צריכים לעצים, ע״ש. ובמדבר, צריך לומר דתמיד יש בו שיירות. וכל הפוסקים לא הודו לו, וסבירא ליה דמדברות ויערות הוויין כרמלית, וכן כתב הרשב״א.

כו והנה הדרך ההולכת מעיר לעיר, לרוב הפוסקים הוה רשות הרבים, אך להמצריכין ששים רבוא עוברין לא הוה רשות הרבים. ולפי מה שבארנו הוה רשות הרבים, כיון שהיא רק דרך אחת, וכל דרך שרבים עוברים שם הוה רשות הרבים. וזהו רק בדרך מפולש שדרך שם נוסעים לכל מקום, אבל דרך (צדדית) [צדדי] המיוחדת רק לאיזה כפר או לאיזה חצר, נראה דלא הוי רשות הרבים. ויש להסתפק בזמן הזה, שרוב הנוסעים יסעו דרך מסילת הברזל, והיא פשיטא דהוי רשות הרבים לכל הדיעות - שהרי ודאי ס׳ רבוא עוברים בו באיזה משך זמן לא ארוך, דודאי אפילו לפירוש רש״י בעירובין, (ו׳.) שמצריך שיהיה בעיר ס׳ רבוא, מכל מקום בדרך לא שייך לומר שיעברו ס׳ רבוא בבת אחת או ביום אחד, דזהו מן הנמנעות. אלא הכונה שדרך שם יעברו ס׳ רבוא במשך הזמן, ובמסילות הברזל ודאי כן הוא, אך יש להסתפק בהדרכים הקודמים שעתה מעטים העוברים דרך שם, אם זה מקרי רשות הרבים להפוסקים דלא מצרכי התנאי של ס׳ רבוא, וצריך עיון. והטור והש״ע כתבו לדעת רש״י שצריך ס׳ רבוא עוברין, והש״ע הוסיף בכל יום ע״ש, ולפי זה גם במסילת הברזל ליכא רשות הרבים. אבל לא ידעתי, דרש״י לא הזכיר עוברין, אלא שבעיר יהיה מצוי ס׳ רבוא. ובנמק״י סוף הלכות ציצית כתב בשם הריטב״א, שמי שנפסקו לו ציציותיו ברשות הרבים גמורה שרחב י״ו אמה ומפולש ושרגילין לעבור בו לפעמים ס׳ רבוא וכו׳ עכ״ל. הרי שלא הצריך בכל יום, ולפי זה בהדרך של מסילת הברזל הוה רשות הרבים לכל הדיעות, ויראה לי שזה שכתוב בכל יום לאו דוקא.

כז זה שהצרכנו ט״ז אמה רוחב לרשות הרבים - אפילו אם במקצתו מתקצר וליכא ט״ז רוחב, לית לן בה, דמכל מקום הוה רשות הרבים, דהא אפילו מבואות המפולשין לרשות הרבים משני ראשיהן הוויין רשות הרבים, אף על פי שאינם רחבים ט״ז אמה, ורק בעינן שיהו רחבים י״ג אמה ושליש כמו שמצינו בפסי ביראות. (עיין תוספות עירובין ו׳:)ולכן מבואות ההולכות לאורך רשות הרבים, והמה רחבים ט״ז אמה, אף על פי שבקצתן מתקצרין ואין בהם ט״ז אמה, מכל מקום הוה רשות הרבים כיון שהם לאורך הרשות הרבים. (זהו בש״ע סעיף ח׳ והקודם בסעיף ט׳ והגר״ז בסעיף י״ב עשאן לשני דיעות ע״ש, והרי בש״ע לא הזכיר בזה מחלוקת ודינים נפרדים הם, דכאן הוא שהולכים ממש לאורך רשות הרבים, והקודם הוא מפולש לרשות הרבים ודו״ק).

כח תל שהוא משופע - אם השיפוע גדול, באופן שבעלות ד׳ אמות על התל יהיה גובה י׳ טפחים, אינו נוח להילוך והוה רשות היחיד. אבל אם אינו גובה י׳ טפחים עד שיעלו ה׳ אמות, הוה ניחא תשמישתיה ונוח להילוך והוה רשות הרבים. וכן פסי ביראות שהיו ארבעה דיומדין שהן שמנה, והיינו דיומד בכל זוית שגבהו י׳ טפחים ורחבו ששה טפחים, הרי הוא רשות היחיד מדאורייתא, דכל שם ד׳ מחיצות הוה מן התורה רשות היחיד. (מג״א)

ודבר זה מפורש בעירובין, (כ׳.) ואפילו הפתח רחב הרבה, באופן שהפרוץ מרובה על העומד, מכל מקום הוה רשות היחיד. ואף על גב דפרוץ מרובה על העומד גם מדאורייתא לא הוה מחיצה, זהו במעמידים קנים או קרשים תכופים זה אחר זה, אבל במקום שיש שם ד׳ מחיצות גמורות הוי מחיצה, אפילו כשהפרוץ מרובה על העומד. (תוס׳ ריש פרק עושין פסין (עירובין י״ז:) ע״ש) ועיין בסימן שס״ב סעיף כ״ט.

כט ונסתפקתי, אם הדיומדין הם פחות מששה טפחים כל אחד, אם גם זה מקרי שם ד׳ מחיצות והוה רשות היחיד, או דילמא כל שאינו ו׳ טפחים הוה רשות הרבים כשהפרוץ מרובה על העומד. וזה פשיטא לי, דבפחות מד׳ טפחים לאו כלום הוא, דאינו מקום חשוב, אלא אפילו היו של ד׳ טפחים, אינו רשות היחיד אלא אם כן היו הפתחים קטנים באופן שהעומד מרובה, או לכל הפחות העומד כהפרוץ. אבל כשהפרוץ מרובה, נראה לעניות דעתי דהוי רשות הרבים. וראיה - דהא בפסי ביראות הקילו להעמיד על דין תורה, ועם כל זה לא התירו בפחות מששה טפחים. וכן מבואר בירושלמי שם, שאומר ׳לפי שהפרוץ מרובה על העומד הצריכו דיומדין וכו׳ ע״ש. והטעם - משום דאתי אוירא דהאי גיסא ואוירא דהאי גיסא ומבטל ליה. אבל כשיש שני דיומדין זה אצל זה, כל אחד ו׳ טפחים חשוב והאוירים אין ביכולתם לבטלם (וכן מפורש מת״י שם).

ל כל דבר שהוא ברשות הרבים, אם אין הדבר גבוה ג׳ טפחים, אפילו הוא דבר שאין רבים דורסין עליהן, כמו צואה וקוצים וכיוצא בהן, מכל מקום הן עצמן דינן כרשות הרבים, ואם הוציא מרשות היחיד והניח עליהן - חייב, שהרי אי אפשר לרשות הרבים להלקט במלקט ורהיטני, ובהכרח שיהיה מעט גובה ומעט גומא. ולכן - כל פחות מג׳ כלבוד דמי, כלומר אינו רשות בפני עצמו אלא הוא כהרשות עצמו. ואם הוא גבוה ג׳ וכן מג׳ ולמעלה - אם הדבר רחב ד׳ על ד׳ הוה כרמלית, וזהו כשאינה כלי אלא תל או אבן, דבכלים אין כרמלית כמו שכתבנו בסעיף ט׳. ואם הוא גבוה עשרה ורחב ד׳ - הוה רשות היחיד אפילו בכלי, כמו שכתבנו שם, ואם הוא פחות מד׳ רוחב - אפילו גבוה עשרה הוה מקום פטור כמו שיתבאר.

לא ודע, דאיתא בגמרא (ח׳.) ׳עמוד תשעה טפחים גובה ברשות הרבים ורבים מכתפים עליו׳ - כלומר שבהילוכם נשענין עליהן ומתקנין המשאות - דינו כרשות הרבים. ופירש רש״י - (ד״ה תשעה) דוקא תשעה לא פחות ולא יותר, וכן בין רחב בין קצר. וכן כתב הרמב״ם שם בפרק י״ד, (הלכה ח׳) והטעם - דאמדו חכמים דבגובה יותר מעט אינו ראוי לכיתוף, ורק בגבוה ט׳ - בין שהוא רחב ד׳ טפחים בין שאינו רחב. ודעת הרא״ש והטור - דעד עשרה טפחים ראוי לכיתוף והוה רשות הרבים, אבל למעלה מעשרה - אם הוא רחב ד׳ טפחים הוי רשות היחיד, ואם אינו רחב - הוי מקום פטור, ואפילו יש בו מקום כדי לחוק ולהשלימו לארבעה. כלומר, שזהו חור - שבכותל כלפי רשות הרבים (אינו) [ואינו] רחב ד׳, ולצד הרשות היחיד הוא רחב ד׳. ואם כן יש מקום לומר ׳חוקקין להשלים׳, והוי כאלו גם מבחוץ רחב ד׳ - אין אומרין כן, דלא אמרינן חוקקין להשלים. וזה שנתבאר ברבים מכתפין דהוי כרשות הרבים, זהו כשאנו רואים שמכתפין עליו, אבל מה שראוי לכתף עליו - אינו מועיל אם אין רגילין לכתף עליו. (ב״י ומג״א סק״ח) ועיין בסעיף ל״ו.

לב גומא שברשות הרבים - אם אינו עמוק ג׳ טפחים הוי כרשות הרבים כמ״ש. ואם עמוק ג׳ טפחים כך הוא - דעד עומק עשרה ולא עשרה בכלל הוי כרמלית כשרחבה ד׳ טפחים, ובעומק עשרה ולמעלה הוי רשות היחיד. ואם אינה רחבה ד׳ טפחים הוי מקום פטור. (טור)ונראה לי - דזהו כשרחבה ג׳, אבל פחות מג׳ כלבוד דמי, דפסעי לה ודינה כרשות הרבים. אך זהו המקום שלמעלה, אבל בתוך הגומא ממש, כשהניח שם, לא הוי כרשות הרבים, כיון דלא ניחא תשמישתא שם, דמהאי טעמא אין דנין בה דין ד׳רבים מכתפין׳ כבעמוד. עוד נראה לי, דאפילו בגומא רחבה הרבה, אם הניח דף שרחבה ד׳ טפחים מקצה זו לקצה זו, והולכין דרך הדף, הוה על הדף רשות הרבים. אבל בפחות מד׳, כיון שאינו נוח לילך בה, אינה כרשות הרבים. (כן נראה לעניות דעתי ועמג״א סקי״ד).

לג גומא שברשות הרבים עמוקה י׳ ורחבה ד׳, דהוי רשות היחיד, אפילו מליאה מים הוה רשות היחיד, דמים אין מבטלין המחיצות. אבל כשמליאה פירות - אפילו פירות שיכול לטלטלן בשבת, מכל מקום בעודן שם מבטלין המחיצות, ולא דמי למים שאדם מסתכל בהם ורואה בהם והמחיצות נראים. וכל שכן כשמליאה תבן וקש או צרורות. ופשוט הוא, דגומא שאמרנו - זהו בגומא שאינה הולכת בשיפוע אלא הולכת בשיווי, אבל עמק ההולך בשיפוע, דנין בזה כמו בתל בסעיף כ״ח, דאם מתלקט י׳ מתוך ד׳, והיינו כשהולכים בו ד׳ אמות מתלקט י׳ טפחים גובה של העמק, הוה רשות היחיד. ואם מתלקט י׳ מתוך ה׳ אמות, הוה רשות הרבים. וגומות כאלו כשהן מליאות מים הוויין כרמלית, דלא ניחא תשמישייהו.

לד ורקק מים שברשות הרבים שאינו עמוק עשרה - בטל הוא לגבי רשות הרבים אם רגילים הרבים להלך בו, דהילוך ע״י הדחק שמיה הילוך. (ח׳:) ואפילו אם אינו רחב ד׳, שאין מהלכין בתוכו אלא מדלגין עליו, הרי הוא רשות הרבים, כיון שבוקעין בו ועוברין דרך עליו ואין מקיפין אותו, ולכן כשמקיפין אותו הוי כרמלית. וכן דף המונח על הרקק או על הבור הוה רשות הרבים, כיון שרבים בוקעין בו. ונראה לי, דוקא כשהדף רחב ארבעה, דפחות מזה יריאין להלוך עליה. ורקק שאין רבים בוקעין בו אלא מקיפין אותו, אפילו אינו עמוק י׳ דינו ככרמלית כמ״ש.

לה אויר רשות הרבים אינו תופס אלא עד י׳ טפחים בגובה, אבל למעלה מי׳ - הוי מקום פטור, ולא דמי לרשות היחיד שעולה עד לרקיע, וזהו הלכה למשה מסיני. וגם טעם יש בדבר - דרשות השייך להיחיד הוא מושל בו גם למעלה ויכול לבנות למעלה מי׳ ולעשות כל חפצו. אבל רשות הרבים אין הרבים שולטין שם רק למטה לילך ולהניח שם (חפציו) [חפיציו] לשעה, אבל למעלה אין להם שליטה לבנות ולתקן, ולכן אין שם רשות הרבים שולט רק כפי שיעור מחיצה שהוא י׳ טפחים. אמנם זהו רק באויר, כגון כשקולט מן האויר שלמעלה מי׳, מותר להכניס לרשות היחיד דרך למעלה מי׳. או דבילה שמינה שנדבקה בכותל למעלה מי׳ שהדבילה רואה פני האויר. אבל חור שבכותל או ראש עמוד, אם אין בו ד׳ על ד׳ - אפילו למטה מעשרה הוי מקום פטור, ואם יש בו ד׳ על ד׳ - גם למעלה מעשרה הוה רשות היחיד, שהרי רשות היחיד עולה עד לרקיע.

לו חורים שבכתלים שכלפי רשות הרבים ואינם מפולשים לפנים לרשות היחיד - נדונים כפי מדותיהם, והיינו אם אינם רחבין ג׳ טפחים, בטילים לגבי רשות הרבים ודינם כרשות הרבים. ואם הם רחבים ג׳ עד ד׳ ולא ד׳ בכלל, הוויין מקום פטור בין שהם למטה מי׳ ובין שהם למעלה מי׳. ואם הם רחבים ד׳ טפחים, אם הם למטה מי׳ הוי כרמלית ויו״ד ולמעלה הוויין רשות היחיד. ואם החורין מפולשין לפנים - נראה דדינם כרשות היחיד. (כן מפורש מתוס׳ ז׳: ד״ה והלכה ע״ש)וזה שכתבנו בסעיף ל״א - בחור שכלפי רשות הרבים אינו רחב ד׳ וכלפי רשות היחיד רחב ד׳, אין הכונה שהחור הולכת מעבר לעבר, דאם כן הוה כולה רשות היחיד, אלא הכונה שיש חור לצד רשות היחיד וחור לצד רשות הרבים והפסק באמצע. ודע, דחור שלמטה מג׳ סמוך לארץ בכל ענין דינו כרשות הרבים, דכל למטה מג׳ כארעא סמיכתא היא. (עיין ת״ש סקכ״ב שתמה על המג״א סק״ט ולפי מ״ש אתי שפיר וכונת המג״א כמ״ש ע״ש ודו״ק).

לז איזהו כרמלית - מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן. ולכן אפילו אם הרשות שייך ליחיד, מכל מקום כיון שאין לו מחיצות אינו רשות היחיד. ואין לשאול - הא קיימא לן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה דינו ככרמלית, אף שיש לו מחיצות. אך זה אינה שאלה, דמן התורה ודאי הוי רשות היחיד גמור, והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב, אלא דמדרבנן אסור לטלטל בו יותר מד׳ אמות, כמו בחצר שלא עירבו, ואנן בכרמלית דאורייתא עסקינן, כלומר שמן התורה אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים. וזהו לשון כרמלית כ׳ארמלית׳ - שאינה לא בתולה ולא נשואה, ומן התורה כל כרמלית הוי מקום פטור ומותר לטלטל מכרמלית לרשות הרבים ולרשות היחיד וכן מהם לתוכו, אלא דמדרבנן אסור בכרמלית ומותר במקום פטור, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

לח ואלו הן כרמלית - מקום שיש בו ד׳ על ד׳ ואינו גבוה י׳ טפחים ומוקף מחיצות, וכן תל או עמוד שיש בו ד׳ על ד׳ ואינו גבוה י׳, וכן חריץ שיש בו ד׳ על ד׳ ואינו עמוק י׳, וכן הימים והנהרות והיערות והמדבריות והשדות והבקעות - שהם קבוצות הרבה שדות, והגנות והסימטא וצידי רשות הרבים והאגמים. ואין זה דמיון למה שאמרנו בסעיף ל״ג, דמים אין מבטלין מחיצות, דזהו בגומא קטנה שבתוך הישוב דרבים משתמשים שם, ולא בימים ונהרות שהם מקומות גדולים בפני עצמם ואין משתמשים שם, לפיכך הם כרמלית. ויש שחלקו, מטעם שאינו מתלקט י׳ מתוך ד׳, לפיכך לא הוי רשות היחיד. (מג״א סקי״ד) ואין צריך לזה, דאיך שייך לעשות ימים ונהרות שהולכין על מאות פרסאות רשות היחיד, ובודאי אם יש גומא עמוקה י׳ ורחבה ד׳ בים הוה רשות היחיד כדאיתא בגמרא, (ק׳.) וזהו מפני שהיא גומא בפ״ע, ולא לעשות ימים ונהרות כרשות היחיד. ואפילו גומא שבים, רק מן התורה הוה כרשות היחיד, אבל מדרבנן אסור בטלטול, (מג״א שם) דכל שבים הוי כרמלית. (ומה שכתב המג״א ׳כמו קרפף ותל׳ - לאו דוקא, דהתם ביותר מבית סאתים וכמו שכתב הגר״ז בקונטרס אחרון ע״ש, אך יש לומר כונת המג״א דהכי נמי כן הוא, שהרי הגומא פרוץ לים שהוא יותר מבית סאתים ודו״ק).

לט אצלם היו לפני החנויות איצטבאות - מקום שהסוחרים יושבים שם ונקרא איסטוואנית, וכן היה אצלם עמודים ברחבה שתולין בהם התגרין פרקמטיא, והיה לפניהם איצטבאות שהסוחרים ישבו עליהן. ולכן אלו האיסטוואנית והאיצטבאות הוויין כרמלית, לפי שאינו נוח להשתמש שם. אבל בין העמודים הוה רשות הרבים, אפילו אין בין עמוד לעמוד כשיעור רשות הרבים, ואפילו י״ג אמה ושליש אין כאן, מכל מקום כיון שרבים בוקעים בהם הם טפילים לרשות הרבים. (שם סקי״א) וזה שהאיצטבאות הם כרמלית כשיש - בהם שיעור כרמלית, והיינו רחבן ד׳ טפחים וגובהן מג׳ ועד עשרה. (דאילו) [דאלו] היה גובהן י׳ - הרי הם רשות היחיד, (ואילו) [ואלו] לא היתה רחבן ארבעה - היו מקום פטור.

מ איתא בגמרא - (ז׳.) דקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים ככרמלית דמי. ופירש רש״י - שהכניס בית לתוך רשותו והניח מן קרקעו לרשות הרבים, דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי להתם, מכל מקום כיון דלא ניחא תשמישתיה, מפני שאינו הולך בשוה עם כל הרשות הרבים, ככרמלית דמי. עוד פירש רש״י פירוש אחר - בית שפניו עומד באלכסון, שזוית אחת סמוכה לרשות הרבים וזוית השני משוכה מרשות הרבים ולפנים, וזוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס להדיא בתוך כניסה של זוית האחרת, ע״ש. והרמב״ם שם מפרש: ׳כגון מבואות שיש להם ג׳ מחיצות ואין להם לחי או קורה

ברביעית ע״ש. וזהו לפי שיטתו, דג׳ מחיצות הוי מן התורה כרמלית כמ״ש, אבל לכל הפוסקים אין זה בכלל כרמלית דאורייתא, דמן התורה הוא רשות היחיד גמור. ולכן תמיהני על הטור ורבינו הרמ״א בסעיף י״ד, על שהביאו פירושו לקרן זוית, שאין לזה ענין לדיני כרמלית כמו שכתב. ונראה שמפני שהם לא חששו לדקדק בין דאורייתא לדרבנן, ומדרבנן הרי אסור לטלטל, אלא דאם כן הוה ליה להביא גם חצירות ומבואות שלא עירבו, דאסור לטלטל מחצר לחצר ומן בית לבית. וכבר נתבאר דרשות הרבים מקורה אינו רשות הרבים, והוא גם כן בכלל כרמלית דאורייתא, כיון שאין לו מחיצות אינו לא רשות היחיד ולא רשות הרבים.

מא בית שאין גובהו עשרה ורחב הרבה, הוי כרמלית. ואם חוקק בבית בתוך הקרקע, בתוך ג׳ סמוך לכתלים, ומשלים לעשרה - כגון שהיה גובהו (שמונה) [שמנה] וחקק שני טפחים בתוך הקרקע, נעשה רשות היחיד. ודוקא שהחקיקה סמוך לכתלים בתוך ג׳, (דאילו) [דאלו] מופלג ג׳, לא יצטרפו המחיצות לזה, כמ״ש בסימן תרל״ג לענין סוכה ע״ש. אבל בית שאין תוכו עשרה, וקירויו משלימו לעשרה, דעל הגג הוי רשות היחיד כיון שגבוה עשרה, ובתוכו הוי כרמלית, ובזה אם חקק -אפילו רחוק מן הכתלים, אם היה בחקק ד׳ על ד׳ טפחים, שהוא מקום חשוב, נעשית כל הבית רשות היחיד, שהרי במחיצות החיצונות יש י׳ טפחים גובה, ורק בפנים ליכא י׳ טפחים. ולכן כשעושה שם מקום מן ד׳ טפחים שגבוה י׳ נחשב, כולו רשות היחיד דמה שמן החקק עד הכתלים הוויין כחורי רשות היחיד. (גמרא ז׳: וכתבתי על פי דברי הרא״ש שהביא המג״א סקי״ג ע״ש. ומתוס׳ שם ד״ה ׳ואם משמע׳ - דבכל ענין מועיל כאן החקק שאינו סמוך להדפנות ע״ש ודו״ק)

מב אף על פי שאין רשות היחיד בלא מחיצות, מכל מקום הגגין הם רשות היחיד, משום דאמרינן ׳גוד אסיק מחיצתא׳ - כלומר מחיצות הכתלים אנו רואין כאלו עולין למעלה, וזהו הלכה למשה מסיני. אך אימתי אמרינן כן, בזמן שהגג שוה להכתלים, שאינו בולט להלן מהכתלים, דניכרים המחיצות להעומד על הגג. אבל הגגין הבולטין על מחיצות הבית, כעין גגין שלנו שקורין לזה קאפע״ז, לא אמרינן ׳גוד אסיק מחיצתא׳, כיון שאין המחיצות ניכרות להעומדין על הגגות. ולכן דין גגות אלו ככרמלית, אפילו הוא גבוה ורחב הרבה. אמנם אם חלון פתוח לו והחלון ד׳ על ד׳, הוי כל הגג כחורי רשות היחיד ודינו כרשות היחיד. ואין לשאול למה הוי כרמלית, הא לא שלטי ביה רבים, והתשמיש קשה שם, וליהוי מקום פטור. אך הטעם הוא, דלא מצינו מקום פטור ברוחב ארבעה טפחים. (רא״ש פ״ט דעירובין ע״ש) ואף על פי שיתבאר, דאין כרמלית למעלה מי׳ טפחים, והרי הגג גבוה הרבה, זהו על הארץ, דמחמת הקרקע אין האויר שלמעלה מי׳ כרמלית. אבל הכא הוה הגג כקרקע, ועד י׳ טפחים בגובה מן הגג נעשה כרמלית (שם).

מג וכן זיזין הבולטין מן הכתלים - אם אינם רחבים ד׳ - הוי מקום פטור. ואם רחבים ד׳ - הוי כרמלית, שהרי אינם גבוהים י׳, וצריך שיהא בהם ד׳ על ד׳. ואם חלון של ד׳ על ד׳ פתוח להם מן הבית, שיכולין להשתמש מן החלון על הזיזין, הוויין חורי רשות היחיד ודינן כרשות היחיד. ודע, דחורי כרמלית אין דינם כרשות היחיד, אלא כחורי רשות הרבים, ונדונים לפי מדותיהם כמ״ש בסעיף ל״ו ע״ש.

מד גדר הכרמלית - שלא יהו פחותין מד׳ על ד׳, ושאינן גבוהין עשרה, ואינה תופסת למעלה אלא עד י׳ טפחים כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, ולמעלה מי׳ הוי מקום פטור כמו ברה״ר. וימים ונהרות, מתחילין העשרה טפחים מהמים, לפיכך מן המים עד עשרה גובה מהמים - הוי כרמלית, ולמעלה מזה הוי מקום פטור. (ואילו) [ואלו] היינו מתחילין מן הארץ שתחת המים, היו המים למעלה מקום פטור, ואינו כן, דהנוטל מהם על פני המים עד עשרה למעלה הוי כרמלית, ולמעלה מזה הוי מקום פטור. ובור העומד בכרמלית, אפילו עמוק מאה אמה הוי כרמלית, אם אינו רחב ד׳. ולא הוי מקום פטור, דאין מקום פטור בכרמלית, דכיון שהכרמלית מסבבו בעל כורחו גם הוא כרמלית, דנכלל בתוכו. אך כשהוא רחב ד׳ על ד׳, הוי רשות היחיד, דלענין רשות היחיד בטל כח הכרמלית, שהרי אפילו בור ברשות הרבים עמוק י׳ ורחב ד׳ - הוי רשות היחיד, וכל שכן בכרמלית.

מה איזהו מקום פטור - מקום שאין בו ד׳ על ד׳, וגבוה משלשה טפחים ולמעלה עד לרקיע. או חריץ שאין בו ד׳ על ד׳, ועמוק יותר מג׳, אפילו הוא ארוך הרבה, כיון שאין בו רוחב ד׳ הוי מקום פטור. ולא אמרינן הרי בחשבון הכולל יהיה בו ד׳ על ד׳, דמה לנו לחשבון הכולל, הרי לא ניחא תשמישתיה כשאינו רחב ד׳. וכן המחיצות הגבוהות מג׳ ולמעלה, ואין ביניהם ד׳ על ד׳, והיינו החלל שביניהם, ואין המחיצות מצטרפות, וכמ״ש בסעיף ה׳. (וכן כתב המג״א סקט״ז)ודע, דזהו במקום פטור העומד ברשות הרבים. אבל מקום פטור העומד ברשות היחיד - דינו כרשות היחיד, דאפילו כרמלית שברשות היחיד הוי רשות היחיד. וטעמא דמילתא, דברשות הרבים בעינן שיהו תשמיש נוח לרבים, שהרי אין הרשות שלהם אלא לילך ולהשתמש דרך הילוכם. ולכן כל שגבוה מג׳ ולמעלה, אינו נוחה לא להילוך ולא לתשמיש, ולכן הוי או כרמלית או מקום פטור, אבל רשות היחיד לא מצרכינן הילוך נוחה ותשמיש נוחה, דכיון שאין רבים מפסיקין אותו, כל דבר נוחה לתשמיש, והכל רשות היחיד. ומקום פטור שבתוך הכרמלית, יש אומרים דדינו כמקום פטור ברשות היחיד, והוי גם הוא כרמלית, ד׳מצא מין את מינו וניעור׳. כלומר, שהרי גם בכרמלית אין אנו מצריכין הילוך נוחה ותשמיש נוחה, וכל דין מקום פטור אינו אלא ברשות הרבים. ויש אומרים דגם בכרמלית הוה מקום פטור. והטעם, משום דאי אפשר להיות כרמלית

חמור מרשות הרבים, שהרי גם לענין למעלה מי׳ הוי כרשות הרבים ולא כרשות היחיד. (כן נראה לי בטעם הדיעות, ושני הדיעות הביא הר״ן בפרק קמא דשבת, גבי ׳אין כרמלית פחותה מד׳, ע״ש. ובעירובין ט׳. נראה להדיא כדיעה ראשונה ע״ש ודו״ק).

מו כתב הרמב״ם בפרק י״ד דין ט׳: ״עמוד ברשות הרבים גבוה י׳ ורחב ד׳ - ה״ז רשות היחיד. נעץ בגובהו יתד כל שהוא - אפילו אינו גבוה ג׳, הואיל וראוי לתלות ביתד ולהשתמש בו, הרי זה ממעטו ונעשה כרמלית. ואין מודדין לו אלא מן היתד ולמעלה, ואפילו מילאו כולו יתידות, הרי זה ממעט גובהו, שהרי תולין באותן היתידות ומשתמשין בהן״ עכ״ל. וזהו על פי סוגיא דעירובין. (ע״ח.) ולפי גירסת רש״י ותוס׳ שם, הוה מסקנת הש״ס ההיפך, דאפילו היתד גבוה ג׳ - אינו מבטלו מרשות היחיד, משום דראוי לתלות בו. ואפילו מילאו כולו ביתידות, מנח עליה מידי ומשתמש, ולכן כל הפוסקים לא הביאו דינו של הרמב״ם, ונראה שגירסא אחרת היתה לו.

סימן שמו

א ד׳ מיני הוצאה מרשות לרשות הן מן התורה - הוצאה, והכנסה, זורק ומושיט. וכולם דין אחד להם, לבד במושיט שיש בו חומר מכולם כמו שיתבאר. וזה לשון הרמב״ם בפרק י״ג דין ט״ז: ״הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, אף על פי שעבר החפץ באויר רשות הרבים - פטור. (דלא אמרינן קלוטה כמו שהונחה דמי) והוא שיעבור למעלה מג׳, אבל אם עבר בפחות מג׳ טפחים סמוך לארץ ונח על גבי משהו, אף על פי שנעקר או נתגלגל מרשות היחיד זו לרשות היחיד אחרת, הרי הוא כנשאר עומד ברשות הרבים ולפיכך חייב״ עכ״ל. ור״ח והרמב״ן פסקו דלמטה מג׳ אין צריך הנחה על גבי משהו, דכל פחות מג׳ סמוך לקרקע כמונח על הקרקע דמי, ובגמרא (צ״ז.) יש פלוגתא בזה ע״ש. ואין לשאול דכיון דחשבינן כמונח, אם כן חייב שתים שהרי יש כאן הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים והכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד. דודאי כן הוא, אלא שאינו חייב אתולדה במקום אב (שם) וכדתנן בכלל גדול ׳העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת׳ וכמ״ש בסימן רמ״ב.

ב עוד כתב: ״וכן הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע - פטור. ואם עבר החפץ בפחות מג׳ סמוך לארץ ונח על גבי משהו, אף על פי שחזר ונתגלגל ויצא לרשות הרבים השנייה, הרי הוא כמו שנשאר עומד ברשות היחיד ולפיכך חייב״ עכ״ל. כלומר, דמטעם זריקה ברשות הרבים אי אפשר לחייבו, דמיירי כגון שלא זרק ד׳ אמות, דאפילו בשני הרשות הרבים ביחד לא הוי ד׳ אמות. ולכן אין החיוב רק על ההנחה ברשות היחיד, כמבואר ממ״ש אחר כך: (הלכה י״ז)״המעביר ד׳ אמות ברשות הרבים זו עם רשות הרבים השנייה - חייב, מפני שד׳ אמות בשני רשויות הרבים מצטרפין מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם״ עכ״ל. ופשיטא דהוא הדין לזורק, וזה שכתב ׳מעביר׳ הוא לרבותא, דאף על פי שבעצמו עבר עם החפץ דרך רשות היחיד, לא אמרינן ׳מהלך כעומד דמי׳ וקל וחומר בזורק. ואם כן, זה שכתב מקודם ׳הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע פטור׳ - בעל כורחך כשאין ד׳ אמות בשני הרשות הרבים. ופשוט הוא דלר״ח ורמב״ן, אפילו לא נח על גבי משהו, כמ״ש בסעיף הקודם (מ״מ). ודע, דזה שמחייב בפחות מג׳ ונח על משהו משום הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, זהו כשבכונה זרקו בסמוך לג׳, והיתה כונתו לזה שתנוח מעט ברשות היחיד. דאם היתה כונתו לזורקו לרשות הרבים האחר, לא היה מתחייב על ההכנסה, כיון שלא כיון לזה, ואין זה מלאכת מחשבת וכן מוכח להדיא שם בגמרא ע״ש. (שמקשה ׳אי להכא קבעי לה... באומר כל מקום שתרצה תנוח אבל בלאו הכי פטור׳).

ג וזהו בזורק ומעביר, אבל מושיט חמור יותר, כמ״ש הרמב״ם שם: ״המושיט מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע - חייב, ואפילו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים, שכן היתה עבודת הלוים במשכן - מושיטין את הקרשים מעגלה לעגלה ורשות הרבים בין שתי העגלות, וכל עגלה היא רשות היחיד. במה דברים אמורים - כשהיו שתי הרשות היחיד באורך רשות הרבים, כמו שהעגלות מהלכות ברשות הרבים זו אחר זו. אבל אם היו שני הרשויות בשני צידי רשות הרבים, אף המושיט מרשות היחיד זו לרשות היחיד שכנגדו פטור״ עכ״ל. ונמצא דשני חומרות היו במושיט, האחת - שחייב מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים כשהן בדיוטא אחת ואחת - דאפילו למעלה מעשרה חייב, מה שאין כן בזורק, אבל במעביר חייב גם למעלה מעשרה, שכן משא בני קהת, (צ״ב.) דכולהו ילפינן ממשכן. ועניינא דמושיט כפי המתבאר מרש״י והרע״ב ר״פ הזורק - היינו שמושיט המשא לחבירו וחבירו לחבירו, שכן היו הלוים מושיטין הקרשים זה לזה. ונראה, דאפילו במשא קל חייב במושיט, דאף על גב דהקרשים הוי משא (כבדה) [כבידה], מכל מקום לא בהפרטים ילפינן ממשכן, דאם לא כן, לא נחייב רק בקרשים, אלא ודאי דבכל מין הושטה חייב, וכן נראה עיקר לדינא. (ומתוספות ד׳. ד״ה ׳ומאי׳, מבואר דמושיט הוא אפילו שלא לחבירו ע״ש).

ד ובפרק י״ד דין י״ד כתב: ״המוציא מרשות היחיד לרשות היחיד או מרשות הרבים לרשות הרבים וכרמלית באמצע - פטור. וכן המושיט או הזורק מזו לזו וכרמלית באמצע - פטור״ עכ״ל. כלומר, דבזה אפילו במושיט פטור, משום דעבודת הלוים היתה רק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות

הרבים, ולא דרך כרמלית. וזה שכתב ׳מרשות הרבים לרשות הרבים וכרמלית באמצע - פטור׳ זהו כשאין ד׳ אמות בהשני רשות הרבים, אבל אם יש ד׳ אמות, הרי כבר כתב דמצטרפין וחייב, דמהלך לאו כעומד דמי (מ״מ). וכתב עוד: ״המוציא חפץ מרשות הרבים לכרמלית והניחו שם, וחזר ועקרו מכרמלית והניחו ברשות היחיד, או שהוציאו מרשות היחיד לכרמלית והניחו שם, וחזר ועקרו מכרמלית והניחו ברשות הרבים - הרי זה פטור״ עכ״ל. ופשוט הוא, כיון שהיתה הנחה באמצע בכרמלית. אבל אם לא היתה הנחה באמצע - היה חייב אף על פי שעבר דרך כרמלית, כיון דמהלך לאו כעומד דמי וכל שכן בזורק כהני גווני דחייב.

ה וזהו שכתב עוד (הלכה ט״ו) וזה לשונו: ״המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ועבר על מקום פטור שהיה ביניהן בהליכתו - חייב, שמהלך אינו כעומד. ואין צריך לומר בזורק, שעבר החפץ במקום פטור - שאינו חשוב כמו שנח שם״ עכ״ל. וזהו כשלא עבר סמוך לג׳ לקרקע ולא נח שם משהו, דבכהני גווני פטור בזורק. ולהר״ח ורמב״ן, אפילו לא נח משהו כמ״ש. וזה שכתב ׳מקום פטור׳ - הוא הדין כרמלית, דמדאורייתא גם כרמלית מקום פטור. וזה שכתב ׳מקום פטור׳ - הוא לרבותא. (מ״מ) כלומר, אף על פי שעבר דרך מקום שאפילו מדרבנן מותר לכתחלה לטלטל משם לרשות הרבים או לרשות היחיד ומהם לתוכו, מכל מקום חייב, וכל שכן דרך כרמלית. וכתב עוד: ״אבל אם היה עומד במקום פטור, ונטל חפץ מרשות היחיד או מאדם העומד שם והניחו ברשות הרבים או ביד אדם העומד שם - פטור. וכן אם הכניס מרשות הרבים לרשות היחיד ועמד במקום פטור - פטור״ עכ״ל. והוא הדין לכרמלית, וכמ״ש ועיין בסעיף ח׳.

ו אמרינן בגמרא (ח׳:) אמר רבא - המעביר חפץ מתחלת ד׳ לסוף ד׳ ברשות הרבים, אף על פי שהעבירו דרך עליו - חייב.״ופירש״י ׳דרך עליו׳ - שהגביהו למעלה מי׳, ומכל מקום חייב כי אנחיה ע״ש, דמהלך לאו כעומד דמי. ודין זה כבר נתבאר ואין בו רבותא כלל, וכן מבואר מדברי הרמב״ם בפרק י״ב סוף דין י״ד וזה לשונו: ״המעביר חפץ מתחלת ד׳ לסוף ד׳ ברשות הרבים, אף על פי שהעבירו למעלה מראשו - חייב״ עכ״ל. וזהו כפירוש רש״י, אבל התוספות (ד״ה לימא) מפרשים שם בשם ר״ח - שהעבירו דרך עליו היינו שהעבירו לפניו מימינו לשמאלו נגד גופו, דהייתי אומר, כיון שהגיע נגד גופו - הוה כמונח, ונמצא שלא העביר ד׳ אמות יחד. קמ״ל דאינו כן - וחייב, וכן כתב הראב״ד והרשב״א. ואם עיכבו כרגע נגד גופו - פשיטא דפטור. (שם)ודע דכל זה שנתבאר ד׳מהלך לאו כעומד דמי׳ - זהו במהלך בלא עיכוב. אבל כשעמד מעט הוי כהנחה שם, דקיימא לן עקירת גופו כעקירת חפץ והנחת גופו כהנחת חפץ ויתבאר בסימן שמ״ז בס״ד.

ז מן התורה, אין חיוב רק במוציא ומכניס וזורק ומושיט מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרשות הרבים לרשות היחיד. אבל מכרמלית לרשות היחיד או לרשות הרבים מותר, וכן מהם לתוכו. אבל מדרבנן, אסור לטלטל או לזרוק או להושיט מכרמלית לרשות היחיד או לרשות הרבים, ומהם לתוכו. אבל מקום פטור, גם מדרבנן מותר ממקום פטור לרשות היחיד או לרשות הרבים, ומהם למקום פטור. והטעם שאסרו בכרמלית, מפני שהוא דומה לרשות הרבים, אבל מקום פטור אין בו דמות רשות. ומכל מקום, אסור לכתחלה לישא חפץ מרשות היחיד למקום פטור ולעבור בו דרך רשות הרבים, דשמא יניחנו ברשות הרבים. (ב״ח וט״ז סק״ב) וכן אסור לכתחלה לזרוק מרשות היחיד למקום פטור דרך רשות הרבים, דשמא יפול ברשות הרבים או יתעכב שם מעט. וכן אסור לכתחלה לישא חפץ מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, דשמא יעמוד קצת ברשות הרבים וכן לזרוק אסור.

ח כבר נתבאר, דהעומד ברשות היחיד ומוציא או מכניס או מושיט או זורק לרשות הרבים דרך מקום פטור או כרמלית - דחייב, דמהלך לאו כעומד דמי, וקלוטה לאו כמי שהונחה דמי. וכן לא יעמוד אדם על מקום פטור ויקח חפץ מיד מי שעומד ברשות הרבים ויתננו למי שעומד ברשות היחיד או איפכא, ואם נטל ונתן - פטור מן התורה, דכיון שעומד על המקום פטור הוה שם כהנחה קצת, ולכתחלה אסור, דהוי זלזול באיסור שבת לגרום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, (רש״י ו׳. ד״ה ובלבד) וכבר נתבאר בסעיף ה׳. ולכתחלה, אסור אפילו אם המקום פטור עומד בין רשויות דרבנן, כגון שתי חצרות שלא עירבו, אסור לעמוד על המקום פטור וליטול חפץ מאדם שבחצר זה וליתנו להאדם שבחצר השני. וזהו דעת הרא״ש והטור אבל הרי״ף והרמב״ם מתירין לכתחלה להחליף בכהני גווני בין רשויות דרבנן, ועיין מ״ש בסימן שנ״ה סעיף י׳.

ט לפי מה שנתבאר, רשות היחיד ומקום פטור - מותר לטלטל בכולן, אפילו היה הרשות היחיד גדול הרבה והמקום פטור ארוך הרבה, מותרים בטלטול ובזריקה. אבל רשות הרבים והכרמלית אין מטלטלין בהן אלא בד׳ אמות, ואם העביר או זרק או הושיט חוץ לד׳ אמות, ברשות הרבים - חייב, ובכרמלית - פטור, שאיסור הכרמלית מדבריהן, שמא תתחלף ברשות הרבים. וכתב הרמב״ם בפרק י״ד סוף דין י״א: ״לפיכך אם לא היה צריך לגוף ההוצאה, כגון שהעביר קוץ בכרמלית כדי שלא יזוקו בו רבים - הרי זה מותר, ואפילו העבירו כמה אמות וכן כל כיוצא בזה״ עכ״ל. ומרשות לרשות אסור, לבד מרשות היחיד לרשות היחיד וממקום פטור לכל הרשויות ומכל הרשות (למקום) [להמקום] פטור. ודע שיש כמה מיני כרמלית, כמ״ש בסימן הקודם, ומותר לטלטל בתוך ד׳ אמות מכרמלית זה לכרמלית זה, ובירושלמי פרק י״א הלכה ה׳ מבואר דאסור ע״ש.

י לפיכך, קרפף - שהוא מקום המוקף ד׳ מחיצות בלא קירוי כמו חצר, והוא יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה, דמן התורה הוא רשות היחיד גמור, רק מדרבנן הוי ככרמלית ואסור לטלטל בו יותר מד׳ אמות, מותר להוציא ממנו לכרמלית גמור, כמו בקעה העוברת לפניו, ובלבד שיהא תוך ד׳ אמות. ולכן, גינות הסמוכות לכרמלית (בבקעה) [כבקעה], או ברחובות שלנו שאין לנו רשות הרבים, והגינה נעולה במפתח, מותר ליקח המפתח מהכרמלית שלפני הגינה לפתוח ולנעול ולהחזיר לשם את המפתח. דאף על גב דהגינה הוי מן התורה רשות היחיד גמור, מכל מקום כיון שמדרבנן אסור לטלטל בו יותר מד׳ אמות, מותר לטלטל ממנו לכרמלית גמור בתוך ד׳ אמות, ובלבד שלא יהא ביניהם רשות היחיד, דהיינו אסקופה שגבוה י׳ ורחבה ד׳, שאסור להכניס לשם מן הכרמלית שלפניה. וכן מהגינה אל האסקופה אסור לטלטל, כדין טלטול שמכרמלית לרשות היחיד גמור.

יא וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף ג׳: ״ולכן מותר ליקח מפתח מכרמלית שלפני גינה... ובלבד שלא יהא ביניהם אסקופה שהיא רשות היחיד, או שיש לה שני מחיצות מן הצדדין שהן רחבין ארבע ומשקוף עליה רחבה ד׳, דאז הוי רשות היחיד אף על פי (שאינו) [שאינה] גבוה עשרה. מיהו אסור להכניס מאסקופה לרשות היחיד או איפכא, דחיישינן שמא לא יהיה התקרה ד׳, ואז אם אין האסקופה גבוה ג׳ יש לה הדין שלפניה, ואפילו אם גבוה ג׳, מאחר שכל רשויות שלנו הם כרמלית אמרינן מצא מין את מינו וניעור, כמ״ש בסימן שמ״ה. וכן אם התקרה רחבה הרבה ואין לה מחיצות מן הצדדים - דינה כרשות שלפניה, וכן בגגין הבולטין לפני הבתים כגגין שלנו - דינם כרשות שלפניהם״ עכ״ל. ודבריו צריכין ביאור.

יב והכי פירושו - דמצריך שלא יהא ביניהם רשות היחיד, והיינו אסקופה גבוה י׳ ורחב ד׳, ויש רשות היחיד על ידי פי תקרה, והיינו כשיש שני מחיצות שרחבן ד׳ ומשקוף מלמעלה רחב ד׳, אמרינן בשני הצדדים הפתוחים - ׳פי תקרה יורד וסותם׳. אבל כשאין רחבין ד׳, לא אמרינן ׳יורד וסותם׳, דכל מחיצה שאין בין חלל המחיצות ד׳ אינן מחיצות. (רש״י ט׳. ד״ה ׳פתח׳) וכדאמרינן ׳יורד וסותם׳, ממילא שיש ד׳ מחיצות גובהן י׳ ורחבן ד׳ דנעשית האסקופה שביניהן גם כן רשות היחיד אף שאינה גבוה י׳. ואף על גב דלקמן סימן שס״א יתבאר דלתנאי ׳פי תקרה׳ צריך גם כן שהשני מחיצות יהיו מחוברין, כלומר כמין דלי״ת ולא זו כנגד זו, מכל מקום יש לחוש שמא זהו חומרא בעלמא. ומעיקר הדין אמרינן ׳פי תקרה׳ גם בזו כנגד זו. מיהו מכל מקום, אף על פי שזהו רשות היחיד גמור, מכל מקום אסור לטלטל ממנה לרשות היחיד או מרשות היחיד לתוכו, דחיישינן שמא תפול מהתקרה עד שלא יהיה ד׳ טפחים ויתבטל הפי תקרה. ואז אם האסקופה אינה גבוה ג׳ פשיטא שנבטלת להיות כהרשות שלפניה, ואפילו גבוה ג׳ יש סברא לומר ׳מצא מין וכו׳, ונעשה גם האסקופה כרמלית אף שהיא באמת מקום פטור כדין מקום פטור הסמוך לכרמלית, שיש אומרים מצא וכו׳ כמ״ש בסימן שמ״ה סעיף מ״ה ע״ש. וכן תקרה בלא מחיצות או גגין הבולטין, דינם כהרשות שלפניהם. ולכן בליטות הגגין שלנו הם כהרחוב, וכן כשעושים גג קטן לפני הפתח תלוי על מטילי ברזל, ואין תחתיו מחיצה הגבוה י׳ ורחב ד׳ או גשר קטן הגבוה י׳ ורחב ד׳, הוה דין הגג והגשר כדין הרחוב, מפני שבטילה להם ׳ומצא מין את מינו וניעור׳. (זהו ביאור דבריו, ומ״ש המג״א סק״ד דבפתח מבוי אמרינן פי תקרה אף שאין כולו מקורה, זה מבואר ברש״י ותוספות ט׳. בשמעתא דאסקופה ע״ש, אבל אינו ענין לסימן זה. ומ״ש בסק״ג בשם מהרי״ל דיש לחוש לפיר״ח, וכונתו דגם בג׳ מחיצות לא אמרינן פי תקרה כמבואר סוף פרק ׳כל גגות׳, תמוה מאד, דבשם הוא לשמואל וקיימא לן כרב ע״ש. והמחה״ש מדחיק את עצמו בדברים דחוקים ע״ש, והדין ברור כהרמ״א. וגם מ״ש הט״ז בסק״ז דגג בלא מחיצות דינו כרשות שלפניו כבר בארנו ודו״ק).

סימן שמז

א אין המוציא מרשות לרשות חייב מן התורה - אלא בעקירה והנחה, והיינו שיעקור מרשות היחיד ויניח ברשות הרבים או להיפך. אבל עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה - פטור. ואינו דומה לכל חצי שיעור שאסור מן התורה, וטעמו של דבר בארנו בסימן רמ״ב סעיף ל״ה, ומדרבנן אסור. וכן במעביר ד׳ אמות ברשות הרבים, גם כן צריך עקירה והנחה. ובארנו שם דפחות מד׳ אמות - גם מדרבנן מותר, ע״ש טעמו של דבר. וגם העקירה צריך להיות דוקא ממקום שיש בו ד׳ על ד׳ טפחים, וכן ההנחה צריך להיות על מקום של ד׳ על ד׳, מפני שהעקירה צריך להיות ממקום חשוב וכן ההנחה. ויראה לי דדוקא ד׳ על ד׳ ולא בארוך וקצר, אף על פי שבכולל יש בו חשבון ד׳ על ד׳, דכיון דאין בו ד׳ רוחב לא ניחא תשמישתיה ואינו מקום חשוב, וכמ״ש לענין מקום פטור בסימן שמ״ה סעיף מ״ה ע״ש.

ב אף על פי שצריך מקום ד׳ על ד׳, מכל מקום אמרו חז״ל (ה׳.) ד׳ידו של אדם חשובה כד׳ על ד׳, דאין לך חשיבות יותר מידו של אדם שבה עושה כל המלאכות. ואין חילוק בין יד ימין ליד שמאל, דאפילו ידו השמאלית חשובה יותר משאר מקום ד׳ על ד׳, וכדתנן (צ״ב.) ׳המוציא בין בימינו בין בשמאלו - חייב׳. לפיכך, אם עקר החפץ מיד אדם העומד ברשות זו והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שנייה - חייב. ויש להסתפק אם דוקא ידו של

אדם חשובה כד׳ על ד׳ ולא שאר אבר, כגון שעקר מראשו של אדם או מקנה היד או מרגלו, שכל אלו אין בהן ד׳ על ד׳. ונראה דלא מהני. (וכן מפורש מסעיף ד׳ ע״ש)

ג וזה לשון הרמב״ם ריש פרק י״ג: ״ידו של אדם חשובה... וכן אם היה עומד באחת משתי רשויות אלו, ופשט ידו לרשות שנייה ועקר החפץ ממנה או מיד אדם העומד בו, והחזיר ידו אליו - חייב. ואף על פי שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו, הואיל ומונח בידו הרי הוא כמונח בארץ״ עכ״ל. ויש רבותא בזה, דאף על גב דגופו ברשות זה וידו פשוטה לרשות האחר, לא אמרינן דידו בתר גופו גרירא ונחשוב גם היד כאלו היא ברשות שהגוף שם, ואם כן אין כאן הוצאה מרשות לרשות, קמ״ל - דאינו כן. וכן יש רבותא דאף על גב שלא נשתנה בין עקירה להנחה, דבהיד שעקר בה מונחת גם בעת ההנחה, מכל מקום עקירת ידו כעקירת חפץ והנחת ידו כהנחת חפץ. ונמצא דהעקירה היתה ברשות זה וההנחה ברשות אחר - וחייב.

ד וכן אמרינן (סוף פרק הזורק (שבת ק״ב.)) ׳דמחשבתו משוי ליה מקום׳. כלומר, דאף על גב דבעינן הנחה על מקום ד׳ על ד׳, מכל מקום אם חשב שתנוח במקום פלוני - חייב, אף על גב דלא הוה מקום ד׳. כגון שזרק שתנוח בפי כלב ונח בפי כלב - חייב, אף על גב דאין כאן מקום ד׳. וכן אם היה אוכל ויוצא מרשות לרשות, וחישב להוציא האוכל מרשות לרשות - חייב, מפני שמחשבתו משים לפיו כמקום ד׳. ואף על פי שלא הוציא כדרך המוציאין - חייב, משום דבדרך אכילה הוה הוצאה כדרכה. וכן בעומד ברשות אחד ומשתין או רוקק ברשות אחר, ויתבאר בסימן ש״נ בס״ד, שהטעם הוא משום דמחשבתו משוי ליה מקום ד׳, ושם סעיף ה׳ יתבאר הטעם ע״ש.

ה איתא בגמרא (ה׳:): ׳אמר רבא: מים על גבי מים - היינו הנחתן׳. וכי עקר מהמים או הניח על המים - הוה עקירה והנחה על מקום ד׳. ודוקא כשעקר מים והניח מים, אבל אגוז על גבי מים - לאו היינו הנחתן, ואם הניח האגוז על המים לא הוה הנחה על מקום ד׳. וכן אם עקר אגוז מהמים לאו היינו עקירה. ולאו דוקא אגוז, דהוא הדין כל דבר. ונראה לי, דדבר שדרכו להיות על המים כמו ספינה, הוה הנחה, והעקירה משם הוי עקירה, ועיין בסעיף ו׳.

ו ואמרינן שם: ׳בעי רבא: אגוז בכלי וכלי צף על המים - בתר אגוז אזלינן והא נייח, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייח דנייד - תיקו.׳וכיון דהוה ספק, לא מיחייב, וכן כתב הרמב״ם שם. והקשו התוספות (ד״ה אגוז) מהא דאמרינן לענין קנין ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה. (ב״מ ט׳:) ותרצו - דקנין שאני, דשם חשיב כמונחת. אבל לענין שבת ילפינן ממשכן, ובמשכן הצניעו כדרך שדרך בני אדם להצניע ע״ש. ולענ׳׳ד היה נראה, דודאי בספינה הוה הנחה, ודרך בני אדם כן הוא. ורבא לא קאמר רק כלי שאין דרכה להיות על פני המים. וכן אם היה שמן צף על פני המים וקלט מן השמן והוציאו - פטור, דאינן חיבור זה לזה, (שם) והוה כקולט ממקום שאין בו ד׳ על ד׳. ויראה לי, דדוקא שמן שאינו מתערב עם כל משקה, אבל שאר משקה כיון שמתערב במים הוה כדבר אחד.

ז כתב הרמב״ם בפרק י״ג דין ה׳: ״כבר אמרנו שאין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיעקור ויניח. אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר - פטור. לפיכך, מי שהיה עומד באחת משתי רשויות ופשט ידו לרשות שנייה וחפץ בידו ונטלו אחר ממנו, או שנתן אחר לידו חפץ והחזיר ידו אליו - שניהם פטורים, שזה עקר וזה הניח. במה דברים אמורים - כשתהיה ידו למעלה מג׳. אבל היתה ידו בתוך ג׳ סמוך לארץ, הרי זה כמו שהניח בארץ וחייב״ עכ״ל. ובכהני גווני נראה, דאפילו נתן אחר חפץ לידו הסמוכה תוך ג׳ והחזיר ידו אליו - חייב, שהרי (כיוון) [כיון] דקיימא לן דידו לאו בתר גופו גרירא, כמ״ש בסעיף ג׳, ועקירת ידו כעקירת חפץ, אם כן הוה כמו שעקר מעל גבי קרקע וכשהחזיר ידו אליו הוה הנחה, אף על פי שלא הניח על גבי קרקע כמ״ש שם. (וזה מבואר מתוספות ה׳. ד״ה ׳כגון׳ ע״ש) ויש אומרים, דאפילו למטה מג׳ לא הוי כמונח על הארץ. (רמ״ך בח״מ, ו׳יש אומרים׳ במ״מ).

ח פשוט הוא, דזה שאמרנו שניהם פטורים, כשזה עשה העקירה וזה ההנחה - מכל מקום מדרבנן אסור, ככל פטורי דשבת דהוה פטור אבל אסור, וכן מפורש בגמרא ריש שבת ע״ש. אבל במקום שהאחד עשה העקירה וההנחה והשני לא עשה כלום, כגון היה עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט חבירו יד מרשות שנייה ונטל חפץ מיד זה העומד ברשות זו והכניסו אצלו, או שהוציא חפץ מאצלו והניח ביד זה העומד, זה העומד לא עשה כלום, שהרי נתן בידו או נטל מידו. והשני חייב, שהרי עקר והניח. ובגמרא שם אומר על העומד - ׳פטור ומותר׳, וכן מבואר מלשון הרמב״ם שכתב עליו- ׳לא עשה כלום׳ ע״ש.

ט והקשו הראשונים למה הוא פטור ומותר, והרי מסייע ידי עוברי עבירה, וקעבר משום ׳לפני עור לא תתן מכשול׳. ואפילו אם נאמר דגם בלעדו היה זה השני נוטל והניח, מכל מקום איסור דרבנן מיהו איכא. ואפילו אם נאמר דהשני הוא אינו יהודי, מכל מקום אסור ליתן לו חפצו של ישראל שיוציאנו לרשות הרבים, כמ״ש בסימן שכ״ה. וצריך לומר, דמיירי שהחפץ הוי גם כן של האינו יהודי. (תוספות ג׳.) ויש שתרצו, דהש״ס לא קאמר רק דלענין שבת פטור ומותר, ומכל מקום שאר איסור יש בזה, משום דיש סוברים דגם בחפצו של אינו יהודי אסור לכתחלה ליתן שיוציאנו לחוץ מפני הרואים,

(הרא״ש) כמ״ש בסימן שכ״ה, ועל פי זה הם דברי הטור והשולחן ערוך ע״ש. ולעניות דעתי נראה, דדינים אלו מיירינן בשוגגין - ולענין חיובא דחטאת. והרי כל חיובא ופטורי דשבת, סתמא אשוגג קאי, כדמוכח ממשנה דכלל גדול דתנינן ׳אינו חייב אלא אחת׳ או ׳חייב על כל אחת ואחת׳, וזהו רק לענין חטאות ובשוגג, דבמזיד לא שייך, דאטו בתרי קטלי קטלינן ליה. וכיון דבשוגג לא שייך ׳לפני עור׳ כלל כמובן, ולא אמרינן רק דבכהני גווני חייב זה האחד לגמרי והשני פטור לגמרי, ובכהני גווני שניהם פטורים אבל איסור דרבנן עשו בשוגג. אבל אין זה ענין ל׳לפני עור׳. (הדינים שכתב המג״א סק״ד אין להם שייכות בהלכות שבת ע״ש).

י בירושלמי ריש שבת אומר, דאימתי חייב בנותן לתוך ידו של חבירו העומד ברשות אחר - דוקא כשידו של חבירו הוא למטה מי׳ טפחים. אבל למעלה מי׳ הוא מקום פטור ברשות הרבים, ולכן בהוצאה בכהני גווני אינו חייב למעלה מי׳, וכן כתב התוספות (ה׳. ד״ה ׳כאן׳ ע״ש) והרשב״א. וזה לשון הירושלמי: ״והוא שתהא ידו של עני העומד ברשות הרבים בתוך עשרה לקרקע, ע״ש. ואף על גב דבמעביר קיימא לן, דאפילו למעלה מעשרה חייב, שכן משא בני קהת, מכל מקום כשהניח שם ודאי פטור. (עיין מ״מ ריש פרק י״ג שכתב שיש חולקין, וכן כתב המג״א, ולא ידעתי מי הם החולקים).

יא קיימא לן דעקירת גופו כעקירת חפץ והנחת גופו כהנחת חפץ. (ג׳.) כלומר מי שהיה עומד באחת משתי הרשויות, ונתן עליו חבירו משא או שנתן בידו או על כתפו, ויצא באותו החפץ לרשות השני ועמד שם - חייב, אף על פי שלא עקר החפץ ולא הניחו, משום דבזה שעקר גופו אחרי שהטעינו הוה כעקירת חפץ, וכשעמד ברשות השני הוה כהנחת חפץ. ולפיכך אם חבירו לא הטעינו בשעה שעמד אלא בעת הילוכו, לא הוי עקירה. וכן אם לא עמד ברשות השני אלא נכנס ויוצא כל היום כולו ועד שתחשך לא עמד, אין כאן הנחה. ואפילו אם עמד כדי לתקן המשא אין זה עמידה אלא כשעמד לנוח.

יב ולכן אמרו חז״ל (ה׳:): ״תוך ד׳ אמות - עמד לפוש פטור, לכתף חייב. חוץ לד׳ אמות - עמד לפוש חייב, לכתף פטור.״כלומר בתוך ד׳ אמות כשעמד לנוח והוי הנחה, הרי לא טילטל ד׳ אמות כאחד. אבל כשעמד לתקן משאו דאינה הנחה - חייב, שזה אינו הפסק. ולאחר ד׳ אמות כשעמד לנוח, הוה הנחה - וחייב, שהרי הוציא ד׳ אמות. ולתקן משאו פטור כמ״ש. ועוד אמרו (קנ״ג:)״היתה חבילתו מונחת לו על כתפו מערב שבת וקידש עליו היום, רץ תחתיה עד שמגיע לביתו ושם יזרוק המשא כלאחר יד.״ודוקא כשירוץ, אבל אם ילך לאט - קרוב לבא לידי איסור תורה, והיינו שיעמוד כרגע ולא ירגיש והוי הנחה ואחר כך עקירה. אבל כשירוץ יש לו היכר. (מרמב״ם פרק י״ג הלכה ט׳ מבואר דבהולך לאט ודאי חייב ע״ש, ולשון הש״ס לא משמע כן וכן פירש רש״י. ואולי הרמב״ם לאו בדווקא קאמר ודו״ק).

יג כתב הרמב״ם פרק י״ג דין י״א: ״היה קנה או רומח וכיוצא בו מונח על הארץ, והגביה הקצה האחד והיה הקצה השני מונח בארץ והשליכו לפניו, וחזר והגביה הקצה השני שהיה מונח בארץ והשליכו לפניו על דרך זו, עד שהעביר החפץ כמה מילין - פטור, לפי שלא עקר החפץ כולו מעל גבי הארץ. ואם משך החפץ וגררו מעל הארץ, מתחלת ד׳ לסוף ד׳ - חייב, שהמגלגל עוקר הוא״ עכ״ל. כלומר, שגורר ומגלגל הוי זה עצמו עקירה והנחה. ולכן אם מגלגל חבית ברשות הרבים ד׳ אמות או מגלגלו מרשות לרשות - חייב. (תוספות ח׳: ד״ה ׳לא׳) וכן תיבה עגולה, אבל מרובעת - פטור, דאי אפשר שלא תהא נחה קצת. (שם) ואף על גב דכן דרכו להוליכו בענין כזה, וכן בקנה או רומח אף שדרכו להוליכו בענין זה מפני כובדו - מכל מקום פטור (שם).

יד עוד כתב: ״עקר החפץ מזוית זו לזוית אחרת להניחו שם באותו בית, ונמצא זה העקירה עקירה מותרת, ונמלך בדרך והוציאו לרשות שנייה - פטור, מפני שלא היתה עקירה ראשונה לכך, ונמצאת כאן הנחה בלא עקירה. וכן העוקר חפץ והניחו על חבירו כשהוא מהלך, ובעת שירצה חבירו לעמוד נטלו מעל גבי חבירו - הרי זה פטור, שהרי יש כאן עקירה בלא הנחה״ עכ״ל. וזהו פטור אבל אסור, כמ״ש בסעיף ח׳.

טו עוד כתב: ״הזורק חפץ מרשות לרשות, או מתחלת ד׳ לסוף ד׳ ברשות הרבים, וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף - פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה. לפיכך, אם נתכוין בשעת זריקה לכך - חייב. הזורק חפץ מרשות לרשות, והיה קשור בחבל ואגדו בידו, אם יכול למשוך החפץ אצלו - פטור, שהרי אין כאן הנחה גמורה, ונמצא כמי שעקר ולא הניח. הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו, אם עמד חבירו במקומו וקבלה - חייב הזורק, שהרי עקר והניח. ואם נעקר חבירו ממקומו וקבלה - פטור. (שהרי לא כיון לזה)זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לד׳ אמות - פטור (כאילו) [כאלו] נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה הגמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה״ עכ״ל. וזה לא הניח שירוץ החפץ להמקום שהיתה כוונתו בעת העקירה. ובגמרא (ה׳.) הוה זה בעיא דלא איפשטא. ונראה דאם מתחלה כיון לכך, בעת שזרק שירוץ ויקבלו - חייב. (וכן מפורש מרש״י שם ד״ה ׳כשני׳ ע״ש והרי יש כאן ההנחה לפי מחשבת העקירה).

טז כתב הרמב"ם בפרק י"ד דין י"ט: "זרק קנה או רומח מרשות היחיד ונתקע ברשות הרבים כשהוא עומד - פטור, שהרי מקצתו במקום פטור. (למעלה מעשרה) זרק כלי מרשות היחיד לרשות הרבים והיה אותו כלי גדול ויש בו ד' על ד' בגובה י' - פטור, מפני שכלי זה רשות היחיד גמורה, ונמצא כמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד" עכ"ל. אבל היתה פחות מי' - חייב, ולא אמרינן דהיא כרמלית, דאין כרמלית בכלים כמ"ש בסימן שמ"ה. ויראה לי, דאף בכלי גדול אינו פטור רק בזורק, דהוה כזורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. אבל במושיט כלי כזו לחבירו - חייב כשעמדו שניהם לאורך הרחוב. שהרי במושיט חייב מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים בכהני גווני, כמ"ש בסימן הקודם. (וכן מפורש מתוספות ח'. ד"ה 'רחבה' ע"ש היטב)ופשוט הוא, דאם אינה רחבה ד' על ד' - חייב אף שגבוה עשרה, שהרי אינה רשות. אבל כשהיא גבוה למעלה מי' - פטור, שהרי הקצה העליון הוא באויר המקום פטור. ולכן אמרו חז"ל (שם) דאם היתה כלי עשויה מקנים, כגון כוורת וכיוצא בו, אפילו גבוה עשרה - פטור, דאי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה ע"ש, ואיני יודע למה השמיטה הרמב"ם.

יז עוד כתב: "בור תשעה ברשות הרבים ועקר חוליא מקרקעיתו והשלימו לי', (והניחו ברשות הרבים) אף על פי שעקירת החפץ ועשיית המחיצה באין כאחת - פטור, מפני שלא היתה המחיצה י' בתחלה. היה הבור עשרה, והשליך לה חוליא ומיעטה מי' - פטור, שהרי הנחת חפץ וסילוק המחיצה באין כאחת" עכ"ל, ובגמרא (צ"ט:) הוה בעיא דלא איפשטא ע"ש. ודוקא חוליא, דמבטל לה שתהיה תמיד בבור - הוה סילוק מחיצה. אבל חפץ אחר - חייב, שהרי יטלה משם ואין כאן סילוק מחיצה. (גמרא שם) (ולא דמי להך דגיטין ע"ז: דאמרינן 'גיטה וחצרה באין כאחד' והוי גט, דבכאן בעינן רשות מתחלת העקירה וכן גם בסוף ההנחה ממש, ולא דמי לשם ודו"ק).

יח עוד כתב: "הזורק דף ונח על גבי יתידות ברשות הרבים ונעשה רשות היחיד, אפילו היה כלי על גבי הדף - פטור, שהרי עשיית המחיצה עם נוחת הכלי באין כאחת" עכ"ל. וזהו גם כן בגמרא שם. ויש בזה שאלה במאי קמיירא, אם היתידות סמוכים ממש זה אצל זה בגובה י' ורוחב ד', הרי אין כאן עשיית מחיצה, שהרי מקודם היתה רשות היחיד. אלא ודאי שהיתידות רחוקות זה מזה, אם כן איך נעשה רשות היחיד על ידי הדף, הא הוה ליה מחיצה שהגדיים בוקעים בה. (מ"מ בשם הרשב"א)ואפשר לומר, דעד ג' טפחים מן הארץ יש מחיצות גמורות ולא יותר, אם כן ליכא כאן בקיעת גדיים, (ואולי זהו כונת התוספות שם ד"ה 'זרק' ע"ש) אבל מכל מקום לא הוה תחתיו רשות היחיד. (שם)וצריך לומר, שיש שתי מחיצות גמורות של יתידות, וכשזורק הדף אמרינן 'פי תקרה יורד וסותם' (שם) והוה רשות היחיד. והרשב"א כתב דמיירא שהוא סמוך לרשות היחיד והוה כחורי רשות היחיד, שאין בקיעת גדיים מבטלת ע"ש, וצריך עיון. ולענ"ד נראה, כגון שהיתידות סמוכין זה לזה אלא שאין גבוהין עשרה. ועל ידי עובי הדף נעשין גבוהין עשרה, וזהו שבאין כאחת עשיית המחיצה עם ההנחה.

יט עוד כתב: "בור שהוא עמוק י' ורחב ח' ברשות הרבים, וזרק מחצלת לתוכה (כן צריך לומר) (וחילק) [וחלק] הבור ברחבו לשנים - פטור, שהרי עם הנחת הכלי בטלו המחיצות, ונעשה כל מקום מהם פחות מד' על ד'" עכ"ל. ודוקא כשמבטל המחצלת שתהיה שם לעולם. (מ"מ) והוא הדין אם זרקה על קרקע הבור ומיעטה מי' (שם).

סימן שמח

א היה עומד בחצר שלו, והוציא ידו מליאה פירות דרך חלון או פתח לרשות הרבים - אם הוציא בשוגג מותר לו להחזירה, ואם הוציא במזיד - אסור לו להחזירה, דקנסוהו שלא יחזירנה אלא יעמוד כך עד שתחשך. והקנס הוא מפני שהתחיל באיסור, דאלמלי היה מניחם ברשות הרבים, היה מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, לפיכך קנסוהו. וזהו דוקא כשהוציא למטה מעשרה, אבל למעלה מעשרה הרי אין כאן אויר רשות הרבים, ואפילו הוציאה דרך מטה - מותר לו להחזירה דרך מעלה מי' (תוספות ג': ד"ה 'כאן' ע"ש)עוד יש אוקימתא בגמרא (ג':) דאם הוציאה בשבת - התירו לו להחזירה, ואם הוציאה מבעוד יום - אסור לו להחזירה. והטעם, דעל פי רוב יהיה קשה לו להשהותה כך עד הלילה ושדי להו להפירות. ולכן בשבת כשיזרוק יבא לידי חיוב חטאת - לא רצו לקונסו. אבל מבעוד יום, שאף אם יזרוק לא יהיה חיוב חטאת, שהרי העקירה לא היתה בשבת - קנסוהו, ואם יזרוק מה בכך. (עיין מג"א דחיוב חטאת לאו דוקא שהרי במזיד יזרוק אלא איסורא).

ב עוד יש אוקימתא בגמרא והיא האחרונה, דלא קנסו כלל, ומותר לו להחזירה. אך ההיתר הוא רק להחזירה לאותה חצר שעומד בה, אבל אם יש חצר אחרת הסמוכה לה - אסור להחזירה כדי שלא (תתקיים) [תתקיימה] מחשבתו שחשב להוציאם מזה החצר, ולכן כשיחזירם לחצר אחרת הרי נתקיימה מחשבתו, וגזור דילמא זימנא אחריתא שרו להו לרשות הרבים. (רש"י ד'. ד"ה 'מחשבתו' ועיין תוספות שם ד"ה 'ומאי', שכתבו דכשמפסיק רשות

הרבים ביניהם חייב משום מושיט כשהם בדיוטא אחת ע״ש. ולפי זה מוכח דלא סבירא ליה כמ״ש בסימן שמ״ו סעיף ג׳ דמושיט הוא דוקא לחבירו ע״ש).

ג והחילוק הזה הוא רק בשוגג, אבל במזיד אסור להחזיר אפילו לאותה חצר. וזה לשון הרמב״ם בפרק י״ג דין כ׳: ״שכח ופשט ידו והיא מליאה פירות והוציאה מחצר זו להכניסה לחצר שבצדה, ונזכר קודם שיכניס והרי ידו תלויה באויר רשות הרבים - מותר להחזירה אליו לחצירו. אבל להכניסה לאותה חצר השנייה - אסור, כדי שלא יעשה מחשבתו שחשב בשעת שגגה. ואם הוציא ידו במזיד הרי זה אסור להחזירה אצלו, אלא קנסו אותו שתהא ידו תלויה עד שתחשך״ עכ״ל. ולא חילק בין מבעוד יום בין משחשיכה, משום דסבירא ליה דלאוקימתא אחרונה לא סבירא ליה כהאוקימתא הקודמת. אבל יש חולקין בזה וסבירא ליה דמשחשיכה לא קנסו מטעם שבארנו בסעיף א׳, ורבינו הב״י הביא שני הדיעות. ופשוט הוא דהרמב״ם מיירי בלמטה מעשרה, והרי זהו כמו שהזכיר בפירוש, שהרי כתב ׳שתלויה באויר רשות הרבים׳, ואין רשות הרבים למעלה מי׳, וכן כתב הטור והשולחן ערוך ע״ש.

ד אמנם מדברי הרמב״ם מתבאר, דדוקא כשהיתה כוונתו להכניסה לחצר שבצדה, דבזה שייך לומר נתקיימה מחשבתו. אבל מרש״י אינו מתבאר כן, והוא מפרש נתקיימה מחשבתו - שכיון להוציאם מחצר זה ע״ש, וכן מבואר מדברי הטור והשולחן ערוך. וכתב רבינו הב״י: ״במה דברים אמורים - כשהוציאה לרשות הרבים. אבל הוציאה לכרמלית - מותר להחזירה בכל גווני״ עכ״ל. דאם לא כן, ה״ל גזירה לגזירה. (ב״י) ודוקא בשוגג אבל במזיד דהטעם משום קנס, גם בכרמלית קנסוהו. (מג״א) ומתוספות שם משמע, דגם בשוגג ובכרמלית גזרו ע״ש. (וכן משמע מתירוץ הש״ס ׳כאן מבעוד יום׳, והרי בכהני גווני אין איסור תורה, ומכל מקום קנסו, ועיין מג״א סק״ג ודו״ק).

ה כתב הרמב״ם (שם): ״המתכוין לזרוק ח׳ אמות ברשות הרבים ונח החפץ בסוף ד׳ - חייב, שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונתקיימה מחשבתו, שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף ח׳ עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל הח׳. אבל אם נתכוין לזרוק ד׳ וזרק ח׳, שנח החפץ בסוף ח׳ - פטור, לפי שנח במקום שלא חשב שתעבור בו וכל שכן שתנוח. לפיכך אם חשב בעת זריקה שינוח החפץ בכל מקום שירצה - חייב״ עכ״ל. ולגירסת רש״י ופירושו, (צ״ז: ד״ה ׳ולאו היינו׳) גם בנתכוין לזרוק ח׳ וזרק ד׳ - פטור, אם לא אמר ׳כל מקום שתרצה תנוח׳, שהרי נתכוין שתנוח לסוף ח׳ דוקא ע״ש. והרמב״ם סבירא ליה דזה לא הוי קפידא, כיון שעברה סוף ד׳. ואולי גם להרמב״ם אין החיוב רק כשעברה תוך ג׳ סמוך לארץ, דכמונח דמי, אך הרמב״ם הא מצריך גם תוך ג׳ הנחה על גבי משהו כמ״ש שם. ודעת רב האי גאון כרש״י ז״ל (מ״מ).

ו עוד כתב: ״זרק לתוך ד׳ אמות ונתגלגל חוץ לד׳ אמות - פטור. זרק חוץ לד׳ אמות ונתגלגל לתוך ד׳ אמות, אם נח על גבי משהו חוץ לד׳ אמות ואחר כך נתגלגל ונכנס לתוך ד׳ אמות - חייב, ואם לא נח כלל - הרי זה פטור״ עכ״ל. וכן אם הרוח אחזתו משהו, הוה כנח על גבי משהו. (גמרא ק׳. ועיין מ״מ מ״ש בשם הרשב״א וצריך עיון).

סימן שמט

א כתב הרמב״ם פרק י״ב דין ט״ו: ״מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ד׳ אמות על ד׳ אמות שהוא עומד בצדן, ויש לו לטלטל בכל המרובע הזה, ובאמה שלו מודדין. ואם היה ננס באיבריו נותנין לו ד׳ אמות כבינונית של כל אדם. ומפי הקבלה אמרו, שזה שנאמר בתורה ׳שבו איש תחתיו׳ - שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה, שהוא אורך של כל אדם כשיפשוט ידיו ורגליו, ובו בלבד יש לו לטלטל״ עכ״ל. הדרש הזה הוא בעירובין (מ״ח.) ורבי מאיר אומר כן, דאמה כדי לפשוט ידיו ורגליו. אבל ר׳ יהודה אומר, דאמה הרביעית הוא כדי ליטול חפץ ממרגלותיו וליתנו למראשותיו. ואומר שם, דלרבי מאיר הוויין ד׳ - מורווחות, ולרבי יהודה - מצומצמות, ע״ש. ואף על גב דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, מכל מקום לא חש הרמב״ם להעתיק רק דברי רבי מאיר שנוטים יותר לפשטיותו, ולדינא אין נפקא מינה אם טעם זה אם טעם זה. ואף על גב דאמרינן שם דלרבי יהודה הוה ד׳ אמות מצומצמות ולרבי מאיר מורווחות, זהו וודאי כן הוא, ומדלא הזכיר הרמב״ם מורווחות, ממילא דהוויין מצומצמות. (עיין כ״מ שכתב דהרמב״ם פירושו להיפך, דלרבי מאיר הם מצומצמות. ולא ידעתי למה נדחוק לומר שפסק כרבי מאיר נגד כללי הש״ס. ואף שהרי״ף גורס כמ״ש הכ״מ, מכל מקום להרמב״ם נוח לומר יותר כרש״י וכמ״ש, ולהרי״ף באמת צריכין להיות מורווחות ודו״ק)

ב והנה לדעת הרמב״ם, מותר לכתחלה לטלטל בתוך ד׳ אמות אלו. וכן מבואר מלשון הטור והשולחן ערוך שכתבו: ׳כל אדם יש לו ד׳ אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהן׳. אבל הראב״ד השיג עליו, דזה לא הותר רק ביצא חוץ לתחום שאסור לזוז לו מד׳ אמותיו, או ששבת בהן, דהוה ליה אצלו מקום קביעות, אבל בלא זה - לא הותר. וטעמו נראה, דבקל יכול לבא לידי איסור תורה להוציא חוץ לד׳ אמות. ובמשנה דעירובין (מ״ה.) הוזכר דין זה, במי שלא קנה שביתה ואין לו רק ד׳ אמות. והרמב״ם סבירא ליה, מדאמרו חז״ל בריש מי שהחשיך, דלטלטל פחות פחות מד׳ אמות משך גדול לא

הותר רק במקום פסידא ע״ש, שמע מינה דבתוך ד׳ אמותיו הותר לגמרי, ולא חיישינן שיוציא חוץ לד׳ אמות, דכיון דאין לו רק מקום אחד, מוזהר זהיר בזה.

ג וזה שכתב - ׳שהוא עומד בצידן׳, כוונתו דאין הד׳ אמות שנים לכל צד והוא באמצען, כמו שיש במשנה שם מי שסובר כן, אלא ד׳ אמות לאיזה צד שירצה. וכשברר לו לצד זה אינו יכול לברור לצד אחר, אלא אם כן הניח מקום זה ובא למקום אחר, דבכל מקום שהוא יש לו ד׳ אמות אלו. וזה שכתב ד׳מודדין באמה שלו׳ - זהו מן המרפק, שקורין עלינבויגי״ן, עד ראש האצבע האמצעי, שהוא ארוך מכל האצבעות ונקרא אָמה, ועל שמו נקרא מדה זו אמה. ואם הוא ננס באיבריו, כלומר שמדת איבריו קטנים לפי מדת גופו, ולא יספיק לו אמה שלו, נותנין לו אמה בינוני. וכבר בארנו, שזה לפי מדת מדינתינו רוסיא י״ב ווייערסקע״ס, וד׳ אמות הם מדת סאזע״ן או קלאפטע״ר דמדינתינו, וג׳ ארשי״ן דמדינתינו הם ד׳ אמות שבגמרא כמו שבארנו בחושן משפט סימן רי״ח ע״ש. וביו״ד ריש סימן ר״א בארנו, דמדת אדם בינוני שהוא ג׳ אמות כמ״ש זהו לפי מדה שלנו שני ארשי״ן וארבעה ווייערסקע״ס, וכן המלכות משערת עד היום, ושהמדה הזו עם הראש ע״ש. (התוספות בעירובין מ״ח. ד״ה ׳גופו׳ כתבו שזהו בלא הראש, אבל הרמב״ן והרשב״א חלקו עליהם, ושם ביורה דעה בארנו בזה בס״ד).

ד וכתב עוד: ״דלפיכך מותר לאדם לעקור חפץ מרשות הרבים וליתנו לחבירו שעמו בתוך ד׳ אמות, וכן חבירו לחבירו האחר שבצדו, אפילו הן מאה ואפילו החפץ הולך כמה מילין בשבת - מותר, מפני שכל אחד לא טלטל אלא בתוך ד׳ אמות שלו״ עכ״ל, וכן כתב הטור. וגם בזה כתב הראב״ד דלא התירו אלא במקום הדחק, ובוודאי כן הוא, דהא אוושי מילתא. וגם הרמב״ם בהכרח שכוונתו כן הוא, שהרי דבר זה אין עושין אלא מפני הכרח גדול. אך יש מהפוסקים שחולקים לגמרי בדין זה ואומרים שאין הלכה כן. (הרז״ה והרא״ש לדעת הרי״ף בעירובין צ״ה.)ודע, דאפילו להמתירין יש ליזהר שהחפץ לא יוצא מתחום בעליו, או בחפץ של הפקר דאין קונה שביתה כמ״ש בסימן ת״א. ולכל הדיעות, אסור להוליך חפץ פחות פחות מד׳ אמות, ואפילו בין השמשות ואפילו בכרמלית, משום דאדם אחד קרוב מאד שיטעה ויוציא חוץ לד׳ אמות, דבאנשים הרבה כל אחד יזכיר לחבירו ולא באדם אחד, ולכן גזרו על זה אפילו בין השמשות. ויש מי שאומר, דבכרמלית ובין השמשות דתרתי לקולא מותר. (ט״ז)ופשוט הוא דכל זה ברשות הרבים עצמו או בכרמלית, אבל מרשות היחיד לכרמלית וכל שכן לרשות הרבים, לא שייך תוך ד׳ אמות, דמיד שמוציא מרשות לרשות - חייב, ולפי שיש טועין בזה כתבתיו (שם).

ה היו שני בני אדם שיש לכל אחד ד׳ אמות, ומקצת אמותיו של זה מובלעים בתוך מקצת אמותיו של חבירו, כגון שיש ביניהם ו׳ אמות, וממילא דבהשני אמות האמצעיות מותרין שניהם לטלטל - מביאין ואוכלין באמצע, ובלבד שלא יוציא כל אחד מתוך שלו לתוך של חבירו. והרבותא בזה, דלא גזרינן - כיון שהם ביחד ישתמש זה במקום השני מתוך שרואה שהשני משתמש ואוכלים ביחד, מכל מקום לא גזרינן. ואם היו ג׳ והאמצעי מובלע ביניהם, כגון שבין שני החצונים יש ח׳ אמות, וממילא דהאמצעי יש לו שני אמות בשל זה ושנים בשל זה, האמצעי מותר להשתמש עם כל אחד (מהחיצונים) [מהחצונים] בהשני אמות שלו המובלעים אצל כל אחד (מהחיצונים) [מהחצונים]. ובזה יש רבותא יותר, אף על גב דמשמש עם שניהם, ושנים (החיצונים) [החצונים] אסורים זה עם זה, ויש כאן ריבוי אנשים וריבוי תשמישים, והרי יש לגזור שאחד מהם יטעה וישתמש במקום האסור לו, ובפרט האמצעי שמשתמש עם שניהם בנקל לו לטעות, ומכל מקום לא גזרינן. ואף על גב דבחצירות בכהני גווני גזרינן, כמ״ש בסימן שע״ח, זהו מפני שבשם ריבוי אנשים, אבל בכאן לא גזרו. (גמרא מ״ח.)

ו וכתב הרמב״ם: ״הואיל ויש לו לאדם לטלטל בכל המרובע שהוא ד׳ אמות על ד׳ אמות, ונמצא מטלטל באורך אלכסונו של מרובע זה ה׳ אמות וג׳ חומשי אמה, לפיכך אין המעביר או הזורק חייב עד שיעביר חוץ לחמש אמות וג׳ חומשי אמה. וכל מקום שאמרנו מתחלת ד׳ לסוף ד׳, או המעביר ד׳ אמות ברשות הרבים חייב - הוא מתחלת האלכסון של ד׳ אמות עד סופו, ואם העביר פחות מזה פטור. נמצא כאן ג׳ מדות. כיצד - העוקר חפץ ממקום זה ברשות הרבים והניחו במקום אחר ברשות הרבים, אם היה בין שני המקומות עד ד׳ אמות - מותר. היה ביניהן יתר מד׳ אמות ועדיין הן בתוך ה׳ אמות וג׳ חומשי אמה - פטור. היה ביניהם ה׳ אמות וג׳ חומשי אמה בשוה - הרי זה חייב, שהרי העביר החפץ חוץ לאלכסונו של מרובע״ עכ״ל.

ז ורבים הקשו עליו, דמנליה לעשות חילוקים אלו. אך האמת, מדאמרו בגמרא ׳המעביר ד׳ אמות ברשות הרבים - אינו חייב עד שיעביר הן ואלכסונן׳ (עירובין נ״א.) מבואר דלענין חיוב כן הוא, אבל לענין איסור אין צריך האלכסון, (מ״מ) והנה כדעת הרמב״ם כן גם כן דעת רש״י ור״ת והרשב״א ז״ל. ויש מהפוסקים דסבירא ליה, דלא אמרו ׳הן ואלכסונן׳ - אלא כשמעביר לאלכסון העולם, אבל בצד השוה - חייב בד׳ אמות, וזהו דעת הרשב״ם בתוספות שם והרמ״ך. (כ״מ) ולדעת הרמב״ם, אין זה ענין לשיעורי ד׳ טפחים ברשות היחיד, דבזה לא שייך אלכסון. ודעת ר״ת, דגם בזה צריך

אלכסון, וכבר כתבנו זה בסימן שמ״ה סעיף י״ב ע״ש. (בעירובין שם משמע להדיא הטעם משום פיאות - ׳כזה יהיו כל שובתי שבת׳, וכן פירש רש״י ע״ש. והרמב״ם נתן טעם אחר ואולי כוונתו טעם על הפסוק).

סימן שנ

א כבר נתבאר בסימן שמ״ז סעיף ז׳, דידו של אדם הפשוטה לרשות אחר - נדונית כפי הרשות שהיד פשוטה שם, ולא אמרינן ידו בתר גופו גרירא להיות (נידונת) [נדונית] כהרשות שהגוף עומד שם. לפיכך, עומד אדם ברשות הרבים ומטלטל ברשות היחיד ע״י פשיטות יד כמה שירצה, או עומד ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים, שנוטל ממקום זה ומניח במקום זה. ובלבד שלא יעביר ד׳ אמות, ואם העביר ד׳ אמות - חייב וברמב״ם ריש פרק ט״ו כתוב: ״ואם הוציא - פטור, מפני שהוא ברשות אחרת״ ע״ש. ודברים תמוהים הם, מה לנו מה שהוא ברשות אחרת, והרי ידו (נידונת) [נדונית] כהרשות שהיא פשוטה לשם. ואי משום שמעביר דרך עליו, הלא קיימא לן גם כן דחייב, וכמו שפסק הרמב״ם עצמו בפרק י״ב סוף דין י״ד, והש״ס בעירובין (צ״ט.) מדמי זה לזה ע״ש. וכבר השיגו הראב״ד, והמגיד משנה כתב שטעות הוא, ומצא במקצת ספריו שהגירסא ׳חייב׳ ע״ש. (ולפי זה צריך לומר, אף על פי שהיא ברשות אחרת)

ב הדין הקודם היא משנה בעירובין (צ״ח:). עוד שנינו שם: ״לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד - אלא אם כן הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה.״ומוכח בגמרא, דהטעם הוא משום דגזרינן שמא יביא הכלי אצלו לרשות שהוא עומד בה, ונמצא שיוציא מרשות לרשות. ופריך הש״ס, למה בדין הקודם לא גזרו, ואיך התירו לעמוד ברשות זה ולטלטל ברשות אחר ולא הצרכנו שיכניס ראשו ורובו. ומתרץ הש״ס, דבחפצים הצריכין לו, כמו מים או שארי משקין, גזרו שמא יכניס, מה שאין כן בסתם חפצים כבדין הקודם - לא גזרו. וזהו מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך, אבל מאחד מהם לכרמלית או מכרמלית לתוכן - מותר לעמוד כאן ולשתות ברשות השני בהכנסת ראשו בלבד, אף על פי שלא הכניס רוב הגוף, דבכרמלית לא חששו שמא יביאם אצלו, דאפילו יביאם, ליכא איסור דאורייתא, ולא גזרו גזירה לגזירה. אבל ראשו מוכרח להכניס למקום שתייתו, דאם לא כן, הרי יונח בפה שעומד ברשות האחר ומטלטל להדיא מרשות הרבים לכרמלית, או מרשות היחיד לכרמלית, או להיפך.

ג ויש מהפוסקים שפירשו, דחפצים הצריכים לו אינו מפני המשקה בלבד, דלזה בלבד לא היינו חוששים שמא יביאם אצלו, אלא מיירי בכלים נאים וגם שותה בהם, בזה גזרו שמא יביאם אצלו. אבל בכלים נאים שאינו שותה בהם, או שותה בכלים שאינם נאים - לא חששו ולא גזרו, ודי בהוצאות ראשו בלבד בלא רובו, אלא אם כן שותה בכלים נאים. וזהו דעת הרמב״ם שם שכתב: ״במה דברים אמורים שהיה שותה בכלים נאים וכו׳׳ ע״ש. (וטעמו נראה, דאם לא כן, הווה ליה לומר ׳שתייה שאני׳. ואם תלוי רק בכלים נאים, למה לו לצייר בשתייה, אלא וודאי תרתי בעינן. ודיעה ראשונה היא דעת רש״י ותוס׳ והרא״ש והטור, ולדבריהם יש לומר דהכי קאמרינן, (בחפצים) [בחפיצים] הצריכין לו כמו מים או שארי (חפצים) [חפיצין] שצריכין לו ודו״ק).

ד ויש בזה שאלה, מאי קמדמי הש״ס דין השני לדין הראשון, והא בדין השני מוכרח להכניס ראשו ורובו למקום ששותה, שהרי המשקין נכנסים להמעיים, ואם המעיים לא יהיו ברשות שהמים שם, הרי עושה עקירה ברשות היחיד והנחה ברשות הרבים או להיפך. והתשובה בזה, דודאי אם המשקין היו הולכים במישור להמעיים, לא הוה קשה ליה. אמנם המשקין הרי הם מקודם בפיו, ומפיו יורדין למעיים, ופיו הרי הוא מקום פטור שאין בו רוחב ד׳, והוה עקירה ברשות היחיד והנחה במקום פטור, ואחר כך עקירה ממקום פטור והנחה ברשות הרבים. ואף על גב דלכתחלה אסור לעשות כן, כמ״ש בסימן שמ״ז, זהו מפני דחיישינן שמא לא יניח במקום פטור, אבל בשתייה, הא אי אפשר להיות באופן אחר. ומזה דן הש״ס, דטעם האיסור הוא רק שמא יביאם אצלו, ולכן מקשה מאי שנא מדין הקודם. (רש״י ע״ש)ואף על גב דלא חשבינן פיו למקום פטור, כיון דאחשביה כמו שנכתב בסימן שמ״ז סעיף ד׳ ע״ש, זהו כשפיו הוא במקום שכל הגוף שם. אבל בכאן שפיו הוא במקום ששותה, והגוף ברשות אחר, מיחשב פיו כמקום פטור (רא״ש שם סימן ו׳) כמו שיתבאר הטעם.

ה דהנה, הא דאמרינן ׳מחשבתו משוי ליה מקום׳ - הכונה הוא משום דאותו הדבר בטל להרשות העומד שם, והוי כהרשות עצמו שיש בו מקום ד׳. וזהו בדבר שאין לו קביעות, כמו אדם ושארי בעלי חיים או כלים המטלטלים. אבל דבר שיש לו קביעות - לא אמרינן מחשבתו משוי ליה מקום, משום דאינו בטל להרשות מפני קביעותו. ולכן בריש פרק הזורק אמרינן, על אורגי יריעות שזרקו בוכיאר ביריעה, ופריך והא במקום פטור קאזלי ע״ש. וקשה, הא מחשבתו משוי לה מקום. אך התירוץ הוא, כיון דהוי דבר של קביעות, לא מהני זה כמו שנאמר. (תוס׳ סוף פרק הזורק ד״ה ׳והוציאו׳ ומהרש״א

שם)ולפי זה אתי שפיר, דאם פיו עומד במקום שהגוף עומד - שפיר אמרינן ד׳מחשבתו משוי ליה מקום׳. אבל כשפיו הוא ברשות אחר מגופו, אי אפשר לומר שיתבטל למקום שהוא שם, שהרי הגוף שהוא ברשות אחר לא יניחנו להתבטל להרשות שפיו שם, ואם כן ממילא דהוי מקום פטור. (זהו כונת הרא״ש ועיין ק״נ שם)ולכן לענין הדין שלא ירוק יתבאר, ד׳מחשבתו משוי ליה מקום׳, מפני שפיו וגופו עומדין ברשות אחד. (ועיין מג״א סק״ב) ואף על גב, דבידו הפשוטה לרשות אחר חשבינן לה כמקום ד׳, אף שהגוף הוא ברשות אחר, כמ״ש שם בסימן שמ״ז, ידו שאני, דהיא עצמה חשובה כד׳ על ד׳ מטעם שבארנו, שם וכן אמרו חז״ל (שבת ה׳.) ״ידו של אדם חשובה כד׳ על ד׳״, ולאו מטעם ׳מחשבתו משוי ליה מקום׳. (והמג״א סק״ב הקשה מזה וטרח לחלק משום דהחפץ היתה בידו מקודם ע״ש ודבריו תמוהים דמה ענין זה לזה ודו״ק) (עיין תוס׳ עירובין כ׳. וזהו קודם דמסקינן דידו חשובה).

ו וכיון דעומד אדם ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים או להיפך, לפיכך מותר לעמוד ברשות הרבים ולהושיט ידו לרשות היחיד וליטול מפתח לפתוח הפתח, ולא חיישינן שמא יביא המפתח אצלו. וכן כשרוצה לנעול ביתו, יכול לצאת לרשות הרבים ולנעול במפתח את ביתו, ויניח שם המפתח באיזה מקום ברשות היחיד, ולא חיישינן שמא יטלנו להוליכו ברשות הרבים. (ואין לשאול דהא בסימן שמ״ו סעיף י׳ לא התרנו זה רק בכרמלית, זהו לענין להביא אצלו המפתח, כמבואר שם, והכא הוי רק לנעול ולפתוח ולהניח שם המפתח)

ז לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתין ברשות היחיד, וכן לא ירוק. ואם השתין או רק - חייב חטאת, שהרי עקר מרשות היחיד והניח ברשות הרבים או להיפך. ואף על גב דמקום השתן אינו מקום ד׳, וכן פיו אינו מקום ד׳, אך מחשבתו משוי ליה מקום ד׳, כמ״ש בסימן שמ״ז סעיף ד׳, דכיון דפיו ומקום השתן עומדים במקום שהגוף עומד, אמרינן מחשבתו משוי ליה מקום, כמ״ש. וכן לא יעמוד בכרמלית וישתין לרשות היחיד או לרשות הרבים, או מהם לכרמלית, שהרי מטלטל מכרמלית לרשות היחיד ולרשות הרבים או להיפך. ואפילו אם הוציא פיו ואמתו לחוץ - אסור להשתין או לרוק, שהרי נעקרו מגופו העומד ברשות אחר. ולא דמי לשתייה, דבשם מונח בפיו מקודם ואחר כך נכנס למעיים. אבל השתן אינו מתעכב בפי האמה כלל, אלא הולך מגופו לחוץ, וכן הרוק. אך בזה אינו חייב חטאת דהיא בעיא דלא איפשיטא בעירובין. (צ״ט.)וכן ההולך ברשות הרבים ונאסף רוק בפיו, יש אומרים שלא יהלך ד׳ אמות עד שירוק, דכיון דצריך להשליך הרוק נחשב כמשוי, וזהו דעת הטור. אבל הרמב״ם בפירוש המשנה שם, פסק דאין הלכה כן ע״ש, וכן כתב הרע״ב שם. ונראה מהש״ס שם, דבכיחו וניעו וודאי אסור כשנתלשו ומונחים בפיו ע״ש. (אך אינה ראיה גמורה דהתם הכל אליבא דר״י, והם פסקו דלא כר״י, והגם דכיחו וניעו לא הוזכרו במשנה, מכל מקום מי יימר דגם בזה לא נחלקו חכמים עליו. ומכל מקום יש להחמיר, כיון דהטור פוסק כר״י גם ברוק, ובש״ע הובא דיעה זו, ודאי דיש ליזהר בזה. אך אצלינו דאין רשות הרבים אולי הכל מודים ודו״ק).

סימן שנא

א כתבו הטור והש״ע: ״לא יעמוד אדם ברשות הרבים ויחבר ידו למזחילה, שהוא צנור ארוך מונח לאורך הגג בתוך ג׳ טפחים סמוך לגג, ולקבל המים ממנו, שכיון שהוא בתוך ג׳ סמוך לגג - חשוב כגג. ואסור - בין אם הוא למעלה מעשרה או למטה מעשרה. אבל מותר לקלוט מן האויר, אפילו אם ידו הוא תוך ג׳ למזחילה. היתה מזחילה בולטת ג׳ מן הגג, וכן סתם צנור שבולט ג׳, יכול לחבר ידו אליה ולקבל המים. וכגון שאין בהם ד׳ על ד׳, והן למטה מעשרה. אבל אם יש בהן ד׳ על ד׳, או אפילו אין בהן ד׳ על ד׳ והן למעלה מעשרה - אסור״ עכ״ל. ביאור הדברים כן הוא:

ב דהנה, המזחילה הגדולה מונחת לאורך הכותל סמוך לגג, על פני כל אורך הגג, והוא סמוך לגג בפחות מג׳ טפחים, והוי דינו כגג, והוא רשות היחיד. ואם יקבל המים ממנו - הוי כמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית, במקום שאין רשות הרבים. ואין חילוק בין אם המזחילה למעלה מי׳ או למטה מי׳, כיון שכל דין גג עליה, אם כן אפילו למטה מי׳ הוה רשות היחיד. וזהו כשמחבר ידו ממש להמזחילה וקולט המים, אבל אם אינו מחבר ידו אליה, אלא קולט המים מן האויר - הרי אינו קולט מרשות היחיד אלא מאויר, ואם הוא למעלה מי׳ - הוי האויר מקום פטור, ואם הוא למטה מי׳ - הוה רה״ר, ומטלטל מרה״ר לרה״ר בתוך ד׳ אמות. ואפילו בקולט סמוך לג׳ למזחילה, לא אמרינן ׳כל פחות מג׳ כלבוד דמי׳, והוה כקולט מהמזחילה עצמה, דהא על כל פנים אינו מוציא מרשות היחיד ממש, ואין בחיוב הוצאה אלא במוציא ממש מרשות היחיד. (ט״ז סק״א) ויש אוסרין בפחות מג׳, וסבירא ליה, דהוה כקולט מהגג ממש. (שם בשם הר״י)ואין חילוק בזה כמה היא המזחילה, דלענין ליטול ממנה - אסור אפילו היא פחות מגבוה י׳ ורוחב ד׳, כיון שיש לה דין הגג, ומן האויר מותר - אפילו בגבוה י׳ ורוחב ד׳. וכן המים הנוטפין מהגג עצמו - מותר לקולטן מן האויר, בין שקולטן למעלה מי׳ ובין שקולטן למטה מי׳, דהאויר שלמעלה מי׳ הוא מקום פטור, ושלמטה הוא רשות הרבים או כרמלית. (הגר״ז) ורק בפחות מג׳ סמוך לגג - אסור, להי״ש אוסרין׳. (ודעת היש אוסרין לא הובא בטור וש״ע ע״ש).

ג וזהו הכל, כשהמזחילה היא סמוך לגג בתוך ג׳. אבל אם היא מופלגת ג׳ טפחים מן הגג, וכן צנור שהוא יוצא ג׳ טפחים מופלג מן הגג - אין עליהם דין גג כלל, ונחשבים כרשות בפני עצמו. ולכן אם אין בהם ד׳ על ד׳ - הוה מקום פטור, ויכול לחבר ידו אליו וליטול המים. אבל כשיש בהן ד׳ על ד׳ - הוי כרמלית, ואסור לקבל ממנו אם לפניו הוי רשות הרבים, אבל כשלפניו הוי כרמלית מותר. אך אימתי מותר, באין בו ד׳ על ד׳ כשהוא למטה מעשרה, אבל למעלה מעשרה - אסור, אף על גב דגם למעלה מי׳ הוי מקום פטור, מכל מקום בלמעלה מי׳ גזרינן שמא יהיה גם רוחב ד׳ ויטלטל ממנו לרשות הרבים, דאז יטלטל מרשות היחיד לרשות הרבים. ואפשר, דבכרמלית לא גזרו בכהני גווני, דהוא כגזירה לגזירה וצ״ע, ויש להתיישב בזה.

ד ואין לשאול, הא אף אם תהיה גבוה י׳ ורחבה ד׳ לא תהיה רשות היחיד, מפני שהיא באויר, והוה לה ׳מחיצה שהגדיים בוקעים בה׳, דיש לומר, דכיון שהיא טפילה להגג, אף על גב שהיא רחוקה ג׳ - מכל מקום נחשבת כחורי רשות היחיד, דכרשות היחיד דמי. ובחורי רשות היחיד לא שייך ׳גדיים בוקעים׳, כיון שהיא טפילה להרשות היחיד, וכמ״ש בסימן שמ״ה. ודע דכל זה הוא לשיטת רש״י ותוס׳ וגירסתם בעירובין (צ״ט:) ע״ש, אבל הרי״ף והרמב״ם בפרק ט״ו דין ג׳ יש להם גירסא אחרת כמו שיתבאר בס״ד.

ה וזה לשון הרמב״ם: ״עומד אדם ברשות הרבים, וקולט מן האויר מן המים המקלחים מן הצנור או מן הכותל ושותה, ובלבד שלא יגע בצנור או בכותל ויקלוט מעל גבן. ואם נגע - אם היה מקום שנגע בו למעלה מי׳ בפחות מג׳ סמוך לגג - הרי זה אסור, שנמצא כעוקר מעל הגג שהוא רשות היחיד. וכן אם היה בצנור ד׳ על ד׳, בין שהיה הצנור בתוך י׳ בין שהיה למעלה מי׳, וקלט ממנה מים - הרי זה אסור. ולמה אינו חייב, מפני שלא נחו המים, אלא הרי הן נזחלין והולכין״ עכ״ל. ונמצא, דהרמב״ם חולק על שיטת רש״י ותוס׳ בג׳ דינים: האחת - דלהרמב״ם לא משכחת איסור דאורייתא בשום פנים, לפי שאין המים נחים. והשנית - דלמטה מי׳ יכול לצרף, אפילו תוך ג׳ סמוך לגג. והשלישית - דכשאין בו ד׳ על ד׳, אפילו למעלה מי׳ יכול לצרף. (ב״י)ותמיהני על רבינו הב״י שלא הביא כלל דבריו בש״ע, ואולי אצלינו שאין רשות הרבים נוכל לסמוך על שיטת הרי״ף והרמב״ם ולצאת ידי כל הדיעות, בצנורות שלנו שהולכים לרוחב ולאורך הכותל סמוך לגג ולכותל, שהם מדובקים אל הגג ואל הכותל, אך בסופו תצא בליטה. אם הבליטה אורך ג׳ - מותר לסמוך ידו אליה לקבל המי גשמים, ואם אינה ארוכה ג׳ - לא יסמוך ידו אלא רחוק ממנה, ותהיה ידו באויר כנגד פי הצנור, ותרד לידו מהצנור לאויר ומאויר לידו.

סימן שנב

א כתב הרמב״ם בסוף פרק ט״ו: ״הקורא בספר בכרמלית, ונתגלגל מקצת הספר לרשות הרבים ומקצתו בידו - אם נתגלגל לחוץ לד׳ אמות - הופכו על הכתב ומניחו, גזירה שמא ישמוט כולו מידו ויעבירנו ד׳ אמות. נתגלגל לתוך ד׳ אמות - גוללו אצלו, וכן אם נתגלגל לרשות היחיד גוללו אצלו. היה קורא ברשות היחיד ונתגלגל לרשות הרבים, אם נח בה - הופכו על הכתב, ואם לא נח, אלא היה תלוי באויר רשות הרבים ולא הגיע לארץ - גוללו אצלו״ עכ״ל.

ב ביאור דבריו: דספרים שלהם היו עשויים בגלילה כספר תורה שלנו, ואם היה קורא בכרמלית, כגון שקורא על אסקופה שרחבה ד׳ ואינה גבוה י׳ - אם נתגלגל ראשו השני לרשות הרבים בריחוק ד׳ אמות, אף על פי שאם יחזירנה עתה אצלו אין כאן טלטול ד׳ אמות ברשות הרבים, שהרי ראשו הראשון בידו, ואין כאן טלטול כל הספר, מכל מקום אסרו להחזיר, מחששא דשמא ישמוט כולו מידו ויחזירנו אצלו, והרי יש כאן טלטול ד׳ אמות ברשות הרבים. אבל לתוך ד׳, דאפילו אם ישמוט כולו מידו, לא יהא רק טלטול מרשות הרבים לכרמלית - לא גזרו כשהראש הראשון בידו, מפני בזיון כתבי הקדש. אבל שארי דברים - אסור אפילו בכהני גווני. (מ״מ בשם הרשב״א) ומה יעשה כשאינו יכול להחזיר אצלו - יהפכו על הכתב, כדי שלא יוטל כל כך בבזיון. אבל נתגלגל לרשות היחיד - מותר, אפילו חוץ לד׳ אמות, דברשות היחיד אין חילוק. אבל אם היה קורא ברשות היחיד, כגון אסקופה שהיא גבוה י׳ ורחב ד׳, או שישב בביתו או בחצירו ונתגלגל לרשות הרבים - אפילו תוך ד׳ אמות הופכו על הכתב, דמרשות לרשות אין צריך ד׳ אמות, ואין היתר להחזירנו אצלו, אלא אם כן לא נח עדיין הקצה השני על הארץ אלא תלוי באויר, דאז גוללו אצלו, דבכהני גווני דליכא הנחה כלל, אפילו אם ישמוט כולו מידו לא יתחייב. וגם בחוץ לד׳ אמות בכהני גווני - מותר, ולא גזרינן שמא ישמוט כולו מידו וינוח על הארץ, דשני גזירות לא גזרינן. ונראה, דבלא נח אפילו בשאר חפיצים מותר.

ג והרא״ש והטור כתבו, דכשראשו הראשון בידו, אפילו נתגלגל חוץ לד׳ אמות ברשות הרבים והוא קורא ברשות היחיד - גוללו אצלו כשקורא במקום נמוך כמו על אסקופה, אף שגבוה י׳ ורחבה ד׳, מכל מקום כיון שרשות הרבים עובר לפניה ונגררת במקום שרבים דורסים שם, לא גזרו בכתבי הקדש בכהני גווני, משום בזיון כתבי הקדש. ועוד כתב הטור: ״היה קורא בו על הגג, ונתגלגל ראשו האחד מידו, עד שלא הגיע לי׳ טפחים התחתונים

הקרובים לארץ - גוללו אצלו. הגיע לי׳ טפחים התחתונים, אם הכותל משופע בענין שנח עליו - אסור לגוללו אצלו, וכדי שלא יעמוד בבזיון הופכו על הכתב. ואם אינו משופע - כל זמן שלא הגיע לארץ גוללו אצלו״ עכ״ל. וזהו כשהכותל המשופע הוי רשות הרבים, כגון שרבים מכתפין עליו. אבל אם אין רבים מכתפין עליו, דהוי כרמלית - גוללו אצלו. (ב״ח)וכשלא הגיע לי׳ התחתונים, אפילו נח על כותל משופע - גוללו אצלו, שהרי הוא מקום פטור. (שם) ובדין זה אין הרמב״ם מחולק, אלא שקיצר הלשון, והכוונה אחת היא, ולא נחלקו אלא בהדין הקודם. ורבותינו בעלי הש״ע סתמו כדעת הטור להיתר ע״ש. (משום דגם דעת הרי״ף כן הוא כמ״ש הב״י ע״ש ובספרים שלנו לא שייך כלל דינים אלו כמובן דבספר תורה אין דרך לקרות ביחיד).

סימן שנג

א שני בתים בשני צידי רשות הרבים, זרק מזו לזו למעלה מי׳ - פטור, והוא שיהיו שניהם של אדם אחד או של שנים, ויש ביניהם עירוב. ואף על גב דכשמפסיק רשות הרבים אי אפשר לערב, יש לומר, כגון שהם עומדים בקצה רשות הרבים, וצדם סמוכה למבוי המתוקן, ולכל אחד יש פתח למבוי, דהשתא יכולים לערב. (מג״א סק״א) ומותר לזרוק כל דבר, אפילו בגדים וכלי מתכות שאין נשברים. אבל אם אינם זה כנגד זה בשוה, אלא האחד למעלה בגובה והשני למטה בגובה - אסור לכתחילה לזרוק מזה לזה, דכיון שאין הזריקה בשיווי, חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי. ואינו מותר לזרוק, רק כלים הנשברים, כמו כלי חרס וכלי זכוכית, דכשיפלו על הארץ ישברו ולא חזו לכלום, ולא אתי לאתויי. ואף על גב שיכול להיות שלא ישברו, מכל מקום כולי האי לא חיישינן. ודווקא למעלה מי׳, שהוא אויר מקום פטור. אבל דרך למטה מי׳, שהוא אויר רשות הרבים - אסור לכתחלה לזרוק מרשות היחיד לרשות הרבים דרך אויר רשות הרבים. במה דברים אמורים - כשרשות הרבים עוברת ביניהם, אבל אם היתה כרמלית עוברת ביניהן - בכל ענין מותר, דלא גזרו בכרמלית דילמא נפיל ואתי לאתויי, כיון דגם אם אתי לאתויי לא יהיה איסור דאורייתא. (עיין מג״א ריש סק״א וצ״ע דזהו בנח במקום פטור ועיין א״ר שהשיגו בזה והת״ש מיישבו ע״ש).

ב כתב הרמב״ם בפרק ט״ו דין ד׳: ״זיז שלפני החלון יוצא באויר שעל פני רשות הרבים, אם היה למעלה מי׳ טפחים - מותר להשתמש עליו, שאין רשות הרבים תופסת אלא עד י׳ טפחים, לפיכך מותר להשתמש בכל הכותל עד י׳ טפחים התחתונים. במה דברים אמורים - כשהיה זיז אחד יוצא באויר. אבל אם היו יוצאים בכותל, שני זיזין זה למטה מזה, אף על פי ששניהם למעלה מעשרה, אם יש בזיז העליון שלפני החלון רוחב ד׳ על ד׳ - אסור להשתמש עליו, מפני שהוא רשות בפני עצמו, והזיז שתחתיו רשות אחרת, ואוסרים זה על זה, שאין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת״ עכ״ל. וצריך לומר, דכוונתו הוא כששני הזיזים שייכים לשני בני אדם, ולכן אוסרין זה על זה, דאם הם לאדם אחד למה לא ישלוט בשניהם, וכן כתב המ״מ בשם הרשב״א ע״ש. ואף על גב דגם בזה יש לדקדק, דהא הזיז וודאי נדון כחורי רשות היחיד, ולמה יאסור אחד על חבירו, דיש לומר דכיון דמגולים הם זה לזה בלא מחיצות, אוסרים זה על זה, (עיין לח״מ) ואפילו אין בתחתון ד׳ על ד׳. (מ״מ)והאיסור הוא דווקא לכלים ששבתו בתוך הבית, כמו שיתבאר בסימן שע״ב, (שם) ולקמן יתבאר דזיז של ד׳ טפחים הוה רשות בפני עצמו, ולא מקרי חורי רשות היחיד.

ג ואם אין בעליון ד׳ ולא בתחתון ד׳ - משתמש בשניהם. (שם ברמב״ם)והטעם, דרשות שאין בו ד׳, לא שייך לקרא עליו שם בעלים, כיון שאין בזה מילתא דחשיבותא. ורק כשבאחד יש ד׳, אז חל גם על השני שם בעלים, אף שאין בו ד׳, דמיגו שנקרא שם בעלים על האחד נקרא גם על השני. והסברא כן הוא, דהא זה שאין בו ד׳, אסור לו להשתמש בהזיז שיש בו ד׳, וממילא שיש ביכולתו גם לבלי להניח להשני להשתמש בזיזו. אבל כשאין בשניהם ד׳, משתמשים שניהם בהזיזין ובכל הכותל עד י׳ טפחים התחתונים כמ״ש.

ד וכתב עוד: ״היה בתחתון ד׳ ובעליון אין בו ד׳, אינו משתמש בעליון אלא כנגד חלונו בלבד. אבל בשאר הזיז שבשני צדדי החלון - אסור להשתמש, מפני זה שתחתיו שחלק רשות לעצמו״ עכ״ל. והטעם שכנגד חלונו מותר להשתמש, נראה לי, משום דהוי כחורי רשות היחיד, כלומר שבטל להחלון. אבל כשיש בו ד׳, אינו בטל להחלון, ואסור להשתמש אפילו כנגד החלון, אם אוסרין זה על זה. (כן נראה לי לדעת הרמב״ם)ומדבריו משמע, דהזיזין אוסרין זה על זה, אף אם הם זה שלא כנגד זה. ודעת הרשב״א שאין אוסרין זה על זה אלא אם כן הם זה כנגד זה. (מ״מ) וגם הרשב״א חולק על מה שמתיר להשתמש נגד החלון. (כ״מ במ״מ ע״ש).

ה עוד כתב: ״כל זיז היוצא על אויר רשות הרבים, שמותר להשתמש עליו, כשהוא משתמש בו, אין נוטלין ממנו ואין נותנין עליו אלא כלי חרס וזכוכית וכיוצא בהן, שאם יפלו לרשות הרבים ישברו. אבל שאר כלים ואוכלים אסורים״ עכ״ל. ומסתימת לשונו משמע, דאף בזיז רחב ד׳ כן הוא, וכן הוא דעת רש״י. (עירובין צ״ח:) והקשו התוס׳, דאם כן אפילו רחב הרבה לא ישתמש בכלים שאינם נשברים. ע״שונראה לי, דאין איסור אלא כל ששם זיז עליו,

וברחב הרבה אין עליו שם זיז, אלא שם דף או גשר. ויראה לי שזהו דעת רבינו הרמ״א בסעיף ג׳ שכתב: ״ודווקא זיז וכיוצא בו, אבל אם הוא דבר רחב כגג שהמשתמש עומד שם עם הכלי - מותר להשתמש בכל הכלים״ עכ״ל. ודעת התוס׳ והרא״ש, דבזיז רחב ד׳ מותר להשתמש בכל הכלים. (והרמ״א לא נתכוין לזה דאם כן הווה ליה לומר זיז רחב ד׳ אלא כמ״ש שרחב הרבה ויוצא משם זיז).

ו וכל זה, בזיזין היוצאין לרשות הרבים. אבל בזיזין היוצאין לכרמלית, אם אין שם חילוק רשויות או זיז אחד לבדו יוצא על אויר כרמלית כל שהוא גבוה עשרה, דהוא אויר מקום פטור לעולם - מותר להשתמש בו, בין רחב בין קצר, ואפילו דברים שאין נשברים, מפני שלא גזרו בכרמלית. ולכן, אצלינו שאין רשות הרבים - מותר להשתמש בזיזין. וכבר בארנו, דכשאין בהם ד׳, אין בהם חילוק רשויות, ורוב זיזין שלנו אין בהן ד׳ על ד׳. (עיין מג״א סק״ד שהקשה על מה שכתבו למעלה מי׳ דממה נפשך, אם פתוח להם החלון, אפילו למטה מי׳ הוי חורי רשות היחיד. ואם אין החלון פתוח להן, אפילו למעלה מי׳ הוי כרמלית כמ״ש בסימן שמ״ה סעיף י״ז ע״ש, וכוונתו למ״ש שם דאין חורין בכרמלית ע״ש. ולעניות דעתי לא קשה כלל, דזיז ד׳ על ד׳ אינו בכלל חורי רשות היחיד, אלא הוא כרשות בפני עצמו. וכיון שאינו גבוה י׳, ועומד למעלה מי׳ ברשות הרבים או בכרמלית - הוי מקום פטור. וכשאין בו ד׳, מקרי ׳חורי׳ רק נגד החלון, וכמ״ש. אבל לא שלא כנגד החלון, וזה מבואר מדברי הרמב״ם ודו״ק).

סימן שנד

א בור ברשות הרבים העומד סמוך לרשות היחיד, והבור עמוק י׳ ורוחב ד׳ - מותר לטלטל מתוכו לרשות היחיד, דמרשות היחיד לרשות היחיד קא מטלטל. ובזה אין רבותא כלל, אלא אפילו הבור אינו ממש אצל רשות היחיד, אם אינו רחוק ד׳ טפחים - מותר לטלטל ממנו לרשות היחיד, ומותר למלאות ממנו מים להכניס, ואף על גב דמפסיק רשות הרבים ביניהם. אך כיון דאין המקום רחב ד׳, והוא בין הבור ובין הרשות הרבים, לא ניחא להרבים להשתמש שם, וכיון דהוא פחות מד׳ - הוה מקום פטור. אבל כשיש מקום ד׳ ביניהם, הוה אותו מקום רשות הרבים, ואסור לטלטל לכתחלה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. ורק משום בזיון כתבי הקדש התרנו בסימן שנ״ב בכהני גווני, (עיין ב״ח וט״ז) אבל לא בשארי דברים, משום דיש לחוש דילמא נפיל ברשות הרבים ואתי לאתויי (שם).

ב ואין בכהני גווני התירא, רק שיעשה חוליא סביבות הבור, שתהא החוליא גבוה עשרה, וילך הדלי מרשות היחיד לרשות היחיד דרך מקום פטור, דלמעלה מי׳ הוה מקום פטור. ויש אומרים, שזהו דווקא שעומד הבור כנגד הרשות היחיד, בצד של הרחוב השני. אבל אם הולכין בדיוטא אחת, יש כאן איסור תורה במושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, אפילו למעלה מעשרה, כמ״ש בסימן שמ״ו סעיף ג׳ ע״ש. (מג״א סק״ג)וזהו שלא לפי השיטה שבארנו שם, דמושיט הוי דווקא לחבירו ע״ש. ולפי זה כשמביא לרשות היחיד המים, צריך להביא דרך חלון הגבוה י׳.

ג ודע, דזה שהצרכנו שהחוליא עצמה תהיה גבוה עשרה, זהו כדי שתהיה הטלטול של הדלי דרך למעלה מעשרה כמ״ש. אבל לענין שתהיה הבור רשות היחיד, אפילו אין הבור עצמה עמוקה י׳ אלא בצירוף החוליא - הוה הבור בפנים רשות היחיד. וכך אמרו בגמרא (שבת צ״ט.): ״בור וחולייתה מצטרפין לעשרה״. ואף על גב דמחוץ לבור דין החוליא ככרמלית, כשאינה גבוה י׳, מכל מקום, בתוך הבור הוי רשות היחיד, והממלא ממנו לרשות הרבים - חייב, אף על גב דהדלי אוגדו בידו, אבל המים - הא עקר מרשות היחיד והניח ברשות הרבים.

ד אשפה ברשות הרבים גבוה י׳ ורחב ד׳, אם הוא של רבים - מותר לזרוק לה מן הרשות היחיד הקרוב לה ממש, אפילו בתוך י׳ ואפילו מופלגת קצת, אם אין שם ד׳ טפחים כמ״ש גבי בור. ואם מופלגת ד׳ - צריך לזרוק דרך חלון שלמעלה מי׳, ולא חיישינן שמא יתגלגל מן האשפה לרשות הרבים ואתי לאתויי, דאין דרך לזרוק לאשפה אלא דברים מאוסים ודברים שאין בהם צורך כלל, כשברי כלים וכיוצא בזה. אבל אם האשפה היא של יחיד - אסור לזרוק שמה, משום דאשפה של יחיד עשוי לפנות, ומתוך ההרגל יבואו לזרוק ולשפוך גם אחר שתנטל האשפה, ונמצא שיטלטלו מרשות היחיד לרשות הרבים. ונראה, דהאידנא שהמלכות מקפדת שלא תהיה אשפה ברשות הרבים ומכריחים ליטלה - פשיטא דגם בשל רבים אסור.

סימן שנה

א שנו חכמים במשנה דעירובין: (פ״ז:)״גזוזטרא שהיא למעלה מן המים - אין ממלאין הימנה בשבת, אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה י׳ טפחים, בין מלמעלה בין מלמטה.״והכי פירושו - דהנה ימים ונהרות כרמלית הם, כמ״ש בסימן שמ״ה, וממילא דאסור למלאות מים מהנהר העוברת אצל כותל בית, ויש חלון בהכותל, ולהכניס המים להבית דרך החלון, דמטלטל מכרמלית לרשות היחיד. ויש שבולט מן הכותל אצל החלון גזוזטרא, שהוא דף או בנין בולט על פני המים. ואם לא היתה אצל חלון, היתה גם היא כרמלית (מג״א סק״א) אם היא רחבה ד׳, ומותר לטלטל ממנה להמים, וכל שכן אם

אינה רחבה ד׳, דהוה מקום פטור. אמנם עתה, כשהיא אצל החלון ומשתמשים מהחלון עליה - הרי היא כחורי רשות היחיד, דדינה כרשות היחיד, ואסור לטלטל מתוכה למים וממים לתוכה. וכל שכן אם היא בעצמה גבוה י׳ ורחב ד׳, דהוה בעצמה רשות היחיד. אך על פי רוב, אין הגזוזטרא גבוה י׳ טפחים, ואינה רשות היחיד אלא מפני החלון.

ב ואמרו חכמים, כיצד יעשה להתירה לשאוב מים ממנה, ולהכניסן לתוך הבית דרך החלון - (ציוו) [צוו] לעשות מחיצה גבוה י׳ סביב הגזוזטרא, או לעשות נקב בהגזוזטרא ד׳ על ד׳, דפחות מזה אינו מועיל, דכל מחיצה שהיא לפחות מד׳ טפחים אורך ורוחב - לאו שמה מחיצה. והטעם פשוט, דמחיצה צריך להיות לרשות, ופחות מד׳ הוה מקום פטור, ומרגלא בפומייהו דהפוסקים, דאין מחיצה לפחות מד׳, וממילא כשיעשו מחיצה כזו גבוה י׳ ורחב ד׳, תהיה כולה רשות היחיד, גם המים שכנגד המחיצה, ומותר לטלטל מתוכה ולשאוב מים דרך הגזוזטרא לבית דרך החלון, דמרשות היחיד לרשות היחיד קא מטלטל.

ג ואם תשאל, ואיך יהיו המים שתחת המחיצה רשות היחיד, הא כל מחיצות שאין מגיעות לארץ ג׳ טפחים, הווה ליה מחיצה שגדיים בוקעים בה, ולאו שמה מחיצה, וכל שכן כאן, שהמחיצה תהיה הרבה גבוה מן המים. אמנם באמת, בדבר זה אמרו חז״ל (שם פ״ו:): ״קל הוא שהקילו חכמים במים, שתהא מחיצה תלויה מתרת״, דלפי שאי אפשר לעשות מחיצה עד הארץ תחת המים, הקילו שתהיה רק מחיצה בגובה י׳ טפחים, ואפילו המחיצה תלויה באויר, דכיון דכרמלית הוא דרבנן, הם אמרו והם אמרו - הם אמרו לאסור הטלטול מכרמלית לרשות היחיד, והם אמרו להתיר על ידי מחיצה תלויה.

ד וזהו ששנינו במשנתינו - ״בין מלמעלה בין מלמטה״, ופירש רש״י - ׳למעלה ממש׳ - למעלה מן נקב הגזוזטרא, ׳ולמטה׳ - למטה מן נקב הגזוזטרא. וטעמו פשוט, דהא אפילו אם תעשנה למטה גם כן היא רחוקה מן המים, אלא אמרינן ׳גוד אחית מחיצתא׳, וחזינן (כאילו) [כאלו] המחיצה מגעת עד סוף המים. אם כן, גם אם נעשנה על הגזוזטרא מה בכך, והרי בכהני גווני נוכל גם כן לומר ׳גוד אחית מחיצתא׳, כיון שהתרנו מחיצה תלויה במים. אבל הרמב״ם לא פירש כן, אלא ׳מלמעלה׳ - היא תחת הגזוזטרא כלפירוש רש״י ׳למטה׳, ׳ולמטה׳ - פירושו למטה על המים כנגד נקב הגזוזטרא, ואמרינן ׳גוד אסיק מחיצתא׳ (וכאילו) [וכאלו] המחיצות עולין עד הגזוזטרא, והטור והש״ע כתבו כרש״י ע״ש.

ה וכתבו עוד, דכיון שעשו מחיצה - מותרים גם לשפוך ממנה, כלומר לשפוך השופכין של הבית אל נקב הגזוזטרא. ויש בזה רבותא יותר ממילוי המים, דהרי השופכין הנשפכין בכח, ונופלין במים שכנגד הגזוזטרא, הרי בעל כורחו יצאו להלן על פני המים רחוק ממקום הגזוזטרא, ומכל מקום אין זה כשופך מרשות היחיד לכרמלית, שהרי אינו שופך להדיא להכרמלית, אלא לרשות היחיד ורק על ידי כחו יוצאים לכרמלית, וכחו בכרמלית לא גזרו. (שבת ק׳:)ויש שכתבו, דאף על פי שהוא סמוך לרקק, שהוא רשות הרבים - מותר, כיון שאין כונתו להוציא. (מג״א סק״ד וא״ר סק״ב ות״ש סק״ד)ואמת שכן משמע מרש״י ותוס׳ עירובין, (פ״ח. ד״ה ׳התם׳ ותוס׳ ד״ה ׳הני׳) אבל אינו מובן מאי מהני מה שאין כונתו להוציא, הא פסיק רישא היא. ובהכרח צריך לומר, דלא הוי פסיק רישא, שיכול להיות שלא יצאו. אבל מדברי הרמב״ם בפרק ט״ו דין ט״ו שביאר דין זה, מבואר להדיא כדברינו, שכתב: ״וכשם שממלאין כך שופכין, שהרי על הכרמלית הן שופכין״ עכ״ל. וכתב המגיד משנה, משום דכחו בכרמלית לא גזרו, וכן כתב הריטב״א בעירובין שם בשם רבותיו ע״ש.

ו ויש לשאול בעיקר דין זה שאלה גדולה, ואיך אנו אומרים שהמים שכנגד הגזוזטרא הוויין רשות היחיד, והרי אלו המים שתחת הגזוזטרא מחוברים אל המים שלהלאה מן הגזוזטרא, שהם כרמלית, ומתערבים ממש זה בזה בלי שום הפרש ביניהם, והרי המים שתחת הגזוזטרא פרוצים (במלואם) [במילואם] לכרמלית, והיינו המים שלהלן מן הגזוזטרא, ופרוץ (במלואם) [במילואם] למקום האסור. והתשובה על זה, דגם זה הוא מהקולות שהקילו חכמים במים, לבלי לחוש לתערובתן ולא להפסק מחיצתן, ודיו במה דאמרינן ׳גוד אחית מחיצתא׳, והוה (כאילו) [כאלו] המחיצה יורדת עד התהום. וטעמו של דבר נראה לי, משום דאפילו נעשה מחיצה של ברזל עד הקרקע שתחת המים, אי אפשר שלא יכנסו המים מתחתיה. (רש״י עירובין מ״ח. ד״ה ׳מחיצה׳)ולפי זה, אי אפשר כלל להפליג בין מים למים שלא יתערבו זה בזה, ולכן די במחיצת עשרה איך שהיא. (ועיין תוס׳ עירובין י״ב: ד״ה ׳הכא׳, וזהו ששנינו בתוספתא דעירובין סוף פרק ו׳: ״גזוזטרא... אלא אם כן עשו לה מחיצה י׳ טפחים למטה מן המים, אף על פי שהמים צפין על גבה וכו׳״ ע״ש, וחולקת על המשנה. מיהו, הבאנוה לענין תערובת מים, דלא חיישינן, וזהו יסוד בכל דיני מחיצות מים).

ז ולהולכי ספינות הקילו עוד יותר, והיינו דהא הספינה היא רשות היחיד, שגבוה י׳ ורחבה ד׳, והים והנהר כרמלית. ואם נאמר לו לעשות מחיצה כבגזוזטרא, הוא מן הנמנעות, שאינו יכול לעשות שם מה שעושה בביתו, ולכן אמרו חכמים (שבת ק׳:) - דעושה מקום ארבעה וממלא, כלומר שמחבר להספינה מבחוץ דף של ד׳ על ד׳ ועושה בו נקב, וממלא דרך שם. ואין צריך לעשות לו מחיצות, אלא אמרין ׳כוף הצדדים וגוד אחית מחיצתא׳, כלומר

דחזינן (כאילו) [כאלו] הצדדים נכופו למחיצות, וגם ׳גוד אחית׳ וזה לשון הרמב״ם סוף פרק ט״ו: ״לא ימלא אדם מים מן הים והוא בתוך הספינה, אלא אם כן עשה מקום ד׳ על ד׳ יוצא מן הספינה על הים״ עכ״ל. ורבינו הב״י, הוסיף לשון ׳כוף וגוד׳ ע״ש.

ח ולעניות דעתי אין לשון זה בדקדוק, דאם נצטרך לומר ׳כוף וגוד׳ הרי בעינן שהדף תהיה גדולה באורך ורוחב עד שתהיה ראויה לכופה מכל הצדדים י׳ טפחים למחיצות וד׳ על ד׳ באמצע, וצריכה להיות כ״ד טפחים על כ״ד טפחים - כ׳ טפחים לשני צדדים לענין ׳כוף׳, וד׳ באמצע. ובאמת כן איתא בעירובין שם, בהך דגזוזטרא, דרבי חנניא בן עקביא פליג וסבירא ליה דלא בעינן מחיצות אלא אמרינן ׳כוף וגוד׳. ואומר גזוזטרא שיש בה ד׳ אמות על ד׳ אמות - חוקק בה ד׳ על ד׳ וממלא, ע״ש. וד׳ אמות הם כ״ד טפחים, והרי כאן לא מצרכינן רק דף של ד׳ טפחים על ד׳ טפחים. ובאמת שום אחד מהפוסקים לא הזכירו בזה לשון ׳כוף׳, מפני שהקילו חכמים בזה, וזהו שאמרנו שלשון ׳כוף׳ אינו בדקדוק, ולאו דווקא הוא.

ט האמנם זהו שיטת הרמב״ם, אבל הטור כתב: ״וכן ההולך בספינה, אינו יכול למלאות אלא אם כן יעשה דף ד׳ על ד׳, ומקיפו מחיצות ועושה בו נקב וממלא דרך שם״ עכ״ל. וזהו דרך רש״י ותוס׳ שם בשבת, אלא שרש״י לא הצריך מחיצות עשרה. וזה לשון רש״י שם: ״מקום ארבעה - חלל ד׳ מוקף מחיצות קטנות, ומחיצה תלויה מתרת במים״ עכ״ל. מוכח מלשונו, דדי במחיצות קטנות שיהיה רק זכר של מחיצות. וכלשון הזה כתב שם הר״ן בשם הגאון וזה לשונו: ״דהאי מקום ארבעה, היינו שחוקקים אותו סביב החקק כעין מחיצה, כמין סל שנפחתו שוליו, וממלאין דרך אותו נקב, דאמרינן ׳גוד אחית׳ בהני מחיצות, אף על גב דלא הוי עשרה״ עכ״ל. ורבותינו בעלי התוס׳ שם כתבו, שצריך מחיצות י׳ ע״ש, וכן כתב הרא״ש שם, וזהו דעת הטור. ופלא על רבותינו בעלי הש״ע, שלא הביאו כלל דיעות אלו, דנהי דזהו מילתא דרבנן, מכל מקום כיון שרוב רבותינו חולקים על הרמב״ם, הווה ליה למיפסק כוותייהו ולכל הפחות להביא דעתם, וצ״ע.

י כל זה הוא אם הספינה הולכת בעומק עד שלא נשאר מהמים עד ראש הדופן י׳ טפחים, דהוה אויר כרמלית. אבל אם נשאר י׳ טפחים, ונמצא דהדלי ילך למעלה מי׳, דהוה מקום פטור, דכבר נתבאר דאויר כרמלית אינו תופס יותר מי׳ - אין צריך מדינא שום תקון, שהרי ממלא מכרמלית לרשות היחיד דרך מקום פטור. אמנם לעיל בסימן שמ״ו סעיף ח׳ בארנו, דאפילו בעומד על המקום פטור יש שסוברים שאסור לטלטל מרשות לרשות, אפילו ברשויות דרבנן ע״ש, וכל שכן אם עומד בהספינה ומטלטל מהים, שהוא כרמלית, להספינה שהיא רשות היחיד. וזהו שאמרו חכמים בשבת שם - דמוציא זיז כל שהוא וממלא, כלומר דהזיז עושה להיכר בעלמא, ועל ידי זה התירו לו למלאות מן המים להספינה דרך מקום פטור, אפילו שלא במקום הזיז. והקילו בזה מפני הדוחק, שהרי אינו בביתו. ורבינו הב״י כתב: ״מוציא זיז כל שהוא, ועושה בו נקב וממלא דרך שם״ עכ״ל. (והשיגו) [והשיגו] עליו, דברור הוא שמותר לשאוב בכל הספינה, (ט״ז סק״ה וב״ח וכן כתב המג״א בסק״ד וא״ר סק״ו ות״ש סק״ז) ואפילו אם ממלא הדלי ונושאו דרך דופן הספינה עד למעלה, ונמצא דהוה כהנחה במקום פטור דזהו היתר גמור, מכל מקום היכר זיז בעינן. (וזהו כוונת רש״י שם ועיין מג״א סק״ז ודו״ק).

יא והשופכין - יכול לשפוך על דופני הספינה מבחוץ והם יורדים לים, שהרי הוא שופך על הספינה והיתר גמור הוא, ומה שיורד לים זהו מכחו, וכבר נתבאר דכחו בכרמלית לא גזרו. וכן יכול לזרוק עצמות וקליפין על דופן הספינה מבחוץ, מהטעם שנתבאר. אבל לזרוק להדיא לים - אסור, אפילו דרך למעלה מי׳, דמרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור אסור לזרוק. ודע, דספינה קטנה דכל מחיצותיה אינה גבוה י׳ טפחים, הוה כרמלית כשרחבה ד׳, ומותר לטלטל להדיא מתוכה לים או לנהר ומהם לתוכם, כיון דשניהם כרמלית, הם ודווקא בתוך ד׳ אמות כדין הכרמלית, ופשוט הוא. (עמג״א סק״ו)

יב כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״שני ספינות זו אצל זו - אסור לטלטל מזו לזו, אלא אם כן קשורות זו בזו, או שהם גבוהים מן המים י׳. וצריכים לערב ביחד אם הם של שני בני אדם״ עכ״ל. ביאור דבריו נראה לי, דהנה במשנה דשבת (ק׳:) תנן: ״ספינות קשורות זו בזו - מטלטלין מזו לזו. אם אינם קשורות, אף על פי שמוקפות - אין מטלטלין מזו לזו.״ומסיק בגמרא, דלענין עירוב הוא, דכשהם קשורים מהני עירוב, ואם נפסקו - נאסרו דבטל העירוב, דזהו כשהספינות אינם של אדם אחד. והרמב״ם כתב דין זה לענין עירוב, בסוף פרק ג׳ מעירובין ע״ש, ומשמע דכשהם של אדם אחד, אין נפקא מינה כלל בדין זה. (וכן מפורש ממג״א סק״ט) ואם כן אין דין זה שייך כלל בכאן, ולזה בא רבינו הרמ״א לבאר, דאפילו אם הם של אדם אחד - אסור לטלטל מזו לזו, אם אינם קשורות, אף על גב דמרשות היחיד לרשות היחיד קא מטלטל. והטעם, דשמא יפול החפץ אל המים, ומטלטל מרשות היחיד לכרמלית, ואתי לאתויי. (תוס׳ שם ק״א: ד״ה ׳פשיטא׳) וגם, לפי שעשויין להתרחק זה מזה, ואויר כרמלית מפסיק ביניהם. (א״ר סק״ט בשם רי״ו ועה״ק)וזהו שאומר רבינו הרמ״א - ׳שני ספינות... אסור לטלטל וכו׳ כלומר, אפילו הם של אדם אחד, אלא אם כן קשורות, או שהם למעלה מי׳, דמטלטל דרך מקום פטור. ואחר כך אומר, דצריכים עירוב אם הם של שנים, ואין העירוב מועיל רק בקשורות. (ואם נפסקו בשבת, אם אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳ - יש מחלוקת כמ״ש המ״א שם, ויתבאר בסימן שע״ד בס״ד, ואף בקשורות צריך שלא יהא ביניהם ד׳ טפחים).

יג איתא בשבת (ק״א.): ׳הני ביציתא דמישן׳ - ספינות קטנות וקצרות מלמטה עד כחודו של סכין, אין מטלטלין בהן אלא בד׳. כלומר, אפילו הן גבוהות י׳ ורחבן ד׳ מלמעלה, כיון דלמטה הן קצרות - אין מחיצותיהן מחיצות ודינן ככרמלית. ולא אמרן, אלא שאין בפחות משלשה ארבעה, כלומר דעד שיעלה ג׳ בגובה, אין בהרוחב ד׳ עדיין. אבל יש בפחות מג׳ ארבעה - שעד שיעלה ג׳ טפחים יש שם רוחב ד׳, לית לן בה, והוי רשות היחיד. ואי מלינהו קני ואורבני - לית לן בה, כלומר, אם נתן על מקום הקצר בפנים קנים וערבות דקות וביטלן שם, לא משגחינן על הקצר, אפילו גבוה ג׳ טפחים ויותר, וחשבינן מהרחב. ואם יש עד למעלה י׳ טפחים - הוי רשות היחיד, וזהו לפירוש רש״י. והתוס׳ מגמגמים בזה, דממה נפשך, דאם מפני הקצר בטל ממנו דין רשות היחיד, אם כן יהא בטל ממנו גם שם כרמלית, דהא אין כרמלית פחותה מד׳, ותיהוי מקום פטור, וכן הקשה הרשב״א ע״ש. והרי״ף והרמב״ם והרא״ש והטור והש״ע לא הביאו זה כלל, שמע מינה, דלא סבירא ליה כרש״י אלא כתוס׳, דהפירוש הוא ספינות עשויות חללים חללים ומליאים מים, וערומים יושבים בהם ע״ש, וזה לא שכיח אצלינו, ולכן לא היה להם צורך להביאם. אבל לפירוש רש״י, שכיח הרבה אצלינו, דהספינות הקטנות העומדות על שפתי הנהרות, המה עשויים כזה קצרות מלמטה הרבה. ולכן אם אין גבוהות י׳ שבהן רוחב ד׳ - הוי כרמלית. ואם יש גבוהות י׳ שרוחבן ד׳ - הוה רשות היחיד, ולא משגחינן בהקצר. (ואני תמה על הגר״ז סק״ז שכתב דין זה כפי פירוש רש״י, והרי התוס׳ וכל הפוסקים חולקים בזה, והלכה כרבים, ובפרט בדרבנן ע״ש)

יד בית הכסא העומד על המים והוא רשות היחיד, וכשהולך שם לנקביו נופל להדיא היציאה מרשות היחיד לכרמלית, והמחיצות של בית הכסא עצמה אינו מועיל לענין זה, דאף על גב דמחיצות אין צריך לשמה, מכל מקום הכא שאינן מחיצות גמורות אלא תלויות - לא הקילו חכמים אלא במחיצות העשויות לשם היתר זה. ולכן יעשו מחיצות עשרה סביבות בית הכסא לשם היתר זה, ונחשב המים שכנגדה גם כן רשות היחיד, ומותר לילך שם לנקבים. ואם עשה דף או קנה בפחות מג׳ סמוך לנקב, שתפול היציאה עליו קודם שתפול למים - אין צריך היתר, דהדף הוי כחורי רשות היחיד, ומה שנופל משם להמים הוה כחו, וכחו בכרמלית לא גזרו כמ״ש. והוא הדין אם הוא עשוי באופן זה שהיציאה נופלת על הכותל ומשם להמים - גם כן מותר מטעם שנתבאר. ובהיתר הדף שכתבנו, אפילו נשבר הדף בשבת - מותר, משום דגדול כבוד הבריות שדוחה איסור דרבנן, וכמ״ש בסימן שי״ב לענין טלטול אבנים לקינוח ע״ש.

טו בימים הקדמונים היו הבתי כסאות בולטים חוץ לחומת העיר, והיתה חפירה גדולה סביב העיר יותר מבית סאתים שהיא כרמלית, והיציאה נופלת שם. והנה לא מיבעיא, שאותם המחיצות של הבית הכסא עצמה אינו מועיל, שהרי גם במים אינו מועיל כמ״ש, אלא אפילו לעשות מחיצות תלויות לשם בית הכסא - גם כן אינו מועיל, שלא הותרה מחיצה תלויה אלא במים, לפיכך אסור לפנות שם בשבת. אמנם ההיתר של הדף שכתבנו מועיל גם בזה, דבכל כרמלית לא גזרו בכחו. ואם הבית הכסא הוא למעלה מעשרה - יש אומרים שאין צריך כלום, דהא מוציא מרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור, ובסימן שמ״ו יש פלוגתא בזה. ויש אומרים עוד, דאם היה שם צואה מבעוד יום - מותר לגמרי כשמפנה על הצואה, דהיא מקום פטור, דלא דרסי לה רבים, ואף שנופלת אחר כך להמים - הוי כחו וכמ״ש. אך בסימן שמ״ה נתבאר דיש סוברים דאין מקום פטור בכרמלית, וכל שכן אם הצואה בתוך מחיצות הבית הכסא שהוא רשות היחיד - הכל מודים שאין מקום פטור ברשות היחיד כמ״ש שם, הלכך ליתא להך תקנתא.

טז וכיון שאין מקום פטור ברשות היחיד, לכן בית הכסא העומד בין שני בתים של שני אנשים ולא עירבו יחד - אסור לפנות שם, דדינו ככרמלית, וצריך לעשות שם התקון של הדף שנתבאר, דאז אם תפול היציאה על הארץ, הוי כחו בכרמלית ומותר, דחצר שאינה מעורבת לא עדיף מכרמלית. וכל זה דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד - מותר לפנות שם, דגדול כבוד הבריות כמ״ש. והולכי ספינות נהגו לעשות צרכיהם מן המשוטה להים או להנהר, דהואיל שהמשוטה אינה גבוה עשרה, אף על פי שרחבה ד׳ - אינה אלא כרמלית, ומכרמלית לכרמלית קא מטלטל, ואנן סבירא ליה דמותר לטלטל ממין כרמלית זה למין כרמלית אחר, דלא כהירושלמי פרק י״א דשבת, וכמ״ש בסימן שמ״ו סעיף ט׳ ע״ש.

יז כתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״מים שאין עמוקים י׳ טפחים - אין להם דין מים להתיר לשפוך בהם במחיצה תלויה, וכל שכן אם יבשו המים, אף על פי שהיו שם עמוקים עשרה״ עכ״ל. וגדולי האחרונים חולקים עליו מדברי התוס׳ בשבת, (ק: ד״ה ׳עושה׳) דמבואר דמהני ע״ש. (ב״ח ומג״א סקט״ז)ולעניות דעתי דברי רבינו הב״י צודקים, דהתוס׳ לא כתבו רק בנהר או בים, דבשם ודאי מהני, גם במקום שאין עמוק י׳, דאי אפשר להפליג זה מזה, והרי מיד יהיה עשרה כדרך הנהרות והימים. אבל רבינו הב״י כונתו על רקק בעלמא, דכיון דאין כאן עשרה, למה נתיר מחיצה תלויה, הלא ביכולתו להעמידה עד הקרקע, מה שאין כן בימים ובנהרות. (ובזה נסתלקה גם ראיית המג״א מהך דזיז ע״ש ודו״ק).

יח שני גזוזטראות שממלאים מהם מים - אם הם זו למעלה מזו, אפילו גבוה הרבה זה מזה, אם הם מכוונות ממש זו כנגד זו, באופן שאין בני העליונה יכולין למלאות אלא אם כן יכנס הדלי דרך התחתונה, אם עשו שניהם מחיצות של י׳ טפחים - הרי שניהם רשות היחיד, ועולים עד לרקיע כדין רשות

היחיד, ושניהן אסורין למלאות אלא אם כן עירבו, שכל אחת אוסרת על חבירתה. התחתונה אוסרת על העליונה, שהרי רשותה עולה עד לרקיע, ונכנסת ברשות העליונה. והעליונה אוסרת עליה, כיון שיש לה תשמיש דרך עליה בעל כורחה, ששולטת שם. ולכן, אם הם משוכים זה מזה ברוחב הכותל יותר מד׳ טפחים - אין להם עסק זה עם זה, וכל אחד משתמש בשלו. ואף על פי שהעליונה מושכת דרך התחתונה, מכל מקום כיון שהשימוש הוא על ידי זריקת הדלי דרך אויר של ד׳ טפחים, שהוא תשמיש על ידי הדחק, ובאויר אין אדם אוסר על חבירו דרך אויר של ד׳ טפחים, מפני שאינו תשמיש נוח, ולא נחשב כיש לו שליטת רשות בתחתונה, והתחתונה פשיטא שאין לה שייכות עם העליונה.

יט ואם משוכות זו מזו מעט, שאין בהמשך ד׳ טפחים, אין נפקא מינה בהגובה זו מזו, אם יש מזה לזה י׳ טפחים אם לאו. אם כל אחד עשה מחיצה לעצמו - אין אחד אוסר על חבירו, כיון שכל אחד יכול להשתמש לעצמו בלא של חבירו. ולכן אפילו משתמש בשל חבירו אין זה כלום, שהרי אפילו בחול יכול למחות בו, וכל שכן בשבת, ולכן אפילו אינו מוחה לית לן בה. ומה שהוצרכנו ליתן בסעיף הקודם, הטעם דאין אדם אוסר על חבירו דרך אויר הוא להעדפה בעלמא, ואין צריך לזה, דכל שכל אחד עשה לעצמו, ואינם זה תחת זה ממש, אין להם שייכות זה לזה כשכל אחד עשה לעצמו.

כ אבל אם עשו בעליונה מחיצה בשותפות, ובתחתונה לא עשו כלל - שניהם אסורים למלאות דרך הנקב שבה עד שיערבו, כיון שהמחיצה משל שניהם, והם זה לזה בתוך משך ד׳ טפחים, שאוסר דרך אויר כזה. ואף על פי שבגובה, גבוה העליון יותר מהתחתון בעשרה טפחים, והתחתון צריך להשתמש שם דרך זריקה למעלה ושלשול למטה כמובן, ואינו תשמיש נוח כל כך, מכל מקום אוסר כמו שיתבאר בסימן שע״ה, דרק דרך אויר ד׳ טפחים אינו אוסר, אבל על ידי זריקה ושלשול אוסר.

כא ובתחתון - פשיטא שאסורים, כיון שאין לה מחיצות. וכל שכן אם עשו לתחתון משל שניהם מחיצה ששולט עליה גם רשות העליון, דתשמישו הוא רק דרך שלשול, שהוא תשמיש נוח. וזהו כשעשו בתחתונה ולא בעליונה, אבל אם עשו גם בעליונה, אפילו כששני הגוזזטראות עשו משל שותפות, מכל מקום כיון שכל אחד יש לו מקום להשתמש בשלו - אין בכחו לאסור על חבירו. ומה שעשו בשותפות אינו כדי שיאסור עליו, אלא להקל ההוצאה, דיותר עושים בזול לשנים מלאחד, וכל אחד משתמש בשלו. וכל שכן אם כל אחד עשה לעצמו שאין להם שום שייכות זה לזה כמ״ש (כל זה מלבוש ע״ש).

סימן שנו

א תנן בעירובין: (פ״ז.)״אמת המים שהיא עוברת בחצר - אין ממלאין הימנה בשבת, אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה עשרה טפחים, בכניסה וביציאה״והכי פירושו - שהאמת המים נמשכת מרחוק, ועוברת דרך החצר מצד זה ויוצאה דרך עבר השני ונמשכת להלן. ולפיכך אם רק עמוקה י׳ ורחבה ד׳ - אינה בטילה לגבי החצר, כמו כל הדברים שבחצר שדינן כרשות היחיד כמ״ש בסימן שמ״ה, דזהו אם לא היה לה התחברות מחוץ. ולכן דינה ככרמלית, ואסור לטלטל ולשאוב מים ממנה לחצר ומחצר לתוכה. אך אם אינה גבוה י׳ או אינה רחבה ד׳ - לא חשיבא, אף על פי שמחוברת לחוץ ובטילה להחצר, ודינו כרשות היחיד. וכן בהתקון שיתבאר, מפרדת מה שבחצר, ממה שחוצה לה.

ב והתקון הוא - לעשות לה מחיצה עשרה בכניסה וביציאה, והיינו או תשעה טפחים חוץ למים וטפח אחד בתוך המים, או תשעה בתוך המים וטפח למעלה מן המים, כדי להבדיל בין מים למים. ואף על גב דבסימן הקודם בגזוזטרא, לא הצרכנו אפילו שתהיה המחיצה סמוך למים, וכל שכן בתוך המים, ולמה מצרכינן כאן גם מקצת מחיצה בתוך המים, לא דמי, דכבר בארנו שם דהיתר דמחיצה תלויה במים, צריך להיות היכר שהיא נעשית לשם היתר מחיצה, ולכן לא מהני המחיצות של בית הכסא בשם ע״ש. ולפי זה אתי שפיר, דבגזוזטרא שהמחיצות הם סביב הנקב של הגזוזטרא, שבשם שואבין המים, הכל רואים שנעשית המחיצה לשם ההיתר, ולכן אין צריך שיגיעו אל המים, וכל שכן בתוך המים, דלעצם המים לא תועיל מחיצות, דמתערבים מלמטה. מה שאין כן באמת המים העוברת בחצר, אם נעשה מחיצה למעלה מן המים, לא תהיה שום היכר, שהרי זהו מחיצות החצר כבכל החצירות. ולכן הצריכו שתהא קצת מחיצה בתוך המים, דבזה מינכר שהיא נעשית לשם היתר. (למדתי זה מדברי רש״י שם ד״ה ׳עשו׳ ע״ש).

ג ודע, דבדין הזה אין חילוק אם נכנס האמת המים להחצר ברוחב מעשר אמה או פחות, ובין נכנס במילואו, והיינו שלא נשארו קצת מחיצות מהחצר מן הצד, ובין לא נכנס במילואו, שנשארו קצת מחיצות ובפחות מעשר, ומכל מקום אסור למלאות ממנה לחצר. ואין לשאול למה יתבאר בסימן זה, בלשון ים הנכנס לחצר, דאינו אסור למלאות ממנו לחצר אלא אם כן הפירצה יתר מעשר, או שהיא במילואו, אבל בלאו הכי מותר למלאות ממנו לחצר - לא דמי, דהתם נפרץ רק מצד אחד של החצר, ודינו ככל הפירצות, דפחות מעשר ונשארו גיפופים דדינם כפתח ואינו אוסר. מה שאין כן באמת המים שנמשך דרך החצר משני הצדדים, וניכר לכל שהיא נמשכת ממרחק משני הצדדים, ונחשבת בפני עצמה, ולא נוכל לדון בה דין פתח, כיון שהיא מפולש

מעבר לעבר. ולכן גם בפחות מעשר ואינה במילואה - אסור לשאוב ממנה לחצר. (למדתי מדברי הריטב״א) ומכל מקום, כשאינה עמוקה עשרה או אינה רחבה ד׳ - אינה חשובה, ובטילה להחצר כמ״ש. (שם)

ד אם נכנס האמת המים להחצר ברוחב פחות מג׳ טפחים - אין צריך שום תקון, (ריטב״א) דכל פחות מג׳ - כלבוד דמי. ואפילו נכנס בכמה מקומות, ובכל מקום פחות מג׳ - לאו כלום הוא. ולכן גם אם התחיל לעשות המחיצות מכל צד ולא השלימם, שלא חיבר אותם באמצע, כדי שיהא להמים הילוך שתכנס ותצא דרך שם, אם אין ביניהן ג׳ טפחים - מותר, ואם יש ג׳ טפחים - אסור, וכן לכתחלה, אוסרת ביותר מג׳ טפחים. ואף על גב דפחות מד׳ טפחים אינו מקום חשיבות, מכל מקום אם האמה בעצמה רוחב ד׳ ועומקה י׳, אוסרת הפירצה אף בפחות מד׳. (ובט״ז סק״ד כתב דברחבים ד׳ צריך מחיצות והוא תמוה, ואולי הוא טעות הדפוס, וצריך לומר ג׳, וכן כתב הפמ״ג).

ה ודע, דכל זה הוא לענין טלטול המים מהאמה. אבל שתהא האמה אוסרת על כל החצר לטלטל בו - אינו אוסר. ולא מיבעיא בפחות מעשר ונשתיירו גיפופים, אלא אפילו נפרץ ביותר מעשרה, או שנפרץ במילואו - אינו אוסר, דכיון שהאמה עמוקה י׳ ורחבה ד׳ כמ״ש, ממילא דהאמה עצמה נעשית מחיצה. (מג״א סק״ב בשם הראב״ד) ואפילו אם בהתחלתה אינה עמוקה י׳, אם מתלקט י׳ מתוך ד׳ - הוי מחיצה, אבל אם אינו כן - אוסרת כשהיא יותר מעשר, או במילואה. (שם)

ו כתבו הטור והש״ע סעיף ב׳: ״חצר שנפרצה, ולשון ים עובר על הפרצה, אם אינו במילואו ואין בפירצה יותר מעשרה - מותר למלאות ממנו ולהכניס לבית. נפרצה במילואה, או שיש בפירצה יותר מעשרה, אם נשאר במקום שנפרץ גידודין גבוהין עשרה והמים מכסים אותו - מותר למלאות ממנו בחצר, אבל אסור להכניסן לבית, אלא אם כן עשו מחיצה גבוה עשרה על המים. לא נשאר גידודים - אסור אפילו למלאות בחצר״ עכ״ל.

ז ביאור הדברים - דכשנפרץ החצר מצד אחד ונכנס בו לשון הים, אם הוא פחות מי׳ ואינו במילואו - הוה כפתח, והמים שנכנסו הם כבור שבחצר, ומחיצות החצר מחלקות אותה מהמים של הים שלפני החצר, ואינו דומה לאמת המים שנפרץ משתי הרוחות וכמ״ש. אך אם הפירצה יותר מי׳ או במילואה - אוסרת את החצר לגמרי, אף לטלטל בתוכה, דנפרץ למקום האסור. ואם נשארו גידודים עשרה ונראים - הותרה לגמרי, הן לטלטל בחצר, הן לשאוב מהמים להביאן לבית, כיון שיש מחיצה גמורה. אמנם אם הגידודים האלו אינם נראים, והמים עוברין עליהן, למלאות מהמים בחצר - מותר, דהויין מחיצה אף שמכוסין, משום דלפעמים יושקע המים ויתראו המחיצות. אבל להביאן לבית - אסור, שבבית אין ניכרין כלל המחיצות. ומכל מקום, אם הלשון עמוק י׳ - אינו אוסר הטלטול בחצר, דהוא עצמו נחשב כמחיצה, כמ״ש בסעיף ה׳ לענין האמה, אבל אסור למלאות ממנו, כיון שאין הפסק מחיצה מלמעלה להפסיק בינו לבין המים שבחוץ, שהרי נפרץ במילואו או יותר מעשר, והים הוי כרמלית. ואין לשאול, הרי אף כשיש גידודין למה לא ניחוש שמא יעלה הים שרטון, כמו שאנו חוששין בסימן שס״ג ע״ש. דיש לומר, דמיירי שהגידודין גבוהין ביותר, או שהוא רחוק הרבה משפת הים. (תוס׳ עירובין י״ב: ד״ה ׳הכא׳)וכל זה הוא שיטת רש״י ותוס׳ והראב״ד בפרק ט״ו, והטור והש״ע. ולהרמב״ם שם שיטה אחרת בזה ע״ש.

סימן שנז

א תנן בעירובין (פ״ח.): ״חצר שהיא פתוחה מארבע אמות - אין שופכין בתוכה מים בשבת, אלא אם כן עשו לה עוקה מחזקת סאתים מן הנקב ולמטה, בין מבחוץ בין מבפנים. אלא שמבחוץ צריך לקמור, ומבפנים אין צריך לקמור״ביאור הדברים - דזהו (בודאי) [וודאי] לשפוך מים בחצר, ושהמים יצאו לרשות הרבים הוי איסור גמור, כיון דעל ידי כחו יוצאין לרשות הרבים. ודווקא כחו בכרמלית לא גזרו, אבל ברשות הרבים - אסור, ואפשר דגם מן התורה אסור, כשמתכוין לכך, או כשבהכרח שיצאו לרשות הרבים, דכחו כגופו דמי. (תוס׳ שבת צ״ט: ד״ה ׳או׳)ולפי זה, בחצר קטן הסמוך לרשות הרבים, כששופך לחצר והמים יוצאין לרשות הרבים - קעבר איסורא דאורייתא, ולזה מצאו תקנה כמו שיתבאר.

ב ואמרו חכמים, שבכל יום שופך אדם בביתו סאתים מים לרחיצה ולשארי צרכים, וזהו מים הנכנס בכלי שהיא חצי אמה על חצי אמה ברום ג׳ חומשי אמה. ועוד אמרו, שחצר שהוא ד׳ אמות על ד׳ אמות, יש בו מקום שיבלעו בו שיעור מים אלו, ולא יצטרכו לצאת לרשות הרבים. ואם אולי לפרקים יצאו, הוה דבר שאין מתכוין, ואין צריך תקון כלל. אמנם החצר שהוא פחות משיעור זה - הצריכוהו לעשות גומא המחזקת זה השיעור, כדי שיכנסו בה המים. והגומא היא רשות היחיד, לא מיבעיא אם עושה אותה בחצר, אלא אפילו אם עושה אותה חוץ לחצר סמוך לחצר. ומדת הגומא שכתבנו היא כרמלית, דרחבה ד׳ ואינה גבוה י׳, ולזה הצריכו לכסותה בקרשים או בדבר אחר, ונחשבת כחורי רשות היחיד אפילו עמוקה עשרה, ונשפך מרשות היחיד לרשות היחיד. (הטור והש״ע כתבו שהיא מקום פטור וכן כתב רש״י, ועיין מג״א וט״ז סק״א. ולא ידעתי, הרי היא רחבה ד׳ והוה כרמלית, וכדברינו כתב הריטב״א. והרמב״ם בפרק ט״ו כתב דהכיסוי הוא כדי שלא יראוה בני רשות הרבים, וכוונתו גם כן להבדילה מרשות הרבים, כמ״ש

בפירוש המשנה ע״ש. כלומר דאם נדיננה כעומדת ברשות הרבים, הרי היא כרמלית. וגם הר״י כתב שהיא כרמלית, וכשהיא מכוסה נדונת כחורי רשות היחיד, ונמצא דלא פליגי, ועיין ב״י, והנראה לעניות דעתי כתבתי ודו״ק).

ג וכיון שיעשה גומא, יכול לשפוך בהחצר כל מה שירצה, ואפילו נתמלאה מערב שבת - שופך לתוכה, דכיון שיש לו עוקא, נמצא דבשעת זריקתו יעשו המים הנחה מקודם בהעוקא קודם שיצאו לרשות הרבים, ולא משכחת לעולם דאיכא איסורא דאורייתא. וכיון דמילתא דלא שכיחא היא, שתהא מליאה מערב שבת, שהרי בערב שבת יכול לשופכן לרשות הרבים, ואף כשנתמלאה יכול להיות שנבלעו במקומה, וגם יכול לשפוך קצת בחצר וקצת בעוקא - לא גזרו חכמים, והתירו לשפוך שופכיו בהעוקא, אף על פי שנתמלא מערב שבת. (ב״י בשם הר״י)אבל כשאין בה סאתים - אסור לשפוך לתוכה אפילו מעט, דשמא ישפוך הרבה. וזה שנתבאר דחצר של ד׳ על ד׳ מותר, לאו דווקא כשהוא מרובע, דהוא הדין אם הוא ארוך וקצר, כיון שבתשבורת יש בו החשבון של ד׳ על ד׳ הרי המים נבלעין שם. ועוד אמרו בגמרא, דהחצר והאכסדרה מצטרפין לד׳ אמות, שאם באחד מהן ליכא ד׳ אמות, ורק בהצטרפן יחד - גם כן מותר, שהרי יש מקום שיבלעו שם המים. ואכסדרה הוא מקום שיש לו ג׳ כתלים והרביעית פרוצה במילואה, והולכת יחד עם החצר, ומשמשים שם לפירוק משאות. וכן שתי דיוטאות שלפני שתי עליות, ועליהם מעזיבה רכה שראוים המים לבלוע בהם, אם הם סמוכות זה לזה בתוך ד׳ טפחים - מצטרפות. (עיין מג״א סק״ב שכתב בטעם דנתמלאה מערב שבת יכול לשפוך, כיון דתקנו זכר לשבת שלא ישכח וישליכם ברשות הרבים שרי עכ״ל. ומאד תמוה, דהא הטור והש״ע וכן הרמב״ם בפרק ט״ו פסקו כר׳ זירא, דהאיסור משום דלא תיימי מיא, הרי דאין זה משום זכר שלא ישליך ברשות הרבים אלא מעיקר הדין. ודבריו לקוחים מרבינו יהונתן שכתבן אחר כך, ומקודם כתב הטעם שבארנו. וזהו שפיר אליבא דרבי זירא דקיימא לן כמותו, וכן מ״ש המג״א בסק״א צ״ע ע״ש ודו״ק).

ד ודע, דהטור והש״ע כתבו, דבימות הגשמים גם בחצר כל שהוא שופך ושונה ואינו נמנע, ומותר לשפוך בה כל מה שירצה, וכן כתב הרא״ש. ואיני מבין הדברים, דהן אמת דבגמרא איתא כן, ומפרש הטעם - מפני שרוצה שיבלעו המים במקומן, דלקלקול חצירו לא שייך בימות הגשמים, שכולו מטונף, ומשום חששא - שלא יאמרו צנורו של פלוני מקלח מים בשבת, סתם צנורות כולם מקלחין בימות הגשמים ע״ש, וזהו ברור לטעמא דזילוף. אבל לפי מה דקיימא לן - משום דהמים אינן נבלעין בפחות מד׳ אמות, איזה חילוק יש בין ימות החמה לימות הגשמים. ולטעם זה גם כן יש חילוק, אבל באופן אחר, כמו שאומר שם רב נחמן - בימות הגשמים עוקה מחזיק סאתים וכו׳, וכדמסיק אביי שם. אבל מכל מקום, עוקה צריך גם בימות הגשמים, וזהו דעת הרמב״ם בפרק ט״ו דין י״ט.

ה וזה לשון הרמב״ם: ״היתה העוקה פחותה מסאתים - שופכין לה במילואה. היתה מחזקת סאתים - שופכין לה אפילו של ס׳ סאה, ואף על פי שהמים יתגברו ויפוצו מעל פני המים לחוץ. במה דברים אמורים, בימות הגשמים... אבל בימות החמה, אם היתה מחזקת סאתים - אין נותנין לה אלא סאתים. היתה פחותה מסאתים - אין שופכין לתוכה כל עיקר״ עכ״ל. אבל הטור והש״ע שלא הצריכו בימות הגשמים גומא כל עיקר, וכתבו טעם דתיימי מיא - צ״ע.

ו כל הדברים האלה הם בחצירות הסמוכות לרשות הרבים. אבל בחצירות הסמוכות לכרמלית, אפילו הם קטנות הרבה, ואפילו בימות החמה - אין צריך כלום, שהרי שופך לחצר, ומה שיוצא לכרמלית הוי כחו בכרמלית, ולא גזרו רבנן כמ״ש כמה פעמים. ואם תשאל, דאם כן העוקה שברשות הרבים סמוך לחצר, למה הוצרכנו לכסותה, והרי היא כרמלית כמ״ש, אם כן יכול לשפוך לחצר ותרד לשם, דכחו בכרמלית מותר. אך אין זו שאלה, חדא שהרי בשם התרנו לשפוך להעוקה ממש. (וגם אפשר לומר, דזהו שכתב הרמב״ם ׳כדי שלא יראוה בני רשות הרבים׳ כמ״ש בסעיף ב׳ וזהו להכירא בעלמא. והטעם שכתב הט״ז בסק״ה לא נתברר לי ודו״ק).

ז בימיהם היו נוהגים לעשות חריץ ברשות הרבים אצל החצרות, וקורין לזה ביב, והיה מכוסה. ונשפכו לשם השופכין של החצרות, והמים יוצאין דרך הביב לרשות הרבים או לכרמלית. ולכן, כל ביב שהוא מכוסה ד׳ אמות במשך הרשות הרבים, ואז הוא חלוק רשות לעצמו, ויש בו כדי ד׳ אמות על ד׳ אמות, שבזה יש שיעור לבליעת המים בתוכה, כמו שנתבאר - מותר לשפוך אפילו על פי הביב, אפילו בימות החמה, אף על פי שהמים יוצאים מיד משם לרשות הרבים, כיון שיש מקום שיבלעו המים, ובלבד שלא יהא צנור של עץ שאינו ראוי לבלוע, אלא של עפר. והקילו עוד, דאפילו אם עשוי מאבנים כעין רצפה - מבליעים ושרי. ונראה לי, דווקא כעין רצפה, שיש קצת חלל בין רובד לרובד ושם יתמו המים, אבל צנור של אבנים וודאי אינו בולע ואסור.

ח במה דברים אמורים - כשהיו המים יוצאים לרשות הרבים. אבל אם היו יוצאים לכרמלית - מותר בכל ענין לשפוך, אפילו על פני הביב, ואפילו בימות החמה, דכחו בכרמלית לא גזרו. ודע, דלדעת הרמב״ם שם, כשיוצא לרשות הרבים, אז אפילו אם הביב הוא ארוך מאה אמה והוא של עפר, מכל

מקום אסור לשפוך על פיו בימות החמה, אלא שופך חוץ לביב והם יורדים לביב, דכששופך על פיו נראה להדיא כשופך לרשות הרבים, וגם יבא לידי חשדא. ודע, שיש אומרים דבדינים שבסימן זה, אין חילוק בין רשות הרבים לכרמלית, דאף על גב דכחו בכרמלית מותר, מכל מקום כרמלית שהוא תוך העיר עצמה, כמו שאנו מחזיקין שאין אצלינו רשות הרבים, מיחלף ברשות הרבים עצמה, כגון עיר שהיא וודאי רשות הרבים. ולכן בכרמלית שהוא מחוץ לעיר, או חצר שאינה מעורבת, או שהמים הולכים לנהר כמו בסילונות שלנו שבערים הגדולות - מותר. וכן אם העיר מוקפת חומה, אף על פי שאין בה עירוב, דמי לחצר שאינה מעורבת. וכן אם הצנורות עוברות דרך מקום פטור, כמו למעלה מעשרה, והמים (הולכים) [הולכות] לכרמלית - גם כן מותר. ובערים הגדולות שבימינו, שיש סילונות מתחת לארץ ההולכות מהנהר שחוץ לעיר לכל בית וחצר שקורין פראוואדי״ן, ובכל בית נמשך הצנור (ועשוי) [ועשו] במוכני שקורין קרא״ן, שממנה לוקחים המים ובשם שופכים המים - פשיטא דאין שום חשש בזה, שהרי החפירות מתחת לארץ גבוהים הרבה ורחבים הרבה, ומרשות היחיד לרשות היחיד קא מטלטל, והמים הולכים להנהר, והוה כחו בכרמלית ומותר. (וזה שלא גזרו בספינה בכרמלית שבתוך העיר, משום דאין ספינה הולכת ברשות הרבים, כן כתב הט״ז סק״ט. ולפי זה אתי שפיר גם בגזוזטרא, ועיין מג״א סקי״ג ואין צריך לזה ע״ש ודו״ק).

סימן שנח

א כבר נתבאר, דמן התורה כל מקום שיש בו ד׳ מחיצות - הוי רשות היחיד גמור מן התורה. אלא דחכמים אסרו לטלטל בו כבכרמלית, עד שההיקף יהיה היקף לדירה, דאז הוא כביתו וחצירו של אדם. אבל כשלא הוקף לדירה - הוה כמין שדה לחומרא, שלא לטלטל בו יותר מד׳ אמות. אך זהו כשמקום ההיקף הוא יותר מבית סאתים, והוא מקום המחזיק שבעים אמה באורך ושבעים אמה ברוחב וקצת טפחים ועוד דבר מועט שלא הקפידו עליו חכמים, ובלשון הגמרא הוא שבעים אמה ושירים, דעד מדה זו ועד בכלל אין צריך היקף לדירה, ומשם ואילך צריך היקף לדירה, ואם לאו - אסור לטלטל בו יותר מד׳ אמות.

ב וטעמו של דבר, דכבר ידוע דכל ענייני שבת אנו למידין ממלאכת המשכן, וחצר המשכן היה ארכו מאה אמה ורחבו חמשים, כדכתיב: ״אורך החצר מאה באמה, ורוחב חמשים בחמשים״. ופשטיה דקרא, צותה תורה להעמיד המשכן שהיה ארכו שלשים ורחבו עשר בשפת החמשים, כדי שיהיה חמשים אמה לפניו ועשרים אמה לכל רוח ורוח. (עירובין כ״ג:) ועל פי הדרש (קיבלו) [קבלו] חז״ל, דאמרה תורה טול חמשים, שהאורך יתר על הרוחב, וסבב הנ׳, שיהא מרובע. וכשתחתוך חתיכה של חמשים על חמשים לחמש חתיכות, תהיה בכל חתיכה נ׳ אורך וי׳ רוחב. ותשים ד׳ חתיכות לד׳ רוחות, הרי ע׳ על ע׳, אלא שהקרנות פגומים בכל קרן י׳ על י׳. ותקח מהחתיכה החמישית ד׳ חתיכות של עשר על עשר ותמלא את הקרנות, ונשאר חתיכה אחת של עשר על עשר. וכשנחתכה לרצועות, ונסבב את כל ההיקף שהוא ר״פ אמות, יגיע עוד דבר מועט על האורך ועל הרוחב, ולא תגיע לאמה בשום פנים, שהרי בחתיכה זו אין לנו רק מאה חתיכות של אמה על אמה.

ג והנה חצר המשכן לא היה הקיפו לדירה, שלא דר אדם שם, רק הקדושה חופפת שם. ולזה אמרו - שכשיעור היקף זה אין צריך מוקף לדירה, וביותר מזה - צריך היקף לדירה. ודע, דזה שאמרנו שבעים אמה, לאו (בדווקא), [בדוקא] שזהו ע׳ אמה וד׳ טפחים על ע׳ אמה וד׳ טפחים וזהו השירים, ועוד דבר מועט נשאר שלא הקפידו על זה. (עיין רש״י שם ותמצא החשבון בדיוק)וזהו לפי מדת מדינתינו רוסיא, שמנה וארבעים ארשין אורך על שמנה וארבעים רוחב, דכל ד׳ אמות שבגמרא הם ג׳ ארשין שלנו. ולפי מדת הסאזע״ן, הם ט״ז סאזע״ן באורך וט״ז ברוחב, דכל סאזע״ן שלנו הם ד׳ אמות שבגמרא, וכל טפח הוא שני ווייערסקע״ס, כמו שבארנו בחושן משפט סימן ריי״ח, ולכן מקום כזה אין צריך היקף לדירה, ויותר מזה צריך.

ד שטח זה שאמרנו שאין צריך היקף לדירה, אין נפקא מינה על איזו תמונה הוא, אם מרובע אם בעיגול, אם ארכו יתר על רחבו, אפילו בכפלים כגון שארכו מאה ורחבו חמשים. אבל אם ארכו יתר על רחבו יותר מבכפלים, צריך היקף לדירה. והטעם - מפני שבחצר המשכן לא היתה ארכו יותר מכפלים ברחבו. ודוקא באמה יתר, אבל פחות מאמה - אינו כלום. ואמה שלימה אוסרת, אפילו אם בכולל אינו יותר מבית סאתים. (רש״י שם ק״ג. ד״ה ׳אם׳) ונראה, דאף אם בכולל הוי פחות מבית סאתים, דפחות מבית סאתים ובית סאתים דין אחד להם, ואם הוקף לדירה - אפילו יש בו כמה מילין מותר.

ה במוקף לדירה, בעינן שבעת ההיקף תהיה לדירה. אבל אם ההיקף לא היתה לדירה, ואחר כך פתח שם בית דירה - אינו מועיל, וזה מקרי הוקף ואחר כך פתח, כלומר שמקודם הקיף שלא לשם דירה, ואחר כך פתח בית דירה, ואנן בעינן פתח ולבסוף הוקף. אך אם היתה הוקף ולבסוף פתח, יש תקנה, לעשות פירצה יותר מעשר, והוה כביטול ההיקף, ואחר כך יגדור את היותר מעשר, והוה כפתח ולבסוף הוקף, ועוד יתבאר בזה בס״ד.

ו ומה נקרא מוקף לדירה, ואינו מוקף לדירה, הנה גנות ופרדסין ובורגונין - אין זה היקף לדירה, ואף על פי שיש שם קצת בנין שהשומר דר בתוכה - אין זה עשוי לדירה אלא לשמירה. ואפילו רוצה אחר כך לעשות שם בית דירה גמורה - אינו מועיל דהוה הקיף ולבסוף פתח. וכן יראה דבית הכנסת ובית המדרש ומרחץ, אם אין שם דירה להשמש או לשומר המרחץ - לא הוי מוקף לדירה, דמה שמתפללין ולומדין שם, לא הוי דירה, כמו שהמשכן לא נקרא מוקף לדירה, וכן במרחץ, וכן קרפף שאחורי העיר שמניחין שם עצים (משנה ריש פרק ב׳) או שארי סחורות - לא מקרי מוקף לדירה.

ז מוקף לדירה - מקרי חצירות שלפני הבתים ומוקצות, וזהו רחבה שאחורי הבתים, ואפילו מקומות שאין דרין שם ממש, אבל הוא עשוי לכניסה ויציאה תמיד - הוי מוקף לדירה, כגון דיר של בהמות שעושין בשדות היום כאן והיום כאן, כדי לזבלה בגללי הבהמות, (שם במשנה) וכן סהר העשוי לבהמות של עיר. ומהך טעמא, גם פסי ביראות נקראין מוקפין לדירה, מפני שנכנסין ויוצאין שם תמיד לשתות. (שם וברש״י ד״ה ׳וחצר׳ ותוס׳ ד״ה ׳אפילו׳)וכבר נתבאר, דאפילו בהיקף לדירה, בעינן מקודם הדירה ואחר כך ההיקף. אבל הקיף ולבסוף פתח - אינו מועיל. ולכן נתבאר לקמן סימן ת״א, דסתם עיירות - מוקפות לדירה, וסתם מבצרים - אינן מוקפות לדירה, מפני שרוב עיירות - בונים הבתים ואחר כך מקיפין העיר, וסתם מבצרים - מקיפין ואחר כך בונים הבתים. (עיין ברבינו יהונתן שכתב בדיר כשיש שם בית דירה להשומר).

ח וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א״ויש אומרים, דסתם קרפיפות שלנו מקרי מוקפות לדירה, דרגילים לעשות פתח תחלה ואחר כך להקיף. ויש אומרים עוד, דכל קרפף שהוא סמוך לביתו - מקרי היקף לדירה, כי דעתיה עילויה, ויש חולקין בזה״ עכ״ל, קיצר בדבריו. והדין הראשון הוא מהמרדכי שם, שכתב דעכשיו קרפיפות שלנו הן מוקפות לדירה, וכן רגילים לעשות פתח תחלה ואחר כך להקיף, עכ״ל. כלומר, דאף על פי שנתבאר, דקרפף שאחורי העיר שמניחין שם עצים - לא הוה מוקף לדירה, זהו מפני שלא היו נכנסים ויוצאים בה תדיר, אבל עכשיו, נכנסין ויוצאין בה תדיר. ואי משום דבעינן פתח ולבסוף הוקף, גם קרקיפות שלנו כן הוא, דמתחלה פותחין בה הפתח של הדירה הזו, ואחר כך מקיפין אותה. וכתב עוד, דקרפף הסמוך לביתו בתוך תחום שבת - מקרי היקף לדירה, דדעתיה עליה, ויש חולקין. והנה לפי הנראה, זהו מיותר לגמרי, דכיון שכתב מקודם דסתם קרפיפות שלנו כולן מוקפות לדירה, שאינו דומה להקרפיפות שבזמן הגמרא, מה שייך מחלוקת זו שהיא על זמן הגמרא. וצריך לומר, שהביא זה אפילו למאן דלא סבירא ליה הדין הקודם. (עיין מג״א סק״ד שכתב דבשומירה ובית דירה גם התוס׳ מודים דמהני ע״ש. וכבר השיג עליו הא״ר סקי״ב, דמוכח להדיא דגם בזה פליגי ע״ש, וכן מצינו בב״י. ומה שלא הזכיר זה הרמ״א, נראה לי משום דפשיטא ליה כדעת התוס׳, דלא מהני, ורק בסמוך לעיר, דבלאו הכי להיש אומרים הקודם מועיל בזמן הזה כל קרפף, הביא גם דעת הגהות אשר״י. אך בעיקר הדבר לא ידעתי אם הגהות אשר״י חולקים על התוס׳, כי כמדומה לי שלא כתבו זה רק לביאור דברי רבי יוחנן בן בורקה, וכן מבואר להדיא באור זרוע הגדול סימן ק״ל ע״ש ודו״ק).

ט יראה לי, דחצר בית האסורים - מקרי מוקף לדירה, אף שהוא גדול הרבה, ואין שם דירה לשומר בית האסורים, לפי שהיא דירתן של היושבים בבית האסורים. ואף על גב דלא ניחא להו לדור שם, ובעל כרחיהן מושיבין אותן שם, מכל מקום סוף סוף דירה היא, ומוכח בפ״ק דיומא (י׳:), דדירה בעל כרחה - שמה דירה, לחכמים דהלכתא כוותייהו ע״ש. (וגם חייבת במזוזה אם היא של ישראל כמ״ש ביו״ד סימן רפ״ו סוף סעיף ד׳ ע״ש)

י ודע, כי אף על פי שאמרנו דבית סאתים וכל שכן פחות מזה - אין צריך היקף לדירה, והוי כיותר מסאתים שהוקף לדירה, זהו לענין לטלטל בתוכו או לחצר ומבוי. אבל לענין לטלטל לבית - יש חילוק, ויתבאר בסימן שע״ב. וכבר נתבאר, דבהיקף לדירה בעינן שמקודם יבנה הדירה ואחר כך יקיפנה, או שיקיף סמוך לביתו ומקודם יפתח לו פתח מביתו לזה המקום, ואחר כך יקיפנו להמקום, וזהו פתח ולבסוף הוקף. וכן נתבאר, דאפילו היה מוקף ולבסוף פתח - אין צריך לפרוץ כל הגדר, אלא פורץ בו פירצה יותר מעשר, ונמצא שהבית פתוח לה בלא היקף, ויחזור ויגדור הפירצה כולה, או המדה היתירה על עשר אמות, והעשר נשאר כפתח, והוי פתח ולבסוף הוקף. ואפילו לא פרץ בפעם אחת, אלא פרץ אמה וגדרה וחזר ופרץ אמה אצל מה שגדר, וחזר ועשה כן עד שהשלימו ליותר מעשרה - מותר, כיון דכל משך הזה, פנים חדשות באו לכאן. (גמרא כ״ד.)

יא ואם קשה עליו (לפרוץ) [ליפרץ] הכותל, יש אומרים דיכול לעשות תקון אחר, והיינו להניח עפר הרבה אצל הכותל משני צדדיה, ומשך העפר במשך הכותל יהיה ביותר מעשר, ורוחב העפר ד׳ טפחים, כדי שיהא מקום חשוב, וימלא עפר עד שלא ישאר מהעפר עד הכותל למעלה י׳ טפחים, והוה (כאילו) [כאלו] נתבטלה המחיצה ביותר מעשרה אמות. ולא מיבעיא אם יש בגובה העפר י׳ טפחים, דהשתא הרי היא כמחיצה חדשה, והוי כפתח ולבסוף הוקף, אלא אפילו אין בגובה העפר י׳ טפחים, מכל מקום המחיצה הראשונה נתבטלה, כיון דלא נשתייר י׳ טפחים מן העפר אל ראש הכותל, ואי אפשר לעשות העפר והכותל כמחיצה אחת, כיון שיש ברוחב העפר ד׳ טפחים - הרי היא דבר בפני עצמו. וממילא אחר כך, כשנוטל העפר משני צדדי הכותל, הוה הכותל כמחיצה חדשה, והוי פתח ולבסוף הוקף, דכיון דשבת אחת נתבטלו המחיצות, שוב הוויין כמחיצות חדשות. ואף שבדעתו

ליטול העפר - מכל מקום מבטלין המחיצות, דאפילו ארנקי מבטל מחיצה, כמ״ש בסימן שע״ב. ומכל מקום יש חולקים בתקון הזה, דסבירא ליה דעפר לא הוה ביטול, אלא אם כן אין דעתו לפנותו משם, ודין זה בפרטיות יתבאר בסימן שע״ב בס״ד.

יב תל גבוה י׳ טפחים - דינו כקרפף, דעד בית סאתים מותר לטלטל בכולו, ואם מחזיק יותר - אסור לטלטל בו, רק ד׳ אמות. ואם עשה מחיצות על התל גבוהות י׳ טפחים, ועשה שם דירה ופתח ולבסוף הוקף - מותר לטלטל בכולו (כ״מ בגמרא ק״ה. ע״ש)ויש להסתפק בבור ושיח ומערה הגדולים יותר מבית סאתים, אם מותר לטלטל בכולו, או רק ד׳ אמות. ולכאורה דמיין לתל, אבל במשנה (כ״ג.) יש מי שסובר דהם עושים דירה לאחרים ע״ש. ונהי דלא קיימא לן כן, מכל מקום הם עצמם וודאי נקראים דירה. וגם אין ראיה שאין הלכה כן, ובור דפסי ביראות יוכיח, שעושים דירה לבין הפסין. אך מזה אין ראיה, רק לבאר שיש בו מים, אבל לא לבור שיח ומערה שאין שם מים. (וצ״ע, ועיין סוף פרק כיצד מעברין ודו״ק).

יג קרפף יותר מסאתים, ובא למעטו באילנות שנוטע לתוכו, עד שלבד מקום האילנות לא יהיה יותר מסאתים - לא הוה מיעוט, דאילנות אין מבטלות האויר, שכן דרך הקרפף להיות בו אילנות. ואפילו זרע בו בהמותר זרעים, דיתבאר לקמן דזרעים מבטלין דירתו של אדם, מכל מקום פשיטא שאת הקרפף אינו ממעט, דהוא עצמו קרפף, וגרע מקרפף, והכל קרפף ארוך הוא. ואם בנה בו עמוד למעטו מיותר מבית סאתים, ונתמעט בכך, אם הוא רחב ג׳ טפחים - הוי מיעוט, ופחות מג׳ טפחים - בטל להקרפף ואינו מיעוט. ואף על גב דכל מקום חשיבות הוי ד׳ טפחים, מכל מקום כיון שבג׳ יש חשיבות, שבזה יוצא מתורת לבוד - ממעט. (גמרא)ודע, דאילנות שאמרנו שאין ממעטין בקרפף, אפילו הם הרבה, ואפילו כל אחת מהאילנות גבוה י׳ ורחב ד׳. ולא דמי לעמוד, משום דאילנות הוויין נוי לקרפף, ואיך ימעיטנו. וכתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: דהוא הדין אם חפר בו בור - אינו ממעטו. והטעם - דבור הוא תשמיש הגינה להשקותו. (מג״א סק״ט בשם רשב״א)ולפי זה משמע, דבור שאין בו מים, או שאין זה בגינה רק בקרפף - הבור ממעט. אבל מלשון רבינו הב״י מבואר, דגם בקרפף אינו ממעט, דהא מיירי בקרפף, וגם הריטב״א כתב דאין הבור ממעט בקרפף. ויש לומר הטעם, משום דקרפף ראוי לזריעה, והבור ראוי למים. (ועיין ת״ש סקי״ח שתמה בזה).

יד אם בנה מחיצה חדשה באורך יותר מעשר לפני המחיצה הראשונה לבטלה להראשונה, שתהיה כמו שאינה בכדי שמחיצה זו תהיה פתח ולבסוף הוקף, וכגון שעתה פתח לה פתח מהבית קודם שבנה השנייה, אם הרחיקה מהראשונה ג׳ טפחים - מותר, אבל פחות מג׳ - אינה אלא כהוספה על הראשונה, וחדא מחיצה היא, ולאו כלום הוא. וכן אם טח בטיט על מחיצות הראשונות למעט אוירו, כלומר דעל ידי עובי הטיט נתמעט היותר מבית סאתים, ואחר הטיח ליכא יותר מבית סאתים, אם הטיט כל כך עב, עד שאם ינטלו המחיצות יכול לעמוד הטיח בפני עצמו - הוי מיעוט, מפני שהוא דבר המתקיים, ואם לאו - הוי כמי שאינו, ולא הוי מיעוט. ואין לשאול, אף אם יכול לעמוד בפני עצמו, למה לא מצרכינן שיהא רחוק ג׳ טפחים מן הכותל, כבדין הקודם. משום דלא דמי, דבדין הקודם עדיין יש יותר מבית סאתים, וההיתר הוא משום פתח ולבסוף הוקף, לכך צריך שהמחיצות הראשונות יתבטלו לגמרי, וזה אינו אלא אם השניות רחוקות ג׳ טפחים. מה שאין כן בדין, זה דמשום מיעוט אויר הוא, לא איכפת לן בראשונות, ורק בעינן שהשניות יהיה דבר של קביעות. (אך לפי סוגית הש״ס כ״ה. קשה, דבדין הקודם פסקו הטור והש״ע כרבה, ובדין השני כרבא. וצריך לומר, דסבירא ליה כרב שימי וכפירוש רש״י ע״ש. והרמב״ם באמת פסק גם בטח בטיט כרבה, דאף כשאינו יכול לעמוד בפני עצמו הוי מיעוט, ועיין ב״י וב״ח ות״ש).

טו בנה מחיצות על המחיצות הראשונות להקיפו על ידם - אינו מועיל, דמיותרות הם. אך אם נפלו התחתונות ונשארו העליונות מאיליהם - ניתר על ידם, דהא עכשיו דר בין התחתונות. וזהו במחיצות על מחיצות, אבל תל יותר מסאתים ועשה מחיצות, אפילו על שפתו, שמבחוץ ניכר הגובה של התל שהם מחיצות בעצמן, והקיפן לדירה כדין - וודאי דמועיל, שהרי דירתו בין המחיצות שעשה, וכיון שבהם הוי פתח ולבסוף הוקף - מותר.

טז כבר נתבאר, דאילנות אינן מבטלין דירתו של אדם, שאדרבא שלנוי נוטעים אילנות. אבל זרעים כגינות ותבואות השדה - מבטלין דירתו של אדם, שאין דרך בני אדם לזרוע בדירתן אלא חוץ לדירתן, וכשזרע - ביטל הדירה, אפילו היתה דירה גמורה, שפתח ולבסוף הוקף - הזרעים מבטלין, ונעשה המקום ככל הגינות שהם ככרמלית. אך יש בזה פרטים, דאם נזרע רובו של חצר - בטל המיעוט לגבי הרוב, ואסור לטלטל בכולו. נזרע מיעוטו, אם אין בהמיעוט רק ב׳ סאתים, וכל שכן פחות - בטל המיעוט לגבי הרוב, ומותר לטלטל בכולו. אך אם יש בהנזרע יותר מב׳ סאתים - אי אפשר שיתבטל, דהרי הוא כרמלית גמור. ונהי דגם החצר לא נתבטל אצלו, כיון שהוא הרוב, מיהו מכל מקום הוא פרוץ במילואו למקום האסור, וממילא שאסור לטלטל בכל החצר.

יז כפי מה שכתבנו כן הוא בגמרא (כ״ד.) ובטור וש״ע, אלא שחלקו בין קרפף לחצר כמו שיתבאר. ודברי הרמב״ם בפרק ט״ז דין ו׳ תמוה בענין הזה שכתב: ״מקום יתר מבית סאתים שהוקף לדירה, אם נזרע ממנו בית סאתים - מותר לטלטל בכולו. ואם היה המקום הזרוע יתר מבית סאתים - אסור

לטלטל (בכולו). [בכולה] נטע רובו - הרי הוא כחצר ומותר לטלטל בכולו" עכ"ל. ולא חילק בנזרע בין רובו למיעוטו. ויותר תמוה, שהרי כתב 'מקום יתר מבית סאתים, אם נזרע בית סאתים - מותר', והרי ביתר מבית סאתים נכלל אפילו מעט יתר, וכשנזרע בית סאתים הרי הוא רובו, ואיך מותר לטלטל בכולו. (וצע"ג שלא העירו המפרשים).

יח והנראה לעניות דעתי, דדברי הרמב"ם ברורים בטעמן, ומפרש פירוש אחר בגמרא שם. משום דקשה ליה, דאיך אפשר לומר דבנזרע רובו אסור, אפילו אם אין בו יתר מבית סאתים, והרי במשנה שם מבואר דגינה וקרפף שאין יתירות מבית סאתים - אין צריך היקף לדירה, ואם כן למה אוסרין את מותר החצר, והרי אף לעצמן מותרין הן. אלא וודאי שכן הוא, וביותר מבית סאתים אפילו הן מיעוט - בעל כורחו אוסרין החצר, מפני שהוא פרוץ במילואו, וכיון שכן ממילא דאין חילוק בין רוב למיעוט, אלא בין יתר מבית סאתים לבית סאתים. (ובגמרא שם הכי פירושו, 'הא מיעוטו שרי, לא אמרן אלא בית סאתים וכו' - כלומר לאו מפני מיעוטו, אלא כלפי שאמר שם - 'קרפף שהוא יותר מבית סאתים והוקף לדירה ונזרע רובו - אסור', ויותר מבית סאתים, כולל למעלה למעלה אפילו מאה סאין, ולזה מפרש דזה שנדייק - 'מיעוטו שרי', אינו אלא כשהוא רק בית סאתים, ובכהני גווני באמת לאו מפני מיעוטו מותר, ודו"ק)

יט וטעם הטור והש"ע, דסבירא ליה דנזרע רובו הווה ליה כנזרע כולו, דהמיעוט הולך אחר הרוב, ובכולו הוי יתר מבית סאתים, והוי כנזרע יתר מבית סאתים, ובלשון ראשון בגמרא מפורש אומר כן ע"ש. ולכן סבירא ליה, דגם בלשון אחרון כן הוא בפרט הזה. והרמב"ם סבירא ליה, דללשון אחרון לא אמרינן סברא זו כלל, ונמצא דלהרמב"ם בפחות מיותר מבית סאתים אינו כלום, ולהטור והש"ע כשהוא רובא של קרפף או חצר - מושך אחריו המיעוט וכולו אסור. ויותר מזה מבואר מדבריהם, דבנזרע רובו, אפילו אין בהנזרע עם יתר החצר רק בית סאתים - אסור לטלטל מתוכן לבית ומבית לתוכן, משום דזרעים מבטלין הדירה, אפילו בפחות מסאתים. (וכן כתב הגר"ז בסעיף י"ז ע"ש) וביותר מסאתים - אסור לטלטל, אפילו בהם יותר מד' אמות.

כ וזה לשון רבינו הב"י בסעיף ט': "קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה, ונטע רובו אילנות, אפילו אינם נטועים שורות שורות - אינם מבטלין הדירה. אבל אם נזרע רובו - הזרעים מבטלין הדירה, אפילו אין בהם אלא סאתים. נזרע מיעוט, אם אין בו אלא סאתים - מותר. יותר מסאתים - אסור" עכ"ל. והכי פירושו, דברובו - המיעוט נמשך אחר הרוב, והווה ליה נזרע כולו, ואסור. (מג"א סקי"א ומ"ש יותר מסאתים הוא דיבור בפני עצמו ונדפס בטעות)והכונה, דאם בכולל יש יותר מבית סאתים - אסור לטלטל בכולו יותר מד' אמות, ואפילו אם בכולל אין בו יותר מסאתים, משום דמבטלי לדירה, ואסור לטלטל משם לבית. אבל בשם גופה - מותר לטלטל בכולו, כדין קרפף שאינו יותר מבית סאתים. אבל אם נזרע מיעוטו, אם אין בו אלא בית סאתים - מותר לטלטל בכולו, שאף על פי שבמקום הזרוע נתבטלה הדירה, הרי אין בו יותר מבית סאתים. והשאר שלא נזרע - אינו מתבטל להנזרע, כיון שהנזרע הוי מיעוט. אבל אסור לטלטל מקרפף זה לבית ומבית לתוכו, שהרי במקום הזרוע נתבטלה הדירה, ודינו כקרפף שלא הוקף לדירה, שאסור לטלטל ממנו לבית. וממילא דגם מהמותר אסור, מפני שפרוץ במילואו אל הזרעים. (הגר"ז)ויש מתירים לטלטל מהמותר להבית, דפרוץ במילואו לא מקרי אלא כשנפרץ לכרמלית גמור, שגם בתוכו אסור לטלטל יותר מד' אמות. וזהו אם היה הנזרע יותר מבית סאתים, אבל בכהני גווני שגם בהנזרע מותר לטלטל בכולו, ורק לבית אסור - לא נקרא פרוץ במילואו שיאסור על המותר. (שם)ואם הנזרע הוא יותר מבית סאתים - אסור לטלטל בכולו יותר מד' אמות, דהזרוע הוא כרמלית גמור, והמותר פרוץ במילואו. ולכן אם יש גדר ביניהם - אין להם שייכות זה עם זה. וזהו בקרפף כשנזרע בו, אבל בחצר מסתפק הרא"ש אם יש להזרעים כח זה שיבטלו דירת החצר כמ"ש הטור ע"ש, ובשם רש"י כתב דודאי אין מבטלין, ועיין סוף סעיף הבא.

כא וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף י': "מי שיש לו גינה בחצירו, אם הוא רוב החצר, אפילו אין בה אלא בית סאתים - לא יטלטל ממנו ומן החצר לבית. ואם הוא יותר מסאתים, לא יטלטל בה ובחצר אלא בארבע אמות. ואם הוא מיעוט החצר, מה שיש בה יותר מסאתים - אוסר כל החצר. ואם יש בה סאתים או פחות - אסור להוציא ממנה לבית" עכ"ל. והכי פירושו, דבסעיף הקודם ביאר דין קרפף כשנזרע בו, ובכאן ביאר דין חצר כשנזרע בו, וקילא חצר מקרפף, (דאילו) [דאלו] בקרפף כשנזרע רובו, אפילו אין בו רק סאתים או פחות, אם בכולל יש יותר מבית סאתים - אסור לטלטל בהם יותר מד' אמות, כמ"ש בסעיף הקודם. אבל בחצר, אין איסור זה רק כשהנזרע הוא יותר מבית סאתים. אבל כשהנזרע אינו יותר מבית סאתים, אפילו אם בכולל יש יותר מבית סאתים - אין האיסור רק הטלטול משם לבית, אבל בחצר עצמו וכן בהנזרע - מותר לטלטל בכולו, משום דאין כח בהנזרע לבטל את דירת החצר, אלא אם כן הוא רובו, וגם יותר מבית סאתים. וגם יש נפקא מינה בינו לבין קרפף, כשהוא מיעוט החצר או הקרפף ואין בו יותר מבית סאתים, דבקרפף בכהני גווני בארנו שאסור לטלטל מכל הקרפף לבית לדיעה ראשונה שבסעיף הקודם, ובחצר הכל מודים דרק לטלטל מהזרוע לבית אסור, אבל מהחצר היתר על הזרוע - מותר. וזה שאמרנו הכל מודים, לאו דוקא אלא כלומר דבכאן הכריע כן רבינו הב"י להיתר, ולא הביא שני דיעות

כבסעיף הקודם בקרפף. (כן נראה לענ״ד והגר״ז לא הלך בדרך זה ע״ש ודו״ק)והתוס׳ והרא״ש מסתפקים, דאולי רק בקרפף מבטלין הזרעים את הדירה, ולא בחצר ורחבה, וגם הטור הביא זה. ואולי בעירובי כל העיר בשעת הדחק - יש לסמוך על זה, וגם אולי לגבי עיר מקרי מיעוטא דמיעוטא, ועתה יש שאין מניחים לעשות צורת הפתח, ובכהני גווני יש יכולת, וכולי האי ואולי וצ״ע.

כב והנה עתה בזמנינו, מי שיש לו גינה בחצר - עושה לו גדר בינו ובין החצר. ואם כן, לעצם החצר אין הגינה לא מעלה ולא (מורידה), [מוריד]ולענין לטלטל מגינה לתוכה, אם היא יותר מבית סאתים - אסור לגמרי, ואם אינה יותר מבית סאתים - מותר לטלטל מתוכה לחצר ומחצר לתוכה. אבל לבית - אסור לטלטל מהגינה, וכן מהבית אל הגינה, ולכן גם מחצר לתוכה אסור לטלטל כלים ששבתו בבית, ויתבאר בסימן שע״ב. (ט״ז סק״ה)וכשאין בהם גדר, כבר בארנו. (עיין מג״א סקי״ד שמחלק בין בית סאתים לבין פחות מבית סאתים וחולק על הש״ע כמ״ש המחה״ש ע״ש, ואין הכרח לזה, והעיקר כפסק הש״ע וכמו שבארנו ודו״ק).

כג קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונתמלא בו מים, אם ראוים לשתייה - אין מבטלין הדירה, אפילו אם המקום שנתפשטו שם הוה יותר מסאתים, ואפילו אם עמוקים הרבה. ואם אינם ראוים לשתייה - דינם כזרעים, והוא שיהיה בעמקן י׳ טפחים, דפחות מי׳ הווה ליה כטיט ורפש שאין חולקין רשות לעצמן. (מג״א סקט״ו)וכשהם עמוקים י׳ ואינם ראוים לשתייה, מכל מקום אין אוסרים החצר, שהם עצמן נעשים מחיצה כיון שעמוקים י׳ טפחים. (שם) ונראה, דבעינן (שיהו) [שיהא] ראוים לשתיית אדם גם כן. אבל אם אינם ראוים לאדם, אף שראוים לבהמה - מבטלין הדירה ודינן כזרעים, שהרי גם בורות דפסי ביראות היו ראוין לשתיית אדם כמ״ש רש״י ותוס׳ במשנה דעושין פסין ע״ש.

כד קרפף בית ג׳ סאין ועשה גג על משך בית סאה - הותר הקרפף, משום דהגג הוי כמחיצה, דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, ולא נשארו רק שני סאין. ואפילו קירוי הגג הוא באלכסון כגגין שלנו, והיינו שיורדים בשיפוע - מכל מקום הקילו בזה גם כן, לומר פי תקרה יורד וסותם. (טור)וקרפף שהוא בית סאתים מצומצם וחצר שנפרצו במילואם זה לזה - הקרפף הוא אסור, שהרי הוא עתה יותר מבית סאתים, אף על פי שאויר החצר אינו גורם לו להיות נחשב יותר מבית סאתים, שהרי הוקף לדירה, וכל שהוקף לדירה אין שיעור לאוירו, מכל מקום מקום מחיצה שנפרצה מייתר אותו (ועושהו) [ועושיהו] יותר מבית סאתים. והחצר מותר - מפני שאין שיעור לאוירו. (שם) ופשוט הוא, דמטעם זה מותר החצר, אבל מטעם אחר - אסור, מפני שנפרץ במילואו לקרפף. ולכן אם לא נשארו לו גיפופים מכאן ומכאן - אסור. וזה שכתבו הטור והש״ע דרק הקרפף אסור והחצר מותר, זהו כשנשארו גיפופים בהחצר. (מג״א סקט״ו ולכן הב״י מסתם לה סתומי ולא הזכיר היתר החצר ע״ש בסעיף י״ג).

כה ודע, דזה שנתבאר בסעיף י״ד, דכשעשה מחיצה חדשה באורך הכותל יותר מן י׳ אמות והמשיכה ג׳ טפחים מן הכותל הישן, דהותר הקרפף לעשותו פתח ולבסוף הוקף - זהו כל זמן שהמחיצה החדשה קיימת. אבל כשנפלה - חוזר לאיסורו, דכל זמן שהיא קיימת - ביטלה את הראשונה שלא היתה לשם דירה. אבל עתה, בעל כורחה סומכין על הראשונה - וחוזר האיסור למקומו.

סימן שנט

א דע, דבזמן הגמרא היו הבניינים והחצרות שלהם על תמונה אחרת משלנו, דאצלינו הבתים עומדים על מיצר רשות הרבים, והחצר הוא אחורי הבית. ואצלם היה החצר לפני הבית, דהבתים היו בנויים בתוך החצר, והמקום שלפני הבתים קרוי חצר ושם היתה עיקר תשמישם, והמקום שאחורי הבתים היתה נקראת רחבה, וזהו כעין קרפף. ולפעמים הפסיק הגורן בין הבית להרחבה, ובשם היו משתמשים להניח עצים וסחורות. ולפעמים היה גדול הרבה יותר מבית סאתים, ובעינן בו ׳פתח ולבסוף הוקף׳ כבקרפף. ונראה שקרפף היה רחוק מהחצר, ורחבה היה סמוך להחצר, כמ״ש רש״י בעירובין (ז׳. ד״ה ׳ומסיים׳) וזה לשונו: ״רחבה - היקף חצר שאחורי הבתים קרוי רחבה, מוקפת ד׳ מחיצות״ עכ״ל. ובזה נבין דברי הטור והש״ע כמו שנבאר בס״ד.

ב וזה לשון הטור והש״ע: ״רחבה שאחורי הבתים, יתירה על בית סאתים ולא הוקפה לדירה - אין מטלטלין בה אלא בארבע אמות. ואם פתח לה פתח מביתו ואחר כך הקיפה, אפילו אם יש גורן בינה לבית - הוי היקף לדירה״ עכ״ל. ולא אמרינן דהך פתח הוי פתוח לשם הגורן ולא בשביל הרחבה, ואין כאן פתח לרחבה, אלא חשיבי ליה שפיר פתח לרחבה. (טור)אבל כשהיא בית סאתים, וכל שכן פחות - אין לה דין קרפף, ומותר לטלטל ממנה לבית. (מג״א וב״י בסימן שנ״ח) והטעם נראה לי, דקרפף שהוא הרבה רחוק מהבית, ואין לו שום התקרבות עם הבית - הוויין כשני רשויות, ואין מטלטלין מזה לזה. אבל רחבה שהיא סמוכה לבית, כשהיא אינה יתירה מבית סאתים - היא כחצר, אם פתח ולבסוף הוקף. ואל תתמה, דממה נפשך אם החצר היה פתח ולבסוף הוקף, גם הרחבה כן ובמה נשתנית הרחבה מהחצר. דהענין כן הוא, דמקודם היו מקצים חצר והיו בונים בית בתוך החצר, ואחר כך היו גודרים את החצר, ואחר כך ראו להקצות מקום אחורי הבתים לרחבה. ונמצא דלגבי החצר - הוי ׳פתח ולבסוף הוקף׳, דעיקר הבנין היה לאחר

שהקצו החצר. אבל הרחבה - לא הקצו בשעת הבנין, ואחר כך כשמקצים מקום לרחבה, אין לו בנין המתירו, כי הבית לא נפתח בשבילו. ולכן צריכים שאחר כך יפתחו פתח מהבית לשם הרחבה, והיינו לצד הרחבה, ואחר כך יגדרוהו, והוי פתח ולבסוף הוקף. וזהו שכתב רבינו הרמ״א וזה לשונו: ״ומה שאין אנו נזהרין לטלטל בחצירות שאחורי הבתים, משום דבזמן הזה סתמן מוקפין לדירה, כמ״ש לעיל גבי קרפף״ עכ״ל. וזהו הוצרך לפי זמנו, אבל לפי מנהג זמן שלנו - אין בהן דין רחבה וקרפף כלל, וכולהו חצרות נינהו, דכל החצירות שלנו אחורי הבתים הן. (רק בקרפף העשוי בפני עצמו אחורי העיר וכדומה, במקום בפני עצמו בתוך העיר - יש להם דין קרפף. אבל כל הסמוך להבתים - כולהו דין חצר יש להם, ואך בכפרים יש להתבונן אופן דירתם).

סימן שס

א בסימן שס״ב יתבאר, דמחיצות יכולים להיות שתי בלא ערב וערב בלא שתי. וביאור הדברים, כיון דהלכה למשה מסיני דכל פחות מג׳ טפחים כלבוד דמי, אם כן המחיצה שצריכה להיות גובה י׳ טפחים, יכולים לעשות על ידי לבודים, והיינו להעמיד קנים גבוהים עשרה, וכל קנה יהיה רחוק מהשני פחות מג׳ מעט - וזה נקרא שתי בלא ערב. וגם ביכולת לעשות מחיצה על ידי ג׳ חבלים זו למעלה מזו, ובין חבל לחבל פחות מג׳, וכן מן החבל הראשון אל הארץ, ונמצא כאן ג׳ חללים של פחות פחות מג׳. ואם כן, אם החבלים בכולל יהיו מעט יתר על טפח בעוביין - הוה מחיצה י׳ טפחים, וזהו ערב בלא שתי.

ב ומכל מקום אמרו חכמים, דאף על גב דמן התורה הוויין מחיצות גמורות, מכל מקום מדרבנן אסור לטלטל במחיצות כאלו ביותר מבית סאתים, כמו שאסרו בקרפיפות. אך בקרפיפות אסרו מטעם שאינם מוקפות לדירה, ובכאן אסרו אפילו מוקפות לדירה, כגון ההולך בדרך ורוצה לשבות בדרך, ונוטה לו אהל ופתוח פתח להאויר, ואחר כך מקיף המקום במחיצות כאלו, מפני שאין לו ממה לעשות מחיצות גמורות, והרי יש כאן פתח ולבסוף הוקף שהרי הקיפן לדור בהם בשבת, (רש״י ט״ז: ד״ה ׳לא׳) אלא האיסור הוא, מפני גריעותם של המחיצות. וכלל הדברים כן הוא, שחכמים אסרו כל מין היקף שאינו דומה להיקף החצר והבית, הן מפני שאינן מוקפות אחר פתיחת הבית להן, והן מפני גריעות המחיצות עצמן. אם נתיר לטלטל בכולה בשטח גדול היותר מבית סאתים - לא יפליגו בין אלו לכרמלית גמור כבקעה ושדה ויער וגינה, מפני שבעיני בני אדם גם בכהני גווני לא נחשב כרשות היחיד גמור. ולכן אסרו הטלטול בכולה, ואינו רשאי לטלטל בהם רק ד׳ אמות ולא יותר, ונכללין באיסור כרמלית.

ג ומכל מקום, לא דמי לגמרי לקרפף שלא הוקף לדירה, דבקרפף לא הותר בשום פנים יותר מבית סאתים לטלטל בכולה, (ואילו) [ואלו] במחיצות אלו התירו לשיירא לטלטל בכולה, אף בגדולה הרבה. ושלשה בני אדם נחשבים לשיירא, ובלבד שלא יהא ביניהם קטן או אינו יהודי, דאלו אין נחשבים במנין השלשה. ויראה לי דהוא הדין חרש ושוטה אינן מן המנין, וכן איש ואשתו כאחד הם. והטעם נראה לי, דחכמים חששו בשיירא עם הרבה משאות כשהם בדרך, הלא בהכרח לבלי לגדור עליהם את הדרך לתת להם קצבה להמקום, וגם אי אפשר לאסור עליהם שלא יטלטלו רק בד׳ אמות, דבזה יבואו לידי הפסד כמובן, ורק ליחיד שיערו חז״ל דדי לו בבית סאתים. ולאשר כי אין מספר קבוע לשיירא, לכן אמרו חז״ל דשלשה אנשים יש להם דין שיירא, דג׳ נקראו רבים. (כדדרשינן בזבה - ׳ימים׳ - שנים, ׳רבים׳ - שלשה).

ד וזהו שכתבו הטור והש״ע סעיף א׳: ״יחיד ששבת בבקעה והקיף מחיצות גרועות, כגון שתי בלא ערב או ערב בלא שתי, עד סאתים - מותר לטלטל בכולו, מסאתים ואילך - אין מטלטלין בו אלא בד׳ אמות, וכן הדין אם הם שנים. ואם הם שלשה ישראלים - חשובים כשיירא ומותר לטלטל בכולו, אפילו הוא גדול הרבה, ובלבד שלא יקיפו יותר מכדי צרכם, שלא ישאר בית סאתים פנוי שאין צריכים לו לתשמיש. אבל נשאר בית סאתים פנוי - אין מטלטלין בכל המוקף, אלא בארבע אמות״ עכ״לאבל פחות מבית סאתים - לית לן בה, שהרי אי אפשר לצמצם, ולכן כל שלא נשאר פנוי מקום חשוב כחצר המשכן, לא חיישינן לה. ואף על גב דבכל מקום בית סאתים ופחות מבית סאתים חד דינא אית להו, זהו לענין היקף לדירה כמ״ש בסימן שנ״ח, וגם כן ממאי דילפינן מחצר המשכן כמ״ש שם. אבל בכאן לענין מקום חשוב שלא ישאר פנוי - וודאי דרק בית סאתים יש בו חשיבות, ולא פחות מבית סאתים.

ה ודע, דדברי הרמב״ם בענין זה תמוהים מאד שכתב בפרק ט״ז דין י״ב: ״יחיד ששבת בבקעה ועשה מחיצה סביב לו, אם יש בה עד בית סאתים - מותר לטלטל בכולה. ואם היתה יתר על בית סאתים - אין מטלטלין בה אלא בד׳ אמות. אבל ג׳ הרי הן שיירא וכו׳״ עכ״ל. ולא הזכיר כלל שזהו דווקא במחיצות גרועות, כשתי בלא ערב או ערב בלא שתי, היפך דברי הש״ס וכל הפוסקים, ותמיהני מהמפרשים שלא נתעוררו בזה.

ו ונראה לי ברור, דהרמב״ם היה לו שיטה אחרת בזה, דהנה בפרק כל גגות (עירובין צ״ג.) אמרינן: ״אמר רב יהודה - ג׳ קרפיפות זה בצד זה ושנים החצונים מגופפים והאמצעי אינו מגופף, ויחיד בזה ויחיד בזה - נעשו כשיירא ונותנים להם כל צרכם וכו׳״ ע״ש. הרי לא הזכיר מחיצות רעועות, אלא סתם מגופפים. ואמת שרש״י ז״ל פירש שם וזה לשונו: ״שהקיפו בשל שתי או בשל ערב״ ע״ש, אבל הרי הש״ס לא מירי כלל במחיצות אלו, ולכן מפרש הרמב״ם דבאמת כן הוא, דאפילו במחיצות טובות הדין כן. והטעם, משום דהוי מחיצות לשעה, שהרי בנסעם משם יפרוצום, ולכן אינן כבית דירה גמורה, ולא התירו רק בית סאתים ליחיד או לשנים, ורק בשיירא התירו הרבה. (ובמשנה דפרק קמא ט״ז: עיקר מחלקותם אם הותרה לגמרי מחיצה כזו, וכן פירשו הרמב״ם והרע״ב. ואפילו לר״י שאומר בגמרא דזהו לענין יותר מבית סאתים, מכל מקום זהו הכל בדרך, אבל בישוב לא הותרו רק לחכמים בתראי, דאמרי אחד משני דברים. ומסיק בגמרא י״ז., דזהו להתיר ליחיד בישוב ע״ש, והלכתא כוותייהו, אבל לכל שארי התנאים שבמשנה לא הותרו בישוב מחיצות כאלו. וממילא, דלרבנן בתראי אין הפרש כלל בין מחיצות אלו לבין מחיצות גמורות. וכיון שכן, גם במחיצות גמורות לא הותרו יותר מבית סאתים ליחיד. וגם נראה לי, דכולי עלמא סבירא ליה כן, שהרי ר״י אומר - כל מחיצות שבת לא הותרו ליחיד יותר מבית סאתים, ע״ש, הרי על כל המחיצות אומר. ורש״י פירש שם, דעל אלו מחיצות אומר, אבל אם כן מהו זה לשון כל מחיצות. לכן מפרש הרמב״ם כפשטיה, וכן מוכח בתוספתא ריש פרק ב׳ דתניא: ״שיירא ששרתה בתל גבוה י׳ טפחים ובנקע עמוק י׳ טפחים... ובלבד שימלאו את כולה ולא ישיירו בה בית סאתים״ ע״ש, והם מחיצות גמורות. וגם ראיה לזה מירושלמי על משנה זו, ששואל אם לרבנן יש חילוק בין יחיד לשיירא, ופשיט לה מזו התוספתא ע״ש, הרי דלכולם דין אחד ודו״ק).

ז אם היו שלשה והקיפו הרבה כדין שיירא, ומת אחד מהם בשבת - מכל מקום מותרים לטלטל בכל ההיקף בשבת זו, דאמרינן הואיל והותרה בכניסת שבת - הותרה לכל השבת. וכן להיפך, דאם היו שנים והקיפו יותר מסאתים, ונתוסף אחד או יותר בשבת - מכל מקום אסורים בטלטול, כיון שנכנס שבת באיסור, אמרינן - ׳הואיל ונאסרה נאסרה׳. וזהו כלל גדול בכל דיני עירובין, דכשנתקלקל בשבת אינו אסור, וכשנתקן בשבת אינו מועיל, דהעיקר תלוי בכניסת שבת, ואמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳ ו׳הואיל ונאסרה נאסרה׳. וזהו דווקא במקום שאין שינוי בעצם המחיצות, אבל כשעצם המחיצות נשתנו - לא אמרינן כן, וכל מחיצה שנעשית בשבת שמה מחיצה (שבת ק״א:) ויתבאר בסימן שע״ד בס״ד.

ח ובהך דינא שנתבאר בשיירא, דכשנשאר בית סאתים פנוי - אסורים לטלטל, כתב רבינו הב״י בסעיף א׳, דזהו דווקא כשהקיפו יותר על שש סאין. אבל אם לא הקיפו יותר על שש סאין, אף על פי שיש בית סאתים פנוי, כיון שהן שלשה מותר - עכ״ל. ורש״י ז״ל כתב מפורש להיפך וזה לשונו: (י״ז. ד״ה ׳לא׳)״ואף על גב דאינהו שלשה, אם אין צריכים אלא לבית סאתים, והקיפו ד׳ סאין - נמי בטלו מחיצות״ עכ״ל. הרי דאפילו על ד׳ בטל, וכל שכן על שש. (ט״ז סק״ב) וכן מבואר מדברי הרי״ף על הדין שבסעיף הקודם שכתב: ״היו ג׳ והקיפו שש סאין ומת אחד מהן - מותרין... שבת גורמת וכו׳״ עכ״ל. ולמה לא קמ״ל דבשש סאין אפילו שני סאה פנוים מכלים - מותר, והרי קודם זה מירי מהאי דינא. ובשלמא הרמב״ם ושארי הפוסקים לא הזכירו בדין מת אחד מהן שש סאין, אלא הקיפו כל צרכן, דמשמע אפילו הרבה, אבל הרי״ף דנקיט שש סאין, וקמ״ל להתיר במת אחד מהם, אם כן הווה ליה להשמיענו גם היתר דבית סאתים פנוי, אלא וודאי דסבירא ליה כרש״י ז״ל. והן אמת דהמרדכי בשם ר״י פסק כן כדברי רבינו הב״י בסוף פרק קמא ע״ש, אבל יש לומר דסבירא ליה דלכל אדם נותנים לו בית סאתים, ולשנים - ד׳ ולג׳ - שש, כמו שיש מי שסובר כן. (עיין ב״י שנסתפק בזה)

ט היו שלשה והקיפו כל אחד לעצמו זה בצד זה לדור שם בשבת, והיו פתוחים זה לזה ועירבו יחד, כדי שיהו יכולים לטלטל מזו לזו, אם אין בכל אחד רק בית סאתים - פשיטא שכולם מותרים זה בזה וזה בזה. ואם יש באחד מהם יותר מבית סאתים - נאסרו כולם, כן מוכח בגמרא (צ״ג.)ויראה לי, דזהו כשאינן שוים ברוחבן, ובעל כורחך יש גיפופין מאחד להשני או מהשני להשלישי, או אפילו שוין ברוחבן אך אחד מהם עשה גיפופין, דהשתא חלוקין זה מזה אף שעירבו יחד, ואי אפשר להיות עליהם שם שיירא. אבל כששוים ברוחבם, ואין להם גיפופין כלל, וכל אחד פרוץ במילואו לחבירו - דהשתא נעשו שיירא ונותנין להם כל צרכן, כיון דאין שום היכר שג׳ דיורין הם. אבל כשיש גיפופין, אף על פי שהפתחים יותר מעשר - מכל מקום לא משוי להו כאחד, דלחומרא הוי יותר מעשר כפרוץ במילואו לאסור על חבירו, ולא לקולא. ויש מי שאומר דגם לקולא הוי יותר מעשר כפרוץ במילואו, והוי כאלו כולן דרין כאחד - ונעשו שיירא, (מג״א סק״ז) ולא נראה כן. (הת״ש סקי״ח חלק עליו בראיות ברורות והביאו המחה״ש ע״ש, ועל פי דברינו תבין מה שצייר הש״ס שם דווקא במגופף, משום דאם לא כן נעשו שיירא ודו״ק).

י לעיל סימן נ״ה נתבאר, דכשיש שני דיורים הנמשכים ביחד גדולה וקטנה, ונפרצה הקטנה במילואה להגדולה, ולהגדולה נשארו גיפופים מכאן ומכאן - אמרינן דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה. כלומר דהקטנה מתבטלת אל הגדולה, והוה (כאילו) [כאלו] בעל הגדולה עומד גם בהקטנה, ולא להיפך ע״ש. ולפיכך גם בדין זה דג׳ קרפיפות זה בצד זה ועירבו ביניהם, אם החיצונים רחבים והאמצעי קצר, שנמצא האמצעי פרוץ במילואו

לחיצונים, והחיצונים יש להם גיפופים עודפים עליו משני הצדדים - נחשבו החיצונים (כאילו) [כאלו] עומדים בהאמצעי, ונעשו שיירא, ונותנין להם כל צרכן, ולכן אפילו אם האמצעי גדול הרבה - מותרין. וממילא, דאף בהחיצונים נותנים להם כל צרכם, דכיון שנעשו שיירא באמצע - הוה להו החיצונים כחצר לאמצעי. ויש אומרים דבכאן לא שייך חצר לאמצעי, דלא מצינו זה רק לעשות בית שער, וכאן אינו מקום קביעות. ועוד איך (יטפלו) [יטפולו] להאמצעי לעשות כחצר שלו, הלא הם גדולים ממנו, ולכן בהם אין היתר רק על בית סאתים. ואם אחד מהם יותר על בית סאתים נאסר האמצעי גם כן שהרי הוא פרוץ במילואו לכל אחד מהחיצונים.

יא ואם הוא להיפוך, שהאמצעי גדול מהחיצונים, והחיצונים פרוצים במילואם להאמצעי, והאמצעי מגופף מכאן ומכאן ויחיד בכל אחד - אין נותנין לכל אחד אלא בית סאתים, דבכאן אף אם נאמר שהגדול שולט בהקטן והוה (כאילו) [כאלו] האמצעי עומד באחד מהחיצונים, סוף סוף לא הוי אלא שנים. ואם אחד מהחיצונים יותר מבית סאתים - הוא לבדו אסור והאמצעי מותר, דהא יש לו גיפופים ואינו פרוץ במילואו, ובלבד שלא יהא יותר מעשר, דיותר מעשר הוי כפרוץ במילואו. ואף על גב דבעל כורחו הוא יותר מעשר לפי החשבון, דיותר מבית סאתים כשנדקדק בזה, דיש לומר שיש לו פתחים הרבה, וכל פתח פחות מעשר. (ובת"ש נדחק בזה ע"ש) ואם האמצעי יותר מבית סאתים - גם החיצונים אסורים, שהרי הם פרוצים במילואם למקום האסור להם. וזהו הכל כשאדם אחד הוא בכל אחד מהג' הקיפות.

יב אבל אם שני בני אדם בהאמצעי ואחד בכל אחד מהחיצונים, או שנים בכל אחד מהחיצונים ואחד בהאמצעי, והאמצעי גדול ומגופף והחיצונים קטנים ופרוצים במילואם - נותנים לשנים החיצונות כל צרכן, שהרי בעלי האמצעי שולטים (בחיצונים) [בחצונים]. ולכן כשיש שנים באמצעי ואחד בהחיצון - הרי יש בהחצון שלשה, וכן בהחצון השני. וכשאחד באמצעי ושנים בכל אחד מהחיצונים - הרי כשאמצעי פונה לזה החיצון הוה שלשה, וכן להחיצון השני. ואל תתמה איך נפנם לכאן ולכאן, את האמצעיים (השניים) [השנים] או את היחיד האמצעי איך נפנהו לכאן ולכאן, דזה לא קשה כלל, דאמרינן שהאמצעיים דירתם בכל ההיקף כאן וכאן. ולדיעה ראשונה שבסעיף י' - גם האמצעי מותר ביותר מבית סאתים, דנחשב כחצר להם, (מג"א סק"ו) וכשהאמצעי קטן אין צריך לכל זה.

יג ודע, דזה שנתבאר דאחת מגופפת ואחת פרוצה במילואה - דנאסרה זו הפרוצה במילואה, לפי מה שיתבאר לקמן סימן שע"ד, דנראה מבחוץ ושוה מבפנים נדון משום לחי ומשום מחיצה, הכי נמי הרי המחיצה זו המגופפת נראית מבחוץ גם להפרוצה במילואה כמובן, ולא משכחת לה אלא כשנכנסין כותלי הקטנה אל הגדולה ג' טפחים, דאז הכל רואין שהמחיצה של הגיפוף מהגדולה רחוק ממנה ג' טפחים, דאם לא כן הווה ליה ככולם מגופפין, ואין לכל אחד רק בית סאתים ושם, יתבארו פרטי דינים אלו בס"ד.

סימן שסא

א גג הסמוך לרשות הרבים, והיינו שאין הבית (עומד) [עומדת] בחצר רחוק מרשות הרבים, אלא על מיצר רשות הרבים כבניינים שלנו. והגג מג' סביבותיו הוא גבוה י' טפחים כדרך הגגות, אלא שמצד הרשות הרבים אינו גבוה י' טפחים, כגון שהקרקע של הרחוב גבוה מהקרקע של החצר, ומן התורה הוה רשות היחיד גמור. ואף על פי כן, הואיל והוא בתוך עשרה לרשות הרבים, ורבים משתמשים בו - שמניחים בו כובעיהם וסודריהן, כשבני אדם עייפים בימות החמה נוטלין כובעיהן וסודריהן מראשיהן עד שיפוח הרוח בהן. (רש"י עירובין פ"ד:)ולכן - אסור לבעל הגג להשתמש בו מחצר, עד שיעשה לו סולם קבוע מחצירו, שבזה גילה דעתו שסילק את הגג הזה מכח בני רשות הרבים, ורצונו להשתמש בעצמו עליו. אבל סולם עראי - אין כאן סילוק, שכיון שסופו ליטול הסולם - הוה כמי שאינו. ואיזהו סולם קבוע - כל שקבעו שם בין לשבת בין לחול. אבל אם קבעו לשבת ולא לחול, או לחול ולא לשבת - אין זה קבוע. ויראה לי, דסולם קבוע הוא גדול מסולם עראי, דכן משמע להדיא בעירובין (ע"ו:) ומשמע בשם (ע"ז:), דסולם קבוע צריך להיות בו לא פחות מד' חווקין, והיינו שליבות ע"ש.

ב ואם הגג גבוה י' גם מצד רשות הרבים - אין צריך שום סולם. ואם מכל הצדדים אינו גבוה י' - לא מהני סולם, (ובמג"א סק"א יש טעות הדפוס כמ"ש המחה"ש) ואף על פי שהבית שבתוכו גבוה י' טפחים, אינו נקרא על הגג רשות היחיד אלא כרמלית. (הגר"ז)ואם מצד רשות הרבים גבוה י', ומצד החצר אינו גבוה י' - גם כן אין צריך סולם. (ת"ש סק"א בשם הג"א ולא נמצא זה בהג"א, ומכל מקום לדינא נראה כן. וכל זה כשרבים מכתפים על הגג, אבל אין מכתפין - אין צריך כלום. והב"י כתב דמהטור משמע אף כשאין מכתפין, אבל הב"ח כתב דגם כונת הטור כן הוא ע"ש, ולרש"י בעירובין פ"ד: שיטה אחרת בזה, אך זה שכתבנו הוא שיטת הרמב"ם והתוס' שם).

ג חצר שנפרצה במילואה או ביותר מעשרה לרשות הרבים - מקום מחיצה נדון ככרמלית, שהוא נדון כצידי רשות הרבים, וצידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמי. וגם בהחצר עצמו - ממילא שאסור לטלטל בו ביותר מד׳ אמות, שהרי הוא פרוץ במילואו או יותר מעשר, אבל מן התורה הוה כל החצר לבד מקום המחיצה רשות היחיד גמור, (תוס׳ צ״ג: ד״ה ׳חייב׳) וכן הוא בירושלמי שם. אבל דעת הרמב״ם הוא, דכל החצר הוי מדאורייתא ככרמלית, כמ״ש בריש סימן שמ״ה ע״ש.

ד אבל אם הפירצה היא רק בעשר אמה, וכל שכן פחות מזה - הוי פתח, ומותר לטלטל בכל החצר. וזהו כשהפירצה היא במשך הכותל, אבל כשהפירצה בקרן זוית - אפילו פחות מי׳ אוסר, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, שכן אמרו חז״ל. (צ״ג:)אמנם אם עשה כעין פתח, במזוזות ומשקוף - הוי שפיר פתח אפילו בקרן זוית. (תוס׳ ו׳. ד״ה ׳דפתחא׳) אבל בכל משך הכותל, אפילו פירצה גמורה ולא תקנה לא במזוזות ולא במשקוף - נחשבת פתח בעשרה, וכל שכן פחות מעשרה, ובכהני גווני לא מהני בקרן זוית ליחשב פתח. והטור והש״ע לא זכרו מזה, משום דפשוט הוא, שהרי אין זה הלכה למשה מסיני דאין פתח בקרן זוית, אלא דרך העולם כן הוא, וכיון שזה טרח לעשותו פתח, מה איכפת לן.

ה בית (שעומד) [שעומדת] על מיצר רשות הרבים או כרמלית, ונפרץ הכותל שלצד רשות הרבים, אם נשאר הגג כמקדם אפילו הפרצה יותר מעשר, ואפילו במילואו - אין זה כלום, משום דאמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, והוי (כאילו) [כאלו] המחיצה עומדת בשלימותה, ודבר זה הלכה למשה מסיני. ואפילו נפרצו שני כתליה העומדות זו אצל זו, כמו מזרח ודרום או מזרח וצפון, וכן מערב ודרום או מערב וצפון - אמרינן פי תקרה יורד וסותם. אבל בשני כתלים זו כנגד זו - לא אמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, משום דזהו כמפולש. והתקרה צריכה להיות רחבה ד׳ על ד׳, דבפחות מד׳ לא אמרינן ׳פי תקרה׳ וכו׳ כמ״ש בסימן שנ״ח. ועוד מתנאי פי תקרה - שיהא הגג בשוה, אבל בשיפוע - לא אמרינן ׳פי תקרה׳, מפני שאין לה פה. ואף על גב דבסימן שנ״ח סעיף כ״ד לענין קרפף ג׳ סאין וקירה בו בית סאה, נתבאר שם דאמרינן ׳פי תקרה׳ אפילו בשיפוע - בשם הקילו, משום דמקורה לא מקרי קרפף. וזה שאמרנו שם לשון ׳פי תקרה יורד וסותם׳ לאו בדוקא, אלא כלומר שממעטו. אבל במקום דעיקר ההיתר הוא מטעם ׳פי תקרה׳ - אין אומרים בשיפוע ׳פי תקרה יורד וסותם׳ (עיין תוספות צ׳. ד״ה ׳אלא׳ וכן כתב הת״ש)ויש מי שאומר דברחב ד׳ אמרינן ׳פי תקרה׳ אפילו בשיפוע, (ט״ז סק״ב) ואינו מוכרח, וכן פסק רבינו הב״י סוף סעיף ב׳ ע״ש. ופשוט הוא דפי תקרה אמרינן אפילו בגובה למעלה מעשרים אמה. ולא דמי לקורת מבוי, שפסולה למעלה מכ׳, דהיא אינה אלא טפח, ואין בה משום ׳פי תקרה׳ אלא להכירא בעלמא, ולמעלה מכ׳ לא הוי היכר. אבל ל׳פי תקרה׳ - אין שיעור. וכמו שאמרנו בחצר, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, כמו כן בבית כשנפרץ בקרן זוית, אפילו בפחות מעשר ונפרץ עמו גם הקירוי עד שנשאר באלכסון - לא אמרינן שם ׳פי תקרה׳ להתיר הטלטול בהבית שנפרצה לרשות הרבים או לכרמלית, דלא אמרינן ׳פי תקרה׳ בקרן זוית, דטעמא דפי תקרה הוי גם כן משום פתח. כלומר, כיון דאמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, אין זה רק כפתח. וכיון שאין עושין פתח בקרן זוית, ממילא דגם ׳פי תקרה׳ לא אמרינן שם. ויש עוד שיטות בענין זה, אך מה שכתבנו הוא דעת הטור והש״ע על פי דברי רבותינו בעלי התוספות סוף פרק כל גגות ע״ש, ודברי הרמב״ם סתומים בענין זה בפרק ט״ז ע״ש.

סימן שסב

א לעיל בריש סימן שנ״ח נתבאר, דהיקף שאינו לדירה, כגון הוקף ולבסוף פתח - אינו מותר לטלטל בו יותר מבית סאתים, כיון שההיקף לא הוקף לדירה, דמי לבקעה כשהוא גדול יותר מבית סאתים. ועוד יש מחיצות בכהני גווני שאינה לשם דירה גמורה, ואסור כשהוא יותר מבית סאתים. וכך אמרו חז״ל (ערובין כ״ו.) ׳מחיצת אדרכלין׳ - בנאים שעושים מחיצה לצל סביבותיהם כשבונים בחמה, ׳דכיון דלצניעותא עבידא׳ - להצניע את עצמו מפני החמה, ׳לאו דירה היא, וכן מחיצה העשויה לנחת׳ - שלא לדור שם אלא להשתמר מה שיניחו שם, (רש״י) - לאו שמה מחיצה.

ב וזהו שכתבו הטור והש״ע סעיף א׳: כל מחיצה שלא נעשית לדור בתוכה אלא לצניעות, או לשמור מה שיתנו בתוכה, או לישב בה כדי לשמור השדות - היא מחיצה לטלטל מה שבתוכה, אבל אינה מחיצה לעשות מה שבתוכה מוקף לדירה, אם הוא יותר מבית סאתים. הלכך אילן שענפיו יורדים למטה, אם אינם גבוהים שלשה מן הארץ, ועיקרן (של הענפים) במקום שמחוברין לאילן הוא גבוה י׳ (ורחב ד׳, והוא הדין אם בראשן אינן ד׳ ובאמצע מתחיל ד׳, ומשם י׳ עד למטה) - חשוב מחיצה, ומותר לטלטל בכולו. והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש, (שלא יניענו הרוח) ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - אינה מחיצה (כלל). ודוקא עד בית סאתים, אבל יותר מבית סאתים - לא, אפילו נטעו לכך, כיון שאינו עשוי לדור בתוכו אלא להסתופף בצלו לשמור השדות, עכ״ל. ומבואר מדבריהם, דמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח - לא הוי

מחיצה כלל, והיא כמי שאינה. אבל מחיצות שלצניעות או לשמור - הוויין מחיצות גמורות, ורק לענין לטלטל ביותר מבית סאתים - אסור, דהוויין כאין מוקפות לדירה.

ג ודברי הרמב״ם בענין זה נפלאים מאד, שכתב בפרק ט״ז דין ט״ו: ״כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - אינה מחיצה. וכל מחיצה שאינה עשויה לנחת - אינה מחיצה. וכל מחיצה שאינה עשויה אלא לצניעות בלבד - אינה מחיצה. וכל מחיצה שאין בגובהה י׳ טפחים או יותר - אינה מחיצה גמורה״ עכ״ל. והנה גירסתו בגמרא ׳אינה עשויה לנחת׳, כלומר שאינה עשויה לנוח בה ולדור בה, והכונה כפי גירסתינו עשויה לנחת. (מ״מ) אבל מדבריו מבואר, דלנחת ולצניעות אינן מחיצות כלל, כמו שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, וכמו שאין בגובהה י׳ טפחים. (שם)וזהו (תימה) [תימא] רבה, וכי גרעו מחיצות כאלו מעמוד גבוה י׳ ורחב ד׳ או תל גבוה י׳ ורחב ד׳, דודאי אין זה מקום דירה, וכי מפני זה אינם מחיצות.

ד והן אמת דלשון הגמרא משמע כהרמב״ם, שלשון הגמרא כך הוא: ״מחיצת אדרכלין - לא שמה מחיצה, מחיצה העשויה לנחת - לא שמה מחיצה״. ואם כדברי רבותינו, דהכוונה לענין יותר מבית סאתים, איזה לשון הוא ד׳לאו שמה מחיצה׳. ולכן נראה לי, דהרמב״ם מפרש דמחיצות אלו אין עושין רק לזמן קצר ואחר כך סותרים אותם, וכן כתב רש״י במחיצת אדרכלין וזה לשונו ״כיון דלצניעותא הוא ולמחר סתרי לה״ ע״ש, וכן מפרש הרמב״ם במחיצה לנחת. ולפי גירסתו ׳שאינה עשויה לנחת׳ כמ״ש, הכי פירושו, שאינה עשויה להניח בה תמיד אלא לפי שעה, ולמחר סתרי לה והוה מחיצת עראי, ואנן בעינן מחיצות קבועים. ולכן לא דמיין לעמוד ולתל, דהם קיימות, ולכן דינם כמחיצה שאינה עומדת ברוח, דהוה גם כן עראי. וזה שכתב באינה גבוה י׳ לשון ׳שאינה מחיצה גמורה׳, משום דהיא מחיצה לכרמלית כשרחבה ד׳, או למקום פטור כשאינה רחבה ד׳ (וכן מפורש במ״מ).

ה ונראה לעניות דעתי להביא ראיה להרמב״ם מירושלמי שבת ריש פרק הבונה (פרק י״ב הלכה א׳) שאומר שם: ׳מה בנין היתה במשכן - שהיו נותנים קרשים על גבי אדנים׳. ופריך, ׳ולא לשעה היתה, ולמה הוי בנין׳. ומתרץ ר׳ יוסה, מכיון שהיו נוסעים וחונים על פי הדיבור, כמי שהוא לעולם. ור׳ יוסי בר בון מתרץ, דכיון שהבטיחן הקב״ה שיכניסם לארץ, הוה כלעולם ע״ש. הרי דאפילו על מלאכת בונה אומר הירושלמי דכל שהוא לשעה לא הוי בנין, וכל שכן שיהא עליה שם מחיצה. ואפילו לפי הירושלמי דכלל גדול סוף הלכה ב׳, דבשם גירסא אחרת, דר׳ יוסי בר בון דחי לדר׳ יוסה, ואומר כיון שהבטיחן הקב״ה להכניסן לארץ - הוי בנין לשעה. ומסיק, הדא אמרה בנין לשעה הוי בנין ע״ש, וכן פסקנו לעיל סימן שי״ג סעיף א׳, מכל מקום כיון דבמלאכת בנין היה הירושלמי מתמה, ור׳ יוסה ור׳ יוסי נחלקו בזה, ממילא דאפילו אי לשעה הוי בנין וחייב משום בונה. מיהו תורת מחיצה וודאי אי אפשר ליתן לה, דפלוגתא רחוקה לא משוינן. ואפשר שכל הפוסקים יודו להרמב״ם בזה, מיהו על כל פנים דברי הרמב״ם יש להם יסוד גמור.

ו תל שגובהו חמשה טפחים והשלימו לעשרה, שעשה עליו מחיצה גבוה חמשה - חשובה מחיצה לטלטל ולכל דבר, כן פסקו הטור וש״ע סעיף ב׳ וכן פסק הרמב״ם בפרק ט״ו, וגמרא מפורשת היא בעירובין (צ״ג:). ולפי זה שתי חצירות זו למעלה מזו ה׳ טפחים, ועשתה העליונה מחיצה גבוה ה׳ טפחים - נחשבת מחיצה לתחתונה ולעליונה. (ע״ש שאומר דלר״ח רק לתחתונה מחיצה היא, וממילא דאנן דקיימא לן דלא כר״ח - לשתיהן מחיצה הוא. והתוספות שכתבו שם: ״וצ״ע אם יש תל ברשות הרבים גבוה ה׳ ורחב ד׳ ועליו עשו מחיצה ה׳ שהזורק מרשות הרבים לתוכו חייב ומתוכו לרשות הרבים פטור״ עכ״ל, אין זה רק לר״ח ולא לפי ההלכה, וכן כתב הריטב״א שם, דכל שקלי וטריא דגמרא לענין עליונה, אינה לפי מסקנת הש״ס ע״ש ודו״ק).

ז מחיצה העומדת מאליה, שלא נעשתה בידי אדם - הוה מחיצה. ולכן כל הר וגבעה ותל - הוי מחיצה, אף על פי שלא נעשית לשם מחיצה, דאין זה מצוה שצריך לשמה. והרי אפילו בלחי, דזהו תקון חכמים, קיימא לן דלחי העומד מאליו - כשירה, כל שכן מחיצה. ואף על גב דבלחי בעינן שיסמכו עליו ערב שבת, אבל בלאו הכי לא הוה לחי כמו שיתבאר בסימן שס״ג, מכל מקום במחיצה גם זה לא בעינן, דלחי מפני שהוא תקון חכמים לטלטל שם, לכן צריך סמיכה מערב שבת, ולא במחיצה דאורייתא. וכל שכן מחיצה שעשה אינו יהודי בשבת - דהוה מחיצה, ואפילו ישראל שעבר ועשה מחיצה בשבת - הוי מחיצה, אלא דזהו כשעשה בשוגג - מותר אפילו לטלטל בשם, אבל עבריין שעשה במזיד, נהי דהיא מחיצה מדאורייתא והזורק מתוכה לרשות הרבים ומרשות הרבים לתוכה - חייב, מכל מקום לענין טלטול - קנסוהו רבנן שאסור לטלטל בשם, ואפילו ישראל אחר אסור לטלטל בשם יותר מד׳ אמות, מידי דהוה אמבשל בשבת במזיד, דאסור גם לאחרים לאכול בשבת כמ״ש בריש סימן שי״ח, והכי נמי כן הוא. (והפוסקים לא ביארו זה אבל פשיטא שכן הוא).

ח ודע, דשיטת רבינו תם בתוספות, (שבת ק״א: ד״ה ׳כי׳) דלפעמים גם במזיד הוה מחיצה אף לטלטל בתוכה. אך רבותינו נחלקו בכוונתו, הר״ן ז״ל פירש בפרק הזורק, דדוקא כשלא היתה כאן מעולם מחיצה. אבל אם היתה מחיצה, ונהרסה בשבת ועשה אותה בשבת - הוה מחיצה גם לטלטל אפילו במזיד. אבל הרא״ש ז״ל פירש שם, דוודאי במחיצה דאורייתא לא הותרה לטלטל, אפילו היתה מקודם. ורק לענין מחיצות דרבנן, כגון שני חצרות שיש

ביניהם מחיצה, ועירב כל חצר לעצמו ונהרסה המחיצה שביניהם בשבת, ואוסרים זה על זה, ובזה כשהעמידו המחיצה בשבת - אפילו במזיד חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון, ומותר כל חצר לטלטל בתוכה ומתוכה לבתים ע״ש.

ט וזה לשון הטור: ״אבל במזיד הוה מחיצה להחמיר... והני מילי שלא היה שם מחיצה תחלה. אבל היתה שם, והוסרה וחזרה ונעשית, אפילו במזיד - חזרה להתירה הראשון. כגון שנים או ג׳ שהקיפו במחצלאות סביבותיהן ברשות היחיד, והבדילו גם ביניהם במחצלאות ועירבו יחד ומתירין לטלטל מזה לזה, ונגללו המחצלאות בשבת - נאסרו. חזרו ונפרשו, אפילו במזיד - חזרו להתירן הראשון״ עכ״ל. וכלשון הזה כתב רבינו הב״י בש״ע סעיף ג׳. ואינו מובן כלל, דאם עירבו יחד, למה הוצרך לומר שהבדילו גם ביניהם במחצלאות. ורבינו הב״י בספרו הגדול, תפס דדעת הטור כדעת הר״ן, דאפילו במחיצות דאורייתא חזרו להתירן הראשון, וזהו כוונתו גם בש״ע, שנגללו המחצלאות החיצונות ונעשה רשות הרבים, ואחר כך נפרשו ונעשה רשות היחיד ע״ש. והרבה תימה, דאם כן למה לו לצייר שעירבו, מה איכפת לן בעירוב. ובקצרה הוה ליה לומר, שנפלו מחיצות שבין רשות היחיד לרשות הרבים, וחזרו והוקמו.

י ויש מי שפירש שכוונת הטור כהרא״ש, דדווקא במחיצות דרבנן חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון. ומפרש דהמחצלאות הם ברשות היחיד, וכשאפילו נגללו נשארו מחיצות החיצונות, ולכן חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון (ב״ח). והנה לבד שקשה מה שהקשינו, למה לו המחצלאות שביניהם, כיון שעירבו יחד. עוד קשה, דלפי זה למה לו להאריך, הלא יכול לצייר בקצרה כשנפלה מחיצה שבין חצר לחצר כשעירבה כל אחת לעצמה, וכשנפלה נאסרו. ואם חזרה והוקמה - חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון. (גם הדרישה האריך ליישב דברי הטור בדחוקים רבים, דמ״ש ׳ועירבו יחד׳, הוי וי״ו המחלקת, וצייר על שני אופנים ע״ש, והמה דחוקים ותמוהים. והט״ז סק״א רק דחה דברי הב״ח וגם דברי הב״י, שרצה לומר דכוונת הרא״ש כהר״ן, אבל דברי הטור לא ביאר ע״ש. והמג״א סק״א רצה לומר, דלא פליגי הרא״ש והר״ן אלא דהרא״ש מיירי בנפלו המחיצות מקודם השבת, דאז דווקא במחיצות דרבנן חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון. והר״ן מיירי בנפלו בשבת, דאז אפילו במחיצות דאורייתא חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון ע״ש. ומאד תמוה, דהא הרא״ש כתב שעירב כל אחד לעצמו על סמך המחצלאות שביניהם, ואם כן היו קיימות בכניסת השבת ונפלו בשבת ע״ש, ובדאורייתא גם בכהני גווני אסור, וכן מפורש בתוספות שם. ומ״ש המג״א למה לא מפרש הרא״ש דר״נ קאי אסיפא דברייתא וכו׳, תמוה מאד, הלא הרא״ש ביאר טעמו בזה, דאם כן הוה ליה לאתויי הך דר״נ אעיקרא דברייתא ששנויה בעירובין. וכבר השיג עליו בת״ש סק״ח והמחה״ש האריך ואין בו כדי ישוב ע״ש).

יא והנה לדינא, וודאי קיימא לן לחומרא כדעת הרא״ש, דרק במחיצות דרבנן חזרו להתירן הראשון במזיד, שהרי הרמב״ם בפרק ט״ז סתם דבריו לגמרי, וכתב דבמזיד לא הוי מחיצה לענין טלטול, וכן הוא דעת הרי״ף, וזהו דעת רש״י בגמרא שם. ואם כן דיינו אם נקיל במחיצות דרבנן, דבזה יש לומר גם היתר אחר, דכיון דנפלו בשבת אמרינן ׳שבת הואיל והותרה הותרה׳, כמ״ש בסימן ש״ס סעיף ז׳ ע״ש, ובמחיצות דאורייתא וודאי לא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, כמו שיתבאר בסימן שע״ד, אבל במחיצות דרבנן, לכאורה אף בנפלו יש לומר הואיל והותרה הותרה. ועל זה רמזו רבותינו בעלי התוספות שם סוף פרק הזורק (שבת ק״א.) כשהביאו שיטת ר״ת וכדברי הרא״ש כתבו: ״וצריך עיון בשמעתא דדיורין הבאים בשבת, דאמר ׳שבת הואיל והותרה הותרה׳׳ עכ״ל. כלומר ואם כן קשה לשיטת ר״ת, מאי איריא דחזרו ונפרסו חזרו להתירן הראשון, הא אפילו כשנפלו צריכין להיות מותרין מטעם ׳הואיל והותרה הותרה׳. ובהכרח לומר, דלשיטה זו אפילו במחיצות גמורות דרבנן לא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, וזהו לא לפי מה דקיימא לן לקמן סימן שע״ד, דאמרינן במחיצות דרבנן ׳הואיל והותרה הותרה׳. (ושיטה זו סוברת, דדווקא עירב דרך הפתח ונסתם הפתח, או דרך חלון ונסתם החלון, אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, ולא במחיצה גמורה. ולפי זה הטור והש״ע שפסקו לקמן בסימן שע״ד דאמרינן במחיצות גמורות דרבנן ׳הואיל והותרה הותרה׳, אי אפשר להם לקיים דברי ר״ת לפירוש התוספות והרא״ש אלא כשנפלו המחיצות מערב שבת ודו״ק).

יב ספינה מותר לטלטל בכולה, אפילו היא יותר מבית סאתים, דחשיבא מוקפת לדירה, שהרי היא דירה גמורה לעוברי ימים ונהרות. כפאה על פיה כדי לדור תחתיה - הוי גם על גבה רשות היחיד, דאמרינן ׳גוד אסיק מחיצתא׳. ויראה לי, דזהו כשהספינה איננה בעיגול בתחתיתה, דבדבר עגול נראה דלא שייך לומר ׳גוד אסיק מחיצתא׳, ואם כן אין מטלטלין בו למעלה רק ד׳ אמות, אם הוא יותר מבית סאתים. ואם כפאה על פיה רק לתקנה או לזופתה - אין מטלטלין אפילו תחתיה אלא בד׳ אמות, אם היא יותר מבית סאתים, לפי שנתבטלו מחיצותיה עתה לצורך דירה. (עירובין צ׳:) דכל זמן כפייתה, אינה עומדת לא לדירת מעלה ולא לדירת מטה, והוי כעמוד בעלמא. (רש״י שם) וספינה שיש בה בתים רבים וישראלים הרבה, וכל אחד דר בבית מיוחד - צריכים עירוב, ויתבאר בסימן שפ״ב.

יג איתא בגמרא, (שבת ק״א:) ספינות קשורות זו בזו - מערבין ומטלטלין מזו לזו, אם הם של שני בני אדם. נפסקו - נאסרו, לפי שבטל העירוב. חזרו ונקשרו, בין שוגגין ובין מזידין, בין אנוסין ובין מוטעין - חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון, והכל מודים דלא שייך לומר בזה ׳הואיל והותרה הותרה׳, כיון שהמים מפסיק ביניהם. ונראה, דווקא שנפסקו בשבת, דאז כשחזרו ונקשרו חזרו (להיתרן) [להתירן] הראשון, דבכניסת השבת חל העירוב. אבל נפסקו בחול ונקשרו בשבת - אסור לטלטל מזו לזו, שהרי לא חל העירוב בכניסת השבת. ואפילו הניחו עירוב על הרבה שבתות, מכל מקום כיון דבכניסת השבת לא חל העירוב - אי אפשר לו לחול בשבת.

יד בכל דבר עושין מחיצה, ואפילו בכלים ואפילו באוכלים. (טור) ואפילו המחיצה מחוברת על הרבה כלים, כמו להניח אוכפים זה על גבי זה וכיוצא בזה, ובלבד שלא תהיה מחיצה הניטלת ברוח, כמו מסדינים דקים. ובגמרא (עירובין פ״ו:), מצינו שעשו מחיצה בסדינים, צריך לומר או שהיו עבים שהרוח אינו מנדנדן, או שקשרום ביתידות כמו שיתבאר לקמן בסימן תר״ל גבי דפנות סוכה. ובשם מבואר דלכתחלה אין נכון לעשות כן, שמא יתנתקו הקשרים, ולאו אדעתיה ע״ש. ויכול לעשות מחיצה של תבן ושל קש ושל עשבים, והבהמה תוכל לאכול, ולא חיישינן שתתמעט גובה המחיצה מן ״ טפחים, שהרי אינה ביכולת לאכול כל כך. אבל הוא לא יתן לתוך קופה להאכילה, דאולי יתן הרבה עד שתתמעט הגובה מי׳ טפחים (כן מבואר ממשנה וגמרא עירובין ע״ט. ע״ש).

טו ויש להסתפק אם מועיל בימי החורף מחיצה של שלג וכפור וקרח. ונראה לכאורה דלא מהני, מדאמרינן בבבא בתרא (כ׳.) דאינן ממעטין בחלון, לענין פותח טפח המביא את הטומאה, משום דכיון דנמוקים מאליהם - לא ממעטים את הפותח טפח ע״ש, וכל שכן דאין שם מחיצה על זה, וכמים בעלמא הם. אך אין ראיה מזה, דבסתימת פותח טפח צריך ביטול עולמית כמ״ש הרמב״ם בריש פרק ט״ו מטומאת מת, דבעינן דבר שאין דרכו לפנותו. אבל מחיצות הא דיו לשעתו, כמו המחיצות שבשיירא, ולשעתו הוי השלג דבר של קיימא בחורף. ואף על פי שבסעיף ד׳ כתבנו, דלדעת הרמב״ם לא מהני מחיצה לשעה - זהו לשעה או ליום. אבל לכמה ימים - ודאי מועיל, והשלג בימות החורף הוא להרבה ימים. וגם אין להביא ראיה מבבא בתרא שם, שאומר שם דמחיצה של רבב, כלומר מדבר שמנונית - אינו מועיל ע״ש. זהו מפני שבחום השמש ימסו מיד, ולא כן השלג בחורף. וקצת ראיה יש להביא דהוה מחיצה, ממה שכתב המרדכי בפרק ׳כיסוי הדם׳ בשם גאון, דמכסין בשלג, דכתיב ״כי לשלג יאמר הוה ארץ״, הרי דמדמי שלג לארץ. ועם כי רבינו הב״י דחי לה ביו״ד סימן כ״ח בספרו הגדול, זהו מטעם דבכיסוי בעינן עפר ע״ש. מכל מקום זכר לדבר יש, דשלג הוי דומיא דארץ. ואף על גב דלענין מקוה הוה שלג כמים, כמבואר בפרק ז׳ (מ״א), דמקוואות זהו כשמטילו לתוך המים ונימס ע״ש, וגם בנדה (י״ז.) אמרינן דשלג אינו משקה עד שיחשב עליו למשקין ע״ש, וכל זמן שלא חישב הרי הוא ככל הדברים, ולמה לא יהיה ראוי למחיצה. ולדינא צ״ע.

טז איתא בבבא בתרא (כ׳:), דאין עושין מחיצה ברבב, ובמלח עושין מחיצה. וזהו במלח סדומית, והיינו שמושכין מן הים שהוא קשה. אבל מלח אסתרקנית שהוא מלח רך - אין עושין ממנו מחיצה, זולת תחת הקורה במבוי, שהקורה מעמידו שלא יתפזר, ע״ש. ואין מזה ראיה לשלג שאינה מחיצה, דהא ודאי השלג רך יותר מהמלח, דטעמא דמלח לא מפני רכותו אלא משום שהוא חתיכות קטנות ומתפזר, כמ״ש רש״י שם. אבל השלג בימות החורף, שוכב יפה ולא יתפזר. ותמיהני על הרמב״ם בפרק ט״ז ועל הטור וש״ע, שלא הביאו לא דין רבב ולא דין מלח, וצ״ע.

יז כבר נתבאר בסימן ש״ס, שעושין מחיצה של שתי בלא ערב, כמו מחיצה של קנים בריחוק כל אחד מחבירו פחות מג׳ טפחים, דכלבוד דמי, וכן של ערב בלא שתי, כמו בחבלין שלשה להמשיכן ברחבן הראשונה בפחות מג׳ סמוך לקרקע, והשנייה בפחות מג׳ סמוך להראשונה, והשלישית בפחות מג׳ סמוך להשנייה. והחבלים עצמן צריכין להיות יותר על טפח בעוביין, כדי שביחד יהיה י׳ טפחים. והותרה ליחיד עד בית סאתים ולאו דוקא בדרך, דהוא הדין אפילו בעיר, דמחיצות גמורות הן, אלא שיותר מבית סאתים לא הותרה רק לשיירא כמ״ש שם. וגם מותר לעשות מחיצה מבעלי חיים, ובלבד שיהיו כפותין, כדי שלא ינודו הנה והנה ושלא תברח. ואם יש חלל בין רגליה יותר מג׳, צריך לגודרה או שמכריסה לא תהיה ג׳ עד הארץ. וגם צריך לראות שאם אפילו תפול יהיה בגובהה י׳ טפחים. וזה שאמרנו ׳שתהיה כפותה׳ הוא הדין אם יכול לקושרה, כמ״ש בסימן תר״ל לענין דופן סוכה. (מג״א סק״ח)ואף על גב דבלא כפיתה הרי תנוד את עצמה, לא חיישינן לזה, ואינו דומה לנענוע ענפי אילן דלא הוי מחיצה, דהתם הרוח מנענע אותן והוי מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח, אבל מה שברצונה תנודה - לית לן בה (שם).

יח גם מבני אדם מותר לעשות מחיצה, אלא שיש בזה תנאי, שהאנשים שהם בשביל המחיצה לא ידעו שעושים עמם המחיצה. ואפילו אחד מהם - יודע אסור, וכך אמרו חז״ל בעירובין (מ״ד:) דבעינן שלא לדעת ע״ש. ולא נתברר יפה הטעם, דיש אומרים משום דאם יודעים, הוה ליה מחיצה הנעשה בשבת, וכשלא ידעו הוה כשוגג. (ב״י בשם הר״י) ואינו מובן, דאם כן העושה אתם את המחיצה, איך מותר לו לעשות. (ט״ז סק״ג) אלא ודאי צריך לומר, דאין בהם איסור עשיית מחיצה, שהרי לא נעשה כלום, ואם כן מה איכפת לן אם גם הם ידעו מזה. ויש אומרים שהטעם כדי שלא יבואו להקל

באיסור שבת. (שם בשם הרשב״א) וגם זה אינו מובן, דאם כן איך עושה זה המכוין שיהיו לשם מחיצה. ונראה לי דכוונת הפוסקים בטעמם כן, דכשבעלי המחיצה ידעו מזה, בודאי יעמדו ממש בשוה זה אצל זה ויזהרו שלא לנדנד את עצמם, והוה דמיון למחיצה ואסור. אבל כשהם אינם יודעים, המה הולכים או עומדים לתומם כדרך בני אדם, ולא מינכרא מחיצתא כלל - ומותר.

יט ואפילו אם לא הודיעם שעושה מהם עתה מחיצה, אם קרוב הדבר שירגישו בזה, כגון שזה האיש עשה מהם פעם אחת מחיצה שאחר כך נתוודעו מזה - אסור לו לעשות עמהם מחיצה בפעם אחרת, אפילו אם לא הודיעם, דקרוב הדבר דכשיראוהו בתוכם יבינו זה. ואם אדם אחר רשאי לעשות עמהם מחיצה - הוי ספק, (ב״י) אבל באנשים אחרים, גם הוא יכול לעשות, שהרי לא ירגישו. ודע, דאם בתחלה לא ידעו מזה, וזה המכוין לזה הולך בתוכם, אף על פי שאחר כך הרגישו - אין לחוש, כיון שתחלת העשייה היתה שלא לדעת. וזה שאנו אוסרים לו באלו האנשים בפעם אחרת, משום דשם ירגישו מיד בתחלה.

כ וכתב רבינו הב״י בסעיף ז׳: ״יש מי שאומר שלא יעמיד אותם אדם שהוא רוצה להשתמש במחיצה זו, אלא יעמיד אותם אחר שלא לדעתו״ עכ״ל. וזהו דעת הרמב״ם בסוף פרק ט״ז ע״ש, ואין בזה טעם ברור. והרשב״א ז״ל חולק עליו, דכן משמע בגמרא שם: ״עושה אדם את חבירו דופן כדי שישתה ויאכל וישן״ ע״ש. והרמב״ם יפרש, שהעשייה הוא ע״י אחר. וטעמו נראה, דכשהוא עצמו יעשה - הלא ירגישו מיד, אבל כשאחר יעשה, והוא יבא אחר כך כמן הצד להשתמש - לא ירגישו כל כך. וכתב רבינו הרמ״א שאין לעשות מחיצות של בני אדם רק בשעת הצורך, ובשעת הדחק. ואם שכח דבר ברשות הרבים, יותר עדיף להוליך שם תינוקות שיביאו הדבר בלא מחיצה, מלעשות מחיצה של בני אדם ושיביאנו גדול, עכ״ל. כלומר שהתינוקות יתכוונו להנאת עצמן, שיראו דבר ויגביהו ויוליכו לבית, דאם עושים על דעת אביהם אסור, כמ״ש בסימן של״ד וסימן שמ״ג ע״ש.

כא אמנם יש לי שאלה בעיקר הדבר, דכיון שהאנשים אינם רשאים לדעת שהם בשביל המחיצה, והמה הולכין לתומן, וידוע שרגל של אדם אין בו ג׳ טפחים רוחב, ומרגל לרגל הוי פסיעה חצי אמה, דהיינו ג׳ טפחים, וגובה הרגל בודאי ג׳ טפחים ויותר, ואם כן איך הוי מחיצה, והא מחיצה פסולה היא. ורבינו הב״י כתב בסעיף ה׳: ״ואפילו באנשים שעומדים זה אצל זה בפחות משלשה, ואפילו כשהם מהלכים - חשובים מחיצה, וביניהם רשות היחיד״ עכ״ל. (ותימה) [ותימא], כשהם מהלכים איך חשובים מחיצה. וצריך לומר כגון שיש הרבה שורות של בני אדם אלו אחורי אלו, ונמצא שרגליהם של השורה השנייה כנגד בין הרגלים של השורה הראשונה, ובכהני גווני יכול להיות שלא יהיה ג׳ טפחים בין זה לזה. (עיין מג״א סק״ט, וצ״ע למה לא נתעורר בזה, דמ״ש בסוף דבריו ״והכא מיירי שרגלים כפותים וכו״ - אבהמה קאי, כמ״ש המחה״ש, דאאדם אי אפשר, שהרי צריך שלא לדעת, וגם מהלכים כמ״ש ודו״ק).

כב הלכה למשה מסיני בכל המחיצות - דפרוץ כעומד מותר, ופרוץ מרובה על העומד אסור. (עירובין ט״ז:). ודבר זה צריך ביאור, דהנה הפסק פחות מג׳ טפחים אינו בכלל זה, כיון דכלבוד דמי - הוה (כאילו) [כאלו] כולו עומד ומותר לגמרי. וכן הפסק שהוא יותר מעשר אמות - אסור לגמרי, אפילו עומד מרובה על הפרוץ, דזהו כפילוש. אבל ענין זה הוא מן ג׳ טפחים ועד י׳ אמות, והיינו כגון שאורך המחיצה ל׳ אמות, ויש בהם פרצות פרצות. אם כל הפרצות אינן יתירים מט״ו אמה - מותר, אף על פי שהעומד הוא על ידי לבודים של פחות פחות מג׳ טפחים. ואם היה יתר מט״ו אמה - אסור. וזהו רק בפרצות בלא פתחים שיש בהם צורת הפתח, שיתבאר (דאילו) [דאלו] יש בהם פתחים עם צורת הפתח, שהוא משקופים מן הצדדים ומשקוף מלעיל - אינן נחשבים בכלל פרצות, אפילו אין בהן דלתות, כמו שיתבאר בס״ד.

כג ויש להסתפק כשהמחיצות הם משני צדדים או מג׳ או מארבעה רוחות, אם נחשוב העומד והפרוץ בכל מחיצה בפני עצמה, או שנחשוב בכולל. והיינו כגון שבמזרח הפרוץ מרובה על העומד, ובצפון העומד מרובה על הפרוץ. ואם נחשוב בכולל - לא יהיה פרוץ מרובה על העומד, מה דינם של מחיצות אלו. אמנם מלשון המשנה (ט״ו:): ״שיירא שחנתה בבקעה והקיפוה... ולא יהו פרצות יתירות על הבנין״ ע״ש, הרי דמיירי בהיקף של ד׳ רוחות, ואומר שבכולל לא יהא פרוץ מרובה, דאם לא כן, הוה ליה לומר ׳ולא יהא בכל דופן פרצות וכו׳. וכן בגמרא (ט״ז:) שאומר שם: ״דפנות הללו שריבה בהן פתחים וחלונות - מותר, ובלבד שיהא וכו׳״. הרי גם כן שחושב הדפנות בכולל. וגם מצד הסברא כן הוא, דכיון דהקב״ה אמר למשה בסיני שלא יהא פרוץ מרובה, בודאי על כולל היקף אמר, דמאי חזית להפליג צד מצד, הלא כולו דבר אחד הוא, וכן נראה עיקר. (ורש״י ז״ל פירש ״פרוץ כעומד׳ - כל ההיקף כולו עשוי כן״ עכ״ל. ויש לומר דזהו כונתו, דחשבינן לפי כל ההיקף. דאין לומר דאכל דופן בפני עצמו קאי, והרי לרב הונא דאוסר פרוץ כעומד, גם בדופן אחד נאסרה כולה, אלא ודאי כמ״ש, ועוד נביא ראיה בסעיף כ״ט ובסימן שס״ג סעיף י״ז).

כד כשיש פרוץ כעומד - גם כנגד הפרוץ מותר, וכשפרוץ מרובה על העומד - גם כנגד העומד אסור. וזה ששנינו בברייתא בגמרא (ט״ז.), דיש לפעמים שכנגד הפרוץ אסור וכנגד העומד מותר ע״ש - זהו בכלאים ולא בשבת, והכי מפורש בירושלמי. (פרק א׳ הלכה ח׳)עוד מבואר בירושלמי שם, שלא יהא

עומד כנגד העומד ופרוץ כנגד הפרוץ, אלא הפרוץ כנגד העומד והעומד כנגד הפרוץ. כלומר בהכותל שכנגדה, אם יהיה פרוץ כנגד הפרוץ שבכותל זו - נראה כמפולש, ולכן צריך להעמיד העומד שבכותל מערב כנגד הפרוץ שבכותל מזרח, והפרוץ כנגד העומד, וכן בצפון ודרום. ובש״ס שלנו לא נזכר מזה, וכן הפוסקים לא הזכירו זה, ומכל מקום וודאי כן הלכה, כיון דאין סתירה מש״ס שלנו. עוד יש פלוגתא שם, דכשיש עומד מרובה על הפרוץ ולדידן פרוץ כעומד, ואין במקום אחד בהעומד י׳ טפחים ביחד - שיש מי שאוסר, כיון דליכא מקום חשוב עומד במקום אחד. והמסקנא שם ר׳ יוסי בר בון בשם רב, מכל מקום מכיון שהעומד מרובה על הפרוץ - מותר ע״ש, ולדידן בפרוץ כעומד כן. (והירושלמי סבירא ליה דוקא עומד מרובה, אבל בש״ס דילן איפסקא הלכתא דפרוץ כעומד מותר).

כה ויש לשאול בזה שאלה גדולה, ואיך אמרינן דהלכה למשה מסיני דפרוץ מרובה על העומד - אסור מן התורה, והרי פסי ביראות היה פרוץ מרובה על העומד, דהעומד היה שני אמות בכל צד, והפתח היתה י״ג אמה ושליש, והרי פסי ביראות הוא רשות היחיד מן התורה, דהזורק לבין פסי ביראות חייב. (כ׳.) ובגמרא אמרינן (י״א.): ״מה ליותר מעשר... תאמר בפרוץ מרובה על העומד, שכן התרת אצל פסי ביראות וכו׳״אמנם רבותינו בעלי התוספות בריש עושין פסין עמדו על זה, וכתבו בזה הלשון: ״עושין ארבעה דיומדין, והא דאמר לעיל הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה, היינו היכא דליכא שם ד׳ מחיצות כי הכא, דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן - חשיב פתח״ עכ״ל. והריטב״א בסוגיא דפרוץ כעומד הוסיף לבאר וזה לשונו: ״דכיון שהעמיד פסין רחבין אמה - חשיב כמחיצות גמורות מן התורה, כענין שאומר בתקרה, ׳יורד וסותם׳ (ואילו) [ואלו] הכא מיירינן, בדבר העשוי פרצות פרצות ע״ש.

כו ולמדנו מדברי רבותינו, דכל שיש שם ד׳ מחיצות וביניהן פתח, אפילו הפתח גדול כפלי כפלים - אין זה בכלל פרוץ ועומד, אלא זהו פתח, דמן התורה אין שיעור להפתח. דזה שאנו אוסרים פתח יותר מעשר - אין זה מן התורה, והרי בפסי ביראות היתה יותר מעשר, אלא מדרבנן. וההלכה מסיני על פרוץ מרובה על העומד - זהו כשאינו בתורת פתח אלא פרצות בעלמא, אבל מדרבנן לא חלקו בזה, ועל זה אמרה הגמרא דבפסי ביראות התרנו פרוץ מרובה על העומד. כלומר, האיסור מדרבנן התרנו בפסי ביראות. וכן משמע בירושלמי ריש עושין פסין, שאומר שם: ״לפי שהפרוץ רבה על העומד הוא עושה דיומדין, אבל לא פשוטין״ כלומר, דבפשוטין אסור פרוץ מרובה מדאורייתא, לפי שהם פרצות בעלמא, אבל בדיומדין הרי זה כפתח. ועוד אומר שם: ״אמר ר׳ יוסה, לפי שבכל מקום עומד מרובה על הפרוץ וכאן היקלתה עליו, שיהא פרוץ מרובה על העומד, החמרת עליו בדבר אחר שבכל מקום הוא עושה פס ד׳ טפחים וכאן עושה פס של ששה טפחים״ עכ״ל. (הפס של ד׳ זהו בחצר כמ״ש בסימן שס״ג).

כז כתבו הטור והש״ע סעיף ט׳, דפרוץ כעומד - מותר, בין בשתי בין בערב. וזהו בגמרא (ט״ז:)והנה פירושו של שתי - פשוט הוא, כמו שנתבאר, דאין הכוונה על פחות פחות מג׳, דזהו כסתום לגמרי, אלא הכוונה על יותר מג׳. והשתא איך נצייר כן בערב, דלפי החבלים שנתבאר, כל חבל פחות מג׳ - אין זה פרוץ כעומד, אלא כולו עומד, דכלבוד דמי. (רש״י)וצייר הש״ס, כגון דאייתי מחצלת דהוי ז׳ ומשהו, וחקק בה ג׳ ושבק בה ד׳ ומשהו. והיינו שהניח ד׳ שלימין למעלה בהמחצלת ומשהו למטה, (שם) והעמיד המחצלת השלימין למעלה, והמשהו למטה בפחות מג׳ סמוך לקרקע. ויש מזה משהו עד הד׳ השלימין - ג׳ טפחים פרוץ, והעומד של הד׳ שלימין מרובה על הג׳ הפרוצים. (ולפעמים אומרים ׳אתי אוירא דהאי גיסא ואוירא דהאי גיסא ומבטל ליה׳, ודבר זה יתבאר בסימן שס״ג ועיין מג״א סקט״ז).

כח כבר נתבאר, דפירצה יותר מעשר - אוסר את כל ההיקף, בין בחצר בין במבוי. וחכמים אסמכוה על פתח ההיכל דאקרי ׳פתח׳ דכתיב: ״ושחטו פתח אהל מועד״, והיא היתה רחבה עשרה אמות. ואם שם פתח היה חל על יותר מעשר - היו עושין אותה יותר מעשר. (ריש עירובין ע״ש)ומבואר שם במשנה, דאם יש להפתח צורת הפתח - מותרת אפילו הרבה יותר מעשר, ולפנינו יתבאר מהו צורת הפתח. אך באיזה אופן מתיר הצורת הפתח, אם גם בפרוץ מרובה או דווקא בפרוץ כעומד, יש בזה דיעות שונות, והרמב״ם בפרק ט״ז דין ט״ז מצריך דווקא עומד מרובה, והטור חולק עליו, כמו שנבאר בס״ד.

כט וזה לשון הרמב״ם: ״אם היה לפרצה זו צורת הפתח, אף על פי שיש בה יותר מעשר - אינה מפסדת המחיצה, והוא שלא יהא הפרוץ מרובה על העומד״ עכ״ל. דהרמב״ם סובר, דיותר מעשר עם צורת הפתח - הוה כפחות מעשר בלא צורת הפתח, וכשם דבמחיצות שהפרצות פחותים מעשר צריך להיות פרוץ כעומד, כמו כן ביותר מעשר על ידי צורת הפתח. (מ״מ)ואין לשאול על דופן רביעית שבמבוי, דסגי בלחי או קורה, דבשם אין צריך למחיצה כלל. אבל יש לשאול, דבמבוי מפולש קיימא לן מצד אחד צורת הפתח ומצד השני לחי או קורה, והרמב״ם עצמו פסק כן בריש פרק י״ז, והא לדידיה לא מהני צורת הפתח בפרוץ מרובה, והכא בהדופן השלישית הוה ליה כולה פרוצה, ואיך מועיל שם צורת הפתח. אמנם לפי מה שבארנו בסעיף כ״ג, דחשבינן מכל הצדדים ביחד - אתי שפיר, דמכולם ביחד הוי פרוץ כעומד, ולא יותר.

ל אבל דעת התוספות והרשב״א והרא״ש והטור, דאם יש צורת הפתח - אפילו פרוץ מרובה בכל הד׳ רוחות מהני. וזה לשון הטור: ״דאפילו לא נעץ אלא ד׳ קונדיסין בד׳ רוחות ועשה צורת הפתח על גביהן - שרי. והני מילי בחצר ומבוי שיש בהם דיורין, אבל בבקעה שבא לעשות היקף לטלטל בתוכו - לא מהני. ודווקא כשכל הד׳ רוחות ע״י צורת הפתח - בהא אמרינן דלא מהני בבקעה. אבל היה ההיקף כתקונו, אלא שיש בו פרצות יותר מעשר - מהני בו צורת הפתח, אפילו אם הפרוץ מרובה״ עכ״ל. וטעמו של דבר, דמן התורה גם בבקעה מועיל, אלא מפני שאין שם דיורין ומחיצות ונראה כרשות הרבים או ככרמלית, לכן אסרו חכמים. אבל כשיש היקף כתקונו, הרי לא נראה כרשות הרבים וככרמלית. ולהרמב״ם פשיטא דמהני גם בבקעה, כיון דאין הפרוץ מרובה. ולדינא בוודאי קיימא לן כדעת רוב הפוסקים, וכן מבואר מדברי רבינו הב״י בסעיף י׳, שהביא דעת הרמב״ם כדיעה יחידאי ע״ש.

לא מהו צורת הפתח - קנה מכאן גבוה י׳ טפחים, וקנה מכאן גבוה י׳ טפחים וקנה על גביהן. ולאו דווקא קנה על גביהם, אלא אפילו חבל או גמי. והכי איתא בירושלמי: ״קנה מכאן וקנה מכאן וגמי על גביהן״ ע״ש. ואין צריך שיגעו הקנים שמכאן ומכאן להקנה העליון, ואפילו יש ביניהן כמה אמות - מותר, ורק צריך שיהיו כנגד קנה העליון ממש. ואיתא בגמרא (י״א:) צורת הפתח שעשאה מן הצד - לא עשה ולא כלום. וזה לשון הטור והש״ע בסעיף י״א: ואם חיבר הקנה העליון לשני הקנים, או לאחד מהן מן הצד - לא מהני, לפי שאינו דומה לפתח שהמשקוף נתון על שתי המזוזות. (ב״י) ולכן ממילא כשאינן נוגעים בהעליון, צריכים להשגיח שיהיו תחתיו ממש. ואם אינם תחתיו ממש - הוי מן הצד, וצריך להעמיד כנגדו קנים אחרים. ונכון לשלוף הקנה הפסול מפני הרואים, (מג״א סק״כ) ואם לא שלפו - אין פסול בזה. ודע, דכשהם מרוחקים - אפילו משהו פסול, ופשוט הוא. (הרי״ף והרמב״ם לא כתבו דין זה, מפני שמפרשים פירוש אחר על מן הצד ע״ש. מיהו על זה אפשר דלא פליגי. (ב״י) והטור כתב דבעינן היכר ציר, דכן פסק הרא״ש, ולפי זה פסולים כל הצורת הפתח שלנו, אבל כל הפוסקים וגם הרי״ף והרמב״ם לא כתבו זה, וגם בש״ע לא הובא זה. וברור הוא, דאף על גב דריש לקיש אומר כן, מכל מקום אחר כך איתא בגמרא שם: ״אשכחינהו רב אחי לתלמידי דרב אשי, אמר להו, אמר מר מידי בצורת הפתח, אמרו לו לא אמר ולא כלום.״ ופירושו, שאינו מצריך היכר ציר, והרא״ש עצמו כתב כן. וגם בירושלמי יש פלוגתא בזה, והמסקנא דאין צריך היכר ציר ע״ש היטב. ולעניות דעתי נראה, דמאן דמצריך היכר ציר - ממילא דלא סגי בקנה כמובן, ולכן אלו שאומרים קנה מכאן וכו׳, ממילא דלית להו היכר ציר, ובזה יתבאר הירושלמי שם, וגם סוגית הש״ס שלנו ודו״ק).

לב דבר פשוט הוא, שאם הקנה שעל גביהן מונח בהקנה שמכאן ומכאן, אף על פי שעוד הרבה בולטין הקנים שמכאן ומכאן למעלה מהקנה שעל גביהן, כגון שחקק בתוך הקנים ונתן הקנה העליון בתוך החקק מכאן ומכאן, מה איכפת לנו מה שבולטים עוד למעלה למעלה. ויש טועים לומר דגם זה מקרי מן הצד, על פי לשון רש״י שכתב: ״מן הצד - שמתח הזמורה באמצעיתו מזה לזה ולא מראשו״ עכ״ל, שהפירוש הוא, אף שמונחים באמצע רחבן - מכל מקום פסול, מפני שאין מונחים למעלה ממש. וטעות הוא, וברש״י הכוונה - באמצעיתו מן הצד, דממילא הוא כן, דכשמניחו על ראשו של זה ושל זה לא הוי מן הצד, וכשמניחו באמצעיתו - הוי מן הצד. ובוודאי אם יחקוק באמצע הרוחב ויניח שם הקנה העליון - כשר, אך רש״י לא מיירי מזה, וכן לשון הגהת אשר״י שכתב: ״ולא שיהא תחוב בין שניהן באמצעיתן״ עכ״ל. כלומר, שתחבן מן הצד באמצעיתן. (ויש תולין עצמן בלשון הט״ז סק״ד שכתב, דאם כרוך החבל בקצה עליון מצדו ואין בולט מהקנה למעלה מהחבל - כשר, עכ״ל. ואדרבא, הט״ז מיקל יותר, דבקצה העליון ממש גם מן הצד - כשר. ולדעתו אין הפסול מן הצד אלא כשהקנים הצדדים בולטין למעלה מהקנה שעל גביהן כמ״ש הת״ש סקכ״ט, והשיג עליו דלא מקילינן כל כך, דכל מן הצד אף בקצה העליון פסול ע״ש, והא״ר סקט״ז הסכים לדבריו ע״ש. אבל זהו וודאי כמו שעושין אצלינו, שהקנה העליון הוא של חוט ברזל שקורין דרא״ט, שכורכין אותו סביב הקנים עד שנתחב באמצע רוחב הקנים, והוא ממש באמצע הרוחב, דלא איכפת לן מה שהקנים בולטין למעלה).

לג דבר פשוט הוא, שאף על פי שהקנים הצדדיים אין צריך ליגע בהקנה שעל גביהם, כמ״ש, זהו בגובה. אבל בהמשך - צריך הקנה העליון להתמשך עד כנגד הקנים שמכאן ומכאן. ואם רחוק אף בצד אחד ג׳ טפחים - פסול. וגם הקנים הצדדיים צריכין שיעמדו זה כנגד זה, ועוד דינים יתבארו בזה בסימן הבא בס״ד.

לד אין קפידא אם קנה האחד גדול מהקנה שכנגדו אפילו הרבה, ורק כל קנה לא יהיה פחות מי׳ טפחים. וצריך שיהא הקנים שבהצדדים חזקים לקבל דלת, אך לא בעינן שיוכלו לקבל דלת חזקה, אלא אפילו דלת כל שהוא, אפילו של קש או של קנים. אבל קנה שעל גביהן - סגי בכל שהוא, ואפילו של גמי מהני כמ״ש.

לה דבר פשוט הוא, שפתחי שערים והבתים שלנו הם צורתי פתח גמורים, שהרי יש משקופים מכאן ומכאן ומשקוף על גביהן. ואפילו אם היא כיפה עגולה, אם יש ברגליה, דהיינו קודם שהתחיל להתעגל, י׳ טפחים בגובה ברוחב ד׳ - מותרת משום צורת פתח. ואי משום דהמשקוף העליון השוה שאחר העיגול אינו נוגע בהצדדים האלו שקודם העיגול - הא קיימא לן דאין צריך ליגע כמ״ש.

לו ראיתי לאחד מן הגדולים שכתב, דהקנים הצדדיים של צורת הפתח צריכין שלא יהיו רחוקין מהכתלים ג׳ טפחים. (תב״ש בסופו בבכ״ש) ויש מי שכתב שמצד אחד צריך כן, ומצד השני יכול להיות רחוק מהכותל. (ש״ת בסימן שס״ג סקי״ב בשם הבית אפרים)ודברים תמוהים הם, דהא צורת הפתח הוה ממש ככותל, ולכן כשר אפילו בד׳ רוחות, כמו שנתבאר, ומה איכפת לי אם כותל אחד רחוק מחבירו כמה, והוי כפירצה, דעד עשר אמות מותר. ועוד ראיה ברורה, דרבינו יהונתן כתב על מה דהרחיק הלחי מן הכותל ג׳ טפחים - פסול, משום דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, (הביאו המג״א בסימן שס״ג סק״ה) ובצורת הפתח לא שייך זה. ועוד, מאי שייך הצורת הפתח להכותל, הא אפילו בבקעה כשר צורת הפתח. ועוד, דאי סלקא דעתך דגם צורת הפתח הוה דינו כלחי, שלא ירחק מן הכותל ג׳ טפחים, מאי איריא דהש״ס (י״ד:) להשמיענו בלחי, נשמיענו בצורת הפתח וכל שכן בלחי. ובודאי הדין השני שבשם, ׳הגביהו מן הקרקע שלשה׳ שייך גם בצורת הפתח, דאפילו במחיצה גמורה - פסולה, דהוה ליה מחיצה שהגדיים בוקעין בה, אבל לא בהרחיק הצורת הפתח מן הכותל, וזהו כהרחקת כותל מכותל, דעד י׳ - הוה כפתח. ואף על גב דגם לחי משום מחיצה, מכל מקום מחיצה קלה היא, ולכן פסולה ביותר מעשר ובמפולש ובחצר. מה שאין כן צורת הפתח, דהיא מחיצה גמורה בכל דיני התורה, בין לשבת בין לכלאים. ולכן נראה לעניות דעתי דאין חשש בזה(והראיה שהביא התב״ש מתוספות י״א. ד״ה ׳איפכא׳, שהקשה ר״ת למה לן בגובה צורת הפתח, הא בקנה אחד כשר משום לחי ע״ש, והקשה דהא יש נ״מ כשרחוק ג׳ טפחים מהכותל ע״ש. ותמיהני הלא באמת מתרצים התוספות באופן זה במקום דלא מהני לחי כמו במפולש וכו׳ ע״ש, ומאי אולמא האי תירוצא מהאי תירוצא, וגם הת״ש בסימן שס״ג סק״י דחה זה ע״ש).

לז כתב המרדכי בפרק א׳, דצורת פתח - סגי בקנה על גביו, ובלבד שלא יהא ניטל ברוח, עכ״ל. ולא כתב שלא יתנדנד ברוח, דזה אי אפשר, כיון דהוא דק ובגובה ודאי דהרוח מנדנדו קצת. ולא דמי למחיצה הניטלת ברוח כענפי אילנות, דהתם מתנדנדים לגמרי, ואין להם עמידה כלל. אבל הכא הנדנוד מעט, ומכל מקום על מקומו הוא, כיון שנקשר בשני הקצוות. אלא כונתו שלא יפול לגמרי ברוח, דאז אינו מחיצה, אפילו אם אין רוח. והרוקח כתב, דהקנים שמכאן ומכאן, אם אין לו קנים עושים בחבלים, וכן כתב הכלבו. (ב״י) ונראה לי דזהו דוקא כשיחברו החבלים במסמרות לדפנות, דאם לא כן הרי בודאי יתנדנדו הרבה ברוח, ואינה מחיצה.

סימן שסג

א כבר נתבאר בסימן שמ״ה, דמן התורה כל מקום המוקף בג׳ מחיצות - הוה רשות היחיד. ולדעת הרמב״ם בארנו שם, דאם הרוח הרביעית הפרוץ הוא לצד רשות הרבים - הוה כרמלית מן התורה, מפני שרבים נדחקים שם, ואינו רשות היחיד. ואם הרוח הרביעית הפרוץ אינו לצד רשות הרבים - הוי רשות היחיד מן התורה, וגם דעת הטור נראה כן. (כמ״ש הט״ז סק״א. ובזה תבין בדברי הרמב״ם שפעם קורא לג׳ מחיצות ׳רשות היחיד מן התורה׳ כמו בריש פרק י״ז ופעם קורא ׳כרמלית׳, והגדולים נתקשו בזה, כמ״ש המ״מ ריש פירק י״ז, וגם דברי המ״מ דחוקים, ולדברינו הוא פשוט וכמ״ש ודו״ק).

ב וזהו מן התורה, אבל חכמים אסרו לטלטל בהיקף ג׳ מחיצות בלבד, עד שיעשו תקון גם ברוח הרביעית. והיינו במבוי - די בלחי או קורה, ובחצר הצריכו או פס של ד׳ טפחים ברוח אחד או שני פסין דקים בשני צדדים כמו שיתבאר. והטעם שהחמירו בחצר מבמבוי, מפני שכל שהוא עשוי יותר לדירה ולתשמישי צניעות - צריך יותר לגודרו. ובחצירות כמה בני אדם שאוכלין שם ומשתמשין שם ועושין דברים של צניעות, מה שאין כן במבוי. (ב״י בשם רשב״א)ועוד נראה לי, דכל מה שקרוב יותר לבתים - צריך גדר יפה שיהא דומה קצת לבית, דכיון דכל עיקר שגזרו חכמים היה כדי שלא לחלופי ברשות הרבים, ולכן הקרוב לגמרי להבית, אם לא יעשו בו תקון יפה - יתראה ההפרש הגדול שבינו לבין הבית, ויטעו גם ברשות הרבים. ולפי זה החצר שסמוך להבית - צריך גדר טוב, שיתדמה להבית, והמבוי הסמוך לחצר - דיו בגדר פחות, וגם בזה יתדמה להחצר הקרוב לו.

ג וכל אלו התקונים הם כשאין ברוחב הצד הרביעי הפרוץ יותר מעשר אמות. אבל ביותר מעשר - לא מהני תקונים אלו, בין במבוי בין בחצר, עד שיעשו צורת הפתח כמ״ש בסוף סימן הקודם. ולפיכך, חצר שנפרץ במילואו, והיינו שכל הצד הרביעי נפרץ, והוא בעשר אמות או פחות מזה - ניתר בפס רחב ד׳ טפחים שיעמידנו בצד אחד של המקום הפרוץ. ויעמידנו סמוך להכותל בפחות מג׳ טפחים, דאם ירחיקנו ג׳ טפחים - אינו כלום. ואם ירצה לתקנו משני צידי הפירצה - דיו בשני פסין של שני משהויין, ויעמיד אחד אצל כותל זו בפחות מג׳ טפחים, ואחד בהכותל שכנגדו בפחות מג׳ טפחים מן הכותל. והוא הדין אם הכותל הרביעית לא נפרצה במילואה, שנשאר משך ד׳ טפחים בגובה עשרה מצד אחד, או שנשארו שני משהויין משני

הצדדים. ויש אומרים דשני משהויין שנשארו אין מועילין, עד שיהא בהם רוחב טפח, דדוקא כשעושה שני משהויין יש היכר מפני עשייתו, אבל בשיור אין מועילין עד שישאר טפח מכאן וטפח מכאן. (תוספות י׳. סוף ד״ה ׳רבי׳, והב״י פסק כדיעה זו. ועיין ט״ז סק״ג, וכן כתב הר״י ברי״ף, וכן כתב הרמ״א בד״מ אות א׳. אבל מרש״י י״ב. ד״ה ׳בפסי׳ לא משמע כן ע״ש ודו״ק).

ד וכתבו הטור והש״ע סעיף א׳, דאפילו אם אין בפירצה ד׳ טפחים, כיון שהוא במילואו - צריך תקון עד שיהא בה פחות מג׳, עכ״ל. ואף על גב דגבי מבוי פסק הטור לקמן, דבעינן דוקא ארבעה, וגם בש״ע סעיף כ״ח הובא שני דיעות בזה במבוי, מכל מקום בחצר החמירו כתירוץ הראשון בגמרא, (י״ב.) וזהו מהחומר שיש בחצר יותר מהמבוי, מפני הטעמים שבארנו בסעיף ב׳. ויש מי שאומר, דכאן מיירי שהחצר מבפנים רחב הרבה ובקצהו הוא קצר, (מג״א סק״א) אבל כשכל החצר אינו רחב ד׳ - אין צריך כלום. ודברים תמוהים הם, דבחצר צריך תקון בכל ענין, (א״ר סק״ג) והרי דעת הרמב״ם גם במבוי כן, והטור והש״ע אנו רואים שמחלקים בין מבוי לחצר. ועוד דהעיקר הוא הרוחב של הקצה, וכן עיקר לדינא. (וכן כתב במרדכי)ואם הוא רחב מעשר אמות, או הפירצה יתירה מעשר, אפילו אינו במילואו - אינו מועיל רק צורת הפתח, כמ״ש בסוף סימן הקודם.

ה מבוי, והוא מלשון מבוא העיר, (שופטים א, כד) וכאן הוא מבוא הרחוב, מפני שאצלם לא היה כמו אצלינו שמהחצרות הולכים להרחוב, אלא לפני החצרות היה מבוא, שהיה גדור מג׳ רוחות, וכמה חצרות פתוחות לה, וכל העיר היה כן, והיו נכנסין מהחצרות להמבואות. וכל המבואות היו פתוחות לרחוב גדול, והיא הנקראת ׳סרטיא׳, והיא הרשות הרבים. והיו הולכים מהחצרות להמבואות, ומהמבואות להרחוב הגדול המפולשת, והיא הסרטיא, וכמ״ש בסימן שמ״ה. וכיון שהמבוי פרוץ במילואו ברוח הרביעית, אסרו חכמים לטלטל בו אם לא יעשו (תיקון) [תקון] להיכרא, כדי דלא אתי לחלופי ברשות הרבים, דבעיני ההמון הכל אחד, כיון שגם במבוי רבים פונים לשם - יאמרו ׳מה לי מבוי מה לי רשות הרבים׳, לפיכך הצריכו (תיקון) [תקון].

ו ומהו תקונו - לחי או קורה. ומהו לחי - זהו קרש או קנה גבוה י׳ טפחים ורחבו ועוביו כל שהוא, אפילו פחות מאצבע, (ב״י ב״ח מג״א) ויעמידנו בפתח המבוי אצל הכותל. ומכל דבר שיעשנו כשר, אפילו מבעלי חיים, והוא שיקשרנו בחבלים לכותלי המבוי בהיתידות שיוצאים מן הכתלים, שלא תלך משם. וגם יעשה שלא תרביץ את עצמה ותתמעט גובהה מעשרה טפחים. וגם אדם כשר ללחי, אם יעמוד שם כל היום כולו עד מוצאי שבת, ואפילו יודע שהעמידוהו ללחי. ולא דמי למחיצה של בני אדם, דצריך דוקא שלא לדעת כמ״ש בסימן הקודם, דזהו מפני שצריך לזה הרבה אנשים ואוושי מילתא, ולא כן בלחי. ולכן גם אדם צריך לקושרו שם, דאם לא כן בודאי לא יעמוד על מקום אחד כל השבת, ונמצא שטלטלו באיסור. (כן נראה לעניות דעתי בפירוש דברי הרמ״א בסוף סעיף ג׳. ודברי המג״א סק״ג צע״ג, דלדעתו צריך גם בלחי בלא ידיעה, ואיך יקשרנו הא מיד ירגיש, וכן הת״ש סק״ז חלק עליו מ״ש ודו״ק).

ז והוא הדין אם יש מקצת כותל ברוח רביעית גבוה י׳ טפחים - עולה משום לחי. ובלבד שיהא בו רוחב טפח, דאף על גב דבמעמיד לשם לחי סגי בכל שהוא, משום דאיכא הכירא כשמעמידו. אבל בהנשאר מהכותל - ליכא הכירא בפחות מטפח, וכמ״ש בסעיף ג׳ בחצר. ומכל מקום בלחי העומד מאליו, דכשר כמו שיתבאר - אין צריך טפח, דכיון שעומד בפני עצמו מינכרא מילתא. ועוד דכיון דבעינן שיסמכו עליו מערב שבת, כמו שיתבאר, הוה כמו שהעמידוהו (נראה לי).

ח לחי דאם הרוח ינשוב בו בחזקה יתעקר - לא הוה לחי. ודוקא רוח מצויה, אבל אם רוח מצויה לא יעקרנו, אף על גב דרוח שאינו מצויה יעקרנו - לית לן בה. (נראה לי)ולאו דוקא שיתעקר, אלא אפילו מתנדנד על ידי הרוח - לא הוי לחי. (מג״א סק״ד) ודוקא נדנוד חזק, כענפי אילנות שמתנדנדים הנה והנה בלא הפסק. אבל נדנוד מועט - לא חיישינן לה (נראה לי) (מ״ש המג״א בשם המ״כ אין לו שייכות בסימן זה).

ט צריך שלא יהא הלחי רחוק מהכותל ג׳ טפחים. ויש אומרים הטעם, כדי שלא יבטלו אותו האוירים דשני הצדדים. (שם סק״ה בשם הר״י) ולפי זה כשהלחי רחב מג׳ - מותר, כיון דהעומד מרובה. (שם)אבל יש אומרים הטעם, דכשרחוק מן הכותל - אינו היכר, דאף על גב דלחי משום מחיצה, כמו שיתבאר, מכל מקום בוודאי דהוא גם להיכר. (שם) ולפי זה, אף ברחב הרבה - פסול כשרחוק ג׳ טפחים מהכותל, וכן עיקר, דכן כתבו התוספות (י׳: בד״ה ׳ועושה׳) ע״ש.

י כיון דלחי אין צריך שיעור בעוביו ורחבו, לכן אפילו דיבקו משברים ושברי שברים - כשר. וכן אבנים היוצאין מן הכותל זו למעלה מזו פחות מג׳ - הוי לחי, (גמרא ט״ו.) אם יש י׳ טפחים בגובה, אף שיש בהם הפסק. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז׳, דלכן עושין לחי מסיד טחוי בכותל, ובלבד שיזהר שלא יתמחה יותר משלש לארץ, עכ״ל. ולאו דווקא שלש, דבעינן פחות משלש, דכל לחי שהוא גבוה ג׳ טפחים מן הקרקע - פסול, דלחי שם מחיצה עליה, והוי מחיצה שהגדיים בוקעין בו. ונראה דהסיד צריך שיהא בו ממשות קצת בעוביו, דאם לא כן הרי הוא כצבע בעלמא. ומצאתי במרדכי בפרק

א׳ דצריך כעובי אצבע וזה לשון המרדכי: ״כתב רבינו מאיר, דמה שעושים לחיים מסיד מחוי או צורת הפתח - יפה עושים... דהא תנן: ״בכל עושים לחיים״. וסיד מחוי או גפסים כשמדביקין אותן אצל החומה כעובי אצבע, הוא הרבה חזק יותר מחוט הסרבל או קנה״ עכ״ל. ובתרומת הדשן (סימן ע״ד) ביאר דבריו, דזה שמצריך כעובי אצבע - זהו אלחיים, ולא על הקנים של צורת הפתח ע״ש. וגם מבואר מהמרדכי, דכל לחי בעינן לכל הפחות כחוט הסרבל. ופשוט הוא דהעושים לחיין מסיד, צריכים לראות שכלבים וחזירים לא יתחככו שם בהכותל, דאם יסירו ג׳ טפחים סיד שלצד הארץ - הרי יפסול. (וצע״ג על הט״ז סק״ד שכתב דסיד אינו אלא לצורת הפתח ולא ללחי ע״ש ובהמרדכי ותה״ד מפורש ההיפוך).

יא לחי שעשאו מעצי אשירה - כשר, אף על גב דקורה פסול, היינו משום דצריכה שיעור טפח. אבל לחי, דדיבק שברי שברים כשר, מה לי מה שהוא עצי אשירה, דכתותי מיכתת שיעוריה. ואף על גב דשיעור גובה יש גם בלחי י׳ טפחים, מכל מקום מדבעובי אין צריך שיעור - מילתא זוטרתי היא, ומותר, (מג״א סק״ז בשם תוספות פ׳:) ועוד, דלחי יכול לדבק הכתותין בכותל. (תוספות שם) ואין לשאול הא אשירה אסורה בהנאה, דיש לומר דזה אינו הנאת הגוף אלא מצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו (ל״א.).

יב לכתחלה יש להעמיד הלחי שיתראה כלחי, בין להעומדים בפנים בתוך המבוי, ובין להעומדים בחוץ. והיינו שיעמידנו רחבו לצד אורכו של מבוי, וימשכנו מעט כלפי חוץ. אבל אם לא ימשכנו כלפי חוץ, העומדים אחורי המבוי לא ירגישו שיש כאן לחי, דמה שהלחי מעדיף על עובי הכותל אינו ניכר כלל, ויסברו שזהו עובי הכותל, ורק בפנים ניכר שרואים חודו יוצא מן הכותל. וכן יש לפעמים שנראה מבחוץ ולא מבפנים, כגון שמשך כל הלחי לחוץ למבוי, ורק חודו הפנימי נכנס בעובי הכותל, ונראה מבפנים כהוספה על אורך הכותל, ומבחוץ ניכר, שהרי נמשך להלאה מעובי הכותל לצד ימין או בכותל השני לצד שמאל. אבל אם עשאו - כשר, דקיימא לן בין שנראה מבפנים ושוה מבחוץ, ובין שנראה מבחוץ ושוה מבפנים - נדון משום לחי. והתוספות והרא״ש פסקו דנראה מבחוץ לא מהני מה שנראה לצדדים, אלא שיתראה לעומדים בחוץ נגד חלל המבוי, והיינו שמשכו לחוץ וחודו הפנימי של לחי העמיד לשפת עובי של אחורי המבוי. והשתא בפנים אינו ניכר כלל, ולהעומדים בחוץ נגד החלל ניכר, שעוביו אינו שוה להכותל והוא לחי. ויש עוד אופנים בזה, וכפי מ״ש כן עיקר.

יג הגביהו מן הארץ ג׳ טפחים - (פסול), [פסולה] שהלחי כמחיצה, והרי גדיים בוקעין בו. ואם הגביהו פחות מג׳ טפחים - כשר, ואף על פי שאין בהקנה אלא שבעה ומשהו, שכל פחות מג׳ כלבוד דמי, (וכאילו) [וכאילו] נמשך עד הארץ. וכבר נתבאר, שצריך להיות גם סמוך לכותל בפחות מג׳.

יד לחי העומד מאליו, כלומר שלא העמידוהו לשם לחי אלא נזדמן מאליו לאיזה סיבה - כשר, דלחי משום מחיצה, ומחיצה העומדת מאליה - כשרה, כמ״ש בסימן הקודם. ומכל מקום בעינן שיסמכו עליו מערב שבת, דכבר כתבנו דנהי דהוי משום מחיצה, מכל מקום הוי גם כן משום היכר, ואם לא יסמכו עליו מערב שבת - אין כאן היכר כלל. אך אם לא היה שם לחי אחר - מסתמא סמכו עליו מערב שבת. אבל כשהיה שם לחי אחר ונפל בשבת, ובאים עתה לסמוך על זה - אסור. ולפעמים יכול להיות שלא סמכו עליו אף כשלא היה לחי אחר, כגון שבאמת לא טלטלו בשבת הקודם, הרי לא החזיקוהו לשם לחי, ולכן צריך בפירוש סמיכה מערב שבת אם רוצים לטלטל על ידו. ואם לא סמכו בפירוש - אסורים לטלטל. ואין לשאול בנפל הלחי בשבת למה לנו לחי אחר, הרי קיימא לן ׳הואיל והותרה - הותרה׳. דאינו כן, דבנפול מחיצה שבין רשות היחיד לרשות הרבים או בין כרמלית, לא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, ולכן כשנפל הלחי או הקורה בשבת - נאסרו מלטלטל, דזהו כנפילת מחיצות, כיון שהכותל הרביעית נשארה פרוצה במילואה לרשות הרבים או לכרמלית, ועיין בסימן שע״ד.

טו לחי העומד מאליו ובולט לתוך המבוי ברוחב, אם הבליטה ד׳ אמות, אף על פי שסמכו עליו מערב שבת - אינו נדון משום לחי. והטעם מפני שד׳ אמות הוי שיעור מבוי, כמו שיתבאר, ואין כאן היכר שהוא לחי, דאף על גב דלחי משום מחיצה, מכל מקום גם היכר בעינן כמ״ש. וצריך לחי אחר להתיר מבוי זה, ויעמידנו ברוח האחר שכנגד לחי זה. ואם ירצה להעמידו אצלו, יעשנו מעט עב או דק ממנו, כדי שיהא ניכר שהוא משום לחי, ולא יהיה כמוסיף על הראשון. במה דברים אמורים, במבוי הרחב יותר מח׳ אמות. אבל מבוי שאינו רחב אלא ח׳ אמות - אין צריך לחי אחר להתירו, אף על פי שלא סמכו עליו מערב שבת, אלא ניתר בעומד כפרוץ, והיינו שהלחי שבו ד׳ אמות הוה כפרוץ שממנו עד הדופן השני, ופרוץ כעומד מותר כמ״ש בסימן הקודם. וזהו בלחי העומד מאליו, אבל כשהעמידוהו לשם לחי - מותר אפילו כשהוא ד׳ אמות במבוי גדול, מפני שיש לו קול שהעמידוהו לשם לחי, ויש לזה היכר. ודווקא כשהעמידוהו ללחי, אבל סמיכה - לא מהני לזה.

טז לחי המושך ברחבו עם אורך דופנו של מבוי, שהעמיד חודו כנגד עובי הכותל מבחוץ, שאין חודו מכסה את כל עובי הכותל אלא מקצת עוביו של צד חלל המבוי, או מקצת עוביו של צד אחורי המבוי, לפי הסברות שנתבארו בסעיף י״ב, אם יש ברוחב לחי זה ד׳ אמות - נעשה כמבוי ויצא מתורת לחי, אף על פי שהועמד לשם לחי. ואינו דומה להדין הקודם, דלחי הבולט דהתם הוא ברוחבו של מבוי וסותמו, לפיכך בהועמד לשם לחי אינו נדון

משום מבוי. אבל כאן בלחי המושך לארכו של מבוי ואינו סותמו, גרע טפי, דאפילו הועמד לשם לחי נדון משום מבוי ולא משום לחי. אבל פחות מד׳ אמות - נדון משום לחי. (תוספות ה׳:) ואין משתמשין אלא עד חודו הפנימי, שהרי משם ואילך אין לו כותל כנגדו, וכשהוא ד׳ אמות אין כאן לחי, ואסור להשתמש בכל המבוי.

יז עוד תקון יש למבוי, שיניח עליה קורה טפח. ואמרו חז״ל (י״ב:): ״לחי משום מחיצה, וקורה משום היכר״. והנה זהו מובן דקורה אין בה גדר מחיצה כלל, וגם ׳פי תקרה יורד וסותם׳ לא שייך בה, כיון שאין רחבה ד׳, וכל מחיצה שתקרתה פחות מד׳ - לא אמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳. אבל זה שאמרו ׳לחי משום מחיצה׳ אינו מובן, איזה מחיצה היא קנה דק כחוט הסרבל, והרי אפילו פרוץ מרובה על העומד מבטל המחיצה, קל וחומר קנה דק. ומצאתי בתוספות ישנים (שם) וזה לשונו: ״ואם תאמר, היכא סלקא דעתך דלחי משום מחיצה, הא אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה. ושמא במחיצה ג׳ או ד׳ לא אגמריה״ עכ״ל, ואינו מובן כלל. ונראה לעניות דעתי, דעל פי מה שכתבנו בסימן הקודם סעיף כ״ג, דפרוץ כעומד חשבינן בכולל בכל המחיצות ע״ש, אתי שפיר. והיינו דמן התורה צריך ג׳ מחיצות, ובהם צריך להיות בכולל פרוץ כעומד. מיהו דבר מועט צריך בכל מחיצה, דכשהיא מפולש לגמרי אינה בכלל מחיצה. ולכן אמרו שם: ׳מבוי שאינו ראוי לשיתוף׳, כלומר מפולש, (רש״י) ׳הכשירו בלחי, הזורק לתוכו חייב, דלחי משום מחיצה׳. והיינו משום דבכולל יהיה עומד מרובה, ואפילו יהיו איזה פרצות במחיצות הצדדים - תהיה פרוץ כעומד, ואם באמת יהיה יותר, לפי החשבון דג׳ מחיצות אינו רשות היחיד. ואולי זה כוונת התוספות ישנים, דבמחיצה ג׳ או ד׳ לא אגמריה, מהך טעמא דחשבון הכולל. ולכן גם בדופן הרביעית, שחכמים הצריכו להיכר לחי או קורה, עיקר הלחי הוא להיכר כמו הקורה. רק זה שאמרו ׳לחי משום מחיצה׳, האמת קאמרי, שהרי במבוי מפולש משוי לה רשות היחיד. ולפי זה אתי שפיר מה שאמרו הפוסקים, דלעולם לחי משום מחיצה, ומכל מקום קצת היכר צריך. ולכאורה אינו מובן, ויש נתקשו בזה, ולפמ״ש הדברים ברורין בס״ד.

יח הקורה צריך שיניח כדי להתיר המבוי. אבל אם לא נעשית לשם היתר, אפילו סמכו עליה מערב שבת - פסולה. ולא דמי ללחי, דעיקרו הוי כמחיצה, אבל קורה שאינה אלא היכר בלבד - צריך היכר יפה, שיעשוה לשם היתר המבוי, ואם לאו - אין זה היכר גמור. וקורה זו צריכה שיעור רוחב טפח, ולכן אם עשאה מעצי אשירה - פסולה, דכתותי מיכתת שיעורא, שהרי לשריפה עומדת, ולא דמי ללחי שאין לו שיעור ברחבו.

יט שיעור הקורה - רחבה טפח ועוביה כל שהוא, ובלבד שתהא בריאה כדי לקבל אריח, שהוא חצי לבינה של ג׳ טפחים על כל משך הקורה, שתהא דומה לקביעת לבנות עליה בנין. (רש״י י״ג:) והקילו בכדי קבלת אריח, שהיא הבנין היותר פחות, כדמוכח בריש בבא בתרא ע״ש. ואם הקורה רחבה ד׳ טפחים - אין צריך שיהא בכחה לקבל אריח. והטעם נראה, משום דכשהיא רחבה ד׳ - אמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, והוי מחיצה גמורה. ויראה לי, דברחבה ד׳ אין צריך לעשותה לשם היתר, ואולי גם סמיכה מערב שבת אין צריך, שהרי מחיצה גמורה היא. ומכל מקום סמיכה נראה דצריך, שהרי גם לחי משום מחיצה, ועם כל זה נתבאר בסעיף י״ד שצריך סמיכה מערב שבת.

כ אם קשה להניח את הקורה, יכול להניחה על מעמידים אחרים, והיינו שיכול להניחה על יתידות היוצאות מן הכותל, אף על פי שאין ברחבן טפח. ובלבד שלא יהא ארכן ג׳ אלא פחות מג׳, דכלבוד דמי, והוה כאלו מונחת על הכתלים, דאם לא כן, אין לה שייכות להכתלים. והמעמידין, אין צריך שיהיו בריאין כל כך שיהא ביכולתן לקבל הקורה והאריחין, אלא כדי לקבל הקורה בלבד, דהא באמת אין בונין עליה, אלא שהיא עצמה הצרכנוה לזה, ואין זה שייכות למעמידי הקורה. ויש אומרים שצריך שיהיו ראויין לקבל הקורה והאריחין, דאם לא כן הקורה עצמה אינה דומה לקביעות. ואם היתה הקורה של קש ושל קנים - פסולה, (טור) אף שהם יכולים לקבל אריח, מכל מקום מתוך שהם רכים ודקים, יכולים להתמעך. (ט״ז סקי״א וכתב המג״א סקט״ז דבקבלת אריחים יכולים להניח בכל דופן פחות מג׳ ע״ש ופשוט הוא)

כא ודע, דאף על פי שהכשרנו להניח הקורה על מעמידים, מכל מקום זהו הכל כשהיא בתוך המחיצות של הכתלים. אבל אין להעמיד מעמידים אצל המבוי בחוץ ולהניחה עליהם, אף על פי שהיא סמוכה בחודה האחר לכותלי המבוי, דאנן בעינן שתהא הקורה בתוך כותלי המבוי, ואם לאו אין זה היכר למבוי. ולא דמי ללחי המושך מדופנו של מבוי דכשר, משום דלחי לעולם הוי היכר שהוא להכשיר את המבוי, אבל קורה אין היכר אלא כשהיא בתוך חללו של מבוי, שאין דרך שום תקרה להניח אלא על גבי הכתלים. (ריטב״א ח׳:) ועוד, דהלחי ההיכר בעת ההילוך, והכל רואין אותו, אבל הקורה, אין ההיכר אלא כשמגביהין ראשיהם להסתכל, ואין דרך להגביה הראש בדרך הילוכו, אלא כשעומדין במבוי, יארע שיגביה ראשו ויסתכל, לפיכך בעינן שההיכר יהיה בתוך הכתלים של המבוי.

כב אם היתה הקורה עגולה, צריך שיהא בהקיפה ג׳ טפחים, שאז יש ברחבה טפח. ואף על גב דאין החשבון מדוקדק לפי חכמי המדות, (תוספות עירובין י״ד. ד״ה ׳והאיכא׳) מכל מקום כן גזרה התורה למדוד. וילפינן לה מים של שלמה, (שם) דכתיב: ״עשר משפתו עד שפתו, וקו שלשים באמה

יסוב אותו סביב״. (מלכים א׳ ז, וזהו ששאלו בגמרא, מנא הני מילי. וקשה ניתי חוט ונמדוד, אלא דזה גופה מקשה, והא אין החשבון מכוון. ומתרץ שהתורה צותה כן, ומתורץ קושית התוספות שם, ועמ״ש ביו״ד סימן ל׳ סעיף י״ג).

כג היתה הקורה עקומה ועקמומיתה נוטה חוץ למבוי, או שעקמומיתה עולה למעלה מעשרים אמה, או למטה מעשרה טפחים, דשניהם פסולות במבוי כמו שיתבאר, רואין כל (שאילו) [שאלו] ינטל העקמומית ואין בין זה לזה ג׳ - כשירה, דאמרינן לבוד, ואם לאו - פסולה. (עיין רש״י ח׳: סוף ד״ה ׳לדברי המתיר׳ שכתב: ״והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר על ידי לבוד״ עכ״ל. וזהו חוץ להכתלים, אבל בתוך הכתלים - אמרינן לבודים הרבה בקורה. וכן מפורש מתוספות ט׳. סוף ד״ה ׳שאין׳ ע״ש ודו״ק).

כד אם הקורה מרוחקת מהכתלים בפחות מג׳ - כשר (מג״א סקי״ז) משום לבוד, כיון שהיא בתוך הכתלים. וכן אם היתה יוצאת מכותל זה ואינה נוגעת בכותל השני בפחות מג׳ - כשר, וכגון שעומדת על עמודים. וכן אם קורה אחת יוצאת מכותל זו ואחת מכותל שכנגדה ופגעו זו בזו באמצע המבוי, ולא הגיעו לגמרי זו לזו, אם אין ביניהם שלשה - כשרה. יש ביניהם שלשה - פסולה.

כה לכתחלה צריך להיות קורה אחת בעוביה רחבה טפח. ומכל מקום אם הניח שתי קורות זו בצד זו, כל אחת רחבה חצי טפח, כיון שיש בשתיהן כדי לקבל אריח לרחבו, דהיינו אפילו מרוחקים קצת זו מזו, כל שאין ביניהם ג׳ טפחים - אין צריך להביא קורה אחרת. ואם לאו - צריך להביא קורה אחרת, או להסמיכם זו לזו בתוך ג׳, ובתנאי שיהיו חזקים לקבל אריח. אבל יש אומרים דכאן לא אזלינן בתר שיעור לבוד, ואנן בעינן שיעור קורה, כלומר שיהא סמוכים זה לזה בתוך טפח, שהוא שיעור קורה. ואם מרוחקים זו מזו יותר מטפח - פסולים, דאין כאן קורה. ולא עוד, אלא אפילו היו הרבה קורות כאלו סמוכות זה לזה יותר מטפח, אף שביחד הם ד׳ טפחים ויותר, מכל מקום אינו כלום, שהרי אין לנו קורה להניח עליה אריח (עיין מג״א סק״י).

כו לדיעה הראשונה שמכשרת שתי קורות כשאינן מופלגות ג׳ זו מזו, אפילו אינן מונחות בשוה זו אצל זו, אלא אחת למעלה ואחת למטה, אם אין ביניהם ג׳ טפחים לא בגובה ולא במשך - רואין את העליונה כאלו היא למטה ואת התחתונה כאלו היא למעלה. כלומר דפחות מג׳ הוה לבוד, ולכן רואים (כאילו) [כאלו] זו ירדה לזו או זו עלתה לזו, ובלבד שלא תהא העליונה למעלה מעשרים אמה והתחתונה למטה מי׳ טפחים. והיש אומרים שבסעיף הקודם פוסל בזה גם כן, ואינם מכשירים רק בשיעור טפח. (וזהו דעת הטור דאין הלכה כר׳ יוסי בר׳ יהודה, י״ד. בהך דרואין ע״ש).

כז פירס על הקורה מחצלת ואינה נוגעת עד הקרקע, אם אין המחצלת גבוהה מן הארץ ג׳ טפחים - כשר המבוי, דאף על גב דאין כאן קורה, שהרי כיסה אותה ואין כאן היכר, מכל מקום יש כאן מחיצה דמחצלת. ואם היתה גבוהה ג׳ מן הקרקע - פסול המבוי, דאין כאן לא קורה ולא מחיצה, דמחיצה שגבוהה ג׳ מהארץ פסולה. ואפילו אינה (גבוהה) [גבוה] מהארץ ג׳, צריך לראות שלא תנוד ברוח.

כח אף על גב דאין שיעור לעובי הקורה, מכל מקום אם עוביה י׳ טפחים - פסלה הרשב״א ז״ל, מטעם דכיון דיש בה שיעור מחיצה - בטל ממנה תורת קורה, כמו בפירס עליה מחצלת. ומחיצה אין כאן, שהרי אינה בתוך ג׳ סמוך לקרקע. והרא״ש ז״ל חולק עליו, דלא דמי למחצלת, שהיא מכוסה. אבל כשהיא משוכה הרבה - לא בטלה ממנה שם קורה בשביל גודלה. ודע דזה הביא הרא״ש בפרק קמא (סימן י״ח) דינו של הרשב״א וחלק עליו כמ״ש, אך בשם כתוב שהיא משוכה למטה מעשרה ע״ש, ואינו מובן, דאי משום מחיצה די בעשרה. (וכן הקשה הק״נ)ולעניות דעתי נראה, דלאו דוקא הוא, וכמה פעמים כתבו הפוסקים לשונות כאלו לענין ג׳ טפחים ולענין עשרה טפחים, והכונה שאינה בצמצום עשרה, דמשום צמצום לא היה פוסל הרשב״א, משום דיש מדידה מרווחת ויש מצומצמת כמו שיתבאר.

כט אבל יש מי שפירש ואמר, דהכונה גם אם הקצה התחתון הוא למטה מעשרה מהארץ, וכל קורה שמונחת למטה מי׳ פסולה, ובכאן - כשר, דדל חלק התחתון. (ט״ז סקי״ג)ועל פי זה יתפרשו גם דברי רבינו הב״י בסוף סעיף כ״ד שכתב: ״אבל אם הניח קורה רחבה ונמשכת קצת למטה מעשרה - כשרה״, דהכונה למטה מעשרה מן הארץ. ואין זה ענין כלל לדין זה כמובן, אלא ודאי כמ״ש, דהכונה על גובה הקורה שהיא י׳ טפחים שיעור מחיצה. (וכן נראה מהב״ח וממג״א סק״ך).

ל ואף גם בעיקר דין זה, כשהקורה נמשכת עד למטה מעשרה מן הארץ - שהכשירו, נראה לענ״ד דאינו כן. וראיה מהא דאמרינן בריש סוכה (ד׳.): היתה (גבוהה) [גבוה] י׳ טפחים, והוצין יורדין לתוך י׳, סבר אביי להכשיר, כמו בגובה למעלה מכ׳, דכשר בכהני גוונו. ואמר ליה רבא הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה, והכי קיימא לן לקמן סימן תרל״ג ע״ש, אלמא דלמטה בעינן עשרה טפחים פנוים לגמרי. ואין לחלק בין סוכה

למבוי לענין זה, דהא גם במבוי צריך הילוך יפה, כמו בסוכה דירה יפה. (ולכן אף שהט״ז שם מכשיר וכן כתב הא״ר, מכל מקום לעניות דעתי - פסולה. ומצאתי להאהע״ז שדחה גם כן דברי הט״ז, והגר״א פירש כהט״ז ודחה דברי הרא״ש).

לא נעץ שתי יתידות עקומות על שתי כותלי המבוי מבפנים, וגם עקימותם נוטה לתוך המבוי, ונתן הקורה עליהם ואין בהיתידות רוחב טפח, שהוא שיעור קורה להיות נחשבים בעצמם כקורה, אם אינם גבוהים מכותלי המבוי שלשה וגם אין בנטיית עקימותם שלשה, ונמצא שהקורה אינה מופלגת מהכתלים ג׳ בין במשך ובין בגובה - כשירה, שאנו רואים (כאילו) [כאלו] נמשכים עד כותלי המבוי (וכאילו) [וכאלו] מושפלים עד כותלי המבוי, ויתר משלשה - פסולה. ויש רבותא בדין זה, דאמרינן שני מיני לבודין בפעם אחת, לבוד בהמשך, וחבוט רמי בגובהה. ואף על גב דבסוכה (כ״ב.) אמרינן לענין סוכה ולענין טומאה דבמשך טפח אמרינן חבוט רמי אפילו ביותר מג׳, וכך נאמרה הלכה למשה מסיני, מכל מקום כאן במבוי לא אמרינן כן, דאנן בעינן שתהא הקורה בתוך כותלי המבוי, ובמופלגת ג׳ אפילו בגובה אינה בתוך כותלי המבוי. (תוספות ט׳. ד״ה ׳שאין׳, וזהו כונת המג״א סקכ״א)

לב דע, דיש במדות הטפחים והאמות מדות מצומצמות ומדות מרווחות, ויש הפרש ביניהם חצי אצבע על כל אמה. (שם סקכ״ב) וזה לשון הרמב״ם סוף פרק י״ז: ״האצבע שמשערין בה בכל מקום הוא רוחב הגודל של יד, והטפח ד׳ אצבעות. וכל אמה האמורה בכל מקום, בין בשבת בין בסוכה וכלאים - היא אמה בת ששה טפחים. ופעמים משערים באמה בת ו׳ טפחים דחוקות זו לזו, ופעמים משערים באמה בת ו׳ שוחקות ומרווחות, וזה וזה להחמיר. כיצד, משך מבוי בד׳ אמות שוחקות, וגובהו כ׳ אמה עציבות. רוחב הפירצה י׳ אמות עציבות, וכיוצא בהן לענין סוכה וכלאים״ עכ״ל. ולפי זה, יהיה בתחום שבת שהוא אלפים אמה, הפרש באלף אצבעות שהן ר״ן טפחים, קרוב למ״ב אמות. והנה הרמב״ם הזכיר דבכל מקום כן הוא, ולא היה צריך להזכיר בתחומין. אבל הטור וש״ע סעיף כ״ו שבכאן כתבו לילך לחומרא, ובתחומין לא הזכירו זה כלל. ויותר מזה תמוה, דלקמן בסימן שצ״ו כתבו הטור והש״ע לענין ד׳ אמות שנותנין לכל אדם - נותנין לו מרווחות, ולמה אין הולכין לחומרא ליתן לו רק מצומצמות, וצ״ע.

לג והנה בעל המאור והרא״ש והטור והש״ע פסקו כהרמב״ם, והרשב״א (בעה״ק) והריטב״א פסקו דכל אמות שבכלאים לעולם הם מרווחות, וכל אמות שבסוכה ומבוי לעולם הן מצומצמות, מפני שברוב הדינים בכלאים הוי מרווחות לחומרא, ובסוכה ומבוי הוה מצומצמות רובן לחומרא. ולכן לא חיישינן אם אפילו במקצת דינים שבכלאים יהיה ההרווחה לקולא, ובמקצת דיני סוכה ומבוי תהיה הצמצום קולא, לא חיישינן לה, וכן נראה מדברי רש״י בריש עירובין (ג׳: ד״ה ׳הללו׳) ע״ש. והרי״ף ז״ל השמיט זה לגמרי, ותמה עליו המאור, והרמב״ן לא השיב כלום. וגם לא ידעתי, דבשלמא בכלאים וסוכה דהם דאורייתא שפיר אזלינן לחומרא, אבל במבוי דרבנן, הא בכל מקום הולכין להקל בדרבנן בספק, כמרגלא בש״ס ופוסקים, דספק דבריהם להקל. וזהו פשיטא מה שהולכין בכאן כך ובכאן כך הוא מפני הספק, דאי סלקא דעתך דנאמרה לו למשה בסיני מרווחות או מצומצמות, לא היה לנו רשות להלוך להיפך אף לחומרא, אלא ודאי דסתמא נאמרה, ואם כן הוה ספיקא דרבנן ולקולא, וצ״ע.

לד והנראה לעניות דעתי בענין הזה, דאין כאן ספק כלל, ולמשה נאמרה בסיני דבין מרווחות ובין מצומצמות כשירים בכל מקום. והטעם, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ומדידות כל בני אדם אי אפשר להיות כולן שוין, דיש אדם בריא שדוחק אצבעותיו הרבה זה לזה, והוי המדה מצומצמת, ויש אדם חלוש שאינו יכול לדחוק כל כך, הוי המדה מרווחת, ועל כיוצא בזה נאמר ד׳אי אפשר לצמצם׳. ובוודאי כל אדם צריך למדוד בשלו, וכפי (הרגלו), [הרגילו] ובוודאי האדם כשבא למדוד מקום שתהא ביכולתו לילך שם - מודד בריוח לטובתו. ולכן ד׳ אמות שנתנה תורה לכל אדם בשבת שיטלטל שם, כמ״ש בסימן שמ״ט מקרא ד׳שבו איש תחתיו׳, מסתמא ימדוד לו מרווחות. ולכן פסקו בסימן שצ״ו דהא מרווחות. וגם התחום שאדם מודד, שיהא ביכולתו לילך - ימדוד מרווחות, ולכן לא הזכירו שם שיהיו מצומצמות. אמנם במבוי שהיא הילוך לרבים, ואי אפשר להעמיד על מדת יחיד, וגם אין שום הפסד בזה, אמרו חכמים דנמדוד לחומרא, משום דבוודאי יש אנשים שזהו מידתן, ואי אפשר להקל לאלו בשביל האחרים, ואדרבא נחמיר לאלו בשביל אלו. ורק הרמב״ם וסייעתו סוברים שיש לדקדק בכל דין בפרטיות, והרשב״ם וסייעתו סוברים שיש לילך בתר רוב הדינים. וכן בסוכה וכלאים, שהענין נוגע גם להרבה אחרים, או באיסור כלאים או בקיום מצות סוכה, מוכרחים אנחנו להחמיר על אלו בשביל האחרים, שעיקר מידתן כך הוא. ולכן הרי״ף השמיט זה לגמרי, משום דמעיקר הדין בין כך ובין כך הוי מדידה יפה, לא חש להביאה כלל. (כן נראה לעניות דעתי)

לה וכן נראה לעניות דעתי, דבמבוי אחד אף להרמב״ם אין לעשות המדידה רק באופן אחד, או מצומצמות או מרווחות. ואף על גב דמלשון הרמב״ם משמע קצת שיש לנו לילך בכל דין פרטי לחומרא, אולי כוונת הרמב״ם על מבואות נפרדות, משום דאין סברא לומר במבוי אחד פעם כך ופעם כך. אך כיון שבארנו דשני המדידות אמת, להלכה יש לומר דגם במבוי אחד כן הוא, וצ״ע. (והגרע״א פשיטא ליה דזהו מטעם ספק, וכתב דבמבוי אחד הוי בחד גווני, והביא ראיה מתוספות ה׳. ד״ה ׳ואי׳ ע״ש. ואין ראיה מתוספות, דמסתמא סבירא ליה כרש״י והרשב״א, דבמבוי וסוכה כולן מצומצמות כמ״ש, אך לדבריו דהוי ספק, וודאי שכן הוא, אבל לדברינו יש לעיין ודו״ק).

לו מבואר מהש״ס והפוסקים דמבוי צריך להיות ארכו יותר על רחבו, וחצר צריך להיות מרובע. ומבוי שארכו כרחבו - יש לו דין חצר, וחצר שארכו יותר על רחבו - נדון כמבוי. וזה לשון הגמרא: (י״ב:) ״אי ארכה יתר על רחבה - הוה ליה מבוי... ואי לא - הוה ליה חצר״ ע״ש. והטעם נראה לי, דהחצר הוא של אחד, ועל פי רוב כל חצר הוא מרובע, וכן רובי הבניינים. אבל המבוי שהולך על פני חצרות, בהכרח שיהיה ארוך הרבה, והרוחב לרחוב לא יניחום להתפשט הרבה, כמו שעינינו רואות, שכל רחוב ארכה הרבה יותר מרחבה. ולכן אמרו גם כן, שהמבוי צריך להיות ארכו לא פחות מד׳ אמות. (ה׳. לאביי, והכי הלכתא) ובחצר לא מצינו שיעור זה, והטעם גם כן, דחצר שהוא ליחיד עושה קטן או גדול כרצונו, מה שאין כן מבוי שהוא לרבים, אם אין בו לכל הפחות ד׳ אמות - אין בו הילוך לרבים. וזהו באורך, אבל ברוחב יכול להיות גם פחות עד ד׳ טפחים או עד ג׳, כמו שיתבאר בס״ד.

לז מתנאי המבוי שהוא ניתר בלחי או קורה, שלא יהיו הדפנות נמוכים מעשרה טפחים, ושלא תהא רוחב הדופן הרביעי המפולשת יותר מי׳ אמות, ושיהא ארכו לא פחות מן ד׳ אמות. ובגובהו, אם הכשירו בלחי - אין שיעור לגובהו, דאפילו הכתלים גבוהים עד לשמים מה איכפת לנו, דההיתר וההיכר הוא למטה בארץ. אבל אם הכשירוהו בקורה - אין להיות בהחלל שתחת הקורה יותר מעשרים אמה, ועל זה שנינו בריש מכילתין: ״מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה - פסולה״, דכיון דההיכר הוא הקורה שהיא למעלה, קבלו חז״ל דגבוה יותר מכ׳ אמה לא שלטא ביה עינא, כמו בסוכה. ומסקינן בגמרא (עירובין ג׳:) דחלל מבוי תנן, כלומר שהקורה תוכל להיות בכלות העשרים אמה ולמעלה, דרק בהחלל אין להיות יותר מכ׳ אמה. ואם חסר אחד מהתנאים, אין לו היתר בלחי או קורה אלא בצורת הפתח, דצורת הפתח מועיל לכל דבר, שהרי היא כמעט כמחיצה גמורה. (וזהו דעת הרמב״ם בפרק י״ז, דגם לגבוהה פחות מי׳ טפחים מהני צורת הפתח. אבל הרשב״א חולק בזה, דפחות מי׳ אין שם מחיצה על זה ע״ש במ״מ. ולעניות דעתי נראה, דגם הרמב״ם מודה דהצורת הפתח צריך שיהיה בגובה עשרה, ורק המחיצות שמן הצד לא חיישינן אם אינן גבוהות י׳ טפחים, ולפי זה יש לומר דלא נחלקו הרמב״ם והרשב״א ודו״ק).

לח אמרו חז״ל ריש מכילתין (שם), דקורה גבוהה למעלה מכ׳ אמה, אם עשה לה אמלתרא, והיינו ציורים וכירורים שעל ידי זה הכל מסתכלים בה - כשירה. דכיון דהפסול הוא כמ״ש, שאין היכר למעלה מכ׳ אמה, אבל כשיש ציורים - יש היכר. ונראה דצריך דווקא ציורים הבולטים, כמו של עץ וכיוצא בו, שהרי ההיכל היו לו אמלתראות, כמו ששנינו בפרק ג׳ (משנה ז׳) דמידות, ופירש רש״י של עץ ע״ש. ויש בש״ע סעיף כ״ו דציור מסיד ע״ש, ולעניות דעתי אינו כן, והרי בגמרא שם מפורש כן, שאומר: ״מאי אמלתרא, חד אמר קיני עופות, וחד אמר עץ של ארז״ ע״ש. ובערוך כתב שבלשון יוונית הוי קורה - אמלתרא. וגם מ״ש שם, דאפילו הציור בכותל מהני, ולא ידעתי מנא ליה הא. (וזהו איזה הגה״ה בש״ע ואינה מהרמ״א, ועיין מ״מ פרק י״ז הלכה ט״ו מ״ש בשם הרשב״א וצ״ע ודו״ק).

לט עוד יש תקון, להגביה המקום שתחת הקורה עד שלא יהא משם עד הקורה יותר מכ׳ אמה. וזה לשון הרמב״ם בפרק י״ז דין ט״ז: ״היה גובהו יותר מכ׳, ובא למעטו בקורה שמניח אותה למטה, צריך להיות ברחבו טפח כקורה״ עכ״ל. דכיון דההיכר צריך להיות תחת הקורה, די להגביה רק שם, שמי שיעמוד עליה יראה את הקורה. ומלשון הרמב״ם נראה, דצריך למטה קורה דווקא, וכעין זה הוא לשון הטור וש״ע, שכתבו: ״ואם היה גבוה יותר מכ׳ ובנה בנין תחת הקורה, די ברחב טפח״ עכ״ל, וכתבו לשון בנין. ויש מי שכתב דהוא הדין עפר, אך יש ליזהר כשנדרס ברגלים שלא יתמעט מכשיעור. (מג״א סקכ״ד) ואמת שרש״י ז״ל פירש כן בגמרא (עירובין ד׳: ד״ה ׳ובא למעטו לעשות בנין או עפר׳), אבל מלשונם נראה דווקא קורה של עץ או אבן. והטעם, משום דעפר וודאי תתמעט, ואמרו ריש מכילתין, דרבים סמכי אהדדי ולא מדכרי ע״ש. אבל אם אינו גבוה י׳, וחוקק בהקרקע להשלימו לי׳ - צריך לחוק ד׳ אמות לאורך המבוי על פני כל רחבו. והכא לא סגי בטפח, כיון שאינן דפנות כלל, בעינן שיעור דפנות כאורך הכשר מבוי. (רש״י ה׳.) ונראה, דאפילו הפליג מן הדופן את החקק בפחות מג׳ טפחים - כשר, כמו דאמרינן בריש סוכה גבי סוכה ע״ש.

מ ואין מבוי ניתר בלחי או קורה עד שיהא בתים וחצרות פתוחים לתוכו, שני חצרות להמבוי ושני בתים לכל חצר. והטעם, דכיון דזה שהקילו במבוי נגד חצר שיהיה די בלחי אחד או בקורה, הוי מטעם ריבוי הדיורין, והשימוש בו מועט ואין צריך לגודרו כל כך, כמ״ש בסעיף ב׳. ולכן, אם אין שני חצרות ושני בתים לחצר - אין בו ריבוי דיורין, ודמי לחצר. (מג״א ס״ק כ״ה בשם הרשב״א)וגם שלא יהא בכל פתח מאלו הפתחים של החצרות והבתים פחות מד׳ טפחים, דפחות מד׳ טפחים לא נחשב כלל, וכן דווקא שהאנשים הדרים שם יהיו צריכים לעירוב, כגון שאוכלים שם, דקיימא לן מקום אכילה גורם להעירוב, כמו שיתבאר בסימן ש״ע, דאפילו הבית האחד היה לאב והשני לבן, והבן מקבל פרס מהאב, אם אוכל בפני עצמו - צריכים עירוב כשהאב אוכל בביתו והבן בבית השנייה. וכל זה כדי שיהיה ריבוי דיורין עם ריבוי תשמישין, ואז יתמעטו התשמישין במבוי. ולכן יש מצריכין שהעירוב יהיה דווקא דרך המבוי, והיינו כשאין החצירות פתוחות זו לזו, דאם המה פתוחות זה לזו - הרי מערבים יחד דרך החצירות בלא

המבוי, והוה ליה כולהו כבית אחד וחצר אחת. והרא״ש והטור והמרדכי חולקים בזה, וסבירא ליה דאפילו פתוחות זו לזו ומערבין דרך החצירות - מותר, דזה מקרי גם כן אווישי דיורין. ובזה כולי עלמא מודים דלא בעינן ישראל דווקא בשני החצירות ובשני הבתים של כל חצר, דאפילו צדו אחד אינם יהודים וצדו אחד ישראל - מותר, דהא התשמישים יש. ואם אין בתים וחצרות פתוחים לתוכו - דינו כחצר, וצריך פס ד׳ או שני פסין, וכן בחסר אחד מכל התנאים שנתבארו מקודם.

מא אך המבוי שאין בפתחו רוחב ג׳ טפחים, אף על פי שתוכו רחב הרבה אלא שמתקצר בכותל הרביעית, עד שאין גם ג׳ טפחים רוחב הפתח - אין צריך שום היתר, דלא נחשב כלל כדופן פתוחה אלא כסתומה. ויש אומרים עד ד׳ טפחים אין צריך כלום, וזהו דעת הראב״ד והרא״ש והטור, ודיעה ראשונה היא דעת הרמב״ם. ופשוט הוא, דגם בחצר הדין כן לדיעה ראשונה, אבל להיש אומרים, חלוק מבוי מחצר, ובחצר אף על פי שאין בו ד׳ טפחים צריך תקון, דכן משמע להדיא בגמרא. (י״ב. וכן כתב הפ״י)

מב וגדר החצר כבר נתבאר, שיהא ארכו כרחבו. אבל אם ארכו יותר על רחבו, הוה ליה כמבוי, וניתר בלחי או קורה, כן פסקו הרמב״ם והטור והש״ע סעיף כ״ז דכן מבואר מגמרא כמ״ש. ויש בזה שאלה, ואיך ידון כמבוי, והרי אין בתים וחצרות פתוחים לתוכו. ותירץ רבינו הרמ״א, דהואיל שאינו קרוב לרשות הרבים אלא פתוח למבוי, והמבוי פתוח לרשות הרבים, עכ״ל. כלומר דזה שהחמירו על המבוי, דאם אין בתים וחצרות פתוחות לתוכו אינו ניתר בלחי וקורה, זהו מפני שסמוך לרשות הרבים. אבל חצר הנדון כמבוי, כיון שאינו סמוך לרשות הרבים - לא החמרנו בו בהפרט הזה דבתים וחצרות. (וכן כתב התוספות י״ב: סוף ד״ה ׳ובתים׳ וזה לשונו: ״משום דמבוי קרוב לרשות הרבים יותר מחצר בעי בתים וחצרות״ עכ״ל. כלומר, אף על גב דבכל הפרטים החמרנו בחצר יותר, כמ״ש בסעיף ב׳, מכל מקום בפרט זה אינו כן. ואין שיעור לארכו יותר על רחבו, דאפילו מעט יותר ארוך מקרי יתר על רחבו. ודע דהמ״מ בפרק י״ז הלכה ח׳, הביא מחלוקת ברחבו יתר על ארכו אם הוה כמבוי או כחצר, ומהגמרא ז׳. נראה להדיא דהכל אחד, ועיין ת״ש סקס״ב, ו׳אורך׳ מקרי דרך כניסתו ודו״ק).

מג כתב רבינו הרמ״א בסעיף כ״ו: ״ויש אומרים דנוהגין האידנא לתקן כל המבואות בצורת הפתח, דכל המבואות שלנו יש להם דין חצרות. והמנהג הפשוט בכל מדינות אלו, לתקן ע״י חבל הקשור לרוחבו של מבוי. ודין חבל זו אינו קורה, שהרי אין רחבו טפח, ולא מהני אלא מטעם צורת הפתח, דמהני למעלה אפילו בגמי. ועל כן יש ליזהר להעמיד תחת החבל שני קנים גבוהים י׳ טפחים מכוונים תחת החבל, ואז מהני אפילו במבוי מפולש בתורת צורת פתח, או אפילו בחצר, ובכל מקום שצורת הפתח מהני, וכמ״ש לעיל סוף סימן שס״ב״ עכ״ל.

מד והנה נעלם (מאיתנו) [מאתנו] איך היו תכונת הרחובות בזמנם של רבינו הרמ״א ואיזה דורות מקודם, דגם אצלם לא היה כבזמן הש״ס. ולכן כתבו שאין להם דין מבוי, והחמירו בו כחצר ואף יותר מחצר, כיון שהחצרות סמוכות ממש לרשות הרבים, והחמירו לעשות צורת הפתח. ויש שכתב שהיו אצלם כל הערים מוקפות חומה, וישב ולבסוף הוקף. ולפי זה אם אין הפתח רחב י׳ אמות ויותר - די בשני פסין כחצר. ויש שכתבו שאפילו אין מוקפות חומה - דינן כחצר, ומכל מקום צריכים צורת הפתח (עיין מג״א סקכ״ז) גם בפחות מעשר.

מה והנה בזמן הקדמונים היו היהודים יושבים בחלק העיר בפני עצמו, והיה נקרא רחוב היהודים, כאשר עד היום במדינת (מרוקו). [מאראקא] אבל עתה במדינותינו אנו מפוזרים בכל העיר ביחד עמהם, ואין לנו מבואות אלא בתים וחצרות, ומהחצרות יוצאים לרשות הרבים. ובמדינת ליטא יש בתים למאות ואלפים שאין להם חצר כלל, ויוצאין מבתיהן לרשות הרבים. ורוב הרחובות שלנו רחבן הרבה יותר מי׳ אמות, ואם כן (צורות) [צורתי] הפתח בכל המקצועות בהכרח לעשות. ויש מקומות בכל עיר שהרחוב הקטן שבשם בסוף העיר אין בו י׳ אמות, וצריך שני פסין, דאין מבוי אצלינו מכמה טעמים שנתבארו, ואנו עושים (צורות) [צורתי] הפתח בכל מקצעות העיר, ומעמידים אותם בקצה העיר ממש, ושלא יהיה פנוי ממקום צורת הפתח עד הבתים או הגדרים יותר מעשר אמות, ואם אפילו פחות מעשר, מכל מקום צריך שני פסין. והנה הקנה של הצורת הפתח עולה לפס, ויש להעמיד פס שני כנגדו אצל הבתים, דכיון שהוא בקצה העיר - אינו נכלל בכלליות העיר (שהצורות) [שהצורתי] הפתח מקיפין אותן. וכן בכל קצות העיר במקום שיש פירצה לחוץ לעיר פחות מיותר מי׳ אמות - די בשני פסין, ושיותר מעשר אמות - צריך צורת הפתח. ושיעור עשר אמות לפי מידת מדינתינו רוסיא הוא שני סאזנע״ש וחצי. וזהו הכל על היסוד שאין לנו רשות הרבים גמור, כפי שהארכנו בזה בסימן שמ״ה ע״ש. (להמג״א בסקכ״ז גם בפחות מי׳ צריך צורת הפתח ואין נוהגין כן, דאנו דנין כחצר גם לקולא, ועמ״ש לקמן סימן שס״ה סעיף ו׳)

מו וזה כבר נתבאר דבצורת הפתח הקנה שעל גביהן - אין צריך ליגע בהקנה שבצדדיו. ולכן אם יוצאים איזה בליטות מכותלים הגבוהים י׳ טפחים מן הארץ, ואינם גבוהים ג׳ טפחים מן הארץ - יכולים לסמוך עליהן על קנים של צורת הפתח מכאן ומכאן, וכן על פסים בפחות מי׳ אמות כמ״ש. וכל שכן הקנים שגודרים בהם הגינות, שהם טובים לפסים ולצדדי צורת הפתח, והקנה העליון ימתחו כנגד הבליטות ממש או כנגד הקנים ממש, כדי שלא יהא

מן הצד. ויש מי שאומר שצריך ליזהר כשמותח הקנה העליון על הגג של איזה בנין, ומותחו כנגד הקנים הצדדים שהעמיד בצדדי הכותל, שלא תצא בליטת הגג שקורין קאפע"ז מתחת הקנה העליון, דאם כן הבליטה מפסקת בין העליון ובין הצדדים. (ט"ז סקי"ט) ויש מי שחולק בזה ומביא ראיה מכיפה, שהעיגול מפסיק בין הצד העליון לבין הצדדים ועם כל זה מותר, כדמוכח בגמרא, (י"א:) ומזה מוכח דההפסק אינו מזיק כלום. (ת"ש סקס"ד)והגם שיש לחלק, שזהו הכל בבנין אחד, אבל בכאן שהגג הוא בנין אחר הוה הפסק, מכל מקום מנלן לחלק בכך. והרוצה לצאת ידי דיעה ראשונה - יעשה נקב בהבליטה כנגד הקנים שבהצדדים, בכדי שיהיו מכוונים תחת העליון בלי הפסק. (ט"ז שם)וכבר כתבנו בסוף סימן שס"ב שיש מי שאוסר אם הקנים הצדדים רחוקים מן הכותל ג' טפחים, כמו בלחי דפסול בכהני גווני, ואנחנו בארנו שם דאינו כן. (וגם הת"ש בסימן זה סק"י חולק על התב"ש שהחמיר בזה ע"ש)

מז כתב רבינו הב"י בסעיף כ"ט: "מבוי שצדו אחד כלה לים וצדו אחר כלה לאשפה של רבים - אין צריך כלום, שאשפה של רבים אינה עשויה להתפנות, ואין חוששין שמא יעלה הים שרטון" עכ"ל, שכן דרך הים שמתקצר ונעשה קרקע ובטלו המחיצות. וכתב רבינו הרמ"א: "ויש חולקין וסוברין דחיישינן שמא יעלה הים שרטון, ואין כאן מחיצה" עכ"ל. אמנם אם עדיין ישאר מדרון במתלקט י' מתוך ד' במקום שהיה שפת הים - פשיטא דזה עצמו הוי מחיצה. (ט"ז סוף סק"כ) ויש מי שאוסר גם בכהני גווני, מטעם שמא יטלטלו עד שפת הים כמו שהיו מורגלין, ובשם הוי כרמלית אפילו יש מחיצות מהים, לפי שלא הוקפו לדירה, ולכן גם צורת הפתח לא מהני על המקום שהיה מקודם שפת הים אלא מחיצה גמורה, מטעם שמא יטלטלו להלן. (מג"א סקל"א)וחומרא יתירה היא, ודוקא בים חיישינן לשרטון ולא בנהרות, (שם) ורק בעינן ששפת הנהר יהיה סמוך ממש לראש המבוי. ואם רחוק משם, צריך בפירצה ההיא תקון. אם היא פחות מעשר - די בפסין, וביותר מעשר - צריך צורת הפתח. (שם)וזה פשוט דנהרות שדרכן להתייבש בקיץ - אסור, (שם) ואם החוף מתלקט י' מתוך ד' - מותר כמ"ש, וכשיש גשרים צריכים צורת הפתח כשהם יותר מעשר, ובפחות די בשני פסין.

מח ודע, דנהרות בימות החורף כשנקרשים - ודאי בטלה המחיצה, שהרי הולכין בשם כמו על הארץ. (שם) ויש מי שרוצה לאסור גם בימי הקיץ, מפני הקרישה שבימות החורף, (ט"ז שם) ורבו החולקין בזה, ואף גם בחורף יש שרוצין להתיר. אבל העיקר לדינא - דבחורף אסור ובקיץ מותר. ובחורף לבד שאסור משום ביטול מחיצה, דאפילו נאמר דאין זה ביטול מחיצה, הא כיון דהוי הילוך לרבים אמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא', דאף על גב דבגמרא (כ"ב:) מבואר דרבנן לא סבירא ליה 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא', כבר כתבו רבותינו בעלי התוספות שם, (סוף ד"ה 'דילמא') דמחיצה העשויה בידי שמים גם רבנן מודים דאמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא' ע"ש. ואי קשיא, דאם כן היכי חשבינן הים למחיצה, הא ספינות עוברות בו, ויש מי שאומר דבאמת מיירי במקום שאין ספינות עוברות, (מג"א סק"ל) וזהו דוחק מבואר. אך הטעם, דספינות לא מבטלי מחיצתא ואינו דומה להילוך רבים. (הר"ש אליון בשו"ת כנסת יחזקאל סימן ב' וכן כתב המג"א עצמו בסימן שמ"ה סקי"ד)ויש מהגדולים שאמרו דאין כוונת התוספות לומר דבמחיצה העשויה בידי שמים גם רבנן מודים דאמרינן 'אתו רבים ומבטלי מחיצתא', דלהדיא מוכח שם בגמרא דגם במחיצה בידי שמים לא אמרינן 'אתי רבים וכו', (שהרי בעי שם בתל) אלא כונת התוספות לומר דאין זה מחיצה גמורה לענין יותר מב' סאתים, דזה לא מקרי הוקפה לדירה. (כנ"י שם והר"ש אליון שם)ויש מי שאומר דבדלא ניחא תשמישתיה לא אמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצה', ולכן בתל המתלקט שם בגמרא לא אמרינן זה מטעם זה. (הר"ש אליון שם ועיין חתם סופר סימן קפ"ט)

מט ועוד נראה לעניות דעתי, דאפילו אם נתפוס דברי התוספות כפשוטן, דבמחיצה העשוי בידי שמים אמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא', מכל מקום במחיצה אחת מודים דלא אמרינן כן, דכן מבואר מדבריהם הקודמים, (כ"ב. ד"ה 'קשיא') שכתבו אפילו לר' יהודה, דסבירא ליה 'אתי רבים ומבטלי מחיצות' אפילו במחיצות העשויות בידי אדם, וזה לשונו: "אי נמי אפילו קסבר שלש מחיצות דאורייתא - לא אתו רבים ומבטלי מחיצה שלישית, כיון דאיכא שתי מחיצות שלימות, עכ"ל. הרי שכתבו כן אפילו לרבי יהודה וכל שכן לרבנן. ועוד ראיה מדברי בעל המאור שם שכתב וזה לשונו: "ר' יוחנן כרבי יהודה סבירא ליה, דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ושתי מחיצות דאורייתא... משום דליכא אפילו שתי מחיצות, לפי שרבים בוקעין שתי וערב, ולא היה בה אפילו מחיצה אחת שלא היו הרבים בוקעין בה" עכ"ל. הרי מפורש, דאפילו לרבי יהודה אלמלי היתה מחיצה אחת שאין הרבים בוקעין בה - לא הוה אמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצות', וכל שכן לרבנן. (ובזה אתי שפיר מה שהקשו על התוספות מתל המתלקט ודו"ק)

נ נראה לעניות דעתי דרק במפולש לרשות הרבים אמרינן 'אתי רבים ומבטלי מחיצה', ולא במפולש לכרמלית. וכיון שאנו תופסין בזמן הזה דאין אצלינו רשות הרבים, לכן גם אין חשש אצלינו מ'אתי רבים ומבטלי מחיצה'. וראיה מדברי רבינו יהונתן שכתב שם במשנה בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן בפסי ביראות, דרבי יהודה סבר אתו וכו' ורבנן סברי לא אתו וכו' וזה לשונו: "וחכמים אומרים אין צריך, כלומר דלא אתי רבים ומבטלי שם ד' מחיצות דפסי ביראות... שאם לא מחמת הפסין הוה מודי רבנן דרבים מבטלי מחיצה, כדחזינן בפלוגתא דלעיל, דמי שיש לו שני בתים בשני צידי רשות הרבים

וכו׳׳ עכ״ל. הרי מפרש דטעמא דרבנן בשני בתים משני צידי רשות הרבים שאוסרין, הוא מטעם ׳אתו רבים ומבטלי מחיצות׳. והנה בפרק קמא (ו׳.) ת״ר, כיצד מערבין דרך רשות הרבים, עושה צורת הפתח מכאן וכו׳. ופריך, ורשות הרבים מי מערבא, והתניא מי שיש לו שני בתים משני צידי רשות הרבים... אין מערבין רשות הרבים בכך. ומסיק, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים, הרי להדיא דכל שאינו רשות הרבים גמור, אף שמפולשין לרשות הרבים, מערבין על ידי צורת הפתח ולחי וקורה. ולרבינו יהונתן, דטעמא דרבנן משום דרבים מבטלי מחיצות, מכל מקום במבואות המפולשין לא אתו רבים ומבטלי מחיצות, וכל שכן בכרמלית גמור. והן אמת שהתוספות אינם מפרשים כפירושו בהך דשני בתים, אלא מטעם ג׳ מחיצות דאורייתא, מיהו לדבריו ודאי הדין כן, ולא מצינו חולקין עליו בפרט זה. וכן מעצם הסוגיא שם (כ״ב:) מבואר להדיא דחשש זה לא הוה רק ברשות הרבים ולא בכרמלית. (ויש לנו ראיה מירושלמי פרק קמא הלכה א׳, דבמחיצה אחת לא אמרינן אתו רבים וכו׳, שאומר שם: ״והדין שקקא דר׳ חנין לא צריך צורת הפתח, שהוא כמתלקט י׳ מתוך ג׳. תקנה תקנו בו, כדי להתיר בתים שלמטן״ עכ״ל. הרי מפורש דבתל הזה התירו, אף על פי שהיה הילוך לרבים, וזהו מטעם מחיצה אחת. והמפרשים נדחקו שם ודו״ק) (ומהר״י אין ראיה כלל דכל שיש צורת הפתח לא אמרינן אתי רבים וכו׳).

נא מבוי שצדו אחד ארוך וצדו אחד קצר, אפילו אין הארוך עודף על הקצר ד׳ אמות כשיעור מבוי, מכל מקום אינו מניח הקורה על צד הארוך אלא כנגד הקצר. ולא יניח הקורה באלכסון, ולהשתמש בכאן עד משכו ובכאן עד משכו, דהנה הקורה היא משום היכר, ובאלכסון לא הוה היכר, והרואה שבני מבוי נמשכים בעבר השני חוץ מכנגד כותל הקצר, יאמר שמותר להשתמש ברשות הרבים או בכרמלית, לפי שזה העודף לא נראה שהוא מן המבוי. ואפילו אם יעמיד שני לחיים, אחד אצל הארוך ואחד אצל הקצר, ולחי הוה משום מחיצה, מכל מקום - אסור, שהרי כבר בארנו דגם בלחי צריך היכר, ובאלכסון לא הוי היכר, ויש מתירין בלחיים. (ב״ח ועיין מג״א סקל״ב)אבל בצורת הפתח ודאי מותר, וממשיכו באלכסון, ומשתמש בקצר עד הקצר ובארוך עד הארוך, דהרי היא כמחיצה גמורה, ואפילו באלכסון הוה מחיצה. וזה שאמרנו שאין להניח הקורה באלכסון, זהו בכהני גווני בארוך וקצר, אבל בתוך המבוי יכול להניחה באלכסון אם ירצה, ולהשתמש כאן עד סוף הקורה וכאן עד סוף הקורה, דכיון שיש דופן כנגד דופן - הוה היכר גם באלכסון, ואין בזה מכשול.

נב העמיד הלחי באמצע המבוי, אם מן הלחי ולחוץ כלפי פתח המבוי יש שם חצירות פתוחות להמבוי, ועשו גם לחי לפתח המבוי - אין לחי הפנימי מועיל לחלקו להמבוי לשני מבואות, שאלו יערבו לעצמם ואלו לעצמן, אלא אוסרין אלו על אלו עד שיערבו יחד. שזה שאמרו ׳לחי משום מחיצה׳, אינו מחיצה ממש להבדיל זה מזה לגמרי, אלא לענין השלמת רוח הרביעית הוה משום מחיצה, אבל אינו כמחיצה גמורה להבדיל חצי מבוי מהחצי השני. ואם אין שם חצר כלל אחר הלחי הפנימי - מטלטלין עד הלחי הפנימי ולא יותר, שהרי גילו אדעתם שעשו לחי זה לעיקר. ואפילו אם העמידו לחי אחר בסוף המבוי, אם לא עקרו הראשון או לא בטלוהו בפירוש, מי יימר דסמכי אהאי דחצון, דילמא סמכי אהך דפנימי. (נראה לי)

נג ואם יש בתים אחר הלחי הפנימי, ולא העמידו לחי בסוף המבוי, הנה הבתים שאחר הלחי - ודאי אסורים בטלטול, שהרי אין להם לחי, מיהו אינם אוסרים על הדרים קודם הלחי, ומותרים הפנימיים להשתמש מן הלחי ולפנים אם עירבו ביניהם, דכיון (שהחיצונים) [שהחצונים] לא עשו לחי, ואינם יכולים לטלטל בהמבוי, הוה כנסתלקו מהמבוי ואין אוסרים על הפנימיים. ולא דמי לשתי חצרות זו לפנים מזו, דלפעמים בהעדר עירוב מאחת מהן אוסרת על השנייה, כמו שיתבאר בסימן שע״ח, דהתם גם כן אינו אוסר רק מי שיש לו דריסת רגל עליו, כמו פנימית אחצונה ולא להיפך. ועוד, דזהו בחצרות, אבל במבוי אלו שלא עשו לחי לא נחשבו כבני המבוי, והם כנסתלקו מכאן, וסוף המבוי נחשב בהלחי.

נד אבל אם עשו באמצע המבוי שני פסים בשני צדדי המבוי, או פס ארבעה בצד אחד, או כשהוא יותר מעשר ועשו צורת הפתח, אפילו אם יש חצרות מהתקון ולחוץ ועשו גם (החיצונים) [החצונים] תקון לראש המבוי בלחי או קורה - נתחלקו זה מזה, וכל חלק מערב לעצמו, ואין אוסרים זה על זה. וטעמו של דבר, דכיון דהיה די בלחי, והם הוסיפו על התקון בשני פסין או בפס ד׳ או בצורת הפתח, ממילא דכוונתם להתחלק זה מזה לגמרי. ומועיל בכהני גווני, דאטו אין רשאים להתחלק? אלא דבתקון ההכרחי אין זה חילוק, אלא אם כן הוסיפו על התקון. (ועיין ט״ז סקכ״ג ועיין לקמן בסימן שצ״ב)

נה וכמו שהדין בלחי כמו כן בקורה, ויכולים להניח קורה באמצע המבוי, ולא יטלטלו רק עד הקורה. ואם יש דיורין משם ולהלן והניחו גם קורה בסוף המבוי - אוסרין זה על זה, עד שיערבו יחד, ואם לא עשו קורה - נסתלקו מהמבוי, ואלו מערבין לעצמן. ודע, שכל אלו הדברים הם, כשיש באותו חצי מבוי המוכשר בלחי או קורה כל תורת מבוי, היינו ארכו יתר על רחבו, ושלא יהא ארכו פחות מד׳ אמות, ושיהיו בתים וחצרות פתוחים לתוכו. אבל אם לא כן אין על החצי הזו תורת מבוי אלא תורת חצר, וצריכה או פס ד׳ או שני פסין משהויין בשני הצדדים.

נו מהדינים שנתבארו במבוי למדנו, דהוא הדין בחצר אחד שיש בו הרבה בתים ורוצים להתחלק זה מזה, שכל חצי חצר יערב לעצמו, צריכין לעשות העדפה על תקונם ההכרחי. ותקונם ההכרחי הוא פס ד׳ או שני פסין משהויין, צריכים עתה לעשות שני פסין של ד׳ ד׳ או צורת הפתח. וערים שלנו המעורבות בצורת הפתח בכל צד, אין כאן דבר שיחלקם לשנים, שהרי צורת הפתח הוא התקון ההכרחי, וצריכין לעשות מחיצה גמורה להתחלק זה מזה, או בפירצה שפחות מעשר לעשות שם צורת הפתח, שאין זה תקון ההכרחי, שהרי היה די בשני פסין או בפס ד׳. ואפשר דאף ביותר מעשר יכולים להתחלק זה מזה על ידי צורת הפתח, מפני שהיא כמחיצה גמורה, ולכן אף שהיא הכרחית - מהני, ויש להתיישב בזה. (ועיין מג״א סקל״ד בעיר המוקפת חומה ודלתות, שאין מתחלקין זה מזה רק על ידי מחיצה ע״ש, ומשמע דצורת הפתח לא מהני, ואולי לא נחית לזה, וצורת הפתח כמחיצה ודו״ק).

נז מבוי שהוא רחב בפתחו עשרים אמה ורוצה לחלקו לשנים, כדי שכל אחד לא יהיה יותר מעשר ויוכרח לצורת הפתח, אינו מועיל במה שיחלקנו באמצע בקנה או באיזה מחיצה, אפילו רחבה ד׳ טפחים, משום דאמרינן ׳אתי אוירא דהאי גיסא ואוירא דהאי גיסא ומבטל ליה׳, והוה ליה כמי שאינו. אלא אמרו חכמים - עושה פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות ומעמידו לארכו של מבוי. (י׳:) דכיון שיש בו אורך שיעור מבוי - אין האוירים מבטלין אותו, אפילו כשכל אחד מהאויר של הצדדים גדול ממנו כמו בכאן, שכל צד יש בו אויר יותר מד׳ אמות. וטעמו של דבר, דהנה במחיצות גמורות לא שייך לומר ׳אתי אוירא דהאי גיסא ואוירא דהאי גיסא ומבטל ליה׳, דמחיצות הם הלכה למשה מסיני בכללותיהן ובפרטותיהן, וכמו דלא אמרינן בהפסק פחות מג׳ בין קנה לקנה, משום דהלכתא גמירי לה דכלבוד דמי, כמו כן בכל ענייני מחיצות. ורק כשעושים הפסק בין מחיצה למחיצה, אמרינן דהאוירים מבטלין ההפסק. ולכן הצריכו שזה הפס ד׳ אמות יעמידנו לאורכו של מבוי, דאם היה מעמידו לרחבו - היו האוירים מבטלין אותו. אבל עכשיו, שהעמיד[נ]ו לארכו של מבוי ועשאו לשני מבואות, והוה זה הפס דופן שלישי לכל מבוי, ובמחיצה אין האוירים מבטלין. ולפי זה צריכים שבכל חלק מהם יהיה דין מבוי בבתים וחצרות פתוחים לתוכו, וכל תנאי מבוי. וממילא אם מכשירין בלחי - יעמיד בכל אחד לחי, ואם מכשירין בקורה - יכול להניח קורה ארוכה כ׳ אמה על שניהם, ובלבד שהקורה לא תהיה רחוקה ג׳ טפחים מן הפס המפסיק, שהרי הוא נחשב מחיצה לכל אחד. (כן נראה לעניות דעתי ביאור הדברים, וכן נראה לי מדברי הרשב״א בעה״ק שהביא הא״ר בסקל״ט וזה לשונו: ״ומעתה אין אויר שמכאן ומכאן מבטלין שאין אויר מבטל כותלי המבוי״ עכ״ל ודו״ק).

נח וכתבו התוספות והרא״ש והטור והש״ע סעיף ל״ג, דמה שמן הפס עד כותל האמצעי של מבוי יש לו דין מבוי עקום, שהרי אלו שני המבואות מתעקמים, ובאמצע פתוחים בשני ראשיהם לרשות הרבים, עכ״ל. ביאור הדברים, דהן אמת שאמרנו דפס זה מחלק המבוי לשני מבואות, אך זהו אם הפס היה מגיע עד דופן האמצעי, כגון שכל משך המבוי אינו יותר מד׳ אמות, או שהפס ארוך יותר מד׳ אמות. אבל כשהפס ד׳ אמות ומשך המבוי לארכו הוא יותר, אם כן אינו מחלקו רק עד כלות הד׳ אמות משך הפס. וזהו וודאי, אם הדרים משם ולהלן אינם חוששים בהיתר הטלטול - יכולים המבואות אלו לחלק זה לעצמו וזה לעצמו. אבל אם גם הם רצונם בטלטול ושיכנסו בהעירוב, ואצלם הרי כולו מבוי אחד הוא, והוי כמבוי עקום, ולכן בהכרח להם לעשות בהעקמומית צורת הפתח, ובצדו השני לחי או קורה, כמו שיתבאר בסימן הבא.

נט אבל יש מרבותינו שאומרים שאין לזה כלל דין מבוי עקום, דמבוי עקום אינו אלא כשיש שני צדדי רשות הרבים כמזרח ודרום וכיוצא בזה, דאז הוי כמפולש. אבל כששני ראשים לצד אחד, כמו בכאן - לית לן בה. ואף על פי שיתבאר בסימן הבא דגם בעקום כמין חי״ת הוי מבוי עקום, צריך לומר דפתח אחד יוצא לצד אחר. (ריצב״א בתוספות שם)ודעת רבינו הרמ״א בסעיף ל״ג, דאפילו לדיעה הקודמת אין זה אלא כשיש מן הפס עד הכותל האמצעי יותר מעשר אמות. אבל בעשרה, וכל שכן בפחות - אין זה רק פתח בעלמא. ואף על פי שבמבוי עקום גמור, גם בפחות מעשרה הוי כמפולש, זהו בשני מבואות גמורים, אבל לא בכהני גווני. (והמג״א סקל״ו כתב דזהו בשני צידי רשות הרבים ע״ש. ותמיהני, דזהו דעת הריצב״א שכתבנו, וכתב מפורש אפילו ביתר מעשר ע״ש, אבל התוספות והרא״ש לא סבירא ליה כן. לכן נראה לעניות דעתי כמ״ש, וכן נראה להדיא מט״ז סקכ״ו ודברי המג״א צ״ע).

ס והריטב״א בחידושיו חולק על כל מה שנתבאר, דפירש שהפס הזה אינו (עושהו) [עושיהו] כלל לשני מבואות, והוא רק להמעיט הרוחב יותר מעשר, ולא אמרינן ׳אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה׳, דבפס ארוך ד׳ אמות לא אמרינן סברא זו כמו במחיצות. ולפי זה נשאר מבוי אחד (כמקודם), [כבמקדם] ודי בלחי אחד, וכן אם הקורה גבוה הרבה מהפס, כיון שהפס אינו מן המחיצות. ותמה על הראב״ד שמצריך שהקורה לא תהיה גבוה ג׳ טפחים מן הפס ע״ש. וטעמא דהראב״ד, דסבירא ליה כתוספות ורא״ש, שנתחלק לשני מבואות, ולכן הרא״ש הביא דבריו ע״ש.

סא עוד יש תקון אחר למבוי הרחב כ׳ אמה, והיינו שירחיק שתי אמות מהכותל, ויעשה פס רחב ג׳ אמות, ויעשה כן גם בצד השני, וישאר פתח רחב י׳ אמות. ולחי צריך אחר, דמאלו אינו מועיל, כיון שהם רחוקים מן הכותל, והלחי צריך שלא יהא ג׳ טפחים מהכותל. וכן יכול להרחיק אמה ולעשות פס אמה וחצי, ועוד ירחיק אמה ויעשה פס אמה ומחצה, וכן בצד השני שני פסין של אמה ומחצה, ושני רווחין של אמה. וכן יכול להרחיק שני אמות ושני טפחים ויעשה פס שתי אמות וד׳ טפחים, וכן מצד השני, וכן כל כיוצא בזה, ולחי צריך אחר מטעם שנתבאר. והכלל, שצריך לראות שהפס יהיה יותר מן הריוח שבין הכותל והפס, דאם לא כן ׳אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה׳, שהרי שני האוירים עודפים עליו, וגם כל אויר הוא כמוהו. ולכן צריך שהוא יהיה יותר מן האויר של צד אחד, דבכהני גווני לא מצרפי שני האוירים לבטלו, כיון שנגד כל אחד מהם הוא חזק יותר.

סב ופס זה שאמרנו, אין צריך שיהא מלוח אחד או מדף אחד למעט רוחב האויר של המבוי, דאפילו אם (עושהו) [עושיהו] קנה קנה פחות משלשה - גם כן מותר, דכל פחות מג׳ כלבוד דמי, והוה כשלם, וכל שכן כשסומך שנים או ג׳ דפין זה לזה או יותר. ורק צריכין ליזהר שלא יניחו הפתח הגדול של המבוי וילכו דרך הקטנים, דאם יעשו כן בטל תקון המבוי, ובטל הלחי המתוקן בו, ונמצא מבוי זה בלא תקון. (רש״י י׳: ד״ה דילמא)וכתב הריטב״א, דאם הכשירוהו בקורה, והקורה מונח מכותל לכותל - לא איכפת לן אם ילכו בכאן או בכאן. אך מיירי, שהקורה אינה מגיע רק עד הפס הרחוק מן הכותל, והשני אמות הפנויים מן הכותל לפס אין עליו קורה, ולכן חיישינן שאם ילכו דרך השני אמות אלו - אין כאן היכר קורה ע״ש. ואף על גב דלפי זה אין הקורה על שני כותלי המבוי, דיש לומר, דכיון שהיא על הפס חשיב כעל הכותל. ולפי זה בלחי צריך לומר גם כן, שלא ילכו בהאויר שאין שם הלחי. ובסתמא לא חיישינן שיניחו הפתח הגדול וילכו בהקטן, דלמה יעשו כן, כיון שאין מקצרין בהילוך, וחשש זה אינו אלא כשיש חלל בדופן הצדדים, דאז מקצרין בהילוך, ויתבאר בסימן שס״ה ע״ש.

סג מבוי ששוה מתוכו ומשופע לצד רשות הרבים, או ששוה לרשות הרבים ומשופע לתוכו, אם השיפוע הולך ומתלקט מעט מעט עד שמגביה עשרה טפחים מתוך ארבע אמות שיפוע - הרי הוא כאלו זקוף כולו, וזה עצמו הוה מחיצה, ואין צריך שום תקון אחר. אבל אם מתלקט מתוך ה׳ אמות - אינו כמחיצה, אלא הוי כשאר רשות הרבים או כרמלית, כיון דנוח להילוך שאינו זקוף. (עיין מג״א סק״מ שכתב שצריך דלא בקעי בו רבים, דאם בקעי - מבטלי מחיצתא. ואחר כך כתב, דמסתימת הפוסקים לא משמע כן, וכתב דאולי צריך בקיעת ס׳ רבוא ע״ש. ודבריו תמוהים, ולפמ״ש בסעיף מ״ט וסעיף נ׳ אין צריך לזה, ע״ש היטב, ומזה סיוע לדברינו ודו״ק)

סימן שסד

א אף על פי שצורת הפתח הוי כמחיצה, מכל מקום לרשות הרבים גמור אינו מועיל צורת הפתח לעשותה כרשות היחיד לטלטל שם. וטעמו של דבר, דנהי דמן התורה כשעושה צורת הפתח בצד אחד של רשות הרבים, וכל שכן בשני צדדים, לא יתחייב הזורק מתוכו לרשות היחיד, מכל מקום מדרבנן לא התירו לעשות עירוב ברשות הרבים עצמה על ידי צורת הפתח. ואין זה תימה, שהרי גם בבקעה לא התרנו על ידי צורת הפתח מכל הצדדים, כמ״ש בסימן שס״ב סעיף ל׳, ואין תקון לרשות הרבים אלא במחיצות גמורות ודלתות, ושינעלו אותן בכל לילה. וכך אמרו בגמרא (ו׳:): ״ירושלים, אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה - חייבין עליה משום רשות הרבים״. והרמב״ם בפרק י״ז פסק דלאו דווקא נעילה ממש, אלא שיהיו ראויות לנעול, והיינו שלא יהיו הדלתות משוקעות בעפר. ואם הם משוקעות - צריך לפנות האפר ומתקנן שיהיו ראויות לנעול. ואף אם שר העיר אינו מניח לנעול - אין זה כלום, דהדלתות עושות את הפתח לפתח במחיצה זו. ואחר שעשה לה תקון דלתות - חשובה כולה כחצר אחד, ואין מבואותיה צריכין תקוני לחי וקורה. (ודע, דזה שאומר ״ירושלים, אלמלא דלתותיה ננעלות - חייבין עליה משום רשות הרבים״, אף על גב דעדיין יש מחיצות וגם צורת הפתח על מקום הפתחים. אך זהו מטעם ׳אתי רבים ומבטלי מחיצה׳, דמרא דשמעתא הוא רבי יוחנן, ואיהו סבירא ליה כרבי יהודה, בדף כ״ב. ע״ש. אבל אנן קיימא לן כרבנן, דלא אמרינן ׳אתי רבים ומבטלי מחיצה׳ כמ״ש בסימן הקודם. ואפילו בלא נעילה, אין דין ירושלים רק ככרמלית, וסוגיא דעירובין ק״א. במשנה ד׳שוק של פטמין׳ וגמרא שם גם כן אליבא דרבי יהודה הוא, דסתם חכמים דרבי מאיר היינו רבי יהודה, דאם לא כן, לא יספיק תירוצו של ר״פ שם ע״ש ודו״ק) (ויש להקל כהרמב״ם והטור דאין צריך נעילה דוקא ועיין פמ״ג).

ב ודווקא לרשות הרבים עצמו לא מהני צורת הפתח, אבל מבוי המפולש לרשות הרבים בשני ראשיו, או שמפולש צד אחד לרשות הרבים וצד השני לכרמלית, או משני צדדיו לכרמלית - צריך צורת הפתח מצד אחד ולחי או קורה מצד השני, דכשעושה מצד אחד צורת הפתח הרי יש לו שלש מחיצות, והוה ככל מבוי שעושה ברוח רביעית לחי או קורה. וזהו כשיש לו כל דיני מבוי שנתבארו בסימן הקודם, ואם לאו - יש לו דין חצר, ולא מהני לחי וקורה ברוח רביעית, אלא שני פסין או פס של ד׳ טפחים כמ״ש שם. אבל בהצד שצריך צורת הפתח - אין נפקא מינה. וזה שהצרכנו תקון ברוח רביעית,

היינו כשרוח זה מפולש לרשות הרבים או לכרמלית. אבל אם הוא מפולש לחצר, אף שאינה מעורבת, אף על גב שצד אחד פתוח לרשות הרבים - אין צריך צורת הפתח, אלא משני צדדיו לחיים או קורות, לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן. וטעמו של דבר, דהצד הפתוח לחצר הוה כסתום, דמחיצות החצר שמעבר השני עולות לו, והוה כמבוי סתום מג׳ רוחות, שאין צריך רק לחי או קורה ברוח הרביעית. וזה שהצרכנו גם לחי או קורה בצד החצר, אינו אלא משום היכר, מפני שהוא פתוח לחצר. ומטעם זה, יש מי שסובר דקורה אינו מועיל לצד החצר אלא לחי, שהוא משום מחיצה, והוי כסתום. (ב״ח)

ג ודע, שיש מרבותינו שסוברים דמבוי המפולש לרשות הרבים בשני ראשיו צריך דלת הראויה לנעול מצד אחד. (רשב״א ומ״מ פרק י״ז בשם יש חולקין ע״ש) ויש מרבותינו שסוברים, דמבוי שהוא רחב י״ג אמה ושליש, כשיעור שהיתה בפסי ביראות, ומפולש בשני ראשיו לרשות הרבים - דינו כרשות הרבים עצמה. (תוספות ו׳:) אמנם דיעה ראשונה היא דעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש, והכי קיימא לן. (ובש״ע לא הובא רק דיעה זו ע״ש).

ד ודע, דזה שהצרכנו ברשות הרבים דלתות, היינו משום דדלתות פשיטא שהם כמחיצה גמורה גם בעיני בני אדם, ואינו דומה לצורת הפתח. ואם כן אם אפילו רק מצד אחד יש דלת כראוי, הננעלת או הראויה לנעול - סגי בצד השני בלחי או קורה, ככל המבואות. וכן הוא באמת דעת הרשב״א, כמ״ש המגיד משנה בפרק י״ז, אבל רבותינו בעלי התוספות (ו׳: ד״ה ׳והאמר׳) כתבו, דהיכא דהמחיצה השלישית הוי על ידי דלת - צריך גם ברביעית דלת ע״ש, וכן מבואר מרש״י שם. (ד״ה ׳חייבין׳ ע״ש)אמנם לפי דברי רבינו יצחק בעל התוספות, נראה דסבירא ליה כהרשב״א ע״ש, ולפי זה הוה פלוגתא דרבוותא. (והמג״א סק״ב כתב דדעת ר״י כהרשב״א, ותמיהני, ולמה לא הביא מתוספות שקודם דברי ר״י, שמפורש להיפוך, ומר״י אין הכרח. ואין לשאול דהא זהו פלוגתא דבית שמאי ובית הלל אליבא דחנניא, ובית הלל סוברים דדי בדלת אחד, דיש לומר דכפי המסקנא זה במבואות המפולשות לרשות הרבים, אבל ברשות הרבים עצמה יש לומר דגם בית הלל מודים לבית שמאי, ע״ש ודו״ק) (ודע, ששמעתי שבדין ראוי לנעול, אם הממשלה מקפדת על הנעילה - מקרי אינו ראוי לנעול, ולא נהירא, כדמשמע מסוגית הש״ס ע״ש).

ה מבוי עקום כמין דלי״ת, והיינו שאינו הולך בשוה אלא מתעקם לצד ימין או לצד שמאל, ונמצא שמצד אחד פתוח לרשות הרבים במזרח או במערב, ומצד השני פתוח לרשות הרבים בצפון או בדרום, ולכן, כמו שמבוי מפולש ההולך בשוה - צריך מצד אחד צורת הפתח ומצד השני לחי או קורה, כמו כן בכאן. אך בכאן החיוב לעשות הצורת הפתח בעקמימותו, דבשם נראה הפילוש לשני הצדדים, והוי פילוש זה כמפולש לרשות הרבים. ומצד השני לחי או קורה בשניהם דוקא, דנחשבים כשני מבואות מפני העקמימות. ופשיטא, שיכול לעשות שני צורת הפתח בכל אחד משני ראשין, ובהעקמימות לחי או קורה, דהכל אחד כמובן. וממילא, שכל מבוי יכול לערב לעצמו וחבירו אינו אוסר עליו, דכיון שעירבו לעצמן, גלו אדעתייהו שמסלקים את עצמם זה מזה. ואף על גב דבמבוי שוה אינו מועיל, כמ״ש בסימן הקודם, אבל בעקום מועיל, דלהדיא נראים כשני מבואות. וכופין את בני מבוי השני שלא ילכו בשבת זו דרך מבוי זה, דאם ילכו יאסרו עליהם. ואף על גב דבסימן שע״ח יתבאר, דרגל המותרת במקומה אינה אוסרת שלא במקומה, זהו בחצרות שכל אחד יש לו חצר לעצמו. אבל במבוי - הכל שולטים, ולכן בהכרח לכפותם שלא ילכו דרך כאן. (מג״א סק״ג בשם הר״י)ודע, דזה שהצרכנו צורת הפתח בעקמומיתו - הוא אפילו אין בהעקמימות יותר מעשר, (גמרא ו׳.), דכיון דזהו כפילוש לרשות הרבים - אין חילוק בין פחות מעשר ליותר מעשר.

ו ויש מי שאומר דהא דמצרכינן במבוי עקום צורת הפתח, אינו אלא כשהפילושים לרשות הרבים. אבל אם שני הפילושים הם לכרמלית - אין צריך שום תקון בהעקמימות, אלא לחי או קורה בכל פתח, (ט״ז סק״ב בשם מהרי״ו) ולפי זה אצלינו שאין רשות הרבים - גם כן הוה כן. (שם)ואף על גב דבמפולש גמור אין חילוק בין רשות הרבים לכרמלית, מכל מקום בפילוש שעל ידי עקמימות שאינו פילוש גמור - יש חילוק. (ומתורץ קושית הט״ז שם) ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דהכל אחד, (ט״ז שם) והעיקר כדיעה ראשונה. (וכן פסק הא״ר סק״ה וכן מפורש מהמג״א סימן שס״ג סקכ״ז ע״ש).

ז ומבוי עקום כמין חי״ת, והיינו שמתעקם לצד דרום ואחר כך מתעקם לצד מערב, ואם כן יש בו שני עקמימות ושני פילושים לרשות הרבים אחד. (רש״י ו׳: ׳במבוי דנהרדעא׳) ולכן צריכין שני (צורות) [צורתי] הפתח בשתי העקמימות, ושני לחיים או קורות בשני הפילושים. או להיפך, (הצורות) [הצורתי] הפתח בהפילושים, והלחיים או הקורות בהעקמימות, ודינם כשני מבואות עקומים כמובן. וכבר כתבנו בסימן הקודם סעיף נ״ט, שיש מרבותינו דסבירא ליה דכששני הפילושים יוצאים לרשות הרבים אחד - אין לזה דין מבוי עקום להצריך צורת הפתח, דדוקא כשיש שני פילושים לשני צדדי רשות הרבים מזרח ודרום וכיוצא בזה, דמי למפולש. אבל כשיוצאין לרשות הרבים אחד - הרי הם ככל המבואות, אבל רש״י ז״ל לא פירש כן, וכן

מבואר מדברי הטור והש״ע סעיף ג׳ ע״ש. (וכתבנו שם שלדיעה זו נצטרך לומר דאף על גב שהוא כמו חי״ת מכל מקום פילוש של אחד מהן נוטה לצד אחר).

ח ודע, דדין מבוי עקום יש אפילו כשהרבה מבואות פתוחים זה לזה, וזה הולך למזרח וזה לדרום, ואחר כך זה למערב ואחר כך לצפון, וכן להלן. וממילא דכולם העקמימות שלהם הם רק זו לזו, וכן הפילושים הם מזו לזו, ולא לרשות הרבים, מכל מקום, אם המבוי הראשון והאחרון מפלושים לרשות הרבים - נחשבים כל המבואות כולם גם כן כפלושים לרשות הרבים משני הצדדים. וצריך כל מבוי צורת הפתח בעקמימותו, ולחי או קורה בפילושו לחבירו, או להיפך, צורת הפתח בפילושו, ולחי או קורה בעקמימותו, וכל מבוי חשוב כפתוח לרשות הרבים. (מ״ש בש״ע לשון יחיד - לאו דוקא).

ט מבוי העשוי כנדל, והוא שרץ שיש לו הרבה רגלים - שני שורות של רגלים מימין ומשמאל, והם מכוונים זה שלא כנגד זה, (תוספות ח׳: ד״ה ׳מבוי׳) וכן המבוי הזה הגדול, שמכאן ומכאן פתוחין לו מבואות קטנים, או זה כנגד זה או זה שלא כנגד זה. (ב״ח ומג״א סק״ד) וכל אחד מהקטנים, לבד מה שכל אחד פתוח למבוי הגדול, פתוחים הם כל אחד מצד השני לרשות הרבים. וממילא דכל אחד יש לו דין מבוי עקום, שיש לו שני פילושים לרשות הרבים, האחד של עצמו והשני של המבוי הגדול הפתוח גם הוא בעל כורחו לצד רשות הרבים. וכבר נתבאר, דהפתוח למבוי, שהמבוי פתוח לרשות הרבים - הוה (כאילו) [כאלו] הוא עצמו פתוח לרשות הרבים. ולכן כל אחד מהמבואות הקטנים צריך במקום פתיחתו למבוי גדול צורת הפתח, ובראשו השני הפתוח לרשות הרבים - לחי או קורה, או להיפך. והמבוי הגדול, אם אין לו רק פילוש אחד לרשות הרבים - עושה בראשו לחי או קורה ודיו. ואף שגם הוא מבוי עקום על ידי הקטנים, הא יש לו צורת הפתח בכל אחד מהקטנים במקום שהם מפולשים לו, ועולה הצורת הפתח להקטנים ולו. אך אם הוא מפולש משני ראשיו לרשות הרבים, והרי יש לו ג׳ פילושין לרשות הרבים, שנים שלו ואחד לכל מבוי קטן, לכן ממילא צריך לשני פילושין שלו מצד אחד צורת הפתח, ומצד השני לחי או קורה. (כן נראה לי בביאור ׳מבוי העשוי כנדל׳, ועיין ב״י וב״ח ודו״ק).

סימן שסה

א כתב הטור: ״מבוי שנפרץ מצדו, אי בקעי רבים במקום הפירצה, אפילו לא נפרץ אלא פירצה של ד׳ טפחים - לא חשיב כפתח וצריך תקון. ואי לא בקעי בה רבים עד פירצת י׳ - אין צריך תקון, אפילו אי ליכא גידודי. והני מילי שנשאר ממנו ד׳ טפחים כלפי ראשו. אבל לא נשאר ד׳ טפחים, אפילו לא נפרץ אלא בג׳ - צריך תקון, פחות מג׳ - אין צריך תקון, ואם נפרץ מראשו - פירצתו בארבעה״ עכ״ל.

ב ביאור דבריו: דאף על גב דעד י׳ אמות בכל מקום הוה פתח, מכל מקום במבוי שאני. ולאו מטעם דלא הוה פתח, אלא מטעם אחר, משום דחיישינן שמא יניחו ההולכים דרך הפתח הגדול, שבשם יש ההיכר של הלחי או הקורה, וילכו דרך פירצה זו, דליכא שם לחי וקורה, ונמצא דהוי כמבוי שאין בו לחי וקורה. דעיקר ההיתר של הלחי והקורה - משום דההולכים דרך שם יראו ההיכר, ולכן אם לא ילכו דרך שם - בטל כל ההיכר. ולכן בנפרץ במבוי מן הכותל הצדדיות - אוסר אף פירצה של ד׳ טפחים, אם רבים הולכים דרך שם, מהטעם שנתבאר. ולכן אי לא בקעי בה רבים, עד י׳ אמות - אין צריך שום תקון, כבכל הפתחים. וכתב ׳אפילו אי ליכא גידודי׳ משום דיש שסוברים כהאוקימתא בגמרא (ו׳.), דדוקא כשנשתייר גידודין, והיינו שנשתייר ביסוד הכותל מעט גובה על כל פני הפירצה באיזה טפחים גובה, שלא יהיה ביכולת ללכת שם. אבל כשלא נשארו גידודים - אף שאין רבים הולכין שם, מטעם שפרוץ למקום מטונף או למקום מקולקל, דחיישינן שמא יסתלק הטינוף ויתחילו לילך, קמ״ל הטור - דאינו כן. ואף גם אם רבים אין בוקעין בו, מכל מקום זהו דוקא כשנשתייר מן הפרצה עד ראש המבוי לא פחות מד׳ טפחים. אבל אם לא נשתייר ד׳ טפחים - בלאו הכי הפירצה פוסלת, שהרי אין כותל אצל הלחי או הקורה. וטעמא דד׳ טפחים, משום דקיימא לן ׳משך מבוי בד׳ אמות׳, כמ״ש בסימן שס״ג וזהו בתחלת מבוי. אבל בסוף, שלא יתבטל מעליו שם מבוי, אמרו חז״ל (ה׳.) דדי בד׳ טפחים. וזהו שאמרו, דכשנשתייר ד׳ טפחים דופן - לא בטל הלחי והקורה, שהרי מונח על דופן של משך מבוי שהוא בד׳ טפחים בסופו כמ״ש. אבל כשלא נשתייר ד׳ טפחים - פסול, אלא אם כן הפירצה פחות מג׳, דכלבוד דמי.

ג וזהו הכל כשנפרצה מצדו, אבל בנפרצה מראשו, כלומר כגון שהיה המבוי רחב עשרים אמה ועשו מחיצה עשר אמות, ואחר כך העמידו לחי או קורה, דהמחיצה אינו עולה ללחי כמ״ש בסימן שס״ג, ונפרצה בזו המחיצה, כתב הטור דמראשו בארבעה. כלומר, דאם רק נפרץ ד׳ טפחים - פוסלת. ודברי הטור תמוהים, דלהדיא פרכינן בגמרא (ו׳.) איזה חילוק יש בין מראשו למצידו, ומתרץ דבראשו (מיירי) [מיירא] כשנפרץ בקרן זוית, דפיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי ע״ש, אבל שלא בקרן זוית - הכל אחד. וכיון שהטור לא הזכיר זה, דבריו תמוהים. ובאמת הרמב״ם בפרק י״ז לא הזכיר ׳מראשו׳, משום דהכל אחד, וכן בש״ע לא נזכר זה.

ד אמנם באמת דברי הטור צודקים, וכך נראה לעניות דעתי, דלהטור הוה קשה ליה הא דמפליג בין מצידו למראשו, והכונה על בין קרן זוית ללא קרן זוית. ולכן מפרש הטור, דאין הפירוש 'מצדו' - הכתלים שמן הצד, 'ומראשו' - בכותל הרביעית, ונצטרך לדחוק כגון שהיה רחב יותר מעשר וכמ"ש. ומפרש הטור, דלפי התירוץ הכי פירושו - דהכל אכותלי צדדים קאי, דכותל הרביעי מפולש כדרך המבואות. ובכאן הפירוש, מראשו ממש של הכותל הצדדי, והיינו הראש של הכותל. וממילא דהפילוש הוא כקרן זוית כמובן, דהא ראש הכותל הרביעי בלאו הכי בלא מחיצה. ואם כן, כשהטור אומר 'מראשו' - גם כן הכונה מראשו ממש, והוי כקרן זוית. (ועיין ב"ח ודרישה ומג"א סק"ג וכל אחד תירץ תירוצים בדחוקים רבים ע"ש)

ה מבוי שהוא רחב הרבה יותר מעשר אמות, וגדרו בו המותר ונעשה בו פירצה, שכתבנו שדינו כמו מצידו - זהו כשהקורה אינה מונחת מכותל לכותל, אלא מקצה המחיצה עד הכותל השני. דאז כשנעשה בה פירצה וילכו דרך הפירצה - אין שם קורה, לפיכך אוסרת הפירצה כפי השיעורים שנתבארו במן הצד. אבל כשהקורה מונחת מכותל לכותל, מה איכפת לנו אם ילכו דרך הפירצה. וכן אם היה הכשרו בלחי - הוה הדין כמו בצדו, שהרי הלחי עומד רק בקצה אחד. וכשאין הולכין דרך שם - בטל הלחי, ועיין מ"ש בסימן שס"ג סעיף ס"ב בשם הריטב"א. ודע, דבראשו לעולם אינו פוסל פירצה פחות מארבעה טפחים, אפילו לא נשתייר ד' סמוך לכותל, ובזה קילא ממן הצד. וטעמו של דבר, דבזה ליכא חשש שמא ילכו דרך כאן ויתבטל הלחי או הקורה, דמה איכפת לנו, דהא מבוי שרוחבו פחות מד' אין צריך תקון, כמ"ש שם. (וזהו כונת המג"א בסק"ג ע"ש ודו"ק)

ו וכל זה הוא בפירצת מבוי, אבל בפירצת חצר - תמיד בעשר אמות, ופחות מעשר אינו פוסל כלל. וכך איתא בגמרא (ה':): "מה לחצר שכן פירצתו בעשר, תאמר במבוי שפירצתו בארבע."והטעם כתב הריטב"א, משום דסתם חצר יש לו ד' מחיצות, הקילו בפרצותיו עד עשר. אבל מבוי, אין לו רק ג' מחיצות ולחי משהו. ואף שיש חצר שאין לו רק ג' מחיצות, והרביעית פרוצה במילואה בפחות מי' אמות, ואין לה רק פס ד' או שני פסין של שני משהויין, מכל מקום גם זה לא דמי למבוי, שאין לו רק לחי אחד, וכן משמע בתוספות שם. (ד"ה 'תאמר')ולפי זה בעירובין שלנו, שדנין הערים שלנו כחצרות, כמ"ש בסימן שס"ג, פרצותיהן בעשר. (והמג"א סק"ד נסתפק בזה, והולך לשיטתו בסימן שס"ג סקכ"ז, דלחומרא דנין כחצר ולא לקולא. ומבואר שם מדבריו, דתמיד אנו צריכים צורת הפתח, אף בפחות מעשר בעיר שאין מוקפת חומה, דחשבינן כפתוח לכרמלית ע"ש. אבל מנהגינו אינו כן, ואנו דנין בהן דין חצרות ממש. ובפחות מעשר, אנו עושין שני פסין משהויין, ואם כן גם תמיד פירצתם בעשר, וכן בארנו בסימן שס"ג סעיף מ"ה ע"ש)

ז כתב הרמב"ם בפרק י"ז דין י"ח: "נפרץ המבוי במילואו לחצר, ונפרצה חצר כנגדו לרשות הרבים - הרי זה אסור, מפני שהוא מבוי מפולש. והחצר מותר, שהחצר שרבים בוקעין בו ונכנסין בזו ויוצאין בזו - הרי היא רשות היחיד גמורה" עכ"ל. כלומר שהמבוי נפרץ במילואו, אבל בהחצר נשארו גיפופין מכאן ומכאן, גם בהכותל שבינה לבין המבוי וגם בהכותל שבינה לרשות הרבים. לפיכך עליה אין הפרצות אוסרתה, וכגון שהם פחות מעשר. אבל על המבוי, כיון שהפרצות הם זו כנגד זו, והעומד במבוי רואה פילוש שוה עד הרשות הרבים - נאסר המבוי. ואי קשיא, ליהני הגיפופין שבינו לבין החצר גם להמבוי, מטעם 'נראה מבחוץ ושוה מבפנים'. באמת כן הוא, אך בכאן מיירי שנכנסין כותלי המבוי להחצר, בענין שהכל רואין שאין גיפופין אלו מכותלי המבוי, אלא מכותלי החצר, וכמו שנתבארו דינים אלו בסימן שס"ג סעיף י"ב ע"ש.

ח והנה הרמב"ם אינו מחלק בין עירבו בני חצר עם בני מבוי ללא עירבו, ובגמרא (ז':) יש כמה פרטי דינים בזה, והטור והש"ע סעיף ג' ביארום. וזה שהרמב"ם לא ביארם בכאן, מפני שזה נוגע להלכות עירובין, אם החצר והמבוי אוסרין זה על זה, ובאיזה אופן אוסרין. והרמב"ם כתב דינים אלו לבדן בהלכות עירובין, ובכאן מיירינן בהלכות מחיצות. מה שאין כן הטור והש"ע, הם כתבו ביחד דיני מחיצות עם דיני עירובין, כמבואר לכל מעיין.

ט וההפרש בין עירבו בני החצר עם בני המבוי לבין לא עירבו כן הוא, דבלא עירבו - החצר מותר, אפילו הפרצות הם זו כנגד זו, מפני הגיפופין. והמבוי אסור, אפילו הפרצות הם זו שלא כנגד זו, דכיון שנפרץ במילואו למבוי - בני המבוי אוסרים עליו, כיון שלא עירבו ביחד. ואם עירבו והפרצות הם זו שלא כנגד זו - שניהם מותרים, כיון דעירבו ביחד, והפרצות אינן מכוונים זו כנגד זו, דליהוי כמבוי מפולש לרשות הרבים. ובמכוונות זו כנגד זו - החצר מותר והמבוי אסור. ומונעין בני המבוי לבלי לילך להחצר, אף על גב דהעירוב הרגילם להיות ביחד, כדי שלא יאסרו עליהם. (וכן כתב המג"א בסק"ז לענין כשאין נכנסים כותלי המבוי לחצר, דגם המבוי מותר, מטעם 'נראה מבחוץ', דמונעים בני החצר לעבור דרך שם לרשות הרבים, וילכו דרך פרצתן ע"ש, וכל שכן שמונעין בני המבוי שלא ילכו בחצר).

י אמנם אפילו בעירבו והפרצות זו שלא כנגד זו - מכל מקום לפעמים המבוי אסור. והיינו, אם הפרצה שבין מבוי להחצר אינה באמצע כותל החצר, אלא מן הצד, כלומר בתחלת הכותל. וכיון שכותל המבוי נמשך בשוה עם כותל החצר - נראה כמבוי ארוך, שמושך עד לרשות הרבים שכנגדו, והוה מפולש - ואסור. אבל אם הפרצה היא באמצע כותל החצר, נראה לכל שמן הפרצה עד הרשות הרבים אינה מהמבוי. אמנם אפילו בכהני גווני, אם

החצר הוא של יחיד - אסור המבוי, לפי שחששו שמא במשך הזמן יעלה בדעת בעל החצר לבנות בניינים בהרוחב העודף על המבוי, וישוה הכתלים לכותלי המבוי, והדר יתראה המבוי כמפולש לרשות הרבים. ובשל רבים לא חשו לזה, משום דכשהחצר הוא של רבים, לא יניחו ליחיד לבנותו כל כך. (דינים אלו לא נמצאו ברמב״ם, ונראה לי בטעמו משום דכל דינים אלו בגמרא ח׳. הוא למאי דסלקא דעתיה מעיקרא, דפליגי רב ושמואל בין בעירבו בין בשלא עירבו, כמבואר שם. אבל לפי המסקנא, לא אמרינן דינים אלו כלל, דכן נראה מריהטת הגמרא ע״ש ודו״ק)

יא מבוי שנפרץ לרחבה, ורחבה היא אחורי החצר, אם הרחבה פחותה מסאתים, או אפילו יותר מסאתים והוקפה לדירה, כמו שנתבאר בסימן שנ״ח - הרי הוא כחצר, (כאילו) [כאלו] נפרץ לחצר. אבל אם היא יתירה על בית סאתים ולא הוקפה לדירה, פשיטא שהרחבה אוסרת על המבוי כאלו נפרץ לכרמלית. ואם לא נשארו להמבוי גיפופים, או שהפרצה יותר מעשר - אסורים לטלטל בהמבוי עד שיתקנו הפרצה.

יב בגמרא (כ״ד:) יש מעשה במבוי שהיה פתוח לרחבה שלא הוקפה לדירה. והרחבה היה פתוח לשביל של כרמים, שלא היו בו דיורין, אך בני המבוי משתמשים שם. (תוספות ד״ה ׳ליעביד׳) והרחבה היו לו גיפופין, שהשביל אינו אוסר עליו, (מחה״ש סק״ט) והשביל של כרמים הלך עד שפת הנהר, שהיה גבוה י׳, והוי מחיצה. וצוה רבא להעמיד לחי בין פתח המבוי לפתח הרחבה, ומתיר שניהם. ואף על גב דהרחבה אינו מוקף לדירה, מכל מקום מיגו דמהני למבוי - מהני נמי להרחבה, לעשותו כמוקף לדירה, ויטלטלו ממבוי לרחבה. ובשביל - אסור לטלטל, ואינו אוסר הרחבה, מפני שיש לו גיפופים. ולמה לא יעמידו לחי בין השביל להרחבה, שהרי השביל הזה יש לו דין מבוי, כיון שבני המבוי משתמשים בו. משום דגזרינן אטו שביל אחר שאין משתמשין בו, ויאמרו גם כן שלחי מתירו, ובשביל בעלמא אין לחי מועיל. (עיין מג״א סק״ט)

יג מותר להשתמש תחת הקורה וכנגד הלחי, שאף הם בכלל המבוי. והני מילי כשהמבוי פתוח לרשות הרבים, אבל פתוח לכרמלית - אסור. ואף על גב דרשות הרבים חמירא טובא מכרמלית, מכל מקום בכרמלית אמרינן ׳מצא מין את מינו (וניעור)׳. [וניער] כלומר דבין לחיים ותחת הקורה, שאין בהם שיעור כרמלית, דאין כרמלית פחותה מד׳, כמ״ש בסימן שמ״ה, מצא את הכרמלית שחוצה לו ונתחזק על (ידה) [ידו], ונעשה גם הוא כרמלית. אבל כשלפניו רשות הרבים, הרי אי אפשר להם להעשות רשות הרבים, שאין זה ממין רשות הרבים, ולכן נכללין בכלל המבוי. אבל ממין כרמלית - שייכים שפיר, שהרי אין בהם הילוך רבים כמו כרמלית, אלא שנחסר השיעור. ואם יש בקורה רוחב ד׳ טפחים, אפילו פתוח לכרמלית - מותר לטלטל תחתיה, דאמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳ והיא כמחיצה גמורה, ובפחות מד׳ לא אמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, כמ״ש בסימן שס״ג סעיף י״ז, ודווקא כשהיא בריאה כדי לקבל מעזיבה. (מג״א סק״י בשם הרשב״א)ולרש״י בסוף פרק כל גגות, אמרינן ׳פי תקרה׳ גם בד׳ רוחות לרב, דהלכתא כוותיה. ולתוספות ורא״ש - רק בשני מחיצות כמין ג״ם אמרינן ׳פי תקרה׳, ולא בזו כנגד זו, דהוה כמפולש. ולכן הגגין והבליטות היוצאים מהבתים להרחוב - לא אמרינן ׳פי תקרה׳ אפילו רחבים כמה, וכמ״ש בסוף סימן שמ״ו. אבל בפי״ר הוי״ז שיש לה ג׳ מחיצות וגג, אם רק רחב ד׳ טפחים - אמרינן ׳פי תקרה׳. וראיתי על שם מהרי״ל, שגם בכהני גווני החמיר. (ט״ז סוף סק״ו) ודבר תמוה הוא, כאשר בארנו לעיל סוף סימן שמ״ו ע״ש, ואין ספק שבכהני גווני מותר.

יד אף על פי שמותר להשתמש תחת הקורה, לא ישב אדם בראש המבוי וחפץ בידו, שמא יתגלגל החפץ מידו לרשות הרבים ויביאנו אליו, כיון שאין היכר בינו לרשות הרבים. ואם פתוח לכרמלית - נראה שמותר. אבל על פתח החצר - מותר, בין פתוח לרשות הרבים בין פתוח לכרמלית, שיש בו הכירא, או פס ד׳ או שני פסין. אבל לחי שמצד אחד - לא הוי הכירא. ומיהו, צורת הפתח נראה דהוי הכירא, ומותר לישב שם. ויש שאוסר גם בזה, ואף גם בפתוח לכרמלית כמו אצלינו שאין לנו רשות הרבים. (מג״א סקי״א)והנשים היושבות על פתח המבוי וכדיהן בידיהן, בפעם הראשון אומרים להן שאסור לעשות כן, ואי לא צייתי - לא ימחו בידיהן עוד, דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, דאפילו בדבר של תורה אמרינן כן, כדאמרינן ריש פרק ד׳ (ל׳.) דביצה, לענין תוספת יום הכפורים, וכל שכן באיסור דרבנן. (ומ״ש הב״י בסעיף ו׳, משום דהוי דרבנן, והקשה המג״א בסקי״ב, הא גם בדאורייתא כן, יש לומר דלפי מ״ש הר״ן שם, הגמרא בריש פרק כ״ג דשבת אינו סובר כן ע״ש, אך לפנינו הגירסא כמו בביצה, ועוד דכתבו שם דבדבר המפורש בתורה לא אמרינן מוטב וכו׳)

טו מבוי שניטלו קורותיו או לחייו בשבת, אף על פי שהותר למקצת שבת - אסור משם ואילך, ולא אמרינן ׳שבת הואיל והותרה - הותרה׳, דלא אמרינן זה כשנשתנו המחיצות, כמ״ש בסימן שס״ב, ולחי וקורה הוה כמחיצה לענין זה. וכן פסי החצר כשנטלו בשבת, בין כשפתוח לרשות הרבים, בין לכרמלית. ויש אומרים דהני מילי בעיר שאינה מוקפת חומה, אבל בעיר המוקפת חומה ומוקפת לדירה, כגון שישבה ולבסוף הוקפה - מותר, דכיון שיש מחיצות (חיצונות) [חצונות] - לא נחשב זה כשינוי במחיצות, וכמ״ש שם בענין המחצלאות הפרוסות ע״ש, ויש לסמוך על זה להתיר. וכל זה כשהיו ראוים לעמוד כל יום השבת, אלא שנתהוה סיבה שניטלו או נפלו. אבל אם לא היו ראוים לעמוד על כל יום השבת, כגון שידעו שהכותים

יקלקלום - אסור לאחר שנפלו או ניטלו גם בכהני גווני. ואם יש ספק אם ניטלו בשבת או מערב שבת, באופן שאם בשבת היה מותר - הולכין בספיקן לקולא, דספיקא דרבנן לקולא.

טז כתב רבינו הב״י בסעיף ח׳: ״מבוי שנשתתפו בו ונשברה הקורה, אותו חצר שהעירוב מונח בו וחצרות הפתוחות לו - מותרות, אבל חצרות שאין פתוחות לאותו חצר - אסורים״ עכ״ל. ביאור הדברים, דאם כל בני המבוי הניחו עירוב אחד, והניחו אותו באחד החצרות, וכיון שנשברה הקורה בטלה ההתחברות שעל ידי המבוי, ואין חיבור רק על ידי החצרות. וממילא שהחצרות הפתוחות לאותו החצר שהעירוב מונח בו - עולה להם העירוב, אבל אותן שאינן פתוחות - בעל כורחם נפסקו מהעירוב, ובסימן שע״ד יתבאר עוד בזה. ולכן אצלינו, שיש ערים שמניחין העירוב בבית הכנסת, אם נתקלקל התקון של מבוי זה של בית הכנסת - נאסרה כל העיר לטלטל מבית לבית ומחדר לחדר, אם שני בעלי בתים דרים בהם, אף שהמבואות שלהם כתקונם, כיון שאין יכולים להביא העירוב אצלם, מפני קלקולו של אותו המבוי. (מג״א סקט״ו)ואם נסגר הבית הכנסת שהעירוב מונח שם על פי שרי הממשלה, והניחו חותמם על זה, ואין רשות לפתוח החותם - בטל העירוב, ויעשו עירוב בערב שבת במקום אחר. (ומ״ש המג״א בסוף סקט״ו, עיין ביאורו במחה״ש, ואצלינו לא שייך זה)

יז פסי ביראות, התירו חכמים בארץ ישראל בזמן שבית המקדש היה קיים, כדי שתהא מים מצויים לעולי רגלים להשקות בהמותיהן. ומה המה פסי ביראות - באר העומד ברשות הרבים או בכרמלית, לא הטריחום לעשות סביבו מחיצות גמורות, אלא מעמיד סביבו שמנה פסין שכל פס רחבו אמה, ומעמיד שני פסין לכל זוית דבוקות זה בזה, מזרח ודרום, ומזרח וצפון, ומערב ודרום, ומערב וצפון, ובין כל פס ופס מותר להיות הרוחב עד י״ג אמה ושליש. והקילו בזה גם כן, דבכל הפתחים לא התרנו יותר מעשר, וכאן התרנו יותר, משום דזה אינו רק דרבנן. ואף על גב דפרוץ מרובה על העומד הוה הלכה למשה מסיני, וכאן הוה פרוץ מרובה, כבר כתבו רבותינו בעלי התוספות בריש עושין פסין, דכל שיש שם ד׳ מחיצות כי הכא ופתח ביניהן - הוה מן התורה מחיצות, ובארנו טעם הדברים בסימן שס״ב סעיף כ״ו ע״ש.

יח וכן מתבאר מדברי הרמב״ם פרק י״ז דין ל״ג שכתב: ״הזורק מרשות הרבים לבין הפסין - חייב, הואיל ויש בכל זוית וזוית מחיצה גמורה, שיש בה גובה י׳, ויש בה יותר מד׳ על ד׳, והרי הריבוע ניכר ונראה, ונעשה כל שביניהן רשות היחיד, ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר, שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן. ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין - לא בטלו המחיצות, והרי הן כחצרות שהרבים בוקעין בהן, והזורק לתוכן - חייב. ומותר להשקות הבהמה ביניהן, אם היה ביניהן באר״ עכ״ל. וזהו ההסבר, דאף על גב דפרוץ מרובה, מכל מקום הוה מחיצה מן התורה, ולכן התירוה לעולי רגלים.

יט היה במקום אחד מן הזוית, או בכל זוית מארבעתן אבן גדולה, או אילן או תל המתלקט י׳ מתוך ד׳ אמות או חבילה של קנים, רואין כל (שאילו) [שאלו] יחלק ויש בו אמה לכאן ואמה לכאן בגובה י׳ - נדון משום זוית שיש בו שני פסין. וכן מחיצת קנים, שאין בין קנה לקנה ג׳ טפחים, והעמידן אמה לכאן ואמה לכאן - גם כן כשר. ומותר להקריב הפסין לבאר, בלבד שתהא פרה ראשה ורובה מבפנים ותשתה, וכמה הוא - שתי אמות, דאם לא תהיה ראשה ורובה בפנים, חיישינן שמא יתמשך אחר בהמתו עם הכלי שבידו להשקותה, ויוציאה לרשות הרבים או לכרמלית. ומותר להרחיק כמה שירצה, ובלבד שלא יהא פילוש יותר מי״ג אמה ושליש, וזה נחשב כמוקף לדירה. ואם יהיה יותר - יעמיד דיומדין באמצע להמעיט האויר, שלא יהיה יותר משיעור זה. (משנה דעושין פסין ע״ש) ויכולה להיות יותר מבית סאתים, כיון שנחשבת מוקף לדירה (שם).

כ השיעור הזה שהצרכנו שתי אמות, זהו אפילו בגמל שצוארו ארוך. וכן להיפך, כשאין שיעור - זה אסור להשקות אפילו גדי (שכולו) [שכולה] נכנסת באמה אחת, דלא פלוג רבנן, וכל תקנת חכמים כן הוא. והכי איתא שם בירושלמי, וכן אין חילוק בהשקאתה בין שאוחז הכלי בלא הפרה, ובין שאוחז שניהם, ובין שאינו אוחזם כלל - לא הותר פחות משיעור זה, והכל מטעם ׳לא פלוג׳. ולהיפך בשיעור הזה - יכול לעשות כרצונו, אפילו לאחוז את הכלי ולא הפרה, שביכולתה לצאת דרך אחוריה לחוץ - מכל מקום לא חיישינן שיוליך הכלי אחריה.

כא וכבר נתבאר, דלא הותר זה אלא בארץ ישראל בזמן הבית, ורק לעולי רגלים בלבד, ורק להשקות הבהמות, אבל אדם יכול לירד לתוכו ולשתות. אך אם הבאר רחב הרבה, שאין אדם יכול לירד בו - יכול לדלות ולשתות בין הפסין. ולא הותרה רק לבאר מים חיים ושל רבים, אבל בור של רבים ובאר של יחיד - לא הותרה, אלא אם כן במחיצות סביב סביב גבוהות י׳ טפחים, ובפתח כבכל המחיצות. וכן בשארי ארצות, אדם (יורד) [ירד] לבור וישתה, ואם דולה לחוץ - צריך מחיצות ופתח כבכל המחיצות.

כב הממלא לבהמתו בין הפסין - ממלא ונותן בכלי לפניה, או אוחזה בידו כמו שנתבאר. ואם היה אבוס עומדת ברשות הרבים, וראשה של האבוס נכנס לבין הפסין, והאבוס עצמו גבוה י׳ ורחב ד׳ דהוי רשות היחיד, ואסור לו למלאות בכלי וליתנה על ראש האבוס ולאוחזה בידו, דחיישינן שמא יראה הראש שעומד ברשות הרבים נתקלקל, וילך שם עם הדלי, ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. ואף על גב דבכהני גווני לא מחייב, כיון שהעקירה הראשונה לא היתה לשם כך, אבל חיישינן שאחר כך יעמיד הדלי ברשות הרבים, ואחר שיתקן את האבוס יכניסנו מרשות הרבים לרשות היחיד. (גמרא כ׳:) אלא ימלא את הכלי, וישפוך המים לתוך האבוס. ואפילו אם ירצה להשקותה בהכלי, ולא יאחוז הכלי בידו - נראה משם דאסור, וכן מבואר מרש״י שם, ומרמב״ם שם דין ל״ב ע״ש. (וגם מתוספות שם׳ ד״ה ׳אמר׳, אף על פי שכתבו שלא ימלא וכו׳. ׳ויאחזנו בידו׳ לאו דוקא, שהרי סיימו ׳אלא שופך לפניה׳ ע״ש).

כג כתב הרמב״ם (שם): ״חצר שראשה אחד נכנס לבין הפסין - מותר לטלטל מתוכה לבין הפסין, ומבין הפסין לתוכה. היו שתי חצרות - אסורין עד שיערבו״ עכ״ל, כלומר, אם יש פתח ביניהן, וכן הוא בגמרא. (כ״א.)ויש להסתפק אם הטלטול הוא רק מה שצריך להשקאת הבהמה, או כיון דבשביל הבהמה התירו - נעשה כרשות היחיד גמור, ומותר לטלטל כל דבר. ומדברי הריטב״א שם משמע, דמתוך שהותרה לצורך בהמת עולי רגלים - הותרה אז לכל הבהמות ע״ש, ומכל מקום דבר זה לא ביאר, וצ״ע.

כד יבשו המים בשבת - אסור לטלטל בין הפסין, שלא נחשבו מחיצה אלא בשביל המים, ולא אמרינן ׳הואיל והותרה - הותרה׳, דאין אומרים זה אלא במחיצות גמורות. (תוספות כ׳. ד״ה ׳מחיצה׳)ואם באו המים בשבת - מותר לטלטל ביניהם, שהרי כל מחיצה שנעשית בשבת - שמה מחיצה, והכא בהיתר נעשית, שהמים באו מאליהן.

סימן שסו

א בית שיש בו שכנים הרבה, וכל אחד דר בחדר לעצמו, וכן חצר שיש בה בתים הרבה, שכל אחד דר בבית לעצמו, מדין תורה הוא - שכולם מותרין לטלטל מחצר לבתים, ומבתים לחצר, ומחדר לחדר ובכל החצר, מפני שזהו הכל רשות יחידים ולא רשות הרבים. וכן מבוי שיש לו לחי או קורה, מן התורה - מותרים לטלטל בכל המבוי, וממבוי לחצרות ולבתים, ומהם למבוי, שהרי אינו רשות הרבים. וכן עיר שהיא מוקפת חומה והוקפה לדירה - מותר מן התורה לטלטל בכל העיר, אם יש לה דלתות הננעלות בלילה, או ראויות לנעול להרמב״ם, כמ״ש בסימן שס״ד, וזהו דין תורה.

ב אבל מדברי סופרים - אסור לשכנים לטלטל ברשות שיש בו חלוקה בדיורים, עד שיערבו כל השכנים כולם מערב שבת, שיתערבו במאכל אחד ויניחו אותו באחד מן הבתים, להראות שכולנו מעורבים ואוכל אחד לכולנו. וכולנו (כאילו) [כאלו] דרים במקום הזה, בחדר הזה שהעירוב מונח בו, ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו. וכשם שיד כולנו שוים במקום זה, כמו כן יד כולנו שוים בהמקומות שכל אחד אחז לעצמו, והרי כולנו רשות אחד. ודבר זה תיקן שלמה ובית דינו, (שבת י״ד:) ובשעה שתקנה יצתה בת קול ואמרה ״בני אם חכם לבך - ישמח לבי גם אני״, (שם) ועל זה נאמר בסוף קהלת: ״ויותר שהיה קהלת חכם, עוד אזן וחקר ותקן וגו״ - שעשה אזנים לתורה, (עירובין כ״א:) כלומר שגדר גדרים סביבות מצות התורה, כדי שלא יפרצו בה פרצות. וכשם שכרמים ופרדסים וגינות העומדים במקום הילוך רבים, אם לא יגדרום בגדרים טובים - ירמסו אותם העוברים ולא תשאר מהם פליטה, כמו כן מצות התורה, אם לא יעשו לה גדרים - לבסוף יבטלוה לגמרי, כאשר עינינו רואות ושומעות, שפריצי הדור שהתחילו לפרוץ הגדרים, במשך הזמן נעקרה מהם כל תורתנו הקדושה. ולכן מאד מאד צריך האדם ליזהר בדברי סופרים, ועל זה אמרו ׳חביבים דברי סופרים׳, ומחויבים אנחנו בני ישראל לעמוד בפרץ על כל תקנות וגזירות חז״ל, שלא יפרצו בהם אפילו פירצה כל שהוא.

ג ומפני מה תקנו זה, כדי שלא יטעו העם ויאמרו - כשם שמותר להוציא מן בית המיוחד לאחד, לחצר שרבים יש להם בה חלק, ומחצר לרחוב בעיר המוקפת חומה, שכל בני העיר יש להם חלקים, כמו כן מותר להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, שהרי גם עתה מוציאים מרשות המיוחד ליחיד לרשות המיוחד להרבה בני אדם. ולכן גזר שלמה שכל רשות שיחיד שולט בו - אסור להוציא לרשות שאחר שולט בו, כמו מחדר לחדר בבית אחד, וכן מבתים שכל אחד שולט בביתו לחצר שכולן שולטין בו, וכן למבוי ולעיר המוקפת חומה.

ד וכתב הרמב״ם בפרק א׳ מעירובין דין ג׳: ״וכן יושבי אוהלים או סוכות, או מחנה שהקיפוה מחיצה - אין מטלטלין מאהל לאהל עד שיערבו כולן. אבל שיירה שהקיפו מחיצות - אין צריך לערב אלא מוציאין מאהל לאהל בלא עירוב, לפי שהן כולן מעורבין, ואין אותן אהלים קבועין להן״ עכ״ל. והא דתנן סוף פרק קמא: ׳ארבעה דברים פטרו במחנה׳ וחד מינייהו עירובי חצרות, זהו במחנה היוצאת למלחמה, כדמפרש בגמרא שם, אבל מחנה סתם העומדת ימים רבים על מקום אחד - חייבת בעירוב. ושיירה מקרי ששובתין רק על יום השבת, שזהו אהל עראי, וכדברי הרמב״ם מבואר

בירושלמי שם. והטור כתב, דהולכי מדבריות פטורין מעירובי חצרות, ודומה זה למחנה מלחמה, או משום שאצלם הוי אהל עראי שאינם עומדים הרבה זמן על מקום אחד. (ובתוספתא פרק ב׳ הלכה ד׳ הגירסא להיפך, דבמחנה פטור ובשיירה חייב ע״ש, וכן כתב הריטב״א סוף פרק קמא דכן צריך לומר בירושלמי, ועיין ביאור הגר״א סק״ו).

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב׳: ״בתים שבספינה - צריכים עירוב, אף על פי שיש לספינה מחיצות. ואם אין לספינה מחיצות - אסור לטלטל בספינה רק בד׳ אמות״ עכ״ל, דספינה הוי קביעות לעוברי ימים ונהרות, כבתים ביבשה. והרבותא - אף שיש להספינה מחיצות עשרה בתוכה, אף על פי ששוקעת הרבה במים, ואין משפת המים לראשה י׳ טפחים, מכל מקום כיון שבתוכה יש י׳ טפחים - הוי רשות היחיד גמור. והייתי אומר דהבתים טפילים לה, ובכלל ספינה הם, ואינם כדבר בפני עצמו כיון שהם מטולטלים - קמ״ל דלא. ואם אין לה מחיצות י׳ טפחים - הרי היא כרמלית, ואסור לטלטל בתוכה יותר מד׳ אמות וכל שכן מן הבתים לתוכה ומתוכה לבתים. ומתוכה לים ולנהר - מותר בתוך ד׳ אמות, דשניהם כרמלית הם. ואין עירוב מועיל בכהני גווני מבית לבית, אלא אם כן הבתים עומדים זה אצל זה ויש ביניהם פתח. דאם עומדים רחוקים, שיש הפסק ספינה ביניהם - אין מועיל עירוב בהפסקת כרמלית גמור. (הדינים שכתב המג״א בסק״ה בספינה בארנו לעיל סימן שנ״ה סעיף י״ג ע״ש)

ו העירוב שעושים בני החצר זה עם זה - הוא הנקרא ערובי חצרות. וזה שאנשי כל המבוי מערבים יחד - נקרא שיתוף או שיתופי מבואות. וכן אפילו כשהחצרות מערבין יחד ביניהם בלא המבוי, כגון שהם פתוחים זה לזה - נקרא שיתוף. ואין נפקא מינה בכל זה, רק לידע הלשונות בשביל הדינים שיתבארו, אם סומכין על שיתוף במקום עירוב או על עירוב במקום שיתוף אם לאו. וצריך לידע דעירוב מקרי חצר אחד כשעירב, ושיתוף מקרי להרבה חצרות, ודרך מבוי. ועוד יש נפקא מינה, דעירובי חצרות הוה דוקא בפת, ושיתופי מבואות גם שלא בפת, כמו שיתבאר בס״ד.

ז בגמרא (מ״ט.) יש פלוגתא, אם העירוב הוה משום קנין - כלומר דבית שמניחין בו את העירוב מקני להו הבעל הבית את הרשות, ולפי זה מקנין גם בסודר, ואינו מועיל בית של קטן, שאין לו כח להקנות. וכן אין הקטן יכול לערב עליהם, וצריך דוקא שוה פרוטה. או שאינו משום קנין אלא משום דירה - כלומר דעל ידי עירוב הוה כאלו כולם דרים בו, ואין כאן שום הקנאה, ולכן קנין סודר לא מהני, דצריך דוקא פת, שעיקר דירתו של אדם הוא במקום שפיתו מונח. וגם בביתו של קטן מותר, וגם הקטן יכול לגבות את העירוב, ואין צריך שיהא בהפת שוה פרוטה. וזהו ודאי דבית שמניחין בו העירוב - אין צריך ליתן הפת, שהרי בלאו הכי הוא דר בו, וגם לטעם קנין אין צריך כמובן. וקיימא לן דמשום דירה הוא ולא משום קנין, (שם בתוס׳ ד״ה ׳וקטן׳, מפני דהכי סובר ר׳ יוחנן ס״ו.) וכן פסקו כל הפוסקים. (עיין ט״ז ססק״ב ואין צריך לזה כמבואר מתוס׳ סוכה ג׳. ד״ה ׳ואין׳ ע״ש היטב ודו״ק)

ח אין מניחין את העירוב בחצר, ואף לא בבית שאינו ראוי לדירה, כגון בית שער אכסדרה ומרפסת, וכן בבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות. ואם יש בו לרבע ד׳ על ד׳ כגון ארוך וקצר, יש מי שאומר דמהני, (מג״א סק״ו בשם רלב״ח) אבל לפי מה שנתבאר ביורה דעה סימן רפ״ו לענין מזוזה - נראה דלא מהני. (דבריש סוכה משוה זה למזוזה, והרא״ש פסק שם דפטור ממזוזה, וזהו כונת המג״א שם שציין לשם, וכמ״ש המחה״ש)

ט אם רגילין תמיד ליתן העירוב בבית זה - אין לשנותו ליתן לבית אחר מפני דרכי שלום, אפילו אם יש קצת טעם לשנותו, אם לא שיש טעם גדול בזה. ואפילו מת או מכר הבית לאחר - נראה שאין לשנות, דהטעם הוא מפני החשד שיאמרו שמטלטלים בלא עירוב, (עיין מג״א סק״ז) דכן איתא בגמרא. (גיטין ס׳:)ואפילו השני רוצה ליתן מעות לדבר מצוה בעד נתינת העירוב בביתו - לא ישנוהו, (מג״א סק״ח) ואם לכתחלה התנו שתהא ביכולתם לשנות - מותר, (שם) וכן אם הראשון מבקש ממון - יכולים לשנותו, (שם) ובדיעבד אם נתנו בבית אחר אף בלא שום טעם - אין מוציאין ממנו, (שם) אך אם הראשון מרעיש ומתרעם על זה - נוטלין משם ונותנין במקום הראשון. (כן נראה לי)אמנם האידנא המנהג ליתן את העירוב בבית הכנסת, וכן נהגו הקדמונים. ואף על גב דבית הכנסת אינו מקום דירה, אך אנו שהעירוב הוי על כל העיר - הוי כשיתוף, שאין צריך להניח בבית דירה דווקא, דאפילו בחצר סגי, כמ״ש בסימן שפ״ו ע״ש. ויש ליזהר שיהיו רשאים לטלטל מהבית הכנסת לכל העיר, שאין בשם הפסק כרמלית כמו גינות וכיוצא בזה, דאם לא כן הרי בטל העירוב, וכן בכל מקום שמניחין את העירוב יש ליזהר בכך, (ט״ז סק״ג) ופשוט הוא.

י אם אין עירוב בעיר הבית הכנסת - דינו כחצר של רבים בלא בתים המיוחדים כל בית לאחד, שמותרים לטלטל בתוכו, וכן מותר לטלטל מהבית הכנסת לחצר של בית הכנסת, אם אין דיורין בחצר, ואין זה כטלטול מבית לחצר, אלא הכל הוא חצר ואין שם רשות המיוחדת. ואף על פי שיש מקומות מיוחדין לכל אחד - מכל מקום הרי אין מחיצה ביניהם, ואינו מקום דירה כמו שנתבאר. ואפילו בנאה יחיד והקדישה לבית הכנסת - מכל מקום הרי סילק רשותו ומופקר לכל. (מג״א סק״י)ובשם מהרי״ל כתבו, שאוסר לטלטל מבית הכנסת לחצר. (שם וזהו כונתו כמ״ש בת״ש ודו״ק) ולא נודע טעמו, דלכאורה אין איסור בזה, ואפילו יש שם אורחים האוכלים בחדר הסמוך לבית הכנסת, מכל מקום אורחים לא אסרו, כמ״ש בסימן ש״ע. אך

אפשר דזהו כשיש בעל הבית קבוע, אבל בבית הכנסת שאין שם בעל הבית קבוע - גם אורחין אוסרין, וצ״ע לדינא. (וזהו טעם שני הדיעות במג״א שם)אך על פי רוב יש דיורים בחצר הבית הכנסת, ואם כן ממילא דאסור לטלטל מהבית הכנסת להחצר, כשאין שם עירוב. אך בבית הכנסת עצמו, מעזרת ישראל לעזרת נשים, וכן להחדרים שאצל בית הכנסת שאין שם דיורים, והבית שער של הבית הכנסת שקורין פאלו״ס - הכל כבית הכנסת עצמו, ומותר בטלטול מזה לזה, כיון שאין שם דיורין - הויין כולהו כחצר של רבים.

יא איתא בגמרא (מ״ט.): החולק את עירובו - אינו עירוב, אך בדמלייה למנא ואייתר - אין קפידא אם הוא בשני כלים, ע״ש. ונראה לעניות דעתי דלשון זה מורה כשבכוונה מניחו בשני כלים, בשביל איזה קפידא. אבל אם שלא בכוונה מניח בשני כלים, או שבכוונתו שבכך יונחו יותר בטוב וכיוצא בזה - מותר. וזה שמסיים ״דמלייה למנא ואייתר״ - מילתא דפסיקא נקיט, וכן מורה מלשון הרמב״ם שכתב בפרק א׳ דין י״ח: ״חלקו את העירוב - אינו עירוב״, דמשמע חלקו בכוונה. אמנם הטור והש״ע סעיף ד׳ כתבו: ״צריך ליתן כל העירוב בכלי אחד. ואם חלקו ונתנו בשני כלים - אינו עירוב, אלא אם כן נתמלא האחד ואז מותר, והוא שיהיו הכלים בבית אחד״ עכ״ל, דמשמע דחיוב הוא ליתן כל העירוב בכלי אחד. ומכל מקום נראה דגם כוונתם דהחיוב ליתן בכלי אחד ולא להקפיד לחלוק דווקא בשני כלים, אבל שלא בהקפדה - שפיר דמי. וכן נראה, דהא הטעם הוא משום הקפדה, כדאמרינן שם: ״המקפיד על עירובו - אינו עירוב, דעירוב שמו״, שיהיו כולן מעורבין ומרוצין בו, שלא ימחה אחד בחבירו, אלא שותפות נוחה ועריבה. (רש״י) וכיון שמניחו בשני כלים בהקפדה, אין זה עירוב המרוצה והנוח. אבל בלא קפידא, מה איכפת לן.

יב ועל פי זה נראה לעניות דעתי, דשכנים הדרים כל אחד בחדר בפני עצמו או בבית בפני עצמו, ורק בית המבשלות שקורין קוכני״א אחת היא לכולם - דאין צריך עירוב, דכיון דכל מאכלי שבת שלהם הם בחדר אחד ובתנור אחד, הוה (כאילו) [כאלו] כולם דרים בו, דמקום פיתא גרים. ואף על פי שאין אוכלין שם, הלא יכולים לאכול שם, דאטו בעירוב גמור כולם אוכלין אותו, אלא משום דראוי לאכול, והכי נמי כן הוא. אך יש לערער בזה מטעם שאינם בכלי אחד, אך לפי מה שבארנו דדווקא החולק את העירוב בקפידא אינו עירוב, אבל שלא בקפידא - הוי עירוב, והכי נמי לאו בקפידא הוא, אלא שעושין כדרכן. ועוד דזה דמי ל״מליא למנא ואייתר״, דמותר בשני כלים. ועוד דזהו רק בעירוב בעלמא, אבל כאן שכל עיקר אכילתן של כולם נעשה בשבת ובחול רק בחדר זה - אין צריך כלל לתנאי זה דכלי אחת, כיון דזהו דירה ממש. (וסייג לדברינו מתוס׳ ע״ב. ד״ה ׳ומודין׳, שכתבו: ״כיון שכולן משתמשין... באפייה ובישול - חשיבי (כאילו) [כאלו] אוכלים וישינים במקום אחד״ עכ״ל. וראיתי בחיי אדם כלל ע״ג סעיף י״א, שכתב דכיון דאיכא תרתי שמשתמשים בבית בעל הבית וגם הבית רק מושאל להם וכו׳ עכ״ל. זהו שני טעמים, כמבואר בתוס׳ שם, דשאלה הוי היתר בפני עצמה, ע״ש ודו״ק) (ועוד ראיה מסעיף כ״ד ע״ש)

יג צריך שלא יקפיד כל אחד מהם על עירובו, אם יאכלנו חבירו. ואם מקפיד - אינו עירוב, לכך צריך ליזהר שלא לערב בדבר שתיקן לצורך השבת, והיינו כשמערב משלו לכל בני החצר ומזכה להם על ידי אחר, לא יעשה העירוב בדבר חשוב שתקנו לצורך השבת, דכשיבואו בני החצר לבקשו ממנו - יחוס מליתן להם, ונמצא דהעירוב בטל. ולכן נראה לי, שלא יערב על הלחמים הגדולים שעולים לסעודות השבת, אלא על לחם קטן מהם, שאינו חשוב כל כך. (דין זה מבואר בגמרא ס״ח. באביי שאמר ״אי אקני להו פיתא... ולא אפשר ליתבה נהלייהו וכו׳״, וכן בתוס׳ שם, והטור והש״ע סעיף ה׳ שכתבו זה אעירוב, שכל אחד נותן אין לזה ענין כל כך ע״ש ודו״ק).

יד אין מערבין אלא בפת, אפילו בפת של אורז ושל עדשים. אבל לא בפת דוחן, שאינו מין פת כלל. וכל פת שהוא מותר באכילה, אף על פי שהוא אסור לזה המערב - מותר לערב בו. לפיכך מערבין לישראל בתרומה, ובשיתוף לנזיר ביין, וכן הנודר מאוכל זה או שנשבע שלא יאכלנו - מערבין בו ומשתתפין בו, שאף על פי שאינו ראוי לזה - ראוי לאחר, דלא בעינן מידי דחזי ליה דוקא. והקילו בזה חכמים, דכיון דעל כל פנים שלו הוא, כגון שירש את התרומה מאבי אמו כהן, או ששילם להכהן בעד התרומה, או שהכהן זיכה אותם משלו, והוי כמתנה דכשלו הם, לא הצריכוהו חכמים שיהא הוא בעצמו יכול לאכול דוקא, ועיין מ״ש בסימן שפ״ו סעיף י״ב.

טו אבל דבר שאסור לכל כגון טבל, אפילו טבל דרבנן, או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו כהוגן, או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכה - אין מערבין ומשתתפין בהם. אבל מערבין ומשתתפין בדמאי, מפני שראוי לעניים, דמאכילין את העניים דמאי, ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו, ובמעשר שני והקדש שנפדו, אף על פי שלא נתן את החומש, שאין החומש מעכב. ובירושלים מערבין במעשר שני, אף על פי שלא נפדה, שהרי ראוי שם לאכילה, ולא בגבולין אלא אם כן פדאוהו. ומעשר שני שנכנס לירושלים ויצא - לא מהני ליה פדיון. ויש להסתפק כיון דעירובי חצרות אין מערבין אלא בפת, אם בעינן דווקא פת שמברכין עליו המוציא, או אפילו בפת שמברכין עליו מזונות. ומצאתי בדרכי משה בשם רבינו ירוחם, דמערבין אפילו בלחמניות ע״ש, וזהו פת הבאה בכיסנין שברכתו בורא מיני מזונות, כמ״ש לעיל סימן קס״ח ע״ש.

טז כשכל אחד נותן פת לעירוב - לא יתן פרוסה, אפילו היא גדולה הרבה, אלא שלימה דווקא - אפילו קטנה. והטעם משום איבה, שיאמר - אני נותן שלימה ואתה פרוסה. ואפילו כולם רוצים ליתן פרוסות - אסור, שמא יחזור דבר לקלקולו. (מג״א סקי״א) כלומר דבשבת הבא ירצה זה ליתן שלימה וזה פרוסה, ויתקוטטו זה בזה. אבל ליתן שיעור שיהיו השלימות כולן שוות - דבר זה אי אפשר, וגם אין בזה קפידא כל כך, ורק כל אחד יזהר ליתן כשיעור הצריך, ויתבאר בסימן שס״ח כמה צריך בכולל. ומיהו, אף שצריך שלם דווקא, מכל מקום אם נטל ממנה חלה - לית לן בה, דבזה לא שייך איבה. ולכן אף על פי שחסרה כשיעור חלה של נחתום, שזהו אחד ממ״ח - לא חיישינן לה, שיחשובו דהחסרון הוא מפני שנטל ממנה חלה. ולכן אף על פי שלא היתה טבולה לחלה כלל, כגון שלש פחות משיעור חלה - מכל מקום לית לן בה. ואם היתה פרוסה וחיבר שתי הפרוסות בקיסם, שהכניס שתי קצוות הקיסם בתוכן וחיברן, אם אין ניכר שהם פרוסות ונראית כשלימה - מותר, דתו לא יהיה עליו איבה, שהרי כפי הראות היא שלימה. וכתבו הטור והש״ע, דכל זה הוא כשזה נותן בהעירוב וזה נותן בהעירוב. אבל אם מערב משלו על ידי זיכוי - יכול לערב אפילו בפרוסה ע״ש, דבזה לא שייך איבה, כיון שאין אחר נותן עמו.

יז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳: ״ויש שפירשו הא דאין מערבין רק בפת שלם, היינו שכל העירוב ביחד יהיה פת שלם. ולכן נהגו לקבוץ מכל בית ובית מעט קמח, ועושין חלה אחת שלימה ומערבין בה, וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו. וצריך ליזהר שיהא בחלה כשיעור המפורש לקמן סימן שס״ח. ואף על פי שנשתייר מן הקמח ולא נעשה מכולו חלה - אפילו הכי הוי עירוב, דלא גרע מאחד מזכה לכולם, ואדעתא דהכי נתנו קמחם מתחלה״ עכ״ל. ואצלינו עושין מצה גדולה או כמה מצות מקמח הציבור, או של יחיד. והשמש כשעושה משלו, מזכה לכל העיר על ידי אחר. ואם הקמח של יחיד - זוכה השמש בשביל כל בני העיר. והטעם שעושין מצה - שמתקיימת הרבה, (עיין מג״א סקי״ג דטוב לזכות) ואצלינו עומדת בתיבה קטנה סגורה עם חלון של זכוכית, ותולין אותה בבית הכנסת, שהכל רואים אותה וישגיחו שלא תתעפש, ושלא יהיו בה נמלים. ואם אירע כן - אופין מצה אחרת, והשמש משגיח על זה.

יח אם אחד מבני החצר או מבני העיר, רוצה ליתן משלו את הפת בשביל כולם - שפיר דמי, ובלבד שיזכה להם על ידי אחר. והוא עצמו אינו יכול לזכות להם, דכל חפץ השייך לאדם - אינו יכול להוציאו לרשות אחרים, עד שיוציאנו מרשותו. וכשהאחר זוכה בו - מגביהו מן הקרקע טפח, כשהוא נוטלו מן הקרקע בציוויו. וכשנוטלו מן השלחן - מגביהו מן השלחן טפח. וכשמוסר לו מיד ליד - יגביה ידו באויר טפח. ואף על גב דבכל הקניינים כשקונה בהגבהה, צריך ג׳ טפחים לכמה מהפוסקים, כמ״ש בחושן משפט סימן קצ״ח, מכל מקום בעירוב דרבנן הקילו. (תוס׳ ע״ט: ד״ה ׳צריך׳ ע״ש)וגם הגבהה על ידי כחו - הוה הגבהה, דהיינו שהיה מונח על דף והסיט הדף עד שנתרומם טפח - הוה הגבהה אף בקניינים, כמו שבארנו שם סעיף ח׳. ונראה, דיכול לזכות גם כן על ידי קניין סודר, ובקניין אגב, כבכל הקניינים.

יט וצריך הזוכה לזכות בעד כל בני החצר, או בני המבוי או בני העיר, ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך. ואין לשאול, הא אלו שיתוספו אינן יודעין עתה מזה, ואיך יזכה בעדם, דאין זו שאלה. דכיון דזכות הוא לו, שתהא ביכולתו לטלטל - זכין לאדם שלא בפניו. ויש אומרים שאף על פי שלא יזכה בפירוש להמתוספים, לב בית דין מתנה עליהן שיהיו בכלל העירוב. ואם נתוספו הדיורין לאחר שנתמעט העירוב מן השיעור דבשביל הקודמים - אין צריך להוסיף, (דשיירי) [דשירי] עירוב די בכל שהוא, כמ״ש בסימן שס״ח. אבל בשביל הנוספים - צריך להוסיף, דאצלם הוי תחלת עירוב, כשנתוספו לאחר שנתמעט. (נראה לי דבשביל עבד ונשתחרר, כותי ונתגייר (בזמן הקדמון) - אינו יכול לזכות כשיתוספו, דהם כדבר שלא בא לעולם, דגופא אחרינא נינהו. ואפשר דלפי מ״ש התוס׳ בכתובות נ״ח: ד״ה ׳לאחר׳, יכול לזכות, ע״ש. וקטן שהגדיל - פשיטא שזוכה, דזכין לקטן, ודו״ק)

כ כיון שהפת צריך לצאת מרשות הבעלים כמ״ש, לכן כשמזכה על ידי אחר - לא (יזכהו) [יזכיהו] על ידי איש שידו כיד הבעלים, דאם כן הרי זה כמזכה על ידי עצמו, ואינו מועיל. ולכן לא יעשה הזיכוי על ידי בנו ובתו הקטנים, אפילו אינם סמוכין על שולחנו, מפני שידם כידו, ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנענים, שידם כידו. אבל מזכה הוא על ידי בנו ובתו הגדולים, אפילו סמוכים על שולחנו, דאף על גב דלענין מציאה שייך לאביהם, כמ״ש בחושן משפט סימן ע״ר - זהו מתקנת חכמים משום איבה, כמבואר שם. אבל אין ידם שייך לידו, וכיון שהוא רוצה שיזכו בעד האחרים - יכולים לזכות, וכן על ידי עבדו ושפחתו העברים, אפילו כשהם קטנים, דאין ידן כידו. ואין לשאול היאך הקטן זוכה בשביל אחרים, והתשובה, דודאי במידי דאורייתא אין לו יד לזכות בשביל אחרים, מיהו בדרבנן כמו עירוב - יכול לזכות בעד אחרים, כמבואר בגיטין (ס״ד:). וכן יכול לזכות על ידי אשתו, אף על פי שנותן לה מזונות, דאף על גב דיד אשה כיד בעלה, מכל מקום כיון דקיימא לן, כשנתן לה אחר מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בה - מהני לכמה פוסקים, כמ״ש באבן העזר סימן פ״ה, ולכן כשהוא מזכה על ידה - הרי רצונו שתצא מרשותו. ולכן אף על פי שאין לה בית בחצר - מהני. (וצריך לומר דבנו קטן גרע משאר קטן, מפני שמקושר לאביו. ובירושלמי עירובין פרק ז׳ הלכה ו׳ מחלק בין יש בו דעת לאין בו, ע״ש ודו״ק)

כא וכל זה הוא דעת הרמב״ם בפרק א׳ מעירובין, אבל דעת רבינו תם בתוס׳, (ע״ט: ד״ה ׳ומזכה׳) דדין זה הוא כמו במציאה, ובנו ובתו הגדולים הסמוכין על שלחן אביהם - אינו יכול לזכות על ידיהם. ועל ידי בתו - אינו יכול לזכות, כל זמן שלא בגרה, אפילו אינה סמוכה על שולחנו, כיון דהתורה העמידה אותה ברשות אביה לקדושין ולכמה דברים. וכן לא על ידי אשתו שמעלה לה מזונות, או שאמר לה: ׳צאי לך מעשה ידיך במזונותיך׳, ואפילו יש לה בית בחצר, משום דקיימא לן לקמן בסימן ש״ע, דהיא אין צריך עירוב, ולכן אין זה מועיל, דאם היא בעצמה היתה צריכה עירוב, הייתי אומר: ׳מיגו (דזכיא) [דזכה] לנפשה - זכיא לאחריני׳, אבל כיון דאין צריך עירוב - אין זה מועיל כלל, וכל שכן כשאין לה בית בחצר. אבל אדם אחר הסמוך על שולחנו - יכול לזכות על ידו. וכן יראה לי דבני בנים אינם כבנים לענין זה, ויכול לזכות על ידן אפילו בסמוכין על שולחנו, שאין היד שלהם שייך לו כלל.

כב והנה לכתחלה טוב לחוש לדברי שני הדיעות היכא דאפשר, אמנם בדיעבד, סומכין על דברי המיקל בעירוב. וכן גדול שיש לו אשה, והוא ואשתו סמוכין על שלחן אביו - יכולין לזכות על ידו אפילו לכתחלה, כשזנם על פי התחייבות, דגם במציאה אינם שלו בכהני גווני, כמ״ש בחושן משפט. (וזהו כונת הרמ״א בסעיף י׳)ולפי מה שבארנו שם בחושן משפט, אם כלה זמן ההתחייבות והוא מחזיקם על שולחנו - מציאתן שלו ע״ש, ולפי זה לדעת ר״ת אין מזכין על ידן, ולדידן לכתחלה - לא יזכה על ידן. ודע, דכשמזכה בעירוב - אין צריך להודיע להשכנים קודם השבת, אלא מודיעם בשבת, דזכין לאדם שלא בפניו. וכשמודיעם - מותרים לטלטל בשבת. ואף שהם לא ידעו בכניסת השבת, ולא היה בדעתם לעשות מקום הדירה שם, מכל מקום דבר זה ניחא להם גם בערב שבת, ומסקי אדעתייהו דאם יארע מי שיערב בעדם - מרוצים להיות מקום דירתם במקום העירוב. (כן מוכרח לומר בכונת הרמ״א שם בדין זה ודו״ק)

כג בני חבורה שהיו מסובין בסעודה וקידש עליהם היום - הפת שעל השלחן סומכין עליה משום עירוב. והוא שמסובין בבית במקום שראוי להניח שם עירוב, אבל מסובין בחצר - לא. כן איתא בגמרא (פ״ה:) ובפוסקים, ואינו מובן איזו רבותא יש בזה. ויש מי שכתב דאפילו הפת הוא של בעל הבית, דכיון שהוא מונח על השלחן שיאכלו כולם ממנו - הרי הוא משותף לכולם, (וכאילו) [וכאילו] זיכה להם בפירוש. (ת״ש סקל״ד)ולא נהירא, דלשון ׳בני חבורה׳ הוא כשהשתתפו ביחד לאכול, כדמוכח סוף פרק ז׳ דפסחים. וגם מרבינו הרמ״א בסעיף י״א שכתב על דין זה: ״והוא הדין אם יש להם פת בשותפות באחד מן הבתים - סומכין עליו משום עירוב״ עכ״ל, הרי להדיא שיש לכל אחד חלק בזה. וכשהן סמוכין על שלחן אחרים, מי נתן להם רשות לערב, הרי לא הקנם רק למה שיאכלו ולא יותר, והרי האורח אסור לו ליתן מן השלחן אפילו לבנו ולבתו של בעל הבית, כדאיתא בחולין (צ״ד.). והן אמת, שדבר זה כתב המגיד משנה בפרק א׳ דין י״ט בשם הרשב״א ז״ל, וכתב שהרמב״ם אינו מפרש כן. ולהרשב״א נצטרך לדחוק ולומר, דלדבר מצוה דעירוב - ודאי ניחא ליה לבעל הבית, אבל להרמב״ם יש להבין מהו הרבותא בזה.

כד ויראה לי דהכי פירושו: דכיון דבעת קידוש היום ישבו כולם בחדר אחד, והיה על השלחן פת של כולם - זהו עצמו העירוב, אף על פי שלא הניחו עירוב בפירוש. וזהו לשון ׳סומכין׳, כלומר שעל זה בלבד סומכין, שהרי עיקר קניית עירוב הוא מה שדרין ביחד. ועיקר קניית העירוב הוא בהכנסת שבת, והרי דרים שם בעת ההיא. ורבינו הרמ״א משמיענו רבותא יותר, דאפילו לא היו בעצמם ביחד, רק פת שלהם היה ביחד בחדר אחד - גם כן סומכים על זה בלבד, ואין צריך לעשות עירוב בפירוש. ומזה ראיה גדולה למה שכתבנו בסעיף י״ב ע״ש. ואף על פי שלא בירכו הברכה, הלא אין הברכות מעכבות, וגם בכהני גווני אין צריך ברכה.

כה מצוה לחזור אחר עירובי חצרות, ומברך ׳על מצות עירוב׳. ואימתי מברך - בשעה שמקבץ אותו מבני החצר, או בשעה שמזכה להם. ואומר: ״בהדין עירובא יהא שרא לן לאפוקי ולעיולי מן הבתים לחצר, ומן החצר לבתים, ומבית לבית כל הבתים שבחצר - לכל שבתות השנה.״ ויש שרוצה להוסיף גם ׳ליום טוב׳, ואין המנהג כן. ואם גבו העירוב ולא ברכו עליו - אין הברכה מעכבת ומותרים לטלטל, שאין הברכות מעכבות. ולא דמי לעירובי תבשילין לקמן סימן תקכ״ז, דהברכה מעכבת, דהתם העיקר הוא הברכה, כדי שיברור מנה יפה לשבת, ובלא זה אינו כלום. אבל הכא, העיקר הוא ההשתתפות או הזיכוי. ואין לומר דאם כן לא הוה הברכה עובר לעשייתן. דאינו כן, דקודם שנכנס שבת מקרי עובר לעשייתן. ואיש אחר שאינו מבני החצר - לא יברך ברכה זו, כיון שאין לו שייכות בעירוב זה, ואינו עושה שום מעשה שיברך על זה. ולכן אין זה דומה לשארי מצות שגם אחר מברך. ואם חל יום טוב בערב שבת אם מותר לזכות ביום טוב, יתבאר בסימן תקכ״ח שאסור, ע״ש. ודע, דיש נוסחות שכתוב בהן בהדין עירובא גם ׳מגג לגג׳. ואין צורך בה, דבלאו הכי מותר לטלטל מגג לגג, כמ״ש בסימן שע״ב. ואפוטרופוס של קטן יכול לערב בעדו, כלומר ליתן חלק בעירוב בשביל הקטן. ולא אמרינן, הרי הקטן יכול לטלטל בלא עירוב, דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו כמ״ש בסימן שמ״ג. מכל מקום, לכתחלה לא שבקינן ליה שיעשה באיסור, ועוד כדי שביתו לא תאסור על כל בני החצר, כשלא יהיה לו חלק בו. (עיין מג״א ססק״כ דהאריז״ל היה מברך ואחר כך היה מזכה

לבני החצר, ותמה המג״א ע״ש. ויש לומר דעשה כן כדי שתהא הברכה עובר לעשייתו, והיה מברך ומזכה ואומר בהדין וכו׳. וזה שכתב הלשון ׳אחר שיערב בעדו יזכה גם לאחרים׳ הכי פירושו - כשעושה הברכה על הפת הרי רצונו בעירוב, ומזכה לאחרים גם כן ונגמר העירוב ודו״ק)

סימן שסז

א איתא בגמרא: (עירובין פ׳.): אחד מבני מבוי שרגיל להשתתף עם בני מבוי ולא נשתתף, כלומר שאינו רוצה להשתתף, בני המבוי נכנסין לתוך ביתו ונוטלין ממנו שיתופו בעל כרחו. וממילא דהוא הדין אחד מבני החצר שרגיל להתערב עם בני החצר ואינו רוצה - באין בני החצר ונוטלין ממנו עירובו בעל כורחו. וכתבו התוספות (ד״ה ׳רגיל׳) והרא״ש, דעל כל פנים דעת אשתו בעינן, כמו שאמרו שם ״אשתו של אדם מערבת שלא מדעתו״, ושלא מדעתו היינו אפילו כשמיחה בה. אבל שלא מדעת אשתו - ודאי דאינו מועיל. וטעמם, דאיך יועיל עירובו של אדם בעל כורחו, כיון דעיקר טעם העירוב הוא דהוי (כאילו) [כאלו] כולן דרין בה, והרי הוא אינו רוצה לדור שם. אבל כשדעת אשתו יש בזה, או אחד מבני הבית כמו שיתבאר - הרי יש אחד מבית זה שדר שם. ולא חיישינן במה שהוא אינו רוצה, כיון דעל כל פנים הבית הזה (כלול) [כלולה] בהעירוב עם בן אדם משם.

ב אבל הרי״ף והרמב״ם אינם מפרשים כן וזה לשון הרמב״ם ריש פרק ה׳ מעירובין: ״אחד מבני המבוי שרגיל להשתתף עם בני המבוי ולא נשתתף - בני המבוי באין לתוך ביתו ונוטלין ממנו שיתוף בעל כורחו. ואחד מבני המבוי שאינו רוצה כלל להשתתף עם בני המבוי - כופין אותו להשתתף עמהן״ עכ״ל. וביאורו כן הוא: כשהוא רגיל - יכולים ליקח בעצמם משלו חלק שיתופו. אבל כשאינו רגיל - אין יכולין בעצמם לעשות כן, אלא כופין אותו על פי בית דין שיתן חלק. (מ״מ) ודין השני הוא מירושלמי, (סוף פרק ז׳) כן כתב המ״מ ורבינו הב״י בש״ע סוף סעיף י״א.

ג ותמיהני, דבירושלמי מפורש להיפך, וזה לשון הירושלמי: (שם ובסוף פרק קמא דבבא בתרא) ״מערבין לאדם בעל כורחו״. ובבא בתרא (פרק א׳ הלכה ז׳) הלשון: ״מי שאינו רוצה לערב - נכנסין לביתו ומערבין לו בעל כורחו״. ופריך מברייתא, דדוקא כשאינו ממאן בפירוש, אבל ממאן - אין נוטלין בעל כורחו. ומתרץ, דהך ׳ממאן׳ הכונה שהוא צדוקי ואינו מודה בעירוב. אבל כשממאן מתוך הכילות - נוטלין בעל כורחו, ע״ש שהגירסא בבבא בתרא מיושרת ובעירובין יש טעות הדפוס. והנה מירושלמי זה ראיה ברורה לשיטת הרי״ף והרמב״ם, דאין צריך דעת אשתו, שהרי בירושלמי לא נזכר זה כלל. מיהו על כל פנים שמעינן דאין הכפייה על פי בית דין, אלא שהם בעצמם נוטלין. (והפ״מ שם במה״פ רוצה לפרש כונה זו בהרמב״ם בסוף דבריו המיותרין, דכונתו דוקא כשאינו רוצה, מפני שהוא צר עין. אבל אם הוא צדוקי - אינו עירוב ע״ש. ותמיהני, דהעיקר חסר, ומאי קמ״ל)

ד ולכן נראה לי דכונת הרמב״ם כן הוא, דלפי שלשון הש״ס משמע דדוקא כשהיה רגיל להשתתף נוטלין בעל כורחו, אבל לא רגיל - לא. ויש שגורסים בגמרא להדיא ׳רגיל - אין, שאינו רגיל - לא׳, אבל הרמב״ם לא גריס לה. (כמ״ש בכ״מ ע״ש)וכן מוכח ממאי דמסייע ליה מברייתא, דכופין אותו לעשות לחי וקורה למבוי ע״ש, והא הכא אינו רגיל. וכן בירושלמי אומר סתם, מערבין לאדם בעל כורחו, ואינו אומר רגיל דוקא. והסברא נמי כן הוא, דכיון דאוסר עליהם - מה לי רגיל מה לי אינו רגיל, ותירוץ הש״ס על הסיוע דלחי וקורה הוי רק דיחוי בעלמא, כדרך הש״ס. וראיה, דגם בירושלמי הביא ראיה מברייתא דלחי וקורה, ולא דחי לה. ולכן באמת פסק הרמב״ם דאין חילוק בין רגיל לאינו רגיל, וזה שאומר ׳רגיל׳ - לאו דוקא, ואורחא דמילתא קאמר. וזהו דקמ״ל הרמב״ם, אחר שהעתיק דין הגמרא ברגיל, אומר דגם כן אחד מבני המבוי שאינו רוצה להשתתף כלל, אף שלא היה רגיל - גם כן כופין אותו בני המבוי. ובזה לא שייך לומר ׳נכנסים לביתו ונוטלין׳, דזה טוב על פעם אחד כשנתעקש, ולא לעולם. ולכן כופין אותו באיזה מיני כפיות, עד שיתן תמיד חלק בשיתוף. ואם ירצו ליכנס בכל פעם לביתו ליטול - יכולים לעשות, ומי ימחה בידם. וכל זה הוא במבוי שאוסר עליהם, כגון שאין לו פתח למבוי אחר, והדין הזה ביאר הרמב״ם לקמן, ובכהני גווני סבירא ליה דאין כופין אפילו ברגיל, כמבואר מדבריו שם ע״ש.

ה ונמצא דשיטת הרי״ף והרמב״ם הפוכה לגמרי משיטת התוספות והרא״ש, דלתוספות ורא״ש הם בעצמם אין יכולין ליטול, אפילו ברגיל ואוסר עליהם, אלא מדעת אשתו או אחד מבני הבית. ולהרי״ף והרמב״ם, אף באינו רגיל, אם רק אוסר עליהם - יכולים ליטול מעצמם, או לדעת המגיד משנה ורבינו הב״י - על ידי בית דין. ובאינו אוסר עליהם הוי להיפך, התוספות והרא״ש לקולא, דלדעתם ברגיל גם כשאינו אוסר יכולים ליטול על ידי אשתו. ולהרי״ף והרמב״ם באינו אוסר כלל - כלל לא, דאפילו ברגיל אין יכולים לכופו, דלדבריהם אין מעלה ברגיל כלל, כמבואר מהרמב״ם ומהירושלמי שהבאנו.

ו וכן בדין אשתו הפוכה סברת הרמב״ם מדברי התוספות והרא״ש, דלדבריהם הדין כן, דאשתו של אדם מערבת לו שלא מדעתו, ואפילו מוחה בה שלא לערב, ואפילו אינו רגיל לערב עמהם. והני מילי כשאוסר עליהם, כגון שאין הבית פתוח אלא לאותו חצר. אבל אם הוא פתוח לשני חצרות, באחת רגיל לצאת ולבא תמיד, שאוסר עליהם, ובאחת אינו רגיל לצאת ולבא. ולכן בהרגיל שאוסר - מערבת שלא לדעתו, אפילו אינו רגיל לערב עמהם. ובזה

שאינו רגיל לצאת ולבא נמי, אף על פי שאינו אוסר, אם רגיל לערב עמהם - מערבת שלא לדעתו. אבל אם אינו אוסר, וגם אינו רגיל לערב עמהם - אינה מערבת שלא מדעתו. והיינו כשמוחה בה, אבל כל זמן שלא מיחה בה בפירוש, אפילו אינו רגיל לערב עמהם ואינו אוסר - מערבת שלא בידיעתו, דמסתמא ניחא ליה.

ז ולדעת הרמב״ם אין לאשה שום כח כשמוחה בה, ורק כל זמן שאינו מוחה - בזה יד אשה כיד בעלה, כדברי התוספות והרא״ש. אבל כשמוחה בה - אין להן רשות ליתן אפילו באוסר ורגיל, אלא הם עצמם (נוטלין) [נוטלי] ממנו בעל כורחו. וזה לשון הרמב״ם שם: ״אשתו של אדם מערבת לו שלא מדעתו, והוא שלא יאסרו על שכיניו. אבל אם אוסר - אינה מערבת עליו ולא משתפת עליו אלא מדעתו. כיצד אוסר - כגון שאמר ׳איני מערב עמכם׳ או ׳איני משתתף עמכם׳״ עכ״ל. הרי להדיא דלהרמב״ם גרע כח אשתו מכחם, דכחם גדול מכחה, מפני שהיא אין לה רשות לעשות נגד רצון בעלה, ולהתוספות ורא״ש להיפך.

ח ואפילו לדעת התוספות והרא״ש, אין לה רשות רק ליתן חלקו בהעירוב או בהשיתוף. אבל אינה יכולה לזכות משלו לאחרים שלא בידיעתו, אף כשלא מיחה בה. ויראה לי, דאם הוא רגיל תמיד לזכות לאחרים - גם היא יכולה לעשות כן מן הסתם, כשלא מיחה בה, וכן ממזונותיה יכולה לזכות. (מג״א סק״א)

ט וכן אם אין הבעל ואשתו בעיר, אם אין הבית פתוח רק לחצר זה ואוסר עליו - יכולים בני הבית לערב שלא בידיעתו. וכן אפילו היה פתוח לשתי חצרות, ורגיל באחת - יכולים ליתן חלקו בהעירוב. אבל אם אינו רגיל ואינו אוסר - אין להם רשות ליתן שלא בידיעת הבעלים, ובזה גריעי מאשה. ובכל ענין אין רשות לבני החצר ליקח בעל כורחו, להתוספות והרא״ש. וכתב רבינו הרמ״א: ״מי שאינו רגיל לערב ועירב עם בני חצר, וחזר מעירובו - צריך לחזור ולזכות. אבל אם רגיל לערב - הוי עירוב בעל כרחו״ עכ״ל, כלומר כשחזר קודם השבת. ונראה לי דזהו אפילו להתוספות והרא״ש הוי עירוב בעל כורחו, כשרגיל לערב, כיון שכבר מסר העירוב, וכן הוא כונתו. והיינו שמסר על הרבה שבתות ואחר כך חזר בו, וממילא דנתבטל העירוב, שהרי הם לא קנאוהו לעצמם אלא לעירוב, ובחזירתו בטל. (ומג״א סק״ה נראה דתפס שהוא צריך ליתן עדיין העירוב, ומפני כן הקשה מרא״ש ריש פרק הדר, שממנו מקור דין זה, אהך דרא״ש פרק חלון, שהם הדינים הקודמים ע״ש, ולא קרב זה אל זה, וכמ״ש. וגם מ״ש בסק״ד אהך דבני חצר לשיטת היש אומרים שהוא הרמב״ם, דהוא הדין אשתו ע״ש. וגם זה תמוה, דברמב״ם מפורש דאשתו לא, וכמ״ש ודו״ק).

סימן שסח

א נתמעט העירוב משיעורו שיתבאר, אם לא עבר עליו עדיין שבת אחד – צריכים להוסיף עד כדי שיעורו. ואם עבר עליו שבת אחד, אפילו נשתייר מקצתו – כשר. דהכי תנן: (פ׳:) דשירי עירוב – כל שהוא. וכל שעבר עליו שבת אחד – מקרי שירי עירוב, שהרי אינו תחלתו, שכבר שימש בשבת הראשון, ואם לא עבר עליו שבת אחד – מקרי תחלת עירוב. ויראה לי, ד׳כל שהוא׳ – לאו דווקא, דאין סברא כלל שאם ישאר פחות מכזית שיהא נחשב זה לעירוב, ובוודאי צריך כזית. ומירושלמי שם נראה לי דצריך לישאר כשני שליש, שאומר שם: כמה הן: ״שירי עירוב, כיי דמר ר׳ יוסי אזוב שהזה בו פעם אחד – כשר, מכאן ואילך שייריה, אוף הכא כן״, עכ״ל. ואין הלשון כתקונו, דאטו אזוב אינו רשאי להזות בו אפילו כמה פעמים בחסר, והא להדיא תנן בפרק י״א דפרה: ״מצות אזוב ג׳ קלחים, ושיריו שנים״ ע״ש. אלא דהכי פירושו, דפעם אחד צריך כשר לגמרי, דהיינו ג׳ קלחים, ומכאן ואילך מקרי שירים. והכי נמי – שיריו היינו שני שלישים. (כן נראה לעניות דעתי)

ב ובשם מהרי״ל כתבו, דאם נשבר העירוב, אפילו קודם שבת ראשונה – שרי, כיון דבשעת הנחה היה שלם, (מג״א סק״ג) ולא משמע כן מהפוסקים. מיהו זהו וודאי, דאם רק היה שלם בהכנסת שבת – תו לא חיישינן כשישבר בשבת. ויש מי שכתב להיפך, דאפילו אם נשבר אחר שבת ראשונה – טוב לעשות אחר, דהא דשירי עירוב כשר, היינו כשנשאר על כל פנים פת אחד שלם. (שם בשם רמ״מ) וגם זה מבואר בפוסקים להיפך, דאפילו פרוסה כשר. (שם וב״י)וגם יש מי שאומר דדוקא כשיש שיתופי מבואות גם כן, דאז כשר בשירי עירובי חצרות אפילו כל שהוא. אבל כשאין שיתופי מבואות – לא מהני שירי עירוב כלל. (מג״א שם) דהכי משמע לשון המשנה שם שאומרת: דשירי עירוב כל שהוא, מפני שלא אמרו לערב בחצרות אחר שנשתתפו במבוי אלא כדי שלא לשכח את התינוקות, ולכן הקילו בשירי עירוב, אבל בלאו הכי – לא. אבל אם כן תימה רבה על הטור והש״ע, שכתבו סתם דין זה בעירובי חצרות. ורבינו יהונתן כתב כן בפירוש, דחצר שהוא בלא מבוי – אין בו דין דשיור עירוב, ע״ש. וברמב״ם לא מצאתי כלל דין זה דשיורי עירוב, דהאמת דהוא דחאה מהלכה, כמ״ש בפירוש המשנה, דאין הלכה כן, וכן כתב הרע״ב. (דסבירא ליה דת״ק פליג על ר״י כמ״ש התוי״ט, והטור

והש״ע סוברים דר״י אינו חולק על הת״ק, וסבירא ליה דהך ולא אמרו לערב בחצרות וכו׳ – הוא מילתה באפי נפשיה, ולאו דברי ר׳ יוסי הם, וכ״מ ברמב״ם פרק ה׳ הלכה י״ג ע״ש. וזה ודאי תימה, שהב״י לא יביא דעת הרמב״ם כלל ודו״ק).

ג וכמה הוא שיעור העירוב בתחלתו, בזמן שהן שמנה עשרה בעלי בתים או פחות – די בכגרוגרת לכל אחד ואחד. ואם הם יותר מי״ח, אפילו אם הם אלף או יותר – שיעורו מזון שתי סעודות, שהן י״ח גרוגרות, שהן כששה ביצים, ויש אומרים שהם כשמנה ביצים, כן כתבו הרמב״ם והטור והש״ע. ויש בזה תימא רבה, הא כזית הוה חצי ביצה, ולהדיא אמרינן בשבת (צ״א.) דגרוגרת גדולה מכזית, ואיך יהיה כאן החשבון י״ב זיתים שהם י״ח גרוגרות. והאמת דלכן כתבו רבותינו בעלי התוספות (פ׳: ד״ה ׳אגב׳) דהחשבון דשתי סעודות אינו לפי חשבון הביצים, אלא ככרות גדולות ע״ש, אבל להרמב״ם והטור והש״ע הוא דבר תימה. ויש שתרצו, דכאן הששה ביצים הם בקליפתן, והזית חצי ביצה בלא קליפתה, והקליפה היא גדולה בכמות הרבה, ולפי זה יכול להיות שהגרוגרת גדולה מכזית. (הגר״א לקמן סימן תפ״ו והת״ש סק״ו)ויש להוסיף עוד בזה, דהנה תנן בפרק י״ז דכלים דביצים יש גדולות וקטנות ובינונית, וכל שיעורי חכמים הוא בבינונית, כדתנן התם, ולענין שתי סעודות דעירוב – נאמר שהן גדולות. ואף על גב דלפי המשנה דכיצד משתתפין (פ״ב:) דוחק לפרש כן, מכל מקום יש לדחוק בזה. וכן בגרוגרות שנינו שם בכלים, שיש גדולות וקטנות ובינוניות. ויש לומר, דכאן הוא בקטנה, וזה שגרוגרת גדולה מכזית – הוי בגדולה, ומכל הדברים ביחד יש לתרץ הקושיא כמובן.

ד עירבו ואחר כך נתקלקל העירוב, ובא אחד מבני החצר לחזור ולתקנו, ואף על גב דשירי עירוב כשר, אך כאן נתקלקל קודם שבת הראשון, (ט״ז סק״א) או כשאין כאן מבוי לדעת הפוסלים בשירי עירוב בחצר בלא מבוי, כמ״ש בסעיף ב׳, ואפילו בלא זה יש לומר שרוצים לתקנו כדי שלא יתקלקל כולו. אם בא לערב ממין הראשון, כגון שעירבו בפת חטין וגם עתה מתקנו בפת חטין וכיוצא בו, אפילו מערב משלהם – אין צריך להודיע להם, דמסתמא ניחא להו. ויש מי שאומר דצריך דעת אחד מבני הבית, (שם סק״ב) והיינו לשיטת התוספות והרא״ש שבסימן הקודם. ולענ׳׳ד נראה דאין צריך, דדוקא בתחלת עירוב צריך זה לשיטתם, כמ״ש שם, אבל לא כשכבר הונח ונתקלקל, ואפילו כלה לגמרי.

ה ואם בא לערב ממין אחר, כגון שמתחלה עירבו בפת חטין ועכשיו רוצה לערב בפת שעורין, או להיפך, אם כלה לגמרי ורוצה לערב משלהם – צריך להודיע להם. ואפילו לשיטת הרי״ף והרמב״ם שם, שיכולים לערב בעל כורחו – מכל מקום שמא אין רצונם במין אחר אלא במין הקודם. אבל כשמערב משלו – אין צריך להודיעם, דמסתמא ניחא להו. ואם לא כלה הראשון אלא נתמעט, אף על פי שמערב משלהם – אין צריך להודיעם, דכיון דנשאר עדיין ממין הראשון, לא יחושו אם התקון ממין אחר.

ו וכל זה הוא אם בא להוסיף מחמת שנתקלקל. אבל אם בא להוסיף מחמת שנתוספו דיורים, ולא היה בו שתי סעודות שמספיק אף לאלף, ואצלם הוה זה תחלת עירוב. ולכן אם אין להם רק פתח אחד לחצר זה, ונמצא שאוסרין על בני החצר – אין צריך דעתם כלל להרי״ף והרמב״ם בסימן הקודם, אפילו כשמערב משלהם. ולהתוספות והרא״ש – צריך דעת אחד מבני הבית. אבל כשיש להם שני פתחים, אחד לחצר זה ואחד לחצר אחרת – צריך להודיעם, אפילו כשמערב משלו, דשמא אין רצונם לערב עם חצר זה אלא עם האחרת. ואף על גב דכשיערבו בשניהם יהא מותרים לטלטל בשניהם, כמו שיתבאר בסימן שע״ח, מכל מקום שמא לא ניחא להו בריבוי דיורין. ויש אומרים דכשמערב משלו – אין צריך להודיעם. (הרר״י) והטעם, דסבירא ליה דמותר לטלטל בב׳ החצרות, ואם כן בודאי ניחא להו, והטעם שמא לא ניחא להו בהרבה דיורין – טעם קלוש הוא, ודיו לכשמערב משלהם ולא משלו. (ולחנם תמה עליו המג״א בסק״א וכן כתב בת״ש סק״ד)וגם במרדכי מבואר כן, שכתב: ״נתוספו עליהן חדשים שלא עירבו עדיין עמהם – מוסיף ומזכה אם משלו מערב, וצריך להודיע אם משלהם מערב״ עכ״ל, הרי מפורש דכשמערב משלו אין צריך להודיעם.

ז אם נתעפש פת העירוב ונפסל מלאכול, או נפלו עליו תולעים או נמלים הרבה – הרי הוא כמו שכלה לגמרי, וצריכים לערב מחדש. ולכן נהגו לעשות העירוב חלת מצה, שאינה ממהרת להתעפש, ועוד שיכולים לשמרו בימי הפסח ויכולים לשמרו כל השנה. ויראו להשהותו במקום שאין לחלוחית ותחת זכוכית, דאז לא יפלו עליו נמלים. וזה טוב יותר מלערב כל שבת ושבת, דשמא ישכחו שבת אחד. מיהו אם רוצים לערב כל ערב שבת ולאכול העירוב בשבת – הרשות בידם, דהעירוב אין צריך להתקיים רק בכניסת השבת, כמ״ש בסימן שצ״ד ע״ש. ויש שדעתם יותר נוחה לעשות בכל ערב שבת, מפני שהעירוב שעל כל השנה עלול להתקלקל. (ט״ז סק״ד וע״ש שכתב שטוב גם לערב בכל ערב שבת בלא ברכה ע״ש. וצ״ע דאם כן הוי עירוב בשני מקומות, ונתחלקו הדיורין ואוסרין זה על זה, אם לא כשיערב על תנאי – אם העירוב של בית הכנסת פסול – עירובי עירוב, ואם כשר – אינו עירוב, וצ״ע. ומ״ש שלא לסמוך על עירוב שנתמעט ולעשות אחר – בודאי כן הוא, וכן המנהג הפשוט)

סימן שסט

א כתב הרמב״ם בפרק ו׳ דין כ׳: ״נותן אדם מעה לבעל הבית, כדי שיקח לו פת ויערב לו בה. אבל אם נתן לחנוני או לנחתום ואמר לו ׳זכה לי במעה זו׳ - אינו עירוב. ואם אמר לו ׳ערב עלי במעה זו׳ - הרי זה לוקח בה פת ומערב עליו. ואם נתן לו כלי, ואומר לו ׳תן לי בזה אוכל וזכה לי בו׳ - הרי זה לוקח אוכל ומערב עליו בו״ עכ״ל, וזהו בגמרא (פ״א:)וביאור הדברים, דכשנתן מעה לבעל הבית שיקח לו פת לעירוב - הרי הוא שלוחו לערב, ושלוחו של אדם כמותו. אבל כשנתן לחנוני או לנחתום ואמר לו ׳זכה לי׳ - הרי לא עשאו שליח אלא קנה ממנו פת, והרי לא משך ואינו שלו. אבל אם אמר לו ׳ערב עלי׳ - עשאו שליח, וכן על ידי כלי - הוה קנין סודר, ונקנה לו הפת על ידי קנין. אבל אם כן הרי אין חילוק בין בעל הבית לחנוני ונחתום, שהרי גם לבעל הבית אם יאמר לו ׳זכה לי׳ לא יועיל, ולחנוני ונחתום ׳ערב לי׳ גם כן מועיל, ואם כן היה לו להרמב״ם לחלק בהלשון, ולא בין בעל הבית לחנוני ונחתום.

ב ובאמת הטור והש״ע כתבו דבבעל הבית מהני, אפילו אמר ׳זכה לי׳, לפי שאין דרך בעל הבית למכור פת. לכן גם ב׳זכה לי׳ - לא היתה כונתו דרך מכירה, אלא דרך שליחות ע״ש, אבל להרמב״ם קשה. ויראה לי דגם הרמב״ם סבירא ליה כן, אלא דאורחא דמילתא קאמר, דבחנוני ונחתום דרך לומר ׳זכה לי׳, כלומר מהפת שלך העומד למכירה. אבל לבעל הבית איך יאמר לו ׳זכה לי׳, הלא אינו מוכר פתו אלא מבקשו לקנות בעדו, ולא שייך לשון ׳זכה לי׳ אלא מבקשו ליקח לו פת.

ג והנה הרמב״ם כתב דין זה בעירובי תחומין ע״ש. ונוכל לומר דבעירובי חצרות ושיתופי מבואות שיש רבים, ואמר לנחתום ולחנוני ׳זכה לי במעה זו׳, והוא זיכה לכולם משלו - הוי עירוב, דכשם דלכולם זיכה משלו - אף לזה זיכה משלו. אבל הטור כתב דגם בכהני גווני לא מהני, דאף על גב דלכולם זיכה משלו, מכל מקום כיון שממנו נטל מעה - היתה כונתו על דרך מכירה ולא על דרך זיכוי, ולא קנה ע״ש וזהו שיטת רש״י ע״ש. והתוספות שם כתבו עוד, דאפילו אם הנחתום כיון לזכות אותו משלו - אינו מועיל, כיון שהוא נתן המעה וכיון רק שיקנה לו פת, והקנין אינו כלום ע״ש. והרא״ש דחה זה, דכיון שרצונו בעירוב - אמאי לא יתרצה בכהני גווני. והטור והש״ע פסקו כדעת הרא״ש, וסברת התוספות גם כן ניחא, דניחא ליה יותר לעשות המצוה בממונו ולא שאחר יזכיהו. (ט״ז סק״ד) והרא״ש סובר דודאי יש לומר סברא זו, אבל כיון דבממונו אינו יכול לזכות בלא משיכה - פשיטא שטוב לו יותר שיהיה עירוב ושלא יהיה בממונו, משלא יהיה לו עירוב כלל. (עיין מג״א סק״א שהקשה מחושן משפט סימן קצ״ט, דיין לקידוש קונה במעות בלבד, משום דהוי דבר מצוה. ולמה לא יקנה גם בעירוב במעות בלבד, ע״ש, ובאמת הבאנו שם בחושן משפט סעיף ה׳ שיש מפקפקים בזה ע״ש. אמנם גם בלאו הכי אתי שפיר, דהא באמת נחלקו במשנה ר״א וחכמים, דר״א סבירא ליה דבשביל מצות עירוב קנה במעות בלבד. וחכמים פליגי עליה, וסבירא ליה דאין זו מצוה כל כך, שבשבילה נבטל תקנת החכמים שתקנו משיכה, דמאי אולמא תקנת עירוב מתקנת משיכה. ולא בטלו תקנה זו, אלא בשביל ענין של תורה כמו בד׳ פרקים, ששמחת יום טוב דאורייתא, וכן קידוש עיקרו דאורייתא ודו״ק)

סימן שע

א שנו חכמים במשנה (פ״ה:): ״הנותן את עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת - אינו עירוב, והדר שם - אינו אוסר עליו. בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות - הרי זה עירוב, והדר שם - אוסר״. כלומר דעירובי חצרות צריך ליתן בבית שבחצר, כמ״ש בסימן שס״ו. ובית שער, והיינו מקום שדרך שם עוברין להחדרים שבבית, אף על פי שיש לו ד׳ מחיצות, וכן אכסדרה ומרפסת - הוויין כחצר, ואינו מועיל העירוב. ולכן גם הדר שם - אינו אוסר על בני החצר, כיון שאין לו בית. אבל בית התבן וכו׳ - הרי זה כבית, והנותן שם עירוב הוה כנותן בבית. ולכן הדר שם ואוכל שם - אוסר על בני החצר. אבל מי שיש לו בית התבן וכו׳ ואינו אוכל שם, אף שישן שם - אינו אוסר, דקיימא לן מקום פיתא גרים. וכן סוכת החג בסוכות - אינו אוסר על בני החצר, אף על פי שאוכל שם, דהיא דירת עראי ואינה כבית, (יומא י׳.) וממילא דגם אין ליתן שם את העירוב. ומכל מקום נראה לי, דסוכה בנויה כבית, אלא שבסוכות נוטלים הגג ומכסים בדבר הראוי להכשר סוכה - מקרי בית.

ב ואמרו שם בגמרא: ״כל מקום שאמרו הדר שם אינו אוסר - הנותן את עירובו אינו עירוב, חוץ מבית שער דיחיד״, כלומר שאין עוברים דרך בו רק לאחד, וסתם בית שער עוברים בו לרבים, לפיכך אינה כבית כלל. אבל בית שער דיחיד - אינה כבית רק לענין שהדר שם אינו אוסר, לפי שאין זה דירה קבועה. אבל כשהניחו שם עירוב - כשר, דהוה כבית. והרמב״ם פסק להיפך, דבפרק א׳ לענין הנחת העירוב, פסק דגם בבית שער דיחיד לא הוי עירוב. ובפרק ד׳ לענין דירה, פסק דדוקא בבית שער דרבים אינו אוסר הדר שם, אבל לא בבית שער דיחיד ע״ש, דגירסתו כך היתה בגמרא: ׳כל מקום שאמרו הנותן את עירובו אינו עירוב - הדר שם אינו אוסר, חוץ מבית שער דיחיד״. והטעם, דמפני שהיא קצת דירה - הלכו בזה לחומרא. והטור והש״ע לא

הזכירו מזה דבר ולא ידעתי למה, וצ״ע. ולענין דינא, נראה הלכה כדברי המיקל בעירוב, ויכולין לסמוך על גירסת רש״י ותוספות להקל. אבל רבינו הב״י בספרו הגדול פסק כהרמב״ם, והטה גם דעת הטור לדעתו ע״ש. וזהו בבית שער, אבל אכסדרה ומרפסת - אין חילוק בין יחיד לרבים. (הפירהוי״ז שלנו אינה אוסרת)

ג בעל הבית שיש לו הרבה בתים בחצרו, והשאילן או השכירן לאחרים - הם אוסרים עליו ואוסרים זה על זה, שהרי לשעתן כל אחד הוה כביתו. ומכל מקום אמרו חכמים דאם יש לבעל הבית בכל הדירות תפיסת יד - אינו אוסר, שנחשב (כאילו) [כאלו] הבעל הבית דר עמהם. והטעם נראה לי, משום דשאלה ושכירות אינן כמכר, ורק מכל מקום כיון שהשואל והשוכר שולט בהבית, נחשב כשלו. וכיון שגם להבעל הבית יש לו תפיסת יד - נחשב הבעל הבית בכאן כשולט בהבית.

ד ומהו תפיסת יד, פירש רש״י - שיש להבעל הבית מקום בדירתו של זה, שנותן שם כליו להצניע. ומסקינן בגמרא, דבעינן דבר שאינו ניטל בשבת. וכן כתב הרמב״ם פרק ד׳ דין י״ד וזה לשונו: ״בעל החצר שהשכיר מבתי חצרו לאחרים, והניח לו כלים או מיני סחורה בכל בית ובית מהן - אינן אוסרין עליו, הואיל ויש לו תפיסת יד בכל בית מהן, נעשו הכל כאורחין אצלו. במה דברים אמורים - שהניח שם דבר שאסור לטלטלו בשבת, כגון טבל ועששיות. אבל אם נשאר לו בכל בית מהן כלים שמותר לטלטלן, הואיל ואפשר שיוציאם היום ולא ישאר לו שם תפיסת יד - הרי אלו אוסרין עליו, עד שיערבו״ עכ״ל. וכל דבר שמותר לטלטלו לצורך מקומו, כמו כלי שמלאכתו לאיסור - לא מקרי תפיסת יד, ודוקא כטבל ועששיות שאסורין גם לצורך מקומן - מקרי תפיסת יד. (מ״מ)והטור והש״ע כתבו דגם דבר שאינו ניטל מחמת כובדו הוי כדבר שאינו ניטל - והוה תפיסת יד, כגון תיבות גדולות וכיוצא בזה. (ומדברי המג״א סק״ג נראה שהרמב״ם חולק בזה. ותמיהני, דזיל בתר טעמא. ומה שכתב איזה שיעור יש לכובד, בודאי יש שיעור בדברים שעינינו רואות שעומדים תמיד על מקומם)

ה ויש להסתפק בדברי רבותינו, אם הכונה שהיה להבעל הבית תנאי בזה, שביכולתו להניח שם כליו, אבל בלא תנאי אינו מועיל, או אפילו בלא תנאי. ומלשון רש״י מבואר, דדוקא כשיש לו תנאי בזה, שהרי כתב: ״שיש להבעל הבית מקום בדירתו של זה שנותן שם כליו״ עכ״ל, ולשון ׳שיש מקום׳, מבואר להדיא שכך התנה עמו. וצריך לומר גם מ״ש הרמב״ם ״והניח לו כלים וכו׳״ פירושו שכך היה המדובר ביניהם, וכן הדעת נוטה, דבלא תנאי מה שייך לחושבו כבעל הבית ולהשכנים כאורחין. וכן מבואר במרדכי, שכתב: ״דלא חשיב תפיסת יד אלא בעל הבית שמשכיר את ביתו, ומעכב לעצמו אחד מפינות הבית להניח שם את כליו וכו׳״ עכ״ל, הרי מפורש כמ״ש. (והב״ח הקשה מה לנו מה שיכול הבעל הבית להוציאן משם בשבת, כיון שהשכנים אין יכולים וכו׳ ע״ש. ואינו מובן, דכיון שהבעל הבית יכול להוציאן בשבת - אין זה קביעות, ולא מקרי תפיסת יד, ואינו כבעל הבית שם, שהם יתחשבו כאורחים ודו״ק)

ו ולכן כשיש לו תפיסת יד, והם נחשבים כאורחים אצלו - גם הם מותרים להוציא מבתיהן לחצר, אף על פי שלא עירבו. ויש אומרים דזהו במקום שאין דיורין אחרים בחצר, דבכל הדיורין יש להבעלים תפיסת יד. אבל אם יש דיורין בחצר, שאין להבעל הבית בהן תפיסת יד וצריכים לערב - גם אלה צריכים ליתן חלק בעירוב, ואין נחשבין כאורחין אצל הבעל הבית, דמיגו דהני אסרי - אסרי הני נמי. וזהו כשמוליכין עירובן אצל האחרים האוסרין. אבל כשהעירוב בא אצלן - יוצאין בעירובו של בעל הבית, וטעמו של דבר יתבאר בסעיף י״ב.

ז ופשוט הוא דאין תפיסת יד מועלת רק מבעל הבית לשכנו, כלומר כגון שראובן הוא בעל הבית של כל החצר הן, שהוא ממש שלו או שכרה כולה או שאלה כולה מהבעלים שאינם בכאן, ואחר כך השכיר או השאיל לשכנים. אבל שכן לשכן - לא מהני תפיסת הבית לחשוב שניהם כאחד, וצריכין עירוב. וכן שנים שקנו חצר או שכרו או שאלו ביחד - אוסרין זה על זה, ולא מהני תפיסת הבית, אפילו יש לו פינה מיוחדת. (עיין ט״ז סק״א שכתב, דאפילו יש פינה מיוחדת לבעל הבית - מקרי תפיסת יד ע״ש. ויש טועים לפרש דפינה מיוחדת מהני בלא כלים, וטעות הוא. דהכונה להיפך, אפילו אין לו רק פינה עם כלים ולא כל הבית - מקרי תפיסת יד, עיין ב״י)

ח כתב רבינו הרמ״א: ״אחד ששכר בית מן הכותי, והשכיר אחד מן הבירה לחבירו. אם מתחלה לא שכרה אדעתא דהכי - הוי ליה (כאילו) [כאלו] כל הבירה שלו, והשכיר אחד מן הבתים לחבירו. אבל אם שכרה מתחלה אדעתא דהכי - הוה ליה שני בתים, ולא מהני, אף שיש לאחד מהם תפיסת יד בבית חבירו״ עכ״ל. כלומר אף על פי שהוא לבדו שכרה מן הכותי, והכותי אינו מכיר כלל את השני, וגם לא דיבר עם המשכיר כלל ששוכרו בעד עוד אחד, מכל מקום כיון שהם דיברו ביניהם שאחד ישכור ושניהם ידורו - אין כאן יתרון לאחד על השני, ולא מהני תפיסת יד. ורק כששכר בעדו לבדו, ואחר כך השכיר איזה חדר או בית - נחשב כבעל הבית, ומהני תפיסת יד.

ט שנו חכמים במשנה: חמשה חבורות ששבתו בטרקלין אחד - עירוב אחד לכולם. ובזמן שמקצתן שרוין בחדרים או בעליות - צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה. ומפרשינן בגמרא, דמיירינן שיש בין כל חבורה וחבורה מחיצות שאין מגיעות לתקרה, שגבוהות י׳ טפחים, רק אין מגיעות לתקרה, ולכן עירוב אחד לכולן. אבל מחיצות המגיעות לתקרה, או פחות מג׳ סמוך לתקרה, דכלבוד דמי - צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה. ואין זה מאי דתנן: ״בזמן שמקצתן שרוין בחדרים או בעליות״, דכאן לאו מחיצות גמורות הן, אלא מחיצות עראי כמו יריעות. ומכל מקום כיון שמגיעות לתקרה - צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה, (תוספות ע״ב. ד״ה ׳במחיצות׳) וכן מבואר בירושלמי ע״ש.

י וביאור הדברים: דטרקלין זה שייך לאחד שאינו בכאן, ואינו אוסר, דדירה בלא בעלים לאו שמה דירה. לפיכך אלו החמשה חבורות ששבתו בו, אף על פי שהם אורחים - אוסרים זה על זה, כיון דליכא בעלים, וכל חבורה עשתה בינה לבין החבורה האחרת מחיצה קלה מיריעות גבוהות י׳ טפחים, ואין מגיעות לתקרה, (דאילו) [דאלו] היו גבוהות פחות מי׳ טפחים - הויין כולהו כחדר אחד. ואין בזה רבותא, אלא אפילו גבוהות י׳ טפחים, כיון שאין מגיעות לתקרה - הויין כולהו כחדר אחד. ומיירי שאין עוברין זה דרך זה, דאם כן הוי כולהו כבית שער, אלא כל אחד יש לו פתח להחצר. (רש״י) ובירושלמי איתא שהטרקלין הוי להן כחצר ע״ש, ובוודאי כן הוא, דבהטרקלין כולן שולטין בו.

יא וזה לשון הרמב״ם פרק ד׳ דין ז׳: ה׳ חבורות ששבתו בטרקלין אחד, אם היה מפסיק בין כל חבורה וחבורה מחיצות המגיעות לתקרה - הרי כל חבורה מהם (כאילו) [כאלו] הם בחדר בפני עצמו או בעלייה בפני עצמו, לפיכך צריכין פת מכל חבורה וחבורה. ואם אין המחיצות מגיעות לתקרה - ככר אחד לכולן, שכולן כאנשי בית אחד חשובים״ עכ״ל. ומיירי שיש דיורין בחצר, דאם לא כן לא שייך ככר אחד לכולן, שהרי אין צריך עירוב כלל. ואינו מובן לפי זה, דלמה לה להמשנה לומר ״בזמן שמקצתן שרוין בחדרים או בעליות״, הוה ליה למיתני רבותא טפי, דאפילו רק במחיצות המגיעות לתקרה עירוב לכל חבורה וחבורה.

יב אבל רבותינו בעלי התוספות דקדקו מתוך סוגית הש״ס, (ד״ה ׳אבל׳) דיש הפרש ביניהן, דאם רק במחיצות המגיעות לתקרה - אין הדין שיהו צריכין עירוב לכל חבורה, אלא אם כן הוליכו עירובן לאיזה בית שבחצר. אבל אם היה עירוב בא אצלן - אין צריך עירוב לכל חבורה, דכבית אחד חשיבי. דכיון דקיימא לן דבית שמניחין בו עירוב אין צריך ליתן פת, כמ״ש בסימן שס״ו, ולכן הם כולם כאיש אחד, דכל הטרקלין בית אחד הוא. אבל בחדרים ועליות גמורים, אפילו כשהעירוב בא אצלם - צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה, ובדרך זה הלכו הטור והש״ע סעיף ג׳ ע״ש. וממילא דכשאין דיורים אחרים בחצר, במחיצות המגיעות לתקרה - אין צריך עירוב כלל. אבל בחדרים ועליות גמורים - גם בכהני גווני צריכים עירוב. ועוד כתבו, דאם כולם עוברים זה על זה - אין צריך עירוב אלא שנים הפנימיים, וכל שלפניהם הויין כבית שער. וזה שקודם הפנימי צריך עירוב, משום דהוי בית שער דיחיד, ולשיטת הרמב״ם שהבאנו בסעיף ב׳ בית שער דיחיד אוסר, ע״ש. אבל כשכל אחד יש לו פתח לחצר, ואין עוברין זה דרך זה, או שכל אחד יש לו פתח פתוח לבית שער שלפניהם, והבית שער פתוח לחצר - צריך עירוב לכל חבורה, במחיצות המגיעות לתקרה. ואם מקצתן עשו מחיצות המגיעות לתקרה ומקצתן אין מגיעות אותן, שמגיעות - הן מחולקין, וצריכין עירוב לכל אחד, ואותן שאין מגיעות - הויין כמשותפין, וכולם נותנין רק עירוב אחד. (עיין ט״ז סק״ב וצ״ע. ולעניות דעתי דברי הב״ח צודקים ע״ש ודו״ק)

יג ויש לנו בזה שאלה גדולה, למה לו להתנא לצייר דין זה בחמשה חבורות ששבתו בטרקלין אחד, כיון דעיקר החילוק בין מחיצות המגיעות לתקרה לאין מגיעות, הוה ליה למיתני בחמשה שדרו בבית אחד - אם אין מגיעות לתקרה אין צריך עירוב, וכשיש דיורין אחרים עירוב אחד לכולן. ואם מגיעות לתקרה צריך כל אחד עירוב, ובוודאי לא בחנם הוא. ונראה לעניות דעתי דדוקא בשבתו בלבד הוא דאמרינן כן, אבל בדירות ממש, אפילו מחיצות שאין מגיעות לתקרה - צריך עירוב לכל אחד. דדוקא בדירות עראי ומחיצות עראי נחשבין כאחד, אבל בדירות קבועים ומחיצות עראי - הוה כדירות עראי ומחיצות קבועים, דצריך עירוב לכל חבורה וחבורה, כדתנן התם.

יד שנינו בתוספתא (פרק ה׳): ״ה׳ חבורות, מקצת שרוין בחדרים מקצת בעליות - טרקלין שלהם כחצר לבתים״ עכ״ל. כלומר דבהטרקלין כולם שייכין בו, ולכן אם לא עירבו ביניהם - אסורין לטלטל מחדריהן לטרקלין, כמו מבית לחצר כשלא עירבו. ויש ללמוד מזה אצלינו בהכורכים, שכל אחד דר בחדרים שלו ויש חדר אחד גדול כמו טרקלין, שקורין זא״ל, שכולם משתמשים בו, אם לא עירבו ביניהם - אסורים לטלטל מחדריהם להחדר הגדול, ומחדרו לחדר של חבירו. אמנם אם אוכלים במקום אחד, או שיש להם בית מבשל אחת, שקורין קוכני״א - מותר כמ״ש בסימן שס״ו.

טו כתבו הטור והש״ע סוף סעיף ג׳: ״אבל מי שיש לו מלמד או סופר בביתו, וכן תלמידים הלומדים בפני הרב ודרים בביתו כל אחד בחדרו, אפילו יש לכל אחד פתח פתוח לחצר ואוכל וישן בחדרו - אינם אוסרים״ עכ״ל. כלומר בעל הבית שנותן רשות למלמד או סופר להיות בביתו, ומשאיל לו חדר אחד ואוכל משלו, ואוכל בחדרו, ומשתמש בשל בעל הבית בכל הכלים של אפייה ושל בישול - אין צריך עירוב, וכן תלמידים בבית רבם בכהני גווני,

מטעם שכיון שמשתמשים בכל הבית בדברים של אפייה ובישול - חשיבי כולהו (כאילו) [כאלו] אוכלין במקום אחד. ומיהו טעם חלוש הוא, אך יש לזה טעם נוסף, דאין משאיל להם רשותו לאסור עליו, שהרי אין הבעל הבית נוטל דמי דירה מהם אלא נותן להם בחנם, והוה כהשאלה, ואינו משאיל להם שיאסרו עליו, (ובטלים) [ובטילים] אצלו, והוה כולהו כחד. ולכן אם באמת שוכרים ממנו חדר ומשלמים מעות, ואוכלים ושותים בפני עצמן, אף על גב שמשתמשין בכלי הבית של אכילה ושתייה - אוסרין עליו, וצריכים עירוב, (זהו כונת הט"ז סק"ו ומג"א סק"ח) ועיין מ"ש בסימן שפ"ב סעיף כ"ז.

טז אנשי חצר שהיו כולם אוכלין בחדר אחד, אף על פי שכל אחד יש לו בית בפני עצמו - אין צריך עירוב, מפני שהם כאנשי בית אחד. ואם הצריכו לעשות עירוב עם אנשי חצר אחרת - עירוב אחד לכולן, והיינו שמוליכין פת אחד בלבד לאותו מקום שמערבין בו. ואם היה העירוב בא אצלן, דהיינו שמניחין העירוב בחצר זה - אינם צריכים לתת עירוב כלל, כדין בית שמניחין בו את העירוב, שאין צריך ליתן פת, וכל בתים אלו כבית אחד הם חשובים, דבעירוב הוי העיקר מקום האכילה.

יז וכן אם הרבה בעלי בתים אוכלים בחדר אחד כל אחד על שולחנו, אף על פי שכל אחד ישן בחדר בפני עצמו, וגם שותה שם תמיד ואוכל שם אכילת עראי, מכל מקום - אין צריך עירוב, כיון דבסעודות הקבועות אוכלין בחדר אחד. ואף שאוכלין שם כל אחד על שלחן בפני עצמו, ולפרקים פורסים גם בין שלחן לשלחן מחיצה קלה לצניעות - לא מקרי מחיצה, הואיל שהמחיצה אין שם בקביעות. וכל שכן כשהמחיצה אינה מגעת לתקרה, והוי כ׳חמשה ששבתו בטרקלין׳, שנתבאר דאין על זה שם מחיצה והפסק, כיון שאינה בקביעות, ולא נעשית רק כשרוצים לעשות דבר של צניעות וכדומה.

יח והנה לפי מה שנתבאר, מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר - מקום אכילתו הוא העיקר, ושם הוא אוסר. אבל במקום שישן - אינו אוסר. הלכך האחים שהיו אוכלין בבית אביהם (וישנין) [וישינין] בבתיהן - אינם אוסרים, וכולהו כחד חשיבי. ואם המה מקבלין פרס מבית אביהם, והיינו שנותן להם לחם או מעות לקנות לחם ואוכלים בבתיהן - אינם לא כאחד ולא כנפרדים. והיינו כשאין עמהם דיורים אחרים בהחצר, או אפילו יש דיורים אלא שמניחין העירוב אצלם - אינם צריכים ליתן עירוב, כדין בית שמניחין בו עירוב, דכולהו כחד חשיבי. אך אם מוליכין את העירוב לבית אחר - צריך כל אחד ליתן חלקו בהעירוב. וכן אם מערבין עם חצר אחרת - הדין כן. וטעמו של דבר, דמקבל פרס יש פנים לומר שהוא אוכל משל הנותן לו, ובטל אליו, ויש פנים לומר דכיון שאוכל בפני עצמו - הוה כרשות בפני עצמו. ופשוט הוא דדוקא בן המקבל פרס, וכן מי שהיו לו חמש נשים וחמשה עבדים מקבלין ממנו פרס, וכל אחד אוכל בביתו, וכן תלמיד המקבל פרס מרבו ואוכל בביתו - אינם אוסרין זה על זה אם אין עמהם דיורין אחרים, או כשהעירוב בא אצלם, כמו שנתבאר. אבל איש זר המקבל פרס בעד מלאכתו או בשביל טעם אחר - הוה כבעל הבית בפני עצמו, ואוסרין זה על זה.

יט אורח עד ל׳ יום - אינו אוסר על הבעל הבית ועל בני החצר, ויותר משלשים יום מקרי מיושבי החצר. (ב"ב ח׳.)לפיכך המתארח בחצר, אפילו נתארח בבית בפני עצמו, אם לא נתארח דרך קבע אלא לשלשים יום או פחות - אינו אוסר על הבעל הבית ועל בני החצר, והוא והם מותרין לטלטל, בין מביתם לחצר ובין מביתו לחצר, ומביתו לביתם ומביתם לביתו. ובעיר שיש עירוב כללי לכל העיר, אפילו אם יבואו אורחים לעיר וישתקעו שם יותר מל׳ יום - אין צריך עירוב, דלב בית דין מתנה עליהם, כמ"ש בסימן שס"ו. (ט"ז סק"י)

כ וזה שהאורח אינו אוסר עד ל׳ יום, זהו כשיש בעל הבית קבוע ששייך לו האכסניא שקנאה או שכרה, דאז אפילו כשיש ריבוי אורחים - אין אוסרים עליו ולא זה על זה, דכולם בטילים להבעל הבית. אבל כשאין שם בעל הבית, כגון שהבעל הבית דר בחצר אחר - האורחים אוסרין זה על זה, והרי זהו דין ׳חמשה ששבתו בטרקלין׳, שנתבאר - ואוסרין זה על זה מיד, כשיש לכל אחד חדר מיוחד שאוכל שם, ואם כולם אוכלין בחדר אחד - אינם אוסרין זה על זה. ואם יש כותי בחצר - צריכים לשכור הרשות, ואורח כותי - אינו אוסר עד ל׳ יום, ויתבאר בסימן שפ"ד. (האבן עוזר האריך לחלוק על הש"ע וסבירא ליה דהאורח אוסר מיד על הבעל הבית ע"ש ואנו אין לנו אלא דברי הש"ע וכן מורין למעשה)

כא עשרה בתים זה לפנים מזה, וכולם עוברים מזה לזה ויוצאים דרך החצון לחצר או לרחוב - שנים הפנימיים לבד צריכים ליתן בעירוב והשאר פטורין, שחשובין כולם כבית שער, והטעם כבר בארנו בסעיף י"ב.

סימן שעא

א דירה בלא בעלים - לאו שמה דירה, ואינה אוסרת על בני החצר. לפיכך אחד מבני החצר שהניח ביתו והלך לחצר אחרת, ולא הניח שום איש בביתו - אינו אוסר על בני החצר, בין שהלך בשבת או בערב שבת. ויש נפקא מינה בין ערב שבת לשבת, דבערב שבת כשהלך - אפילו חזר בשבת אינו אוסר,

מפני שלא היה בעת הכנסת שבת, שהוא זמן קיום העירוב. אבל כשהלך בשבת וחזר בשבת - אוסר, שהרי היה בעת הכנסת השבת. וזה שכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳ וזה לשונו: ״ישראל בן חצר זו שהלך לשבות בחצר אחרת, ואין דעתו לחזור בשבת, ואחר כך נמלך בשבת וחזר - אינו אוסר״ עכ״ל, זהו בהלך מבעוד יום, וכיון שלא היה בעת כניסת שבת - אמרינן ׳שבת הואיל והותרה הותרה׳. אמנם כשהיה דעתו מקודם לחזור בשבת - ודאי אוסר, דזה לא מקרי ׳שיצא משם׳. וזהו כמו שאדם הולך מביתו לאיזה שעות, האם בשביל זה מקרי שאינו דר כאן? וכשהלך בשבת וחזר, אף שבעת שהלך לא היה דעתו לחזור - מכל מקום כשחזר אוסר, דבזה לא שייך לומר ׳הואיל והותרה הותרה׳, שאין זה אלא בכניסת השבת שהוא זמן קניית העירוב. (וענין אוסר ואינו אוסר, היינו כשלא עירב עם בני החצר, או שאין כאן אלא הוא ועוד אחד, דכשיצא נשתייר רק אחד, ואין צריך עירוב).

ב אפילו הלך לחצירו הסמוך לו, מכל מקום אם רק הסיח מלבו ואין דעתו לחזור בשבת - הרי זה אינו אוסר עליהם. והטור כתב דוקא כשהלך אצל בתו, אבל כשהלך אצל (בנו) [חתנו] - אוסר, משום דקרוב הדבר שכלתו תתקוטט עמו וישוב לביתו ערב שבת, וכן הוא בגמרא (פ״ו.) והרמב״ם בפרק ד׳ השמיטה, וסבירא ליה דאין הלכה כן, דהאומר לא אמרה אלא על מה שהזכיר התנא ׳שהלך אצל בתו׳, משום דאין דרך לילך לבנו מפני כלתו, ולכן הזכיר בתו. אבל כשהלך - הלך ואינו אוסר, (וזהו כונת המ״מ ע״ש) וגם רבינו הב״י לא הביא זה בש״ע, והלכה כדברי המיקל בעירוב.

ג במה דברים אמורים - בישראל. אבל כותי שהלך מביתו, אפילו הלך להיות ביום השבת בעיר אחרת - אוסר עליהם עד שישכרו ממנו רשותו, כמו שיתבאר בסימן שפ״ב. וזהו כשהלך למקום הקרוב מהלך יום אחד מכאן, שיהא ביכולתו לחזור לכאן. אבל אם הלך למרחוק - אינו אוסר, אפילו הלך כמה ימים קודם השבת, שביכולתו לשוב ולצאת ממקומו קודם השבת, מכל מקום אנו אין לנו לחוש רק על יום השבת אם יוכל לחזור לביתו. (מג״א סק״ב)ופשוט הוא, דדוקא כשהלך מקודם השבת. אבל הלך בשבת - אין נפקא מינה כלל, דממה נפשך, אם שכרו ממנו בערב שבת - הרי מותרים בטלטול, ואם לא שכרו - הרי לא עירבו מערב שבת, דאפילו עירבו - אין עירובם כלום. ויש אומרים דגם כותי דינו כישראל, ואפילו אם הלך אל שכינו שבעיר, אם לא היה דעתו לחזור בשבת לביתו - אינו אוסר, ויכולים לעשות עירוב מערב שבת. ואם נתיישב וחזר לביתו - הרי זה אוסר. (טור) ולא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, כיון דמתחלה לא היה העירוב ראוי להתקיים כל השבת, מחשש זה דשמא יבא ונמצא שלא הותרה כלל, (תוספות ס״ה: ד״ה ׳דאתא׳) מיהו כל זמן שלא בא - העירוב כשר, ורבינו הרמ״א הכריע כדיעה זו. ויש מי שאומר דגם בכותי, אם היה נראה בבירור שלא היה דעתו לשוב בשבת ונתיישב ושב - אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, וזה שכתב הטור שאוסר, וכן לקמן בסימן שפ״ב - זהו בסתמא. (ט״ז סק״א וא״ר) ולא נראה כן מהפוסקים, דדעתו לאו כלום היא. (וכן כתב הת״ש סק״ז. ומ״ש הא״ר דברמזים כתב הטור שאינו אוסר, לפנינו כתוב שאוסר ע״ש)

ד כתבו הטור והש״ע סעיף ג׳: ״אחד מן השוק שהיה לו בית בחצר ומת, והניח רשותו לאחד מבני החצר, אם מת מבעוד יום - אין הזוכה אוסר, שהעירוב שמערב על ביתו מתיר גם מה שירש. ואם מת משחשיכה - אוסר, אף על פי שעירב הזוכה עמהם - אינו מועיל למה שירש אחר כך בשבת״ עכ״ל. ביאור הדברים, דזה האחד מן השוק שהיה לו בית בחצר זו, היה אוכל בו בבית זה, והא דקרי ליה ׳אחד מן השוק׳ - משום דלא היה דר בה בקביעות, רק לאכול בלבד, ולפי זה, כשלא עירב עמהם - אסר עליהם. ולכן כשמת בשבת, אף על פי שאחד מבני החצר ירש אותו - מכל מקום אין עירובו שנתן בערב שבת מועיל על מה שירש בשבת. אבל כשמת מבעוד יום, אף על פי שזה היורש כבר נתן חלקו בעירוב - מכל מקום בהגיע זמן קניית העירוב נכללה גם בית זו בחלקו. אבל אם זה מן השוק לא אכל בכאן, ולא אסר עליהם, אפילו מת בשבת - אינו אוסר, ד׳הואיל והותרה הותרה׳. והוא הדין אם אחד מבני החצר שלא עירב מת, אלא אורחא דמילתא דבן חצר מסתמא נתן עירובו, ואם כן מותר לעולם. ולא כן בן השוק, אף על פי שמחוייב בעירוב - מכל מקום לפעמים שוכח על זה, כיון שאינו מצוי בחצר. (וזהו כונת המג״א בסק״ד ובט״ז סק״ג)ומזה למדנו, דחמשה שדרים בחצר אחד וד׳ עירבו ואחד לא עירב ומת בשבת - דמותרים לטלטל, ולא אמרינן הרי העירוב לא חל בכניסת השבת מפני זה שלא עירב, ואיך יחול באמצע השבת. דאינו כן, דהעירוב חל בכניסת השבת, ונעשו אלו הד׳ כדרים יחד, ורק יש אחד האוסר עליהם, וכיון שמת בטל איסורו. וראיה לזה, שהרי זה שלא עירב יכול לבטל להם רשותו, כמו שיתבאר בסימן ש״פ, ומה מועיל הביטול רשות אחרי שהעירוב לא חל, אלא ודאי שהעירוב חל, וכמ״ש.

ה אחד מבני החצר שמת בשבת ולא הניח בני בית בביתו, אם עירב, אפילו ירשו אחד מבני השוק ונכנס לדור בו בשבת - אינו אוסר, אף על פי שהוא לא עירב כלל בחצר זו, ד׳הואיל והותרה הותרה׳, שהרי גם אם בן החצר יירשנו - גם כן צריך לומר טעם זה, דמטעם עירובו אינו מועיל, שהרי ירש בשבת ולא חלה על זה העירוב שעירב אתמול. ואם המוריש לא עירב, וירשו אחד מן השוק, כל זמן שלא בא לדור בו - אינו אוסר, ואם בא לדור בו בשבת - אוסר, דבזה לא שייך ׳הואיל והותרה הותרה׳, שהרי לא הותרה כלל בכניסת השבת. ואם ירשו אחד מבני החצר - אוסר אף על פי שלא נכנס לדור בו, שכיון שדר בהחצר - אוסר על בני החצר על פי בית זה, שלא עירב מערב שבת עליה. וזהו דוקא כשהיורש לא היה דר ביחד עם המוריש, אבל אם היה

דר עם המוריש ונתן מערב שבת חלקו בעירוב - הרי ממילא נכללת בית זו בהעירוב, דאין כל הדרים בבית אחד צריכים כולם ליתן חלק בהעירוב. ואם המוריש מת מבעוד יום, וירשו אחד מן השוק ונכנס לדור בו בשבת - הרי זה אוסר. לא נכנס לדור בו - אינו אוסר. ואם ירשו אחד מבני החצר - מותר, שכשנותן חלק בהעירוב נכללה גם בית זו, כיון שירשה מבעוד יום, ועיין בסימן שפ״א, דיורש יכול לבטל רשות.

ו ישראל וגר שהיו דרים בחצר ועירבו יחד, ומת הגר מבעוד יום, והחזיק ישראל אחר בנכסיו ודר שם, אפילו לא נכנס עד שחשיכה - הרי זה אוסר עליו. ולא אמרינן: ׳שבת – הואיל והותרה הותרה׳, והרי כשנכנס בה משחשיכה – הותרה בכניסת שבת, כדין דירה בלא בעלים; מכל מקום לא אמרינן כן, הואיל והיה ראוי ליכנס בה בשבת. ולא דמי למי שיצא מביתו, דשם הרי יצא על דעת שלא לבא בחזרה; והכא אדרבא, כל שעתא ושעתא מזומן ליכנס בה. ולא עוד, אלא אפילו החזיק בה בשבת ונכנס שם לדור - גם כן לא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳; מפני שהיה ראוי מבעוד יום לזכות בה, ולא היה ההיתר ברור, אלא תלוי ועומד. אבל אם מת בשבת - אין המחזיק אוסר אפילו נכנס שם, שהרי בכניסת השבת היה מותר, מחמת עירובו של הגר, ואמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳. מיהו יכול לבטל הרשות כשמת מבעוד יום, כשאר יורש דעלמא. ואם לא עירב הגר - נתבאר בהדינים הקודמים, דאין הפרש בזה בין גר לאחר, כמובן.

ז אחד מבני החצר שהוא גוסס בכניסת השבת - הרי זה אוסר כל זמן שלא מת, דגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו. ולכן יזכו לו בפת מבעוד יום, ויערבו בשבילו. ומכל מקום אם מת בשבת וירשו אחד מבני החצר - הרי זה אוסר, ולא אמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳, שהרי אין העירוב היה ראוי להתקיים כל השבת, שודאי עמד למות בשבת, כיון שהיה גוסס מבעוד יום. ולכן כשירשו אחד מבני החצר או אחד מהשוק ונכנס לדור בו בשבת - הרי זה אוסר. וכל מה שנתבאר מקודם, שהותר על פי העירוב שהניח מערב שבת - זהו כשלא היה גוסס מבעוד יום אלא חולה, דרוב חולים לחיים, והיה העירוב ראוי להתקיים כל השבת, ואמרינן ׳הואיל והותרה הותרה׳. וקטן אוסר על בני החצר כשיש לו בית ולא עירב, אפילו אינו יכול לאכול כזית. ואורח אינו אוסר עד ל׳ יום, כמ״ש בסוף סימן ש״ע ע״ש.

סימן שעב

א דע, דכשגזרו שלמה ובית דינו על עירובין, לא גזרו אלא על הטלטול מבית לבית, שבהן התשמיש תדיר וכל אחד דיורו חלוק מחבירו. אבל הגגים והחצרות והקרפיפות, שאין התשמיש בהן תדיר אלא באקראי - אין בהן חילוקי רשויות, לענין הכלים ששבתו בתוכן ולא בהבית, ומותר לטלטל מגגו של ראובן לגגו של שמעון אף בלא עירוב, וכן מגגו של זה לחצרו של זה או לקרפיפו של זה, וכיוצא בזה. וזהו ששנו חכמים במשנה: (פ״ט.) ״אחד גגות ואחד חצרות ואחד קרפיפות - כולן רשות אחד הן לכלים ששבתו בתוכן, ולא לכלים ששבתו בתוך הבית.״ וכן הלכה, כדאמרינן בגמרא (צ״א.). וכלל הדברים, דכל שהוא רשות היחיד גמור, כמו אלו שחשבנו, וכן מבוי הניתר בלחי וקורה - מותרין בטלטול מאחד להשני, הכלים ששבתו בתוכן. אבל הכלים ששבתו בתוך הבית - דין בית יש עליה. והיינו שאפילו עומדת בחצר - אסור לטלטלה לחצר חבירו או לגג חבירו, או לקרפף חבירו או להמבוי, מפני שבכניסת השבת כשהיתה בבית חל עליה האיסור, וכיון שחל האיסור בשעת כניסת השבת - חלה על כל השבת. ולהיפך, הכלי שהיתה עומדת בחצר בכניסת השבת, ואחר כך הכניסוה לבית, וחזרו והוציאוה לחצר - מותרים לטלטל אותה לחצירו ולגגו ולקרפיפו של חבירו, וזהו כלל הדברים.

ב ובגמרא שם יש פלוגתא, דיש מי שסובר דאימתי אמרינן דאלו כולן רשות אחת הן - כשלא עירבו כל הבתים שבחצר, ואסור לטלטל מבית לחצר, ואז לא שכיחי כלי הבית בהחצר. אבל כשעירבו, דשכיחי כלי הבית בהחצר, אם נתיר לטלטל מחצר לחצר יטלטלו גם כלי הבית העומדים בהחצר - ולכן אז אסור לטלטל לגמרי מחצר לחצר, אפילו כלים ששבתו בתוכן. ויש מי שסובר דאין חילוק בין עירבו ללא עירבו, ואפילו עירבו - מותרין, ולא גזרינן כלי החצר אטו כלי הבית דהוי כגזירה לגזירה, ופסקו כן רוב הפוסקים וכן פסקו בטור וש״ע.

ג וזה לשון הרמב״ם פרק ג׳ דין י״ח: ״כל גגות העיר, אף על פי שזה גבוה וזה נמוך, עם כל החצרות ועם כל הקרפיפות שהוקפו שלא לשם דירה שאין בכל אחד מהם יותר על בית סאתים, עם עובי הכתלים שבין החצרות, עם המבואות שיש להן לחי או קורה - כולן רשות אחת הן, ומטלטלין בכולן בלא עירוב כלים ששבתו בתוכן, אבל לא כלים ששבתו בתוך הבית, אלא אם כן עירבו.״

ד ״כיצד, כלי ששבת בתוך החצר, בין עירבו בין לא עירבו אנשי החצר - מותר להעלותו מן החצר לגג או לראש הכותל, ומן הגג לגג אחר הסמוך לו, אפילו היה גבוה ממנו או נמוך ממנו, ומן הגג האחר לחצר שנייה, ומן חצר שנייה לגג שלישי של חצר שלישית, ומגג שלישי למבוי, ומן המבוי לגג רביעי, עד שיעבירנו כל העיר כולה דרך גגות וחצרות, או דרך גגות וקרפיפות, או דרך חצרות וקרפיפות, או דרך שלשתן מזה לזה ומזה לזה. ובלבד

שלא (יכנס) [יכנוס] בכלי זה לבית מן הבתים, אלא אם כן עירבו כל אנשי מקומות אלו עירוב אחד. וכן אם שבת הכלי בבית והוציאו לחצר - לא יעבירנו לחצר אחרת או לגג אחר או לראש הכותל או לקרפף, אלא אם כן עירבו אנשי כל המקומות שמעבירין בהן כלי זה עירוב אחד" עכ"ל הרמב"ם ז"ל. ועיין מ"ש בסימן (שפ"ח) [פ"ח] סעיף ד'.

ה דבר פשוט, שמכל מקומות אלו אסור לטלטל לכרמלית. ולכן אסור לטלטל מחצר למבוי שאין בו לחי או קורה, דהוא ככרמלית, וכן מגג ומקרפף. והקרפף שאמרנו שמותר לטלטל ממנו לחצר ולגג - זהו בקרפף בית סאתים שלא הוקף לדירה, או יותר מבית סאתים והוקף לדירה. אבל יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה - הוי כרמלית, ואסור לטלטל ממנו אפילו לקרפף אחר כיוצא בו אלא שני אמות בזה ושני אמות בזה. ובו עצמו גם כן אסור לטלטל יותר מד' אמות כמו בכרמלית גמור, כים ובקעה. וכל שכן שאסור לטלטל ממנו לחצר ולגג ולקרפף בית סאתים שלא הוקף לדירה, או ליותר מבית סאתים שהוקף לדירה אפילו שתי אמות בזה ושתי אמות בזה. (וברש"י שבת ק"ל: ד"ה 'קרפיפות' כתב: "ואם יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה - קרי ליה רשות אחת לגבי חבירו או לגבי חצר, לטלטל ב' אמות בזה וב' אמות בזה" עכ"ל. ובודאי דאלו ג' תיבות 'או לגבי חצר' הוי טעות הדפוס, דאיך מותר מכרמלית לחצר, אלא ודאי טעות הוא ודו"ק)

ו יש מי שאומר דכלים ששבתו בבית - אסור לטלטל מחצר לקרפף פחות מבית סאתים שלא הוקף לדירה, אפילו הם של אדם אחד. (מג"א סק"א) וזה שכתב הרמב"ם שהבאנו בסעיף ג', דגגות חצרות וקרפיפות רשות אחד הן לכלים ששבתו בתוכן, ולא לכלים ששבתו בתוך הבית, אלא אם כן עירבו עכ"ל, דמוכח דבעירבו מותר - לא קאי אקרפיפות, דבהם לא מהני עירוב, שהרי אפילו הם של אדם אחד אסור. (שם) דכל דבר שלא הוקף לדירה - אינו נכנס בכלל עירוב, והוא רשות בפני עצמו לענין כלים ששבתו בתוך הבית, אפילו של אדם אחד שאין צריך עירוב, ושכן כתבו רש"י (כ"ג: ד"ה 'דתנן' ע"ש) ותוספות ריש פרק חלון. (ד"ה 'ובלבד')ואין לשאול לפי זה, דלא מהני עירוב לקרפיפות שלא הוקפו לדירה אפילו פחות מבית סאתים, ואם כן כשמערבין מבוי או כל העיר, הא החצרות פרוצים להקרפיפות והוי פרוץ למקום האסור לה. דיש לומר דכיון דלכלים ששבתו בתוכן הוויין רשות אחת, דמותר לטלטל מזה לזה - לא מקרי מקום האסור במה שאסור לטלטל כלים ששבתו בתוך הבית.

ז ולעניות דעתי נראה דוחק לפרש דברי הרמב"ם דלא קאי אקרפיפות, ובאמת בעירבו בטלי כל הקרפיפות הפחותים מבית סאתים, ולא הוקפו לדירה לכלליות העירוב. וראיה לזה מהא דקיימא לן לעיל בסימן שנ"ח דגינה פחות מבית סאתים, שהיא מיעוט החצר - מותר לטלטל ממנה לבית, (המג"א עצמו כתב שם כן בסקי"ד) מפני שבטל לגבי החצר ע"ש. וגינה הוי כקרפף שלא הוקף לדירה כמבואר שם, דזרעים מבטלין הדירה. ואם כן, נהי דקרפף אפילו אם הוא מיעוט החצר אינו בטל לגבי חצר כגינה, משום דהוי מילתא באפי נפשה, ולא דמי לגינה שהיה חצר ונעשה גינה, מכל מקום על ידי עירוב נתבטל ונכנס בכלל העירוב. ולפי זה קאי הרמב"ם גם אקרפיפות. (עיין בריטב"א כ"ג: שכתב בשם רבו הרא"ה ז"ל, דלרבי שמעון מותר לטלטל מבית לקרפף שלא הוקף לדירה פחות מבית סאתים כשהם של אדם אחד, ובזה עדיף לרבי שמעון מלרבנן אף לענין כלים ששבתו בבית, והביא מי שחולק בזה ע"ש. מיהו על כל פנים, על פי עירוב ודאי יש לומר דמותר ודו"ק)

ח שתי חצרות שרוצות לערב יחד כדי להתיר הטלטול מהבתים, אם כל חצר עירבה לעצמה - אין צריך עירוב מחדש, אלא בני חצר זו מכניסין עירובן לתוך הבית שבחצר השנייה שבשם מונח עירוב של החצר השנייה, ואז מותרים כולם בטלטול מהבתים ונעשו כולם כרשות אחד. ולא כולם צריכין להוליך עירובן, אלא אחד מבני החצר מוליך בשביל כולן, דנעשה כשלוחם. ונראה לי, דצריכים לשאול מכל בני החצרות אם רוצים לערב יחד, אף על גב דבעירוב של כל חצר אין צריך לשאול, דזכין לאדם שלא בפניו, מכל מקום עם חצר אחר אולי לא ניחא להו להרבות בדיורין. וכן נראה לי, דכשעירב כל חצר לעצמה ועתה מערבים עירובם יחד כמו שנתבאר, צריך עתה ברכה בפני עצמה, ואין יוצאין בברכה הקודמת, שהרי זהו עירוב אחר. ומברכין ואומרים: "בהדין עירובא יהא שרי לנא לטלטולי מבתי שתי החצרות מבית לבית, ומבתים לחצרות ומחצרות לבתים".

ט ואם עדיין לא עירבה כל חצר לעצמה, גובין פת מכל בתי שתי החצרות ומניחין עירוב אחד. ואם ירצה אחד מבני החצרות - יכול לזכות משלו על כולם, כמו בעירוב של חצר אחד. ומכל מקום יש חילוק ביניהם, דאינו יכול לילך לחצר השני ולזכות משלו על שתי החצרות ולערב, דהא עדיין לא נעשה שליח מחצר שלו לערב עם חצר השני. אלא מקודם מערב על חצר שלו על ידי זיכוי, ואחר כך על החצר השני שפיר הוי שלוחם, כיון שהעירוב נעשה בשלהם. וכן אם חצר שלו אין צריך עירוב, כגון שאוכלין כולן במקום אחד, כמ"ש בסימן ש"ע, יכול אחד מהם מתחלה לילך לחצר השני ולערב על כולם יחד משלו על ידי זיכוי. וזהו כונת רבינו הרמ"א בסעיף ג' ע"ש, ובלבד שיגיד להם כמ"ש.

י אין שתי חצרות יכולות לערב יחד, אלא אם כן יש ביניהם פתח או חלון של ד' על ד', ושתהא מקצת החלון בתוך י' טפחים מהארץ. ואז אם רצו מערבין יחד, ומותרין לטלטל אפילו דרך חורי הכתלים או מעל הכתלים, ואם רצו מערבת כל אחת לעצמה. ואם הפתח יותר מעשר ואין בה צורת הפתח

- מוכרחים לערב עירוב אחד על שניהם, דאם לא כן יאסרו זו על זו. ודע, דהחלון צריך להיות רוחב ד׳ טפחים, אפילו היא ארוכה הרבה, דכל שאין ברוחבה ד׳ טפחים - אינו מקום מרווח לתשמיש. ואם החלון עגול - צריך שיהא בהקיפו י״ז טפחים בלא חומש, וטפח וד׳ חומשין ומשהו יהיה תוך י׳ טפחים הנמוכים לארץ. (גמרא ריש חלון ע״ש)

יא והא דמצרכינן בחלון שתהא מקצתו בתוך י׳ - זהו בחלון שבין חצר לחצר. אבל שני בתים שרוצים לערב יחד דרך חלון שבין בית זה לבית זה - יכולים לערב אפילו אם החלון כולה למעלה מעשרה, דביתא כמאן דמליא דמי, ולא דמי לחצר, והטעם, מפני שהבית מקורה והחצר אינו מקורה. ולכן חלון שבין שני בתים, אפילו הוא למעלה מעשרה - אם רצו מערבין יחד, והוא הדין לארובה שבגג שבין בית לעלייה, אפילו אין שם סולם לעלות מהבית להעלייה - מותר לערב יחד דרך הארובה, כשהיא רחבה ד׳ על ד׳. ואין לשאול, כשאין סולם איך עולים לעלייה, דיש לומר שעולין בסולם לעלייה דרך החצר. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה׳, דאם עשו סריגה לפני החלון - בטיל ליה מתורת חלון, עכ״ל, וסריגה הוא גאנטי״ר של ברזל מנוקב. ונראה לי, דזהו כשהעמידו וחיברו לשם בקביעות. אבל כשלא חיברו - אין זה מבטל מתורת חלון.

יב דבר פשוט הוא, דזה שצריך עירוב בין בית לבית - זהו כשלא עירבו בהחצר, דאם עירבו בהחצר - הרי הותרו כל המקומות ויכול לטלטל דרך איזה מקום שירצה. ויש מי שרוצה לומר דכשנשתתפו במבוי, מכל מקום אם אין בין חצר לחצר חלון או פתח - אסורים לטלטל דרך חור שביניהם רק דרך מבוי. וכן בחצר ובתים כשעירבו בחצר, ואין בין בית לבית פתח או חלון - שאסור לטלטל מבית לבית דרך חור שביניהן, רק דרך החצר. (מג״א סק״ג)ודברים תמוהים הם שאי אפשר לשמוע, דאם כן גם מחדר לחדר לא נטלטל על ידי עירוב של הבית דרך חור שביניהם, ואיך אפשר לומר דבמקום המעורב יאמרו לו ׳דרך כאן אתה מותר לטלטל ודרך כאן אתה אסור׳, הלכך ליתא להך דינא. (והגאון אבן העוזר חולק עליו ע״ש, והת״ש והפרמ״ג הביאו זה, ונראה שמסכימים לדבריו. והמג״א לשיטתו כתב בסק״ו דרך החצר, והת״ש תמה, אך לשיטתו א״ש ודו״ק)

יג אם היה בין החצרות כותל גבוה י׳ טפחים בלא פתח וחלון, או שהיתה קרקעית האחת גבוה משל חבירתה י׳ טפחים, או שהיתה גבוה מחבירתה חמשה טפחים ועשה עליו מחיצה חמשה להשלימה לעשרה, ואין כאן פתח וחלון - אין יכולין לערב שניהם ביחד, אלא כל אחת מערבת בפני עצמה, אם לא שיש מבוי ומערבין דרך המבוי בשיתופי מבואות. וגם בזה יתבאר בסימן שפ״ז אם סומכין על שיתוף במקום עירובי חצרות ע״ש. וכן להיפך, אם פרוצים החצרות זה לזה במילואם או ביותר מעשרה אמות - אין ביכולתם לערב כל אחת בפני עצמה, דאוסרים זה על זה, אלא מערבין שניהם כאחד. וכל שכן אם אין ביניהם מחיצה גבוה י׳ טפחים, דרק מערבין יחד. ואם היה ביניהם מחיצה עשרה עם פתח לא יותר מי׳ אמות, הבריירה ביניהם - רצו מערבין עירוב אחד, רצו מערבין שתים כל אחת בפני עצמה. ופשוט הוא שאם היה ביניהם צורת הפתח, אפילו ביתר מעשר ואפילו במילואו - יכולים לערב כל אחת בפני עצמה. ודע, דפחות מעשר ואינו במילואו - מכל מקום צריך שישאר או פס ד׳ או שני פסין משהויין כדין חצר.

יד כותל שבין שתי חצרות בלא חלון ופתח, שצריכין לערב כל אחת בפני עצמה, או שהיה ביניהם פתח או חלון ורצו לערב כל אחת בפני עצמה, והיתה על ראש הכותל פירות או שארי דברים הניטלים בשבת - בני שתי החצרות כל אחד יכול להורידם לחצר שלו, וכן להעלות עליה פירות או חפץ מהחצר, דכותל וחצרות רשות אחת, כמו שנתבאר. ובלבד שלא יורידום להבית, או מהבית על הכותל, וגם כלים ששבתו בבית אסור להעלותם מחצר על הכותל. אמנם בזה יש חילוק כמה הוא רוחב הכותל מלמעלה, דאם רחבה ד׳ טפחים, שיש בה שיעור כרמלית - אסור להוריד ממנה לחצר כלים ששבתו בבית. אבל אם אינו רחב ד׳ - הרי הוא מקום פטור ומותר, ובלבד שלא יחליפו, כמ״ש בסימן שמ״ו. ואם היתה הכותל לאחת גבוה עשרה ולהשנית אינו גבוה עשרה, שקרקעית של אחת גבוה מחבירתה והכותל רחב ד׳, החצר שבה אינו גבוה עשרה - מותר להשתמש בו אף בכלים ששבתו בבית כשעירבה לעצמה, והחצר שגבוה עשרה - אסורים להשתמש בו אף בכלים ששבתו בחצר. דכיון שלחבירו אין כותל זה דינו כגג, כיון שלו אינו גבוה עשרה הוה ליה כחצר, ומותר לטלטל עליו אפילו כלים ששבתו בבית כשעירבה לעצמה. ולכן אם השני ישתמש עליו בכלים ששבתו בחצר - יעשה לו דין גג, וממילא שהראשון יאסור להשתמש עליו בכלים ששבתו בבית, ואינו מן הדין שיאסור עליו. ואי קשיא, מאי חזית ליתנו להראשון כולו ולא להשני מקצתו. דכך הוא הדין, דכל דבר שלזה תשמישו בנחת כמו זה, שאין הגובה בו י׳ טפחים, ולזה בקשה - נותנין לזה שתשמישו בנחת. (גמרא ע״ז.) אך אם אין הכותל רחב ד׳, דהוה מקום פטור - מותרים שניהם להשתמש בו, אף בכלים ששבתו בבית, כמ״ש. (וזהו כונת המג״א סקי״ב)

טו בית העומדת בין שתי חצרות, שכל אחת עירבה לעצמה והוא עירב עם שתיהן - יכול לטלטל לכאן ולכאן כל דבר. ואין לומר איך אדם דר בשני מקומות, דאין זה שאלה, דכל אדם יש לו רשות לדור ולאכול בכמה מקומות, וכולם חשובים אצלו דירות. מיהו בני החצרות אין יכולים לטלטל מחצר לחצר כלים ששבתו בבית דרך ביתו של זה הפתוח לשני החצרות, ורק הוא מותר לעשות כן, לפי שדירתו בשני המקומות ולא הם.

טז אמרו חז״ל (ע״ז:) דסולם תורת פתח עליו. כלומר, כשיש כותל בין שתי חצרות, ואין בו פתח או חלון, אם יעמידו סולם מכאן וסולם מכאן - נחשב כפתח, ויכולין לערב יחד, שהרי עולים בסולם זה, ויורדין בהסולם שבעבר השני. ודוקא סולם שהוא רחב ד׳ טפחים, כלומר בהשליבות יהיה ד׳ טפחים רוחב, ושיהא סולם קבוע, והיינו שיש לו לא פחות מד׳ שליבות. אבל פחות מכאן - הוה עראי, ואינו מועיל אלא אם כן שליבותיו וזרועותיו של הצדדים כבדות, שאז כובדו קובעו להיות קבע. וצריך להעמיד סולם כנגד הסולם שמעבר השני, או פחות מג׳ טפחים בריחוק שעולה מכאן ויורד מכאן. אבל ג׳ וכל שכן יותר - אינו מועיל, כשהכותל פחותה מד׳ טפחים רוחבו, דאין זה הילוך יפה. אבל כשהכותל רחבו ד׳ טפחים, אפילו הסולמות רחוקים זה מזה, עולה על הסולם והולך על הכותל עד הסולם שמעבר השני, ויורד לחצר, דמשך רוחב ד׳ טפחים יפה להילוך.

יז וצריך שיגיע הסולם עד ראש הכותל, או פחות מג׳ טפחים מראשו. ואין צריך שיעמיד הסולם בשיפוע, אלא אפילו זקוף הוה כפתח, דזהו כאיצטבא, שגם כן אינה בשיפוע. (ע״ח.)ולכן לפעמים אין צריך סולם גבוה י׳ טפחים, כגון שהכותל אינה אלא י׳ טפחים - מעמיד אצלו סולם שגובהו ז׳ טפחים ומשהו, ומעמידו אצל הכותל, וכן מעבר השני. והסולם רחב ד׳ כמ״ש, ומועיל הסולם בין להשתמש על הכותל, שעושה לזה תשמישו בנחת שעומד על הסולם ומשתמש, ובין לערב יחד, כשמעמיד סולם גם מעבר השני, כיון שלא נשאר ג׳ טפחים עד ראש הכותל, ואז לענין תשמיש על הכותל שניהם שוים כמובן.

יח היתה הכותל של עפר גבוה יותר מי׳ טפחים ועקר חוליא מראש הכותל להמעיטו מי׳ גובה, אם יש בזה משך ד׳ טפחים - מהני בין לעשותו כפתח לערב יחד, אם העקירה על פני כל רוחב הכותל מעבר לעבר, או אם אינו מעבר לעבר יכול זה להשתמש בכל הכותל, מפני שאצלו תשמישו בנחת. ואם אין בהעקירה משך ד׳ טפחים - אינו חשוב כפתח לערב יחד, וכן אינו מועיל להשתמש בכל הכותל, ואינו משתמש אלא כנגד המקום הנתמעט. ואף על גב דבסולם באינו רחב ד׳, אינו מועיל אף להשתמש נגדו, זהו משום דסולם הפחות מארבעה אין לו שום קביעות ויטלנו מכאן. אבל בעקירת חוליא - הא כנגדו מיהת תשמישו בנחת, ורק לכל הכותל אינו מועיל, מפני שאינו נוח לעמוד בו, אבל כנגדו עומד על הארץ ומשתמש.

יט בנה איצטבא אצל הכותל למעטו מגובה עשרה, אם יש בה ארבעה אורך במשך הכותל, ובולטת גם כן ד׳ טפחים, דהוי ארבע על ארבע - מועיל להשתמש בכל הכותל. ואף על גב דבסולם ובחוליא לא בעינן ד׳ על ד׳, מיהו באיצטבא בעינן, דאיצטבא אין נוח בה לעמוד כשאין בה ד׳ על ד׳, דבסולם אוחז בצדדי השליבות, וכן בחוליא אוחז את עצמו בצדדי הכותל. אבל איצטבא שהיא כבנין בפני עצמו, אם אין בה ד׳ על ד׳ - לאו כלום היא. ומכל מקום אפילו בד׳ על ד׳ אינו חשוב כפתח לערב יחד, עד שיגיע לראש הכותל, או בפחות מג׳, וגם בסולם כן הוא. ורק בחוליא לא הצרכנו רק להמעיט מעשרה, מפני שמגוף הכותל היא, והוה כפתח גמור. ואם אין בה ארבעה על ארבעה - אינו מועיל אף להשתמש נגדו, מטעמא דכתיבנא.

כ כפה ספל שיש בו ד׳ על ד׳ וגבוה כל שהוא בין מעט בין הרבה, ומיעט בו גבהו מעשרה - מותר להשתמש כנגד המיעוט, ולא בכל הכותל. וגריעא מאיצטבא, משום דאין לה קביעות שיטלנה מכאן כיון שהיא כלי. (מג״א סקי״ז) ויש אומרים דדינה כאיצטבא, ומשתמש בכל הכותל. (ב״ח וט״ז סק״ז)ודע, דבספל אינו מועיל עד שיחברנו בטיט, דאם לא כן לאו כלום הוא, שמיד יטלנו. וצריך לחברו בחיבור חזק, עד שיהיה נמנע מליטלו ממקומו עד שיחפור בדקר. אבל אם רק הטיט מונח עליו - מותר ליטלו, ואינו בסיס לדבר האסור להטיט שהוא מוקצה, שהרי אין כונתו שהספל ישמש להטיט שיהא בסיס לו, אלא אדרבא הטיט משמש להספל. ולפיכך אין שייך שהספל יהיה בסיס להטיט, כמ״ש כעין זה בסימן רנ״ט, (מג״א סקי״ח) ולכן אין לזה שום קביעות עד שיחברנו בחוזק כמ״ש.

כא בנה איצטבא על גבי איצטבא, אם יש בתחתונה ד׳ על ד׳ וממעטו מי׳ טפחים - הרי זה ממעט, שהרי אין צריך להעליונה כלל. ואפילו אין בתחתונה ד׳ על ד׳ ויש בעליונה ד׳ על ד׳, ואין בין תחתונה לעליונה ג׳ טפחים - גם כן ממעט, דחשבינן להו כחדא. ואף על פי שהמיעוט הזה קצר הוא מלמטה, הואיל ומתמלא שיעורו מלמעלה ואין ביניהן ג׳ - הוי מיעוט. אבל כשיש ביניהן ג׳ טפחים - הוי מיעוט באויר, ולאו שמיה מיעוט. (רש״י ע״ז:)וזה מהני רק להשתמש עליו, אבל לא מהני למיהוי פתח לערב יחד, אפילו אם גם השני עשה כן בעבר השני, עד שתגיע האיצטבא לראש הכותל או בפחות מג׳. וזהו לפי הטור והש״ע סעיף י״א. אבל מהרמב״ם פרק ג׳ דין ה׳, מבואר באיצטבא על גבי איצטבא דאם רצו מערבין אחד ע״ש, ואולי כונתו בהגיעו לראש הכותל. (עיין ב״י ועיין מ״מ שם הלכה י״ג שכתב דכל מיעוט הוא עד ראש הכותל בפחות מג׳ ודו״ק)

כב זיז היוצא מן הכותל שבין שני החצרות, והוא כעין דף ויש בו ד׳ על ד׳, והניח עליו סולם כל שהוא, אף שאין בו שיעור סולם שנתבאר - מועיל להתיר לו תשמיש הכותל, כשאין מן הזיז עד ראש הכותל י׳ טפחים, שעומד על הסולם ועולה על הזיז ומשתמש בהכותל. ואף שסולם עראי הוא, מכל מקום כיון שהוא סמוך להזיז לא יטלנו משם. אבל לערב יחד, (גם אם) [אם גם] השני יש לו כזה - אינו מועיל, אלא אם כן סומכו לראש הכותל או בפחות מג׳, (מג״א סקי״ט) ורק לתשמיש מועיל, דמקרי לזה בנחת כמו שנתבאר. וגם זהו דוקא שלא תהא שליבה התחתונה של הסולם גבוה מן הארץ

שלשה, שיהא נוח לעלות בו, וכן לא יהא בין שליבה לשליבה שלשה. ואף על גב דבסולם קבוע לא התנינו תנאי זה, זהו משום דהוא סולם קבוע, ונוח לעלות אף ביתר משלשה, מפני שהרגל עומדת יפה. אבל בכאן בסולם עראי, כשהוא יותר מג׳ אינו נוח לעלות בו.

כג כפי מה שבארנו כן נראה לי מסידור לשון הטור והש״ע, שבסולם קבוע לא כתבו תנאי זה, ובסולם שאצל הזיז ביארו תנאי זה. אבל לפי הנראה מדברי הש״ס, אין תלוי בטעם זה. והכי איתא בגמרא: (שם) ״סולם ששליבותיו פורחות... ואין בין זה לזה ג׳ - ממעט״. ופירש רש״י, דסתם סולם הוא סולם של מדרגות, כעין העשוים אצלינו בקביעות לעלות על עליות, והם כמו מדרגות. וסולם ששליבותיו פורחות הוא כסולמות שלנו, שפורחות זו על זו ויש אויר ביניהן ע״ש. ואם כן החילוק פשוט, דסולם של מדרגות שהם רחבים, אף על פי שיש ג׳ בין מדרגה תחתונה להארץ ובין מדרגה למדרגה - נוח לעלות, ולא כן בסתם סולם. והטור והש״ע שהזכירו פרט זה בסולם שתחת הזיז, לא ידעתי טעמן, והרמב״ם באמת לא הזכיר זה בסולם שאצל הזיז. אמנם הך דשליבותיו פורחות - השמיטו כולם, ונעלם ממני הטעם וצ״ע.

כד ובסולם שאצל הזיז צריך שיהיה הסולם על גב הזיז, והיינו שיסמוך ראש הסולם בהזיז, דהוויין כחדא מילתא. אבל להעמידו סמוך להזיז - אינו מועיל, שאינו דרגא להזיז אלא מרחיבו, ואנן מדרגה להזיז בעינן. והנה אם הכותל אינה גבוה עשרים טפחים - די בזיז אחד ומעמידו באמצע הכותל, שאין עד הארץ י׳ טפחים, וגם עד ראש הכותל אין כאן י׳ טפחים. ומעמיד סולם תחת הזיז כמ״ש, ועולה על הזיז ומשתמש בהכותל. ואם הכותל גבוה עשרים - צריך שני זיזין, אחד בתוך י׳ התחתונים, ואחד בתוך י׳ העליונים. ומעמיד סולם גם על הזיז התחתון, ועולה בו על הזיז העליון ומשתמש בהכותל. ולכן יזהר שלא יהיו הזיזים זה כנגד זה, דאי אפשר להעמיד סולם בכהני גווני, אלא הזיז העליון יהיה משוך מזיז התחתון במשך הכותל, ויעמיד עליו סולם ויטיהו לצד הזיז העליון. ואף על פי שאמרנו בסולם קבוע שגם כשמעמידו שלא בשיפוע הוי מיעוט - זהו בסולם קבוע ואצל הכותל. אבל סולם עראי אצל הזיז, אם לא יהיה בשיפוע קצת - לא יוכל לעלות, ולכן כשזיז אחד משוך מהשני במשך הכותל - יכול להעמידו להסולם בשיפוע קצת כמובן. (כן נראה לעניות דעתי)

כה בסולם שאצל הכותל, אם לא היה לו סולם שרחב ד׳ טפחים, והעמיד שני סולמות שביחד הם רחבים ד׳ טפחים, ועשה כדי שתהא נוח לעלות, והיינו שהרחיק קצת סולם מסולם ומילא האויר שביניהם בקש, וכונתו היתה שיחזיק את עצמו בידיו בהסולמות וברגליו יעלה על הקש - אינו מועיל, דאין זה תשמיש נוח לעלות על הקש. ואינו מועיל לא להתירו להשתמש עליו, וכל שכן שלא לערב יחד, אם גם השני יעשה כן מעבר השני, מפני שמקום מעמד הרגלים הוא באמצע הסולם, ואין טוב לעלות בקש. אבל להיפך - מהני, שיעמיד הסולם באמצע והקשים מן הצדדים, ויאחז בידיו בהקשים ורגליו עולות בהסולם. ולכן אפילו אם אין הסולם רחב ד׳ - מהני, בין להשתמש על הכותל, ובין לערב יחד אם משני הצדדין יעשו כן, מפני שזהו הילוך יפה, ובתנאי שהסולם יגיע לראש הכותל כמ״ש בסעיף י״ז. (מג״א סקכ״ב)

כו אין הסולם רחב ד׳ וחקק אצלו בכותל בצדדי הסולם מכאן ומכאן להשלימו לארבעה, וכגון שהכותל עב ובולט מצד הסולם, (תוספות ע״ח: ד״ה ׳חקק׳) די לו שיחוק ד׳ בגובה י׳. ואפילו הכותל גבוה הרבה, כיון דהסולם מגיע עד ראש הכותל, ואף שאינו רחב ד׳, מכל מקום כיון שבגובה עשרה יש רוחב ד׳ - הוי כפתח. ואם לא העמיד סולם כלל, אלא חקק בכותל כמין שליבות של סולם לעלות בו - צריך שיחוק בכל גובה הכותל, דלא דמי לסולם שאין צריך ארבעה עד ראש הכותל, משום דבסולם נוח לעלות, ולא כן בחקיקות שבכותל. לפיכך צריך ד׳ עד ראשו, או פחות מג׳. (גמרא ע״ח:) והרמב״ם פרק ג׳ דין י״א הסיב דין זה לענין אחר לגמרי ע״ש.

כז כתב רבינו הב״י בסעיף ט״ו: ״היה אילן בצד הכותל ועשהו סולם לכותל - אם רצו מערבין אחד. אבל אם עשה אשרה סולם לכותל - אין מערבין אחד, מפני שאסור לעלות עליה מן התורה, שהרי אסורה בהנאה. והרא״ש ז״ל כתב בהיפך, דאילן אינו מועיל ואשרה מועלת, והוא שתהא יבשה״ עכ״ל. וטעם דיעה ראשונה באילן, דאף על גב דאסור להשתמש באילן, מכל מקום כיון דזהו רק שבות, וזמן קניית העירוב הוא בין השמשות, וכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, ואף על גב דכאן לפתח אנו צריכין כל השבת - מכל מקום העיקר הוא בין השמשות. ולכן דעת הרא״ש דודאי אסור, דלכל היום צריך בהיתר פתח. ובאיסור אשרה סובר הרא״ש, כיון דהוא איסור צדדי לא מאיסורי שבת - לא חיישינן לה. ואי משום דגם בה יש שבות, דמשתמש באילן, מיירינן כשהיא יבישה. ואף על גב דלעיל בסימן של״ו אסרינן גם ביבש, מכל מקום עיקר האיסור הוא בלח, וביבש החמירו משום סייג כמבואר שם, אבל עיקר גזירת חכמים הוי רק בלח. (עיין מג״א סקכ״ו שהקשה כן ולפמ״ש אתי שפיר, כמבואר בעירובין ק׳:, שגזרו ביבש מפני שאינו ניכר ע״ש)

כח חריץ שבין שתי חצרות עמוק י׳ ורחב ד׳, ומהלך על כל ההפסק שבין החצרות, ולא נשתייר ד׳ טפחים ביחד בלא חריץ - הוה הפסק ככותל, ומערבין כל אחד בפני עצמו ולא שניהם ביחד. ואפילו מילאוהו תבן וקש - לא הוי סתימה, כל זמן שלא ביטלן בפירוש שיהיו שם תמיד, וכל שכן פירות. אבל

אם היה מלא עפר וצרורות, אפילו לא מילאוהו בכונת ביטול אלא נתמלא ממילא - סתמא מבטל להו, אלא אם כן פינן משם, וצריכין לערב דוקא ביחד. וביטול לשבת אחד - לא מהני לבטולי מחיצה, דאף על גב דלשארי דברים מהני, אבל לא לביטול מחיצה. (שם סקכ״ז בשם תוספות פ״ד: ד״ה ׳בור׳)

כט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט״ז: ״יש אומרים דאם מלאה בפירות סתמא - בטלי להו, דדרכן לעשותן שם אוצר״ עכ״ל. כלומר שחולקים על דיעה ראשונה שצריך ביטול עולם, ודי בביטול לשבת זו. ואף על גב דגם בשבת זו יכול ליטול משם, כמ״ש בסימן של״ג, מכל מקום לאו אורחא להשתמש הרבה עד שתבטל מסתימתה. (עיין מג״א סקכ״ח שהקשה זה על הרמ״א, אך כבר תירץ הא״ר סקכ״ד כמ״ש. ומה דאוקמה הגמרא פ״ד. בטיבלא, הוא הדין לאוצר ע״ש)

ל אם נסתם החריץ במקצתו בעפר וכיוצא בזה, שמבטלו לעולם, אם יש כאן משך ד׳ טפחים באורך החריץ - הוי כפתח, ורצו מערבין ביחד ורצו שנים, וזהו עד משך י׳ אמות. ויותר מזה - הוי כפירצה יותר מעשר, ומערבין אחד ואין מערבין שנים. (וזהו כונת הרר״י שהביא הט״ז סק״ט)וכן אם נתן על החריץ נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, כמין גשר משפת החריץ משפתו אל שפתו - חשוב כפתח, ואם רצו מערבין ביחד ואם רצו מערבין שנים, וכן בזה עד עשר - הוה כפתח. יותר מזה - הוי כפרצה, ומערבין אחד ולא שנים. ואם נתן הנסר לאורך החריץ, ומיעטו מרחבו עד שאין בו ד׳ רוחב, אם נתנו על פני כל אורך החריץ - בטלה המחיצה ומערבין ביחד. ואם לא לכל האורך - הוי כפתח עד י׳ אמות. ובלבד שיהיה על משך ד׳ טפחים באורך החריץ, דאם לא כן - לאו כלום הוא, ומערבין שתים. ואם החריץ לחצר אחד עמוק י׳ ולהשני אינו עמוק י׳, או שהוא שוה לשניהם - בכל זה דינו ככותל שנתבאר בסעיף י״ג ובסעיף י״ד ע״ש.

לא גדיש של תבן שבין שתי חצרות, אם הוא גבוה י׳ - כל אחד מערב לעצמו, דמחיצה גמורה היא. ואף על פי שבמשך העת יטלוה, מכל מקום גם מחיצה לשעה הוה מחיצה, והוא הדין גדיש של תבואה ושל זרעים. ואם נתמעט בחול מי׳ טפחים - צריכים לערב ביחד, אבל אם נתמעט בשבת - אמרינן ׳הואיל והותרה - הותרה׳, ואם נתמעט עד י׳ אמות - הוה כפתח. וכל זמן שלא נתמעט, אסור לשום אחד מהן ליתן לתוך קופתו בשבת מן התבן להאכילה לבהמתו, דחיישינן שמא יתן כל כך עד שיתמעט מעשרה. ואף על גב דבשבת ׳הואיל והותרה - הותרה׳, מכל מקום אסור לכתחלה לעשות כן. (ת״ש סקנ״ה) ואפילו להעמידה שם כדי שתאכל אסור, דגם חשש מוקצה יש בזה. אבל יכול לעמוד בפניה מרחוק, כדי שלא תסור למקום אחר. ולהמעטת מחיצה אין חשש באכילתה, שלא תאכל כל כך עד שיתמעט מי׳ טפחים ביתר מי׳ אמות. ודמי דין זה להדין שנתבאר בסימן שכ״ה בליקט כותי עשבים ע״ש. (ובזה יש ליישב תמיהת הט״ז סק״י על הב״ח ע״ש, ומהב״י לא משמע כן ע״ש ודו״ק)

לב ולהרא״ש, אפילו בחול אסור ליתן לקופתו, וכן להעמיד בהמה בידים, דחיישינן שמא יתמעט בערב שבת מי׳ טפחים ולאו אדעתיה. אבל משום מוקצה - לא סבירא ליה להרא״ש, דהכא לא הוי מוקצה, דאין זה כסתירת אהל. (מג״א סק״ל)במה דברים אמורים - בגדיש שבין שתי חצרות. אבל גדיש שבין שני בתים, שכל אחד מערב לעצמו - מותר ליתן לתוך קופתו ולהאכיל ממנו בהמתו בידים, דכיון דאיכא תקרה ומחיצה - יהיה ניכר כשיתמעט מי׳ טפחים במשך יותר מי׳ אמות. ולא מיבעיא אם הגדיש מגיע עד התקרה, שיהא ניכר כשינטל, אלא אפילו אין מגיע לתקרה - גם כן יהא ניכר כשיחסר הרבה. (ומ״ש המג״א בסקל״א, דבית אחד פתוח לחצר זה והשני לחצר אחרת ולא עירבו ב׳ החצרות יחד עכ״ל, ודאי שיש לומר כן, אבל אין צריך לזה, דיש לומר דפתוחים לחצר אחד, אלא שבצד זה יש שני בעלי בתים בשני חדרים שעירבו ביחד, וכן בצד השני. וכשיתמעט מי׳ טפחים - יאסרו זה על זה ודו״ק)

סימן שעג

א יש לפעמים ששני בתים יעשו עירוב ביחד, אף על פי שהרשות הרבים מפסיק ביניהם, כגון שני אנשים הדרים בשני עליות זו כנגד זו, ורוחב הרשות הרבים מפסיק ביניהם. ומשתי העליות בולטות שני גזוזטראות זו כנגד זו, והם נסרים רחבים שבולטין מכותלי העליות זו כנגד זו, ולמעלה מי׳ מהארץ, ואין שני הגזוזטראות מגיעות זו לזו. ונתן מזו לזו נסר רחב ארבעה - נעשה כפתח, ואם רצו מערבין כאחד ואם רצו מערב כל אחד לעצמו, דזהו כשתי חצרות וביניהן פתח. וצריך לקבוע הנסר במסמרות, שלא יתנדנד ולא יטלנו בשבת. (עיין מג״א סק״א)ואם תשאל, הלא הרשות הרבים מפסיק ביניהם, אמנם למעלה מי׳ אינו רשות הרבים, כמ״ש בסימן שמ״ה.

ב ודוקא כשהגזוזטראות היו זו כנגד זו. אבל אם היו זו שלא כנגד זו, שאחת משוכה למזרח ואחת משוכה למערב - אינם יכולים לערב יחד, אפילו נתנו נסר רחב ד׳ מזו לזו, שהרי הנסר יבא מקרן זו לקרן זו, ופתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. (שם סק״ג)ואף על גב דאין זה דמיון, ובכותל בסולם נתבאר בסימן הקודם, דכיון דהכותל רחב ד׳ - לא חיישינן מה שהסולמות אינן זה כנגד זה, מכל מקום הכא בגובה באויר אם אינן ההילוך זו כנגד זו - אינו

הילוך יפה אף ברחב ד׳, דבעיתא שלא יפול, וכן אם אחת גבוה מחבירתה. וזהו כשמשוכה זו מזו ג׳ טפחים או גבוה זו מזו ג׳ טפחים. אבל אם הם תוך ג׳ מזו לזו, בין בריחוק בין בגובה - חשיב שפיר פתח, דכל פחות מג׳ כלבוד דמי, והוה כמונחים בשוה.

ג וכתב רבינו הרמ״א: ״ואם אין המרחק שביניהם ארבעה - אפילו בלא נסר נמי דינא הכי״ עכ״ל. כלומר הא דמצרכינן נסר - משום דמופלגות זו מזו הרבה. אבל אם מגיעות זו לזו - אין צריך נסר, ואפילו אין מגיעות ממש אם רק אין בריחוקם ד׳ טפחים - פסעי לה ויכולים לערב כאחד. ואם ממש מגיעות זו לזו, או בפחות מג׳ - נראה דרק מערבין אחד ולא שנים. והכי תניא בתוספתא ריש פרק ח׳, דאפילו בפחות מד׳ - מערבין אחד. וזה לשון התוספתא: ״שתי גזוזטראות זו כנגד זו ברשות הרבים, בין זו לזו ארבעה טפחים - מערבין שנים ואין מערבין אחד. פחות מכאן - מערבין אחד ואין מערבין שנים״ עכ״ל, ומיירא בלא נסר. (ופליאה עצומה דגירסת הרי״ף והרא״ש בהמשנה דחלון (ע״ח:) גם כן כן, שכתבו: ״וכן שתי גזוזטראות זו כנגד זו - מערבין אחד ואין מערבין שנים. פחות מכך - מערבין שנים ואין מערבין אחד״ ע״ש, וכן הוא ברמזים. ולפלא על הטור והב״י שלא זכרו מזה מאומה, וגם הך ׳פחות מכך׳ אין לו טעם. ולולא דמסתפינא, הייתי מגיה בדבריהם כבתוספתא. ובירושלמי על משנה זו אומר: ״אית תני מערבין שנים ולא אחד, אית תני מערבין אחד ולא שנים. מאן דמר שנים, פחות מכן - בנסר, מאן דמר אחד, פחות מכן - בחלל״ עכ״ל, והוזכרו שני הגירסאות, וצריך ביאור ודו״ק)

ד ולפי זה דיני גזוזטראות כן הוא, שאם מגיעות זו לזו, או בפחות מג׳ - מערבין אחד ולא שנים, אם לא שמקצתם מגיעות זו לזו ומקצתם אין מגיעות, ובמה שמגיעות אין כאן יותר מעשר אמה, דאז אם רצו - מערבין אחד, ואם רצו - מערבין שנים. ואם רחוקים ד׳ ולא נתן נסר - מערבין שנים ולא אחד. ואם רחוקים בפחות מד׳, לפי התוספתא - מערבין אחד ולא שנים. אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו, (ע״ח: ד״ה ׳וכן׳ ע״ש) דפחות מד׳ - אם רצו מערבין אחד ואם רצו שנים. וכשנתן נסר מזו לזו, אם הנסר פחות מי׳ אמה או י׳ בשוה ואינו במילואם של הגזוזטראות - אם רצו מערבין אחד ואם רצו שנים, ואם הנסר במילואם או יותר מי׳ אמות - מערבין אחד ולא שנים. (וכ״מ במג״א סק״ב ודברי הט״ז סק״ב דחוקים מאד וכן כתב הא״ר ודו״ק)

סימן שעד

א כבר נתבאר כמה פעמים, דשבת, הואיל והותרה - הותרה. כלומר דאם בכניסת השבת היה הדבר בהיתר, אף על פי שאחר כך נתקלקל ההיתר - אמרינן ׳הואיל והותרה - הותרה׳. ומובן הדבר שאין זה בשינוי מחיצות גמורות, כגון שנפלה המחיצה שבין רשות היחיד לרשות הרבים, האם גם בזה נאמר ׳הואיל והותרה - הותרה׳ - פשיטא שאין סברא לומר כן. אלא אמרינן זה במקום שלא נעשה שינוי גדול בהמחיצות, או שאינו נוגע למחיצות כלל, כמו שיתבאר בס״ד, וכן מבואר בגמרא. (סוף פרק קמא בענין זה, ד׳הואיל והותרה - הותרה׳, אומר שם עד כאן לא קאמר ר״י אלא דליתנייהו למחיצות וכו׳, עיין שם)

ב לפיכך שנים שהיה ביניהם פתח או חלון ועירבו ביניהם, ונסתם בשבת הפתח או החלון, והרי אינם פתוחים זה לזה - מכל מקום מותרים לטלטל מזה לזה דרך חורים וסדקים שביניהם, דהואיל והותרה - הותרה, וכן מעל גבי הכותל מותרים לטלטל. וכן אם היה כותל בין שתי חצרות, ועירבה כל אחת לעצמה, ונפרץ הכותל בשבת - מותרים לטלטל כל אחד בחצרו אפילו כלים ששבתו בתוך הבית, ד׳הואיל והותרה - הותרה׳. ואף על גב דזהו שינוי במחיצה - אין זה מחיצה המפסקת בין רשויות נפרדות, כמו בין רשות היחיד לרשות הרבים או בין רשות היחיד לכרמלית, אלא בין רשות היחיד לרשות היחיד, והוי כאין כאן שינוי במחיצות. אבל אם באמת נפרצה החצר לרשות הרבים או לכרמלית - אסור, ולא אמרינן בזה ׳הואיל והותרה - הותרה׳, ואם נפרץ החצר לכרמלית - נעשה גם הוא ככרמלית. אמנם יש בזה צד קולא, דמותר לטלטל שני אמות בחצר ושני אמות בהכרמלית. ויש אומרים דגם זה אסור, דלהחמיר לא אבד ממנו שם חצר, (מג״א סק״ג) ורבינו הב״י בספרו הגדול כתב דמותר ע״ש. (ובת״ש סק״ו כתב שזהו מחלוקת רש״י עירובין כ״ד. ותוספות שבת ט׳ ע״ש)

ג ודע דבהך דעירב דרך הפתח ונסתם הפתח, שנתבאר דמותרין לטלטל (כמקודם) [כמקדם] מחצר לחצר דרך חורין וסדקין ומעל הכותל, כתב רבינו הב״י בסעיף א׳, דלהרמב״ם אין מותר לטלטל אלא בכל חצר לעצמה, אבל לא מחצר לחצר. והרבותא, אף על פי שחצר אחד הוא בלא עירוב, שהעירוב מונח בהחצר השני - ומכל מקום מותרים לטלטל. וזה לשון הרמב״ם בסוף פרק ג׳: ״שתי חצרות שעירבו עירוב אחד דרך הפתח ונסתם הפתח - כל אחת ואחת מותרת לעצמה, הואיל והותרה מקצת שבת - הותרה כולה״ עכ״ל, והשיגו הראב״ד, דלעצמם אין צריך לומר, אלא אפילו מזו לזו כקודם הסתימה ע״ש. ולעניות דעתי אין כוונת הרמב״ם כן, דאם כן לא הוה ליה לומר ׳כל אחת ואחת מותרת לעצמה׳, כיון דהרבותא אינה אלא בהחצר שאין בה העירוב. וכונת הרמב״ם כן הוא לפי תורף הענין, שהניחו עירוב לטלטל מזו לזו ועתה נסתם הפתח, ואין מקום לטלטל מזו לזו. ומכל מקום -

העירוב קיים, וכל אחת ואחת מותרת לעצמה, כלומר כמו קודם הסתימה, לעשות כל חפצה בשתי החצרות. ואם המצא תמצא איזה סדק שיכולים לטלטל משם להחצר השני - ודאי דמותר, ולא חלקם הרמב״ם אלא משום דבעל כורחו נפלגו, ואין כונתו לאסור הטלטול מחצר לחצר.

ד ואם עירב לשנה ונסתם הפתח בימי החול - בטל העירוב, כיון שלא היה פתוח בכניסת השבת. אבל אם חזר ונפתח בימי החול - הוי עירוב. ולא אמרינן דכיון שנסתם בטל העירוב לגמרי. ולא עוד, אלא אפילו נסתם בחול ונפתח בשבת - מותרים לטלטל, דעצם העירוב לא בטל. ואפילו סתם בכונה לבטלה מפתח - מכל מקום העירוב קיים, ומתי שתפתח חוזר להכשירו. ויש מי שאומר דאם פרץ פצימי הפתח - נתבטל העירוב לגמרי, וצריך עירוב אחר לכשתפתח. (ב״ח) ואינו עיקר, דכאן אינו תלוי בגלויי דעתא בסתימת הפתח, אלא בשעת עשיית העירוב. (ט״ז סק״א ומג״א סק״א)

ה ויש מי שרוצה לומר דבסתמה בכונה לא מהני אלא כשנפתחה בחול, דאז אמרינן דבכניסת שבת חזר זה, וכיון לשם עירוב. אבל אם נפתחה בשבת, והוא בכונה ביטלה מפתח, הרי לא רצה בכניסת השבת שתהיה הפת לשם עירוב. (מג״א שם) דבשלמא בנסתמה ממילא, יש לומר דחשב על העירוב דכשתפתח יהיה עירוב, ולא הסיח דעתו בכניסת השבת, אבל לא כשבעצמו סתמה. (שם)אבל מדברי רבינו הרמ״א בסעיף א׳ שכתב אחר ׳ונפתח בשבת׳ - ׳ואפילו סתמה במזיד׳, משמע להדיא דאפילו בכהני גווני מותר. ויש לומר בטעמו, דזה שסתם הפתח לא כיון לביטול העירוב, אלא שלא רצה בפתח זה עד שיעלה על דעתו לפותחה או לעשות פתח אחר. אבל השיתוף של הפת - לא ביטל מעולם.

ו חצר קטנה שנפרצה קודם שבת במילואה לגדולה, ואין בהפירצה יותר מעשר אמות - גדולה מותרת להוציא כלים ששבתו בבית לחצרה, אם עירבה לעצמה, וקטנה - אסורה להוציא כלים ששבתו בבית לחצרה, אלא אם כן עירבו ביחד. וזהו דוקא כשנכנסין כותלי קטנה להחצר של הגדולה, שהכל רואים דגיפופי חצר של הגדולה אינם מהקטנה, דאם לא כן גם הקטנה מותרת ב׳נראה מבחוץ ושוה מבפנים׳, דהעומד מבחוץ אחורי הקטנה יתראה לפניו הגיפופים שהם גם מהקטנה. ודוקא כשמופלגים ג׳ טפחים הכתלים של הקטנה מהגדולה, דפחות מג׳ - כלבוד דמי, וניתרין על ידי ׳נראה מבחוץ׳, וכבר נתבארו דינים אלו בסימן שס״ג ע״ש ובסימן שס״ה.

ז וכן גג קטן שנפרץ קודם שבת במילואו לגג גדול - הקטן אסור להעלות עליו כלים ששבתו בבית, אלא אם כן עירבו יחד, והגדול - מותר כשעירבה לעצמה. וכתבו הטור והש״ע בסעיף ד׳ דזהו דוקא שיהיו מחיצות הבית של הגדולה ניכרות למי שעומד על הגג, דהיינו שהגג הולך בשוה עם הכתלים, דאמרינן ׳גוד אסיק מחיצתא׳. אבל אם אינן ניכרות, כגון שהגג בולט על פני הכתלים - הוי כרמלית, אלא אם כן פתוח לו מהבית חלון ד׳ על ד׳, עכ״ל. ולמה הוי הגג כרמלית, והרי הוא רשות היחיד גמור, אלא דמיירי שהבליטה היא ד׳ טפחים שהוא שיעור כרמלית, ואם כן כל הגג נפרץ במילואו לכרמלית, והוי גם הוא כרמלית. (מג״א סק״ה) ואם בולט קצת - לא אמרינן ׳גוד אסיק׳, אבל אם אינו בולט - הוה רשות היחיד גמור, כמו עמוד ברשות הרבים גבוה י׳ ורחב ד׳. (שם) ומכל מקום כששני הגגין פרוצין זה לזה - אוסר זה על זה, (שם) כשאין להם גיפופין. (והמהרש״א ריש פרק ׳כל גגות׳ בד״ה ׳במחיצות׳ כתב דלאו מפני עצם הבליטה הוי כרמלית, אלא כיון שבולט קצת אין כאן ׳גוד אסיק׳, וממילא דהוי כרמלית׳ וצ״ע)

סימן שעה

א חצר שיש בו הרבה בתים והרבה דיורים בעליות, ולפני העליות יש מרפסת שקורין גאנא"ק, ועל המרפסת נסמך סולם של מדרגות מהחצר אל המרפסת, ובני העליות יוצאין מביתם למרפסת, ומשם יורדין דרך הסולם אל החצר, ומהחצר יוצאין לרשות הרבים - דינם כשתי חצרות, דכבר נתבאר בסימן שע"ב, דסולם - תורת פתח עליו, והוה כשני חצרות ופתח ביניהם. ויכולים אלו לערב לעצמם ואלו לעצמם כשירצו, ויהיו בני העלייה אסורים לטלטל ממרפסת לחצר כלים ששבתו בבית, וכל שכן מביתם לחצר. וכן בני החצר - אסורים לטלטל מחצר למרפסת כלים ששבתו בתוך הבית, וכל שכן מבית למרפסת. ומכל מקום, אם עירבו בני החצר לעצמן ובני המרפסת לא עירבו כלל - אוסרים בני המרפסת על בני החצר מטעם אחר, דכיון דהילוכם הוא דרך החצר, והם אסורים במקומם, וקיימא לן לקמן בסימן שע"ח, דרגל האסורה במקומה - אוסרת שלא במקומה ע"ש. אבל בני המרפסת כשעירבו לעצמן ובני החצר לא עירבו - לא איכפת להו, מפני שאין בני החצר עוברין דרך המרפסת. ואם בני העליות אין להם הילוך כלל דרך החצר, והיינו כגון שהמרפסת הוא לצד רשות הרבים, והסולם עומד ברשות הרבים - אין להם שייכות כלל זה עם זה, ואין יכולין לערב יחד, כיון שאין להם פתח להחצר. ודרך חלון גם כן אי אפשר, שהרי החלונות בהעליות פשיטא שהם למעלה מי' טפחים. (ולרש"י גם רגל המותרת במקומה אוסרת בחצר אחד, וכן נראה מהרמב"ם והרע"ב)

ב מדברים אלו למדנו, בהכרכים שיש בכל חצר ריבוי דיורים, והבניינים הם תחתיים שניים ושלישיים, וכולם יש להם מרפסת בפני עצמן, ויוצאין להחצר כל אחד דרך מרפסת שלו - שיכולים בעלי דיורים התחתונים לערב לעצמם והעליונים לעצמן, והחצר יהיה שייך לבני התחתונים. אך אם העליונים לא יערבו לעצמן - יאסרו על התחתונים את החצר, כדין 'רגל האסורה במקומה'. וטוב ונכון שכל החצר יערבו ביחד, או אחד יזכה להם ויערב בשביל כולם, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות. (ואם יש דיורין שאינן פתוחין לחצר כלל אלא יוצאין דרך מרפסת לרשות הרבים - אי אפשר להיות להם חלק בהעירוב, אלא שאין זה מצוי כלל שלא יהיה להם פתח לאחד הבתים או להחצר)

ג בחצר ומרפסת שנתבאר שהחצר שייך לבני החצר, והמרפסת שייך לבני העליות, מיהו אינן דומין בכל דבר זה לזה. והיינו דבהמרפסת - כל הנמצא בהמרפסת שייך רק לבני המרפסת, ובהחצר אינו כן. כלומר שיש לפעמים שעומד בחצר תל גבוה או עמוד גבוה, והוא שייך למרפסת ולא לבני החצר. ויש ששייך לבני החצר ולא לבני המרפסת, ויש לפעמים ששניהם אסורים בו, כמו שיתבאר. וטעם הדבר כן הוא דכך אמרו חז"ל (פ"ג:): דבר ששני רשויות שולטות בו, ולאחד הוי תשמישו בנחת ולהשני הוה תשמישו בקשה - נותנין אותו לזה שתשמישו בנחת, וכבר הזכרנו זה לעיל סימן שע"ב סעיף י"ד ע"ש. ולפי זה הדברים הגבוהים שבחצר, אם לבני החצר תשמישו בנחת ולבני מרפסת בקשה - נותנין אותו לבני החצר. ואם לבני המרפסת תשמישו בנחת ולבני החצר בקשה - נותנין אותו לבני המרפסת. ואם לשניהם בנחת או לשניהם בקשה - אוסרין זה על זה, ושניהם אסורים להשתמש בו, ומעתה נבאר מה מקרי בנחת ומה בקשה.

ד אם יש עמוד בחצר שאינו גבוה י' טפחים מן הארץ, וגם המרפסת אינו גבוה ממנו י' טפחים - הרי התשמיש לשניהם בנחת, ואוסרין זה על זה. ואף על גב דלהמרפסת הוי התשמיש דרך שלשול מלמעלה למטה, ובהחצר הוי דרך זריקה מלמטה למעלה, וידוע שיותר נוח להשתמש דרך שלשול מדרך זריקה - מכל מקום אין זה כדאי להעדיף זה על זה, ומקרי לשניהם בנחת, ושניהם אסורים להוציא לשם כלים ששבתו בבתים. האמנם זהו כשהעמיד עומד סמוך להמרפסת בתוך ד' טפחים. אבל אם משוך ממנו ד' טפחים - לדעת הטור לא מקרי תשמישו בנחת לבני המרפסת, שהרי צריכים להשתמש על ידי הפלגת משך, ונותנין אותו לבני החצר. אבל רבינו הב"י בספרו הגדול - אוסר גם בכהני גווני. וכתב, שכיון שתשמיש בני החצר הוא על ידי זריקה, הרי גם בני המרפסת יוכלו להשתמש בזריקה. אף דלא דמי כל כך, דלהחצר שהוא פחות מי' לא מקרי זריקה כלל, מה שאין כן המשך ד' טפחים - מקרי זריקה, מכל מקום דעתו כן הוא. (והמג"א סק"א נוטה לדעת הטור ע"ש)

ה ואם להמרפסת יש י' טפחים מהעמוד עד המרפסת, ולבני החצר ליכא י' - נותנין לבני החצר, אפילו עומד סמוך למרפסת. ואם הוא גבוה לבני החצר י' טפחים, ומהמרפסת ליכא י' טפחים, ועומד בתוך ד' להמרפסת - נותנין אותו לבני המרפסת, לפי שלהם תשמישו בנחת ולבני החצר בקשה. אבל אם היה רחוק מן המרפסת ד' טפחים - שניהם אסורים בו, שהרי שניהם צריכים להשתמש בו על ידי זריקה. ולפיכך שניהם אסורים להוציא עליו כלים ששבתו בבית עד שיערבו. ואם להחצר גבוה י' וגם מהמרפסת י' - שניהם תשמישם בקשה, ואסורים. אבל כשהוא רחוק ד' טפחים מן המרפסת, ונמצא שלהמרפסת יש שני ריעותות, גובה י' ומשך ד' - נותנין אותו לבני החצר. (ט"ז סק"ב וכ"מ ממג"א)ואם יש בור עמוק י' בהחצר, דהשתא אם גם גדור הוא י' טפחים בגובה - הוי התשמיש לבני החצר בזריקה ובשלשול, שהרי צריכים להגביה למעלה מן הגדר ולשלשלו להבור. ולהמרפסת - הוי

בשלשול לחודה, כתב הרא״ש (פ״ח ס״ג) דנותנין אותו למרפסת. ואף שלא כתב זה מפורש, מכל מקום מוכח כן מדבריו. ובגמרא לא משמע כן, וכן כתב בהגהות אשר״י שם - וצריך לומר דגם דעת הרא״ש כן, ולא חש לבאר ע״ש. (שכתב רק דהלכה כרב לענין שלשול וזריקה, ולא חש לבאר דהוא הדין שניהם ביחד אצל אחד. והמג״א תפס דהרא״ש לא סבירא ליה כן, ואי אפשר לומר כן ע״ש ודו״ק) (והרמב״ם פרק ד׳ קיצר מאד בזה ע״ש)

ו כתב רבינו הב״י בסעיף ג׳: ״היתה מצבה ד׳ טפחים לפני המרפסת - אין המרפסת אוסרת על בני החצר, לפי שנחלקת מהם״ עכ״ל. והטעם, דכיון שעשה הפסק לפני המרפסת - גילה דעתו דסליק נפשיה מהחצר. (ט״ז סק״ג) וזהו מרמב״ם פרק ד׳ דין ט״ז ע״ש, ובטור לא הוזכר זה. ובאמת לא אבין מה עניינו לדינים אלו, דבגמרא (ס׳.) הוזכר זה לענין אחר, כשהמרפסת בעצמה אינה גבוה י׳ טפחים מהחצר, ואוסרין זה על זה. ועל זה אמרו, שאם עשו מחיצה ד׳ טפחים - סלוקי נפשייהו מהכא, ואין אוסרין על בני החצר, ויכולין בני החצר לערב לעצמן ע״ש. אבל בכאן מיירינן דהמרפסת גבוה הרבה מן החצר, ואין אוסרין זה על זה כלל, ומה צריך למחיצה ד׳ ומה תועיל, הרי גם בלאו הכי סלוקי נפשייהו מהכא. וצריך לומר דסבירא ליה להרמב״ם, דגם בכאן מועיל המחיצה להתיר לבני החצר כל הנמצא בחצר, אפילו מה שתשמישן נוחה למרפסת. (וברור שמטעם זה לא כתב הטור דין זה)

ז זיזים שבחצר היוצאים מן הכתלים, כל שהוא למטה מי׳ טפחים - הרי זה נחשב להחצר, ובני החצר מותרים להשתמש בו ולא בני המרפסת. וכל שהוא בתוך עשרה טפחים העליונים הסמוכים להעליות - אנשי עלייה משתמשים בו, ולא בני החצר. והנשאר בין אחר עשרה התחתונים עד תחלת עשרה העליונים, אלו הזיזין היוצאין שם - שניהם אסורים בהם, ואין משתמשין בהן בכלים ששבתו בבתים, אלא אם כן עירבו ביחד.

ח איתא בגמרא (ס׳.) אנשי חצר ואנשי מרפסת, שהמרפסת היא בתוך י׳ טפחים להחצר אלא שעשו סביבה גדר סביב סביב גבוה י׳ טפחים, והניחו פתח עד עשר אמות - מכל מקום אין יכולין לחלוק בעירוב וצריכין לערב ביחד. ואם לאו - אוסרין זה על זה, כיון שהיא בתוך י׳ טפחים. והרי היא כאחד מבתי החצר שיש לה פתח להחצר - הרי זה מעכב בעירוב. אך אם עשו לפני הפתח מחיצה מן ד׳ טפחים בגובה י׳ - גלו אדעתייהו דסלוקי סליקי נפשייהו מהכא, ויכולין בני החצר לערב לעצמן. ותמיהני על הפוסקים שהשמיטו דין זה, ונראה דדוקא כאן מהני מחיצה ד׳, אבל בבית שבחצר לא מהני, ועיין לקמן סימן שצ״ב.

סימן שעו

א כבר נתבאר בסימן שנ״ה, דהקילו חכמים במחיצות על המים, שתהא מחיצה תלויה מתרת בהם, ורואין את המחיצה (כאילו) [כאלו] יורדת עד התהום. ולא חיישינן מה שהמים מתערבים תחת המחיצה, ולא בעינן רק היכר מחיצה. לפיכך, בור ובאר שבין שתי חצרות, ואין ביניהן פתח או חלון שיוכלו לערב ביניהם, או שיש להם ולא עירבו - אין ממלאין ממנו בשבת בכלים ששבתו בבית, או להכניס המים לבית, שהרי רשות שניהם שולטת בו. אמנם אם ממלאין בכלים ששבתו בחצר וישתו המים בחצר, או ישקו הבהמות בחצר ולא ברפת - אין צריך שום תקון, דכבר נתבאר בסימן שע״ב דחצרות רשות אחת הן לכלים ששבתו בתוכן, אפילו עירב כל חצר לבדו ע״ש.

ב וכיצד יעשו מחיצה להתירם להביא לבית את המים, ולשואבן בכלים ששבתו בבית - יעשו מחיצה של י׳ טפחים, או שתהיה למעלה מן המים רק טפח ממנה יורד לתוך המים וט׳ טפחים למעלה מן המים, או שתהיה כולה בתוך המים וטפח למעלה מן המים, כדי שתהא ניכרת רשות זה מרשות זה, ולא ילך הדלי לרשותו של חבירו. ומה שהמים מתערבים למטה - לא חיישינן לה, כמ״ש. אבל המחיצה העליונה שעל פי הבור - אינה מועלת, מפני שלא נעשית לשם היכר המים, ועוד דבעינן סמוך למים ומעט בתוך המים. ואף על גב דלעיל בסימן שנ״ה גבי גזוזטרא לא הוצרכנו שתהא המחיצה בתוך המים, זהו מפני שעומד למעלה על הגזוזטרא ומשלשל הכל דרך הנקב ביושר, ולא חיישינן שילך הדלי חוץ למחיצה. מה שאין כן כאן, דעומד אצל הבור ומשלשל הדלי - חוששין שמא ילך הדלי באלכסון לחציו של השני. (מג״א סק״א) ולפיכך הצרכנו שתהא קצת מחיצה בתוך המים, למען לא ילך הדלי לעבר השני. וזה יעמוד בכאן וימלא מצד חציו שלו, וזה ימלא מחציו השני.

ג וזהו בסתם מחיצה. אמנם אם ירצו להניח מלמעלה על הבור קורה רחבה ד׳ טפחים - אין צריך לשום מחיצה, דאמרינן ׳פי תקרה יורד וסותם׳, וזהו מועיל אפילו ביבשה, דנתבאר כמה פעמים דבד׳ טפחים רוחב אמרינן פי תקרה יורד וסותם, ולא בפחות מזה. ובכהני גווני זה ממלא מצד זה של הקורה וזה ממלא מצד זה, ולא חיישינן שמא ילך הדלי לעבר השני, דשיערו חכמים שאין הדלי הולך יותר מד׳ טפחים. ומה שהדלי ילך תחת הקורה - לא נראה כל כך כרשות חבירו, כמו שלא חששו לתערובת המים, וזהו מהקולות שהקילו במים, מפני שאי אפשר באופן אחר, וכמ״ש בסימן שנ״ה ע״ש.

ד כל מה שנתבאר, זה כשהבור קרוב לשני החצרות. אבל אם רחוק מכל חצר ד׳ טפחים, כגון שיש שביל קטן בין שני כותלי החצרות והבור בתוכו, אם אין שום חצר פתוחה לו בפתח גמור אלא ממלאין ממנה דרך חלונות הפתוחים לו משתי החצרות, אם יש מן החלונות למים שלשול י׳ טפחים, שהמילוי הזה הוא תשמיש בקושי, דרך הפלגת ד׳ טפחים ודרך שלשול י׳ טפחים - שניהם מותרים למלאות ממנו בשבת בלא שום תקון, ואין אוסרין זה על זה, אפילו הבור הוא של שניהם. כיון שאין משתמשין בו אלא בזריקת הדלי דרך אויר של ד׳ טפחים, קיימא לן - דאין אדם אוסר על חבירו דרך אויר בכהני גווני, (גמרא פ״ה. לשיטת רש״י) לפי שאין זה חשוב תשמיש כלל, אלא אם כן הוא בתוך עשרה. אבל אם החצרות פתוחות על ידי פתח להשביל - רשות שניהם שולטות בו, ואוסרין זה על זה עד שיעשו התקון שנתבאר, והוה כדין שנתבאר בסימן הקודם בחצר ומרפסת, כשרשות שניהם שולטין בשוה - שאוסרין זה על זה, וזהו לשיטת רש״י ז״ל שם.

ה אבל הרמב״ם ז״ל כתב בפרק ג׳ דין כ״ג: ״באר שבאמצע השביל בין שני כותלי חצרות, אף על פי שהיא מופלגת מכותל זה ד׳ טפחים ומכותל זה ד׳ טפחים - שניהם ממלאין ממנה ואין צריכין להוציא זיזין על גבה, שאין אדם אוסר על חבירו דרך אויר״ עכ״ל, וכן כתב רבינו הב״י בסעיף ב׳. ופירש המגיד משנה, דגם הרמב״ם כונתו שאין הפתח פתוח לשם, אלא משתמשין דרך חלונות, וכן כתב שם רבינו הרמ״א על דברי רבינו הב״י, שהם כדברי הרמב״ם. מיהו הרמב״ם נקיט ״אף על פי שהיא מופלגת מכותל זה ד׳ טפחים וכו׳״, ומבואר דכל שכן פחות מד׳ טפחים, ודרך אויר מקרי - דרך אויר עמוק עשרה או גובה עשרה. ואף על גב דבחצר ומרפסת של סימן הקודם אוסרים זה על זה בגובה ובשלשול עשרה - שאני חצר שהוא תשמיש קבוע, מה שאין כן מילוי מים מבור או בחורבה, שיתבאר שגם שם אין בו תשמיש קבוע. (ט״ז סק״ב)ועוד דבחצר ממש ודאי דאוסרין גם דרך אויר, שהרי גם באר זה אין ההיתר אלא כשעומד בשביל. אבל אם עומד בין החצרות, חצי בחצר זו וחצי בחצר השני - היו אוסרים זה על זה. ורק כשעומד בשביל שהוא רשות בפני עצמו ותשמישו דרך אויר - אין אוסרין זה על זה. ועוד דדרך אויר מקרי דהתשמיש אינו אלא דרך מילוי כבאר, או דרך זריקה כחורבה שיתבאר. אבל בחצר ומרפסת, אף בגבוהים י׳ טפחים - אטו אין יכולים להשתמש בהולכה והבאה, והרי אין מוכרחים להשתמש דוקא דרך זריקה.

ו האמנם במה שכתב הרמב״ם ״אף על פי שהיא מופלגת ד׳ טפחים״ - אינו מובן, דמשמע דבפחות מד׳ יש יותר היתר. והרי אדרבא, בהפלגה ד׳ יותר אינו נוח התשמיש מכשאינו מופלג ד׳, דמהאי טעמא לשיטת רש״י אין ההיתר אלא דוקא במופלג ד׳, כמ״ש. וצריך לומר דהיינו טעמא, דכשהוא בתוך ד׳ להחצרות, דודאי שייך לרשות החצרות - פשיטא שאין אחד יכול לאסור על השני דרך אויר דבר שהוא שלו. אלא אפילו מופלג ד׳, דאינו כשלו, ואם כן למה לא יאסרו זה על זה, וקמ״ל דגם בכהני גווני אין אחד אוסר על חבירו. (מחה״ש סק״ד)ובפחות מד׳ יכול להיות, דאפילו פתוחים בפתחים ממש - מותרים מטעם שנתבאר. (מג״א סק״ד ואין צריך להגיה בו ועיין מחה״ש) ואחד מהגדולים לא הביא כלל שיטת הרמב״ם רק שיטת רש״י בלבד. (הגר״ז סעיף ב׳)

ז יראה לי, דאם הבור הזה קרוב לאחד בתוך ד׳ ולהשני יותר מד׳, או ד׳ ממש - נותנין להקרוב כפי הכלל שנתבאר בסימן הקודם, דדבר שלזה תשמישו בנחת ולזה בקשה - נותנין אותו לזה שתשמישו בנחת. והכי נמי, להרחוק הוי תשמישו בזריקה והפלגה, מה שאין כן להקרוב אינו אלא בזריקה בלבד, וזהו ממש כהדין שבארנו בסימן הקודם סעיף ה׳ בחצר ומרפסת ע״ש. ועוד יראה לי, דזהו דוקא כשהבור שייך לשניהם. אבל אם הוא רק של אחד - נותנין אותו לו בכל ענין. ואפילו אם בחול מרשה אותו לשאוב ממנו, מכל מקום יכול בשבת לאוסרו עליו, דאין סברא שעל ידי שעושה לו טובה בחול - יגיע לו על ידי זה בשבת הפסד. (וראיה לזה מדיני עירוב שנתבארו בסימן ש״ע סעיף ט״ו ע״ש)

ח איתא בגמרא (פ״ה.): שני בתים וג׳ חורבות ביניהם, וסתמא אין פתח פתוח מבית לחורבה, מפני שאין שם תשמיש גמור, אלא משתמשים בה על ידי חלונות - כל אחד מותר להשתמש באותה שאצלו על ידי זריקה דרך חלונות, ואין חבירו אוסר עליו, לפי שלו נוח יותר התשמיש מלחבירו שהוא רחוק ממנה. (רש״י)והאמצעית - מותרת לשתיהן, שהרי אין יכולין להשתמש שם רק על ידי זריקה, ובהפלגת אויר (שהחיצונה) [שהחצונה] מפסקת לכל אחד, ואין אדם אוסר על חבירו דרך אויר בתשמיש גרוע כזה, כמ״ש בסעיף ד׳. וזהו כשהאמצעית עומדת בין שתי החיצונות. אבל כשהיא עומדת בלי הפסק החיצונות, כגון שעומדין כסגו״ל, ונמצא שגם האמצעית סמוכה להבתים, שהיא עומדת כנגד השתים כשלשה ראשי קנקן - כל אחד מותר בחורבה שאצלו, והשלישית הקרובה לשתי החצרות - אסורה לשתיהן, שהרי שניהן משתמשין רק על ידי שלשול, ואוסרין זה על זה. ואף על גב דגבי בור התרנו בכהני גווני, זהו משום דבבור יש רק תשמיש אחד, מילוי מים. אבל בחורבה יש תשמישים הרבה, ואוסרין זה על זה. (רש״י שם ד״ה ׳ואמצעי׳) ובעל המאור כתב הטעם, דמתוך שהוא עומד לבדו סמוך לרשות הרבים - חיישינן דילמא נפיל לרשות הרבים ואתי לאתויי ע״ש. וכתב הטור דחורבות אלו אפילו שייכים לבעלים אחרים - אין אוסרים, כיון שאין דרין בהם, ודירה בלא בעלים - לאו שמה דירה. ובית הכסא שבין שני הבתים שלא עירבו יחד - אוסרים זה על זה, כיון דרשות שניהם שולטת בו, ודיני בית הכסא נתבאר לעיל סימן שנ״ה.

סימן שעז

א לעיל בסימן שנ״ז נתבאר, דחצר פחותה מד׳ אמות - אסור לשפוך בתוכה מים בשבת, אלא אם כן עשו עוקה בחצר שיפלו שם המים, דאם לא כן, ילכו המים לרשות הרבים. וזהו משנה בסוף פרק ח׳ דעירובין (פ״ח.) ותנן התם: וכן שתי דיוטאות זו כנגד זו, וזהו שני עליות שבחצר שאין עומדין בשורה אחת אלא זו כנגד זו, מקצתן עשו עוקה ומקצתן לא עשו עוקה, את שעשו עוקה - מותרים לשפוך מימיהן, ואת שלא עשו עוקה - אסורין. ומוקי לה בגמרא - כשלא עירבו, דאם היו עושין עירוב ביניהם - היו שניהם מותרים, דאם רק יש עוקה מותרים אפילו הרבה בעלי בתים לשפוך שם, ורק כשלא עירבו אסורין אלו שלא עשו עוקה.

ב ואי קשיא, דכשלא עירבו מאי מהני העוקה, הא אסורים לטלטל בחצר. אמנם הכונה דהמותרים אין שופכין לחצר, אלא שופכין על הדיוטא, והמים יורדים להעוקה הסמוכה להם. ואף על פי שמכחו הולכין המים לחצר האסור בטלטול - לא גזרו בכחו בחצר שאינה מעורבת. אבל אותן שלא עשו עוקה - אסורין, דחיישינן כיון שהעוקה רחוקה מהן - לא ירצו לשפוך על הדיוטא, שמשם ילכו המים לחצר ומחצר לעוקה, שיתקלקל החצר, ויטלו בכליהם וילכו אל העוקה לשפכם, ונמצא שיטלטלו בחצר האסור. (תוספות ורא״ש וריטב״א)

ג והנה לפי דעת רבותינו, מיירינן בחצר הפחותה מד׳ אמות, דכשיש ד׳ אמות הרי אין צריך לעוקה, כמ״ש בסימן שנ״ז. אבל לא נראה כן מדברי הרמב״ם, שכתב דין עוקה בחצר שאין בה ד׳ אמות בפרק ט״ו משבת, ודין זה כתב בסוף פרק ד׳ מעירובין, ולא הזכיר כלל כשאין בחצר ד׳ אמות. וזה לשון הרמב״ם: ״שתי דיוטות זו כנגד זו, וחצר אחת תחתיהן ששופכין לתוכה המים - לא ישפכו עד שיערבו שתיהן עירוב אחד. עשו מקצתן עוקה בחצר לשפוך בה המים, ומקצתן לא עשו, אלו שעשו שופכין לעוקה שלהן ואלו שלא עשו - לא ישפכו לחצר עד שיערבו. ואם עשו אלו עוקה ואלו עוקה - כל אחת משתיהן שופכת לעוקה שלהן, אף על פי שלא עירבו״ עכ״ל, ולא הזכיר הפרש אם החצר מחזיק ד׳ אמות או אינו מחזיק.

ד ויראה לי דהתוספות והרא״ש והריטב״א לפי גירסתם במשנה ״וכן שתי דיוטות״ - הוכרחו לפרש כן, דאדלעיל קאי, אאין בו ד׳ אמות. אבל מלשון הרמב״ם בפירוש המשנה והרע״ב, מבואר שלא גרסו וכן, (וכן כתב התוי״ט) וגם במשנה שבירושלמי ליתא זה ע״ש. ולפי זה הוי מילתא באפי נפשה, ואינו נוגע לחשש שהמים ילכו לרשות הרבים, אלא מטעם איסור טלטול החצר עצמה. ולכן כשלא עירבו - אסורין שניהן לשפוך תוך החצר, ובזה אין רבותא כלל. ואיך הדין (כשישפכו) [כשישפוכו] על הדיוטא ומשם תלך להחצר - לא מיירי כלל, ועיקר הרבותא הוא כשעשו עוקה, אף על פי (שהעוקה) [שהעקוקה] היא בחצר, מכל מקום כיון דסמוכה לכותל הבית - דינה כבית, ומותר לשפוך מחלון הבית להעוקה. וממילא דאותה שלא עשתה עוקה, בהכרח לטלטל דרך החצר - ואסור. ואם כל אחד עשה עוקה אצל ביתם - כל אחד שופך לעוקה שלו, דדין העוקה כדין הבית. וגם יש לומר, דכשהעוקה עמוקה עשרה - היא רשות היחיד בפני עצמה, ואינה שייך להחצר כלל. ובפירוש המשנה הוסיף הרמב״ם עוד טעם על מה שאסורה אותה שלא עשתה עוקה, מטעם שמא ישתמשו מן הדיורים לחצר ע״ש. ויש לומר בכונתו, דאפילו אם ירצו לשפוך מרחוק להעוקה, דהיה מותר משום שהוא רשות בפני עצמו - מכל מקום אסור מטעם זה, אך מלשונו בחיבורו משמע כטעם הראשון שכתבנו.

ה ודברי הטור וש״ע אינם מובנים לגמרי וזה לשונם: ״שני עליות הפתוחות לחצר זו כנגד זו, ואחת עשתה גומא בחצר כדי לשפוך בחצר שאין בה ד׳ אמות מימיה, והשניה לא עשתה, אם עירבו יחד - שתיהן מותרות לשפוך מימיהן, ואם לא עירבו יחד, והאחת עירבה לעצמה והשנייה לא עירבה כלל, זו שלא עירבה - אסורה, ושעירבה - מותרת. ובלבד שלא תשפוך להדיא בגומא, אלא תשפוך בעלייה, והם יורדין לגומא, דכחו בחצר שאינה מעורבת שרי״ עכ״ל. וכתב רבינו הרמ״א, דהוא הדין אם החצר יותר מד׳ אמות - דשניהם מותרים בכהני גווני, ואין צריכין לגומא, עכ״ל.

ו וכבר תמהו המפרשים (ב״ח וט״ז) מאי מהני העירוב שעירבה זו החצר לעצמה, מאי מהני לה העירוב, הא בחצר אסורה מפני הדיוטא השנייה, וכיון דאין ההיתר רק מפני כחו - בחצר שאינה מעורבת דשרי למה צריכה לעירוב. ועוד, דהא טעם איסור השנייה מחמת שלא עשתה עוקה, אם כן מהו זה שמסיימים ׳דהאיסור מפני שלא עירבה׳. ויש מי שכתב דהכונה, דכיון שלא עירבה לעצמה - אז אפילו עשתה עוקה אסורה, דהא אסורה לטלטל למרפסת שלה בלא עירוב. ולכן אפילו תרצה לשפוך מביתה - אסורה, דחיישינן שמא תטלטל למרפסת. (מג״א סק״א) וקשה, דאם כן למה להו למימר ׳שאחת עשתה עוקה׳, לימרו ששניהם עשו עוקה. ובעיקר הדבר יש לתמוה גם לשיטת התוספות, דכיון דעיקר האיסור מהשנייה הוא מטעם דחיישינן שתטלטל הכלי עם המים אל העוקה דרך החצר, אם כן איזה היתר יש כשהחצר יותר מד׳ אמות, הא חשש זה יש תמיד. (ועיין ב״י וט״ז. ודברי הלבוש תמוהים לגמרי, כאשר תמה עליו הט״ז ע״ש. והמג״א סק״ב כתב דאם עירבה השנייה לעצמה - היתה הראשונה יכולה לטלטל בחצר ולשפוך להדיא לתוך הגומא. אבל כשלא עירבה - הוה ליה ׳רגל האסורה במקומה׳ ע״ש. ותימא, דזהו שייך בבני החצר ובני מרפסת, ולא בשני מרפסת, דממה נפשך

החצר שייך לשניהם. ועוד דבאמת מי יכריחם לומר דזו המותרת שפיכתה על ידי כחו, נימא באמת שיכולה לשפוך לגומא ושעירבו כל אחת לעצמה, הא עיקרא דדינא הוא רק מה שהשנייה אסורה, והמג״א עצמו נשאר בצ״ע, גם דבריו הקודמים צ״ע ע״ש ודו״ק)

ז ולכן נראה לעניות דעתי דהכי פירושו, דהנה להטור הוה קשה ליה על שיטת התוספות והרא״ש מה שהקשינו - מה עניינא דד׳ אמות לכאן. וגם עיקר החשש שכתבו התוספות, דלכן אסורה זו שלא עירבה לשפוך על הדיוטא שילכו המים דרך החצר להעוקה, מפני שיחוס על קלקול החצר ויטלטל בכלי להעוקה כמ״ש, ולא מצינו גזירה זו. ולכן פירש הטור באופן אחר, והיינו דחצר שאין בה ד׳ אמות - צריך עוקה, ובלא עוקה - אסורים. וכשיש עוקה - מותרים אפילו אלף דיורים. וזהו טעם האיסור בכאן לאותה שלא עשתה עוקה ולא עירבה לעצמה, ובעלת העוקה עירבה לעצמה, ועל פי זה נפלגו לגמרי זו מזו, והיא כבעלת חצר אחרת ואין לה עוקה - שאסורה לשפוך לחצר מטעם שילכו לרשות הרבים. ולכן לא הזכיר הטור החשש של התוספות, שמא תחוס על החצר ותטלטל עם הכלי, אלא כיון דלא עירבה ולא עשתה עוקה - נשאר דינה כחצר שאין בה ד׳ אמות ואין לה עוקה. אבל אם גם היא היתה מערבת אף לעצמה - מכל מקום כחד חשיבא עם בעלת העוקה, מה שאין כן כשלא עירבה כלל. (כן נראה לעניות דעתי ובזה מתורצים כל הקושיות ודו״ק)

סימן שעח

א שלש חצרות הפתוחות זו לזו, וכולן פתוחות גם לרשות הרבים או למבוי, באופן שאין מוכרחים לעבור דוקא דרך החצר הקודם, דבכהני גווני הוי מקרי זו לפנים מזו ויש בהם דינים אחרים כמו שיתבאר, אם עירבו שלשתן ביחד - כולן מותרין זה בזה, גם בכלים ששבתו בבתים. ואם לא עירבו כלל זה עם זה, אלא כל אחת עירבה לעצמה או לא עירבו כלל - אסורות לטלטל מחצר זו לחצר זו כלים ששבתו בבית. ואם שתים עירבו ואחת לא עירבה עמהם - השנים מותרים והאחת אסורה, וגם הם לחצירה אסורים בכלים ששבתו בבית.

ב אמנם אם האמצעית עירבה עם כל אחת מהחיצונות, דיש רשות לאדם לדור בשני מקומות, כמ״ש בסימן שע״ב סעיף ט״ו ע״ש, אך החיצונות לא עירבו זו עם זו - ממילא דהחיצונות אסורות זו עם זו להוציא כלים ששבתו בבתים מזו לזו דרך האמצעית, והאמצעית מותרת עם כל אחת מהן והן מותרות עמה. ולא חיישינן כיון דבהאמצעית שכיחי הרבה כלים של זו ושל זו, ישכחו בעלי החיצונות ותוציא את של חבירתה לחצירה - לא חיישינן לזה, כמו דלא חיישינן לעיל סימן שמ״ט בג׳ אנשים שיש לכל אחד ד׳ אמות, ושל האמצעי מובלע ביניהם - דלא חיישינן שמא יטלטל החיצון לתוך שלו את הכלים של החיצון השני, והכי נמי כן הוא. (גמרא מ״ח., לר״ש דהלכה כמותו)

ג במה דברים אמורים - כשהאמצעית נתנה עירובה בזו ועירובה בזו, שאז יש להאמצעית שני דיורין בשתי החיצונות, והחיצונות אין להן דיורין בהאמצעית, כיון שלא נתנו עירובן בהאמצעית. וגם אם אפילו נתנו עירובן בהאמצעית, אלא שנתנוהו בשני בתים, ונמצא שאין להחיצונות התחברות זו לזו, שהרי זה דר בבית זה וזה בבית אחרת. אבל אם שניהן נתנו בבית אחד בהאמצעית - הרי נתחברו כולם, וכל השלשה מותרות זו עם זו, וכגון שנתנו כולם בכלי אחת, או שלא נכנס בכלי אחת והניחום בשני כלים. ולפי מה שבארנו לעיל סימן שס״ז סעיף י״א, דבלא קפידא לא חיישינן כלל לשני כלים - אתי שפיר בפשיטות. (וכן משמע פשטא דסוגיא מ״א: שלא הזכירה רק שני בתים ע״ש)

ד ולכאורה כששני החיצונות נתנו עירובן בהאמצעית בשני בתים, והוי (כאילו) [כאלו] כולן דרין בהאמצעית, אם כן תיבטל העירוב לגמרי, כיון שחלקו את העירוב בשני בתים, והוי כחצר שמקצתם עירבו לעצמם ומקצתם לעצמם - שאוסרין זה על זה. אמנם על זה השיבו בגמרא (שם): ״אם אמרו דיורין להקל״, יאמרו דיורין להחמיר?״ כלומר דודאי אחד או שנים מבני החצר שלא נתנו חלק בהעירוב - אוסרים על בני החצר. אבל הכא, הרי החיצונות אינן דרין ממש בכאן, אלא שהעירוב הביאן לתוכה, ולא נעשה אותם כדיורין ממש להחמיר על בני החצר ולבטל עירובן. אך לאו כללא הוא, דלפעמים אומרים גם להחמיר, היכא דפשעה בעצמה, כמו שיתבאר בשתי חצרות זו לפנים מזו. (כששכח אחד מהפנימית ולא עירבה, שהחיצונה אוסרת עליה מפני העירוב, כן כתבו התוספות שם ד״ה ״יאמרו׳ ע״ש)

ה שתי חצרות זו לפנים מזו, וחיצונה פתוחה למבוי או לרשות הרבים, והפנימית פתוחה לחיצונה ולא למבוי ולרשות הרבים, ועל ידי זה בהכרח יש לה דריסת הרגל על החיצונה, שהרי אין לה דרך אחרת, וכבר נתבאר דרגל המותרת במקומה - אינה אוסרת שלא במקומה, ורגל האסורה במקומה - אוסרת שלא במקומה, כמ״ש בסימן שע״ה (בעניין) [בענין] בני החצר ובני המרפסת. ולפיכך אם אפילו שתי חצרות אלו לא עירבו ביחד, אלא כל אחת לעצמה - מכל מקום אין הפנימית אוסרת בדריסת רגלה על החיצונה, כיון שהיא מותרת במקומה. אבל אם הפנימית לא עירבה לעצמה, או שעירבה ואחד מבני החצר שכח ולא עירב, דהעירוב בטל - אוסרת על החיצונה, מפני שהיא רגל האסורה במקומה. אבל החיצונה על הפנימית - לעולם לא תוכל לאסור,

כיון שאין לה על הפנימית דריסת הרגל. ולכן אם הפנימית עירבה לעצמה והחיצונה לא עירבה, או שעירבה ואחד מבני חצירה שכח ולא עירב - הפנימית מותרת והחיצונה אסורה. ואין לשאול למה אמרנו בשכח אחד מן הפנימית שאוסרת על החיצונה, מפני שהפנימית אסורה במקומה, הא יכולה להיות מותר במקומה על ידי שזה ששכח מלערב יבטל להם רשותו, כמו שיתבאר בסימן ש״פ. דיש לומר דבודאי כן הוא, ואם יבטל להם הרשות - יחזורו החיצונים להכשירם, ונראה שגם יוכלו לכופו שיבטל.

ו אם אלו שתי החצרות עירבו יחד ונתנו עירובן בהחיצונה, ושכח אחד בין מן הפנימית ובין מן החיצונה ולא עירב - שתיהן אסורות עד שיבטל רשותו, שהרי אף אם הפשיעה מהחיצונה - מכל מקום לא תוכל הפנימית לסגור את עצמה, כיון שאין עירובה אצלה. והחיצונה ממילא אסורה, אף אם הפשיעה היתה מהפנימית, אחרי שיש להפנימית דריסת הרגל עליה, והיא אסורה במקומה. אבל אם נתנו העירוב בהפנימית, אם שכח אחד מן החיצונה ולא עירב - הפנימית סוגרת הפתח שלה ואינה מנחת לבני החיצונה לבא אליה, אף על גב דעל ידי העירוב נעשו כחצר אחד, מפני שיכולה לומר - ׳לתקוני שתפתיך ולא לעוותי׳, וכיון שהפשיעה ממך - אין לך אצלי שום שייכות. אבל אם אחד מן הפנימית לא עירב - שתיהן אסורות עד שיבטל הרשות, דכיון דהפנימית אסורה בעל כורחו, שאוסרת על החיצונה שיש לה עליה דריסת הרגל, ואם ירצה זה הפנימי שלא עירב לבטל רשותו רק להפנימית ולא להחיצונה - אין ביכולתו, דאם כן יאסרו עליהם בני החיצונה, דהעירוב מרגילתה (כאילו) [כאלו] יש לה דריסת הרגל, כיון שהעיוות הוא מהפנימי כמ״ש בסוף סעיף ד׳. (ולפי זה למאן דסבירא ליה בגמרא ׳אין ביטול רשות מחצר לחצר׳ - נשארו שניהם באיסורן, אלא דאנן קיימא לן ׳יש ביטול רשות מחצר לחצר׳, כמ״ש בסימן שפ״א, ולכן בכהני גווני יזהר לבטל רשותו לשתי בני החצרות) (מרש״י ס׳. ופ״ג: מבואר, דבחצר אחד גם רגל המותרת אוסרת ע״ש)

ז אם יחיד שאין צריך עירוב דר בהפנימית ויחיד בהחיצונה, או שנים בחיצונה ועירבו - אין היחיד הפנימי אוסר עליהם, שהרי הוא רגל המותרת במקומה. וכן אם דרים בפנימית רבים שהן כיחיד, שאין צריך לערב ביניהם, כגון אב ובנו ורב ותלמידו המקבלים פרס, כמ״ש בסימן ש״ע, וכן ג׳ חצרות זו לפנים מזו ויחיד בכל אחת, אף על פי ששנים הפנימיים עוברים על החיצונה - מכל מקום אינם אוסרים עליה, מפני שכל אחת היא רגל המותרת במקומה. ואם היו שנים בהשלישית הפנימית ולא עירבו - אוסרים על האמצעית ועל החיצונה, כיון שהם אסורים במקומם. ואם שנים באמצעית ולא עירבו - אוסרים על החיצונה, וכן כל כיוצא בזה.

סימן שעט

א שתי חצרות וביניהן ג׳ בתים, בית זה פתוח לחצר זו ובית זה לחצר זו, והבית האמצעי פתוח לשני הבתים מכאן ומכאן, ורוצים לערב ביחד, בן חצר זו בא דרך בית הפתוח לו ונתן עירובו באמצעי, ועשה בית הפתוח לו כבית שער לעבור דרך עליו לאמצעי, וכן בן חצר האחרת עשה בית הפתוח לו כבית שער ועירבו באמצעי - אין אחד מג׳ החצרות צריך ליתן פת. אלו השנים החיצונים - משום בית שער, והאמצעי - משום בית שמניחים בו עירוב אין צריך ליתן פת, כן הוא בגמרא. (סוף פרק ׳הדר׳ ובטור וש״ע)

ב ואינו מובן, דאם כן אין צריך עירוב כלל, ואיך יתחברו בלא עירוב. אלא דהכי פירושו, שיש בהחצרות הרבה בתים, וכולם הניחו עירובן בזו האמצעי, ולכן אלו הג׳ אין צריכים ליתן עירוב. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם פרק ד׳ דין י׳ שכתב: ״שתי חצרות וביניהן ג׳ בתים... והביאו בני חצר זו עירובן דרך הבית הפתוח להן והניחוהו בבית אמצעי, וכן בני חצר האחרת... אותן הג׳ אין צריכים ליתן פת וכו׳״ עכ״ל, ולשון הטור וש״ע לשון קצר הוא. (וכן כתב הריטב״א)

ג ויש שאפילו אם הניחו עירובן באחת משארי בתי החצר, ואלו הג׳ אין צריך ליתן פת. כגון שבני החצר האחד כשמוליכין עירובן לחצר האחרת ומוכרחין לילך דרך ג׳ בתים אלו - הוויין כולן כבית שער. (תוספות שם)ונראה לי דזהו כשאין להם דרך אחרת זולת ג׳ בתים אלו, אבל אם יש להם דרך אחרת - למה יחשבו כבית שער, ולכן גם הם צריכים ליתן פת.

ד ודע, דכל בית דהוה בית שער כמו שנתבאר, מיהו אין לחשוב לזו בית שער ולזו כבית. כגון שתי חצרות ושני בתים ביניהם, ולא עירבו יחד אלא כל אחת לעצמה, ובא בן חצר זה דרך בית שאצלו, והניח עירובו בבית שאצל השני, וכן עשה השני שגם הוא הניח עירובו בהבית הסמוך לחצר אחרת - לא קנו עירוב. דממה נפשך, אם נחשוב כל בית כבית שער - הרי המניח עירובו בבית שער אינו עירוב, ואם נחשוב כבתים - הרי יש הפסק בית בין החצר ובין הבית שמניחין בו העירוב. אלא אתה צריך לומר שלזה נחשוב ביתו שאצלו כבית שער, והבית השני לבית גמור, ולהשני ההיפך, אם כן הוה תרתי

דסתרי. ואף על גב דבעירובין אמרינן לפעמים גם תרתי דסתרי, כמו שיתבאר בסימן שצ״ג, זהו בדבר שאינו ניכר כל כך, אבל בדבר הניכר - הוי כי חוכא ואיטלולא, ולא ניתן פה לצדוקים לרדות. (רש״י סוף פרק הדר (עירובין ע״ו.))

ה ודע, דבההדינים שנתבארו בהסימנים הקודמים, דרגל האסורה במקומה - אוסרת שלא במקומה, יש לחקור, דאם כן בעיר המעורבת כולה כמו ערים שלנו, ובאים לבית הכנסת בני אדם הדרים חוץ לעיר, שאין העירוב מקיפם - למה לא יאסרו עלינו את כל העירוב, כרגל האסורה במקומה שאוסרת שלא במקומה. דאין זה דמיון, דדוקא בחצר הפנימית שאין לה פתח רק דרך החיצונית - שייך לומר כן, כיון שאין לו מקום אחר לצאת ממנו לרשות הרבים או למבוי. אבל הכא הלא כל הארץ לפניהם, זולת העיר המעורבת שהיא כחצר גדולה. ואי משום שרצונם לילך להתפלל בבית הכנסת, ואולי יש להם גם מקומות בבית הכנסת - מה לנו ולרצונם, והם אצלינו כאורחים דעלמא. (עיין ש״ת בסימן שע״ח מ״ש בשם הנודע ביהודה תנינא או״ח סימן מ״ד ותשובות חינוך בית יהודה, והסכימו להיתר)

סימן שפ

א אנשי חצר ששכח אחד מהם ליתן חלק בעירוב, או שבמזיד לא רצה ליתן חלק בעירוב, וכל בני החצר עירבו - הרי זה אוסר עליהן, ואסור לכולן להוציא מבתיהן לחצר או מחצר לבתיהן. ומה תקנתן - תקנו חכמים שמבטל להם רשותו ודיו, שאומר רשותי מבוטלת לכם או רשותי קנויה לכם, ואין צריך קניין סודר. ומותר לבטל בשבת, דאין זה כמכירה אלא סילוק רשות בעלמא, ואם יש הרבה בני החצר - צריך לבטל לכל אחד ואחד.

ב וזה לשון הרמב״ם ריש פרק ב׳: צריך לבטל לכל אחד ואחד בפירוש, ואומר: ׳רשותי מבוטל לך ולך ולך׳ עכ״ל. והטור כתב שיאמר: ׳רשותי מבוטלת לך ולך׳ או יאמר ׳לכולכם׳ בכלל עכ״ל. ויש רוצים לומר דלהרמב״ם לא מהני ׳כולכם׳, דאולי כונתו רק על הרוב, דרובו ככולו ולא על כולם. (ט״ז סק״א) ואין זה אלא דברי תימה, שהרי אפילו בגט אשה הלשון ׳כולכם׳ כולל כולם, (סוף פרק ו׳ דגיטין ע״ש) ובודאי גם הרמב״ם סובר כן, אלא דאין דרכו לבאר הרבה. ועל שבלשון הגמרא (ס״ט:) ׳רשותי קנויה לך, רשותי מבוטלת לך׳, ואומר שם (ע׳.) שצריך לבטל לכל אחד ואחד כתב הלשון כן ׳לך ולך ולך׳ שהוא שומר לשון הש״ס כידוע. וכשם שנאמר דכונת הש״ס אינו דוקא לכל אחד בפרטיות, כמו כן נאמר בלשון הרמב״ם, וכן עיקר לדינא, וכן פסקו גדולי אחרונים. (א״ר ות״ש ויש טעות הדפוס בהא״ר)ואם לא ביטל לכולם - אינו מועיל, ואף על גב דלאותם שביטל הא כבר עירבו, ונמצא דגם רשות זה נכלל בעירוב, דאינו כן, שהרי בשעת העירוב לא נכלל זה הרשות.

ג ויש להסתפק אם מועיל מה שיבטל אחר כך רק לאותם שלא ביטל מקודם, או אפשר כיון דלא עשה כתקון חכמים - אין ביטול לחצאין, וצריך עתה לבטל לכולם גם לאותם שביטל מקודם. ונראה שאינו מועיל, דממה נפשך כיון שנתן מתחלה לאלו, איך יכול ליתן לאלו. ובעל כורחנו אתה צריך לומר שחוזר בו מביטולו, מפני שביכולתו לחזור בו, כמו שיתבאר, אם כן ממה נפשך אין ביטול הקודם מתקיים, שהרי חזר בו, ולכן צריך דוקא לבטל לכולם ביחד.

ד עוד נראה לי, דהביטול צריך להיות דוקא בפניהם, דבשלמא כל הקניינים יכול לזכות בקנין על ידי אחר שלא בפניהם, ד׳זכין לאדם שלא בפניו׳. אבל בכאן הוי דברים בעלמא, רק שתקנו חכמים שיועיל, והרי לא תקנו רק בפניהם, כמבואר מלשון ׳רשותי מבוטלת לך׳. ואם ירצה להקנות להם בקניין, מי יימר דמותר לעשות קניין בשבת, ובודאי אסור. אך מבעוד יום כשאין רצונו לערב, או אין ביכולתו לערב - נראה שיכול לזכות רשותו להם בקניין על ידי אחר, דכן מבואר מלשון הטור וש״ע, שכתבו שיכול לבטל אף משתחשך, משמע דכל שכן מבעוד יום. ואף על גב דתנן (ס״ט:) מאימתי נותנין רשות, בית שמאי אומרים - מבעוד יום, ובית הלל אומרים - משחשיכה, ולא אמרו אף משחשיכה, וטעם גדול יש בדבר לאסור הביטול מבעוד יום, דלמה לו ביטול, והרי יכול לערב. מכל מקום פסיקא להו לרבותינו - דכונת בית הלל הוא אף משחשיכה וכל שכן מבעוד יום. (וכן מבואר מפירוש הרר״י והרע״ב וכן משמע להדיא בירושלמי ע״ש, ומרש״י ע׳. ד״ה ׳לא׳ משמע דעל ידי שליח מהני ביטול ע״ש)

ה כתב הטור, דאם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו - מועיל כמו ביטול עכ״ל. וזהו דעת הרא״ש (בפרק הדר, סימן י״ג) שהביא בשם הר״ם, דבישראל הוי דוקא ביטול ולא שכירות, וחולק עליו, דבישראל מהני נמי שכירות. אבל במרדכי שם פסק דשכירות לא מהני בישראל, וכן מבואר מדברי הרמב״ם סוף פרק ב׳, שכתב לגבי צדוקי דאין שוכרין ממנו, לפי שאינו כנכרי ע״ש. הרי מבואר דלא מהני שכירות בישראל, וכן מבואר מלשון רש״י במשנה דהדר. (ב״י)ויש לומר בטעמם, דהא השכירות שהתירו חכמים בנכרי - שכירות רעועה היא, כמ״ש בסימן שפ״ב, והיתה התקנה רק בנכרי שאי אפשר בביטול. ושיעשה שכירות גמורה - ודאי דאסור בשבת, משום מקח וממכר. אבל לעשות שכירות גמורה בערב שבת - נראה דהכל מודים דמותר. (מג״א סק״ו ועיין ט״ז סק״ב)ובירושלמי (הדר ה״ג) מבואר כדעת האוסרין, שאומר שם: ״הלכה - ישראל מבטל והנכרי משכיר״ ע״ש. ורבינו הב״י

בסעיף ג׳ הביא שני דיעות בזה, ונראה דרוב דיעות הוה לאיסור, וכן דעת הירושלמי. מיהו בשכירות גמורה בערב שבת - אין ראיה מהירושלמי לאיסור, דלא מיירי בזה. (ואין לשאול דאם כן רבן גמליאל במשנה דהדר שטרח עם הצדוקי, היה לו לשכור ממנו בערב שבת בשכירות גמורה, דיש לומר דהצדוקי לא רצה בזה, וכן צריך לומר לדעת הרא״ש והטור ודו״ק) (מרש״י ס״ט. משמע כרא״ש)

ו בביטול רשות, אם ירצה לבטל רק חלקו שבחצירו ולא ביתו - יכול לעשות כן, ואם ירצה יכול לבטל גם ביתו. והמבטל סתם, שאומר ׳רשותי מבוטלת לך׳ - לא ביטל רק רשות חצרו ולא רשות ביתו. והטעם, דהא עיקר ההכרח להם בחצר. וכיצד הוא הדין כשביטל, אם ביטל להם רק חלקו בחצר, או בסתמא דהוי כמפורש רק חלקו בחצר - הם מותרים להוציא מבתיהם לחצר וגם הוא מותר, שאינו אלא כאורח בעלמא, כיון שאין לו רשות בחצר. אבל מביתו לחצר ומביתו לביתם - אסור גם הוא גם הם. ולפיכך יש אומרים שצריך לנעול ביתו, כדי שלא יבא להוציא באיסור, דמתוך ההרגל ישכח ויוציא, ולא יפתחנו אלא כשרוצה לצאת ולבא, וינעלנו מיד אחר צאתו ובואו. ואף על גב דבחצר שאינה מעורבת - לא הצרכנו לנעילת ביתו, זהו מפני שכולם אסורים, אבל כאן שכולם מותרים לטלטל מביתם לחצר - חיישינן שמתוך ההרגל יוציא גם הוא, לפיכך הצרכנוהו נעילה להיכר שיזכור שאסור להוציא מביתו לחצר. ואם ביטל להם גם רשות ביתו - מותרין לטלטל גם מביתו לחצר ולבתים, וגם הוא מותר, דנחשב כאורח. אך אינו מותר אלא לאחר שהחזיקו הם בחצר, כמו שיתבאר בסימן הבא. (ואין לשאול כשביטל רק חצרו, למה יהא אסור לטלטל מביתו לחצר, כיון שהוא כאורח, דיש לומר כיון שלא ביטל רשות ביתו - לא הוי כאורח לגבי ביתו)

ז כשם שהיחיד שלא עירב - יכול לבטל רשותו להרבים שלא עירבו, כמו כן יכולים אלו הרבים - לבטל רשותם אצלו כשיש הכרח לזה, שהוא מוכרח להוציא מן הבית לחצר. והכי תניא בתוספתא (פרק ה׳): ״אנשי חצר ששכח אחד מהן ולא עירב - עליו לבטל רשות. אם היה בית האבל או בית המשתה ורצו לבטל רשותם הרשות בידם״ (כצ״ל)ואף על גב דגם כשהוא יבטל רשות חצרו וביתו יהיה יכול לטלטל מביתו, כמו שנתבאר, יש לומר שקשה עליו לבטל רשות ביתו, שלא ירבה עליו נכנסין ויוצאין. (ומקודם זה איתא שם בתוספתא: ״מצוה על אדם לבטל רשות, אם היה אדם גדול - הרשות בידו״ עכ״ל. כלומר דאם הוא אדם גדול ולא נאה לפניו לבטל להם רשותו - יבטלו הם לו. ואף על גב דבגמרא ס״ח. איתא דרבא ביטל רשותו, יש לומר דשם היה הכרח מפני תינוק שהוצרך לחמין למילה, כמבואר שם)

ח אך יש הפרש בין ביטול יחיד לרבים ובין ביטול רבים ליחיד, דבביטול יחיד לרבים אמרנו שגם היחיד מותר לטלטל, מפני שנעשה כאורח לגבייהו. אבל רבים ליחיד - אינו כן, שאין רבים נעשים אורחים אצל יחיד. והטעם, מפני שהרי הכל יודעים שאינם אורחים, ורק ביחיד לגבי רבים לא מינכרא מילתא. אבל רבים אצל יחיד, ואפילו יחיד אצל יחיד, כגון שלא היו רק שנים בחצר ולא עירבו, כשמבטל אחד לחבירו את הרשות - לא נעשה כאורח אצלו. ולפיכך אם בני החצר שעירבו מבטלין את רשותם להאחד שלא עירב - הוא מותר להוציא מביתו לחצר, ולא מבתיהם אם לא ביטלו לו גם רשות ביתם. ואם ביטלו - יכול להוציא גם מבתיהם לחצר, אבל הם אסורים אף מביתו לחצר, ולא אמרינן שיהיו כאורחים, לפי שרבים לא נעשו כאורחין אצל יחיד. ואפילו ביטלו רשות ביתם - אסורים לטלטל אף מביתו לחצר, ואפילו החזיק הוא תחלה בהחצר - אינו מועיל. והוא הדין אם היו שנים לבד, וביטל אחד מהם לחבירו - המבטל אסור אף בשל חבירו, וחבירו - מותר אף בשל עצמו, וכן בביתו של חבירו אם ביטל לו גם רשות ביתו. והכל מטעם שנתבאר, דיחיד אצל יחיד - לא נעשה כאורח.

ט פשוט הדבר דכשם שבאחד שלא עירב מועיל ביטול רשות, כמו כן שנים או יותר שלא עירבו - יכולים לבטל רשותם, והיינו שכל אחד מאותם שלא עירבו - יבטל רשותו לכל אחד מבני החצר שעירבו. וכן יכולים כולם לבטל אף לאחד שלא עירב, אם יש צורך בזה. אבל לא יבטלו לשנים שלא עירבו, שזהו ללא תועלת, שהרי הם אוסרים זה על זה כיון שלא עירבו, והוי כשנים הדרים בחצר ולא עירבו, שאוסרים זה על זה. ואפילו אמר לאחד: ׳אני מבטל לך על מנת שתחזור ותבטל לחבירך׳ - גם כן אינו מועיל, ולא אמרינן שעשאו שליח להקנות, (רש״י ע׳. ד״ה ׳לא׳) דכיון דבעת שהקנה לו לא היה מותר לטלטל - אינו יכול להקנות לחבירו, (שם) אלא צריכים לבטל רק לאחד מאותם שלא עירבו. וכשם שאמרנו שרבים אצל יחיד אינם נעשים אורחים, כמו כן רבים אצל רבים. ולפיכך רבים שלא עירבו, שביטלו רשותם לרבים שעירבו - אין המבטלין רשאין להוציא לחצר אף מבתי המערבים שביטלו להן רשותן, ככל הדינים שנתבארו. ונראה לי, דשנים נעשים אורחים אצל יותר משנים, אבל ג׳ - הוי רבים. וכן נראה לי דיחיד שאמרנו שנעשה אורח אצל רבים - אפילו אינו יחיד בביתו, שיש לו משפחה רבה, מכל מקום מקרי יחיד. ולהיפך, רבים שאמרנו שאינם נעשים אורחים - אפילו הם יחידים, דאזלינן בתר הבתים.

סימן שפא

א כתבו הטור והש״ע: ״המבטל רשותו והוציא אחר כך מביתו לחצר, בשוגג - אינו אוסר, במזיד - אוסר, שהרי חוזר מביטולו שביטל. ואם החזיקו בו כבר, שהוציאו מבתיהם לחצר או שהכניסו מחצר לבתיהם - אינו יכול לחזור מביטולו, ולרש״י - אין חזקה מועלת אלא אם כן החזיקו משחשיכה״ עכ״ל, דמבעוד יום לא שייך חזקה, שהרי בחול אין איסור טלטול, שהרי גם בלא ביטולו היו יכולין להוציא. (ט״ז ומג״א סק״ג)ונראה לעניות דעתי, דמטעם זה גם אם המבטל הוציא מבעוד יום - אין זה חזרה מביטולו, אלא אם כן הוציא משחשיכה. (וכ״מ מרש״י ותוספות ס״ט. ד״ה ׳הוציא׳, דרש״י פירש מפני שהוא מחלל שבת ואינו יכול לבטל, והתוספות כתבו דבאקראי אינו בכלל עבריין ויכול לבטל ע״ש, וזהו רק בשבת ודו״ק)

ב והטעם שיכול לחזור מביטולו - מפני שלא היה בזה קנין, אלא סילוק רשות בעלמא. ולכן כשחוזר ומחזיק בו - הוה שלו. רק אם הם החזיקו קודם - הם זוכין בהרשות, כמו בכל החזקות שבקניינים. ויש בזה שאלה, ולמה לא אמרינן ׳שבת הואיל והותרה - הותרה׳ כמו בכל הדברים, ומה איכפת לן במה שחזר והחזיק. ותירץ הרא״ש ז״ל, (פרק ח׳ סעיף ו׳) דמדחזר והחזיק במזיד - שמע מינה שלא ביטלה באמת, ולא הסיח דעתו מעולם מזה, ונמצא שלא הותרה כלל. ויש מי שתירץ, דלא אמרינן ׳הואיל והותרה - הותרה׳ אלא בדבר שתלוי בכניסת השבת, ואז אמרינן הואיל והותרה בכניסתו - הותרה לכל היום. מה שאין כן ביטול רשות, דמועיל גם משחשיכה, ואינו תלוי בכניסת השבת. לכן בעינן - שיתקיים כל השבת, ואם נתבטלה - נתבטלה. (ט״ז סק״א ע״ש שלא זכר דברי הרא״ש כלל, ומדהרא״ש לא תירץ כן - שמע מינה דגם אם ההיתר היא באמצע שבת אמרינן ׳הואיל והותרה - הותרה׳. אך ממה דקיימא לן ׳אין מוקצה לחצי שבת׳ יש ראיה לסברת הט״ז. ולהרא״ש נצריך לומר דמוקצה שאני, שתלוי רק בבין השמשות ׳דמיגו דאתקצאי וכו׳. ועיין א״ר שלא נהירא ליה סברת הט״ז, וגם הוא לא נזכר בדברי הרא״ש, ולדעתי נכונה סברת הט״ז ודו״ק)

ג יש מי שאומר דחזרה לא מקרי רק הוצאה, שהמבטל הוציא מביתו להחצר, והחזיק בהחצר. אבל אם הכניס מחצר לבית - לא מקרי חזרה, אלא אם כן ביטל גם רשות ביתו, דאז גם הכנסה מקרי חזרה. (זהו כונת המג״א סק״א כמ״ש המחה״ש)והטעם פשוט, דכשמכניס מחצר לביתו, הגם שאסור לו לעשות כן כשלא ביטל רשות ביתו, מכל מקום בזה שאינו מניח להיות הכלים בחצר ומכניסן לבית - אדרבא יש ראיה שרצונו להסתלק מן החצר. אבל אם ביטל גם רשות ביתו, הרי בהכנסתו לבית חוזר ומחזיק בהבית - וממילא דבטל כל הביטול. אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו להדיא (ס״ח: ד״ה ׳והוציאו׳) וזה לשונם: ״והא דקתני בסמוך מי שנתן רשותו והוציא אוסר - לאו דוקא הוציא, אלא אפילו הכניס״ עכ״ל. ודוחק לומר דכונתם כשביטל גם רשות ביתו, דמנא ליה לומר כן. והטעם נראה, דכיון דאסור לו להכניס והוא הכניס - שמע מינה שחזר מביטולו. ואף על גב דהשתא נמי איסור קעביד, מכל מקום אם לא היה חוזר מביטולו לא היה עושה כן. (וראיתי בתו״ש שהביא מגדולים שדחו דברי המג״א מפני זה והת״ש רוצה ליישבו ע״ש והגר״ז פסק כהמג״א ולא הביא דברי התוספות ע״ש)

ד קיימא לן דיש ביטול רשות מחצר לחצר. כלומר דלא לבד בחצר אחד, כששכח אחד מבני החצר ולא עירב שיכול לבטל רשותו שבחצר לבני החצר, אלא אפילו שיכול בן חצר זו לבטל רשותו שבחצר זו לבן חצר אחרת, אם רק צריך לכך. בין שעירבו שתיהם ביחד, כגון ב׳ חצרות זו לפנים מזו ועירבו יחד, ונתנו עירובן בחיצונה ושכח אחד מן הפנימית ולא עירב, שנתבאר בסימן שע״ח דשתיהן אסורות, יכול זה בן הפנימי ששכח ולא עירב לבטל רשותו לכל אחד מבני הפנימית, וגם לכל אחד מבני החיצונה, ויהיה הוא לבדו אסור וכולם מותרים. וכשיחזיקו - יהיה גם הוא מותר כדין אורח, כפי הדינים שנתבארו בסימן הקודם.

ה והנה בזה שנתבאר אין בזה רבותא כל כך, כיון שאוסרין זה על זה - ביכולת לבטל, אלא אפילו במקום שאין אוסרין זה על זה - מבטלין. כגון שתי חצרות ופתח ביניהם, וכל אחת יש לה פתח לרשות הרבים, שאין אוסרין זה על זה, וכל אחת עירבה לעצמה ולא עירבו יחד - ומכל מקום יכול כל אחד לבטל רשותו לחבירו. והיינו שכל בני החצר יבטלו רשותן שבחצירן לבני החצר האחרת, שיהיו הם מותרים לטלטל מביתם להחצר השני, ובני החצר יהיו אסורים. וכן שתי חצרות זו לפנים מזו, ולא עירבו אלא החיצונה לבדה, שהפנימית אוסרת עליה כמ״ש בסימן שע״ח, יכולה הפנימית לבטל להחיצונה רשותה, והיינו הדריסת רגל שיש להפנימית עליה - מבטלה להחיצונה, שלא תשתמש ולא תעבור עליה אלא בשעה שצריכה לצאת, ותהיה החיצונה מותרת. ויש בזה רבותא גדולה, דאפילו דריסת הרגל, שהוא בהכרח אשר לא ימלט - מכל מקום מהני ביטול, והיינו למעט הדריסת הרגל בכל מה שאפשר.

ו וכן יש ביטול רשות בחורבה, והיינו שאם היו שני בתים וחורבה ביניהם, והבתים שייך כל בית לאחד, אך החורבה שייך לשניהם, ושכחו ולא עירבו, ואסורים לטלטל מהחורבה לבית ומבית לחורבה - יכול אחד לבטל לחבירו חלקו שבחורבה. ויהיה המבטל אסור לטלטל, ולמי שנתבטל - מותר לטלטל. ויש בזה רבותא יותר, שאפילו דבר שאין בזה תשמיש גמור - מהני ביטול.

ז וכתבו הטור וש״ע סעיף ד׳: ״יש ביטול רשות מבית לבית, שאם היו שתי בתים ופתח ביניהם ולא עירבו - אחד מבטל רשות לחבירו. ואפילו המבטל מותר להוציא מביתו לבית חבירו, אבל אינו יכול להוציא מבית חבירו לביתו, שאז היה חוזר ומחזיק ברשות שביטל. וכן אם יש לו חדר פתוח לביתו, וביטל רשות ביתו - אסור להוציא מהחדר לביתו״ עכ״ל. וזהו על יסוד שנתבאר, דיחיד לגבי יחיד - לא הוי אורח, ולכן אסור להוציא מבית חבירו לביתו. ומה שמותר להוציא מביתו לבית חבירו - זהו מטעם שנתבאר בסעיף ג׳ בביטול החצר, שאינו נקרא חוזר מביטולו אלא במכניס להחצר, דאז הוה כחוזר ומחזיק בו, אבל לא במה שמוציא מהחצר לביתו ע״ש. והכי נמי כן הוא, כשביטל ביתו - אסור לו להכניס לביתו ולא להוציא ממנה.

ח ורבינו הרמ״א כתב: ״דיש אומרים דאין לבטל מבית לבית אלא אם כן ישאיר לעצמו חדר אחד שלא ביטל, ואז מותר להכניס אפילו מבית חבירו לביתו. וטוב להחמיר לכתחלה״ עכ״ל. וטעם דיעה זו, דסבירא ליה בכל הביטולין בהכרח להשאיר דבר אחד בלא ביטול, כגון שיבטל חצירו ולא ביתו, וכשמבטל גם ביתו ישאיר חדר אחד שלא ביטל. וטעמו של דבר, דכיון דקיימא לן דעל ידי ביטול מותר גם הוא לטלטל, משום דנעשה כאורח אצלם, אם כן תשתכח תורת עירוב לגמרי. (תוספות ס״ד. ד״ה ׳אם כן׳)אבל הדברים תמוהים, דהא נתבאר דיחיד לגבי יחיד לא הוי אורח, ואיך מותר להכניס ולהוציא. (מג״א סק״ז) ואפילו אם נאמר דמיירי ביחיד המבטל לרבים, ואם כן בעל כורחנו הני רבים עירבו ביניהם, דאם לא כן לא מהני הביטול, ואיך תשתכח תורת עירוב, (שם) וצ״ע.

ט והנה הקושיות האלו קשה גם על דברי רבינו יצחק הזקן שם בתוספות. והנראה לעניות דעתי, דסבירא ליה דזה שאין רבים נעשים אורחים אצל יחיד ולא יחיד אצל יחיד - זהו בחצר שכולם היו שותפים בו, ועכשיו כשביטלו הרבים רשותם לאחד אי אפשר לחשבם כאורחים, כיון דהדבר תשאר כמקדם, והכל יודעים שהחצר בשותפות, כמ״ש בסימן הקודם סעיף ח׳ ע״ש. אבל בביטול מבית לבית, שכל בית שייך ליחיד בפני עצמו, ומעולם לא השתתפו בהבית, אם כן יש לומר שפיר אפילו כשרבים מבטלים ליחיד, ונעשו כל הבתים כשלו - הוויין כולהו אורחים לגביה, שהרי לא נשאר כמקדם, כיון שעתה היחיד משתמש בהבתים, מה שלא היה כן מקודם, והכל רואים שהבתים שלו, וכולם כאורחים אצלו. וכן גם יחיד ליחיד נעשה אורח מטעם זה. וממילא שכולם מותרים בין להוציא בין להכניס מכל הבתים, וגם הוא מותר אפילו להכניס לביתו. ולא מיחזי כחוזר ומחזיק וחוזר בו מביטולו, שנראה להדיא שאינו כן, כיון שגם הם מטלטלים לביתו. ולא דמי לחצר, שמקודם טלטלו כולם מבתיהם לחצר, וגם עכשיו כן, לפיכך נראה כחזרה מביטולו. אבל בבית - לא נראה חזרה, כיון שיש שינוי מהקודם. ולבד זה חששא דחזרה אינו אלא קודם שהחזיקו ולא אחר כך, כמ״ש בסעיף א׳. והשתא אם נתיר ביטול מבית לבית - לא יעשו עירוב כלל ויבטלו לאחד, וכולם יטלטלו. ולכן בהכרח שישאיר חדר אחד שלא יבטלנו, ויהא אסור להוציא ממנו לבתים, ואז יהיה היכר בין ביטול ובין עירוב, והן הן דברי רבינו הרמ״א. ומפני שסברות אלו אינן אלא לר״י בעל התוספות, לכן כתב ד׳טוב ליזהר לכתחלה׳, כלומר דודאי כמה מהפוסקים חולקים על סברות אלו, אבל לכתחלה יש לצאת ידי הר״י הזקן בעל התוספות. (כן נראה לעניות דעתי)

י אין ביטול מועיל אלא במקום שהיה עירוב מועיל מבעוד יום. אבל במקום שמבעוד יום לא היו יכולין לערב - לא יוכלו אחר כך לבטל בשבת. כגון שני בתים בשני (צידי) [צדי] רשות הרבים, ובאו כותים והקיפום מחיצה בשבת, ומחיצה שנעשית בשבת - שמה מחיצה, כמ״ש לעיל סימן שס״ב. ומכל מקום אין אחד יכול לבטל הרשות לחבירו, כיון שלא היו יכולים לערב ביניהם בערב שבת, שלא נתקן הביטול אלא כתקון לעירוב, וכשאין עיקר העירוב - לא שייך לתקנו בביטול. ומכל מקום יורש מבטל רשות, שאם לא עירב מורישו מערב שבת ומת בשבת, והיורש בא לדור שם בשבת, שאוסר עליהם כמ״ש בסימן שע״א - יכול לבטל רשותו. ולא נאמר, הא לא היה יכול לערב מערב שבת, דאינו כן, דיורש - כרעא דאבוה הוא, ואביו הא היה ביכולתו לערב, ולכן גם הוא יכול לבטל.

יא מבטלין וחוזרין ומבטלין. כלומר כיון דהביטול נעשה לתקנה, בכדי שיהיה ביכולתו להוציא צרכיו, ולכן אם היו כמה בני אדם שלא עירבו ואין ביכולת לבטל רק לאחד, כמ״ש בסימן הקודם, ומה לעשות אם זה עצמו שביטל צריך עתה לטלטל כליו. ואף על גב שנתבאר דגם המבטל יכול לטלטל, דנעשה כאורח אצלם, זהו ביחיד אצל רבים, ולא רבים אצל יחיד ולא יחיד אצל יחיד, ובחצר הכל מודים שכן הוא. לכן הרשו חכמים שכולם יבטלו לזה עד שיוציא מה שירצה, ואחר כך יבטלו לאותו שביטל עד שיוציא, וכן אחר כך לשלישי וכן לעולם. בין בחצר זו ובין בשני חצרות, שמתחלה מבטל חצר זו לחצר זו עד שיעשו צרכיהם, ואחר כך יחזור חצר זו ויבטל להראשון. ולא אמרינן דזהו כי חוכא ואיטלולא - דאינו כן, דכך תקנו חכמים. (ס״ח: כרב שם)

סימן שפב

א שנו חכמים במשנה (ס״א:): ״הדר עם הכותי בחצר - אינו אוסר עליו, עד שיהיו שני ישראלים דרים בשני בתים, ואוסרין זה על זה.״וביארו בגמרא דכך הוא הענין, דמעיקר הדין אין דירת הכותי אוסר על הישראל, אלא שחששו חכמים שלא ילמוד ממעשיו. ולכן אם הוא רק אחד בחצר - לא הוצרכו לתקן, משום דהוה מילתא דלא שכיחא, שהרי מתיירא מהכותי שהוא חשוד שלא יגזלנו, וממילא יצא ולא ידור שם. ואמנם כששני ישראלים דרים בשני בתים, ודבר זה שכיח, דכיון שהם שנים אין מתייראים ממנו, ואמרו חכמים - דאין עירובן מועיל כלום עד שישכרו הרשות מהכותי. והיינו הרשות שיש לו בחצר - ישכרו ממנו, ובלאו הכי - אין העירוב כלום. ולא אסרו רק כשהשני ישראלים דרים בשני בתים, ואוסרין זה על זה. אבל אם דרין בבית אחד, אף על גב דבכהני גווני לא יתייראו ממנו, ושכיחי דדיירי - מכל מקום לא גזרו בכהני גווני, משום דזהו עצמו לא שכיחא שידורו שני בעל בית בחדר אחד, דהרי כשדרים בשני חדרים - מקרי שני בתים, ואוסרין זה על זה, כמו שכתבתי בסימן שס״ו וסימן ש״ע.

ב ושמא תאמר, איזה תועלת הוא שלא ילמוד ממעשיו בכדי שיצא משם, כיון שהתרת לו על ידי שכירות. ביארו בגמרא (ס״ב.) דדבר זה לא יגיע להישראל בנקל, משום דהכותי חייש לכשפים, ולא ירצה להשכירו ע״ש. ורש״י ז״ל פירש שם טעם אחר (בד״ה ׳אלא׳) וזה לשונו: ״שמא ילמוד ממעשיו - הטריחוהו והפסידוהו חכמים לישראל הדר עמו, כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת ויצא משם״ עכ״ל. ורבינו יהונתן שעל הרי״ף כתב בזה הלשון: ״כדי שלא ילמוד ממעשיו - החמירו והצריכום שישכור מהם הישראל, והוא לא ירצה להשכירו מפני שיחוש לכשפים, ויאמר בלבו אני רוצה לתת לו חלקי במתנה ועם כל זה אינו רוצה לטלטל בו עד שאשכיר לו בפחות משוה פרוטה, בודאי לכשפים הוא מתכוין, ולא ישכיר לו. ומתוך כך יצא הישראל מביתו, ולא ילמוד ממעשיו״ עכ״ל. וכל הדברים סותרים זה את זה לכאורה.

ג האמנם דכל דברי חכמים קיימים, והכל דבר אחד הוא. בשנבין למה יחוש הכותי לכשפים, וכי שכירות הוי דבר שאינו נהוג בבני אדם, אלא דהענין כך הוא, דחכמים התירו שכירות זו בשכירות רעועה ובפחות משוה פרוטה, כמו שיתבאר. והכותי יודע שפחות משוה פרוטה לא נחשב ממון אצל הישראל, ועם כל זה אין רצונו של הישראל רק בשכירות זו ולא במתנה. והישראל אינו רוצה במתנה, מפני שכן תקנו חכמים, דדוקא שכירות. אבל הכותי לא יבין למה הוא כן, הרי פחות משוה פרוטה הוי כמתנה, ולמה לא יחפוץ במתנה ורק בשכירות פחות משוה פרוטה. ולפיכך יחשוד הכותי שיש בזה חשש כשפים. (וזהו כונת הרר״י)האמנם הא תינח כשישכור ממנו בפחות משוה פרוטה - יחוש לכשפים, אבל מה נעשה אם ישכור ממנו בפרוטה וביותר מפרוטה, הלא מעתה לא יחוש לכשפים. ולזה בא רש״י ז״ל לפרש, דזה יקשה בעיני הישראל ליתן שכר גמור בכל שבת ושבת, וממילא יצא משם. כלומר דהכותי כשיראה שנותן מעות גמורים בעד זה - לא ישכיר לו על הרבה זמן אלא על שבת אחת, ובשבת הבא יבקש עוד מעות, וממילא שיהיה קשה על הישראל ויצא משם. (כן נראה לעניות דעתי)

ד בירושלמי (הדר הלכה ג׳) איתא: הלכה - ישראל מבטל והכותי משכיר. ופריך למה לא יבטל הכותי, ומתרץ דחיישינן שמא יחזור בו, דאחר ביטול הרי יכול לחזור, כמ״ש בסימן הקודם, והכותי ודאי יחזור, ואין כאן סמיכת דעת. אבל כששכר ממנו - לא יוכל לחזור בו, דשכירות קונה ע״ש. ומזה לכאורה ראיה ברורה לשיטת הרשב״ם והתוספות, שהבאנו בחושן משפט ריש סימן קצ״ד, דהכותי קונה קרקע בכסף, ודלא כהרמב״ם בפרק א׳ מזכייה, דאין לו קנין בקרקע רק בשטר כמ״ש שם. אמנם בארנו שם סעיף ז׳ דבשכירות קרקע גם הרמב״ם מודה דנקנה בכסף ע״ש. ולמדנו מהירושלמי, שאחר שהשכיר - אינו יכול לחזור בו, ועוד יתבאר בזה בסעיף י״ד. (ואין ראיה, דהירושלמי לא סבירא ליה כש״ס דילן, דהטעם משום דחייש לכשפים, דיש לומר דסבירא ליה. והא דפריך למה לא יועיל ביטול, משום דבביטול ודאי יחוש לכשפים, דענין ביטול אינו מוכן לו כלל ודו״ק)

ה גם ביטול רשות אינו מועיל בלא שכירות. כגון שדרים הרבה ישראלים בחצר כל אחד בבית בפני עצמו, ולא עירבו או שעירבו ושכח אחד מהן מליתן חלק בעירוב, או אפילו עירבו כולם ולא שכרו מהכותי, אם ירצו כולם לבטל רשות לאחד כדי שיתחשב אצל הכותי כיחידי - אסור. ויש מי שאומר הטעם, דכיון דבכהני גווני שכיחי דדיירי - הדר החשש למקומו שמא ילמוד ממעשיו. (ט״ז סק״ד) אך טעם זה נדחה בגמרא (ס״ג:), משום דביטול רשות לאחד הוה מילתא דלא שכיחא, ולא גזרו ביה רבנן. אמנם הטעם הוא, דאם כן תשתכח תורת עירוב, ובגמרא שם הוא בכותי שלא רצה להשכיר, ובהכרח שתשתכח תורת עירוב. אמנם אפילו אם רצונו להשכיר, ורק בשבת זו היתה איזה סיבה שלא שכרו ממנו, דבזה ודאי לא תשתכח תורת עירוב, שהרי בשבת הבא ישכרו ממנו - ומכל מקום אסור לבטל, דכיון דאם לא היה מתרצה לא היה מועיל הביטול, אין לחלק בין מתרצה לאינו מתרצה, דאטו אמירתו תגרום הביטול. (תוספות ס״ו. ורא״ש שם סימן ט׳) אבל כששכרו ממנו וצריכין לביטול - יכולין לבטל. (ובמג״א סק״ד יש דברים קצרים וקטועים וכן כתב הת״ש)

ו אין צריך שכירות אלא בכותי הדר עמו בחצר אחד ואוסר עליו, או אפילו דר בחצר אחרת אלא שהחצרות זו לפנים מזו, ואין דרך להפנימית רק על החיצונה, ואז גם כן צריך שכירות כפי הפרטים שיתבארו. אבל בשתי חצירות הפתוחות זו לזו, וכל אחת יש לה פתח לרשות הרבים או להמבוי, ובחצר אחד דר הכותי ובחצר השני דרים שני ישראלים, אף על פי שלפעמים עובר דרך חצר שלהם, מכל מקום כיון דאין לו דריסת רגל ההכרחי - אין צריך שכירות, ומכניסין ומוציאין מחצר זו לחצר זו דרך הפתח ודרך חלונות אפילו כלים ששבתו בבית, ואין צריכים לשכור ממנו. ולא גזרו בזה שמא ילמוד ממעשיו, כיון שאין להם דרך אחת ההכרחי לכולם, ואין להם התקרבות כל כך. ועיין בסימן ש״צ סעיף ג׳.

ז אבל בחצרות זו לפנים מזו, כתב הרמב״ם בפרק ב׳ דין י״א וזה לשונו: ״שתי חצרות זו לפנים מזו, וישראל וכותי דרים בפנימית וישראל אחד בחיצונה, או שהיה ישראל וכותי דרים בחיצונה וישראל אחד בפנימית - הרי זה אוסר על החיצונה עד שישכור ממנו, שהרי רגלי ב׳ ישראלים וכותי מצויים שם, והפנימי מותר בפנימית״ עכ״ל. דבהפנימית הוא יחיד במקום כותי, אבל בהחיצונה תמיד דורכים עליו עוד ישראל וכותי, והוי כשני ישראלים וכותי בחצר אחד. ובפרק ד׳ דין כ״ב כתב: ״ואם היה כותי בפנימית, אף על פי שהוא אחד - הרי הוא כרבים, ואוסר על החיצונה עד שישכרו מקומו״ עכ״ל. והכונה אפילו גם הישראל הוא יחיד בהחיצונה - מכל מקום אסור, כן פירש רבינו הב״י בספרו הגדול, דזה גרע מחצר אחד, מטעם דלאו כולי עלמא ידעי שרק אחד הוא הישראל, ובחצר אחד יודעים יותר.

ח אבל רש״י ז״ל פירש בגמרא, (ע״ה:) דהכונה הוא כשיש שני ישראלים בהחיצונה, והרבותא הוא אף על פי שאין שום ישראל דר עמו בחצרו, ודריסת רגלו בלבד הוא שאוסרתן, וכן כתב הטור. ולכן רבינו הב״י בסעיף י״ז הביא דעת הרמב״ם ודעת הטור, אבל כל גדולי האחרונים חולקים על רבינו הב״י, וסבירא ליה דגם הרמב״ם אין כונתו כשישראל אחד בחיצונה, דבכהני גווני פשיטא שמותר, וכן עיקר לדינא. (ט״ז סקי״ח ומג״א סקי״ד והא״ר סק״ך והת״ש ססקכ״ט)ואדרבא יש שמקילים עוד, דאפילו כשישראל וכותי בפנימית וישראל בחיצונה - דגם בעל החיצונה מותר, כיון דהישראל הוא ׳רגל המותרת במקומה׳. (מ״מ בפרק ב׳ שם בשם יש חולקין ע״ש) אבל הרמב״ם והטור והש״ע לא סבירא ליה כן - ואוסרים, דאין זה נוגע ל׳רגל המותרת במקומה׳, כיון שהטעם שמא ילמדו ממעשיו וכמ״ש, וכן עיקר לדינא.

ט חצר שישראל וכותי דרין בה, והוה יחיד במקום כותי ומותר, כמ״ש, אך בצד בית הישראל היתה עוד בית של ישראל שאינה פתוחה לחצר, וגם בין הישראל בעל החצר להישראל האחר אין פתח ביניהם, רק חלונות יש ביניהם שיכולים לערב דרך החלונות - אסרו חכמים לערב דרך החלונות. (ע״ד:)ואף על פי שמותר לעשות עירוב דרך חלונות, כמ״ש בסימן שע״ב, הכא אסור מטעם אחר, משום דאסור לעשות יחיד במקום כותי. (ע״ה.)כלומר שהרי חכמים חששו שלא ילמוד ממעשיו, ורק ביחיד לא אסרו, מטעם דלא שכיח דדייר. אבל כשיעשו עירוב ביניהם דרך החלונות - הרי ישתמשו ביחד, ולא יתיירא לדור שם. ולכן אסרום, כדי שלא ישתמשו ביחד וישאר יחידי ממש, ויצא משם. (רש״י שם ד״ה ׳אסור׳)

י ודעת רש״י ז״ל דהוא הדין אפילו יש פתח בין ישראל לישראל - גם כן אסורים לעשות עירוב ביניהם, מטעם שנתבאר. וזה שנקטו בגמרא ׳חלונות׳, משום שאין דרך לעשות פתח בין בית לבית, אבל לדינא אין נפקא מינה. אבל ר״י בעל התוספות כתב - דדוקא כשאין פתח ביניהם, אבל כשיש פתח ביניהם - מותרים לערב. והטעם, דכשיש פתח בלאו הכי לא יתיירא הישראל לדור שם, כיון שהישראל השני יוכל לבא תדיר דרך הפתח - מירתת הכותי ולא יזיקנו, לפיכך אין תועלת במה שנאסור עליהם העירוב. ואי קשיא אם כן נצריך שישכור מן הכותי - דזה אי אפשר, דכל יחיד במקום כותי התירו חכמים, ולא חילקו בין שיש לו פתח מבית אחר לאין לו פתח, דכיון דבחצר הוא יחיד - התירו לו. ורק כשאין פתח רק חלון - בזה ראו חכמים לאסור העירוב, דבזה יהיה תועלת לשיצא משם, כמו שנתבאר. אבל בפתח שאין תועלת - לא אסרו העירוב.

יא והרמב״ם ז״ל בפרק ב׳ דין ט״ו כתב דין זה בסגנון אחד וזה לשונו: ״חצר שישראלים וכותי שרויין בה, והיו חלונות פתוחות מבית ישראלי זה לבית ישראלי זה, ועשו עירוב דרך חלונות, אף על פי שהן מותרין להוציא מבית לבית דרך חלונות - הרי הן אסורים להוציא מבית לבית דרך פתחים מפני הכותי, עד שישכיר. שאין רבים נעשים בעירוב כיחיד במקום כותי״ עכ״ל. והנה לפי זה אדרבא, הוה להרמב״ם קולא גדולה, דאף על פי שאסרו חכמים לערב חצר ששני ישראלים וכותי דרין בה בלא שכירות מהכותי - זהו כשמערבין דרך הפתחים לטלטל בחצר. אבל דרך חלונות - יוכלו לערב לטלטל מבית לבית דרך חלונות, ולא דרך הפתחים.

יב והנה לעניות דעתי היה נראה ברור, דהרמב״ם לא סבירא ליה דין הקודם, שהרי לשיטתו אפילו במקום שאין עירוב מועיל בלא שכירות - מכל מקום התירו להם לערב דרך חלונות בלא שכירות, כל שכן בהדין הקודם שהוא יחיד ממש, והישראל השני אין לו שייכות כלל לחצר זו - דמותרים הישראלים לערב ביניהם דרך החלונות. וקל וחומר הדברים, דאם במקום האסור התרנו לו עירוב דרך חלונות - קל וחומר במקום המותר. אבל רבינו

הב״י הביא בסעיף י״ט דינו של רש״י, ובסעיף כ׳ הביא דינו של הרמב״ם ע״ש, ומשמע דסבירא ליה דאין סותרים זה את זה. וגם מפרשי הש״ע שתקו מזה, ולא ידעתי טעמן. והטור באמת לא הביא דינו של הרמב״ם, וצע״ג.

יג השכירות שצריך לשכור מהכותי - אין צריך לפרש לו ששוכר ממנו כדי להתיר הטלטול, אלא שוכר ממנו סתם, והטלטול ממילא מותר, ואין צריך לכתוב שום כתב על השכירות. ויכול לשכור ממנו גם בפחות משוה פרוטה, דלדידיה הוה ממון. ומותר לשכור ממנו בשבת, דאין זה כמקח וממכר, דשכירות רעועה היא, ואין זה אלא כמבקש רשיון להתיר להם הטלטול, דחכמים הקילו הרבה בענין עצם השכירות ולא רצו להחמיר בזה.

יד כבר כתבנו בסעיף ד׳ דמבואר להדיא מירושלמי, דאחרי ששכרו מהכותי - אינו יכול לחזור בו. וכן כתב רש״י במשנה דהדר וזה לשונו: ״דאי אגירו מיניה - היכי מצי למיהדר, דהא נקיט דמי״ עכ״ל. אבל הטור והש״ע סעיף ו׳ כתבו: ״כל זמן שאין הכותי חוזר בו - מועיל השכירות, ואפילו לזמן מרובה״ עכ״ל, ומבואר מזה שיכול לחזור בו. ויש מי שאומר דזהו כששכרו סתם וחוזר בו קודם שבת ראשונה, שעדיין לא החזיק הישראל. אבל משנכנס השבת, שהישראל החזיק בו - אינו יכול לחזור בו, ואם שכרו לזמן - אינו יכול לחזור בו עד כלות הזמן. (מג״א סק״ו)ולפי זה נצטרך לומר, מה שכתב על זה רבינו הרמ״א: ״ואינו יכול לחזור משכירתו עד שיחזיר הדמים״ עכ״ל - זהו כשחוזר בו קודם שבת הראשון. וכשחוזר בו קודם כלות הזמן - אינו יכול לחזור, אפילו רוצה להחזיר הדמים. וכששכרו סתם וחוזר בו אחר שבת הראשון - הרי יכול לחזור בו בלא חזרת הדמים, שהרי יכול לומר דהשכירות היא בשביל שבת שעבר.

טו אבל יש אומרים שיכול לחזור בו אפילו תוך הזמן כשיחזיר הדמים. (ט״ז סק״ח) וכן מבואר מלשון רבינו הרמ״א, דדוחק לפרש דקאי על חזרתו קודם שבת הראשון כמ״ש, וכן מבואר מלשון רש״י שהבאנו שכתב: ״דהא נקיט דמי״, משמע דאם מחזיר הדמים - יכול לחזור בו. וגם כונת הירושלמי כן הוא, שאומר שם שאם יחזור בו הרי הוא גזלן ע״ש, אבל כשמחזיר המעות - הרי אינו גזלן. ומה שיכול לחזור בו - משום דהוי שכירות רעועה כמ״ש. ומכל מקום יש מהפוסקים שכתבו דקודם שבת הראשון וכן תוך הזמן - אינו יכול לחזור בו, אפילו מחזיר הדמים, (ב״ח וא״ר סק״ח) וזהו דלא כרבינו הרמ״א. ואפשר, שכיון שזהו דרבנן - יכולין לסמוך על המקילין. וגם בשם הרמב״ן כתבו, שבתוך הזמן אינו יכול לחזור בו כלל, אפילו בחזרת הדמים. (ת״ש סקי״א בשם תשובות לרמב״ן ע״ש)וכתבו הטור והמרדכי, שאין צריך לשכור בכל ערב שבת דוקא, לאפוקי מאחד מהקדמונים שהצריך לשכור דוקא בכל ערב שבת. (הג״א ריש פרק הדר מא״ז)

טז כתב רבינו הב״י בסעיף ז׳: ״אם שכרו מכותי לזמן ידוע, לכשיכלה הזמן - צריך לחזור ולשכור שנית. וצריך לחזור ולערב, דאין עירוב ראשון חוזר וניעור״ עכ״ל. ומאד תמוה, למה יפסל העירוב, הא בעירב דרך הפתח ונסתם הפתח בחול ונפתח בשבת - חוזר העירוב להכשירו, כמ״ש בסימן שע״ד. ובספרו הגדול הביא זה בשם הרמב״ן ע״ש, ואולי סבירא ליה דכיון דזהו מתקנת חכמים, דעירוב בלא שכירות אין העירוב כלום - הוה כנתבטל העירוב לגמרי. ואינו דומה לנסתם הפתח, דלא שייך בזה תקנת חכמים. ועוד יש לחלק, דבנסתם הפתח - בידו לפותחו, מה שאין כן השכירות - אינו בידו, דאם לא ירצה הכותי להשכיר, הרי לא ישכרו ממנו בעל כורחו. ונראה לי דאף גם רבינו הב״י לא אמרה אלא כשעבר עליהם שבת אחת בלא שכירות, דאז מקרי ביטול העירוב. אבל אם באותה שבוע חזרו ושכרו ממנו - לא מקרי ביטול עירוב.

יז אם שכרו ממנו לזמן ידוע, ובתוך הזמן השכיר דירתו לכותי אחר - לא בטלה השכירות הראשונה, משום דעדיין המשכיר הראשון הוי הבעלים, שהרי בכלות שכירותו של שני תחזור להראשון. (ט״ז סק״י)ולפי זה אפילו השני מוחה, ואפילו רוצה להחזיר הדמים - אין שומעין לו, דהבעלים הם הראשונים. ולפי טעם זה לאו דוקא ששכרו לזמן ידוע, אלא אפילו שכרו סתם. ולא משמע כן מלשון רבינו הב״י בסעיף ח׳ בדין זה שכתב: ״ששכרו לזמן ידוע״. ולכן נראה עיקר הטעם כמ״ש הלבוש, דכיון דשכרו לזמן ידוע, ואין בידו לחזור בלי חזרת דמים - הוי (כאילו) [כאלו] התנה הראשון עם השני שלא יוכל לחזור עד הזמן ע״ש. ולכן בשכרו סתם צריכין לשכור מן השני. (וכן כתב הת״ש בסקי״ד. גם הא״ר סק״ט חולק על הט״ז, וכתב דלא שנא השכיר לאחר או מכר לאחר בתוך הזמן - חייב השני לקיים תנאו של ראשון. ופשוט הוא דאם הכותי השכיר לישראל - דנותן חלק בעירוב ודיו)

יח יש מי שאומר דאם שכרו מכותי על זמן ומת - דנתבטל השכירות, וצריכים לשכור מהיורש. (ט״ז סק״ט) וראיה לזה ממערב בסימן שע״א, דכשמת - צריך היורש לערב מחדש, ואינו מועיל עירובו של אביו. (שם)ואין זה דמיון, דעירוב הוי הטעם משום דירה, והיורש לא היה דר שם. ואיזה ענין הוא לשכירות, דעל היורש לקיים מה שמכר אביו או השכיר, שהרי אין ביכולתו לירש מה שנתן אביו לאחר. ולא מיבעיא להדיעות שנתבארו בסעיף ט״ו שהוא עצמו לא היה יכול לחזור בו, אלא אפילו למי שסובר שהיה יכול לחזור בו בחזרת הדמים, מכל מקום כל זמן שלא חזר בו - הוי של שוכר, ואין צריך לשכור מהיורש עד כלות הזמן. וכל שכן אם היורש לא מיחה בהם, דודאי יכולים לטלטל עד הזמן שעשו עם המוריש.

יט חמשה ששרויין בחצר אחת, אין צריך כל אחד ואחד לשכור ממנו, אלא אחד שוכר ממנו בשביל כולם. ונראה לי דאין צריך להגיד לו ששוכר בשביל כולם, שהרי אם אפילו ישכור לעצמו מה בכך, כיון דאין החצר עתה רק של ישראל. והשכירות צריך להיות ברצון הטוב. אבל אם יכפוהו להשכיר - אינו מועיל. אפילו השכיר עד כה ועתה אינו רוצה להשכיר - אסור לכופו. ואינו דומה לעירוב, דמי שרגיל לערב ועתה חוזר בו - שיכולין לכופו, כמ״ש בסימן שס״ז, דזהו בישראל. אבל את הכותי - חלילה לנו לכופו, (ט״ז סקי״ב) ורק יכולין לשכור מאשתו ושכירו ולקיטו כמו שיתבאר.

כ כתב רבינו הרמ״א בסעיף א׳: ״ישראל שהשאיל או השכיר ביתו לכותי - אינו אוסר עליו, דלא השאיל או השכיר לו ביתו כדי שיאסר עליו. אבל אם הבית של כותי ושכרו ישראל ממנו, והוא דר בבית עמו - אין השכירות מועיל לענין שכירת העירוב״ עכ״ל. והטעם פשוט, דשכירת העירוב הוא שמשכיר לו חלקו שבחצר. אבל על ידי שכירת הבית, אטו לא נשאר לו להכותי חלק בחצר. ויש שהקשו על רבינו הרמ״א ממה שיתבאר בסימן שפ״ד, דאכסניא הנכנס ברשות - אוסר מיד, ולמה לא יאסור השוכר או השואל. (אבהעו״ז וט״ז שם) ולי נראה דלא קשה כלל, דשם מיירי באותם שהוא מוכרח להניחן, כמו אכסניא של חיל המלך, ושם יתבאר בס״ד.

כא עוד כתב: ״ישראל שהשכיר או השאיל בית לחבירו, ושם דר כותי, אף על פי שיש לו תפיסה בבית - לא מהני, וצריכים לשכור מכותי״ עכ״ל. כלומר דגם הישראל המשכיר דר שם, וממילא כיון דהוי שני ישראלים - צריכים לשכור מהכותי, כשהכותי דר בבית שלו ולא (השכירוה) [השכורה] מישראל, ויש לו להישראל המשכיר תפיסה, והיינו דברים שאין ניטלים בשבת בבית הישראל השני, והייתי אומר - דבזה נחשב (כאילו) [כאלו] גם המשכיר דר בה, ונמצא ששניהם דרים בחדר אחד, ואין צריך שכירות. קמ״ל - דלא מהני, דכשם שעירוב אינו מועיל בלא שכירות, כמו כן תפיסה לא מהני.

כב הקילו חכמים לשכור מאשתו של הכותי, אף על פי שהוא מוחה בה - יכולה להשכיר. וכן שוכרין משכירו ולקיטו של הכותי, שכיר מקרי - כשהוא לעבודת כל השנה, ולקיט מקרי - כששכרו לימות הקציר והאסיף, (רש״י ס״ד.) ושוכרין מהן אף על פי שהוא מוחה. ויש מי שחושש לומר דבשכירו ולקיטו כשמוחה - אין יכולין להשכיר, (ב״ח) אבל מטור וש״ע סעיף י״א מבואר דגם הם כאשתו, וכן עיקר. (ט״ז סקי״ג)ונראה לי דגם מבנו ומבתו וחתנו וכלתו וכיוצא בהם, כשהם דרים שם בחצר - יכולים להשכיר כאשתו, דלא גרעי משכירו ולקיטו. ושכירו ולקיטו של השכיר והלקיט - הוי גם כן כשכירו ולקיטו של עצמו, דהקילו חכמים בזה שיהיה רק שם שכירות.

כג עוד אמרו חכמים, (ס״ד.) דאם אינו רוצה להשכיר - יתקרב לו אחד מבני החצר, עד שיתן לו רשות להניח בחצר חפציו, והוה כמשאיל לו רשותו, ונעשה כשכירו ולקיטו, ומשכיר להם שלא מדעתו. ויש אומרים שאף להשכיר אין צריך, דכיון דהישראל הוי שכירו ולקיטו - נותן עירובו ודיו. וזהו דעת הטור, וכן פירש רש״י (שם), שכן משמע לשון הש״ס, שאומר דשכירו ולקיטו נותן עירובו ודיו, מפני שנחשב כאלו דר עם הכותי ביחד, והוי הבית והחצר שלו לענין זה, דאין צריך שכירות. אבל הרמב״ם פסק דהוא כשכירו ולקיטו, וצריכין לשכור ממנו. והרמב״ם יפרש דהגמרא מיירי בשכירו ולקיטו של ישראל, (עיין ב״י) וזה ביכולת אפילו לישראל שאינו בן החצר. (לבוש)

כד כשמשאיל לו רשותו להניח בו חפציו, אפילו אינו מניח - שפיר דמי, כיון שיש לו רשות. מיהו בכהני גווני צריך לעשות עמו איזה קנין. (מג״א סק״ח) וכן צריך שיתן לו רשות להניח כליו בכל מקום שירצה בהבית, דאם מייחד לו איזה מקום בבית שמשאיל לו, כיון שאינו כשלוחו בכל הבית - לא מהני להיות כשכירו ולקיטו. ויש מי שכתב דגם בכהני גווני, כשיש לו להכותי רשות גם כן להניח חפציו במקום זה - הדר הווה ליה כשכירו ולקיטו, (ב״ח ומג״א סק״ט) דכיון ששניהם יש להם רשות במקום אחד - נחשב הישראל כשכירו ולקיטו. וכן אפילו אין להכותי רשות להשתמש שם, אלא שיש לו רשות לסלק הישראל ממקום זה בכל שעה - נחשב גם כן כשכירו ולקיטו, (ב״ח ומחה״ש שם) דזה מקרי שהישראל הוא תחת רשותו, וממילא דהוי דינו כשכירו ולקיטו.

כה שכרו משכירו ולקיטו על זמן מוגבל, ובתוך זמן זה סילקו הכותי מהיות שכירו ולקיטו - מכל מקום עד הזמן השכירות קיים, כיון שהיה לו אז רשות להשכיר - כל מה שעשה קיים. אבל אם שכרו ממנו סתם, כיון שסילקו - נתבטל השכירות, דמסתמא לא השכיר אלא עד הזמן שיהיה שכירו ולקיטו. והוא הדין אם שכרו הרשות מהגיזבר של השר, ונסתלק לגמרי מן השר. אם שכרו לזמן - מועיל עד הזמן, ואם סתם - נתבטל השכירות. אך זהו כשנסתלק לגמרי מן השר, אבל אם לא סילקו רק מהגזברות, ומכל מקום נותן לו פרס מביתו - מקרי שכירו ולקיטו, ויכולים לשכור ממנו, וממילא דגם השכירות הראשונה עדיין קיימת, אפילו שכרו ממנו סתם. ולפי מה שנתבאר, במקומות שמערבין את כל העיר, ונצרך לשכור הרשות משר העיר, אם יש לישראל איזה שירות בשם - נחשב כשכירו ולקיטו, ושוכרין ממנו רשות העיר על הרבה שנים, בכדי שאפילו כשיסולק אחר כך מפקודתו יהיה השכירות קיים, כמו שנתבאר, וטוב לשכור ממנו על חמשים שנה וכדומה. אבל אם שכרו סתם ונסתלק מפקודתו - בטלה השכירות כמ״ש, וצריכין לשכור מאחר אם נעשה על מקומו, או מאינו יהודי שיש לו שם שירות.

כו כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ט״ו: ״אם ישראל וכותי דרים בבית אחד - צריך לשכור מהכותי ולערב עם ישראל, אם יש לכל אחד דירה בפני עצמו. והוא הדין שני כותים הדרים בכהני גווני בבית אחד - צריך לשכור משניהם״ עכ״ל. ופשיטא שהכונה שכל אחד דר בחדר בפני עצמו, (וכן כתב הגר״ז) ואם כן איזה רבותא יש בזה. וצריך לומר, דלא אמרינן דהישראל נחשב כשכירו ולקיטו, וכן הכותים הדרים בכהני גווני, כל אחד נחשב כשכירו ולקיטו של האחרים, ודי בשנשכור מאחד, ובכותי וישראל לשכור מהישראל או שיהיה די בעירובו - קמ״ל דאינו כן, כיון דלכל אחד מיוחד חדר בפני עצמו - אין להם שייכות זה לזה. אבל אם אין בהם חילוק רשויות, אלא שהם שותפים כולם בכל הבית - ודאי דהישראל נחשב כשכירו ולקיטו, וכן בכותים - כל אחד נחשב כשכירו של האחרים. וזהו שדקדקו לומר ׳אם יש לכל אחד דירה בפני עצמו׳. (וכן מבואר ממקור הדין מתוספות ס״ו. ד״ה ׳מערב׳ שהביאו זה מהירושלמי ע״ש, ולפלא שלפנינו לא נמצא זה בירושלמי. אך מימרא אחרת יש בירושלמי הדר הלכה ג׳ כעין זה ע״ש ודו״ק)

כז איתא בגמרא (ס״ד.) דאביי שאל לרב יוסף - היו אצל הכותי חמשה שכירים וחמשה לקיטים ישראלים מהו. והשיב לו - אם אמרו שכירו ולקיטו להקל, יאמרו שכירו ולקיטו להחמיר. ופירש רש״י שהשאלה היתה כיון דשכירו ולקיטו יכול להשכיר והוי כבעלים, ואם כן כשכל אחד דר בחדר לבדו, (שאילו) [שאלו] היתה רשות שלהן היו כולן צריכין לתת חלק בעירוב, והשתא דרשותא דכותי הוא - האם צריכים עירוב. וכן כשיש דיורין בחצר, אם צריכים ליתן חלק בעירוב. והשיב לו, דאין אומרים שכירו ולקיטו להחמיר, והרי הן כאינן, ובטילין לגבי הכותי שהוא הבעל הבית. ועל פי זה כתבו הטור והש״ע סעיף ט״ז: ״אם יש לכותי חמשה שכירים או חמשה לקיטים ישראלים דרים בביתו - אין דירתם חשובה דירה שיאסרו זה על זה״ עכ״ל. ומסיים רבינו הרמ״א בזה הלשון: ״דשכירו (כן צריך לומר) של כותי - אינו אוסר, אם שכרו מבעל הבית״ עכ״ל. כלומר דכשיש דיורין בחצר, ושכרו הרשות מהכותי או מאחד מהשכירים והלקיטים - שוב הם אינם אוסרים, ואף על פי שכל אחד דר בחדר בפני עצמו. ובאמת הריטב״א כתב שם דמיירי שאין אוכלין שם ואין לנין שם, אבל בלאו הכי - חייבים בעירוב. אבל לא כן דעת התוספות, (ע״ב.) שהביאו ראיה מדין זה למה שנתבאר בסימן ש״ע סעיף ט״ו, במי שמשהה מלמד או סופר בביתו משתמש בכל כלי בעל הבית - שאינו אוסר ע״ש, והכי נמי בשכירו ולקיטו. ורבינו הב״י בספרו הגדול הוסיף עוד טעם בזה, וזה לשונו: ״דכיון שאפשר שלמחר יעלה על דעת בעל הבית להחליף חדריהם... - לא מקרי יחוד מקום״ עכ״ל. וגם שם במלמד או סופר נאמר כן, ובשם נתבאר עוד טעם - שלא השאיל להם רשותו לאסור עליו ע״ש. ונראה לי דטעם זה לא שייך בכאן, דשם עושה הבעל הבית בחנם לגמרי. אבל בשכירו ולקיטו - הא עושה עבודתו. מיהו עיקר טעם דין זה הוא כדאמרן, דזה לא מקרי יחוד וקביעות מקום. אבל כשכותי או ישראל השכיר חדר לישראל, אין זה בגדר שכירו ולקיטו - ואוסר, וצריך ליתן חלק בעירוב של החצר.

כח כותי שהשכיר ביתו לחבירו כותי, אם נשאר לו שום תפיסה בבית, שיש לו רשות להניח שם כליו - יכולים לשכור ממנו, כיון שהבית שלו וגם עתה יש לו תפיסת יד בבית. ואפילו אם לא נשאר לו שום תפיסה, אך אם ביכולתו לסלק השוכר מהבית בכל עת שירצה - גם כן מקרי שעדיין הבית שלו, ויכולים לשכור ממנו. אבל אם אין לו תפיסה, וגם אין יכול לסלקו להשוכר עד זמנו - אינו מועיל אלא אם כן שכרו מהשוכר. וכן אם יש ישראל שיש לו תפיסה בבית הכותי - יכולין לשכור ממנו, דלא גרע משכירו ולקיטו, כן פסק רבינו הרמ״א בסעיף י״ח ע״ש. וסבירא ליה דלאו דוקא במשכיר הדין כן, אלא כל שיש לו רשות להניח חפציו בביתו בכל מקום שירצה - נחשב כשכירו ולקיטו, דכן כתב הריב״ש בתשובות. (סימן תכ״ח)ודוקא שיכול להניח בכל מקום שירצה, אבל אם יש לו פינה מיוחדת לזה - לא הוי כשכירו ולקיטו, כפי הפרטים שנתבארו בסעיף כ״ד. (ולא ידעתי מה הוסיף רמ״א, הא כבר נתבאר זה בסעיף י״ב ע״ש)

כט ודע, דבחצר של כותים שאין דרין שמה שני ישראלים - מותר לכל הבא שם לטלטל בשבת בכל החצר, ומבתים לחצר ומחצר לבתים. וכתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה: ״ספינה שיש בה ישראלים רבים, ויש להם בתים מיוחדים - צריכים לערב ולשכור רשות מן הכותי בעל הספינה, או להבליעו בשכר הספינה״ עכ״ל. כלומר דבשביל שכירות הספינה בעצמה אין יכול לצאת גם בעד שכירת ההיתר של העירוב, כמ״ש בסעיף כ׳. אך בשם כתבנו הטעם מפני החצר, אך גם בכאן כל אורך הספינה הוי כחצר. ופשוט הוא דמיירי כשאין מסייעים לו בעסק הספינה, דאם לא כן הרי יש לחשבם כשכירו ולקיטו. (ואצלינו לא נהיגי לערב בספינות הגדולות, משום דעל פי רוב אין לישראל חדר מיוחד. ואם יש לאיזה מהם חדרים מיוחדים - מפסיק ביניהם חדרי הכותים. אמנם אם יש רק שני חדרים מיוחדים בהספינה לשני ישראלים - אסורים לטלטל מחדר לחדר, ואין נזהרים בזה. וצ״ע, דבודאי יש ליזהר בזה ודו״ק)

סימן שפג

א כתבו הטור והש״ע: ״כותי הדר עם שני ישראלים ואין הכותי בביתו - אינו אוסר, ויערבו ויהיו מותרים. בא הכותי בשבת - אוסר והעירוב בטל. ומיהו, יכולים לשכור ממנו בשבת ואחר כך יבטל אחד לחבירו, ויהיה היחיד מותר. וכל שכן אם מת הכותי בשבת - שיבטל אחד לחבירו, ויהיה היחיד מותר״ עכ״ל, ודבריהם צריכים ביאור.

ב והכי פירושו, דזה שכתבו דכשאינו בביתו - אינו אוסר - זהו רק לדעת הטור בריש סימן שע״א. אבל להרמב״ם שם - אוסר, מפני שראוי לבא בשבת ולבטל העירוב, אלא אם כן היה רחוק יותר מיום אחד, כמ״ש שם. וזה שכתבו, דאחר שבא - העירוב בטל, אף על גב דבספינות שהותרו וחזרו ונתקשרו - חזר העירוב לקדמותו, כמ״ש בסימן שס״ב, זהו מפני שבשם היה ראוי להתקיים כל השבת, שהרי אין עומדין להפרד. אבל כאן מעולם לא היה ראוי להתקיים כל השבת, שהרי כיון שדעתו היה לבא בשבת - היה עומד להבטל, ומהך טעמא נמי לא אמרינן ׳שבת הואיל והותרה - הותרה׳. ולפי מ״ש בסימן הקודם סעיף ט״ז אתי שפיר גם בלא טעם זה ע״ש. וזה שכתבו, דאחר כך יבטל אחד לחבירו, הא קודם השכירות - אסור הביטול, כמ״ש בסימן הקודם סעיף ה׳. וזה שכתבו, דהיחיד יהיה מותר, אף על גב דבסימן ש״פ נתבאר דגם המבטל מותר, אך זהו ביחיד לגבי רבים - דנעשה כאורח אצלם, ולא יחיד לגבי יחיד, כמ״ש שם. ואם באמת יצטרך המבטל לזה - יבטל אחר כך מי שביטלו לו להמבטל הקודם, דהא קיימא לן ׳מבטלין וחוזרין ומבטלין׳, כמ״ש בסוף סימן שפ״א. וזה שכתבו, דכל שכן אם מת בשבת - זהו כשלא שכרו ממנו תחלה. אבל אם שכרו ממנו ומת בשבת, והיה להם עירוב רק במיתתו נתבטל העירוב, להיש מי שאומר בסימן הקודם סעיף י״ח - מכל מקום הרי יכולין לשכור מהיורש, (ט״ז) שהרי היה ראוי העירוב להתקיים כל השבת, שהרי אפשר היה לו לחיות, ודמי לספינה ולא לבא כותי בשבת. (שם)אמנם לפי מ״ש שם לא נתבטל העירוב כלל במיתתו ע״ש, ולכן צריך לומר דכאן מיירי שלא שכרו ממנו כמ״ש. (עיין מג״א סקס״א ולא נתבררו לי דבריו ע״ש ודו״ק)

סימן שפד

א איתא בירושלמי (הדר הלכה ב׳): אית תנא תני הקוסטר (כמו קסדור, והוא שר ממונה מהמלך) אוסר מיד ואכסניא לאחר ל׳, אית תני הקוסטר אוסר לאחר ל׳ ואכסניא אינו אוסר לעולם. מאן דמר הקוסטר אוסר מיד - ברגיל, ואכסניא לאחר ל׳ - באינו רגיל. ומאן דמר הקוסטר אוסר לאחר ל׳ - באלין דעיילין ברשות, ואכסניא אינה אוסרת לעולם - באלין דעיילין שלא ברשות״ עכ״ל.

ב והכי פירושו, דכבר נתבאר בסימן שפ״ב סעיף כ׳ בשם רבינו הרמ״א, דכשהשאיל או השכיר ביתו לאינו יהודי - אינו אוסר, שלא השאילו והשכירו לאסור עליו ע״ש. וזהו באינו יהודי בעלמא. אבל קסדור של מלך - דינא דמלכותא דינא ויש לו רשות לישב באיזה בית שירצה, והוי הבית כשלו, ומיד שבא לבית היא כשלו - ואוסר. אך זהו ברגיל לבא, אבל בשאינו רגיל לבא - הוה כאורח בעלמא, ואינו אוסר. אך כשישב ל׳ יום - הוה כבית שלו, ואוסר. וזהו ברייתא ראשונה, וכשאינו רגיל לבא - קורא לו אכסניא, כלומר זה הקוסטר הוה אכסניא. וברייתא שנייה דקוסטר אוסר לאחר ל׳ - זהו באינו רגיל, וכמו שאמר מקודם. אך זהו כשנכנס ברשות המלך, דדינא דמלכותא דינא. אבל זה הקסטור כשהמלך לא נתן לו רשות - אינו אלא כאנס בעלמא, ואינו אוסר אף לאחר ל׳. (זהו פירוש הירושלמי, והקרבן העדה הרבה להקשות ע״ש בשיירי קרבן ורוצה לשבש הגירסא, ולפי מ״ש הגירסא מיושרת והפירוש ברור בס״ד)

ג ולפי זה מה שכתבו הטור והש״ע: ״אינו יהודי הנכנס לשם אכסנאות, אם נכנס שלא ברשות - אינו אוסר לעולם. ואם נכנס ברשות, אם הוא רגיל לבא - אוסר מיד, ואם אינו רגיל - אינו אוסר עד לאחר ל׳ יום״ עכ״ל, גם כן הכונה ברשות המלך ושלא ברשות המלך, דהמקור הוא מירושלמי. (עיין ב״י)וזה שכתב רבינו הב״י בסעיף ב׳: ״אנשי חיל המלך שנכנסו לבתי היהודים בין בחזקה בין ברצון, אם יש לבעלי בתים באותן מקומות שנכנסו כלים שאסור לטלטלן בשבת - אינם אוסרים עליהן״ עכ״ל, דזהו כתפיסה שנזכר בהסימנים הקודמים. אבל בלאו הכי - אוסרין, דדינא דמלכותא דינא, כיון שנכנסו על פי רשיון המלך. וזה שכתב ״בין בחזקה בין ברצון״, כלומר בין שלא רצה היהודי ובין שרצה - מפני שכל יהודי חייב לשמור פקודת המלכות. (ובזה אתי שפיר קושיות הט״ז והמג״א ע״ש. ומ״ש המג״א בסק״א דהנכנס בשביל חוב מקרי ברשות - ודאי כן הוא, אבל זהו כשעשה ברשות הערכאות בדינא דמלכותא)

סימן שפה

א צדוקי - הרי הוא כישראל ומבטל רשות, ואף על פי שמחלל שבת במילי דרבנן - אנוסים הם, דמנהג אבותיהם בידיהם. (מג״א סק״א)אבל עירובו - אינו מועיל, כיון שאינו מודה בעירוב, דעיקר העירוב הוא שיגמור בלבו שדירתו הוא במקום העירוב, והוא אינו מודה בזה. והכותים השמרונים - הרי הם כאינם יהודים גמורים, ואין לו תקנה אלא בשכירות. וישראל עבריין לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן - הרי הוא כאינו יהודי, ואין לו תקנה רק על פי שכירות ולא בביטול, וכל שכן בעירוב. ואם מחלל בצינעא ולא בפרהסיא, אפילו מחללו באיסור דאורייתא - הרי הוא כישראל ומבטל רשות. אבל עירובו - אינו כלום, כשאינו מודה בעירוב.

ב ישראל שנעשה עבריין והיו לו בתים בשכונת ישראל שעירבו לכל השנה, אם אין לו פתח אחר כלל רק דרך שכונת ישראל - הרי זה אוסר העירוב בכל שבת שחל לאחר שנעשה עבריין. אבל אם יש לו פתח אחר לשכונת האינם יהודים, אפילו היה הפתח קטן שלא היה רגיל בה מקודם - מכל מקום דוחין אותו אצל פתח זו הפתוחה לשכונת האינם יהודים, כדי שלא יאסור עליהם. וזהו בזמן הקדמון, שישראל היו דרים בשכונה בפני עצמם. אבל בזמן הזה - אינו יכול לאסור כל העיר, שהרי בכל העיר שוכרין הרשות. אבל חצירו שדר בה - ודאי אוסר, ובהכרח לשכור ממנו רשותו שבחצר, אם החצר מעורב בפני עצמו. אבל כשנכללת בכל העיר - אין צריך כלום, שהרי בלאו הכי אנו שוכרין הרשות, וממילא נכללו כולם כל שצריכין לשכור מהם הרשות, ובעל כורחו בטל הוא לכל כלליות העיר. (כן נראה לעניות דעתי)

סימן שפו

א המבוי לחצרות כחצר לבתים, דמן התורה - מותר לטלטל מן הבתים ומן החצרות למבוי, אפילו כלים ששבתו בבתים, אלא שחכמים אסרו. וגם זהו מתקנת שלמה ובית דינו, מפני שהמבוי חשוב רשות משותפת כנגד החצרות, וגזרו - אטו מרשות הרבים לרשות היחיד. והתירוהו על ידי שיתוף, שכשם שעירובי חצרות מערב כל בתי החצר, כך שיתופי מבואות - משתף כל חצירי המבוי. ולמה בחצרות נקרא עירוב ובמבואות נקרא שיתוף, כדי לקצר בדברים וליתן סימן במה אנו מדברים, דאם לא כן היינו צריכים בכל פעם לומר ׳עירובי חצרות׳ ׳עירובי מבואות׳. ולכן קבעו שם ׳עירוב׳ לחצרות ו׳שיתוף׳ למבואות, וכשנאמר ׳עירוב׳ - ידענו שאנו מדברים בחצרות, וכשנאמר ׳שיתוף׳ - ידענו שאנו מדברים במבואות. וגם שם שיתוף הוא יותר כולל משם עירוב, ולכן במבוי שהכמות יותר גדול מהחצר - קראוהו בשם שיתוף.

ב ובדרך כלל כל פרטי הדינים שוים בעירוב ובשיתוף, ורק בשני דברים יש חילוק, דעירוב אינו אלא בפת, ושיתוף הוי בין בפת בין בכל דבר מאכל ובכל דבר משקה, כמו שיתבאר. ועוד, דעירוב אין מניחין אותו אלא בבית שבחצר, ושיתוף - מניחין אותו בין בבית בין בחצר, או בבית שאין בו ד׳ אמות או בבית שער, ובלבד שיהיה במקום המשתמר. והטעם פשוט, שהעירוב מקבץ כל בתי החצר לבית אחד - לפיכך צריך להיות העירוב בבית דוקא. ושיתוף מקבץ כל חצירי המבוי לחצר אחת, ולכן - די כשיהיה מונח בחצר. וגובין פת או שאר מיני מאכל או משקה מכל החצרות ונותנים אותו באחד מן החצרות, וכמ״ש, ויתבאר בסימן שצ״ה.

ג ודע דדעת רש״י ז״ל, (ע״ב.) דשיתוף יכול ליתן בחצר, אבל בבית פשיטא דמהני. והתוספות כתבו שם, דשיתוף הוי דוקא בחצר ולא בבית, משום דבחצר מינכר טפי לשם שיתוף, דשייך טפי למבוי, וקרובים התשמישים זה לזה ע״ש. ומלשון הטור וש״ע שכתבו שיכולים ליתנו באויר החצר ואין צריך ליתנו בבית ע״ש - משמע להדיא שיכולים ליתנו בחצר. אבל בבית - ודאי טוב. וכן מבואר מלשון הרמב״ם פרק א׳ דין י״ז שכתב: ״כיצד משתתפין במבוי, גובין אוכל... ומניח הכל בכלי אחד בחצר מחצרות המבוי או בבית מן הבתים, אפילו בית קטן או אכסדרה או מרפסת וכו׳״ עכ״ל. הרי כתב מפורש ״אפילו בית קטן״, וכל שכן גדול. וכן מבואר להדיא בירושלמי (הדר סוף הלכה ח׳) שאומר שם: ״פשיטא, עירוב - צריך בית, שיתוף - מהו שיהא צריך בית״. ומסיק, דאין צריך בית ע״ש, הרי להדיא דכל שכן בית, וכן עיקר לדינא. (התוספות שם הביאו זה מירושלמי דמי שהוציאוהו, ולפנינו ליתא שם אלא בהדר. ועיין תוספות ע״א: ד״ה ׳משתתפין׳ שכתבו דמשמע קצת דלכתחלה ביין מצוה יותר מבפת, דמינכר טפי שהוא שיתוף ע״ש, והפוסקים לא הביאו זה)

ד וכתבו הטור והש״ע שלא יתנו השיתוף באויר המבוי, וכן כתב הרמב״ם שם, שאם נתנו באויר המבוי - אינו שיתוף ע״ש, וכן הוא בגמרא, (פ״ה:) שאומר שם דכל מקום שאמרו חכמים אין מניחין בו עירוב - מניחין בו שיתוף, חוץ מאויר מבוי ע״ש. ובירושלמי שהבאנו אומר שם ר׳ יוחנן דנותנו בין באויר חצר בין באויר מבוי ע״ש, ואין הלכה כן אלא כש״ס דילן. ואף שיש לומר דטעם הגמרא הוא משום שאינו משומר במבוי, דכן משמע קצת מדפריך שם - ׳במבוי הא לא מינטר׳, וכן משמע לכאורה מלשון הטור והש״ע, שכתבו דנותנין אותו במקום המשתמר - הלכך אין נותנין אותו באויר

המבוי ע״ש, והירושלמי יש לומר - כשנותן אותו במבוי במקום המשתמר. אבל אין נראה כן מדברי הרמב״ם, וגם בגמרא הפירוש דמשום דלא מינטר - לכן אינו מועיל במבוי כלל, אפילו כשיתנו במקום המשתמר, וכן נראה מרש״י שם, וזהו גם כן כונת הטור והש״ע, והכי קיימא לן, דשיתוף כשהניחו במבוי - פסול.

ה שיעור השיתוף כעירוב, דיותר משני סעודות - אין צריך אפילו הם אלף. וממילא - דגם פחות אינו מועיל. דאף על גב דבעירוב כשאינם י״ח אנשים די בכגרוגרת, מכל מקום בשיתוף מסתמא יש י״ח ויותר. ושארי כל הדברים ומשפטן והלכותן - הוויין ככל משפטי וחוקי עירובי חצרות. ואשתו משתפת בשבילו, ומשתפין שלא מדעתו אם אין לחצרו פתח רק למבוי זה, וקטן יכול לגבות את השיתוף, ונותנין השיתוף בחצרו של קטן, ושאחר יכול לזכות לכולם. ואם היו שותפים כולם באיזה מין מאכל או משקה ומונח במקום אחד - אין צריך לשתף, ואפילו היה משותף לשכניו לזה ביין ולזה בשמן - אין צריך להשתתף, ובלבד שיהיו בכלי אחת. ואף על גב דבעירוב מתירינן כשנתמלא הכלי ונתנו המותר בכלי אחרת - זהו כשגבו לשם עירוב, אבל הכא דלאו לשם שיתוף הונחו - בעינן דוקא בכלי אחת. (רש״י ותוספות ע״א.) וראיתי בשם הרשב״א שכתב, שכל שאינו ראוי להתערב יחד - אינו חיבור אף שהם בכלי אחד, (א״ר סק״ד) והכי משמע פשטא דסוגיא שם. (שאומר יין ויין ראוי לערב וכו׳ ע״ש)

ו כתבו רבותינו בעלי הש״ע בסעיף ב׳: ״ישראלים שרויים בג׳ מקומות חלוקים, ודלתות כל אחד מהמקומות נעולות בלילה, והשמש גובה קמח מכולם - אינו מועיל להם להשתתף, ששיתוף מבוי צריך שיהא מונח בחצר שבמבוי, ואלו שנבדלים זה מזה ורחוקין - אין שיתופן אחד, ואין מבואיהן כאחד. ואם עירבו במקום אחד - אין האחרים שלא עירבו אוסרין עליהן, הואיל ואין להן דריסת הרגל זה על זה, כי אין כל העיר חשובה כמבוי אחד, אף על פי שיושבין בהיקף חומה אחת״ עכ״ל.

ז ביאור הדברים, דתבנית הערים שלהם לא היו כשלנו, שהעיר היה אצלם חלוקה לחלקים רבים, וכל חלק מהחלקים היו מבואות בפני עצמם, ודלתותיהם נסגרות בלילה באופן שאין להם התחברות זה לזה, וכל העיר היתה מוקפת חומה סביבה. ואם כן אין יכולים החלקים להשתתף כולם כאחד, דהרי יתנו העירוב באחד מהחלקים. ואם כן שארי החלקים אין להם העירוב, כיון שננעלות בלילה והמה רחוקין ומובדלין זה מזה על ידי הנעילה, אלא כל חלק ישתף לעצמו. ואם חלק אחד יעשה השיתוף וחלק אחד לא יעשה, דהוה רגל האסורה במקומה והולכין דרך עליהן - ומכל מקום אין אוסרין עליהן, שהרי אין מוכרחין לילך דרך עליהן, שיש להם דרך אחר, ואינן כשני חצרות זו לפנים מזו. וזה שכתבו ׳כי אין להן דריסת הרגל׳, כלומר - ההכרחי, שיש להן גם דרך אחרת. הלכך אפילו כשהולכין - אין אוסרין. ואף על פי שיושבין בהיקף חומה אחת - מכל מקום אין נחשבין כאחד, כיון שסגורים חלק חלק בפני עצמו. (ועיין מג״א סק״ג ובמחה״ש, ובסימן שצ״ב יתבאר בס״ד)

ח משתתפין בכל מיני מאכל, ואפילו ד׳ וה׳ מיני מאכל מצטרפין למזון שני סעודות. ובכל אוכל ובכל משקה משתתפין, חוץ מן המים בפני עצמו ומלח בפני עצמו. אבל כשעירבו מים ומלח ביחד - משתתפין בזה, דהוה כמורייס שטובלין בזה פת ובשר, והוה כליפתן. וכן כמיהין (ופטריות) [ופטריאות] - אין מערבין בהן אפילו מבושלים, לפי שאין חשובין כאוכלין, (רמב״ם פרק א׳) לפי שאין מערבין אלא בדבר שראוי לסעוד או ללפת בו את הפת, וכמהין (ופטריות) [ופטריאות] אין סועדין בהן ואין מלפתין בהן את הפת, ואוכליהון לאו אינשי, (ריטב״א ריש פרק ג׳) ומאן דאכיל בתורת ליפתן - בטלה דעתו אצל כל אדם. (שם)ויש מי שחולק בזה, (הגר״א סקי״ח) שהרי לשמואל היו מביאין זה בסוף הסעודה (ברכות מ״ז.) - אלמא דמאכל חשוב הוא, (שם) ועולה על שלחן מלכים. (שם) וזה שאמרו בגמרא (ריש פרק ג׳) דלא בכמהין ופטריות) [ופטריאות] - לא קאי אעירוב אלא אכסף מעשר, דתנן שם: והם אין נקחין בכסף מעשר, דבעינן פירי מפירי וגידולי קרקע, כמבואר בריש תורת כהנים. (שם, וכתב שבגמרא נחסר תיבת וכו׳, והכונה על סוף המשנה. ולהרי״ף והרמב״ם וכל הפוסקים נצטרך לומר דהן אמת דמאכל חשוב הוא - מכל מקום אינו ללפת את הפת ולא לסעוד בהם בפני עצמו, שזהו מתנאי העירוב ודו״ק)

ט כל אוכל שהוא נאכל כמות שהוא, כגון פת ממיני דגן ובשר חי, אם נשתתפו בו - שיעורו מזון שתי סעודות. וכל שהוא ליפתן ודרך העם לאכול בו פיתן, כגון יין מבושל ובשר צלי וחומץ ומורייס וזיתים ואמהות של בצלים - שיעורו כדי לאכול בו שתי סעודות, והיינו ליפתן זה שיספיק על שני סעודות של פת. נשתתפו ביין חי - שיעורו שתי רביעיות לכולם, וכן בשכר - שתי רביעיות. ביצים - שתים, ומשתתפין בהן ואפילו הן חיות. ורמונים - שתים, אתרוג - אחד, ואגוזים - עשרה, וחמשה אפרסקין. וליטרא של ירק - בין חי בין שלוק. ואם היה בשיל ולא בשיל - אין משתתפין בו, לפי שאינו ראוי לאכילה. והראב״ד חולק על זה, דדין זה אינו אלא בתרדין ולא בירק. וחצי רביעית תבלין, וקב תמרים וקב גרוגרות, ומנה דבילה וקב תפוחין, וכשות - כמלא היד, ופולין לחין - כמלא היד, וליטרא חזיז, והוא מין ירק. והתרדין, הרי הן בכלל הירק - ומשתתפין בהן. ועלי בצלים - אין משתתפין בהן אלא אם כן הבצילו, ונעשה אורך כל עלה מהן זרת. אבל פחות מכאן - אינו אוכל. וכל אלו הדברים - כליפתן הן, ולפיכך נתנו בהן שיעורין אלו,

וכן כל כיוצא בהן. וכבר נתבאר דכל האוכלים מצטרפין לשיעור, והראב״ד חולק בזה, וסבירא ליה דזה אינו אלא לעירובי תחומין ולא לשתופי מבואות, ורוב הפוסקים חלקו עליו. ונראה דבשיתוף - גם בפרוסה משתתפין, דלא גרע משאר אוכל. וכן כל אוכל שאינו בשלימות - משתתפין בו, וכל השיעורים הם דעת הרמב״ם בפרק א׳.

י ודעת הרא״ש והטור - דאין מערבין בתבלין, משום דזהו כליפתן לבשר צלי, ובשר צלי עצמו הוי ליפתן, דלכן הוא כדי לאכול בו ב׳ סעודות כמ״ש, ולא אמרינן ליפתן לליפתן. (ב״ח)עוד חשיב הרא״ש במה שאין מערבין גודגודניות שהוקשו לזרע, וכפניות - וזהו תמרים רעים שלא בשלו כל צרכם, ולא בעדשים ולא בחטים ושעורים. והרמב״ם לא הוצרך לחשבן, דכיון דלא חזי לאכילה כמו שהן - ממילא דאין מערבין בהם. (ב״י)וזה שכתבו דבמים ומלח יחד מערבין - לא כן דעת התוספות, (כ״ז. ד״ה ׳אבל׳) דדוקא כשנתן לתוכן שמן. ואי קשיא, תיפוק ליה משום שמן, אמנם כגון דמשמן בעצמו ליכא שיעורא ללפת בו שתי סעודות - מצרפין המים והמלח. (שם) וזה שנתבאר דבעדשים אין מערבין - זהו חיות, אבל מבושלות - מערבין. (ב״ח)

יא כללו של דבר, כל דבר שרגילים ללפת בו את הפת - שיעורו ללפת בו פת הנאכל לשתי סעודות. וכל שאין מלפתין בו את הפת - שיעורו כדי לאכול ממנו בעצמו שתי סעודות. ובשר חי - לא הוה ליפתן, ולכן הצרכנו לאכול ממנו שתי סעודות. אבל צלי - הוי ליפתן, ודיו ללפת בו שתי סעודות. ואפילו אם יש מקומות שמפני ריבוי הבשר אוכלים אותו בלא פת - בטלה דעתן אצל כל אדם. כלומר דודאי אצלן הוי השיעור כדי לאכול מהבשר שתי סעודות, אבל כל העולם - אינו כן, כן מוכח להדיא בגמרא (כ״ט:) ובתוספות, (כ״ח. ד״ה ׳ובבל׳) וכן עיקר לדינא. (והמג״א סק״ו קיצר מאד)וחומץ - הוי ליפתן, ושיעורו - כדי לטבל בו ירק של שתי סעודות. וכן יין מבושל - הוה ליפתן, אבל יין חי - אינו ליפתן, וכן שאר כל המשקים. וכתבו דמבושל בא לקינוח סעודה ולא לטבל, ושיעורו כפי שמביאין יין מבושל לקינוח שתי סעודות. (מג״א סק״ח בשם מ״מ) ואנחנו לא ידענו מזה, כי אין יין מצוי אצלינו, וכן כמה דברים לא ידענו.

יב משתתפין אפילו באוכל שאינו ראוי לו, אם ראוי לשום אדם, כגון לנזיר - ביין, ולישראל - בתרומה. וכן הנודר מאוכל או נשבע שלא יאכלנו - משתתף בו וכמ״ש בסימן שס״ו סעיף י״ד בעירובי חצרות ע״ש. ויש אומרים, דזהו דוקא אם נשבע או נדר שלא יאכלנו. אבל אם נדר או נשבע שלא יהנה ממנו - אין משתתפין לו בה, וכן הדין בעירובי חצרות. ואף על גב דבתחומין מותר, זהו מפני שאין תחומין אלא לדבר מצוה, כמ״ש בסימן תט״ו. אבל עירוב ושיתוף, אף על גב דגם זה כקצת מצוה - מכל מקום זהו רשות. ויש שכתבו דמותר, מפני שלא כיון לאסור בהנאה אלא דרך הנאתו, ולא על ידי עירוב ושיתוף. (שם סק״י בשם המ״מ)ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ח׳ על דברי רבינו הב״י, שאוסר בנודר או נשבע שלא יהנה, וכתב בזה הלשון: ״ואם אמר קונם הנאתו או אכילתו עלי - לכולי עלמא אין משתתפין לו בה״ עכ״ל. ואין כונתו ד׳קונם׳ לכולי עלמא חמור מ׳שלא אהנה׳, אלא דהכי פירושו, דב׳שלא אהנה׳ - יש חולקים ומתירים, כמו בתחומין. אך ב׳קונם׳ - גם בתחומין אסור, משום דדמי להקדש, וזהו דעת הטור, אבל להרמב״ם - גם בקונם מותר בתחומין. ומי שסובר דעירוב ושיתוף דמי לתחומין - גם בקונם מותר. (עיין מג״א שם והרמ״א קיצר כדרכו)

יג אמר על ככר בערב שבת: ׳ככר זה - היום חול ולמחר קדש׳ - משתתפין לו בה. וכן בקונם, אפילו למי שאוסר בקונם. אבל אם אמר: ׳ככר זה - היום קונם אני ממנו, ולמחר חול׳ - אין משתתפין לו בה למאן דאסר. וכן אם אמר: ׳היום יהיה הקדש, ולמחר יהיה מחולל על מעות שבביתי׳ (עיין רש״י ל״ו. ד״ה ׳היום׳)והטעם, דהנה זמן קניית העירוב הוא בין השמשות, והוא ספק יום ספק לילה. ולפיכך כשאמר ׳היום חול ולמחר קדש׳, כשהגיע זמן קניית העירוב - אכתי לא נחתא לה קדושה מספיקא. ולהיפך ב׳היום קודש ולמחר חול׳ - לא מפקא לה קדושה מספיקא, דכל ספק מוקמינן אחזקת זמן הקודם. וסדר השיתוף וברכתו יתבאר בסימן שצ״ה.

יד חצר הפתוח לשני מבואות, ושיתף עם כל אחד מהם, וכבר בארנו דאדם אחד יכול לדור בכמה מקומות, ולכן - הוא מותר עם כל אחד מהם לטלטל מבתי החצר לשני המבואות, ומהמבואות לבתים שבחצר, והם אסורים לטלטל כלים ששבתו בבתים שבמבוי זה להמבוי האחר דרך החצר. אבל כליהם - מותר להביאן לחצר זה. ולא חיישינן שמתוך שיהיה בחצר ריבוי הכלים של זה ושל זה אתו לאחלופי, לטלטל כלי מבוי זה להמבוי האחר - לא חיישינן, כמו בסימן שע״ח בחצרות, דלא גזרינן בכהני גווני ע״ש. ואם לא עירבה עם שניהם ולא עם שום אחד מהם, וכל מבוי עירב לעצמו, אם הוא רגיל עם שניהם לצאת ולבא בחול דרך עליהן - ממילא דאוסר על שניהם כדין פנימי וחיצון, שהפנימי אוסר על החיצון מפני דריסת רגלו כמ״ש שם. ויש בזה שאלה, ולמה לא אמרינן בכאן ד׳רגל המותרת במקומה - אינה אוסרת שלא במקומה׳ כמו בשם. דיש לומר דזהו מחצר לחצר, דכיון דיש לו חצר המותרת במקומה - אינו יכול לאסור את החצר העובר דרך עליה, שהרי יש לו חצר שלו. אבל את המבוי - אוסר, אף על פי שהוא מותר במקומו בהחצר, דאין זה ענין להמבוי, דכל בעל חצר צריך למבוי. (כן נראה לעניות דעתי)

טו ואם הוא רגיל עם אחד ועם השני אינו רגיל, אותו שרגיל - אוסר, ושאינו רגיל - אינו אוסר. אך זהו כשלא שיתף כלל, אבל אם שיתף עם שאינו רגיל ועם הרגיל לא שיתף - הותר הרגיל לעצמו, שהרי עקר עצמו ממנו במה ששיתף עם האחר. וכל שכן אם היה רגיל עם שניהם ושיתף עם אחד מהם - דהותר השני, שהרי סילק עצמו ממנו. ואם היה באופן אחר, דהיינו שהוא לא שיתף לא עם זה ולא עם זה, והמבוי שהוא רגיל בו שיתפו ביניהם, ואם יהיה לו רגל עליהם - יקלקל להם השיתוף שיאסור עליהם, והשני שאינו רגיל בו לא שיתפו ביחד, ואם נדחה אותו אליהם - לא יגיע להם קלקול, שהרי בלאו הכי לא שיתפו. אמרו חכמים (מ״ט.) דבעל כורחו דוחין אותו אצל שאינו רגיל בשבת זו, כדי שלא יקלקל על הרגיל, דכגון זה כופין על מדת סדום, שהרי אלו נהנים והוא לא חסר, ויסתלק בשבת זו מהרגיל.

סימן שפז

א העירוב והשיתוף כוונה אחת להן, דהעירוב - מחבר כל יושבי החצר, והשיתוף - מחבר כל יושבי המבוי. ודין אחד להם כמ״ש בסימן הקודם, אלא שנחלקים בשני דברים. במהות העירוב, שבחצר - אין מערבין אלא בפת, ובמבוי - אף ביין ובכל דבר, ובמקום הנחת העירוב, שבחצר - אין מניחין אותו אלא בבית שבחצר, ובמבוי - מניחין אותו אף בחצר. והטעם, דעירוב הוא משום דירה, לערב דירתן לעשותן אחת, ודירתו של אדם אינו נמשך אחר יין אלא אחר פיתו. ושיתוף דמבוי, אינו אלא לשתף רשות החצרות, וחצר לאו בית דירה הוא, ולכן אין צריך פת. (רש״י ע״א:) וזהו הטעם עצמו בשינוי הנחתם, דעירוב שמשום דירה הוא - אין אדם דר אלא בבית, ולכן צריך ליתן העירוב בבית דוקא. ושיתוף, שהוא רק לשתף החצרות - דיו כשמניחים אותו בחצר.

ב ויש בזה שאלה, כיון דסוף סוף כוונה אחת להן, לעשותן כולן (כאילו) [כאלו] הן במקום אחד - תרתי למה לי. ובשלמא כשעירבה כל חצר לעצמה - שפיר צריכין לשיתוף מבוי, להתיר הטלטול במבוי, ומחצר לחצר. אבל כשנשתתפו במבוי - למה צריך עירובי חצרות, הלא סוף סוף כולן הן כבמקום אחד, ולמה עוד העירוב שבחצר. ולא מיבעיא כשעשו השיתוף בפת, והניחו אותו באחד מן הבתים, כמו שהמנהג אצלינו, שמערבין כל העיר ונותנין המצות בבית הכנסת - שאין שייך כלל לעשות אחר כך עירובי חצרות, שהרי כולן כבר דרין במקום אחד. אלא אפילו אם עשו השיתוף ביין, והניחוהו בחצר, דכהני גווני לא מהני בעירוב - מכל מקום סוף כל סוף הרי כל בני המבוי כבר הם במקום אחד.

ג אמנם כך אמרו חכמים (ע״א:): ״מערבין בחצרות ומשתתפין במבוי - שלא לישכח תורת עירוב מן התינוקות״. וזה לשון הרמב״ם בפרק א׳ דין י״ט: ״המשתתפין במבוי - צריכין לערב בחצרות, כדי שלא ישכחו התינוקות חובת עירוב, שהרי אין התינוקות מכירין מה נעשה במבוי. לפיכך אם נשתתפו במבוי בפת - סומכין עליו ואין צריכין לערב בחצרות, שהרי התינוקות מכירין בפת״ עכ״ל. וזה שכתב בפרק ה׳ דין י״ד: ״נשתתפו במבוי ושכחו כולם לערב בחצרות, אם אין מקפידין על פרוסתן - סומכין על השיתוף בשבת הראשונה בלבד. ואין מתירין להן דבר זה אלא מדוחק״ עכ״ל. וזהו מירושלמי, (הדר ה״ט) זהו כשעשו השיתוף מיין או משאר דבר, ולא בפת. ודבר זה אסרו, כדי שלא ישכחו התינוקות חובת עירוב, לפיכך לא התירו רק בשבת הראשונה, ובתנאי שלא יהיו קמצנים המקפידים על פרוסת פת, ואין לחוש שמא לא יעשו עירוב לשבת הבא. אבל אם היו עושים השיתוף בפת - גם לכתחלה מותר.

ד והטור מקיל יותר, דאפילו עשו השיתוף ביין או בשאר דבר - אין צריך עירוב עוד, דכך עולה לדעתו מסוגית הש״ס, דלא חיישינן שמא ישכח חובת עירוב. וזה לשון הטור: ״סומכין על עירוב במקום שיתוף ועל שיתוף במקום עירוב. שאם היו חמשה חצרות פתוחות זו לזו ופתוחות למבוי, ועירבו החצרות דרך פתחים שביניהם - אין צריכין שיתוף במבוי. וכן אם שיתפו במבוי, אפילו ביין שאין ראוי לערב בו בחצרות - אין צריכין לערב בחצרות. והרמב״ם ז״ל כתב, שאין סומכין על שיתוף במקום עירוב - אלא אם כן שתפו בפת, ואדוני אבי הרא״ש ז״ל לא כתב כן״ עכ״ל. והחלוקה הראשונה לא הזכיר הרמב״ם כלל, וצ״ע.

ה ורבינו הב״י, אחר שכתב דברי הרמב״ם כתב: ״ויש אומרים שאם לא עירבה כל חצר לעצמה - אין סומכין על השיתוף. אבל כשכל חצר עירבה לעצמה, ואחר כך נשתתפו במבוי, ולא עירבו דרך פתחים שביניהם - מותרים להשתמש בחצרות שבמבוי דרך פתחים שביניהם, שסומכים על שיתוף במקום עירוב. ואם עירבו דרך פתחים שביניהם ולא נשתתפו במבוי - מותרות להשתמש החצרות במבוי, שסומכות על עירוב שעירבו החצרות דרך פתחים במקום שיתוף״ עכ״ל. ותמהו עליו, שלא נמצא כלל דיעה זו. (עיין ב״ח וט״ז שהרבו להקשות עליו והפרישה האריך הרבה ליישב דבריו ע״ש)

ו ורבינו הרמ״א כתב: ״ויש אומרים דסומכין אשיתוף במקום עירוב, אפילו לא נשתתפו אלא ביין, וכן סומכין אעירוב במקום שיתוף. ולעיל סימן שס״ו כתבתי, דאנו נוהגין לכתחלה שלא לעשות רק שיתוף אחד בקמח. ונראה לי הטעם, כי עירוב שלנו דכל אחד מבני החצר נותן לשיתוף - הוה כעירוב

ושיתוף ביחד, ולכתחלה אין לעשות יותר. והא שהצריכו שיתוף ועירוב - היינו בזמן הגמרא, שבני החצר לא נתנו לשיתוף, רק החצר עירבו ביחד, ואחד מבני החצר נותן לשיתוף. אבל בכהאי גוונא - לכולי עלמא אין עושין רק שיתוף אחד. ואי עביד יותר ובירך עליו - הוה ברכה לבטלה" עכ"ל.

ז וגם עליו תמהו, למה לו לחפש טעמים, דכיון דאנו עושים השיתוף בפת - הלא מותר לכל הדיעות. (ט"ז סק"ב ומג"א וב"ח)אמנם כונתו על היש אומרים שכתב רבינו הב"י, דבשיתוף בלבד - אין יוצאין כלל, אפילו בפת. ולזה אומר דכשכל אחד מבני החצר נותן לשיתוף - גם להיש אומרים די בשיתוף בלבד. ואני אומר דכל זה היה לחקור כפי בנין הערים שלהם, שהיו חצרות ומבואות. אבל אצלינו, שאין מבואות אצלינו רק חצרות, וכשמערבין כל העיר - הוה כל העיר כחצר גדול, שהרי מפני כך אנו דנין אצלינו דין חצר שצריך שני פסין, ולא כמבוי שדי בלחי, כמו שנתבאר בסימן שס"ג, אם כן ממילא אי אפשר אצלינו רק בעירוב אחד ודוקא בפת, ושיונח בבית. ועכשיו מונח בבית הכנסת, דלא גרע מבית. ונמצא דאצלינו הוה רק עירובי חצרות, ואין אצלינו שתופי מבואות כלל. ולפי זה אלו האנשים שמחמירים על עצמן ועושים עירוב גם בחצירם בלא ברכה - לדעתי מקלקלים הם ואסור לעשות כן, שהרי זהו כחולק עירובו בחצר אחד - דהעירוב בטל, אלא אם כן יעשו על תנאי - אם עירוב העיר קיים אין דברינו כלום וכו'. (כן נראה לעניות דעתי)

סימן שפח

א אם לא עירבו החצרות ולא נשתתפו כלל, דבר פשוט הוא - שמהבתים אסורים לטלטל הן לחצרות הן למבוי, וכן כלים ששבתו בבתים - אסור לטלטלן אפילו מחצר למבוי, וכן מחצר לחצר. אבל כלים ששבתו בחצר - מותר לטלטלן מחצר לחצר, ומחצר למבוי. וכן כלים ששבתו במבוי - מותר לטלטלן בכל המבוי, וממבוי לחצרות, דכבר נתבאר ריש סימן שע"ב דגגין וחצרות וקרפיפות ומבואות - כולן רשות אחד הן לכלים ששבתו בתוכן ערב שבת.

ב והנה בגמרא (צ"א.) יש בזה פלוגתא, דרב סובר דאימתי מותר לטלטל מחצר לחצר ולמבוי כלים ששבתו בתוכן - בזמן שכל החצרות לא עירבו כלל, אפילו כל חצר לעצמה, דאז לא שכיחי מאני דבתים בחצר. אבל אם כל חצר עירב לעצמה, דאז שכיחי מאני דבתים בחצר, לכן גם אפילו כלים ששבתו בחצר - אסור לטלטלן לחצר אחר ולמבוי, דחיישינן שמא יטלטלו גם כלים ששבתו בבית, כיון דבעירבו שכיחי טובא. ושמואל ור' יוחנן חולקים על רב, וסבירא ליה דבין עירבו ובין לא עירבו - מותר, דלא גזרינן שמא יוציאו גם כלים ששבתו בבית. ופסקו רש"י ותוספות והרא"ש וראב"ד ורוב הפוסקים - דהלכה כשמואל ורבי יוחנן, ולא כרב, ומותר בכל ענין לטלטל כלים ששבתו בתוכן מזה לזה, וכבר הזכרנו זה שם בסימן שע"ב.

ג ולכן מאד תמוהים דברי הרמב"ם בזה, שכתב בפרק ה' דין ט"ו: "מבוי שלא נשתתפו בו, אם עירבו חצרות עם הבתים - אין מטלטלין בו אלא בד' אמות ככרמלית, דמאחר שעירבו חצרות עם הבתים - נעשה המבוי (כאילו) [כאלו] אינו פתוח לו אלא בתים בלבד בלא חצרות, ולפיכך אין מטלטלין בכולו. ואם לא עירבו אנשי החצרות - מטלטלין בכולו כלים ששבתו בתוכו, כחצר שלא עירבו בה" עכ"ל. וכתב זה על פי סוגיא דשבת, (ק"ל:) דבשם הובא גם כן מימרא דרב. ופירשה הגמרא מקודם, דזהו טעמו של רב, משום דכיון דעירב החצר עם הבתים - נעשה המבוי כבתים בלא חצרות. וקיימא לן, דהכשר מבוי אינו אלא כשבתים וחצרות פתוחים לתוכו, כמ"ש בסימן שס"ג. ובשלמא כשכולן עירבו ומותר לטלטל בכולן - שפיר הוויין כולן כגוונא חדא, והוה שפיר בתים וחצרות פתוחים לתוכו. אבל כשלא נשתתפו במבוי, והחצר עם הבתים עירבו לעצמן והמבוי חלוק מהם, והחצר עם הבתים כאחת הן - נראה (כאילו) [כאלו] אין במבוי רק דבר אחד, בתים בלא חצרות. והנה רש"י ותוספות פירשו שם, דלמסקנא (בטל) [בטלה] טעם זה, וכן כתב הראב"ד. אך זה לא קשה כל כך, דהרמב"ם מפרש טעם זה גם לפי המסקנא, וכמ"ש המגיד משנה ע"ש. (דרב אשי מתרץ: 'מי גרם לחצרות שיאסרו - בתים, וליכא'. ופירש רש"י ותוספות, דזהו מטעם דשכיחי מאני דבתים בחצר ע"ש. והרמב"ם יפרש דהכי פירושו, דבלא עירבו כשתים הם, ואיכא בתים וחצרות. מה שאין כן כשעירבו, וכמ"ש המ"מ ודו"ק)

ד אבל בעיקר הענין מאד תמוה, דהא זהו הכל לרב, אבל לשמואל ורבי יוחנן בעירובין אינו כן, והלכה כרבי יוחנן לגבי רב, וכל שכן בדאיכא שמואל בהדי רבי יוחנן. ונראה לעניות דעתי דהדין עם הרמב"ם, דבאמת קשה למה טרח הש"ס בשבת לחפש טעם על הא דרב, הא בעירובין נתבאר הטעם דגזרינן דילמא אתי לאפוקי מאני דבתים. אלא ודאי דשני הסוגיות אין סותרות כלל זה לזה, והטעם דשבת - הכל מודים בו, ואין חולק בדבר. וזה דעירובין - הוא ענין אחר. והיינו דהטעם דשבת אינו אלא אם כן כל החצרות עירבו עם הבתים, ונשאר המבוי בלא חצרות. אבל אם מקצתן עירבו ומקצתן לא עירבו - הא עדיין יש בתים וחצרות מאותן שלא עירבו, ובכהני גווני מיירי הך דעירובין, והרמב"ם כונתו גם כן כשכולן עירבו, כמבואר מלשונו. אבל כשמקצתן עירבו - מודה הרמב"ם דמטלטלין, ולא חיישינן דילמא אתו לאפוקי מאני דבתים, כשמואל ורבי יוחנן. וראיה ברורה לזה,

שהרי בפרק ג׳ דין י״ט פסק להדיא כשמואל ורבי יוחנן, דבין עירבו ובין לא עירבו - מותרים, כמו שהעתקנו לשונו לעיל סימן שע״ב סעיף ד׳ ע״ש. (ומאד תמיהני על הטור וש״ע והאחרונים, דלדבריהם יסתור הרמב״ם את עצמו מפרק ג׳ לפרק ה׳. ודע, דלטעם הרמב״ם אם המבוי ניתר בצורת הפתח - מותר, וכן כתב המג״א, דבצורת הפתח אין צריך לבתים וחצרות. אך מ״ש המג״א דגם בב׳ פסין מותר - לא ידעתי, דאם ארכו יתר מרחבו - הרי אינו נדון כחצר אלא כמבוי, וצריך צורת הפתח ודו״ק)

סימן שפט

א דבר ידוע, שהכותי הדר במבוי - אוסר על בני מבוי עד שישכרו ממנו הרשות, ואם לאו - אוסר על כל בני המבוי. ואמרו חכמים, (ס״ז.) דאם יש לו להכותי עוד פתח אחר מחצירו שלא למבוי, אלא לאיזה בקעה או לקרפף - אינו אוסר על בני המבוי, לפי דניחא ליה יותר להשתמש דרך אותו פתח, מבפתח המבוי, דשם הוא יחידי ורווח ליה עלמא. ואפילו היתה פתח קטן שאין בה רק ד׳ על ד׳ - מכל מקום טוב לו יותר הפתח הזה מפתח המבוי, ונמצא כמי שאין לו דריסת הרגל במבוי. ולא עוד, אלא אפילו ראינוהו מכניס ומוציא גמלים וקרונות כל היום כולו דרך המבוי - אינו אוסר, משום דודאי ניחא ליה טפי בהפתח האחר שהוא יחידי, ואמרינן שזה שהוציא דרך מבוי - מקרה הוא. אמנם זהו דוקא כשהמקום שהפתח פתוח לשם הוי יותר מבית סאתים, דרווחא ליה עלמא שם. אבל אם אינו רק בית סאתים, וכל שכן פחות מזה - אוסר, דלא ניחא ליה בהאי מקום, וטוב לו יותר המבוי, אפילו אם גם המבוי אינו מחזיק הרבה, משום דדרך כבושה היא. (נראה לי)

ב וכן ישראל הדר במבוי ולא שיתף עמהם ולא ביטל רשותו, ואוסר את המבוי, אם יש לו פתח אחר שלא לצד המבוי, אף על גב שיש לו פתח גם למבוי - אינו אוסר, מהטעם שנתבאר. אך בישראל הוה להיפך, דאם זה המקום הוא יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה - אוסר, שהרי זה המקום אינו ראוי לו כלל, שאסור לטלטל בו יותר מד׳ אמות. מה שאין כן במבוי, דמותר לטלטל בכולו כלים ששבתו בתוכו, וניחא ליה טפי בפתח המבוי. אך כשהוא פחות מבית סאתים, דמותר לטלטל בכולו, בזה ניחא ליה טפי בההוא פיתחא - ואינו אוסר, דהוה כאינו רגיל בפתח המבוי. ואף על גב דבכותי אמרנו דבית סאתים אינו מקום מרווח לפניו - זהו מפני שיש לו תשמישים הרבה, אבל הישראל - אין לו בשבת תשמישים הרבה, ודי לו בפחות מבית סאתים.

ג ואם הוקף לדירה, אפילו יותר מבית סאתים - אינו אוסר, שהרי יכול לטלטל בו. ויש אומרים דאדרבא, המוקף לדירה אינו בחשבון כלל, ואפילו בפחות מבית סאתים - אוסר, שכיון שהוקף לדירה - הרי הוא כחצרו, ולא נחשב לאויר מותרות, ואינו חפץ בו להסתלק בשביל זה מן המבוי, וזהו דעת רבותינו בעלי התוספות שם. ודיעה ראשונה היא דעת רש״י ז״ל. ודע, דזה שאמרנו בישראל ׳יתר מבית סאתים׳ - לאו דוקא, דהוא הדין סאתים בצמצום - הוי כיתר מבית סאתים, לפי מ״ש בריש סימן שע״ב, שאסור להוציא מבית לקרפף בית סאתים. (עיין מג״א שהקשה כך אך הגמרא והטוש״ע נקטו לשון המורגל ועיין א״ר וצ״ע)

ד ודע, דבגמרא שם אמרו, שיש להם פתח אחר שלא לצד המבוי, וכן כתב הרמב״ם בפרק ה׳ דין י״ז ע״ש. והטור והש״ע כתבו לשון ׳חלון׳, דאפילו יש לו חלון - אינו אוסר, ע״ש. ותמיהני, דפתח, אפילו קטן - מכל מקום ראוי לכניסה ויציאה. אבל חלון - הא אינו ראוי לכניסה ויציאה, רק לתשמיש בעלמא, ומי הגיד לרבותינו ד׳פתח׳ - לאו דוקא, והרי חזינן דבמקום דחלון מהני, אמרו בגמרא לשון ׳חלון׳ כהך דמבוי שצדו אחד ישראל וכו׳, (ע״ד:) שיתבאר בסימן הבא, וכן לשון המשנה בריש פרק ז׳. אבל כאן, הרי אמרו חז״ל ׳פתח׳, ומנא ליה דגם בחלון מותר, וצ״ע. (הרי״ף לא הביא דין זה וצ״ע)

סימן שצ

א כתב הטור: ״מבוי שצדו אחד כותי וישראל בצדו השני, ובית אחד של ישראל אצלו פתוח לרשות הרבים ולא למבוי, וחלון בינו לבין ישראל, הדר במבוי - אינו יכול לערב דרך החלון שביניהם, להוציא כליו למבוי דרך בית ישראל שכינו הפתוח למבוי. אבל אם פתח ביניהם - מותר לר״י, ולרש״י אף אם פתח ביניהם - אסור״ עכ״ל. וכבר נתבאר דין זה בחצר בסימן שפ״ב, והטעם כמו בשם, דאסור לעשות יחיד במקום כותי. וגם שם בארנו טעם החילוק בין חלון לפתח, לשיטת ר״י ז״ל. (וכתב הב״י, אף על פי שאין למבוי זה רק חצר אחד של ישראל, ואנן בעינן חצרות - אך גם חצר הכותי נחשב חצר בענין זה, ע״ש)

ב והרמב״ם בפרק ה׳ דין י״ח כתב דין זה באופן אחר, וזה לשונו: ״מבוי שצדו אחד כותים וצדו אחד ישראלים, והיו חלונות פתוחים מחצר לחצר של ישראל, ועירבו כולן דרך חלונות, אף על פי שנעשו כאנשי בית אחד ומותרין להוציא ולהכניס דרך חלונות - הרי אלו אסורין להשתמש במבוי דרך

פתחים, עד שישכרו מן הכותים, שאין רבים נעשים כיחיד במקום כותים" עכ"ל. וגם זה הבאנו בסימן שפ"ב סעיף י"א, ובארנו שם דלעניות דעתי הרמב"ם מחולק עם רש"י, שפירש בגמרא כפירוש הטור, דלהדין הקודם הוי חומרא גדולה, ולהרמב"ם הוי קולא גדולה, וכל שכן דלא סבירא ליה להרמב"ם חומרת הטור, שהיא דעת רש"י. ותמיהני על רבינו הב"י שהביא שני הדינים כאלו אינם סותרים זה לזה, וגם בכאן הביא שני הדינים, וצע"ג.

ג כבר בארנו בסימן שפ"ב סעיף ו', דאין הכותי אוסר אלא כשדר בחצר אחד עם הישראלים, או בשתי חצרות זו לפנים מזו, דבהכרח יש דריסת הרגל מפנימית (לחיצונה). [לחצונה]אבל שתי חצרות הפתוחות זו לזו, וכל חצר יש לה דרך לרשות הרבים או למבוי, ודר כותי בחצר אחד ושני ישראלים בחצר אחר - אינם צריכים לשכור ממנו הרשות, אף על פי שלפעמים עובר דרך עליהם, כיון שיש לו דרך אחר, ואינו אוסר רק במבוי כשפתחו (פתוח) [פתיח] להמבוי, אבל בהחצרות יכולים לערב ביניהם, ע"ש. ולפי זה, אפילו כשחצר הכותי מפסיק בין שני החצרות - יכולים לערב דרך פתחים שביניהם, לטלטל דרך חצר הכותי, דלא חשיב הפסק כיון שאינו אוסר. (מג"א) אבל יש חולקין בזה, וסבירא ליה דדוקא כשאין להכותי פתח לא למבוי ולא לחצרות ישראל, אלא חלון למעלה מי' טפחים - אינו אוסר. אבל אם יש לו רק פתח או חלון למטה מי' - אוסר, (שם בשם ב"ח) ולעניות דעתי העיקר כדיעה ראשונה.

סימן שצא

א יש ביטול רשות במבוי כמו בחצר, וכל משפטי ביטול שנתבארו בסימן ש"פ בחצר למי ששכח ולא עירב בחצרו, כמו כן איזה חצר ששכח ולא נשתתף במבוי, או שבמזיד לא נשתתף - מבטלת רשותה לשאר בני המבוי. ויכולה לבטל רק רשותה שבמבוי ולא רשותה שבחצר, ואז יהיו אסורים לטלטל מחצירה למבוי, או אם רוצים - יכולה לבטל גם רשות חצירה, ויהיו יכולים לטלטל גם מחצירה למבוי, ולחצרותיהם ולבתיהם. וכמו שבחצר, גם המבטל יכול לטלטל מפני שנחשב כאורח אצלם, כמו כן במבוי - יכולה גם החצר המבטלת רשותה לטלטל. ואף על גב שהם רבים, ונתבאר שם דרבים לא נעשו אורחים, אך חצר לגבי מבוי - נחשבים כל בני החצר כיחיד, כמו בית לגבי חצר, דאף שהם שנים בחדר אחד - נחשבים כיחיד, וכן בחצר לגבי מבוי. וכמו שבשם יכולים כל בני החצר לבטל לזה שלא עירב, אם יש צורך לזה, כמ"ש שם, כמו כן יכולים כל החצרות לבטל רשותן לחצר זו שלא נשתתפה במבוי, ואז אם עירבו בחצר - יכולים לטלטל מהחצר ומבתיהם למבוי, והחצרות אסורים, דרבים לגבי יחיד לא נעשו אורחים. אבל אם לא עירבו בחצר - אין תועלת בביטול להם, שהרי אוסרים זה על זה. אך כשעירבו בחצר - ביכולת לבטל להם. ואף על פי שבמבוי לא נשתתפו, והיה להם להתחשב רבים שלא נשתתפו, ואין מבטלין לשנים שלא עירבו כמ"ש שם - לא אמרינן כן, דחצר לגבי מבוי - כיחיד נחשב. וגם הם יכולים לבטל לה רק רשותם שבמבוי, או גם חצרותיהם, ויהיה הדין כמו בשם בחצר. (הט"ז בסק"א טרח על מ"ש 'אף על פי שהם רבים', ופירושו תמוה, דמאי קמ"ל, אבל האמת דלגבי המבוי הווה ליה למיחשב כרבים שלא עירבו, ואין מבטלין לשנים שלא עירבו, קמ"ל דכיחיד הן, וכן כתב הא"ר סק"א)

ב וככל הדינים שיש בחצר עם הכותי, שאינו אוסר עד שיהיו שני בתים ישראלים שאוסרין זה על זה - כמו כן במבוי ובעיר, שאם יש שתי חצרות של ישראל האוסרין זה על זה - אז אוסר חצר של כותי, וצריכין לשכור ממנו הרשות. אבל אם רק יש חצר אחד של ישראל - אינו אוסר. ואף על פי שיש בחצר בתים הרבה ושכיחי דדיירי, והיה לנו לאסור - מכל מקום כחד חשיבי, דכמו בית לחצר - כמו כן חצר למבוי ולעיר, דלא פלוג רבנן בתקנתם. וכששוכרים הרשות מחצר הכותי, נראה לי דצריכין לשכור מבעל החצר דוקא, או משכירו ולקיטו ואשתו, אבל לא מאחד משכיני החצר. דאף על גב דבבית כהני גווני, כשדרים בחדר אחד - נחשבים כשכירו ולקיטו, כמ"ש בסימן ש"פ, וכללא בידן דחצר לגבי מבוי - כבית לגבי חצר, מיהו בזה בעל כורחו אי אפשר לדמות זה לזה, דאיך נחשבנו כשכירו ולקיטו, כיון שאין לו עמו שום שייכות. אלא ודאי - דהשכירות הוא רק מבעל החצר או מאשתו או מהממונה על החצר, דודאי דינו כשכירו ולקיטו. ואם אין בעל החצר דר בכאן, וגם אשתו ובני ביתו אינן בכאן, וגם אין לו ממונה על החצר, נראה לי דצריכין לשכור מכל בעלי הבית שבחצר, ששכרו החצר מהבעלים.

ג בעיר שכולה כותים - מותר לטלטל בכל העיר, אם יש חומה סביב להעיר ומוקפת לדירה, והיינו שתחלה נתיישבה העיר ואחר כך הקיפוה, לאפוקי הוקף ולבסוף ישב - לא נחשבת מוקף לדירה, כמ"ש בסימן שנ"ח. וכתבו הקדמונים דסתם עיירות הם מוקפות לדירה, שבתחלה בונים הבתים ואחר כך מקיפים העיר, וסתם מבצרים - אינם מוקפים לדירה, דמתחלה מקיפים ואחר כך בונים הבתים. ואם יש שם שני חצירים של ישראלים - צריכים לשכור הרשות של העיר, כמו שיתבאר. וזהו בזמנם, אבל עכשיו אין הערים מוקפות כלל, ואסור לטלטל בכל עיר ובכל כרך ובכל כפר ברחובות ובשווקים. ורק בחצר של הכותי - מותר לטלטל. ועכשיו בערים שמערבין על ידי צורות פתחים, והרי יש הרבה בתים והרבה חצרות של אינם יהודים - צריכין לשכור הרשות של העיר, ויתבאר לפנינו ממי שוכרין את הרשות.

ד הטור כתב: שצריכין לשכור מכל חצר וחצר של אינו יהודי, ואין מספיק במה שישכור משר העיר, עכ״ל. וביאר רבינו הב״י וזה לשונו: ״במה דברים אמורים - בשר שאין הבתים שלו, וגם אין לו רשות להשתמש בבתי העיר כלל, אפילו שלא בשעת שלום. אבל במקום שכל צרכי העיר אין נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו - ודאי ששכירות ממנו או משכירו ולקיטו מהני, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו בבתי בני העיר שלא מדעתם, כשצריך לכך״ ע״ש. ולפי זה, עכשיו שעל פי פקודת הקיסר ירום הודו יש בכל עיר ועיר בתי פקודות, שמעיינין בענייני העיר ובכל צרכיה שקורין אופראוו״א, ועל פי פקודתם נעשים בנייני הבתים והחצרות, והם הבעלים על השווקים והרחובות - יכולים לשכור מהראש של פקודת העיר או משכירו ולקיטו, אבל לבתי המשפט או לבית השוטרים - אין שייך ענין זה. ורבינו הרמ״א כתב, דדברי הטור אינן אלא לענין להוציא ולהכניס להרשות של אינו יהודי, אבל לטלטל במבוי - יכול לשכור מן השר, שהרי דרך המבוי הוא של השר, וביכולתו לסלק כל הדרים משם, עכ״ל. ועכשיו לא שייך זה, ולכן עתה השכירות מבית פקודת העיר. ובערים הקטנות יש בכל מקום איזה ממונה מן המלכות, שאליו יפנו כל ענייני העיר, והוא מוסרם לעיר המחוז - ושוכרין ממנו או משכירו ולקיטו. וכשיש לו איזה מישראל שהוא כשכירו ולקיטו - שוכרין ממנו, ואז מותר לטלטל בכל העיר וגם בחצרות של האינו יהודי, דנעשית כל העיר כחצר אחת.

ה ישראלים הדרים בחצר יחידי בעיר שכולם אינם יהודים, והיא מוקפת חומה באופן שמותר לטלטל בכל העיר, כמו שנתבאר, ועברו יהודים אחדים דרך שם בערב שבת ושבתו שם ונתאכסנו בחצר אחרת - אינם אוסרים עליהם, דאורח אינו אוסר, ומותרים לטלטל בכל העיר. ועד מתי נקרא אורח - עד שלשים יום, כמ״ש בסוף סימן ש״ע ע״ש. (מ״ש המג״א בשם רש״ל ביריד לובלין, ומ״ש הש״ת בשם כמה תשובות בענין רחובות היהודים - לא שייך בזמן הזה כמובן, ולכן לא דברנו בזה, ובארנו לפי הנהוג ודו״ק)

סימן שצב

א בסימן זה יתבאר, שאף על פי שהתירו חכמים לערב כל העיר - מכל מקום יש ערים שצריכים לשייר איזה בתים שלא יכנסו בכלל העירוב, ויערבו לעצמם אם ירצו. מיהו, יהיו אסורים לטלטל משם להעיר, ומהעיר לשם. וטעם השיור הוא, כדי שידעו שעל ידי העירוב הותר להם לטלטל, וראיה שהבתים שלא נכנסו בכלל העירוב - אסור לטלטל לשם, ומשם לכאן. ואם לא יעשו שיור - ישכחו לגמרי שאסור לטלטל ולהוציא בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, וישכחו לגמרי על איסור הוצאה. וזהו דוקא בעיר של רבים, ולא בעיר של יחיד, כמו שיתבאר. ופירוש ׳של רבים׳ להרי״ף והרמב״ם - כגון שהיא קנין רבים שאינה (שייכת) [שייך] ליחיד. ו׳של יחיד׳ - זהו כשהעיר בנאה יחיד לעצמו, שישכירנה לרבים או שמכרה אחר כך לרבים, או שבנאה להושיב בה דיורין, ומשייר לעצמו דרכים וסרטיות ופלטיות. (מג״א סק״א בשם המ״מ פרק ה׳) ולפי זה - אין עיר של יחיד מצוי בינינו כלל.

ב ותמהו רבים דלמה אין אנו נוהגין כן, ואנחנו מערבין הערים שלנו בלי שום שיור, וזהו נגד המשנה (נ״ט.) והגמרא וכל הפוסקים. ויש מי שתירץ, דאנן סמכינן על פירוש רש״י ז״ל, שפירש ׳עיר של רבים׳ - היינו שיש בה ששים רבוא. (מג״א סק״ב) ויש מי שכתב, דסמכינן על מי שסובר דבתי אינם יהודים - נחשבים כשיור, (א״ר סק״ב) והדוחק מבואר. ולי נראה שאין שום התחלה לקושיא זו, דזה שהצריכו חכמים שיור - זהו בערים שלהם שהיו מוקפות חומה סביב העיר, ולא נחסר שם רק העירוב, ובזה צריך שיור להיכר כמ״ש. אבל בערים שלנו שאין מוקפות חומה, ואסור לטלטל בעיר, אלא שאנו עושין אותה כמוקף על ידי צורתי פתחים, וכשנתקלקל אחד מצורות הפתח מכריזים שאסור לטלטל - אם כן אין לך היכר גדול מזה, והכל רואים הצורת הפתח שבכל קצוות העיר, ושתיכף אחר הצורת הפתח אסור להוציא, ואין לך היכר גדול מזה. (ועוד דבלא היקף חומה - אין בית מסויימת לקצה העיר, וממילא שיש בתים אחרי הצורת הפתח, והם השיור)

ג שנו חכמים במשנה: (נ״ט.) עיר של יחיד ונעשית של רבים, כלומר אפילו נעשית של רבים - מערבין את כולה בלי שיור. והיינו כשהיא מוקפת חומה סביב, אפילו יש בהחומה הרבה פתחים. דבעיר שהיתה של יחיד - לא יבואו לטעות, דליכא איסור הוצאה. אבל עיר של רבים, אפילו נעשית אחר כך של יחיד - אין מערבין בלא שיור. ודוקא כשיש בהחומה המקיפה לכל הפחות שני פתחים, אחת במזרח ואחת במערב, או בדרום וצפון, שכיון שיש לה שני פתחים שנכנסים בזו ויוצאין בזו - דמיא לרשות הרבים, ויבואו לטעות. אבל אם אין בכל החומה רק פתח אחד - אין צריך שיור, דלא יטעו בזה, שהכל רואים שכל העיר כחצר אחת.

ד וכמה הוא השיור - אפילו רק בית אחד וחצר אחת שממקום זה לא יטלטלו לעיר, וממילא שיש בזה היכר, ומשתתפת כל העיר. וכולם מותרים בכל העיר, לבד מאותו מקום של השיור. ואם היו הרבה בתים וחצרות בהשיור - יכולים לערב לעצמן דרך פתחים שביניהם, והם יטלטלו אצלם מחצר לחצר דרך פתחים שביניהם, ובעיר - אסורים. ואנשי העיר - מותרים בכל העיר, ואסורים אצלם.

ה ותקנת דבר זה הוא משום היכר, כדי שידעו שהעירוב התיר להם לטלטל בעיר זה שהכל בוקעים בה. וראיה לזה, שהמקום שנשאר ולא נשתתף עמהן - אין מטלטלין ממנו, אלא אלו מטלטלין לעצמן ואלו לעצמן. ואם רצו לערב מבוי מבוי בפני עצמו - כל שכן שמהני, שאין לך שיור גדול מזה, שהרי יראו שממבוי למבוי אין מטלטלין. וכתב רבינו הרמ״א, דבזה צריך שיעשו ביניהם שני פסין של שני משהויין, אם הוא רחב י׳ אמות. וביותר מי׳ - צריך צורת הפתח, עכ״ל. כלומר אף על גב דמבוי די בלחי או קורה - זהו בעיר שיש בה רק מבואות ורשות הרבים. אבל בעיר כזו המוקפת חומה, שביכולת לערבה כולה - הוה כולה כחצר אחת, ובחצר צריך שני פסין. אך מה שכתב (דביותר) [דביתר] מי׳ צריך צורת הפתח - דרך אגב נקיט, (דביותר) [דביתר] מי׳ - גם במבוי צריך צורת הפתח, כידוע. (המג״א סק״ד הקשה דרש״י פירש דזהו רק בעיר של יחיד שהורגלו להיות אחד שהיו מערבין את כולה, ואיך כתב זה על של רבים ע״ש. ונראה לי דבאמת הקשו התוספות שם בד״ה ׳מבוי׳ על רש״י מהא דעשה לחי לחצי מבוי, דזה החצי הותר אף על גב שהורגלו ביחד ע״ש. ולכן פירש דגם בשל רבים כן הוא, דאם רק יכולים לערבה כולה בשיור - דינה כחצר. וכן משמע להדיא מהרא״ש והטור שכתבו על השיור כן ע״ש. ומ״ש המג״א, דזהו כשהשיור באמצע המבוי - לא ידענא מנא ליה. ורש״י שפירש זה, משום דהך דמבוי מבוי בפני עצמו נאמרה בגמרא על של יחיד, אבל פשיטא דגם בשל רבים כן הוא, וזיל בתר טעמא ודו״ק)

ו לפי מה שנתבאר - אין צריך שיור בשל רבים, רק כשיש להחומה המקיף כל העיר שני פתחים. אבל אם יש רק פתח אחד - לא בעי שיור. ולפי זה, לפי מ״ש בסימן שע״ב, דסולם - תורת פתח עליו, היה מקום לומר דאם מצד אחד של העיר יש פתח ומצד השני סולם רחב ד׳ מכאן וסולם רחב ד׳ מעבר השני - דהוה כשני פתחים, וצריך שיור. אבל אינו כן, דכבר נתבאר שם דרק להקל הוה עליו תורת פתח, ולא להחמיר. ולכן אפילו העמיד סולמות הרבה זה בצד זה עד רוחב עשרה ויותר - לא חשיב כפתח, ואין צריך שיור. וכן אפילו יש לה שני פתחים, רק בפתח אחד יש אשפה לפניה שגבוה עשרה טפחים - הוה כנסתם הפתח ואין צריך שיור. ואפילו האשפה היא של יחיד, דחיישינן שתנטל מכאן, כמ״ש בסימן שס״ג, מכל מקום בכאן לענין שיור דהוה חששא בעלמא - הותרה בלא שיור, כל זמן שעומדת, ואם יטלוה - יעשו שיור. או אפשר, ד׳כיון דהותרה - הותרה׳, שהרי אין בזה שינוי במחיצות. (עיין מג״א סק״ו)

ז הבתים שמניחין אותן לשיור, אף על פי שאין פתחיהן פונין להעיר אלא אחוריהם לעיר ופניהם לחוץ לעיר - מכל מקום הוי שיור. ואפילו כשמשיירין רק בית אחד שהיא כאופן הזה - הוה שיור. ואפילו אינו בית לדירה, אלא בית הבקר או בית התבן שאין צריך עירוב - מכל מקום עושים אותה שיור, ומערבין את כל העיר, מפני שחכמים צוו זה רק להיכר בעלמא, והקילו באיכות הבית, דלהיכר - די באיזה בית שהוא. ומיהו, דוקא כשיש לה חצר, דבית בלא חצר - לאו כלום הוא, ולא הוי היכר כלל.

ח יש אומרים דהשיור צריך להיות רק מבתי ישראל. (מג״א סק״ג בשם ריב״ל) והסברא כן הוא, דאם לא כן - לאו היכר הוא במה שאלו לא יטלטלו לתוך העיר כמובן. ויש אומרים דמהני, (שם בשם תשובות הר״ן) ובירושלמי מבואר כדיעה ראשונה, וצריך לומר דההיכר הוא במה שבני העיר לא יטלטלו לשם. אמנם אם השיור מבתי ישראל - צריך לעשות שם היכר וסימן, שלא יאסור על בני העיר, (באה״ט בשם גינת ורדים) והיינו כעין מחיצה קטנה, שיתבאר בשיור מבוי. ובטור כתב לעשות צורת הפתח או שני פסין ע״ש.

ט כתב הרמב״ם סוף פרק ה׳: ״מדינה (עיר) שנשתתפו כל יושביה חוץ ממבוי אחד - הרי זה אוסר על כולן. ואם בנו מצבה (מחיצה) על פתח המבוי - אינו אוסר עליהן. לפיכך אין מערבין מדינה לחצאין, אלא או כולה, או מבוי מבוי, ובונה כל מבוי ומבוי מצבה על פתחו, אם רצה לחלוק רשותו מהן, כדי שלא יאסור על שאר המבואות״ עכ״ל, ובלחצאין לא מהני אפילו מחיצה, שאינה מועלת במקום דריסת הרבים. (ראב״ד)והטעם הוא כמו שבארנו, דאף על גב דבכל מבוי אין צריך שום דבר - זהו בעיר שכולה מבואות, ורשות הרבים בתוכה, ואינה מוקפת חומה. אבל בעיר המוקפת חומה, והיא כולה כחצר אחת - כל מבוי אוסר על חבירו, דהוה כחצי חצר. ולכן צריך מחיצה קלה, להראות שנסתלקו מכל שארי המבואות. ואפשר דגם שני פסין או צורת הפתח שיועיל, ובודאי כן הוא, וכדברי רבינו הרמ״א שהבאנו בסעיף ה׳. והגמרא והרמב״ם לרבותא נקטו ׳מצבה׳, דהיא רק מחיצה קלה של ד׳ טפחים גובה, כמבואר ברי״ף ורא״ש, וכל שכן דפסי י׳ טפחים מהני, אף שבעוביין הוי משהו. (וכ״מ להדיא מהמג״א סק״ז ע״ש)

י והנה הרמב״ם לא הזכיר שום חילוק בין עיר של יחיד ובין של רבים, כשמערבין כולה על ידי שיור. והשתא זה שכתב רבינו הב״י בסעיף ד׳: ״עיר שנשתתפו כל יושביה חוץ ממבוי אחד - הרי זה אוסר על כולם. ואם בנו מצבה על פתח המבוי - אינו אוסר עליהם. לפיכך עיר שהיתה קנין של יחיד ונעשית של רבים - אין מערבין אותה לחצאין, אלא או כולה וכו״ עכ״ל, וכלשון הרמב״ם. אבל מי הכריחו להוסיף על לשון הרמב״ם, דעל עיר של יחיד קאי, הא הרמב״ם לא הזכיר מזה דבר, וגם מן הטור לא מוכח זה ע״ש, וגם אין טעם בדבר. ונראה לי, דגם רבינו הב״י אין כונתו אלא לתקן הלשון, בהא דאמרינן ׳אין מערבין לחצאין׳. והא בשל רבים בעל כורחם מערבין לחצאין, שהרי צריכין לעשות שיור, ואין שיעור להשיור, ובעל כורחם

מתחלקים. ולכן תיקן הלשון, דזהו בעיר של יחיד אף על פי שנעשית של רבים. אבל זולת השיור - הכל דין אחד להם, והרי גם להשיור בארנו דצריך היכר.

יא וכתב רבינו הב״י בסעיף ה׳: ״במה דברים אמורים שאין מערבין אותה לחצאין - בעיר מוקפת חומה גבוה עשרה טפחים, ויש לה דלתות. אבל אם לא היתה העיר כולה מוכשרת במחיצות, ובאו להכשיר חציה ולערבה - הרשות בידם״ עכ״ל. והטעם פשוט, שהרי עיקר טעם האיסור הוא משום דהוי כחצר אחת, כמ״ש, וזהו רק בהיקף חומה ודלתות. עוד כתב בסעיף ו׳, דזה שאמרנו שאין מערבין אותה לחצאין - היינו לומר שאין לחי וקורה מועיל לסלקם זה מזה. אבל בפס ארבעה ובשני פסין משהויין - נחלקין אלו מאלו, ומערבין לחצאין. ואם הוא רחב מעשר אמות - עושה צורת הפתח, עכ״ל. וגם מצבה לא יועיל בלחצאין, וכמ״ש בסעיף ט׳. ורבינו הב״י לא חשש להזכירה, דממילא מובן, וכל שכן אם יעשה מחיצה גבוה עשרה לפתח מבואו - דמועיל, דזה טוב מכל הדברים.

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו׳: ״יש אומרים הא דעיר של יחיד אסור לחלק - היינו לאורכה, מאחר דשניהם צריכים לילך לרשות הרבים שבתוכה. אבל לרחבה, ואלו יוצאין בשער זה ואלו יוצאין בשער זה, ואין להם דריסת הרגל זה על זה - מערבין לחצאין ועושין תקון ביניהם, כמ״ש בסימן שס״ג, דעד עשרה מהני לחי או קורה, וביותר מי׳ - צורת הפתח״ עכ״ל, וזהו דעת הטור, ודבר זה הוא בגמרא שם. וביאור הדברים, דזה שאנו אוסרים לחלקן - אינו רק מטעם דהוי כחצר אחד, דבשביל זה לא היינו אוסרין. אלא עיקר הטעם הוא - משום דבעל כורחם באמצע העיר יש דרך הרבים. ואינה רשות הרבים ממש, שהרי מוקף חומה ויש דלתות, דאם לא כן - בלאו הכי מותר לערב מקצתה, כמ״ש. וממילא דכשיתחלקו לאורכה זה מצד דרך הרבים מימין וזה משמאל - בעל כורחם שדרך רשות של רבים הזה ילכו שניהם ויאסרו זה על זה. ואף על גב דכל אחת הוי ׳רגל המותרת במקומה׳, ואינה אוסרת שלא במקומה, כמו חצר פנימית על החיצונה בסימן שע״ח, זהו מפני שעיקר החצר החיצונה שייך לבני חיצונה, ולכן אין הפנימית אוסרת כשהיא מותרת במקומה. אבל דרך הרבים הלזו שאינה מיוחדת לאחד מהם - אוסרין זה על זה. (מג״א סק״י)אבל לרחבה - אלו יסתלקו מדרך הרבים שלכאן, ואלו יסתלקו מלכאן. אבל הרי״ף והרמב״ם חולקין בזה, משום דבגמרא יש שני לשונות, וללשון אחד גם לרחבה אסור, משום דאי אפשר להסתלק מדרך הרבים. ועוד, דסבירא ליה דעיקר הטעם הוא משום דהוי כחצר אחד, ואם כן אין נפקא מינה בין ארכה לרחבה. (וזה שכתב הרמ״א ׳רשות הרבים׳ כונתו דרך הרבים)

יג ודע, דכולם הקשו על רבינו הרמ״א שכתב לעשות לחי או קורה, והא בכאן מיירי שיש היקף ודלתות, ואם כן אין צריך ראשי המבואות תקון, אלא במקום שמתחלקין כתב הטור שיעשו צורת הפתח, (מג״א סקי״א וא״ר ות״ש) ודחו דבריו. ולעניות דעתי נראה דשפיר קאמר, ואין כונתו על מקום שמתחלקין, דצריך צורת הפתח, אלא כונתו דאם מתחלקין לרחבה, ובשם גם כן רוצין לעשות מבואות מבואות בפני עצמם - בזה ודאי צריך לחי או קורה לחלק מבוי ממבוי. ודע, שיש מי שמסתפק בעיר של רבים ודלתותיהם נעולות בלילה, אם יש לה דין עיר של יחיד (שם סק״ט) לענין שיור. ולעניות דעתי - אין ספק דודאי צריך שיור, כיון שהטעם שלא תשתכח שהעירוב מתירן, מה לי אם נעלות בלילה או אם אין ננעלות.

יד איתא בגמרא שם, דעיר של רבים שנתמעטה עד חמשים דיורין - דינה כשל יחיד, ואין צריך שיור. (ורש״י ותוספות פירשו דעיר של יחיד אינו קנין יחיד, ושל רבים אינו קנין רבים, אלא של יחיד היא כשאין שם ששים רבוא, ושל רבים כשיש שם ששים רבוא ע״ש. ואינו מובן לפי זה הא דאמרו בגמרא בצפרא דשבתא נמי שכיחי ע״ש, אטו ס׳ רבוא יש, וכן אצל ריש גלותא אטו היו ס׳ רבוא ע״ש, וצריך לומר דלדוגמא בעלמא נקטה, ע״ש היטב)

טו המזכה בשיתוף לכל בני העיר, אם עירבו כולם עירוב אחד - אין צריך להודיעם, שזכות הוא להם. אבל כשמתחלקים - צריכים לשאול לאיזה מקום רוצה. ודין מי ששכח ולא נשתתף עם בני העיר, או מי שהלך לשבות בעיר אחרת, או אינו יהודי שיש עמהם בעיר - הכל דינם כחצר וכמבוי.

סימן שצג

א אין מערבין עירובי חצרות ושיתופי מבואות ביום טוב שחל להיות ערב שבת. ואף על גב דביום טוב גופה ליכא עירובי חצרות, ולענין זה הוה כחול - מכל מקום אסור לערב ביום טוב, דהוה כמתקן דבר ביום טוב, (רש״י ביצה ט״ז:) וגם יש בזה משום הכנה, שמכין מיום טוב לשבת היתר טלטול, ואין יום טוב מכין לשבת, (תוספות עירובין ל״ח. ד״ה ׳ור״א׳) אלא יערב מערב יום טוב. ואם לא עירב מערב יום טוב ונזכר ביום טוב ראשון, אם חלו יום טוב יום ה׳ ויום ו׳ - יערב ביום טוב הראשון על תנאי, שנוטל הככר בידו ויאמר: אם היום חול - הרי זה עירוב, ואם היום קדש - אין בדברי כלום. ולמחר יקח הככר הזה ויאמר: אם היום קדש - הרי ערבתי מאתמול, ואם היום חול - יהא זה עירוב. והני מילי בשני ימים טובים של גליות, כפסח

ושבועות וסוכות. אבל ביום טוב של ראש השנה - אסור גם בתנאי, דכיומא אריכתא דמי, וכל השני ימים הם קדושה אחת. אבל יום טוב של גליות, רק יום אחד הוי קדוש, ומספיקא אנו עושים שני ימים כידוע.

ב בטור כתב, שלמחר יקח אותו הפת שלקח אתמול. ובודאי אינו בדוקא, דמה לי פת זה או פת אחר, (ב״י) אלא עצה טובה הוא, דהא אסור לו לאכלו עד שיכנס שבת, ולמה לו ליזהר בשני ככרות. (מג״א) ועוד, כיון שנעשה בה המצוה אתמול - יעשה בה גם היום. (ט״ז)ופשוט הוא, ד׳בהדין עירובא׳ - צריך לומר בשני הימים, דהא ביום הראשון אמר: ׳אם היום קדש - אין בדברי כלום׳, ואיך יסמוך על זה מחר. וברכה - לא יברך לא ביום ראשון ולא ביום שני, דאיך יברך ביום הראשון, הא אומר: ׳אם היום קדש - אין בדברי כלום׳, על מה זה יברך, וכן למחר. ואם נאמר שיברך על תנאי: ׳אשר קדשנו במצוותיו וצונו לערב על תנאי׳ - ברכה זו לא מצינו בשום מקום, וכן הוא לקמן סימן תקכ״ז בעירובי תבשילין. ויש מי שכתב שם דיברך, (מג״א שם סקכ״ה) ודברים תמוהים הם בעיני.

ג ודע, דהרמב״ם בפרק ו׳ מיו״ט דין ט״ו כתב: דהאידנא דבקיאין בקביעא דירחא, ויום טוב ראשון הוי יום טוב ודאי, וזה שאנו עושין יום טוב שני אינו אלא מנהג בעלמא, ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, כמבואר בגמרא (ביצה ד׳:) - אין מערבין על תנאי, ואיך יאמר ׳אם היום חול וכו׳, והרי ידענו שהיום קדש. וחלקו עליו הראב״ד והרא״ש והר״ן, שהרי גם בזמן הגמרא היו בקיאין בקביעא דירחא, ומכל מקום צוו להניח על תנאי, וגם הרי״ף הביא זה להלכה. ואדרבא, לדבריו למה לא נניח העירוב ביום טוב שני, כיון שידענו שהוא חול. אלא בעל כורחו, כיון שנצטוינו להנהיג בו יום טוב - אסור להראות שהוא חול, ואם כן ממילא נשארה תקנה ראשונה על מקומה, ובש״ע לא הביאו כלל דבריו.

ד אחד עירובי חצרות ואחד שיתופי מבואות - מערבין אותם בין השמשות, דכיון דהוא דרבנן - ספיקא לקולא. ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת - מכל מקום בעצם הוא חול, ויכול לערב. ויש אוסרים כשקבל עליו תוספת שבת, כיון שאצלו חלה קדושת שבת, איך יעשנה חול. ואפילו אם אחר יערב, נראה דלדידיה לא מהני לדיעה זו, ומתוספתא סוכה פרק אחרון יש ראיה לדיעה זו. (הגר״א וקושית הט״ז אין לה הבנה ע״ש ודו״ק)

ה ערב לשנים, לאחד ערב עליו מבעוד יום, ונאכל עירובו בין השמשות, ולאחד ערב עליו בין השמשות, ונאכל עירובו משחשיכה - אמרו חז״ל (שבת ל״ד.) דשניהם קנו עירוב. דלזה שנאכל בין השמשות - משוינן ליה לילה, ולזה שהניח בין השמשות - משוינן ליה יום. ואין זה תרתי דסתרי, כיון דזהו אצל שני אנשים, וספיקא דרבנן לקולא. ואף על גב דנעשה על ידי שליח אחד - מכל מקום אין הדבר נוגע להשליח אלא להמשלחים. אבל אם ערב בין השמשות ונאכל בין השמשות - אינו עירוב. ואף שיש לומר בשעה שהניח היה יום, ובשעה שנאכל היה לילה - מכל מקום כל בין השמשות חד ספיקא הוא, ובאדם אחד אי אפשר לומר תרתי דסתרי, וכולי האי לא אקילו רבנן, לשויה לחד גברא מקצתו יום ומקצתו לילה. (ב״י בשם הר״י)

סימן שצד

א ספק עירוב, כגון שהניח עירובו ונאכל, ספק מבעוד יום נאכל - ואינו עירוב, ספק משחשיכה - והוי עירוב, וכן הניח תרומה ונטמאת, ספק מבעוד יום נטמאת - ואינו עירוב, ספק משחשיכה - והוי עירוב, וכן כל כיוצא בזה - אמרינן ספק עירוב כשר. ודוקא בכהני גווני, שהיה לו להעירוב חזקת כשרות - מוקמינן אחזקה. אבל כשלא היה לו חזקת כשרות, כגון ספק הניח ספק לא הניח, או הניח תרומה ספק טמאה ספק טהורה, או ספק תרומה ספק טבל וכיוצא בזה - לא אמרינן ספיקא להקל. וכל שכן כשיש חזקה להיפך, כגון עירב בחולין שנפרש מהם תרומה ומעשר, אך ספק אם מבעוד יום הופרש, אם משחשיכה, דמעמידין אותה אחזקת טבל שלה. (גמרא ל״ו)

ב וטעמו של דבר, דלא שייך לומר ׳ספיקא דרבנן לקולא׳, אלא כשהענין נעשה אלא שנפל בו ספק. אבל אם יש ספק אם נעשה הענין כלל - לא שייך לומר ׳ספיקא דרבנן לקולא׳. וזה שאם הניח בין השמשות כשר, משום דשם גם כן נעשה הענין, אלא שיש ספק בהזמן. אבל כשיש ספק אם הונח לגמרי - אין על מה לומר ׳ספק עירוב כשר׳. וכן ספק אם הניח בתרומה טמאה או בטהורה - הוה כספק הונח, דטמאה הוה כלא הונח. מה שאין כן בספק נטמאה מבעוד יום או משחשיכה, או ספק נאכל מבעוד יום, דהעירוב ודאי הוה - מוקמינן אחזקה, דמבעוד יום היתה ודאי ראויה, ובעירוב בעינן סעודה הראויה מבעוד יום. (עיין מג״א סק״א וזהו כונתו ע״ש היטב)

ג צריך שיהיה העירוב בין השמשות במקום שראוי ליטלו. הלכך אם נפל עליו גל ואינו יכול ליטלו בלא מרא וחצינא, דהוי איסור דאורייתא - אינו עירוב. אבל כשיכול ליטלו על ידי איסור דרבנן - הוי עירוב, דכל דבר שהוא משום שבות - לא גזרו עליו בין השמשות במקום קצת מצוה או צורך גדול, כמ״ש בסימן שמ״ב. ולפיכך אם נתנו במגדל ונעל בפניו, ואבד המפתח קודם שחשיכה, אם אי אפשר לו ליטול את העירוב אלא אם כן יעשה

מלאכה דאורייתא בין השמשות - הרי זה כמי שאבד ואינו עירוב, שהרי אי אפשר לאכלו. ואם יכול להוציאו על ידי איסור דרבנן - מותר, מטעם שנתבאר. והטור סבירא ליה, דבסתירת אהל - אפילו באיסור דרבנן לא הוה עירוב, דסתירת אהל מיחזי כדאורייתא, וצ״ע. (עיין ט״ז ומג״א סק״ב)ואם נמצא המפתח בשבת במקום שהיה יכול להביאו בין השמשות בלא מלאכה דאורייתא - הוה עירוב, אף על פי שלא היה בידו בין השמשות. כיון שמצוי הוא שימצאנו - הוה (כאילו) [כאלו] הוא בידו בין השמשות. (טור)

ד העירוב אין צריך להיות קיים רק בין השמשות. ואף על גב דעירוב משום דירה, והדירה היא על כל יום השבת - מכל מקום עיקר הדירה צריך להיות בין השמשות בזמן קניית העירוב. וקיימא לן דתחלת יום שבת קונה את העירוב, ולכן כשודאי חשיכה - יכול לאכול את העירוב. וכתב רבינו הרמ״א, שיש לבצוע עליו בשחרית בשבת, דהואיל שנעשה בו מצות עירוב - יעשה בו עוד מצוה אחרת, לבצוע עליו בסעודת שבת ולברך עליו המוציא. וזה היה לפי מנהגם, שהיו אוכלין סעודת הערב מבעוד יום, אבל אצלינו - חוב לבצוע עליו בסעודת הלילה. וכל זה הוא אם מערבין בכל ערב שבת, אבל כבר נתבאר בסימן שס״ח דטוב יותר לערב על כל השנה ע״ש.

סימן שצה

א מצוה לחזור אחר שיתופי מבואות כמו על עירובי חצרות, כדי שלא יכשלו לבא לידי איסור טלטול בשבת להמבוי. ומקבץ פת או שאר דבר מכל הבעל הבית שבמבוי, או שהוא מזכה להם משלו על ידי אחר, ואותו האחר מגביה טפח וזוכה בעד כל בני המבוי. ומברך ״אשר קדשנו... על מצות עירוב״. ואף על גב דאנחנו קורין לזה ׳שיתוף׳ - זהו להכיר בינו לבין עירובי חצרות, כמ״ש ריש סימן שפ״ו. אבל עצם השם הוא ׳עירוב׳ - שמערב לכל בני המבוי שידורו במקום אחד. ואומר: ״בהדין עירובא יהא שרא לנא לכל בני המבוי לאפוקי ולעיולי מחצרות למבוי, וממבוי לחצרות ולבתים, ומבתים לחצרות ולמבוי״. וצריך להזכיר ׳בתים׳, משום דסומכים על שיתוף במקום עירוב. וכל שכן לדידן, שאין מניחין רק עירוב אחד בכל העיר. ונראה לי דאצלינו צריכין לומר ׳מבתים לחצרות ולרחובות ולשווקים, ומהם לחצרות ולבתים, לנו ולכל הדרים בעיר הזאת׳.

ב ואימתי מברך, כתבו הטור והש״ע - בשעה שמקבץ מבני המבוי, או אם אחד מזכה להם - מברך בשעת הזיכוי. כלומר, ולא קודם, אבל אחר כך - יכול לברך. וכללא בידינו דאין הברכות מעכבות, ולכן אם גבו לשם עירוב ושכחו ולא בירכו עליו - אין הברכה מעכבת. ונראה לי דאמירת ׳בהדין עירובא׳ - מעכב, דאם לא כן מאין ניכר שזהו עירוב. אך לפי מנהגינו, שהשמש מערב ממצות הקהל ומזכים לכל בני העיר, ונותן העירוב בבית הכנסת, דזהו היכר גדול שזהו עירוב - דאז גם אמירת ׳בהדין׳ אינו מעכב. (הלבוש כתב שמנהגם היה לגבות קמח מכל בית, והשמש היה אופה מהן לעירוב, והשאר אכל - אינו עירוב אם שכחו לברך, כיון דאין כאן זיכוי ולא של כולם נכנס בהעירוב. והט״ז השיג עליו, משום דכל אחד נותן מעט הקמח שכל הקהל יזכו בו ע״ש)

סימן שצו

א כל אדם - יש לו תחום שבת. ולבד התחום, ואפילו מי שיצא חוץ לתחום - יש לו ד׳ אמות, דתניא (מ״ח:) ״שבו איש תחתיו״ - כתחתיו, והוא מדתו של אדם כשפושט ידיו ורגליו. והרי משה אמר להם לאותן שיצאו חוץ לתחום ללקוט את המן. (טור)ומודדין לכל אדם כפי אמותיו, ואם היה ננס באיבריו - נותנין לו ד׳ אמות של אדם בינוני, וכבר נתבאר זה בסימן שמ״ט. ואלו האמות מודדין לו מורווחות ולא מצומצמות, ולעיל סימן שס״ג סעיף ל״ד בארנו טעמו של דבר ע״ש.

ב כתב הטור, שהרי״ף פסק שאין לו אלא ד׳ אמות והוא באמצען, כלומר שני אמות לכל צד, והרז״ה פסק שיש לו ד׳ אמות לכל רוח, והן (שמונה) [שמנה] על (שמונה). [שמנה] והני מילי להלך, אבל לטלטל - אין לו אלא ד׳, עכ״ל. אבל הרמב״ם בפרק י״ב דין ט״ו כתב שיש לו ד׳ אמות שעומד בצדן, ואחר כך כתב דאם היו שנים מקצת ד׳ אמות של זה נכנס לתוך של זה... היו ג׳ והאמצעי מובלע ביניהן ע״ש, וכן כתב הטור והש״ע לעיל סימן שמ״ט, הרי להדיא דלא סבירא ליה דהוא באמצען, דאם כן לא משכחת לה שהאמצעי יובלע ביניהן. אלא סבירא ליה, דיש לו ד׳ אמות לאיזה צד שירצה. ולפי זה יש להתפלא על הטור ועל רבינו הרמ״א שהביאו דבריו, הלא לא סבירא ליה כן. (מג״א סק״א) וצריך לומר דבאמת לא סבירא ליה כהרי״ף אלא כהרז״ה, והרז״ה לא סבירא ליה דהוא באמצען, אך יש אומרים דגם אין דעת הרי״ף כן. (ט״ז)

ג כל מקום המוקף לדירה חשוב כד׳ אמות, ואם היה שם בעת שקידש היום, היינו בכניסת השבת - מותר לו ללך כל המקום הזה, אפילו הוא גדול הרבה. ולכן אם קידש היום בעיר המוקפת חומה, אפילו גדולה כאנטוכיא - הרי זה מהלך את כולה, דאינה אלא כד׳ אמות, ואפילו המקום עתה חרב

מדיורים. ואם אינו מוקף לדירה והוא מקום בפני עצמו, כגון תל גבוה או קרפף שלא הוקף לדירה, או קמה קצורה ושיבלים מקיפין אותה, ועביד להו בהוצא ודפנא שלא ינודו על ידי הרוח, אם הם פחות מבית סאתים או בית סאתים מצומצם - חשיבי כד׳ אמות. ויותר מבית סאתים - אין לו אלא ד׳ אמות.

סימן שצז

א כל אדם יש לו רשות לצאת בשבת מחוץ לעיר אלפים אמה, וזהו תחום שבת. וסמכוה רבנן אקרא, דכתיב: ״אל יצא איש ממקומו״ - אלו אלפים אמה. (נ״א.) דכתיב בגבולין: ״ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה״, וכן לכל הצדדים, ״והעיר בתוך״ - כמבואר בפרשת מסעי. אלמא, דאלפים אמה מקרי סביבות העיר, וזהו ׳אל יצא איש ממקומו׳ - ממקום העיר. ואלפים אמה הוא מיל, ולפי מדת מדינתינו רוסיא היא פרסה רוסית שקורין ווייארסט, שהם חמשה מאות סאזענס. וכל סאזען הוא ד׳ אמות שבגמרא, כמו שבארנו בחושן משפט סימן ריי״ח.

ב ולדעת הרמב״ם ריש פרק כ״ז, יש גם תחום דאורייתא, והם ג׳ פרסאות - י״ב מיל. וזה לשון הרמב״ם: ״היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת - לוקה, שנאמר: ״אל יצא איש ממקומו ביום השביעי״. מקום זה הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה. אבל חכמים העתיקו, שתחום זה הוא חוץ לי״ב מיל, כנגד מחנה ישראל, וכך אמר להם משה רבינו - לא תצאו חוץ למחנה. ומדברי סופרים, שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפים אמה. אבל חוץ לאלפים אמה - אסור, שאלפים אמה הוא מגרש העיר״ עכ״ל, וזהו דרך הירושלמי בפרק ג׳ הלכה ד׳ ע״ש. ואם גם בכלים יש שיעור זה מן התורה, יתבאר בסימן ת״ד. מיהו רוב רבותינו הסכימו דבש״ס שלנו מוכח להדיא דאין שום עיקר מן התורה בתחומין, ואינו סובר כהירושלמי. (וגם הרי״ף בספ״ק שהביא זה הירושלמי, האריך הרמב״ן לבאר דאדרבא, כוונת הרי״ף הוא דהתלמוד שלנו אינו סובר כן ע״ש, וזהו דעת רוב הפוסקים)

ג קידש עליו היום בבקעה ואינו יודע תחום שבת - מהלך אלפים פסיעות בינונית, והיינו אורך ב׳ מנעלים, מנעל אחד מקום מצב הרגל, ומנעל בין רגל לרגל. (מג״א) וזהו תחום שבת, דפסיעה הוה חצי אמה. ודע, דההילוך הוא בקו השוה, דמה שהדרך מתעקם - אינו בהחשבון. ויש לפעמים שבהילוך כפי הדרך יהיה יותר הרבה מתחום שבת, אבל בקו השוה לא יהיה עדיין תחום שבת. ועל פי רוב רובי הדרכים מתעקמים, ומדידת התחומין יתבאר בסימן הבא בס״ד.

ד ודע, דאף על פי שעירובי חצרות ושתופי מבואות לא שייך ביום טוב, אבל תחומין שוין בשבת ויום טוב. וטעמו של דבר נראה לי, דגדר עירוב ושיתוף הוא משום הוצאה, וביום טוב ליכא איסור הוצאה, וגם לא רצו לגדור הטלטול ביום טוב, שזהו מוכרח לאכול נפש. אבל תחומין, נראה דחכמים לא רצו שהאיש הישראלי ילך הרבה בשבת כבחול, ויתעסק יותר בעונג שבת ובתורה. וזה הטעם שייך גם ביום טוב, ולכן בכל דיני תחומין - שבת ויום טוב שוין הן.

ה וכשם שאין אדם רשאי להלך בשבת וביום טוב יותר מאלפים אמה, כמו כן כליו ובהמתו - אסור להוליכן חוץ לתחום הבעלים, דהבהמה והכלים כרגלי הבעלים. (ביצה ל״ז.)ואם עירבו בעליהם לרוח אחת - אין שום אדם יכול להוליכן לרוח אחרת, אפילו פסיעה אחת במקום שאין הבעלים יכולים לילך. ולעיל בסימן ש״ה נתבאר אם מותר למסור בהמה לאינו יהודי, במקום שיש לחוש שיוציאנה חוץ לתחום ע״ש.

ו המוסר בהמתו לבנו - הרי היא כרגלי האב, לפי שדרך בני אדם להפקיד כליהם ביד בניהם, ואין כוונתם למסור ברשותם, אם לא שפירש מפורש שמוסרה לרשותו. ואין חילוק בין בן גדול לקטן, ובין סמוך על שלחן אביו ללא סמוך, וכל שכן כשמוסר לאשתו או לאחד מבני ביתו, דהיא כרגלי הבעלים. והמוסר בהמתו לרועה - הרי הוא כרגלי הרועה, אפילו מסרה לו בשבת ויום טוב, משום דאדעתא דהכי עומדת מבעוד יום, ואפילו לרועה אינו יהודי. ואם מסרה לשני רועים, אפילו מערב יום טוב - הרי היא כרגלי בעליה, מפני שלא קנה אחד מהם. ואפילו אם אומר ביום טוב דעיקר כוונתו על רועה זה, מכל מקום מדלא בירר דבריו מערב יום טוב - הרי היא כרגלי הבעלים. (מג״א סק״ה)

ז ושור של פטם העומד לשחיטה - כרגלי מי שלקחו לשוחטו ביום טוב, דכך היה דעת הבעלים בערב יום טוב, שמי שיקחנו ביום טוב - יעמוד ברשותו. ופשוט הוא דקנאו שלא במקח, או קצב המקח מערב יום טוב, או שהיה המקח ידוע, דביום טוב אסור לעשות מקח. ולא עוד אלא אפילו אם שחטו בעליו ביום טוב, וחלק הבשר לקונים - כל אחד מהקונים מוליך חלקו למקום שהוא רשאי לילך, דאדעתא דהכי עמד מערב יום טוב.

ח ומכל מקום, שנים שלקחו בהמה בשותפות מערב יום טוב ושחטוה ביום טוב, אף על פי שחלקו הבשר ביניהם - מכל מקום הרי כל הבשר כרגלי שניהם, כלומר שאין אחד מהם יכול להוליך הבשר למקום שהשני אסור לילך. והטעם, לפי שבין השמשות ינקו התחומים זה מזה, שכל אבר יונק

מחבירו. ואינו דומה להדין הקודם, שבערב יום טוב היה הכל ברשות הבעלים, אלא שאנו אומרים שדעתו היה שכל מי שיקנה ממנו ביום טוב יעמוד הבשר ברשותו מעתה. מיהו לא שייך לומר שינקו זה מזה, כיון שלא נתייחדו עליה שם הבעלים מערב יום טוב, מה שאין כן בשנים שלקחו מערב יום טוב - שנתייחד עליה שם הבעלים. ואם לקחו ביום טוב בהמה מרועה בהמות העיר, כגון שיש לו רשות למכור הבשר - יש לה תחום העיר. ואפילו עירב זה הרועה ד׳ אלפים לצד אחר - אינו מעכב על אחד מבני העיר שלקח ממנו מלהוליכה לרוח שכנגדו, דמאתמול מוקמי לה ברשות בני העיר, לפי שרגילים ליקח ממנו, ואינה עומדת ברשות הרועה רק שור העומד לרעייה, ולא העומד למכור ולשחוט. וכיון שכל בהמות העיר נמצאים שם - כולם דעתייהו שיהיה להם תחום העיר אלפים לכל רוח, ועיין בסעיף י״ז.

ט כלים המיוחדים לאחד מן האחים שבבית - הרי הם כרגליו. ושאינם מיוחדים לאחד מהם - הרי הוא של כולם, ואין יכולין להוליכן אלא למקום שכולן הולכין. וזהו באחין לאחר מיתת אביהן, שהם יחד בתפוסת הבית של אביהם, דכשאביהם חי - הכל ברשותו ובתחומו.

י שנים ששאלו חלוק מאחד בערב יום טוב, זה לילך בו שחרית וזה לילך בו ערבית - הרי תחום של שניהם על החלוק, ואין יכולין להוליכו רק למקום ששניהם רשאים לילך. ואם עירב זה לסוף אלפים למזרח וזה לסוף אלפים למערב - לא יזיזוהו מד׳ אמות, או בעיר - לא יזיזוהו מקיר העיר וחוצה. והשואל כלי מחבירו מערב יום טוב, אפילו לא לקחו עד הלילה - הרי הוא כרגלי השואל, כיון שהבטיחו מערב יום טוב - עומדת ברשותו בשעת קניית עירוב. ולכן אף שהחזיר לו ביום טוב - הרי היא ברשות השואל. אבל כשהעמיד מערב יום טוב להחזיר לו ביום טוב - הרי היא ברשות שניהם, דלא גרע משני שואלים. אבל אם שאלו ממנו ביום טוב, ולא העמידו מערב יום טוב, אף על פי שהוא רגיל להשאילו - הרי היא ברשות הבעלים, דלא דמי לשל שותפות, שהיא בעצם של שניהם.

יא האשה ששאלה מחבירתה מים ומלח לעיסתה, ותבלין לקדירתה ביום טוב - הרי העיסה והתבשיל כרגלי שתיהן. ולא אמרינן דליבטל מים ומלח לגבי עיסה, ותבלין לגבי קדירה, דכיון שבאו לתקן העיסה והקדירה - הוה ליה כמין במינו, ולא בטל בדבר שיש לו מתירין, אפילו בדרבנן, שהרי לערב תותר לגמרי. ואם תקלקל המאכל עד הערב, או שהיה ביום ראשון ויתקלקל עד מחר בערב - הרי הם בטילין, ואין דנין בזה דין ׳דבר שיש לו מתירין׳ כמבואר ביורה דעה סימן ק״ב ע״ש. ואם שאלה ממנה איזה תבשיל ביום טוב, ועירבה עם תבשיל שלה - הרי זה כרגלי שתיהן, ולא אזלינן בתר רוב ומיעוט. (רש״י בביצה ל״ט. פירש: דבר שיש לו מתירין - למחר יוליכוה או היום יאכלוה כאן עכ״ל, ולפי זה לטעם השני לא שייך שתתקלקל עד למחר. אמנם נראה לי דהעיקר הוא טעם הראשון, דלטעם השני לא שייך לקרא זה ׳דבר שיש לו מתירין׳, שהרי בכאן לא נאסרה מעולם, והוי כהך דיבמות פ״ב., אי לכהן משרי שרי, ע״ש היטב ודו״ק)

יב לקח מחבירו גחלת ביום טוב - לא יוליכנה אלא כרגלי הנותן. אבל אם הדליק נר או עץ משלהבת חבירו - הרי היא כרגלי זה שהדליק, דשלהבת אין בה ממש, ולכל הדברים אין ממש בשלהבת, לבד באיסורי הנאה החמירו בשלהבת, כמ״ש ביורה דעה סימן קס״ב ע״ש.

יג שנו חכמים במשנה: (ביצה ל״ט.) בור של יחיד - כרגלי היחיד, דכיון שהם מימיו - הרי הם כרגלי הבעלים. ושל אותה העיר - כרגלי אנשי אותה העיר, אלפים לכל רוח. (רש״י)ומשמע דאפילו אם עירב אחד מאנשי העיר - אינו יכול להוליכם חוץ לאלפים, וכן כתב הטור ע״ש. אבל הרשב״א והר״ן ז״ל כתבו, דאם אחדים מאנשי העיר זה עירב לצפון וזה לדרום - זה מוליך לצפון וזה לדרום, שהבור הזה כבור שותפין, ויש ברירה בדרבנן, ואמרינן הוברר הדבר שמים אלו שמילא מאתמול - עמדו לחלקו. ואם מילא אחד מן העיר ונתן לו - הרי הם כרגלי הממלא, שהוא זכה בהם. ואם איש אחר בא שלא מאנשי העיר ומילא לעצמו - לא יזיזם ממקומם, לפי שאנשי העיר מערבין התחומין, שזה עירב לצפון וזה לדרום וזה למערב וזה למזרח. (עיין ב״י) וזה ודאי תמוה, דהא רוב העיר מסתמא לא עירבו, ולמה לא יהיה להממלא אלפים לכל רוח וצ״ע. ובור של הפקר - הוי כרגלי הממלא. ודע, דזהו בבור של מים מכונסין, (דאילו) [דאלו] באר של מעיין - אין להם שביתה, מפני שאינם נחים וניידי, וכל דניידי - לא קנו שביתה, כמו שיתבאר.

יד נהרות המושכין ומעיינות הנובעין - הרי הן כרגלי הממלא, לפי שאין להם שביתת עצמן מפני דניידי, ואיך יקנו שביתה, והרי אינם שובתים. ואף על פי שאין יוצאין חוץ ממקום נביעתן למשוך הלאה (מג״א סקי״ג) כבארות שלנו - מכל מקום אינם נחים על מקומן. ולכן הרי הם כרגלי הממלא, כבור של הפקר, ואפילו יש להם בעלים. ובהם לא שייך כרגלי הבעלים, דהבעלים עצמם אם היו ניידי - לא היו קונין שביתה, ולא עדיפי כלים מהם עצמם. וכיון דאין להם שביתה, לכן אפילו היו נמשכים מחוץ לתחום העיר ובאין בתוך התחום - ממלאין מהן בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב, והרי הן כרגלי הממלא. ולכן גשמים היורדין סמוכין לעיר, וכל שכן בתוך העיר - הרי הם כרגלי אנשי אותה העיר, דלא קנו שביתה באוקיינוס או בהעבים, מפני דבשם מינד ניידא. (עירובין מ״ו.) וסמוך לעיר - מקרי בתוך התחום. (מג״א שם) ולמה הן כרגלי אותה העיר, מפני שאנשי העיר - דעתן עליהן, ונראה לי דזהו

רק בזמן הגשמים. וגשמים שירדו חוץ לתחום העיר - הרי הן כרגלי הממלא. (ובגמרא משמע להדיא, דביום טוב - הגשמים כרגלי כל אדם, וכן כתב הא״ר והמחה״ש. אבל ביש״ש ובמג״א הוא כמ״ש, ולפמ״ש א״ש ודו״ק)

טו מילא מים מבור של הפקר לצורך חבירו - הרי הם כרגלי הממלא. דאף על גב דקיימא לן: ׳המגביה מציאה לחבירו - קנה חבירו׳, ואם כן היה צריך להיות כרגלי מי שנתמלאו לו, ומכל מקום אינו כן. דטעמא דקנה חבירו - הוי מטעם ׳מיגו דזכי לנפשיה זכי לאחרינא׳, (ב״מ י׳.) וכיון שלא זכה אלא מכחו - הוי כרגליו. (מג״א סקי״ד בשם תוספות)

טז מי שהיו לו פירות מופקדים בעיר אחרת רחוקה ממנו, ועירבו בני אותה העיר באופן שמותרים לבא אצלו - מכל מקום לא יוליכו עמהם מפירותיו להביאם אצלו, דכל דבר פקדון - הרי הוא ברשות בעליו, והן מונחין חוץ לתחום הבעלים, ואסור להזיזן ממקומן. ואינו דומה לשאלה, שהחפץ הוא כתחום השואל, לפי שהשואל שואל לטובתו להשתמש בזה, לפיכך הם ברשותו כל משך זמן השאלה. אבל פקדון - הוא לטובת המפקיד, ולכן עומדת ברשותו. אמנם אפילו פקדון אינו כבעליו לענין תחומין, אלא כשייחד להפקדון קרן זוית מיוחד אצל הנפקד, שבשם יונח הפקדון, דבכהני גווני אין אחריות השמירה על הנפקד. אבל בלאו הכי, כיון שאחריות הפקדון על הנפקד - בהכרח שיהא הפקדון ברשותו לענין תחומין, דאיך ישמרנו כשאין לו רשות ליטלו למקום אשר ילך, ולכן הרי הוא בתחומו של הנפקד.

יז מי שזימן אצלו אורחים ביום טוב - לא יוליכו בידם מנות למקום שאין בעל הסעודה יכול לילך בו, אלא אם כן זיכה להם מנותיהם מערב יום טוב על ידי אחר, דאם לא כן אף שהיה דעתו מערב יום טוב להזמינם אצלו - מכל מקום כל המאכלים והמשקין ברשותו עומדין, ויש להם תחום הבעלים ולא תחום האורחים. ודע, דזה שנתבאר בסעיף ח׳ בשנים שלקחו בהמה בשותפות - הבשר כרגלי שניהם, זהו רק בבעלי חיים, משום דתחומין יינקו מהדדי. אבל בשארי דברים כשלקחו בשותפות מערב יום טוב וחלקו ביום טוב, כמו יין וקמח וכל שאין בו רוח חיים - יכול כל אחד להוליך חלקו למקום שהוא רשאי לילך, ואמרינן הוברר הדבר שמערב יום טוב היה מוכן מחצה זה לחלקו, דבדרבנן קיימא לן דיש ברירה, ותחומין הוי דרבנן.

סימן שצח

א אלפים אמה של תחומין - זהו חוץ מהד׳ אמות של מקום שביתתו. וזהו כששבת בשדה, אבל כששבת בעיר - יש לו כל העיר לבד האלפים אמה, אפילו גדולה כאנטוכיא. ובין שהיא מוקפת חומה ובין שאינה מוקפת חומה - יש לו כל העיר לבד האלפים אמה. ולדעת הטור נותנין עוד עיבור לעיר, כלומר שאין מתחילין למדוד התחום תיכף בכלות העיר, אלא מוסיפין עוד סאתים, שהוא שבעים אמה ושירים, כמ״ש בסימן שנ״ח, וזה נקרא ׳עיבורה של עיר׳, והיא כהעיר ממש. ובכלות השבעים אמה - מתחילין למדוד האלפים אמה, שהוא תחום שבת. אבל הרמב״ם פסק, שאין נותנין עיבור לעיר אלא כשיש איזה בית או איזה בנין בתוך השבעים אמה, או בסוף השבעים אמה, דאז נחשבת בכלל העיר, ומודדין התחום משם ולהלן. וכן אם בסוף ע׳ אמה של בית זה עומדת עוד בית - נחשבת גם כן לעיר, וכן לעולם כמו שיתבאר, וזהו לדברי הכל. אבל כשאין בית בכלות הע׳ אמה - אין נותנין עיבור לעיר, אלא מתחילין למדוד התחום מיד. וכיון שתחומין דרבנן - סומכין על הטור להקל בזה, וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף ה׳.

ב ולפעמים מתחיל התחום להלן מן הבתים מטעם אחר, כדתניא: (כ״ו.)״עיר חדשה - מודדין לה מישיבתה, וישנה - מחומתה. ואיזה היא חדשה - שהוקפה ולבסוף ישבה, (וישנה) - [וישינה] שישבה ולבסוף הוקפה״. ביאור הדברים, דכבר נתבאר בסימן שנ״ח, דהוקף לדירה, לא מקרי רק אם מקודם בנו הבתים ואחר כך הקיפו החומה, וזה מקרי ׳ישב ולבסוף הוקף׳. אבל אם מקודם הוקפה ולבסוף נתיישבה - לא מקרי מוקף לדירה. ועתה בעיר המוקפת חומה והבתים רחוקים מן החומה, אם נתיישבה ולבסוף הוקפה - מודדין התחום מן ההיקף אף שרחוקים מן הבתים. ואם הוקפה ולבסוף נתיישבה, אינה מוקפת לדירה - מודדין מסוף הבתים, ולא מן היקף החומה, אלא אם כן יש בית דירה בהחומה.

ג ונמצא לפי זה, כל המודד תחום שבת, אם קונה שביתה בשדה - ימדוד התחום חוץ מד׳ אמות. ואם קנה שביתה בבית - ימדוד חוץ מן החצר. ואם קנה שביתה בעיר או בכרך או בכפר - ימדוד מסוף בתי העיר. ובעיר המוקפת חומה וישב ולבסוף הוקף - מודדין מהחומה. ואם בתוך ע׳ אמה ושירים יש עוד בית - מודדין מאותה בית, ולדעת הטור, אף אם אין בית - מתחילין למדוד בכלות ע׳ אמה מן העיר. וזהו ששנינו: (נ״ז.) ״נותנין קרפף לעיר, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים - אין נותנין וכו׳״ ופסק הרמב״ם כחכמים, והטור כרבי מאיר, משום דהלכה כדברי המיקל בעירוב, ואפילו יחיד במקום רבים, (מ״ו.) ועיין ב״י.

ד מרבעין את התחומין כמו שיתבאר, ותנן בריש פרק ה׳: (נ״ב:)״כיצד מעברין את הערים - בית נכנס בית יוצא, פגום נכנס פגום יוצא... מוציאין את המדה כנגדן״. ופירש רש״י, דכשבא למדוד התחום והבתים אין עומדים בשוה, זה בולט יותר מזה, ואם היתה מוקפת חומה עם מגדלים בולטין, ויש שבולט יותר מחבירו, וזהו פגום נכנס פגום יוצא - מוציאין את המדה כנגדן, כלומר מותחין חוט מבית הבולט בקרן מזרחית דרומית לקרן מזרחית צפונית, (כאילו) [כאלו] גם שם בולט, ומשם מתחילין למדוד התחום, וכן בהפגומים.

ה וזהו שכתב הטור: ״הבא למדוד אלפים של תחום העיר, אם אין כל החומה ישרה אלא יש בה מקומות בולטות ממנה - רואין (כאילו) [כאלו] חוט מתוח על פני כולה כנגד מקום החצון הבולט ממנה, ומודד מן החוט ולחוץ. אפילו יש לה בליטה לצד מזרח ולצד מערב - רואין (כאילו) [כאלו] חוט מתוח עליהן בכל צד״ עכ״ל. והנה הרמב״ם בפרק כ״ח לא הזכיר מזה דבר, וכן רבותינו בעלי הש״ע לא הזכירו זה כלל. ונראה לי דהרמב״ם הולך לשיטתו בפירוש המשניות, שפירש ׳כיצד מעברין את הערים - בית נכנס בית יוצא׳ - דקאי על השבעים אמה ושירים של עיבור העיר. וזה לשונו בפירוש המשניות: ״ענין ׳מעברין׳ - שיחברו למדינה (עיר) דבר אחר, כמו העובר שהוא נוסף... כי אם יהיה בית חוץ למדינה ובית תוך המדינה - שנמדוד חוץ מן הבית היוצא, כדי להוסיף שבעים אמות וכו׳״ עכ״ל, ולא פירש כרש״י. ודין דשבעים אמות, הלא ביארו, כמבואר ברמב״ם וש״ע.

ו ובאמת לא אבין דברי רש״י והטור, דמאי קמ״ל, דמוציאין את המדה כנגד הבית היוצא, והרי אפילו אם עומדת רחוק עד שבעים אמה - מוציאין המדה כנגדה, קל וחומר להבית הבולט יותר משארי בתים. ונראה לי דיש נפקא מינה גדולה בדין זה, והיינו דהא יתבאר שעושין העיר מרובעת, וממילא אם הבליטות יוצאות מצד אחד ועל פי הבליטות יהיה בצד זה האורך יותר מכפי הרוחב, כלומר כגון שרוחב העיר מאה אמה והאורך גם כן מאה אמה, אלא שעל פי הבליטות נתוסף עשרה אמות באורך - בעל כורחנו שנוסיף גם על הרוחב עשרה אמות, כדי שתהיה מרובעת. מה שאין כן בהעיבור של ע׳ אמה - אינה אלא בצד זה שיש העיבור, ולא בצדדים אחרים. ואף על גב דלהטור גם בלא בית מוסיפין עיבור של ע׳ אמות בכל צד כמ״ש, מכל מקום אם יש שם בית ומשם ולהלן עוד בית בתוך ע׳ אמה - יתוסף בצד זה הרבה, ולא בהצדדים האחרים. ואם כן נפקא מינה גדולה בדין זה לרש״י והטור, ובודאי גם להרמב״ם כן הוא. וזה ששנינו במשנה דשם: ״ועושין אותה כטבלא מרובעת״ - לאו אריאשא קאי, אלא הוא מילתא באפי נפשה, כמ״ש שם. מה שאין כן לרש״י והטור - אריאשא קאי, וכמו שנבאר בסעיף ח׳.

ז ולפי זה יתבאר לנו הפרש גדול לדינא בין הטור להרמב״ם, דלהטור כל הבליטות היוצאות מהבתים לחוץ לעיר, לבד שמוציאין את המדה כנגדה באותו צד - עוד מוסיפים זה בכל הצדדים כדי שתהיה מרובעת. ולהרמב״ם הוה הריבוע רק על כל הבתים הפנימיים, ולא על הבולטין לחוץ, דהבולטין לחוץ - אין להן רק דין עיבור דשבעים אמה ושירים, דמוציאין את המדה כנגדה באותו צד כמו בבית העומדת רחוק שבעים אמה, אבל אינו שייך לריבוע העיר. ותמיהני על כל הפוסקים שלא העירו מזה דבר.

ח ודע, דזה שאמרנו להטור שנוסיף על הרוחב כפי האורך - זהו כשעל פי הבליטות שבצד אחד תהיה כתמונת עגולה או משולשת, או שאר מין תמונה, דאז יש להוסיף מכל צד עד שתהיה מרובעת. אבל אם על ידי הבליטות יהיה לה זויות שוות - לא חיישינן מה שהאורך יהיה יותר על הרוחב, דגם זה הוי כמרובעת, כמו שיתבאר בס״ד. אלא דאם על פי הבליטות תהיה תמונת עיגול, כגון שיש הרבה בליטות עקומות ועגולות בשני צדדי העיר או בשלשה, דבעל כורחנו כשנרצה להעמידה בתמונת מרובע בעל כורחנו נהיה מוכרחין להוסיף מכל הצדדים עד שתהיה על תמונה זו, דכשנצרך לתקן - יש לתקן במרובע ממש. אבל להרמב״ם לא הוה אלא בעיבור של ע׳ אמה, דלא חיישינן בהם לתמונת מרובע. (כן נראה לעניות דעתי)

ט הבא למדוד אלפים אמה של תחום העיר אריכא וקטינא, דהיינו שאין רחבה כארכה, או שהיתה מרובעת ולא לריבוע העולם, הואיל שיש לה ארבע זויות שוות - מניחין אותה כמות שהיא, ומודדין לה אלפים אמה מארבע רוחותיה. דהנה מה שאנו מצריכין מרובע למדנו מהגבולין, שנאמר בהם ׳פאת׳, ופאת היא זוית שוה, וכיון שיש להם זויות שוות - תו לא חיישינן אם אין רחבו כארכו.

י אבל אם היתה עגולה - עושין לה זוית, ורואין את כל העיר (כאילו) [כאלו] היא בתוך מרובע, ומותחין חוט הצלעות המרובע לכל רוחות העיר, ומודדין משם אלפים אמה לכל רוח, שנמצא משתכר הזוית, מה שהמרובע עודף על העיגול שבתוכו. וכן אם היתה העיר משולשת או מחומשת, וכהני גווני שיש לה צלעות רבות - מרבעין אותה, ואחר כך מודדין חוץ להמרובע אלפים אמה לכל רוח. וממילא כיון שצריכין לעשות מרובע - עושין הריבוע לריבוע עולם, כדי שתהא כל רוח ממנה משוכה כנגד רוח מרוחות העולם, ומכונת כנגדה. ואם היתה רחבה מצד אחד וקצרה מצד אחד - רואין אותה כאלו כולה רחבה, ומותחין החוט עד שתהיה רוחב הקצר כרוחב הארוך, ומשם מודדין האלפים אמה. ואם הוצרכו לעשות מרובע ועשו שלא לריבוע העולם - יכולים לשנות ולעשות לריבוע העולם. מיהו כל זמן שלא שינו סימני התחומים - צריכים לילך על פי תמונה זו, ואין היחיד יכול לפרוש מהם ולומר: ׳אני אעשה תמונה בפני עצמו לרוח העולם׳, כיון שאין זה מעכב כמ״ש. (ש״ת)

יא עיר העשויה כמין גא״ם שהוא כ״ף יווני, שהוא כמין דלי״ת הפוכה, או עיר העשויה כקשת, והיינו בחצי עיגול, והבתים המה בסביבות העיגול, כתב הרמב״ם בפרק כ״ח דין ח׳ וזה לשונו: ״אם יש בין שני ראשיה (פחות) [פחותה] מד׳ אלפים אמה - מודדין לה מן היתר, ורואין את כל הרוחב שבין הקשת והיתר (כאילו) [כאלו] הוא מלא בתים. ואם היו בין שני ראשיה ד׳ אלפים - אין מודדין לה אלא מן הקשת״ עכ״ל. והטעם, דכשיש פחות מד׳ אלפים בין שני הראשים - נמצאו התחומים מובלעין זה בזה, והוי כולהו כחד. אבל כשיש ד׳ אלפים - הוה לצד זה תחום לעצמו ולצד זה תחום לעצמו, וזה מודד משלו וזה משלו, וממילא שאין רואין את המקום הפנוי (כאילו) [כאלו] הוא מלא בתים, כיון שאין להם התחברות זה לזה. אמנם זהו וודאי שאין מודדין כמות שהם, שהרי בעיר העשויה כקשת אין לה תמונת זוית כמובן, אלא עושין לה זוית לצד זה וזוית לצד זה, אבל אין רואין (כאילו) [כאלו] כל החלל הפנוי מלא בתים. אבל בכמין גא״ם - אין צריך לתקון, שהרי יש לה זויות. וכן יראה לי, דכל עיר העשויה כקשת וגם אין בין שני ראשיה ד׳ אלפים, דמיחשב כולהו כחד, ורואין (כאילו) [כאלו] מלא בתים, מכל מקום - בצדדי החצונים של הקשת יש להוסיף עד שיהיה עליו תמונת מרובע, שהרי זהו בהכרח כמו שנתבאר. ורק הרמב״ם בא ללמדינו על מקום היתר, אם מודדין משם אם לאו, וזה תלוי בהבלעת התחומין. אבל מרובע - פשיטא שצריך. (כן נראה לעניות דעתי)

יב והטור כתב: ״היתה עשויה כמין גא״ם או כמין קשת - רואין אותה כאלו היא מרובעת ומליאה בתים, ומודדין לה מן היתר. והני מילי שאין בין יתר לקשת אלא אלפים, שיכול להגיע שם, אז מודדין להם מן היתר, אפילו יש בין שני ראשיה ד׳ אלפים אמה, או שאין בשני ראשיה ד׳ אלפים אמה, ששני התחומין מובלעין זה בתוך זה, אפילו יש בין יתר לקשת יותר מאלפים אמה. אבל אם יש בין יתר לקשת יותר מאלפים אמה, ובין שני ראשיה ד׳ אלפים - אין מודדין לה מן היתר, אלא ממקום שלא נשאר הקשת עד שם יותר מאלפים, או שנתקצרה עד שלא נשאר ביניהן ד׳ אלפים״ עכ״ל. ולהטור, כשם שהבלעת התחומין של הצדדים עושה אותם כאחד, כמו כן כשיכולים לילך מן הקשת להיתר, שאין שם יותר מתחום שבת - עושה אותם כאחד. והרמב״ם לא סבירא ליה כן, דאם מצד ההילוך - הרי כל אחד מבני הקשת יכול לילך סביב הקשת, אפילו הוא כמה אלפים, כדין עצם העיר שאין שיעור לגדלה. אלא היתר ההילוך - לאו כלום הוא, והעיקר הוא הבלעת התחומין. והטור סבירא ליה דהילוך במקום הבתים - וודאי לאו מילתא היא, אבל הילוך שלא במקום הבתים, כמו מן הקשת להיתר - מילתא היא, ומחלקותם תלוי בסוגית הש״ס. (נ״ה:, אם הלכה כרב הונא או כרבא בריה דרבה ע״ש. והב״י פסק כהרמב״ם, והרמ״א כהטור, וקיצר בדברי הטור. ומ״ש המג״א סק״ב בשם המאירי, דאותם ששבתו בקשת, הולכין כל הקשת עיגולו וריבועו עד ראשי הקשת, ומשם אלפים - פשיטא דכן הוא, ומ״ש בסק״ד תמוה מאד, וכבר הושג כמ״ש המחה״ש בסקי״ב)

יג כל בית דירה שהוא יוצא מהעיר, אם היה בינו ובין העיר שבעים אמה ושני שלישים, שהוא צלע בית סאתים המרובע, או פחות מזה - הרי זה מצטרף לעיר ונחשב ממנה, וכשמודדין לה אלפים אמה לכל רוח - מודדין חוץ מבית דירה זה. אבל בלא בית דירה - אין נותנין עיבור לעיר, וזהו דעת הרמב״ם. אבל דעת הטור, שאין מתחילין למדוד מיד מן הבתים, אלא מותחין חוט על פני רוחב העיר נגד הבית, ומרחיקין משם שבעים אמה ושירים, ומתחילין למדוד. וכן פסק רבינו הרמ״א בסעיף ה׳ וכבר הזכרנו זה בסעיף א׳.

יד היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה, ובית שני קרוב לבית ראשון בשבעים אמה, ובית שלישי קרוב לבית שני בשבעים אמה, וכן עד מהלך כמה ימים - הרי הכל כעיר אחת, וכשמודדין - מודדין חוץ לבית האחרון. והוא שיהיה בית דירה זה ד׳ אמות על ד׳ אמות או יותר, וכן בית הכנסת שיש בו בית דירה לחזנים. אבל בית הכנסת עצמו, כיון דלאו לדירה עביד - אין עושין אותו עיבור לעיר. ונראה לי דבית המדרש מקרי בית דירה, כיון שלומדין בו, ומי שלומד אוכל וישן בו - מקרי בית דירה. ומרחץ לא נקרא בית דירה, אלא אם כן יש שם בית דירה לבעל המרחץ. ובית תפלתם שיש שם דירה לכהניהם, וכן אוצרות של יין ושמן ושארי סחורות - כשיש שם בית דירה בשביל האוצר. אבל האוצר עצמו - לא מקרי בית דירה. וכן הגשר שיש בית דירה לשומר הגשר, והקבר שיש שם בית דירה לשומר הקבר.

טו כל אלו כשיש שם מקום הראוי לדירה, אף על פי שאין אדם דר שם - מקרי בית דירה, ועושין לה עיבור. (כן משמע בגמרא עירובין נ״ה: וברש״י ע״ש)וכן מקום המוקף ג׳ מחיצות אף על פי שאין עליהם תקרה, ויש בהם ד׳ על ד׳ - מקרי בית דירה, או שתי מחיצות שיש עליהם תקרה ומעזיבה, וכן בית הבנוי בשפת הים שעשוי לפנות בו כלים שבספינה. וכל אלו - בעינן ד׳ אמות על ד׳ אמות, ואם אין ד׳ אמות ברוחב, אף על פי שבאורכו יש הרבה - אינה ראויה לדירה. וכן מערה שיש בה בנין על פיה, ויש בה בית דירה - ומצרפין המערה להבית לד׳ אמות, (גמרא) והרוב צריך להיות מן הבית. ומתחילין למדוד מסוף המערה את השבעים אמה, אפילו אם בהבית עצמו יש ד׳ אמות. (מג״א סק״ח)

טז כל אלו מצטרפין עמה אם היו בתוך שבעים אמה ושירים. ומאותו הבית היוצא רואים (כאילו) [כאלו] חוט מתוח על פני כל משך רוחב או אורך העיר, ומודדין חוץ מאותו החוט אלפים אמה. ואם היו שני בתים כאלו נגד העיר, אחת בצפון ואחת בדרום - דינה כעיר העשויה כקשת. כלומר דאם

היו הרבה בתים כמו אלה זו כנגד זו במשך רחוק מאלפים מן העיר - דינם כעיר העשויה כקשת. ואם מצד אחד יוצא כן ולא מצד השני - נראה לי דדינה כעיר העשויה כמין גא״ם, שהרי זהו תמונת דלי״ת. (עיין מג״א סק״ט וצריך לומר דזהו כונתו)ודע, דמהטור משמע לי דהך דג׳ מחיצות שאין עליהם תקרה, ושנים שיש עליהם תקרה - זהו כשבאו מבית שנחרבה ע״ש, אבל שתי מחיצות שאין עליהן תקרה, אף על פי שדרים שם, והגשר והקבר ובית תפלתם והאוצר שאין בהם בית דירה, והבור והשיח והמערה והשובך והבית שבספינה שאין לה קביעות - כל אלו וכיוצא בהם אין מצטרפין עמה. וכן הבורגנין שעושין שומרי גינות ושומרי העיר - אין נמדדין עמה, מפני שהם עראי, ודוקא במקום דשכיחי גנבי או גשמים השוטפין אותן. (ב״י בשם רשב״א) ונראה לי דזהו בשומרי העיר, אבל שומרי גינות - בכל ענין הוי עראי, שהרי אין לזה קביעות, וזמן קצר הוא. ויש מי שרוצה לומר דבורגנין שמצטרפין עמה - הוי גם באין בה ד׳ אמות על ד׳ אמות, (ש״ת סק״ה בשם דגמ״ר) ודבר תמוה הוא. (ומ״ש הש״ת, מריש סוכה אין שם שום משמעות, והרבותא משום דהוא בנין קל מצריף וכיוצא בזה. וזה שכתבנו בשומרי גינות - כן נראה לי, ולא דמי לשומרי שדות ופירות שזהו תמידי)

יז היו שתי עיירות זו סמוכה לזו קמ״א אמות ושליש, כדי שיהיה שבעים אמה ושירים לזו ושבעים אמה ושירים לזו - חשובים שתיהם כעיר אחת, ונמצאת כל עיר מהן מהלכת את העיר השנייה וחוצה לה אלפים אמה. וכן חומת העיר שנפרצה משתי רוחותיה זו כנגד זו, וחרבו הבתים שביניהם עד קמ״א אמה ושליש - דינו כסתום. אבל בית אחד, אפילו גדול הרבה - אין לו דין עיר לתת לו ע׳ אמה ושירים, אלא אם כן עומד בתוך ע׳ לעיר. ופשוט הוא דעיר לאו דוקא, דהוא הדין כפר, שיש לה שם בפני עצמו, ולא בתים יחידים.

יח היו שלשה כפרים משולשים, אם יש בין האמצעי ובין כל אחד מהחיצונים אלפים אמה או פחות מכאן, ובין שנים החיצונים רפ״ג אמות פחות שליש מלבד רוחב העיר האמצעי, והיינו שהאמצעי עומד כנגד בין שני החיצונים, שעומדים כולם כסגו״ל, ואם יעמוד האמצעי בין שני החיצונים יהיה מהאמצעי לכל אחד מהחיצונים קמ״א אמה ושליש - הרי שלשתן כעיר אחת, ומודדין להן אלפים אמה חוץ מהם. אבל כשיש בין האמצעי ובין כל אחד מהחיצונים יותר מאלפים אמה - אין מצטרפין זה לזה, כיון שיש יותר מתחום שבת, וכמ״ש בעיר העשויה כקשת בריחוק שבין יתר לקשת, לדעת הטור בסעיף י״ב. וזה שהתרנו שם כשיש בין שני ראשיה עד ד׳ אלפים אמה - זהו מפני שבכל הקשת יש בתים, מה שאין כן בין האמצעית להחיצונות. (גמרא נ״ז:)ובין שתים החיצונות יכול להיות אפילו יותר מד׳ אלפים, אם רק האמצעית גדולה כל כך עד שאם יעמידוה בין החיצונים לא ישאר רק לכל אחד מהחיצונים קמ״א אמה ושליש. ובזה לא דמי לשני ראשי הקשת, משום דבכאן אנו ממלאים החלל עם האמצעית. (וע״ש בתוספות ד״ה ׳התם׳ ובמג״א סקי״ב ודו״ק)

יט וכתב רבינו הרמ״א על דין זה בסעיף ח׳: ״ויש אומרים דאין מודדין מאמצעי רק מחומותיה״ עכ״ל. כלומר דהא דאמרינן ׳רואין את האמצעי (כאילו) [כאלו] עומדת בין שנים החיצונים׳ - זהו כדי למוד להחיצונים להאחד מן השני כמ״ש. אבל האמצעי עצמו - אין מודדין רק ממנה, דאם נמדוד מהחיצונים - הלא תפסיד לעבר האחר להצד השני שהיא עומדת שם, וכן כתב הטור. ועוד כתב הטור, דלא אמרינן רואין (כאילו) [כאלו] האמצעית עומדת בין שתי החיצונות אלא כשתכנס בין שתי החיצונות. אבל אם גדולה כל כך שלא תכנס ביניהן - לא אמרינן רואין ע״ש. ורבינו הרמ״א לא סבירא ליה כן, לכן לא הביא זה. (וזה תלוי בשני תירוצי התוספות שם, ד״ה ׳התם׳ ע״ש)

כ עיר שיושבת על שפת הנחל, שרוב העיתים הוא יבש ומשתמשים בו, שאינו מלא אלא בשעת הגשם, אם יש לפניה מחיצה ברוחב ד׳ אמות על שפת הנחל כדי שיעמדו עליה וישתמשו בנחל - נמצא הנחל בכלל העיר, (ומודדין) [ומומדין] לה אלפים אמה משפת הנחל השני, ויעשה הנחל כולו בכלל העיר, לא מפני התשמיש בלבד, אלא מפני המחיצה הבנויה בצדה, שבזה גילו דעתם שמכניסים אותה לכלל העיר, ונחשב זה כבנין והנחל כחצירם. ואם לא היה שם מחיצה - אין מודדין להם אלא מסוף הבתים, אף על פי שמשתמשים בהנחל בלא המחיצה, וזהו כשאר קרקע שחוץ לעיר, דאף על פי שמשתמשים שם - מכל מקום אין סברא שתכנוס בחשבון התחום, ונמצא דהנחל נמדד בתוך התחום שבת. (והמג״א בסקי״ג נסתפק בכל מקום שמשתמשין חוץ לעיר אם נכנס בכלל התחום ע״ש. ותמיהני, הא מפורש אמרו דזהו מפני המחיצה, דאם לא כן אטו בלא מחיצה אינה ראויה לתשמיש, וזהו כמו שבארנו. אמנם בגמרא ס״א. אמרו דבעיתא תשמישתא ע״ש, ויכול להיות שבלא מחיצה אינה ראויה לתשמיש. ומכל מקום מלשון הרמב״ם והש״ע סעיף ט׳ שכתבו שהיא בכלל העיר מפני המחיצה ע״ש, משמע דבלא מחיצה - לאו כלום הוא ודו״ק)

כא ודע דזה שפרשנו הוא לפי דברי הרמב״ם והש״ע, שפירשו כן המאמר בגמרא שם: ״עיר שיושבת על שפת הנחל וכו׳״אבל רש״י ז״ל פירש באופן אחר, ואינו נחל של מים אלא עמק בעלמא, והבתים הם עד העמק, והעמדת המחיצה הוא להפסיק בין העמק והעיר שלא יפחדו מלהשתמש שם. ולכן כשיש מחיצה - מודדין התחום מסוף הבתים, ככל הערים. אבל בדליכא מחיצה - דינם כיושבי צריפין, ומודדין לכל אחד מפתח ביתו, ולא מקצה העיר ע״ש, וכן כתב הרא״ש. והטור כתב גם כן כן, אלא שפירש נחל - נהר, והיינו שהעיר יושבת בעמק ונהר לפניה, אם היא מוקפת חומה גבוה ד׳ אמות -

מודדין מחומתה, ואם לאו - לא חשיבא כעיר, ומודדין לכל אחד מפתח ביתו, כיון שיושבת בעמק ונהר לפניה ע״ש. ולא ידעתי מי הכריחו לשנות מפירוש רש״י והרא״ש. ולדינא נראה לי כל הפירושים אמת, דלא נחלקו אלא בפירוש הש״ס, ולא לדינא. (והש״ע לא הביא רק דברי הרמב״ם, ועיין בירושלמי שם)

כב יושבי צריפים, והיינו שיושבין באהלים שעושין מהוצין וערבה, ואין להם קביעות מקום, שיושבין כאן זמן מה ואחר כך נוסעים למקום אחר - אין להם דין עיר, ולפיכך מדידת אלפים אמה - מודד כל אחד מביתו. אמנם אם יש להם היקף מחיצה י׳ טפחים, או חריץ עמוק י׳ - נעשו כעיר, ומודדין מסוף הבתים מהמחיצה או מהחריץ, שזהו סימן לקביעות. וכן אם יש שם שלש חצרות של שני שני בתים קבועים של אבנים או של נסרים - עושים את כל הצריפין לקביעות, וכולם דינם כעיר, ומרבעים אותה ונותנים לה אלפים אמה לכל רוח כשארי עיירות. וכבר נתבאר דעיר שהוקפה ולבסוף ישבה - מודדין לה מסוף הבתים, ואם ישבה ואחר כך הוקפה - מודדין לה מחומתה, אפילו החומה רחוק מן הבתים, ונתבאר בסעיף ב׳. ואם יש בחומה בית דירה - מודדין תמיד מן החומה. (מג״א סקט״ו)

סימן שצט

א אין מודדין תחום העיר אלא בחבל של פשתן של חמשים אמה. לא פחות - מפני שהוא נמתח ביותר, ולא ארוך יותר - מפני שמכביד ואינו נמתח כראוי. ומפני מה אין מודדין בשלשלאות של ברזל, והרי אין לך יפה למדידה יותר מברזל, מפני שזכריה הנביא אמר: (ב׳) ״ובידו חבל מדה״, (גמרא נ״ח.) אלמא דמדה צריך להיות בחבל, ושל פשתן טוב יותר למדידה מכל החבלים. (שם) וביחזקאל (מ׳) כתיב: ״ופתיל פשתים בידו״. (ירושלמי) וטעם של חמשים, דכתיב: (שמות כז, יח) ״ורוחב חמשים בחמשים״ - אמרה תורה בחבל של נ׳ אמה מדוד. (גמרא)

ב אם יש נהר לפניו לסוף ע״ה אמה, יש פלוגתא בירושלמי. (פ״ה ה״ג) חד אמר שמודד נ׳ אמה, והחמשה ועשרים ימדוד בחבל של ד׳ אמות, וחד אמר שאחר שימדוד החמשים - חוזר לאחוריו כ״ה אמה, ומודד בהחבל עד הנהר. וכיון שבגמרא שלנו לא הוזכרה בזה חבל של ד׳ אמות, לכן קיימא לן שחוזר לאחוריו. (טור וב״י)וכתב רבינו הב״י, דמיירי שהנהר רחב יותר מכ״ה אמה, (דאילו) [דאלו] אינה אלא כ״ה או פחות - הלא יכול למדוד בהחבל של נ׳ אמה, ותגיע עד עבר הנהר, (מג״א סק״א) ומזה מבואר דהנהר עולה בחשבון התחום. ובירושלמי שם אומר, דעד נ׳ אמה רואין (כאילו) [כאלו] מלא עפר וצרורות, כלומר ונמדד כקרקע חלקה, ויותר מנ׳ אמה - (אתה) [את] רואה אותו (כאילו) [כאלו] מתרפס ועולה מתרפס ויורד, ונראה דזהו כעין ׳מקדרין בהרים׳ שיתבאר. ותמיהני שהטור והש״ע לא הזכירו כלל אופן מדידת הנהר כשהיא בתוך התחום. ודע, דזה שאמרנו ׳שמחזיק כך וכך׳ - הוא רק על פי אומדנא, (דאילו) [דאלו] ידענו בבירור כמה מחזיק - הרי אין צריך למדוד. (פרישה)

ג המדידה הוא בשנים, זה אוחז בקצה החבל, וזה אוחז בקצה השני. ותקנו חכמים שיהיו אוחזים כנגד הלב, דאם לא נקבע להם מקום, וזה יאחזנו כנגד לבו וזה כנגד רגליו - תתקצר החבל והתחום תתמעט. ולפיכך קבעו מקום קבוע לאחיזת החבל, והיינו כנגד הלב, וימתחו החבל בכל כחם, דאם לא כן - לא תמתח כראוי, ויתקצר התחום.

ד לא ימדוד אלא כנגד העיר, אפילו אם יש הרים וגאיות כנגדה - לא ילך מצידיה כפי נגד העיר שבשם המקום ישר וימדוד שם, ויחזור לכנגד העיר לפי המדה שמדד שם כדי להבליע ההרים והגאיות, אלא ימדוד כנגד העיר ממש. ואם יפגע בהר, אם ההר הוא כל כך זקוף ואינו ראוי להילוך, עד שאם יורידו חוט המשקולת של בנאים מראשו של ההר עד רגלו של ההר לא יתרחק השיפול מן הראש ד׳ אמות בהמשך - אז אין צריך למדוד כלל שיפועו של ההר לא למטה ולא למעלה, אלא אם יש מקום מישור בראשו - ימדדנו שם, ואם לאו - אין צריך למודדו כלל, אחרי שאינו ראוי להילוך כלל. אמנם אם השיפוע אינו זקוף כל כך, כגון שהשיפול מתרחק ד׳ אמות מן הראש, וגם מתלקט י׳ טפחים מתוך ה׳ אמות, כלומר שבהילוך ה׳ אמות על השיפוע אז עולה י׳ טפחים גובה ולא מקודם, אז רואים אם אין משפתו אל שפתו רק נ׳ אמה - מבליעו בחבל המדידה שהיא נ׳ אמה, והיינו שזוקף עץ גבוה משפתו מזה ועץ גבוה כנגדו בשפתו האחר ומותח החבל מזה לזה, ורואה (המידה) [המדה] בדיוק.

ה ואם לפי ראות העין לא תהיה ביכולת להבליע בחבל של נ׳ אמה - בזה אמרו ׳מקדרין בהרים׳, כלומר שמודד בחבל של ד׳ אמות, ואחד עומד ברגלי ההר למטה ואחד רחוק ממנו ד׳ אמות למעלה, והתחתון נותן החבל כנגד לבו והעליון כנגד רגליו, ואחר כך עולה התחתון למקום שעמד העליון והעליון עולה ומתרחק ממנו ד׳ אמות כמקדם, ומודדין כבתחלה זה כנגד רגליו וזה כנגד לבו, וכן יעשו עד כלות ההר. אמנם אם הוא משופע יותר, והיינו שהחוט מתרחק ד׳ אמות הרגל מהראש, אלא שאינו מתלקט י׳ מתוך ה׳ אלא מתוך ד׳, שבעליית ד׳ אמות מתרחק הגובה י׳ טפחים - אז הקילו בו

ולא הטריחוהו להבליעו בחבל של נ׳ אמה על ידי זקיפת עצים, אלא אם לפי האומד אין בו יותר מנ׳ אמה - ישערנו באומד הדעת יפה כמה יש בו וכך יחשוב. אבל אם לפי אומד יש יותר מנ׳ אמה - בעל כורחו יעשה הקידור בחבל של ד׳ אמות כמ״ש, דכיון שהחוט מתרחק ד׳ אמות - הוא ראוי להילוך.

ו הגיע לגיא, אם חוט המשקולת מתרחק המטה מן המעלה ד׳ אמות, ואם כן ראוי להילוך, אז רואים, אם יכול להבליעו בחבל של נ׳ אמה - מבליעו, ואם לאו - בעל כורחו מודדו בחבל של ד׳ אמות. ובהבלעה דגיא אין חילוק בין מתלקט י׳ מתוך ה׳ או מתוך ד׳, משום דאפילו מתלקט י׳ מתוך ד׳ - צריך מדידה דווקא, כן מבואר לפירוש רש״י (נ״ח.) ולהרמב״ם בפרק כ״ח. והרשב״א ז״ל סבירא ליה דגם בגיא יש חילוק זה, וכבר תמה עליו המגיד משנה שם.

ז אמנם בגיא יש ענין אחר, והיינו דזהו הכל כשאין הגיא עמוק יותר מאלפים אמה. אבל אם עמוק יותר משיעור תחום שבת - אין היתר בהבלעה, אלא מודד הירידה והעלייה כקרקע חלקה, וכל השיפוע צריך מדידה. ולמה לא אמרו כן בהר, נראה לי משום דבהר יש עוד קולא בגובה כזה, דאין תחומין למעלה מעשרה, מה שאין כן בגיא. ואם אין חוט המשקולת מתרחק ד׳ אמות, אז אם יכול להבליעו בחבל של נ׳ אמה - מבליעו, ואם לאו - אינו מודד כלל השיפוע של הירידה והעלייה, אלא המישור של מטה, ואפילו עמוק יותר מאלפים, ועיין מ״ש בסימן ת״ד סעיף ה׳.

ח ודע דלהרמב״ם פרק כ״ח דין י״א, אפילו כשחוט המשקולת יורד כנגדו, שאמרנו שאינו מודד אלא המישור של מטה כשאינו יכול להבליעו, ואפילו עמוק יותר מאלפים - מכל מקום לא יהיה עמוק יותר מד׳ אלפים אמה ע״ש, והטור והש״ע לא הביאו זה. אמנם בעיקר הדבר לא אבין, בהך דאמרינן בין בהר בין בגיא דכשחוט המשקולת מתרחק המטה מן המעלה ד׳ אמות - מקרי ראוי להילוך. ותימה רבה, בגיא כשעומקו אלפים אמה איך אפשר לקרות ראוי להילוך הפלגת ד׳ אמות במשך גדול דאלפים אמה, וכן בהר כשגבוה הרבה. ובאמת ברמב״ם ליכא כלל שיעורא דד׳ אמות, באין חוט המשקולת יורד כנגדו ע״ש. וזה דאיתא בגמרא שם: ״וכי אין חוט המשקולת יורד כנגדו, עד כמה - עד ד׳״ אינו מפרש עד ד׳ אמות, כפירוש רש״י ותוספות, אלא אעומק הגיא, שיהיה עד ד׳ אלפים אמה, ומזה הוציא דינו. אבל באין יורד כנגדו - יפרש שהשיפוע יהיה ראוי לילך, וכל שעמוק יותר או גבוה יותר - צריך יותר התרחקות צד המטה מצד המעלה. (ולרש״י ותוספות וביותר לרשב״ם שם בתוס ד״ה ׳וכי׳ צע״ג)

ט עוד קולא הקילו חכמים בענין הבלעה של נ׳ אמה, שנתבאר בהר ובגיא דאם אינו יכול להבליעו, והיינו שהוא רחב הרבה יותר מנ׳ אמה, צריך מדידה בחבל של ד׳ אמות, אמרו חז״ל דאם אפילו בצד שכנגד העיר אינו יכול להבליעו אבל להלן יכול להבליעו, כגון שההרים והגאיות הם לצד מזרח, וכנגד העיר אין יכולין להבליע ולהלן מהעיר וחוצה הפונה לצפון ולדרום ביכולת להבליע - יבליע שם, ומודד והולך שם משפתו והלאה, עד כנגד מקום שכלה בו שם רוחב הגיא כנגד העיר, וחוזר למדתו כנגד העיר ומשלים למדת תחומין. (רש״י במשנה נ״ז:)ודווקא בתוך אלפים שלצד העיר לצפון ולדרום. אבל אם אינו יכול להבליעו בתוך אלפים אלו - לא יתרחק יותר לצד העיר כדי להבליעו, שלא יאמרו מדת תחומין באה עד כאן.

י אין סומכין אלא על מדידת אדם מומחה, שהוא יודע איך למוד את הקרקע, שיש בזה חכמה וידיעה איך למדוד. והמדידה צריך להיות בקו השוה, ולא להביט איך הדרך הולך, כי הדרכים כרובם הולכין ומעקמין לכאן ולכאן. ואם היה לנו תחומי שבת מוחזקין שעד כאן תחום שבת, ובא מומחה אחד ושינה ובכאן ריבה ובכאן מיעט - שומעין לו אף במקום שריבה וכל שכן במקום שמיעט. ואמרינן דעל פי משך הזמן נשתנה צד זה וצד זה מהר למישור וממישור להר או לגיא וכיוצא בזה, ולא אמרינן דהקודמים טעו. ונראה לי דהא דהיחיד נאמן להוציא מהחזקה הקודמת, משום שביכולת לברר, וכל מילתא דעבידא לגלויי - לא משקרי בה אינשי.

יא דבר ברור הוא, דהשוויית הצדדים - הם רק בבתי העיר ובעיבורים, ולא בתחומים. כלומר דכבר נתבאר בסימן הקודם דאם בית אחד יוצא להלן מבתי העיר - מוציאין את המדה גם לצד השני להשוותה, וכן בבתים של עיבור ע׳ אמה ושירים - מוציאין את המדה גם בצד השני שתהיה עיבור לעיר, והתחום מודדין משם ולהלן. אבל לא כן בתחומין, כגון שבקרן מזרחית צפונית לא היו הרים וגאיות, והיה התחום ארוך, ובקרן מזרחית דרומית היו הרים וגאיות, ועל ידי זה נתקצר התחום - אין משוין הצד הזה עם הצד של מזרחית צפונית, אלא במזרחית צפונית הולכין על פי מדידה שלה, ושל מזרחית דרומית על פי מדידה שלה, וכן כל כיוצא בזה. (וראיתי מי שטעו בזה)

יב וזהו שכתב הטור: ״מדד ומצא מדתו במזרחית צפונית יתירה על שכנגדה קרן מזרחית דרומית - מותח החוט של סימן התחום מזה לזה באלכסון״ עכ״ל. וזהו דעת הרא״ש, אבל רש״י ז״ל פירש - שמוציאין את המדה ממקום הקצר כנגד מקום הארוך. ורבינו הרמ״א הביא שני הדיעות בסעיף ח׳ ע״ש, ולאו משום דסבירא ליה לרש״י דגם בתחום מוציאין המדה כנגד הצד הארוך, דלהדיא פירש במשנה הטעם משום דתלינן בטעות, שמא לא מתח

החבל כל צרכו בקרן זה. והרא״ש סבירא ליה דלא תלינן בטעות, אלא תלינן דבצד הקצר היו הרים וגאיות. ואי קשיא, הא אפשר לברר, דיש לומר דדבר זה קשה לברר, דצריך לזה מומחה. ואם באמת יבא מומחה ויברר - נעשה כדבריו.

יג אם באו שני מומחים ומדדו את התחום, אחד ריבה ואחד מיעט, והלכו להם ולא ביררו הדברים זה עם זה לידע איזה מדידה הוי כדין - הולכין להקל, ושומעין להמרבה דתחומין דרבנן. וכיון שמדדו בצד אחד ובקרן אחד - אומרים שהמקצר טעה בדין, ונאמר שהממעט מדד מקרן עצמו של העיר, ומדד באלכסון ולא בצלע, ולפיכך נתמעטה מדתו, שעל פי מדידת הצלע תהיה פחות מאלפים, והמרבה מדד מן הצלע כדין. אבל ביותר מזה - אין מחזיקין על הראשון שטעה. ולכן אם ההפרש ביניהם כמדת אלכסונה של העיר או פחות מזה - תולין בטעות, אבל יותר מזה - אין תולין בטעות, ומדה זו הוא מעט יותר על תק״פ אמה. (מג״א סק״ו)

יד עושין התחומין כטבלא מרובעת, דהיינו שמודד על פני כל אורך למזרח אלפים אמה לחוץ, וכן לצפון, ואחר כך רואין (כאילו) [כאלו] היתה טבלא מרובעת בקרן למלאותו, ונמצא התחום בקרן אלפים ואלכסונן שהם אלפים ות״ת אמות. אבל לא ימדוד מהקרן ממש אלפים באלכסון, וכן בקרן שכנגדו, וימתח החוט מזה לזה, שאם כן מפסיד הת״ת אמה שבקרן. וגם לא יהיה התחום כנגד העיר אלא אלף ותכ״ח אמה, וכן בכל צד מצדדי העיר. וזה דהוי כטבלא מרובעת - זהו בעיר שהיא מרובעת אלפים על אלפים. אבל בעיר שארכה יתר מרחבה, אם היא רק בזויות שוות - אין בה ריבוע בתחומים כמובן, וגם אפילו בעיר מרובעת אין התחומים מרובעים אלא בקרקע חלקה, שאין שם הרים וגאיות, דאם בצד זה יש הרים וגאיות, שעל פי זה נתקצר התחום, ובצד אחר אין בו - הרי לא תהיה מרובעת, ואפילו בצד אחר אין מוציאין המדה מקרן לקרן, אם באחד יש הרים וגאיות ובהשני אין בו, כמ״ש בסעיף י״א.

טו ודע, דשיטת רבינו תם בתוספות (נ״א. ד״ה ׳כזה׳) ורא״ש, דשיעור תחום שבת הוא אלפים עם אלכסונן, והיינו אלפים ות״ת אמה, וממילא דעל ידי עירוב הוא חמשת אלפים ושש מאות אמה, ויש סומכים על זה וצ״ע.

טז אפילו עבד אפילו שפחה, נאמנים לומר עד כאן תחום שבת. אבל קטן - אינו נאמן, דאין הקטן נאמן אלא על דבר שבידו. (מג״א סק״ז) אבל נאמן הגדול לומר ׳זכור אני שעד כאן היינו באים בשבת בהיותי קטן׳, וסומכין על עדותו. וביארה המשנה (נ״ח:) הטעם שאלו נאמנין, מפני שלא רצו חכמים להחמיר בעצם עדות התחומין.

סימן ת

א אלפים אמה שיש לו לכל אדם ממקום שביתתו, הוא אפילו בלא אמירה ובלא כוונה. ויותר מזה שנינו במשנה, (מ״ה.) דמי שישב בדרך ועמד והרי הוא סמוך לעיר, ולא היתה כונתו להעיר - יכנס, ומעשה היה ונכנס רבי טרפון בלא מתכוין. ופירש רש״י, מי שישב בדרך לנוח - שהיה עיף ולא היה יודע שהוא בתחום העיר, וחשכה לו שם, וכשעמד ראה שהוא סמוך לעיר ובתחומה, וכשחשכה לו - לא נתכוין להיות שביתתו בעיר אלא במקומו, ומכל מקום - יש לו תחום העיר. וכן כתב הרי״ף וז״ל: ״דכיון (דאילו) [דאלו] היה יודע שהעיר קרובה לא היה קונה שביתה אלא עם בני העיר - הרי הוא כמו שקנה שביתה עמהם, ומותר ליכנס עמהן לעיר, והולך את כולה וחוצה לה אלפים אמה״ עכ״ל. ושביתתו בטעות היתה, ולכן יש לו שביתת העיר. (הרר״י) ובמשנה שאחריה מפורש, דאפילו היה ישן בעת קניית השביתה - קונה שביתה ויש לו אלפים אמה לכל רוח, וזה יתבאר בסימן הבא בס״ד, וכן כתב הטור והש״ע ועיין בסעיף ד׳.

ב וזהו כשהיה דעתו ליכנס לעיר, רק שנעלם ממנו שהוא בתחום העיר. אבל אם לא היה דעתו ליכנס לעיר - קנה שביתה במקומו, ויש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום שביתתו. ואם כלו האלפים באמצע העיר - אין לו לילך משם והלאה. ואם כלו בסוף העיר - נעשית לו כל העיר כד׳ אמות, ומשלים האלפים מחוצה לה, וטעם דבר זה יתבאר בסימן ת״ח. וכן אפילו כשבא בדרך היה דעתו ליכנס לעיר, וידע שהוא בתחומה של עיר, ואמר ׳שביתתי במקומי׳, כיון שברצון עקר שביתת העיר וקנה שביתה במקומו - יש לו אלפים ממקומו. ואם כלו האלפים באמצע העיר - אין לו משם והלאה, וכשכלו בסוף - נעשית כד׳ אמות ומשלים מחוצה לה, וכמ״ש.

ג וזה לשון הרמב״ם בפרק כ״ז דין ט׳: ״מי שהיה בא בדרך ליכנס לעיר, בין שהיה בא בים בין ביבשה, אם נכנס בתוך אלפים אמה קרוב לעיר קודם שיכנס השבת, אף על פי שלא הגיע לעיר אלא בשבת - הרי זה יכנס, ויהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה״ עכ״ל. עוד כתב: ״היה בא לעיר וישן

בדרך ולא ניעור אלא בשבת וכשניעור מצא עצמו בתוך התחום - הרי זה יכנס לה, ומהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח, מפני שדעתו היתה להלך לעיר זו, ולפיכך קנה שביתה עם בני העיר כמותן, שהרי נכנס עמהם בתחום" עכ"ל.

ד ובדין הראשון השמיענו שקניית שביתה אינו דוקא במקומו שעומד, שיכול לקנות שביתה גם שלא במקומו, בכל משך אלפים אמה ממקום שעומד, וזהו כשאומר כן, וזה יתבאר בסימן ת"ט בס"ד. ואם הוא בתוך תחום עירו שהולך לשם, אפילו לא אמר כלום - יש לו תחום העיר, דבסתמא כוונתו על תחום העיר. ואחר כך השמיענו דאפילו לא ידע כלל שהוא בתחום העיר, ואפילו היה ישן וניעור ומצא עצמו בתחום העיר - יש לו תחום העיר. אך דבר זה לא ביאר, שאף על פי שכיון לקנות שביתה במקומו מפני שלא ידע שהוא סמוך לעיר - הוי קניית שביתה בטעות, ויש לו שביתת העיר, שהרי לא הזכיר כלום מזה. וגם בטור וש"ע לא נזכר דין זה מפורש, ורק ברש"י וברי"ף מפורש כן, וכן כתב הריטב"א ע"ש.

סימן תא

א מי שישן בדרך וחשכה לו -קנה שביתה במקומו, ויש לו אלפים אמה לכל רוח, דלא בעינן אמירה או כוונה לשביתה. ולא עוד, אלא אפילו היה סמוך לעירו בתוך התחום, וכוונתו ליכנס להעיר - יש לו תחום העיר, כמ"ש בסימן הקודם. אבל אם לא היתה כוונתו קודם שישן ליכנס לעיר, אף על פי שאחר כך בהקיצו אחר שתחשך נתיישב ליכנס לעיר - אין לו שביתת העיר אלא שביתת מקומו, כיון שבשעת קניית שביתה לא היה דעתו כן.

ב קיימא לן דחפצי הפקר אין קונין שביתה, כלומר דחפצים של הפקר - אין להם קניית שביתה במקומן, כיון דאין להם בעלים, אלא הזוכה הראשון יכול להוליכן למקום שהוא יכול לילך. ולכאורה הטעם שאין להם שביתה, משום דאין להן כוונה לשביתה, ואם כן אדם ישן למה קונה שביתה, הא בעת שינה אין לו כוונה. אמנם לא דמי, דהאדם כיון דניעור קנה שביתה - ישן נמי קנה, מה שאין כן בחפצים. (גמרא מ"ה:) ואם זכה בעד אחר - הרי זה כרגלי האחר, כמ"ש בסימן שצ"ז.

ג חפציו של אינו יהודי - מדינא לא שייך בהם שביתה, כיון דבעליהם לא שייך בהם שביתה, אלא שמכל מקום גזרו בהם שביתה, משום חפצי ישראל. שאם יאמרו שבהם אין שביתה, יאמרו גם בחפצי ישראל כן. ואין זה כגזירה לגזירה, דכולה חדא גזירה היא, שהחפצים יקנו שביתה, דאי לא הא - לא קיימא הא, ולכן יש להם שביתת מקומן אלפים לכל רוח. ולכן אם הביאן האינו יהודי בשבת או ביום טוב לעיר מחוץ לתחומן, אם העיר מוקפת חומה ומוקפת לדירה, שישבה ולבסוף הוקפה - יכולים לטלטלן בכל העיר. ואם הוקפה ולבסוף ישבה - אין מטלטלין אותן אלא בד' אמות. ואם הכניסן לחצר - מטלטלן בכל החצר. וסתם עיירות מוקפות לדירה, שבונין הבתים ואחר כך מקיפין, וסתם מבצרים אין מוקפין לדירה, כמ"ש בסימן שצ"ח. ואם העיר מעורבת על ידי צורת הפתח - מטלטלין בכולה, וכן במבוי. ולכן יש ליזהר בישראל שהשאיל כליו לאינו יהודי קודם השבת והחזירן בשבת, שלא יטלטלן חוץ לד' אמות אם אין העיר מוקף, או אינה מוקפת לדירה, שהרי הכלי היא ברשות השואל לעניין שביתה, כמ"ש בסימן שצ"ז. (עיין ט"ז סק"א ודבריו תמוהים כמ"ש הא"ר והת"ש, ודברי הש"ע אמת להלכה ודו"ק)

סימן תב

א כתבו הטור והש"ע: "חריץ מלא מים מכונסין שהוא בין שני תחומי שבת, מקצתו בתוך תחום עיר זה ומקצתו בתוך תחום עיר אחרת - שתי העיירות אסורות למלאות ממנו, אפילו בתוך התחום, שהמים שבתוך התחום - קונין שביתת העיר, ומתערבין אלו עם אלו. וצריך לעשות מחיצה בסוף התחומין להפסיקן, ואפילו היא תלויה, שאינה מגעת לקרקע החריץ ושל קנים בעלמא - סגי. ואם המים מושכין - אין צריך שום תקון, שאינם קונים שביתה, והרי הם כרגלי הממלא" עכ"ל.

ב וזה שהוצרכו לומר דמקצתו בתוך תחום עיר אחרת, והרי אפילו אם אינם בתחום עיר אחרת הרי הם חוץ לתחום זה, והמים שבתוך התחום הרי הם מתערבים בהמים שהם חוץ לתחום - דזה אין איסור כלל, דהמים שהם מחוץ לתחום הרי הם הפקר, ואין קונים שביתה, והרי הם כרגלי הממלא. ואין לשאול דאם כן כל המים אין להם שביתה, שהרי אין להם בעלים, דהאמת דאנשי העיר שבתוך התחום הוי בעליהן, משום דדעתן עליהן. והמחיצה צריכה להיות או ט' טפחים למעלה מן המים וטפח בתוך המים, או ט' במים ואחד חוץ למים, כמ"ש בסימן שנ"ו, ולא חשו לבאר, שסמכו על מ"ש בשם. ובמים המושכים אין צריך שום תקון, דכיון דניידי - לא קנו שביתה, כמ"ש בסימן שצ"ז, ושם נתבאר דאפילו המעיינות העומדות, כמו הבארות שלנו - מקרי ניידי ולא קנו שביתה, והם כרגלי הממלא ע"ש.

ג איתא בגמרא, (ע״ט.) דבור המלא תבן או חבילה של תבן העומדת בין שני תחומי שבת - אלו מאכילין מכאן לבהמתן ואלו מכאן, ולא חיישינן שמא יקח כל אחד ממה שחוץ לתחומו. ונראה מהגמרא שם דדוקא להעמיד הבהמות שיאכלו, אבל שיתנו לתוך קופה - אסור ע״ש, והטעם נתבאר בסימן שע״ב גבי מתבן שבין שני חצרות ע״ש.

סימן תג

א כבר נתבאר בסימן שצ״ו, דהמקום ששובת - אינו בכלל האלפים של התחום, אפילו שבת בעיר גדולה כאנטוכיא - אינה בחשבון. ולעיל בסימן שס״ב נתבאר דמחיצה שנעשית בשבת - שמה מחיצה. ולפי זה אם אירע שאחד שבת בבקעה גדולה, ובאו כותים והקיפוה להבקעה מחיצות בשבת, וההיקף היתה לדירה, כגון שהיו שם בתים מפוזרים והקיפום למען הבתים, דהוי פתח ולבסוף הוקף, דהוי היקף לדירה - אם כן היה מן הדין שילך את כל הבקעה ומחוצה לה אלפים אמה.

ב ומכל מקום אינו כן, דחז״ל אמרו (מ״ב:) דדוקא כששבת באויר המחיצות מבעוד יום נחשבים כד׳ אמות, אבל כשלא שבת באויר המחיצות - עולים בחשבון. והטעם נראה, דכיון דזמן קניית שביתה הוא בכניסת השבת, דאז נקבע גבולי התחומים, ולכן אם שבת אז באויר המחיצות - נעשו כד׳ אמות. אבל אם בשעת כניסת השבת לא היה בין אויר המחיצות, והרי המקום הזה היה לו מחשבון התחום - אי אפשר להשתנות בשבת, וזהו על דרך דאמרינן: ׳שבת הואיל ונאסרה - נאסרה׳. ואף על גב דבמי שיצא חוץ לתחום, דאין לו אלא ד׳ אמות, אם נתנוהו בשבת בין אויר מחיצות - אין נחשבים רק כד׳ אמות, כמו שיתבאר בסימן ת״ה, זהו מפני דוחקו שאין לו רק ד׳ אמות, עשו זה כד׳ אמות. אבל זה שיש לו תחום שלם - לא נחשוב לו כד׳ אמות, כשלא שבת באויר מחיצות. (מג״א) ועוד, דלפי מה שבארנו אין זה דמיון כלל, דבכאן עיקר הטעם שהרי מקום זה עצמו נקבע בכניסת השבת בחשבון התחום, מה שאין כן בשם.

ג ואיך הוי הדין לענין טלטול, הנה כיון דמחיצה הנעשה בשבת הוי מחיצה - הרי מותר לטלטל בכולו, שהרי רשות היחיד גמור הוא שהוקף לדירה, כמ״ש. אמנם אם היקף זה הוא יותר מאלפים אמה, והוא אינו רשאי לילך בו יותר מאלפים, ואיך יטלטל בכולו - אמרו חכמים (שם) שמטלטל בכולו על ידי זריקה. כלומר לזרוק לשם - מותר בכולו, אבל לטלטל בידיו - רק בתוך אלפים מותר, מפני איסור ההליכה. ופשוט הוא דבזריקה הוא דוקא שלא בחפציו, דחפציו - אסורים להוציאם חוץ לתחומו, כמו שנתבאר, דהבהמה והכלים הם כרגלי הבעלים. (מג״א) וזהו שיטת רש״י שם, והתוספות חולקים כמו שיתבאר בס״ד.

ד ורבינו הרמ״א כתב, דאפילו לטלטל ממש - אסור חוץ לד׳ אמות, אפילו תוך תחומו של אלפים ע״ש. וזהו שיטת התוספות שם, מטעם דכיון דחוץ לאלפים אסור לו לטלטל - אם כן הוי ׳נפרצה במילואה למקום האסור לה׳ ע״ש. אבל רש״י סבירא ליה דזה לא מקרי ׳נפרצה למקום האסור׳, כיון דגם בשם מותר בזריקה, אם כן הוה מקום המותר לו, ומה שאינו רשאי לטלטל - זהו מפני ההילוך, ולא מפני הטלטול. (ואף על גב דבגמרא שם אומר סברא זו, זהו למאן דאסר לטלטל בכולו גם על ידי זריקה, משום גזירה שמא ימשך אחר חפצו, ואם כן אסור חוץ לאלפים לגמרי בטלטול - שפיר מקרי נפרצה וכו׳, ולא למאי דקיימא לן כשמואל, דמטלטל בכוליה על ידי זריקה, כן כתב הט״ז ומכריע כרש״י) (וכן כתב שם המהרש״א, וכן כתב הפרישה, וכן הא״ר והת״ש הסכימו להט״ז)

סימן תד

א בגמרא (מ״ג.) יש ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה, אם לאו. וטעם הספק נראה, משום דאין רשות הרבים למעלה מי׳, וכן אין כרמלית למעלה מי׳, כמ״ש בסימן שמ״ה, ורק רשות היחיד עולה עד לרקיע. ורובי תחומין אינן אלא ברשות הרבים וכרמלית, דרשות היחיד מקום המוקף לדירה אינו במדת התחום, דנחשב כד׳ אמות כמו שנתבאר, ואם כן למעלה מי׳, דאין שם לא רשות הרבים ולא כרמלית - לא שייך שם תחומין, או דילמא לא שנא, ועוד טעם יתבאר על ספק זה בסעיף ז׳.

ב והנה הרמב״ם בפרק כ״ז דין ג׳ כתב גם כן: ״המהלך חוץ לתחום למעלה מי׳ טפחים וכו׳, הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה״ עכ״ל. ולמה לא הכריע לדינא כדרכו, משום דלשיטתו די״ב מיל דאורייתא, יש תחומין דאורייתא ויש תחומין דרבנן אלפים אמה. ולכן בי״ב מיל - הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, ובאלפים אמה - הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ולפיכך לא רצה הרמב״ם להאריך בזה, וכן כתב בתשובה. (מ״מ)וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש״ע: ״המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים... הרי זה ספק... ומה שיהיה בדרבנן - יהיה ספיקו להקל. מיהו

אם היה הולך... מתוך י״ב מיל לחוץ לי״ב מיל - אזלינן לחומרא, למאן דאמר תחומין די״ב מיל הוי דאורייתא״ עכ״ל. ולרוב הפוסקים דלא סבירא ליה הך די״ב מיל - הוי תמיד לקולא.

ג והטור כתב, דיש תחומין למעלה מעשרה, משום דהרא״ש כתב דבעיא זו לא אפשיטא - ועבדינן לחומרא ע״ש. וכבר תמהו עליו רבים וגדולים, ויש מי שתרצו דכיון שספק זה נשאר לחכמי הגמרא לכולם - לפיכך החמיר. (ב״ח וק״נ שם) ואני תמה על זה, דזה ניחא לענין ׳הלכה כדברי המיקל בעירוב׳, דבכאן אין מי שמיקל והספק לכולם. אבל אין זה ענין ל׳ספיקא דרבנן לקולא׳, דבהרבה מקומות בש״ס בבעיא דלא אפשיטא בדרבנן אזלינן לקולא. ולעניות דעתי נראה בטעמו, משום דהרי״ף לא הביא כלל בעיא זו, ואי הוה סבירא ליה לקולא - הווה ליה להביא. אבל כשלא הביא - סתמא כפירושו דיש תחומין. וטעמם נראה, משום דבגמרא שם רצו לפשוט דיש תחומין מהמשנה דמי שהוציאוהו, דרבן גמליאל וחביריו באו מן הים, ואמר להם מסתכל הייתי שהיינו בתוך התחום קודם חשיכה - אלמא דיש תחומין, שהרי הים הוא למעלה מעשרה. ותרצו בגמרא - במהלכת הספינה ברקק שהמים פחותים מי׳ טפחים ע״ש. וסבירא ליה להרי״ף והרא״ש שרק דיחוי בעלמא הוא, וסתמא אינו כן. וגם מירושלמי מבואר, שפירשו הספינה דרבן גמליאל כפשטה ע״ש, וכן מבואר מהרי״ף. וראיתי מי שכתב דדעת הרי״ף נראה לקולא, (ב״י בשם רי״ו) ולא ידעתי מנא ליה לומר כן. מיהו לדינא קיימא לן כרוב הפוסקים לקולא וכפסק הש״ע. (ומ״ש הרי״ף בפרק קמא דשבת זהו בשם יש מי שאומר ודחה זה מטעם אחר ע״ש ודו״ק)

ד ויותר מזה כתב רבינו הרמ״א, דאפילו אם יש ספק אם הוא למעלה מעשרה אם לאו - הולכין להקל, עכ״ל. ואף על גב דבכהני גווני יש ספק ספיקא לחומרא, דשמא הוא למטה מעשרה, ואם תמצא לומר למעלה מעשרה - שמא יש תחומין למעלה מעשרה, מכל מקום כיון דהוה דרבנן ובעירוב - מקילינן גם בכהני גווני.

ה מה נקרא למעלה מי׳ טפחים, פירשו בגמרא שם דזהו כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהים י׳ ואין רחבן ד׳, או בעמוד אחד גבוה כזה שמקצתו בתוך התחום ומקצתו חוץ לתחום. אבל עמוד גבוה י׳ ורחב ד׳ - אין זה למעלה מעשרה, וכארעא סמיכתא היא, כיון דנוח להילוך הרי בשם הוה כהארץ, וכן מקומות הגבוהים כגגין והרים וגבעות - אין זה למעלה מעשרה. מיהו נראה לעניות דעתי, דאם ההר זקוף מאד עד שקשה לעלות עליו - גם כן הוי בכלל למעלה מעשרה, וכסברא שכתבנו בסימן שצ״ט סעיף ז׳ ע״ש, ויש להתיישב בזה וצ״ע. (עיין תוספות שבת ס״ו: סוף ד״ה ׳קישורי׳)

ו וגם בימים ובנהרות מוכח בגמרא דאין איסור תחומין, אם אין תחומין למעלה מעשרה. כיון שהמים עמוקים עשרה - הרי הם י׳ טפחים למעלה מן הארץ, והיינו מהקרקע שתחת המים. ואין לשאול דאם כן למה זה בארנו בסימן שצ״ז סעיף י״ג שיש הוצאה חוץ לתחום במים. אך האמת דזהו ענין אחר, דהתם לגבי המים עצמן, שהן מחוברין כולן כאחד. וכשם שהמים שעד י׳ טפחים יש תחומין - כמו כן המים שלמעלה מי׳, שהרי כולן מחוברין כאחד. מה שאין כן הספינה השטה על פני המים, כיון שהיא הולכת רק למעלה מעשרה - אין בה איסור תחומין, שאין לה שייכות למים התחתונים. (תוספות מ״ה: ד״ה ׳ליקנו׳)

ז והטעם שאין בימים ונהרות איסור תחומין אף בי״ב מיל, ביאר הרמב״ם בתשובות (סימן ש״י) וז״ל: ״לפי שהם כרמלית והטלטול בהם אינו אלא דרבנן, ולא יתכן שיהא המעביר על פני המים אסור מדרבנן, והמהלך לוקה מן התורה״ עכ״ל. ועוד הוסיף טעם, שהרי הי״ב מיל הם כנגד מחנה ישראל, וזה לא שייך במים ע״ש. וביאור דבריו, דלפי שבשם ודאי אינו אלא דרבנן אף בי״ב מיל, ויותר הוה ספיקא דרבנן ולקולא. והנה הטעם הראשון יכול להיות גם ביבשה בלמעלה מעשרה, דשם הזורק למעלה מעשרה - הוי מקום פטור. ואין לשאול דאם כן גם בי״ב מיל נאמר כן, דהא מעביר למעלה מעשרה - חייב, כדאיתא בשבת (צ״ב.), וכמ״ש בסימן שמ״ו סעיף ג׳.

ח וכיון שאין בימים ונהרות איסור תחומין דאורייתא לדברי הכל מטעמים שנתבארו, לכן מי שבא בספינה בשבת והגיע לנמל - יורד ואינו נמנע, ויש לו אלפים אמה לכל רוח, לפי שלא קנה שביתה בהיותו בספינה. אך זהו דוקא כשהספינה הלכה למעלה מי׳ מן המים. אבל אם הלכה למטה מי׳, והיינו שאין מקרקע הספינה להארץ י׳ טפחים, אף על פי שהוא למעלה על הספינה - קנה שם שביתה, והיינו שאין מקרקע הספינה להארץ י׳ טפחים, אף על פי שהוא למעלה על הספינה קנה שם שביתה. וכשיצא חוץ לאלפים מאותו מקום - דינו כיצא חוץ לתחום, ואין לו אלא ד׳ אמות. ואם הוא ספק אם היה למטה מי׳ או למעלה מי׳ - אזלינן לקולא. ואם יצא פעם אחד משחשיכה על היבשה וחזר ונכנס לספינה, כשיבא לאיזה מקום בשבת - אין לו אלא ד׳ אמות, שהרי קנה שביתה במקום הראשון שיצא על היבשה, ואפילו יצא משחשיכה שלא בשעת קניית שביתה. כללו של דבר: כל שבשבת היה רגע אחת ביבשה או למטה מעשרה בהמים - שם שביתתו, וכשחזר לספינה והגיעה לנמל - אסור לו לצאת חוץ מד׳ אמות, ואם אירע כן - צריך להמתין שם עד הלילה. אך אם מוכרח לצאת מן הד׳ אמות, כגון שיורדין גשמים או החמה זורחת עליו ואינו יכול לסבול, או שצריך לנקביו ומוכרח ליכנס להעיר - הוה ליה כל העיר כד׳ אמות, ד׳כיון דעל - על׳, ופרטי דין זה יתבארו בסימן ת״ה וסימן ת״ו, ואין להאריך בכאן. רק צריך לדעת, דבהילוך חוץ לתחום

כזה - חשבינן ליה כאונס ולא כיוצא לדעת, שיש חילוקים בזה כמ״ש שם. ודיני כניסה לספינה בשבת ובערב שבת נתבאר לעיל בסימן רמ״ח ובסימן של״ט. (ועיין מג״א סק״ה)

סימן תה

א שנו חכמים במשנה: (סוף פרק ד׳) ״מי שיצא חוץ לתחום, אפילו אמה אחת - לא יכנס״, וכן פסק הרמב״ם בפרק כ״ז דין י״א והטור והש״ע. ויש בזה שאלה גדולה, הלא קיימא לן דכל אדם יש לו ד׳ אמות לבד התחום, כמ״ש בסימן שצ״ו, ובסימן ת״ז יתבאר במי שיצא חוץ לתחום לדבר מצוה, בפקוח נפש וכיוצא בזה - דנתנו לו חכמים תחום אלפים אמה במקום שהוא שם. וקיימא לן, דאם התחום החדש נבלע מעט בתוך תחום הישן - חוזר לתחומו הקודם, וכך מורגל הלשון בש״ס (מ״ד:) ״הבלעת תחומין - מילתא היא״. ואם כן גם בכאן כשיצא אמה אחת, הרי עדיין יש לו ג׳ אמות בתוך תחומו, ולמה לא יחזור לתחומו על ידי הבלעה.

ב והנה הרע״ב ורבינו יהונתן פירשו דהאי תנא לא סבירא ליה הבלעת תחומין ע״ש, ולפי זה אין הלכה כמשנה זו. אבל מדברי רש״י ז״ל מתבאר לי כונה אחרת, שפירש: ״מי שיצא חוץ לתחום - במזיד ומדעת שלא לשם מצוה״ עכ״ל. וכונתו ברורה, דלא אמרינן ׳הבלעת תחומין - מילתא היא׳ אלא במי שיצא באונס או לדבר מצוה, ולא במזיד ושלא לדבר מצוה.

ג והרמב״ם ז״ל תיקן הקושיא באופן אחר וז״ל: ״מי שיצא... לא יכנס, שהד׳ אמות שיש לו לאדם תחלתן ממקום שהוא עומד בו, לפיכך כיון שיצא חוץ מתחומו אמה או יותר - ישב במקומו, ואין לו להלך אלא ד׳ אמות מעמידת רגליו ולחוץ״ עכ״ל. ונתקשו בדבריו, (המ״מ והכ״מ) דהא להדיא תנן (מ״ה.) במי שישן בדרך ולא קנה שביתה - דיש לו ד׳ אמות, ולאיזה רוח שירצה. ולעניות דעתי נראה דלא קשה כלל, דהא אנן קיימא לן דגם ישן קונה שביתה, כמ״ש בסימן ת״א, ואפילו מאן דסבירא ליה בישן שאין לו רק ד׳ אמות, ויכול לברור לאיזה רוח שירצה - ודאי כן הוא, דאיזה נפקא מינה יש לנו בדין זה. אבל בהולך חוץ לתחום, איך נרשה לו לחזור בחזרה ליכנס לתחומו, ואדרבא אנו אומרים לו: ׳לך לדרכך׳. (ואולי גם כונת המ״מ כן הוא ע״ש) ולפי זה יכול להיות דלהרמב״ם גם באונס הדין כן, או אפשר לומר דבאונס סבירא ליה כרש״י, וזה לא מקרי אונס.

ד והראב״ד ז״ל כתב שם, דזה מקרי אונס לעבור קצת חוץ לתחום, ובאמת יכול לברור לאיזה רוח שירצה וליכנס לתחומו לגמרי, והמשנה מיירי כשכבר בירר לו הד׳ אמות שלהלן ע״ש. וכיוצא בזה פירש בהגמ״י (אות ז׳) בשם ר״י וז״ל: ״לא יכנס להיות (כאילו) [כאלו] לא יצא חוץ לתחום, אבל ד׳ אמות - יש לו כל סביביו, ומותר לו ליכנס בתוך תחומו הראשון עד ד׳ אמותיו״ עכ״ל. ונראה לי דהכי פירושו, אינני דן אותו כלא יצא חוץ לתחום, אלא הוא ודאי חוץ לתחום. אלא יש לו ד׳ אמות, וברשותו לברור איזה רוח שירצה. ואם בירר באמת לצד תחומו - ילך ד׳ אמותיו, וממילא שאחר כך ילך כל התחום. (בארנו כל השיטות בס״ד ועיין מג״א סק״א ודו״ק)

ה וכן מי שקידש עליו היום, והוא חוץ לתחום העיר אפילו אמה אחת - לא יכנס להיות כאנשי העיר, כמו שנתבאר בסימן ת׳, ואינו מהלך אלא אלפים אמה לכל רוח ממקום שקידש עליו היום. ובזה פשיטא דלא שייך ענין הד׳ אמות, שהרי קונה שביתה על מקומו ככל השובתין. ואמרו חכמים דרגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום - הוה ככולו בתוך התחום, ואסמכוה אקרא בגמרא. (שם ״אם תשיב משבת רגליך״ ע״ש)

ו מי שיצא חוץ לתחום שלא לדעת, כלומר לא במזיד אלא שטעה או שהיה בעל מחשבה - מותר לעשות לו מחיצה של בני אדם, כמ״ש בסימן שס״ב, דהיקף בני אדם - הוי מחיצה, ועל ידי אנשים שעירבו לאותו רוח, שיכולין לילך שם ויקיפו אותו סביב כמו מחיצה. ויהיה תועלת שאם המחיצה תמשך עד תוך תחומו - יכנס לתחומו, שהרי יתבאר דהיוצא חוץ לתחום באונס ונכנס בתוך מחיצות - יכול לילך את כולה, אפילו גדולה הרבה ואפילו יותר מאלפים. והקילו בזה מפני שאין לו רק ד׳ אמות, כמ״ש בסימן ת״ג ע״ש. והוא שלא ידעו אותם שעושין בהם המחיצה שלשם מחיצה הועמדו, וטעם דבר זה בארנו בסימן שס״ב ע״ש. וזהו ביצא באונס, אבל אם יצא לדעת - אסור ואין לו תועלת בזה, שהרי אף אם יכניסוהו למחיצה - אסור לו להלך את כולה, מפני שלא שבת באויר מחיצות מבעוד יום, כמו שיתבאר בס״ד.

ז זה שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד׳ אמות - אין חילוק בין יצא לדעת או שלא לדעת, אפילו הוציאוהו ליסטים או עבר עליו רוח רעה - אין לו אלא ד׳ אמות. וכך שנינו במשנה ריש פרק ד׳. וכן אם יצא על ידי שאר אונס או שיצא בשוגג, ואם אחר כך החזירוהו לתוך התחום - הרי זה (כאילו) [כאלו] לא יצא, ואם החזירוהו לתוך העיר - הרי כל העיר לו כד׳ אמות, וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח. וזהו דווקא ביצא על ידי אונס וחזר על ידי אונס. אבל אם יצא לדעת, אף על פי שחזר על ידי אונס, או יצא באונס וחזר לדעת - אין לו אלא ד׳ אמות.

ח אמנם ביצא לדעת, והחזירוהו באונס לעירו ששבת שם, והיא מוקפת מחיצות ומוקף לדירה, שישבה ואחר כך הוקפה - הרי לו כל העיר כד׳ אמות, אך מהעיר וחוצה - אסור לו לילך אפילו אמה אחת. דבעיר הותר מפני ששבת באויר מחיצות מבעוד יום, ובכהני גווני אפילו יצא לדעת וחזר לדעת, דזה אי אפשר לאסור עליו, אבל חוץ לעיר - אסור, דתחומו הפסיד כשאחד מהן היתה לדעת. וביצא באונס וחזר באונס, אפילו החזירוהו לתוך תחומו בעיר שלא שבת בה - נעשית לו כולו כד׳ אמות, והתחום חוזר לו כמקדם. ואף על גב דלא שבת באויר מחיצות מבעוד יום, כיון דאנוס הוא בהליכה וגם בחזרה - נעשית לו כולה כד׳ אמות, מפני שהקילו עליו בזה.

ט וכן אם הוציאוהו לסטים חוץ לתחום, ונתנוהו בדיר או בסהר או במערה או בעיר המוקפת חומה ומוקפת לדירה, אפילו הן חוץ לתחום - הרי נעשים לו כל אלו כד׳ אמות, ומהלך את כולו. אבל אם יצא חוץ לתחומו לדעת ונכנס באחד מאלו - אין לו אלא ד׳ אמות, ואסור לו לילך את כולה, דאיך נעשם כד׳ אמות, והרי היא כולה חוץ לתחומו. אלא דבאונס הקילו עליו בזה, דאפילו בכהני גווני חשבינן ליה כד׳ אמות, ולא ביצא במזיד. אבל אם הכניסוהו לעיבורה של עיר - לא נעשית כד׳ אמות (מג״א סק״ו) אפילו באונס, דרק לחשבון התחומין הוי כעיר ולא לעשותם כד׳ אמות, שהרי היא אינה מוקפת כלל.

י כתב רבינו הב״י בסעיף ז׳: ״מי שהפליגה ספינתו בים - מהלך את כולה, הואיל ושבת באויר מחיצות. ואם נפחתו דופני ספינה בשבת, אם היא מהלכת - מהלך את כולה, ואם היא עומדת - אינו מהלך בה אלא ד׳ אמות״ עכ״ל. והנה הרמב״ם לא הזכיר כלל דין זה, כיון דאין תחומין למעלה מעשרה, והטור הזכיר, לפי שפסק בסימן הקודם דיש תחומין למעלה מעשרה. אבל רבינו הב״י שפסק שם דאין תחומין למעלה מי׳, לא היה צריך כלל לזה, ולמה כשהיא עומדת אינו מהלך בה אלא ד׳ אמות. אך כוונתו כן הוא, שנכנס בה מערב שבת, אך שהלכה כמה פעמים בפחות מעשרה, או שיצא שני פעמים ליבשה, וממילא דדינו כיוצא חוץ לתחום ולא נחשב כאנוס, ולפיכך כשהדפנות קיימות - מהלך את כולה, כיון ששבת באויר מחיצות מבעוד יום. אבל אם הלך לספינה אחרת או למקום המוקף, כיון שלא שבת באויר המחיצות מבעוד יום - אין לו אלא ד׳ אמות. וכשנפחתו דופני הספינה כשעומדת - ממילא דדינו כיצא חוץ לתחום, שאין לו אלא ד׳ אמות. אבל כשהיא מהלכת - מותר לילך את כולה, משום דבכל קפיצה וקפיצה היא יותר מד׳ אמות, ולעולם הספינה נוטלתו מד׳ אמות אלו ונתנתו לד׳ אחרים. (גמרא מ״ב: ״ר׳ זירא אמר הואיל וספינה נוטלתו וכו׳״ ע״ש, ועיין מג״א סק״ז ודבריו צע״ג ודו״ק)

יא וכתב רבינו הרמ״א: ״ואם באמצעו יש לו מחיצות עשרה, ובראשו אין לו - אזלינן בתר האמצעי. ואפילו אין בו כלל, רק יש בו לחקוק עשרה - אמרינן חוקקין להשלים״ עכ״ל. וזה קאי א׳נפחתו דופני הספינה׳, דהך דבראשו - נדונין כחורי רשות היחיד, ובעינן שלא תהא פרוץ מרובה על העומד, ושלא תהא הפירצה יתירה מעשר אמות. (מג״א סק״י)וזה שכתב ׳דאמרינן חוקקין להשלים׳ תמוה, דאנן קיימא לן דלא אמרינן חוקקין להשלים, כמ״ש בסימן שמ״ה, ולהדיא מבואר כן בשבת, (ז׳:) דרבי מאיר סבר חוקקין, ורבנן סברי אין חוקקין, והלכה כרבנן. (שם סקי״א)ונראה לעניות דעתי דאין זה חקיקה כבעלמא, אלא דהכי פירושו: דאם תחת קרקע הספינה שעומדים עליה יש עוד חלל - מצטרפין החלל הזה להדפנות שנפחתו ונשארו פחות מי׳, להשלים עליהם כאלו הם עצמם י׳ טפחים, וזהו דוגמא בעלמא לחוקקין להשלים.

יב עוד כתב בסעיף ה׳: ״וכן אם נכנס לספינה ויצאה הספינה חוץ לתחום, וחזרה לאחוריה לנמל שהפליגה משם - הרי הוא (כאילו) [כאלו] לא יצא, דהוה ליה (כאילו) [כאלו] הוציאוהו לסטים והחזירוהו״ עכ״ל. כלומר כגון שהספינה עמדה על החוץ, ונכנס בשבת לישב בה ולא לשוט, דנכנס בהיתר, ובעל הספינה שט בה חוץ לתחום למקום שאין עמוק עשרה וחזר - הווה ליה כדין הוציאוהו והחזירוהו. וקמ״ל דאף על גב שלרצונו נכנס - מכל מקום כיון שנכנס לישב בה, דהוה היתר גמור - דנין אותו כאנוס. (עיין מג״א סק״ה שצייר גם בכהני גווני שהיתה בין השמשות למטה מי׳ וקנה שם שביתה, והפליגה בשבת וחזרה)

יג פירות שהוציאום חוץ לתחום והחזירום - אפילו במזיד לא הפסידו מקומן, שהרי הפירות אנוסים הם. ולכן אם הוא יום טוב, שמותר בטלטול - כל העיר להם כארבע אמות, וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח כבתחלה. ואם הוא שבת - מותרים באכילה במקומן, ואפילו לאותו ישראל שהחזירן לצרכו במזיד, הואיל שהפירות אנוסים הם. ולא דמי למבשל בשבת דאסור, דהוי איסורא דאורייתא. ואף על גב דמטביל כליו ומעשר בשבת גם כן קנסוהו, וזהו איסור דרבנן, מכל מקום בתחומין שלא נעשה שינוי בהם עצמם, ועתה הם על מקומם - לא קנסוהו. ובכמה דברים הקילו בתחומים יותר מבשארי איסורים, כגון הבא מחוץ לתחום בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, לקמן סימן תקט״ו, וכן לענין בכדי שיעשו, כמ״ש התוספות בעירובין. (ל״ט: סוף ד״ה ׳אי׳ ע״ש. והמג״א סקי״ד טרח להעמיד כגון דלית ליה פירא אחרינא ע״ש, וכל כי האי הווה ליה לפרש, ועיין א״ר ות״ש, ולי נראה כמ״ש ודו״ק)

יד וכל זמן שלא הוחזרו הפירות והם חוץ למקומם, אם הוציאום בשוגג - מותרים לאכלם ואסורים בטלטול חוץ לד׳ אמות. ומי יאכלם - אותן שעירבו לאותו צד. ואם במזיד הוציאם - אסורים באכילה אפילו למי שלא הוציאם, ויש מתירין למי שלא הוציאם, וכן הסכימו האחרונים. (א״ר סקט״ז) אבל בירושלמי פרק ד׳ דעירובין (הלכה א׳) משמע כדיעה ראשונה ע״ש. (ועל ידי אינו יהודי ודאי מותר)

סימן תו

א מי שיצא חוץ לתחום, שאין לו אלא ד׳ אמות, והוצרך לנקביו - יכול לצאת משם עד שימצא מקום צנוע לפנות. וזהו אפילו ביצא במזיד, כיון שעתה אנוס בזה. ואם יצא שלא לדעת, שנתבאר בסימן הקודם דאם החזירוהו לתוך התחום הוה (כאילו) [כאלו] לא יצא, נתנו לו חכמים עצה בהוצרך לנקביו - שיתקרב לצד תחומו, ואם לא ימצא מקום צנוע עד תחומו - יכנס לתחומו, ולאחר שנכנס הוה (כאילו) [כאלו] לא יצא, כיון שנכנס ברשות, והוה כהחזירוהו. וזהו כשלא מצא מקום צנוע קודם תחומו. אבל אם מצא מקודם מקום צנוע - לא יכנס לתחומו, אלא יפנה שם, ויתרחק ממקום שנפנה עד שיכלה הריח, ושם יש לו ד׳ אמות. ואם נתרחק מחמת הריח לצד תחומו ונכנס לתחומו - הוי (כאילו) [כאלו] לא יצא. וזהו ביצא באונס, אבל במזיד - לא מהני מה שיכנס לתחומו, דעדיין אין לו אלא ד׳ אמות, כמ״ש בסימן הקודם.

ב זה שאמרנו בהוצרך לנקביו, יש אומרים דההוא הדין אפילו הוצרך לקטנים להשתין. ויש אומרים דוקא לגדולים, אבל להשתין - יכול בכל מקום ואין צריך לזה מקום צנוע, שהרי נבלעין במקומן, ומשתינים מים בפני רבים. (בכורות מ״ד:) ואולי כשצריך להתפלל או לברך ברכת המזון, שאין ביכולת בד׳ אמות של המי רגלים - יכול למצא מקום צנוע.

סימן תז

א דבר ידוע שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, שמחללין את השבת, וכל שכן שמחוייבין לצאת חוץ לתחום, אפילו בתחומין די״ב מיל. ובתחומין עשו לזה חכמים תקנה יתירה, שיש לו במקום שהגיע אלפים אמה לכל רוח, אפילו שלא קנה שביתה בשם. ואם הוא באיזה עיר - הרי הוא כאנשי העיר, ויש לו כל העיר וחוצה לה אלפים אמה. ולכן כל מי שיצא חוץ לתחום ברשות, כגון מילדת חכמה הבאה לאשה להולידה, וכן כל כיוצא בזה - יש להם כל הדינים שנתבארו, וזה עשו חכמים כדי שלא תהיה עליהם כמשא.

ב ולא עוד, אלא אפילו היה יוצא ברשות לפקוח נפש, וכשהיה בדרך הגידו לו שכבר נגמרה המעשה שהולך, ואין לו עוד מה לעשות שמה, וממילא דנשאר על מקומו ואסור לחלל שבת - עוד נתנו לו חכמים ממקומו שהוגד לו זה אלפים אמה לכל רוח. ואם היה מקצת התחום שיצא ממנו ברשות מובלע בתוך אלפים אמה שיש לו מקומו - הרי זה חוזר למקומו, (וכאילו) [וכאלו] לא יצא, דהבלעת תחומין - מילתא היא, כמ״ש בריש סימן ת״ה ע״ש.

ג כל היוצאים להציל נפשות מיד הליסטים, או מיד הנהר או מן המפולת וכיוצא בזה - יש להם ממקום שהצילו בו אלפים אמה לכל רוח. ואם היתה יד הלסטים תקיפה, והיו מפחדים להיות כל יום השבת במקום שהצילו - יכולים לחזור אפילו בכלי זיינם למקומן, דכל ספק חשש פקוח נפש דוחה את השבת. וככלל יוצאים ברשות היו העדים שהעידו על ראיית הלבנה, בזמן שהיו מקדשין על פי הראייה, כדתנן בראש השנה (כ״ג:) וכמ״ש הרמב״ם בסוף פרק כ״ז.

סימן תח

א כשם שתקנו חכמים עירוב לחצרות ומבואות, כדי שיוכלו לטלטל בהם על ידי העירוב, מפני שנעשה (כאילו) [כאלו] כולם דרים במקום אחד, כמו כן תקנו עירובי תחומין. והיינו שאם אחד יש לו צורך מצוה לילך להלן מאלפים אמה בשבת או איזה הכרח - יכול לעשות עירוב בערב שבת על עוד אלפים אמה, ויהיה ביכולתו לילך ד׳ אלפים אמה בשבת. והעירוב הזה הוא על שני פנים: האחד והוא העיקר - ברגל, והיינו שילך בערב שבת מבעוד יום לסוף אלפים אמה, וישב שם בעת קניית שביתה, ויאמר שרצונו שתהא פה שביתתו, וממילא שיש לו במקום הזה אלפים לכל רוח. וחוזר לביתו ולן שם, ומכל מקום נחשב שביתתו במקום שהיה בשעת קניית השביתה. והשני - שהקילו חכמים על העשיר, שטורח לו לקנות שביתה ברגליו, ישב בביתו וישלח על ידי שליח מזון שתי סעודות לסוף אלפים, ויאמר שקונה שביתה שם. ופרטי דבר זה יתבאר בסימן ת״ט בס״ד.

ב ולכן מי שיצא מן העיר בערב שבת, והניח מזון שתי סעודות רחוק מהעיר בתוך התחום עד סוף התחום, וקבע שביתתו שם, אף על פי שחזר לביתו מבעוד יום ולן בביתו - מכל מקום נחשבנו אותו (כאילו) [כאלו] שבת במקום השתי סעודות, ויש לו להלך ממקום עירובו אלפים אמה לכל רוח. לפיכך כשהוא מהלך אלפים אמה לצד העיר - אינו מהלך בעיר אלא עד סוף מידתו. ואם היתה העיר מובלעת בתוך מדתו - נחשב לו כל העיר כד׳ אמות, וישלים מדתו לאלפים חסר ד׳ אמות מחוצה לה.

ג כיצד, הרי שהניח את עירובו ברחוק אלף אמה מביתו שבעיר לרוח מזרח - נמצא מהלך ממקום עירובו למחר אלפים אמה במזרח, ומהלך ממקום עירובו אלפים אמה למערב: אלף שמן העירוב עד ביתו, ואלף אמה מביתו בתוך העיר, ואינו מהלך בעיר אלא עד סוף האלף. ואם היה מביתו עד סוף העיר בפחות מאלף, אפילו אמה אחת ואפילו פחות מזה, שנמצאת מדתו כלתה חוץ לעיר - תחשב העיר כולה כד׳ אמות, ויהלך חוצה לה תתקצ״ו אמה תשלום האלפים. לפיכך אם הניח עירובו ברחוק אלפים אמה מביתו שבעיר - הפסיד את כל העיר, ונמצא מהלך מביתו עד עירובו אלפים אמה, ואינו מהלך מביתו בעיר לרוח מערב אפילו אמה אחת. וכל זה הוא דעת הרמב״ם בפרק ו׳ מעירובין וכן פסק רבינו הב״י בסעיף א׳.

ד אבל דעת הטור אינו כן, וסבירא ליה דאפילו כלתה מדתו באמצע העיר, ואין העיר נעשית לו כד׳ אמות - זהו לענין שאין משלימין לו מחוץ לעיר את השאר. אבל מכל מקום לענין שיהלך את כולה - נעשית לו כד׳ אמות, כיון שלן בה. ודוקא בעיר שרק מצד מדידת התחום נעשית כד׳ אמות, והיינו העיר העומדת בתוך אלפים והוא לא לן בה, דבה שפיר אמרינן דכשכלתה מדתו בחצי העיר - אין לו אלא חצי העיר. אבל לא בעיר שלן בה, דאם לא כן הרי יגרום לו העירוב חומרא גדולה, דבלא העירוב היתה נחשבת כד׳ אמות, והעירוב ניתנה להקל ולא להחמיר, ורבינו הרמ״א הסכים לזה. ודע, דזה שאמרנו דכשכלתה מדתו בסוף העיר הוי כל העיר כד׳ אמות - זהו אפילו כלתה קודם העיבור, שהם ע׳ אמה, דלא אמרינן עיבור של העיר כעין העיר להחמיר.

ה כבר נתבאר בסימן שצ״ח, דתחומי העיר מודדין לכל צד אלפים אמה עם מילוי הקרנות, כמ״ש שם, ומודדין לאורך למזרח ולמערב וכן לרוחב לצפון ולדרום כפי אורך העיר וכפי רוחבה, והיינו נגד העיר. וכן במניח עירוב ומודדין לו בשם אלפים לכל רוח - הוי גם כן כנגד מקום הנחת העירוב, וממילא שאסור לו לילך לצפון ולדרום, רק נגד רוחב המקום שקנה בו שביתה והקרנות. ואם אינו אלא ד׳ אמות, כגון שאין העירוב ברשות היחיד המוקף לדירה - אסור לו לילך לכל רוח אלפים רק כנגד הד׳ אמות, וממלא זויותיהן לעשותו בטבלא מרובעת, כמ״ש בסימן שצ״ח.

ו ומכל מקום כתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף א׳ וז״ל: ״ומכל מקום אם כלתה המדה סוף העיר וכולה כארבע אמותיו - מותר לילך כל רחבה, ויש לו אלפים חוץ לעיר לצפון ולדרום, אף על פי שאין לו רחב כל כך נגד המקום שקנה בו עירוב״ עכ״ל. ותמהו עליו, מה ענין צפון ודרום להעיר, האלפים לכל רוח הוא נגד מקום שביתתו והקרנות הממלאים כל האלפים הצפונים והדרומים, וכן במזרח ומערב, אבל העיר אינה ממדת התחום כלל. (זהו כונת המג״א סק״ג)אבל רבינו הרמ״א סבירא ליה, כיון דהעיר נחשבת כד׳ אמות - אם כן גם היא כלולה בתוך התחום, שהרי מנכין מן התחום ד׳ אמות מצד שהיא נחשבת כד׳ אמות, אם כן גם נגד העיר הוה ככנגד התחום. (אבהעו״ז)

ז אם נגד מקצת רוחב העיר באיזה רוח יש עיר שכלים האלפים בסוף העיר, דנעשית כולה כד׳ אמות ומשלימין השאר מחוץ לעיר, ונגד מקצתו השני לרוחב רוח זה אין עיר, או יש עיר שכלתה מדתה באמצע העיר - אין משוין הצדדים, אלא הולכין בכאן כפי המדה שלה, ובכאן כפי המדה שלה, ופשוט הוא. (וכן כתב בש״ת בשם הנודע ביהודה)והמניח עירובו בעיר, אפילו גדולה (כנינוה), [כננוה] ואפילו עיר חריבה או מערה הראויה לדיורין - מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח. והמניח עירובו בתוך העיר ששבת בה - אין מודדין ממקום עירובו אלא הרי הוא כבני העיר כולם, שיש להם אלפים אמה לכל רוח חוץ לעיר. וכן אם נתן עירובו במקומות המצטרפין לעיר, כמו בתים העומדים בתוך ע׳ אמה, או לדעת הטור בתוך ע׳ אמה מהעיר - לא עשה כלום והרי הוא כבני העיר, דזהו ממש כנתנו בעיר. ואם נתן עירובו חוץ לתחום - אינו עירוב, ויש לו תחום ביתו. ולא אמרינן דעקר דעתו מביתו, משום דכן הוא דעתו, שאם העירוב לא יועיל - לא יפסיד תחום ביתו, ויתבאר בסימן קמ״א. (עיין מג״א סק״ד)

סימן תט

א הנותן עירובו בבית הקברות, כלומר על הקבר של בנין שהוא אסור בהנאה, כמ״ש ביורה דעה סימן שס״ד - אינו עירוב, דאף על גב דבשעת קניית העירוב לית לן בה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום כיון דניחא ליה שיתקיים העירוב גם אחר כך, שהרי הוא דבר מאכל או משקה - הרי נהנה בו. ואף על גב דאין לנו לחוש מה שיהיה אחר קניית העירוב, מכל מקום כיון שכונתו לקנות שביתה שם והוה כביתו, ואסור לקנות בית באיסורי הנאה (גמרא עירובין ל״א.) - וממילא דבטלה שביתה זו, ובטל העירוב. וזהו לפי דעת הרמב״ם בפרק ו׳ ורבינו הב״י בסעיף א׳. אבל הטור באמת פסק דרק

לכהן לא הוי עירוב, לפי שאין יכול להגיע למקום שביתתו, ולא לישראל. (וזה שבגמרא אינו לפי המסקנא ע״ש)אבל הניח העירוב בבית הפרס, שהוא שדה שנחרש בה קבר וטומאתו מדרבנן - אפילו לכהן הוה עירוב, מפני שיכול להכנס שם במגדל הפורח, היינו מגדל שיש בו מ׳ סאה ונישא על גבי בהמות, או על ידי ניפוח כדין בית הפרס שמנפח ורואה שאין שם עצם כשעורה והולך לו, ויכול גם הכהן להגיע להעירוב וליטלו על ידי פשוטי כלי עץ שאינו מקבל טומאה. וכן קבר של קרקע - אינו אסור בהנאה כמ״ש ביורה דעה שם, ולהאוסרים שם בהקרקע שנתנו על הקבר - אינו עירוב, ודינים אלו אין מקומן כאן לבארן.

ב במקום העירוב הוא קונה שביתה, לפיכך צריך שיהא הוא ועירובו במקום אחד בין השמשות, שהוא זמן קניית העירוב, כדי שיהיה אפשר לו לאכלו שם בין השמשות. אבל בשתי רשויות - אינו עירוב. לפיכך אם נתכוין לשבות ברשות הרבים והניח עירובו ברשות היחיד, או נתכוין לשבות ברשות היחיד והניח עירובו ברשות הרבים - אינו עירוב, שהרי אי אפשר לו להוציאו בין השמשות מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרשות הרבים לרשות היחיד. אבל אם נתכוין לשבות ברשות היחיד או ברשות הרבים והניח עירובו בכרמלית, או שנתכוין לשבות בכרמלית והניח עירובו ברשות היחיד או ברשות הרבים - הרי זה עירוב, מפני שבשעת קניית השביתה והעירוב שהוא בין השמשות מותר להוציא ולהכניס מרשות הרבים או מרשות היחיד לכרמלית, שהרי אין מערבין אלא לדבר מצוה, וכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות לדבר מצוה, כמ״ש בסימן שמ״ב. ואף על גב דגם מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך יכול להביא את העירוב על ידי אינו יהודי, דאינו אלא שבות - מכל מקום איך נאמר ששם ביתו על ידי השתי סעודות בדבר שלא יוכל להביא בעצמו לביתו, שאין דרך בית כן להביא סעודתו על ידי אחרים, כיון שכל ביתו היא הסעודה הוי כמביא בית על ידי אחרים, ואין זה בית שלו.

ג נתנו בראש הקנה או בראש הקונדס הצומחים מן הארץ, דיש בהם איסור להשתמש בשבת כמו באילן - אינו עירוב. דאף על גב דגם זה אינו אלא שבות - מכל מקום גזרו על זה אפילו בין השמשות, מטעם שהם רכים ונוחים לקטום, וקרוב בקל לבא לידי איסור דאורייתא, וגזרו אפילו במקום מצוה. ואם הם תלושים מן הקרקע רק נעוצים בקרקע - הרי זה עירוב, דבכהני גווני אין איסור הקטימה בהם מן התורה, כמ״ש בסימן של״ו ע״ש. וכן כשמניח עירובו ברשות הרבים וגם שביתתו ברשות הרבים, אלא שרחוק ח׳ אמות העירוב ממקום שביתתו - גם כן אינו עירוב, אף על פי שיכול לטלטל פחות פחות מד׳ אמות - מפני שגם זה קרוב לבא לידי איסור דאורייתא. (מג״א סק״ז) אבל פחות מח׳ אמות - מותר, מפני שיכול לטלטל פעם אחת פחות מד׳ אמות, ויהיה העירוב בתוך ד׳ למקום השביתה, דבפעם אחת לא יכשל. וכן אם נתן העירוב במגדל ונעל בפניו, ואבד המפתח מבעוד יום או שנפל עליו גל, אם יכול להוציאו בלא עשיית מלאכה דאורייתא - הוי עירוב. ובלבד שהשביתה תהיה ברשות שהמגדל עומד שם, כלומר כשהמגדל עומד ברשות היחיד - תהיה גם שביתתו ברשות היחיד או בכרמלית, ואם המגדל עומד ברשות הרבים והמגדל גבוה י׳ ורחב ד׳ - תהיה שביתתו על המגדל או בכרמלית.

ד כל המניח עירובו במקום - יש לו במקום עירובו ד׳ אמות לבד האלפים אמה, לפי שהוא קונה שם שביתה שתהיה כביתו, ואין בית פחות מד׳ אמות. ואין לשאול דאם כן נצריך שיניח עירובו דוקא בבית דירה כמו בעירובי חצרות, דיש לומר דלא רצו להטריח עליו בזה, דאם כן אם לא יהיה לו בית בסוף התחום לא יהיה לו עירוב, ונמצא בטילה כל התקנה. ולכן כיון שעירובי תחומין הוא רק לדבר מצוה - אמרו חכמים שיכול לקנות שביתה באיזה מקום שהוא.

ה וכיון שיש לו ד׳ אמות, ולפיכך אמרו חכמים (ל״ה:) דהמניח עירובי תחומין שלו בסוף התחום, ונתגלגל חוץ לד׳ אמות קודם בין השמשות - אינו עירוב. ואף על פי שיכול להכניסו בין השמשות בתוך ד׳ אמות ויטלטל פעם אחד פחות מד׳ אמות, כמ״ש בסעיף ג׳ - מכל מקום אינו מועיל, שהרי אם היה קונה שביתה במקום שהעירוב שם - היה עומד עתה חוץ לתחום. לכן תקנו רבנן שלא יהיה עירוב אלא אם העירוב בתוך התחום, (תוספות שם) דאי אפשר להעדיף כחו של עירוב מכח עצמו. ואם נתגלגל תוך ד׳ אמות - הוה עירוב. ואף על גב דמי שיצא חוץ לתחום - אפילו אמה אחת לא יכנס, כמ״ש בריש סימן ת״ה - דאין זה דמיון, דבשם יש לו שביתת ביתו וזהו כד׳ אמותיו של השביתה, ואם כן אין לו ד׳ אמות אחרים. מה שאין כן במקום עירובו, הא יש לו מקום השביתה ד׳ אמות, ואם כן עדיין אינו חוץ לתחום. (ב״י)וכן אם לא הניח העירוב סוף התחום אלא בתוך התחום, ונתגלגל למרחוק אך עדיין הוא בתוך התחום, אף על פי שהוא נתכוין לד׳ אמות אלו ואיך ניתן לו ד׳ אמות אחרים - דזהו מטעם דאנן סהדי דכונתו כן, שאם יתגלגל למרחוק - תהיה שם מקום שביתתו, כיון שגם שם הוא בתוך התחום, מה שאין כן בחוץ לתחום - לא מהני דעתו.

ו אבד עירובו או נשרף, או אם היה בסוף התחום ונתגלגל חוץ לד׳ אמות, או שהיתה תרומה ונטמאת, כל אלו אם מבעוד יום - אינו עירוב, ואם משחשיכה - הרי זה עירוב, מפני שקניית העירוב הוא בין השמשות. ואם ספק - כשר, שספק העירוב הוא ספיקא דרבנן, והולכין להקל. ודוקא כשהיה

להעירוב חזקת כשרות, כגון זה שהניחו שם ואירע בו ספק. אבל אם לא היה לו חזקת כשרות, כגון ספק אם הונח שם אם לאו - לא אמרינן ׳ספק עירוב כשר׳, משום דבכהני גווני יש חזקה לחומרא - העמד אדם על חזקת תחום ביתו שלא עירב. וכשיש להעירוב חזקת כשרות - נעמיד חזקתה כנגד חזקת תחום ביתו, וספיקא דרבנן לקולא. (עיין רש״י ל״ו. ד״ה ׳העמד׳, ועיין מ״ש בסימן שצ״ד)ואם עירב בספק טריפה - אינו עירוב, דבעינן סעודה הראויה מבעוד יום, והיא ודאי אינה ראויה מפני ספק טריפותה. (מג״א סק״ט)

ז כל אלו שאמרנו ׳אינו עירוב׳ - יש להם שביתת ביתם, ולא אמרינן ׳הרי עקר דעתו משביתת ביתו׳, ודמי להדין שיתבאר במי שבא בדרך והיה מכיר אילן או גדר ואמר שביתתי תחתיו, ולא היה יכול להגיע לשם לשעת קניית עירוב - דאין לו אלא ד׳ אמות, מטעם דהשביתה מכאן עקר ולשם אינו עירוב, כמו שיתבאר בסעיף י״ד, והכי נמי כן הוא, דמשביתת ביתו עקר ובמקום העירוב - אינו עירוב ולא יזוז מד׳ אמותיו. דאינו כן, דהתם בבא בדרך, אבל כאן שהוא בביתו ועירב במקום שאינו עירוב - יש לו שביתה בביתו, דמסתמא בביתו ניחא ליה דלקני כשלא יהיה עירובו עירוב. (רש״י ס׳. ד״ה ׳ואסר׳ ע״ש, ועיין מג״א סימן תי״א סק״א)

ח כיצד עשיית עירוב: אם רוצה לילך בסוף התחום או בתוך התחום ולהחשיך שם, וכונתו לקנות שם שביתה - זהו עיקר מצותו. ואפילו לא אמר ׳שביתתי במקומי׳ אלא החשיך שם ושתק, כיון שכונתו היתה לשביתה - הרי זה עירוב. אבל אם לא היתה כונתו לשביתה - אינו עירוב, אלא אם כן אמר ׳שביתתי במקומי׳. ואין הפרש בזה בין מי שיצא מביתו לקנות שם שביתה ויצא להחשיך על התחום, ובין מי שבא בדרך חשכה לו - קונה אלפים אמה בלא אמירה. ובבא בדרך - אין צריך כונה, דממילא קונה שביתה במקום שהיה בין השמשות, שהרי אפילו ישן יש לו שביתה, כמ״ש בסימן ת״א, וכל שכן ניעור. ויראה לי דאף על פי שהולך כל בין השמשות ולא עמד על מקום אחד, ונתבאר בסימן שצ״ז דכל מידי דנייד - לא קנה שביתה, כמו נהרות המושכין, מכל מקום האדם קונה שביתה במקומו, שהרי ביכולתו לעמוד או לישב, ולא מצינו בשום מקום שההולך לא יקנה שביתה. ואמרינן: ׳מיגו דעמד קנה - הולך נמי קונה׳, כמו בישן שם שאמרינן בכהני גווני ע״ש.

ט והנה זהו עיקר העירוב, והיינו עירוב ברגל. אבל חכמים הקילו על מי שאינו רוצה לטרוח ולהחשיך שם, ילך מבעוד יום או ישלח שליח ויניח שם מזון שתי סעודות, כל אחד ואחד כפי מזונו. וגם בזה הלכו לקולא, דסתם בני אדם צריכים שתי סעודות בינונית שהם כששה ביצים מפת, ואפילו אם הוא רעבתן - דיו בבינונית. מיהו אם הוא חולה ואין צריך כל כך לשתי סעודות - דיו בפחות. ולאו דוקא מפת, דהוא הדין מכל דבר שמשתתפין בו שיתופי מבואות. ואפילו הנשבע שלא יהנה מככר - מערבין לו בו, דאין מערבין אלא לדבר מצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. (מג״א סקי״ב) ואם הוא ליפתן - דיו בלפת שאוכלין בו שני סעודות.

י ובעירוב כזה צריך אמירה דוקא, כיון שאינו על מקום שביתתו. ויאמר בשעה שמניח את העירוב: ׳בזה העירוב יהיה מותר לילך למחר אלפים אמה ממקום עירובי זה׳, ויעשה הברכה כמו שיתבאר בסוף סימן תט״ו, וחוזר ולן בביתו. ומודדים לו תחומו ממקום עירובו, שאנו רואים (כאילו) [כאלו] דר שם, דאנן סהדי (דאילו) [דאלו] היה לו שם מקום לדור היה דר שם. (גמרא ע״ג.) ומטעם זה התלמידים האוכלים בבית הבעלי בתים, שבתיהם בשדה והולכין ולנין בבית רבם, אף על גב דלענין עירובין מקום פיתא עיקר, מכל מקום - להתלמידים מודדים התחום מבית רבם שהוא מקום לינתן, מטעם דאנן סהדי (שאילו) [שאלו] היו מביאים להם אכילתם לשם - טפי הוה ניחא להו, שבבית רבן הוה עיקר דירתן. (שם)

יא ואם ירצה יכול לשלוח את העירוב על ידי שליח, והשליח יאמר בעת הנחת העירוב: ׳בזה העירוב יהיה פלוני מותר לילך למחר אלפים אמה ממקום העירוב׳. ויברך, דשלוחו של אדם כמותו. ובלבד שלא יהא השליח חרש שוטה וקטן, שאינם ראוים לשליחות, וגם לא אלים למקני שביתה. ולא דמי לעירובי חצרות שנגבה גם על ידי קטן, כמ״ש בסימן שס״ו, דהתם אין צריך אמירה וכונה, מה שאין כן בתחומין. וכן לא יעשה שליח מי שאינו מודה בעירוב או אינו יהודי, ואם עשה אחד מכל אלו - אינו עירוב, אפילו עומד מרחוק ורואה שהניחו את העירוב - אינו כלום.

יב וזהו כשעושה אותם שלוחים להניח העירוב. אבל אם העמיד איש אחד שיקבל מהם בשם העירוב ויניח בעדו, והם אינם שלוחים אלא למסור להאיש את העירוב - לא איכפת לן, ובכהני גווני יכול לשלוח גם על ידי חיה מלומדת, כמו הפיל או הקוף. אמנם גם על זה אין להם נאמנות, וצריך לעמוד מרחוק ולראות שמסרוהו לידו. ואף על גב דבמילתא דרבנן יש להם נאמנות, מכל מקום בעירובי תחומין שיש לזה סמך מן התורה - לא נתנו להם נאמנות, ועוד דטריחא מילתא וחיישינן שלא יקיימו שליחותם. אבל מי שהבטיח לו להניח העירוב - נאמן, ואין צריך לראות אם קיים, דחזקה שליח עושה שליחותו. ואף על גב דבדאורייתא יש סוברים שאין לסמוך על חזקה זו, מכל מקום בדרבנן - ודאי סומכין על חזקה זו. ובדבר שהאחר יכול להכשל - גם בדאורייתא אמרינן חזקה זו, כמו שבארנו בחושן משפט סימן קפ״ב סעיף ז׳. (ועיין מג״א סקי״ז) וכן רבים שנשתתפו בעירובי תחומין - יכולין כולם לשלוח על ידי אחד שיערב על כולם.

יג לכתחלה כשעושה שליח צריך שיאמר לו: ׳לך וערב לי לצד מזרח או למערב׳ כפי רצונו. דאם יאמר לו סתם, מה יודע השליח לאיזה רוח רוצה לערב. ומכל מקום אם אחד או רבים שאמרו לאחד צא וערב עלינו סתם והלך ועירב לאחד מן הרוחות - עירובו עירוב, דאמרינן דכך היה דעתם שלאיזה צד שיערב ניחא להו, ואחר כך יתגלה לאיזה צד יערב, והוברר הדבר למפרע שלצד זה חפצו, דקיימא לן יש ברירה בדרבנן, ותחומין דרבנן. ופשוט הוא שאם אמרו לו ׳ערב למזרח׳ ועירב לצד אחר - דאינו עירוב. ואפילו באיכות העירוב כששינה השליח - אינו עירוב, כגון שאמר לו: ׳ערב עלי בתמרים׳ - ועירב עליו בגרוגרות, ׳בגרוגרות׳ - ועירב עליו בתמרים. אמר לו: ׳הנח עירובי במגדל׳ - והניחו בשובך, ׳בשובך׳ - והניחו במגדל, ׳בבית׳ - והניחו בעלייה, ׳בעלייה׳ - והניחו בבית - אינו עירוב, אפילו עירב לו השליח משלו. אבל אם אמר: ׳ערב עלי׳ סתם, ועירב עליו בין בגרוגרות בין בתמרים בין בשובך בין במגדל בין בבית בין בעלייה - עירובו עירוב, אפילו עירב משל המערבין.

יד מי שבא בדרך וראה אילן או גדר מרחוק והוא מכיר אותן, והם בסוף אלפים אמה ממקום שעומד כעת, ומתיירא שלא יגיע לשם בבין השמשות שהוא זמן קניין העירוב, ולכן אומר שם במקום שהוא: ׳שביתתי תהא תחת אילן פלוני בעיקרו׳, ׳תחת גדר פלוני בצד מזרחו׳ וכדומה, שסיים המקום - וקנה שביתה בשם, ויש לו משם אלפים אמה לכל רוח, וזהו גם כן מהקולות שהקילו בעירוב. ומכל מקום בעינן שבאיזה מין הילוך יהיה ביכולתו להגיע לשם בין השמשות, כגון אם ירוץ מאד, ולכן אף על גב דבמהלך כי אורחיה לא יגיע לשם - לא איכפת לן, ורואין אותו (כאילו) [כאלו] עומד שם בין השמשות. אבל אם בכל אופן לא יוכל להגיע לשם בין השמשות - אין זה עירוב, דאיך יקנה שם שביתה ואין ביכולתו להגיע לשם לזמן קניית השביתה. ובכהני גווני לא קנה שביתה כלל, ואין לו אלא ד׳ אמות במקום שיהיה בין השמשות, שהרי מכאן עקר שביתתו ובשם לא קנה. ולא דמי למי שישב בביתו, דאם לא קנה עירוב יש לו תחום ביתו, כמ״ש הטעם בסעיף ז׳ ע״ש.

טו וגם זה הוא כשסיים מקום שביתתו בעיקרו כמ״ש. אבל אם לא סיים מקום שביתתו, כגון שאמר: ׳שביתתי תחת האילן׳ או ׳תחת הגדר׳, וכל האילן והגדר אין עומדין בתוך אלפים ממקום שהוא - לא קנה שביתה, דשמא כיון על המקום שהוא חוץ לאלפים, ולכן לא יזוז ממקומו ואין לו אלא ד׳ אמות כמ״ש. ואם כל האילן והגדר עומד תוך אלפים, ולא ייחד מקום שביתתו, שאמר ׳שביתתי תחתיו׳ - יש לו ד׳ אלפים ממקומו לצד האילן והגדר, וינכה מזה משך האילן והגדר. כגון אם היה מקומן כ׳ אמה - יש לו ד׳ אלפים פחות כ׳ מפני הספק, שלא ידענו באיזה מקום כיון לקנות השביתה, ושמא כיון בתחלתן ונמצא שיגיע התחום עד כ׳ פחות.

טז ולהרמב״ם דעת אחרת בזה, דהקונה שביתה בריחוק מקום ולא סיים מקום השביתה, אפילו כולו תוך אלפים - לא קנה שביתה שם אלא במקום שיהיה עומד בו בין השמשות. וכן לדעתו אם אמר ׳שביתתי במקום פלוני׳ והוא רחוק מאותו מקום יותר מאלפים - קנה שביתה במקומו, כמו ביושב בביתו.

יז ולכן האומר ׳שביתתי תחת אילן פלוני׳, אם יש תחתיו ח׳ אמות - לא קנה שביתה, משום דלא ידעינן לאיזה ד׳ אמות כיון. אבל בפחות מזה, הא איכא האמה האמצעית, שממה נפשך שביתתו בה, והוי מקצת מקומו ניכר - וקנה עירוב. לפיכך בכהני גווני צריך (לכוון) [לכוין] לקנות שביתה בעיקרו או בד׳ אמות שבצפונו או בדרומו וכיוצא בזה, וכן הוא דעת הרי״ף ז״ל. ואם היו שנים מהלכים בדרך, ואחד מכיר מקום השביתה ואחד אינו מכיר, זה שאינו מכיר מוסר שביתתו למכיר, כלומר שסומך עליו, והמכיר אומר ׳שביתתינו במקום פלוני׳. וקולא זו לומר שביתתי במקום פלוני ובלא פת - לא הקילו אלא לבא בדרך, אבל לא למי שיושב בביתו, דהיושב בביתו או ילך וישב בין השמשות במקום שרוצה לקנות שביתה, או ישלח פת לשם, כמו שנתבאר.

סימן תי

א זה שנתבאר בסוף הסימן הקודם דרק למי שהוא בדרך התירו לו לקנות שביתה בריחוק מקום, כגון לומר ׳שביתתי במקום פלוני׳, ולא להיושב בביתו, מיהו לפעמים יש שגם היושב בביתו דינו (כאילו) [כאלו] הוא בדרך. כגון מי שהיה בביתו, ורצה לקנות שביתה במקום פלוני, והלך לשם להגיע למקום פלוני ולומר ׳שביתתי במקום הזה׳, והחזיק בדרך ופגע בו חבירו בתחלת הדרך, ואמר לו: ׳עת חמה היא, עת צנה היא, חזור לביתך׳, או שמעצמו נתעורר לחזור מפני החמה והצנה, או שנתעכב שם מפני איזה סיבה - דינו כהולך בדרך ויכול לומר ׳שביתתי במקום פלוני׳, וחוזר לביתו ללון ולמחר יש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום השביתה שאמר. שכיון שגמר בלבו לקבוע שם שביתתו והחזיק בדרך - נעשה כמי שעמד שם או הניח עירובו שם.

ב ודע, דזה שכתבנו שיאמר ׳שביתתי במקום פלוני׳ זה הוא דעת רש״י. (נ״ב. בלישנא אחרינא ע״ש)אבל מדברי הרמב״ם בפרק ז׳ והש״ע סעיף א׳ מתבאר דאין צריך לומר כלל ׳שביתתי במקום פלוני׳, דכיון דגמר בלבו לילך ולקנות שביתה והתחיל לילך - הוי כעומד בשם ממש, דאין צריך אמירה.

והטור הביא שני הדיעות ע״ש, והרשב״א פסק כרש״י, דבכהני גווני שאינו על המקום האמירה - מעכב. (ב״י) אבל הרמב״ם ביאר להדיא סוף פרק ז׳ דאין צריך אמירה וז״ל הרמב״ם: ״וכל הקונה שביתה בריחוק מקום - אין צריך לומר ׳שביתתי במקום פלוני׳, אלא כיון שגמר בלבו והחזיק בדרך - קנה שם שביתה. ואין צריך לומר מי שיצא ברגליו ועמד במקום השביתה - שאין צריך לומר כלום, אלא כיון שגמר בלבו קנה״ עכ״ל. ולפי זה צריך לומר מ״ש שם בראש הפרק: ״מי שיצא מערב שבת... ואמר שביתתי במקום זה וכו׳״ עכ״ל, אורחא דמילתא קתני, או שלא הלך מביתו על מנת כן, ובדרך נתיישב לילך לשם לקנות שביתה.

ג וכתב רבינו הב״י בסוף סעיף א׳: ״במה דברים אמורים - בעני שאין מטריחין אותו להניח עירוב, או ברחוק כגון שהיה בא בדרך. אבל אם לא היה עני ולא רחוק - לא״ עכ״ל, וזהו מלשון הרמב״ם שם. ותמיהני, דמלשון זה מבואר דלעני התירו לומר ׳שביתתי במקום פלוני׳ אפילו בלא החזיק בדרך. ונהי שהרמב״ם סובר כן, אבל רבינו הב״י בעצמו כתב בסוף סימן הקודם דלא התירו זה להיושב בביתו, ולא חילק בין עני לעשיר. וזהו באמת דעת הטור שם, וגם הרשב״א סבירא ליה כן כמ״ש המגיד משנה שם, ואם כן רבינו הב״י שם סתם כהרשב״א והטור, ובכאן כדעת הרמב״ם וצ״ע.

ד וזה שאמרנו שהקונה שביתה בריחוק מקום זהו כשהחזיק בדרך - לא שיצא מן העיר וילך בשדה דוקא, אלא אפילו רק ירד מן העלייה לילך לאותו מקום, וקודם שיצא מפתח החצר החזירו חבירו - הרי זה מקרי החזיק בדרך, וקנה שביתה. וכל הקונה שביתה בריחוק מקום - אין צריך לומר ׳שביתתי במקום פלוני׳, אלא כיון שגמר בלבו והחזיק בדרך כל שהוא - קנה שם שביתה. ואין צריך לומר מי שיצא ברגליו ועמד במקום שקונה בו שביתה - שאין צריך לומר כלום, אלא כיון שגמר בלבו - קנה. כן פסק רבינו הב״י בסעיף ב׳ והוא מדברי הרמב״ם בפרק ז׳ וכבר כתבנו בסעיף ב׳ דרש״י והרשב״א חולקים בזה ע״ש. (ובמכיר אילן או גדר - לכולי עלמא צריך אמירה)

ה אנשי העיר ששלחו אחד מהם להוליך להם עירובם למקום ידוע׳ והחזיק בדרך והחזירו חבירו ולא הוליך עירובם - הם לא קנו השביתה בהמקום הידוע, שהרי לא הונח שם עירובם, ונשארו על תחום מקומן אלפים לכל רוח. והוא - קנה שם עירוב, שהרי החזיק בדרך ונתכוין לשבות שם. לפיכך יש לו לילך לאותו מקום למחר, ולילך ממנו אלפים אמה לכל רוח. ולרש״י ורשב״א דוקא כשאמר ׳שביתתי במקום פלוני׳. אבל להם - אינו מועיל אפילו אמר בעד כולם, שהרי הם רצו בעירוב פת ולא בעירוב רגל.

סימן תיא

א מי שאמר לשלוחו מבעוד יום: ׳(ערב) [עירב] לי במערב ביתי׳ והלך ועירב לו, והוא עצמו הלך לענייניו אחר כך למזרח ביתו, והיה שם בין השמשות בזמן קניית השביתה. אם נתן השליח את העירוב להלאה מביתו למערב כל כך רחוק, עד שמהעירוב עד מקום שהוא עומד למזרח ביתו הוי יותר מאלפים - ממילא מובן שהעירוב בטל, והוא נשאר על תחום ביתו. אבל אם הוא באופן שמן העירוב עד המקום שעומד לא הוי יותר מאלפים, אף על פי שגם לביתו הוא עומד תוך אלפים - מכל מקום יש לו תחום עירובו. ולא אמרינן כיון שעתה עומד למזרח ביתו לא ניחא ליה כלל בעירובו שהוא במערב ביתו - לא אמרינן כן.

ב וכבר כתבנו בסימן ת״ט סעיף ז׳ דנגד תחום ביתו לא אמרינן שלא יזוז ממקומו, כמו במכיר אילן או גדר, לפי שמביתו לעולם אינו מסיח דעת ע״ש, וסברא זו כתב רש״י ז״ל ע״ש. ויש אומרים הטעם דלאו מפני זה לא אבד תחום ביתו, אלא משום דשלוחא הוא דעוית, דלא היה לו לערב כל כך רחוק, וממילא דבטלה השליחות. (הרר״י) אבל בסימן ת״ח משמע להדיא כרש״י ע״ש. (עיין ט״ז דיש נפקא מינה בין הטעמים כשהוא בעצמו עשה כן, והניח עירוב במערב ויצא למזרח ע״ש)

סימן תיב

א מי שטעה בדין, שהיה סבור שיכול לערב על חצי יום לרוח זה וחצי יום לרוח האחר, והניח שני עירובין אחד לצפון על חצי יום הראשון, ואחד לדרום על חצי יום השני, או שאמר לשנים (ערבו) [עירבו] עלי, ואחד עירב עליו לצפון ואחד עירב עליו לדרום, וכל אחד הניח עירובו לסוף אלפים - הרי זה לא יזוז ממקומו, מפני שאין ידוע איזה עירוב קנה לו. כלומר דזהו ודאי דהוא עצמו כשיתגלה לו שטעה, יאמר דאם כן אין כונתי רק שאחד מהם יקנה ולא השני. אבל זה עצמו אינו ידוע לא לו ולא לנו מי הוא שיקנה ומי שלא יקנה, לפיכך בהכרח שלא יזוז ממקומו, ואין לו אלא ד׳ אמות, שזה נותנים בהכרח לכל איש.

ב ואם שני עירובין שהניח או שני שלוחיו שהניחו לא היו בסוף התחום - הולך מה שאפשר לו מכח שני העירובין. כיצד, אם כל עירוב הוא בסוף אלף מביתו - יש לו אלף אמה מביתו לכל אחד מהעירובים. ואם עירוב אחד למזרח לסוף אלף, והשני למערב לסוף ת״ק - הולך למערב אלף מכח מה שהניח לו העירוב שבמזרח, ולמזרח הולך אלף ות״ק אמה מכח מה שהניח לו העירוב שבמערב, וכן כל כיוצא בזה. אבל לא אמרינן ששני העירובים בטילים, ואין לו אלא ד׳ אמות.

סימן תיג

א המערב לרבים משלו, אומר: ׳הרי עירוב זה בשביל כל בני העיר׳, ובלבד שתהא מזון שני סעודות לכל אחד. ולא דמי לעירובי חצרות, דשתי סעודות סגי לכולם אפילו לאלף, כמ״ש בסימן שס״ה, דהתם אוסרים זה על זה ועושים אותם כמעורבים - די בשני סעודות. אבל הכא כל אחד דירתו לעצמו, ולכן צריך לכל אחד ב׳ סעודות, (ט״ז) ועוד דתחומין חמירא דסמכוה אקרא. (א״ר)ואף על גב דלענין פת הקילו, נראה לי דזהו מפני שבתחומין עיקר עירוב ברגל, ולכן אי אפשר לומר פת דוקא. ועוד נראה לי טעם פשוט, דבתחומין מתוך שעוקר דירתו מכל ביתו וחצרו ועירו למקום אחר לגמרי - לכן בעינן שתי סעודות לכל אחד. וכשמניח לכל בני העיר - צריך לזכות להם על ידי אחר, כמו בעירובי חצרות בסימן שס״ו.

ב וגם בזה לא דמי לעירובי חצרות ומבואות, שמערבין שלא לדעתן, אבל תחומין - אינו אלא מדעת, דאין בכאן זכות בלבד, דחובה נמי איכא שמפסיד לצד אחר כמו שנתבאר. ולכן המערב לאחד או לרבים - צריך להודיעם מבעוד יום. אמנם לכל מי שהודיע מבעוד יום, אפילו לא גמר בלבו עד שחשיכה - הוי עירוב, דבתחומין אמרינן ברירה, דהוברור הדבר למפרע שקנה שביתה במקום העירוב. אבל כשלא הודיעוהו כלל מבעוד יום, על מה תחול הברירה, הלא לא ידע כלל מהעירוב.

ג וכן מי שהניח עירוב לכל שבתות השנה, ואמר איזה מהשבתות שארצה אלך ואסמוך עליו, אף על פי שבין השמשות לא גמר בלבו עד למחר - יכול לסמוך עליו, מטעם ברירה שבארנו. וכן מי ששמע שחכם אחד יבא בשבת, ולא ידע מאיזה רוח יבא, והניח שני עירובים ואמר: ׳אם יבא חכם למזרח - עירובי למזרח, ואם למערב - עירובי למערב, ואם יבואו שני חכמים אחד מכאן ואחד מכאן - למקום שארצה אלך, ואם לא יבא לא לכאן ולא לכאן - הריני כבני עירי׳ - יכול לעשות כן, ועירובו עירוב. וגם למחר יכול לברור, אם יבואו שנים אחד מכאן ואחד מכאן לאיזה צד שירצה, והכל מטעם ברירה, והכל לפי תנאו. וכן אם אמר לשנים או לשלשה: ׳הריני מערב על איזה מכם שארצה מחר׳, או שאמר סתם: ׳על איזה מכם שארצה׳, ולא בירר את מי רצה עד שתחשך - הוה עירוב, והכל מטעם ברירה כמ״ש.

סימן תיד

א כבר נתבאר דעירובי תחומין - אין מערבין אלא לדעתו, דשמא אינו רוצה לערב כלל, שלא יפסיד תחום ביתו, או אינו רוצה לערב לרוח זה אלא לרוח אחר. אמנם אמרו חכמים: (פ״ב:) מערב אדם על ידי בנו ובתו הקטנים, אפילו אינם סמוכים על שולחנו, כדי לחנכן במצות, שאין מערבין אלא לדבר מצוה, ואין צריך דעתן, דהחנוך חל על האב. ואפילו מיחו בו שלא לערב עליו, ואפילו עירבו לצד אחר - דאין דעתן כלום, ותלינן באביהם, וכן מערב על ידי עבדו ושפחתו הכנענים.

ב אבל בנו ובתו הגדולים, אפילו סמוכים על שולחנו, ועבדו ושפחתו העברים ואשתו - אינו מערב עליהם אלא מדעתן. ומכל מקום יש חילוק בינם לבין האחרים, דבאחרים אי אפשר לו לערב בשבילם עד שיתרצו בפירוש. וכאן, אפילו לא התרצו בפירוש אלא לא מיחו בו, ולא עירבו עירוב אחר ושתקו - יוצאים בעירובו, דמסתמא ניחא להו במאי דעבד. אבל אם מיחו בו או שעירבו הם עירוב לעצמם - אין עירובו עירוב בשבילם.

ג קטן בן שש שנים - יוצא בעירוב אמו, וכל שכן פחות, ואין צריך להניח בשבילו שתי סעודות. אבל אחר שש - אסור להוציאו חוץ לתחום׳ דבידינו אין לנו לעשות להם איסור. אך בן שש שאי אפשר לו להיות בלא אמו - מוכרחת ליטלנו עמה. ואם הוא תינוק חריף ואין צריך לאמו גם בהיותו בן ה׳ - אין לה ליטלו עמה. (ועיין מג״א סק״ז והעיקר כתירוץ הראשון ע״ש)

סימן תטו

א אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה. ויש מי שרוצה לומר דזהו בעירוב בפת, אבל ברגל - מערבין אפילו לדבר הרשות, (ב״י והר״י רפ״ח) ובשעת הדחק יש לסמוך על זה. (א״ר)ובדיעבד אם עירב לדבר הרשות, לדעת בה״ג - אינו עירוב, והרמב״ם בפרק ו׳ פסק - דהוי עירוב, והרשב״א כתב לחלק בין מערב בפת למערב ברגליו, דבפת - אין עירובו עירוב, וברגליו - הוי עירוב, (ב״י) ורבינו הב״י פסק כהרמב״ם. וזהו וודאי דכשעירב לדבר מצוה - יכול לילך אף לדבר הרשות. והטעם שאין מערבין אלא לדבר מצוה הוא פשוט, דבשלמא עירובי חצרות ושיתופי מבואות - זהו עצמו מצוה, כדי שלא נכשל באיסור טלטול. אבל בתחומין אין שייך שלא לבא לידי איסור, ואין זה אלא מפני הצורך. ולכן בצורך מצוה התירו, ולא בדבר של רשות. ובאמת אין הכוונה למצוה גמורה, אלא אפילו כשיש בזה עונג שבת ויום טוב - מקרי גם כן מצוה, כמו שיתבאר, דבזה ראו חכמים גם כן להתיר, מפני שזהו מצוה ׳וקראת לשבת עונג׳, וביום טוב נצטוינו בשמחה.

ב ולכן אין מערבין רק כדי לילך לבית האבל או לבית המשתה של נשואין, או של מילה או של שאר מצוה, או להקביל פני רבו או חבירו שבא מן הדרך, או לפקח על עסקי רבים, או שהיה חוץ לעירו וצריך לילך לביתו, דזהו מצוה להיות אצל אשתו וזרעו. וכתב רבינו הרמ״א: ״או שרוצה לילך לטייל ביום טוב או שבת בפרדס, שיש בו שמחה וכיוצא בזה - מקרי דבר מצוה״ עכ״ל, וזהו מטעם שבארנו. וכן מפני היראה, כשרוצה לברוח מן האנסים ומן הלסטים - הוי דבר מצוה, וכן כל כיוצא בזה.

ג ואף על גב דעירובי חצרות מערבין לכתחלה בין השמשות, כמ״ש בסימן שצ״ג, אבל עירובי תחומין - אין מערבין לכתחלה בין השמשות, (שבת ל״ד.) משום דזהו תקון מעליא, ואסמכוה אקראי, (רש״י) ובדיעבד - עירובו עירוב. ולכן אם אמרו לו שנים: ׳צא וערב עלינו׳, לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות, וזה שעירב עליו מבעוד יום נאכל עירובו בין השמשות, וזהו שעירב עליו בין השמשות נאכל עירובו משחשיכה - שניהם קנו עירוב. וכבר נתבאר טעם דין זה בסימן שצ״ג ע״ש. אבל יש חולקים, וסבירא ליה דבתחומין - גם בדיעבד אינו מועיל בין השמשות. (דעת ר״ת בתוספות שם, ורש״י שם והרמב״ם בפרק ו׳ פסקו כדיעה ראשונה)

ד כשמניח עירובי תחומין מברך: ״אשר קידשנו במצותיו וצונו על מצות עירוב. בהדין עירובא יהא מותר לי לילך ממקום פלוני אלפים אמה לכל רוח״. ואם מערב לרבים מברך ואומר גם כן: ״בהדין עירובא יהא מותר לפלוני ולפלוני וכו׳״ או שיאמר: ״יהא מותר לכל בני העיר״. והברכה - אינה מעכבת, אבל אם לא אמר בהדין וכו׳ - מעכב. (מג״א סק״ה) ואף על גב דבעירוב ברגל אין צריך לומר כלום, כמ״ש בסימן ת״י - זהו מפני שעומד במקום שביתתו. אבל בעירוב בפת, אם לא אמר - באיזה דבר ניכר שהוא עירוב. ויראה לי דאם בירך ולא אמר ׳בהדין׳ - הוי עירוב.

סימן תטז

א קיימא לן בעירובין, (ל״ח:) דשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, כגון שחל יום טוב בערב שבת או ביום ראשון - הוויין שתי קדושות. כלומר דשני ימים טובים של פסח ושבועות וסוכות, ונקראים יום טוב של גליות מפני שבארץ ישראל אין עושין רק יום אחד - הוויין שתי קדושות, שהרי רק אחד מהן קדוש, ומספיקא עבדינן שני ימים. ויום טוב של ראש השנה - הוי קדושה אחת, וכיומא אריכתא הוא, מפני הטעם שיתבאר במקום אחר. ושבת ויום טוב - יש פלוגתא בגמרא שם, ואיפסקא הלכתא דשני קדושות הן, ולכן אין להם שייכות זה לזה.

ב לפיכך יום טוב הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה, וכן שני ימים טובים של גליות - יכול האדם לערב לשתי רוחות, יום ראשון למזרח ביתו, ויום השני למערב ביתו. וסומך על איזה מהם שירצה ביום הראשון, ועל העירוב שברוח השני ליום השני, ומניח שניהם בערב יום טוב. וכן יכול לערב ליום הראשון, וביום השני יהיה כבני העיר, או ביום הראשון כבני העיר, וביום השני יחול העירוב. וביום שהוא כבני העיר - יש לו אלפים אמה לכל רוח מעירו, וביום שחל העירוב - יש לו אלפים לכל רוח ממקום העירוב. ומברך על שניהם ואומר: ׳בהדין עירובא יהא מותר לי לילך באחד משני הימים לרוח זה׳, וכן בהעירוב השני, ומחר יברר לאיזה שירצה, דכבר כתבנו דבתחומין יש ברירה, מפני שהוא מדרבנן.

ג וזהו בשבת ויום טוב ובשני ימים טובים של גליות. אבל בראש השנה, שהשני ימים הם כיום אחד - אינו יכול לערב רק על שני הימים, ואם עירב ליום אחד, הוה כמערב על חצי שבת - ואינו עירוב. וכן יכול להתנות על עירובו, ויאמר: ׳עירובי לשבת זו ולא לשבת אחרת׳, או ׳לשבת אחרת ולא לשבת זו׳. וכן ׳עירובי יהי לשבתות ולא לימים טובים׳, ׳לימים טובים ולא לשבתות׳. ואם ירצה יכול לערב עירוב אחד גם לשבת ויום טוב ולשני ימים טובים

של גליות, על שני הימים לרוח אחד. אך כנגד זה יש חומרא, שכל יום צריך קניית שביתה בפני עצמו, כיון שהם נפרדים זה מזה, ואיך יקנה שביתה מאחד על השני, וזהו כקניית שביתה ביום ה׳ ליום השבת, מה שאין כן בראש השנה.

ד ולפיכך ביום טוב ושבת וביום טוב של גליות כשמערב בפת - צריך שיהיה העירוב בשלימות גם בבין השמשות דיום הראשון, ואם נאבד - אין לו עירוב ליום השני. ולכן המערב בפת כיצד הוא עושה: מוליכו בערב יום טוב או בערב שבת ומחשיך עליו, ונוטלו בידו אם היה ליל יום טוב, ובא לו לביתו. ולמחר מוליכו לאותו מקום ומניחו שם עד שתחשך, ואוכלו אם היה ליל שבת, או מביאו אם ירצה כשהיה ליל יום טוב. נאכל בראשון - הוה עירוב לראשון ולא לשני.

ה ואם עירב ברגליו - צריך לערב בראשון ובשני. והיינו שביום הראשון יהיה שם בין השמשות, ויחשוב בלבו שיקנה שם שביתה. אבל לא יאמר כלום, מפני שאסור לעשות שום הכנה מיום טוב לשבת או משבת ליום טוב, או מיום טוב ראשון לשני, אפילו בדיבור בעלמא. וכל שכן שאינו יכול לערב בפת שלא עירב בו ביום הראשון, מפני שהיה צריך לקרות עליו שם עירוב, ונמצא שמכין מהיום למחר, ואם עירב - לא הוי עירוב. אבל האמירה אם אמר - הוי עירוב. (מג״א סק״ב)

ו זה הכלל: עירב בראשון במאכל, אם רצה לערב ברגליו בשני - הרי זה עירוב. ויעשנו במחשבה; ואם אמר - אין זה עיכוב. אבל אם רוצה לערב בפת גם בשני - צריך לערב דוקא באותו הפת שעירב בראשון, שאין צריך לומר כלום, שכבר קרא עליו שם עירוב, ואם כן אינו מכין כלום. ואם עירב בפת אחר - אינו עירוב. וגם מה שמותר ברגליו בשני, אינו אלא כשעירב בראשון, או בפת או ברגליו. אבל כשלא עירב כלל - נראה לי שאסור לערב ברגליו בשני אפילו בלא דיבור, דזה הוי הכנה גמורה ודבר חדש, דכן משמע להדיא מלשון הש״ס, (ל״ט.) שאומר: ״עירב בפת בראשון - מערב ברגליו בשני״. כלומר אף על גב דהוה שינוי מעירוב פת לעירוב רגליו - משום דעל כל פנים נקרא עליו שם עירוב בראשון, ואין ההכנה ניכר כל כך. מה שאין כן אם לא עירב כלל בראשון - אינו יכול לערב בשני בשום דבר, ואם עירב - לא הוי עירוב, משום דזהו הכנה גדולה. (כן נראה לי)

ז וכל זה בשבת ויום טוב ובשני ימים טובים של גליות. אבל בשני ימים טובים של ראש השנה - מערב בערב יום טוב לשני הימים, ואפילו נאכל בראשון - הוי עירוב להשני, וכן אם עירב ברגליו בראשון - אין צריך לערב ברגליו בשני, וזהו דעת הרמב״ם בפרק ח׳. והראב״ד שם חולק עליו, וסבירא ליה דרק לחומרא אמרינן דקדושה אחת היא, ולא לקולא, ולכן צריך לערב ברגליו גם בשני. וכן אם עירב בפת בראשון ונאכל - אין לו עירוב לשני ע״ש. אבל רוב הפוסקים הסכימו להרמב״ם, דלגמרי שויוה רבנן כקדושה אריכתא, והרי אין זה איסור תורה, ותחומין דרבנן. והם אמרו מצות עירובי תחומין, והם אמרו דקדושה אחת היא בין לקולא ובין לחומרא, וכן פסקו הטור והש״ע.

ח ודע, דזה שאמרו שיכול לערב שני עירובין משני רוחות לשני הימים - זהו דוקא כשיהיה אפשר לו להגיע לכל אחד משני העירובין ביום הראשון. אבל אם אי אפשר לו להגיע להעירוב של יום השני ביום הראשון - אינו עירוב לשני, דאנן בעינן שהעירוב יהיה סעודה הראויה מבעוד יום. ואף על גב דבשני יום טוב של גליות ממה נפשך, אם הראשון חול - הרי יכול ללכת לעירובו, ואם הראשון קדש - הרי השני חול ואין צריך עירוב, מכל מקום כיון דסוף סוף אינו יכול להגיע ביום הראשון להעירוב מפני הספק - אינו עירוב (מג״א סק״ג).

ט ולכן יזהר שלא להניח הרבה רחוק את העירובים. כיצד, הרי שהניח עירובו ליום ראשון לסוף אלפים למזרח והניח העירוב השני ליום השני למערב - אינו עירוב אפילו הניחו קרוב, שהרי אינו יכול להגיע לו מבעוד יום, שהרי לא נשאר לו לצד מערב כלום. אבל אם הניח ליום הראשון למזרח אלף ות״ק אמה, הרי נשאר לו לצד מערב (חמש) [חמשה] מאות אמות - יכול להניח על יום השני לצד מערב עד ת״ק אמה ולא יותר, דבכשיעור הזה יכול לבא לעירובו של שני ביום הראשון. ויום הכיפורים הרי הוא כשבת, בין לענין עירובי חצרות בין לעירובי תחומין, ויכול לערב גם בפת. דאף על פי שאינו יכול לאכול - מכל מקום ראוי הוא (לתינוק) [לתנוק], דלא בעינן סעודה הראויה לו דוקא, כמ״ש בסימן ת״ט. ויום טוב - נוהג בו עירובי תחומין ולא עירובי חצרות, וטעמו של דבר בארנו בסימן שצ״ז סעיף ד׳ ע״ש.

סימן תיז

א כתב הרמב״ם ריש הלכות קידוש החודש: חודשי השנה הם חודשי הלבנה, שנאמר: ״עולת חדש בחדשו״. עד כאן לשונו, כלומר: חודש הלבנה נראית כדבר חדש, שבחצי הראשון הולכת וגדלה, ובחצי השני הולכת ומתמעטת, עד שתחשך כולה, ואחר כך מתחדשת. מה שאין כן חודשי החמה –

אין ניכר לעין שום השתנות. ומדאמרה תורה "בחדשו" – מבואר להדיא שהחידוש יהיה ניכר, וזהו חדשי הלבנה. ונאמר: "החדש הזה לכם ראש חודשים" – כך אמרו חכמים (ראש השנה כ א): שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה דמות הלבנה, ואמר לו: "כזה ראה וקדש".

ב והשנים שאנו מחשבים בהם – הם שני החמה, שנאמר בפסח: "חדש האביב"; ובשבועות כתיב: "חג הקציר"; ובסוכות כתיב: "חג האסיף". וגידול התבואות, וקצירתן, ואסיפתן – אינו תלוי רק בחודשי החמה, שבחמה תלויה השתנות העיתים: הקור והחום, הקיץ והחורף. ושנת החמה יתירה על שנת הלבנה קרוב לאחד עשר יום. לפיכך כשיתקבץ מן התוספת הזה כשלושים יום או פחות מעט – מוסיפין חודש אחד על השנה, ועושין בשנה זו שלושה עשר חודשים, ויש בו שני אדרים: "אדר ראשון", ו"אדר שני". וזו השנה נקראת "מעוברת". ויש בי"ט שנה – שבעה עיבורים, וזה נקרא "מחזור קטן".

ג וזהו גם כן הטעם שלפעמים עושים יום אחד ראש חודש, ולפעמים שני ימים. משום דחודש הלבנה הוא עשרים ותשעה יום ומחצה, ותשצ"ג חלקים. ואם כן, בהכרח שחודש אחד יהיה עשרים ותשעה ימים, וחודש אחד שלושים יום, כדי להשוות החצי יום החסר. ואלמלא התשצ"ג חלקים – היה תמיד חודש חסר וחודש מלא. אבל היתרון של התשצ"ג חלקים מתקבץ במשך הזמן ליום תמים, ולכן יש אצלינו חשון וכסלו – לפעמים מלאים, לפעמים חסרים, לפעמים אחד מלא ואחד חסר, כדי להשוות החשבונות.

ד ואין לשאול: דלמה לנו כל הטורח הזה, בין בשנים בין בחודשים? כיון דהשנים הם לפי חודשי החמה – נעשה כל שנה באחד עשר יום יותר על שנת הלבנה, ולא נצטרך לעיבורי השנים. ויהיו אלו האחד עשר יום של אותו חודש שייך להשנה שעברה, והמותר מימי החדש יהיה שייך לשנה הבאה? וכן בחודשים: נעשה כל חדש עשרים ותשעה יום ומחצה, ותשצ"ג חלקים, ונעשה תמיד ראש חודש יום אחד. ויהיה היום השלושים מחצה ותשצ"ג חלקים – להחודש העבר, והמותר – להחודש הבא.

ה אמנם התשובה על זה, כך דרשו חכמינו ז"ל במגילה (ה א): מניין שאין מונין ימים לשנים? שנאמר: "לחודשי השנה" – חודשים אתה מונה לשנים, ואי אתה מונה ימים לשנים. וממילא אם נעשה כל שנה אחד עשר יום יתרים על חודשי הלבנה, והחודש הבא יהיה מקצת הימים שייכים לשנה העברה, ומקצתם לשנה הבאה – הרי אתה מונה ימים לשנים, וזה אסרה תורה. לפיכך ממתינים עד שיתאספו הימים לחודש, ונוסיף חודש, ונמנה השנה לחודשים. וכן דרשו: מניין שאין מחשבין שעות לחודשים? שנאמר: "עד חודש ימים" – ימים אתה מחשב לחודשים, ואי אתה מחשב שעות לחודשים. וממילא אם נעשה כל חדש עשרים ותשעה יום ומחצה ותשצ"ג חלקים, ויהיה יום השלושים – שתים עשרה שעות ותשצ"ג חלקים לחודש העבר, ושתים עשרה שעות פחות תשצ"ג להחודש הבא – נמצא שמונין שעות לחודשים, והתורה אסרה זאת. לפיכך ממתינים עוד חודש, כדי שהשעות יתאספו ליום שלם, ונעשה שני ימים ראש חודש, ויתחשב החודש לימים. ומדברי הרמב"ם למדתי כל זה. ותנן בערכין (ח ב) דאין פוחתין מארבעה חודשים מעוברים בשנה, ולא יותר על שמונה, עיין שם. וגם בראשית ימי הנביאים מצינו שעשו ראש חודש שני ימים. (בשמואל א כ כתיב: "ויהי ממחרת החודש השני", שהוא יום שני של ראש חודש. וכן כתב הרד"ק.)

ו מצות עשה מן התורה על בית דין הגדול, שהם הסנהדרין שהיתה בירושלים בזמן הבית, לקדש חודשים ושנים, ולחשוב על פי חכמת המזלות אם אפשר שתתראה הלבנה היום אם לאו, ולקבל עדות החודש, שנאמר: "החדש הזה לכם ראש חודשים". ולמדנו מפי השמועה, איש מאיש עד משה רבינו, שקבל בסיני מפי הגבורה, דהכי פירושו: עדות זו תהא מסורה לכם, למשה ולאהרן, ולכל העומד אחריכם במקומכם. ואין מצוה זו מסורה לכל איש ואיש כשבת, שכל אחד מונה ששה ימים ושובת ביום השביעי. אבל ראשי חודשים וימים טובים – נעשים על פי בית דין הגדול. ואין מקדשין חודשים וקובעים שנים אלא בארץ ישראל, דכתיב: "כי מציון תצא תורה...".

ז וזהו הכל בזמן שעדיין היתה סנהדרין וחכמים סמוכים בארץ ישראל. ועכשיו אנו סומכין על החשבונות מלוחות השנים דהלל הנשיא, נכד נכדו של רבינו הקדוש. כשראה הפיזור הגדול של בני ישראל, שנתפזרנו בארבע כנפות הארץ, וביטול הסנהדרין והסמיכות – עמד הוא ובית דינו הגדול, וחישבו החודשים והשנים על פי דיני התורה וחכמת המזלות, וקידשו החדשים עד סוף העולם. ולזכרון זה אנו עומדים ומברכים את החודש: "ראש חודש פלוני ביום פלוני". ועיקר סמיכתינו על חשבונם של הלל הנשיא, והחכמים הסמוכים שהיו בימיו. והם קידשו כל החודשים וכל המועדים, והם עיברו כל השנים הראוים להתעבר, עד סוף העולם. ולכשיבוא גואל צדק – אז נקדש עוד כל חודש בפני עצמו, כימי קדם. וכל זה ביאר הרמב"ם בספרו הגדול, ובמנין המצות מצוה קנ"ג. (והרמב"ן שם – גם כן דעתו כן. ופלפל שם עם הרמב"ם, וזהו מסקנתו, וגם כוונת הרמב"ם כן הוא, כמו שכתב שם בעל מגילת אסתר, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח ולכן מנהגינו: לעמוד בעת שמברכין החודש, דוגמת קידוש החודש שהיה מעומד. ונראה דלכן המנהג לידע המולד בעת שמברכין החודש. דהבית דין כשקידשו – פשיטא שבלא ידיעת המולד לא היו מקדשין. ומה שנוהגין זה בשבת שקודם ראש חודש – משום דאיכא רוב עם, להודיע לכל אימתי ראש חודש. וסייג לזה מצאתי בירושלמי סנהדרין (פרק חמישי הלכה ג), על משנה דזה ידע בעיבורו של חודש, וזה לא ידע. אומר שם אמר רבי יוסה: כגון אנא, דמן יומא לא צלית מוספא, מן דלא ידע אימת ירחא. ופירוש המפרש דאמוסף ראש חודש קאי. והוא תמוה: דכיון דיודע שצריך להתפלל מוסף – פשיטא שיודע שהיום ראש חודש. ויש מי שפירש דעל ידיעת המולד קאי (ציון ירושלים). ותמוה: היכן הוזכר כאן מולד? אלא נראה לי דאמוסף שבת קאי, וכמנהג שלנו.

ט בתשרי לא נהגו לברך החודש בשבת שלפניו. והרמז לזה: "בכסא ליום חגנו". ועוד: דאיך נזכיר בו ראש חודש תשרי ביום פלוני, ולא נזכיר ראש השנה? ואם נזכיר ראש חודש וראש השנה ביום פלוני – יהיה שינוי מכל שבת המברכים. ועוד: דלא נקרא ראש חודש זה בשם "ראש חודש" כלל, אלא בשם "ראש השנה". ובשנות העיבורים אומרים על אדר ראשון: "ראש חודש אדר ראשון", ועל השני: "אדר שני". ונהגו לומר: "מי שעשה נסים", ו"יחדשהו". ואין זה תפילה בשבת, אלא לסימן טוב ותקות הגאולה, דכשם שהחודש מתחדש – כמו כן יתחדשו ישראל. אך מה שאומרים ה"יהי רצון" מקודם – תמיהני היאך מותר להתפלל בשבת תפילה חדשה, מה שאינה בטופס ברכות, אלא תפילה בפני עצמה? ומבקשים על פרנסה ושארי צרכים, ואיך מותר בשבת?ותפילה זו הוא תפילת רב בכל השנה בברכות (טז א). והתחלתה "שתתן לנו חיים ארוכים", ובכאן הוסיפו בתחילתו "שתחדש עלינו החודש הזה לטובה ולברכה". ולכן יש בסידורים בסופו "בזכות תפילת רב". אבל זהו דברי בורות: מה שייך "בזכות תפילת רב"?ונראה שהמדפיסים טעו בזה, שהמציין ציין שזהו תפילת רב, ולא ידעו הכוונה, והוסיפו תיבת "בזכות". אבל מכל מקום מי התיר לנו לקבוע תפילה חדשה בשבת? ואי איישר חילי אבטלנה. אך קשה לשנות המנהג, וצריך עיון גדול.

י ראש חודש מותר במלאכה. והנשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה בראש חודש – איתא בירושלמי פרק ראשון דתענית ובפרקי דרבי אליעזר (פרק מד) שהוא מנהג טוב, לפי שלא רצו ליתן נזמיהן לבעליהן על עשיית העגל. לפיכך ניתנה להן תוספת יום טוב בראש חודש. ואם יש מנהג לעשות מקצת מלאכות, ומקצת שלא לעשות – הולכין אחר המנהג. ודוקא כשידוע שמכבר המנהג כן. אבל בסתמא – אסורות הנשים בכל המלאכות. והנה אצלינו נשי בעלי בתים – אין עושות מלאכה, ונשים העוסקות באומנות – עושות מלאכה. וצריך לומר דלא קבילו עלייהו להפסיד פרנסתן.

יא יש אנשי מעשה שנהגו להתענות ערב ראש חודש, משום מיעוט הירח. ועניינים גדולים תלויים בזה, הנוגע למצבינו. ולעתיד תתחדש הירח כמו אנחנו, כמו שאומרים בברכת קידוש לבנה. ולכן יש מהמקובלים שהתענו עד המולד. ואצלינו המתענים – מתענים עד ערב, ואומרים "יום כיפור קטן". ואם יש עשרה – קורין "ויחל", ואומרים "ענינו", וככל תענית ציבור. וכשחל בשבת או ביום ראשון – מתענים ביום חמישי הקודם. ומי שהיה רגיל להתענות, ואחר כך חושש לבריאותו – צריך התרה. ואם באמת אינו בבריאותו – אינו צריך התרה, שהרי אסור לו להתענות. ואצלינו אומרים הפיוטים והוידויים אחר המנחה, אף שיש מפקפקים בזה, וכתבו שטוב יותר לאמרם קודם המנחה (מגן אברהם). מכל מקום אין המנהג כן.

סימן תיח

א ראש חודש אסור בתענית, כדאיתא בירושלמי (פ"ב הלכה י"ב) דתענית: בכל מתענין, חוץ משבתות, וימים טובים, וראש חודש, וחולו של מועד, וחנוכה, ופורים. ובגמרא תענית (יז ב) אומר לעניין מגילת תענית דראש חודש הוי דאורייתא. ויש שמסמיכים על מאי דכתיב: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם", דהוקש למועד. וראש חודש עצמו אקרי "מועד", כדכתיב: "קרא עלי מועד לשבור בחורי", וקאי על ראש חודש אב. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, דלא מסתבר לומר שהאיסור להתענות הוה ממש מן התורה; אלא דחמירא טובא, ויש לזה אסמכתות מן התורה, אבל לא ממש דאורייתא, עיין שם. וגם אין חיוב לאכול פת, אלא רק שלא יתענה. ולכן השוכח "יעלה ויבא" בראש חודש בברכת המזון – אין מחזירין אותו.

ב אין גוזרין תעניות על הציבור, על כל צרה שלא תבוא, בראש חודש, בחנוכה, ופורים, להתחיל בהם התעניות. ואם התחילו מקודם, כגון שמקודם גזרו להתענות כך וכך ימים, והתחילו בהם קודם ראש חודש, ובעת שגזרו לא אמרו "חוץ מראש חודש"; ולכן אם התחילו אפילו יום אחד – אין מפסיקין, ומתענין ומשלימים, מפני דגזירת בית דין וציבור חמירא טובא. והוה כנדר גמור, ואין זה דאורייתא ממש שלא יחול עליו נדר. ועוד: דנדרים חלים על דבר מצוה. וזהו בציבור. אבל יחיד שקבל עליו להתענות כך וכך ימים, ופגע בו ראש חודש, או שקבל עליו להתענות בראש חודש; אם קבלו

בלשון קבלת תענית בעלמא – אינה צריך התרה. דאין זה כנדר גמור, כמו שכתבתי ביורה דעה בסימן רטו. ואם קבלו מפורש בנדר, או שאמר "הרי עלי", דהוה כנדר – צריך התרת חכם. וביורה דעה שם נתבאר בזה.

ג אם נשבע להתענות כך וכך ימים, ואירע בהם ראש חודש – השבועה חלה עליו בודאי, אפילו אם הוי דאורייתא, מטעם כולל. ואם נשבע בפירוש על ראש חודש להתענות בו, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג, וזה לשונו: נראה לי שחלה עליו שבועה, כיון שאינו אלא מדרבנן. אלא שמדברי הרמב"ם נראה לכאורה שהוא דאורייתא. עד כאן לשונו. ובסימן תקע יתבאר בזה, עיין שם. והמתענה בראש חודש או בחנוכה ופורים תענית חלום – צריך למיתב תענית לתעניתו.

סימן תיט

א כתב הטור: "מצוה להרבות בסעודת ראש חודש. דגרסינן במגילה פרק ראשון (בירושלמי) במשנה דמקדימין ולא מאחרין: אבל סעודת פורים וסעודת ראש חודש – מאחרין ולא מקדימין. כלומר: כשנפל ראש חודש בשבת, דבלאו הכי יש סעודת שבת – עושין סעודת ראש חודש ביום ראשון, כפורים שחל בשבת. ומדמדמה לפורים – שמע מינה שהוא חיוב. ועוד: דאיתקש ל"מועד" בקרא ד"וביום שמחתכם". וכתיב גבי דוד: "כי זבח משפחה לנו", וראש חודש היה, דכתיב "ויהי ממחרת החדש השני". ובפסיקתא איתא: כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה, לבד מה שמוציא בהוצאות שבתות, וימים טובים, וראש חודש, וחולו של מועד, ומה שהתנוקות מוליכין לבית רבן. אם מוסיף – מוסיפין לו וכו'", עד כאן לשון הטור.

ב וגם ברוקח (סימן רכח) כתב כן. והביא עוד מקרא ד"והיה מדי חדש בחדשו, ומדי שבת בשבתו", ומקרא ד"מדוע את הולכת אליו היום, לא חדש ולא שבת", עיין שם. וכן הכלבו כתב דהסעודה היא מפני כבוד היום, שהוא כפרה לישראל וכו', זכר לסעודה שעושין לעידי הלבנה בזמן המקדש וכו'. עד כאן לשונו. ונראה דכונתו לסעודה שהיו עושין בעיבור החודש, כדאיתא בירושלמי. וכן נראה מש"ס דילן בסנהדרין, לענין בן סורר ומורה, דאם אכל בעיבור החודש – אינו נעשה בן סורר ומורה (ע א). והתמיהא גדולה: למה לא נהגו אצלינו כלל בסעודת ראש חודש? וכל שכן כשחל ראש חודש בשבת, שאין עושין סעודה ביום ראשון? ושמא תפסו העולם כיון דבש"ס שלנו אין זכרון לזה. דהנה הפסיקתא שמנתה ראש חודש בהדי הוצאות דשבתות וימים טובים – ליתא בגמרא שלנו בריש פרק שני דביצה. וגם: הך דבן סורר ומורה משמע דעיבור החודש אין בה מצוה, שהרי קתני: אכל בחבורת מצוה, אכל בעיבור החודש – שמע מינה דזה לאו מצוה. וגם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דחה כל ראיית הטור, עיין שם. ומכל מקום נכון לחוש לזה, אבל מה נעשה שיד הזמן קשתה עלינו? ומכל מקום המהדרים מוסיפין איזה מאכל בראש חודש, וכן בשבת ראש חודש מוסיפין תבשיל לכבוד ראש חודש. (ומה שכתב המגן אברהם לענין אם נמשכה סעודתו עד הלילה, לענין הזכרת "רצה" ו"יעלה ויבוא" – בארנו לעיל סימן קפח.)

סימן תכ

א כתב הטור דראש חודש אסור בהספד, דתנן (סוף מועד קטן) דבראש חודש נשים מענות ומטפחות. "מענות" הוא שכולן עונות כאחת, "ומטפחות" כף אל כף. אבל לא מקוננות, ואחר שנקבר המת – לא מענות ולא מטפחות. ו"מקוננות" מקרי מה שאחת אומרת, וכולן עונות אחריה, עיין שם. ויש להסתפק בכונתו: אם דוקא אחר הקבורה אסור בהספד, כמו בשם דאחר הקבורה – לא מענות ולא מטפחות, אבל קודם הקבורה מותר. או דילמא: אף קודם הקבורה – אסור, דהספד דמי למקוננות. וכן נראה, משום דבהספד גם כן הספדן אומר ומעורר לבכי – הוה כמקוננות. ורבינו הבית יוסף לא הזכיר כלום נדון הספד. מיהו לחכם בפניו – פשיטא דשרי, ומצוה וחובה נמי איכא. דאפילו בחול המועד אמרו שם בגמרא: אין מועד בפני תלמיד חכם, וכל שכן בראש חודש.

ב ובענין צידוק הדין, הביא הטור שנחלקו בני וורמייז"א עם בני מגנצ"א. ורבינו הבית יוסף פסק דאומרים צדוק הדין, וקדיש. ואין המנהג כן, כמו שכתב רבינו הרמ"א. ולאו דוקא ראש חודש, דהוא הדין כל הימים שאין אומרים תחנון. וכן בערב שבת וערב יום טוב אחר חצות – אין אומרים צדוק הדין. וקדיש יכולין לומר על מזמור תהלים, וכן המנהג אצלינו שאומרים מזמור מ"ט, ואומרים קדיש. מיהו פשיטא דעל אדם גדול – צריכין לומר צדוק הדין וקדיש, שהרי מספידין אותו גם כן. וכן כתב הטור (וכן העידו על הרמ"א ז"ל). ובלילה אין אומרים לא צדוק הדין ולא קדיש.

סימן תכא

א נוהגין באשכנז שאומרים פרשת "ובראשי חדשיכם" שחרית אחר פרשת התמיד. ובספרד אין נוהגין לאומרה, לפי שעתידין לקרות אותה בספר תורה. ודוקא שבת אומרים פסוקי "וביום השבת", מפני שאין קורין אותה בשבת בתורה. מה שאין כן ראש חודש דמי ליום טוב, שאין אומרים אחר התמיד מוספי יום טוב, מפני שקורין בתורה. והכא נמי בראש חודש. וטעם אשכנז הוא כדי לפרסם שהוא ראש חודש. דיום טוב ניכר מאתמול שהוא יום טוב, אבל ראש חודש אינו ניכר כלל, ויכולין לשכוח לומר "יעלה ויבוא" בתפילה. לכך מזכירין את הכל באמירת הפסוקים קודם התפילה (עיין מגן אברהם).

סימן תכב

א ראש חודש ערבית, שחרית, ומנחה – מתפלל שמונה עשרה ברכות, ואומר "יעלה ויבוא" ב"רצה". והשמש מכריז בערבית אחר חצי קדיש "יעלה ויבוא!" ולא הוי הפסק, דזהו צורך תפילה. ואם לא אמר בשחרית ומנחה – מחזירין אותו, בין ביום ראשון בין ביום שני. ובערבית – אין מחזירין אותו, בין בליל ראשון ובין בליל שני, לפי שאין מקדשין החודש בלילה (ברכות סוף פרק רביעי). ולכן בערבית, כיון שסיים "המחזיר שכינתו לציון" – לא יאמר עוד, כמו שכתבתי בסימן רצד לענין "אתה חוננתנו". ובשחרית ומנחה, כשסיים ועדיין לא התחיל ב"מודים" – אומרו שם. ואם כבר התחיל "מודים", אם נזכר קודם שהשלים תפילתו – חוזר ל"רצה". ואם לא נזכר עד שהשלים תפילתו – חוזר לראש, אף על פי שלא עקר רגליו עדיין.

ב ואם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו – כל זמן שלא סיים התחנונים לא מקרי "השלים תפילתו". וכשהשלים התחנונים, אף על פי שלא עקר רגליו – עדיין מקרי "השלים תפילתו", וחוזר לראש. ויש מי שרוצה לומר: דלענין זה תחנונים עדיף, דאף שהשלים התחנונים – כל זמן שלא עקר רגליו חוזר ל"רצה" (מגן אברהם סעיף קטן ב). והטעם משום דאין קביעות לתחנונים, ויכול לומר עוד תחנונים. ואף על פי שאינו רגיל לומר יותר מכפי שאמר, מכל מקום הא יכול לומר. ומכל מקום קשה לומר כן, וכן נראה מירושלמי פרק חמישי דברכות, דכל שהסיח דעתו מלהתפלל עוד – מקרי עקר רגליו. ונראה דתלוי באמירת "יהיו לרצון" (שם), כלומר: אם רגיל לומר "יהיו לרצון" גם אחר התחנונים, או שאינו אומרו רק אחרי התחנונים – קודם אמירתו מקרי "לא עקר רגליו". ואחר אמירתו – מקרי "עקר" (אליה רבה סעיף קטן ה, והמחצית השקל פקפק ולא ידעתי למה). וכן יש להורות. (ובערבית שכתבנו שכשסיים "המחזיר שכינתו לציון" לא יאמרנו עוד – הוא הדין אפילו אם רק אמר "ברוך אתה ד'". ויש מי שאומר: שיאמר "למדני חקיך", ויאמר "יעלה ויבוא", עיין שערי תשובה סעיף קטן ד. ולא נהירא. וכן כתב השערי תשובה בשם מגיד משנה, עיין שם.)

ג לעיל סימן קכו נתבאר דשליח ציבור ששכח לומר "יעלה ויבוא" בחזרת הש"ץ – אין מחזירין אותו, מפני טורח הציבור. לפי שתפילת מוסף לפניו, שבה יזכיר ראש חודש, עיין שם. ולפי זה דקדקו כמה מהגדולים דיחיד שלא אמר "יעלה ויבוא" בשחרית, ולא נזכר עד אחר מוסף, שאינו צריך לחזור ולהתפלל שחרית, דלא יהא כח יחיד גרוע בדיעבד משל שליח ציבור לכתחילה (מגן אברהם שם בשם רמ"ע וכנסת הגדולה). ולכן אם אירע כן – אין מחזירין אותו. ואם ירצה – יתפלל מנחה שתים, אחת לחובה והשנייה לתשלומין, ויכוין לתפילה נדבה (עיין שערי תשובה סעיף קטן ג). ואם עמד להתפלל מוסף, ובתוך שלוש ראשונות נזכר ששכח "יעלה ויבוא" בשחרית – יסיים השלוש ראשונות, ויתחיל "אתה חונן" עד גמר תפילת שחרית, ואחר כך יתפלל מוסף (שם).

ד כתב רבינו הרמ"א בסעיף א: אם הוא ספק אם הזכיר "יעלה ויבוא" אם לאו – אינו צריך לחזור. עד כאן לשונו, ותמוה מאד: דודאי לא אמר, לפי הרגילו. ודחו דבריו, ופסקו דצריך לחזור (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ד). אמנם נראה בכונתו: דודאי אם לא ידע כלל בהתחלת התפילה שהיום ראש חודש; או אפילו ידע, רק שבעת התחילת תפילת שמונה עשרה לא עלה על דעתו כלל שראש חודש היום – ודאי דצריך לחזור. אך אם בהתחלת תפילת שמונה עשרה ידע שהיום ראש חודש, ואחר התפילה יצא הדבר מלבו, ולא נזכר אם אמר "יעלה ויבוא" אם לאו – בזה אמר דאינו צריך לחזור. דקרוב יותר שאמר, שהרי בההתחלה ידע שהוא ראש חודש, ולכן קרוב יותר שאמר (ט"ז סעיף קטן א). וכן עיקר לדינא.

ה לדעת רש"י ז"ל בסוף פרק רביעי דברכות: יחיד המתפלל בציבור, ושכח "יעלה ויבוא" – יסמוך על תפילת השליח ציבור, עיין שם. וכתב הטור דהלשון שבגמרא לא משמע כן. מיהו לענין דינא – ודאי יש לסמוך על זה. ואם יודע שיכול לכוין, ולשמוע כל חזרת השליח ציבור – ישמע ולא יפסיק, ורק יענה "אמן" ולא יותר, ויצא בזה.

ו הלל בראש חודש אינו אלא מנהג, ולא מדינא. דהלל מדינא אינו אלא ביום טוב וחנוכה, בימים שנעשו נסים וישועות. והמנהג היה גם בימי חכמי הש"ס, כדאיתא בתענית (כח ב). והגאונים אמרו רמז: במזמור האחרון "הללו אל בקדשו" יש שתים עשרה פעמים "הלל", כנגד שנים עשר חודשים.

והכפל של פסוק "כל הנשמה תהלל" כנגד חודש העיבור (בית יוסף). ועיקר הטעם נראה לפי שבחידוש הלבנה – נראה רמז למצבינו, כמו שאומרים בברכת הלבנה. לכן חשבינן זה לקצת ישועה, והנהיגו בהלל. (הפרי חדש הקשה על הרמז: הא בתשרי ליכא הלל, עיין שם. ולא קשה כלל, דכוונת הגאונים דענין ראש חודש יש הילול. ודייק ותמצא קל.)

ז וכיון שאינו אלא מנהג בעלמא, לכן מדלגין בו "לא לנו" ו"אהבתי", להיכר כי אינו חובה. ודעת רש"י והרמב"ם שלא לברך עליו כלל, בין ביחיד בין בציבור. ומרי"ף נראה שהציבור מברכין, ולא היחיד. ובארץ ישראל וסביבותיה נוהגין כרש"י והרמב"ם, ואין מברכין לא בתחילה ולא בסוף. אבל דעת רבינו תם ז"ל בתוספות ברכות (יד א דגם יחיד יכול לברך. ועל כמה מנהגים מברכין, וכן המנהג הפשוט במדינות אלו. ומברך מקודם "לקרוא את ההלל", ולבסוף "מלך מהולל בתשבחות".

ח וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב דמכל מקום יזהר אדם לקרות בציבור, כדי לברך עליו עם הציבור. ויש אומרים דכשיחיד קורא – אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים, דאז הוי כרבים. ונוהגין כן ב"הודו" ולא ב"אנא". עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דכיון דהרבה דיעות שהיחיד לא יברך, ויש לחוש לברכה לבטלה, לפיכך יש לכל איש להדר לברך הלל דראש חודש עם הציבור. וכן בחול המועד פסח, ושני ימים אחרונים של פסח, דבציבור על כל פנים יש כמה דיעות לברך. ולכן אם אפילו לא התפלל עדיין – לא יתפלל, ויאמר הלל עם הציבור, ואחר כך יתפלל. ואפילו עומד באמצע פסוקי דזמרה – יש להפסיק ולומר הלל עם הציבור, כדי שלא לברך ביחיד. ויש אומרים עצה אחרת לזה: שיאמר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים, דהוי כרבים ויכול לברך. ונוהגין כן ב"הודו". ואצלינו אין המנהג כן. וכל זה בראש חודש, וחול המועד פסח, ושני ימים אחרונים של פסח. אבל כשגומרים את ההלל – אינו צריך לכל זה, לפי שבהם חייב היחיד לברך. ויראה לי דבראש חודש, וחול המועד וכו', המתפללין עם הציבור – לא ידעתי למה יברכו בפני עצמן, הלא יכולים לענות "אמן" על ברכת השליח ציבור בתחילה וסוף? והעונה "אמן" כמברך, ולמה לנו להרבות בברכות במקום שלגדולי רבותינו הוי ברכה לבטלה? וכן אני נוהג.

ט דבר פשוט הוא שכשאומר הלל ביחיד – לא יאמר ב"הודו" אחר "יאמר נא ישראל..." ו"יאמרו נא בית אהרן..." ו"יאמרו נא יראי ד'..." – "הודו לד' כי טוב...". דזה אינו אלא בציבור, או לפחות כשהם שלושה, דאחד אומר "יאמר נא...", והשנים משיבים. ולא כשהוא יחידי, ואפילו שנים אינם כלום אלא אם כן הם שלושה, שאחד אומר והשנים משיבים. ומנהגא דהלילא אצלינו בכל המדינות – שוות, אלא שיש שאומרים המזמורים פסקי פסקי, ויש שאומרים עד "הודו" בפעם אחת. וכל אחד יעשה כפי מנהגו. (ומה שמפסיקין "אנא... הושיעה נא", "אנא... הצליחה נא" לשנים, ואינו אלא פסוק אחד – כבר כתבו טעמים בזה. והמחוור משום דבעת שיסדו את ההלל – אמרו כן, כדאיתא בפסחים קיח א. וכן בשירת הים אמרו פסקי פסקי, כדאיתא בסוטה ל א. ולכן חולקין המוהלים את הפסוקים. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן נא.)

י לענין הפסקה בהלל בימים שגומרים אותו – דינו כבברכת קריאת שמע, וקריאת שמע עצמה. אבל בראש חודש וחול המועד וכו', כשאין גומרין אותו, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד דאפילו באמצע שואל בשלום אדם שהוא צריך לנהוג בו כבוד, ומשיב שלום לכל אדם. אבל בענין אחר – לא יפסיק. עד כאן לשונו. ונראה דכוונתו כפי מנהג מקומו, שלא היו מברכין בראש חודש על ההלל, כמו שכתבתי מקודם. אבל במקום שמברכין – ודאי דאסור להפסיק כבקריאת שמע, דסוף סוף הא יש ברכה תחילה וסוף. ואם תשאל: דאם בלא ברכה, למה בענין אחר לא יפסיק? דיש לומר דודאי כן היא, דאפילו בלא ברכה למה נפסיק בחנם?

יא כן היה נראה לענ‌יות דעתי לפרש. אבל אם כן, למה לא הגיה עליו רבינו הרמ"א, דלפי מנהגינו שמברכין – אסור להפסיק?! אלא ודאי דסבירא ליה דגם כשמברכין ההפסק קל, ולא ידעתי למה. אבל גם מהטור מוכח כרבינו הרמ"א, שכתב וזה לשונו: וכיון שאין גומרין אותו – אינו חמור לענין הפסקה כקריאת שמע. אלא אף באמצע...עד כאן לשונו. ואי סלקא דעתך בלא ברכה – למה לו לתלות במה שאין גומרין אותו יותר? הוה ליה לתלות לפי שהיא בלא ברכה! ועוד: דהטור הביא מקודם מסקנת אביו הרא"ש ז"ל דמברכין, עיין שם. אלא ודאי אף על פי שיש ברכה – קילא ההפסקה. ומצינו כיוצא בזה בפסוקי דזמרה לדעת האר"י ז"ל, כמו שכתבתי לעיל סימן נא. אבל הטור והשולחן ערוך החמירו שם כבקריאת שמע, עיין שם. וצריך לומר דסבירא להו דבכאן עוד קיל יותר. וצריך עיון.

יב ואם הפסיק בו ושהה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה – אינו חוזר לראש. ואפילו למאן דסבירא ליה לעיל סימן סה דאם היה מוכרח להפסיק – חוזר לראש, מכל מקום כיון שקורין בדילוג – אינו צריך (בית יוסף). ומשמע דכשגומרין את ההלל – צריך לחזור לראש בכי האי גוונא. אבל יש אומרים דבהלל שאינו אלא דרבנן, גם כשגומרין – אינו צריך לחזור לראש (דרכי משה וב"ח, ומגן אברהם סעיף קטן ט). ומי שירצה להחמיר – יחזור לקרות בלא ברכה (שם), וכן יש להורות.

יג הקורא הלל למפרע – לא יצא, דצריך לקרותו על הסדר. ובמגילה (יז א) אסמכוה אקרא "ממזרח שמש עד מבואו" – שהולכת על הסדר, עיין שם. ולפיכך אם קרא וטעה – יחזור למקום שטעה, ומשם עד סופו. אבל לא יאמר מה שדילג במקום שעומד, ולקרות ממקום שעומד, דאם כן הוי למפרע. ואם אינו זוכר המקום שטעה – יחזור למקום שיצא הספק מלבו, כמו בקריאת שמע לעיל סימן סד. ומצות קריאת הלל – מעומד. וזכר לדבר: "הללו עבדי ד', שעומדים בבית ד'...". ופשוט הוא שמי שאינו בבריאותו כראוי – יכול לישב. אף על פי שבשמונה עשרה טורח ועומד, מכל מקום בהלל לית לן בה, שהרי בלילי פסח קורין מיושב. וסמיכה אינה כעמידה. (המגן אברהם סעיף קטן יא השיג על רמ"א בחושן משפט סימן יז שכתב דמקרי עמידה. ועיין מה שכתבתי שם בחושן משפט.)

סימן תכג

א ואחר הלל אומר "קדיש תתקבל", דכל שיש מוסף – אומרים אחר שחרית "קדיש תתקבל". ומוציאין ספר תורה, וקורין בו ארבעה, יתר אחד מכל שני וחמישי, מפני הקרבן מוסף. ולכן אין פוחתין מארבעה. אבל גם אין מוסיפין על ארבעה, שחשו חכמים לביטול מלאכה. ולכן גם אין מפטירין בנביא. ואחרי קריאת התורה אומרים חצי קדיש.

ב והקריאה היא פרשת התמיד, שהיא שמונה פסוקים, ופרשה "וביום השבת" – שני פסוקים, ופרשה "ובראשי חדשיכם" – חמישה פסוקים, והיא לרביעי. ושנים הקודמות לשלושה קרואים. ועתה כיצד נעשה? אם נקרא לכהן שלושה פסוקים, וללוי שלושה פסוקים – הרי יסיים הלוי פחות משלושה פסוקים סמוך לפרשה, והשלישי יתחיל פחות משלושה פסוקים סמוך לפרשה. ושניהם אסורים, גזירה משום הנכנסים והיוצאים, כמו שכתבתי בסימן קלח. ולכן מפני ההכרח קורא בהן שלושה פסוקים עד "את הכבש": "וידבר", "צו", "ואמרת". והלוי חוזר וקורא "ואמרת" עם עוד שני פסוקים: "את הכבש", "ועשירית האיפה" עד "עולת תמיד". ואף שיש לחוש שהנכנסים יאמרו שהכהן לא קרא רק שני פסוקים – יש לומר שהם ישאלו ויאמרו להם. אבל אם יתחיל הלוי מן "את הכבש", ויקרא שלושה פסוקים ולא ישתיירו רק שני פסוקים – חיישינן להיוצאים שיאמרו שהשלישי לא יקרא רק שני פסוקים, והיוצאים לא ישאלו.

ג ואי קשיא: אם כן יקראו כהן ולוי כל פרשת התמיד שמונה פסוקים; והשלישי יקרא שני פסוקים של "וביום השבת" ושני פסוקים מן "ובראשי חדשיכם", וישארו שלושה פסוקים לפני הרביעי. ועתה היוצאים לא ישאלו, שהרי שמעו שהשלישי קרא ארבעה פסוקים. ואי משום שהנכנסים ברביעי יאמרו שהשלישי לא קרא רק שני פסוקים – הא אמרנו שהנכנסים ישאלו ויאמרו להם, כמו שעתה הנכנסים בעת קריאת הלוי ששואלים על הכהן. דאין זה דמיון, דעל הכהן שפיר ישאלו למה לא קרא יותר, כיון שיש להלוי ריוח. אבל על השלישי לא ישאלו כלל, מפני שידמו שהיה מוכרח לשייר שלושה פסוקים לפני הרביעי. ותשאר הלעז על השלישי, שלא קרא רק שני פסוקים.

ד כן פסקו כל רבותינו: הרי"ף בפרק רביעי דמגילה, והרא"ש שם, והרמב"ם בפרק שלושה עשר מתפילה, והטור והשולחן ערוך. ואחד מרבותינו האחרונים חולק על זה, ואומר דהש"ס אומר כן במעמדות, שהפרשיות אינן יותר מחמישה פסוקים. אבל בראש חודש שהיא שמונה פסוקים – הרי יש לנו דרך נכונה לבלי להתחיל פחות משלושה פסוקים, ולא לשייר. והיינו: שהכהן יקרא שלושה פסוקים, ואחר כך קורא הלוי חמישה פסוקים עד "וביום השבת". ואחר כך השלישי מתחיל מן "עולת תמיד" שהם שלושה פסוקים קודם הפרשה, וקורא אותם עם פרשת "וביום השבת" (הגר"א). ובמקומות רבים הנהיגו כן, שהיא שיטה המחוורת. והרמב"ן ז"ל סובר גם כן, דבש"ס לא נאמר רק על מעמדות. אבל בראש חודש – אינו צריך כלום, כיון דאי אפשר בלא התחלת שני פסוקים מן הפרשה. אם כן, מה לי התחלה מה לי סוף? ויקראו כסדרן: כהן ולוי ששה פסוקים, והשלישי השנים הנשארים עם פרשת "וביום השבת" (ר"ן בשמו). אבל לפי שיטה שנתבאר אינו צריך כלל להתחיל בפחות משלושה פסוקים סמוך לפרשה. (וראיתי בחתם סופר ובמשכנות יעקב שרצו לדחות שיטת הגר"א. והרואה יראה ויתפלא כי שיטתו ברורה, עיין שם.)

ה ואחר כך אומרים "אשרי", "ובא לציון". ואין אומרים מזמור "יענך", כי ראש חודש אינו יום צרה, והוא יום שמחה. ומחזירין הספר תורה למקומו. ובמדינתינו אומרים "אשרי", "ובא לציון" אחר הכנסת הספר. ואומרים חצי קדיש, וחולצין התפילין. ואין טעם ברור לחליצת התפילין במוסף, אבל כן נהגו, כמו שכתבתי לעיל סימן כה, ואין לשנות. ומתפללין מוסף. וצריך לומר "ראשי חודשים לעמך נתת" בקמ"ץ. ויש אומרים "ושעירי חטאת". ויש אומרים "חטאות", ואומרים: "זכרון לכולם יהיו", כלומר: הקרבנות שהקריבו אז – יהיו גם עתה לזכרון. ויש אומרים "לכולנו", וגם כן הכונה כן. ויש אומרים "היו", וקאי על העבר. וכל אחד יאמר כמנהגו. ובשנת העיבור מוסיפים "ולכפרת פשע". ויש שאין אומרים הוספה זו, רק עד אחר אדר שני. ולא נראה כן, דכל השנה יש לומר כן. ואומרים "וחוקי ראשי חודשים להם קבעת", כלומר: דאצל כל האומות אין חשבון קבוע לכולם שוה כידוע,

מפני ששכל האדם קצר לעשות שיווי ברגעים לכל ימות העולם. והחשבון שלנו הוא מסיני, מפי הקדוש ברוך הוא שמסר למשה. כאשר חכמי קדם מהאומות הודו, שחשבון עיבורי חודשים ושנים של ישראל – מעיד על הנבואה. ובחזרת השליח ציבור אומרים אצלינו "נקדש" כמו בשחרית. והספרדים אומרים "כתר". ומכל מקום ההוספות של שבת ויום טוב – אין אומרים. ואחר חזרת השליח ציבור אומר "קדיש שלם". ויש אומרים מזמור "ברכי נפשי", לפי שבשם כתיב: "עשה ירח למועדים". וכפי הנראה היה זה שיר הלוים בבית המקדש לקרבן מוסף. ותמיהני: שבמסכת סופרים (פרק שמונה עשר) שחשב שירי המוספין, ולא הזכיר של ראש חודש, עיין שם. ובסימן הבא ניישב זה בסייעתא דשמיא. (כתב המגן אברהם: אם התפלל של שחרית במקום מוסף – לא יצא, אפילו הזכיר "יעלה ויבוא". ופשוט הוא.)

סימן תכד

א מזכירין "יעלה ויבוא" בברכת המזון, קודם "ובנה ירושלים". ואם לא אמר – אין מחזירין אותו. ולא דמי לתפילה, שהיא חובה. וגם לא דמי ל"רצה והחליצנו" בשבת, דמחזירין אותו, משום דבשבת חובה לאכול פת, מה שאין כן בראש חודש: אם כי אסור להתענות בו, מיהו פת אינו חובה לאכול. וכיון שהוא רשות, דאי בעי אכיל, אי בעי לא אכיל – לכן אין מחזירין אותו. ולא דמי לברכת המזון עצמו, שאם טעה ושכח ברכה שחוזר תמיד – זהו משום דחובת התורה הוא "ואכלת ושבעת וברכת". אבל חובת הזכרת ראש חודש בברכת המזון – הוא חוב דרבנן, ולא תקנו רבנן לחזור אלא במקום שחובה לאכול פת. ומכל מקום אם נזכר קודם שהתחיל "הטוב והמטיב" – אומר בשם "ברוך שנתן ראשי חודשים לעמו ישראל לזכרון". ולעיל סימן קפח נתבאר זה באריכות, עיין שם.

ב איתא במסכת סופרים פרק תשעה עשר (הלכה ט): בראש חודש ישבו החבורות של זקנים, ושל בלווטין (גדולים), ושל תלמידים מן המנחה ולמעלה, עד שתשקע החמה. וצריך לומר בברכת היין: בורא פרי הגפן. ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר בעגולה גידל דורשיו הורם ולימדם זמנים, חודשים טובים ירח כליל לבנה מינה נבונים, סודרי עיתים פילס צורינו קיצי רגעים, שבם תיקן אותן חודשים ומועדים. דכתיב: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו". ואומר: "כי כאשר השמים החדשים..." וחותם: "ברוך אתה ה' מקדש ישראל וראשי חודשים". ואומר: "הודו לד' כי טוב. כהיום הזה בירושלים ששים ושמחים כולנו, אליהו הנביא במהרה יבוא אלינו, המלך המשיח יצמיח בימינו, ובבנין בית המקדש ירבו שמחות." ויענו העם ואמרו "אמן! ירבו בשורות טובות בישראל, ירבו ימים טובים בישראל, ירבו תלמידי תורה בישראל! מקודש החודש, מקודש בראש חודש! מקודש בזמנו, מקודש בעיבורו! מקודש בתורה, מקודש בהלכה! מקודש בעליונים, מקודש בתחתונים! מקודש בארץ ישראל, מקודש בציון! מקודש בירושלים, מקודש בכל מקומות ישראל! מקודש בפי רבותינו, מקודש בבית הוועד! הודו לד' כי טוב, וכולכם ברוכים ברוכים..."עד כאן לשונו. ונראה שזה היה בשעת קידוש החודש, אשרי עין ראתה כל אלה. וד' יזכינו לראות כל אלה במהרה בימינו, אמן.

ג בסימן הקודם תמהנו מאי דלא חשיב במסכת סופרים שיר מוסף של ראש חודש. ונראה לי דשם ריש פרק תשעה עשר איתא: ובראש השנה אומר: "כל העמים תקעו כף". ביום הכיפורים: "ברכי נפשי" ו"ממעמקים קראתיך". בחג הסוכות: "נודע ביהודה...". עיין שם. ואינו מובן: מה ענין "ברכי נפשי" ליום הכיפורים (הגר"א מחק זה)? ועוד על התחלתו, שאומר: ובראש השנה. ולכן נראה לי דכן צריך לומר: בראש חודש "ברכי נפשי", ובראש השנה אומר "כל העמים" וביום הכיפורים "ממעמקים...". ולפי זה שפיר הזכיר שיר מוסף של ראש חודש.

סימן תכה

א ראש חודש שחל להיות בשבת, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שבע, ואומר "יעלה ויבוא" בעבודה, והיינו בברכת "רצה" קודם "ותחזינה". ואינו מזכיר של שבת ב"יעלה ויבוא", שהרי כבר הזכיר של שבת בברכה רביעית (טור). וגם בערבית של שבת, אם שכח לומר "יעלה ויבוא" – אין מחזירין אותו. ואף על פי שתפילת ערבית בשבת חובה כדי לקדש השבת, ולא דמי לערבית של חול שהיא רשות – מכל מקום כיון שאין מקדשין החודש בלילה, וזהו הטעם שאין מחזירין אותו כמו שכתבתי בסימן תכב, אם כן לא שנא חול ולא שנא שבת. ובמוסף אומרים "אתה יצרת" ומזכירין שניהם: של שבת ושל ראש חודש. ומסיימין ב"מקדש השבת וישראל וראשי חדשים". דשבת – קדישא וקיימא, אבל ראש חודש ומועדים – בישראל תלי, כמו שכתבתי בסימן תיז. ואם לא סיים רק ב"מקדש השבת" בלבד, או בראש חודש בלבד – נראה לי דלא יצא, וצריך לחזור. וראיתי מי שכתב דיצא (אליה רבה בשם כנסת הגדולה). ולא ידעתי טעם לזה, הרי העיקר היא החתימה. (והמגן אברהם בסימן תפז – נשאר בצריך עיון. ולעניות דעתי אין ספק בזה. ודייק ותמצא קל.)

ב ודע שמעולם תמהתי על הנוסח שלנו, שבסוף "אתה יצרת" שאחר ל"מחילת עון" אומרים: "כי בעמך ישראל בחרת... ושבת קדשך..." – למה אין אומרים "קדשנו במצותיך ותן חלקנו... והנחילנו... וינוחו בו ישראל מקדשי שמך, כי בעמך ישראל..."? והרי כל יום טוב שחל בשבת, וראש השנה ויום הכיפורים שחלו בשבת, אומרים בסוף הברכה האמצעית נוסח זה, שזהו תורף קדושת שבת. ולמה לא יאמרו זה בראש חודש שחל בשבת? ובנוסח ספרד ישנו באמת זה הנוסח. ולעניות דעתי בנוסח אשכנז חסר זה מהדפוס, ואני נוהג לאומרה, ואין שום טעם שלא לומר זה. ולא מצאתי מי שהעיר בזה.

ג ומוציאין שני ספר תורה, וקורין בהראשון שבעה קרואים או יותר בפרשת השבוע. ומניחין הספר תורה השניה על השולחן, ואומר קדיש על שתיהן, ומגביהין הספר תורה הראשונה וגוללין. ובשניה קורא המפטיר "וביום השבת... ובראשי חדשיכם". ודוחין ההפטרה של השבוע, ומפטירין "השמים כסאי", דשם כתיב "והיה מדי חדש בחדשו, ומדי שבת בשבתו". ובברכות ההפטרה אין מזכירין של ראש חודש, רק של שבת. לפי שאין נביא בראש חודש, ולא דמי ליום שיש בהם נביא. לפיכך חותמין "מקדש השבת וישראל והזמנים", מה שאין כן בראש חודש. ואם חל ראש חודש באחד בשבת – מפטירין "ויאמר לו יהונתן מחר חדש". ואם ראש חודש שני ימים, שבת ויום ראשון, כתב רבינו הבית יוסף שמפטירין "השמים כסאי", ונוהגין לומר אחר כך פסוק ראשון ופסוק אחרון מן "מחר חדש" לזכרון שמחר הוא גם כן ראש חודש. עד כאן לשונו. אבל רבינו הרמ"א כתב: דיש אומרים דאין להפסיק מנביא לנביא, ואין אומרים רק הפטרת שבת ראש חודש, וכן נוהגין. עד כאן לשונו. וכן המנהג אצלינו, שלא להזכיר. אך אם אירע כיוצא בזה באותו נביא – היו עושין כן. וכן ליש מקומות שנוהגין לקרות לחתן "שוש אשיש", אם היה זה בראש חודש או באחד משארי שבתות השנה – נדחית ה"שוש אשיש", ואומרין אותה בסוף, אם ההפטרה היתה באותו נביא, והיינו בישעיה. ולקמן סימן תכח נתבאר דשארי הפטרת נדחין מפניה, עיין שם. אבל לא ידענו כלל ממנהג הזה.

ד הפטרת שבת ראש חודש נדחית מפני הפטרה של אחד מארבע פרשיות, והם: שקלים, זכור, פרה, חודש. לפי שאלו חובתם יותר גדולה משל ראש חודש. ועוד: דהמפטיר קורא בתורה בהארבע פרשיות. ולכן גם בחנוכה, כשחל ראש חודש טבת בשבת – מפטירין בשל חנוכה, וכמו שיתבאר בסימן תרפד. וכל שכן שהפטרת "מחר חדש" נדחית מפניהם.

ה ואם חל שבת ראש חודש באחת משבעה דנחמתא, כגון ראש חודש אלול שחל בשבת – דעת רבינו הבית יוסף דגם כן נדחית "השמים כסאי", ואומרים "עניה סוערה". אבל דעת רבינו הרמ"א שאינה נדחית, ואדרבא הך דנחמתא נדחית מתרי טעמי: חדא: דגם ב"השמים כסאי" יש נחמות ירושלים (ט"ז). ועוד: כיון דמפטיר קורא בתורה בשל ראש חודש – צריך לקרות גם ההפטרה של ראש חודש. וכן בשלוש דפורענותא, כגון ראש חודש אב שחל בשבת – יש אומרים דשל ראש חודש נדחית, ויש אומרים ד"שמעו" נדחית, וקורין "השמים כסאי". וכן עיקר לדינא במקום שאין מנהג להיפך. וכן נהגו בפוזנא (לבוש ומגן אברהם), וכן אנו נוהגים מפני שכן עיקר. אבל הפטרת "מחר חדש" – ודאי נדחית, הן מפני "שמעו", הן מפני "עניה סוערה", כיון שאין בה קריאה בתורה.

סימן תכו

א גרסינן בסנהדרין (מב א): כל המברך על החודש בזמנו – כאלו מקבל פני שכינה. כתיב הכא: "החדש הזה", וכתיב התם: "זה אלי ואנוהו". ותנא דבי רבי ישמעאל: אלמלי לא זכו בני ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש – דיים. אמר אביי: הלכך נימרינהו מעומד. הרי מבואר דקידוש הלבנה הוא ענין גדול ונורא, כקבלת פני השכינה. ובודאי יש בזה סודות גדולות ונוראות, כאשר האריכו חכמי הקבלה: שענין מיעוט הירח, וענין חטא אדם הראשון – נוגעים זה לזה. ולעתיד לבוא, כשיתוקן חטא אדם הראשון – אז יתוקן גם מיעוט הירח. ועל אותה העת נאמר: "והיה אור הלבנה כאור החמה".

ב ובפשוטו הטעם מה שמברכין על הלבנה יותר מעל כל הכוכבים, והיא קטנה כמעט מכל הכוכבים (זולת כוכב) – מפני שהיא קרובה לארץ יותר מכל הכוכבים, שאינה רחוקה מן הארץ רק בערך מ"ג אלף פרסה. ובה נראית לנו בחוש גדולתו של הקדוש ברוך הוא, בכל לילה ולילה מהילוכה המורגש, והקיפה את הארץ בכל חודש. ולכן נקראת "ירח", כדכתיב: "עשה ירח למועדים", מפני שמקפת הארץ בכל ירח ימים, ומורגש חסרונה ומילואה. וישראל המונים ללבנה – נמשלו ללבנה: כשם שהלבנה אין לה אור מעצמותה, רק תאיר מאור השמש, כמו כן ישראל אין להם שום אור זולת אורו של הקדוש ברוך הוא, הזורח לנו באמצעות התורה הקדושה, כמו שנאמר: "שמש ומגן ד' אלקים". וכשם שהלבנה תחשך ותאיר, כמו כן ישראל, כמו שאנו

אומרים בברכתה: "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה". וכשם שהלבנה אף בימי חסרונה, שעל הארץ נראתה חשך – מכל מקום תאיר אל עבר פניה במרומים כידוע, כמו כן ישראל. ומכל אלו הטעמים קבלו ישראל מצוה זו בשמחה.

ג לפיכך הרואה לבנה בחידושה מברך: "ברוך... אשר במאמרו ברא שחקים...". ומה שקרא כאן לרקיע "שחקים" – משום דאמרינן בחגיגה (יב ב): "שחקים" – שבו ריחים עומדות וטוחנות מן לצדיקים. אמנם רב יהודה שאומר מימרא זו דברכת הלבנה בסנהדרין (מב א), סבירא ליה בחגיגה שם דשני רקיעין הן: "שמים", ו"שמי השמים". ואפשר דהשנים הם רקיע ושחקים, וכונתו: דאף דפשיטא שיש שבעה רקיעים, מכל מקום נכללים בשנים. דבתנ"ך לא מצינו רק אלו שני השמות על הרקיעים: "רקיע" ו"שחקים", והם "שמים" ו"שמי השמים". וזה שאומר: "במאמרו ברא שחקים, וברוח פיו כל צבאם" – מפני שכן אמר דוד: "בדבר ד' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאם". ואומר: "חוק וזמן נתן להם, שלא ישנו את תפקידם". ה"זמן" הוא כל ימי עולם, והם שית אלפי שנין, ששים ושמחים לעשות רצון קונם, כדכתיב: "ישיש כגבור לרוץ אורח". ואומר לשון "ששון ושמחה", כמו שלשון זה מעותד על ישראל, שנאמר: "ששון ושמחה ימצא בה, תודה וקול זמרה."פועלי אמת שפעולתן אמת" – כן הוא גירסת רש"י, ועל חמה ולבנה קאי, שאין משנים תפקידם. והתוספות גורסים "פועל אמת שפעולתו אמת", ואקדוש ברוך הוא קאי, שבאמת ובדין מיעט הלבנה. "וללבנה אמר שתתחדש..." – זהו לעתיד לבוא, תתחדש לגמרי. ולעת עתה – תתחדש בכל חודש. והיא סימן לישראל שהם "עמוסי בטן", שכן אמר הנביא: "העמוסים מני בטן". כלומר: עמוסי התלאות. ומסיים "ברוך... מחדש חודשים".

ד ואחר כך נהגו לומר: "ברוך יוצרך..." לסימן יעקב. ויש מתחילין: "ברוך עושך" לפי סדר העולמות. ורוקד שלוש פעמים כנגדה על אצבעות רגליו, ואומר: "כשם שאני... תפול...", ולמפרע שלוש פעמים. ונוהגין לומר: "דוד מלך ישראל חי וקיים", והכוונה על זרע דוד. שמלכות בית דוד נמשל ללבנה, כדכתיב בתהלים: "זרעו לעולם יהיה... כירח יכון עולם". כלומר: אף על פי שחשיכה – תאיר אחר כך. ואחר כך אומרים זה לזה: "שלום עליכם...". "קול דודי...", דומה דודי...", "שיר למעלות...", "הללו אל בקדשו...", "תנא דבי רבי ישמעאל אלמלי...", ו"יהי רצון" ככתוב בסידורים. וכתב רבינו הרמ"א: דלכן נוהגין לומר "דוד...", שמלכותו נמשל ללבנה, ועתיד להתחדש כמותה. וכנסת ישראל תחזור להתדבק בהקדוש ברוך הוא, דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה, שנאמר: "שמש ומגן ד'...". ולכך עושים שמחות וריקודין בקידוש החודש, דוגמת שמחת נשואין. עד כאן לשונו. והעיקר היא הברכה, והיא המעכבת. ושארי דברים אם לא אמר – לא עיכב. (וינער שולי בגדיו.)

ה ואין לקדש הלבנה אלא בלילה ממש, בשעה שהיא זורחת ונהנין מאורה. ולא קודם הלילה, דבעינן שתהא זריחתה ניכרת על הארץ, והיינו שיש ממנה צל. ובעת הברכה מיישר רגליו, ותולה עיניו אל הלבנה, ומברך מעומד. ויש שכתבו שתולה עיניו להביט עליה רק קודם הברכה, אבל בעת הברכה משפיל עיניו ואינו מביט בה. וכן נוהגין על פי הקבלה.

ו איתא במסכת סופרים (ריש פרק עשרים): אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם ובכלים נאים. וזהו גירסת הטור והשולחן ערוך סעיף ב. ויש גורסים: אין מברכין על הירח עד שתתבשם, כלומר: שתהא חשיכה, ונהנין לאורה, וכהדין הקודם (זהו גירסת תלמידי רבינו יונה בפרק רביעי דברכות). ואין גורסין: במוצאי שבת, דמה ענין מוצאי שבת לכאן? ואף גם לפי גירסתינו אין הכונה לעיכובא, אלא להידור בעלמא אם אפשר. וכתבו דכשמקדשין במוצאי שבת – תהיה הצלחה (מגן אברהם סעיף קטן ב).

ז וכתב רבינו הרמ"א: דדוקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם עשרה ימים בחודש – אז ממתינים עד מוצאי שבת. אבל אם הוא אחר כך – אין ממתינים עד מוצאי שבת, שמא יהיו שני לילות או שלושה או ארבעה עננים, ולא תתראה הלבנה, ויעבור הזמן. וכשמקדשין אותה בחול – יש ללבוש בגדים נאים. עד כאן לשונו. ואצלינו בחודשי החורף, ובפרט בחשון וכסלו – אין להמתין עד מוצאי שבת. כי ברוב השנים במדינתינו עננים מכוסים כל הזמן הזה. וגם לא נהגנו בבגדים נאים, כי על פי רוב מקדשין בחצר בית הכנסת לאחר תפילת ערבית, ואיך ילך לביתו להחליף בגדיו? דזה אי אפשר כמובן. ויותר נראה לי דאין הכונה על בגדים יקרים, כבגדי שבת ויום טוב, אלא בגדים נקיים, מפני שמקבל פני שכינה. ולכן ממילא דבבגדים שהוא מתפלל בהם – הויין נאים. דהא גם בתפילה צריך בגדים נקיים והגונים, כמו שכתבתי לעיל סימן צא, עיין שם.

ח עוד כתב: אין מקדשין הלבנה קודם תשעה באב, ולא קודם יום הכיפורים. ובמוצאי יום הכיפורים מקדשין אותה, דאז שורין בשמחה. אבל לא במוצאי תשעה באב, ולא בשאר תענית. עד כאן לשונו. והטעם שאין מקדשין קודם תשעה באב – מפני ששרויין בצער החורבן. ולכן גם אבל בשבעת ימי אבילות – אין לו לקדש, אלא אם כן יעבור הזמן, דאז בהכרח לקדש. וקודם יום הכיפורים –מפני ששרויים בצער על מחילת עוונות. ויש שמגמגמין לגמרי על ההמתנות אלו, דהא חיישינן שמא ימות. ועוד: דזריזין מקדימין למצות (אליה רבה בשם בית יעקב). ויש שדחו זה, דלזמן קצר לא חיישינן למיתה. ושיהוי מצוה משום הידור משהינן (שם). האמנם במדינתינו דשכיחי עננים הרבה – אין כדאי להמתין, וכן נהגו גדולים שלא להמתין.

ט אם לא נראית הלבנה עד הלילה האחרונה, ועומדים בתפילה ונראית הלבנה, וקרוב שעד אחר התפילה יעבור הזמן, אם הם בקריאת שמע ובברכות קריאת שמע – צריכין להפסיק, אף באמצע הפרק. ואם יכולים לסיים עד הפרק – מה טוב. וכן בכי האי גוונא – צריכים להפסיק בקריאת המגילה (שערי תשובה בשם נודע ביהודה). אך מקרה רחוקה היא, ואין להאריך בזה.

י עוד כתב רבינו הרמ״א: שאין לקדשה במוצאי שבת שחל בו יום טוב. עד כאן לשונו. וכל שכן שאין לקדשה בשבת (מגן אברהם סעיף קטן ז). והטעמים שנאמרו בזה מדרך ההלכה – אינם מתקבלים על הלב. והאמת הוא דעל פי דין אין שום חשש בזה, ורק יש טעמים כמוסים על פי הקבלה. ולכן פשיטא אם יש עוד כמה לילות – פשוט שאין מקדשין בשבת. ואם שבת הוא הליל האחרון – פשיטא שמקדשין. אלא אפילו יש עוד לילה אחת, נראה דבמדינתינו שמוחזקת בעננים – יקדשו בשבת. ואיזה פעמים עשינו מעשה כן, ואירע שאחר כך במוצאי שבת היו עננים מכוסים. אך זה פשוט דאם מקדשין בשבת – לא יאמרו רק הברכה בלבד, ולא התפילות והפסוקים. דזהו ודאי שיש לקצר בכל האפשר, ואין מעכב רק הברכה.

יא עד אימתי מברכין עליה? עד ששה עשר מיום המולד, ולא ששה עשר בכלל. כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ג. וברמב״ם פרק עשירי מברכות כתב גם כן: עד ששה עשר, וכוונתו: עד ולא עד בכלל. דהא בגמרא שם אמרו: עד שתתמלא פגימתה, וכשנגמר יום החמישה עשר – נתמלא פגימתה, ואחר כך תתחיל להתחסר. ולכן כתב רבינו הרמ״א: שאין לקדש אלא עד חצי עשרים ותשעה, שתים עשרה, תשצ״ג מן המולד; שזהו זמן היקף הלבנה, כמו שכתבתי בסימן תיז. ולכן בהחצי מזה – נתמלא פגימתה. ולא כתב בלשון ״יש אומרים״, משום דסבירא ליה דגם כוונת הטור ושולחן ערוך כן, שלא חשו לדקדק בהשעות היתירים. ועוד: דהשעות היתירים אינם אלא כשחל המולד בראש היום, שזהו מקרה רחוקה, ועל פי הרוב יחול המולד הרבה שעות בתוך היום. ואם כן ממילא כשיכלו חצי עשרים ותשעה, שתים עשרה, תשצ״ג – יכלו החמישה עשר יום. ואדרבא: לפעמים יכלו החמישה עשר יום, ועדיין לא יכלו החצי עשרים ותשעה, שתים עשרה, תשצ״ג, כגון שהמולד נפל בתוך החצי יום השני. ובאמת אי אפשר לדקדק בשעות אחדים, מפני שאז לא ניכר עדיין חסרונה כלל. ולכן לא דקדקו הש״ס והפוסקים בשעות ספורות לכאן ולכאן. ולזה קאמר רבינו הרמ״א שלכתחילה ידקדק האדם לבלי לאחר החצי מן עשרים ותשעה, שתים עשרה, תשצ״ג. ואין מחלוקת לדינא. (כן נראה לעניות דעתי. ובזה יתיישב כל מה שפקפק המגן אברהם בסעיף קטן יב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)(ומה שכתב הטור: משעת המולד – אין כונתו למעת לעת, כמו שכתב המגן אברהם, אלא כמו שכתבתי דלא מראש חודש.)

יב וראיתי למי שהביא בשם גדול אחד: דגם יום ששה עשר מהמולד – מותר לקדש הלבנה (שיירי כנסת הגדולה). ומפרש מה שאמרו בגמרא ״עד ששה עשר״ – עד ועד בכלל. ויש מי שמביא ראיה לזה, דהא בגמרא פליגי רב יהודה ונהרדעא. דרב יהודה סבירא ליה עד שבעה ימים, ונהרדעא עד ששה עשר. והלכתא כנהרדעא. ואם כן, כשם דלרב יהודה הוה עד ועד בכלל, כמו כן לנהרדעא (אליה רבה סעיף קטן ח). ואין זו ראיה כלל. דאפילו במשנה אחת, במאמרים סמוכים זה לזה, מצינו דהראשון הוי ״עד ולא עד בכלל״ והשנייה ״עד ועד בכלל״. והוא בפרק תשעה עשר דכלים: חבל היוצא מן המטה – עד חמישה טפחים טהור. מחמישה ועד עשרה – טמא, עיין שם. ומפרש הש״ס בחולין (נה א) ד״חמישה״ כלמעלה, ו״עשרה״ כלמטה, עיין שם. וכל שכן בשני אמוראים. ועוד: דלהדיא אמרינן בסוף פרק הרואה כתם, דכל שיעורי חכמים לחומרא בענין זה ד״עד ועד בכלל״ או ״לא עד בכלל״, עיין שם. ואם כן, בכאן ממילא דספק ברכות להקל. והחומרא הוא משום חשש ברכה לבטלה. ובפרט שזה הוא כנגד הסברא שבחסרון הלבנה יברכו ״מחדש חודשים״. ולכן חלילה לסמוך על זה נגד כל רבותינו הראשונים, והטור והשולחן ערוך. (ויש שבמרחשון, כשלא נראית הלבנה מפני ריבוי העננים שבחודש זה, ואומרים שנמצא בתנא דבי אליהו שכשהלבנה אינה נראית במרחשון – הוי סימן לא טוב, וירצו לסמוך על דיעה זו. אבל ״תמים תהיה עם ד׳ אלקיך״, ולא יכנוסו לברכה לבטלה. ובאמת בתנא דבי אליהו אינו על העדר הלבנה, אלא על ליקוי הלבנה. והוא בתנא דבי אליהו זוטא פרק ששה עשר, עיין שם.)

יג מאימתי מותר לקדש הלבנה? הרמב״ם בפרק עשירי מברכות דין יז כתב: אם לא בירך עליה בליל הראשון, מברך עליה עד... שתתמלא פגימתה. עד כאן לשונו, מבואר להדיא שגם ביום ראשון מהמולד – יכול לברך. וכן כתב רש״י בסנהדרין שם, וזה לשונו: אם לא בירך היום – יברך למחר עד שביעי... עד ששה עשר, עיין שם. ותלמידי רבינו יונה כתבו בסוף פרק רביעי דברכות דביום שני או שלישי – יכול לברך. אבל ביום ראשון, מחמת קטנותה אין האור מתוק, ואין נהנין ממנה. ויש שכתבו לאחר שלושה ימים (ב״ח). ויש להתפלא על רבינו הבית יוסף בסעיף ד שכתב: אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה. עד כאן לשונו, וכתב בספרו הגדול שכן כתב ר״י גיקאטליא, עיין שם. ותימא: איך הניח דעת רבותינו, ותפס דיעה יחידאה? ואין דרכו בכך. ועוד הקשו עליו: דהא בגמרא יש מי שסובר דאחר שבעה – אין לקדש, ואיך אפשר לומר שיהא אסור לקדש קודם (ב״ח וט״ז סעיף קטן ג)?ולכן הסכימו גדולי האחרונים שאחר שלושה ימים – יכולין לברך בלי שום גמגום, וכן נוהגים. (והבית יוסף יסד כאן דבריו על פי חכמי

הקבלה. ומפרשים בגמרא דלא פליגי, ומאן דאמר עד שביעי – קאי על ההתחלה; ומאן דאמר עד ששה עשר – קאי על סוף. כלומר: משביעי עד ששה עשר. וגם עתה רבים נוהגין כן, וטוב הוא במדינות אשר אין העננים מצויים. אבל במדינותינו, ובפרט בחודשי מרחשון וכסליו – קשה לנהוג כן. ודייק ותמצא קל.)

יד וכתב רבינו הרמ״א: שאין מקדשין הלבנה תחת הגג. עד כאן לשונו, ולא נודע לנו הטעם. ויש שכתב הטעם: שלא יאהיל עליו שום טומאה (מגן אברהם סעיף קטן יד בשם מהרי״ל). ויש מי שכתב: שיוצאין לרחוב, כדרך אדם שיוצא לקראת המלך (שם בשם ב״ח). מיהו כל זה היכא דאפשר. אבל אם יש לו איזה מיחוש, או שקשה במקום הזה לעמוד בחוץ ולקדש, או שיושב במסיבה – פותח החלון ומקדש בביתו, ורואה את הלבנה דרך החלון. וכן עשה המהרש״ל מעשה בעצמו (שם). ויש מי שכתב דהרואה את הלבנה מתוך זכוכית – אין לברך עליה (באר היטב סעיף קטן א בשם דבר שמואל). ודבר תימה הוא: דהא קיימא לן ערוה בעששית – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, משום דמקרי ראיה, כמו שכתבתי לעיל סימן עה. וכיון דמקרי ראיה – הרי רואה את הלבנה. ובאמת חלקו על זה הגדולים (כמו שכתב השערי תשובה סעיף קטן יא). ויש מי שכתב דסומא – חייב לקדש את הלבנה (מגן אברהם ריש סימן זה בשם רש״ל). וצריך לומר שמדמה זה לברכת ״יוצר אור״, שהסומא מברך, כמו שכתבתי בסוף סימן סט. ומיהו לשון ה״רואה״ – לא אתי שפיר על הסומא, שהרי אינו רואה. וכן מצאתי לאחד מהגדולים שפקפק בזה (הגאון רבי עקיבא איגר בשם ריק״ש). והנשים לא נהגו בברכת הלבנה, כי היא מצות עשה שהזמן גרמא, ופטורות. ואף שבכמה מצוות עשה נהגו לקיים, כמו שופר, ולולב, וסוכה – מכל מקום בזה לא נהגו. ובגמרא שם משמע להדיא דבימיהם היו גם הנשים מברכות ברכה קצרה: ״ברוך מחדש חודשים״, עיין שם.

סימן תכז

א כשראש חודש שני ימים – מתחילין למנות ימי החודש מיום שני, לבד תשרי שהמנין מהראשון, מפני שאין אלול מעובר. ומה שעושין שני ימים ראש השנה – זהו משום ראש השנה, כמו שיתבאר במקומו. אבל שארי החודשים, כששני ימים ראש חודש, היום הראשון להחודש העבר, מפני הטעמים שנתבארו בסימן תיז. ולכן פסקו הטור והשולחן ערוך כאן לענין שטרות, ובאבן העזר סימן קכו לענין גיטין, דכשכותבין שטר או גט ביום ראשון דראש חודש – כותבין ״ביום הראשון של ראש חודש פלוני, שהוא יום שלושים לחודש פלוני שעבר״. ובשטרות אין קפידא גם לכתוב לכתחילה ״ביום ראשון דראש חודש פלוני״, ולא יותר. אך בגט יש יותר קפידא. וגם בשם בדיעבד – כשר. ועיין מה שכתבתי באבן העזר שם.

ב כשהשנה מעוברת, כותבין בראשון ״אדר״ סתם, דהוא העיקר לדעת רוב הפוסקים. ובשני: ״אדר שני״. ואם כתב בשני סתם – פסול. וכן כשמברכין החודש. וכן פסק רבינו הרמ״א. אבל יש חוששין לפי מה שנראה מדברי הרמב״ם בפרק עשירי מנדרים, דהעיקר הוא השני. לכן גם בראשון יש לכתוב ולהכריז ״אדר ראשון״, וכן המנהג. אבל העיקר לדינא: דהעיקר הוא הראשון. וכן יש לנהוג לענין יארצייט. וביורה דעה סימן רכ הארכנו בזה, עיין שם.

סימן תכח

א אלו הימים שאין קובעין בהם המועדים: לא אד״ו ראש השנה; ולא אג״ו יום הכיפורים; לא בד״ז פורים של ארבעה עשר; ולא בד״ו פסח; ולא גה״ז שבועות והושענא רבה; לא ג׳ חנוכה; ולא אג״ו צום אסתר; ולא בד״ו שבעה עשר בתמוז ותשעה באב. ולעולם ביום שיהיה פורים – יהיה אחר כך ל״ג בעומר, וסימן: פל״ג. וביום שיהיה שבועות – יהיה חנוכה שלאחריו אם הם כסדרן, או חסרים. אבל כשהם מלאים – יבוא ביום השני של שבועות.

ב ואלו הימים שהוקבעו בהם ראש חודש, ולא בזולתם: ניסן אגה״ז; אייר בגה״ז; סיון אגד״ו; תמוז אגה״ו; אב בדו״ז; אלול אבד״ו; תשרי בגה״ז; מרחשון בדה״ז; כסלו אבגדה״ו; טבת אבגד״ו; שבט בגדה״ז; אדר זבד״ו. ובשנת העיבור: הראשון בדה״ז, והשני בדו״ז. וכששני ימים ראש חודש – הסימנים הם על יום השני, כי ממנו מתחיל ימי החודש, כמו שכתבתי בסימן הקודם.

ג סימן לקביעת המועדים: א״ת ב״ש ג״ר ד״ק ה״ץ ו״ף. פירוש: ביום ראשון של פסח – יהיה לעולם תשעה באב, והסימן: על מצות ומרורים יאכלוהו. ביום שני שבועות; וביום שלישי ראש השנה; ביום רביעי קריאת התורה, כלומר שמחת תורה; וביום חמישי צום יום הכיפורים; ביום ששי פורים שעבר.

ד לעולם קורין "צו" קודם הפסח בשנה פשוטה, ו"מצורע" בשנה מעוברת; חוץ מכשחל ראש השנה ביום חמישי והשנה מעוברת, שאז קורין "אחרי מות" קודם הפסח. ולעולם קורין "במדבר" קודם שבועות. ותשעה באב הוי קודם "ואתחנן"."נצבים" קודם ראש השנה, ולכן כשראש השנה ביום שני-שלישי, שיש שתי שבתות בין ראש השנה לסוכות – אז מחלקים "נצבים"-"וילך", כדי שיקראו "וילך" בין ראש השנה ליום הכיפורים, ו"האזינו" בין יום הכיפורים לסוכות. וסימן: ב"ג המלך פת וילך. כלומר: ב"ג – כשאומרים "המלך הקדוש" בשני ושלישי. "פת וילך" – לשון "פתות אותה פתים". אבל כשראש השנה ביום חמישי-ששי – אז אין בין ראש השנה לסוכות אלא שבת אחת שצריכין לקרות הסדרא, מפני דאז חל יום הכיפורים בשבת. וקורין בה "האזינו", דאז ממילא קורין "נצבים" ביחד עם "וילך" קודם ראש השנה. והסימן לשנה פשוטה: פקדו ופסחו, משקורין "צו" שהוא לשון פקודה, ועושין פסח. ולשנה מעוברת: סגרו (את המצורע) ופסחו, מנו ("במדבר" שהוא מנין) ועצרו (עצרת), צומו וצלו (ואתחנן שהוא תפילה), קומו (נצבים) ותקעו.

ה פרשת "האזינו" – מחלקין הפרשיות כמו במקדש: הזי"ו ל"ך, שהיו קורין במקדש כל חלק מהם בכל שבת בשיר של מוסף. ואלו הן: "האזינו","זכור","ירכיבהו","וירא","לו חכמו","כי אשא", עד סוף השירה. והשביעי קורא מסוף השירה עד סוף הפרשה. ולרש"י במקום "לו חכמו", "כי אשא" – קורין "לולי", "כי ידין". והמנהג כדעה ראשונה. ולא יוסיפו קרואים בשבת זו. וזהו בשבת שחרית, אבל במנחה ובשני וחמישי – יקראו כמו שירצו. וכן ראש חודש טבת או אדר שחל בשבת, ומוציאין שלושה ס"ת – אין להוסיף על הקרואים, כי צריכין לקרות שביעי בשל ראש חודש, שיהא ממנין הקרואים (וכן מבואר להדיא במגילה כט ב).

ו קללות שבתורת כוהנים - אין מפסיקין בהם, אלא אחד קורא כולם. ומתחילין בפסוקים שלפניהם, ומסיימים בפסוקים שלאחריהם. וצריך השלישי לקרות התוכחה. אבל לא יקרא השלישי עד התוכחה, והרביעי יחזור ויתחיל מפרשה שקרא השלישי. דזהו עלבון התורה, וחלילה לעשות כן. אבל קללות שבמשנה תורה – יכולין להפסיק מדינא, ואף על פי כן נהגו שלא להפסיק בהם. וגם כן מתחילין מפסוקים הקודמים, ומסיימין בשל אחריהם. ורבינו הרמ"א כתב בסעיף ה שאין קורין לתוכחה בשם, אלא יעלה מי שירצה. ואצלינו אין נוהגין כן. ומי שאינו רוצה לעלות לתוכחה – ילך מקודם מבית הכנסת. אבל אם הוא בבית הכנסת, אם לא יעלה – הוי בזיון התורה חס ושלום. ונהגו שהקורא עולה לתוכחות. וכן שמונה פסוקים אחרונים שבתורה – אין מפסיקין בהם, אלא אחד קורא את כולם. וכן בארבעים ושנים מסעות שב"מסעי" – אין להפסיק בשבת שחרית, כי הם נגד שם ארבעים ושתים (מגן אברהם סעיף קטן ח).

ז משבעה עשר בתמוז ואילך – מפטירין שלוש דפורענותא: "דברי ירמיהו","שמעו","חזון";ושבע דנחמתא: "נחמו","ותאמר ציון","עניה סוערה","אנכי אנכי","רני עקרה","קומי אורי","שוש אשיש";ותרתי דתיובתא: בצום גדליה במנחה "דרשו", ובשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים "שובה", וכשראש השנה בשני ושלישי, שאז יש שבת בין יום הכיפורים לסוכות שקורין בו "האזינו" – מפטירין בו "וידבר דוד". ויש אומרים דבכי האי גוונא מפטירין "דרשו" בין ראש השנה ליום הכיפורים, ו"שובה" בין יום הכיפורים לסוכות. ואין המנהג כן. ובכל שבתות השנה מפטירין מעין הפרשה. וכשקורין שני סדרות – מפטירין בשניה, לבד ב"אחרי מות" ו"קדושים", שמפטירין "הלא כבני כושיים" שהיא הפטרת "אחרי מות". ובסימן תכה בארנו דבשבת ראש חודש – נדחין הני דתיובתא ודנחמתא, וקורין "השמים כסאי", אבל לא בשביל "מחר חודש", עיין שם. וכתבו להפטיר בחתונה "שוש אשיש". ואנחנו אין יודעים ממנהג הזה כלל. וכבר נתבאר שם דאין מדלגין מנביא לנביא. ולא הטרחנו לכתוב חשבון הלוחות, אחרי כי אצלינו נדפסים לאלפים ולרבבות בכל שנה ושנה, וידוע לכולם, וכל איש יש לו לוח השנה. ובזה סיימנו בס"ד הלכות ראש חודש. הרחמן יזכינו בביאת משיחינו, ואז נקריב חובתינו: תמידים כסדרם ומוספי ראש חודש כהלכתם. אמן. בסייעתא דשמיא סליק הלכות ראש חודש

סימן תכט

א ניסן הוא ראש החודשים. ומפני גדולתו לכן אף על פי שהשנה מונין מתשרי, מכל מקום החודשים מונין מניסן שנאמר: "החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה". כלומר: שמפני שהוא הראש לכל החודשים – לכן ישאר ראשון למנין החודשים. ומה הוא גדולתו של חודש ניסן? מפני שבו היתה יציאת מצרים. שבזה נגלה השגחת ה' יתברך על ברואיו, ואותותיו ונפלאותיו; ושמשלם רע לרשע כרשעתו, ומשלם טוב לאוהביו. כמו שהכה לפרעה ולמצרים, וגאל את ישראל.

ב ולמה נבחר החודש הזה? מפני שהמצרים עבדו לטלה, שהוא ראש המזלות באפודת העגולה, ומזל טלה משמש בחודש ניסן. ופרעה סמך על כוחו ומזלו. ולכן אף כי במכת ברד נשבר לבו הזונה, עד שאמר "ה' הצדיק, ואני ועמי הרשעים" – מכל מקום אחר כך במכת ארבה הרים ראש, כדכתיב:

"ויגרש אותם". ובמכת חושך יצא בחוצפה גדולה, עד שאמר למשה רבינו: "אל תוסף ראות פני". והטעם: מפני שאז קרבו ימי ניסן, ובטח על מזלו שבחודש הזה. וזהו שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: "החדש הזה לכם ראש חדשים", כלומר: החודש הזה שפרעה ממתין עליו – יהיה לכם ראש חודשים, שבזה תתברר כי אין ממש במזלות. וה' הוא האלקים, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד; וישראל הם עם סגולתו. ולכן ראשון הוא לכם לחודשי השנה.

ג ומפני גדולת החודש הזה – גם המשכן הוקם בראש חודש ניסן, כדכתיב ב"פקודי": "והנשיאים הקריבו" יום יום קרבנותיהם לחנוכת המזבח, כדכתיב ב"נשא", וכל נשיא עשה ביומו יום טוב. וכן לעתיד לבוא – עתיד בית המקדש להבנות בניסן, כדתניא בפרק בתרא דמסכת סופרים. ואומר שם דלפיכך אין אומרים תחינות כל ימי ניסן, ואין מתענין עד שיעבור ניסן, לבד הבכורות שמתענין בערב פסח. ואין אומרים "צדקתך צדק" בשבת במנחה, ואין מספידין בו. גם אין אומרים צדוק הדין. ומדברי רבינו הבית יוסף מבואר דרק לגזור תענית בציבור אסור. אבל יחיד בפני עצמו – יכול להתענות. שכתב: אין מתענין בו להזכיר בציבור. אבל רבינו הרמ"א כתב: שנהגו דאין מתענין בו תענית כלל, אפילו יום שמת בו אביו או אמו. וחתן ביום חופתו – יכול להתענות, כמו שכתבתי לקמן סימן תקעג. ותענית חלום – פשיטא שמתענין, ואינו צריך למיתב תענית לתעניתו כבשבת ויום טוב. ואין לשאול: איזה יחוס יש להימים שאחר הפסח? דיש לומר: הואיל שיצא רוב החודש בקדושה (מגן אברהם סעיף קטן ג). ובאמת אין צורך לזה, דכל חודש ניסן קדוש, מפני הטעמים שבארנו. ואם התענה בשבת שבתוך ניסן תענית חלום, וצריך למיתב תענית לתעניתו – יתענה ביום מחר, אף שהוא בניסן (שם סעיף קטן ו). אך אם היה סמוך לעשירי לחודש – יניח התענית עד יום זה, מפני שהוא תענית צדיקים, מטעמים שיתבארו בסימן תקפ. וכן ראש חודש בעצמו – יתבאר בסימן תקעג שיש מתענים, עיין שם (שם).

ד ואין אומרים "מזמור לתודה" בערב פסח ובכל ימי הפסח, לפי שבתודה בא חמץ. וכן במשנת התודה ב"איזהו" – לא יאמר "כאילו הקרבתי תודה" מטעם זה. וכן אין אומרים אז "אל ארך אפים" ו"למנצח יענך", והספרדים אין אומרים זה בכל החודש. וכן אין אומרים ה"יהי רצון" שאחר קריאת התורה בשני וחמישי. ואין עושים הזכרה בכל חודש ניסן. וכבר נתבאר שאין אומרים צדוק הדין, וממילא דגם קדיש ליכא (שם סעיף קטן ה). אך יכולים לומר איזה מזמור, ולומר עליו קדיש. והמנהג לומר מזמור מ"ט, ואומרים קדיש. וחכם בפניו – פשיטא שצריכים להספידו, שהרי אין מועד בפני תלמיד חכם, וכל שכן בניסן. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן תכ.

ה ונוהגים להרבות קצת באכילה ושתייה ביום שאחר החג, והוא "אסרו חג". והמנהג שלא להתענות בו, דנחשב קצת כיום טוב. דאסרו חג שבועות – וודאי היה יום טוב, שבו היה יום טבוח, ותפסו ליום טוב כל אסרו חג גם של פסח ושל סוכות. ובסוכה (מה ב): אמרו כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה – מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח, והקריב עליו קרבן, שנאמר: "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". ופירש רש"י בלשון אחד דא"אסרו חג" קאי, עיין שם. ונראה לי דהכי פירושו: דהנה שמחת החג, כשמכוין לשם שמים – עיקר השמחה בהקרבנות, שלמי שמחה. ואם בהתפעלות נפשו הקשורה לה' שמח גם כן ביום שלאחריו, ואוכל מהשלמים של אתמול, דשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, הוי התוספות דכאילו לבד הקרבנות – בנה גם כן את המזבח.

ו איתא בפסחים (ו א): שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח שלושים יום. והקשו מהך דשלהי מגילה דמשה תקן להם לישראל לשאול הלכות פסח בפסח, הלכות חג בחג, דמשמע רק בפסח עצמו. ותרצו כמה תירוצים על זה. דנפקא מינה לאחד שואל שלא בהלכות פסח, ואחד בהלכות פסח – הוא קודם; ועוד תירוצים. והאמת דבירושלמי פרק קמא דפסחים (סוף הלכה א) איתא: דזהו בבית הוועד, כלומר: בבית המדרש, במקום אסיפת החכמים – הוי שלושים יום. וכל יחיד לעצמו – רק בפסח (ח"י). ועכשיו המנהג שהרב דורש בשבת הגדול, ובשבת שובה. ויש לדרוש מעניינא, ולהלהיב את העם לתורה וליראה. אבל בענייני שאלות של פסח – לא שייך, דכל אחד שואל מה שנסתפק לו, אם לא דברים כלליים, וכל אחד דורש לפי כחו (עיין מגן אברהם סעיף קטן א).

ז ונהגו כל ישראל במעות חטים, לקנות לעניים קמח פסח, או ליתן להם מעות שיקנו בעצמם. וכל מי שדר בעיר שנים עשר חודש – חייב ליתן לזה. ועכשיו נהגו שאפילו הדר שלושים יום – צריך ליתן לזה. וגם תלמיד חכם צריך ליתן, שזה הוא צדקה ולא מס. וזהו להבא לדור ולא להשתקע, השיעור שנים עשר חודש או שלושים יום. אבל הבא להשתקע בעיר – חייב מיד ליתן. וכן עני הדר בעיר שלושים יום – חייבין ליתן לו קמח פסח. ומי שאינו עדיין שלושים יום – אינם צריכים ליתן לו קמח, אלא מצה לכל יום, כדין העובר ממקום למקום שנותנין לו מן התמחוי, כמבואר ביורה דעה סימן רנו. והעני הבא להשתקע בעיר – צריכים ליתן לו מיד קמח לפסח. ולמה יגרע העני המקבל, מהעשיר הנותן? דבדעתו להשתקע – הוי מיד כבן העיר.

ח ליתן כרוז בבית הכנסת מפני צורך גדול – מותר בכל חודש ניסן, ולא בתשרי, מטעם שיתבאר בסימן תרב. ונוהגין מראש חודש ואילך לקרות פרשת הנשיא של אותו יום, וביום שלושה עשר – יקרא מן "זאת חנכת המזבח" עד "כן עשה את המנורה", שזהו נגד שבט לוי. ובערב פסח אחר חצות יקרא פרשת "החדש הזה", וכל הפרשיות המדברות מעניין פסח. ואחר המנחה אומר סדר קרבן פסח, ונדפס בסידורים. ובערב פסח – שחרית משכימין להתפלל, לפי שעד שעה עשירית צריך לגמור סעודתו, והוא ארבע שעות על היום. והמהרש"ל היה דורש שכל אחד יקח מעט מקמח פסח, לאכלו קודם הפסח באיזה תבשיל או פת, כדי שאם אולי יש חשש חימוץ בקמח זה – יתלה בהמעט הנאכל קודם פסח. וחומרא בעלמא הוא, לפי שאין מחזיקין איסור. ועוד: דקמח בקמח – הוה לח בלח, וממה נפשך: אם יש ששים – כבר נתבטל. ואם לאו – אינו מועיל (מגן אברהם בסימן תל). אמנם נראה שחשש למאן דסבירא ליה דקמח בקמח – מקרי יבש ביבש, וחוזר וניעור בפסח (ח"י). ונהגו לעשות ה"כעיגול" בשבת הגדול מקמח הפסח.

סימן תל

א שבת שלפני הפסח – קורין אותו "שבת הגדול" מפני הנס הגדול שנעשה בו. דפסח מצרים – מקחו מבעשור, ופסח שיצאו ממצרים היה יום חמישי (שבת פז א). ונמצא ששבת שלפניו היה עשירי בחודש, ולקח כל אחד שה לפסחו, וקשרו בכרעי מטתו. ושאלום המצרים: מה זה? והשיבו שהקדוש ברוך הוא צוה לשוחטו. והמצרים עבדו לטלה, והיו שיניהם קהות, ושתקו. ועוד הודיעום ישראל שעתיד הקדוש ברוך הוא להרוג בכוריהם, והלכו בכורי מצרים ועשו עם פרעה ואבותיהם מלחמה. וזהו שנאמר: "למכה מצרים בבכוריהם", כמבואר במדרש. ועל שם אותו הנס קורין אותו "שבת הגדול".

ב ושמא תאמר: דאם כן לא הוה ליה לתלות בשבת, אלא בעשירי לחודש? דיש לומר: כיון דבעשירי בחודש מתה מרים – לא רצו לתלות בהיום, לעשותו יום שמחה. ועוד: דבעשור לחודש עלו מן הירדן, כדכתיב ביהושע, והייתי אומר דהזכרון הוא לנס הירדן – לזה קבעוהו על שבת, ד[ב]עליית הירדן לא היתה בשבת (ב"ח). ושמא תאמר: מה איכפת לנו אם נתלה בירדן? דיש לומר: דימים אלו אנו תולים בניסי מצרים, שהם גדולים מניסי הירדן.

ג ויש שכתבו: מפני שהנס בא על ידי שבת. לפי שידעו המצריים שהם שומרי שבת, לכן שאלום: מה אתם צריכים לשה בשבת? והיתה תשובתם כמו שנתבאר (לבוש). ועוד: שראום קושרים הטלה בשבת, וקשירה אסור בשבת. ושאלום על זה, והשיבום כמו שכתבתי (פרישה). ואין לשאול: דאם כן היה הנס כל ארבעה ימים שעד הפסח, שלא היו יכולים המצריים למנעם מזה, ועשו מלחמות, ואם כן נקראים כולם "גדולים"? דיש לומר: דהעיקר הוא ההתחלה (בית יוסף).

ד ועוד יש לומר: דהאמת דשבת תלוי בפסח, ופסח בשבת. דשבת הוא אות על חידוש העולם, ופסח הוא אות על השגחה וחיבת ישראל. וזה בלא זה – לאו כלום הוא, כמובן. ולכן תיכף ביציאת מצרים – נתן הקדוש ברוך הוא לנו את השבת, ולא המתין על מתן תורה. לפי שפסח הכרח לשבת, ושבת הכרח לפסח. לפיכך שבת זה נקרא "הגדול", שבו נתגדל הקדוש ברוך הוא, שלבד חידוש העולם – נתבררה השגחתו יתברך. וגם אנחנו נתגדלנו, שבחר בנו מכל עם. ולכן באמת קורין אותו "הגדול". ועיין מה שכתבתי לעיל סימן רמב.

ה המנהג להפסיק בשבת זו מאמירת "ברכי נפשי". ואומרים "עבדים היינו" עד "לכפר על כל עונותינו". ויש מפקפקים בזה, דהא תניא: יכול מראש חודש? תלמוד לומר: "ביום ההוא", ואקרא ד"והגדת לבנך" קאי (הגר"א). וכבר נתבאר שדורשין בשבת הגדול. ויש שכתבו שכשחל ערב פסח בשבת, שדורשין בשבת הקודם (ח"י). וזהו לדידהו, שהיו אומרים דיני פסח בדרשה, והיו צריכים להודיע להם קודם הפסח מה יעשו. אבל לדידן, שכל מי שיש לו שאלה – שואל מהרב, ודרשתינו הוי בעניינים אחרים – אנו דורשים בשבת ערב פסח. וכל הדינים אומרים בהפיוט של שבת הגדול. והפטרת "וערבה" – אין מפטירין אלא כשחל ערב פסח בשבת, לפי שבה כתיב: "הביאו את המעשר אל בית האוצר", וערב פסח היה זמן ביעור ברביעית של שמיטה ובשביעית, כדתנן בפרק חמישי דמעשר שני. ויש אומרים להיפך: דבשבת אי אפשר לבער, ואין מפטירין בו "וערבה", ובשארי שנים מפטירין "וערבה" לזכרון זה (בשם הגר"א). וכן המנהג אצלינו, להפטיר בכל שבת הגדול "וערבה", ולא כשחל ערב פסח בשבת, דאז מפטירין ההפטרה של הסדרה.

סימן תלא

א יש בכלל הפסח שלוש מצות עשה; וארבע מצות לא תעשה, ולדעת הרמב״ם חמישה. והיינו מצות עשה: לאכול מצה בלילה הראשון, ומצות עשה לספר ביציאת מצרים אותו הלילה, ומצות עשה להשבית חמץ ושאור ביום ארבעה עשר. וארבע לא תעשה: שלא לאכול חמץ כל שבעה, ושלא לאכול תערובות חמץ כל שבעה, ושלא יראה חמץ כל שבעה, ושלא ימצא חמץ כל שבעה. ולדעת הרמב״ם יש לאו על אכילת חמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה. אבל לשארי פוסקים – אינו אלא בעשה, והוא עשה ד״תשביתו״. ואיסור החמץ ואיסור השאור – אחד הוא, דשאור הוא מה שבו מחמיצין. והאוכל חמץ או שאור בשבעת ימי הפסח, אם אכל כזית ובמזיד – חייב כרת, שנאמר: ״כי כל אוכל חמץ – ונכרתה״. ואם בשוגג – חייב חטאת; אחד האוכל, ואחד הממחה את החמץ ושותה. אבל על תערובת חמץ אינו בכרת, אלא בלאו. (רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו בחמץ לפני זמנו ואחר זמנו. דרבי יהודה סבירא ליה בלאו, ורבי שמעון פליג. ובלאחר זמנו – פסק רבא בפסחים ל א כרבי שמעון. וסבירא להו לרוב הפוסקים דגם בלפני זמנו – הלכה כרבי שמעון. והרמב״ם סבירא ליה דבלפני זמנו – הלכה כרבי יהודה.)

ב החמץ בפסח – אסור בהנאה, שנאמר: ״לא יאכל חמץ״ – לא יהא בו שום היתר אכילה, כלומר: לא יהא בו שום היתר המביא לידי אכילה. וסתם הנאות – לידי אכילה הן באות, שלוקח בדמים דבר מאכל (רש״י כא ב). וזה אנו צריכים למאן דסבירא ליה ד״לא תאכל״ – הוא רק איסור אכילה. אבל כבר פסק הרמב״ם בפרק שמיני ממאכלות אסורות דין טו כמאן דסבירא ליה דכל מקום שנאמר בתורה ״לא תאכל״ – אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב להיתר, כדרך שפרט בנבלה לגר: ״אשר בשעריך תתננה ואכלה״. ובחמץ – אין פרט להיתר הנאה, וממילא שאסור בהנאה. (ומה שהרמב״ם ריש חמץ ומצה כתב טעמו דחזקיה: לא יהא בו היתר אכילה, שהטעם מהשינוי, דכתיב ״לא יֵאָכל״ בציר״י וקמ״ץ, כמבואר בגמרא שם. ולרבי אבהו, דקיימא לן כוותיה – אינו צריך לזה. אך דנקיט הדרשא הפשוטה, ולא רצה להאריך, וכן דרכו בכמה מקומות.)

ג וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין ח: אסור לאכול חמץ בארבעה עשר מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית ביום. וכל האוכל בזמן זה – לוקה מן התורה שנאמר: ״לא תאכל עליו חמץ״, כלומר: על קרבן הפסח. מפי השמועה למדו: לא תאכל חמץ משעה שראוי לשחיטת הפסח, שהיא בין הערבים, והוא חצי היום. עד כאן לשונו. ואף על גב דהפסח היה קרב אחר תמיד של בין הערבים, שהוא קרב אחר חצות, ואם כן נמשך זמן הפסח להלן מחצות – דאין זה ענין להכשר הפסח. דוודאי גם הפסח, כששחטו מיד אחר חצות – כשר, שהרי גם בפסח נאמר ״בין הערבים״. אלא שמקדימין התמיד מטעם המבואר בפסחים (נט א), מפני שבפסח נאמר גם כן ״בערב״ – לכך מאחרין אותו אחר התמיד. ועוד: דתמיד תדיר (תוספות שם). אבל אם בדיעבד הקריבוהו קודם התמיד – כשר, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ראשון מקרבן פסח. ואם כן, התורה כשאמרה שלא לאכול חמץ מזמן שחיטת הפסח – הוי מחצות, שזהו עיקר הזמן. והראב״ד ושארי הפוסקים חלקו עליו, וסבירא להו דליכא לאו מן התורה על אחר חצות, אלא עשה ד״תשביתו״, כמו שכתבתי.

ד וממילא דלהרמב״ם גם אחר חצות אסור בהנאה, דכיון שיש פסוק ד״לא תאכל״ – ממילא דנכלל בזה גם איסור הנאה, כמו שכתב בעצמו סוף פרק שמיני ממאכלות אסורות, שהבאנו בסעיף ב (כסף משנה ריש פרק ראשון). ולהחולקים עליו – אין אסור בהנאה עד הלילה, וכזה תפסו רוב הפוסקים. ומיהו מדרבנן אסור בהנאה, כמו שיתבאר לקמן סימן תמג. ולענין ביטול – גם להרמב״ם קיל בערב פסח אחר חצות מבכל ימי הפסח; דאילו כל ימי הפסח האיסור במשהו, אבל בערב פסח – בטל בששים, כיון שעדיין אין בו איסור כרת, כמו שיתבאר בסימן תמז בסייעתא דשמיא.

ה וכתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ז: האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא – הרי זה אסור מן התורה, שנאמר: ״לא יאכל״. ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור, שהוא כזית. והאוכל פחות מכזית במזיד – מכין אותו מכת מרדות. עד כאן לשונו. ופירש המגיד משנה: משום דחצי שיעור אסור מן התורה. אבל אם כן תמוה: דלמה לו לבאר זה בחמץ? הלא זהו ככל המאכלות אסורות. ועוד: דמקרא שהביא הוה ההיפך, שהרי אכילה בכזית (כסף משנה). ויש מי שרוצה לומר: דמשום דחמץ אין איסורו רק בימי הפסח, הייתי אומר דאינו בכלל כל האיסורים שחצי שיעור אסור מן התורה – הוצרך הרמב״ם לפרט בחמץ קרא בפני עצמו (משנה למלך בשם רלנ״ח). אבל אינו מובן, דהא בריש פרק בתרא דיומא (עד ב) הובא בש״ס הך דחצי שיעור לענין יום הכיפורים, ויום הכיפורים גם כן אין איסורו רק ביומו. ועוד: דמקרא הוי ההיפך. ויש מי שאומר דסתם אכילה הוה בכל שהוא, ושיעור כזית הוא מצד הלכה למשה מסיני (שם בשם הרא״ם). וזה יותר תמוה, דבכל הש״ס הוה סתם אכילה בכזית. והאמת ששיעורים הוה הלכה למשה מסיני, אבל מכל מקום דההלכה גילתה דכוונת התורה בלשון ״אכילה״ – הוא בכזית. ולכן רגיל הש״ס לומר סתם ״אכילה״ בכזית.

ו ולעניות דעתי נראה כוונת הרמב״ם: דבחמץ יש פסוק מיוחד לחצי שיעור. דהנה לחזקיה בגמרא (כא ב) דאיסור הנאה למדנו מ״לא יֵאָכל״ דכתיב בציר״י וקמ״ץ. ורבי אבוה סבירא ליה דכל לשון ״אכילה״ כולל גם הנאה. והרמב״ם פוסק כרבי אבוה, כמו שכתבתי בסעיף ב. ואם כן קשה לרבי

אבוה: למה הוצרך קרא לשנות לשון "לא יאכל" בחמץ? ולזה אומר: דאתי לרבות חצי שיעור. וכוונת הרמב"ם, שאומר שנאמר "לא יאכל" – היינו על שינוי הלשון, דמשמע ריבוי. ואי קשיא: דמה לנו בחמץ, הא בכל האיסורים כן הוא?! דוודאי יש נפקא מינה גדולה, דהנה טעם האיסור דחצי שיעור – אמרינן ביומא משום דחזי לאיצטרופי. ולפי זה כשאוכל בסוף יום השביעי ממש חצי זית – תו לא חזי לאיצטרופי, דהא יהיה אז מותר לאכול חמץ. אבל כשיש פסוק על זה – גם בכהאי גוונא אסור מן התורה. ומכל מקום אין בזה כרת או חטאת. כיון שזהו רק מריבויא דקרא, ולא מפשטיה – הוי ככל חצי שיעור של שארי איסורים.

ז כתב הראב"ד בפרק שלישי דין ח בהשגות, וזה לשונו: אולי תפס זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה ב"לא יראה ולא ימצא". דאינו כן, ד"שבעת ימים" כתיב. עד כאן לשונו. הרי דלהראב"ד אין עוברים ב"בל יראה ובל ימצא" עד הלילה. והמגיד משנה כתב דגם הרמב"ם סובר כן. אבל כבר האריך אחד מהגדולים (נודע ביהודה קמא, אורח חיים סימן כ) דאינו כן, ובוודאי הרמב"ם סובר כפי שתפס הראב"ד בדבריו. ולשיטתו של הרמב"ם בוודאי כן הוא, דכיון דסבירא ליה דיש לאו על אכילה אחר חצות, וממילא נכלל אחר חצות גם לענין "בל יראה" בשבעת הימים כמו לאכילה דהשבתה – הוי דומיא דאכילה; אם כי במהות העונשין אין שוין – מכל מקום סוף סוף יש לאו על אחר חצות, כמו לכל שבעת ימי הפסח. ולהראב"ד דאין לאו באכילה – פשיטא דאין כאן "בל יראה". וכיון שרוב הפוסקים סבירא להו באכילה כהראב"ד, ממילא דגם לענין "בל יראה" קיימא לן דאין איסור "בל יראה" עד הלילה.

ח כתב הרמב"ם בפרק ראשון דין ג: אינו לוקה משום "לא יראה ולא ימצא" אלא אם כן קנה חמץ בפסח, או חמצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו, אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין – אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה. ומכין אותו מכת מרדות. עד כאן לשונו, דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. והכי תניא בתוספתא דמכות (פרק רביעי הלכה ה): המשייר בחמץ, והמקיים כלאים – אינו לוקה, לפי שאין בזה מעשה.

ט והקשו עליו: דאפילו קנה חמץ בפסח או חימצו, שעשה מעשה, למה לוקה? הא להדיא אמרינן בפסחים (צה א) ד"בל יראה" הוי לאו הניתק לעשה. ופירש רש"י דכל ימי המועד ב"עמוד והשבת" קאי, וכן כתבו התוספות (כט ב). וטרחו הגדולים הרבה בקושיא זו, ולא מצאו תירוץ ברור (עיין משנה למלך שם בשם כמה גדולים). ולעניות דעתי לא קשה כלל. דהנה ידוע הפלוגתא במכות (טז א) אי בעינן קיימו ולא קיימו, או ביטלו ולא ביטלו. והרמב"ם בפרק שמונה עשר מסנהדרין פסק כמאן דסבירא ליה "קיימו ולא קיימו". ובארנו בחושן משפט סימן צז סעיף ה דלהרמב"ם, כשאין בידו לקיים העשה, אף שלא ביטלה בידים – הרי זה לוקה, עיין שם. ואם כן ממילא כשיגיע שביעי של פסח, ברגע האחרונה של סוף היום שאין עוד שהות לבערו – הרי אז לא מקרי "ניתק לעשה" ולוקה, שהרי ביטול לא מהני ביום טוב. וכל מין ביעור, כמו שריפה, או מפרר, וזורה לרוח – צריך מעט זמן. וברגע האחרונה – אי אפשר לו, ולכך לוקה. (ומצאתי להשאגת אריה סימן פ, שכתב כעין זה. ודחה, דאם כן הוה ליה לפרש, עיין שם. ואין זה דיחוי.)

י ונראה לי דגם אם נהנה מחמץ בפסח – אינו לוקה, כיון שלא אכל. דאף על גב דגם הנאה כלול בלשון "אכילה", מכל מקום אין בו מלקות, כמו שכתב הרמב"ם בפרק שמיני ממאכלות אסורות דין טז, וזה לשונו: כל מאכל שהוא אסור בהנאה, אם נהנה ולא אכל... אינו לוקה...עד כאן לשונו. וטעמו של דבר ביאר בספר המצוות לאוין קפז, וגם שם אינו מובן. והרמב"ן שם (בשורש ב) כתב דלוקין על הנאה, וכן משמע מתוספות חולין (קב ב דיבור המתחיל "אלא") ומסמ"ג לאוין רנט, וכן כתב בשלטי גבורים בשם ריא"ז (פסחים פב). וכבר טרחו הגדולים בטעמו של הרמב"ם (פרי חדש לקמן סימן תמב, ומשנה למלך פרק חמישי מיסודי התורה). ואנחנו בארנו בסייעתא דשמיא טעמו של הרמב"ם ביורה דעה סימן פח סעיף לז, מפני שהנאה הוא חלק מחלקי המצוה, דבכל אכילה יש הנאה, ועיקר קרא הוא לאכילה. והרמב"ם לשיטתו בספר המצוות שורש יב, דאין לוקין רק על עיקר המצוה, ולא על חלק ממנה. דבשם כתב שאין לחשוב חלק למצוה בפני עצמה, וממילא דאין לוקין עליה, עיין שם. ושארי דינים הנוגעים לאכילת איסור – ביאר הרמב"ם בפרק ארבעה עשר ממאכלות אסורות, ואנחנו בארנום בסייעתא דשמיא ביורה דעה שם. ופשוט הוא דאיסור "בל יראה" – אינו בפחות מכזית. וכן אין שום חילוק בין חמץ לשאור. ודיני תערובות חמץ, וחמץ נוקשה, אם יש בהם איסור "בל יראה" אם לאו, וכן שארי דינים שלהם – יתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תמב ובסימן תמז.

יא כתב הרמב"ם ריש פרק שני: מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר: "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". ומפי השמועה למדו ש"ראשון" זה הוא יום ארבעה עשר. ראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה: "לא תשחט על חמץ דם זבחי", כלומר: לא תשחט הפסח, ועדיין חמץ קיים. ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות. עד כאן לשונו. וקבלו חכמינו ז"ל דאך חלוק, כלומר שמחלק היום: דעד חצות –

מותר בחמץ מן התורה, ולאחר חצות – אסור. וממילא דכיון דההשבתה צריך להיות קודם זמן איסורו – צריך להיות ההשבתה קודם חצות. ומדרבנן יש עוד הרחקה, כאשר יתבאר בסייעתא דשמיא.

יב ומה היא ההשבתה האמורה בתורה? ואמרו חכמינו ז״ל (ד ב) דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ופירש רש״י: מדכתיב ״תשביתו״ ולא כתיב ״תבערו״, שמע מינה דהשבתה בלב – הוה השבתה. עד כאן לשונו. ואונקלוס תרגם: ״תבטלון״. ובספרי תניא: ״לא יראה לך שאור״ – בטל בלבך. ורבותינו בעלי התוספות כתבו שם דמאחר שביטלו – הוי הפקר, ויצא מרשותו, ומותר. מדקאמרינן: שלך – אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והא דאמרינן בנדרים: הפקר בפני שלושה – מדאורייתא אינו צריך. עד כאן לשונם. וכן כתב בסמ״ג לאוין עח, עיין שם. אבל דעת הרמב״ם בפרק שני מנדרים דגם מן התורה – אין מועיל בינו לבין עצמו; רק בפני אחד צריך להפקיר, ומדרבנן צריך בפני שלושה, כמו שבארנו בזה בחושן משפט סימן רעג סעיף ז, עיין שם. ואם כן לא מהני ביטול זה מטעם הפקר, כשמבטל החמץ בינו לבינו. ועוד: דהפקר בלב – לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים (ר״ן ריש פסחים). ועוד: הרי יש מי שסובר בנדרים (מג ב) דהפקר הוי כמתנה, ועד דאתי לרשות זוכה – עומדת ברשות המפקיר. ואם כן עדיין החמץ עומד ברשותו (שם).

יג אמנם כוונת רבותינו כן הוא: דוודאי בשארי דברים ביטול אינו כהפקר, מהטעמים שבארנו. אבל חמץ שאני, דהא חמץ בפסח אינו ברשותו של אדם. דאפקעתא דמלכא הוא, שאסרו בהנאה, ובעל כרחו הוציאו מרשותו של האדם. אלא דלענין איסור ״בל יראה״ – העמיד התורה את החמץ ברשותו, וכמו שאמרו בגמרא (ו ב): שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה, עיין שם. ולכן בגילוי דעתא בעלמא – סגי. דכיון שמגלה דעתו שאינו רוצה שתהיה ברשותו, ומבטלו שתהא כעפרא דארעא – ממילא יצא מרשותו לגמרי (שם). וזהו שרגיל בלשון חכמים: מבטלו בלבו, ודיו. כלומר: שהרי אינה ברשותו שהתורה אסרה עליו. ולכן גם בביטול בלב – יצא מרשותו, ונעשה כהפקר.

יד וגם אין לומר שלא התירה התורה רק ביטול, ולא בדיקה. שאינו מהסברא כלל: והרי בכל איסורי הנאה, כמו באשרה ועבודת כוכבים – צותה התורה רק בדיקה, כדכתיב: ״אבד תאבדון...״. אלא ודאי דלהקל בחמץ באת תורה, שדי בביטול. אבל פשיטא שגם בדיקה הוא בכלל ״תשביתו״, שמי שאינו רוצה בביטול, או שאינו יכול לכוין לבו לביטול – יבדוק כל המקומות שמכניסין בהם חמץ, ויבערם מן העולם: או בשריפה, או בשארי דברים, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. ואחר שבדק כל המקומות, אפילו אם אחר כך נמצא חמץ – אינו עובר מן התורה. שהרי סמכה תורה על החזקות (ר״ן שם), ועשה כל מה שצריך, ואינו אלא כאנוס. ונמצא שמן התורה יכול לעשות אחד משני הדברים: או הבדיקה או הביטול, ויוצא ידי חובתו.

טו אבל חכמים הצריכו שני הדברים: בדיקה וביטול. שלא רצו לסמוך על הביטול בלבד, שמפני שביטול זה תלוי במחשבתו של אדם, ואין דיעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאו מלבן לגמרי (שם). ולכן הצריכו בדיקה. ועל זה שנינו: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ. כלומר: שלא לסמוך על הביטול. ומכל מקום גם להבדיקה הצריכו את הביטול, כדאמרינן בגמרא (ו ב): הבודק צריך שיבטל מטעם דשמא ימצא אחר כך חמץ. ונהי דמן התורה אינו עובר למפרע, כמו שבארנו, מכל מקום הא צריך תיכף ומיד לבערה. וחיישינן שמא תהא גלוסקא יפה, ויחוס עליה איזה זמן מועט מלבערה, ויעבור ב״בל יראה״.

טז כפי שבארנו, זהו דרך רוב רבותינו דמן התורה מועיל או ביטול או בדיקה; בין בחמץ הידוע לאדם, ובין בחמץ שאינו ידוע לאדם. ומדרבנן צריך שני הדברים: בין בחמץ ידוע, ובין בשאינו ידוע. אמנם בדברי הרמב״ם ריש פרק [שני] (קמא) יש מקום עיון, שכתב: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה? שיבטלו בלבו, ויחשוב אותו כעפר. וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו – הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל. ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים, ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. עד כאן לשונו. ולכאורה כוונתו דמן התורה הוי רק ביטול. אבל אין זה סברא, כמו שכתבתי. אמנם כוונתו כן הוא, דמן התורה סגי בביטול, ומדברי סופרים להצריך בדיקה. ולא ביאר כאן כוונתו באריכות. וראיה: שהרי מלשונו משמע דמדברי סופרים סגי בבדיקה, שהרי לא כתב ״ומדברי סופרים צריך גם לחפש...״. ובאמת אינו כן, דלהדיא אמרו: הבודק צריך שיבטל, וכן כתב הרמב״ם עצמו בפרק שלישי דין ז, וזה לשונו: וכשגומר לבדוק... צריך לבטל...עד כאן לשונו. אלא שלא חשש להאריך, ודעתו כדעת כל הפוסקים.

יז ודע שיש נוסחא ברמב״ם, הביאה הכסף משנה בלשון זה: ומהו ההשבתה האמורה בתורה? שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו. ושאינו ידוע – מבטלו בלבו...דמשמע דרק לחמץ שאינו ידוע – מהני ביטול. אבל לחמץ ידוע – גם מן התורה לא מהני רק בדיקה. וכבר דחה הכסף משנה גירסא זו, דלהדיא מוכח בגמרא דעל כל מין חמץ – מהני ביטול, שהרי לשון הגמרא בכמה מקומות מדאורייתא – בביטול בעלמא סגי, דלהדיא משמע דעל כל מין חמץ

קאי. ועוד יש ראיות ברורות, וברור הוא דנוסחא מוטעת היא. או אם היתה נוסחא זו – חזר הרמב״ם ותקנה. וראיה ברורה: שהמגיד משנה לא הזכירה, ומי היה בקי בדברי הרמב״ם יותר ממנו? ולכן, אף על פי שגם בכלבו נמצא סברא זו בשם גאון, מכל מקום אין לנו לחדש דבר שרוב רבותינו לא סבירא להו כן. ומהש״ס לא משמע כן, כמו שכתבתי (וכן כתב הפרי חדש). ויש מן הגדולים שרצו לקיים דברים אלו על ידי דוחקים רבים, ולא ידעתי מי המריצם לזה. ואי איכא לאפלוגי בין חמץ ידוע לאינו ידוע – לאו מדאורייתא איכא לאפלוגי, אלא מדרבנן, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

יח דהנה בסעיף טו כתבנו דלכן הצריכו חכמים בדיקה, משום שלא רצו לסמוך אביטול התלוי בלב, שמא לא יבטלנו כראוי. וזהו מדברי הר״ן ז״ל ריש פסחים. ולפי זה אף אם אין לו חמץ ידוע – לא מהני ביטול אם ימצא אחר כך חמץ. וכן מבואר מלשון הרמב״ם, שכתב דמדברי סופרים – מחוייבים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים. אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו ריש פסחים, דלכן הצריכו חכמים בדיקה: שמא יבוא לאכול מהחמץ, עיין שם. ואם כן, לא שייך אלא כשהחמץ לפנינו במקום ידוע. אבל במקום שאינו ידוע – לא שייך שמא יבוא לאכול. ואם כן לפי זה אדם שאין לו חמץ ידוע – תסגי ליה בביטול. ואולי דעל זה אמר הגאון שהובא בכלבו, דבחמץ ידוע לא מהני ביטול, כלומר: מדרבנן. ואין ספר הכלבו בידי לעיין בו. אמנם גם לדעת התוספות, מקומות שמכניסין בהן חמץ והולכין שם – פשיטא שיש חשש, שמא יש שם חמץ ויבוא לאוכלו.

יט וכן ראיתי מחלוקת אם עוברים ב״בל יראה״ על חמץ שאינו ידוע. ויש ראיות לכאן ולכאן. ולעניות דעתי נראה דאין כאן מחלוקת, ושני מדרגות יש בחמץ שאינו ידוע: האחת במקומות שדרכן להכניס בהם חמץ, אלא שאינו ידוע שיש בהם עתה חמץ, ובזה וודאי עוברים ב״בל יראה״ כשימצא בהם חמץ. והשנית: מקומות שאין מכניסין בהם חמץ, ואירע שנמצא שם חמץ. ובכהאי גוונא פשיטא שאין עוברין עליו ב״בל יראה״, שבוודאי מן התורה אינו מחוייב כלל לבדוק בשם. ובמשנה ד״אור לארבעה עשר״ תנן: דכל מקום שאין מכניסין בו חמץ – אינו צריך בדיקה. ופשיטא שאינו עובר על ״בל יראה״ אם תמצא שם חמץ.

כ ויש מביאים מפירוש רש״י (ו א) אהך דהמפרש והיוצא בשיירא, ודעתו לחזור – חייב לבדוק אפילו יצא בתחילת השנה. ופירש רש״י דכי הדר בימי הפסח עבר עליה, וההיא שעתא לאו ברשותיה היא דלבטלה... וכשרואיהו – עובר עליה. עד כאן לשונו, דמשמע דכל זמן שאינו רואה – אינו עובר. וחלילה לומר כן, דוודאי אם יודע שיש חמץ בביתו – עובר גם אם לא ראה. והכא מיירי שפירש מביתו ולא בדק, ואינו יודע אם יש שם חמץ אם אין שם חמץ. ולכן לא שייך שיעבור וכשראהו – וודאי עובר עליו למפרע. וכוונת רש״י ז״ל דכשיתוודע – יעבור, ואורחא דמילתא קאמר: לכשיראה את החמץ. וכן יש שמביאים ראיה מתוספות ריש פרק ״כל שעה״, לענין שאמרו בגמרא: דלכן צריך למיתני דכל שעה שמותר לאכול – מאכיל לבהמה ולחיה. דאי אשמעינן חיה – משום דמצנע לה. וכתבו התוספות: דאין עובר משום בל יטמין, דנפקא לן מ״לא ימצא״, ואין זה מצוי, כיון שאין ידוע היכן הוא. עד כאן לשונם. וגם רש״י כתב דאי מצנעא – אינו עובר ב״בל יראה״, עיין שם. ודקדקו מזה דסבירא ליה דכשאינו רואה – אינו עובר. ותמיהני על ראיה זו, דהא כאן מיירי שבדק כראוי, אלא דקא משמע לן דלא חיישינן שתצניע כדרכה (וכן כתב הפני יהושע). ואם היה בהכרח שתצניע – בוודאי היה עובר. אך כבר כתבו התוספות בעצמם שם שיש חילוק בין חיה לחולדה, וחיה לא מצנעא כולי האי, עיין שם. והוא כמקום שאין מכניסין בו חמץ, שאינו עובר אפילו נמצא שם חמץ, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם.

כא ועל שינוי הלשונות שבתורה, דבפרשת ה״חדש הזה״ כתיב ״שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם״, ובפרשת ״קדש לי כל בכור״ כתיב ״ולא יראה לך חמץ, ולא יראה לך שאור בכל גבולך״. והשינוים הם שאצל ״לא ימצא״ כתיב רק ״שאור״ ולא כתיב ״לך״, וכתיב ״בבתיכם״. וב״לא יראה״ כתיב חמץ ושארו, וכתיב ״לך״, וכתיב ״בכל גבולך״. והנה לדינא: חמץ ושאור – הכל אחד, שהרי מצינו שני פסוקים המתחילים ב״שאור״ ומסיימים ב״חמץ״, דכתיב: ״אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ...״. וכתיב: ״שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מחמצת...״. הרי שדין אחד להם, ואצטריכו תרווייהו דמחמץ לא ידענו שאור, שאינו ראוי לאכילה, ולכן על אכילה כתיב ״חמץ״ ולא ״שאור״. ומ״שאור״ לא ידענו חמץ, מפני שחימוצו קשה, וראוי לחמץ בו גם עיסות אחרות, מה שאין כן בחמץ. וכך דרשו במכילתא, והביאו רש״י בחומש שם על פסוק ד״לא ימצא בבתיכם״, עיין שם.

כב וטעם השינוים: נראה לעניות דעתי דהנה בגמרא (ה ב) ילפינן ״בתים״ מ״גבולין״ ו״גבולין״ מ״בתים״, עיין שם. וקרא דשאור ״לא ימצא בבתיכם״ – דרשינן שם לחמצו של אינו יהודי שהפקידו ביד ישראל, והישראל קיבל עליו אחריות, שעובר ב״בל יראה״ ו״בל ימצא״, עיין שם. ולכן לא כתיב ״לך״, דאפילו אינו שלך – הוי כשלך. ולכן כתיב ״בבתיכם״, דדרך הפקדון להפקיד בבית, במקום השמור. ולכן כתיב ״לא ימצא״ ולא כתיב ״ולא יראה״, משום דדרך הפקדון להצניעו במקום שאינו נראה לעין. ולכן כתיב ״שאור״, משום דלחם חמץ שנצרך לאכילה – אין דרך להפקידו ביד אחרים, מה שאין כן שאור. ושלא לטעות דאיסור ״בל יראה״ ו״בל ימצא״ אינו אלא בבתים, ולא בגבולין, לכן כתיב: ״ולא יראה לך... בכל גבולך״. כלומר:

אם הוא שלך – אסור לא לבד בבתיכם, אלא בכל מקום גבולך, באיזה מקום שהוא. ושלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה – אפילו בבתיכם, אם לא קבלת אחריות. דלמדנו זה מזה. ושלא תאמר: דדוקא בראייה תליא מילתא, להכי כתיב "לא ימצא" – דאפילו אין אתה רואה, אלא הוא מצוי בגבולך, אתה עובר. ובדין אין חילוק בין חמץ לשאור, ובין בתים לגבולים, והכל אחד. ודיני פקדון יתבאר בסימן תמ בסייעתא דשמיא. (ובזה ביארה התורה כל הדינים של איסור חמץ. ולכן ב"משפטים" ו"כי תשא" וב"אמור" שהזכירה המועדים – לא הזכירה ענין חמץ כלל. ורק במשנה תורה, שהיא חזרת הדינים, כתבה בקיצור בסוף "ראה": "לא תאכל עליו חמץ, ולא יראה לך שאור", והזכירה שניהם, ואיסור אכילה ואיסור "בל יראה". וזה שבגמרא ובמכילתא הקדימו "לא יראה" קודם "לא ימצא", אף שלא ימצא כתיב קודם, אך זהו דרך לא זו אף זו: "לא יראה" אפילו "לא ימצא". ובזה בארנו בסייעתא דשמיא כל דיני בל יראה. ודייק ותמצא קל.)

כג והנה בסעיף יח בארנו שני טעמים על מה שהצריכו בדיקה: האחד שמא לא יבטל כראוי; והשנית שמא יבוא לאכלו. ואין לשאול לטעם זה: דאם כן למה לא חששו לזה בשארי איסורים? דלא דמי דחמץ, כיון דלא בדילי מיניה כולי שתא – יש לחוש יותר. ועוד: דכיון דהתורה החמירה בחמץ לעבור עליו ב"בל יראה" – לכן חששו חכמים בזה יותר (תוספות ריש פסחים). ויש נפקא מינה בין הטעמים: דלטעם דלא בדילי – צריך לבדוק גם חמץ שאין עוברין עליו ב"בל יראה", כמו נוקשה ותערובות, למאן דסבירא ליה כן, כמו שיתבאר בסימן תמב. אבל לטעם משום שעוברין ב"בל יראה", וכן לטעם הקודם שמא לא יבטלו כראוי – אינו צריך לבדוק רק לחמץ שעוברים עליו ב"בל יראה". אך בגמרא (י ב) מוכח להדיא שיש לחוש לאכילה, עיין שם, ולכן העיקר לדינא שכל מין חמץ צריך בדיקה. אך יש לומר שלא חששו רק לחמץ שחייבים עליו כרת, ולא לחמץ שאין בו רק לאו בעלמא. והא דאמרינן ביבמות (פב א) דלא שנא איסור לאו, ולא שנא איסור כרת – כבר פירש רש"י (שם קיט א) דזהו לענין הספק. אבל לענין הרחקה דרבנן – שפיר יש לומר דלכרת עבדו הרחקה, ולא ללאו, עיין שם ברש"י שפירש להדיא כן.

כד אימתי היא שעת הבדיקה? שנו חכמים במשנה: אור לארבעה עשר – בודקין את החמץ לאור הנר. ופירשו בגמרא הטעם: דאף על גב דהאיסור מתחיל מחצות היום, ואם כן היה די לבדוק בשחרית כזריזין המקדימין למצות, דכתיב: "וישכם אברהם בבקר" – ולא בלילה שלפניו. אך הטעם הוא מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואף על גב דלפי זה הלא יכול לבדוק בלילה אימתי שירצה, ולמה הצריכו בתחילת הלילה? משום שאז בני אדם מצויים בבתיהם, שבאים מעסקם לביתם להתפלל ערבית ולאכול, והוי זמן מסויים לבדיקה (עיין ט"ז סעיף קטן א).

כה ודקדק הראב"ד ז"ל מלשון "אור" שהבדיקה צריך להיות בעוד שיש אור קצת, והיינו בתחילת הלילה, אבל לא בין השמשות (ח"י סעיף קטן א ואליה רבה סעיף קטן ה). ויש אומרים דזמן בדיקה הוא קודם צאת הכוכבים (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ה), והעיקר כדיעה ראשונה (מקור חיים סעיף קטן א, וכן כתב הט"ז סעיף קטן ה, וכן כתב הראב"ד עצמו בס' ת"ד). ולכן בתחילת ליל ארבעה עשר בניסן – בודקין את החמץ לאור הנר, בחורין ובסדקין, ובכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ.

כו ויזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה בסוף יום שלושה עשר, והיינו חצי שעה קודם הלילה (מגן אברהם סעיף קטן ג). וכן אסור לאכול סעודה עד שיבדוק. אבל טעימת פירות או כביצה פת – מותר (שם). וזהו פת שמברכין עליו "מזונות". אבל ליטול ידיו, ולאכול פת שמברך עליו "המוציא" – אפילו כזית אסור. ואפילו אותו שמברכין עליו "מזונות" – אינו מותר רק כביצה, דחשוב אכילת עראי גבי סוכה. אבל יותר מכביצה – אסור. וזהו רק בפת, אבל פירות ושארי מאכלים – יכול לאכול יותר. וכל שכן שתייה, דכולהו עראי מקרי לגבי סוכה. וכן אסור ליכנס למרחץ, ולכל הדברים שאסור קודם מנחה, כמו שכתבתי בסימן רלב.

כז ואפילו ללמוד אסור משהגיע זמן הבדיקה, ולא קודם הזמן. ובזה לא דמי לאכילה, שהרי גם לענין תפילת ערבית הדין כן, כמבואר בברכות (ד ב). ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד – לא ילמוד עד שיבדוק. ויש מי שאומר דאפילו ללמוד אסור חצי שעה מקודם, ולא דמי לתפילת ערבית (ט"ז סעיף קטן ב). ואינו עיקר, דאיך אפשר לאסור תלמוד תורה קודם הגעת הזמן (ח"י סעיף קטן ה, ומגן אברהם סעיף קטן ו). וזה שכתב הרמב"ם ריש פרק שני דאין קובעין מדרש בסוף יום שלושה עשר, וכן החכם – לא יתחיל לקרות בעת זו, שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחילת זמנה. עד כאן לשונו. אין הכוונה דסתם לימוד אסור קודם זמנה, דאם כן הוה ליה לומר בקיצור שאסור ללמוד בסוף יום שלושה עשר. אלא דהכי פירושו: לימוד שמכינין את עצמו לזמן רב – אסור. וזהו קביעת מדרש, שלומדין ברבים ומפלפלין זה עם זה, דזהו לזמן ארוך. וכן החכם המלמד לתלמידים – אסור, דזהו לזמן רב. אבל ללמוד ביחידות – אין איסור רק בהגיע הזמן. (והגר"ז בסעיף ה כתב כהט"ז, ונראה שמפני שתפסו כן בדברי הרמב"ם. אבל לפי מה שכתבתי – אדרבא ראיה להיפך, ואין להתבטל מתלמוד תורה רק בהגיע הזמן. ודייק ותמצא קל.)

כח יש מי שכתב דאותן האנשים האומרים דבר הלכה בבית הכנסת אחר התפילה – מותרין לומר השיעור. דדווקא מי שלומד בביתו אסור, שאינו מוכרח לקום ממקומו. אבל זה בוודאי ילך לביתו. ודווקא דבר הלכה בלא פלפול, אבל בפלפול – אסור לעסוק אפילו אינו בביתו, דבזה וודאי יש לחוש דילמא אתי לאמשוכי (מגן אברהם סעיף קטן ה). ולעניות דעתי נראה שזהו נגד דברי הרמב"ם שהבאנו, שהרי זהו קביעת מדרש שאוסר הרמב"ם. וצריך לומר דהרמב"ם – כוונתו בביתו ולא בבית המדרש. ולא משמע כן, דלשון "קביעת מדרש" הוא בבית המדרש. (והרמב"ם נראה לי שדקדק מלשון הש"ס ד א: האי צורבא מרבנן לא ליפתח... ולמה לא אמר סתם דאסור ללמוד? אלא זהו קביעת מדרש, או הגדת החכם לפני תלמידים, דבזה יש חשש המשכה.)

כט וכתב רבינו הבית יוסף דאם התחיל ללמוד מבעוד יום – אינו צריך להפסיק. ורבינו הרמ"א כתב דיש אומרים שצריך להפסיק, וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. ואף על גב דבהתחיל בהיתר – גם בדברי הרשות אינו פוסק, כמו שכתבתי בסימן רלה; מכל מקום בלימוד התורה, שאין לה קץ וסוף, ולא שייך בה גמר, ובעל כרחו יצטרך להפסיק, ולכן יפסיק עתה (ח"י). ולפי זה נראה לעניות דעתי דלא פליגי כלל. דוודאי מדינא אינו צריך להפסיק, קל וחומר מדברי הרשות במנחה. האמנם להיפך בדברי הרשות יש גמר, ובדברי תורה אין גמר, ובעל כרחו שיפסיק. ולכן אם צריך לגמור עד הפרק, או לגמור הענין – נראה לעניות דעתי דהכל מודים שאינו צריך להפסיק.

ל ואם התחיל ללמוד משהגיע זמנה – וודאי שצריך להפסיק, דהא התחיל באיסור. ואם התחיל בדבר הרשות מבעוד יום בהיתר – יש אומרים שצריך להפסיק (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואף על גב דבמנחה אינו פוסק, זהו מפני שהוא תדיר, לא חיישינן שישכח. מה שאין כן בדיקת חמץ פעם אחת בשנה – חיישינן שישכח (ב"ח). ואף על גב דגם בלולב קיימא לן דאם התחילו אין מפסיקין, כמו שכתבתי בסימן תרנב – לא דמי. דלולב הוי על כל פנים שבעה ימים בשנה. ועוד: דלולב זמנה כל היום, ובדיקת חמץ עיקר זמנה הוא בתחילת הלילה (מ"ח). ועוד: דלולב הוי טלטול כרגע ויצא, ואין חשש דבוודאי יעשה כן, מה שאין כן בדיקת חמץ. ומכל מקום יש מי שאומר שאינו צריך להפסיק כמו במנחה (ח"י). ונראה לי שיאמר לאשתו או לאחר להזכירו לבדוק חמץ, ויכול לגמור מה שהתחיל. דגם בלא זה יש מי שאומר שאם מעמיד מי שיזכרנו לבדוק – מותר בכל דבר (אליה רבה סעיף קטן ח, ומק"ח סעיף קטן ח). ולכן בכהאי גוונא – פשיטא שיש לסמוך על זה.

לא ומי שלא התפלל ערבית עם הציבור – יש אומרים דיבדוק, ואחר כך יתפלל; אם לא שרגיל להתפלל בעשרה בבית הכנסת – יתפלל תחילה, מפני שטורח לקבצם אחר כך. ומי שמתפלל לעולם ערבית בביתו – יבדוק ואחר כך יתפלל (מגן אברהם סעיף קטן ה). אבל יש אומרים דלעולם תפילת ערבית קודמת (ח"י), וכן עיקר לדינא (מק"ח סעיף קטן ו). דלעולם לא היתה התקנה לבדוק קודם תפילת ערבית.

סימן תלב

א וקודם שיתחיל לבדוק – יברך, כמו שמברכין על כל המצות. ובכאן יש מצות עשה דאורייתא ד"אך ביום הראשון תשביתו...", ומצות עשה דרבנן שתקנו לבדוק אור לארבעה עשר. והמצות נמשכה מן הבדיקה עד למחר אחר הביעור. והברכה הוא: ברוך... אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ביעור חמץ". ואם בירך "לבער חמץ" – יצא, אלא דלכתחילה תקנו "על ביעור" ([[פסחים ז בגמרא ז ב). ותקנו לשון "ביעור" שכולל שניהם: הבדיקה והביעור; וגם כולל הביטול שמבטל מיד אחר הבדיקה את החמץ שלא ראה, כמו שיתבאר (ועיין ט"ז סעיף קטן א). ואם התחיל לבדוק בלא ברכה – יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, דכל זמן שלא סיים מקרי "עובר לעשייתו". ואם סיים ולא בירך – יברך למחר בשעת השריפה, והביטול שלמחר שמבטל גם החמץ שרואה כמו שיתבאר, שהרי זהו עיקר גמר מצותה. ונכון ליטול ידיו קודם הבדיקה. אך אם בודק תיכף אחר מעריב – אינו צריך ליטול ידיו, שהרי נטלן קודם תפילת ערבית. והביטול שאחר הבדיקה יתבאר בסימן תלד.

ב ואסור לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, כמו בכל הברכות של מצות או של נהנין. ואם שח בדברים שמענין הבדיקה – אינו צריך לחזור ולברך, דהוי כמו "הבא מלח" ל"המוציא", שאינו צריך לחזור ולברך. אבל אם שח שלא מענין הבדיקה – צריך לחזור ולברך. אמנם משהתחיל לבדוק – אין איסור מדינא כשדיבר באמצע הבדיקה. דזהו כמו שמפסיק באמצע הסעודה בדיבור, דלית לן בה, כיון שהתחיל לעשות הדבר שבירך עליה. ומכל מקום נכון ליזהר גם בזה, שלא להפסיק בדיבור עד אחר גמר הבדיקה. ולא מפני ההפסק, אלא כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהם חמץ.

ג ויש מי שרוצה לומר דמדינא אסור להפסיק אף אחר שהתחיל לבדוק. ולא דמי לסעודה, דהתם יכול לפסוק ולא לאכול עוד. אבל בבדיקה – הרי הוא מוכרח לבדוק כולו. ואם כן לענין הנשאר – הוי הפסק (ט"ז סעיף קטן א). ולא נראה כן, דאטו על כל מקצת בדיקה צריך לברך? והרי יכול לצאת בברכתו אפילו על כמה בתים. ואם כן, כשם שבסעודה קאי ברכת "המוציא" גם על מה שאוכל לאחר ההפסק, כמו כן בבדיקה.

ד ובברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. ואם בעל הבית רוצה – יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויענו "אמן", ויתפזרו איש איש במקומו לבדוק, על סמך הברכה שבירך הבעל הבית. דעשרה שעושין מצוה אחת – ברכה אחת לכולם. ואם הבעל הבית מצווה לאחר לבדוק – יברך אותו אחר, אף על גב שאין המצוה מוטלת עליו – מכל מקום שלוחו כמותו. כמו במילה שהחיוב הוא על אבי הבן, והמוהל מברך (מגן אברהם סעיף קטן ו). ומצוה בו יותר מבשלוחו. ומכל מקום כשעושה שליח – יעשה שליח בר חיובא ובר דעת, ולא קטנים. וההליכה מבית לבית – לא הוי הפסק (ח"י). ונוהגים להניח פתיתי חמץ קשה, כדי שימצאם הבודק, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ואם לא נתן – לא עיכב, דדעת כל אדם לבער אם נמצא. ונוהגים להניח עשרה פתיתין קשין בחלונות. ואין מברכין "שהחיינו" על בדיקת חמץ, שאינה מצוה שיש בה שמחה. ועוד: כיון שהוא שייך לעצם הפסח, הרי יברך "שהחיינו" על כוס של קידוש (ועיין בטור ובית יוסף).

ה ודע: שיש שואלים לפי מנהגינו, שהנשים מנקים החדרים והתיבות, וכל המקומות שנשתמש בהם חמץ, כמה ימים קודם הפסח; ואור לארבעה עשר כבר לא נמצא שום חמץ, זולת מה שמניחים לאכול בלילה ולמחר בבוקר, והם משומרים, אם כן מהו ענין הבדיקה שאנו מברכים? והרי כבר נבדקו כל המקומות?אמנם אין זו שאלה. חדא: דכבר בארנו דהברכה כוללת גם הביטול, והביעור שלמחר. ועוד: דהא עדיין עד מחר קודם חצות יש עוד חמץ שנצרך לבער, מה שתשאר מאכילת הלילה והבוקר. ואם כן ממילא הוה כמו שעומדין באמצע הבדיקה. וכבר בארנו דכשעומד באמצע הבדיקה – יכול לברך, כמו שכתבתי בסעיף א. ועיין בסימן הבא סעיף יג.

סימן תלג

א הבדיקה צריך להיות דווקא לאור הנר, ולא לאור הלבנה. ואף על פי שבאור לארבעה עשר זיו הלבנה מבהיק, מכל מקום צריך דווקא אור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה. וכן אמר הנביא (צפניה א': י"ב): "בעת ההוא אחפש את ירושלים בנרות". ולא לבד שעדיפא מאור הלבנה, אלא אפילו מאור החמה. כגון שלא בדק בלילה, וצריך לבדוק ביום – לא יבדוק החדרים לאור החמה, אלא ידליק נר ויבדוק לאורו, מפני שהנר יכול להכניס לחורים ולסדקים. ורק אכסדרה, שאורה רב, שהרוח הרביעית פורץ לגמרי (עיין תוספות עירובין כה א) יכולין לבדוק לאור החמה. והרמב"ם והשולחן ערוך כתבו: אם בדקו לאור החמה – דיו, דמשמע בדיעבד. ובגמרא (ח א) מפורש דאפילו לכתחילה, וכן כתב הטור. ויש מי שאומר דכוונתם משום דלכתחילה יש לבדוק בלילה (מגן אברהם סעיף קטן ג). ואין זה מספיק, דהא אנן קיימינן כשלא בדק בלילה. ולכן נראה לי: משום דבירושלמי ריש פסחים איבעי ליה דאולי אף במקומות שאורן רב צריך נר דווקא, עיין שם. ולכן אף דלדינא קיימא לן כש"ס דילן, מכל מקום חשש הרמב"ם להירושלמי, וכתב לשון דיעבד. וכן כנגד ארובה שבגג שבשם, החמה זורחת הרבה – הוה כאכסדרה. ולדעת הטור: גם נגד חלון שבכותל הדין כן, ויש חולקין בזה (שם סעיף קטן ד בשם רי"ו). ודרך זכוכית אסור (שם).

ב אין בודקין לאור האבוקה, אלא לאור הנר. מפני שאבוקה מתיירא להכניס לחורין ולסדקין, וגם אורו לאחריו, ואפילו בדיעבד לא מהני כמו לאור הלבנה (שם סעיף קטן ה). ויש מי שאומר דבדיעבד יצא (ט"ז סעיף קטן ג), ואין כן דעת האחרונים (אליה רבה ומק"ח). ומהו "אבוקה"? כשקלען שני נרות ביחד, או דבקן ביחד. ודווקא נר יחידי, והנר צריך להיות של שעוה, ולא של חלב ולא של שומן, שמתיירא פן יטיף על כלים ובגדים. ובדיעבד – יצא. ולכן אם אין לו של שעוה – יקח של חלב, וכן לא בשמן. ובזה יש מי שאומר דלא יצא, מפני שמתיירא להכניסו לחורין וסדקין, פן ישפוך השמן (מגן אברהם שם). וחומרא יתירא הוא (וכן משמע בח"י, וכן כתב המגן האלף). וכל שכן הנפט שמדליקין עתה בזכוכית – דיצא בדיעבד. אבל בעצים – וודאי לא יצא, דהוה כאבוקה.

ג ומחויב לבדוק כל המקומות שהכניסו בהם חמץ, וכן המקומות שיש לחוש שמא בא שם עם פתו כשהיה לו איזה תשמיש שם. ולכן כל חדרי הבית והעליות צריכים בדיקה. וכן המרתפים שיש שם יין, ושכר, ושמן, ושארי משקין, ומיני אוכלים, שלפעמים נכנס בהם עם פתו. וכן בית העצים, ובית התבן, ובית הגחלים, וכיוצא בהן. אבל אוצרות יין ושמן, שאין מסתפק מהן, או כשמסתפק נוטל בפעם אחד מה שצריך, ואינו נוטל מעט מעט – אינן צריכין בדיקה. וכן אוצר של תבן שאין נכנסין בו תדיר – אינו צריך בדיקה, וכן כל כיוצא בזה. וכן אצלינו: תחת המיטות, ותחת הכסאות הגדולות. וכן תחת התיבות והמגדלים, כשיש הפסק בינם להקרקע – צריכים בדיקה, דהרבה פעמים מתגלגל שם חמץ. וכן התיבות הקטנות שבתוך המגדלים, ושבתוך התיבות הגדולות – צריכים בדיקה, דלפעמים מצניעים בהם גלוסקאות וכדומה.

ד חורי הבית, וזיזין הבולטין מהכתלים שאינם גבוהים הרבה, שיד האדם שלטת שם בעמדו על הקרקע, ולא נמוכים הרבה סמוך לארץ – צריכים בדיקה. אבל הגבוהים שאין יד האדם מגעת שם, והנמוכים פחות משלושה טפחים סמוך לארץ – אינם צריכים בדיקה, שאין מדרך להשתמש שם. אך

אם מצויים שם תנוקות – צריכים הנמוכים בדיקה, שהם משחקים בארץ ומטמינים שם חמץ (מגן אברהם סעיף קטן ח). וכן גג היציע והמגדל, שגגיהם משופעים; או אצלינו שכל גגות שלנו משופעים – אינם צריכים בדיקה, מפני שאין משתמשין בהם, שאינם ראוים לשום תשמיש. ואפילו אם היה גג כזה בתוך הבית, כגון מגדל שגגו משופע – אינו צריך בדיקה. אבל כשגגו שוה – צריך בדיקה, אף על פי שגבוהים הרבה, מפני שבבית כמה פעמים עומדים על הכסא ומשתמשים שם. וכן נראה לי אצלינו על הגג השוה שתחת הגג המשופע, שקורין "בוידים", ועולין בו בסולם; אם משתמשין בו לפרקים בכל השנה תשמישים הרבה – צריך בדיקה, ואם לאו – אינו צריך בדיקה.

ה רפת של בקר – אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ – הבהמות יאכלוהו. וכן לול של תרנגולים – אינו צריך שם בדיקה, שאם היה שם חמץ התרנגולים יאכלוהו. וכן קרקע הבית שהתרנגולים מצויים שם – אינו צריך בדיקה (שם סעיף קטן ט). ומכל מקום תחת המיטות – צריך בדיקה, דשמא גררו שם חתיכה גדולה שאין יכולין לאכלה. ולכן די בכיבוד, ואינו צריך בדיקה (שם). אבל כשאין תרנגולים – צריך בדיקה, שמא נגרר לחור ולסדק, והתרנגולים מחטטין משם. וכשאין תרנגולין – נשארו שם. ופשיטא שצריכין לבדוק תחת הכסאות והספסלים (שם).

ו וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: וכן אמצעה של חצר – אינה צריכה בדיקה, שאם היה שם חמץ – העורבים ושארי עופות המצויים שם יאכלוהו. והני מילי מספק חמץ. אבל וודאי חמץ – לא. עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ"א, וזה לשונו: אבל לקמן סימן תמה סעיף ג מבואר דמותר להשליך חמץ במקום שהעופות מצויים. וכל שכן שאין צריך לבער משם, אפילו חמץ וודאי, עד לאחר זמן איסורו. עד כאן לשונו. ויש שתירצו דכאן מיירי לחצירו, ושם מיירי לרחוב ולחצר של הפקר (ב"ח, וט"ז סעיף קטן ה). ויש שתירצו דוודאי קודם זמן הבדיקה – סמכינן גם על וודאי חמץ שיאכלוהו. אבל אם רואין בשעת הבדיקה חמץ – וודאי מחוייב לבדוק. ואין סומכין על מה שיאכלוהו, דאין ספק מוציא מידי ודאי (ח"י, וזהו גם כוונת המגן אברהם סעיף קטן י, והלבוש, כמו שכתב האליה רבה). ויש מי שמחלק בין ליל ארבעה עשר, דאז אין סומכין על מה שיאכלוהו לקודם ארבעה עשר (מק"ח סעיף קטן ז). ולעניות דעתי נראה עיקר כתירוץ הראשון. שהרי מה שאמרו בגמרא (ט א) דאין ספק מוציא מידי וודאי – זהו ברשותו, במקומות שחייב לבדוק. ובכהאי גוונא אפילו כמה ימים מקודם, אם רק הוחזק חמץ – ודאי חייב לבדוק ולבער. אבל לקמן סימן תמה כתב להדיא רבינו הבית יוסף, וזה לשונו: קודם זמן איסורו – יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם. ואם מצאו לאחר זמן איסורו, אף על פי שהמקום הפקר – לא יניחנו שם, אלא יבערנו. עד כאן לשונו. הרי להדיא מיירי שמשליכנו למקום המופקר, ואין ענין זה לזה כלל. וכן עיקר לדינא. (ומה שהקשה המגן אברהם: דאם כן מאי פריך מרבא דילמא כאן מיירי בוודאי חמץ? וכוונתו לדף ח'. ולא קשה כלל: דכל בדיקה הוא לראות אם יש חמץ, ולכן צריך אור הנר. ואם כן בעל כרחך מיירי בספק חמץ. וכל מה שהשיג שם על הב"ח – המעיין יראה שהדין עם הב"ח. והגר"ז סעיף כח כתב כפי דברי המגן אברהם, ולעניות דעתי העיקר כהב"ח והט"ז. ודייק ותמצא קל.)

ז וכן ברפת ולול שנתבאר – אינו אלא בספק חמץ. אבל כשהיה וודאי חמץ, אפילו הרבה ימים מקודם – כל שזהו ברשותו אין סומכין על אכילת הבהמות והתרנגולים, וחייב לבדוק ולבער. וצדדי החצר – אפילו בספק חמץ צריך בדיקה; ורק אמצעה של חצר, ששם העורבים מצויים – אינו צריך בדיקה בספק, אבל לא צדדי החצר. ואצלינו לא נהגנו כלל לבדוק בחצר, מפני שאין אנו רגילין לאכול בחצר. ועוד: אצלינו הכלבים והחזירים מחטטין בחורין ואוכלין. ועוד: דאנו רגילין לכבד החצר. ועוד: דעד הפסח ברוב השנים עדיין אצלינו זמן החורף, ואין מצוי כלל שימצא חמץ בחצרות, שאין אוכלין בחצר מפני הקור.

ח חור שבין יהודי לחבירו – זה בודק עד מקום שידו מגעת, וזה בודק עד מקום שידו מגעת; והשאר מבטלו בלבו, ודיו. אבל ביטול צריך, דשמא נתגלגל שם מעט חמץ. ושבינו לבין אינו יהודי – אינו צריך בדיקה כלל, דשמא יאמר האינו יהודי שהוא עושה לו כשפים, ויבוא לידי סכנה. ולכן די בביטול. ואף על גב דשלוחי מצוה אין נזוקין – היכא דשכיח הזיקא שאני (ח ב), ואין סומכין על הנס. ומכל מקום בוודאי חמץ – צריך להוציאו ביום (ט"ז סעיף קטן ו). וכמדומה שהאידנא חייב לבדוק, דבימינו לא יאמרו האינו יהודי שעושה כשפים, ויודעים שעוסק בדתו.

ט כותל שנשתמש בו חמץ בחורין, ונפל ונעשה גל; אפילו אינו גבוה שלושה טפחים, והכלב יכול לחפש שם – מכל מקום אינו צריך בדיקה תחתיו, כיון שיש בזה סכנת עקרב. וזהו במדינות החמים שלהם. ואצלינו ליכא סכנה זו, וחייב לבדוק. ובמקום שנחשים מצוים ולא עקרבים – גם כן חייב לבדוק (מגן אברהם סעיף קטן יג), מפני שאין בנחש סכנה כמו בעקרב. והא דחיישינן לסכנה, אף על גב דשלוחי מצוה אינן נזוקין; ולא דמי להדין הקודם דשכיח הזיקא, דזהו באדם ולא בעקרב, דעקרב לא מיקרי שכיח הזיקא. אמנם בכאן חיישינן, שמא מכבר אבדה לו מחט במקום הזה, ואחר שישלים בדיקתו, שאינו עוסק עוד במצוה – יחפש אחרי המחט, ואז ישכנו העקרב, ויבוא לידי סכנה. ואין זה רק לענין ספק חמץ. אבל כשיש וודאי חמץ, אם אין עליו גובה שלושה טפחים – מחוייב להוציאו על ידי מרא וחצינא, באופן שלא יבוא לידי סכנה. ואם יש עליו גובה שלושה טפחים –

מבטלו בלבו ודיו, דהוי כמבוער. ויש מי שאומר דגם בספק חייב לבער, אלא שאין החיוב לאור הנר ובדיקה בדקדוק (ב״ח), אלא יבדוק לאור היום כל מה שיכול. ובוודאי צריך בדיקה בלילה, ולאור הנר, והכל על ידי מרא וחצינא (כסף משנה במגן אברהם סוף סעיף קטן יב). וכן מבואר מלשון רש״י (ח א דיבור המתחיל ״דנפל״) שכתב: אין מחייבין אותו לבדוק גל אבנים אלא למראית עין, ולא להכניס ידו ביניהן. עד כאן לשונו, דמבואר דלא מיפטר בלא בדיקה כלל.

י ואם עובר על ״בל יראה״ כשנפל הגל על החמץ ולא ביטלו: אם אין עליו שלושה טפחים – פשיטא שעובר. אמנם ביש עליו שלושה טפחים – יש אומרים שאינו עובר, דהוי כמבוער. ויש אומרים דכיון שיכול ליטלו על ידי מרא וחצינא – אינו כמבוער, ועובר ב״בל יראה״. ולפי זה אם לא ביטלו עד אחר זמן איסורו, דאז אינו יכול לבטל – חייב לפקח הגל לבערו. ופשוט הוא שאם נפל עליו גל גדול, שאין בידו לפקחו – שאינו עובר, דלא קרינא ביה ״שלך״ (מגן אברהם סעיף קטן יז). ולכן יש אומרים דבכהאי גוונא אם נמצא לאחר הפסח – מותר לאכול. וצריך עיון. (עיין מגן אברהם שם, וח״י סעיף קטן ב, וט״ז סעיף קטן ח.)

יא מרתף של יין, שמסתפקין ממנו לצורך סעודה, ונסדרו בו שורות של חביות זו אצל זו עד שנתמלא כולו, וחוזרין ומסדרין שורות אחרות על התחתונות עד הקורה – אינו צריך לבדוק אלא שורה העליונה, ואחרת למטה ממנה, דהיינו שורה על פני הרוחב של המרתף. ולא על כל שטח המרתף, אלא עליונה הרואה את הקורה ואת הפתח, ואחרת למטה ממנה, והיינו כשפותח הפתח – השורה העליונה ושתחתיה. דבאלו השתים רגילים להשתמש יין לסעודה, ויש בהם חשש חמץ, ולא יותר.

יב בתי כנסיות ובתי מדרשות – וודאי התנוקות מכניסין בהם חמץ כל השנה, ומקרי מקומות שמכניסין בהם חמץ. וחייב השמש לבדוק כדין אור לארבעה עשר, ובברכה. ויבדוק כל המחבואים, ובכל התיבות והשטענדער״ס. ואם לא בדק בלילה – יכול לבדוק ביום לאור החמה, כי יש בהם ריבוי חלונות, והוה כאכסדרה שאורה רב (ח״י סעיף קטן כב). ונראה לעניות דעתי דלהתוספות, שכתבו ריש פסחים לחד תירוצא, דלכן הצריכו בדיקה: כדי שלא יעבור ב״בל יראה״ – אינו צריך ברכה לבדיקת בית הכנסת ובית המדרש, שהרי אין להם בעלים מיוחדים, מי שיעבור ב״בל יראה״. והוי לעניין זה כבית של הפקר. ואין לומר דהגיזבר או השמש יעבור ב״בל יראה״, דהא יכול לומר איסורא לא ניחא לי דליקני, כדאמרינן בגמרא (בבא מציעא צו ב). והחמץ הנמצא הוא הפקר גמור. ולכל הדיעות פשיטא שלא על כיוצא בזה היתה תקנת חכמים בבדיקה. ולכן נראה לי שהשמש לא יברך, אלא בודק בלא ברכה. וגם ״כל חמירא״ – אינו צריך לומר, דהחמץ הזה אינו צריך ביטול, ולא מהני ליה ביטול, כיון שאינו שלו (כן נראה לעניות דעתי).

יג כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף יא: המכבד חדרו בשלושה עשר בניסן, ומכוין לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ – אף על פי כן צריך לבדוק בליל ארבעה עשר. עד כאן לשונו, וזהו כמו שכתבתי בסוף סימן הקודם, דאף על פי שכבר בדקו, כמו שהמנהג אצלינו – מכל מקום חייבין בעיקר בדיקה שתקנו אור לארבעה עשר. וכתבו דצריך בלילה לבדוק היטב, ולא רק לצאת ידי חובת בדיקה, משום דעל ידי כיבוד לא נתבערו מה שבגומות, וצריך עתה לבדוק באור הנר בגומות ובחורין וסדקין (מגן אברהם סעיף קטן כ). וזה לא שייך אצלינו, שבודקין יפה יפה קודם הפסח. ויש מי שאומר: דווקא כשבדק ביום שלושה עשר. אבל כשבדק ליל שלושה עשר – אינו צריך לבדוק עוד בליל ארבעה עשר (ח״י סעיף קטן כג). ותמיהני: דכיון דלא עשה כתיקון חכמים – וודאי אינו מועיל, ומחוייב לבדוק בליל ארבעה עשר. אם לא שבדק בליל שלושה עשר בברכה, דאז וודאי אינו יכול לברך עוד, ולא עשה מצוה מן המובחר (ואולי כן הוא כוונת הח״י).

יד וכתב רבינו הרמ״א: דכל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה. עד כאן לשונו, משום דאין נבדקין יפה בלא כיבוד. ומטעם זה נהגו ליקח לבדיקת חמץ נוצות, כדי לכבד (מגן אברהם סעיף קטן כא). ואצלינו שרוחצין וגוררין – עדיף יותר מכיבוד. והכיסים או בתי יד של בגדים, שנותנים בהם לפעמים חמץ – צריכים בדיקה בלילה, ולמחרת ולנערם יפה יפה.

סימן תלד

א ואחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשייר לאכול בלילה, ולמחר בשחרית; להצניע כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, כגון אם יטלנו עכבר בפניו. וכגון אם יחסר לחמו, שיניח עשר וימצא תשע. אבל כשיצניע – לא תבוא לידי קלקול. ולאו דווקא בדיקה אחרת יצטרך, דגם ביטול אחר יצטרך כשיחסר. שהרי כשביטל אחר הבדיקה – לא היתה כוונתו על החמץ שהניח לאכול (ח״י). ואם כן ממילא כשיהיה מוכרח לעשות עליו בדיקה, מוכרח לביטול גם כן. ורק לא יעשה ברכה פעם אחרת (שם).

ב ולאו דווקא אחר הבדיקה יצניע, אלא בשעת הבדיקה וקודם התחלת הבדיקה – יצניע החמץ, משום דאולי באמצע הבדיקה יחסר ממה ששייר, ויצטרך עוד פעם לבדוק מה שבדק כבר (מגן אברהם וח״י, ועיין ט״ז). ולכן המנהג שקודם הבדיקה נותנין החמץ שמשיירים לתוך כלי אחת, ומעמידין אותה במקום מיוחד להצניע. (ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן א, דהעולם אין מצניעין אלא החמץ שמוצאין בשעת בדיקה, ושאר החמץ מוליכין אנה ואנה, ולאו שפיר עבדי. עד כאן לשונו – לא ידענו ממנהג זה.)

ג ודווקא כשיודעים שחסר מהחמץ ששייר – צריך בדיקה אחרת. אבל בסתמא – אין חוששין שמא גיררה חולדה חמץ ממקום למקום, ואולי אחר שבדקנו חדר זה – גיררה ממקום אחר לחדר זה. דאם באנו לחשוש – הרי אין לדבר סוף. ועוד: דאפילו אם יש חשש שהחולדה גיררה, יש לומר גם כן שגיררה ואכלתו. מה שאין כן אם ודאי גיררה – אי אפשר להתיר מטעם שמא אכלתו, דאין ספק מוציא מידי וודאי (עיין בגמרא ט א).

ד וכתב הטור: ואם כפה עליו כלי, ולא מצאו – אינו צריך בדיקה אחרת; כיון שאי אפשר לחולדה ולעכבר ליטלו – אנו תולין וודאי אדם נטלו. אבל אם לא כפה עליו כלי, ולא מצאו – צריך בדיקה אחרת. לכך טוב לתלותו באויר, או ליתנו בתיבה, מקום שאין עכבר יכול לבוא שם. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דהנה אמרנו שיצניע החמץ, ויש לדעת אופן ההצנעה. דמה נעשה אם נצניע ותחסר? ומבאר שיש בזה שלוש מדרגות: האחת ההצנעה היותר טובה: לתלות באויר או ליתנו בתיבה, מקום שאין עכבר יכול לבוא שם. דבזה אי אפשר להיות קלקול כלל. והשנית: לכפות עליו כלי. ואף על גב דבזה עדיין אין הדבר בטוח, דשמא יבוא אדם ויטול הכלי, ואחר כך תבוא חולדה או עכבר, ותגרר החמץ. מכל מקום לא ניחוש לזה. ואפילו אם יחסר חמץ – נתלה שאדם נטל ואכלה. והשלישית: כשיניח במקום אחד, ובלא כיסוי – וודאי כשיחסר צריך בדיקה אחרת. ולכן לא כתב הטור תקנתא דכיסוי לכתחילה, משום דאין זה שמירה יפה רק בדיעבד, כמו שכתבתי. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף א כתב: לכך יכפה עליו כלי, או יתלנו באויר וכו׳ – דסבירא ליה דכיסוי כלי הוי שמירה יפה גם לכתחילה. ולא חיישינן לגילוי, משום דאין דרכו של אדם לגלות, אלא לכסות, כמבואר במסכת פרה פרק אחד עשר, עיין שם. ואף על גב דבסימן תמו, במוצא חמץ ביום טוב – לא סגי בכפיית כלי, כמו שיתבאר שם – זהו מחשש שמא יבוא לאכול (מגן אברהם סעיף קטן ד), ולא מפני חשש גילוי. ודווקא כלי רחבה, שאי אפשר לחולדה ועכבר לגלותו. אבל כיסוי מטפחת וכיוצא בו – אינו מועיל, דדרכם לגלות, כדאיתא בחולין (י א שם).

ה ואחר שגמר הבדיקה בלילה – מיד יבטל החמץ. והטעם: דהשתא אפילו אם ישאר בבית חמץ שלא מצא, לא יעבור ב״בל יראה״, כיון שביטלו. ויבטל החמץ שלא ראה, דאי אפשר לבטל גם החמץ שרואה, ומניחו לאכול בלילה ולמחר. דאיך יבטלנו, והוא מצניעו לאכול? ורק את החמץ שאינו רואה מבטל, כדי שלא יעבור ב״בל יראה״ אם המצא תמצא אחר כך חמץ באיזה מקום. ואומר: ״כל חמירא דאיתא ברשותי, דלא חזיתיה ודלא בערתיה – ליבטל וליהוי כעפרא דארעא.״ ונתקן בלשון ארמית, מפני שכן היה לשונם, וגם הוא קרוב ללשון הקודש. ויכול לבטל בכל לשון שירצה. ואדרבא: אם הוא עם הארץ, או אשה המבטלת – טוב יותר לומר בלשון שמבינים. וצריכים לפרש ״חמץ״ ו״שאור״, ולשון ״חמירא״ כולל שניהם. ובנוסחתינו בסידורים הוא: ״כל חמירא וחמיעא״, וכן בסופו: ״וליהוי הפקר כעפרא דארעא״. ואין נפקא מינה בזה, אך העיקר שיבינו מה שאומרים, דאם אינם מבינים – אין זה ביטול, ואינו כלום (מגן אברהם סעיף קטן ו).

ו וטוב לחזור ולבטלו למחר פעם אחרת, בשעה ששית בשעת שריפת החמץ. והטעם: דהא הביטול של לילה אינו כולל החמץ שהניח לאכול, כמו שבארנו. ואם כן, יש חשש שמא ישאר מאותו חמץ, ויעבור עליו ב״בל יראה״, שהרי לא היה כלול בהביטול. ובהביטול השני יכול לבטל גם החמץ שרואה. דבשלמא בלילה שהניח לאכול – לא היה אפשר לבטלו, כמו שכתבתי. אבל למחר בשעה ששית, שאסור באכילה ובהנאה – יכול לבטל הכל. ואומרים: כל חמירא דאיכא ברשותי, דחזיתיה ודלא חזיתיה, דבערתיה ודלא בערתיה, ליבטל...והביטול הוא קודם שעה ששית, דשעה ששית אסור בהנאה מדרבנן, ואין בידו לבטלו. ויעשה הביטול אחר שריפת החמץ, דאם יעשנה קודם – הרי יתבטל החמץ שרוצה לשרפו, ולא יקיים מצות שריפה בחמץ שלו. אמנם אם עשה הביטול קודם השריפה – מה שעשה עשה. ואין לומר דכיון דמבטל ביום – אם כן למה צריך ביטול של לילה בעת הבדיקה? דאינו כן, דמה נעשה אם ישכח מלבטל ביום, ויעבור ב״בל יראה״ אם ימצא חמץ? אבל בלילה לא ישכח, דיש לו זמן מסויים בשעת בדיקת החמץ. ואף על גב דגם ביום יש זמן מסויים, בעת שריפת החמץ, דאינו כן: דשמא ישכח מלשרוף עד אחר זמן איסורו, ואז אין בידו לבטל (מגן אברהם סעיף קטן ז).

ז ודע: דזה שכתבנו בטעם הביטול שאחר הבדיקה הוא כדי שלא יעבור ב״בל יראה״ אם ישאר איזה חמץ, כן כתב הטור, וזה לשונו: ואחר הבדיקה יבטלנו... דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא – אינו עובר עליו...עד כאן לשונו. אבל אינו מובן, דאיך יעבור ב״בל יראה״ אחר שבדק כל מה שבכוחו? והרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואנוס גמור הוא! ויש מי שכתב בזה הלשון: דאם לא ביטלו עובר עליו, אף על פי שלא ידע, מידי

דהוה אמי שאכל חלב בשוגג (מגן אברהם סעיף קטן ה). ותמיהני: דזהו וודאי שעובר, אף על פי שאינו יודע מהחמץ, אבל זהו כשלא בדק! אבל כשעשה מה שצותה עליו תורה, ובדק – אין זה שוגג אלא אנוס. ובגמרא (ו ב) שאמרה: הבודק צריך שיבטל – לא אמרה מטעם שמא יש חמץ שאינו יודע ויעבור עליו, אלא שמא ימצא גלוסקא יפה, ויחוס עליה מלבערה, ואז יעבור ב"בל יראה", עיין שם. אבל אם לא ימצאנה – לא יעבור. (ואפילו לפירוש התוספת שם, דלא בטל מאליו – זהו הכל כשימצא החמץ. ודוחק לומר דגם כוונת הטור כן הוא, שתשאר חמץ וימצאנו, דאם כן עיקר דבריו חסירים. וגם הב"ח תמה בזה, וגם הם נגד דברי הרא"ש, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ח ונראה לי בכוונת הטור כמו שכתב הרמב"ם בפרק שלישי דין ז, וזה לשונו: וכשגומר לבדוק... צריך לבטל... לפיכך אם לא בטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו, והיה בלבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו – הרי זה עבר על "בל יראה"...עד כאן לשונו. ודקדק לומר "חמץ שהיה דעתו עליו... ושכחו", דבזה פשיטא שעובר עליו, כיון שראהו והיה דעתו עליו, והוה קרוב למזיד. ויש מי שפירש בכוונת הרמב"ם דכל חמץ שלא ידע בו מתחילה – אינו עובר עליו כלל. ועשה מחלוקת בין הרמב"ם והטור (מגן אברהם שם). ואינו כן, דבוודאי במקום שמכניסין בו חמץ, ונמצא שם חמץ – עובר ב"בל יראה", אף על פי שלא ידע ממנו כלל. אך זהו כשלא בדק, ולא עשה מה שצוותה עליו תורה. אבל כשבדק, ואת זה החמץ לא מצא, ולא ידע ממנו כלל – וודאי אינו עובר, דאנוס גמור הוא. וזהו גם כוונת הטור, שכתב: אם נשאר בבית חמץ שלא מצא... והיינו החמץ שראה בשעה שהתחיל לבדוק, והיה דעתו עליו...(והרמב"ם מפרש בגמרא: שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה, כלומר: שמא ימצא אותו חמץ שהיה דעתו עליו מקודם. ודלא כפירוש רש"י ותוספות. ודייק ותמצא קל.)

ט פסקו הטור והשולחן ערוך שיכול לעשות שליח לבטל חמצו. וכן פסקו כמה מהפוסקים. וכשם שעושה שליח לבדיקה, כמו כן לביטול. ואף על גב דהוי דיבור בעלמא, אין זה מילי דלא מימסרא לשליח. דזהו כשעושה שליח למסור הדברים לשליח אחר. אבל להשליח עצמו – יכול לעשות אפילו לדברים (עיין גיטין כט א). ולפי זה לומר לראובן שיעשה בשמו שליח לשמעון לבטל – אין ביכולת, דזהו מילי דלא מימסרא לשליח.

י ודווקא כשעושיהו מפורש שיבטל. אבל אם עושיהו שליח לבדיקה – אינו יכול לבטל (מגן אברהם סעיף קטן ט). מיהו נראה לי דהאידנא כשמבקשים אחד שיבדוק חמץ – הכוונה גם לביטול. דכל ענין הבדיקה והביטול – אנו קוראין בשם "בדיקת חמץ", כידוע. ויש מי שאומר שצריך שיעמוד אצל השליח (שם בשם מהרי"ל). ואינו מובן. דהטעם מי שמחמיר בזה, הוא משום דסבירא ליה דמצוה המוטלת על גוף האדם אינו יכול לעשות שליח (כמו שכתב המחצית השקל והמגן אברהם בסימן תרעו). ואם כן, מה מועיל מה שעומד אצלו? וגם אין המנהג כן.

יא וכשהשליח מבטל, צריך שיאמר "חמצו של פלוני יהא בטל". ויכול לבטל החמץ במקום שהוא. ואם אינו רגיל בכך, תוכל אשתו לבטל החמץ. ואף שהוא בלא דעתו, מכל מקום בוודאי ניחא ליה, וזכות הוא לו, שלא יעבור ב"בל יראה". והמנהג עתה פשוט כשאין הבעל הבית בביתו – מבקשת האשה איזה איש לעשות בדיקת חמץ. והכוונה על הבדיקה והביטול כדת, דאנן סהדי דניחא ליה להבעלים. ואין לפקפק בזה, רק צריך שיאמר: כל חמירא דאיתא ברשות הדין. (ומה שכתב בעט"ז בזה, הם דברים תמוהים.)

יב ויש מהקדמונים שאסרו לגמרי ביטול על ידי שליח, מטעם דכיון דביטול הוא מטעם הפקר, וכשם שאחר אינו יכול להפקיר את של זה, כמו כן אינו יכול לבטל (ר"ן פרק קמא בשם י"א). אבל אין זה דמיון, דהא חמץ בלאו הכי לא הוה ברשותו של אדם. ורק לענין "בל יראה" העמידה התורה ברשותו. ולכן בגילוי דעתא סגי (בית יוסף), וכמו שכתבתי סברא זו לענין עצם הביטול בסימן תלא סעיף יג, עיין שם. וכן עיקר לדינא. ואפוטרופוס של יתומים – צריך לבדוק ולבטל החמץ של היתומים (ח"י).

סימן תלה

א אם לא בדק בליל ארבעה עשר – יבדוק ביום מתי שיזכור. ואם יזכור קודם שעה ששית – יבדוק ויבטל. ובשעה ששית יבדוק וישרוף. ולא יבטל, שהרי אינו ברשותו עוד, שאסור בהנאה. וצריך לבדוק לאור הנר כמו בלילה. ואם לא בדק ביום ארבעה עשר – יבדוק כל ימי הפסח, ואפילו ביום טוב עצמו, ואפילו ביטל קודם הפסח. ואינו עובר ב"בל יראה", מכל מקום גזרינן דילמא אתי למיכל מיניה. אך ביום טוב שאסור לשורפו – יכפה עליו כלי עד הלילה, ובלילה ישרפנו (מגן אברהם וט"ז). ולמה לא גזרינן שיבוא לאכול בעת הבדיקה? משום דלהא ליכא למיחש, כיון שעוסק בהעברתו – יזכור ולא יאכל. ואפילו ביום טוב האחרון – צריך לבדוק (שם). ויש מי שאומר דביום טוב לא יבדוק (ב"ח), ואינו עיקר.

ב ואם לא בדק בתוך המועד, מחוייב לבדוק גם אחר הפסח, כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח, שהוא אסור בהנאה. וגם בדיקה זו צריך להיות כתקון חכמים לאור הנר (ט״ז). ואם ביטל קודם הפסח, שאינו עובר ב״בל יראה״ – יש אומרים שאינו צריך לבדוק לדעת בעל העיטור, דכשביטל – מותר בהנאה (ח״י). אבל הא אנן לא קיימא לן כהעיטור.

ג כשבודק בערב פסח, ובפסח עצמו – צריך לברך, ואפילו ביטל. אבל לאחר הפסח, דהבדיקה הוי רק כדי שלא יכשל באיסור חמץ שעבר עליו הפסח – לא שייך לברך. ואיך יברך על ביעור חמץ, והוא אוכל חמץ? ואפילו לא ביטל, ועבר ב״בל יראה״ – מכל מקום אין שייך ברכה על זה. ואם בדק וביטל כדת ונמצא אצלו חמץ בפסח, או שנתחמצה אצלו עיסה בפסח – יש אומרים שצריך לברך בשעת הביעור (ח״י ומק״ח). ויש מסתפקים בזה (עט״ז ומגן אברהם). ונראה לעניות דעתי דספק ברכות להקל והברכה שבירך באור לארבעה עשר – קאי על כל מה שיבדוק (וכן כתב הגאון כרתי ופלתי בס׳ שר האלף). ומי שלא בדק חמץ, ומת בשעה ששית – לא יברכו היורשים. ובודקין בלא ברכה, שהרי הם אינם עוברים, שאינם רוצים לירש איסור. והוא מת, ואון על מי שמוטל הבדיקה (ח״י ומק״ח). ופשוט הוא דעל משהו חמץ – אין לברך, רק על כזית (ח״י). (וכתב המק״ח שיכול לעשות שליח אף על החמץ שיקנה אחר כך, מטעם סילוק, שמסלק עצמו מהחמץ. דחמץ בגילוי דעתא סגי.)

סימן תלו

א כתב הרמב״ם סוף פרק שני: המפרש בים והיוצא בשיירא, תוך שלושים יום – זקוק לבדוק. קודם שלושים יום – אינו צריך לבדוק. ואם דעתו לחזור קודם הפסח – צריך לבדוק, ואחר כך יצא, שמא יחזור ערב פסח בין השמשות, ולא יהיה לו פנאי לבער. ואם אין דעתו לחזור – אינו צריך לבדוק. עד כאן לשונו. וטעמא דשלושים יום: משום דמאז, כיון שדורשין בהלכות פסח קודם הפסח שלושים יום, כמו שכתבתי בסימן תכט, חל עליו חובת הבדיקה, כדאיתא בגמרא (ו א). ואין לשאול: דאם כן כל מי שנוסע מביתו אחר פורים – יהא חייב בבדיקה. דאינו כן, דחשש זה אינו אלא במפליג לדרך רחוקה, כמו בימים ומדברות. אבל בסתם דרך – אין לחוש (מגן אברהם סעיף קטן א). אבל בים ומדבר, אפילו כשחושב לבוא כמה ימים קודם הפסח – חייב לבדוק, משום דבדרך רחוקה יכול להתמשך. ומיהו הכל לפי הענין. ואפילו בדרך קרובה, אם חושב לבוא יום או יומים קודם הפסח – צריך לבדוק, דבזמן מועט יכול להתמשך (שם). ופשוט הוא דכל זה הוא כשאינו מניח בביתו אשה ובנים. דכשמניח – הרי הם יבדוקו (בית יוסף), וכן פסקו בטור ושולחן ערוך.

ב והנה בזה שהחמיר, דאפילו דעתו לחזור קודם הפסח חייב לבדוק, שמא יבוא בערב פסח בין השמשות, רש״י והטור לא פסקו כן. וזה לשון הטור: המפרש מיבשה לים, או יצא בשיירא, ואינו מניח בביתו מי שיבדוק, ואין דעתו לחזור בתוך הפסח, אם הוא קודם שלושים יום לפני הפסח – אינו צריך לבער. וכשיגיע הפסח – יבטלנו בלבו. ואם הוא בתוך שלושים יום – צריך לבער, שכבר חל עליו חובת ביעור, כיון שדורשין בהלכות הפסח. ואם דעתו לחזור בתוך הפסח – אפילו מראש השנה צריך לבער. ואם שכח ולא בדק – יבטל כשיגיע הפסח. עד כאן לשונו. הרי שלא הצריך על קודם שלושים יום בדעתו לחזור, אלא כשדעתו לחזור בתוך ימי הפסח, שאז אינו יכול לבטל, ויעבור ב״בל יראה״. אבל אם יחזור קודם הפסח – אינו צריך כלום, דבבואו יבדוק. ואי קשיא: והרי אפילו אם אין דעתו לחזור, למה אינו צריך לבער קודם שלושים יום, והרי יעבור ב״בל יראה״? אך באמת לזה כתב הטור: ״וכשיגיע הפסח – יבטלנו בלבו״, כלומר: במקום שהוא. ואף על גב דרבנן גזרו בדיקה, זהו במקום שהוא שם, שיש לחוש לאכילה; ולא כשהחמץ במקום אחר. ואפילו לפי הטעם שכתבנו בסימן תלא סעיף טו, שלא רצו חכמים לסמוך על הביטול, מפני שהוא תלוי במחשבתו של אדם, ושמא לא יבטל כראוי, עיין שם – זהו בתמידיות. אבל במקרה כשהוא בריחוק מקום – בהכרח לסמוך על הביטול. ודבר פשוט הוא שאם לא ביטל – יעבור ב״בל יראה״ אף כשלא ראה החמץ, אם רק יש חמץ במקומות שצריכין בדיקה (מגן אברהם סעיף קטן יא). וכבר כתבנו זה בסימן תלד סעיף ח, עיין שם. (והמגן אברהם שם סעיף קטן ה עשה בזה מחלוקת. ובארנו שם דאינו כן, וכמו שכתב המגן אברהם עצמו בכאן בפשיטות, וצריך עיון על דבריו שבשם. ודייק ותמצא קל.)

ג והנה מדברי הטור מבואר להדיא דבדעתו לחזור קודם הפסח – אפילו בתוך שלושים יום אינו זקוק לבער. ובהכרח כן הוא, דכיון דלשיטה זו לא חיישינן שמא יבוא בערב פסח בין השמשות, אם כן מה לי תוך שלושים ומה לי לאחר שלושים? וכן כתב אחד ממפרשי השולחן ערוך (ט״ז סעיף קטן ה). אבל מדברי רבינו הבית יוסף, שכתב בסעיף ב: ויש אומרים דקודם שלושים, שאינו צריך לבדוק, היינו כשאין דעתו לחזור בתוך הפסח. ואף על פי שדעתו לחזור קודם הפסח או אחריו – אינו צריך לבדוק, כיון שהוא קודם שלושים...עד כאן לשונו, וזהו דעת רש״י והטור. ודקדק לומר ״קודם

שלושים", אבל בתוך שלושים – חייב לבדוק אף בדעתו לחזור קודם הפסח, כיון דחל עליו חובת בדיקה. וכן הסכימו גדולי אחרונים. (ח"י סעיף קטן י, ומק"ח סעיף קטן ט, דלא כט"ז. וכן משמע בירושלמי, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.)

ד ודע דשיטות הרמב"ם והטור הוא לפי הש"ס שלנו, דדעתו לחזור חמיר טפי. אלא שנחלקו בפירושו: דהרמב"ם סובר דאפילו דעתו לחזור קודם הפסח, והטור מפרש דדווקא בתוך הפסח, כמו שכתבתי. אבל בירושלמי מבואר בלשון זה (ירושלמי פסחים פרק א הלכה א): היוצא לפרש קודם שלושים יום – אינו צריך לבדוק. בתוך שלושים – צריך לבדוק. הדא דתימא בשיש בדעתו לחזור, אבל אין בדעתו לחזור – אפילו קודם לשלושים יום צריך לבדוק. ובספק, אבל בוודאי – אפילו מראש השנה. אמר ר' בא: ואפילו יש בדעתו לחזור – צריך לבדוק, שמא ימלך ולא יחזור. עד כאן לשון הירושלמי.

ה והנה לשיטת רש"י והטור – יש לכוין הדברים כבש"ס שלנו, והכי פירושו: הדא דתימא בשיש בדעתו לחזור קודם הפסח. אבל אין בדעתו לחזור קודם הפסח, אלא בתוך הפסח – אפילו קודם שלושים צריך לבדוק. ולפירוש הרמב"ם חולק הירושלמי על ש"ס שלנו (ר"ן שם). ולעניות דעתי נראה דהרמב"ם יפרש הש"ס שלנו בחמץ וודאי, דהירושלמי בעצמו אומר דתמיד חייב לבדוק. אמנם בשאין דעתו לחזור כלל – יודה הירושלמי שיבטלנו במקומו, ודיו. ויש ראיה מלשון הש"ס דמיירי בחמץ וודאי, מדאומר "זקוק לבער", ולא אמר "זקוק לבדוק" כלשון הירושלמי. ד"בדיקה" היא על הספק, וביעור הוא על הוודאי. ואף שהרמב"ם עצמו כתב לשון "לבדוק" – לא חשש לזה הפרט לשנות לשונו מבכל הפרקים. אבל בספק – יוכל להיות דמודה הרמב"ם לרש"י והטור, ויפסוק הרמב"ם כר' בא, דבוודאי אפילו דעתו לחזור קודם הפסח – חייב לבער. ולפי זה לא יחלוקו רבותינו לדינא, אלא בפירושא דגמרא. דרש"י והטור מפרשי בספק, והרמב"ם יפרש בוודאי. אמנם אם כה ואם כה, לדידן לדינא בוודאי יש להחמיר בכל ענין, ובספק יש להורות כרש"י והטור, כיון דהירושלמי מסייעי להו. (ומפרשי הירושלמי נדחקו מאוד לפרש להרמב"ם, וכפי מה שפירשתי אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.)

ו ודע: דבמקום שהזקקנוהו לבדוק – צריך לבדוק בלילה שלפני יציאתו לאור הנר (מגן אברהם סעיף קטן א). ובשעת הבדיקה יבטל גם כן (שם), ויש אומרים דהביטול יניח על ערב פסח (ט"ז וח"י סעיף קטן ג). ולעניות דעתי העיקר כדיעה ראשונה (וכן כתב המק"ח סעיף קטן ב), דכל מקום שתקנו חכמים בדיקה – צריך ביטול, כמו שאמרו: הבודק צריך שיבטל. (ומה שכתב מרמ"א – זה קאי על קודם שלושים, עיין שם.)אבל ברכה לא יברך, דלא נתקנה הברכה אלא על זמן בדיקת חמץ. וכן במקום שאמרנו שצריך לבדוק, ושכח ולא בדק – יבטל כשיגיע הפסח. ולא יברך על הביטול, דכיון דעיקר הביטול בלב – אין מברכין על דברים שבלב (מגן אברהם סעיף קטן יג).

ז וכתב רבינו הרמ"א על דינים אלו, וזה לשונו: גם אשתו תבדוק ותבטל בביתו, דילמא ישכח לבטל במקום שהוא. עד כאן לשונו, ודבריו תמוהין: שהרי כבר נתבאר דדינים אלו אינם אלא כשלא הניח בביתו מי שיבדוק ויבטל. אבל כשהניח – אינו צריך כלום (שם סעיף קטן יד). וצריך לומר: דזה שנתבאר – הוא כשהניח איש בביתו, אבל על אשה אין לסמוך (ב"ח). ולזה אומר דמכל מקום גם היא תבדוק ותבטל. ויש מי שאומר דזה שנתבאר דכשהניח בביתו אינו צריך לבדוק – זהו כשצוה שיבדוקו בלעדו, והכא מיירי שלא צוה, ולכן אין לו לסמוך על בדיקת ביתו (מגן אברהם שם). ולזה אומר דמכל מקום גם היא תבדוק ותבטל. ויש מי שפירש כגון שיש לו חדר מיוחד, ולאשתו וביתו חדרים מיוחדים (ח"י סעיף קטן יד). ולי נראה דסבירא ליה דרק בדיקה לא הצריכוהו כשמניח בביתו, מפני שהם יבדוקו בליל ארבעה עשר. אבל הביטול – לעולם מוטל עליו גם כשהוא בדרך מרחוק, שהרי בכל מקום יכול לבטל. וביטול דידיה עדיפא טובא מדידהו, שאין החמץ שלהם. ולכן היוצא לדרך – הם יבדקו בליל ארבעה עשר, והוא יבטל בכל מקום שיהיה, והם אינם צריכים לבטל. ולזה אומר דמכל מקום אשתו תבדוק ותבטל בביתו, דשמא ישכח לבטל במקום שהוא, כלומר: שהיא בעת הבדיקה תבטל גם כן.

ח וכן העושה ביתו אוצר, כלומר: שכל השנה השתמש שם חמץ, ועתה רוצה לעשותו אוצר לעצים או לדבר אחר (מגן אברהם סעיף קטן ד) – תוך שלושים יום זקוק לבדוק, ואחר כך כונס אוצרו לתוכו. ואם לא בדק קודם – צריך לפנות האוצר ולבדוק (שם סעיף קטן ה). ואפילו אין דעתו לפנותו קודם הפסח, דהוי כנפלה עליו מפולת, מכל מקום כיון שהוא בתוך שלושים – חל עליו חובת הבדיקה. ואם הוא קודם שלושים יום, אם דעתו לפנותו קודם הפסח – צריך לבדוק, ואחר כך עושיהו אוצר, משום דחיישינן שמא יפנהו עד שלא ישאר עליו שלושה טפחים, ואחר כך יטרוד ולא יבדוק (שם סעיף קטן ו). ואם אין דעתו לפנותו קודם הפסח – אינו צריך לבדוק, דהוי כנפלה עליו מפולת. וזהו לדעת הרמב"ם. אבל לדעת הטור, אם דעתו לפנותו קודם הפסח – גם כן אינו צריך לבדוק, דיבדוק אז, כמו דסבירא ליה ביוצא לדרך ודעתו לחזור קודם הפסח (בית יוסף). וזה שאמרו בגמרא (שם) דבדעתו לפנותו חייב לבדוק – זהו בדעתו לפנותו בתוך הפסח.

ט וזהו בסתם בדיקה. אבל אם יש שם חמץ ידוע – בכל ענין מחוייב לבערו (מגן אברהם סעיף קטן ז). ולא דמי לחמץ שנפלה עליו מפולת, דהוה כמבוער; דזהו בנפלה, ולא במניח עליו בידים, כהך דאוצר דזהו כמטמין לכתחילה. וכבר כתבנו דכל ענין יוצא לדרך לא מיירי בחמץ ידוע. ורק לדעת הרמב"ם חדשנו דמיירי בחמץ ידוע, כמו שכתבתי בסעיף ה. (ותמיהני על המגן אברהם, דכאן כתב דלא מיירי בחמץ ידוע, ובסעיף קטן א ביוצא לדרך כתב דמיירי בחמץ ידוע. והרי בגמרא מדמה יוצא לדרך לעושה ביתו אוצר, עיין שם. וצריך עיון.)

י וכתב רבינו הרמ"א: דאוצר חטים, שיש חטים מחומצים בקרקעית הבור, אם נעשה האוצר שלושים יום קודם הפסח – אינו זקוק לבער, אלא מבטלו בלבו ודיו. מיהו לאחר פסח כשמפנה האוצר – אסור ליהנות מאותם חטים. ואם אין שם חמץ ידוע אלא ספק – מותר למכור האוצר כך ביחד. עד כאן לשונו. ויש שחולק עליו, דבחמץ ידוע הרי נתבאר דבכל ענין חייב לבדוק (ט"ז סעיף קטן ד). ועוד: דבדין זה שיש חשש חימוץ בזה האוצר עצמו – אין חילוק בין תוך שלושים לקודם שלושים. דדוקא כשבהאוצר עצמו לא שייך בו חימוץ, אלא דהחשש חימוץ הוא ממה שהיה מקודם תחת האוצר – בזה שייך לחלק משום דהוה כחמץ שנפלה עליו מפולת, דהוי כמבוער. ולכן קודם שלושים יום – אינו זקוק לבער. אבל אם בהאוצר גופה יש חשש חימוץ – מה לי תוך שלושים, ומה לי קודם שלושים (שם)?

יא והנה אין הוכחה מרבינו הרמ"א דכוונתו שיש באוצר הזה חשש חימוץ. דאם כן, בוודאי אין חילוק בין תוך שלושים לקודם שלושים. אלא מיירי במכניס חטים טובים שאין בהם חשש חימוץ, והמחומצים היה מקודם. וזה שהתיר אפילו בחמץ ידוע, אף על גב דבחמץ ידוע וודאי אסור – זהו לכתחילה. אבל בדיעבד אין חשש, דהוה כמפולת (מגן אברהם סעיף קטן ח). ויש מי שאומר דגם לכתחילה מותר אפילו בחמץ ידוע, מטעמא דמפולת, ומטעמא דקודם שלושים לא איכפת לנו, ובהגיע הזמן יבטל (ח"י סעיף קטן ח). וקולא יתירא היא. ומירושלמי מבואר להדיא דבחמץ ידוע צריך לבער גם קודם שלושים יום, כמו שכתבתי בסעיף ה.

יב מי שמניח חטים טובים בבור נקייה, ואין שם חשש חימוץ, ואחר כך מצד הליחות נתחמצו קצת חטים – אינו צריך לבער, אפילו נעשה תוך שלושים. דכיון דבשעה שהניח לא היה שם חמץ, אחר כך כשנתחמץ הוה כנפלה עליו מפולת, דהוה כמבוער. וכל שכן כשיש ספק אם נתחמצו, ואין לך אדם שיפנה בורו (מגן אברהם סעיף קטן ח בשם תשובת הרשב"א).

יג כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: ישראל היוצא מבית אינו יהודי תוך שלושים יום, ונכנס לבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת – אינו צריך לבער בית האינו יהודי, שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא, ולא יכנס בפסח בבית – יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור, כיון שהוא תוך שלושים יום. וצריך לבער בית האינו יהודי שיוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור, אף על פי שהאינו יהודי יכנס לבית בפסח. ויש אומרים שאינו צריך כשיכנס בו האינו יהודי. עד כאן לשונו. ולכאורה דעה ראשונה תמוה, דאטו בדיקה הוי חובת הגוף? והא דתוך שלושים חל עליו חובת הבדיקה – זהו כשיש לו מה לבדוק. אבל בכהאי גוונא שהאינו יהודי נכנס בהבית, והחמץ שנשאר שם תשאר אצל האינו יהודי, על מה צריך הישראל בדיקה? ועוד: דאם כן גם היוצא מבית ישראל תוך שלושים – נצריכנו בדיקה, אם הוי חובת הגוף. ובאמת יש שדחה דעה ראשונה מטעם זה (ט"ז סעיף קטן ז).

יד ויראה לי דהכוונה כן הוא: דוודאי אם האינו יהודי נכנס בהבית קודם הפסח – אינו צריך בדיקה. אבל כשיכנס בו בפסח, ועד הפסח נמצא שם חמצו של ישראל, אף על גב דזהו כהפקר כיון שהניחה שם – מכל מקום חל עליו חובת הבדיקה על בית זו. שהרי כל חמץ אינו ברשות האדם בפסח, ועם כל זה צותה תורה לבדוק, ואם לאו יעבור ב"בל יראה". ואם כן הכא נמי: נהי דלא יעבור ב"בל יראה", מכל מקום לא קיים מצות בדיקה על חמצו, שגם בהגיע שעה ראשונה של פסח נקרא חמצו. ובשלמא אם היה נכנס בה ישראל היה השני מקיים מצות בדיקה על חמץ זה, או אם היה האינו יהודי נכנס קודם הפסח היה חל על החמץ הזה שם של האינו יהודי. אבל כשנכנס בפסח – צריך הוא לבדוק. אבל כשיש לו מקום אחר לבדוק – תו לא חיישינן לזה, מפני שנתבטל שמו של הישראל מהחמץ הזה, כשיש לו בית אחר וחמץ אחר. ודבר פשוט הוא שאם לא יכנס שום אדם בהבית – שחייב לבער אם הוא תוך שלושים יום (מגן אברהם סעיף קטן יז).

טו נכון הוא שכל שלושים יום קודם הפסח, כשיעשה דבר – ישגיח שלא ישאר שם חמץ דבוק, שיהיה קשה להסירו, או חמץ טמון בגומא. ולכן מי שמעיין בספר בעת האכילה – נכון שמפורים ואילך יעיין שלא ישאר בו משהו חמץ, כדי שלא ימצאנו בפסח. וכן כל כיוצא בזה (עיין מגן אברהם שם וב"ח).

סימן תלז

א המשכיר בית לחבירו לצורך ארבעה עשר ומשם ואילך, כלומר: שהשכיר לו קודם ארבעה עשר, וכבר קנה השוכר באחד מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בהם: בכסף, או שטר, או חזקה, או קנין סודר, וכבר יצא המשכיר מן הבית, אך המפתחות של הבית בידו עדיין, והשוכר לא נכנס לתוך הבית עד אחר תחילת ליל ארבעה עשר, שאז קבל המפתחות. ולכן החיוב על המשכיר לבדוק, כיון שהחמץ שלו; אף על פי שביטלו, ולא יעבור ב״בל יראה״, וגם הוא לא יהיה כלל בהבית כל ימי הפסח, וגם כבר קנאה השוכר; מכל מקום מדהיו המפתחות אצלו בתחילת ליל ארבעה עשר, וגם החמץ שלו – חלה עליו חובת הבדיקה, ולא נפקע ממנו בהכנסו השוכר אחר כך, אפילו באותה לילה. והביטול גם כן חל עליו (הגר״ז). וגם השוכר צריך שיבטל, שהרי ממילא מבטל חמצו גם כן. אבל אם מסר המפתח מבעוד יום להשוכר – על השוכר לבדוק, ויבטל גם כן. ואף שאין החמץ שלו, מכל מקום המשכיר כשיצא בוודאי הפקירו, וממילא דהוה כחמץ של השוכר, ויכול לבטלו. וזהו כשקנה הבית. אבל אם עדיין לא קנה – לא מהני מה שהמפתח בידו. וחל החיוב על המשכיר, דזהו כמו שהפקיד מפתחו ביד אחר, דהחיוב על המפקיד ולא על הנפקד. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן ג, דבמסר המפתח שעל השוכר לבדוק, ומבטל גם כן. ומכל מקום גם המשכיר צריך לבטל. וכתב שכן משמע בתוספות. ואין שום הוכחה מתוספות, כמו שכתב הח״י. והמק״ח סעיף קטן ג הקשה: דמזה משמע דהחמץ נעשה של השוכר, והא בגמרא ד א אומר דחמירא דידיה הוא של המשכיר, עיין שם שהאריך. ולא קשה כלל, דזה שאומר בגמרא: או דילמא על השוכר לבדוק, דאיסורא ברשותיה קאי – הכי פירושו: וקנה החמץ מטעם זה, כיון שהמשכיר הפקירו, והוא נתרצה בהבית – נתרצה בכל מה שיש בה. וזהו כוונת רש״י, עיין שם. ואף שאין עצם החמץ שלו, ואולי אינו רוצה לזכות בו, מכל מקום מקרי ״מצוי בידך״ ועובר ב״בל יראה״. וכן כתב הפני יהושע, עיין שם. ואין זה ענין למאי דאמרינן: בעלמא שכירות לא קניה, דזהו לענין שתיעשה הבית כשלו. אבל לזמנו הוה ביתו, וקרינא ביה ״לא ימצא בבתיכם״. ועיין פני יהושע שם, ודייק ותמצא קל.)

ב וזהו במשכיר. אבל המוכר בית לחבירו, ויצא מהבית בשלושה עשר וסגרו, והלוקח קנאה בקנין גמור, אף שנשאר המפתח ביד המוכר בתחילת ליל ארבעה עשר – מכל מקום אין חיוב הבדיקה על המוכר, כיון שנסתלק לגמרי מביתו. והלוקח שגוף הבית שלו – חייב לבדוק כשישיג המפתח (ח״י סעיף קטן ב). מיהו אם המוכר השהה אצלו המפתח כל הלילה – פשיטא שעליו לבדוק, כיון שאין ביכולת הלוקח ליכנס לבית.

ג כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ב: השוכר בית מחבירו בארבעה עשר, ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר – שואלו אם בדקו. ואם אינו בעיר – חזקתו בדוק, ומבטלו בלבו ודיו. עד כאן לשונו. והכוונה ששכר בארבעה עשר בבוקר. דאילו שכרו בלילה, אף באמצע הלילה, אף על גב דחובת הבדיקה על המשכיר, כמו שנתבאר, וכל שכן כשבתחילת הלילה היתה ברשותו לגמרי – מכל מקום לא היינו אומרים דחזקתו בדוק כשאינו בכאן. דאולי לא היה מהזריזים, וסבר לבדוק בלילה, וכשהשכירה ומסר המפתח – סמך על השוכר. ולכן בלא שאלה – מחוייב השוכר לבדוק. ולכן פירש״י שהשכיר בארבעה עשר שחרית, וכן הוא באור זרוע (סימן רמה). אבל יש שכתבו דאפילו השכירו בלילה, דכיון דתחילת הלילה היתה ביד המשכיר – בוודאי בדק. ולכן כשאין המשכיר לשאול ממנו – מוקמינן בחזקה שבדקו. וכן כתב הטור ברמזים, עיין שם (ח״י והגר״ז). אבל מרש״י ואור זרוע מוכח להדיא כמו שכתבתי. (ודברי הט״ז בסעיף קטן ב אינם מובנים, ועיין פרי מגדים.)

ד ולמה כשהוא בעיר צריכין לשואלו, ולא מוקמינן אחזקה? דכיון דכל השנה מוחזקת בחמץ, ועל פי החזקה שמסתמא בדק – אתה בא להוציאו מחזקת חמץ? לכן כל היכי דאיכא לברורי מבררינן. והוא הדין אם אשתו ובני ביתו בעיר – יכולין לשאול אצלם. ורק כשאין ממי לשאול – מוקמינן אחזקת בדוק. כן פסקו הרמב״ם, והטור, והשולחן ערוך. ויש שפסקו לחומרא (א״ז והגהות מימוניות), ואין כן דעת רוב הפוסקים. (דאף על גב דבגמרא שם דחו בפשיטות דרנב״י, מכל מקום הלכה כן, וזהו בדרבנן והולכין להקל.)

ה המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק, כגון שהשכיר לו בארבעה עשר שחרית, או אמר לו מפורש שהוא בדוק, ואחר כך נמצא שאינו בדוק – אין זה מקח טעות. ואף על גב דכל תנאי שבממון קיים, מכל מקום הכא אנן סהדי דלא היתה כוונתו לעיכוב, כיון דדבר מצוה היא. ואפילו יש על זה הוצאות מעט – ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה בדבר מועט. ולכן יבדוק בעצמו, או ישכור מי שיבדוק, והמקח קיים. ויש אומרים דמנכה לו שכר הבדיקה, אם צריך להוציא מעות על זה, כשהתנה מפורש שיהיה בדוק. דוודאי ניחא ליה דליעבד מצוה אבל, לא להוציא הוצאות במה שדיבר מפורש. ולא דמי למזוזה ביורה דעה סימן רצב, שא״צ להחזיר לו דמי המזוזה, משום דהמזוזה עצמה היא שוה כסף. מה שאין כן כאן, המעות אבודים (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואין נפקא מינה מתי ששכר, אם בשלושה עשר אם בארבעה עשר. (ובגמרא שם אומר רק בחזקת בדוק. ויכול להיות דזהו בסתמא. אבל כשדיבר מפורש – הוה מקח טעות. אמנם הר״ן כתב שם דאפילו התנה מפורש – לא הוה מקח טעות, וכן כתב המגיד משנה בפרק שני).

ו הכל נאמנים על בדיקת חמץ, אפילו נשים ועבדים וקטנים. דכיון דבדיקת חמץ הוא מדרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי – הימנוהו רבנן. ואף על גב דיש להנשים נאמנות גם בדאורייתא, כשחיטה, וניקור, ומעשר, וחלה; מכל מקום בדיקת חמץ, דהוי טירחא גדולה, אי לא הוה מדרבנן – לא היו נאמנות. ובירושלמי אומר: נשים עצלניות הן. (עיין תוספות ד ב דיבור המתחיל "הימנוהו". ואולי מיירי הירושלמי כשלא ביטל, ובירושלמי לא חשיב קטנים. וגירסא שלפנינו בירושלמי משובש, עיין שם בפרק קמא הלכה א).

ז ואפילו הוחזק בית זה שאינו בדוק, כגון שידענו שהבעלים לא בדקוהו, מכל מקום נאמנים אלו לומר "אנו בדקנוהו". והכל מטעם שנתבאר. והקטן צריך להיות שיהא בו דעת לבדוק. ופשוט הוא דכל זה הוא כשביטל החמץ, דאם לא כן – אין נאמנים. ומכל מקום אף כשביטל – אין כדאי לסמוך לכתחילה על בדיקת נשים (מגן אברהם סעיף קטן ח). והאידנא נשי דידן בודקות יותר בטוב, ומחטטין אחר משהו חמץ, ורוחצין ומנקין כל המקומות, ומדקדקות יותר מאנשים.

סימן תלח

א כתב הרמב"ם בפרק שני דין ז: אין חוששין שמא גררה חולדה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ. שאם נחוש מבית לבית – נחוש מעיר לעיר, ואין לדבר סוף. בדק ליל ארבעה עשר...עד כאן לשונו. דאם נחוש לגרירת חולדה אם כן היכי משכחת לה מקום שאין מכניסין בו חמץ דאינו צריך בדיקה? וניחוש שחולדה גיררה בשם. אך מזה אין ראיה כל כך, דיש לומר דמשכחת לה במקום שאין חולדה יכולה לילך שם. אבל מטעם אין לדבר סוף – אין לחוש אפילו במקום שחולדות מצויים (תוס ט א דיבור המתחיל "אין", עיין שם).

ב וזהו כשלא ראינו דשקלה חולדה חתיכת חמץ. אבל אם ראינו דשקלה – צריך בדיקה מחדש. ולמה לא תלינן שאכלתו? מפני שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ (גמרא שם). ואף על פי שהוא ספק הרגיל דמסתמא אכלה, מכל מקום אין מוציא מידי וודאי חמץ (תוספות שם, דיבור המתחיל "ואם"). ויש להסתפק אם זהו דווקא כשלא ביטל, דהוי ספיקא דאורייתא, אבל בספיקא דרבנן כשביטל – לא ניחוש כולי האי. או דילמא: אפילו בספיקא דרבנן אמרינן אין ספק מוציא מידי וודאי. (והח"י סעיף קטן א כתב: דגם בדרבנן אמרינן כן, עיין שם. ולי צריך עיון, דהא הגמרא שם אמשנה ד"אין חוששין" קאי, ובזמן המשנה לא אמרו עדיין דהבודק צריך שיבטל. והך דחבר שמת והך דנפל דמייתי על זה הוויין דאורייתא. וצריך עיון.)

ג ולא עוד, אלא אפילו ראינו עכבר שנכנס לבית בדוק וכבר בפיו, ונכנס אחריו ומצא פירורין, אפילו כדי כל הכבר – צריך לחזור ולבדוק הבית אחר הכבר שהכניס, לפי שאין דרכו של עכבר לפרר. והני פירורין מעלמא אתי ולא מאותו כבר, וכל שכן אם הפירורין פחותין מכדי הכבר. וצריך לבדוק אותו חדר שהעכבר נכנס בו, ולא יותר. ושארי חדרים הוה ספק, ויתבאר בסימן הבא (מגן אברהם סעיף קטן א). דזהו ספק על ספק לא על. ואין חילוק בין כבר גדול לקטן. וכן כלב או תרנגול – גם כן אין דרכן לפרר. ולכן אם נטלו ומצאו אפילו בשלימות, אם המה פרורים – אין זה מכבר זה, אלא אחר הוא, וצריך בדיקה ואפילו ביטל החמץ (ח"י סעיף קטן א).

ד אבל אם תנוק נכנס לבית בדוק, ואין בו דעת שנוכל לסמוך על אמירתו שאכלה, ומצאו אחריו פרורים – אינו צריך לחזור ולבדוק, שחזקתו שאכלו. ואלו הפרורין ממנו – הוא מפני שדרכו של תינוק לפרר. אם כן אלו הפרורין הם שנפלו ממנו בשעת אכילה. ואין חילוק בין יש בהפירורין כדי כל הכבר, בין אין בו. דאם יש בו – אמרינן שלא אכל כלום, ופיררו. ואם אין בו – אמרינן מקצתו אכל ומקצתו פירר. ורק אם לא נמצא פירורין כלל אין תולין שאכלו כולו וצריך לבדוק. ויש אומרים דדווקא כשיש בהפירורין כדי כל הכבר. אבל אם אין בו – אין תולין לומר שאכל המותר, דספק אכילה אינו מוציא מידי וודאי חמץ. ונראה לי דבכל זה אין חילוק בין ביטל ללא ביטל. דכשתולין – תולין אפילו בלא ביטל, משום דהוי כוודאי. וכשאין תולין – אין תולין אפילו בביטל, אם נאמר דאין ספק מוציא מידי וודאי אפילו בדרבנן (וכמו שכתבתי סוף סעיף ב בשם הח"י.)

ה נכנס עכבר לבית וכבר בפיו, ואחר כך ראינו עכבר שיצא משם וכבר בפיו – אומרים הוא הראשון שנכנס, הוא האחרון שיצא. ואין צריך לבדוק. ואם הראשון שחור והשני לבן, או שמכיר שאין זה העכבר שנכנס – צריך לבדוק. ואין תולין שזה העכבר הפילו מפיו וזה נטלו, דאין ספק מוציא מידי וודאי. ולא עוד, אלא אפילו נכנס עכבר וכבר בפיו, ואחר כך יצאה חולדה וכבר בפיה, דמן הסתם העכבר מפחד מפני החולדה, והשליכתו ונטלתו החולדה; ומכל מקום לא תלינן, מדלא נראה גם העכבר בפי החולדה. ולכן אם יצאה משם החולדה, ועכבר וכבר בפיה – אינו צריך לבדוק, דוודאי שזה הוא הכבר שהיה בפי העכבר. כן פסק הרמב"ם בפרק שני דין יג, עיין שם.

ו ויש להבין הא כל אלו הן בעיות בגמרא (י ב). ובשלמא הקודמות אומר הש״ס ״ואם תמצא לומר״, ושיטת הגאונים הוא דכל ״אם תמצא לומר״ – הוה כפשיטותא. אבל הדין האחרון דעכבר וככר בפי חולדה – הא נשאר בגמרא בתיקו, עיין שם. ואיך פסק לקולא? וכתב המגיד משנה דכל ״תיקו״ דרבנן – לקולא, עיין שם. כלומר: דמיירי כשביטל החמץ. והרמב״ם לא הוצרך לבאר זה, שהרי כותב הדין לנו לפי ההלכה, דהבודק צריך שיבטל. וכן כתב הטור, דכל אלו בעיות הן, ואם ביטל – אזלינן לקולא, וכשלא ביטל – אזלינן לחומרא, עיין שם, משום דהטור לא סבירא ליה דהבעיות הראשונות נפשטו. אבל להרמב״ם בדינים הראשונים – גם בלא ביטל הולכין להקל, כיון שהבעיות נפשטו. (ומהרמב״ם משמע להדיא דכולן שוין לדינא, וצריך עיון.)

ז וכתב הרמב״ם (שם): נחש שנכנס לחור, ופת בפיו – אין חייב להביא חבר להוציאו. עד כאן לשונו, והטעם: דכיון דצריך להוציא הוצאות לשכור חבר – לא אטרחוהו רבנן (גמרא שם). ואף על גב דבבדיקת חמץ אמרינן: ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה – זהו בוודאי חמץ. אבל בכאן הוי ספק, דשמא יוציאנה הנחש לחוץ או יאכלנה (תוספות שם). וגם זו בעיא דלא איפשטא, וצריך לומר גם כן דמיירי בביטל, והוה דרבנן, וספיקא לקולא.

ח עוד כתב: כזית חמץ בשמי קורה – מחייבין אותו להביא סולם להורידו, שפעמים יפול משמי קורה. היה חמץ בבור – אין מחייבין אותו להעלותו, אלא מבטלו בלבו ודיו. עד כאן לשונו, וכן כתב בשולחן ערוך סעיף ב. והנה לפי גירסתינו בגמרא שם, לפי כללא דהגאונים ד״אם תמצא לומר״ הוי פשיטות – גם בבור חייב להעלותו, שהרי אומר שם: אם תמצא לומר זימנין דירד שם ואתי למיכליה, עיין שם. אלא דהרמב״ם היה לו גירסא אחרת (מגיד משנה). ותמיהני על רבינו הבית יוסף, שהיה לו להביא דלגירסתינו אינו כן. ונראה לי דבזה סמך על הטור, דהטור כתב דגם בשמי קורה הוה ספק, ובביטל – אינו צריך להורידו, וכל שכן בבור. ולכן רבינו הבית יוסף, אף על גב דבשמי קורה החמיר כהרמב״ם; מכל מקום בבור, דלהטור אפילו לפי גירסתינו אינו צריך להעלותו – הניח הדבר כמו שהוא.

ט ודע דזה שהוצרך הרמב״ם לפרש כאן ״מבטלו בלבו ודיו״, והרי בכל הדינים שנתבארו צריך ביטול דוקא, כמו שכתבתי בשם המגיד משנה בסעיף ו; אלא משום דשם מיירי שאירע לאחר הבדיקה שנכנס עכבר וכו׳, וכבר ביטל לאחר הבדיקה. אבל כאן מיירי בשעת הבדיקה, לזה אומר ״מבטלו בלבו״, כלומר: שיסמוך על הביטול שיעשה אחר כך, ויכוין גם לזה הככר. והראב״ד בהשגות כתב דגם כאן מיירי לאחר הבדיקה והביטול, ואחר כך מצאו, עיין שם. אבל בשעת בדיקה – בכל ענין מחויב להעלותו, דזהו כמצניע בבור. וטעמו נראה: משום דכיון דדין זה איתמר בהדי דיני דעכבר, מסתמא בחדא גווני מיירי. (המגיד משנה תמה על הראב״ד, ולדברינו אתי שפיר. ודו״ק.)ואם נפל לבאר מים – הוי החמץ כמבוער (מק״ח).

סימן תלט

א אם היה מונחים לפנינו תשע צבורים של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר לפנינו, וראינו שנטל ככר מאחד מן הצבורים, ונכנס לבית אחד שכבר בדקוהו; ולא ידענו אם נטל חמץ, וצריך לחזור ולבדוק את הבית, או נטל מצה, ואינו צריך לבדוק; אף על גב דרובא מצה – לא אזלינן בתר רובא, וחייב לבדוק. דכל קבוע – כמחצה על מחצה דמי, כיון שראינו שהעכבר נטל ממקום הקביעות. אבל אם פירש הככר ממקום קביעתו, ומשם נטלו העכבר – אינו צריך לבדוק, דאזלינן בתר רובא. וזהו כדין תשע חנויות שביורה דעה סימן קי, עיין שם. וקבוע הוא גזירת התורה, כמבואר שם.

ב לדעת רבותינו בעלי התוספות (ט א דיבור המתחיל ״היינו״), אין זה אלא כשלא ביטל דהוי דאורייתא, אבל כשביטל, דהוי דרבנן, וכיון דהוי כמחצה על מחצה – ספיקא דרבנן לקולא. וכן הוא דעת הראב״ד בפרק שני דין ט, וכן כתב הטור, עיין שם. ולפי זה יראה לי דאפילו תשע ציבורין של חמץ ואחד של מצה, כשראינו שנטל ממקום הקביעות ונכנס לבית בדוק – אינו צריך בדיקה כשביטל. דקבוע אמרינן בין לקולא בין לחומרא, כמבואר ביורה דעה שם.

ג ורבותינו בעלי התוספות בעצמם כתבו דאפילו בלא ביטול – אין כאן דין קבוע כלל, לענין להצריך בדיקה כשנכנס העכבר לחדר הבדוק. ולא דמי לתשע חנויות, דליכא שם חזקת היתר. אבל בחדר הבדוק – הא איכא חזקת היתר, והיינו חזקת בדיקה. ולכך פירשו דדין זה אינו לענין בדיקה, אלא לענין אם מותר לאכול זה הככר, עיין שם. ולהראב״ד והטור, וכן להרמב״ם ושארי פוסקים שפירשו דין זה לענין בדיקה, נראה לי לומר משום דבקבוע לא אזלינן בתר חזקה, כמו דלא אזלינן בתר קרוב. כמו שבארנו ביורה דעה שם מהוכחות גמורות, שהתורה גזרה שלא לילך בקבוע בתר קרוב, עיין שם. והכי נמי לא נלך בתר חזקה. וגזירת התורה היא דכל קבוע הוה כמחצה על מחצה, בין קרוב בין רחוק, בין יש שם חזקה או אין שם חזקה.

ד והרמב״ם בפרק שני פסק דין זה אפילו כשביטל, דכן הוא מסתימת דבריו, וכל הפרק שם מיירי כשביטל. וכתב המגיד משנה בשם הרא״ה הטעם: דכיון דחכמים תקנו בדיקת חמץ על הספק – החמירו בספק זה יותר מכל הספיקות של דבריהם, עיין שם. ואף על גב דבכל הספקות שבגמרא, בעכבר ובנחש ובכל הדינים שנתבארו בסימן הקודם – הקיל הרמב״ם בספק, כמו שכתבתי שם; זהו כשיש ספק בהדין – ודאי אזלינן לקולא, דהבדיקה נשארה על מקומה. אבל בספק – עצם הענין מקרי, דהבדיקה עדיין לא נעשית כתקונה. דכיון דהבדיקה הוא על ספק הענין, אם יש שם חמץ אם לאו, ועדיין יש שם ספק זה בגוף הענין – מחמירינן בזה, מה שאין כן בספיקא דדינא (לחם משנה ומשנה למלך שם).

ה וכתב הטור דאם הככר קטן – אפילו בלא ביטול יש להקל. ואמרינן שאכלתו מטעם ספק ספיקא: שמא נטל מצה, ואם תמצא לומר חמץ – שמא אכלו. ואף על גב דבעכבר נכנס ועכבר יוצא בסימן הקודם לא הקלנו בככר קטן מטעם ספק ספיקא זה – והיינו שמא אכלו, ואם תמצא לומר לא אכלו שמא הוציאו זה העכבר השני – זהו מפני ששני הספיקות שם אחד הוא, כלומר: שיש ספק אם נשאר החמץ בהבית, אם לאו. ומה לי אם לא נשאר מפני שאכלו, או מפני שהוציאו? סוף סוף חד ספק הוא, דכן מבואר בכללי ספק ספיקא ביורה דעה סימן קי. אבל הכא הספק האחד הוא שמא אינו חמץ כלל אלא מצה, ואם תמצא לומר חמץ – שמא אכלתו, והוי ספק ספיקא גמור (מגן אברהם סעיף קטן ג).

ו ודע דבכללי ספק ספיקא ביורה דעה שם, מצרכינן ששני הספיקות יבואו כאחד. אבל אם באים זה אחר זה – לא הוה ספק ספיקא, עיין שם. ואם כן, הכא הא באים זה אחר זה, דכשנכנס העכבר לבית – יש ספק במה נכנס, אם בחמץ אם במצה; ועדיין אין כאן ספק שמא אכלתו, שהרי הוא שלם לפנינו. ואחר כך נפל הספק השני, שמא אכלתו. ואין זה ספק ספיקא, דאינו כן, דהכא הדבר נוגע לכל ימי הפסח, ובהגיע ימי הפסח – כבר חלו שני הספקות (עיין מגן אברהם שם). ועוד: דכל זמן שהככר בפי העכבר – הרי אין כאן ספק. ואימתי נולד הספק להצריך בדיקה? אחר שלא ראינוהו בפי העכבר, והרי אז חלו כבר שני הספקות (שם). ולבד זה, ספק אכילה הוי ספק הקרוב לוודאי, ומצרפינן ליה לספק ספיקא בכל גווני (מק״ח סעיף קטן ג). דכן כתבו התוספות שם ([[פסחים ט אוט א) לענין טומאה, דאמרינן ספק ספיקא, והקשו: הא ספק טומאה ברשות היחיד לא מהני ספק ספיקא? ותרצו דאכילה עדיף משארי ספקות, דהוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי, עיין שם. (ואין זה ראיה גמורה, דהתם מיירי בבשר, והש״ס מחלק שם בין בשר ללחם. ואולי לרבא אין צורך לחלק, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

ז וכל זה הוא לדעת הטור. אבל להרמב״ם, שהחמיר בבדיקה אפילו בדרבנן, יש לומר שהחמיר אפילו בספיקות הרבה; ואפילו בככר קטן – צריך לחזור ולבדוק. וכן משמע מדברי רבינו הבית יוסף, דלהרמב״ם אין חילוק בין ככר גדול לקטן (וכן כתב הגר״ז). דטעמא דהרמב״ם הוא דצריך שתהא בדיקה ברורה, דכך היתה תקנת חכמים. (והט״ז סעיף קטן א הקשה על הטור, דאם כן גם בככר גדול יש ספק ספיקא, שמא קראה לעכברים אחרים שיאכלו, כמו שכתב התוספות בהמפקיד מ א בשם ירושלמי, עיין שם. ואין זה דמיון, דאם אמרו זה לענין להוציא ממון, ובכרי של תבואה במצויים הרבה עכברים – נאמר כן לענין ככר אחד ועכבר אחד, ולענין איסור. ודייק ותמצא קל.)

ח והנה כפי הדינים שנתבארו, אם היה כאן קופה אחת תערובת חמץ ומצה, ואתא עכבר, ושקיל – הולכין אחר הרוב. דאם הרוב חמץ – צריך לבדוק, ואם הרוב מצה – אינו צריך לבדוק. דכל שאין ההיתר ניכר בפני עצמו, והאיסור בפני עצמו – לא הוה קבוע. ואף על גב דביורה דעה בסימן קי נתבאר דאם התערובת היו מחתיכות גדולות הראוי להתכבד – דנין בו דין קבוע דרבנן; מכל מקום בכאן לא שייך זה, דלענין תערובות איסור יש טעמים אחרים, כמבואר שם.

ט שני צבורים, אחד של חמץ ואחד של מצה, ושני בתים לפנינו, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק; ובאו שני בתים עכברים, זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ; וכן שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ, ובא עכבר ונטל, ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהם, ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום; או שבדק קצת מהבית ומצא ככר – אינו צריך לחזור ולבדוק. כן פסק הרמב״ם בפרק שני, והטעם: דכיון דמיירינן לאחר ביטול – הוה ספיקא דרבנן ולקולא. ואף על גב דגבי קבוע החמיר הרמב״ם בספיקא דרבנן, כמו שנתבאר, מכל מקום בדבר שיש לתלות שלא היה כאן איסור כלל – מקילינן אף בבדיקת חמץ. דתלייה זו שאני אומר מצינו בתרומה ובכתמים, ולפיכך גם בכאן תלינן שזה של חמץ נכנס לשאינו בדוק. ובשני בתים בדוקים – כל אחד תולה בחבירו, ואף על גב דבתרומה ובכתמים לא תלינן בכהאי גוונא, כששניהם שוים במדרגה אחת. ובאמת הטור מחלק כאן בין באו לשאול בבת אחת, דאז שניהם צריכים בדיקה, ובזה אחר זה אינם צריכים, כהך דשני שבילין הידוע בש״ס, עיין שם. והרמב״ם לא מפליג בכך, ודעתו נראה דכיון דבכל בית יש ספק אם נכנס כלל העכבר לכאן, וספק ביאה אינו מוציא מידי ודאי בדיקה, וכל ספק ביאה בבדיקת חמץ בבית הבדוק, ולאחר ביטול תולין לקולא, מה שאין כן בקבוע הוי ודאי ביאה – לכך מחמירינן גם בספיקא. (ואף על גב דבגמרא י א מדמה לה לשני שבילין, יפרש הרמב״ם דמיירי כשלא ביטל. ומכל מקום צריך עיון, מי הכריחו לזה? וכבר טרחו בדבריו המגיד משנה, והכסף משנה,

והמשנה למלך. והביא המשנה למלך ראיה מכתובות כז, דבדרבנן אין דנין כשני שבילין. אך מה שכתב שמקיל בספק ביאה – צריך לומר דווקא בשני בתים, דבבית אחד מחמיר, כמו שיתבאר בסעיף יב. ודברי הטור הם כסוגית הש״ס. ועיין ט״ז סעיף קטן ג, ומק״ח, וכפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

י כתב הטור: הניח תשע ככרות ומצא עשר – צריך לבדוק אחר כל התשע. וכן אם הניח עשר ומצא תשע – צריך לבדוק אחר כל העשר. שאנו אומרים: מה שהניח – נטלו, ואלו אחרים הם. ואפילו אם ביטל. והא דאמרינן בהניח עשר ומצא תשע, שצריך לבדוק אחר כל העשר – דווקא כשקשורין ביחד. אבל אם אינן קשורין ביחד – אינו צריך לבדוק אלא אחר האחד. עד כאן לשונו, ומשמע: דבהניח תשע ומצא עשר, אפילו אינם קשורים ביחד – צריך לבדוק אחר כל התשע. אבל המפרשים כתבו דכוונתו על שניהם. (ב״ח ומהרל״ח. אבל המגן אברהם סעיף קטן ז כתב כדברינו.)

יא והרמב״ם בפרק שני דין ז כתב: בדק ליל ארבעה עשר, והניח עשר חלות ומצא תשע – הרי זה חושש, וצריך לבדוק פעם שנייה. שהרי וודאי גררה חולדה או עכבר. עד כאן לשונו. ולקמן בדין יב כתב בהניח תשע ומצא עשר – צריך לבדוק, וכללו בדין דהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת. ונראה להדיא מדחלקן בשני מקומות, משום דלא דמי להדדי, דבהניח עשר ומצא תשע – אינו צריך לבדוק אלא אחר אחד החסר. אבל ביתרון שהניח תשע ומצא עשר – אמרינן דלגמרי אחריני נינהו, כמו בהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת, וצריך לבדוק אחר כולם. ולא הזכיר קשורין כלל. ורבינו הבית יוסף בסעיף ג, שהביא דעת הרמב״ם, ובהניח עשר ומצא תשע – גם כן כתב דצריך לבדוק אחר כל העשר, עיין שם. ולא ידעתי, דאם כן לא הוה ליה להרמב״ם למפלגינהו בשתי מקומות. ועוד: שהרי בביצה (י ב) מוקי בקשורים, דאז צריך לבדוק אחר כולם. אבל באין קשורים – אינו צריך. והוא לא הזכיר כלל קשורים, אלא ודאי דרק אחד צריך לבדוק. ולכן כפי מה שכתבתי בסעיף י, דבהניח תשע ומצא עשר גם הטור מודה דצריך לבדוק אחר כולם – לא פליגי הרמב״ם והטור. וכן נראה עיקר. ואין חילוק בדינים אלו בין ביטל ללא ביטל.

יב וכתב הרמב״ם: הניח החמץ בזוית זו ומצא בזוית אחר, או שהניח תשע חלות ומצא עשר, או שבא עכבר ונטל החמץ וספק נכנס לבית זה או לא נכנס – בכל אלו צריך לבדוק. עד כאן לשונו, וכן משמע בגמרא: דספק על ספק לא על צריך בדיקה, עיין שם. אבל אם כן למה הקיל בשני בתים בדוקים, ונכנס העכבר בהחמץ לאחד מהם, כמו שכתבתי בסעיף ט? וצריך לומר שמחלק בין בית אחד לשני בתים. אבל אין מובן מה בין זה לזה? ולכן נראה לי דגם שם, מה שכתב הרמב״ם וכן שני בתים בדוקין וצבור של חמץ, ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידוע שנכנס לאחד מהם, ונכנס אחריו ולא מצא כלום, או שבדק ומצא ככר... – הך ״ונכנס אחריו״ קאי גם אחלוקה ראשונה דשני בתים בדוקים. אבל בלאו הכי צריך בדיקה, כמו בכאן בספק על ספק לא על. ואם כי המפרשים לא פירשו כן, מכל מקום נראה לי שכן עיקר (ומתורץ כל מה שהקשו).

סימן תמ

א כתב הרמב"ם ריש פרק רביעי: כתוב בתורה: "לא יראה לך חמץ" – יכול אם טמן אותו, או הפקיד אותו ביד אינו יהודי, לא יהיה עובר? תלמוד לומר: "שאור לא ימצא בבתיכם" – אפילו הפקידו או הטמינו. יכול לא יהיה עובר אלא אם כן נמצא החמץ בביתו, אבל אם היה רחוק מביתו בשדה או בעיר אחרת – לא יהיה עובר? תלמוד לומר: "בכל גבולך" – בכל רשותך. יכול יהא חייב לבער מרשותו חמץ של אינו יהודי או של הקדש? תלמוד לומר: "לא יראה לך" – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים, ושל גבוה. הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו, אפילו טמון, ואפילו בעיר אחרת, ואפילו מופקד ביד אינו יהודי – עובר עליו ב"בל יראה" וב"בל ימצא". חמץ של הקדש או של אינו יהודי שהיה אצל ישראל, אפילו היה עמו בבית – הרי זה מותר, מפני שאינו שלו. ואפילו יד ישראל שולטת עליו – אין כופין אותו להוציא החמץ מרשותו בפסח. אבל צריך לעשות מחיצה גבוה עשרה טפחים בפני חמצו של אינו יהודי, שמא יבוא להסתפק ממנו. אבל של הקדש – אינו צריך, מפני שהכל פורשין מן ההקדש, כדי שלא יבואו לידי מעילה. עד כאן לשון הרמב"ם ז"ל.

ב ויש להבין: אכתי מנלן דחמץ של ישראל המופקד ביד אינו יהודי – הרי זה עובר בבל יראה? הא אין כאן לא "ביתך" ולא "גבולך". ויש מי שכתב מטעם קל וחומר: דכיון דחמץ של אינו יהודי המופקד ביד ישראל, שקיבל עליו אחריות, עובר ב"בל יראה", כמו שיתבאר – כל שכן חמץ שלו שביד אינו יהודי (מגיד משנה). ואינו מובן: דהתם כיון שקיבל עליו אחריות – הוי כשלו, וברשותו. מה שאין כן חמצו ביד אינו יהודי – הוה שלו, ואינו ברשותו. ועוד: הא הרמב"ם אומר "הא למדת...", דמבואר כוונתו שלמדנו זה מקרא, ולא מקל וחומר. ויש מי שכתב דהמקום שהאינו יהודי מניח בו חמצו – הוי כביתו של ישראל (כסף משנה). וגם זה תימה, דאם כן למה לן קרא: "שלך" אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים? הרי המקום שמונח בו החמץ הוי כביתו של אינו יהודי, וכי צריך קרא שלא לעבור על חמצו של אינו יהודי בביתו של אינו יהודי? ועוד: דמילתא דפשיטא היא שאין המקום נחשב של המפקיד, אם לא הקנה לו המקום מפורש, או ייחד לו מקום פלוני, כמו שכתבתי בסעיף יד, עיין שם.

ג ועוד: מהו זה שכתב: יכול לא יהיה עובר אלא אם כן יהיה החמץ בביתו, אבל אם היה רחוק מביתו בשדה או בעיר אחרת – לא יהיה עובר? תלמוד לומר: "בכל גבולך" – בכל רשותך. עד כאן לשונו. והרי עיר אחרת אינו "גבולך". ועוד: דגם שדה אינו "גבולך", דאין לומר דמיירי בשדה שלו, דאם כן הוה ליה לומר "בשדהו".

ד ובאמת הרמב"ן ז"ל כתב בחומש שאינו עובר ב"בל יראה" אלא בחמץ שלו וברשותו (הביאו המגיד משנה שם). אבל חמץ שלו שאינו ברשותו – אינו עובר ב"בל יראה". וכן כתב הר"ן בפרק קמא, וזה לשונו: שהרי אפילו חמצו של ישראל כל שהוא ברשות האינו יהודי – אינו עובר עליו. והכי איתא במכילתא: מה "ביתך" ברשותך, אף "גבולך" ברשותך: יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות אינו יהודי... ומיהו הני מילי מדאורייתא, אבל מדרבנן חמצו של ישראל שהוא ברשות האינו יהודי – צריך ביעור...עד כאן לשונו. הרי דעתם מפורש דכל שאין החמץ ברשותו ממש – אינו עובר מן התורה ב"בל יראה", ורק מדרבנן חייב לבער. (ואין זה ענין לדברי הגאונים שהביאו הרא"ש והטור, דכשקבל הנפקד אחריות – אין המפקיד עובר, כמו שיתבאר. דזהו מטעם אחריות, אבל בלאו הכי מודים להרמב"ם. ועיין שאגת אריה סימן פג, שהשיג על הבית יוסף ועל האחרונים, ששמו שני הדיעות לדבר אחד ואינו כן, עיין שם.)

ה ויראה לי בכוונת הרמב"ם שדבריו ברורים, והכי פירושו: בתורה כתיב ארבעה שמות בענין זה: "לא יראה", ו"לא ימצא", "ביתך", ו"גבולך". והנה ההפרש בין "לא יראה" ובין "לא ימצא" מובן: דאי "לא יראה" – הייתי אומר דבראייה תליא מילתא, אבל הטמינו – אינו עובר. לכן כתיב "לא ימצא". אבל בין "ביתך" ובין "גבולך" – אי סלקא דעתך ד"גבולך" היינו רשותו ממש, כלומר שהרשות שלו, מה לי רשות ביתו, ומה לי רשות שדהו או קרפיפו? הרי הכל אחד הוא: דביתו שלו, ושדהו וקרפיפו. ואין שום חילוק בהם לכל דיני מכירה ומתנה והקנאה. אלא ודאי דהאי "בכל גבולך" – אין הכוונה שיהא הגבול שלו והרשות שלו, אלא אחמץ קאי, שהחמץ לא יהיה "בכל גבולך", כלומר: כל מקום שהחמץ שלך, והיינו שהחמץ שייך לך, ויונח במקום שיונח. וזה שכתב הרמב"ם "בכל גבולך" – בכל רשותך, זהו ביאור על החמץ שיהיה תחת ידו, כלומר שיהיה החמץ שלו, שיכול לעשות בו כל מה שירצה. וזהו שכתב "יכול לא יהיה עובר אלא אם כן יהיה החמץ בביתו...", כלומר: שלא יעבור אלא אם כן החמץ מונח ברשותו, או בביתו או בשדהו או בקרפיפו. תלמוד לומר: "בכל גבולך" – בכל רשותך, כלומר: דלא בעינן שהרשות יהיה שלך, אלא שהחמץ יהיה ברשותך, כלומר: שתשלוט על החמץ, שיהא ברשותך לעשות בו כל מה שתרצה. ברור בכוונתו בסייעתא דשמיא.

ו דבאמת שם "גבול" אינו על השייך להאדם ביחוד, וכל התנ"ך מלא מזה, כמו: "גבול ישראל", וכן "השם גבולך שלום", וכן "מקצה גבול מצרים", וכן "גבול ארץ אדום" – שהכוונה על כל המדינה כולה. והכא נמי פשטא דקרא "לא יראה בכל גבולך" – כלומר "בכל המדינה". וראיה ברורה לזה ממכילתא פרשה בא (פ' י), וזה לשונה: "בבתיכם" – למה נאמר? לפי שנאמר "בכל גבולך" – שומע אני כמשמעו. תלמוד לומר: "בבתיכם" – מה בתיכם ברשותכם, אף גבולך ברשותך...הרי מפורש דמשמעו של "גבולך" אינו "ברשותך". וזהו כמו שכתבתי ד"בכל גבולך" – הוי כמו "בכל מדינתך". והכי פירושו דמכילתא: מה בתיכם וכו' – יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות אינו יהודי. כלומר: מה בתיכם החמץ ברשותכם, שביכולתיכם לעשות בו כל חפציכם – אף גבולך ברשותך, שתהא ביכולתך לעשות בו כל חפצך. והיינו: אף אם מונח ביד אחרים אך שאינו מגיע עליו מעות. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות אינו יהודי. כלומר: שהחמץ ברשותו, שמגיע לו מעות. (וגם הרא"ש בפרק ראשון סימן ד כתב דהמכילתא מיירי בהלואה, עיין שם. ובגמרא ה ב הכי פירושו: אין לי אלא שבבתים, בבורות... מנין? תלמוד לומר: בכל גבולך, כלומר: דהייתי אומר רק בבתים שרואה את החמץ תדיר, ולא בבורות. תלמוד לומר: "בכל גבולך". וכיון דאפילו בכל הגבול נאסר, שרחוק ממנו ואין זה רשותו, קל וחומר בבורות. ועדיין אני אומר בבתים... – בגבולין שלך אי אתה רואה..., כלומר: דהייתי אומר דבבתים גם של אחרים אסור, תלמוד לומר "שאור"-"שאור" לגזרה שוה... ודייק ותמצא קל.)

ז והנה כל הפוסקים עומדים בשיטת הרמב"ם, שחמץ של ישראל המופקד ביד אינו יהודי עובר ב"בל יראה" וב"בל ימצא" מן התורה, עד שהרא"ש כתב שאין צריך ראיה לזה, עיין שם. לבד הרמב"ן והר"ן ז"ל סברי דמן התורה אינו עובר, דהם מפרשים "בכל גבולך" – היינו ברשות השייך לו, ורק מדרבנן צריך לבערו. וכל זה בלא קבלת אחריות. אבל בקבלת אחריות יש דינים אחרים, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא. ובטור ושולחן ערוך לא הובא כלל דעת הרמב"ן והר"ן, עיין שם. והטעם: דהלכה כרוב הפוסקים. ועוד: שהרי גם לדבריהם – מדרבנן חייב לבער, ואינהו לא נחתי לחלק בין דאורייתא לדרבנן, אלא בין האסור והמותר, וכמו שכתבתי בריש הלכה שבת.

ח דרשו חכמינו ז"ל מלשון "לא ימצא", דאפילו חמצו של אינו יהודי המופקד ביד ישראל, והישראל קבל עליו אחריות – הרי זה עובר ב"בל יראה" וב"בל ימצא". דלשון "לא ימצא" – משמע שמצוי בידך, וזהו מצוי בידך. דבלא אחריות – אין עליו להשגיח, ומונח אצלו ואינו חושש לו. אבל כשקבל אחריות – הרי בהכרח להשגיח על החמץ, שלא יאבד ולא יתקלקל, כדי שלא יצטרך לשלם. ומקרי "מצוי בידך", והוי לענין איסור "בל יראה" כשלו. ואין חילוק בין כשהחמץ בביתו, או במקום אחר ברשותו. ואפילו אינו רואיהו, ואפילו חזר והפקידו ביד אינו יהודי אחר שאינו בעליו, דזהו כמפקיד חמצו ביד אינו יהודי, דעובר עליו (מגן אברהם סעיף קטן א). אבל אם חזר והפקידו ביד אינו יהודי הראשון שהפקיד אצלו – אינו עובר. אף על גב דעדיין נשאר אחריות דגניבה ואבידה על הישראל, מכל מקום מותר, דהוה ליה כמקבל אחריות על חמצו של אינו יהודי בביתו של אינו יהודי, דמותר (שם). ויש חולקין בזה, דכיון דהיה החמץ תחת יד הישראל באחריות, והוה כשלו, כשחזר והפקידו אפילו אצל הראשון – הוה כהפקיד חמץ שלו בידו, ועובר ב"בל יראה" (ח"י סעיף קטן ו). והעיקר כדעה ראשונה (מק"ח סעיף קטן ד).

ט ואם הפקיד זה החמץ של האינו יהודי, שקבל עליו אחריות, ביד אינו יהודי אחר, והאינו יהודי האחר קבל עליו כל האחריות – יש אומרים דהישראל אינו עובר (מגן אברהם שם). ויש אומרים דעובר (ח"י סעיף קטן ה). והעיקר כדעה ראשונה (מק"ח שם), דמאי דהוה ליה שקליה. ויש מי שאומר דחמץ של אינו יהודי שהפקיד אצלו, וקבל עליו אחריות – לא מהני ליה ביטול (שאגת אריה סימן עז). וכן מסתבר. דבשלמא חמץ שלו – יש לו רשות להפקיר ולבטל, כיון שבזמן הפסח תיאסר לגמרי בגילוי דעתא סגי, כמו שכתבתי בסימן תלא. אבל זה החמץ שאינו שלו, ובהגיע הפסח לא יאסר על הבעלים, ורק התורה גזרה עליו שיעבור ב"בל יראה", אם כן באיזה כח יכול להפקירו או לבטלו? ובעל כרחו יחזירנו לבעליו, ואם אין הבעלים בביתו – ימכרנו או יבערנו, וישלם להאינו יהודי. ואם אינו יהודי הפקיד חמצו בבית אינו יהודי אחר, והישראל קיבל עליו אחריות – מותר, כיון שאין החמץ בביתו (מק"ח שם). דזהו קבלת אחריות על חמצו של אינו יהודי בביתו, דמותר. ומה לי הוא, ומה לי אחר.

י ואם עבר על "בל יראה" בחמץ הזה – מכל מקום יכול להחזיר החמץ להאינו יהודי אחר הפסח. ולא הוה כמשתכר באיסורי הנאה, שהרי קיימא לן דהגוזל חמץ, ועבר עליו הפסח, אומר לו "הרי שלך לפניך" אפילו בישראל, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן שסג. כל שכן שיכול להחזירו להאינו יהודי (מגן אברהם שם). ואפשר דגם בפסח יכול להניחו ליטול את החמץ (שם). אלא שיש חשש שמא ימכור האינו יהודי לישראל אחר הפסח, ויכשל הישראל באיסור חמץ שעבר עליו הפסח (שם). ומכל מקום אין לו לחשוש בזה, כיון שמחזיר לו את שלו – אין לו לשלם בעד חשש זה (ח"י סעיף קטן ד).

יא ובאיזה אחריות עובר ב״בל יראה״? כתב הטור בשם ר״י דדווקא כשהוא שומר שכר, שחייב בגניבה ואבידה. ובשם בה״ג כתב דאפילו אם הוא שומר חנם, ואינו חייב אלא בפשיעה – מקרי אחריות, עיין שם. ומהרמב״ם מבואר כדעה ראשונה, שהרי כתב ״אם קבל עליו הישראל אחריות, שאם אבד או נגנב...״ עיין שם. ודעת הרא״ש כדעת בה״ג. וכפי מה שכתבו התוספות בבבא מציעא (פב ב) בשם רש״י ז״ל, אינו עובר אלא אם כן קבל עליו אחריות אונסין, עיין שם. ופלא דבבה״ג שלפנינו איתא גם כן גניבה ואבידה, וזה לשונו בפ׳ כל שעה וודאי גוי דאפקיד גבי ישראל חמץ, אי קביל עליה ישראל נטירותא, דכיון דאי פשע ביה ומיגנב או דמתבר מחייב לשלומי – מחייב לבעורי, וכו׳. עד כאן לשונו. ואם כוונתו לפשיעה, למה לו לסיים גניבה ואבידה? אלא וודאי דהכי קאמר: דאחריותו על גניבה ואבידה, וגם זהו מהעדר שמירה. לכן אמר דאי פשע ביה. והרא״ש נראה שהיה מפרש דחיובו על הפשיעה, ועל ידי הפשיעה נגנב או נאבד. ואם כן לא הוה ליה לומר ״נגנב״ אלא ״נאבד״, דאבידה קרובה לפשיעה. וצריך עיון. ולענין הלכה משמע מרבינו הבית יוסף כדעה ראשונה. דדעת בה״ג והרא״ש כתב בשם ״יש אומרים״, ורוב דעות הם כר״י, רש״י, ותוספות, והרמב״ם, וסמ״ג. ולמעשה יש להחמיר כבה״ג והרא״ש באיסור דאורייתא.

יב כתב הרמב״ם: אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראל שאם יאבד או יגנב מחייבו לשלמו, וכופיהו ואונסו לשלם, אף על פי שלא קיבל אחריות – הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאלו הוא שלו, מפני שמחייבו האנס באחריותו. עד כאן לשונו. והראב״ד חולק עליו, דאיך יעבור ב״בל יראה״ בדבר שאונסין אותו? וכמה מהראשונים חולקים עליו, דהא דאיתא בגמרא (ה ב) בכהאי גוונא – זהו כשהיה חוק המלכות בזה, דדינא דמלכותא דינא, ולא באנס (מגיד משנה). ולעניות דעתי נראה דכוונת הרמב״ם הוא דקבלת החמץ – ברצונו תלוי, ואם ירצה – לא יקבל החמץ. ועל זה לא יאנסו האנס, אלא שאם קיבל – יאנסו לשלם כשתגנב או תאבד, ולפי זה שפיר עובר ב״בל יראה״. וכן מבואר מלשונו שהפקדון היתה מרצונו. ולכן כשהכניס עצמו מרצונו לזה, ממילא הוה כקבלת אחריות. ולפי מה שבארנו אפשר דלא פליגי הפוסקים כלל. (ומתורץ קושית הט״ז סעיף קטן א, עיין שם. וכעין זה מצאתי בספר מגן האלף, עיין שם.)

יג ויש מי שאומר דלפי דעת הרמב״ם, דגם על ידי אונס עובר ב״בל יראה״, אם כן במכירת חמץ שלנו שזוקפין המעות במלוה, ומקבלין מהאינו יהודי הקונה רק דבר מועט, וברור הוא שאם יאבד החמץ לא ישלם הקונה – אם כן הוי כאחריותו של החמץ הוא על הישראל, ועוברין ב״בל יראה״ (מק״ח סעיף קטן ה). ולכן צריך דווקא למכור החדר שהחמץ מונח בו, דאז הוי כקבלת אחריות בביתו של האינו יהודי (שם). אך אצלינו שנהגנו להעמיד ישראל ערב קבלן בעד הקונה (כתיקון הגר״ז) – אין חשש בזה. דאם הוא לא יפרע – נתבע מהערב קבלן. אך אצלינו נוהגים גם כן למכור החדר, כמו שיתבאר בסימן תמח, מפני הקנייה, כמו שאכתוב שם (ועיין מגן האלף שדחה דברי המק״ח).

יד כתב הטור: הפקידו אצלו, וקבל עליו אחריות – חייב לבערו. ואם ייחד לו מקום, שאמר לו ״הנה הבית לפניך, הניחו במקום שתרצה״ – אין זקוק לבערו. ופירש רש״י: כשלא קבל עליו אחריות. ור״ת פירש: אפילו קבל עליו אחריות, דכיון דייחד לו מקום – אינו מצוי בביתו. ולזה הסכים אדוני אבי הרא״ש ז״ל. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דזה שחייבו התורה להישראל שיעבור ב״בל יראה״ בפקדון של אינו יהודי על פי קבלת אחריות – זהו גזירת התורה רק בחמץ. שהרי דבר זה אינה אלא גורם לממון שכשיתאבד – יצטרך לשלם ממון. ובכל הדינים קיימא לן: גורם לממון – לאו כממון דמי, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן שפו. אלא דבחמץ, שכתבה תורה לשון ״לא ימצא״ – דמה שמצוי בידך אתה עובר, ולכן על פי האחריות הוי מצוי בידך, כמו שהסברנו בסעיף ח. ולכן אם קבל אחריות על חמצו של אינו יהודי בביתו של אינו יהודי – אינו עובר, מפני שאין זה מצוי בידך. ולכן גם כשייחד לו בית – הוה ליה כביתו של אינו יהודי, ואין זה מצוי בידך. ומרמב״ם נראה להדיא דסובר כרש״י. מיהו זהו כשאומר לו רק ״הרי הבית לפניך״. אבל אם ייחד לו קרן זוית – פשיטא אפילו לרש״י והרמב״ם אינו עובר ב״בל יראה״ בקבלת אחריות, דזהו ממש כביתו של אינו יהודי (בית יוסף).

טו כתב הר״ן בפרק ראשון: דהא דבאחריות עובר ב״בל יראה״ – לאו דווקא בקבל אחריות בפירוש. אלא אפילו סתמא הפקידו אצלו – חייב לבערו, דקבלת פקדון בסתם – הוה כקבלת אחריות מפורש, כדאמרינן בבבא קמא (מח א): כנוס שורך ברשותי – חייב בשמירתו. ותמיהני שהר״ן ז״ל כתב זה גם בשם רש״י ז״ל, דבסתם הוי כקבלת אחריות, עיין שם. ולפנינו ברש״י (ו א) מפורש להיפך, שכתב: הפקידו אצלו וקבל עליו אחריות, עיין שם. הרי מבואר דצריך לקבל מפורש אחריות, וכן מלשון הרמב״ם מבואר דצריך קבלת אחריות בפירוש, וכן כתב הלבוש.

טז והטעם יש לומר: דאף על גב דבוודאי כן הוא, דגם בסתמא קיבל עליו נטירותא, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן רצא, מכל מקום זהו בישראל. אבל באינו יהודי נתבאר שם בסימן שא דאין בו דין שומרים, וממילא דצריך קבלת אחריות בפירוש. אך לדעת הרמב״ם שם, דעל הפשיעה בכולם

חייבים, ולדעת הבה"ג והרא"ש בכאן דגם באחריות פשיעה עוברים ב"בל יראה" כמו שכתבתי – יכול להיות גם כאן בסתם (ח"י סעיף קטן א). ולדעת הר"ן צריך לדבר מפורש שאינו מקבל אחריות. (ולדינא נתבאר בחושן משפט שם שרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם, עיין שם.)

יז אבל בלא אחריות – אינו חייב לבערו, אפילו אם האינו יהודי כבוש תחת ידו, ושרוי עמו בחצר. ורק צריך לעשות בפניו מחיצה גבוה עשרה טפחים, כדי שלא ישכח ויאכלנו. והגם דבשארי איסורים לא מצרכינן למחיצה – חמץ שאני, שאוכלים אותו כל השנה, ויש לחוש שישכח ויאכלנו. אבל משארי איסורים אנו מובדלים תמיד. ואינו יהודי שהניח חמץ בבית הישראל ביום טוב, שאי אפשר לעשות מחיצה – יכפה עליו את הכלי. ואף שאפשר בסדין – אין זה מחיצה של היכר. ובחול המועד צריך מחיצה. אמנם אם הפקידו לזמן מועט, כמו לחצי יום – אינו צריך מחיצה, ודי בכפיית כלי (מגן אברהם סעיף קטן ה, וכן משמע מרש"י ו א דיבור המתחיל "עושה", עיין שם).

יח אינו יהודי שנכנס לבית ישראל בפסח, וחמצו בידו – אינו זקוק להוציאו. דאף על פי שרואה החמץ – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים. ולחשש אכילה אין לחוש, שהרי האינו יהודי עומד עליו, ולא יניח לאכול מלחמו. אבל אסור להעלותו עמו על השולחן, אפילו בהפסק מפה. ואף על גב דאחד אוכל בשר ואחד גבינה – מותרים בהפסק מפה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן פח – חמץ שאני. דאיסורו במשהו, ולא ימלט שלא יתגלגל משהו מזה לזה. ולכן אם אין הישראל אוכל – מותר להניחו להאינו יהודי לאכול שם (מגן אברהם סעיף קטן ז). וכן כשאוכל על שולחן בפני עצמו – אין חשש.

יט כתב הרא"ש, ריש פסחים: יש מן הגאונים שאמרו: ישראל שהפקיד חמצו אצל האינו יהודי, או אצל ישראל חבירו, וקבל הנפקד עליו אחריות – הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד, אף על פי שהוא שלו, כיון שאינו ברשותו. והביאו ראיה ממכילתא... והר' יונה אומר דלעולם הוא ברשות המפקיד, וחייב לבערו מן התורה... ונראה לי דדבר פשוט הוא: דאף על פי שהנפקד קיבל עליו אחריות, מכל מקום עיקר הממון של הבעלים הם...עד כאן לשונו, וכן כתב הטור. ודעת הגאונים אינו כדעת הרמב"ן והר"ן שהבאנו בסעיף ד, דכל שאין החמץ ברשותו – אינו עובר ב"בל יראה"; דאם כן לא צריכי לאחריות. ועוד: דמדרבנן מיהא עובר, כמו שכתבתי שם. אלא טעמם הוא דהאחריות של הנפקד – מוציאו מידי איסור "בל יראה". ומה שהקשה הרא"ש: הא עיקרו של הבעלים – יש לומר דזה לא מקרי "מצוי בידך", כיון שאין החמץ אצלו, וגם בטוח הוא בהמעות – מקרי שאין החמץ מצוי בידו. וזה שכתבו: כיון שאינו ברשותו – משום דאלו היה ברשותו לא היה מועיל האחריות. ולדינא קיימא לן כהר"י והרא"ש. וישראל שהפקיד אצל ישראל, והנפקד קבל אחריות – שניהם עוברים ב"בל יראה", וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ד. (והפרי חדש והש"א תפסו בדעת הגאונים כהרמב"ן והר"ן. ולענין דעתי לא נראה כן, ועיין מק"ח. ולדינא אין נפקא מינה. והנראה לענין דעתי בארנו בסייעתא דשמיא.)

כ ודע: דמי ששכח למכור חמצו עד חצות – אין לזה שום תקנה, ומחוייב לבערו תיכף. ואם יבוא גוי המכירו, ויטלם לעצמו אחר שהוציא החמץ לרחוב כדרך הפקר, ורצונו של הגוי להחזיר לו אחר הפסח – יכול ליטלו, שהרי הגוי זכה מן ההפקר, והוה חמצו של גוי שעבר עליו הפסח, דמותר אף באכילה. אבל אם מכרו או נתנו לעובד כוכבים – אינו מועיל כלל, והוא עובר על "בל יראה", דאין מכירתו ומתנתו כלום. ועדיין עובר על "בל יראה", דלענין "בל יראה" – אוקמה התורה ברשותו, ומחוייב לבערו אחר הפסח. (חתם סופר סימן קיג; ומקור חיים סימן תמ בביאורים, באמצע סעיף קטן ה; והגאון רבי עקיבא איגר, בגליון ריש סימן תמ על המגן אברהם סעיף קטן א, עיין שם. ודברי הנודע ביהודה בתניינא סימן סג – תמוהים מאוד, וחלילה לעשות כן. עיין שם, ודייק ותמצא קל.)

סימן תמא

א אינו יהודי שהלוה לישראל על חמצו, ונתן את החמץ תחת יד האינו יהודי, ואמר לו: "מעכשיו יהא שלך אם לא אפרע לך לזמן פלוני", והגיע הזמן ולא פרעו – מותר, אפילו לא הגיע הזמן עד אחר הפסח; דמשהגיע הזמן ולא פרעו – נקנה לו למפרע, והוה ליה חמצו של אינו יהודי. אבל אם לא אמר לו "מעכשיו" – אסור אף שהמשכון תחת יד האינו יהודי, משום דאינו יהודי מישראל לא קני משכון, והוה כשל ישראל. וכן אם אמר "מעכשיו", והוא תחת יד הישראל – גם כן אסור; כיון דהאחריות על הישראל – אסור אפילו בחמץ של אינו יהודי, כמו שכתבתי בסימן הקודם, כל שכן בכי האי גוונא. וכן אם הגיע הזמן, ופרעו – אסור אפילו ב"מעכשיו" והיה תחת יד האינו יהודי, דכיון שפרעו – אגלאי מילתא שהחמץ היה של הישראל. אבל כשיש כל השלושה דברים – מותר.

ב והרמב"ם ז"ל בפרק רביעי דין ה כתב: ישראל שהרהין חמצו אצל האינו יהודי, אם אמר לו: "אם לא אביא לך מעות מכאן ועד יום פלוני, קנה חמץ זה מעכשיו" – הרי זה ברשות האינו יהודי, ואותו החמץ מותר לאחר הפסח. והוא שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם הפסח. ואם לא אמר לו "קנה

מעכשיו" – נמצא אותו החמץ כאילו הוא פקדון אצל האינו יהודי, ואסור בהנאה לאחר הפסח. עד כאן לשונו, והראב"ד והטור ורוב הפוסקים חלקו עליו. דאי בהגיע הזמן קודם הפסח – למה לנו "מעכשיו"? הא אפילו בלא "מעכשיו" כבר הוחלט החמץ להאינו יהודי. ואין לומר דהוה אסמכתא, ולא קנה דכל דאי הוה אסמכתא, דהא הרמב"ם פסק בפרק אחד עשר מהלכות מכירה דבמשכון ליכא דין אסמכתא. אלא טעמו של הרמב"ם הוא משום דקיימא לן: אינו יהודי מישראל לא קני משכון (הה"מ), ולכן עדיין הוה כשל הישראל. אבל כשאמר לו "מעכשיו" – הוה כמכירה ומעכשיו בלא הגעת הזמן קודם הפסח כיון דעד הזמן עדיין אינו מותר הוה ליה לומר בגמרא "כשהגיע הזמן מותר". ומדקאמר "אחר הפסח מותר" – משמע דמיד מותר, ובעל כרחך שהגיע הזמן קודם הפסח. ואין לומר דקביעת הזמן היה תוך הפסח או תיכף בכלות הפסח, דאין דרך הישראל להגביל בחמץ זמן כזה (שם). והלכה כרוב הפוסקים, דבהגיע הזמן קודם הפסח – מותר אפילו בלא "מעכשיו". ובשולחן ערוך לא הובא כלל דעתו, עיין שם.

ג ואין לשאול לדעת רוב הפוסקים דאפילו בהגיע הזמן אחר הפסח, ובלא "מעכשיו" – הא כיון דלא פדאו הישראל, והוחלט המשכון להאינו יהודי, הרי אגלאי מילתא למפרע שהחמץ היה בפסח של האינו יהודי. דאינו כן, דהא קיימא לן: בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. כלומר: כשגובה בעד חובו שדה שנשתעבדה לו – אין השדה שייך לו למפרע משעת ההלואה, אלא משעת הגעת הזמן. וכיון שכן, ממילא היה החמץ בפסח של הישראל, ולא של האינו יהודי. ודע דלפעמים אפילו היה החמץ תחת יד הישראל – מותר. כגון: שהקנה להאינו יהודי את החמץ בקנין או אגב קרקע, ואינו באחריות הישראל – מותר אף שהונח ביד הישראל (מגן אברהם סעיף קטן א).

ד וכיון דעיקר ההיתר הוא מצד "מעכשיו", לכן אפילו בלא ענין הלואה על המשכון, כגון שאמר להאינו יהודי "אם לא אעשה לך דבר פלוני עד ניסן – יהא החמץ שלך מעכשיו", והחמץ הוא תחת יד האינו יהודי, והגיע הזמן ולא עשה – הוה החמץ של אינו יהודי, ומותר לאחר הפסח. ואי משום אסמכתא, כבר נתבאר בחושן משפט סימן רז דב"מעכשיו" ליכא אסמכתא. אמנם למאן דסבירא ליה שם דרק במשכון מהני "מעכשיו", ולא בשארי דברים – הדר הוה אסמכתא. אך הראב"ד סובר דבאינו יהודי ליכא אסמכתא. וגם כיון דבדיניהם הוי של האינו יהודי – אזלינן בתרייהו, כדי שלא יעבור הישראל ב"בל יראה", כמו שיתבאר בסימן תמח (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב).

ה ויש בזה שאלה: דאיך אנו מתירין על ידי "מעכשיו", אפילו הגיע הזמן אחר הפסח? והא יכול לפדותו קודם פסח, ונאמר: הואיל ואי בעי היה פודה החמץ, ויעבור ב"בל יראה" כמו דאמרינן כהאי גוונא בעיסה שלשה ביום טוב, והפריש חלה ונתחמצה החלה, דעובר ב"בל יראה" מטעם: הואיל ואי בעי מיתשל עלה לעקור ממנה שם חלה, ותהיה שלו. ולכן אף על גב דהחלה אינו שלו, ואינו עובר ב"בל יראה", מכל מקום כיון שיכול לעשותה שלו – הוא עובר. והכי נמי: הא יכול לפדותה, ויהיה שלו, ויעבור ב"בל יראה". ויתבאר זה בסימן תנז. אך לא דמי, דבשם לא יחסר לו ממון על ידי זה; אבל הכא הא צריך לשלם ממון להאינו יהודי אם יפדה ממנו החמץ, וזה אינו רוצה, ולכן לא אמרינן הואיל ויכול לפדותו בדבר שיש בזה דררא דממונא (שם סעיף קטן ג בשם הר"ן ז"ל). ועוד: דבכאן מחוסר מעשה, שישלם להאינו יהודי ויקח החמץ לביתו, שהרי לא ירצה להניחו תחת יד האינו יהודי כאשר ישלם לו. ודבר המחוסר מעשה לא אמרינן הואיל. (ולדעת רש"י מח א לא אמרינן כלל הואיל כזה, עיין שם.)

ו וכל זה בדיעבד. אבל לכתחילה וודאי אסור ללוות על החמץ מאינו יהודי, ולקבוע הזמן אחר הפסח, ולומר לו "אם לא אפרע לך לזמן פלוני, יהא שלך מעכשיו", דאכתי בפסח תלוי ועומד החמץ כברשותו. אמנם אם קבע הזמן קודם הפסח, ונתהוה סיבה ונמשך עד אחר הפסח – אינו מחוייב להתאמץ לפדותו קודם הפסח. אבל כשקבע זמן לכתחילה על לאחר הפסח – וודאי מחוייב להתאמץ לכתחילה לפדותו ולבערו (כסף משנה בט"ז סעיף קטן ב). ואין לשאול: הא סתם משכון אין המלוה מקבל עליו אחריות אונסין, כמו שכתבתי בחושן משפט ריש סימן עב. ואם כן, לענין אונסין אכתי החמץ עומד ברשות הישראל, ואם כן יעבור ב"בל יראה" מפני אחריות? דאין זו שאלה: נהי דהוי אחריות, מכל מקום הא החמץ הוא ביד האינו יהודי, ונחשב כשלו. וכבר נתבאר בסימן הקודם דקבלת אחריות בביתו של אינו יהודי על חמצו של אינו יהודי – דמותר (מגן אברהם סעיף קטן ג).

ז אם לוה מהאינו יהודי על חמצו, ולא אמר "מעכשיו" – מחוייב לראות לפדותו קודם הפסח ולבערו, כדי שלא יעבור ב"בל יראה". ואם לא עשה כן – החמץ אסור בהנאה, ששום אדם אסור לקנותו אחר הפסח מהאינו יהודי, והוא עבר ב"בל יראה". והיזק אין לו, שהרי האינו יהודי מקבלו בחובו, אך אולי מחוייב לפדותו ולהטילו בנהר או לשורפו, ולשלם להאינו יהודי במעות. דאם לא כן, הרי הוא פורע חובו מאיסורי הנאה (שם). ואולי כיון דממילא הוא, והוא אינו עושה מעשה בזה – אי אפשר לחייבו בזה. ובירושלמי (פרק שני הלכה ב) מבואר דאפילו במקום שעובר ב"בל יראה" – מכל מקום לא כפינן ליה שיפסיד על ידי זה, עיין שם (הובא בח"י סימן תמ סעיף קטן ד, עיין שם).

ח ישראל שהלוה לאינו יהודי על חמצו, ומשכן את החמץ ביד הישראל, ואמר לו "אם לא אפרע לך לזמן פלוני יהא החמץ הזה קנוי לך מעכשיו"; אפילו לא היה החמץ באחריות הישראל כלל, ואפילו לא הגיע הזמן עד אחר הפסח, מכל מקום אם הגיע הזמן ולא פרעו – הרי חמץ זה אסור בהנאה,

שהרי אגלאי מילתא דחמץ זה הוא של הישראל למפרע. ואפילו היה מונח בבית האינו יהודי כל ימי הפסח, כגון שחזר הישראל והפקידו אצלו, דהוה ליה כחמצו של ישראל שהפקידו אצל אינו יהודי, דאסור בהנאה. אבל אם לא אמר לו מעכשיו, ואין אחריות החמץ עליו – מותר, דקיימא לן: ישראל מאינו יהודי ואינו יהודי מישראל – לא קנה משכון (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואפילו נראה מדעת האינו יהודי שדעתו להשקיע אצלו את החמץ, מכל מקום אינו עובר עליו כל זמן שלא מכרו לו בפירוש. אבל ישראל הממשכן חמץ ביד ישראל חבירו הנפקד – עובר ב״בל יראה״, דישראל מישראל קונה משכון (שם). וגם המפקיד עובר ב״בל יראה״.

ט ודע: דיש מי שאומר בהך ד״מעכשיו״ שנתבאר דהחמץ אסור בהנאה, מכל מקום בפסח אינו מחוייב לבערו, דעדיין הוא ברשות האינו יהודי; דשמא יפדנו כיון שהזמן הוא אחר הפסח (שם סעיף קטן ד). ויש חולקין בזה, וסבירא להו דחייב לבער (ט״ז סעיף קטן ג, וח״י סעיף קטן ז), משום דאחר כך כשנשאר אצלו – עבר למפרע ב״בל יראה״. ומכל מקום אם עבר ולא ביערו, ובא האינו יהודי תוך הפסח לפדותו – מותר לקבל ממנו המעות, ולהניחו ליטול החמץ. ולא שיתן לו בידים את החמץ, דזה אסור, אלא יקח מעצמו. ואין זה משתכר באיסורי הנאה, דכיון שפודיהו – נמצא שלא היה של הישראל מעולם (מגן אברהם שם וח״י).

י ואם לא משכנו ביד הישראל קודם הפסח, והיה מונח החמץ בבית האינו יהודי, אלא ששיעבדו דאם לא יפרע עד זמן פלוני החמץ שלו, והזמן הוא אחר הפסח, ולא פרעו – מותר להישראל ליטול החמץ, אף על פי שאמר לו ״מעכשיו״. דכיון דלא משך את החמץ אצלו, ונמצא שקנינו אינו אלא בכסף ההלואה, וקיימא לן דישראל מאינו יהודי ואינו יהודי מישראל – אין קניינם אלא במשיכה, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן קצד (הגר״ז).

יא אך לשיטת רש״י המובא ביורה דעה סימן שכ, דקניינו הוא רק בכסף – הרי זה עובר ב״בל יראה״. האמנם רוב הפוסקים לא סבירא להו כן, כמבואר שם. ולכן לפי מה שיתבאר בסימן תמח, שעל פי הדחק אנו סומכין במכירת חמץ על שיטת רש״י דקונה בכסף, עיין שם. ולכן נראה לי דאם אצל זה האיש עצמו שמכר חמצו לאינו יהודי בכסף, שיעבד לו אינו יהודי חמצו, שאם לא יפרע לו אחר הפסח יהיה החמץ שלו – דאסור ליטלו. דאיך נפסוק אצלו תרתי דסתרי: דבכאן יקנה בכסף, ובכאן לא יקנה בכסף? ודבר פשוט הוא דאם הגיע הזמן קודם הפסח ולא פרעו, אפילו היה מונח החמץ בבית אינו יהודי – הרי החמץ של הישראל, ועובר ב״בל יראה״, ואסור בהנאה.

סימן תמב

א בדבר שיש תערובת חמץ הוה פלוגתא דתנאי בפסחים (מג א), דתניא: על חמץ דגן גמור – ענוש כרת, על עירובו – בלאו; דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: על חמץ דגן גמור – ענוש כרת, על עירובו – בלא כלום. כלומר: שאין כאן לאו, רק איסור בעלמא. ואמרינן שם בסוגיא דכשיש כזית מן החמץ, בכדי אכילת פרס מן התערובות – הכל מודים שחייב. ויחיד ורבים – הלכה כרבים. וכן כתב הרמב״ם בפירוש המשנה שם, דאין הלכה כרבי אליעזר. וכן כתב הרע״ב, עיין שם.

ב וכן פסק הרי״ף שם, וזה לשונו: אף על גב דאמור רבנן עירובו בלא כלום – מילקא הוא דלא לקי, אבל איסורא איכא. וכי אמרי רבנן נמי דלא לקי – הני מילי היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס, כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס – אפילו לרבנן לקי. עד כאן לשונו; וכן כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ו, וזה לשונו: אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ. אבל עירוב חמץ, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכיוצא בהן, אם אכלן בפסח – לוקה ואין בו כרת, שנאמר: ״כל מחמצת לא תאכלו״. במה דברים אמורים? כשאכל כזית חמץ בתוך התערובות בכדי אכילת שלוש ביצים – הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין בתערובות כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול, אם אכל – אינו לוקה, אלא מכין אותו מכת מרדות. עד כאן לשונו; הרי שדבריו כדברי הרי״ף, וכרבנן. ואף על פי שכתב ״כזית בכדי אכילת פרס״ על ״כותח הבבלי״, ובכותח אין בו כזית בכדי אכילת פרס, ועל דבר זה השיגו הראב״ד, וזה לשונו: הרב פסק באלו כרבנן, משום שאין בהם כזית בכדי אכילת פרס. עד כאן לשונו. אמנם הרמב״ם לא נחית לזה בפרטי המאכלים, והוא כללא כייל, דכשיש כזית בכדי אכילת פרס – חייב מלקות. ואם לא – הוי איסור בעלמא (וכן כתב המגיד משנה, עיין שם).

ג וזה שהביא קרא ד״כל מחמצת לא תאכלו״, אף על גב דבגמרא רבי אליעזר מייתי מהך קרא לכשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולא לרבנן דהא על כזית בכדי אכילת פרס אין צריך קרא, דבכל האיסורים הדין כן. וכבר הקשו עליו הרמב״ן בספר המצות (לאוין קצח) והמגיד משנה, דכיון שיש כזית בכדי אכילת פרס – פשיטא שגם כרת יש, דזהו חמץ גמור. והרי בכל האיסורים כן הוא, כשיש כזית בכדי אכילת פרס – חייב כמו שהדבר האסור הוא בלא תערובת כלל, עיין שם.

ד אבל האמת דשיטת הרמב״ם הוא גם בכל איסורי כרת, דעל תערובת האיסור, אף שיש בו כזית בכדי אכילת פרס – אין בו רק מלקות ולא כרת. ודבר זה ביאר בריש פרק חמישה עשר ממאכלות אסורות, וזה לשונו: כיצד הוא ממשו? כגון שהיה מן החלב כזית בכל שלוש ביצים מן התערובת, אם אכל מן הגריסין האלו כשלוש ביצים, הואיל ויש בהם כזית מן החלב – לוקה, שהרי טעם האיסור וממשו קיים. עד כאן לשונו. והרי חלב יש בו כרת, ועם כל זה אינו אלא לוקה. וכבר בארנו דבריו ביורה דעה ריש סימן צח, עיין שם (ובזה גם הכסף משנה השיג על המגיד משנה, עיין שם). ומקורו מהך דעבודה זרה (סז א): כל שטעמו וממשו אסור – ולוקין עליו, עיין שם. ונראה להרמב״ם, מדאינו אומר גם ״וחייבין כרת באיסורי כרת״ – שמע מינה דעל תערובת ליכא לעולם כרת, אפילו בכזית בכדי אכילת פרס. אך יש לנו לבאר מנין לו זה.

ה ונראה לעניות דעתי דכל האיסורים ילפינן מחמץ. דהנה רבי אליעזר יליף מ״כל מחמצת לא תאכלו״, דעל תערובת עוברין בלאו אף בדליכא כזית בכדי אכילת פרס. ואומר שם: ״כל מחמצת לא תאכלו״ – לרבות כותח הבבלי... יכול יהא ענוש כרת? תלמוד לומר: ״כי כל אוכל חמץ ונכרתה״ – על חמץ דגן גמור ענוש כרת, על עירובו בלאו; דברי רבי אליעזר. ולזה סבירא ליה להרמב״ם דגם רבנן ילפי מפסוק זה על תערובת דכזית בכדי אכילת פרס. ואין הלימוד על חיוב הלאו, דלזה לא איצטריך; דלא גריעא חמץ מכל האיסורים, אלא לפטור מכרת מקרא ד״כל אוכל חמץ ונכרתה״, דדווקא על חמץ גמור בלא תערובת, כמו לרבי אליעזר בפחות מכדי אכילת פרס. וביאור הענין לעניות דעתי כן הוא: דהנה בפרשת ״החודש הזה לכם״ כתיב שלוש אזהרות בחמץ. מקודם כתיב ״כי כל אוכל חמץ ונכרתה...״ (שמות יב טו), ואחר כך כתיב ״כי כל אוכל מחמצת ונכרתה״ (שם יט). ודרשינן לה בגמרא שם על נתחמץ מחמת דבר אחר, דלא בעינן שיהא החימוץ מעצמו. ואחר כך כתיב ״כל מחמצת לא תאכלו״ (שם כ), להורות שיש מין חמץ שאין בו אלא לאו, ולא כרת. דליכא למימר דהך קרא אתא לאזהרה כמו בכל העונשין, דלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, דלזה כתיב קרא אחרינא בפרשה ״קדש לי כל בכור״: ״ולא יאכל חמץ״ (שמות יג ג). אלא וודאי דהך ד״כל מחמצת לא תאכלו״ אתי לאורויי שיש מין חמץ שאינו אלא בלאו. ואיזו הוא? תערובת חמץ לרבי אליעזר בשאין כזית בכדי אכילת פרס, ולרבנן כשיש כזית בכדי אכילת פרס. ומחמץ למדנו לכל האיסורים. (והטור תפס דהרמב״ם פוסק כרבי אליעזר, וכן הרמ״ך. וכן הכסף משנה האריך הרבה, ומסיק דפוסק כרבי אליעזר. וכן הפרי חדש והמק״ח האריכו, ונאחזו בסבך דברי הרמב״ם. וכן בכמה תשובות. ולעניות דעתי נראה ברור כמו שכתבתי, ובזה גם המגיד משנה תפס שפסק כרבנן, ולהדיא כתב כן בפירוש המשניות. ודייק ותמצא קל.)

ו ואף על גב דבגמרא (מג א) מבואר דרבנן לא דרשי כלל דרשא ד״כל מחמצת״, ורק רבי אליעזר דריש לה, עיין שם, ומזה יצא להפוסקים דהרמב״ם פוסק כרבי אליעזר – נראה לעניות דעתי דוודאי כן הוא: דרבי אליעזר דריש מיתור ומלשון ״כל״, כמבואר בגמרא. אבל לרבנן מלישנא ד״מחמצת״, דמשמע לא חמץ גמור, והיינו על ידי תערובת. וראיה ברורה לזה שהרמב״ם בפרק חמישה עשר ממאכלות אסורות, שפסק דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל; וכתב שם דגם חמץ הוה במשהו, מטעם שיותר לאחר הפסח, עיין שם. וכתב עוד: דדין דבר שיש לו מתירין – אינו אלא במינו, ולא על שלא במינו, וכתב בזה הלשון: ואל תתמה על חמץ בפסח, שהתורה אמרה ״כל מחמצת לא תאכלו״, לפיכך החמירו בו. עד כאן לשונו, כלומר: דאפילו באינו מינו – לא בטיל. ואינו מובן, דלדידיה דהלאו הוא בכזית בכדי אכילת פרס – הא אין חומרא בחמץ מן התורה יותר מבשארי איסורין. וגם אין לומר דכוונתו על מה שהחמירה התורה בנתחמץ מחמת דבר אחר – סוף סוף חמץ גמור הוא. ועוד: דנתחמץ מחמת דבר אחר – לאו מהאי קרא ילפינן לה, אלא מן ״כי כל אוכל מחמצת ונכרתה״, כמבואר בגמרא. אלא וודאי דהכי פירושו: דלשון ״כל מחמצת״ משמע איזה חמץ שהוא כגון תערובת חמץ. דאף דליכא כרת, מכל מקום לאו איכא. וגם נכלל נתחמץ מחמת דבר אחר, אלא דעל זה בא מקרא השני ד״כי כל אוכל מחמצת ונכרתה״, שגם כרת חייב בזה. ומסתברא לאוקמה רק בזה ולא בתערובת, שאין סברא לחייב כרת על תערובת אף בכזית בכדי אכילת פרס. וכן מוכח להדיא בירושלמי ריש פרק שלישי, שאומר שם: תיפתר בחמץ ומצה שנתערבו. ופריך: במה אנן קיימין אם בשרובו חמץ חייב כרת...? עיין שם. הרי רק ברובו חמץ חייב כרת, משום דהמיעוט בטל להרוב, ולא בכזית בכדי אכילת פרס. (והא דתנן בחלה פרק שלישי משנה ז: העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בו טעם..., עיין שם – זהו מפני דאורז גריר להיות כמוהו, כדאיתא בירושלמי שם, ונתבאר ביורה דעה שם.)

ז ונמצא דלהרמב״ם לשון ״מחמצת״ כולל כל שאינו חמץ גמור. ומדפירשה התורה בחמץ כן, אף על גב דגם בשאר איסורים כן הוא, מכל מקום החמירו חכמינו ז״ל בתערובת חמץ לענין ביטול, מפני שהתורה הזכירה תערובת בחמץ. אבל רבי אליעזר דריש מ״כל״, ורבנן לא דרשי ״כל״, כדאיתא בגמרא. ותמיהני על הרמב״ן ועל המגיד משנה, שהשיגו עליו על מה שאמר שאין כרת בתערובת כזית בכדי אכילת פרס. והרי גם בהרי״ף מפורש כן, שהרי אומר מפורש דעל כזית בכדי אכילת פרס לקי, כמו שכתבתי בסעיף ב. ומדלא כתב דחייב כרת – שמע מינה דסבירא ליה כהרמב״ם. ובלא זה ידוע שהרמב״ם עומד תמיד בשיטת הרי״ף.

ח אבל הרמב״ן, והמגיד משנה, ורוב הפוסקים כתבו דבתערובת חמץ בכזית בכדי אכילת פרס – חייב כרת. וכן בכל האיסורים של חייבי כריתות, משום דכזית בכדי אכילת פרס הוי הלכה למשה מסיני לענין אכילת האיסור, שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס. והכא נמי בתערובת. והרי״ף והרמב״ם סבירא להו דזהו באיסור עצמו לענין המשכת הזמן, ולא בתערובת. וכשאין כזית בכדי אכילת פרס – יש מן הפוסקים שפסקו כרבי אליעזר, משום דסתמא דאלו עוברין אתיא כרבי אליעזר, ויש לאו בזה. ויש שפסקו כחכמים, ואין לאו בזה, כדברי הרי״ף והרמב״ם, ויש בזה דין חצי שיעור, שאסור מן התורה אלא שאין לוקין עליו.

ט וכל זה הוא בתערובת שאין החמץ נותן טעם בהתערובת, כמו יבש ביבש. אבל כשנותן טעם – תלוי בהמחלוקת שביורה דעה סימן צח: אי טעם כעיקר דאורייתא או דרבנן. ושם נתבאר דרש״י והרמב״ם סבירא להו טעם כעיקר דרבנן, ורבינו תם סבירא ליה טעם כעיקר דאורייתא. וכן הוא דעת הרא״ש והטור, עיין שם. ולפיכך כתב כאן הטור, וזה לשונו: ודווקא שאין בתערובת טעם חמץ... אבל אם יש בו טעם חמץ – מחייבין עליו, דטעם כעיקר דאורייתא. עד כאן לשונו. וגם בכזית בכדי אכילת פרס סובר כהרמב״ן והמגיד משנה, שכתב: ומיירי נמי שאין בהם כזית בכדי אכילת פרס. אבל אם יש בהם כזית בכדי אכילת פרס – חייבין עליהם. עד כאן לשונו.

י ויש נפקא מינה גדולה בדעות אלו לענין ביטול. דהנה חמץ בפסח אוסר במשהו, וכתב הרא״ש בפרק שני (סימן ה) דבערב פסח אחר חצות – בטל מפני שאין בו כרת, עיין שם. ואם כן, כל מין חמץ שאין בו כרת – בטל בששים; ולפי זה להרי״ף והרמב״ם בתערובת חמץ, אף שיש כזית בכדי אכילת פרס, ואף שיש טעם כעיקר – בטל בששים, כיון שאין בזה כרת. ומטעם זה התיר מהרי״ל חמץ נוקשה בששים, מפני שאין בזה כרת (מגן אברהם סימן תמ״ז סעיף קטן ה). אמנם הרא״ש שלהי עבודה זרה כתב: טעם חומרת חמץ שאינו בטל בששים, הוי משום דלא בדילי מיניה כולי שתא, עיין שם. ולפי זה כל מין חמץ במשהו. וכן להרמב״ם בפרק חמישה עשר מאכלות אסורות, שכתב: טעם חומרת החמץ דבמשהו, משום דהוי דבר שיש לו מתירין – גם כן אסור בכל מין חמץ. אמנם לדעתו יש קולא אחרת כשהתערובת הוא בתבשיל, שעד שיעברו ימי הפסח יתקלקל, ואין דנין בזה דין דבר שיש לו מתירין, כמבואר ביורה דעה סימן קב. ולקמן סימן תסז יתבאר דאנו מחמרינן בתערובות, עיין שם. ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תמז ובסימן תסז.

יא ואיסור דחמץ נוקשה – לא הזכיר הרמב״ם כלל. אמנם יש לדייק מדבריו שיש לאו בחמץ נוקשה, דהנה בגמרא (מג א) איתא, דשיאור הוה חמץ נוקשה. ובמשנה (מח א) תנן: איזהו שיאור לחכמים? כל שהכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו. והרמב״ם בפרק חמישי דין יג כתב: וכן אם הכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו – הרי זה אסור לאכלו. ואין חייבין עליו כרת. עד כאן לשונו. וכיון שכתב שאין בו כרת – משמע להדיא דלאו איכא; דאי לאו הכי לשמעינן רבותא טפי. ומנין למדנו לאו זה? יש לומר מלשון ״מחמצת״, שפירושו שאינו חמץ גמור לדעת הרמב״ם, כמו שכתבתי. אמנם הטור בסימן זה כתב: וריי״ף פסק כחכמים שאין לאו, לא בתערובת חמץ (שאין כזית בכדי אכילת פרס), ולא בחמץ נוקשה, אלא איסור דרבנן...עד כאן לשונו. והרי הרמב״ם פוסק גם כן כחכמים, כפי מה שנתבאר. וגם קשה לומר שהרמב״ם יחלוק על הרי״ף, כידוע ברוב ההלכות. וכן כתב הר״ן שהרי״ף פוסק כן. ומביא הוכחה: שהרי תערובת חמיר מנוקשה, כדמוכח בגמרא; וכיון שבתערובת פטור – כל שכן בנוקשה, עיין שם. וממילא דגם להרמב״ם יש הוכחה זו. ואף על גב דבגמרא שם יש מי שאומר דנוקשה חמיר מתערובת, מכל מקום תפסו הפוסקים כאידך, מאן דאמר דתערובת חמיר מנוקשה. ואם כן, צריך לומר דגם כוונת הרמב״ם כן הוא, דגם לאו נמי ליכא. ומה שהזכיר כרת, משום דמיירי שם מקודם, דאם שהה כדי הילוך מיל – הוה חמץ גמור; כלומר: וחייב כרת. לזה אומר דבכהאי גוונא אין בו כרת; אבל הוא הדין דאפילו לאו ליכא. וכן הסכימו הרא״ש והטור דליכא לאו בנוקשה.

יב ולענין ״בל יראה״ בתערובת – כתב הרמב״ם בפרק רביעי דין ח: תערובת חמץ עוברין עליה משום ״בל יראה״ ו״״בל ימצא״״...עד כאן לשונו, ופירש המגיד משנה דמסתמא כוותו כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס. וסמך על מה שכתב בפרק ראשון. והביא שרבינו משה הכהן פירש דבריו, דכוונתו גם באין בו כזית בכדי אכילת פרס. והסכימו לזה רבינו הבית יוסף בספרו כסף משנה, וכל הפוסקים. וכתבו מילתא בטעמא: דבשלמא באכילה כשאין כזית בכדי אכילת פרס – אינו אוכל כפי שיעור אכילה שניתנה למשה מסיני. אבל לענין ״בל יראה״, כיון שיש שם כזית חמץ – הרי הוא עובר ב״בל יראה״. וכן הוא דעת רש״י ריש פרק שלישי, שיש בתערובת ״בל יראה״. אבל ר״ת כתב שם בתוספות דליכא ״בל יראה״, דהא אי לאו קרא ד״כל מחמצת״ – לא הוה ידענו גם איסור אכילה. ואם כן, מנא לן ״בל יראה״? עיין שם. ויש לומר לרש״י והרמב״ם: דבשלמא באכילה צריך קרא, משום דאוכלו בתערובות. אבל לענין ״בל יראה״, כיון שיש בזה כזית חמץ – למה לא יעבור ב״בל יראה״?וכיוצא בזה מצינו לענין טומאה בשני חציי זיתים נבלה, שתחבן בקיסם, דבמגע טהור לפי שאין הנגיעה בבת אחת, ובמשא או בהיסט טמא לפי שמסיטן כאחת (חולין קכד א). והכא נמי: כשהכזית חמץ מפוזר בין התערובת באכילה – פטור, לפי שאינו אוכלו כאחת. אבל ב״בל יראה״ – חייב, דמשהה אצלו כזית חמץ, דומיא דמשא בטומאה. שהרי הכא נמי רואה כל הכזית כאחת, כמו שנושא כל הכזית כאחת.

יג ולענין "בל יראה" בחמץ נוקשה – ברמב"ם לא הזכיר כלל שיש "בל יראה" בנוקשה. וכמעט מפורש בדבריו שאינו ב"בל יראה", שהרי לענין שיאור שהבאנו בסעיף יא כתב: הרי זה אסור לאכלו, ואין חייבין עליו כרת. ואי סלקא דעתך שיש בו איסור "בל יראה" – הוה ליה לומר "וחייב לבערו". ואף על גב דלפירוש רש"י משמע דגם בחמץ נוקשה יש "בל יראה", דבמתניתין ד"אלו עוברין" יש שם חמץ נוקשה, ואכולם פירש רש"י שעוברין ב"בל יראה" – מכל מקום להרמב"ם נראה להדיא שאינו כן. אך באמת לדינא אין ראיה כלל מרש"י, שהרי הוא פירש זה לרבי אליעזר. אבל אי קיימא לן כחכמים – אין בהם איסור "בל יראה" כלל, וכמו שכתב הטור, דלרבנן מותר להשהותן בפסח, עיין שם (ואלו הם כללי הדינים).

יד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: תערובת חמץ – עוברים עליו משום "בל יראה" ו"בל ימצא"; כגון המורייס, וכותח הבבלי, ושכר המדי, וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים. אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה – מותר לקיימו בפסח, כגון עריבת העבדנין שנתן לתוכו קמח ועורות, אפילו נתנן שעה אחת לפני הביעור – הרי זה מותר לקיימו. ואם לא נתן העורות ונתן הקמח קודם שלושה ימים לשעת הביעור – מותר לקיימו, שהרי נבאש והפסיד. ותוך שלושה ימים – חייב לבער. וכן הקילור, והאספלנית, והרטייה, והתריאק"ה שנתן לתוכן חמץ – מותר לקיימן בפסח, שהרי נפסד צורת החמץ. עד כאן לשונו, וכל זה הוא מלשון הרמב"ם ריש פרק רביעי.

טו והנה "מורייס" ליתא במשנה ד"אלו עוברין", וגם בשום מקום לא נזכר שיש במורייס חמץ. ו"שכר המדי" איתא בגמרא, דרמו ביה מי שערי; ופירש רש"י: לפי שלהם היה שכר תמרים, ובמדי עושין שכר ממי שעורין כעין שלנו, לכן קרי לה "שכר המדי". עד כאן לשונו. ותמיהני: דאם כן, אין זה תערובת חמץ, אלא חמץ גמור, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה. וצריך לומר דרש"י אומר "כעין שלנו", ולא ממש "כשלנו", ויש בזה גם מינים אחרים. וכבר בארנו דדעת רוב הפוסקים דאפילו בדליכא כזית בכדי אכילת פרס – חייב לבער. וזהו דווקא במין בשאינו מינו. אבל מין במינו, כגון קמח חמץ בקמח פסח, כיון דמן התורה בטל ברוב, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צח, נהי דמדרבנן לח בלח צריך ששים, וקמח הוי כלח בלח, מכל מקום – מותר לשהותו (מגן אברהם סעיף קטן א).

טז והנה הטור כתב דכל דבר שאין אסור באכילה מן התורה – מותר לכתחילה לערבו ולשהותו, עיין שם. אבל התוספות ריש פסחים כתבו דלא פלוג רבנן, דאפילו נוקשה דאינו אסור רק מדרבנן – אסור לשהותו. וכן נראה דעות רבותינו בעלי השולחן ערוך בסימן תמז, שפסקו דחמץ נוקשה אסור להשהותו, ואין עוברים ב"בל יראה", וממילא דגם באכילה אין אסור מן התורה. ועם כל זה אסור להשהותו, אלא דאם השהה – אינו אסור בהנאה, עיין שם (שם). וכל שכן דבנותן טעם אסור להשהותו, ואם השהה – מותר בהנאה (ח"י ומק"ח). אך דבר שאסור מחמת פליטת כלי של חמץ – מותר להשהותו (שם), וכבוש אסור (שם).

יז ומהו "חמץ נוקשה"? היינו שמתחילתו אינו חמץ גמור, כגון אותן שהסופרים מדבקין בו ניירותיהם, שעושין מקמח ומים, או עיסה שהכסיפו פניה, שלא נעשה חמץ, או חמץ שהוא רע באכילה מתחילתו. אבל אם מתחלה היה חמץ גמור, וטוב לאכילה – לא נתבטל ממנו שם חמץ גמור, עד שיפסל מאכילת כלב (מגן אברהם שם). וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: הפת עצמה, שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב, ומלוגמא שנסרחה – אינו חייב לבער. עד כאן לשונו. אבל באכילה – אסור. ואם נתעפש הפת לאחר זמן איסורו – חייב לבער (שם סעיף קטן ג), דכיון שהיה ראוי לאכילה בהגעת הזמן – הרי זה עובר ב"בל יראה". ונראה לי דזהו למאן דסבירא ליה דעוברים ב"בל יראה" אחר שש; אבל הסוברים דאין עוברים ב"בל יראה" עד הלילה – אפשר דאינו חייב לבער. וצריך עיון.

יח בגדים שכיבסו אותם בחלב חיטה, או בגדים ששורין אותן בסובין עם מים – מותר ללובשן, דאין עליהם שם חמץ כלל. וכן ניירות שדבקו אותם בחמץ, כדרך שהכורכי ספרים עושין – מותר לקיימן בפסח. ובוודאי זה הבליל חמץ, אם לא דבקו בו ניירות – אסור לשהותו, דשם "חמץ" עליו. אבל אחר שדבקו בו הניירות – מותר. וזה ששנינו במשנתינו: קולן של סופרים – זהו קודם שדבקו הניירות (מ"מ וט"ז סעיף קטן ב). ולכן מותר לדבק ניירות בחלון תוך שלושים לפסח. ויש מחמירים בתוך שלושים אם נראה הדבק מבחוץ, דאז צורת החמץ עומדת. אבל קודם שלושים – כבר נתקשה. ויש מי שמחמיר להציע הבגדים שכיבסו בחלב חיטה על השולחן, וכן לכבס בהם צעיפי נשים (מגן אברהם סעיף קטן ה). ואין שום טעם וריח בזה, שהרי עינינו רואות שאין בהם שום פירור, שניחוש שמא יפול פירור לתוך המאכל. ואולי בימיהם היו נשארים פירורים, אבל עכשיו פשיטא שמותר בלי שום פקפוק (ח"י סעיף קטן י"א).

יט דבר שנתערב בו חמץ, ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק"ה שעושין לרפואות וכיוצא בו, אף על פי שמותר לקיימו – מכל מקום אסור לאכלו עד אחר הפסח. ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, מכל מקום אסור באכילה ובהנאה (מק"ח). ולקמן סימן תמז

יתבאר דיש חולקים, ומתירין בכל שהוא חמץ אף באכילה, כשכבר נתבטל קודם הפסח, וכן נראה. ובשם יתבאר בסייעתא דשמיא. (הט״ז סעיף קטן ג מחמיר, והח״י סעיף קטן ארבעה עשר חולק עליו, עיין שם.)

כ שכר של שעורים – חמץ גמור הוא, וחייבים עליו כרת. ולא מצד טעם כעיקר, שהרי יש אומרים טעם כעיקר לאו דאורייתא. וגם לא מטעם דיש בהחמץ כזית בכדי אכילת פרס, דלרוב הפוסקים חייב כרת. אלא אפילו לדעת הרי״ף והרמב״ם שבארנו, דליכא כרת בכזית בכדי אכילת פרס, כמו שכתבתי בסעיף ב – מכל מקום הכא כולו חמץ, משום דתמצית השעורים נכנס לתוך המים. והרי זה כהמחה את החמץ וגמעו, שחייבין כרת על זה (חולין קכ א). וכן יין שרוף שעושין מדגן – הוי חמץ גמור, וחייבין עליו כרת. וכן הסכימו כל הגאונים. ומי שרוצה לומר דזיעה בעלמא הוא – הוא טעות גדול, שהרי גוף התבואה נמחה לתוכו, ולא נשאר רק הפסולת. ואפילו יין שרוף שעושים מתפוחי אדמה וגם חלק מדגן, יש בזה מהדגן כזית בכדי אכילת פרס, וחייבין כרת לרוב הפוסקים. ועוד: דעיקר המעמיד הוא המאל״ץ של שעורים, שהוא חמץ גמור.

כא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: וכן אם העמיד גבינות בחלא משכר שעורים או חטים – חייב לבערם. עד כאן לשונו, דדבר המעמיד לא נתבטל אפילו באלף. והוא הדין אם שפכו לתוכו חמץ, או שכר, או יין שרוף כדי שיהא חריף; אף שכבר נעשה הגבינה, והועמד בקיבה – מכל מקום זהו לטעמא עבידא, ולא בטיל (אליה רבה סעיף קטן יא). ואף על גב דדבר המעמיד, ומילתא דעביד לטעמא, אינו אלא דרבנן – מכל מקום הוי כמו הדבר בעין, ואפילו בדיעבד אסור (ח״י סעיף קטן טז). ואפילו השהה אותה עד לאחר הפסח אסור (שם). ויש מי שמקיל בהפסד מרובה, בהשלכת דמי איסור לים המלח (אליה רבה שם). וכן אם חימץ עיסה לאחר הפסח, בשמרים שעבר עליהם פסח – אסורה כל העיסה מטעם דבר המעמיד (שם בשם תשובת מהר״ם לובלין, עיין שם). ויש מן הגדולים שכתב דדבר המעמיד – בטל, ומותר להשהותו (ים של שלמה חולין פ״ח סימן ו). וזהו נגד כל דברי הראשונים (מגן אברהם סעיף קטן ט). ולהדיא כתב הרשב״א בתשובה (חלק א סימן תתן) דחומץ שנתחמץ בשמרי שכר – אסור להשהותו.

כב ואפילו המעמיד היה רביעי או חמישי – אסור, כגון מי דבש שקורין מע״ד, שהעמידוהו בשמרי שכר ובשמרי מי דבש. זה העמידו מי דבש שני, ובשמרי השני העמיד מי דבש שלישי, ומשלישי לרביעי, ומרביעי לחמישי – הרי הוא חייב לבער אפילו מי דבש האחרון. ואם עבר עד לאחר הפסח – אסורים בהנאה, דדבר המעמיד הוה כחמץ בעין (שם בשם רמב״ן, עיין שם). וכבר כתבנו דבהפסד מרובה – יש להתיר על ידי הולכת הנאה לים המלח, או למכור לאינו יהודי, חוץ מדמי איסור שבו בדבר, שאין לחוש שמא יחזור וימכרנה לישראל (הגר״ז סעיף י). ויש מי שמתיר במי דבש הרביעי (שם), מפני שבשלוש פעמים כלה כח המעמיד שלו. ויש לסמוך על זה בהפסד מרובה, כיון שאיסור מעמיד הוה דרבנן.

כג וזה וזה גורם מותר אפילו במעמיד, כגון שהעמיד בשמרי דבש היתר עם שמרי שכר – יש להתיר, כמו שכתבתי ביורה דעה סוף סימן פז (מגן אברהם וח״י שם). ויש מי שתמה על זה, דאטו גרע מההעמדה השנייה או השלישית? דוודאי שם עדיפא מזה, וזה גורם, שהרי העיקר הוא ההיתר (מק״ח סעיף קטן ו). ולענ״ד נראה דאין זה דמיון. דנהי דבשני או שלישי יש בהמעמיד כח פחות מזה, וזה גורם, מכל מקום עיקרו ושרשו של ההיתר הוי גם כן מהאיסור, וזהו כוחו שלא בטל לעולם. מה שאין כן בזה וזה גורם, דעיקרו ושרשו מההיתר כמו מהאיסור. ולהדיא מבואר במשנה דערלה (פרק שני משנה יד) דאפילו באיסורי הנאה, כמו כלאי הכרם, זה וזה גורם מותר. עיין שם, דמותר אפילו באכילה.

כד גבינה שהעמידה בקיבה שהיתה בכלי חמץ – אסור לאוכלה, ומותר להשהותה (מגן אברהם שם בשם רדב״ז). ודווקא שהיתה הקיבה מעת לעת בהכלי חמץ (שם). ואף על גב דלאחר מעת לעת הא נעשה פגום, צריך לומר דזהו כדבר חריף (אליה רבה שם). ודוחק לומר כן (שם). והמבשלים מי דבש ביורה של שכר, אם בתוך מעת לעת – אסורים לגמרי, ולאחר מעת לעת – מותרים בשהייה, דהוה נותן טעם לפגם (ט״ז סעיף קטן ד). ובספק אם הוא תוך מעת לעת או אחר מעת לעת – יש להקל, דסתם כלים אינן בני יומן (שם). ויש שותין ביום טוב האחרון של פסח ממי דבש של כל השנה, ואינו עיקר. ואין להקל בזה, ושומר נפשו ירחק מזה (שם).

כה וכתבו שנהגו לגרר הכתלים והכסאות שיש בהם איזה דיבוק חמץ. והגם שכבר נתבטל – מכל מקום יש להם על מה שיסמוכו, דשמא יפול פירור בתוך הפסח. ואם יש חמץ בסדק שאינו יכול לחטט אחריו – יניח על הסדק מעט טיט, כדי שיפסיד צורתו. ועכשיו מנקין הרבה, ורוחצין ושפין ומחטטין אחר משהו חמץ לבערו. ובצק שנשאר בסדקי עריבה, אם יש כזית במקום אחד – חייב לבער, ועובר על זה ב״בל יראה״. ופחות מכזית, אם זה הוא כדי לחזק בו סדקי העריבה, או לסתום בו נקב – בטל במיעוטו. ואם לאו – חייב לבער. וכזית, אפילו במקום העשוי לחזק – חייב לבער. וזהו שיטת הרי״ף בפרק שלישי, והרמב״ם בפרק שני.

כו ושיטת רש״י (מה ב) דבשולי עריבה – אפילו בכזית אינו צריך לבער. ובשפה העליונה – אפילו בפחות מכזית חייב לבער. ובדפנותיה כזית במקום אחד – חייב לבער, פחות מכזית במקום אחד – אינו צריך לבער. ולר״י בעל התוספות: במקום לישה, דהיינו כל העריבה חוץ משפתה העליונה, אם יש כזית במקום אחד – חייב לבער, אפילו היא עשוי לחזק. וכן פחות מכזית, כשאין עשוי לחזק – חייב לבער. אבל פחות מכזית במקום העשוי לחזק – אינו צריך לבער. ושלא במקום לישה – לעולם אינו צריך לבער, עד שיהא כזית במקום שאינו עשוי לחזק. אבל פחות מכזית, אפילו אינו עשוי לחזק, או עשוי לחזק אפילו כזית – אינו חייב לבער. והא דלא חיישינן בכל פחות מכזית במקום שאינו צריך לבער שמא יאכלנו – משום דבעיסה ליכא כלל חשש זה, שאינו ראוי לאכילה. ולשמא יאפה ויאכל – לא מצינו חשש זה. וגם נראה שאינו ראוי לאפייה, מפני ישנותו וקשיותו. וחמץ מיהא הוה. (ובזה מיושב קושית הט״ז סעיף קטן ה, עיין שם.)

כז יש מי שאומר דבכל מקום שחייבנוהו לבער בפחות מכזית, זהו כשבקיבוצם יחד יהיה כזית. אבל בלאו הכי – בכל ענין אינו חייב לבער (מגן אברהם סעיף קטן י בשם סמ״ק). ויש חולקים בזה (שם). ויותר נראה כדעה ראשונה, וראיה מהדין שיתבאר בסעיף הבא. וגם החצי זית – צריך שיהא נקי, אבל מטונף קצת – אינו צריך לבער (שם). ובכזית אין חילוק אלא אם כן מטונף הרבה, שאינו ראוי לאכילת כלב. וכל זה לדינא. אבל המנהג לבער ולחטט אפילו למשהו בעלמא, כמו שכתבתי.

כח במקום שצריך כזית דווקא, אם היו בו שני חצאי זיתים בשני מקומות, וחוט של בצק ביניהם, רואין דאם כשינטל החוט ניטלין עמו – חייב לבער; ואם לאו – אינו צריך לבער. במה דברים אמורים? בעריבה. אבל בבית, אף על פי שאם ינטל החוט אין ניטלין עמו – חייב לבער, מפני שפעמים מקבץ אותם יחד, כשמכבדין את הבית. ואם היה חצי זית בבית וחצי זית בעלייה, או חצי זית בבית וחצי זית באכסדרה, או חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו – בכל אלו הוה בעיא בגמרא (מה ב) ולא איפשטא. ולכן כשביטל את החמץ – הוה הבדיקה ספיקא דרבנן, ולקולא. ואם לא ביטל – הוה ספיקא דאורייתא, ולחומרא. ולכן אם הוא קודם שש – מבטלו בלבו, ודיו. ואם הוא בשש, וכל שכן אחר כך, ולא ביטל – חייב לבער. (ומזה מבואר דאין חצי שיעור באיסור, בית יוסף.)

כט לפירוש רש״י שם הוה הבעיא כשחצי זית מונחים כאן וכאן, וכן מבואר מדברי הרא״ש והטור. אבל מדברי הרמב״ם בפרק שני, שכתב: הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקים בכותלים, או בקורות, או בקרקעות – אינו חייב לבער, אלא מבטלו בלבו ודיו, עד כאן לשונו; וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח – שמע מינה דמפרשי הבעיא דווקא כשהחצאי זיתים דבוקים. הא בלאו הכי – וודאי חיישינן שיגיעו זה לזה. ובבית אחד אפילו בדבוקים, חיישינן דשמא כשינקה את הבית יסירם מהדיבוק, ויקרבם זה לזה.

ל חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש קודם זמנו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לישיבה וטח אותו בטיט – מותר לקיימו בפסח. אבל באכילה – אסור; דכיון דאחשביה לאכילה – הוי אכילה. ופשוט הוא דאין החיוב מדאורייתא, דאטו אם אחשביה ישתנה שמו? אלא דמדרבנן אסור, כיון דהוי חמץ מעיקרו (ט״ז סעיף קטן ח). ולמה בעינן בחמץ שיפסל מאכילת כלב, ואינו די במה שאינו ראוי לאכילת אדם, כבכל האיסורין? משום דחמץ שאני, שהרי שאור גם כן אינו ראוי לאכילת אדם, ועם כל זה חייב כרת, מפני שראוי לחמץ בו עיסה אחרת. והכא נמי בחמץ: אף כשאינו ראוי לאכילה – ראוי הוא לחמץ בו עיסה; מה שאין כן כשנפסל מאכילת כלב – אינו ראוי לכלום.

לא כתב הרא״ש ריש פרק ״כל שעה״: המורייס שעושין האידנא, שקורין אלמעד״י, שנותנין בו לחם קלוי – יש אומרים שמותר אחר הפסח, דחמץ על ידי תערובות שעבר עליו הפסח – מותר בהנאה. ועוד: שהרי חרכו קודם זמנו, ומותר בהנאה לאחר זמנו. ואנן לא קיימא לן הכי, דלא שרי ר״ש אלא כשעירב שלא בכוונה. אבל לעירובי ולשהויי – לא. ומשום שחרכו נמי לא אימר לא חרכו יפה יפה, דלא אסיק אדעתיה פסח בשעת עשייתו. ועוד... אבל מורייס דאורחא למיכל הכי – אסור. עד כאן לשונו, כלומר: דחרכו אינו מותר אלא כשאינו ראוי כלל לאכילה. אבל מורייס שאוכלין אותו – אין היתר בדבר. וזהו גם דעת הרמב״ם, שחשיב מורייס באיסורי ״בל יראה״, כמו שכתבתי בסעיף יד. ומלשון הרא״ש, אף שאוסרו לאחר הפסח – מכל מקום אין נראה מדבריו שיעבור עליו ב״בל יראה״. וביותר מלשון הטור, שכתב דאלמעד״י אסור לאוכלו אחר הפסח, עיין שם, משמע להדיא דרק לאוכלו אסור. ותימא על הטור, דמלשון הרא״ש מבואר דגם בהנאה אסור (מגן אברהם סעיף קטן י״ד). אך באמת הטור הולך לשיטתו בסוף סימן תמז, דמותר לערב לכתחילה ולשהותו, עיין שם. מיהו באכילה – אסור (עיין קרבן נתנאל שם).

לב דיו שהוא מבושל בשכר שעורים – מותר לכתוב בו בחול המועד פסח. ודווקא שנעשה קודם הפסח, אבל לעשות הדיו בפסח – אסור. ולא חיישינן שמא בשעת הכתיבה יתן הקולמס לתוך פיו. ואף שנפסל מאכילת כלב, מכל מקום הא אסור לאוכלה כמו שנתבאר, משום דאין דרך ליתן עם צד הדיו לפיו. ועוד: דהא דאסור באכילה משום דאחשביה, כמו שכתבתי, ובכאן לא אחשביה.

לג וזה שנתבאר בדיני בצק שבסידקי עריבה – זהו בעריבה, שרק משהין בה לחם. אבל עריבה שלשין בה לחם – לא די שצריך להסיר כל חמץ שבו; אלא אפילו רחיצה בחמין, ושינקור כל החמץ שבו – אינו מועיל, כי אי אפשר לנקרן שלא ישאר בהכלי כזית. והכלי מצרפן, דכיון שעשויה ללישה כל מה שבכלי – כחתיכה אחת היא. ולא מיבעיא להשתמש בה בפסח דאסור, אלא שקרוב לעבור עליה ב״בל יראה״. וצריך ליתנה במתנה לאינו יהודי, או למוכרה עד אחר הפסח, כפי שיתבאר בסימן תמח, או שיטוח אותה בטיט. ואם כי חומרא גדולה היא, מכל מקום יש לעשות כן. אך זהו בעריבה העשויה מנסרים, ויש בה סדקים. אבל עריבה קטנה כשלנו, שעשויה מחתיכה אחת, ואין בה סדק – וודאי שביכולת לרחצה, ולנקר החמץ שבה, ויכול להשהותה. אבל להשתמש בה – אסור, דזהו בית שאור שבגמרא (ל ב), שאסור להשתמש בה. וכן הדין לבצק שבכלי נסרים, שאינו יכול להוציא החמץ מהן – יתנה לאינו יהודי במתנה. וכן טוב לעשות כן בכלים שמניחים בהם קמח כל השנה, כשיש נסרים בהכלי – וודאי יש בין הסדקים קמח שנתחמץ. וכן בכלים שמניחין בהן פת כל השנה ויש שם סדקים, והיא של נצרים דקשה לחטטן, ומפה שהיתה מונחת על שק קמח – לא מהני ניעור, ויש לכבסה בחמין אם רוצה להשתמש בה בפסח. וצריך כיבוס בחמין ואפר וחביטה (מגן אברהם סעיף קטן יט). אבל סתם מפות שעל השולחן – כל השנה די ברחיצה. ויתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תנא.

סימן תמג

א כבר נתבאר בסימן תלא, דלהרמב״ם האוכל חמץ בערב פסח לאחר חצות – עובר בלאו. והסכימו לו הרא״ש והטור, וכן הוא דעת הגאונים (מ״מ פ״א). ואף על פי שהראב״ד, והמאור, והעיטור לא פסקו כן, מכל מקום כן הלכה. וכן פשט איסורו בכל תפוצות ישראל, שאחר חצות – אסור חמץ בהנאה מן התורה (בית יוסף). וב״בל יראה״ גם כן דעת הראב״ד שאינו עובר עד הלילה, ולהרמב״ם עובר ב״בל יראה״ מחצות, כמו שכתבתי שם. וכן פירש רש״י להדיא בבבא קמא (כט ב), עיין שם.

ב ומפני שחמץ מסור לכל אדם, אנשים ונשים, גדולים וקטנים – עשו חכמינו ז״ל הרחקה לאוסרו גם כשני שעות מקודם חצות, כמו שיתבאר. וחילקו בין איסור אכילה לאיסור הנאה: דבהנאה לא אסרו רק שעה קודם חצות, ובאכילה אסרו שני שעות קודם. וטעמא דמילתא: משום דבין שעה ששית לבין שעה שביעית הטעות מצוי הרבה – לפיכך אסרוהו בהנאה. אבל בין חמישית לשביעית – אי אפשר לטעות רק ביום המעונן, דכשהחמה זורחת – הכל יודעים ורואים שבחמש חמה במזרח, ובשבע היא במערב. לפיכך די לאסור באכילה, ולא בהנאה (ב״ח). וזה מתבאר מסוגיא דגמרא (יב ב), עיין שם. ואפילו חמצו של אינו יהודי – אסור ליהנות ממנו. ואפילו חמץ על ידי תערובת, ואפילו חמץ נוקשה – דין אחד לזה (ח״י סעיף קטן ג).

ג ולכן אסור לאכול חמץ מתחילת שעה חמישית. וכל שעה זו – מותר בהנאה. ורשאי למוכרו לאינו יהודי, אפילו חמץ הרבה ביחד שוודאי לא יאכלנו קודם הפסח, שאינו מחוייב שחמצו יתבער מן העולם אחרי שמוכרו לאינו יהודי. ואין לחוש שמא ימכור לישראל, דאין ישראל קונה חמץ בשעה חמישית. ואפילו מין חמץ ששם בעליו עליו, כמו כותח שאומרים ״זהו כותח של פלוני״ – מותר גם כן למכור, ולא חיישינן שיחשדוהו שמכר בפסח. וזהו לדעת רש״י והרמב״ם. אבל לדעת התוספות ריש פרק ״כל שעה״ – אסור למכור זה שלושים יום קודם לפסח, עיין שם. מיהו שום פוסק לא הביא דעתם כלל (והב״ח חשש לזה, והח״י חולק עליו).

ד ויכול בשעה חמישית להאכיל החמץ לבהמה, חיה ועוף, ובלבד שיעמוד עליהם לראות שלא יצניעו ממנו, ויבער מה ששיירו ממנו. ואף על גב דחיה דרכה להצניע, מכל מקום לא חיישינן שתצניע, כיון שעומד עליה. והבהמה אף על גב שאין דרכה להצניע, מכל מקום מחוייב לעמוד עליה (כסף משנה בגמרא שם). ומתחילת שעה ששית ולמעלה – אסרוהו גם בהנאה. וכתב הטור דאם קידש בו אשה – אינה מקודשת, כיון שאסרוהו בהנאה לכל ישראל, עיין שם. וזהו בחמץ גמור. אבל בחמץ נוקשה, שהוא מדרבנן לרש״י – הוה כחמץ דאורייתא. ולר״ת כיון דאיכא תרתי דרבנן, שעות דרבנן וחמץ דרבנן – חוששין לקדושין. ובאבן העזר סימן נח נתבאר בזה, עיין שם.

ה וכתב רבינו הרמ״א דבשנת העיבור, שהיום ארוך, אלו הארבע שעות לפי ענין היום, ומותר לאכול חמץ עד שליש היום. ויש אומרים עד שתי שעות קודם חצות, עד כאן לשונו. כלומר: דהיש אומרים סוברין דאין הולכין אחר שליש היום, אלא שכך גזרו שלעולם שני שעות קודם חצות היום אסור לאכול חמץ. אבל הגדולים דחו זה, וכן עיקר לדינא דחשבינן שליש היום. ויש שחושבים מעמוד השחר עד צאת הכוכבים את שליש היום, ויש חושבין מנץ החמה עד השקיעה, וכן הלכה כפי הכרעת גדולי האחרונים (הגר״א והגר״ז). וכן אנו חושבין לענין זמן קריאת שמע ותפילה, כמו שכתבתי לעיל סימן נח. וכן אנו מורים הלכה למעשה. (כמו שהאריך בזה הגר״א לקמן סימן תנט, והגר״ז בסידורו לענין זמן קריאת שמע, עיין שם). והשעות הם שעות זמניות, כגון אם היום ארוך חמש עשרה שעות – הוי שעה ורביע שעה. וכן החשבון תמיד.

ו ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון – יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא בא בעליו – ימכרנו לאינו יהודי. ואם הוא דבר שלא ימצא בריוח קונים בשעה חמישית – מותר למוכרו קודם לכן. ואפילו אם מוכרח לזלזל במקח – ימכור, כיון דאם לא כן תאסור לגמרי. מיהו אם ביכולתו למכור לאינו יהודי שיודע שיחזיר לו אחר הפסח, כדרך מכירות חמץ שלנו, וכפי שיתבאר בסימן תמח – מחוייב לעשות כן, ולא למכרו לחלוטין (מגן אברהם סעיף קטן ד). ואפילו מוכרו במקח השוה, דניחא ליה לאדם בשלו (מחצית השקל).

ז ואם לא מכרו – חייב לבערו בזמן איסורו, אפילו אם אינו חייב באחריותו של החמץ. ואף על גב דהוא אינו עובר עליו, מכל מקום יבערנו, כדי שהמפקיד לא יעבור ב"בל יראה". ואף על גב דאפשר שהמפקיד מכרו לאינו יהודי במקום שהוא שם, מכל מקום אין ספק מוציא מידי וודאי (מגן אברהם סעיף קטן ה). ואף על גב דהמפקיד מסתמא ביטל חמץ, ואינו עובר ב"בל יראה", מכל מקום כיון דלפי תקנת חכמים לא מהני בלא ביעור – מחוייב לבערו. ואין הנפקד צריך לשלם לו, דעל הבעלים לדאוג בעד חמצו (ח"י סעיף קטן ח ואבהעו"ז). ויש מי שמחייב לנפקד לשלם (מגן אברהם שם), ואינו עיקר. ואפילו היה זה משכון בידו, ולא מכרו ונאסר החמץ – יכול לומר לו "הרי שלך לפניך". והלוה צריך לשלם לו חובו, דכיון דהוא בעל החמץ – עליו לדאוג בעד זה (ט"ז סעיף קטן ד, וח"י שם, ועיין מגן אברהם שם שנסתפק בזה). וכל שכן בסתם פקדון, שכשהחמץ בעין, יכול לומר לו "הרי שלך לפניך", אפילו למי שסובר שהנפקד חייב לשלם כשביערו (מגן אברהם שם). וכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה מחוייב הנפקד לראות למכרו קודם זמן איסורו, כמו שנתבאר.

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: אם קנו שום דבר בחמץ אחר שש שעות – מותר, מפני שחמץ אינו תופס דמיו. עד כאן לשונו, ואינו מובן: דהן אמת דמן התורה כל איסורי הנאה אין תופסין דמיהן באיסור, לבד מעבודת כוכבים. אבל מדרבנן הא אסור להבעלים עצמן, שמכרן או החליפן, וכמו שכתבו רש"י ותוספות ריש חולין, עיין שם. ויש לומר דדעתו דחמץ קיל טפי, מפני שלאחר הפסח איסורו רק מדרבנן משום קנסא, אפשר שלא החמירו בתפיסת דמים. אבל בטור איתא רק כשהשפחה קנתה בלא דעת הישראל, דבזה הורה רבינו תם להיתר, עיין שם. אבל כשהישראל קנה או החליף – אסורין לו לחלוטין, דאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח. וכן עיקר לדינא. וחליפי חליפין מותרין, ואין חילוק בין החליף על מעות, או על כסות וכלים. ויש מי שמחלק בזה (ח"י), ואינו עיקר (כמו שכתב הגר"ז בקו"א). ויש מי שאומר דאם מקודם משך האינו יהודי את החמץ, ואחר כך נתן המעות, דמותר אפילו לישראל המוכר לו (מגן אברהם סעיף קטן ו); דהכי קיימא לן אפילו ביין נסך ביורה דעה סימן קלב מטעם דכיון שמשך – קנה, ושוב אין המעות דמי חליפי החמץ. ואף על גב דביין נסך אסור לדידיה, כמו שכתבתי שם, מיהו בחמץ יש להקל, דיין נסך החליפין אסור מן התורה. ועם כל זה באופן זה מותר לכל. וכל שכן בחמץ דלדידיה הוי רק איסור דרבנן, דמותר בכי האי גוונא. (במק"ח סעיף קטן ז טרח בדברי המגן אברהם, ולא ידעתי על מה, שהרי כוונתו ברורה כמו שכתבתי. ועיין ח"י סעיף קטן ט בדגן שנתחמץ בעת גידולו, ועבר עליו הפסח, דמותר; דגידולין הוי כחליפין, עיין שם. ועיין פרי חדש שהכריע לקולא לגמרי בתפיסת הדמים, דמותרים אפילו למחליף עצמו, או להמוכרם, עיין שם. וקשה לומר כן. אך בהפסד גדול כתב הגר"ז בסעיף יב שיכולין לסמוך על זה, עיין שם. ובפרט שכן נראה דעת הבית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

סימן תמד

א שנו חכמים במשנה (מט א): ארבעה עשר שחל להיות בשבת – מבערין את הכל מלפני השבת, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בזמנן. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: תרומה מלפני השבת, וחולין בזמנן. דתרומה אין לה אוכלים הרבה, אבל חולין ימצא הרבה אוכלין (רש"י). ומוטב לבער בזמנן בארבעה עשר. והביעור לא יהיה על ידי שריפה שאסור בשבת, אלא בזורה לרוח או מטיל לים. ולפי זה הוה לן לפסוק כחכמים, דיחיד ורבים הלכה כרבים.

ב אבל לא כן פסק הרמב"ם בפרק שלישי דין ג, וזה לשונו: חל ארבעה עשר להיות בשבת – בודקין את החמץ בלילי ערב שבת, שהוא ליל שלושה עשר. ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ומניחו במקום מוצנע. והשאר – מבערו מלפני השבת. ואם נשאר מן החמץ אחר ארבע שעות – מבטלו, וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב הראשון, ומבערו. עד כאן לשונו. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך, וכן המנהג הפשוט. ואף שהוא כנגד המשנה – סמכו על הא דאיתא בפרק קמא (יג א), דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת – מבערין את הכל מלפני השבת..., דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא, שאמר משום רבי יהושע... אמרו: לא זזו משם עד שקבעו הלכה כן. עיין שם. ואף על גב שאין למידין הלכה ממשנה ובריייתא (נידה ז ב, ועיין שם ברש"י וברשב"ם בבא בתרא קל ב), וכן איתא בירושלמי (פאה פרק שני), מכל מקום בכאן שהש"ס הביא הברייתא ואמרו ש"לא זזו משם עד שקבעו הלכה כן" – שמע מינה דהלכה ברורה היא. (אך להרי"ף שיטה אחרת בזה, ופוסק כרבי אלעזר ברבי צדוק דחולין בזמנן,

וזהו כחכמים. וכתב משום דקאי רבי אלעזר ברתותא כוותיה, עיין שם. ונתקשו בדבריו הר״ן, והבית יוסף, והט״ז סעיף קטן א, והמפרשים. ואנחנו בסייעתא דשמיא בארנו בפתיחה על ההגדה דדבריו פשוטים, שפוסק כחכמים. ומה שכתב כרבי אלעזר ברבי צדוק – משום דבתרומה לית הלכתא כחכמים אלא כרבי אלעזר ברבי צדוק, משום דקאי כרבי אלעזר ברתותא, דנפסקה הלכה כמותו. ואף על גב דאין הרי״ף פוסק הלכה בתרומה, מכל מקום היפך הדין אי אפשר לו לכתוב, ולכן התחכם לפסוק כראב״צ. וזהו גם כוונת הר״ן ז״ל, ומיושב כל מה שהקשו עליו. ודייק ותמצא קל.)

ג ולהטור יש לי עוד טעם שהיה מוכרח לדחות משנה זו מהלכה, דהנה לרבי יהודה שאומר אין ביעור חמץ אלא בשריפה – ממילא אי אפשר בשבת. אך הרמב״ם פוסק כחכמים שאינו צריך שריפה, ורש״י פוסק כרבי יהודה כמו שכתב הטור לקמן בסימן תמה. אך הרא״ש כתב דאפילו לרש״י אינו אלא בערב פסח, אבל קודם לזה אינו צריך שריפה. והטור חולק עליו לקמן, וכתב דלרש״י אפילו מקודם צריך שריפה דווקא, עיין שם. ולפי זה בהכרח לשיטתו לבדוק ולבער בערב שבת על ידי שריפה, וזהו שכתב הטור בסימן זה, וזה לשונו: וכן הורה רש״י לבער הכל מלפני השבת. עד כאן לשונו ולמה תלה זה בהוראות רש״י? אלא כוונתו דזהו ראיה לשיטתו בסימן תמה, דאפילו קודם זמנו צריך דווקא שריפה לשיטת רש״י ז״ל. (אך המפרשים פירשו דאדלקמיה קאי הטור, עיין שם).

ד ולפיכך ערב פסח שחל בשבת – בודקין את החמץ ביום חמישי לעת ערב בברכה. ואומר ״כל חמירא״, ומשייר לאכילת לילה, ולאכילת ערב שבת, וגם לשתי סעודות של שבת. דסעודה שלישית ליכא, מפני שסעודה שלישית צריכה להיות אחר חצות היום, ואז אסור לאכול חמץ. וכן מצה אסור לאכול בערב פסח. ורק מצה עשירה הנלוש במי פירות יכול לאכול בערב פסח, ויוצא בה ידי סעודה שלישית, דאין איסור מצה בערב פסח אלא במצה שיוצאין בה ידי חובת מצה בלילה ראשונה. ובמצה עשירה אין יוצאין, דבעינן ״לחם עוני״. ויזהר לאכלה קודם שעה עשירית, דמשם ואילך אסור לאכול כדי שיאכל הכזית מצה לתיאבון בלילה, כמו שיתבאר בסימן תפא.

ה וכתב רבינו הרמ״א: ובמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה, כדלקמן סימן תסב – יקיים סעודה שלישית במיני פירות, או בבשר ודגים. עד כאן לשונו. ונראה שאין הכוונה דגם בערב פסח אין לאכול מצה עשירה לפי המנהג, דאין שום טעם בזה. אלא הכוונה כיון שאין מנהגינו לאכול בפסח מצה עשירה – ממילא דאין מכינין אצלינו מצה עשירה, ולהכין רק על סעודה שלישית – אין דרך בני אדם להטריח על מאכל קטן כזה. והנה גם אצלינו יכולין לעשות סעודה שלישית במצה מבושלת, והרבה נוהגין אצלינו כן. והקדים ״מיני פירות״ ל״בשר ודגים״, אף על גב דבשר ודגים עדיפא מפירות לענין סעודה שלישית כמו שכתבתי לעיל סימן רצא, מכל מקום בערב פסח פירות עדיפי כדי שלא ישבע ויאכל מצה לתיאבון. ואולי מפני זה לא הזכיר גם מצה מבושלת, מפני שהיא משביע הרבה כידוע בחוש. ויש אומרים להפסיק סעודת שחרית לשנים, דיש אומרים דיוצא בזה (מגן אברהם).

ו ובזוהר כתב שרבי שמעון בר יוחאי היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית (שם סעיף קטן ב). ויש להבין: אטו רבי שמעון בר יוחאי לא היה יכול לקיים סעודה שלישית באיזה מהדברים שנתבארו?ונראה לעניות דעתי ברור דכל זה הוא מילתא יתירתא. שהרי בשבת זו בעל כרחנו לא נצטוינו כלל על שלוש סעודות, כיון שאי אפשר מידי, דהוה ליום הכיפורים שחל בשבת. והוא הדין שבת ערב פסח לעניין סעודה שלישית. דאפילו אם נאמר דאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא מדרבנן, מכל מקום הא מצינו במצות עשה גמורות שנדחו בשב ואל תעשה מפני גזירות דרבנן, כמו שופר ולולב בשבת. וכל שכן שנדחה מצוה דסעודה שלישית. וכיון שכן – בטלה לה בשבת זו מצוה דסעודה שלישית. וכיון דסעודה גמורה אי אפשר, ממילא דאין שייך למלאותה בפירות, או בבשר ודגים, שאין צורך כלל בזה. ועוד: דוודאי גם מן התורה מצוה לאכול הכזית מצה לתיאבון. וזהו טעמו של רבי שמעון בר יוחאי שעסק בתורה, מפני שאין מצוה כלל בשבת זו לאכול סעודה שלישית.

ז אף על פי שיכול לשרוף את החמץ בכל יום ערב שבת, מכל מקום טוב לעשות כשאר השנים ולשרפו קודם חצות, כדי שלא יבואו לטעות בכל השנים לשרוף אחר חצות. ואמנם לא יבטל אז את החמץ פעם שנית, דאיך יאמר ״דחזיתיה ודלא חזיתיה״ – הרי צריך לאכול עוד? וכמו שאין אומרים זה בלילה בעת הבדיקה, כמו שכתבתי בסימן תלד. ולכן ביטול זה יאמר בשבת אחר סעודת שחרית. ואף על פי שלא ישאר עוד חמץ בבית, מכל מקום צריך לבטל כדרך שהוא מבטל בשאר שנים בשעת שריפת החמץ.

ח אין מבשלין בשבת זה דייסא וכיוצא בזה, שהוא חמץ גמור, ומתדבק להכלים, ויצטרך להדיחם בחמין בשבת, ולשפשפם יפה יפה, והוי טירחא יתירה בשבת ואסור, כיון שאינו צורך שבת. ולכן גם פת הצנומה בקערה שקורין סוחארע״ס, ושורין אותם בחמין – אין עושין בשבת זה. וכבר המנהג לבלי לבשל בשבת זה שום עיסה. רק בערב מבשלין אורז או קטניות או תפוחי אדמה, ובשחרית גם כן כן. והעיגול עושין מקמח מצה, וטומנין בקדרות חדשים הראוים לפסח, ומערין לקערות של חמץ. אמנם אם עבר ובישל, והמאכל דבוק בקדירה, ואי אפשר לקנחו – בהכרח להדיחו מעט כדי להעביר החמץ. ומקרי ״צורך שבת״ כיון שאסור להניחו כך ביום זה.

ט ואחר שאכלו בשבת זה סעודת שחרית – ינער המפה שאכלו עליה. ויכול לנערה מדינא בבית, מפני שהפירורין נדבקין ברגלים ונדרסים, ואין בהם שיעור ובטלין. ומכל מקום אין לעשות כן, ומנערין המפה בחצר במקום שאינו נקי ואין הולכין שם. והקערות אף שאין בהם חמץ, מכל מקום מכוער שישארו כן. ולכן יכול לקנחם באצבעותיו, שאין זה טירחה, ויטמנם מן העין עם שארי כלי חמץ. ואם נשאר פת – יכול ליתנו לאינו יהודי. ואם הוא במקום שאין שם רשות הרבים, וכל שכן במקום שיש עירוב – מותר לומר לו שלא יאכלנו בכאן, וילך עם החמץ. אבל במקום שיש רשות הרבים – אסור לומר לו שיצא עם הפת, כמו שכתבתי בסימן שכה. ואפילו בלא אמירה – אסור ליתן לו הרבה חמץ שאי אפשר לו לאוכלן בכאן. וכיצד יעשה? יתן לו מעט מעט דרך הערמה, כאילו אינו חושש אם יאכלנו בכאן, וכשמוציאו מעצמו – אדעתא דנפשיה קעביד. וכשאין אינו יהודי ליתן לו החמץ – מבטלו בלבו, וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב הראשון, ויבערנו.

י ודע דבשבת זה אם שכח ליטול חלה מערב שבת, אף על גב דקיימא לן חלת חוץ לארץ אוכל והולך ואחר כך מפריש, מכל מקום האידנא אי אפשר, דאיך יניח חמץ? ולכן כתבו הגדולים דאם שכח ליטול חלה – אסור לאכול הפת (מגן אברהם בסימן תקו). ויש אומרים כיון שאין תקנה לזה – יכול לשייר מקצת חלה במחשבה לחלה, ובלא ברכה, ולקרוא לכהן קטן שלא ראה קרי ולאוכלה (שערי תשובה בשם פמ״א ויעב״ץ, עיין שם). ובהכרח לסמוך על זה, כיון שאין תקנה אחרת. וכתבו שלא להאריך בשבת זה בתפילה, כדי שלא לאחר זמן האכילה (ח״י סעיף קטן ט בשם ס״ח).

יא ולכשיבנה המקדש כיצד יהיה ביעור חמץ של תרומה בשבת שחל בערב פסח? והנה בתרומה גם הרי״ף מודה שמבער בערב שבת, ואינו משייר רק כדי שתי סעודות. אבל כיצד מבער? כתב הרמב״ם בפרק שלישי דין ד, וזה לשונו: היו לו כיכרות רבות של תרומה, וצריך לשורפם ערב שבת, לא יערב הטהורה עם הטמאה וישרוף, אלא שורף טהורה לעצמה, וטמאה לעצמה, ותלויה לעצמה...עד כאן לשונו. ומשמע מזה דסבירא ליה דדוקא בערב פסח שחל בשבת, ושורפן בשלושה עשר קודם זמן איסורן – הוא דשורף כל אחד לעצמו. אבל בכל ערב פסח יכול לשרוף טהורה וטמאה כאחת. ובגמרא (יד א) אינו כן, וצריך עיון (כסף משנה). ויותר מזה קשה: דאם כן למה לא ביאר להדיא דבכל ערב פסח שורפין ביחד? ולכן נראה לעניות דעתי דהענין כן הוא: דאף על גב דריהטא דסוגיא משמע דגם בכל ערב פסח שורפין זו לעצמה וזו לעצמה, מכל מקום אינו לדברי הכל. וראיה שהרי רבי יוחנן אומר שם (טו ב) דבשעה שביעית, כיון שנאסר מדאורייתא – דברי הכל שורפין ביחד, דאיסור הוי כטומאה, וגם הטהורות הוויין כטמאות. ועוד אמרינן שם דפיגול ונותר וטמא – סבירא להו לבית הלל דנשרפין כאחת, אף על גב דפיגול ונותר אינן אלא טומאה דרבנן, מותר לשרפן עם טומאה דאורייתא. ולפי זה אף כששורפן בשש הוי איסור דרבנן, והוה כדאורייתא ורשאי לשורפן ביחד. ולפיכך הרמב״ם ז״ל לא היה יכול לכתוב זה מפורש, דבכל ערב פסח נשרפין ביחד, מפני שאין דרכו להביא דין שאינו מפורש בגמרא להדיא. אבל מכל מקום כן דעתו נוטה. ולכן לא כתב דין זה רק בערב פסח שחל בשבת ושורפן בשלושה עשר. (ובפתיחה להגדה הארכנו בזה, דזה תלוי במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי יוסי במשנה שם. ודייק ותמצא קל.)

יב שנינו במשנה (מט א): ההולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו – יחזור ויבער. ואם לאו – מבטלו בלבו. להציל מן הגייס, ומן הנהר, ומן הלסטים, ומן הדליקה, ומן המפולת – יבטל בלבו. ולשבות שביתת הרשות – יחזור מיד. וחילק התנא לשלושה חלקים: דלדבר מצוה אם יש שהות – יחזור. ולדבר הצלה מסכנת נפשות – אף ביש שהות לא יחזור. ולדבר הרשות – אף בדליכא שהות יחזור.

יג והנה לפי זה בדבר מצוה, אם הוא שעה ששית דאי אפשר לבטל, בעל כרחו יחזור אף על פי דליכא שהות כדי שלא יעבור ב״בל יראה״ (מגן אברהם סעיף קטן יב). ורק כשיכול לבטל אף על גב דמדרבנן חייב לבער, מכל מקום בדבר מצוה אוקמה אדאורייתא (שם). וכן בהולך להציל, ואי אפשר לבטל, ובירי לו שיכול להציל גם אחר כך – יחזור ויבער. אבל אם יש ספק – דוחה ספק פיקוח נפש כל המצות (שם). וכל שכן דמת מצוה דוחה הכל (שם). ואין לשאול: למה אמרנו בהולך לדבר מצוה, שאם אינו יכול לבטל יחזור מיד? הא למאן דסבירא ליה דעד הלילה אינו עובר ב״בל יראה״, ואין כאן רק עשה ד״תשביתו״ – מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה? דיש לומר דעשה ד״תשביתו״ חמיר טפי, דבכל רגע עובר על זה (שם). ואף על גב דגם מילה עובר בכל יום, מכל מקום בהמשך יום זה אין נפקא מינה מתי ימול, ואין בזה רק משום זריזין מקדימין למצות. ואם כן יכול למול אחר כך עד הלילה. (והמחצית השקל נדחק בזה בסעיף קטן יא, והדבר ברור כמו שכתבתי.)

יד והנה התנא חשיב סעודת אירוסין. ולעיל בסימן רמט נתבאר שאסור לעשות סעודת אירוסין בערב שבת, עיין שם והוא מירושלמי. ולכן יש מי שאומר דזהו כשלא היה האירוסין בו ביום, אבל כשהיה האירוסין – מותר הסעודה (מגן אברהם שם, ועיין מה שכתבתי כאן סעיף קטן ט). אך כבר בארנו שם סעיף ח דבאמת אם אין הכרח – אסור. אבל כשיש הכרח, כגון חתן ההולך לבית חמיו, שאי אפשר להניח על אחר השבת – מותר. ובכאן הא מיירי בכהאי גוונא, כמו שדקדקה המשנה: ״ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו״, כלומר: שהולך לבית חמיו וישוב לביתו. ודווקא החתן, אבל אחר

צריך לחזור. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י, שכתב דמרמב״ם לא משמע כן. ואיני רואה שום משמעות, דפשיטא דאחתן קאי. וראיתי שגם הח״י והמק״ח כתבו כהמגן אברהם. ולדידי צריך עיון גדול בזה.)

טו וזה שנתבאר דלדבר הרשות יחזור מיד, כתב הטור דאפילו הולך ללמוד תורה אצל רבו – מקרי דבר הרשות לגבי ביעור חמץ. וכן הוא בירושלמי על משנה זו: מהו שביתת הרשות? ההולך אצל רבו, או אצל מי שגדול ממנו בחכמה. כאן שנה רבי: המעשה גדול מן התלמוד. עד כאן לשון הירושלמי. ומסיים שם דמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים – התלמוד גדול ממעשה, ושאי אפשר לעשות על ידי אחרים – המעשה גדול מהתלמוד, עיין שם. ולפי זה אם הניח במקומו מי שיבער החמץ – הולך ולומד. ואין שום חידוש בדין זה, שהרי גם בגמרא דילן אסרו ללמוד בהגיע זמן בדיקת החמץ, וכמו שכתבתי בסימן תלא. והכי קיימא לן ביורה דעה סימן רמו. (וצריך עיון על המגן אברהם בסעיף קטן יג, שהקשה: הא התירו לעבור דרך בית הפרס ללמוד תורה? עיין שם. ותמוה: מה עניין זה לזה? התם התירו חכמים איסורם מפני לימוד תורה תמידי, ואיזה עניין הוא ללימוד לפי שעה בהגיע זמן המצוה? ומצאתי שגם המגן האלף תמה עליו.)

טז במקום שחייבנוהו לחזור, כמה חמץ יהיה לו שיהא מחוייב לחזור? עד כביצה, שהוא שיעור חשוב. אבל פחות מכאן – מבטלו בלבו ודיו, דבפחות מכביצה לא הטריחוהו חכמים. ופחות מכזית אפילו לאחר זמן איסורו, שאינו יכול לבטל – אינו צריך לחזור, שאינו עובר עליו ב״בל יראה״ (עיין מגן אברהם סעיף קטן יד).

יז איתא בגמרא ([פסחים ז אוז א) דאם היתה לו עיסה בביתו, והוא טרוד במקום אחר ומתיירא שמא תחמיץ – מבטלה בלבו קודם שתחמיץ. אבל אם החמיצה – אין הביטול מועיל אלא קודם שעה ששית ולא אחר כך, ולכן מחוייב לילך ולבערה. וכן פסקו כל הפוסקים. ונראה לעניות דעתי דקודם שתחמיץ היה צריך הפקר גמור לפי מה שכתבנו בסימן תלא. דטעמא דביטול מועיל בחמץ מפני שהחמץ אינו ברשותו, עיין שם. ואם כן כשעדיין לא החמיץ – איך יועיל ביטול? ובאמת בגמרא לא קאמר ביטול בלב, רק רש״י פירש כן. וכן הוא לשון הטור והשולחן ערוך סעיף ח, וכן הוא לשון הרמב״ם בפרק שלישי דין י. וצריך עיון. ואולי כיון שהיא עומדת להחמיץ – כחמץ דמי, ומהני גילוי דעתא שלא יקנה אותו.

סימן תמה

א תנן ריש פרק כל שעה (פסחים כא א): רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח, או מטיל לים. ופסקו רש״י ותוספות כרבי יהודה, והרמב״ם והגאונים פסקו כחכמים. וכל ישראל נהגו לשרוף החמץ. וטעם רש״י ותוספות משום דבשלהי תמורה – חשיב התנא חמץ בפסח בתוך הנשרפים כרבי יהודה, והוה ליה מחלוקת, ואחר כך סתם דהלכה כסתם. (ולהרמב״ם לא קשיא, דבתרי מסכתות אין סדר למשנה. ועיין תוספות יום טוב שם. והתוספות כז ב דיבור המתחיל ״אין״ הביאו עוד ראיה דהלכה כרבי יהודה, שהרי רבי יהודה יליף מנותר במה מצינו בדף כח א. ורבנן דחו ליה לפי שיטתו, אבל לשיטתם הוה לימוד. והרא״ש שם דחה זה, עיין שם.)

ב והנה לפי הגירסא שלנו ד״חכמים אומרים: אף מפרר...״ – אין מה לדקדק. אבל גירסת הרי״ף והרא״ש והטור ״וחכמים אומרים: מפרר...״ – משמע דווקא מפרר. ולפי זה יש לדקדק דלדבריהם, שפסקו כחכמים, איך מותר לנו לשרוף החמץ? והא שלהי תמורה (לד א) תנן: כל הנקברין לא ישרופו, משום דהנשרפין אפרן מותר, והנקברים אפרן אסור. וגם הרמב״ם שפסק כחכמים, ופסק שמותר לשרוף החמץ, שכתב בפרק שלישי דין יא: כיצד ביעור חמץ? שורפו או פוררו...״ – ואיך מותר לשורפו, והרי אפרו אסור? ולכן יש מי שכתב דבאמת כוונתו שיזהר מלהשתמש באפרו (מגן אברהם סעיף קטן א).

ג אמנם באמת אין צורך לזה, ובחמץ לא שייך זה. דהנה התוספות בתמורה שם דקדקו למה באמת נקברים אפרן אסור, ונשרפין אפרן מותר. וכתבו דנשרפין, כיון שצותה התורה לשורפן – נתקיימה מצותה, והלך האיסור. אבל הנקברים – נמשך האיסור לעולם, עיין שם. והשתא בחמץ – גם בקבורה נתקיימה המצוה ד״תשביתו״, ואם כן שוב אפרן מותר (וכן כתב המק״ח). ועוד: דהא רבי יהודה סבירא ליה שלהי תמורה דאם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים – רשאי. ואף על גב דחכמים פליגי עליה, מכל מקום לעניין חמץ מודים לו (וזהו כוונת הרא״ש פרק שני סימן ג, עיין שם). ועוד: דבחמץ היתר תשמיש הגחלים והאפר ואיסורם תלוי בזמן ביעורן, כמו שיתבאר. ואין חמץ כלול כלל בעניין זה בתוך כל האיסורים.

ד האמנם אפילו לרש״י ותוספות, שפסקו כרבי יהודה דדווקא בשריפה, הא תניא (יב ב): אימתי? שלא בשעת ביעורו. אבל בשעת ביעורו – השבתתו בכל דבר. ופירש רש״י ״שלא בשעת ביעורו״ – הוא שעה ששית ו״שעת ביעורו״ הוא מכאן ואילך, וקורא ״שעת ביעורו״ משעה שנאסר החמץ מן

התורה. ולפירוש זה שפיר מחוייבים לשרוף החמץ, שהרי אנו שורפין בשעה ששית. אבל רבינו תם פירש להיפך, ד״שעת ביעורו״ הוא שעה ששית, ו״שלא בשעת ביעורו״ הוא מכאן ואילך, וקורא ״שעת ביעורו״ בשעה שהעולם מבערין החמץ. ולפירוש זה אפילו לרבי יהודה אינו צריך שריפה דווקא כשאנו מבערין בשעה ששית. ואפילו לפירוש רש״י לפי מה שכתב הרא״ש שם, דלרש״י דווקא בשעה ששית הוי בשריפה, אבל בשעה חמישית או קודם לכן – אינו צריך שריפה. אם כן אפילו לפירוש רש״י אם נבער קודם שעה ששית, וכן מנהג העולם שלא להמתין ממש עד שעה ששית אינו צריך שריפה. האמנם הטור דחה זה, דרש״י ז״ל כתב מפורש (כז ב דיבור המתחיל ״שאם״) דהמפרש ויוצא בשיירא תוך שלושים יום – צריך לשרוף דווקא, עיין שם. ולכן המנהג שלנו הוא כרש״י ותוספות, וכפירושו דרש״י ז״ל. ואף גם אין זה נגד דעת הרמב״ם והגאונים, שהרי הם מודים דגם בשריפה מותר, אלא דלדידהו נוכל לצאת גם שלא בשריפה, אלא במפרר וזורה לרוח או מטיל לים. ולפי זה המנהג שלנו הוי כדעת כל הפוסקים.

ה וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף א: והמנהג לשורפו. וטוב לשרוף ביום, דומיא דנותר שהיה נשרף ביום. עד כאן לשונו, כלומר: כיון דרבי יהודה לומד דין שריפת חמץ מנותר, מה נותר בשריפה – אף חמץ בשריפה, כדאיתא בגמרא (כז ב), לכן גם לעניין זה נלמד מנותר דדווקא ביום, דכל הקדשים שריפתן ביום. וכתב עוד: אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה, כדי שלא יגררנו חולדה – הרשות בידו. עד כאן לשונו, דאין זה לעיכובא. דדווקא קודשים שכל עבודתם אינם אלא ביום, אבל לא בחמץ. ואף על גב דגם בחמץ ראוי לקיים המצוה סמוך לזמן ״תשביתו״, מכל מקום גם כששורף בלילה ובא זמן ד״תשביתו״ ואין לו חמץ – הרי קיים מצות השבתה. ומכל מקום המהרי״ל הקפיד דווקא לשורפו ביום, וכן אנו עושים. ויש שכתבו לשרוף החמץ בהערבות של סוכות, ואין ביכולתינו לשמרם עד ביעור חמץ.

ו וכתב הרמב״ם בפרק שלישי: כיצד ביעור חמץ? שורפו או פוררו, וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה, ואין הים מחתכו במהרה – הרי זה מפררו, ואחר כך זורקו לים. עד כאן לשונו, וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א. אבל הטור כתב בשם הגאונים דכל מין חמץ צריך פירור כשמטילו לים, עיין שם. וכן נראה להדיא מהש״ס. (כח א לרבה, דהלכתא כוותיה לגבי רב יוסף. והקשה הכסף משנה: איך פסק הרמב״ם כרב יוסף? והט״ז נדחק, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דאין זה ככל מחלקותם של רבה ורב יוסף בש״ס, שזה אומר כך וזה אומר כך. ובכאן אמר ליה רב יוסף לרבה: אדרבא איפכא מסתברא..., ורבה לא השיב לו. שמע מינה דאודיי אודי ליה. אמנם המגיד משנה פירש דחטים בעי פירור, וכמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ב, שיחתכנו לחלקים, ולחם לא בעי פירור. והבית יוסף פירש להיפך. וממילא דלשניהם צריך פירור. מיהו אם השליכו לבית הכסא – אינו צריך פירור. כן כתב המגן אברהם שם.)

ז יש מי שכתב שאסור לעשות מלאכה משיגיע זמן שריפת החמץ, דהיינו מתחילת שעה ששית, עד שישרוף החמץ (מגן אברהם סעיף קטן ב). וזהו דווקא בעסק שאינו שייך לפסח. אבל השייך לפסח – מותר, דכיון שעוסק בענייני פסח – לא ישכח מלשרוף החמץ. (כעין שאמרו בגמרא י״א: הוא עצמו..., עיין שם.)

ח אם נתן החמץ לאינו יהודי קודם שעה ששית – אינו צריך לבער, שהרי אין לו חמץ. וביכולתו ליתן גם לעבדו ושפחתו הכנענים. וזהו במעט חמץ, שתהא ביכולתם לאכלו מיד. אבל חמץ מרובה, שיהיה להם גם בפסח – אסור, דכיון שצריך ליתן להם מזונות – נראה כפורע חובו באיסורי הנאה (באר היטב סעיף קטן ג בשם תשובת הב״ח). ואם הם מושכרים אצלו לשנה או יותר, אם צריך ליתן להם מזונות – אסור ליתן להם הרבה חמץ. ואם אין מזונותיהם עליו, אלא שנותן להם מעות והם לוקחים מזונות לעצמן – מותר ליתן להם אפילו הרבה, אם לא ינכה להם מהדמים. ועוד יתבאר בזה בסימן תנ בסייעתא דשמיא.

ט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: ואם שרפו קודם שעה ששית – הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו תוך הפסח. אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה, הואיל והוא אסור בהנאה – הרי זה לא יסיק בו תנור וכיריים, ולא יבשל. ואם בישל או אפה – אותה הפת ואותו התבשיל אסורים בהנאה. וכן הפחמין שלו אסורין בהנאה, הואיל ששרפו אחר שנאסר בהנאה. עד כאן לשונו. ושלהבת של חמץ – גם כן אסור בהנאה. דכמו ששנינו בביצה (לא א) דשלהבת של הקדש לא נהנין, מפני שאין בדילין ממנו, עיין שם – כל שכן חמץ, דלא בדילי מיניה כולי שתא (חות יאיר סעיף קטן ו, ודלא כב״ה.)

י יש אומרים דבפת אין האיסור רק כשאבוקה כנגדו, דאז כיון שיש שבח עצים בפת – הוי כמו שהחמץ לבדו אפה את הפת. אבל כשאין אבוקה כנגדו נהי נמי דהחמץ גרם להפת שתאפה, מכל מקום הא גם התנור גורם שתאפה, והוה ליה זה וזה גורם ומותר. ורק בבישל תבשיל – אסור שהתבשיל אינו צריך להתנור (כסף משנה). ויש מי שחולק בזה: דדווקא לדבר שיש ביטול, כמו ערלה שבטילה במאתים – בזה מותר זה וזה גורם, ולא בחמץ שאין לו ביטול, דאיסורו במשהו ועל כל פנים משהו מיהא איכא (מגן אברהם סעיף קטן ה). וכבר הארכנו בזה ביורה דעה סימן קמב מן סעיף י עד סעיף יח, עיין שם. וכן נתבאר שם לעניין הולכת הנאה לים המלח, ולעניין למכור לאינו יהודי חוץ מדמי איסור שבו, עיין שם.

יא עוד כתב בסעיף ג: קודם זמן איסורו – יכול להשליכו במקום שעורבין מצויים שם. ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, אף על פי שהמקום הפקר – לא יניחנו שם אלא יבערנו. עד כאן לשונו. ואין הכוונה שהשליכו ברחוב במקום הפקר, דאם כן אף אם מצאו אחר זמן איסורו מה בכך? הא כבר הפקירו קודם זמן איסורו, ואין לך הפקר גדול מזה. אלא הכוונה שהשליכו באמצע חצירו דבשם מצויים עורבים, כהך דאמרינן (ח א): חצר אינו צריך בדיקה, מפני שהעורבין מצויין שם, וכמו שכתבתי בסימן תלג. ולכן כשמצאו – מחוייב לבערו, כיון שמונח ברשותו. וזה שאומר "אף על פי שהמקום הפקר" פירושו: שהשליכו בחצירו במקום המופקר לעורבים (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואין לשאול: דאיך מותר לעשות כן? הא בסימן תלח נתבאר דכשגרר עכבר לפנינו – מחוייב לבדוק אחריו, דספק אכילה אינו מוציא מידי וודאי חמץ, עיין שם. ואיך מתירין להשליך חמץ לרשותו על סמך אכילת העורבים? דלא דמי, דדווקא עכבר משום דדרכו לגרר לחורין וסדקים – הוא דצריך בדיקה, מה שאין כן בעורבין (ח"י סעיף קטן י, ומתורץ קושית הט"ז). וזהו הכל קודם זמן איסורו, ולא אחר כך. ואסור להשליך אפילו לכלבים שאינם שלו, כדאמרינן בירושלמי ריש פרק "כל שעה", וזה לשונו: לא יאכל חמץ אפילו לכלבים. מה אנן קיימין? אם לכלבו – הרי איסור הנייה. אלא אפילו לכלב אחרים. זאת אומרת שאסור להאכילן לבהמת הפקר. עד כאן לשונו. (וכתב הרמ"א דאם לא מצא חמץ כשבדק – ישרוף הכלי שלקח לבדיקה, כדי שלא לשכח חובת ביעור. עד כאן לשונו. וכבר נתבאר בסימן תלב דלכן נוהגין להניח פתיתי חמץ בעת הבדיקה, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, עיין שם, וממילא שיהיה לו מה לבער.)

סימן תמו

א איתא בגמרא (ו א): המוצא חמץ בביתו ביום טוב – כופה עליו את הכלי. ופירש רש"י: דהא לא חזי לטלטולי ולאפוקי. ומיהו ב"בל יראה" לא עבר, דהא בטליה בלבו מאתמול. אלא משום שלא ישכח ויאכלנו – צריך כפיית כלי. עד כאן לשונו. מבואר מדבריו דאילו לא בטלו להחמץ מאתמול ועובר ב"בל יראה" – לא סגי בכפיית כלי. וזהו דעת הטור בשם אחיו רבינו יחיאל, שכתב שיכול לשורפו ביום טוב; כיון שיש קצת מצוה בשריפתו, אמרינן "מתוך שהותרה הבערה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך". הלכך אם לא ביטלו – יוציאנו וישרפנו, כדי שלא יעבור עליו במזיד, שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג. וכן כתב בספר המצוות. עד כאן לשונו.

ב וזה לשון הסמ"ג בעשין (ל"ט): כופה עליו כלי – פירוש: בבטלו מיירי, דאי לא בטלו – היה יכול לשורפו ביום טוב... מתוך שהותרה... הותרה נמי שלא לצורך, רק שיהיה צורך יום טוב קצת. עד כאן לשונו, וכן כתב הר"ן ז"ל, עיין שם. ואף על גב שהחמץ הוי מוקצה גמור, שאינו ראוי לכלום שהוא אסור בהנאה, מכל מקום מפני איסור "בל יראה" – לא חיישינן למוקצה דרבנן.

ג אבל הטור כתב: המוצא חמץ בביתו... ואם הוא יום טוב יש אומרים שיכפה עליו כלי עד הלילה שיוציאנו (וישרפנו). אבל ביום טוב אינו יכול לטלטלו כדי להוציאו. ולא מיבעיא אם ביטלו... אלא אפילו לא ביטלו שיש בו איסור דאורייתא, אפילו הכי לא יוציאנו, כיון שאינו יכול לבערו כדינו, דהיינו בשריפה לרבי יהודה. וכן הדין בחמץ שנשאר בביתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת אחר חמש שעות. אבל אחי... עד כאן לשונו. וסבירא ליה דלא אמרינן "מתוך שהותרה הבערה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך" אלא בדבר שיש בו צורך קצת לעצם היום טוב. אבל מה שנוגע לאיסור מקרי שלא לצורך כלל.

ד ומבואר מדברי הטור דמשום דאינו יכול לשרפו ביום טוב – אי אפשר לבערו. וזהו לשיטתו שפוסק כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, כמו שכתבתי בסימן תמה. אבל לרבנן, דמפרו וזורה לרוח או מטיל לים, היה צריך לבערו ביום טוב. ואף על גב דלרש"י אחר שש השבתתו בכל דבר, סבירא ליה להטור כפירוש רבינו תם דאדרבא: אחר שש צריך שריפה דווקא, כמבואר שם. אבל מדברי הרמב"ם בפרק שלישי דין ח לא משמע כן, שכתב: לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה, מצא חמץ – הרי זה עבר על "בל יראה"... וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. ואם מצאו ביום טוב – כופה עליו כלי עד הערב ומבערו. עד כאן לשונו. והא הרמב"ם פוסק שם כרבנן, דאינו צריך שריפה דווקא וכמו שכתבתי בסימן תמה, ועם כל זה אוסרו לבערו ביום טוב. ואיהו מיירי בלא ביטול, כמבואר מדבריו שהתחיל "אם לא ביטל". וכן כתב המגיד משנה, עיין שם. וצריך טעם למה לא יבערנו ביום טוב.

ה וראיתי שכתבו הטעם משום מוקצה, שאסור לטלטלו (ט"ז סעיף קטן ג, ומגן אברהם סעיף קטן ב). ואף על פי דמוקצה הוא דרבנן, כיון דזהו שב ואל תעשה – אסרוהו. ואינו עובר על "בל יראה", כיון דאנוס הוא בתקנתא דרבנן (מגן אברהם שם), או משום דלא הוה בעידנא, כלומר דבשעה שיטלטל את המוקצה – עדיין אינו ביעור (שם). ומאוד תמוה: דהן אמת דמצינו בכמה דברים שחכמים העמידו את דבריהם, זהו מחשש שלא יבואו לידי איסור תורה, כמו שופר ולולב בשבת שמא יטלטלנו ארבע אמות ברשות הרבים. אבל משום איסור מוקצה בלבד שיניחנו לעבור על "בל יראה" – דבר תימה

לומר כן; וגם משום "בעידנא" – לא מצינו זה רק בעשה דוחה לא תעשה, ולא באיסור מוקצה. ויותר נראה לומר דמשום דגם במפרר וזורה לרוח יש קרוב לאיסור דאורייתא, דמפרר כיון שאינו צריך לאכילה אפשר דחייב משום טוחן, וזורה הוה גם כן אב מלאכה, ומטיל לים גם כן בעי פירור בחמץ קשה, כמו שכתבתי בסימן תמה. ובמוצא חמץ – מסתמא נתייבש וצריך פירור. ודע דעיסה שנתחמצה ביום טוב, אף אם ביטל קודם שש – לא מהני לה, שלא היתה בכלל הביטול, ועובר על "בל יראה". ופשוט הוא. (וגם לא דמי לשופר, שהוא בביטול עשה, ולא ב"בל יראה" שעובר כל רגע.)

ו עוד כתבו טעם: דבכפיית כלי אינו עובר על "בל יראה" על פי דברי התוספות (כט ב). דהמשהה חמץ ודעתו לבערו – אינו עובר ב"בל יראה", משום דלאו ד"בל יראה" הוי ניתק לעשה (מגן אברהם שם). ואי אפשר לומר כן, דהרמב"ם הא לא סבירא ליה ד"בל יראה" הוי ניתק לעשה, מדמחייב מלקות על קונה חמץ בפסח בפרק ראשון, וכמו שכתבו שם הגדולים (משנה למלך פרק ראשון בשם כמה גדולים, עיין שם). אך לפי מה שכתבנו בסימן תלא סעיף ט יש לומר דגם הרמב"ם סבירא ליה דהוי ניתק לעשה, עיין שם (עיין מחצית השקל).

ז ועל ידי אינו יהודי יש מי שמתיר להוציאו מביתו, אף כשביטל החמץ, משום דכיון דמדרבנן צריך לבער – אתי עשה ד"תשביתו" דרבנן ודחי שבות דאמירה לאינו יהודי (שם בשם של"ה). אמנם בהוצאה מביתו עדיין לא קיים עשה דרבנן מן "תשביתו" (שם), אמנם להטילו לנהר על ידי אינו יהודי – מותר, דהוה שבות דשבות במקום מצוה (שם). אבל לזרות לרוח – קרוב לאיסור דאורייתא (שם). ונראה לי דגם לזרקו לבית הכסא – מותר על ידי אינו יהודי. ומנהג העולם לבער חמץ הנמצא ביום טוב בעצמו, ולהשליכו לנהר או למקומות המטונפין. ואפילו חיטה שנמצאת בתבשיל – מוציאין התבשיל ומשליכין אותו למקום מטונף. ובסימן תמז יתבאר בזה בסייעתא דשמיא. (עיין מגן אברהם שם מה שכתב בשם הב"ח. והוא כתב דבמקום שאין מנהג – שב ואל תעשה עדיף, עיין שם.)

ח והמוצא חמץ בביתו בחול המועד – תיכף ומיד מחוייב להוציאו ולבערו. ולא ישהנו אפילו רגע אחת, אף שכבר ביטל. ובוודאי להסוברים דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולשיטת רבינו תם בסימן תמה דזהו לאחר זמן איסורו – מחוייב לשורפו. ויש אומרים שצריך לברך על ביעור חמץ (שם סעיף קטן א). ויש שמסתפק בזה. וכבר כתבנו בסימן תלה סעיף גוסימן תל"ה סעיף ג דספק ברכות להקל, והברכה שבירך בארבעה עשר – קאי על כל ימי הפסח, עיין שם. ובחול המועד אפילו משהו חמץ – מחוייב להוציא ולבער, וכן ערב פסח אחר חצות. אבל ביום טוב בפחות מכזית – פשיטא שכופה עליו כלי עד הערב, וכן בשבת ערב פסח אחר שעה חמישית. ויש אומרים שגם בשעה חמישית שאסור באכילה – אסור בטלטול. וכן משמע ברמב"ם פרק שלישי שכתב דבערב פסח בשבת אחר ארבע שעות – כופה עליו כלי, עיין שם. וצריך עיון: מי גרע מנבילה שנתנבלה בשבת, דמותר לטלטל מפני שראוי לכלבים? והכא נמי בשעה חמישית מותר בהנאה (שם סעיף קטן ג). וצריך לומר דמיירי כגון שאין לו למי ליתן כעת (שם). כלומר דהרמב"ם לא מיירי שם ביחוד בשעה זו, אלא שכתב שאחר ארבע שעות כופה עליו כלי, עיין שם, וממילא דאם בשעה חמישית יש למי ליתן – דגם כן מותר לטלטלו ולהוציאו.

ט ויש מי שאומר דיום טוב שני דינו כחול המועד לענין זה. דכיון דיום טוב שני דרבנן – מתירינן ליה לטלטל המוקצה ולבערה. ומכל מקום אין להתיר לשורפה, ודי להטילו לנהר (מגן אברהם וט"ז סעיף קטן ד). ואף על גב דלשיטת רבינו תם צריך שריפה, נוכל לסמוך על שיטת רש"י דלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר (שם). וכל שכן להרמב"ם והגאונים דאינו צריך לעולם שריפה דווקא, כמו שכתבתי. ולפי מה שכתבתי דגם בפירור וזורה יש חשש תורה – ישליכנו לבית הכסא. אמנם מלשון הטור מבואר להדיא דרק בחול המועד יבער, אבל ביום טוב אין חילוק בין ראשון לשני. וכן משמע מלשון הש"ס, ויש מגדולי האחרונים שפסקו כן להלכה (ח"י סעיף קטן ה, ואליה רבה סעיף קטן ג).

י איתא בירושלמי (פרק שני הלכה ב): גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל החמץ מגגו של אינו יהודי לגגו של ישראל – הרי זה דוחפו בקנה. ואם היה שבת או יום טוב – כופה עליו כלי. כלומר: דאפילו בחול המועד לא יטלנו בידו, אלא דוחפו בקנה, משום דגזרינן דילמא אתי למיכל מיניה. ולא דמי למוצא חמץ שלו בחול המועד דנוטלו ומבערו, משום דכיון שעוסק בביעור – לא אתי למיכל. מה שאין כן בחמץ שאינו שלו, שאינו מבערו – גזרינן. ואף על גב דביום הכיפורים מותר ליטול מאכל בידו, ולא גזרינן שמא יבוא לאכול כמו שכתבתי בסימן תריב, יש לומר דאימת יום הכיפורים עליו, ולא חיישינן שישכח שהיום הוא יום הכיפורים. מה שאין כן בפסח – ישכח שפסח היום. ולפי זה למדנו שאסור ליקח בידו בפסח חמץ של אינו יהודי, או הרואה חמץ ברחוב – לא יגע בו מטעם זה. ובשבת ויום טוב כשנתגלגל לגגו – כופה עליו כלי, מפני שאסור בטלטול אפילו על ידי קנה משום מוקצה. ואף על גב דזהו טלטול מן הצד, אך כבר נתבאר בסימן שיא דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור – אסור. עיין שם.

יא ויראה לי ברור דדין זה אינו אלא בגגין שלהם שלא היו משופעים, והיו משתמשין על הגגות. אבל בגגין שלנו – לא איכפת לן, ולא יגע בו כלל. ורק בחצירו הסמוך לחצירו של אינו יהודי, או ביתו הסמוך לביתו של אינו יהודי, ונתגלגל חמץ מזה לזה – יעשה כמו שנתבאר.

יב מצא פת בפסח בביתו, ואינו יודע אם הוא מצה או חמץ, כגון רקיקי חמץ שדומין למצה – מותר אפילו באכילה, דאזלינן בתר בתרא. כלומר: דסתם תיבות שמשתמשים בהם אוכלין – נוטלין ראשון ראשון כדי שלא יתעפש, וכל שכן דמסתמא בדקה בארבעה עשר, והאי דבתרא היא ומצה היא. ודבר זה הוה כוודאי. ואפילו נמצא בגומא – מותר דבוודאי בדק כהלכתו (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואם הפת הוא מעופש הרבה, שאי אפשר שבתוך ימי הפסח יתעפש כל כך – הרי הוא וודאי חמץ. ואם עברו מימי הפסח, שנוכל לתלות שנתעפש משנכנס הפסח עד עתה, אם אצלו נוהגים לאפות בפסח פת חמה בכל יום – תולין להקל אפילו הוא מעופש הרבה. שאנו תולים לומר דבכל יום אפה פת חם ונתנו עליו, לפיכך הרבה להתעפש. ואין מן התימא שבאיסור כרת נסמוך על זה, לפי שדבר זה הוי כוודאי, שכל איש מישראל בודק חמצו קודם הפסח. ופשוט הוא דלא מיירי שנמצא בביתו על הקרקע או באיזה מקום, דזה וודאי אסור. אלא מיירי שנמצא בתיבה שמשהין בה אוכלין. ואצלינו לא שייך דין זה, דאצלינו היטב ניכר בין חמץ למצה, ולא שמענו מעולם שיפול ספק בחתיכת פת אם הוא חמץ או מצה.

סימן תמז

א הלכה פסוקה היא דאף על גב דכל האיסורים בטלים בששים, מכל מקום חמץ בפסח איסורו במשהו, בין שנתערב במינו ובין בשאינו מינו. ויש בזה שלושה טעמים: הרמב"ם בפרק חמישה עשר ממאכלות אסורות ביאר הטעם: משום דחמץ הוה ליה דבר שיש לו מתירין, דאפילו באלף לא בטיל, דחמץ זה יהא מותר לאחר הפסח כשהוא בתערובתו. ואף על גב דכל דבר שיש לו מתירין הוא שהאיסור עצמו יהא מותר, ובכאן החמץ כשהוא בעין אסרוהו משום קנסא, מפני שעבר ב"בל יראה" כמו שיתבאר, ובאמת יש שהשיגו עליו מטעם זה (הר"ן כמו שכתב הכסף משנה בפרק ראשון), מכל מקום סבירא ליה להרמב"ם דגם זה מקרי "דבר שיש לו מתירין". ואף על גב דכל דבר שיש לו מתירין שאינו בטיל – אינו אלא במינו ולא שלא במינו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קב, כתב הרמב"ם שם דבחמץ החמירו אף שלא במינו. עיין שם.

ב והרא"ש בפרק "כל שעה" (סימן ה) כתב הטעם שהחמירו בחמץ: דמפני שהתורה החמירה בחמץ יותר מבכל האיסורים שחייבה כרת – החמירו בביטולו במשהו, עיין שם. ואין טעם זה מספיק, שהרי גם חלב ודם הם בכרת, ועם כל זה בטילין בששים. וצריך לומר דכוונתו גם לאיסור "בל יראה", שאין בכל האיסורים. ובפרק חמישי דעבודה זרה (סימן כ"ט) כתב הטעם: משום דלא בדילי מיניה כולי שתא, עיין שם. ותימא שהרא"ש יסתור עצמו. לכך נראה דתרווייהו צריכי: דעיקר הטעם משום דהוא איסור כרת, ואף על גב דחלב ודם נמי איסורי כרת – מיהו בדילי מינייהו, ומחמץ לא בדילי. (והשתא אין צורך לטעמא ד"בל יראה" שכתבנו. וכן מפורש ברש"י כט ב דיבור המתחיל "שלא במינו", וזה לשונו: רב גזר בחמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו, הואיל שהוא בכרת. ואף על גב דבחלב ודם לא גזר – התם בדילי מיניה. אבל..., עד כאן לשונו. הרי להדיא כדברי הרא"ש בשני המקומות.)

ג ויראה לי שיש נפקא מינה לדינא בין טעם הרמב"ם לטעם הרא"ש. דלהרמב"ם אפילו חמץ נוקשה שנתערב בפסח – אינו בטל בששים, שהרי יש לו מתירין. וכן אם נתערב קודם הפסח חמץ במצה באופן שאין בו ששים, וגם ליכא כזית בכדי אכילת פרס, ומן התערובת הזה נתערב בפסח – גם כן אינו בטל בששים מהך טעמא. אבל להרא"ש דהטעם הוא משום כרת – צריך להיות נוקשה בטל בששים, וכן בזו התערובת, כיון דליכא בהו כרת. ורוב הפוסקים הזכירו רק טעם הרא"ש, מפני שגם רש"י סבירא ליה כן כמו שכתבתי, ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא. (עיין ט"ז סעיף קטן א שלא הביא רק דברי הרא"ש דשלהי עבודה זרה ולפי זה גם בחמץ נוקשה ותערובת כן כמובן ולא נזכר על דברי הרא"ש בפסחים שהוא עיקר הטעם כמבואר מרש"י ודייק ותמצא קל.)

ד עוד יש נפקא מינה בין הטעמים: דלטעם הרמב"ם משום דבר שיש לו מתירין, אם נתערב בתבשיל ויתקלקל עד לאחר הפסח – מותר, כמבואר ביורה דעה סימן קב דדבר שיש לו מתירין לא שייך כשיתקלקל המאכל עד שיותר, עיין שם. מה שאין כן לטעם הרא"ש – בכל גווני אסור. ונמצא דלכל אחד מן הטעמים נמצא צד קולא וחומרא. ורוב הפוסקים קבלו טעם הרא"ש כמו שכתבתי.

ה ודע כי דעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א ז"ל, דזה שחמץ בפסח אסור במשהו – אינו אלא באכילה, ולא בהנאה (תשובות הרשב"א סימן נ"ג וסימן תשל"ז). ולא נתקבלו הדברים אצל הפוסקים. כי דעת רש"י ותוספות, והרי"ף והרמב"ם, דגם בהנאה אסור במשהו, כמו שכתבו הרא"ש והר"ן (בפרק חמישי דעבודה זרה). וכן הביאו שדעת השאילתות ורבינו תם דחמץ בפסח בששים, ודחאו זה מהלכה. וגם רבינו תם עצמו לא סמך על דעתו להורות כן. והנוסחא לפנינו בהשאילתות "דבמשהו". וכתב המרדכי בפרק "כל שעה" דבכל מקום שיש בלא זה צד להתיר, אף על פי שאנו אוסרין במשהו, מכל מקום בכי האי גוונא סומכין על דבריהם להתיר בששים (הביאו הרמ"א בדרכי משה אות א, עיין שם).

ו עוד כתב המרדכי בסוף פרק שלישי דעבודה זרה, והר״ן שם (פרק חמישי), דכל איסורי הנאה שאסורין תערובתן בהנאה בכל שהוא – מוליך דמי האיסור לאיבוד, והשאר מותר בהנאה. וכן כתב בשם רשב״ם (בית יוסף בשם הגהות מיימוניות). אבל מסקנת המרדכי בפרק ״כל שעה״ דלא מהני. וכן כתב בתרומת הדשן (סימן קס״ד) דחיטה הנמצאת בתרנגולת – שורפין הכל. וזה לשונו רבינו הרמ״א בסעיף א: וצריך לשרוף הכל. ולא סגי בפדיון דמי החמץ ולמכור השאר. מיהו כלים שנתבשלו בהם – מותרים לאחר הפסח, ואינם צריכים שבירה או הגעלה. עד כאן לשונו. ומותר לכתחילה להשהותם עד אחר הפסח, וכמו שכתבתי בסימן תנא. (מגן אברהם סעיף קטן א. והאריז״ל כתב: הנזהר ממשהו חמץ בפסח – מובטח לו שלא יחטא כל השנה.)וכיון שאסור בהולכת דמי האיסור לאיבוד, ממילא דאסור למכור לאינו יהודי חוץ מדמי חמץ שבו. וטעמא דמסתבר הוא, דכיון דעיקר טעם החומרא הוא להרחיקו מאיסור כרת, מה שאינו בדול ממנו כל השנה, אם תתן לו קולות אלו – בטלה לה ההרחקה כמובן. ואם נתערב כלי חמץ בכלים של פסח – אינו בטל, דהוי דבר שיש לו מתירין (ב״ח). ומניחין כולם עד לאחר הפסח. ואפשר דבאינו בן יומו, למאן דסבירא ליה נותן טעם לפגם, יש להתיר כמו שיתבאר. לכן בכלים נראה שיש לסמוך דחד בתרי בטל כיבש ביבש. (הפרי חדש האריך לחלוק שמותר למכור לאינו יהודי חוץ מדמי איסור שבו. וזהו נגד כל הפוסקים האחרונים. והח״י סעיף קטן ב גם כן מסכים בהפסד גדול להשליך דמי חמץ לאיבוד, והשאר מותר בהנאה ולא באכילה. וחולק עליו האליה רבה סעיף קטן ב. והמק״ח סעיף קטן ב כתב דבחמץ נוקשה, או במי פירות עם מים – יש להקל, עיין שם. וכן יש להורות.)

ז לא החמירו בחמץ יותר מבכל האיסורים רק בכמות הביטול, שכל שבשאר איסורים בטל בששים – בחמץ אוסר במשהו. אבל באיכות האיסור לא החמירו, כגון שבשאר תערובות לא היה צריך ששים אלא קליפה או נטילת מקום – אף בחמץ כן הוא. וכמו שבשארי איסורים חם בחם בלא רוטב, כגון שנגע בשר נבילה חם בבשר כשירה, דצריך קליפה או נטילת מקום כפי הדינים שנתבארו ביורה דעה סימן קה. וזהו כשאין שם דבר המפעפען כגון בשר כחוש, אבל בשר שמן אפילו אם ההיתר הוא שמן והאיסור הוא כחוש – אזיל ומפעפע לאיסור, שהאיסור נתפטם מן ההיתר ומפעפע בכולו. וגם בחמץ כן הוא.

ח לפיכך רקיק מצה חם שנגע ברקיק חמץ חם – דיו בקליפה. ואם לא קלפוהו, ובשלו כך, נראה דאף על גב דבכל האיסורים מותר כמו שכתבתי שם, מכל מקום בחמץ אסור. דטעמא דבכל האיסורים מותר הוא משום דאין לך דבר שלא יהא בו ששים נגד הקליפה, כמבואר שם. וזה לא שייך בחמץ, שאיסורו במשהו (וכן כתב האור זרוע). ויש מי שכתב דבהנאה מותר (ח״י סעיף קטן ט), ולא ידעתי למה.

ט אבל כשיש בכאן שומן המפעפע, כגון פשטיד״א של חמץ שיש בו שומן, או אפילו המצה היא פשטיד״א או משוח בשמן או בשומן – אסור לגמרי, דאזיל המצה השמינה ומפטם ליה להחמץ, ומפעפע בכולו. ואף על גב דבשארי איסורים בעינן להטור שם ביורה דעה סימן קה שהאיסור עצמו יכול להתפטם, אבל איסור כחוש הבלוע משומן שאין בו איסור מצד עצמו אינו מפעפע, דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך, וכאן החמץ אי אפשר לו לפעפע, מכל מקום בחמץ דאיסורו במשהו גם בכי האי גוונא אסור, דעל כל פנים במשהו מפעפע (כן נראה לי לדעת המגן אברהם סעיף קטן ב, ועיין ח״י סעיף קטן ח). ומכל מקום זהו כשנגע המצה בהחמץ השמן. אבל חתיכה שחציה מצה וחציה חמץ, כמו מצה כפולה שחושבין הכפולות לחמץ, והיא כולה משוחה בשמן, ונגע מצה אחרת במצה זו במקום שלא נתכפלה – מותרת. ולא אמרינן דהשומן מפעפע ממקום הכפול למקום שאינו כפול, והוה כנגעה בחמץ, דהיינו מקום הכפל דאין איסור יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. ואף על גב דאמרנו דגם ההיתר מפעפע לאיסור, ואם כן גם האיסור מפעפע להיתר גם בלא רוטב, ונעשה ההיתר כאיסור ויאסור המצה השנייה, מכל מקום אינו כן. דדווקא בנגיעת היתר להאיסור ממש לא בעינן רוטב, אבל נגיעת היתר להיתר, ואותו היתר נוגע לאיסור – לא אסרינן בלא רוטב. אמנם הכפולה כולה אסור כשהיא שמנה, דהא זהו נגיעת היתר באיסור. (כן נראה לענ״ד. ואפשר דלמאן דאוסר תרי משהו – בכי האי גוונא נמי אסור, וצריך עיון. ומדברי המגן אברהם שם נראה שכוונתו להתיר בכי האי גוונא. אך מדמסיים כמו במליחה – נראה בכוונתו לאסור אותה חתיכה. וכוונותיו סתומות. ודייק ותמצא קל.)

י אין חמץ אסור במשהו אלא בפסח עצמו, אבל לא בערב פסח מחצות ואילך: כיון שאין בו כרת – בטל בששים. וכל שכן אם נתערב קודם הפסח, דבטל בששים. כן הוא הסכמת כל הפוסקים. ולכן חיטה שנמצאת בתרנגולת מבושלת בערב פסח – מותרת, דבטילה בששים. וזהו כשזרקו החיטה ממנה. אבל אם הניחו את החיטה בתוכה, וחזרו וחממוה בפסח – חוזרת ליתן טעם בתוכה, ואז אוסר במשהו. דלא שייך לומר שכבר נתבטלה, דזהו אם היו מחממים אותה בלא החיטה. אבל בחימום עם החיטה – הרי בליעה חדשה היא. וזהו אפילו למאן דלית ליה חוזר וניעור כמו שיתבאר – אסורה, דאין זה ניעור מהקודם, כמו שכתבתי.

יא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג על דין זה, וזה לשונו: מיהו בחימום כלי שני – אין לחוש. ויש מחמירין בכלי שני בפסח. וטוב להחמיר אם היד סולדת בו, דבלאו הכי לא מקרי כלי שני. עד כאן לשונו. ונראה להדיא דדעתו נוטה לדינא שאין לאסור בכלי שני, דכיון דלא מחמרינן בחמץ רק במקום שבאיסורים אחרים בטל בששים – אוסר בחמץ במשהו. אבל כלי שני, שאינו אוסר בשארי איסורים, ממילא דגם בחמץ אינו אוסר. אלא שכתב דטוב להחמיר, מפני שלדעת הרשב״א אוסר כלי שני גם בשארי איסורים כשהיד סולדת בו. ועם דלא קיימא לן כן, כמו שכתבתי ביורה דעה שם, מכל מקום בחמץ יש להחמיר. ונראה לי דגם בעירוי, דבשארי איסורים אינו אוסר אלא כדי קליפה – גם בחמץ כן הוא. אלא כיון שכתב דטוב להחמיר בכלי שני – כל שכן בעירוי. מיהו מעיקר דינא מותר, ובהפסד מרובה וכבוד יום טוב אולי אפשר לסמוך על זה. ויש להתיישב בזה.

יב אמנם יש לתמוה על רבינו הרמ״א, דלקמן סימן תנא כתב בפשיטות לאסור בכלי שני, ובסימן תסז אוסר אפילו בצונן, ולא הביא כלל שני דעות בזה. אך יש לומר שסמך על רבינו הבית יוסף שם, שהביא שני דעות בצונן, עיין שם. אמנם כמה רחוק ההפלגה מן צונן לכלי שני! וכל המפרשים טרחו בדבריו, וכן בדברי הראשונים שיש סתירות בדבריהם בעניין זה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט, וח״י ואליה רבה סעיף קטן טו). ויש מי שאומר דבכאן הקיל מפני שמיירי בחוזר וניעור (אליה רבה שם). ולא נהירא: דכשחממוה בעוד שהחיטה בתוכה בפסח – לא מקרי ״חוזר וניעור״, כמו שכתבתי. והנה מן סימן תנא יש ליישב: דשם לא מיירי באיסור משהו, אלא לעניין כלי שנשתמש בה חמץ, והיא כלי שני כמו שכתבתי שם בסעיף א. ואם כן כל הכלי בלוע מחמץ, ולא דמי לאיסור משהו. אבל מסימן תסז קשה, דשם בסעיף יב מיירי גם כן באיסור משהו, עיין שם.

יג ונראה דדווקא בכאן, בחיטה בתרנגולת צלויה בלא רוטב, דעתו נוטה שלא לאסור בכלי שני. שהרי יש אומרים דבצלי לעולם אינו אוסר רק כדי נטילה. ויש שאסרו בכולו, מטעם שבעת הצלייה השפוד מתהפך בכל צד, אבל בלאו הכי – אינו אוסר בכולו, כמו שכתב רבינו הבית יוסף (בסעיף) [בסימן] תסז סעיף טו, עיין שם. ושם מיירי בכחושה, דבשמינה אסורה כולה כמו שיתבאר שם. מיהו על כל פנים בצלייה קילא טובא מבישול במים. ובכאן אף על גב דמיירי בתרנגולת מבושלת, מכל מקום הא מיירי דכשחממוה בפסח היתה בלא מים, ולפיכך הקיל בכלי שני, אלא דטוב להחמיר. מה שאין כן בסימן תסז מיירי במים, ולכן אוסר שם סעיף יב מליגה בכלי שני, ואפילו בצונן. ונראה דבצונן אינו אוסר רק בשהה שם זמן הרבה, כשתים ושלש שעות, אבל לא בזמן מועט. מיהו בכלי שני כשהיד סולדת בו – אסורה מיד, מה שאין כן בצליית כלי שני. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ט.)

יד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אם נתערב החמץ קודם הפסח, ונתבטל בששים – אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו. ויש חולקים. עד כאן לשונו. והיינו כחיטה שבתרנגולת בערב פסח, ונטלוה ממנה, וחיממו התרנגולת בפסח – אין האיסור חוזר וניעור. וכן כל מין חמץ שנתבטל קודם הפסח, אם אין החמץ ניכר בפני עצמו בפסח אלא נתערב לגמרי אפילו יבש ביבש, כגון שנתערבו פרורי חמץ בהרבה פרורי מצה – אינו חוזר וניעור. כן פסקו הרא״ש והטור ועוד פוסקים. והביאו ראיה מהא דתנן בכלאים (פרק תשיעי): צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים – נתבטל. ומותר לחברו אחר כך עם פשתן, דלא אמרינן דהאיסור חוזר וניעור. ולעניות דעתי נראה דגם ראיה זו אין צורך. דבשלמא בשם שניתוסף דבר מה אחר הביטול שהוא אסור עם המעורב, כמו בשם שאחר הביטול בצמר גמלים נתחבר עם פשתן שהוא עם הצמר רחלים, אסורים יחד – שפיר שייך להצריך סברת אין חוזר וניעור. אבל הכא הרי לא ניתוסף דבר, וכבר נתבטל. אך יש לומר דהגעת הזמן של פסח הוה כתוספת איסור, כלומר שניתוסף איסור משהו על איסור ששים הקודם.

טו והיש חולקים הביאו ראיה מבכורות (כב א), דמים שנתבטלו בציר אם באו אחר כך לקדירה של מים – חוזר וניעור המים שנתבטלו לענין טומאה. והוא הדין לענין איסור, כמו שכתבו התוספות שם. וכן מפורש ביורה דעה סימן צט דאיסור שנתבטל שהיה ששים כנגדו, וניתוסף אחר כך מן האיסור הראשון – חוזר וניעור, לא שנא מין במינו או מין בשאינו מינו. ואין חילוק בין לח ליבש, ובין נודע האיסור בינתיים או לא נודע, עיין שם. ולעניות דעתי איני יודע הדמיון. דבשם ניתוסף איסור, אבל הכא לא ניתוסף. ואם תאמר דהגעת הזמן הוה כתוספת כמו שכתבתי, מכל מקום סוף סוף הרי כבר נתבטל. וזהו דומה ממש למה שכתב ביורה דעה שם: כזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים, ואחר כך נפל מן המים לקדירה של בשר – מותר, אף על פי שאין בבשר ששים נגד החלב, שכבר נתבטל בהמים, עיין שם. והכא נמי: אפילו אם נאמר דהגעת הזמן הוה כתוספת איסור, הא התם הבשר וודאי הוא איסור, ומכל מקום כיון שכבר נתבטל – בטל. והכא נמי כן הוא. והרי אמרנו מפורש שלא החמרנו בחמץ נגד שארי איסורים רק בכמות הביטול, ולא בשארי דברים (האוסרים הם במרדכי פרק שני). ועיין בסעיף יז.

טז והאוסרים אמרו עוד טעם: דקודם הפסח לא שייך ביטול כלל, שהרי לא הגיע עדיין זמן האיסור. ולא דמי לשארי איסורים, שהאיסור היה מכבר ונתבטל, מה שאין כן כאן: לא היה איסור שנאמר שיתבטל (שם בשם ראבי״ה). ואיני מבין הדברים. דהא בהגיע ערב פסח שעה ששית – הגיע זמן

האיסור ונתבטל בששים כמו שכתבתי, אם לא דסבירא ליה לדעה זו דגם בערב פסח אוסר במשהו. ואנן הא לא קיימא לן כן. ועוד: אדרבא – הא כשלא הגיע זמן האיסור עדיף טפי. דמהאי טעמא קיימא לן ביורה דעה שם דהחלב בטל במים, ואין הבשר אוסרו, מפני שנתבטל בעוד לא היה איסור. ובמרדכי שם הביא שרבינו תם, ור״י, וספר התרומה פסקו שאינו חוזר וניעור, וכן כתב רב פלטוי גאון. ורק הראבי״ה חולק עליהם, והוה יחיד נגד רבים. ועוד: דאם כן לאיזה ענין אמרו הפוסקים דקודם הפסח ובערב פסח בטל בששים, כיון שאתה אומר שבהגיע הפסח תיאסר? וצריך אתה לומר לענין לאכלן קודם הלילה, והיינו משעה ששית עד הלילה. ואין זה אלא דברי תימא, ועיין בסעיף יז. ועוד: דלדיעה זו האיך מצאנו ידינו ורגלינו לבשל מן המצה בפסח? הא וודאי יש כמה חטים מצומחים אלא שנתבטלו, והשתא אם נבשל בפסח יהא חוזר וניעור?אלא וודאי דהעיקר לדינא כדעה ראשונה, דאינו חוזר וניעור. וכן מבואר מדברי רבינו הבית יוסף, שכתב הדעה ראשונה בסתם, והשנייה בשם ״יש חולקים״. (אלא שנוהגים על פי הכרעת הרמ״א, כמו שיתבאר. ובעיקר ראית הראבי״ה מנדרים עו א אם מטבילין כלי טמא ליטהר... – דחה הגר״א בסעיף קטן כא, ותמה עליו דאדרבא לפי המסקנא הוי להיפך, עיין שם. וגם ראיתינו מיורה דעה סימן צט מחלב הוי תיובתיה. ודייק ותמצא קל.)

יז וכתב רבינו הרמ״א דנוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח. ומיהו בדבר יבש שנתערב, או שיש לחוש לתערובת כגון פת שנפל ליין, אף על פי שנטלו משם – אסור בפסח, דחיישינן שמא נשארו לו פירורין, ונותנין טעם בפסח. עד כאן לשונו. מדבריו מוכח דאפילו מאן דסבירא ליה ״חוזר וניעור״ – אינו אלא בדבר של ממשות, כמו תערובת שכר ביין. אבל בבליעת טעם חמץ – גם דעה זו מודה שאינו חוזר וניעור. ולפי זה יסבורו דזה שאמרנו דנתבטל קודם הפסח – היינו בבליעת טעם. וכן לפי זה מה שכתבנו בחמימות תרנגולת לאחר שנטלו החיטה ממנה, דלדעה ראשונה מותר – אינו כן, דבטעם בעלמא מודה גם דעה זו דאינו חוזר וניעור (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ז). ויש מי שמתיר בפת שנפל ליין על ידי סינון (מגן אברהם סעיף קטן י״ג בשם ש״ך). ודווקא כשסיננו קודם הפסח, אבל בפסח אין לסנן (שם). וכן כשהמשקה עבה – לא מהני סינון (שם). ויש מי שאומר דלא מהני סינון, דשמא יש דקין מאד שיוצאין דרך נקבי המסננת (ט״ז סעיף קטן ו). ואינו עיקר, דלמה נחמיר בחששות רחוקות, מה שמעיקר הדין מותר לגמרי אף לפי החששות? דכבר נתבאר דהעיקר לדינא כדעה ראשונה (וגם הח״י סעיף קטן י״ז דחה דבריו, עיין שם). (ומה שכתב המגן אברהם בסוף סעיף קטן יג בשם הרשב״א, דאם לאחר שהוציא הפת לקח יין מחבית זו ועירבו ביין אחר דנאסר כולו, עיין שם – זהו וודאי חומרא יתירה, לדידן דקיימא לן עיקר כדעה ראשונה. והרשב״א סבירא ליה דחוזר וניעור, כמו שכתב שם בשם הש״ך. וגם הנודע ביהודה קמא, אורח חיים סימן כ״ד, העיד שבכל פולין ואשכנז מורים הלכה דאין חוזר וניעור. וכן הגר״ז בתשובה כתב דהעיקר לדינא דאינו חוזר וניעור אפילו יבש ביבש, עיין שם.)

יח ובעניין תרי משהו, כלומר קדירה שנאסרה במשהו, ונפל מהקדירה משהו לקדירה אחרת – יש מי שמתיר (ט״ז ביורה דעה סימן צב, ולקמן סימן תסז סעיף קטן יז). ורבו החולקים על זה (מגן אברהם בסימן תסז סעיף קטן יג, וח״י סימן תמז סעיף קטן ה, והמק״ח בסימן תסז סעיף קטן יז). ואף גם המתיר לא התיר בדבר לח שנאסר במשהו, שנשפך מזה לדבר לח אחר, דבזה פשיטא שגם בהשני יש משהו. אך בדבר גוש, כמו חתיכת בשר הבלועה מחמץ ונאסרה במשהו, ונפל משהו מחתיכה זו לקדירה אחרת, דאין כח בדבר הנאסר במשהו לאסור אחרים במשהו. והחולקים אוסרים גם בכי האי גוונא, וכתבו שכן נוהגין כל בעלי הוראה. (והאליה רבה בסימן זה סעיף קטן א מסכים עם הט״ז, דחתיכה שנאסרה במשהו שנפלה לתבשיל אחר שיש רוב נגדו – דמסלק החתיכה מהתבשיל, והתבשיל כשר. עיין שם.)

יט ובדין ריחא אם אוסר בחמץ כתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: ובדין ריחא מילתא לעניין תבשיל שיש בו חמץ, עם שאר תבשילין יש מקילין במקום דהיה מותר בשאר איסורים. ויש מחמירין דמשהו מיהא איכא. ודווקא במקום ששייך בו ריחא, אלא דבשאר איסורים לאו מילתא היא, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קח. עד כאן לשונו, כלומר: כגון בתנור קטן שאין מחזיק שנים עשר עשרונים והוא סתום, והחמץ והמצה שניהם מגולים בתוך התנור, דבזה אנו מתירים בדיעבד בשאר איסורים כמו שכתבתי שם – בזה יש מחמירין בחמץ. אבל בתנור גדול אפילו כשהתבשילין מגולין, או בקטן ואחד מן התבשילין מכוסה – גם בחמץ אין חשש (ט״ז סעיף קטן ג). ובפת כתבו הפוסקים דלא שייך כלל ריחא. ולכן אם בתנור אחד נאפה מצה וחמץ, אפילו התנור קטן וסתום – אינו אוסר (שם). ויראה לי דאם נאפו ברובד אחד – אסור מטעם אחר, שהרי הרובד בולע מהפת חמץ, והמצה בולע מהרובד. ונהי דבשאר איסורים לא חיישינן לזה, מכל מקום משהו מיהא איכא. וכן זיעה העולה מחמץ למצה – הוה משהו על כל פנים ואוסר. ועיין ביורה דעה סוף סימן צב, שמבואר שם דבשאר איסורים אין חשש בזה.

כ ודע דרבינו הרמ״א ביורה דעה סימן קח הכריע דבמקום הפסד – יש לסמוך על המקילים בריח בחמץ, עיין שם. כלומר: אפילו בתנור קטן ומגולה. ויש מי שאומר דווקא בפתוח קצת במקום שהעשן יוצא, אבל בסתום לגמרי – הא מבואר שם דגם בשארי איסורים אין להקל אלא במקום הפסד. ואם כן בחמץ גם במקום הפסד – אסור (מגן אברהם סעיף קטן ד). אך זהו בצלי בעצם התנור, בלא כלי. אבל בבישול, אפילו הקדירה מגולה – מותר, לבד

בהצאלינ״ט של שבת שאנו רואים בחוש שיש בו ריח (שם) מפני ההטמנה. ויש מקילין בכל זה (פרי חדש וח״י סעיף קטן י). ומעשה שסתמו התנור בפסח בהדף שסותמין כל השנה לפני החמץ, והתירו התבשילין (שם). וכיון דכל עיקר ספק בריחא אם הוה משהו על כל פנים אם לאו, נראה לעניות דעתי ראיה ברורה משבת (סב ב) דריחא לא הוה אפילו משהו, והוא כמי שאינו. (שאומר שם: אבל אין בהם בושם חייבת על הכלי. זאת אומרת: המוציא אוכלין פחות מכשיעור..., דהא אין בה בושם – כפחות מכשיעור דמי מפני הריח, כדפירש רש״י דיבור המתחיל ״דהא אין״. ודחי רב אשי: שאני הכא, דליתא לממשא כלל, דריח אין בו שום ממש, עיין שם ברש״י. הרי דאינו כלום. אך בדבר חריף יש לאסור, כשהמצה הוא דבר חריף, כמו שכתב הח״י שם. והפרי חדש מיקל גם בזה. וקולא יתירא היא, דדבר חריף וודאי בולע. ואם האיסור דבר חריף – מותר, כמו שכתב הח״י, עיין שם. ובחמץ יש דבר חריף כמו בארס״ט, כמו שכתב המגן אברהם שם. ודייק ותמצא קל.)

כא ובענין נותן טעם לפגם, גם כן יש דעות. דרבינו הבית יוסף בסעיף י כתב דנותן טעם לפגם מותר גם בפסח. ורבינו הרמ״א כתב דיש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות. ובמקום שיש מנהג להחמיר, אפילו נותן טעם לפגם ומשהו – אסור. עד כאן לשונו. ואם ניתוסף לזה גם ריחא מותר. אמנם במקום שאין מנהג, המיקל בנותן טעם לפגם לא הפסיד (מגן אברהם סעיף קטן מא), ואפילו בפחות מששים מותר (ח״י סעיף קטן מה), דכן עיקר לדינא. ולפי זה המבשל בפסח בכלי חמץ שאינו בן יומא – מותר התבשיל, כמו בשארי איסורים. ומכל מקום אין להורות כן רק לעני ולא לעשיר. ובקדירה שעבר עליו שנים עשר חודש יש להתיר לכולם, דכבר פג טעמו וריחו. ובערב פסח אחר חצות, בכל המקומות מותר. וכן אם החמץ נפסד לגמרי עד שהוא כעפרא – פשיטא שאינו כלום גם בפסח עצמו (ח״י שם). וחמץ נוקשה – יש אומרים דבטל בששים (מגן אברהם סעיף קטן ה). ועיין בסימן תסב.

כב וכן בתערובת יבש ביבש יש פלוגתא דרבוותא. הרי״ף ז״ל בשלהי עבודה זרה פסק דאוסר במשהו כמו בלח בלח, דאף על גב דבשאר איסורים בטל ברוב כשאינה חתיכה הראויה להתכבד, או דבר שבמנין – זהו באיסורי נותני טעם, ולא באיסור משהו. ולכן אפילו באלף לא בטיל. ודעת רש״י והרא״ש והטור – דבטל ברוב כבשארי איסורין. דדווקא לח בלח, דבשארי איסורים אסור בנותן טעם – אסור בחמץ במשהו. אבל בענין ביטול ברוב – אין חילוק. ורש״י ז״ל הצריך להשליך אחד בנהר. והרא״ש חולק בזה, כמו שכתב הטור. ואם הוא ככר שלם – וודאי לא בטיל אפילו בשארי איסורים, כמו שכתבתי. והסכמת הגדולים למעשה כדעת הרי״ף (ח״י סעיף קטן מד). ובערב פסח עד הלילה – לכולי עלמא בטל ברוב, ויש לאוכלם עד הלילה (מגן אברהם סעיף קטן מ). ואם נפל אחד מהם לנהר – מותר בערב פסח אפילו בככר שלם (מק״ח), כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קי.

כג כבר נתבאר בסעיף יג דאנו אוסרים גם בכלי שני אם היד סולדת בו. ובפרט בדבר לח כמים, וכל שכן בעירוי מכלי ראשון. אבל בעירוי מכלי שני – אין להחמיר כלל. וכל שכן שאין להחמיר בטעלי״ר שהיא כלי שלישי (מגן אברהם סעיף קטן ט). אמנם כשהניחו עליה בשר רותח הבלוע מחמץ – יש להחמיר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צד דדבר גוש לעולם הוי ככלי ראשון, מפני שמחזיק חום הרבה (שם). ואף שבשם יש מקילים, מכל מקום בחמץ וודאי אסור. (ומה שכתב המגן אברהם מסימן שיח שיש דברים שמתבשלים בכלי שני – לא ידעתי אם יש כזה בחמץ. וכן מה שכתב שם בבשר דאית ביה בקעים אסור אפילו בצונן, כמו שכתבתי ביורה דעה סוף סימן צא – לא ידעתי גם כן אם שייך זה לחמץ. ודייק ותמצא קל.)

כד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח, ולא נזהרו בהם – מותר לאכלם בפסח. מיהו דגים מלוחים השרויים במים בפסח בכלי חמץ – יש להחמיר ליזהר מהם, מפני שהם בולעים בפסח מפליטת הכלים, וחמץ בפסח במשהו. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דמצד שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו לברור המלח מחמץ, אולי יש בהם פירורי חמץ – אין חשש כלל אפילו לחומרא בעלמא. ולא מיבעיא להסוברים בסעיף יד דכשנתבטל קודם הפסח אינו חוזר וניעור. ודעה זו עיקרית לדינא, כמו שכתבתי שם. אלא אפילו להסוברים דחוזר וניעור – זהו כשידענו שהיה שם פירורי חמץ. אבל אנן הא לא ידעינן מזה, ואחזוקי איסורא לא מחזקינן. (דין זה הביא הטור בשם רש״י, ומטעם שנתבטל קודם הפסח, וסבירא ליה דאינו חוזר וניעור, דעל זה קאי, עיין שם. אמנם אנחנו בארנו דאפילו למאן דאמר חוזר וניעור – מותר. דאם לא כן, כיון דהבית יוסף בסעיף ד הביא גם דעה זו דחוזר וניעור הוה ליה לבאר, דלדעה זו אסור, אלא וודאי כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)(וזהו כוונת הט״ז סעיף קטן ז.)

כה וזה שכתב: ״מיהו דגים מלוחים השרויים במים בפסח בכלי חמץ – יש להחמיר...״, דמשמע להדיא דמדינא מותר, אלא שיש להחמיר. והאמת כן הוא, דאף על גב דהכלי היא של חמץ, מכל מקום הא אינו בן יומו, דסתם כלים אינן בני יומן, וכל שכן אם ידענו שאינו בן יומו. ורבינו הבית יוסף הא פסק בסעיף י דנותן טעם לפגם מותר, וכמו שכתבתי בסעיף כא. אלא שמכל מקום יש להחמיר, דאולי דגים מלוחים הוה כדבר חריף, דאפילו אינו בן יומו אסור. או אפשר כיון דהמים מבטלין כח הציר, לאו כלום הוא. ולכן השרוים בפסח עצמו יש להחמיר. אבל השרויים קודם הפסח – אין להחמיר כלל. דלמאי ניחוש לה? אי משום דבר חריף דציר – הלא המים מבטלין כח הציר. ואי משום דנכבש בו מעת לעת והוה כבוש, וכבוש הוא כמבושל,

אכתי הא אינו בן יומו? ועוד: דקודם זמנו היתר הוא, ולא שייך ביה כבוש כמבושל (מגן אברהם סעיף קטן ט"ז). וכן השרויים בפסח שלא בכלי חמץ – גם כן אין להחמיר מטעם שמא יש שם פירורי חמץ, כמו שכתבתי בסעיף הקודם.

כו ורבינו הרמ"א כתב על זה: ויש חולקין ומחמירין. ובמדינות אלו המנהג להחמיר לכתחילה, שלא לאכול גבינות ודגים ובשר יבש. אבל אם הדיחו הבשר שלושה פעמים קודם פסח – נוהגין לאכלו. ובכרכשות אין מועיל הדחה, לפיכך אין להשרות הטבחות היבשות. ובדיעבד אין להחמיר באלו. אבל בשומן מהותך בכלי חמץ – אסור מדינא אם לא היו נזהרים בשעת עשייתו מחמץ, ושלא התיכו אותו בכלי חמץ שהן בני יומן. וכן כל דבר שמבשלין בכלי חמץ, כגון יין מבושל, או מרקחת וכדומה – אסור בפסח. אבל ביום טוב האחרון יש להקל בו. והוא הדין אם נתערב משהו תוך המאכל מדברים אלו, שאין להחמיר לאסור התערובות. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

כז והכי פירושו, שחולק על שני הדינים של רבינו הבית יוסף: על הדין הראשון, דדברים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם לברר המלח דמותר, פסק רבינו הרמ"א דיש להחמיר מטעם דחיישינן להדעה דסבירא ליה דבדבר יבש חוזר וניעור. ולכן שמא היו בהמלח פירורי חמץ, וחוזר וניעור בפסח. ולכן נהגו להחמיר שלא לאכול כל מה שנמלח קודם הפסח, ולא נזהרו בהמלח לבוררן מפירורי חמץ. אמנם כשהדיחו שלוש פעמים קודם הפסח – הרי נסתלק החשש. ושלוש פעמים הוא להידור בעלמא, כדי להדיח יפה יפה. ומותר להדיח אפילו בכלי חמץ, דצונן אינו מפליט. מיהו לכתחילה נהגו להדיח בכלי שאינה של חמץ (ט"ז סעיף קטן ט). ויש אומרים עוד דדווקא בשר שאין דרכו לאכול בלא הדחה, וכן דגים יבשים. אבל גבינה ודגים, אפילו רוצה להדיח – אסור, דשמא יאכל בלא הדחה. ולכן המנהג שלא לאכול שום מלוח (מגן אברהם סעיף קטן יח וב"ח). ולכן אין אוכלין לימענע"ס מלוחים שלא לשם פסח בברירת המלח (שם). ולהכרכשות אין מועיל הדחה, שהרי ממולאים בחתיכות דקות מאד, והדחה הוא רק בחוץ. ומובן דזהו רק חומרות בעלמא, ובדיעבד אין חשש בכל זה. אך כשיש שומין בהכרכשות – בזה וודאי אסור, שהרי נחתכו בסכין חמץ. ושום הוי דבר חריף, ואסור לאוכלן בפסח. ומותר להשהותן עד אחר הפסח (ח"י סעיף קטן כ"ו). וזה שנתבאר שידיחו קודם הפסח, התיר מהרי"ל בדיעבד אם לא הודחו קודם הפסח להדיחן גם בפסח (שם סעיף קטן כד).

כח וכן חולק על הדין השני, בדגים מלוחים השרויים במים בכלי חמץ בפסח, שכתב רבינו הבית יוסף שיש להחמיר. ומשמע דמעיקר דינא מותר, ואם שרויים קודם הפסח – אין להחמיר כלל. ורבינו הרמ"א אינו סובר כן, ופסק בשומן המהותך בכלי חמץ קודם הפסח – אסור מדינא. דלעניין פסח לא אמרינן סתם כלים אינן בני יומן. ועוד: דנותן טעם לפגם גם כן יש אוסרים, ובכלי חמץ ליכא ששים נגד הכלי. וכן כל דבר שמבשלין בכלי חמץ. ואמנם אם ידוע לו בוודאי שלא היתה הכלי בת יומא – יש להתיר בדיעבד, דלעניין נותן טעם לפגם בדיעבד אין להחמיר (מגן אברהם סעיף קטן כג). והנה לפי דבריו גם בדגים מלוחים השרויים במים בכלי חמץ מעת לעת – יש לאסור מטעם כבוש כמבושל, ואפילו קודם הפסח, כיון דלית ליה לענין פסח סתם כלים אינן בני יומן. ועל ההיתר דקודם זמנו לא נחשב כבוש – אין ראיה לסברא זו. אך דיש לומר בכבוש טעם אחר להתיר, שהרי אינו נעשה כבוש אלא לאחר מעת לעת, ואז הוה הטעם פגום. אך אפשר דלגבי פסח לא אמרינן סברא זו. אך ביום טוב האחרון יש להקל, אך במרקחת דבר חריף אין להקל (ט"ז סעיף קטן י).

כט ודע: דלכאורה בדבר שבשלו בכלי חמץ קודם הפסח – יש היתר מטעם נותן טעם בר נותן טעם. ובשלמא בתוך הפסח אי אפשר להתיר מטעם זה, דטעמא דנותן טעם בר נותן טעם הוא משום דנחלש הטעם. אבל לענין משהו אין זה היתר, דטעם משהו מיהא איכא. אבל קודם הפסח למה תיאסר? אמנם לגבי חמץ ליכא כלל היתר, זה דביורה דעה סימן צה נתבאר דדוקא נותן טעם בר נותן טעם דהתירא מיקרי "נותן טעם בר נותן טעם", ולא דאיסורא, עיין שם. וגבי חמץ הוה כמו דאיסורא (מגן אברהם סעיף קטן כד), כלומר דהכל שם "חמץ" עליו. ורק ביום טוב האחרון לא חיישינן לזה. וכן אם נפל מכלי זו לכלי אחרת – יש לדון בזה דין נותן טעם בר נותן טעם. אמנם גם בזה לא התיר רק בנפל משהו מקדירה זו. ותימא: למה לא נתיר אפילו ביותר ממשהו? ויש מי שאומר דבאמת כן הוא, וזה שכתב "משהו" – זהו לעניין היתוך שומן, שיש לחוש לפירורים דקים של חמץ הנשאר בתוכו. אבל ביין מבושל וכיוצא בו, אפילו נתערב הרבה – מותר (שם סעיף קטן כו). אך אם כן איזה חילוק יש בין מעט להרבה (מק"ח סעיף קטן יג)?אבל באמת הוא כמו שכתבתי, דאין דנין כלל דין דנותן טעם בר נותן טעם בפסח עצמו. ולכן אפילו בנפל לקדירה אחרת – אין להתיר רק במשהו. וזה שכתב "משהו" – אפסח עצמו קאי. ועיין מה שכתבתי בסימן תנב סעיף ט לעניין נותן טעם נותן טעם.

ל מכל הדברים שנתבארו מבואר דאין שום חשש בהערינ"ג שלנו. דלמאי ניחוש? דהכלים הם חדשים כידוע. ולחוש לפירורי חמץ כיון שבמקומם נותנים אותם הסוחרים למאות ולאלפים חביות, ופשיטא דקפדי הסוחרים אמנקיותא. והלא מעולם לא אירע למצוא חתיכה חמץ בהחביות של דגים מלוחים. ואם יארע – הוי אחד מאלף. וכשמולחים אותם – מולחים אותם באוצר גדול לאלפים, שאין החמץ מצוי שם כלל. ושמעתי אומרים דאולי

הפועלים עושים זה בעת אכילתם, ונפל שם חמץ. וטעות הוא, שמבורר הוא שבעסק גדול כזה אין מניחים הפועלים לאכול בשעת מעשה. וכשמגיע זמן האכילה הולכים הפועלים למקום האוכל, וסוגרין את האוצר. ובוודאי מחבית פתוחה העומדת בחנות אסור להשתמש, דשם בנקל שיפול לתוכה חמץ. אבל מחבית שלימה אין חשש. ומכל מקום נהגנו לעשות כדברי רבינו הרמ״א, להדיחן שלוש פעמים קודם הפסח. ואם לא הספיק מה שהכינו קודם הפסח – מדיחין גם בפסח, כמו שכתבתי בסעיף כז. והמחמירים שלא לאכול כלל הערינ״ג בפסח – אין מקום כלל לחומרא זו, כפי שנעשים עתה בימינו.

לא וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה: יש מחמירין להסתפק מחומץ יין שמסתפקין כל השנה, דחיישינן שמא נתנו בו מהנשאר מן הסעודה, ולפעמים יש בו פירורי לחם. ובמקומות אלו שאין חומץ יין מצוי – לא ראיתי מחמירין בזה. עד כאן לשונו, כלומר דלא מיירינן במסתפקין ממנו מעט מעט לכל סעודה, דאם כן גם בלא חשש זה אסור, דחיישינן שמא הלך באמצע הסעודה ליטול משם, ונפלו לשם פירורי חמץ. דהא אפילו בדיקת חמץ צריך שם מטעם זה, כמו שכתבתי בסימן תלג. אלא דמיירינן כשמסתפקין משם על ימים רבים, ואין שם חשש מנפילת חמץ. ורק החשש הוא שמפני שטוב לחומץ לעניין חיזוקו ליתן בו משיורי מאכל, כמו בקווא״ס ברוסי״א, לכן חיישינן לזה. וזהו במקומות שחומץ יין מצוי, רגילין לעשות כן. אבל במקומות שאינו מצוי לא הורגלו כלל בכך, ליתן שם משיורי המאכל. ולכן לא החמירו בזה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כז, שכתב מטעם דקשה להשיג אחר. ולדברינו אתי שפיר בפשיטות.)

לב עוד כתב שיש מחמירין לכתחילה שלא למלאות מן יין וחומץ יין תוך שלושים יום לפסח בכלי חמץ. ואם מלאוהו תוך שלושים – נוהגים שלא לשתותו בפסח. והמיקל לא הפסיד, כל שכן במקום שאין יין וחומץ מצוי. עד כאן לשונו. ואם הכלי מורק ושוטף – בוודאי מותר (מגן אברהם סעיף קטן כט). ויש מי שאומר דחומץ חזק, דבקל בלע ופלט – בוודאי אסור, ולא מהני ביה נותן טעם בר נותן טעם בדבר חריף (שם סעיף קטן כח). ואפילו אינו בן יומו – לא מהני בדבר חריף (ח״י סעיף קטן לד). ויש מי שאינו מחמיר רק בבן יומו (מגן אברהם שם), דאף על גב דקיימא לן ביורה דעה סימן צו דחורפיה מחליה ליה לשבח גם באינו בן יומו, מכל מקום כיון שיש חולקים שם בזה – אין להחמיר בחששא בעלמא (מחצית השקל). וכל זה כששהה בכלי עד שיתנו על האש ויתחיל להרתיח, דזהו שיעור כבישה בציר. אבל פחות מזה – אין חשש כלל (שם).

לג עוד כתב: חבית יין שדבקו נסריו בבצק, אם הוא תוך שני חודשים קודם פסח – עדיין רך הוא, ונותן טעם בפסח, ואסור לשתותו. ואם נתנוהו קודם לכן כבר נתייבש, ואינו נותן טעם בפסח, ושרי. מיהו אם יש כזית בצק במקום אחד – חייב לבערו אף על פי שעשוי לחזק, כמו שכתבתי בסימן תמב. עד כאן לשונו. שיעור זה דשני חודשים, אף על גב דבשם בדיבוק ניירות די בשלושים יום, מכל מקום לעניין נתינת טעם צריך שני חודשים, דלא כיש מי שחולק ואומר דדי גם כאן בשלושים יום (ח״י סעיף קטן ל״ו ודלא כט״ז). ועוד: דלא דמי כלל, דשם אין דבר שילחלחו, מה שאין כן בכאן היין מלחלחו, ולא נתייבש מהר. ובאמת גם כאן השיעור שלושים יום, והיינו שלושים יום עד שיפסוק מלשאוב לחלוחית, ושלושים לייבשות. וזה שכתב דלשתותו אסור, אבל להשהותו מותר. ואף על גב דשואב היין טעם חמץ, מכל מקום אינו נותן טעם אלא משהו, והוא חמץ נוקשה. ואין ראיה מכאן דחמץ נוקשה אוסר במשהו, דשאני הכא דהוא עושה לכתחילה, מה שאין כן חמץ נוקשה שנפל לתבשיל – אינו אוסר אלא בנתינת טעם (מגן אברהם סעיף קטן ל). וכשיש כזית במקום אחד, וטחו בטיט – אינו צריך לבער, כמו שכתבתי שם (שם סעיף קטן ל״א). וכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה פשיטא שאסור לדבק חבית בבצק, אפילו זמן הרבה קודם הפסח. וכן הוא המנהג הפשוט, ואין לשנות.

לד מלח ששמו במדוכה של חמץ, ולא נידוך בו המלח – מותר למלוח בו בשר בפסח, משום דאינו מפליט בצונן ביבש. ואף שנתבאר ביורה דעה סוף סימן צה דלכתחילה אין ליתן לתוך חלב מלח הנתון בקערה של בשר, מכל מקום במדוכה מותר גם לכתחילה. וכל שכן במדוכות שלנו, שאין רגילין להשתמש בהם חמץ כלל. ומכל מקום אם נדוך בהם המלח – אסור להשתמש בזה המלח בפסח, שמפני דוחקא דהדכה – בלע קצת חמץ (שם סעיף קטן לב). ואם נדוך קודם הפסח – יש להתיר במדוכות שלנו שאין בהם אלא חשש משהו, ונתבטל קודם הפסח (ח״י סעיף קטן לח). ולכתחילה אסור גם קודם הפסח לדוך בו מלח על פסח. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות.

לה בוסר, והיינו ענבים או שארי פירות שלא נתבשלו, שיש בהן קיוהא, שדכין קודם הפסח במדוכות מחומצות – מותר לאכלן בפסח, משום דאינו מפליט בצונן ביבש. והמדוכות יהיו נקיות. ואף דבוסר הוה כדבר חריף, מכל מקום לעניין להפליט ובמדוכה ששימוש חמץ הוא מעט, וקודם הפסח אין בהם רק חשש משהו, ונתבטל קודם הפסח. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז דאפילו אם נעשה תוך הפסח – אינו אסור אם היה הכלי נקי. עד כאן לשונו. ותימא: דהא באמת משמע בפוסקים דבוסר הוה דבר חריף. ונהי דעל קודם הפסח יש להקל, אבל בפסח עצמו דאיכא חריפות ודוחקא דסכינא – איך אפשר להתיר? ואפילו בלא חריפות, וודאי על ידי דוחקא דסכינא והוא לח קצת – מפליט מעט. וצריך עיון גדול. (המגן אברהם סעיף קטן לג אוסר אף

בקודם הפסח. והח״י מתיר, וכן המק״ח. אבל בפסח עצמו הוי דבר תימא. ומדברי הט״ז סעיף קטן יג נראה שלא היה כתוב לפניו בשולחן ערוך דאפילו תוך הפסח אינו אסור, עיין שם. וכן עיקר לדינא. ודייק ותמצא קל.)

לו ובוסר שחתכוהו בסכין של חמץ תוך הפסח – אסור, דסתם סכין אינו מקונח, ויש לחוש לחמץ הדבוק עליו. ומכל מקום אם נתערב ממנו בתבשיל, פסק רבינו הרמ״א שם דאין להחמיר ולאסור מספק, דסבירא ליה דבוסר אינו חריף. ואף על גב דעל כל פנים משהו מיהא איכא, כיון דאינו מקונח סבירא ליה דזהו לענין שמנונית דנדבק בהסכין. אבל חמץ אינו נדבק, והוה כמקונח לענין זה דתערובות. ומכל מקום צריך עיון למעשה, דעל כל פנים משהו איכא (מגן אברהם סעיף קטן לז). ועוד: דחזינן דגם פת נדבק בסכין. ועוד: דרבים תופסין דבוסר הוי דבר חריף, ואפילו בנחתך קודם הפסח, ואפילו בסכין נקי צריך עיון. אמנם קודם הפסח בסכין נקי – יש להקל, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אך תוך הפסח אין להקל כלל לפי דעת גדולי אחרונים.

לז ובדברים שוודאי אינם חריפים שנחתכו בסכין של חמץ בפסח ואינו מקונח, אפילו הוא בן יומו – מותר לאכלו בפסח על ידי שידיחנו יפה יפה במקום החתך, וגם יגרר מעט במקום החתך. ואם היה מקונח – מותר גם בלא הדחה. דאף על גב דאיכא דוחקא דסכינא, מכל מקום אינו מפליט בדבר יבש. ואם מה שחתך הוה לח קצת – יש להצריך הדחה. ואם הדבר חריף, כמו צנון ובצל ותמכא וכיוצא בהם – יש לאסור אפילו נחתך קודם הפסח, ואפילו אינו בן יומו, ואפילו מקונח, דחריפות ודוחקא דסכינא וודאי מפליט (הגר״ז סעיף נט). ומכל מקום יש להקל בשעת הדחק בחתכו קודם הפסח, כמו שכתבתי בבוסר, משום דעל כל פנים לא הוי רק משהו, וכבר נתבטל. ובפסח עצמו לעולם אסור.

לח וכל זה הוא בסכין של בעל הבית בביתו כשחתך בו בפסח, שהוא אקראי בעלמא. אבל דבר שנחתך בסכין של חמץ בקביעות ביד אינו יהודי חנוני, כגון חתיכות דגים שקורין לאקסי״ן, או שארי מיני דגים שמוכרים בפסח; וישראלים קונים מהם, כגון שאינם מלוחים, דמלוחים בלאו הכי אסור לקנות מהם בפסח מפני המלח; אלא אפילו אינם מלוחים, אם החנוני חותכם בסכינו שחותך בו גם פת – יש להחמיר שלא לאכול אפילו על ידי הדחה. אבל כשחתכוהו קודם הפסח – אין להחמיר, ומותר לאכלו על ידי הדחה (הגר״ז). וכן אם יש לו סכין מיוחד לזה – מותר אפילו בפסח.

לט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: זיתים שנזהרו לחתכם בסכין חדשה, אפילו לא נזהרו לכבשם בקדירה חדשה, אם אינה בת יומא – מותרת לכולי עלמא. עד כאן לשונו, כלומר: דזיתים וודאי דבר חריף הם. ואם חתכן בסכין ישן, אפילו אינו בן יומו – אסורים אפילו נחתכו קודם הפסח. ואף על גב דבכל הזיתים יש ששים כנגד הסכין ונתבטל קודם פסח, כמו בצלים שנחתכו בסכין של איסור ביורה דעה סימן צו – לא דמי. דהתם הבצלים נתבשלו ברוטב, ונתבלבל הטעם בכולו, ובכולו הא יש ששים נגד הסכין. אבל כאן כל חתיכה קטנה עומדת בפני עצמה, וכל אחת בלעה מן הסכין מעט, ובכל אחת ליכא ששים נגד הבלוע. ולכן אין הצירוף מועיל (ט״ז סעיף קטן יד, ומגן אברהם סעיף קטן לח). ולכן לא דמי גם לבוסר שבמדוכה, דהדיכה מערבת כולם יחד. ואם באמת אחר החתיכה כבשן כולן במים קודם הפסח – מותרים, לפי שהמים מוליך הפליטות מזה לזה, ונעשים כאחת, והוה כבצלים. ועיין בסעיף הבא.

מ אמנם אם חתכן בסכין חדשה, רק כבשן בקדירה של חמץ קודם הפסח, ואין הקדירה בת יומא – מותרת. ואף על גב דבדבר חריף הוה אינה בת יומא כבת יומא, מכל מקום כיון שכבושים במים – המים מבטלין החריפות (טור), והוה נותן טעם לפגם קודם הפסח ומותר. אבל בפסח עצמו אסור. ודע דזה שכתבנו בסעיף הקודם דאם אחר שחתכן בסכין חמץ כבשן במים קודם הפסח דמותרים, יש חולקין על זה. וסבירא להו דרק אם בשלן מותרים, דהבישול מוליך הטעם בכולן, ולא הכבישה (ט״ז שם). ויש מי שאוסר אפילו אם בשלן (מגן אברהם שם), ורק המים מותרים, בין בכבישה בין בבישול, דבהמים וודאי נתבלבל הפליטות, ובטלו בששים. ויש להקל כסברא ראשונה (הגר״ז), דגם הכבישה היא חומרא יתירה, דלמה לא יוליך הטעם מזה לזה כשהם כבושים במים? אלא שכן מבואר מדברי הטור, עיין שם. ודיינו להחמיר בכבישה ולא בבישול.

מא כשם שחמץ קודם הפסח בטל בששים, כמו כן אחר הפסח בטל בששים. ובין החמץ שנתערב קודם פסח ונשתהה עד לאחר הפסח, ובענין שלא עבר ב״בל יראה״ על פי הפרטים שנתבארו בסימן תמב סעיף יב. ואף על פי שמדרבנן היה חייב לבערו כמו שכתבתי שם סעיף טז, מכל מקום כיון דמן התורה לא עבר – מותר לאחר הפסח. והסכימו הגדולים שמותר לכתחילה לערב קודם הפסח, ולהשהותו עד לאחר הפסח, כיון שאינו עובר ב״בל יראה״ (מגן אברהם סעיף קטן מב, וט״ז סעיף קטן יז, וח״י סעיף קטן מז). ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, כיון שעדיין אין כאן איסור. אבל בפסח עצמו, או לאחר הפסח – פשיטא שאסור לערב. ומכל מקום אם נתערב בפסח בששים, ועבר ושהה אפילו במזיד, אם רק לא עבר ב״בל יראה״, כגון פחות מכזית או נוקשה – מותר לאחר הפסח (שם). וכן אם ביטל חמצו, וגם לאחר הפסח כשנתערב בטל בששים, אף על פי שעבר ב״בל יראה״ ודינו כתוך הפסח. אבל אם עירב במזיד בפסח או לאחר הפסח – אינו בטל כלל. ודווקא כשנתערב בשוגג והשהה במזיד התרנו, אבל לא בנתערב במזיד.

מב והרבה פוסקים סוברים דלאחר הפסח כשנתערב – אינו צריך ששים, ובטל ברוב. והכי משמע להדיא בגמרא (ל א) שאומר דרבי שמעון קנסא קניס שיהא חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. וכי קניס, הני מילי בעיניה, אבל על ידי תערובות לא, עיין שם. והקנס הוא משום דעבר ב״בל יראה״. אלמא דכל שאינו בעיניה – מותר. ואם כן כשיש רוב נגד החמץ – מותר אפילו באכילה. ואפילו בלח בלח די ברוב, דאילו יבש ביבש – וודאי גם לדעה ראשונה סגי בביטול ברוב, דלא עדיף משארי איסורים. ואף על פי שבפסח עצמו החמרנו גם ביבש ביבש, מכל מקום לאחר הפסח – וודאי בטל ברוב. ורבינו הרמ״א בסעיף יא כתב דבפחות מששים – סגי ליה בהשלכת הנאת האיסור לים המלח. עד כאן לשונו. ומשמע מדבריו דזהו אפילו לדעה ראשונה שמצרכת ששים, שהרי על דעה זו קאי (וכן הוא בהגר״ז סעיף סא). וכשיש ששים – אינו צריך כלום. ולדעה אחרונה בביטול ברוב סגי, ואינו צריך כלום. ובהפסד מרובה או שעת הדחק יש לסמוך על דעת המקילין, כי כן עיקר (הגר״ז). וכל זה אחר הפסח. אבל קודם הפסח – לכל הדעות צריך ששים. וכבר נתבאר שרשאי לבטל קודם הפסח בששים. ולכן כשיש חטים מחומצים – יכול להוסיף עליהם עד ששים, וכן המנהג הפשוט (וכן הסכים המגן אברהם בסעיף קטן מה).

מג אבל עיסה שנתחמצה בשמרי שכר שעבר עליו הפסח – אסור כל העיסה בהנאה אפילו יש ששים. דדבר המעמיד – אפילו באלף לא בטיל. ואינו מועיל לזה לא השלכת דמי האיסור לים המלח, ולא למוכרה לאינו יהודי לבד דמי האיסור, משום דחזינן לעיסה כולה כאילו היא שמרים. וכן אם העמיד גבינות בחומץ חמץ שעבר עליו הפסח, או שהעמיד מי דבש שקורין מע״ד בשמרי שכר שעבר עליו הפסח. ויש חולקין בזה, וסבירא להו דמהני השלכת דמי האיסור לים המלח אף לדבר המעמיד, וכן למכור לאינו יהודי חוץ מדמי איסור שבו. ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך על דבריהם (הגר״ז סעיף סב, וכן כתב הח״י בסימן תמב). ואם נתחמצה גם בשמרי היתר זה וזה גורם מותר.

מד ודע דבכל זה אין חילוק בין ביטל חמצו בארבעה עשר, ובין לא ביטל. דבמקום שאנו מתירים לו על ידי תערובות – מותר אפילו בלא ביטול, כדפירש הש״ס דהלכה כרבי שמעון דחמץ שעבר עליו הפסח אינו בלאו, אלא שאסור בהנאה מטעם קנס שקנסוהו, הואיל ועבר ב״בל יראה״. ולא קנסו בתערובת, כמו שכתבתי. ובמקום שאסרו – אסרו אפילו כשביטל את החמץ ולא עבר ב״בל יראה״, הואיל ולא ביער את החמץ. ואפילו היה שוגג או אנוס. וטעם הדבר יתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תמח על פי הירושלמי.

מה חמץ נוקשה, אפילו בעיניה שלא על ידי תערובת – אינו אסור בהנאה אחר הפסח, מפני שלא עבר על זה ב״בל יראה״. וגם באכילה מותר, אלא שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה (מגן אברהם סעיף קטן מו). ואף על פי שאמרנו דאפילו כשביטל החמץ אינו מועיל, והרי גם שם לא עבר ב״בל יראה״, אך אין זה דמיון. דבשם יש בעיקר החמץ ״בל יראה״, ולכן קנסוה בכל גווני. מה שאין כן נוקשה, שאינו לעולם ב״בל יראה״. וכתב רבינו הרמ״א סוף סימן זה דיש נמנעין מלשחוק בקארטי״ן בפסח על השולחן, דחוששין שמא יפול מחמץ נוקשה שלהם לתוך המאכל. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יב דהפידיאו״ש – חמץ גמור הן, ואסורים בהנאה אחר הפסח. עד כאן לשונו, ולא ידענו מה זה.

סימן תמח

א חמץ של אינו יהודי שעבר עליו הפסח – מותר אפילו באכילה. ויכול הישראל לקנות ממנו, ולאכול במקום שאוכלים מפיתם, או שישראל זרק קיסם בעת אפייתו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קיב. וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח – אסור בהנאה מדרבנן, וקנסוהו מפני שעבר על ״בל יראה״. אך אפילו ביטל החמץ – גם כן אסור מטעם שיתבאר בסעיף ו. ואפילו ישראל עבריין, ופרק עול מצות מעליו, ואינו ניכר כלל שממעי ישראל יצא חמצו – אסור בהנאה לכל ישראל. ואם מכרו לו החמץ – הוה כמוכר לישראל, דאף על פי שחטא – ישראל הוא. אלא אם כן נולד מישראל שבא על הכותית, דאז הולד כמותה ואינו ישראל כלל.

ב ישראל ואינו יהודי שיש להם חמץ בשותפות ועבר עליהם הפסח, ולא חלקוהו קודם הפסח וחלקו אחר הפסח – של האינו יהודי מותר. דבדרבנן קיימא לן דיש ברירה, ואמרינן הוברר הדבר שזה חלקו למפרע. ושל ישראל אסור. ויש מי שרוצה לומר דגם חלקו של ישראל מותר, מטעם דהא דבדרבנן יש ברירה – הוא לקולא, ולא שעל ידי זה יהיה חומרא, שעל ידי זה יאסר חלקו של הישראל. אלא אדרבא אמרינן דאין ברירה, ואולי חלקו של הישראל הוא ביד האינו יהודי, ושל האינו יהודי הוא ביד הישראל (שאגת אריה סימן צ). ואני תמה על זה: דאטו על ידי אין ברירה הוה היתר ברור? דאכתי ספיקא הוא. ושמא תאמר ספיקא דרבנן לקולא, מכל מקום ממה נפשך: מחצה מזה אסור בוודאי, ואיך נתיר שניהם על ידי זה? ואף על גב דבדרבנן אמרינן גם תרתי דסתרי, כמו שכתבתי לעיל סימן שצג בשנים שהניחו עירוב, דלזה חשבינן יום ולזה לילה – לא דמי כלל. דהתם שני בני אדם

ושני מעשים. וכן שני שבילין, שבש״ס כן הוא. אבל הכא שני בני אדם ומעשה אחת, ואנו דנין על כל החמץ הלזה שיש בו חציו של ישראל, ואיך נאמר שאין בו של ישראל?

ג וכן חמץ של שני ישראלים, שאחד מכר חמצו לאינו יהודי ואחד לא מכר, ואחר הפסח חלקו ביניהם – זה שמכר חלקו מותר מטעם ברירה, וזה שלא מכר חמצו אסור (שם סימן צ״א). ואיתא בירושלמי (פרק שני הלכה ב): גר שמת ובזבזו נכסיו, ונמצא בהם חמץ שעבר עליו הפסח – מותר החמץ, עיין שם. וזהו כשמת קודם זמן האיסור, שלא עבר ב״בל יראה״. אבל מת לאחר זמן איסורו – אסור, כיון שעבר ב״בל יראה״. אמנם הגוזל אותו, והיתה חמץ בהגזילה, אפילו מת קודם זמן איסורו – אסור החמץ על הגזלן, כיון שהיתה בידו ממילא כשמת, והוא זכה בזה החמץ, הרי עבר ב״בל יראה״. ולא עוד, אלא אפילו מכר המת את כל חמצו קודם הפסח, ועדיין לא נתייאש מהחמץ מכל מקום – אין חמץ זה בכלל המכירה, כיון שהיה החמץ תחת יד הגזלן, וקיימא לן גזל ולא נתייאשו הבעלים – שניהם אינם יכולים להקדיש (בבא קמא סט א). והוא הדין דאינו יכול למכור.

ד אם אינו יהודי מביא לישראל דורון חמץ בפסח, ואפילו באחרון של פסח, יזהר שלא יקבל ממנו. ואם קבלו – אסור בהנאה. וגם יזהר שלא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו. ואז אפילו הניח החמץ בבית הישראל, אפילו ביום ראשון של פסח – מותר, שהרי לא קנה החמץ מעולם, וכשיזכה בו אחר הפסח – הוי חמץ של אינו יהודי שעבר עליו הפסח, ומותר. ואי קשיא: דאם אין רצונו – לא יניחנו להאינו יהודי שיניח אצלו החמץ. דיש לומר דאינו רוצה להעלות עליו חמתו של האינו יהודי, שמביא לו מתנה ומבעט במתנתו. ולפי זה במביא לו חמץ שיקנה ממנו – וודאי מחוייב לבלי להניחו שיניח החמץ בביתו. שהרי יכול לומר: איני צריך לזה, ואין רצוני שתניח החמץ בביתי. ואם היה אלם ומתיירא למחות בו – דינו כמתנה. ובין במתנה ובין במכירה בעל כרחו כמו אלם – טוב שיאמר בפיו ש״אין רצוני שיקנה לי רשותי״. ואם לא אמר – לא עיכב, דוודאי לא ניחא ליה למקני איסורא (בבא מציעא צו ב).

ה כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין ד: חמץ שעבר עליו הפסח – אסור בהנאה לעולם. ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים, מפני שעבר על ״בל יראה״ ו״בל ימצא״ אסרוהו. ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח. עד כאן לשונו, כלומר: דאפילו הניחו בשגגה או באונס דלא עבר על ״בל יראה״, דאונס רחמנא פטריה, מכל מקום גדר גדרו בזה גם מטעם אחר. ועיקר הקנס הוא משום דעבר ב״בל יראה״, אך מפני זה גדרו גם אם לא עבר ב״בל יראה״, ״כדי שלא יניח...״. ולפי זה אפילו ביטל החמץ ולא עבר ב״בל יראה״ – מכל מקום כיון דחכמים תקנו ביעור, ולכן בכל ענין שלא ביערו אסור בהנאה, מטעם ״שלא יניח...״

ו והן הן דברי הטור ושולחן ערוך סעיף ה שכתבו: חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח – אסור אף על פי שבטלו. עד כאן לשונם, ומקורו מירושלמי (שם). והטעם אומר: כדי שלא יערים לומר שבטלו אף על פי שלא בטלו, כמו שכתב הטור, עיין שם. וזה נכלל גם בדברי הרמב״ם שכתב: ״כדי שלא יניח...״, כלומר: שלא יעשה בזה איזה הערמה כדי ליהנות בו אחר הפסח. והרמב״ם מקודם כתב הטעם שבגמרא (ל א) דהקנס הוא משום שעבר ב״בל יראה״, ואחר כך הוסיף טעם הירושלמי. ולא פליגי הש״ס והירושלמי, וכמו שבארנו. והוסיף: אפילו שגג או נאנס, דזהו רבותא יותר, דמאי הוה ליה למיעבד? וכל שכן כשביטל ולא ביער. (וקשה לי על הירושלמי: למה לו טעם הערמה? לימא מפני שלא עשה כתיקון חכמים לבערו. ונראה לעניות דעתי דבירושלמי איתא ״הפקיר חמצו בשלושה עשר״, עיין שם. וכן הנוסחא בספר אור זרוע הגדול סימן רמ״ו, ולא כנוסחת הרא״ש בפרק שני סימן ד: ״הפקיר בארבעה עשר״. ולפי זה אין זה ענין לביטול בארבעה עשר, שלזה הצריכו בדיקה, אלא הפקר גמור קודם ארבעה עשר, והוה כהפקר באמצע השנה, ושפיר צריך לטעם הערמה. ובטור הביא לשון ״ביטול״, ואינו כן בירושלמי. ודבר תמוה נמצא באור זרוע שם, וזה לשונו: מותר להפקיר חמץ בשעה שביעית על מנת לזכות בו אחר הפסח. וכן הוא בהג״א שם. ומבאר שם דהירושלמי אוסר כשלא כיון לזכות בו אחר הפסח, אבל כשכיון לזכות – מותר, עיין שם. וצריך עיון גדול, דאם כן בטלה לה ביעור. אך בסוף דוחה זה מפרק קמא דחולין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז ודע: דאף על פי דטעם האיסור הוא מפני הקנס שעבר ב״בל יראה״, מכל מקום אסור לכל ישראל (ר״ן שם). ואף על גב דבכמה קנסות לא קנסו רק העובר לבדו, מכל מקום בחמץ, שהוא הכרח בכל שנה, ראו חכמים שאם לא יאסרו החמץ לכל ישראל אכתי יכול להיות איזה הערמות. וראיה לזה דהאיסור לכל ישראל ממה שאמרו ריש חולין: חמצן של עוברי עבירה לאחר הפסח – מותר מיד, מפני שהן מחליפין. ואם האיסור רק לו לבדו – הלא בלא חילוף מותר. (ומזה דחה האור זרוע דינו שהבאנו: דלמה מחליפין? משום דלא שבקי התירא ואכלי איסורא. ואם מותר להפקיר על מנת לזכות אחר הפסח – למה להו לעבור עבירה? עיין שם.)

ח ויש להסתפק אם ביטל החמץ, והיה שוגג או אנוס מלבער, אם גם בזה קנסו אם לאו. ונראה לעניות דעתי דמותר. וראיה לזה מדברי הטור ושולחן ערוך, דבסעיף ג כתבו: אפילו שוגג או אנוס – אסור. ובסעיף ה כתבו דאסור אף על פי שבטלו. ולא כתבו שני הדינים ביחד, דאפילו שוגג או אנוס,

ואפילו בטלו – שמע מינה דבכי האי גוונא מותר (וכן נראה להדיא מהח״י סעיף קטן כ). ויש מי שאוסר גם בכי האי גוונא (מק״ח סעיף קטן יד), וחומרא יתירה היא להחמיר כל כך באיסור דרבנן. (ומה שהאריך בביאורים סעיף קטן ט בביאור הירושלמי עיין שם, הנה לפי מה שכתב בסעיף קטן ו לפרש דווקא בשלושה עשר – מסתלקים רובי הקושיות. וראיתי בסוף דבריו כשהפקיר שלושה ימים מקודם – לא שייך הערמה. וזהו על פי סוגיא דסוף פרק רביעי דנדרים, ואין זה ענין להירושלמי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ט ומצאתי כדברינו בתשב״ץ (חלק שני סימן קצט), וזה לשונו: ראובן אצר תבואה תחת הקרקע, וערב פסח מצאה שרויה במים, ולא היה לו שהות למוכרה... ואם נתבקעה – אסור לאוכלה, ומותר למוכרה לאינו יהודי, דאינו אסור אלא משום קנסא. וזה אין לנו לקונסו, דמה היה לו לעשות? אנוס הוא, וכבר ביטל...עד כאן לשונו, ולכאורה חולק על הרמב״ם וכל הפוסקים. וחלילה לומר כן, אלא דזהו כדברינו דבשניהם ביחד, בביטול ואנוס, וודאי יש להתיר בהנאה.

י כבר נתבאר בסימן תמה על פי הירושלמי שאסור להאכיל חמץ אפילו לבהמת הפקר או של אחרים, וכן לאחר פסח בחמץ שעבר עליו הפסח (ח״י סעיף קטן כד). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: אסור ליתן בהמתו לאינו יהודי להאכילה בימי הפסח, אם הוא יודע שמאכיל אותה פסולת שעורים שהוא חמץ. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דדווקא כשדיבר עמו בפירוש ליתן חמץ – אסור, אבל בסתמא – מותר, דעל דעתו הוא עושה (ח״י סעיף קטן כג בשם אגודה). ולעניות דעתי אין כאן מחלוקת, דוודאי גם רבינו הבית יוסף מודה דבסתמא מותר. אך זהו כשאינו בוודאי שיאכילנה חמץ, שיש לו ליתן מזונות שלא של חמץ, דאז אף אם נותן לה חמץ – לית לן בה. אבל רבינו הבית יוסף הא קאמר ״אם הוא יודע שמאכיל...״, כלומר שאין ספק בזה שבוודאי יאכילנה חמץ, אם כן מאי מועיל סתמא לזה? והוה כבפירוש. ואם יש להאינו יהודי שייכות בהבהמה, כגון שנתן לו לגדלה למחצית שכר, אפילו יודע שמאכילה חמץ – לית לן בה, דלטובתו עושה כן (באר היטב סעיף קטן יז בשם פמ״א סימן י). והוא הדין אם הוא שותפו בבהמה זו, וזהו כבמלאכת שבת. אך נראה דעל כל פנים צריך הישראל להוליך הנאתו לים המלח, כדי שלא יהנה מחמץ. דנהי דלא עביד איסורא, מכל מקום אפילו הנאה דממילא – אסור בחמץ (וכן כתב בח״י סעיף קטן כד). ומתרומות פרק אחד עשר (משנה ט) יש ראיה להדין שנתבאר, עיין שם.

יא תנן בתרומות (שם): כהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו, לא יאכילנה כרשיני תרומה, עיין שם. הרי מבואר דאף שהיא אצל השוכר, מכל מקום נחשבת כאילו היא לגמרי של משכיר. ולפי זה אינו יהודי ששכר בהמה מישראל לכל ימי הפסח, אף על פי שמזונותיה עליו – אסור להישראל להניחו להאכילה חמץ, כשיודע בוודאי שיאכילה חמץ. וראיתי מי שמתיר, משום דלטובת עצמו עושה כן. שאם לא היה מאכילה חמץ – היה צריך להאכילה בדבר יקר מזה (שערי תשובה סעיף קטן יז בשם פמ״א). ולי נראה דאיסור גמור הוא. דבשלמא בהדין הקודם, שנתן לו למחצית שכר שיש להאינו יהודי חלק שפיר. דהכי תנן בתרומות שם: כהן ששם פרה מישראל מאכילה כרשיני תרומה, ולא בשוכר. (ובהמה האוכלת חמץ בהיתר, כגון בהמתו של אינו יהודי, או כמו שנתבאר – מותר לשתות החלב בפסח. וכבר בארנו בזה ביורה דעה בסוף סימן ס, עיין שם. וראיתי מחמירין בזה, ואינו עיקר.)

יב כתב אחד מן הגדולים דאפילו לפי מנהגינו, שמוכרים כל החמץ לאינו יהודי בערב פסח עם הבהמות, מכל מקום אסור להאכיל חמץ להבהמות על ידי אינו יהודי. והטעם: דכיון דמכירה זו הוי הערמה, דהכל יודעים שהאינו יהודי יחזור אחר הפסח וימכור להישראל. ולכן לענין חמץ שעבר עליו הפסח, דהאיסור מדרבנן שהרי כולם מבטלין החמץ – מהני המכירה. מה שאין כן לענין ליתן לבהמה חמץ, דהוי איסורא דאורייתא – לא מהני (תב״ש בבכ״ש בפסחים). ורבים חלקו עליו, דהרי מפורש בש״ס דהערמה מותר אף בדאורייתא, כמו מערימין על הבכור. (עיין שערי תשובה סעיף קטן יז, והמק״ח סעיף קטן יא. והח״א השיגו עליו. וכן כתב בשם הנודע ביהודה.) ועל פי זה נהגו רבים להאכיל לבהמתן חמץ בפסח על ידי אינו יהודי על ידי מכירה זו.

יג ולעניות דעתי ברור דאיסור גמור הוא, ודברי אותו גדול מפורש בגמרא. דאין כוונתו לומר דבדאורייתא לא מהני הערמה, אלא דהכי קאמר: דהנה בשבת (קלט ב) אמרינן מערים על המשמרת ביום טוב לתלות בה רמונים, ותולה בה שמרים. והוא דתלה בה רמונים. ופריך: מאי שנא... מערים...? ומתרץ התם: לא מוכחא מילתא..., עיין שם. הרי יש הפרש בין הערמה דמוכח לאינו מוכח. ועוד אומר שם: חזי מר... ונאים במברא, ואמר למינם קמכוינא. אמר להו: הערמה קאמרת? הערמה בדרבנן היא..., עיין שם. ומזה מבואר שיש חילוק בין הערמה להערמה. דהערמה דלא מוכחא – מותר אפילו בדאורייתא. אבל הערמה דמוכחא אינו מותר רק בדרבנן. והנה המכירות חמץ שלנו הוה הערמה דמוכחא לכל אדם, ולכן שפיר קאמר אותו גדול דבדאורייתא אסור. וכבר אסרנו במקומינו ליתן לבהמות חמץ על ידי אינו יהודי, וכבר זכרנו מזה בחושן משפט סימן רמא סוף סעיף ט. ואפילו אם נאמר דזה לא מיקרי הערמה דמינכרא, שהרי הישראל רצונו בוודאי שאם ישלם לו האינו יהודי כפי המקח שקנה ממנו שיטלנה לעצמו – זהו לענין

כשהבהמה עומדת אצל האינו יהודי, כמו הבהמות העומדות על בראה״ע, או שהיא בחצירו של האינו יהודי. אבל כשהבהמה ברשות הישראל – אין לך הערמה גלויה מזו. ופשיטא שאין לזה היתר, ואסור להאכילה חמץ בפסח.

יד כתב הרמב״ם בפרק רביעי דין ו: ישראל ואינו יהודי שהיו באין בספינה, והיה חמץ ביד ישראל, והגיע שעה חמישית – הרי זה מוכרו לאינו יהודי; או נותנו לו במתנה, וחוזר ולוקחו ממנו אחר הפסח. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה. אומר ישראל לאינו יהודי: עד שאתה לוקח במנה – בא וקח במאתים. עד שאתה לוקח מאינו יהודי – בא וקח מישראל, שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח...עד כאן לשונו, וזהו מתוספתא וירושלמי פרק שני. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ד, והוסיפו לומר: אבל לא ימכור ולא יתן לו על תנאי, ואם עשה כן – הרי זה עובר ב״בל יראה״ וב״בל ימצא״. עד כאן לשונם.

טו והנה זה שרשאי למכור וליתן במתנה קודם זמן איסורו – אין בזה רבותא כלל, ואין צורך להשמיענו. ולמה לא יהיה רשאי למכור וליתן? אלא דהרבותא הוא דאף על פי שהאינו יהודי מבין דאין כוונתו בשביל שרוצה למכור, אלא כדי להנצל מאיסור חמץ, ומבין מדעת הישראל דכוונתו לקנות ממנו בחזרה אחר הפסח, ומסתמא יתן לו ריוח, ואם כן אינה אלא הערמה בעלמא ואסור – קא משמע לן דמכל מקום מותר. וזהו שהזהירו לענין מתנה, שיתנו לו מתנה גמורה. כלומר: דבמכר שמקבל מעות ועושה קנין – ממילא דמכירה היא. אבל מתנה שאינו מקבל מעות, ויכול להיות שבלבו לא נתכוין כלל למתנה גמורה, ויעבור ב״בל יראה״ – לזה הזהירו שיכוין למתנה גמורה.

טז ובדין השני השמיענו רבותא יותר: דאילו בדין הראשון אינו מזכיר לו כלל שיכול להיות שיקנה ממנו בחזרה אחר הפסח, אלא שמבינים בעצמם לפי הענין שכוונתו כן. ובדין השני קא משמע לן שאפילו יכול להגיד לו כן, ולפתותו שיקנה יותר מכדי צרכו, ושיקנה רק ממנו. ורק שלא יגיד לו לחלוטין שבהכרח להיות כן, דזה וודאי אסור. ואף על גב דכשאומר לו: קח במאתים, קח מישראל, שמא אצטרך ואקח... – הוה גם כן כמפורש, מכל מקום אין זה מפורש ממש, ולענין דינא הוה מכירה טובה. ולפי זה המכירת חמץ שלנו יש לה יסוד נכון מתוספתא וירושלמי וכל הפוסקים.

יז וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ג: חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח – אסור בהנאה, אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לכותי שמחוץ לביתו קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכירו ויודע שלא יגע בו כלל, אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח, ויחזור ויתננו לו – מותר, ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט. אבל מתנה על מנת להחזיר – לא מהני. עד כאן לשונו. ועיקר כוונתו דאפילו אם גם הקונה מבין שמכירה זו הערמה היא, ואינו עושה הישראל אלא כדי להנצל מאיסור חמץ, מכל מקום אם המכירה היא כדין תורה – לית לן בה.

יח וזה שהצריך ״לכותי שמחוץ לביתו״ – הכוונה על החמץ, שהקונה יוציא החמץ חוץ לבית הישראל. דאם לא כן, נהי שקנה ממנו, מכל מקום כיון שהחמץ מונח אצלו – הוה ליה ככותי שהפקיד חמץ אצל הישראל. ואם הישראל קיבל עליו אחריות – עובר ב״בל יראה״. ועתה כשהניח החמץ אצל הישראל, נראה כמקבל את החמץ באחריותו (מגן אברהם סעיף קטן ד). אבל מדינא אין קפידא, רק יזהר שלא יקבל אחריות (שם). וגם ייחד לו מקום, כמו קרן זוית וכיוצא בו, דאז אינו זקוק לבער, כמו שכתבתי בסימן תמה (ט״ז סעיף קטן ד). ובייחד לו קרן זוית, הא נתבאר שם דאפילו באחריות אינו עובר, עיין שם.

יט ואם החמץ הרבה מאוד, שאי אפשר להוציאו חוץ לבית – ימכור לו החדר שהחמץ מונח בו (מגן אברהם שם). ובחושן משפט סימן קצד נתבאר דכותי אינו קונה קרקע בכסף לדעת הרמב״ם אלא בשטר. ואפילו לדעת רשב״ם והתוספות שקונה בכסף, מכל מקום באתרא דכתבי שטרא – אינו קונה בכסף בלא שטר. ולכן אם אין ביכולתו לכתוב שטר – יכול להתנות עמו שיקנה רק בכסף, לפי מה שנתבאר שם. דטעמא דאינו קונה בכסף הוא משום דלא סמכה דעתיה בלא שטר, עיין שם. ולכן כשמדבר עמו שיסמוך על זה – הלא סמכה דעתו, ומהני לכל הדעות. (וזהו כוונת המגן אברהם שם שכתב: יתנה עמו בתחילת המקח, שמקנה לו בכסף לחוד, עיין שם.)

כ ולאו דווקא מכירת החדר, דהוא הדין שישכיר לו החדר או המקום שהחמץ מונח בו, דשכירות קרקע גם כן נקנה בכסף, כמבואר שם. ובפרט אם המקום שהחמץ מונח בו אינו של הישראל, אלא שהוא אצלו בשכירות – הרי אינו יכול למוכרו, אלא משכיר לו עם כל זכות ויפוי כח שיש לו. וכן אם יש פועלים אינם יהודים בהעסק – משכיר לו הפועלים שיהיו על חשבון הקונה, כלומר שהם פועליו ולא פועלי הישראל. ושכירות הפועלים והקבלנים אינה צריכה לא קניין ולא שטר, אלא באמירה בעלמא, כמו שכתבתי בחושן משפט ריש סימן שלא. ואף דשם נתבאר זה בבעל הבית השוכר פועלים, וכאן הישראל משכיר להאינו יהודי את הפועלים, מכל מקום הכל אחד: דלהפועלים אין נפקא מינה דשכרם ישתלם מזה או מזה. ולא אמרינן הרי אין

שליחות לכותי, ואיך יהיו הפועלים שלוחם של הקונה? אמנם כבר בארנו בחושן משפט סימן קפח דפועל נעשה כותי לישראל, וישראל לכותי. וכל שכן אינו יהודי זה לזה, דאפילו בשליחות יש דעה שנעשים שלוחים זה לזה, כמו שכתבתי שם. וכן בארנו שם דשליחות בשכר הוי כפועל. וכן אם יש סוסים ובהמות העוסקים בהעסק – צריך למכור להאינו יהודי הסוסים והבהמות במקח כך וכך.

כא וכיצד הוא קונה החמץ? והנה ידוע דעת רש"י ז"ל דקונה מטלטלין בכסף ולא במשיכה. ודעת רבינו תם ז"ל דדווקא במשיכה ולא בכסף, וכן הסמיכו רוב הפוסקים. והרמב"ם פרק ראשון מזכייה פסק דקונה בין בכסף בין במשיכה, עיין שם. ובחושן משפט סימן קצד סעיף י בארנו שיש מהגדולים דסבירא להו דלכל הדעות אם אי אפשר לעשות קניין משיכה – קונה בכסף, עיין שם. והנה לפי זה מקבל מהקונה פרוטה, ומקנה לו החמץ. אמנם אין לסמוך על זה בלבד. והנה משיכה אי אפשר בחמץ הרבה, ויכול להקנות לו בקניין סודר. והיינו שהאינו יהודי הקונה יתן לו הסודר, ויחזיק בידו את הסודר. וכבר בארנו שם דקניין סודר קונה בכותי. ורבינו תם עשה כן למעשה (תוספות קדושין ג א). והא דכתיב ברות אצל קניין סודר "וזאת התעודה בישראל" – הכוונה שכן נהגו לקנות בקניין זה, עיין שם. אמנם כיון שמשכיר לו המקום שהחמץ מונח בו, כמו שנתבאר – יכול להקנות לו החמץ בקניין מטלטלין אגב קרקע, שבארנו שם בסעיף יא דמהני באינו יהודי, ודלא כאחד מהגדולים שפקפק בזה, עיין שם. וגם קונה האינו יהודי את החמץ כששכר המקום מדין חצר, דקניין חצר יש לו, כמו שכתבתי שם סעיף יב; אף שאחד מהגדולים פקפק בזה, מכל מקום מהני. וזהו דעת גדולי הראשונים, כמו שכתבתי שם. וטוב לעשות כל הקניינים: קניין כסף, וקניין סודר, וקניין אגב, וקניין חצר. ואצלינו כותבים גם שטר מכירה. ואף על גב דמטלטלי לא מקני בשטרא, אמנם כבר בארנו שם בסימן רט סעיף טז דכיון דנהגו הסוחרים לכתוב קאנטראקטין על מכירת סחורה, ובהשטר הזה מתחייב עצמו, והוה חיוב על הגוף, והאדם דינו כקרקע. ועוד: דכיון דהמנהג כן – הוי סיטומתא וקנה, כמו שכתבתי בסימן רא. ועוד טעמים נתבארו שם. וכן הסוסים והבהמות – הוה קניינם כקניין מטלטלין.

כב ודע דקניין כסף הוא הערבון שמקבל מהקונה על החמץ, וכל הקנייה שקורין או"ף גא"ב או זאדאטא"ק, והמעות בעד כל החמץ, ושארי הדברים – זוקף עליו במלוה, דקניין כסף אינו צריך שיתן כל הדמים אלא מקצת, ושיתן הערבון בתורת התחלת פרעון, כמו שבארנו בחושן משפט סימן קצ. ויש מהגדולים שאמר דמקצת מעות לא מהני, ותיקן שהקונה יעמיד ערב קבלן בעד המעות. וכבר בארנו שם סעיף ג דאין שום חשש בזה, וכל רבותינו הראשונים והאחרונים סוברים דמקצת כסף קונה, עיין שם. ומכל מקום טוב גם לעשות ערב קבלן, וכן אנו נוהגים. וגם יש לעשות האנ"ט שלא"ק, שהוא מנהג הסוחרים. (ודע דמה שכתבתי קניין חצר אי אפשר במכירת חמץ הרבה, שהרי בעינן שהחצר ישתמר לדעתו או שיהיה עומד בצדו, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ר, עיין שם.)

כג דבר פשוט הוא שהחמץ צריך להיות מונח במקום שהקונה יכול ליכנס לשם מעצמו (ט"ז סעיף קטן ד ומגן אברהם סעיף קטן ד). דאם לא יכול ליכנס, והמפתח יהיה ביד הישראל – אינו אלא הערמה בעלמא. ולכן כתבו שצריך מסירת המפתח (שם וב"ח), וכך נהגו בדורות הקודמים. האמנם עתה אי אפשר זה בשום פנים כידוע. וביותר בהיות שעיקרי החמץ שלנו הם יין שרוף ושכר, והם תחת השגחת הממשלה, ואי אפשר למוסרו ליד אחר. אך באמת אין זה עיכוב כלל, דדווקא כשעושה בכוונה כן להסתיר ממנו המפתח. ועוד: דבדיניהם יכול להחזיק בו אף בלא מסירת המפתח (ח"י ובאר היטב סעיף קטן ח). ועוד כתבו הגדולים דהקפידא הוי רק על שעת המכירה, אבל אחר כך אם סגר או הניח חותם – מותר (ח"י סעיף קטן יד ומק"ח סעיף קטן ח), רק שאינו נכון לעשות כן. אבל אם עושה שלא בכוונת נגד הקונה – וודאי אין קפידא, דמסירת המפתח אינו קניין. ונהגנו לצוות באופן זה, לומר להאינו יהודי שמכר לו החמץ, או להאינו יהודי שבביתו העוסק בהעסק, והוא נחשב כפועלו של הקונה כמו שכתבתי: "ראה שהמפתח מונח כאן וכאן, ובכל עת שתרצה ליטול החמץ – תטול מכאן את המפתח, ותלך ותטול, ותשיב המפתח למקום זה כדי שלא יאבד." ובהמקום שמונח שם החמץ יהיו שם איזה כלים ואיזה חפיצים הצריכים לו בימי הפסח. וכשילך האינו יהודי – ילך גם הוא או אחד מבני ביתו לשם ליטול איזה כלי או איזה חפץ, וממילא שהאינו יהודי לא יגנוב. אבל אסור לדבר עמו נדון החמץ.

כד וזה שכתב רבינו הבית יוסף, דמתנה על מנת להחזיר לא מהני בחמץ – אינו ידוע הטעם, שהרי בכל מקום קיימא לן דמתנה על מנת להחזיר הוי מתנה. והלבוש כתב באמת דאין זה רק חומרא בעלמא, עיין שם (וכן כתבו הבית יוסף, והמגן אברהם סעיף קטן ה בשם תרומת הדשן). ולפי זה בדיעבד לית לן בה (אליה רבה סעיף קטן יא). ויש שכתבו דאסור מדינא, מטעם דכל זמן שהתנאי תלוי – הוי כפקדון. וקודם קיום התנאי כבר עבר ב"בל יראה". ולכן אף על גב דכשנתקיים התנאי איגלאי מילתא למפרע שהיה של האינו יהודי, מכל מקום הרי כבר עבר (שם בשם רדב"ז). ואינו מובן כלל, שהרי בכמה דינים אמרינן בחמץ "אגלאי..." (שם). ויש שרצו לדחוק ולקיים הדברים (עיין מק"ח סעיף קטן ו), ואינו כן.

כה והנראה לפי עניות דעתי: דהנה מקור דין זה הוא בהגהות מיימוניות (פרק ששי מהלכות שבת אות ב). ודייק זה מתוספתא שהבאנו בסעיף יד מישראל ואינו יהודי שהיו באים בספינה..., ובלבד שיתננו במתנה גמורה. ודייק מזה דמתנה על מנת להחזיר – לא מהני. ותמה בזה: הרי בכל מקום מהני? וכתב דשמא משום חומרא דפסח, עיין שם. ולכן אני אומר דהרמב"ם והטור, שהביאו התוספתא כלשונה, נראה דלא דייקי זה כלל. דהכוונה מתנה גמורה בלא הערמה. אך אם יש לדייק כן, יש לומר הטעם פשוט דכל מתנה על מנת להחזיר – המקבל נוטל המתנה לידו, ואחר כך מחזירה. אבל כאן שהם בספינה, ואינו מזיז החמץ ממקומה – לכן אם נותנה במתנה גמורה הוה מתנה, אבל על מנת להחזיר – אין כאן לא מתנה, ולא תנאי, ולא חזרה, אלא פטומי מילי בעלמא, שהרי אינו נוטלה ואינו מחזירה. וכן נראה לי באמת להלכה: כשנוטל החמץ לביתו – וודאי מהני. אבל כשאינו נוטלה לביתו, כמו מכירות שלנו – אינו מועיל מתנה על מנת להחזיר מטעמא דכתיבנא. אך למעשה אפילו נוטלה לביתו, כיון שהקדמונים אמרו דמשום חומרא דחמץ יש להחמיר – אין לנו לזוז מדבריהם.

כו מעשה בראובן שמכר חמצו לאינו יהודי עם החדר כדת, ושמעון היה לו חמץ ולא מכרו להאינו יהודי, אלא העמיד החמץ שלו בהחדר הזה, ודימה בדעתו שבזה יצא ידי חובתו. ופסקו שחמצו אסור בהנאה. ופשוט הוא שאפילו היה אומר לראובן "העמדתי חמצי בחדרך" – אינו מועיל אלא אם כן עשאו שליח למכור, או הקנה לו את החמץ במתנה. אבל אמירה בעלמא – לאו כלום הוא (עיין ח"י סעיף קטן טו).

כז והנה מכירות חמץ שלנו, הנהוג מכמה וכמה דורות שלפנינו, כך הוא: שכל בעלי החמץ חותמים את עצמם על הרשאה. וכותבים: אנחנו חתומים מטה נותנים כח ורשות להרב פלוני למכור חמצינו, כל מיני חמץ. וחושבים בפרטיות כל המינים, כמו לחם חטים, ולחם שעורים, וקמח חטים, וכן כל מיני משקין בפרטיות. וכן שארי מיני חמץ, כמו חומץ ושמרים...ומרשים אנו החתומים מטה את הרב הנ"ל למכור באיזה מקח שיישר בעיניו. ואין אנו נאמנים לומר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. וכן למכור ולהשכיר המקומות שהחמץ מונחים בהם. וכן למכור הבהמות והסוסים שלנו במקח אשר יישר בעיניו. וכן אנו נותנים רשות להשכיר את הריחים שלנו וכן החצר, עם כל זכות ויפוי כח. וכל הפועלים העוסקים בהעסקים שלנו יהיו על חשבון הקונה, ואין לנו שום שייכות בהם. וכן כל מיני חמץ שנקנה עוד עד ארבעה עשר לירח ניסן שנה זו, עד שעה עשירית – אנו נותנים לו כח ורשות למוכרם. וחותמים את עצמם.

כח ואין לשאול: איך אפשר לעשות שליח על מה שאין לו עתה? הא מבואר בנזיר (יב ב) דכל שאי אפשר לעשות בעצמו – אי אפשר על ידי שליח. אך חמץ שאני, דכיון דאינה ברשותו של אדם, אלא שהתורה עשאה כאילו היא ברשותו לעבור עליה ב"בל יראה" בגילוי דעתא – סגי. ויכול לעשות שליח הן למכור הן לבטל אף על החמץ שעדיין אינו ברשותו (מק"ח בסוף סימן תלד, עיין שם). ואנחנו נהגנו להוסיף מפני זה שכותבים שמקבלים עליהם באלה ושבועה שלא לבטל השליחות, ושיתרצו לכל מה שיעשה. ואם כן בעל כרחם מוכרחים על פי השבועה לקיים השליחות, והוי כמו שעושים השליחות בערב פסח בשעה עשירית, דשליח יכול לעשות שלא בפניו. והרב עושה שטר מכירה עם האינו יהודי הקונה, וחושב לו כל המינים שמוכר לו, כל מין במקח כך וכך, או כפי הנמכר בשוק פה עיר פלונית. ואף שאין הקונה יודע המדידה – אינו מעכב, דקיימא לן משך ולא מדד – קנה. ומקבל מהקונה ערבון שקורין או"ף גא"ב או זאדאטא"ק. ומהראוי לקבל כדי שיהיה פרוטה לכל אחד מהחתומים. והמעות – זוקף עליו במלוה עד אחר הפסח. והקונה מעמיד ערב קבלן בעדו. והרב מדבר עם הקונה ומסביר לו הענין, ועושה עמו קנין כסף וקנין סודר, וגם שטר והאנ"ט שלא"ק. ומשכיר לו כל המקומות שהחמץ מונחים בהם, ואגבן יקנה החמץ. וכן בבהמות וסוסים – מקנה לו המקומות שעומדין בהם, ואגבן יקנו הבהמות והסוסים. דלאלומי מילתא אנו עושים הרבה קניינים. וכן משכיר לו העסקים בפרטיות, זה בכך וכך, וזה בכך וכך. וכל אחד מה שיכול להוסיף – יוסיף, אך זהו תורף המכירה הנהוג בינינו. ולאחר הפסח חוזר וקונה ממנו. ונכון לקנות ממנו בחזרה תיכף אחר הבדלה באחרון של פסח, כדי שלא יפתוחו בעלי הבית את עסקיהם קודם הקנייה בחזרה. ועיין בערוך השולחן אורח חיים סימן תנ סעיף טו. (ועושים עם הקונה רק לפי דינינו. ועיין בבא מציעא עא ב ובבא קמא קיג א. ואין שום חשש בזה, עיין חתם סופר אורח חיים סימן קיא. ודייק ותמצא קל.)

סימן תמט

א כתב הטור: חנות של ישראל, והסחורה הנמכרת בה היא שלו, והפועלים שמשתדלין בו אינם יהודים – חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר אפילו באכילה, שאנו תולין אותו בפועלים. ואם החנות והסחורה של אינו יהודי, והפועלים ישראל – אסור, שאנו תולין אותו בפועלים ישראל. כך היא גירסת רבינו חננאל. ורב האי גורס איפכא, שהולך אחר בעל החנות, וכך היא גירסת רש"י. עד כאן לשונו, והוא בגמרא (ל ב).

ב ולכאורה אינו מובן כלל, דהא וודאי מיירי כשכולם אוכלין שם כל השנה. דאם לא כן, פשיטא שהולכין אחר מי שאוכל. ואם נאמר שכולן אין אוכלין שם, אם כן לא שייך כלל לומר אחר מי לילך. אלא וודאי שכולן אוכלין שם. אם כן מאי חזית לילך אחר זה, נלך אחר זה? ובשלמא לגירסא ראשונה שהולכין אחר הפועלין, יש לומר הטעם דאזלינן בתר רובא. דהכי משמע הלשון, שבעל החנות הוא אחד, והפועלים הם רבים. אבל ללשון השני קשה, ונראה דמשום הכי פירש רש"י שם דמיירי שהסחורה היא של חמץ, שכן פירש: פת ויין הנמכר בתוכה, עיין שם. ולפי זה אתי שפיר דאזלינן בתר הסחורה מהחנות, שזהו יותר ממה שאוכלים הפועלים. ולפי זה אפשר לומר דהגירסאות לא פליגי לדינא, אלא דלגירסת רבינו חננאל לא מיירי בסחורת חמץ, ולכן הולכין אחר הפועלים שהם הרוב. (ועיין בית יוסף וב"ח וט"ז, ולעניות דעתי כמו שכתבתי.)

ג והרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הביאו כלל דין זה. והראב"ד בספר תמים דעים (סימן רמ"ה) כתב דטעמא דהרי"ף דכיון שיש גירסאות שונות – הולכין לחומרא, עיין שם. ואינו מובן, דאם כן פשיטא שהוה ליה להביא ולפסוק לחומרא. ויש מי שאומר להיפך, דתרווייהו לקולא, כיון שהוא ספק דרבנן (ח"י). וזה וודאי אי אפשר לומר, דאיך יחלוקו על הברייתא שהש"ס הביאה מסברא דנפשייהו?

ד ולעניות דעתי נראה שדחו ברייתא זו מהלכה. דלפי מה דקיימא לן בסימן תמו דהולכין אחר האחרון, אם כן הכא נמי נלך אחר האינם יהודים, בין שהוא בעל החנות ובין שהוא פועל, שהרי הוא האחרון לאכילת חמץ, שאכל כל ימי הפסח. ואם מצא חמץ בדרך אחר הפסח, אם יש לתלות שנעשה אחר הפסח – מותר גם באכילה. ואם לאו – אסור באכילה ומותר בהנאה (ב"ח ומגן אברהם). ויש מי שאומר שהולכין אחר רוב עוברי דרכים (ח"י). ואני תמה בזה, דממה נפשך: אפילו הוא של ישראל – הא וודאי השליכו או איבדו קודם הפסח, והוי של הפקר ומותר. ואם מטעם שמא הוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח והשליכו, דאסור בהנאה, מכל מקום עדיין יש ספק ספיקא: ספק של אינו יהודי, ספק של ישראל; ואם תמצא לומר של ישראל, שמא השליכו קודם הפסח (עיין מק"ח שעורר מקצת מזה).

סימן תנ

א ישראל שלוה כיכר מחבירו קודם הפסח – צריך לפורעו אחר הפסח. ויש בו משום גזל אם אינו פורעו. ואין זה חליפי חמץ, דקיימא לן דאף על גב שאינו תופס דמיו, מכל מקום לכתחילה אסור, כמו שכתבתי בסוף סימן תמג. דזה אינו חליפי חמץ, דחליפין לא מקרי אלא כשהחמץ הוא בעין בעת שנותן לו החליפין, מה שאין כן כשהחמץ כבר נאכל. ולפי זה אף בפסח עצמו יכול לקבל שארי דברים בעד הכיכר, אלא שאחר הפסח יכול לקבל גם חמץ (ח"י סעיף קטן א). אמנם באמת בהלואה מותר לו לשלם כיכר אחר הפסח, אפילו כשהכיכר הראשון עדיין בעין, דאין זה ענין כלל לחליפי חמץ. דמלוה להוצאה ניתנה, וכבר קני ליה הלוה קודם הפסח, ונתחייב לו דמים (מק"ח סעיף קטן א). וכן יכול לשלם לו בפסח שאר דבר, דחובו הוא נוטל. והדין שבארנו דאין היתר רק כשאינו בעין – זהו בחליפין ממש. (ולא דמי לשביעית בריש פרק חמישי דעבודה זרה, דשביעית תופס דמיו, מה שאין כן בחמץ, ודייק ותמצא קל.) וכל שכן בקונה חמץ קודם הפסח, שצריך לשלם לו.

ב ישראל שמקבל מאינו יהודי כיכר חמץ בכל שבוע בעד ריבית, שכן התנה עמו בשעת הלואה, כיצד יעשה בשבוע של פסח? יאמר לו קודם הפסח שבשבוע של פסח יתן לו קמח או מעות. וכיון שהתנה עמו כך, אף על פי שנותן לו אחר הפסח כיכר חמץ, הרי הוא חליפי הקמח והמעות, ושרי. ובדיעבד אפילו לא אמר לו, אלא הביא לו לאחר הפסח כיכר בעד השבוע של פסח – מותר, שהרי לא זכה בו הישראל בפסח (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן ב). ויש מי שאומר דצריך דווקא תנאי, ובלא תנאי –אסור (ט"ז סעיף קטן א). אבל אין להחמיר כל כך בענין זה, דכל האיסור מחמץ שעבר על הפסח אינו אלא משום קנס (ח"י סעיף קטן ג). וכן הדין במי שקנה חוק המשרתים, שנותנים להם חמץ, דמותר ליקח לאחר הפסח מה שחסר להם בפסח (שם). דבזה לא שייך קנס כלל כמובן.

ג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: ישראל ואינו יהודי שיש להם תנור בשותפות, אומר להאינו יהודי קודם הפסח "טול אתה של פסח, ואני אטול אחר כך". עד כאן לשונו. ואף על גב דלענין שבת לא מהני כהאי גוונא אלא בהתנו מתחילה קודם עשיית השותפות, כמו שכתבתי לעיל סימן רמה, דהתם כיון שעל שניהם לעשות בכל יום – אם כן הוה כשכר שבת, דבשביל שהוא אופה ביום ראשון אופה האינו יהודי ביום השבת. אבל הכא – אין איסור במלאכת האפייה, והרי יכול לאפות בו מצה. והוא אינו אומר לו בפסח "תאפה חמץ, ואני אאפה אחר הפסח חמץ", דבכי האי גוונא וודאי אסור. אלא אומר לו סתם: "אתה תאפה שבוע זה, ואני שבוע אחרת". ולכן זהו בוודאי שאסור לומר לו "כמה כיכרות שתאפה בפסח – אאפה אחר כך (וכן כתב המק"ח סעיף קטן ג). כן נראה לי בטעם ההיתר. והגדולים טרחו בזה, ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ג).

ד ופשוט הדבר שעל השבת שבתוך הפסח – אסור, כמו לעיל סימן רמה. ויש מי שרוצה לאסור גם על ארבעה ימים של יום טוב כמו בשבת, ואינו כן. דהא יום טוב מותר אוכל נפש. ונהי שאופה בעד שאסור לנו לאפות בשבילם ביום טוב, מכל מקום הא אינו אומר לו שיאפה בשבילם, ויכול לאפות בשביל המותרים. והדר הוה ליה כהסברא שכתבנו לענין חמץ בסעיף הקודם (ולדינא גם הח״י בסעיף קטן ד מסכים לזה). ויש מי שאומר גם בדין חמץ שצריך הישראל לקבל ממנו חלקו בדמים קודם הפסח, ואין זה מוכרח (עיין מגן אברהם שם, ודייק ותמצא קל).

ה עוד כתב בסעיף ד: ישראל שהיה לו תנור, ואפו בו אינם יהודים חמץ בפסח – אפילו מעות אסור לקבל בשכרו, דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה. ואם קבל כבר המעות – מותר ליהנות מהם. עד כאן לשונו, כלומר: לא מיבעיא אם הביאו לו כיכרות אחר הפסח, דאסור ליהנות מהם שהרי זכה בהם בפסח בשכר תנורו, והוה ליה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח; אלא אפילו הביאו לו מעות – גם כן אסורים בהנאה משום משתכר באיסורי הנאה. ולא דמי לתנור של שותפות דהדין הקודם, דהתם אינו נהנה בשל פסח, דשבוע של פסח הוא להאינו יהודי. ואי משום שנוטל שבוע אחרת כנגדה, כבר בארנו הטעם מפני שאינו אומר לו ״תאפה חמץ״. אבל הכא שהתנור שלו לגמרי, ואפו בו חמץ – איך יטול שכר חמץ, וישתכר באיסורי הנאה? אך אם קבל מעות – מותר בדיעבד, משום שאין חמץ תופס דמיו. ואף על גב דלמחליף עצמו – אסור, כמו שכתבתי בסוף סימן תמג – זהו במחליף חמץ ממש, ולא בכי האי גוונא. (הט״ז סעיף קטן ג תמה דשני הדינים של סעיף ג וסעיף ד סותרים זה את זה. ולפי מה שכתבתי אין כאן סתירה. וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ד, עיין שם. וכן כתב בתוספות עבודה זרה סב א דיבור המתחיל ״מאי טעמא״).

ו כתב הטור דמותר להשכיר תנורו לאינו יהודי על מנת לאפות בו מצה. ואפילו אם אפה בו חמץ – אינו זקוק לו, ונוטל שכרו. ואף על גב דביין נסך אינו כן, דאם שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת, ועשה עמו ביין נסך – שכרו אסור, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קלג; דהתם אם לא היה עושה המלאכה לא היה נוטל כלום, לפיכך כשנוטל – נוטל שכר יין נסך. מה שאין כן בתנור ליום או לשבוע, אפילו אם לא יאפה בה כלל – מחוייב לשלם שכרו. אם כן מה איכפת לן מה שאפה חמץ, כיון שהתנה עמו על מצה (מגן אברהם סעיף קטן ה). ולכן אם באמת היה התנאי מפורש, שכאשר יאפה ישלם, ואם לא יאפה לא ישלם – אסור. ואין לשאול דאכתי מאי מהני תנאי, הא אנן סהדי שוודאי יאפה בו חמץ, כמו לעיל בסימן רמו? דלא מהני תנאי להשכיר סוסו על מנת שינוח בשבת, משום דבוודאי לא ינוח, ואם כן הכא נמי כן הוא. ויש מי שהקשה כן (ט״ז סעיף קטן ד). אמנם אין זה דמיון, דהתם מצווה על שביתת בהמתו, וכיון שידוע שלא תשבות – אסור. מה שאין כן הכא, אינו מצווה על שביתת התנור מחמץ, אלא שהוא לא יהנה מהחמץ. וכיון שמשכיר לו תנורו לא בשביל חמץ אלא בסתם, הרי אינו נוטל שכר חמץ (ח״י סעיף קטן ח). וכל שכן כשאומר בפירוש על מנת שיאפה בו דבר שאינו חמץ.

ז וכשמשכיר בית לאינו יהודי בפסח או בערב פסח – אסור להשכירה מפורש שיכניס בו חמץ. אלא משכירו סתם, ואם אחר כך מכניס בו חמץ – לא איכפת לן, שהרי אינו נוטל שכר חמץ, אלא שכר דירתו. אבל קודם הפסח – מותר להשכיר אף על פי שמשכיר מפורש להכניס בו חמץ, שהרי אינו אומר מפורש להכניס בו בפסח, ונוטל שכרו בעד מה שיכניס קודם הפסח (הגר״ז סעיף י״א). ויש מי שמחמיר גם בשלושים יום שקודם הפסח (פרי חדש). מיהו זהו מילתא דפשיטא, שאם צריך הישראל לשמור את החמץ – אסור בפסח אפילו כשהחמץ הוא של האינו יהודי. דנהי דמותר לראותו, כדאמרינן ״שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים״. מיהו לשומרו – אסור, אפילו לשמור בחינם, משום דרוצה בקיומו. וכל רוצה בקיומו – אסור בכל איסורי הנאה, כמו ביין נסך ביורה דעה שם (ח״י סעיף קטן ט). (הפרי חדש האריך דבחמץ אין איסור ״רוצה בקיומו״, עיין שם. והוא נגד הטור והפוסקים.)

ח אסור לישראל לקנות חמץ בפסח בשביל אינו יהודי, אפילו במעותיו של האינו יהודי, שיש בזה שלושה איסורים: שרוצה בקיומו של חמץ, ואסור כמו שכתבתי. ועוד: שמא יבוא לאכול. ועוד: דאין שליחות לאינו יהודי, ונמצא דלעצמו קונה (מגן אברהם סעיף קטן י). וכן אסור לסייע בענייני חמץ, כגון לטעון על העגלה חמצו של אינו יהודי, שהרי האינו יהודי מחזיק לו טובה, וזהו כשכר ונמצא משתכר באיסורי הנאה (שם). ואפילו שלא בפניו, דאין כאן החזקת טובה – נראה דאסור, דזהו כרוצה בקיומו. אך במקום צער בעלי חיים, כגון שבהמתו טעונה חמץ ורובצת תחת משאה, דמצוה לפרוק – מחוייב לפרוק, כיון שיש בזה מצות עשה דאורייתא – לא חיישינן מה שיחזיק לו טובה, דהוי כמו לא אפשר ולא קא מכוין, דמותר (שם), כדאיתא בפסחים (כה ב).

ט אסור להשכיר כלי לאינו יהודי לבשל בו חמץ בפסח, דהוה משתכר באיסורי הנאה. אבל להשכיר סתם – מותר, דאינה עשויה לחמץ בלבד. ובתנור כהאי גוונא – אסור, דסתם תנור הוא לאפיית חמץ. לפיכך צריך להתנות שיאפה בה מצה כמו, שכתבתי בסעיף ו. אך הטור אסר כלי מטעם אחר, והיינו מפני שהוא רוצה בקיומו על ידי דבר אחר, שלא יבקע הכלי. עד כאן לשונו, כלומר: שהוא רוצה שיתקיים החמץ בתוכו, דאם לא כן יתבקע הכלי אצל

האור, ונמצא שנהנה מהחמץ. ועוד כתב טעם: דכיון שהכלי עצמה אסורה בהנאה מבליעת חמץ שבה – אסור להשכירה לכתחילה, עיין שם. אבל מותר להשכיר לו חמור וסוס להביא עליו משא, ואף שמביא עליו חמץ – לית לן בה. אבל במפורש להביא עליו חמץ – אסור. (כל זה הוא על פי דברי המגן אברהם סעיף קטן יא, ואמת להלכה.)

י מעשה בישראלים שמכרו חמצם לאינם יהודים בערב פסח, והחמץ היה מונח בחדר לא רחוק מהנהר. ובפסח נשטפו המים, והיו קרובים להחדר, והיה נאבד כל החמץ. התירו להם לילך אל האינו יהודי הקונה החמץ, ולומר לו: "ראה להציל סחורתך". ואם אינו פה, יאמרו לאינו יהודי אחר: "ראה שסחורתו של פלוני ילך לאיבוד", ועל ידי זה יפנוהו למקום אחר (שערי תשובה סעיף קטן יג בשם ש"י). אבל בעצמו – אסור להציל חמץ בפסח.

יא כתב רבינו הרמ"א בסעיף ז: יש מתירים להחם חמין בכלי חמץ ולרחוץ בהם, וכן שאר צרכי הנאה בכלי חמץ. וכן הוא המנהג. עד כאן לשונו. כגון לשום בו צונן דרך עראי ביבש, או דבר לח במידי דלאו בר אכילה, כגון רחיצה וכיוצא בו (ח"י סעיף קטן יד). ופשוט הוא דזהו באינו בן יומו. ודע דלפי טעם השני של הטור שבסעיף ט, שאוסר להשכיר הכלי מפני בלועת חמץ שבה – כל שכן שאסור להשתמש בה. ויש שאוסרים מטעם זה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב). מכל מקום העיקר לדינא שמותר. ואולי הטור כוונתו לבלוע הרבה מחמץ, ובת יומא. וצריך עיון. ועתה בזמנינו אין אנו משתמשים בשום כלי חמץ. אפילו נשתמש בה חמץ בצונן, כמו כדי מים – אין אנו משתמשים בהם בפסח.

יב כשיש לו בביתו משרת אינו יהודי – מותר לומר לו בפסח: "הילך דינר זה, וקנה ואכול", אף על פי שיודע שיקנה חמץ ויאכל. שהרי הוא אין לו שום הנאה מזה, וגם אינו אומר לו שיקנה חמץ. אך בביתו לא יאכל מפני החשד, שלא יאמרו שהוא נתן לו החמץ. אבל לא יאמר לו "צא ואכול, ואני פורע" כשיודע שוודאי יאכילוהו חמץ. כן פסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ו, ודבריהם תמוהים. דהם בעצמם פסקו ביורה דעה סימן קלב לענין יין נסך בכי האי גוונא דמותר, אלא אם כן הקדים לו דינר לחנוני, דאז נקנה לו האיסור. אבל בלא הקדים דינר – מותר, דבמה נקנה לו האיסור? וכשמשלם הרי כבר אין האיסור בעולם. ובעת שאוכלים או שותים האיסור – אין האיסור של בעל הבית אלא של החנוני. ובאמת המרדכי גם בכאן בחמץ אינו אוסר, אלא אם כן הקדים דינר להחנוני, או שנשא ונתן החמץ בידיו ונתן להם. וזהו דעת היש אומרים שהביא רבינו הבית יוסף, עיין שם. וכך פסקו גדולי האחרונים (מגן אברהם סעיף קטן ט, ופרי חדש). ודעה ראשונה שהיא דעת הטור – תמוה.

יג ויש מי שכתב דמשום חומרא דחמץ החמירו (ח"י סעיף קטן יא, ואליה רבה), ואין בזה שום טעם. ויש מי שאומר דהישראל הוי כערב בעדם בעד החמץ, שאם יאבד משקבלום בידם עד שיתנו לפיהם – יתחייב באחריות, והוה כחמצו של אינו יהודי שקיבל עליו הישראל אחריות, שעובר ב"בל יראה" (מק"ח סעיף קטן ד). וגם זה אינו כלום, דבמה קיבל עליו האחריות?ולעניות דעתי דברי הטור צודקים ומוכרחים, דהאיסור הוא משום שהוא רוצה בקיומו של חמץ. דאם לא כן, הרי צריך להאכילם מאכל אחר. מה שאין כן ביין נסך, שם אינו רוצה בקיומו, דאף אם לא ישתוהו לא יתן להם אחר, דאין עיכוב בשתיית יין כבאכילת פת כמובן. ולכן אינו רוצה בקיומו ומותר.

יד ומי שיש לו תינוק, ובוכה לאכול חמץ, ואי אפשר לעצרו, כתבו הגדולים דמותר לומר לאינו יהודי: "האכיליהו או השקיהו חמץ, ואני פורע" (מגן אברהם שם). וזהו לשיטתם, שדחו דברי הטור. אבל כפי מה שיישבנו דבריו – אסור לומר כן, אלא יאמר: "תן לו לאכול", וממילא יתן לו חמץ. או שיתן לו דינר ויאמר לו: "האכל לתינוק זה בדינר זה". וכל זה בתינוק שאין בו סכנה אם לא יאכל חמץ. אבל כשיש בו סכנה – הכל מותר (שם). ומחוייב להאכילו בעצמו, כדין כל ספק נפשות שדוחה כל האיסורין. ולכן אצלינו שיש הרבה יונקי שדים, שמיום הוולדן מרגילין אותן בשריית פת צנומה שקורין סוחאריקע"ס מסולת חיטה, ואם לא יתנו להם אף יום אחד יחלו וקרוב שימותו – מחוייבים להכין בעדם צנומות אלו לפני הפסח, ולהטמינן במקום מוצנע, ולהיות לזה כלי וכף מיוחדת. ובכל עת שצריך – יערבו בהמים החמים או בחלב, וליתן לתוך פיו, ולהזהר בהפרורים. ואם ביכולת על ידי אינו יהודי – טוב יותר.

טו גדולי האחרונים האריכו בדבר הארענדע"ס ומחזיקי הריחים, מהשרים שמקבלים מידה תבואה בעד טחינת כך וכך. ויש שטוחנין חמץ גמור, כמו מאלציי"ן. ואיך מקבל הישראל המידות אפילו אחר הפסח, ומשתכר בחמץ בפסח? וגם הרי כיון שהחמץ שלו הרי עבר ב"בל יראה". ופשוט הוא שימכור הארענד"א או הריחים קודם הפסח, וכמו המכירה לשבתות (ב"ח) וכמו שאנו עושים, כמו שכתבתי בסימן תמח. ויש מי שהקשה: איך חלה המכירה? הא הוי דבר שלא בא לעולם (ט"ז סעיף קטן ו), והא קודם הפסח עדיין לא בא החמץ, ואיך ימכרנו?אמנם אין זה קושיא, דאם כן גם הישראל לא קנה מהשר (מק"ח סעיף קטן ח). ועוד: הא סילוק מהני אפילו לדבר שלא בא לעולם, והרי הוא מסלק את עצמו מהעסק (פרי מגדים). אמנם האמת דכל קניינים אלו הם ממנהג הסוחרים ודינא דמלכותא, כמו שאנו מוכרים סחורה שעדיין אינה תחת ידינו על פי קאנטראק"ט, כמו שכתבתי בחושן

משפט סימן רט סעיף טז, עיין שם. והכא נמי כן הוא. ולכן גם הוא קונה מהשר, וגם האינו יהודי קונה ממנו. ואין לפקפק בזה כלל וכלל, וכן אנו נוהגים לעניין שבת ויום טוב.

סימן תנא

א קדרות של חרס, או קערות ואלפסין של חרס, שנשתמש בהם חמץ כל השנה, אפילו אותם שעושין בהם דייסא ומיני קמחים, שהם כולן חמץ ומתדבקים סביבות הקדירה – משפשפן היטב בעניין שלא יהא החמץ ניכר בהן, ומותר להשהותן לאחר הפסח, להשתמש בהן בין במינו בין שלא במינו. ולא דמי לחמץ שנתערב, דאסור להשהותו כמו שכתבתי בסימן תמז, דהתם החמץ נראה אלא שאינו ניכר. מה שאין כן הכא: החמץ בלוע בכלי, ואינו ניכר. ועוד: דהבלוע נעשה טעם לפגם לאחר מעת לעת. ואף על גב דבפסח עצמו אנו אוסרין נותן טעם לפגם, כמו שכתבתי בסימן תמז, מכל מקום לאחר הפסח דהאיסור הוא רק משום קנס – לא אסרו. ואף על גב דבכל האיסורין אנו אוסרין הקדירה גם לאחר מעת לעת, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קכב, ואין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, שהרי אפילו כלי הבלוע מבשר עוף וחלב דהוי דרבנן גם כן אוסרים אותה, מכל מקום בחמץ אין אוסרים הקדירה. והטעם יש לומר: דחמץ התירא בלע שבשעת הבליעה, לא היה איסור. מה שאין כן בשם, איסורא בלע. ועוד: דהתם מקרית היא, אבל חמץ הוה בכל שנה, ואי אפשר להפסיד כל הקדרות שבעולם. (עיין תוספות ל א דיבור המתחיל "ולשהינהו", ובר"ן שם. והם כתבו לרב דפסק כרבי יהודה, ואנן קיימא לן כרבי שמעון.)

ב יש מי שכתב דאף על גב דבפסח עצמו כשבשלו בקדירה שאינה בת יומא – אוסרין התבשיל, כמו שכתבתי בסימן תמז, מכל מקום אם עבר על הקדירה שנים עשר חודש מזמן בישול החמץ – כבר הופג טעמו לגמרי, והתבשיל מותר (ח"צ סימן עה). וראיה מיין נסך, דמהני ישון שנים עשר חודש, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קלח. אמנם בתשובת הרשב"א (סימן תקעה) כתב מפורש דאינו כן, וזה לשונו: קדירה שאינה בת יומא שבשלו בה... שהכלי באיסורו עומד. וזה פשוט דלא מהני ישון אלא בכלי יין...עד כאן לשונו. ולכן אין לסמוך על זה (עיין שערי תשובה סעיף קטן א). אך יש לצרפה לאיזה קולא אחרת אם יש בעניין זה.

ג ואלו כלי החמץ מצניען בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם, כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח. וטוב לסוגרם בחדר, ולהצניע המפתח. ויש שמעמידין כלים אלו בגובה הכתלים, שאין היד יכול להושיט שם. ויש מהגדולים שצווח על זה, והביא ראיה מללמוד לפני הנר בשבת, דאסור אפילו גבוה שתי קומות (ב"ח). ואין מזה שום ראיה, דהתם החששא שמא יטה, ויבוא לידי איסור דאורייתא. מה שאין כן הכא באיסור קל דרבנן, שהרי אינן בני יומן, אין ראיה לאסור. וכל שכן בכלים שתשמישן בכלי שני (מגן אברהם סעיף קטן ב). לכן מדינא אין למחות, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

ד ואמרו חכמים (ל ב) דכלי חרס לבד שאין הגעלה מועלת בהן, דאפילו ליבון אינו מועיל. ואפילו ימלאום גחלים, שוודאי יפליט האיסור – אינו מועיל. והטעם: דחיישינן שמא יחוס עליהם שלא יתפקעו, וימעט בגחלים, ולא יעשה היסק כראוי. ולכן אינו מועיל להם שום היסק שיסיקם באש, ולא לשום כלי חרס שנשתמש בהן חמין, אפילו שלא על ידי האור אלא שעירה לתוכו רותחין, דגם עירוי מבליע בכלי חרס הרבה. כדאיתא בזבחים (צה ב) על קרא ד"וכל כלי חרס אשר תבושל בו ישבר" – אין לי אלא שבישל בו, עירה לתוכו רותח מניין? תלמוד לומר "בו ישבר", עיין שם. ויש אוסרים אפילו בכלי שני, כלומר שעירה מהקדירה לכלי שני, ואחר כך הניח כלי זה לתוכו. וזהו לדעת הרמב"ם בפרק חמישי (לדעת המגיד משנה והבית יוסף). אבל דעת הטור אינו כן. ויש אומרים דגם הרמב"ם אינו סובר כן, וכוונתו אעירוי מכלי ראשון (מגן אברהם סעיף קטן ג). אמנם הרשב"א סובר דגם בכל האיסורים אוסר כלי שני, ולכן המנהג להחמיר בכלי שני בחמץ כבכלי ראשון (שם). אבל בכלי שלישי אין להחמיר בדיעבד.

ה וזה שנתבאר דלא מהני הסקה לכלי חרס, כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א, וזה לשונו: מיהו אם החזירו לכבשן שמצרפין בו כלי חרס חדשים – מותר, דכיון דמכניסן להיסק גדול כזה – וודאי לא חייס עלייהו דילמא פקעי. אבל לתנורים שלנו – לא. עד כאן לשונו, דאיכא למיחש דילמא חייס עלייהו, ומוציאן מן התנור קודם שיתלבנו (ט"ז סעיף קטן ב בשם הרא"ש). ודווקא כלי חרס, אבל כלי מתכות דלא פקעי מן האש – יכול למלאותן גחלים מבפנים (טור), ולהשהות שם הגחלים עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי – יהיה היד סולדת בו מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים. שאז בוודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו אף על פי שלא נתלבן כל כך עד שתהא נצוצות נתזין ממנו, שהרי כלי מתכות הן נכשרין על ידי הגעלה, וליבון קל הזה אינו גרוע מהגעלה, ונכשר בכך (הגר"ז סעיף י).

ו ודע שאצלינו עתה משתמשים בקדרות של מין מתכת וקורין להם פרייסיס"ע טע"פ, והם של מתכת, ויש להם איזה מין טיח מבפנים, ונוהגים לשורפן לפסח הקדירות של חמץ. ויש שאין דעתם נוחה מזה, מפני שידוע שיכולים להתפקע. אבל באמת אין חשש בזה מכמה טעמים: חדא, דלא מצינו

חששא זו בגמרא רק בכלי חרס. ועוד דליבונם כך הוא: שנותנים אותם אצל דופני התנור מבפנים, ונותנים עצים הרבה לתוך התנור, והקדרות ממלאים באפר ומסיקים התנור, והקדרות עומדים מעת לעת ויותר עד שיצטננו. וטבען אם יטלום מן התנור קודם שיצטננו – ישתברו. והליבון הוא כמו בכבשן, וממילא דבכאן ליכא חששא דפקעי, שהרי בארנו דחששא זו הוא שמא יטלן מן התנור קודם שיתלבנו, והכא אדרבא נזהרים ליטלן אפילו אחר שנתלבנו עד שיצטננו לגמרי, דאי לאו הכי פקעי. ועוד: דכיון דדי להם בהגעלה, ממילא שאין לחשוש על הליבון כל כך, דאיך שהוא – הוא אינו גרוע מהגעלה.

ז ולתנור פשיטא שמהני ליבון, דלא כיש מי שמחמיר בזה על פי דברי התוספות, שכתבו דתנור אפילו חזרת כבשונות לא מהני (ב״ח). ואינו כן, דזהו לעניין טומאה וטהרה, שאם היתה טמאה – לא נטהרה בכך. אבל לא לעניין איסור והיתר (מגן אברהם סעיף קטן ד), שהרי בגמרא אמרו דלכן לא מהני לקדירה מילוי גחלים, משום דהקדירה תמיד הסיקה מבחוץ, עיין שם. אבל התנור – הא הסיקה מבפנים. ולבד זה התנורים שלנו אינן דומין לתנורים שלהם, שהוא תנור הכתוב בתורה, שזהו קטנה ומטלטלת, והיא כעין קדירה. אבל התנורים שלנו הם כבניין ממש, ופשיטא שמהני ליבון.

ח וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: כוביא, והוא כלי שעושים מלבנים ועפר ואופין ומטגנין בו, וכן תנור קטן שקורין פידלי״א והסיקו מבחוץ – אסור לאפות בו בפסח, דאין חמץ שבו נפלט בכך. ואם מלאו גחלים מבפנים – שרי. עד כאן לשונו, דבזה לא שייך דילמא פקעי, כיון שהוא עשוי מלבנים ועפר (ט״ז סעיף קטן ד). וכוביא שעושין מלבנים השרופין בכבשן – יש להם כל דין כלי חרס, דמעשיו ממש ככלי חרס אלא שהוא עב ביותר, ואם נשפך דבר רותח עליו – אין לו תקנה אלא בליבון (מגן אברהם סעיף קטן ד). ולא נודע לנו כלים אלו. ולבינה שנתייבשה בחמה – יש לה דין כלי אדמה (שם). וכתב בטור דדעת רב האי גאון דכלי גללים וכלי אבנים – דינן ככלי חרס, ולא מהני להם הגעלה, רק ליבון. אבל הרי״ף חלק עליו, ופסק שהן ככלי עץ וכלי מתכות, ומועיל להן הגעלה, וכן עיקר (טור). והקאכלי״ן שלנו – ממלאים אותם גחלים הרבה ונכשרו לפסח.

ט ודע דקדרות חדשות הנקחות מן האינו יהודי, וכן כל מיני כלים הנקחין מהם, בין של חרס בין של מתכת בין של זכוכית, כל שהוא מוכרן בשוק ונראין כחדשים – אין לנו לחשוש שמא נשתמש בהם, דהעומדים למכירה אין משתמשין בהם. אבל הכלים שבביתו – לא יקח אלא כלי חדש שבוודאי אצלו שלא נשתמש בו. אבל כשיש ספק – אין ללוקחו אלא אם כן מסיח לפי תומו, ואומר שעדיין לא נשתמש בו. ובכלי זכוכית יש להתיר אפילו בלא מסיח לפי תומו, אם נראים צלולים וחדשים שלא נשתמש בהם (הגר״ז סעיף ה). וכלי זכוכית ששותין בהן חמין – ממילא שאין שום איסור נכנס בו זולת חמין וצוקער. וראיה: שהרי אנחנו שותין בהם בהיותינו אצלם, דידוע דכל כלי זכוכית המיוחדת לשתיית חמין – אין משתמשין בה לדבר אחר, ורק לפסח אין לקנותה. וכן אין שותים אצלם חמין בפסח, מפני שלפרקים שורין בהם פת צנומה. אבל בכל השנה – אין חשש, דאם אולי אפילו במקרה נכנס שם דבר אחר – הולכין אחר רוב תשמישו.

י סכינים של חמץ מעיקר הדין – הרי הם ככל הכלים שתשמישן בחמין, וצריך הגעלה בכלי ראשון. ומכל מקום ממידת חסידות יש לעשות איזה מעלה בסכינים, מפני שתשמישן תדיר בחמץ, ויש בו סדקים שאינם ניכרים. וכן יש לפעמים שתוחבין בראשו חתיכות פת לאופו על האש, או חותכין בו פשטיד״א שעל האש וצריך ליבון, כמו שיש מצריכין בסכיני איסור ליבון מטעם כזה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קכא. ולכן מי שיכול לעשות חדשים – הרי זה משובח. ומי שאי אפשר לו – ילבין הברזל באש, והקתא ברותחין. ואם גם זה קשה, כגון שיתקלקל הברזל וכיוצא בזה – יגעילנו כולו ברותחין, דהולכין אחר רוב תשמישו, ורוב תשמישו הוא ברותחין, שחותך חמץ חם. ואם הקתא הוא של עץ, ומדובק במסמרים קטנים – יש מי שאומר שאינו מועיל ההגעלה, כי יש גומות בשם (ב״ח). ואינו אלא חומרא בעלמא. ואנחנו נוהגים דכשהברזל מחובר בטוב אל הקתא, ואין ביניהם סדקים – מגעילין אותו. וצריך להעביר החלודה מעליו. (ראיתי בעטרת זקנים אות א, דאין להניח דבר על תנור בית החורף, וכן בקאכלי״ן. ואפילו יטיח בטיט כעובי אצבע – יש אוסרים ויש מתירים. עד כאן לשונו. ופשוט הוא דאם מניח גחלים בוערות בהקאכלין דמותר. ועל תנור בית החורף שקורין ליזאנק״א שגדול הרבה, משתמשים על ידי טיח טיט כדעת המתיר. ואם מניחים דף חדשה עליה – פשיטא שמותר להשתמש שם בפסח. ועל התנור כשמשתמשים שם כל השנה – אין להשתמש שם בפסח, כי שם קשה לעשות הכשר. ועיין בסעיף מד.)

יא וכל כלי הצריך ליבון או הגעלה – אסור להשתמש בו אפילו צונן בלא הכשר. ואם השתמש בו דרך עראי – מותר בדיעבד, אם היה נקי או הדיחו מקודם. וכל דבר הצריך ליבון, ועשה הגעלה בלא ליבון, ונשתמש בו רותח – אסור אף דיעבד, לפי שלא פלט כולו על ידי ההגעלה, וכל זמן שמשתמש – פולט מעט מעט (ח״י סעיף קטן י). והנדן של סכינים, שהוא תיק שמכניסים בו הסכינים כל השנה – אין הגעלה מועלת לה, לפי שאי אפשר לנקותו היטב מהחמץ בעין שנדבק בו. ולכן בפסח לא יכניס לתוכו הסכינים. ואם רוצה לפתוח את התפירות ולגרדו יפה יפה, אפילו הגעלה אינו צריך (הגר״ז סעיף כג), שהרי בו לא היה תשמיש חם מעולם.

יב הגעלה בכלי ראשון מקרי כלי שנתחממה אצל האש; אף על פי שעתה סילקוה מעל האש – מקרי כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בה. וכל כלי קודם הגעלתה – צריך להעביר כל חלודה שבה. והסכין כשיש בו חלודה – צריך לשופו יפה במשחזת או באבן. וסכין או שאר כלי שיש בו גומות, ואינו יכול לנקותו יפה – אין מועיל לו ההגעלה, וצריך ליבון במקום הגומות. והיינו להניח שם גחלים בוערות. ודווקא חלודות, שיש בהם ממשות. אבל שחרות בעלמא, או אדמדומית כמו ביורות ומחבות, שאפילו אחר הסרת החלודה נשאר הרושם – לית לן בה. דאם לא כן, לא תמצא כמעט שום כלי שתוכל להגעיל (ט״ז סעיף קטן ו).

יג כלים שמשתמשים בהם על ידי האור בלא מים, כגון שפודין ואסכלאות שצולין בהן על גבי האש וכיוצא בהם – צריכים ליבון. ולא תועיל להן הגעלה, דמה שבולע על ידי מים כמו בישול – פולט על ידי מים. אבל מה שבולע על ידי האור – לא יפלוט על ידי מים, אלא על ידי האור. ולכן האגנות שאופין בהם פת או פשטיד״א – צריכין ליבון. אבל המחבת שמטגנין בה פת עם שומן או שמן או חמאה – הוי כבישול, ודי בהגעלה. דמה לי מים ומה לי שומן? ואף על גב דשומן הרבה פחות ממים שבקדירה, הלא אין שיעור לדבר. ויש אומרים שצריך ללבן המחבת, מפני שלפעמים נתייבש השומן, והעיסה נאפית על המחבת. אמנם די בליבון קל, ודי כשקש נשרף עליו מבחוץ. והמנהג ללבנה לכתחילה. מיהו אם הגעילוה – סגי בדיעבד אם אין בה גומות. ואין מטריחין אותו ללבנה אחר כך, דכן העיקר לדינא דסגי בהגעלה. ועיין בסעיף נב.

יד הליבון הגמור הוא עד שיהו ניצוצות ניתזין מהן. ויש מקילין לומר דדי עד שקש נשרף עליו מבחוץ. ובפרט גבי חמץ, דהתירא בלע – יש אומרים דדי בליבון כזה. ויש סוברין דחמץ מקרי ״איסורא בלע״, דשם חמץ מקרי איסור לגבי פסח אף קודם הפסח (עיין מגן אברהם סעיף קטן יא וט״ז סעיף קטן ח). והמנהג כסברא הראשונה. אך זהו בדבר שבוודאי צריך ליבון. אבל דבר שרק מחמירין ללבנו, כמחבת וכיוצא בזה, או שיש בכלי סדקים או גומות או חלודות שהצרכנו ליבון – די בליבון קל שבארנו. והחצובה, והיינו כלי שיש לה שלוש רגלים שמעמידין הקדירה עליה – צריכה ליבון, דלפעמים נשפך מהקדירה עליה. ואם יש כמין עיסה בקדירה, ונשפך חתיכת עיסה – הרי זהו כשפוד, וצריך ליבון. מיהו נראה דסגי בליבון קל, שקש נשרף מבחוץ.

טו כל הכשר הוא כפי תשמישו: אם תשמישו בכלי ראשון, כמו כף שמגיסין בו בקדירה, וכן כלי ששואבין בו מכלי ראשון (ח״י סעיף קטן כז) – צריך להכשירן בכלי ראשון. ודע דלכאורה נראה ברור דאותה שתשמישה על ידי האור, כגון קדירה שמבשלין בה – לא מהני הגעלה בכלי ראשון, אלא דווקא על האש. דכבר נתברר לעיל סימן שיח דכלי ראשון הוה מדריגה פחותה מהעומדת אצל האש, ושכן מבואר בירושלמי וכן מתבאר מהרמב״ם, עיין שם. ואם כן, כיון דבהגעלה הוי הכלל ״כתשמישן כך הכשירן״, אם כן כשתשמישן על ידי עמידתו אצל האור – כמו כן צריך ההכשר. וכן משמע מלשון הרמב״ם, שכתב בפרק חמישי דין כג: כלי מתכות וכלי אבנים שנשתמש בהם חמץ ברותחין בכלי ראשון, כגון קדירות ואלפסין – נותן אותם לתוך כלי גדול של מים, וממלא עליהן מים, ומרתיחן בתוכו עד שיפלוטו. ואחר כך שוטף אותן בצונן ומשתמש בהם במצה. עד כאן לשונו, הרי שכתב על קדרות ש״מרתיחן בתוכו״, כלומר: מרתיחן על האש.

טז אבל מדברי הטור ושולחן ערוך סעיף ה לא משמע כן, שכתבו: אם תשמישן בכלי ראשון, כגון כף שמגיסין בו בקדירה – צריך להכשירן בכלי ראשון. עד כאן לשונם. והרי הכף תשמישה כשהקדירה היא על האש, וההכשר הוא בכלי ראשון. והלבוש כתב מפורש: כגון קדירה של מתכת או כף, עיין שם. ואם נאמר דסבירא ליה דכלי ראשון מפליט אף מה שנבלע על ידי האור, מנא לן לומר כן? ועל כל פנים היה להם לבאר זה. ולכן נראה לי דלפי מה שבארנו ביורה דעה סימן סח ולעיל סימן שיח – לא נחתי הטור והשולחן ערוך לבאר ההפרש בין זה לזה, וכולם כללו בלשון ״כלי ראשון״. ולכן גם כאן כוונתם כן. ולדינא וודאי לא מהני בקדירה, או כף שהגיסו בו הקדירה, הגעלה בכלי ראשון, אלא בעומדת על האש. או כמו שמשימים אבנים מלובנים לתוך המים, דהוה גם כן כמו על האש, כמו שיתבאר. אך אפשר דגם זה אינו אלא ככלי ראשון, שהרי יש מי שסובר דאפילו ככלי ראשון אינו (ב״ח, הביאו המגן אברהם סעיף קטן יח).

יז ולפי זה כלי שתשמישו על האש – הכשרו גם כן על ידי האש. וכלי שתשמישו בכלי ראשון אחר שסולק מהאש – הכשרו גם כן כן. וכלי שנשתמש בכלי שני, כגון שתחבו כף בקערה שעירו לתוכה מהקדירה – הכשרו בכלי שני. וכלי שתשמישו בעירוי, כמו קערה ששופכין לתוכה מהקדירה – הכשרו על ידי עירוי מכלי ראשון, אבל על ידי כלי שני לא מהני, והיינו להכניסם בקערה אפילו היד סולדת בה (עיין ט״ז סעיף קטן ט, שגם הוא לא דקדק בין על ידי האור לכלי ראשון). וכבר נתבאר שכל כלי שיש בה בקעים או גומות או חלודה, באופן שאי אפשר לנקרן ולנקותן – לא מהני במקום זה הגעלה, אלא להניח גחלים על אותו מקום.

יח וכל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו. הלכך קערות, אף על פי שלפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון על האש, מכל מקום כיון שרוב תשמישן בעירוי שמערה עליהם מכלי ראשון – כך הוא הכשירם. ויש מחמירין להגעיל גם הקערות בכלי ראשון, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות, כי ההמון אינם מבחינין בין זה לזה. וכל שכן כפות ומזלגים, שהרבה פעמים תוחבין אותן בהקדירה. והמנהג להחמיר גם בכל כלי שתייה, כשראוין להגעילן, אף על פי שמשתמשין בהן בצונן, משום שלפעמים משתמשים בהם בחמין. וכן שורין בהם פתיתי לחם מעת לעת, וכבוש הוה כמבושל. ובדיעבד סגי להו בשטיפה בעלמא, כמו שכתבתי בסעיף מט, עיין שם.

יט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו, דקערות גדולות שלא יוכל להכניס תוך כלי ראשון – יתן עליהם אבן מלובן, ויערה עליהם רותחין מכלי ראשון, והוי ככלי ראשון. וכן כל כיוצא בזה. ויעביר האבן על כל הכלי, שאז מגעיל כולו. עד כאן לשונו. ואף אולי באיזה מקום לא נגע האבן – נגע שם מי הרתיחה. ויש מי שאומר דלא הוי ככלי ראשון, ולא מהני בדבר, שמדינא צריך הגעלה (מגן אברהם סעיף קטן יח בשם ב״ח). וכן אם יש בהכלי אוגניים בליטות, שאי אפשר להעביר האבן שם – אינו מועיל זה (שם). ועכשיו המנהג ללבן אבנים קטנים באש הרבה, ונותנים אותם בהמים, ואז הרתיחות גברו מאוד, ושופכים המים על המקומות, ומעבירים גם האבן המלובן. וזהו וודאי מועיל אף במקום שצריך הגעלה מדינא, כי עדיף מכלי ראשון, כאשר עינינו רואות.

כ אחד כלי עץ, ואחד כלי אבן, ואחד כלי מתכות, ואחד כלי עצם – דינם להכשירם בהגעלה. ויש מי שאומר דכפות העשויות מקרן – אין להם תקנה בהגעלה, דכיון שמתקלקלים במים חמין – חיישינן דילמא חייס עלייהו, ולא יגעילם כראוי. וכן קתות של סכינים העשויין מקצתן מקרנים, וכן אם הקתא דבוקה בדבק – חייס שמא פקעי. ונראה לי דכל אלו הם חומרות, ובדיעבד מהני ההגעלה. וסלים שמולחים בהם הבשר – יש מצריכין להם הגעלה. ואף על גב דהבשר עצמו מותר, כמו שכתבתי בסימן תמז – זהו משום דאפילו אם היה קצת חמץ בהמלח נתבטל קודם הפסח. אבל בהכלי לא שייך ביטול (שם סעיף קטן כ). ויש מי שחולק, דאינם צריכים הגעלה, ונראין דבריו. ומכל מקום טוב להגעיל, או לקנות חדשה. ויש מי שאומר דלא מהני הגעלה כלל, דשמא יש בהנקבים חמץ בעין (ט״ז סעיף קטן טו). וכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד אם מלחו בפסח על סלים שמלחו בהם כל השנה – מותר גם בלא שום הכשר, דהמלח אינו מוחזק בחמץ. ועוד: דאין מליחה לכלים להפליט, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קה (מגן אברהם שם). וכן אם שרו הבשר בכלי שרייה של כל השנה, והדיחו אותם גם אחר המליחה באותה כלי – מותר, ואין שום חשש בדבר. וכן אם מלחו על הדף שמולחין עליה כל השנה.

כא ובמחבת כבר כתבנו בסעיף יג דדי בהגעלה, ורק יש מחמירין להצריך ליבון. ושהמנהג ללבן לכתחילה, ובדיעבד סגי בהגעלה. ודע דכל הגעלה שאין ביכולת להגעיל כל הכלי בבת אחת מפני גודלה, כמו מחבת וכיוצא בה – יכול להגעילה מקודם חציה האחת ואחר כך להפכה ולגעול חציה השנית. ואם היא ארוכה ביותר עד שהאמצע אינו נכנס בכלי של ההגעלה – מלבנה באמצע, ובצדדיה מגעילה. והמגעיל קודם שעה חמישית – יכול להגעיל כלי ראשון וכלי שני ביחד, וכן כלים שבלעו הרבה חמץ עם כלים שבלעו מעט חמץ. וכן יכול להגעיל את הכלי שני פעמים. וכל זה אינו כשמגעיל אחר שעה חמישית, וטעמו של דבר יתבאר בסייעתא דשמיא סימן תנב. ויש בזה כמה פרטים, עיין שם.

כב כל הידות של כל הכלים – צריכין הגעלה. ולאו משום דגם היא בולעת מהחמץ, דאין מוליך בליעתו בכולו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קכא. ועוד: דאם מוליך – כבולעו כך פולטו. אלא הטעם דבוודאי קיבל היד במשך השנה איזה טעם חמץ, ועתה בפסח יגע בו מצה. מיהו אם לא הגעילו הידות – אין לאסור בדיעבד, דחששא בעלמא הוא. אמנם הכף בהכרח להגעילה כולה, דכמה פעמים יורדת כולה לתוך הקדירה, ואף בדיעבד מעכב. וכן בסכין יש להחמיר בדיעבד, כיון דבגמרא (ל ב) הצריכו הכשר הקתא – אין לנו להקל (ט״ז סעיף קטן יז). מיהו זהו וודאי, דדי להיות הכשירן על ידי עירוי שמערה על הידות, שהרי בליעתן אינן אפילו כעירוי כמובן. ויש מי שאומר דבדיעבד הוא דווקא כשכבר נשתמש בו, אבל אם לא נשתמש – אסור אף בדיעבד, עד שיגעיל היד (מגן אברהם סעיף קטן כד). ואינו מוכרח, ויש להתיר בדיעבד גם קודם תשמיש (עיין ח״י סעיף קטן מ). וכלי שנשתמש בכולה, והכשירוה במקצתה, ונשתמש אחר כך באותו מקצת – מותר. אבל אם נשתמש בהצד שלא הכשירוה – אסור (מגן אברהם שם).

כג כלי שיש בו טלאי, כמו כלי ברזל וכלי נחושת שכשיש נקב או סדק משימים שם טלאי, ואם כן ההגעלה לא הפליטה הבלוע שתחת הטלאי. אמנם אם הטלאי הוא מבדיל מהותך באש על המקום – אין שום חשש בזה, שהרי בעת הנחת הטלאי נשרף כל האיסור (ט״ז סעיף קטן יח, וח״י סעיף קטן מא). אמנם טלאי שעושים על ידי מסמורת, והיינו שנותנין על המקום חתיכה של מתכת וקובעין אותה במסמורים – בזה יש פרטי דינים, כמו שיתבאר. ואצלינו רוב הטלאות הם על ידי היתוך בדיל, ואם כן אין אצלינו כל דינים אלו. ויש טועים בזה.

כד בטלאי שעל ידי מסמורת, אם קדם הטלאי לבליעת האיסור, והיינו שהניח הטלאי בעודה חדשה, או שהגעילוה קודם הנחת הטלאי – אינו צריך להסירו עתה. דאם ממה שבלע בהיות הטלאי עליו – כבולעו כך פולטו, ומקודם לא בלע. ואי משום שמא יש שם נקבים קטנים שנכנס לשם פרורי חמץ – ינקרם. ואם באמת אי אפשר לנקר – יניח שם מעט גחלים. אמנם אם קדם בליעת האיסור להטלאי, דאז הבלוע שתחת הטלאי לא יצא על ידי ההגעלה, והוא נפלט מעט מעט; ולכן או שיסיר הטלאי קודם ההגעלה, או שישים גחלים על מקום הטלאי, ויהיו נצוצות נתזין ממנו, עד שבוודאי ישרף גוף האיסור אם יש בשם. ואחר כך מגעילו לכל הכלי. ויש מי שרוצה לומר דגם בקדם הטלאי לבליעה – צריך תמיד ליבון קל על המקום הזה (מגן אברהם סעיף קטן כז). וחומרא יתירה היא, ואין צורך לזה (ח״י סעיף קטן מב). וכן עיקר לדינא.

כה וכלים ישנים שחיפן בבדיל שקורין וואייסי״ן, שהחיפוי הוא באור על ידי עופרת מהותך – יש שהחמירו להצריך אחר כך גם הגעלה. ויש שאמרו שדי בליבון זה, וכן עיקר לדינא. דאפילו אם הוא ליבון קל – עדיף מהגעלה. ואחד מגדולי קדמונים (הר״א מזרחי) הוכיח שבהכרח כן הוא, דאם לא כן מה יועיל ההגעלה? הא החיפוי מפסיק בין הבלוע ובין ההגעלה, והוי כקדם בליעה לטלאי. ועוד: כיון שהבדיל מפסיק – הוה ליה ככלי חדש. (מגן אברהם שם. וכן מבואר מהט״ז סעיף קטן יח, שכתב: כשמטיפין חתיכת בדיל – נשרף כל הבלוע, עיין שם. וכן נראה לעינים, שהחום גדול כאור ממש. ובפרט שאינם בני יומן. ואין בזה שום טעם להחמיר, וכן אנו מורים למעשה.)

כו הרושמות שהאומנים עושים על הכלים, ויש בהם אותיות חקוקות – אין דינן כבקעים וסדקים וגומות להצריך שם ליבון. כי נעשים מחדש קודם תשמישן, וגם עשויים חלוקים ודקים וישרים, וההגעלה עוברת בהן, וינקרם היטב כראוי. ואם אין ביכולת לנקרן – בהכרח לשום שם מעט גחלים. וכן יש לחטוט היטב סביב אזני הכלים, דשם יש כעין גומות דקות. וכן כשידות הכלים דבוקים במסמרים כמו המחתות – צריך היטב לחטט סביב המסמורים, דבשם יש כגומות דקות. וכן כל כיוצא בזה.

כז כיסוי של ברזל שמכסים בו הקדירה – צריך הגעלה, כיון שמזיע בכל שעה מחום הקדירה, ומההבל העולה מהמאכל, ונבלע בתוכו – דינו כהכלי עצמו. ואדרבא בכיסוי מחמרינן יותר ביורה דעה סימן צג, דמשוינן אינו בן יומו כבן יומו. ואף שרבים חולקים שם על זה, וגם המחמירים לא החמירו רק בכיסוי עמוק וקצר כמבואר שם, מכל מקום לענין פסח דחמיר איסוריה במשהו, וגם יש אוסרים בנותן טעם לפגם כמו שכתבתי בסימן תמז – בוודאי יש להחמיר. ואם כיסו קדירה בפסח בכיסוי של חמץ – יש לאסור כל התבשיל, מפני שזיעת הכיסוי מתערב בהתבשיל. ומכל מקום הכל לפי הענין, דאם הכיסוי עבר הרבה זמן שלא נשתמשו בו בחמץ, והיה יבש לגמרי – אין לאסור התבשיל. וזהו בכיסוי קדירה די בהגעלה. אבל כיסוי של ברזל, שמשימין אותו על לחם חמץ – צריך ליבון. וכל שכן אותן קערות הברזל, או שאר מתכות שהחמץ נאפה בהם, דצריך ליבון. ואם אפו בהם מצה קודם הליבון, אפילו הגעילום, וכן הכיסוי שלהם – נאסר כל המצה אפילו אינם בני יומן, לפי שהבליעה בהן מרובה.

כח מדוכה בין של עץ בין של אבן, ומתכות שלפעמים נותנים שם חמץ לדוך יחד עם שומין ובצלים – צריכה הגעלה אף שתשמישה בצונן, אך הדיכה עם הדברים החריפים מבליע כמו בבישול, ועל ידי הגעלה ניתרת. ויש לחטט החורין והסדקין. ואם מפני גדולתה אי אפשר להכניסה ליורה – משים בתוכה מים רותחים, ומכניסים שם אבנים מלובנים באור, ועולה הרתיחה בכל שפתה, והוי ככלי ראשון ואולי יותר, כמו שרואין הרתיחות המשונות.

כט ויש אומרים דמדוכה הוי כבית שאור, וצריך ליבון. וזהו דעת רש״י, כמו שכתב הטור. אך בליבון כל דהוא סגי, דהיינו שישרוף עליו קש מבחוץ. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף טז דנוהגין ללבנה לכתחילה. מיהו סגי לה בהגעלה אם אין בה גומות. ואם המדוכה של עץ – יש לקלפו בכלי אומנות, דחיישינן לגומות, ולהגעילו אחר כך. עד כאן לשונו. וזהו בימיהם, אבל בימינו לא שמענו שידיכו חמץ במדוכה. ומדוכות שלנו אין דוכין בהם רק מלח ופלפלין וכדומה. ואם אפילו אירע איזה פעמים שדכו שם לחם – הוה אקראי בעלמא, ולכל היותר די בהגעלה (מגן אברהם סעיף קטן לא). ובשמים ומלח שנדכו במדוכות שלנו קודם הפסח בלא הגעלה – וודאי אין לאסור, דאין בהם שום חשש לפי מדוכות שלנו. ואף אם אולי היה משהו חמץ – נתבטל קודם הפסח. אבל אם דכו בפסח במדוכת חמץ – פשיטא שאסור לתתם לתוך התבשיל. ומכל מקום אם נתן להתבשיל – אין לאסור בדיעבד, דחששא בעלמא הוא, ואין לאסור בדיעבד (שם ועיין ט״ז סעיף קטן יט).

ל הדף שעורכין עליו הבצק כל השנה, וכן עריבה שלשין בה – צריכין הגעלה. דאף על גב דתשמישן בצונן, מכל מקום מפני הלישה והעריכה התמידית, והשאור – נבלע הרבה. ולכן אסור אפילו בדיעבד בלא הגעלה כשנשתמש בהם בחמין בפסח, או לשו בהן מצה או ערכו מצה. ולא מהני בהם אפילו קילוף בכלי אומנות, לפי שהבליעה הלכה בכולה. וכן כל דבר שצריך הגעלה – לא מהני קילוף, ופשוט הוא. וזהו מדינא. אבל המנהג שלא להשתמש כלל בפסח בהדף ועריבה של חמץ, ואפילו על ידי הגעלה, לפי שיש שם סדקים ובקעים ואי אפשר להמלט ממשהו חמץ. ועוד: דדמיין לבית שאור, דלחד דעה לא מהני הגעלה, כמו שיתבאר. וחלילה להשתמש בהן אפילו על ידי הפסק מפה. ומצניעין אותן בכלי חמץ, ואין לשנות כי כן עיקר.

לא ומזה הטעם אנו נזהרין שלא להגעיל חבית שהיו מחזיקין בה קמח כל השנה, או חבית שהעמידו שם בארס״ט או קווא״ס מסובין ופרורי לחם, דלא ימלט שיטמן בסדק משהו חמץ. אמנם אם קודם הפסח החזיקו שם מים איזה זמן – מותר להגעילם, דהמים שטפו כל הסדקים (ט״ז סעיף קטן כ). אבל חבית שהחזיקו בה מים כל השנה – אינה צריכה כלום, כי אין בה שום חשש. ואפילו אם לפרקים שאבו מתוכה בכלי שהיה בה חמץ, מכל מקום כששואבין אין בה חמץ. ואפילו נפל לתוכה מעט חמץ – כבר נתבטל קודם הפסח. אך מנקים אותה לפסח, ודיו. אך בחביות שאצל אופה, שכמה פעמים מדיח ידיו המלא בצק לתוכה, וכמה פעמים נופל עליה מאבק הקמח – אין להתיר בלא הגעלה, או בעירוי שלושה ימים שיתבאר.

לב וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף כא: חבית של חרס שנתנו בה שכר שעורים – מותרת בהגעלה או בעירוי שלושה ימים. עד כאן לשונו, ובטור ביאר הטעם: דאף על גב דלכלי חרס לא מהני בהגעלה – זהו כשבלע בחמין ולא בצונן, עיין שם. אבל אינו מובן: דכיון דהשהה מעת לעת – הוה ליה כבוש, וכבוש כמבושל. ואמנם כתבו דבצונן אפילו בכבוש אינו בולע כבחמין, דלענין בליעת הכלי אינו כמבושל (עיין ט״ז סעיף קטן כב), ואפילו של חרס אינו בולע רק מעט. והביאו מירושלמי דסוף פרק ״כל שעה״ דהורה רבי אמי באלין גרבי דכותחא, שממלאן שלושה ימים ומערן כדין יין נסך, דמהני להכלים עירוי. והיינו למלאותו מים שלושה ימים מעת לעת, ובכל מעת לעת להחליף את המים, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קלה. ואפילו אין השלושה ימים רצופים, ואפילו בכלי חרס כמבואר שם. וקים להו דגרבי הם של חרס.

לג וכיון דעירוי מהני – כל שכן הגעלה, דהגעלה עדיף מעירוי (טור). וכיצד מגעילין החבית? ילבן אבנים וישימם בהם, ויערה עליהם רותחים, ויגלגל החבית שיגיע ההגעלה לכל מקום, והרותחין יהיו מכלי ראשון. וכתבו עוד דבדיעבד אם נתנו בהחבית יין או דבש בלא הגעלה, רק שהדיחן היטב תחילה – מותר לשתותן בפסח אם נתן קודם הפסח. דטעם החמץ בטל בששים, שהבליעה אינה הולכת בכל הכלי על ידי צונן אפילו בכלי חרס, ואפילו כששהה שם הרבה ימים. ועוד: דנותן טעם לפגם הוא כיון שאינו בן יומו. ועוד: דשכר ביין הוה נותן טעם לפגם (מגן אברהם סעיף קטן מ בשם המרדכי).

לד כל זה הוא מדינא. אבל כבר נהגנו שלא להגעיל חבית של שכר מפני שמצוי בהם גומות, ואי אפשר לנקר בין הנסרים שלא ישאר שם משהו חמץ (שם וב״ח ורש״ל ולבוש). וכן לבלי להגעיל כל כלי עץ שמצוי בהם גומות. וקל וחומר דבחבית של יין שרוף מדינא אסור להגעיל, דריחו חזק וחריף. ואפילו עמד איזה זמן במים – לא מהני ליין שרוף. אבל של שכר, כשעמד איזה זמן במים – מותר להגעילה, וכמו שכתבתי בסעיף לא. ונראה לי דבחבית של יין שרוף, כשיש שנים עשר חודש שלא החזיקו בה יין שרוף, דמותר להגעילה. ודע דעירוי לא מצינו רק בדברים שתשמישן בצונן, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. וכתבו דכלים שתשמישן בצונן, כמו קנקנים וכוסות – מוטב לעשות בעירוי מלהגעילם עם כלים שתשמישן בחמין (מגן אברהם סעיף קטן לט). וזהו כשההגעלה בתוך מעת לעת לתשמישן. אבל אחר כך – לית לן בה. וכן המנהג להגעיל ביחד, מפני שאנו מגעילין זמן רב אחר תשמישן. וגם אנו מגעילין קודם זמן איסור חמץ.

לה הנפה צריך לדקדק בה מאוד, לנקותה מפתיתי החמץ הנדבק בה, ונסרך ונדבק בנקבי אריגת הנפה ובעץ שבה, וישפשפו אותה במים יפה יפה. והוא הדין לכל שאר כלי הלישה, שהשפשוף בהם עיקר גדול. ואם באו מים על הנפה, אפילו על מקצתה – אין לה תקנה להשתמש בה בפסח (שם סעיף קטן לד). ולא ירקדו קמח פסח עליה, ואפילו אין שם נפה חדשה, ומוטב שלא ירקדו כלל (שם). ונהגו שלא להשתמש בנפה אפילו על ידי הגעלה, ואין לשנות. וכן בכל כיוצא בזה, כגון הכלי שקורין רי״ב אייזי״ן, דלפעמים מפררין עליו לחם, או גוררין בו תמכא שקורין קרי״ן, שחתכוהו בסכין של חמץ ונשאר בתוכו משהו חמץ. ואם גררו בו בפסח – אפילו בדיעבד יש לאסור. אך אם גררו בערב פסח – מותר, דבטל בששים (שם סעיף קטן לה). ויראה לי דברי״ב אייזי״ן שלנו, שאין גוררין עליה רק תמכא, וגוררין התמכא נקי מכל דבר, וכשחותכין אותו חותכין בסכין נקי – גם בפסח עצמו יש להתיר, כשגררו תמכא של פסח על רי״ב אייזי״ן של חמץ.

לו ודע דבמה שכתבנו, דמוטב שלא ירקד הקמח מלרקד על נפה של חמץ, יש מי שחולק בזה ואומר דקמח פסח שלא רקדוהו – אסורה גם בדיעבד, מטעם שכמה פעמים מצאו חטים שבורים בתוך הקמח (ח״י סעיף קטן נא). ודברים תמוהים הם, דמה בכך? דלהדיא כתב הטור בסימן תסז דאין בזה שום חשש, דאם העיסה לא נתחמצה – כל שכן החיטה. והטור אינו חושש שם רק שמא בא החיטה מהמים, עיין שם. אבל כשהוא מהקמח – פשיטא דלאו כלום הוא (מק״ח סעיף קטן ט). אמנם אם עבר וניפה אפילו בפסח – מותר בדיעבד אם לא שבא עליה מים. וקודם הפסח אפילו בכי האי גוונא מותר בדיעבד (שם), דכבר נתבטל.

לז וכן סלים שמשתמשים בהם חמץ – דינו כנפה. אבל שקים ישינים – נוהגין בהן היתר על ידי כיבוס. וצריך להתיר כל התפירות שבהן קודם הכיבוס. ויש מי שאומר דאפילו מתיר התפירות – לא מהני כיבוס, דהחמץ נדבק בו, ואי אפשר שלא ישאר בתוכו משהו חמץ (ב״ח). ובתרומת הדשן (סימן קמז)

כתב מפורש להקל, ורק צריך שיגרור היטב מקומות היבישים שבהשקים (מגן אברהם סעיף קטן לו). וכל שכן לדידן, שאופים הכל קודם הפסח, דאין בזה שום חשש. ורק הכיבוס צריך להיות כיבוס גמור, ולא הדחה בעלמא. ובדיעבד אין לאסור גם בהדחה, כיון דהאיסור צונן (שם). וכן המפות שעושים עליהם המצות – אסור לעשות עליהם פעם אחרת, מפני הבצק הנדבק בהם (שם). ואין המנהג אצלינו לערוך מצות על מפות, ורק יש שעורכין מצה שמורה על הנייר. וגם כן אין לעשות על כל נייר רק מצה אחת, מפני שנדבק הרבה. ויותר טוב לערוך על שולחן של עץ חלק שאינו נדבק, ואם נדבק נגרר בקל. וכל שכן אם עורכין על ברזל – מה טוב. ויש שעורכין על מין ברזל שקורין בלע״ך, וזהו טוב וישר, רק שיהא דבוק במסמרים אל השולחן. דאם לא כן מנדנד כה וכה, ואינו טוב לעריכת המצה. ויש שעושין כן, ותבוא עליהם ברכה.

לח וכתב רבינו הרמ״א בסעיף יח דלהכיס של הריחיים – לא מהני הגעלה, עיין שם. ונראה דכוונתו לכיס של ברזל ומנוקב שקורין שעטק״א, שדרך שם יורד הקמח. והכיס של משי נוהגין להסירו ולחתוך התפירות, ומכבסין ומנקין אותו, ותופרין אותו מחדש. ושארי הדברים שיש שם התיבות וכיוצא בהם – מנקין אותן היטב היטב. והטחינה ראשונה מניחים עד לאחר הפסח. ועכשיו בריחיים של קיטור צריך זהירות יתירה, מפני שיש בשם הרבה חמימות מהקיטור, וצריך ליזהר שלא יעלה הזיעה שם. ואין זה במקומינו, ואיני בקי בהם ובשמותיהן. וכתב אחד מן הגדולים (ק״נ פ״ב אות קכ״ה) שבפראג תקנו להסיר הכיסוי העליון, מפני שעל ידי הכיסוי נתרבה זיעה ובא לידי חימוץ, עיין שם.

לט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף יט: הרחת שקורין פאל״ה או שויבי״ל או לאפעט״א, שעליה נותנים הכיכרות להושיבם בתנור – יש אומרים שאין מועיל לה הגעלה, וצריך לקנות חדשה. עד כאן לשונו, לפי שזה מקרי תשמישו על ידי האור וצריך ליבון, ושל עץ שאי אפשר בליבון – אינה ניתרת בהגעלה. ורחת של מצה שהצניעה לשנה אחרת – אינה צריכה כלום. רק יזהרו לנקרה היטב, ולראות אם ניקרוה כראוי. ויש נוהגין להגעילה לשנה האחרת ויש למנעם, דעל ידי זה אין משגיחין בניקורה כראוי. ועוד: דהרואה יאמר שמגעיל רחת של חמץ, ויעשה גם הוא כן (ט״ז סעיף קטן כא). וכן בכל כלי פסח שמצניעים לפסח הבא – אינם צריכים כלום.

מ ויש מי שאומר שלשנה הבאה צריכה הגעלה, שמא נדבק בה קצת חמץ (מגן אברהם סעיף קטן לז). ויותר נראה דעה ראשונה שאינה צריכה (ח״י סעיף קטן נד). ורחת חמץ לא מהני אפילו קליפה עם הגעלה (מגן אברהם שם). ומעשה שהכניסו מצה ברחת של חמץ, והתירו על ידי קליפה אפילו כשהוציאוה חמה (שם ממהר״מ מרוטנבורג), דהא אפילו חמץ ממש שנגע במצה חם בחם – די בנטילת מקום, וכל שכן בבלוע וכשאינו בן יומו. ומובן ממילא שבמצות שלנו שהם דקים – אי אפשר לקולפם. ונראה לי דאם אפו בו מצה אחת או שני מצות – לא יאכלו אותם בפסח. אבל אם אפו בה מצות הרבה – מותרים כל המצות, כיון שהיא יבישה ואינו בת יומא. וקודם הפסח אין שום טעם לאוסרם, והאוסר מאבד ממונם של ישראל בחינם. ובפרט אצלינו שרק רודין מהתנור ברחת. אבל להושיב בתנור נותנין על מקלות, והרדייה הוא כרגע – מותר בלי שום פקפוק. ופשיטא דבמצה כפולה ונפוחה שזהו חומרא בעלמא אם רדו אותה ברחת, שלא נאסרה הרחת. (עיין מגן אברהם שם, דאם רדו בו מצה חמוצה ממש – אסור לרדות בו עוד. ואם רדו – אסורים. ואם נתערבו בהקודמים – נתבטלו, עיין שם. דחד בתרי בטל ביבש ביבש. ואפילו להאוסרים בסימן תמז מודים בזה, שהאיסור בלוע ומעט. וכוונת האפי רברבי כהאליה רבה, שנתערבו בהקודמות. ולחינם תמה עליו המגן אברהם, עיין שם ובח״י. ודייק ותמצא קל.)

מא השולחנות והתיבות שמצניעין בהן חמץ, והספסלים שמעמידין עליהם הקדרות, וכן שולחן של הקוכני״א שמעמידין קדרות חמין מדינא – אינם צריכים הגעלה, שהרי הקדירה מפסקת בין החמץ והמקום שעומד עליו הקדירה, ואינו בולע כלל (ח״י סעיף קטן נה). אלא שחששו שמא נשפך על המקום מרק של חמץ, ולכן נהגו לערות עליהם רותחין מכלי ראשון. ועכשיו נהגו גם להעביר אבן מלובנת שקורין קאסע״ר שטיי״ן, ואין הכרח לזה. (ואינו צריך להניח דפין על השולחנות. ומהרי״ל כתב להציע סמרטוטין עליהם לאחר הגעלה, דשמא יש קצת חמץ בעין, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן לח, עיין שם. ועכשיו מנקין וגוררין וחוטטין, ואין צורך לזה.)

מב כל הכלים, אפילו של חרס, שנשתמש בהם חמץ בצונן – מותר להשתמש בהם מצה אפילו בחמין. לפיכך תיבות ומגדלים שמניחין בהם לחם חמץ – מותר להשתמש שם מצה אפילו בחמין, בלא שום הכשר. ומכל מקום צריכין לרחוץ בצונן, ולנקות ולגרר ולחטט, דוודאי יש שם פירורי חמץ. וכשמנקין אותן כראוי – מותר להניח שם אפילו חמין; חוץ מבית שאור, והוא הכלי שעושין בו שאור לחמץ העיסה, ובית חרוסת, והיינו שנותנים שם דברים חריפים עם החמץ. שאף על פי שלא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן – אסור להשתמש בהם מצה בחמין. אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה – מותר. וזהו דרך עראי. אבל דרך קביעות – אסור, שלא יבוא להשתמש בחמין. ואפילו דרך עראי אין ראוי לכתחילה, וכמו שכתבתי בסעיף יא, עיין שם.

מג לדעת הטור ושולחן ערוך סעיף כב מועיל הגעלה לבית שאור ולבית חרוסת, שבוודאי ההגעלה תפלטם, אף על פי שחימוצם חד וקשה, כיון שבליעתן בצונן. וזהו דעת הר״י והרא״ש. אבל דעת רש״י וגדולי דורו – היו אוסרין אף בהגעלה, שכיון שחימוצו תמידית, וחד וקשה – לא תפלטם

ההגעלה, אלא ליבון אם היו של מתכות. והכי נהוג עלמא. והאידנא נהגינן שלא להשתמש בכל מיני כלי חרס ישנים אפילו בצונן, ומצניעין אותם לגמרי עד אחר הפסח. ואפילו כלי חרס טובים המצופים בחול וקצת אבר, וזכוכית שקורין פאליוו״א – אסורים לגמרי. וכל שכן בית שאור ובית חרוסת של חרס, שאסור להשתמש אפילו בצונן, ואפילו על ידי הגעלה. ויש טועים לומר דכלי חרס המצופה באבר – מועיל הגעלה. וטעות הוא, חדא דהציפוי דק, ועיקר הבלוע הוא בהחרס. ועוד: דהציפוי אינו באבר, רק מקצת אבר יש שם, והעיקר הוא חול וזכוכית (ומה שכתב במרדכי זהו בימיהם).

מד כתב רבינו הרמ״א בסעיף כב דתנור של בית החורף – דינו ככלי חרס, ואסור לשום שום דבר על התנור בפסח. עד כאן לשונו. כלומר: דבתוך התנור מועיל ההיסק והליבון, אבל ההיסק של תוכו לא יפליט החמץ שעל גביו. כמו תנורי בית החורף שבזמן הקודם שהיה מלמעלה מקום תשמיש וישיבה וקורין ליזאנק״א, וכל השנה מעמידים שם קדירות של חמץ חמים. ובוודאי אם ירצה ללבנה, כגון לשום עליה גחלים כמו שאנו עושין בקאכלע״ן, כמו שכתבתי בסעיף י – וודאי דמותר. אלא שאין דרך לעשות כן מפני גודל השטח, כמו שכתבתי שם. ושם נתבאר אם מהני טיח טיט, עיין שם.

מה ודע שיש מי שאוסר בדיעבד כשהעמידו בפסח קדירה חמה על תנור בית החורף או לתוך הקאכלי״ן, משום שלפעמים משתמשים שם בחמץ בעין, שמניחים שם חתיכת פת וקרעפלא״ך וכיוצא בהם (ב״ח ורבו). וחלקו עליו הגדולים, דזהו כמו שמבואר ביורה דעה סימן צו, כשנתנו קדירה חמה של בשר על מקום שאפו בו פלאדי״ן של גבינה, דמותר מפני שהקדירה מפסקת. והכא נמי כן הוא, דזהו כשני קדירות שנגעו זה בזה וודאי אם הניחו מצה על המקום הזה אסור, ולא בקדירה (ט״ז סעיף קטן כח, ומגן אברהם סעיף קטן מד, וח״י ומק״ח). ועיין מה שכתבתי בסעיף י.

מו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף כג: כלי חרס המצופים בהיתוך זכוכית – דינם ככלי (זכוכית) [חרס]. עד כאן לשונו, וזהו כפאליוו״א שלנו. ורבינו הרמ״א כתב שיש מקומות שנהגו שלא להשתמש בכלי חרס גליזיר״ט אפילו חדשים, ואין להחמיר רק במקום המנהג. עד כאן לשונו. וטעם המנהג כתבו מפני שמחזקין אותן בסובין. ואף שנותנין אותן באור – אין נותנין אותן רק בתנור שהוסק, ולא בכבשונות. ועוד טעמים חלושים. ואצלינו אין המנהג הזה, וכל תשמישינו בכלי פאליוו״א, וכפי הידוע עשייתם עתה – אין בהם שום חשש כלל וכלל.

מז עוד כתב דכלי עץ המצופים בסממנים שקורין ברני״ס – דינם ככלי חרס. עד כאן לשונו. ולא נודע לנו מה זה. ורבינו הרמ״א כתב שיש מקומות שמחמירים שלא להשתמש בכלים צבועים, אפילו הן חדשים, וכן המחופין בבדיל. ואין להחמיר בזה רק במקום שנהגו בו איסור. עד כאן לשונו. וטעם המנהג: משום דחיישינן שמא ציפה כלים ישנים או צבען (מגן אברהם סעיף קטן מז). וכן כלים הצבועים בכרכום, או מה שקורין בלע״ך מעל״ט (שם וח״י סעיף קטן סה). ואצלינו משתמשים בפאליוו״א צבועים, דאין בהם חשש זה. וכל מה שיוצא מהפאברי״ק – הם חדשים. אבל כלי חרס המצופים בבדיל – וודאי דאין להשתמש, אך אינן מצויים אצלינו. וכתבו שיש מקומות שיהודי עומד בשעת המלאכה (באר היטב סעיף קטן נב ומק״ח).

מח כל כלי השתייה ששותין בהן מים או יין, בין צלוחיות בין כוסות – מותרים בשטיפה בעלמא, בין שהם של זכוכית, בין שהם של עץ, בין שהם של מתכות, בין שהם של חרס. ואף על פי שלפעמים נותנים בהם לחם חם, כיון שרוב תשמישן אינן אלא בצונן – סגי בשטיפה. שלא הלכו בכל כלי אלא אחר רוב תשמישו. מיהו יש מחמירים ומצריכים הגעלה, וכן נוהגים. וכשמשתמשים בהם שכר או יין שרוף – פשיטא שצריכים הגעלה. ואם כן אין זה רק בכלי עץ ובכלי מתכות, ופשוט הוא.

מט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף כו: כלי זכוכית אפילו מכניסן לקיום, ואפילו משתמש בהם בחמין – אין צריכין שום הכשר. ובשטיפה בעלמא סגי להו. עד כאן לשונו. ואף על גב דזכוכית ברייתן מן החול, מכל מקום כיון שהם חלקים מאוד לא בלעי. והכי קיימא לן ביורה דעה סימן קלה לענין יין נסך. ואף על גב דבשם בליעתן בצונן, מכל מקום גם בחמין לא בלעי. ואני מסתפק אפילו לדעה זו, דאלו שמכניסים בהם יין שרוף אם מקילין בהם? ונראה דאסורים, שהרי עינינו רואות שהריח שולט בהם אפילו אחר כך, ולכן צריכין עירוי שלושה ימים.

נ ורבינו הרמ״א חולק בזה, וזה לשונו: ויש מחמירים ואומרים דכלי זכוכית – אפילו הגעלה לא מהני להו. וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו. עד כאן לשונו. והטעם: דכיון דברייתן מחול – דינם ככלי חרס. ולפי זה גם עירוי אינו מועיל, דעירוי לא עדיף מהגעלה. ונראה דזה אינו אלא כשהשתמשו בהם בחמין, דאילו בצונן למה ביין נסך לא החמיר ביורה דעה שם? ולפי זה וודאי דכל כלי שתייה מזכוכית מהני עירוי שלושה ימים, דאלו שמשתמשין בחמין לא נכנס בהם חמץ. ואף אם אולי נכנס באקראי – לית לן בה. וכן אנו מורין הלכה למעשה. ואפילו כוסות של זכוכית ששותין בהם יין שרוף, כיון שאין התשמיש אלא לשעה קלה – לית לן בה. אבל הבקבוקים של זכוכית שמכניסים בהם יין שרוף – אין אנו מתירים בעירוי, דכיון שמכניסין בהם לקיום, ועומד בהם הרבה ימים, והוא חריף מאוד – לא דמי ליין נסך.

נא עוד כתב: וכן כלי כסף שיש בתוכו היתוך זכוכית שקורין גישמעלצ״ט – אין להגעילו. אבל מבחוץ אינו מזיק. עד כאן לשונו, משום דמבחוץ לא נכנס הבליעה בכל הכלי. אך לפי מה שכתבתי ביורה דעה סימן צב סבירא לן דהולכת בכל הכלי, אך בכאן כתבו עוד טעם, משום דכלים אלו אין משתמשין בהם בחמין (עיין מגן אברהם סעיף קטן נ). וכלים כאלו אינם ידועים לנו בימינו אלה.

נב בסעיף יג נתבאר דשפוד צריך ליבון. וזהו בשפוד שצלו עליו חמץ כמו פשטיד״א וכיוצא בו, דאם רק מה שצולין עליו בשר – אין בזה חמץ. ואפילו צלו בו בשר מלוח ממלח שלא נבדק, מה בכך? ואם היה בזה משהו חמץ – כבר נתבטל קודם הפסח, ולכל היותר די בהגעלה (ט״ז סעיף קטן ח). ואם צלו בו בשר ועופות בפסח, אפילו בלא שום הכשר – מותרין. מיהו אין להתיר רק בדיעבד, ולכתחילה צריך הכשר. ואצלינו הווילקע״ס שמעמידין בהם הקתדרות בתנור, ובהם מוציאין הקתדרות מהתנור – צריכים הגעלה, דכמה פעמים נשפך עליהן מן הקדרות. והידות של עצים התחובין בהן – אינם צריכים כלום, לפי שהם רחוקין מהקדירה. ומכל מקום נהגו לעשות חדשים. והווילקע״ס מלבנין באור. ודף שסותמין בו התנור – צריך הגעלה, או חדשה לגמרי. והברזות שבחבית של יין – מותר להשתמש בברזות שהיו ביין של חמץ. ונוהגין להדיחן, דשמא נטלוהו בידים שהיו מדובקים בחמץ. אבל ברזות של שכר ושל יין שרוף – צריכים חדשים או להגעילן, שהם קלטו ריח חזק של חמץ. וכן העצים שתוחבים בהם כלי שתייה שקורין פראבקע״ס – צריכין הדחה לשום אותה בכלי פסח. וכל הכיסויים דינם כן, שהרי אין בהם שום תשמיש כלל. אך כיסויים של שכר ושל יין שרוף צריכים הכשר או חדשים, שהם קלטו ריח חזק, ויש להחמיר בהם.

סימן תנב

א בסימן הקודם נתבארו דיני הכשר כלים לפסח, דהוי ככל האיסורים: דכלים שתשמישן באור כמו שפודין ואסכלאות – צריכין ליבון, ושתשמישן בבישול כמו קדרות וכיוצא בהם – צריכין הגעלה. והקשו הראשונים דבשלהי מסכת עבודה זרה פריך מקדשים אשאר איסורין, דבקדשים תנן: השפודין והאסכלאות שנעשין נותר לאחר זמן אכילתן, והבלוע בהם נעשה נותר, ונותר איסורו בכרת. תנן דהשפודין והאסכלאות מגעילן בחמין, ואינם צריכים ליבון. ומתרץ דקדשים התירא בלע. ואף על גב דלאחר זמן נעשה איסור – אז אין האיסור בעין, מה שאין כן שארי איסורים – בלע איסור. וכן הוא המסקנא שם. ולפי זה הקשו דהא חמץ נמי התירא בלע כקדשים? ובאמת דעת הראב״ד דבחמץ גם כן אינם צריכים ליבון, כמו שכתב הר״ן שם. אבל הרי״ף והרמב״ם פסקו שצריך ליבון – קשה. ותירץ הר״ן דסבירא להו דחמץ לא מקרי ״התירא בלע״, שהרי שם חמץ היה עליו גם מקודם, מה שאין כן בנותר דמקודם לא היה עליו שם ״נותר״, עיין שם. ואף שאינו מובן, דמה לי בהשם ״חמץ״ כיון שאז היה היתר, מכל מקום כיון דלא נשתנה השם – מקרי ״איסורא בלע״. ואין לנו כח לחלוק על הראשונים בסברא.

ב ולפי זה כתב שם הר״ן ז״ל דאין סברת ״נותן טעם בר נותן טעם״ בחמץ, דבאיסור לא שייך ״נותן טעם בר נותן טעם״. ורק בבשר בחלב ישנו סברא זו, מפני שכל אחד בפני עצמו היתר ונקלש הטעם, ולא באיסור כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צה. ולפי זה הקשו על הרא״ש שהשתמש בסברת ״נותן טעם בר נותן טעם״ בחמץ, כמו שיתבאר בסימן זה. אלמא דסבירא ליה דחמץ מקרי ״התירא בלע״. ואיהו פסק בפרק ״כל שעה״ כהרי״ף והרמב״ם, דצריך ליבון. והוה תרתי דסתרי. (פרי חדש וק״נ שם אות ל״ח. ומה שרצה לומר דלסברת ״התירא בלע״ צריך גם טעם קריד, עיין שם – הוא תמוה, שהרי תירוצא ד״התירא בלע״ מתרץ קודם שעלה שם תירוצא דקריד וכן במסקנא, עיין שם. גם עיקר טעם זה ליתא בחמץ, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג ונראה לעניות דעתי דהרא״ש סבירא ליה שאין בזה שום קושיא. דכי אמרינן דהיכא דבלע התירא סגי בהגעלה – באיסור הבטל בששים, מה שאין כן בחמץ דאיסורו במשהו. וקדשים בטל בששים, דהכי תנן בזבחים (צז א): בישל קדשים וחולין, אם יש בהן בנותן טעם...הרי מפורש דאזלינן בקדשים אחר נתינת טעם, ואיזה דמיון הוא לחמץ? מה שאין כן ב״נותן טעם בר נותן טעם״ דקליש, ואזל ליה הטעם לגמרי – אין להחמיר בחמץ יותר מבשארי איסורים. דכבר נתבאר שלא החמירו בחמץ, אלא במקום שבשארי איסורים אוסר בששים – אוסר בחמץ במשהו. אבל במקום שאינו צריך ששים בשארי איסורים – גם בחמץ אינו אוסר, כמו שכתבתי בסימן תמז סעיף ז. וברור הוא בסייעתא דשמיא.

ד כתב הטור: סדר הגעלה: לוקח יורה גדולה מליאת מים ומרתיחה, ומכניס בה כל הכלים. וכלי גדול שאינו יכול להכניסו לתוכה – ממלאו מים ומרתיחו, ועושה שפה לפיו סביב מטיט כדי שיתמלאו היטב ויגעו המים בשפתו. ואם ירצה יקח אבן רותח או לפיד אש, וישליכנו לתוכו בעודו רותח, ומתוך כך ירתיחו המים יותר ויעלו על שפתו. עד כאן לשונו, כלומר: דבכי האי גוונא אינו צריך לעשות שפה לפיו מטיט סביב. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו. ואף על גב דבזה אין הפליטה אלא על ידי נצוצות שהרתיחות מעלות על שפתה, מכל מקום מותר דכבולעו כך פולטו. שהרי הבליעה הולכת גם כן בשם על ידי נצוצות (גמרא). ובלא זה הלא יכול להיות שבפעם הזאת לא יעלו נצוצות כלל. ואפילו בשפה של טיט אינו אלא כהעלאת

נצוצות, שהמים זבין דרך הטיט, אך העלאת נצוצות יהיה בהכרח (מגן אברהם סעיף קטן יא). ולכן בכלי שיש על שפתו תשמיש גמור, כמו קערות שלפעמים כופין אותם על המחבת, או שואבין בהם מהקדירה – לא מהני בכי האי גוונא, דלא יהיה רק העלאת נצוצות, ובהכרח להשימה בתוך יורה גדולה (שם וט"ז סעיף קטן יא). ועוד: דכששואבין בו מהקדירה גם מטעם אחר – בהכרח להשימו לתוך היורה, שהרי גם צד החיצון בלע, וצריך להפליטו כדרך בליעתו, דהיינו שגם צד החיצון יהיה בתוך מי ההגעלה. ולכן בהכרח לשומו ביורה (שם).

ה כלי שפיו צר, שאי אפשר לשפשפו בפנים, או שיש לו קנים שאי אפשר לשפשף שם – אסורין בהגעלה (שם). וזהו בכלים שמשתמשים בהם חמץ. אבל כשאין משתמשין בהם רק מים חמים, כמו אצלינו הליאקע"ס של כלי נחושת שמדינא אינו צריך שום הגעלה – אנו נוהגים להגעילן ביורה או למלאותן מים עד שיעלה הרתיחות. וכן מוליאר שלנו שקורין סאמעווא"ר – אנו מגעילין אותן, לפי שמדינא אינם צריכים כלום. אך באמת המוליאר הוא חלל רחב, ואפילו נתנו בו חמץ כגון שנתנו בו ארא"ק או ספיר"ט חזק לפרקים – מועיל בו הגעלה, לפי שיכולין לנקותו. ונותנין בו גחלים ומים עד למעלה, וכשמתחיל להרתיח – בהכרח שהמים יעלו עד למעלה וישפך לחוץ גם כן, כמו שעינינו רואות. ואינו צריך גדנפא, דהיינו שפה של טיט סביב, דזהו עדיף מלפיד אש.

ו וזה לשון הטור: כתב רי"ף: משהי להו למאני בגו יורה עד דפלטי. כלומר: שלא יתן הכלי בהיורה, ותיכף להוציאה מהיורה, דאולי לא תפליט בזמן קצר כזה. ולכן צריך להשהותו שם מעט זמן. ולא נתפרש השיעור כמה, אלא ניתן לאומד הדעת (רשב"א חלק ראשון סימן תעט). ובשם אבי העזרי כתב הטור: דמי יודע לשער שיעור הפליטה, ואולי ישהם לתוכה וחוזרין ובולעין. לכן ירא שמים הרוצה להגעיל כלים הרבה ביחד – ישהם מעת לעת לתשמישן, דכיון דטעמן פגום – אין אוסרין. רק שיגעיל בזמן היתר קודם שעה חמישית, דלאחר איסורו אין פגימתו מתרת. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב דקודם זמן איסורו – יכול להגעיל אפילו כלי בן יומו, אפילו אין במים ששים כדי לבטלו. אבל לאחר זמן, וכן בכל ימות השנה כשבא להגעיל כלי הבלוע מאיסור – אין להגעילו אלא אם כן לא יהיה הכלי בן יומו, או שיהא במים ששים כדי לבטלו. ונוהגין להכניסן ולהוציאן מיד. עד כאן לשונו.

ז ונראה לי דפליגי אם חמץ מקרי "התירא בלע" או "איסורא בלע". דאבי העזרי סובר דמקרי "איסורא בלע" כסברת הר"ן שכתבנו בסעיף א, ולכן גם קודם זמנו צריך שלא יהיה בן יומו. והרא"ש סובר דמקרי "התירא בלע", ולכן אפילו הן בני יומן – מותר מטעם "נותן טעם בן נותן טעם". דהחמץ נתן טעם בכלי, והכלי במים, וחוזר ונבלע בכלי, ועדיין כולו היתר. אבל לאחר זמן איסורו לא שייך "נותן טעם בר נותן טעם", דאין באיסור נותן טעם בר נותן טעם. לפיכך צריך שלא יהיה בן יומו. ואף להאוסרים נותן טעם לפגם בפסח, מכל מקום לענין בלוע – לא חששו.

ח עוד כתב הטור, וזה לשונו: כתב רשב"ם שצריך להגעיל תחילה היורה הגדולה שמגעילין בה שאר הכלים. וכן הורה רש"י וכן ריב"א. וכן יש בתשובת הגאונים: מדיח יורה גדולה, ומגעילה ברותחין ומכשירה, ושוטפה בצונן, ומפליטה מחמץ תחילה. ואחר כך מרתיח בה מים רותחים בלי שיעור. ויזהר שלא ינוחו המים מהרתיחה, שאם ינוחו – אסור להגעיל בהם כלים. ונוטלן ושוטפן בצונן. ואחר כך ממלא היורה הגדולה, וסובב שפתה, ומגעילה כמשפטה הראשון, ושופכה ושוטפה. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שדין יורה הגדולה כדין שאר כלים: שאם אינה בת יומא, או אפילו היא בת יומא והוא קודם שעה חמישית – אינו צריך להגעילה תחילה. אבל אם הוא משעה חמישית ואילך, אם היא בת יומא – צריך להגעילה תחילה, מפני שבהגעלה ראשונה נאסרין המים, שאין בהם ששים לבטל פליטת היורה, דבכולה משערינן. ונמצא שהמים כולם נאסרים ונבלעים בכלים הנגעלים בתוכם, אם משהה אותם בתוכם עד שתגמר פליטתן. אבל קודם שעה חמישית, אף על פי שחוזרין ונבלעין בתוכן – אין לחוש, שהוא שעת התירו, ודמי ל"נותן טעם בר נותן טעם". עד כאן לשונו. וזה שכתב: "אם משהה אותם בתוכם", דאם לא כן כל זמן דטרידי למיפלט – לא בלעי. וגם כאן עיקר מחלקותם, דרבותינו סברי דחמץ מקרי "איסורא בלע", והרא"ש סובר דמקרי "התירא בלע", וכמו שכתבתי.

ט והנה לפי מה שנתבאר, הרבה מרבותינו סוברים דחמץ מקרי "איסורא בלע", לבד הרא"ש. ועם כל זה רבותינו בעלי השולחן ערוך פסקו כוותיה, דמסתבר טעמיה. ואף על גב דבסימן תמז לא התרנו דברים שנתבשלו בכלי חמץ קודם הפסח מטעם "נותן טעם בר נותן טעם", ותפסנו הסברא דחמץ מקרי "איסורא בלע" כמו שכתבתי שם סעיף כט עיין שם – דוודאי לענין לאכול בפסח עצמו מטעם התירא ד"נותן טעם בר נותן טעם" אין אנו סומכין על זה נגד כל הני רבוותא. מה שאין כן בהגעלה קודם הפסח. ויש בכאן הרבה טעמים עד שיפלוט לתוך המאכל – בזה שפיר סמכינן אסברא זו (עיין מגן אברהם סעיף קטן א, וח"י סעיף קטן ב).

י וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א: יש ליזהר להגעיל קודם שעה חמישית, כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן או לאו, או אם יש ששים במים נגד כלי שמגעיל אם לאו. וכן אם מגעיל כלים שבליעתן מועטת עם כלים שבליעתן מרובה. (דלאחר זמן איסור יש לחוש שמא יבלע הכלי שבליעתה מעוטה אחר שתפלוט מהכלי שבליעתה מרובה ושוהה להפליט.) וכן אם משהה הכלים בתוך היורה יותר מדאי (שיש לחוש שאחר

שתפלוט תחזור ותבלע). ואינו משהה אותם כל כך. (כלומר: דעל ידי שמתיירא להשהות יותר מדאי – לא ישהה אותם כלל אף כפי הנצרך.) וכן כדי שלא יצטרך ליזהר שלא ינוחו המים מרתיחתן (דכל זמן שרותחין – מפליטין ולא מבליעין, ואחר כך מבליעין). ושלא יכניס הכלי עד שירתיחו המים (גם כן מטעם זה). וכן כדי שלא יצטרך להגעיל היורה הגדולה שמגעילים בה תחילה וסוף. עד כאן לשונו, שלא כדעת הגאונים שהבאנו, אלא כדעת הרא״ש דדי בתחילה או בסוף.

יא ודע דעל זה שכתבו שלא ינוחו המים מרתיחתן, כתב רבינו הרמ״א וזה לשונו: אך רבים חולקים, וסבירא להו דאין הגעלה מועלת כלום אם אין המים רותחים. על כן יש ליזהר אפילו קודם זמן איסורו, שלא ינוחו מרתיחתן כל זמן שמגעיל. עד כאן לשונו. ואינו מובן כלל: ומי הוא החולק על זה? הרי גם דעה ראשונה סוברת שאין הגעלה אלא בשעת רתיחה, ורק דקאמרי דקודם זמן איסורו יוכלו המים לנוח מעט מרתיחתן, ולא יאסרו הכלים. מה שאין כן לאחר זמן איסורו – כשינוחו יבלעו מהפליטות האסורות. אבל פשיטא שהגעלה אינה אלא בשעת רתיחה, וכבר השיגו עליו המפרשים (מגן אברהם סעיף קטן ג וח״י ואליה רבה). והלבוש תפס דלדעה הקודמת מהני הגעלה גם כשינוחו המים מרתיחתן, מפני שמכל מקום מקליש הטעם, עיין שם. ודברים תמוהים הם (ובין נסך יש סוברים כן).

יב ויראה לי דשפיר קאמר, ודבר גדול השמיענו בזה. דהנה כבר נתבאר שיש לצמצם הזמן שתהיה הכלי בתוך המים: לא זמן מועט כרגע משום דאין זמן לפליטה, ולא זמן מרובה דאם כן חוזר ובולע. ואף על גב דכשמגעיל קודם זמן איסורו לא איכפת לן אם חוזר ובולע, ובפרט אם הכלים אינן בני יומן, מכל מקום לכתחילה למה לנו לעשות כן? סוף סוף תבלע שם חמץ, ואין נכון לעשות כן. אך מי הוא אשר יכול לצמצם הזמן?ועל פי רוב מונחים ביורה יותר מכשיעור. אך כל זמן שהיורה רותחת ומעלה רתיחות – אין חשש בזה, דאז רק פולטת ולא בולעת. מה שאין כן כשנחה מרתיחותיו. וזהו שאומר על הדעה הקודמת: שקודם זמן איסורו אינו צריך לדקדק בזה אם ינוחו המים מרתיחותיהם. ולזה אומר דיש חולקים דאין הגעלה מועלת כלום אם אין המים רותחים, כלומר: דהוי כאילו לא הגעיל, כיון שחוזר ובולע. ואף שעדיין היתר הוא, מכל מקום איזה תועלת יש בההגעלה כשחוזר ובולע? על כן יש ליזהר שכל משך ההגעלה לא תנוח היורה מרתיחתו, וכן ראוי לנהוג ולהיות זהיר בזה.

יג אם לא הגעיל קודם זמן איסורו – יכול להגעיל עד הפסח. אבל בפסח עצמו אין להגעיל, כיון דאז חמץ במשהו ואינו מועיל ההגעלה, שלא ימלט שלא תחזור ותבלע קצת. אבל מותר ללבן כלי תוך הפסח, מפני שהאש מוציא את כל הבלוע, ואינו חוזר ומבליע. ופשוט הוא דזהו בחול המועד, דביום טוב אסור מצד מלאכה, כמו שכתבתי בסימן תקט. ודע דכשמגעיל בערב פסח אחר זמן איסורו – צריך ליזהר בכל הדברים שאינו צריך ליזהר בהם מקודם: שלא יהיו בני יומן, ואם הם בני יומן צריך שיהא במים ששים נגדם, דאז מתבטל הפליטה במים. ואף על גב דאין מבטלין איסור לכתחילה, אך הא אין כוונתו לבטל האיסור אלא להגעילה. ובאינו בן יומו – מותר גם בדליכא ששים. ואף דנותן טעם לפגם אסור לכתחילה, הכא בבלוע ואי אפשר בענין אחר אם לא בטורח מרובה – מותר.

יד עוד יש דבר אחד שיש ליזהר אחר זמן איסורו, והיינו שלא להגעיל כלי מקצת מקצת, שהרי לא ימלט שמקצת מהנגעל לא יכנס עוד פעם כל שהוא בהיורה, והרי חוזר ובולע. אלא יגעילה בבת אחת (ט״ז סעיף קטן ה). ומכל מקום בדיעבד ובשעת הדחק – אין לאסור בכל הדברים שנתבארו, דכיון שעיקר האיסורים משום שיחזורו ויבלעו, ויש סוברים דאפילו במאכל אינו חוזר וניעור, וכל שכן בבליעת כלים (מגן אברהם סעיף קטן ו).

טו יגעיל תחילה כלים שבליעתן מועט, ואחר כך כלים שבליעתן מרובה. ולא ישהם בהיורה יותר מדאי, ולא ינוחו המים מרתיחתן. ויגעיל היורה תחילה וסוף. ואם אין היורה בן יומו – אינו צריך להגעילו תחילה וסוף. אך נהגו להחמיר בכל החומרות אפילו קודם חמישית. ויש מי שהקשה איזה תועלת יש בהגעלה? והא בהכרח שיבלעו הכלים משהו ממי הגעלה, ויחזור וינעור בפסח. אך כבר נתבאר דבבלוע לא אמרינן ״חוזר וניעור״. (שם. ומה שהקשה על רמ״א למה נקט אחר שש – עיין ח״י סעיף קטן א.)וכשמגעיל כלי קטנה כמו סכין של איסור, בקדירה שיש ששים נגדו – יכול להגעילו אפילו בקדירה כשירה (ט״ז סוף סעיף קטן ה), וגם המים כשרים. ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, דכוונתו הוא להגעיל ולהוציא האיסור. וכל שכן אם אינו בן יומו – אין בזה שום חשש. ודע דאנו נוהגין להגעיל הכלים קודם הפסח במרחץ של הציבור שיש שם יורה גדולה מאוד, והאש חזק. ומהראוי להעמיד איש בן תורה על הגעלת הציבור, שישגיח שתצא ההגעלה בהכשר גמור (ועיין סעיף יט דבבן יומו אין להשתמש במים).

טז יש ליזהר מלהגעיל כלי בשר וכלי חלב ביחד, אלא אם כן אחד מהם אינו בן יומו. דאם לא כן – הרי יבלעו זה מזה. ובדיעבד הוי נותן טעם בר נותן טעם, כמבואר ביורה דעה סימן צה. וכל שכן כלי איסור אין להיות בני יומן, ובזה לא שייך נותן טעם בר נותן טעם, כמו שכתבתי שם. וכבר נהגו שלא להגעיל שום כלי כשהיא בת יומא, אפילו אינו מגעיל רק כלי אחת.

יז וגם השולחנות והספסלים שבבית האוכל, שצריכין לערות עליהן רותחין כמו שנתבאר, המנהג הפשוט שמקודם משפשפם יפה יפה ושוהין מעת לעת, ואחר כך שופכין עליהן הרותחין. וישפוך בזריזות, וישפוך מהקדירה שבישל ולא מכלי אחרת. ואם מערה לכלי אחרת נותנים שם אבנים מלובנים. ואם נותן כלי לתוך הקדירה שבישל, ושוהה אותה שם ואחר כך נוטלה משם עם מים – נחשבת ככלי ראשון (מגן אברהם סעיף קטן ט). ויש שכתבו להגעיל שלושה ימים קודם פסח (שם). ואין המנהג כן לדקדק בזה.

יח לא יניח כלים הרבה זה לתוך זה, להניחם ביורה ולהגעילם יחד, אלא אם כן יש ריוח ביניהן כדי שיכנוסו המים לכל כלי מבפנים ומבחוץ סביב סביב. ואצלינו מניחים הרבה כלים קטנים לתוך נפה שיש בה נקבים גדולים, ומשימין הנפה לתוך היורה, ומשהין הנפה בהיורה עד שמי הרתיחה עולה על כל כלי סביב סביב. ויזהר שבהנפה יונחו כל אחד בפני עצמו, ויהיו רפוים ולא מדובקים זה בזה ולא להנפה. ואם מגעיל בצבת – יגלגל הכלי, דאם לא כן הרי לא יגיעו המים למקום אחיזת הצבת. ודע שהנשים נוהגות שלא להשתמש בפסח בהקדירה ששופכין ממנה רותחין על השולחנות והספסלין, מפני ההבל העולה. ואין בהמנהג הזה שום טעם וריח. וכן נהגו שיש להם קדירה מיוחדת לבישול ביצים בפסח, ולבישול תפוחי אדמה. ואינו מנהג כלל, והנשים בעצמן הנהיגו כן.

יט אין מגעילין בחמי טבריה, והיינו חמים שיורד מן ההרים או מעיין חם, אפילו כלים שדינם ככלי שני, לפי שבליעתן על ידי האור ולכן גם הפליטה צריך להיות על ידי חמי האור, דכבולעו כך פולטו. ואפילו בדיעבד נראה שאינו מועיל. ואפילו בחמי האור – אינו מועיל לפליטה רק מים, ולא שארי משקין. וכן במים המעורבים עם אפר – לא מהני להגעלה. ובדיעבד אם הגעיל בשארי משקין – כשר. ואם הגעיל הרבה כלים ביורה, עד שמרוב פליטות הכלים נעשו המים כציר – אין להגעיל בהם עוד. ובדיעבד אינו מעכב. (עיין ח״י סעיף קטן יח בשם או״ה, שאין להשתמש במי הגעלה אפילו יש ששים. ונראה לי דבאינו בן יומו ויש ששים – מותר, וכמו שכתבתי בסעיף טו דאפילו בבן יומו מותר. וכן כתב באינו בן יומו.)

כ הרמב״ם והגאונים שהביא הטור מצריכים לשטוף הכלי במים קרים תיכף אחר ההגעלה. וכן המנהג. ואינו מובן הטעם, דאי משום שלא יחזורו ויבלעו ממים הרותחים שעליהם, דאם באנו לחשוש לזה – הרי תיכף בעלייתו מהרותחים יבלע, שהרי אי אפשר לצמצם ברגעים (רא״ש סוף עבודה זרה). ועוד: דכשהיא במי הרותחים – גם כן יש חשש זה (שם). אלא כיון שיש ששים במים, או אינו בן יומו – לא חיישינן לה. והכא נמי כן הוא. ומכל מקום המנהג כן, ואין לשנות. וסמך לזה מצינו בקדשים: ״ומורק ושוטף במים״ – מריקה בחמין ושטיפה בצונן. ופשוט הוא דאם לא שטפו בצוננים – לית לן בה. וכמדומני שהעולם לא נהגו זה רק בפסח, ואולי זכר למקדש.

סימן תנג

א שנו חכמים במשנה (לה א): אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח משום חובת מצה בלילה הראשונה, כדכתיב ״בערב תאכלו מצות״ (רש״י): בחטין, בשעורין, בכוסמין, ובשיפון, ובשבולת שועל. ופשוט הוא דכזית מכולם מצטרפין. ואף על גב דלענין חלה אין מצטרפין רק בנלושין יחד, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שכד, זהו משום דאין מפרישין ממין על אינו מינו. אבל לענין כזית מצה – כולהו לחם נינהו.

ב וכן אין איסור חמץ אלא בחמישה מינים אלו, כמו שכתב הרמב״ם ריש פרק חמישי: אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמישה מיני דגן בלבד, והם שני מיני חטים והם החיטה והכוסמת, ושלושת מיני השעורים, והם השעורים, ושבולת שועל, ושיפון. אבל הקטניות, כגון אורז, ודוחן, ופולים, ועדשים, וכיוצא בהם – אין בהם משום חמץ. אלא אפילו לש אורז וכיוצא בו ברותחין, וכיסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ – הרי זה מותר באכילה, שאין זה חמץ אלא סירחון. עד כאן לשונו. ולכן גם לענין יוצא ידי חובתו בפסח – כן הוא, שנאמר: ״לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות״ – דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סרחון (גמרא שם). וממילא דמותר לעשות מהם תבשיל.

ג וכן טטרק״י שקורין גריק״א או רעצק״א – אינו מין תבואה, וכן חטי תירס שקורין טערקעס״א וויי״ן, או קאקארוז״א או קיקע״ס – הוא גם כן מין קטניות. וכן פולים לבנים שקורין פאסאליע״ס או בעבלא״ך – הוא גם כן מין קטניות. ומיני גרויפינ״ס שלנו, יש מהן שהן חמץ גמור כמו געראסטנ״א והאבערנ״א, שעשויים משעורים ושבולת שועל, ונטחנים בריחיים קטנים שקורין זארנע״ס. ואין עושים אותם אלא אחר שרייתם במים, והוי חמץ גמור. אבל מה שקורין פערי״ל גרויפי״ן, שזהו גם כן משעורים קלופים, ונעשו בריחיים גדולים שקורין קרופערני״א – מעיקר עשייתם אינם צריכים למים, ואדרבא המים מקלקלין אותן. ואם כן הוא כמו שעורין בעצמן. אך זה שנים ששמענו שיש שופכים עליהם מים, ואם כן הוי חמץ גמור. וכן חטים

ושעורים שנתנו עליהם מים – הוי חמץ גמור, ואסור להשהותם בפסח. וכן גאגעלא"ך שנדוכו במדוכה – נותנים עליהם מים, והם שעורים והוי חמץ גמור. ודע שזה המין שקורין סאג"ע – הוא חמץ גמור, דנעשה מקמח חטים (שערי תשובה סעיף קטן ד).

ד ודע דאף דמדינא מותר לאכול אורז וכל מיני קטניות בפסח, מכל מקום הנהיגו רבותינו ואבותינו זה הרבה מאות מן השנים, וקבלו עליהם באיסור לבלי לאכול אורז ומיני קטניות בפסח, מפני שדבר ידוע הוא שכמה וכמה גרעיני תבואה נמצאים בהם. ועוד: כיון דדגן מעשה קדירה, כמו שמבשלים גרויפי"ן של שעורים ושל שבולת שועל, וקטניות מעשה קדירה, וההמון שאינם בקיאים – אתו לאחלופי זה בזה (הגהות מיימוניות). וכן כיון שראוי לעשות ממיני קטניות עיסה, כמו כמה מדינות שאוכלין במקום לחם הני חיטי תירס – לא יחלקו ההמון בין עיסה לעיסה (ב"ח וט"ז). ואיסור זה, כיון שקבלו אבותינו משום גדר – מדין תורה אסור לנו לבטל. והמפקפקים והמקילים בזה מעידין על עצמן שאין בהם יראת שמים וירא חטא, ואין בקיאין בדרכי התורה. (הפרי חדש מביא ראיה למנהג זה מדף מ ב: אמר רבא: מי איכא דשרא כהאי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי?)

ה והנני מביא ראיה ברורה למנהג זה מירושלמי "כל שעה" (פרק שני הלכה ד), דהנה רבי יוחנן בן נורי חולק ואומר דאורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת, משום דסבירא ליה דגם קמח אורז בא לידי חימוץ. ורבנן סברי דאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון. ופריך הירושלמי: ויבדקנה? כלומר: נעשה עיסה מאורז ונבדוק אם בא לידי חימוץ או לידי סרחון. ומתרץ: על עיקר בדיקתה הן חולקין. רבי יוחנן בן נורי סבר שבדקוה ומצאוה שבא לידי חימוץ, ורבנן סברי שבדקוה ומצאוה שאינה באה לידי חימוץ. עיין שם. והשתא קל וחומר הדברים: דאם בגדולי התנאים נפל מחלוקת בדבר שהחוש מעיד עליו, זה אומר כן מעיד החוש וזה אומר ההיפך, קל וחומר בן בנו של קל וחומר שסתם בני אדם אלפי אלפים קטני הדעת שיוכלו לטעות בזה, שיאמרו שגם זה בא לידי חימוץ! ועם כל זה התירו חכמים. ואם כן הוא הדין במין תבואה זו או זו שידמו זה לזה. וזהו ראיה גמורה לדברי רבותינו הקדושים שגזרו על זה, וידעו מאיזה טעם שגזרו. ועם כי יש מדינות שלא נהגו בחומרא זו, מכל מקום כל מדינות אשכנז, וצרפת, ורוסיא, (ופולניא) [ופלוניא] – קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם החומרא הטובה הלזו, שיש בה טעם כעיקר. ופורץ גדר ישכנו נחש. אך בפירוש קבלו שאם אולי יהיה שנת בצורת חס וחלילה, שהעניים רעבים ללחם – אז כל חכמי העיר ובראשם מרא דאתרא מתירים לאכול קטניות בפסח זה. ועתה שנתרבו תפוחי אדמה – גם זה אין הכרח, כידוע.

ו מיהו זה פשוט דאין אוסרין את התבשיל כשנפל מעט קטניות לתוך התבשיל. וזורקן, ואוכל התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואין אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. ומהרי"ל כתב שלא להשתמש בשמן במקום שיש לחוש שיפלו לתוך התבשיל, משום דכותשין אותן במכתשת ששורין בו שעורין. אך גם בזה אין חשש, שהרי נתבטל קודם הפסח, ואין זה דבר חריף (מגן אברהם סעיף קטן ב). ועכשיו אין אנו יודעין מזה כלל.

ז וכתב רבינו הרמ"א בסוף סעיף א: וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית. וכן מותר ליהנות מהם (שם סעיף קטן ג). וממילא דמותר למוכרם בחול המועד לאינו יהודי ולהשתכר, וכן לקנות אותם. וכן רעצק"א – מותר לקנות ולמכור. אבל שארי מיני גרויפינ"ס הם חמץ גמור, ועוברין עליהם ב"בל יראה". אבל דגן, וחטין, ושעורין, ושבולת שועל – מותר לקנות ולמכור בפסח, והקמח מהם צריך לדעת אם באו עליהם מים – אסור, ואם לאו – מותר. וקמח חטים הרבה יש שבאו עליהם מים, אבל לא קמח שיפון שקורין קארי"ן. והעיקר לדעת אם באו עליהם מים אם לאו.

ח עוד כתב דזרע אקליז"א ועני"ס ואליינד"ר אינן מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח. עד כאן לשונו. ולא ידענו מה המה אלה. ויש שכתבו שטוב שלא לאכול עני"ס וקימ"ל עד יום האחרון, כי אי אפשר לברורם יפה (שם). ויש מחלקים בין קרא"ם קימ"ל דבהם יש חשש, ולא בפעל"ד קימ"ל דבהם אין חשש (ט"ז סעיף קטן א). ואין להחמיר הרבה בדברים אלו (ח"י סעיף קטן ט). וכל אלו שכתבנו שאין אוסרים בנפלו לתבשיל – אפילו אין ששים כנגדן מותר (שם), ובלבד שלא יהיה מהם רוב התבשיל (שם). ואף על פי שבתבשיל אין אוסרין, מכל מקום אם נמצאו במצה אפויה – אוסרין מצה זו (ט"ז שם), והטעם יתבאר בסימן תס.

ט תנן בפרק שלישי דחלה: העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן – יוצא בה ידי חובתו בפסח. וכלשון הזה כתב הרמב"ם בפרק ששי דין ה. וכתב הראב"ד דדווקא כשיש כזית מן הדגן בכדי אכילת פרס, וכן כתב הרשב"א. והכי מסתברא, דאי רק משום "טעם כעיקר" – הא גם באיסורין אין לוקין על זה להרבה מן הפוסקים, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צח. ואפילו אי "טעם כעיקר" דאורייתא, מכל מקום אין סברא לקיים בזה מצות עשה של אכילת מצה. אבל הרמב"ן והרא"ש כתבו על פי הירושלמי דשם, דאפילו ליכא כזית בכדי אכילת פרס. וכן נראה מדברי הטור, דהירושלמי אומר דהחטים מיגרר גררי לה להאורז שיהיה לה טעם חיטה עצמה, ונהפך האורז להיות כחטים עצמן. ולכן אין דין זה רק בחטים ואורז, ולא במינים אחרים. ובירושלמי שם יש פלוגתא בזה: דחד אמר עד שיהא רוב דגן, וחד אמר שאינו צריך רוב. וטעמא דגרירה לא הוזכר שם, אלא בריש מסכת חלה. עיין שם דיש גם גירסאות מחולפות. ולמעשה יש להחמיר. (עיין פרי חדש, ודבריו צריך עיון, כמו שכתב המק"ח.)

י כתב הטור בשם רבינו פרץ, דיש נוהגים לברר החטים אחד אחד מאכילת עכבר. ויש אומרים שאינם צריכים, דדמי למי פירות. אבל אינו דומה למי פירות שהרוק מחמיץ, כדתנן: לא ילעוס אדם חטין ויניח על מכתו. ואין להקל. וכתב הטור דנראה שאין לחוש לזה כלל, דחששא רחוקה היא לומר שתחמיץ חיטה קשה במעט רוק שבפי העכבר... ועוד: אפילו אם יש בהם נשוכים – אינן אפילו אחד מאלף, ומתבטלין הן כשיטחן. ואין זה מבטל איסור לכתחילה, שאינו טוחן כדי לבטלה. עד כאן לשונו. ואני תמה על מה שמדמה רוק דאדם לרוק דעכבר, וזהו נגד המשנה דמכשירין פרק חמישי, דתנן: "תולדות למים היוצא מן העין..., מן הפה: מי רגלים...". ושנינו בתוספתא: דווקא דאדם אפילו במי רגלים, אבל משאר בעלי חיים – הוי כמי פירות. וכן כתב הרמב"ם בפרק עשירי מטומאת אוכלים, עיין שם. ועוד: דאם כן אין לך חטים וכל מיני תבואה בעולם שלא הוכשרו לטומאה. אלא וודאי משום דדמו למי פירות, ואין מכשירין. ועיין סימן תסו.

יא וכן כתב הרשב"א בתשובה (סימן תפח), אף שלא הביא ראיה זו, וזה לשונו: מסתברא שאין בזה משום חימוץ, שלא אמרו אלא באדם הלועס חטים. אבל בנשיכת העכברים – אין בו משום חימוץ. שאילו כן – לא מצינו חטים שיהא מותרים בפסח, שאין לך כל מגורה ומגורה שלא יאכלו ממנה העכברים... עד כאן לשונו. ולפי זה אפילו אין ששים כנגדן – מותר. אבל לטעם השני של הטור – צריך ששים. ואין לשאול דלפי מה שכתב רבינו הרמ"א בסימן תמז דיבש ביבש חוזר וניעור בפסח – מה מועיל? דיש לומר דקמח בקמח מקרי "לח בלח", כיון שאינו ניכר בפני עצמו. ולכן כיון שנטחן קודם הפסח – כבר נתבטל, ויכול לאפותו גם בפסח עצמו. וכל שכן כשאפה לפני הפסח, דכבר נתבטל. ולא דמי לקמח שנתלחלח ונתייבש, דאמרינן חוזר וניעור כמו שכתבתי בסימן תסז, דהתם הפירורים בעין כמו שיתבאר שם. וכן אינו צריך לבדוק החטים אולי יש דגן שצמח, כשלא ידענו שיש שם הרבה מהם באופן שבוודאי יהיה ששים כנגדן, משום דכשיטחנם – יתבטלו קודם הפסח. וזהו לח בלח, כמו שכתבתי. וטוב יותר לאפותו קודם הפסח (עיין ט"ז סעיף קטן ב, ומגן אברהם סעיף קטן ו, ובסימן תס"ז סעיף קטן ט). ועיין בסימן תסו.

יב כתב הטור, וזה לשונו: כתב רב אלפס שצריך לשמור חטין שיוצאין בה ידי מצה משעת קצירה, שלא יבוא עליהם מים. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שאינו צריך אלא משעת טחינה, לפי שאז מקרבין אותן אל המים, שטוחנין בריחיים של מים. וכן כתב בשאלתות: לא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטרא מן חימוץ, מן כד נפל מיא עלויה. ואי אמטינהו לחיטי אינו יהודי חרש שוטה וקטן – לא נפיק ביה ידי חובתיה. עד כאן לשונו, כלומר: אם הביאו אל הטחינה אלו פסולים, משום דבעינן "לשמה", כלומר "לשם מצת מצוה". כדאיתא בגמרא (מ א) לרבא, דסבירא ליה משעת קצירה, דאמר להו להני דקצרי וקושרין את העמרין: כי מהפכיתו – הפיכו לשום מצוה. ורש"י ז"ל פירש שם דלמצה של מצוה שימור לשמה בעינן. עד כאן לשונו. וממילא דכל דבר שצריך "לשמה" – צריך ישראל גדול, אלא דנחלקו: דהרי"ף פסק כרבא דהשימור "לשמה" הוא משעת קצירה, והרא"ש סובר כהני דפליגי על רבא, וסבירא ליה דלא בעי שימור משעת קצירה.

יג ויש לתמוה: שהרי בגמרא לא נזכר אלא לרבא "משעת קצירה", ולהחולקים על רבא הוא משעת לישה. שאומר שם מפורש דשימור דלישה – הוי שימור. ואם כן, מנא לן להרא"ש והטור דמשעת טחינה צריך שימור? והרי שימור זה לא נזכר בגמרא כלל. ואין לומר דזהו לאו משום "לשמה" אלא מחשש שמא יפלו במים, דאם כן למה אי אמטינהו אינו יהודי, חרש, שוטה, וקטן – פסול? אלא ודאי דלעיכובא צריך "לשמה" משעת טחינה. ובהכרח צריך לומר דפסיקא להו לרבותינו דוודאי השימור הוא משעת הטחינה, כיון שהם סמוכים למים. והש"ס שאומר "משעת לישה" – משום דבימיהם רובם היו טוחנים בריחיים של יד, או ריחיים ההולך על ידי בהמה, או של רוח. דבכמה מקומות בש"ס משמע שלא היה מצוי אצלם ריחים של מים אלא דיד, כמבואר מסוף פרק חמישי דגיטין וריש חולין, וכן משמע ממכשירין (פרק שלישי משנה ה). וממילא דהתקרבות המים הוא משעת לישה, ואז צריך השימור. מה שאין כן כשטוחנין בריחים של מים – צריך השימור משעת הטחינה.

יד ואין לשאול: דאם כן למה לא הביאו העיקר שימור דמשעת לישה? דהאמת דהטור קיצר בדבריהם, והרא"ש מסיים שם בשם השאילתות וזה לשונו: אי נמי לשה לעיסה אינו יהודי חרש שוטה וקטן, דלאו בני שימור אינון. ואף על גב דאפייה ישראל בר דעה, ועביד להו שימור בשעת אפייה, אפילו הכי לא נפיק ידי חובתיה. עד כאן לשונו, הרי דהצריך שימור "לשמה" משעת הטחינה עד אחר האפייה.

טו עוד נראה לעניות דעתי לתרץ דברי רבותינו שהצריכו שימור משעת טחינה: לפי שהם מפרשים בגמרא דאפילו החולקים על רבא – מכל מקום שימור דלישה לא הוי שימור. ודרך דחייה הוא דאמרי "דילמא הוה שימור משעת לישה", אבל לפי האמת צריך שימור מקמי לישה, והיינו משעת טחינה. וכן מבואר מדברי הר"ן שם, שכתב על דברי הרי"ף דמצריך שימור משעת קצירה, וזה לשונו: ומיהו אפשר שאף על פי שלא עשה כן, אלא שלקח חטים מן השוק ושמרה לשם מצה – יצא ידי חובתו. ובגמרא מפרש דשימור דלישה – לא הוי שימור. כלומר: מקמי לישה הוא דבעי שימור, אבל כל ששמר את החטים קודם לישה – יצא. עד כאן לשונו. ולכן קאמרי השאלתות והרא"ש משעת טחינה.

טז וכתב הר״ן ז״ל דגאון אחד אמר שהלוקח קמח מן השוק בשעת הדחק – מותר, ויצא ידי חובתו בה. ומשמע דסבירא ליה דכי אמרינן בגמרא דשימור דלישה לא הוי שימור – היינו לכתחילה. עד כאן לשונו. וגם הטור כתב תשובה לגאון ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק – מותר ויוצאין בו, דלא מחזקינן איסור. אבל לכתחילה – בעי שימור. עד כאן לשונו. ולעניות דעתי נראה דזה הגאון פירש בגמרא דשימור דלישה הוי שימור – להנהו דפליגי עליה דרבא. וזה שכתב ״בשעת הדחק״ משום דלכתחילה צריך שימור משעת קצירה כרבא.

יז וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד בקוצר דברים, וזה לשונו: החטים שעושים בהם מצת מצוה – טוב לשמרם שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק. עד כאן לשונו. ויש מי שכתב בלשון זה: כך הוא משמעות המקרא ״ושמרתם את המצות״ – כל שימור שיכול לעשות יעשה. אם לא אפשר משעת קצירה דקונה מן השוק – ישמור בשעת טחינה. ואם לא מצא לקנות חטים מן השוק – שומרין משעת לישה. ולפי זה לא פליגי הגאונים כלל (ב״ח). ודבר פשוט הוא שבמקומות שרוחצין את החטין קודם הטחינה – הוי חמץ גמור, ואסור אפילו בשעת הדחק לקנות קמח מן השוק (מגן אברהם סעיף קטן ח). ויש מי שכתב דאימר לא נתחמצה, וחלילה לומר כן (עיין ט״ז סעיף קטן ג).

יח והנה על כל פנים כל רבותינו אלה סוברים דעיקר מצה שמורה הוא על אכילת כזית בלילה הראשונה שזהו מצת מצוה שכתב רבינו הבית יוסף אבל מה שאוכלין כל ימי הפסח א״צ שמירה כלל וכן כתב הר״ן ז״ל וזה לשונו ומיהו הני מילי במצה דמצוה אבל שאר הלחם שאדם אוכל בפסח לא בעי שימור לשם מצה כלל אלא שיהא יודע בוודאי שלא בא לידי חימוץ דתניא הקמחים והבצקות של אינו יהודי אדם ממלא כריסו מהן כגון שלש בפנינו וכו׳ עד כאן לשונו וכן כתב רבינו הבית יוסף גם בספרו הגדול וזה לשונו והא דבעינן שימור דווקא במצה דמצוה אבל שאר מצה וכו׳ לא בעי שימור כלל וכו׳ עד כאן לשונו וזהו שפירש״י בגיטין (י׳. דיבור המתחיל ואדם יוצא) גבי מצת כותי חובת לילה הראשון שהוא חייב לאכול מצה המשתמרת ואפילו ידעינן בה דלא החמיצה לא נפיק בה אלא אם כן עביד ליה שימור לשם חובת מצה דכתיב (שמות יב, יז) ושמרתם את המצות עד כאן לשונו ולפי זה הוי שימור זה לשמה כלשמה שבכל המצות כדאמר רבא הפיכו לשום מצוה וכפירש״י שם ולכן פסול על ידי כותי חרש שוטה וקטן דאינהו לאו בני לשמה נינהו וכן כתב באור זרוע הגדול (סימן רמ״ט) וזה לשונו משמע בפירוש שאין אדם יוצא ידי חובתו אפילו במצה גמורה אלא אם כן אפאה לשם חובת מצה וכו׳ וישראל סתמא כלשמה דמי דהא גבי קדשים בעינן שחיטה לשמה וקיימא לן סתמא כלשמה וכו׳ עד כאן לשונו.

יט ובדרך הזה הלכו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים. ולפי זה אין שום עניין לאכילת שמורה כל ימי הפסח, דשימור אינו אלא ללילה הראשונה, כמו שכתב אחד מגדולי האחרונים (פרי חדש בסימן תצ״ו, הביאו בשערי תשובה סעיף קטן ח), וזה לשונו: אותן הנוהגין לאכול מצה כל הפסח משעת קצירה – לא מקרי ״סייג״ אלא מילתא יתירתא הוא דעביד. ואם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה כל ימי הפסח, חוץ מלילה הראשונה – אינו צריך התרה. עד כאן לשונו. ויש שכתבו שצריך התרה (עיין שם בשערי תשובה).

כ ולעניות דעתי אינו כן. דהן אמת דזהו שיטת רש״י, ותוספות, והרא״ש, ועוד קדמונים. אבל שיטת הרי״ף והרמב״ם אינו כן, ולדידהו החיוב לאכול מצה שמורה בכל ימי הפסח. שהם אינם מפרשים ״שימור״ לשם מצוה, אלא ״שמירה מחמץ״, ואינם גורסים בגמרא דאמר להו רבא ״הפיכו לשם מצוה״ אלא ״לשם מצה״. דכן הוא הגירסא ברי״ף, וזה לשון הרי״ף שם: ומיבעי ליה לאינש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דכתיב ״ושמרתם את המצות״ (והך קרא אכל שבעה קאי, עיין שם). ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו – הפיכו לשום מצה. כלומר: הזהרו בהן שלא יבוא עליהן מים. עד כאן לשונו. הרי לא הזכיר לילה הראשונה, וגרס ״לשום מצה״ ולא ״לשום מצוה״. וביאר מפורש ״כלומר...״ – שלא תטעה שיש כאן איזה ״לשמה״, אלא השמירה היא ממים מחימוץ. וזה שייך לכל ימי הפסח.

כא וגם הרמב״ם בפרק חמישי דין ח ביאר להדיא כן, וזה לשונו: תבשיל שנתבשל... ואם לא נתבקעו..., שאין הדגן שלא נתבקע חמץ גמור של תורה. ואינו אלא מדברי סופרים, משום שנאמר ״ושמרתם את המצות״, כלומר: הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ. לפיכך אמרו חכמים: צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח, שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהיה בו שום צד חימוץ. עד כאן לשונו, הרי מפורש דהשמירה הוא לכל ימי הפסח בשוה, דהשמירה היא מחימוץ ולא משום ענין ״לשמה״ דמצוה. ולכן השמיטו הרי״ף והרמב״ם הך דבצקות של כותים, דאדם ממלא כריסו מהן. ורבים טרחו בזה, והדבר פשוט שדחאו זה מהלכה משום הך דרבא, דבעי שימור לכל מצה שבפסח משעת קצירה, לשמרם שלא יחמיצו. (אך כיון שזהו רק מדרבנן, לפיכך כתבו הרי״ף והרמב״ם בסוף הסדר דאם אין להשיג שמורה לכל ימי הפסח – לכל הפחות ישיג על הכזית הראשון לאכול מצה כתיקונה כתיקון חכמים, עיין שם. אבל כשיכול להשיג – מחוייב לאכול שמורה כל ימי הפסח.)

כב ואני אומר שזהו גם דעת רב האי גאון שהביא הרא״ש שם, וזה לשונו: ורב האי גאון ז״ל כתב: מצה שאפאה אינו יהודי לפני ישראל על ידי שימור כתיקונה – מותרת לישראל לאוכלה. וכתב הרא״ש על זה דבעלי מעשה מחמירים על עצמם כגאונים המחמירים, ולשין ואופין בעצמן. עד כאן לשונו. וכבר טרחו בדברי הגאון, דכיון דצריך ״לשמה״ – איך מותר בכי האי גוונא? אך ברור הדבר דסבירא ליה דאין כאן עניין ״לשמה״ כלל אלא שימור מחמץ, ולכן אין חילוק מי הוא העושה. (ותימה רבה על הטור, שכתב בשם הרי״ף שצריך לשמור חטין שיוצאין בה ידי מצה.... – איפה ראה ברי״ף ״חטין שיוצאין בה ידי מצה״? הרי הרי״ף על כל ימי הפסח קאי? אלא משום שהדבר היה פשוט בעיניו דרק על חובת לילה הראשונה הוא, לפיכך כתב כן גם דברי הר״ן; צריך עיון קצת. אמנם המגיד משנה כתב, וזה לשונו: ולא נזכר בהלכות ולא בדברי רבינו שום חילוק בין המצה שבלילה הראשון למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח. עד כאן לשונו, וטרח בזה, ולפי מה שכתבתי הדברים מבוארים. ודייק ותמצא קל.)

כג ונמצא דלהלכה למעשה: דמי שרוצה לצאת ידי חובת מצה בפסח כראוי – צריך לאכול שמורה, שנשמרו החטים משעת קצירה לכל ימי הפסח, לצאת ידי דעת הרי״ף והרמב״ם והגאון. ולבד זה לקצור מקצת ״לשמה״ לשם מצת מצוה ללילה הראשונה, ולטוחנה ״לשמה״, וללשה ולאפותה – הכל ״לשמה״ על ידי ישראל גדול. שזהו שיטת רש״י, ותוספות, והרא״ש, והטור, והשולחן ערוך, ורוב הקדמונים, והשאילתות, והבה״ג. אלא שיש פוסקים כרבא, דדווקא משעת קצירה. ויש פוסקים כהחולקים, דדי משעת טחינה עד אחר האפייה. ויש פוסקים דדי מלישה ואילך, כמו שבארנו בזה בסייעתא דשמיא. (ונראה לי שגם במכילתא בא פרשה ט ישנו מחלוקת זו. דאומר שם ״ושמרתם את המצות״ – שמריהו עד שלא תביאיהו לידי פסול. מכאן אמרו: תפח תלטוש בצונן. [זהו כרי״ף ורמב״ם, דהשימור הוא משום חמץ.] רבי יאשיה אומר: אל תקרא כן, אלא ״ושמרתם את המצוות...״. [זהו כרש״י ותוספות.] ומה שאומר אחר כך״ כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד – זהו עוד דרש, עיין שם.)

כד בזמן הגמרא היו בקיאין ללתות החטים, כלומר לשטפן במים ולשומרן שלא יחמיצו. אמנם כבר עוד בימי רבנן סבוראי שדרו ממתיבתא דאין אנו בקיאין בלתיתא, ואסור לנו ללתות, בין חטים בין שעורים. דשעורים גם מדינא דגמרא אסור, דהן רכין מחטין וממהרין להחמיץ. ולכן נהגו כל ישראל לאפות מצה רק מחטין, משום שקשין הן והקמח קשה, והעיסה אינה נדבקת כל כך. והאידנא חטים שנפלו עליהם מים – אנו מחזיקין אותן לחמץ גמור. וכל שכן שארי מיני תבואה, כמו שיפון שקורין קארי״ן, ושעורין, ושבולת שועל.

כה שקים שנותנים בהם קמח כל השנה, ואף אם נתנו בו רק פעם אחד קמח, ורוצה לכבסו וליתן בו קמח של פסח – צריכים להתיר קודם הכיבוס כל התפירות שלהם, וגם בהקצוות. וגם אם יש בהם טלאות – צריך להסירן קודם הכיבוס, ולכבסן יפה יפה, ואחר כך לתופרן ולהניח הטלאות. ובוודאי טוב יותר לעשות חדשים כשאפשר, דבאמת יש מי שרוצה לאסור אפילו על ידי כיבוס והתרה, משום דהקמח נדבק בהם בחוזק (ט״ז סעיף קטן ה). אלא שאין הלכה כן, ואין המנהג כן, שהרי משפשפין אותן בידים יפה יפה (ח״י סעיף קטן כ). מיהו על כל פנים יש ליזהר הרבה בכיבוסן. ואם לא התיר התפירות – אפילו בדיעבד אינו מועיל הכיבוס. ופשוט הוא דהוא הדין כשהיה בהם קמח פסח בשנה זו, ולשנה הבאה רוצה לכבסם, דצריך להתיר התפירות לעיכובא.

כו כשמוליכים השקים מהריחיים על גבי הבהמה, לא בעגלה – צריך ליזהר שלא ליתנם על גוף הבהמה. אלא ישים תחת השק אוכף, או עור עב, או בגד עב. דאם לא כן – יתלחלח השק מזיעת הבהמה. ונהי דזיעת הבהמה אפשר אינה כמים, כדמוכח ממסכת מכשירין פרק ששי, מכל מקום אין להקל. ואף אם נדמה זה למי פירות, הרי אחר כך כשיבא עליהם מים בלישה – הוי מי פירות עם מים וממהר להחמיץ, כמו שכתבתי בסימן תסב. והגם שיש לומר שזיעה זו, כיון שנתייבשה עד הלילה, אינה חוזרת וניערת בעת הלישה, ואין כאן מי פירות עם מים; ובהכרח צריך לומר כן, דאם לא כן למה התיר הטור בשם רבינו פרץ בנשיכת עכברים מטעם מי פירות כמו שכתבתי שם, הלא בשעת הלישה תהיה מי פירות עם מים; אלא בעל כרחך צריך לומר כמו שכתבתי שכבר נתייבש – מכל מקום אסור לעשות כן לכתחילה. ואצלינו לא שייך זה כלל, שהרי מוליכין בעגלה. ורק ליזהר מאוד, דעל פי רוב באותו הזמן יש שלגים וגשמים, להציע בעגלה מפצים או שקים תחת השקים של הקמח פסח, וגם למעלה על השקים לכסות היטב. וביחוד עתה שמוליכין בדרכים רחוקים על מסילות הברזל, ויש כמה פריקות וטעינות – להיות זהיר בכיסוי השקים מאוד מאוד. ומי שאינו זהיר בזה – מכשיל את הרבים, ועונות הרבים תלוי בו, ותהי עונותיו על עצמותיו. והזהיר בזה יתברך מן השמים (עיין ח״י סעיף קטן כב).

כז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז: וכן יזהר לכתחילה שלא להניח הרבה שקים עם קמח זה על זה במקום שאפשר. עד כאן לשונו. והנה עתה אי אפשר זה בשום אופן. ובאמת אין שום חשש בזה, דהנה טעם החומרא הוא שמתוך החמימות ששוכבות זו על זו, וילוש מיד – יתחממו ויבואו לידי חימוץ (כמו

שכתב הח״י סעיף קטן כג). ואצלינו כשמביאים השקים, עוד יעברו ימים עד זמן הלישה. ולבד זה אנו רואים בחוש דהשקים שלנו, שהקמח מונח שם בחוזק והשקים חלקים, ואין שם שום חמימות, ולבד זה מן זמן לקיחת הקמח לבית האופה יעברו הרבה שעות. ולכן אין לנו להזהר בזה כלל.

כח נוהגים לנקר הריחיים, משום דזימנין נתנו בהם תבואה לתותה לסולת. ונוהגים שהקמח הראשון שנטחן אחר הניקור – שומרים אותו עד לאחר הרגל. ואנשי מעשה רגילים לילך בעצמם אל מקום הריחיים, דמצוה בו יותר מבשלוחו, ורואים הם בעצמם בטחינת קמחיהם. ואם אי אפשר לו לילך בעצמו – יראו על כל פנים שיהיה איזה בן תורה וירא אלקים בעת הטחינה. ויש מי שכתב כשטוחנין בריחיים תבואה לתותה – לא יטחנו באותו בית לפסח אפילו בריחיים אחרת, כי האבק פורח מזה לזה, וקטן לא ישמור את הריחיים (מגן אברהם סעיף קטן יא). ואם אין אבק – מותר. וכבר כתבנו בסימן הקודם כמה דינים וזהירות בריחיים, ובכלל אי אפשר לבאר הכל בכתב, ובפרט בימינו אלה שנתחדשו כמה מוכנות לריחים. אלא הבקי בהם – צריך לשמור כל המקומות שמהם יוכל לבוא חימוץ, אם מפאת הליחות, ואם מפאת הבצק המתקבץ שם, ואם מצד החמימות. וישמע חכם ויוסף לקח. וכל זה צריך השגחת תלמיד חכם וירא אלקים.

כט צריך לטחון החטים יום או ימים לפני הלישה, כדי שיתקרר הקמח. ויש אומרים שלושה ימים, ויש אומרים דדי בלינת לילה. והעיקר דצריך מעת לעת, לא פחות (עיין מגן אברהם סעיף קטן כג וח״י סעיף קטן כו). ולכתחילה צריך שני ימים מעת לעת (שם), אך בדיעבד אינו מעכב. אמנם אם טחנו בערב פסח, יש אומרים שאסור גם בדיעבד ללוש ביום ערב פסח, לפי שהקמח בשעת טחינה רותח, ומחמם המים, והעיסה נוחה להחמיץ. ויש שכתבו דגם זה בדיעבד אינו מעכב, לפי שמרקדין הקמח קודם לישה ומתקרר (שם סעיף קטן יד). ודע דמדברי הפוסקים משמע להדיא דחימום בלא מים אינו מביא לידי חימוץ. ולפי זה צריך לומר מאי דאיתא בירושלמי פרק שלישי סוף הלכה א דרבי אבוה מפקד לטחוניא דלא מיתן קופיא אלין על אלין, דלא ירתחן ויחמצן – אין הכוונה על ידי רתיחה בעצמו, אלא על ידי רתיחה והמים שאחריו. (וכן מבואר מדברי האגור שהביא הבית יוסף. ועיין מגן אברהם סעיף קטן טו.)

סימן תנד

א כתב הטור: עושין מצה מסולת נקייה, ואפילו היא יפה כמצות שלמה או מפת הדראה. ופירש רש״י: אפילו כולה סובין. אבל הרמב״ם ז״ל אסר כולה סובין, שכתב בפרק ששי: אין יוצאין לא בפת סובין, ולא בפת מורסן. אבל לש הוא העיסה בסובין שבה ובמורסנן, ויוצאין בה. וכן דעת רב אלפס. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דלא תימא כיון דכתיב ״לחם עוני״ – צריך שלא יהא סולת. קא משמע לן דמותר. ו״לחם עוני״ הוא לעניין הלישה, והעריכה, והאפייה, שלא יהא בהם רק קמח ומים, ולאפותה מיד. וכך הוא בגמרא (לו ב). וכן להיפך: אפילו הדראה, כלומר פת קיבר, שלא תימא שאין זה קרוי ״לחם״. קא משמע לן דאינו כן, דכמה עניים אוכלין כן.

ב אך לרש״י שפירש כולה סובין – וודאי תמוה. דזה לא הוי לחם כלל לעניין חלה, ודין אחד להם (ר״ן). ולהרי״ף והרמב״ם אתי שפיר. וצריך לומר דגם כוונת רש״י אינו בכולה סובין, אלא שעירב סובין הרבה דעם כל זה ראוי למאכל אדם (ב״ח). וגם מדברי הרי״ף נראה שכתב ״פת הדראה פת סובין״, ואם כי הרא״ש פירש דברי הרי״ף כהרמב״ם. אבל הר״ן ז״ל פירש בכוונתו כרש״י, דאי כהרמב״ם הוה ליה לומר ״פת בסובין״, וכוונתו להרבה סובין.

ג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א: וטוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי, דהוה כאשישה. עד כאן לשונו, כלומר ובגמרא שם תניא: ״לחם עוני״ – פרט לחלוט ולאשישה, עיין שם. והרבה תימה למה השמיטו כל רבותינו הך ד״אשישה״. וגם רבינו הרמ״א כתב ״וטוב...״ – הלא ברייתא מפורשת היא? ואפשר לומר דדחו לה מהלכה, דכיון דאפילו כמצה של שלמה כשר – כל שכן דזה כשר. או אפשר משום דאמרינן שם אשישה אחד מששה באיפה, עיין שם. ושיעור חלה הוא עשירית האיפה, כדכתיב ״והעומר עשירית האיפה הוא״, ועומר הוא שיעור חלה. ואם כן צריכה האשישה להיות קרוב לשני שיעורי חלה, ודבר זה אי אפשר כלל, שהרי אין לשין יותר משיעור חלה, כמו שיתבאר בסימן תנו. אם כן ממילא אין צורך לכתוב להך דינא. ולזה קאמר רבינו הרמ״א ״וטוב...״, כלומר: דאפילו במצות שלנו – טוב לעשות כן, שלא יהא במקצתו דומה לאשישה. ואין זה מדינא. וכן אנו נוהגים לעשות המצות להסדרים, לא גדולות הרבה. ואין זה לעיכובא.

ד תנן בפרק קמא דחלה: עיסת הכלבים בזמן שהרועין אוכלין ממנה – חייבת בחלה..., ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח. אין הרועים אוכלין ממנה – פטורה מן החלה..., ואינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. ופירש הרמב״ם שלשין אותה במורסנה, ומתכוין להאכילה לכלבים לא לאדם – פטורה מחלה, דכתיב ״באכלכם מלחם הארץ״ – אותן שבני אדם אוכלין, ולא מה שבהמות אוכלין. ולפיכך אינו יוצא חובת מצה בפסח, דמצה בחלה תלוי. אמנם

בזמן שהרועים אוכלין ממנה, כלומר שדרך אותו המקום שאף על פי שעושין להאכילה לכלבים, מכל מקום דרכן של רועין לאכול ממנה – שפיר קרינן בזה "באכלכם מלחם הארץ".

ה ורבינו שמשון פירש דהכי פירושו: עיסת כלבים – כגון שיש בה מורסן הרבה. ולכן בזמן שהרועין אוכלין, שאין בה כל כך מורסן עד שלא יכלו לאכלה – חייבת בחלה, ויוצאין בה ידי חובת מצה, דמקרי "לחם". אבל אם אין יכולין לאכלה – אין זה לחם. והרמב"ן ז"ל פירש על פי הירושלמי, שאם אפילו היה מסולת, רק אם עריכתה ועשייתה אינה כצורת לחם – מקרי "עיסת כלבים", דכך עושין לכלבים בלא צורת לחם. וכבר כתבנו ביורה דעה סוף סימן של דלא פליגי על הרמב"ם לדינא אלא בפירש המשנה, וגם בירושלמי שם יש פלוגתא בזה, עיין שם. וגם זה לא לדינא אלא בפירושא דמשנה, עיין שם.

ו ודע: דאף על גב דקמח שלא ניטלה ממנה הסובין והמורסן – מצטרף לכזית כמו שכתבתי, מכל מקום אם ניטל הסובין או המורסן מהקמח, וחזרוהו לתוכו – אינו מצטרף. ויש מי שמסתפק בזה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואין כאן ספק, שהרי גם לענין חלה כן הוא, ומצה תלוי בחלה כמו שכתבתי (ח"י סעיף קטן ב). ודע דרש"י ז"ל בסוף פרק שביעי דשבת פירש ד"סובין" – הוא הקליפה הנושרת בשעת הכתישה, ו"מורסן" – הוא הנשאר בנפה. והרע"ב פרק שני דחלה פירש להיפך, עיין שם. והערוך בערך "מורסן" פירש ד"סובין" – הוא הפסולת הדק של הקמח, ו"מורסן" – הוא הפסולת הגס, עיין שם. ולדבריו הקליפה לאו כלום הוא. וכנראה שכן תפסו העולם, שהרי בנמצא קליפה בפסח בתבשיל – אין אנו אוסרים את התבשיל. ולדברי רש"י והרע"ב – הרי באים לידי חימוץ. וכפירוש הערוך מבואר בפירוש המשנה להרמב"ם פרק אחד עשר דתרומות (משנה ה), וזה לשונו: "מורסן" – הוא העולה מן הסובין. ו"סובין" – ידוע. עד כאן לשונו, כלומר: הפסולת הגס העולה מהפסולת הדק. וכן הוא בפירש הרא"ש שם, שכתב על "מורסן" – הפסולת הגסים, עיין שם. ובמשנה דשם נתבאר דבתבואה חדשה יש יותר סובין מבתבואה ישנה, עיין שם היטב.

ז תנו רבנן: "לחם עוני" – פרט לחלוט. דאם החליטו הקמח ברותחין, דאינו מניחו להחמיץ – מכל מקום אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, דזהו לחם עשירים ולא לחם עוני. וכתב הטור: עיסה שבלילתה רכה, וחלוטה ברותחים – לא מקרי "לחם" לברך עליה "המוציא". ואי אפייה בתר הכי בתנור – מקרי "לחם" לעניין "המוציא" וחלה, ויוצאין בה ידי מצה. ואם בלילתה עבה וחלוטה ואפויה – הוי "לחם" לענין חלה ו"המוציא", אבל אין יוצאין בו בפסח. ולרב האי – יוצאין בו בפסח. וכל זה לדין הגמרא, אבל הגאונים אסרו כל חליטה. עד כאן לשונו. וכן כתבו הרי"ף והרמב"ם, דבזמן הזה ליכא מאן דידע למיחלט. הלכך כל מין חליטה – אסור. ומכל מקום אם נפל חיטה, או שעורה, או חתיכת עיסה לתוך תבשיל רותח – אפשר דיש להתיר התבשיל, ועל כל פנים לצרפה לאיזה קולא (עיין מגן אברהם וח"י סעיף קטן ד).

ח אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. וזה לשון הרמב"ם בפרק ששי דין ז: אין אדם יוצא ידי חובתו במצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל, או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, או שגזלה. זה הכלל: כל שמברכין עליו ברכת המזון – יצא בו ידי חובתו. וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון – אינו יוצא בו ידי חובתו. עד כאן לשונו. והרא"ש בפרק "כל שעה" (סימן יח) כתב גם כן דאינו יוצא במצה גזולה, משום דאינו "שלכם". דמצה ילפינן מחלה בגמרא (לה ב) דבעינן משלכם, עיין שם. אבל שאולה – חשיב שפיר "שלכם", ויוצא בו (ט"ז סעיף קטן ג). וגם בגזולה: דווקא כשגזל מצה. אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה – יצא בה ידי חובתו, שהרי קנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו. וזהו לטעם הרא"ש משום "לכם".

ט אבל להרמב"ם שתלה הטעם משום ברכה, ולפי מה דקיימא לן לקמן סימן תרמט לענין לולב דאפילו אם קנאו בשינוי לא יברך עליו – אם כן הכא נמי לא יצא חובת מצה להרמב"ם. ויש מי שמחלק בין שינוי השם לשינוי מעשה, ואינו עיקר (ח"י סעיף קטן ו). וכן מוכח בתוספות בכמה מקומות. ואין לומר דברכת המזון שהוא דאורייתא – צריך לברך, דהרי הרמב"ם פסק מפורש בסוף פרק ראשון מברכות דאין מברכין ברכת המזון על דבר איסור. והרא"ש חולק עליו, וכמו שכתבתי בסימן קצו. ולכן תמיהני על רבינו הבית יוסף, שבשם פסק כרהמב"ם, וכאן פסק כהרא"ש. מיהו גם המגיד משנה כתב דבשינוי – יוצא ידי חובתו, ומשמע דגם להרמב"ם כן, עיין שם. וצריך עיון (ועיין מגן אברהם שם סעיף קטן א).

י ולכאורה למה לא אמרו רבותינו הטעם משום "מצוה הבאה בעבירה"? אך נראה משום דסבירא להו דמצוה הבאה בעבירה אינו אלא דרבנן, ויש בזה דעות בראשונים (תוספות סוכה ט א). ובירושלמי פרק ראשון דחלה (הלכה ט [ה]) אומר: מצה גזולה – אסור לברך עליה. אמר רבי אושעיא: על שם שנאמר "ובוצע ברך נאץ ה'". הדא דתימא בתחילה, אבל בסוף – דמים הוא דחייב ליה. ופירש הרא"ש שם דהכוונה לכתחילה ודיעבד, דבדיעבד יוצא בגזולה. והמגיד משנה פירש דבסוף פירושו על ידי שינוי, עיין שם. ולעניות דעתי נראה ד"בתחילה" היא ברכה ראשונה, שעדיין בידו להחזיר. ו"בסוף" היא ברכת המזון שכבר אכלה, וחייב לו דמים. ולכן מברך, דמאי דהוה – הוה.

יא ואחר כך אומר הירושלמי: רבי אומר: אין עבירה – מצוה. רבי יוסי אומר: אין מצוה – עבירה. אמר רבי אילא: אלה המצות אם עשאן כמצותן – מצוה, ואם לאו – אינה מצוה. עד כאן לשונו. וכתב הרא"ש: ואפשר דהני אמוראי פליגי, ואית להו כיון דלא עשאן כמצותן – אינה מצוה, ואינו יוצא ידי חובתו. עד כאן לשונו. וטעמם משום מצוה הבאה בעבירה, אלא שאומרים בלשונות שונות. ולפי זה משמע דמצוה הבאה בעבירה הוי דאורייתא.

יב הכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה, אף על פי שהיא מצה שאינה ראויה לכל אדם. וכן יוצאין במצה של מעשר שני בירושלים, דקיימא לן מעשר שני – ממון הדיוט הוא בירושלים, ולא בגבולין (סוף חלק כרבנן דרבי מאיר). וזהו שפסק הרמב"ם בפרק שלישי דמעשר שני דממון גבוה הוא, ובכאן פסק בפרק ששי דיוצאין ידי מצה במעשר שני בירושלים (לחם משנה). אבל אין יוצאין במצה של ביכורים אפילו בירושלים, [[שמות יב כ] שנאמר: "בכל משבתיכם תאכלו מצות" – מצה הנאכלת בכל מושבות, יצאו ביכורים שאין נאכלין אלא בירושלים. אבל מעשר שני – יש לו היתר בגבולין על ידי פדייה (לו ב).

יג חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו – אינו יוצא בהם, שנאמר "ושמרתם את המצות" – מצה המשתמרת לענין מצה בלבד הוא שיוצאין בה, יצאה זו שמשתמרת לשם זבח. אמנם אם עשאן למכור בשוק – יצא בה ידי חובתו. שהעושה למכור בשוק, דעתו שאם לא ימכור אותם לשם זבח יאכל אותן לשם מצה, ונמצא שנעשו לשם מצה (לח ב). ואף על גב דאם כן באנו לדין ברירה, לומר אחר כך הוברר הדבר שנעשה לשם מצה, ובדאורייתא אין ברירה – דיש לומר דאין זה כברירה דעלמא, דהוא אפאן לשם מצוה, ואחר כך נתברר הדבר לאיזה מצוה נעשה. (ודמי לדברי הר"ן בריש פרק חמישי דנדרים, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

סימן תנה

א דבר פשוט הוא שמים חמים כשילושו בהם עיסה – יביאוהו לידי חימוץ, ואפילו אין חמימותם רק כחמימות הרוק. ולכן אסור ללוש המצה שעל כל ימי הפסח רק במים צוננים. ואף על פי שבמקדש כל המנחות נלושות בפושרין, ומשמרן שלא יחמיצו (מנחות נה א), אך שאני כהנים דזריזין הן. אבל לא כן אנחנו, ואסור לנו ללוש בפושרין אלא בצוננין. ואף בצונן החמירו חכמינו ז"ל בסוף פרק "כל שעה" ואמרו: אשה לא תלוש אלא במים שלנו, כלומר: שנשאבו, ועבר עליהם הלילה אחרי שאיבתן. ויש בזה טעמים שונים.

ב רש"י ז"ל פירש לפי שבימי ניסן המעיינות עדיין חמין כבימי החורף, לפיכך צריך לצננם לילה אחת לאחר שנתלשו ממקומם. וכן מימי הנהרות צריכין גם כן צינון לילה אחת, לפי שהכה עליהם אור השמש ביום. והנה לטעם זה עיקר הקפידא שכל הלילה יהיו המים תלושים, וישאבם קודם הלילה. ויכול לשואבן ביום באיזה עת שירצה, רק שיעברו עליהם הלילה בתלוש. וקודם אור היום אסור ללוש בהם. ויש שכתבו שעיקר הקפידא הוא מחצות הלילה, לפי שאז רוח צפונית מנשבת ומקררת. ולכן בדיעבד אם אפילו שאבן בלילה, רק קודם חצות – מותר ללוש בהן למחר. ונמצא דלשיטה זו אין עיכוב בשאיבה בבין השמשות, ורק לכתחילה הוא. אבל בדיעבד אפילו שאבו ביום או בתחילת הלילה – מותר. אבל כנגד זה יש חומרא לפי שיטה זו, שהמים צריכים צינון לילה אחת.

ג אבל רבינו אליעזר ממיץ כתב הטעם: לפי שבלילה כל מעיינות ונהרות הם חמין, לפי שהחמה מהלכת תחת אופק הארץ הנראה, ולכן מחממת בלילה את המעיינות והנהרות, ולכן בעלות השחר רואין כמו עשן על הנהרות. ולכן אין להמים להיות בלילה במעיין או בנהר אפילו בתחילת לילה, אלא קודם תחילת הלילה לשאבן. ואף שבלילה העבר היו במעיין ובנהר, אך ביום נצטננו בהיותם במקור. אבל כששאבום בלילה, אף שנניח אותם למחר ולכמה ימים – אינו מועיל, מפני שהוציאן חמין. והצינון אינו מועיל להם אלא בהיותם יום שלם בנהר ובמעיין, שיצטננו מהחימום דלילה. ולכן כשם שבלילה אסור לשואבן – כמו כן ביום, מפני שאנו מצריכין יום שלם לצינון ובהיותם במקורן. ולשיטה זו אין השאיבה רק בבין השמשות, בשעה שאינו לא יום ולא לילה. וכנגד זה יש קולא לשיטה זו, שמיד ששאבן יכול ללוש בהם את העיסה, ואינם צריכים המתנת לילה כלשיטת רש"י.

ד ולכן לכתחילה, כדי לצאת ידי שני הדעות – צריך לשאוב המים בין השמשות, כדי שיתקררו שתים עשרה שעות במקורן; ועל כי אי אפשר לצמצם – לכן יהיה קרוב לבין השמשות. ולא יאפו בהן עד אור הבוקר, בין שהם מי בארות, או מי מעיינות, או מי נהרות. ויכולים לשאוב יום אחד לימים הרבה. ואם הזמן חם – יניחם במרתף שהוא קר. ואם הזמן קר – יניחם באויר, כי אז המרתף חם. ואצלינו על פי רוב הזמן קר. ומכל מקום באויר אין להניחם, דהשמש תזרח עליהם. ולכן נוהגים להעמידם בפירהוי"ז, שאין שם היסק והקור שולט שם. ומעט מכניסין לבית ללוש בהן, וכשיכלו – מביאין מהפירהוי"ז עוד. ובלבד שהפירהוי"ז יהיה עליה גג, שלא יכה השמש על המים.

ה לכתחילה יותר טוב כששאבן להכניסן מיד לבית, למקום ששם ילינו הלילה, כמו שכתבתי. ומכל מקום כשמוליכן לבית תחת אויר הרקיע – יש לכסותן. ולא מפני החמה, דהא כבר שקעה החמה, אלא שלא יפול בהן דבר. אמנם אם לא הכניסם מיד לבית אלא באויר, מכל מקום צריך להשכים ולהכניסם לבית קודם שיזרח השמש, ואפילו ביום המעונן, דהשמש מכה דרך סדקי העננים. וכך אמרו ביומא (כח ב): יומא דעיבא כולה שימשא, עיין שם. ומכל מקום אם לא הכניסם בהשכמה, ועמדו כך תחת אויר הרקיע אפילו מגולים, אם לא עמדו כל כך עד שהוחמו לפי הראות – אין זה מזיק, אפילו עמדו בשמש (מגן אברהם סעיף קטן ב). וזה תלוי לפי ראות עיניו. ויש מי שכתב דכשעומדים בבית – טוב יותר שלא יכסה המים, כדי שיהיה האויר שולט (ח״י סעיף קטן ב).

ו ואם לא הכניסם בין השמשות אלא בלילה או בעוד היום גדול, ואין לו מים אחרים – יש להתיר בדיעבד אחר שתים עשרה שעות (ח״י סעיף קטן א) כשיטת רש״י. וכן כיון שאי אפשר לצמצם את הבין השמשות – מוטב יותר להקדים קצת מלאחר קצת (שם בשם מהרי״ל ועיין ט״ז). וכשאופין ביום ראשון – בהכרח להכין לכתחילה המים ביום חמישי בין השמשות, דבערב שבת ושבת אי אפשר בבין השמשות. וזהו שכתב רבינו הרמ״א: וכשחל פסח באחד בשבת – יש לשאוב המים אור שלושה עשר, דהיינו ליל חמישי. עד כאן לשונו. וזהו כמו אצלם, שהיו אופין בליל פסח כשחל יום ראשון ביום ראשון. ואם שכח לשואבן ביום חמישי – ישאוב בערב שבת מבעוד יום קצת, או יאמר לאינו יהודי לשאוב בין השמשות (מגן אברהם סעיף קטן ד). ונראה לי דזהו כשחל פסח ביום ראשון, כמו שכתבתי. אבל אצלינו, שאופין כמה שבועות קודם הפסח בבתי אופים, אם לא הכין מים ביום חמישי – לא יאפה ביום ראשון כלל, אלא ביום השני. וישאוב ביום ראשון בין השמשות כדינא. ויש מקילים (שערי תשובה סעיף קטן ד).

ז לכתחילה יש לשאוב מן הנהרות ולא מן הבארות, מפני שבניסן החמה מהלכת תחת הארץ, והבארות חמים. אמנם בזמן שהנהרות גדולות מהפשרת שלגים וגשמים – טוב יותר לשאוב מבארות, דבנהר לעולם חמין מפני השלגים והגשמים. ועל כי במדינותינו לעולם כן, לכן אנו שואבין תמיד מבארות. וזהו לא לעיכובא, דבמקום שאין שם רק נהר – שואבין מן הנהר תמיד. ובמקום שאין שם רק בארות – שואבין מבארות תמיד. ודע דאף על פי שהמנהג לשפוך המים בעת המת או בשעת התקופה – אין לעשות כן במים שלנו, דאין לשופכם, דשומר מצוה לא ידע דבר רע. ואצלינו בשעת התקופה אין מנהג כלל לשפוך המים, רק יש שמשימים ברזל. ולכן יזהר שלא להשים הברזל בידו לתוך המים, דהיד מחממת.

ח לכתחילה יש להדר ששאיבת המים למצה, ובפרט למצה של מצוה, יהיה על ידי ישראל גדול. ושבעת השאיבה יאמר ״לשם מצת מצוה״. ולא ישאבו על ידי אינו יהודי ולא על ידי קטן כדי לחבב המצוה. ולמצת מצוה נוטלין מים מיוחדים, ובכלי מיוחדת. ורבינו הרמ״א כתב שנוהגין ליקח כלי חרס חדשים, ואין לשנות המנהג. ובשל עץ אין להקפיד. עד כאן לשונו. ואצלינו שואבין בשל עץ או בשל מתכות. והדליים של מתכות הצבועים – אין קפידא, כי אין בהם חשש חימוץ בזמן הזה. ועוד: דצונן ולשעה קלה – אין חשש בכל ענין.

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: יש אומרים שמים המכונסים בסיסטירנ״ה – מותר ללוש בהן סמוך לשאיבתן. ואין להקל בדבר אם לא בשעת הדחק. עד כאן לשונו. וזהו מים המכונסין בבנין גדול, ומשם הולכים המים דרך צנורות לשארי מקומות. והבנין הוא בנוי בגג ורצפה ודפנות, ואין החמה נכנס לתוכה. ולכן אמרו שמותר ללוש בהם מיד. ואין להקל רק בשעת הדחק. אמנם יש שלפעמים אינם קרים, ואסור ללוש בהם. וכן המים שעל ידי הצנורות בערים הגדולות – דינם כמי בארות, וצריכין לשואבן בין השמשות. והמים המעטים שבראשם – ישפכם, כי הם אינם קרים. וכן בהפלאמפע״ס – ישפוך מקצת מים הקודמים מטעם זה, דמפני שנשארו שם נתחממים קצת.

י עוד כתב בסעיף ד: מים שלא לנו, שנתבטלו חד בתרי במים שלנו – לשין בהם. עד כאן לשונו, דבכי האי גוונא – וודאי גם הם נצטננו הרבה. ולאו דווקא חד בתרי, אלא שתהא הרוב ממים שלנו (מגן אברהם סעיף קטן טו). ויש מתירין גם לערב לכתחילה מים שלא לנו עם מים שלנו, דאין זה כמבטל איסור לכתחילה, שהרי אין בזה איסור אלא שצריכים צינון, ובכי האי גוונא נצטננו (שם). והאידנא מקילים הרבה בענין זה דתערובת מים שלא לנו במים שלנו, מפני שאופין הרבה כיכרים של קמח פסח ביום אחד, ונתמעטו המים שלנו, ובהכרח לערבן. ועוד: דמפני שאצלינו במדינות הצפוניות אנו רואים בחוש שהמים קרים מאוד קודם הפסח, ולכן מקילים בהתערובות.

יא אם עבר ולש העיסה במים שלא לנו, הרי״ף והרמב״ם בפרק חמישי דין יד אוסרין גם בדיעבד, וכן כתב הבה״ג. אבל רש״י והרא״ש התירו בדיעבד. ויש אומרים דבשוגג – מותר, ובמזיד – אסור. ובשעת הדחק כגון שאין לו מים אחרים – מותר ללוש בהם כשהיה בשוגג. ואם כבר עבר ולש במים שלא לנו בשוגג – מותר אפילו שלא בשעת הדחק, והיינו שיש לו מצה אחרת. מיהו זהו וודאי שלא יקח מצות אלו למצות מצוה בלילה הראשונה, שאינם מהודרים. ולבד זה יש מהראשונים שאומרים דכל עיקר האיסור ממים שלא לנו הוא רק על מצת מצוה, כמו שכתב הטור בשם הרי״ץ גאות

והעיטור, עיין שם. ודע דמי גשמים לא הוזכר כלל בדין זה. ונראה לי דמי גשמים צריכין וודאי שהייה שתים עשרה שעות, שאנו רואים בחוש שכמה פעמים יש בהם קצת חמימות.

יב דבר פשוט שאסור ללוש במים חמין, אפילו רק נתחממו בחמה. ואפילו חמין שכבר נצטננו – אסור ללוש בהם (מגן אברהם סעיף קטן יב), מפני שעדיין נשאר בהן כוח החמימות קצת. וכן אסור ללוש במים שנתנו בדוד גדול שנחושתו עבה ותלוי על מקום האש, אף על פי שעתה אינו מתחמם – מכל מקום מים צוננים שנותנים לתוכו נעשו פושרין, מפני שמחזיק חמימות לאיזה ימים. ואם עבר ולש במים אלו אפילו בשוגג, ואפילו בשעת הדחק, וגם שלא למצת מצוה – אסור בדיעבד. ולא דמי למים שלא לנו, שהוא חומרא בעלמא. אבל באלו יש חשש גדול מחימוץ ממש, ולכן אין להם שום היתר בשום פנים. וכן הדין כשלש במים פושרין, ואסור גם בדיעבד.

יג אסור ליתן מלח במצה, מפני דהמלח מחמם העיסה, וכן פלפלין. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ואפילו בדיעבד – אסור. וכן כתב המרדכי דהאוכל מצה מלוחה – כאוכל חמץ, עיין שם. אמנם אם נפל גרגיר מלח לתוך העיסה – אין לאסרה, דזה הגרגיר לא תחמצה, ורק יזהר לאפותה מיד. ואם לש המצה (בקצח) [בקצת] ושומשמים ומיני תבלין שאינן חריפים – אין לאסור המצה, כיון שיש בה טעם מצה. ומיהו למצת מצוה – אין יוצאין בה, דאין זה "לחם עוני". ומכל מקום לכתחילה אסור ליתן בהעיסה שום תבלין, לפי שיש בהם קצת חידוד, ומחממין העיסה. ורק מלח ופלפלין גם בדיעבד אסור. ויש מי שאומר דפלפל – אפילו קורט אחד מחממת כל העיסה, וכן סיד כיוצא בזה (מגן אברהם סעיף קטן יט). וזהו כשנלוש בתוכו, אבל נפל על העיסה – יסלקנו (שם). וכן זנגבי"ל, ונעגעלא"ך, וכרכום שקורין זאפרע"ן – הם חדים מאוד, ואוסרים אפילו במעט מהם כשנלוש בהעיסה (שם).

סימן תנו

א אין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה, שהוא עשרון עשירית האיפה. והם כשיעור ארבעים ושלושה ביצים וחומש, מביצים בינוניות של ביצת תרנגולת. וכיצד ישער? יקח כלי מלא מים, ויערה המים לכלי אחר ריקנית, ויתן הארבעים ושלושה ביצים בהכלי הראשונה, ואחר כך יחזור וישפוך המים בחזרה מכלי השנייה להראשונה. והמים הנשארים בהשנייה – הם מדת הביצים. ומעט יוסיף עליהם כדי חומש ביצה. וכשיעור זה, כלומר כלי המחזיק כשיעור אלו המים הנשארים – הם שיעור חלה. ואצלינו מוחזק שלושה ליטרות קמח לשיעור חלה. וביורה דעה סימן שכד נתבאר עוד בזה, עיין שם.

ב וטעמו של דבר: משום דאף על גב דיש שיעור לעיסה המונחת בלי עסק בכמה זמן תתחמץ, כמו שיתבאר בסימן תנט, מכל מקום לכתחילה אין להניח את העיסה בלי עסק אף רגע אחת, כמו שכתבתי שם. ושיערו חכמים שעיסה שהיא בכמותה יותר משיעור חלה – לא יספיקו הידים לעסוק בכל העיסה, ובהכרח שמקצת עיסה תהיה בלי עסק. אבל בכשיעור חלה – תוכל לעסוק בכל העיסה בבת אחת. ואף על גב דבלחם הפנים היו לשים שתי עשרונים בפעם אחת, שהרי כל חלה היתה כשיעור זה כמפורש בתורה – אין למידין ממקדש, דכהנים זריזים הם. ולכן בדיעבד, כשלשו יותר משיעור זה – אין אוסרין אותה. דנהי שמקצת היה בלא עסק, מכל מקום לא יגיע לשיעור חימוץ. ויש שלכתחילה לשים יותר מכשיעור, ואסור לעשות כן. ואף שחכמי צרפת אסרו גם בדיעבד, כמו שכתב הטור, מכל מקום הרמב"ם, והרא"ש, והטור, והשולחן ערוך הכשירו בדיעבד. וכן הלכה. (מה שהשיג המגן אברהם על הרא"ש בסעיף קטן ו, עיין ח"י סעיף קטן ט שדחה זה.)

ג והטור כתב שאחד מגדולי הקדמונים היה אומר ששיעור זה אינו אלא בימיהם, שהתנורים היו קטנים. אבל עכשיו שהתנורים גדולים – עדיף טפי ללוש עיסה גדולה. ולא הודו לו, עיין שם. כלומר: שסובר דטעם גזירה זו אינו מפני הלישה, אלא מפני שעיסה גדולה לא תכנוס לתוך התנור; ויצטרכו להמתין במקצת עיסה עד שתאפה הקודמת, ובתוך כך תתחמץ. אבל בתנור גדול – עדיף יותר עיסה גדולה, כדי שהתנור תהיה מלא פת ותאפה יפה (ביצה יז א). ואולי זהו הטעם למי שלשים לכתחילה יותר מכשיעור, שהזכרנו בסעיף הקודם. אבל דחו דבריו משום שהטעם הוא מפני הלישה, כמו שבארנו.

ד המידה שמחזקת כשיעור חלה – ימלאנה בקמח בלא גודש, דצריכה להיות מחוקה ולא גדושה. דאם תהיה גדושה – הלא יהיה יותר משיעור חלה. ושיעורה: כתב רבינו הבית יוסף דשיעורה מקמח חיטה מצרית חמש מאות ועשרים דרה"ם מצרים בקירוב. ולא ידענו שיעור זה. ולא ידחוק הקמח בהמידה, דאם כן לא ילוש יפה, ויבוא הקמח להתבשיל ויתחמץ. רק ימדוד בפיזור כדרך המוכרים, ולא יניח ידו על הקמח. ולא יעשה כן אף אם לא ירבה בהשיעור ביותר משיעור חלה, דאם לא כן – בלאו הכי אסור לכתחילה. וטוב לומר בשעת נתינת הקמח, וכן בשעת נתינת המים להקמח: "לשם מצת מצוה".

ה אף על פי שאסור למדוד ביום טוב קמח ללישה, מכל מקום אם אופה ביום טוב של פסח – מותר למדוד, כדי שלא יאפה יותר משיעור חלה. דזהו מדידה דמצוה. ויש אוסרים, דאין המדידה מעכבת, דאם יחסר מעט או יוסיף מעט – אין עיכוב בדבר. ויקח כפי אומד הדעת, והכי נהוג.

סימן תנז

א כיון שאסור לאפות יותר משיעור חלה, וממילא דאופין מעט פחות, ואם כן אין בכל עיסה שיעור חלה, ואסור לפרוש ממנה חלה. ושמא תאמר: נפריש בלא ברכה מפני הספק? אך גם זה אי אפשר, דשמא אחר כך יתן מצה שמכמה עיסות לתוך כלי אחת, והכלי יצרפן לחלה, ויתחייבו מדינא בחלה. והוא יסבור שכבר לקח חלה, ואם לא היה בכל אחת כשיעור – הרי החלה שנטל אינו כלום, ונמצא שיאכל טבל. ולכן אין להפריש מכל עיסה בפני עצמה. וכיצד יעשה? אם יש הרבה עוסקים, ועושים כמה עיסות – יקח שתי עיסות וידבקם זו בזו במקצת, כדין המבואר ביורה דעה סימן שכה. ואם העיסות קשים – יניח קצה האחת על קצה השנית, ויחתוך משתיהם חלה ויברך, וישליכה לתנור. אמנם זהו דבר רחוק להפריש מן העיסה, כי הזמן בהול שמא תתחמץ העיסה. ולכן אף שלכתחילה מצוה להפריש מן העיסה, מכל מקום במצה נהגו כל ישראל להפריש אחר האפייה, מהטעם שנתבאר.

ב וכיצד יעשה? יתן כמה עיסות, כלומר המצות האפויות מכמה עיסות, לתוך סל אחד או לתוך שאר כלי שיש לה אוגניים. והכי קיימא לן דהסל מצרפן לחלה כמו לישה, ויטול חלה ממצה אחת, ויצא על כולן. ויזהר שלא יצאו מאוגני הכלי, דאלו שיצאו – אין הסל מצרפן, אלא אם כן נתן עליהם סדין מלמעלה, שהסדין תקיף כל המצות. וזהו גם כן כמו צירוף כלי. ובנתינת סדין אינו צריך לכלי. וכן אפילו אם היה בכל עיסה כשיעור, ורוצה להפריש מאחת על כולן – יכול לעשות כן. ובכי האי גוונא אינו צריך אפילו צירוף כלי, אלא שיהיו סמוכות זו לזו. ואף על גב דחלת חוץ לארץ אינה צריכה הקפה, דקיימא לן חלת חוץ לארץ אוכל והולך ואחר כך מפריש – זהו בעיסה אחת, אבל לא בשני עיסות.

ג ונמצא לפי זה שלוש מדרגות: אם יש בעיסה כשיעור חלה ואפאה – יכול לאכול, ואחר כך יפריש. וזהו בחוץ לארץ ולא בארץ ישראל, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. ואם היו שני עיסות או יותר, ורוצה להפריש מאחת על כולן – אסור לו לאכול עד שיפריש תחילה, ומסמיך כל המצות זו לזו, ומפריש מאחת על כולן. ואינו צריך צירוף כלי. ואם אין בכל עיסה כשיעור חלה – צריך צירוף כלי או כיסוי סדין, כמו שכתבתי. וקודם שמצרפן בכלי אחת – מותר לו לאכול מכל אחת, שהרי פטורין מן החלה. אבל לאחר שנתנן בכלי אחת, או כיסן בסדין – אסור לו לאכול מהן עד שיפריש חלה. וכלל גדול הוא דזה שחלת חוץ לארץ אינה צריכה היקף – זהו רק כשנלושו בעיסה אחת.

ד ולפי זה אצלינו שאין אופין שיעור חלה בכל עיסה – יזהרו מאוד לצרפן כולן בכלי אחת, ולא בשני כלים. ואם אין נכנסין בכלי אחת – יסמוך השני כלים זו לזו, ויפרוש סדין על שני הכלים, ויטול חלה אחת על הכל. ויזהרו ליטול חלה מיד, ולא להניח עד ערב פסח. דשמא ישכח, וביום טוב אסור להפריש. וגם שלא יבוא לידי קלקול. וכך עושים הנשים הצנועות.

ה ולפי זה אם אירע שחלקו המצות בשני כלים, ונטלו חלה מכלי אחת, ומהשנית לא נטלו – אותה הכלי אין לה תקנה, משום דאי אפשר לו להפריש מהכלי השנייה, דשמא יטול מאותה עיסה שנטל בכלי הראשונה, והרי היא פטורה כיון שנטל מאותה עיסה. ונמצא שמפריש מן הפטור על החיוב. אמנם אם נטל בראשונה רק ממצה אחת – יש לזה תקנה, והיינו שיטול מן השנייה מכמה מצות, באופן שיש בהן אחת שוודאי אינה מעיסה הראשונה. כגון שמכל עיסה יוצא עשרה מצות – יקח מאחד עשר מצות, וכן כל כיוצא בזה. אבל אם נטל מכמה מצות – אין לשנייה תקנה עד שיאפה עוד עיסה קטנה, ויצרפה בתוך כלי השנייה, ותתחייב בחלה, ויטול ממנה על כל הכלי השנייה.

ו אמנם אם ירצה ליקח מכל מצה ומצה – פשוט הוא שאינו צריך לאפות עיסה חדשה. וכן הדין אם אפו הרבה עיסות, וממקצתן נטלו חלה וממקצתן לא נטלו, ואחר כך נתערבו כולן – דאי אפשר להפריש מאחד או משנים או יותר, דשמא יפריש מאותן שכבר ניטלו חלתן, ומפריש מן הפטור על החיוב, דגם כן נצרך לכל התקנות שנתבארו. ובזה אין חילוק בין היה בכל אחת שיעור חלה או לא היה. וזהו שכתב רבינו הרמ״א: ואם לקח ממקצת העיסות, וממקצת לא לקח, ונתערבו – צריך ליקח חלה מכל אחד ואחד, או ילוש עיסה אחרת ויקח ממנו גם כן על אותן שנתערבו. ואם מכיר מצה אחת שחייבת בחלה – נוטל ממנה על האחרות. עד כאן לשונו, ופשוט הוא.

ז ולכן כשגובין מצות מכל בעלי הבתים קודם הפסח, שיש שכבר הפרישו חלה ויש שעדיין לא הפרישו, מפני שיש ממתינין עד ערב פסח – ממילא שאי אפשר להפריש חלה מהנקבצות, דשמא יפריש מאותן שכבר נפטרו, והוה מפריש מן הפטור על החיוב. ולכן בהכרח לאפות עוד עיסה, ולצרפה לכל המצות, וליטול ממנה על כולן. וכן המנהג פשוט אצלינו, כשמקבצין מצות למעות חטים מכל בעלי הבתים שנים ושלושה מצות.

ח ודע שיש מי שסובר שכשם דבעיסה אחת – אוכל והולך, ואחר כך מפריש; כמו כן בעיסות שלא היה בכל אחת כשיעור, ונתחייבו על ידי צירוף סל – גם כן אוכל והולך, ואחר כך מפריש, דצירוף סל הוה ממש כלישה אחת (הגר״ז סעיף י בשם ב״ח ופרי חדש). ויש חולקין בזה, וסבירא ליה דבזה אסור לאכול קודם הפרשה, וצריך לתרום דווקא מן המוקף. ורק בנלוש יחד אינו צריך מן המוקף, ולא כשנצטרפו על ידי צירוף סל (שם בשם ח״י). וכן נראה עיקר, שכן משמע מתוספות וראשונים דצירוף סל – אינו מועיל רק לחייבן בחלה, ולא דליהוי ממש כעיסה אחת לענין ״אוכל והולך ואחר כך מפריש״.

ט והנה כששכחו ליטול חלה קודם הפסח, וביום טוב הא אסור ליטול חלה אם נתחייב בחלה קודם יום טוב, כמו שכתבתי בסימן תקו. ולכן אם הצירוף סל היה ביום טוב ולא מקודם – היה מותר ליטול חלה ביום טוב, כיון דהחיוב בא ביום טוב כשלא היתה בכל עיסה כשיעור חלה, ועד יום טוב היו מפוזרים וביום טוב הניחום בכלי אחת – אך דבר זה לא שכיח, ועל פי רוב אחר האפייה מניחים אותם בכלי אחת. ואם כן נתחייבו מערב יום טוב, וכיצד יאכל ביום טוב לפי דעה אחרונה שבסעיף הקודם, דמה שעל ידי צירוף סל לא אמרינן ״אוכל והולך ואחר כך מפריש״. ואפילו לפי דעה ראשונה אינו אלא כשכל המצות הונחו בכלי אחת, אבל אם חלקן בשני כלים – גם לדעה זו אין תקנה שיאכל ביום טוב מכלי אחת, ובמוצאי יום טוב יסמיך כלי לכלי ויכסן בסדין ויטול חלה, דשמא יטול אז מהכלי השניה, והיא לא פטרה את מה שאכלו, שהרי לא היו בכלי אחת. אך בזה יש ליזהר שיטלו חלה מהכלי שאכלו ביום טוב. אמנם כבר כתבנו שהעיקר כדעה אחרונה.

י ולכן התקנה לזה שיאכלו ביום טוב מצות שלימות ולהניח מקצת מכל מצה ולאו דווקא שלימות אלא כלומר חתיכות גדולות ולשייר מעט מכל חתיכה ובמוצאי יום טוב להניח השיורים בתוך כל המצות שיהיו כולם בכלי אחת או בכיסוי סדין ויטול חלה מן השיורים וממילא דזהו כחלת חוץ לארץ שאוכל והולך ואחר כך מפריש כיון שמשייר מכל מצה שאוכל ואין חובה ליטול דווקא מן השיורים אלא דעדיף יותר כשיטול מן השיורים.

יא האמנם מה נעשה להמצה הכתושה, לאכול ממנה ביום טוב? שהרי יש בה מכמה עיסות, ושמא מה שיאכל יהיה מעיסה אחת שיאכלנה כולה, וכשיטול במוצאי יום טוב חלה – הלא לא תפטור את מה שאכלו ביום טוב מן הכתושין?ולאפות עיסה ביום טוב ולצרפה, כמו שכתבתי – אין אנו מורגלים בזה לאפות מצה בפסח עצמו, ואצל ההמון הוה זה כדבר תמוה. ולכן אם ביכולתו לשאול על יום טוב מצה כתושה משכנו, ושישלם לו בחול המועד כשיטול חלה – מה טוב. ואם לאו – בהכרח שיאכל, ולשייר גם מהכתושים, ולצרפן במוצאי יום טוב להמצות, ויטול מכולן חלה אחת. ואף על פי שיש חשש שכתבנו, שמא יאכל מעיסה אחת, אמנם בהכרח צריך לסמוך על סברת יש בילה בדבר דק, והוה כל הכתושין כחתיכה אחת (כן נראה לעניות דעתי).

יב ודע שיש מחלוקת בצירוף סל, אם צריך שיגעו המצות להדדי, או אפילו מונחים מפורדים שאין נוגעין זה בזה. והמנהג הפשוט שכולם נוגעים זה בזה. אך מעיקר הדין נראה שאינם צריכים נגיעה. וזהו כשאין בכל אחת כשיעור, אבל אם יש במקצתן שיעור חלה – צריכין נגיעה מדינא (עיין ח״י סעיף קטן ז). ואין חילוק בברכת החלה בין פסח לכל ימות השנה. ותמיד מברכין: ״אשר קדשנו במצותיו וציונו להפריש חלה״. ויש שבפסח מברכין ״להפריש תרומת חלה״, ואין המנהג כן אצלינו (עיין מגן אברהם סעיף קטן א בשם דרישה).

יג הלש עיסה ביום טוב של פסח, כיצד יעשה בהפרשת חלה? דאם יפריש מהעיסה – הלא אסור לו לאפות ביום טוב, מפני שאינה ראויה לאכילה לכהן, שכולנו בחזקת טמאים בזמן הזה. ולשרוף החלה – גם כן אסור ביום טוב, שאין שורפין קדשים ביום טוב. ולהניחה כך – תחמיץ. ולפיכך לא יפריש חלה מהעיסה עד אחר האפייה, שהרי ביכולתו ליטול חלה מעט מכל אחת, וממילא דכולם מותרים באפייה. ואז אם אפילו אחר כך יטול חלה שלימה לחלה על כל הפת – לית לן בה (רש״י מו א). ואם שכח וקרא לה שם בעודה עיסה – יטילנה לצונן שלא תחמיץ, ויעמדו המים במרתף. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו, שכתב צריך עיון אם יש לסמוך על זה בזמן הזה. ותמה עליו הח״י בסעיף קטן יא.)

יד וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דאם יש כהן קטן שלא ראה קרי, או גדול שטבל לקריו – מותר לאפות החלה בשבילו. ויש אומרים שאין מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן. עד כאן לשונו, וביאור הדברים הוא ביורה דעה סימן שכב. ואין אנו עושין כן, לכן אין להאריך בזה. עוד כתב דיש אומרים שמותר ביום טוב ללוש פחות מכשיעור, כדי לפטור עצמו מן החלה. עד כאן לשונו, ואין אנו אופין ביום טוב.

סימן תנח

א כתב הטור: אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות. ואיתא בתשובה: מעשה באחד שאפה קודם... ואסרו רבותינו המצה. דאיתקש לפסח (״על מצות ומרורים״), וכיון דפסח אינו נשחט עד אחר שש שעות – אף מצה כן. אבל רבינו אליעזר הגדול ורבינו שמואל הכהן התירו.

אך לכתחילה יש ליזהר משום "חביבה מצוה בשעתה". ואבי העזרי הביא בשם תוספתא יוצאין במצה ישינה... וכתב דירושלמי פליג... וכיון דירושלמי אוסר – ראוי להחמיר... ושבת שחל בערב פסח – יאפו במוצאי שבת... ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה אופה מערב שבת...עד כאן לשונו. וכיוצא בזה כתבו המרדכי בסוף פרק קמא דפסחים ואור זרוע הגדול (סימן ר"נ). ומסקי להיתר, עיין שם.

ב ומאוד מאוד תמוה דעת האוסרים, דההיקש לפסח אינו אלא לאכילה, ולא לעשייה. דאם לא כן – לידחי שבת כמו פסח. ועוד: דמשנה מפורשת היא שיוצאין בחלות תודה, וחלות תודה אסור לאפות בערב פסח מפני החמץ שבה. וגם בירושלמי מפורש להיפך, והוא בפרק שני (הלכה ד) שאומר: מפני שלא דקדק בהמצה. אבל אם דקדק – כשר. וכבר השיבו טענות אלו על האוסרים. וקצת יש ליישב דהנה ההיקש אינו אלא לרבי אלעזר בן עזריה, דסבירא ליה הפסח אינו נאכל אלא עד חצות. ואמרינן בשלהי פסחים: אמר רבא: לדברי רבי אלעזר בן עזריה אכל מצה אחר חצות – לא יצא ידי חובתו, דאיתקש לפסח, עיין שם. ולפי זה אפשר לומר דמשנה דחלות תודה, והתוספתא והירושלמי – אתיין כרבי עקיבא דפסח נאכל כל הלילה. ולפי זה אינו צריך היקש לזמן האכילה, שהרי כתיב "בערב תאכלו מצות", דמשמע כל הערב. ולכן לרבי אלעזר בן עזריה צריך היקש – ממילא מקשינן גם לאפיה. ולרבי עקיבא אינו כן. והרמב"ם בפרק ששי פסק כרבי עקיבא, והתוספות סוף פרק שני דמגילה וסוף פרק חמישי דזבחים פסקו כרבי אלעזר בן עזריה. ולפי זה יש לומר דאלו הגאונים סברי כתוספות, ולכן הרמב"ם לא הזכיר זה כלל. ואי קשיא: דאם כן גם אפייתה תדחה שבת? לא קשיא כלל, משום דגם לחמי תודה וכל המנחות – אין דוחין שבת.

ג ויותר נראה לעניות דעתי משום דזה ידוע שבזמן הקדמון לא היו אופין כל המצות קודם הפסח, אלא היו אופין בכל יום מימי הפסח פת ליום זה. עד שהטור כתב לדבר חידוש, וזה לשונו: ואני ראיתי בברצלונא מהמדקדקים, שהיו אופין כל מה שצריכין למועד מקודם המועד, שאם יתערב עמו משהו מחמץ – יתבטל קודם איסורו. עד כאן לשונו, וזהו כמנהג שלנו. וכתב זה לדבר חידוש. ולכן כשהיו אופין בכל יום, ולאכול פת חמה, אם כן למה יגרע מצת מצוה שלא יאפו אותה סמוך לאכילה, והיינו אחר חצות? ומה גם שכתבו דבמרור יש ארס והחמימות מבטל להארס (אור זרוע שם). ולכן אפו סמוך ללילה, וגם משום "חביבה מצוה בשעתה". וגם כדי שיהנו מהמצה בערב, דפת חמה טוב הרבה יותר מפת צוננת. דהם אפו מצות עבים לא כשלנו, והצונן קשה לאכילה. והוה הידור מצוה. וההיקש שאמרו – הוא לאסמכתא בעלמא, ולזכרון לקרבן פסח. וזה שאסרו למי שאפה קודם שש – הוא למיגדר מילתא, כדרך הקדמונים שהיו זריזין במצות, וזהירים במנהגי ישראל. אבל אצלינו שאופין קודם הפסח – אין טעם למנהג. זה ולכן באמת האידנא רק קצת מהמדקדקים נוהגים בזה, וכל ישראל אין יודעין מזה כלל (כן נראה לעניות דעתי).

ד וזה לשון רבינו הבית יוסף: נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות, הוא זמן הקרבת קרבן פסח. ובארבעה עשר שחל בשבת – לשין בערב שבת אחר שש שעות. עד כאן לשונו. והיה להם עוד מנהגים: שהיו אופין השלוש מצות של הסדר מעשרון אחד, והיו מסמנים עליהם לידע איזהו ראשון ואיזה אחרון, וכמו שכתבתי בסימן תעה. והיו אופין עוד מצות, ונקראו "ספקות", כלומר: אם הראשונות יפסלו – יהיו אלו תחתיהם. ובעת שהיו אופין ביום טוב היה אסור לאפות מיום טוב ראשון לשני. ועל כי אצלינו אינם כל אלה, לכן אין מהצורך לכותבם. (עיין שולחן ערוך של הגר"ז שביארם. ואולי בימיו היה עוד זכר לזה, ולא כן עתה.)

סימן תנט

א אין לשין עיסה של מצה בחוץ, במקום שהחמה זורחת שם, מפני שחום השמש מחמם העיסה, ובקל תבוא לידי חימוץ. אבל במקום הצל – מותר ללוש אפילו תחת אויר הרקיע. וזהו כשאינו יום המעונן. אבל ביום המעונן – אסור, דיומא דעיבא כוליה שימשא (יומא כח א), שהשמש בוקעת בכל סדקי העננים. ואם עבר ולש תחת השמש, ונראה שנתחמם קצת – גם בדיעבד אסור (עיין ב"ח). ונראה לעניות דעתי דביום המעונן במדינות הצפוניות שלנו – מותר בדיעבד, שאנו רואים בחוש שאין שם חמימות. ובפרט קודם הפסח, שאז עדיין האויר קר אצלינו.

ב וכן יש ליזהר מללוש בבית נגד חלון פתוח. ולא מיבעיא כשהשמש נכנס בהחלון, אלא אפילו אין השמש נכנס בחלון, משום דחיישינן שמא יתכסו השמים בעבים ולאו אדעתיה, דכבר נתבאר דיומא דעיבא כוליה שמשא. אבל בחוץ – לא חיישינן לזה, משום דוודאי ירגיש כשתתכסה השמש. מה שאין כן בבית – לא ירגיש. וכתבו דדווקא בחלון פתוח, אבל אם אין החלון פתוח, אף שהשמש נכנס דרך החלון בהזכוכית של החלון – מותר ללוש (ח"י סעיף קטן ג). ואף על גב דלעיל סימן תנה לענין המים אסרנו בכי האי גוונא – מים שאני דנתחממים מהר. מה שאין כן העיסה – אינה מתחממת בכי האי גוונא (שם).

ג ויראה לי דדיני חלון שנתבאר – לאו כללא הוא. וזה לא נזכר בגמרא, והפוסקים כתבו לפי אויר מדינותיהם. ואנחנו במדינתינו – אנו יודעים בחוש דלפעמים השמש מכה בזכוכית החלונות, עד שמחממת הרבה העיסה שעל השולחן שהנשים עורכות. ומחוייבים לסתום הזכוכית של החלונות באיזה דבר, אם לתלות איזה מכסה על החלון או לסתום בהדלתות שמבחוץ שקורין לאדי"ן. וכן להיפך: אנו רואים בחוש דכשהחדר קטן, ומפני ההסק התמידי רבה החמימות בהחדר עד שנוטל זיעה מהעוסקים, ונחלשים ואין להם כח לעסוק, וכשפותחים חלון – ינשב הרוח ויקרר האויר, ויתחזקו העוסקים. וגם על הבצק תעבור הרוח ותקררה, ובלבד שלא תהא השמש כנגדם. וכן המנהג.

ד אם לשין המצה במקום זה, ונושאין לאפותה בבית אחר הרחוק ממקום זה – לא ישא את המצות מגולים תחת אויר הרקיע, אלא יכסה אותם באיזה דבר קל. ואם יש חשש שנדבק קצת בצק להכיסוי – לא יכסה בה פעמים הרבה (מגן אברהם סעיף קטן ב). וכן המים או הקמח – לא ישא תחת אויר הרקיע בלא כיסוי. ולא ילוש סמוך לפי התנור, מפני החום העולה לשם מפי התנור. ואצל דופן התנור גם כן, אם עולה הבל מדופן התנור – אסור ללוש שם. ואם לאו, כגון שהדופן עב, ואין בצד החיצון של הדופן חום הרבה – מותר. והכל לפי ראות עיניו (עיין ח"י סעיף קטן ט). וכן יש ליזהר אצלינו, שמשימים המצות לתנור על ידי קנים דקים למהר להשים המצות לתוך התנור, ולבלי להשהותם על הקנים שיש בהם חמימות, ובקל שתבוא לידי חימוץ. וגם חובה להכין הרבה קנים, כדי שאם יתחיל האחד להתחמם – יעמידנו במקום קר שיתקרר ויקח קנה אחר מצונן, עד שיתחמם קצת ויעמידנו במקום קר ויקח קנה אחר. וכן יחליף כסדר עד שלא יבוא הקנה לידי חמימות. ויזהרו שגם העריכה שקורין וועלגערי"ן, וגם הסטופלע"ן שקורין רעדלע"ן – לא יהיה אצל התנור. וטוב שעסק המצה יהיה בחדר גדול שהאויר שולט שם.

ה לכתחילה לא יניחו העיסה בלא עסק אפילו רגע אחת. דכל זמן שמתעסקין בו, אפילו כל היום אינו מחמיץ. ו"עסק" מקרי לישה ועריכה. והסטופלע"ן אם הם בחוזק מקרי "עסק". ואם ברפיון – לא מקרי עסק. ויזהר מלהשים היד על המצה הרבה, דהיד יש בה חמימות. וכמה תשהה העיסה בלא עסק ותבוא לידי חימוץ? כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דהוה רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה, וזהו שמונה עשרה מינוטי"ן. וטעמו משום דבגמרא (פסחים מו מו א) אמרו: שיעור הילוך מיל, ומהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות, שהם ארבעים מילין, דבכל פרסה ארבעה מילין. והיום הוא שתים עשרה שעות, ונמצא דמגיע לכל שעה שלושה מלין ושליש מיל. ומיל הוא אלפים אמה, ובכל שעה יש ששים מינוטי"ן, ומגיע לכל מינו"ט מאה ושנים עשר אמות בקירוב. ומגיע לשתים עשרה מינוטין שני אלפים אמה ושתים עשרה אמה, לפי חשבון מאה ושנים עשר. ואינם בשלימות, רק בקירוב, והוי אלפים אמה בצמצום. ושיעור שעה הוא חלק עשרים וארבעה מן "מעת לעת" שלם, דהיינו יום ולילה.

ו אבל הרמב"ם והרע"ב בפירש המשנה פסחים פרק שלישי כתבו דשיעור מיל הוא שני חומשי שעה, וזהו עשרים וארבע מינוטין, דחומש ששים מינוטין הוי שתים עשרה, ושני חומשין הוי עשרים וארבע. דאינהו חשבי מהנץ ועד השקיעה השתים עשרה שעות, וההילוך הוא שלושים מילין, דעשרה מילין הולך קודם הנץ ולאחר השקיעה, כדאיתא בפסחים (צד א). ונמצא שכשתחלק שלושים מילין לשתים עשרה שעות, שהם ששים חומשי שעה – יגיע לכל מיל שני חומשי שעה. וכן כתב המהרי"ל (מגן אברהם סעיף קטן ג). ולפירוש זה הסכימו הגדולים שכן עיקר. ודעה ראשונה מוכחש בחוש (ח"י סעיף קטן י והגר"א סעיף קטן ה והגר"ז סעיף י), אלא שמכל מקום יש להחמיר לכתחילה כסברא הראשונה (הגר"ז). והנה בכאן הדעה האחרונה הוי קולא, אבל לענין מליחת בשר הוי חומרא, דשיעור מליחה הוא כשיעור הילוך מיל. ואם כן לדעה ראשונה די בשמונה עשרה מינוטי"ן, ולדעה אחרונה צריך עשרים וארבע מינוטי"ן. ועיין מה שכתבתי ביורה דעה סימן סט.

ז ויש להחמיר ולמהר בענין עשיית המצות. שהרי יש מי שסובר שאסור לשהות כשיעור מיל מתחילת הלישה עד האפייה, כלומר עד הנחה בתנור. וחשבינן בהזמן הזה גם מה שעסקו בהעיסה (ב"ח בשם ריא"ז). ועם כי אין הלכה כן, מכל מקום במצה ראוי להחמיר. ועוד: דזהו וודאי גם אליבא דדינא, שאינו צריך שתשהה בלא עסק כדי הילוך מיל רצופים, אלא אפילו השהה מעט וחזר ועסק, והשהה מעט – מצרפין השהיות אם היו ביחד כדי הילוך מיל. וכל שכן אם הבצק מונח במקום חם, שמדינא ממהר להחמיץ בהרבה פחות משיעור מיל. וכן אחר שנתעסקו בהבצק ונתחמם בידים – ממהר להחמיץ קודם הילוך מיל. ולכן יהיו מהירים וזריזים באפיית המצות. ואין להתחיל להעריך המצות עד שיגרופו התנור, כדי שלא תהיה העיסה בלא עסק.

ח זהירות הרבה יש במצה. והיינו שהעריבה שלשין בה, אם היא של חרס – צריך בכל רבע שעה עריבה חדשה, שהרי אי אפשר לנקותה. ולכן אנו לשין בשל נחושת, או נחשת מוזהב שקורין מע"ס, שהם חלקים, ובקל לרוחצם ולנקותם. ויזהרו שלא יהא בהם טלאי, שבסדקי הטלאות נטמן מעט בצק. וכשיעשו שנים ושלושה עיסות – יחליפו באחרת, והראשון ינקוהו. וגם יזהרו שמי שנותן הקמח מהשק לתוך המידה – לא יתן המים, והמים לא יעמדו

אצל השק של קמח. והאשה הלשה – תנקה ידיה תדיר. וכשתלוש תהיה עיניה בהעיסה, ולא תדבר עם נשים אחרות באופן שהלישה הוא כלאחר יד. ותזהר ללוש היטב היטב, שלא ישאר קמח בהעיסה.

ט ותזהר כשהעיסה רכה – לבלי להוסיף בה קמח, מפני שאותו הקמח אינו נלוש יפה, ושמא לא יתאפה יפה, וכשיפול במרק – יתחמץ. ולא הותר להוסיף קמח רק כל זמן שלא נתערב הגיבול, אבל כשנתערבה ונעשית עיסה – אסור להוסיף. וכיצד יעשה כשהעיסה רכה? יגבול עיסה קשה אחרת ויערבנה עם הרכה, דעיסה בעיסה מותר לערב, שהרי שניהם נלושים יפה. ופשוט הוא דדוקא אחר יעשה עיסה הקשה, אבל האשה שלשה – אין לה לעשות שתי עיסות כאחת, שאין הידים מספיקות לזה. אבל שתי עריכות, שהם עיסות מועטות – יכולה לעשות שתים כאחת, אחת בידה הימנית ואחת בהשמאלית. ויזהרו שלא להשהות עיסה, וכלי הגלגול שקורין קאצילק"ע, תחת השחי, ששם המקום מחומם. וכן יזהרו לנקות תדיר השולחן שעורכין שם, והגלגל והידים מפרורי בצק הנדבק שם. ונהגו לדקור המצות בגלגל ברזל שקורין רעדי"ל, והמצות נתונות על מתכת שקורין בלע"ך. ויזהרו העוסקים שלא יאכלו לחם חמץ בעת שעוסקים בהמצות, ויאכלו מיני קטניות או תפוחי אדמה וכיוצא בהם. והבא לטהר – מסייעין אותו.

י אם הוסיף קמח בעיסה – אין לאסור בדיעבד, רק יזהר ללושם יחד יפה יפה (עיין ח"י סעיף קטן כז). ואם נראה שעבר אבק קמח על איזה מצה – יש ליזהר לאכלה יבש, שלא תכנס במים. ואם המצה כבר עשויה, ואין מקום בתנור לאפותה, ומוכרחת לשהות איזה מינוטי"ן – טוב שתחזור ותשברה, ותחזור ותלוש ותגלגל, כדי שלא תשאר המצה בלא עסק. אבל לכתחילה אין לשבר המצה ולחזור וללושה ולגלגלה.

יא וזה לשון רבינו הרמ"א בסעיף ד: הכלים שמתקנין בהן המצות, והסכין שחותכין בו את העיסה – יגרם תמיד בשעת עשייה, שלא ידבק בהם הבצק. ולאחר עשייה ידיחם וינגבם היטב, לחזור ולתקן בהם פעם שנית. וזהו עדיף טפי ממה שנוהגין לגרדן, כי אי אפשר לנקותן היטב על ידי גרידה. והמחמיר יגרדן ואחר כך ידיחן. עד כאן לשונו. ואצלינו מגרדין בחתיכות זכוכית, דמתגררת היטב. ואנו אין נוהגין כלל בהדחת מים.

יב וכתב עוד שביום טוב מותר לגרד על ידי אינו יהודי, דהגרידה שבות, ואמירה לאינו יהודי שבות, והוי שבות דשבות במקום מצוה ומותר. ואם ליכא אינו יהודי – יטילם בצונן, או יתנום לתנור שיאפה הבצק שעליהם. והעריבות מותר להדיח בעצמו, שהרי ראוים לאיזה תשמיש של אוכל נפש, ומותר ביום טוב. וכן כל כיוצא בזה. וכתב עוד שיש ליזהר בעריבה שלשין בה, שלא יהא שום גומא או סדק שלא יוכל לנקרו אחר הלישה ותחמיץ, ואחר כך כשחוזר ולש בו מתערב בבצק. ולא יתן העריבה על כר או כסת צמר בשעת הלישה, שמחמם העריבה. אבל על של עור – שרי. עד כאן לשונו. ואצלינו אין אופין ביום טוב. אמנם כשאופין ביום טוב, וכן בערב פסח אחר חצות – צריך לבטל הפרורי חמץ קודם שיחמיץ. וכך נהגו לומר: "פרורים הפקר". ודווקא קודם שיחמיץ, דאחר כך אינו ברשותו. ועיין בסימן תס סעיף ה.

יג המגלגל שקורין קאצילק"א, אצלינו הם של עץ חלקים. ויש מצפין במתכות, ויש של אבנים, ויש של זכוכית. והם חלקים ומקררים. וכן השולחן שמגלגלין עליו – יזהרו שיהא מדף אחד, כדי שלא יהיה סדק. ויראו שיהא חלק. ויש שמגלגלין על מתכת, ויש על אבנים, וטוב ויפה הוא כידוע. אך על נייר לא יגלגלו, כי הנייר מתנדנד, ואינו יפה לגלגל. והמגלגלין על נייר – אסור לגלגל על אותו נייר מצה אחרת, כי הבצק מתדבק הרבה לנייר. וצריך לכל מצה נייר חדש, או על צד האחר. אך יותר טוב לגלגל על השולחן מעל נייר. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן יג: מזרק שנסדק בשפתו, וצוה מהרי"ל להרחיב הסדק ולגרדו יפה, ולהגעיל ולסתום הסדקים ויחליקם, עיין שם. ויש להרחיק את עצמו מעריבה או ממרדה שיש בה סדק. ומה שכתב מסדין – לא ידענו מה הוא. עיין שם).

יד ודע שאף על פי שיש שיעור לחימוץ כדי הילוך מיל כמו שכתבתי, מכל מקום אם רואים בבצק סימני חימוץ – אסור מן התורה אף שאין בו הזמן שנתבאר. ואלו הן סימני חימוץ: כגון שנעשה סדקים בהעיסה, ואפילו לא נתערבו הסדקים זה בזה, אלא אחד הולך הנה והאחד הולך הנה – הוה חמץ גמור, וחייבין עליו כרת. ואם אין בו סדק אלא הכסיפו פניו, כלומר שנשתנה מראיתו כאדם שעמדו שערותיו – הוי גם כן חמץ, אלא שהאוכלו פטור מכרת. וכן אם התחילו בשני עיסות כאחד, והאחת נתחמצה – אסורה גם השנייה אפילו אין רואין בה סימני חימוץ, ואפילו לא שהתה שיעור מיל, משום דוודאי החמיצה. ויזהרו שלא להניח מצה אחת על חבירתה, דבכך ממהרין להחמיץ. כללו של דבר: שצריכין הרבה זהירות וזריזות במצה.

טו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: אם האשה שהיא לשה, מקטפת היא במים – לא תקטף באותן המים שמצננת בהם ידיה, מפני שהם מתחממים ומחמיצין את העיסה. אלא יהא לה כלי אחד מלא מים שתקטף בו. ומיהו בעברה ולא צננה ידיה – מותר. ואם לש אחר זמן איסור חמץ אלו המים, עם שאר המים שרוחצים בהם העריבה – לא ישפכם אלא במקום מדרון, כדי שלא יתקבצו במקום אחד ויחמיץ. עד כאן לשונם. אבל קודם זמן

איסורו – לא חיישינן לזה (עיין ט״ז סעיף קטן ה). ועכשיו לא ידענו כלל מקטיפת מים. ואדרבא הנשים שומרות שלא יבואו מים על העיסה, ועושין זה מפני העדר ידיעתן בדין זה, שאדרבא המים הצוננים מעכבין החימוץ. ונראה לי דמפני שהמצות שלנו דקין – לכן אינן צריכות לקטיפת מים.

טז ודע דאם שני בעלי בתים אופין בתנור אחד, ויכול להיות שיתחלפו המצות של זה לזה, נכון שיאמרו: ״כל מי שיגיע מצה שלי לידו – יהיה לו במתנה״ (בית יוסף ומגן אברהם סימן תנב סעיף קטן ה). וכן אם יש חשש בהריחים או בחנות שנתחלף של זה לזה – יאמרו גם כן כן (שם), כדי לצאת מחשש מצה גזולה, כמו שכתבתי בסימן תנד. אמנם בדיעבד גם בלא אמירה – מסתמא מחלו זה לזה. אך אצלינו אין אופין שנים בתנור אחד.

סימן תס

א כתבו הטור והשולחן ערוך: אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי, ולא על ידי חרש, שוטה, וקטן. עד כאן לשונם. וכבר בארנו זה בסימן תנג דהטעם משום ״לשמה״. ואפילו אומר לו ״עשה לשם כך וכך״ – הוא עושה על דעת עצמו. וכן כתב הרשב״א בתשובה (סימן כו). וגם הטחינה והקצירה צריך ״לשמה״, כמו שכתבתי בסימן תנג, אלא שיש דעות בזה אם צריך גם משעת קצירה. ובגמרא יש פלוגתא בזה. (ודברי הט״ז סעיף קטן א תמוהים, וכמו שכתבתי שם.)

ב וכן לא יסייע אחד מאלו בשום מלאכה מן המלאכות השייך לזה. ומיהו כתבו הפוסקים דאם אי אפשר בלעדי האינו יהודי – יעמוד ישראל על גביו ויאמר לו ״עשה לשם מצות מצה״, כמו שפסק הרא״ש לענין ציצית לעיל סימן יא (ב״ח ומגן אברהם). ומכל מקום יראה הישראל לסייע מעט. ודע דקטן עדיף מכל אלו, שהרי יבוא לכלל מצות (שם). וכל דברים אלו אינן אלא במצת מצוה, ולא במצה של כל ימי הפסח. וכבר כתבנו בסימן תנג שהרי״ף והרמב״ם יש להם שיטה אחרת בשימור דמצה. ולדידהו אין הפרש בין מצת מצוה למצה של כל ימי הפסח, עיין שם היטב.

ג ״חרש״ זהו שאינו שומע ואינו מדבר. ו״שוטה״ כמשמעו, וגדר השוטה נתבאר ביורה דעה סימן א. ו״קטן״ הוא כמשמעו, שלא הגיע לשלוש עשרה שנים ויום אחד. ויש מי שאומר ד״קטן״ מקרי כשאין לו דעת, אבל כשיש לו דעת שיבין מה שאומרים לו שיעשה לשם מצוה – מותר לכתחילה (ט״ז סעיף קטן א). ולענ״ד נראה דוודאי כל דבר שצריך ״לשמה״ – צריך שלוש עשרה שנה ויום אחד (וכן כתב האליה רבה). ויראה לי דסומא ושיכור אסורים לעסוק בלישת מצה ועריכתן, אף במצה שאינה של מצוה, דהסומא לא יראה לאסוף כל הבצק ביחד, ובין כך יבוא לידי חימוץ. והשיכור – פשיטא שאינו יודע היטב מה שעושה, אפילו לא הגיע לשכרותו של לוט.

ד אף על גב דיכול לאפות מצת מצוה על ידי שליח, מכל מקום אם אפשר לו בעצמו – מצוה בו יותר מבשלוחו. והרא״ש ז״ל היה עומד על עשייתם, והיה משתדל במצת מצוה, ומזרז העוסקים, ומסייע בעריכתם. וכן ראוי לכל אדם להטפל ולעסוק בעצמו במצוה הגדולה הלזו. (ובשם האריז״ל כתב הט״ז שתיקון גדול הוא שיעמול במצוה זו עד שיזיע, עיין שם.)

ה הלש אחר זמן איסור חמץ יאמר בשעת לישה: ״כל פירורים שיפלו בשעת לישה ועריכה, וכן בצק הנדבק בכלים – אני מבטל אותם״, כדי שנמצא שמבטלן קודם חימוצן, דלאחר חימוצן אינו ברשותו לבטל, כיון שהוא אחר זמן איסורו. ולאחר גמר הלישה והעריכה יכבדו המקום שלשו ושערכו שם. ואף על גב דפירורים בלאו הכי אפקורי מפקר להו גם בסתמא, אמנם חיישינן שמא יתקבצו כל הפירורי לישה ביחד ויהיה דבר חשוב, ולפיכך צריך לבטל. ולא דמי לפירורי לחם דאין מתדבקין יחד, ולא חשיבי (מגן אברהם סעיף קטן ב). והעולם נוהגים לומר ״פירורים הפקר״. וכתבו דאינו מועיל, דלשון זה משמע דמעצמן הן הפקר. ואינו כן, אלא צריך לומר ״יהיו הפקר״ (שם ועיין ט״ז סעיף קטן ג). אבל באמת נכון המנהג, דבחמץ בגילוי דעתו סגי, כמו שכתבתי בסימן תלא בעניין עיקר הביטול, ובפרט לגבי פירורים דבלאו הכי הוי הפקר. (עיין ח״י סעיף קטן ז, שתירץ מטעם דהפקר הוי כנדר. אך כבר בארנו בחושן משפט סימן רעג סעיף ד דאין שום ענין הפקר לנדר, עיין שם.)

ו בימים הקדמונים היו נוהגים לעשות סימנים על השלוש מצות שעל הסדר. וקורין להראשונה ״כהן״ שמברכין עליה ״המוציא״. ולהשנית ״לוי״ על ״יחץ״. ולהשלישית ״ישראל״ על ״כורך״. ועכשיו לא נהגו כן, לפי שאין כדאי להשהות המצה קודם אפייה ולעשות הסימנים. דאין עושין סריקין המצויירין בפסח, כלומר לעשות ציורים על המצות, לפי שהוא שוהה בעשייתן ויבוא לידי חימוץ. ואפילו על ידי דפוס – אסור. ואין חילוק בין בעל הבית לנחתום, אף שרגיל לעשות כן ואינו שוהה בעשייתן, מכל מקום לא פלוג רבנן ואסרו כל הציורים. ומכל מקום בדיעבד אם עשו – לא נאסרה המצה בזה אם לא שהה בציורן, ומותר לכתחילה לאכלן. והניקורין שעושין שקורין רעדלע״ן – זה אינו ציור, ואדרבא נעשין מהר. והוא עסק של הבצק ומעכב החימוץ, ומעכב שהמצה לא תנפח בתנור. וטוב וישר לעשות כן.

ז אין עושין מצה עבה טפח, שכשהיא עבה כל כך – יש לחוש שלא ישלוט האש באמצעיתה מהר, ויבוא לידי חימוץ. ובדיעבד – מותרות באכילה (מגן אברהם סעיף קטן ד וח״י סעיף קטן יד). ופחות מטפח – מותר, דקים להו לחכמים שהאור שולט שם. ומכל מקום אנחנו נוהגים לעשות המצות רקיקים דקים, ולא פת עבה כשאר לחם, דהרקיקין אין ממהרין להחמיץ.

ח הקדמונים אסרו לעשות מולייתות בפסח, והיינו למלאות העיסה בבשר וביצים כעין פשטיד״א, שמעכבים האפייה וקרוב להחמיץ. ועוד: שהליחה היוצאה מהם הוי כמי פירות, ומי פירות עם מים ממהר להחמיץ, כמו שכתבתי בסימן תסב. ואפילו בדיעבד יש לאסור. אבל אם נתן לתוכה זרעונים, אפילו אינם כתושים – מותר באכילה בדיעבד, שזה אינו מעכב האפייה. ולכתחילה – אסור. ומימינו לא שמענו ולא ראינו לעשות כן (והט״ז סעיף קטן ו אוסר גם בדיעבד).

סימן תסא

א תנור שאפו בו חמץ – צריך ליבון יפה להכשירו לפסח. וצריך ליזהר כשיסיקוהו כדי לאפות בו מצה, שילכו הגחלים על פני כולו מראשיתו עד אחריתו, וגם בשפתו. ואין די לו מה שהלהב שולט שם; דכבולעו כך פולטו, וגם הבליעה היתה על ידי גחלים, לפיכך גם הפליטה צריך להיות כן. וצריך שבכל התנור תהא ניצוצות ניתזין ממנו. ואפילו הסיקוהו כמה פעמים קודם הפסח – אינו מועיל כשלא היתה כוונתו לשם הכשר פסח, דוודאי לא השגיח שיהו הגחלים על פני כולו, ואפשר שהיה כן שלא הלכו על פני כולו. ומכל מקום בדיעבד כשאפו מצה – יש להתיר בכי האי גוונא כשהסיקו כמה פעמים, אף שלא לשם הכשר, דקרוב הוא שעל כל פנים פעם אחת היו הגחלים על פני כולו. אבל אם הסיקו היסק אחד שלא בכוונת הכשר – אינו מועיל אף בדיעבד. (מגן אברהם סעיף קטן א׳. ומה שמדמה לחלב בשבועות – תמיהני, דשם אופין ומבשלין בכלים ולא בתנור עצמו, מה שאין כן חמץ ומצה. וצריך עיון, ודייק ותמצא קל.)

ב והנה מעיקר הדין כשמסיקין התנור לשם הכשר – מותר בהיסק זה לאפות מצה. ומכל מקום אין המנהג כן, דלאחר היסק של הכשר אין אופין בה, אלא עושין היסק אחר למצה, אחר שתצטנן התנור. ומנהג יפה הוא, וטוב וישר לעשות כן, דשמא היה שם חמץ בעין ונשרף, ואותו האש מועיל להמצה, ונמצא שנהנה מחמץ. אך טעם זה לא שייך רק אחר זמן איסורו, כמו שכתבתי בסימן תמה. ועוד יש טעם: דאם יאפה בהיסק זה – יש לחוש שלא יסיק הרבה, כדי שלא יחרך הפת. ועם כי לא נמצאו גזרות אלו בגמרא, מכל מקום כשנהגו מעצמן כן – מנהג כשר וישר הוא. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג, שעורר גם כן מבשר וחלב, עיין שם. וזהו גם כן מהטעם שכתבנו בסעיף הקודם. ודייק ותמצא קל.)

ג ויש נוהגים לעשות בהתנור קרקע חדש, ומנהג יפה הוא. ובזה אינו צריך היסק. ואף על גב שיש בליעת חמץ למעלה ומן הצדדים, אך לזה די ההיסק שיסיקו לאפות המצה, שהשלהבת יעלה שם ויפליט (מגן אברהם סעיף קטן ב). ולכן להתשמיש שעל התנור ובצדדי התנור – אינו מועיל זה. וכמה תהא עובי הקרקע החדשה? כתב הלבוש כעובי אצבע. וטעמו נראה דאפילו בדבר מאכל לא נכנס יותר מעובי אצבע כדי נטילה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קה. ובחמץ ליכא שמנונית שיפעפע ככולו.

ד טפקא של חרס חדשה, וזהו כלי שמסיקין תחתיו מלמטה ואופין עליו מלמעלה, ואינו מצוי אצלינו – מותר לאפות עליו מצות, דכיון שהאור שולט תחתיו הוא נרתח יפה, אף על פי שאין השלהבת עולה על גביו. והפת נאפה מיד, ואינו בא לידי חימוץ. ורק יש ליזהר להסיק תחתיו תחילה, עד שיהא מרותח היטב, ואחר כך ידביק הפת על גביו. וכן כשאופה במחבת בלא משקה, יזהר להסיק תחתיו תחילה, עד שיהיה מרותח היטב. ואחר כך ידביק הפת בתוכה, דאם ידבק הפת מקודם, ואחר כך ירתיחנו – יש לחוש שמא קודם שיהיה מרותח היטב תחמיץ הפת. ואפילו בדיעבד יש להחמיר, אלא אם כן אין לו פת אחר (עיין ח״י סעיף קטן ז). וכן אסור להשים מצה בתנור על הנייר. אך בדיעבד – אין לחוש, דודאי שולט בה האור דרך הנייר שהוא דק (שם).

ה טוב להחמיר ולמחות שלא לאפות חררה ברמץ, וכן שלא יאפה בחמה, שיש לחוש שיחמיצו קודם שיתחילו לאפות. ואם עבר ואפה ברמץ – מותר באכילה, ויוצא בהן ידי חובתו בפסח. אבל בחמה – אינו יוצא ידי חובתו, לפי שהאפוי בחמה אינו נקרא ״לחם״. והתורה אמרה ״לחם עוני״. ואינו קרוי ״לחם״ אלא האפוי באור בתנור או במחבת בלא משקה, ולא האפוי בחמה. ולאכול – מותר בדיעבד, דאחרי שהחום של החמה שם חזק כל כך עד שנאפית – פשיטא שאינו מניחה להחמיץ (הגר״ז).

ו וכן אם נאפה בקרקע, כגון טרוקנין והוא גומא שעושין בקרקע הכירה, ונותנין שם קמח ומים מעורבין ונאפה שם, אף על פי שבלילתה רכה מאוד ואין עליו צורת פת; ולכך אין מברכין עליו "המוציא" אלא אם כן קבע עליו סעודתו כמו שכתבתי בסימן קסח; אף על פי כן יוצא אדם בו ידי חובתו בפסח אפילו לכתחילה, לפי שזהו "לחם עוני", כמו עני שאין לו תנור ואופה לחמו בקרקע. ומברך עליו "המוציא" וברכת המזון, דבפסח הוי קביעת סעודה.

ז מצה שנאפית עד שאם פורסה אין חוטין נמשכין ממנה – יוצאין בה. ואפילו אם כשהיא נטלטלת נפרכת – יוצאין בה, כיון שאין חוטי בצק נמשכין ממנה. אבל כשנמשכין ממנה חוטין – אין יוצאין בה, דאינה פת אלא בצק. והסימן לזה: שקרמו פניה. ויש ליזהר שלא ליטלה מן התנור קודם הזמן הזה ולהחזירה, מפני שתוכל לבוא לידי חימוץ. אבל לאחר זמן הזה – יכול ליטול ולהחזיר, לפי שאז היא כאפויה. ואם יש ספק אם חוטין נמשכין אם לאו – יש להחמיר. ודע דאין להכיר זה רק כשהפת חם ולא בצונן. ואז צריך לראות הקרימת פנים, שזה ניכר גם בצונן. ואם תוחב אצבע ואין האצבע נדבקת – הוי סימן שאין חוטין נמשכין (ח"י סעיף קטן י). ויש מי שאומר שאם נטלה מן התנור קודם שהחוטין נמשכין – נאסרת מיד (ט"ז וח"י), דעל ידי החימום מתחמץ מיד. אך בספק חוטין נמשכין יש להקל (שם). ובמצות שלנו לא שכיח כלל שיהא חוטין נמשכין מהם.

ח יוצא אדם במצה שרויה במים. ודווקא כשלא נימוחה, אבל נימוחה – לא יצא. כדאמרינן בחולין (קכ א): המחה מצה וגמעה – לא יצא. וכן אם בישלה אף שלא נימוחה – לא יצא. ולכן לא יתן אותה בכלי ראשון דמבשל, וגם בכלי שני יש להחמיר אם לא לצורך (מגן אברהם סעיף קטן ח), דבבישול נתבטל טעם מצה. ואף על גב דקיימא לן בלע מצה יצא, דלא בעינן שיטעום טעם מצה כמו שכתבתי בסימן תעה – היינו דלא בעינן שיטעום טעם מצה בפיו כמו מרור, כמו שכתבתי שם. אבל מכל מקום צריכה להיות טעם מצה במעיו, ובבישול הרי הוא כאינו מצה כלל (ט"ז סעיף קטן ב). ושרייה זו שאמרנו, יש אומרים דווקא במים ולא ביין, דמבטל טעם מצה (מגן אברהם סעיף קטן ז), אם לא בהכרח. ויש אומרים דהכל אחד (ט"ז שם), דגם יין אינו מבטל טעם מצה, וכן ברוטב. ורק שלא יהיו חמין מכלי ראשון. ודע דאפילו במים לא הותר רק לחולה ולזקן, שאינם יכולים לאכול מצה יבש, או מי שנתקלקלו שיניו. אבל מי שיכול לאכול יבש – לא הותרה לו שרייה, דעיקר טעם מצה הוי ביבשות.

ט אם אפו מצה וחמץ בתנור אחד – לא נאסרה אלא אם כן נגעה בחמץ. דמשום ריח חמץ לא נאסרה, אפילו למי שאוסר ריח חמץ בפסח בסימן תמז, דדווקא ריח של שמנונית מקרי ריח, ולא ריח של פת (מגן אברהם סעיף קטן ט). ואם נגעו זה בזה – נוטל ממקום הנגיעה כדי נטילת מקום, והיינו כעובי אצבע. דלכל היותר אינו בולע יותר משיעור זה, שהרי אין כאן שמנונית כלל דניחוש לפיעפוע. ויראה לי דאם נאפו במחבת אחת – אסורה כולה, שהרי כל המחבת בלוע מחמץ, ונכנס הבלוע לכל המצה. וצריך כדי נטילה בכולה, והרי בכל עוביה ליכא עובי אצבע. ולכן נראה לי דגם בתנור אחד שאינו אוסר כמו שנתבאר – זהו כשלא היו על רובד אחד, והוי כשני כלים. אבל אם אפו חמץ ומצה על רובד אחד – נאסרה כולה. ולכן אם כל התנור היא רק אבן אחת – אסורה.

י כתב רבינו הרמ"א בסעיף ה: מצה שנתכפלה בתנור ודבוקה, עד שאין שולט שם האש – אוסרים אותה תוך הפסח. אבל שאר מצות שבתנור – מותרים. וקודם פסח אין לאסור רק מקום הדבוק. עד כאן לשונו. ודווקא בדבוקה ממש, כלומר שנתכפלה מקצתה על מקצתה ונתדבקה ממש, דאז אין האור נכנס ביניהם. אבל בסמוכים בלי דיבוק – אין לחוש כלל (ט"ז סעיף קטן ג ומגן אברהם סעיף קטן יא בשם מהרי"ל). ויש מי שאוסר אם לא קרמו פניה (שם בשם ב"ח), דזהו סימן שלא נאפה שם. וזהו בכפולה שיש ריעותא לפנינו, אבל בסתם מצה – אין חשש בשלא קרמו פניה (שם), דלפעמים יש בצק שאינו מקבל קרימת פנים. וקודם הפסח אין לאסור רק מקום הדבוק, ומשליכו. ואפילו אין ששים בכל המצה נגד מקום הדבוק, שהרי אינו חמץ גמור, ואינו דבר הנימוח ונבלל, ולא נתפשט בכל המצה. ויש שמצריכין ששים, והעיקר כדעה ראשונה, דכן הסכימו הגדולים (ט"ז סעיף קטן ה, וח"י סעיף קטן יח, ועיין מגן אברהם סעיף קטן יב). וכפולה שנגעה בחבירתה במקום הכפל – אוסרת כדי נטילה, ושלא במקום הכפל – אינה אוסרת (שם).

יא ויש לי בזה שאלה: מצה כפולה ודבוקה ממש, שאסרנו מפני שאין האש נכנס בין הדבקים, איזה סברא יש בזה? והלא אם היתה עבה המצה שני פעמים כמו שהיא עתה, הרי לא אסרנוה אם אינה עבה יותר מטפח. ועתה שנכפלה מה איכפת לנו? ואדרבא כשהיא דבוקה ממש – הרי היא מצה אחת עבה. ובאמת בגמרא לא נמצא דין מצה כפולה כלל. וצריך לומר דקבלה היתה בין הקדמונים דשני גושי עיסה המדובקים זה בזה – אין האור נכנס ביניהם יפה. ולעניות דעתי היה נראה להיפך, דכשמדובקים זה בזה – אין חשש כלל, דהם עיסה אחת. וכשאינן מדובקים – לא נכנס האור ביניהם. אבל כיון שרבותינו לא אמרו כן, בטלה דעתינו העניה נגד דעתם הגדולה.

יב עוד כתב: מצה נפוחה באמצעיתה – אסורה. אבל עלה עליה קרום, כדרך שעולה על הפת בשעת אפייה – מותרת. עד כאן לשונו. ויש בזה שני פירושים: האחד שהמצה נפוחה באמצעיתה, ונחלקה לשנים ויש חלל ביניהם. והשני שכל המצה באמצעיתה – עלתה למעלה כעין הר. ויש שכתבו דדווקא כפירוש השני יש חשש חימוץ, שכן דרך לחם חמץ להגביה עצמו למעלה מפני חוזק החימוץ. אבל כשנחלקה לשניים – זה בא מפני שלא

נדקרה יפה, ואין זה כלום (ט״ז סעיף קטן ו). ויש שאוסרין גם כפי פירש הראשון, דכשנפוחה הרבה באמצעיתה – יש חשש חימוץ (מגן אברהם סעיף קטן י״ג). רק אין לאסור רק אותה מצה, ולא יותר. ובמצות שלנו ליכא כלל חשש נפוחה, דהן דקין. ולפעמים נפוחה מעט מפני מיעוט הדקירות, או מפני חוזק האש השולט על דקותה, ומגביהה, כנראה בחוש. ומימינו לא אסרנו מחמת נפוחה, ורק בדבוקה מסירים הדביקות עם עוד מעט מהסמוך לה, ומשליכים. ואינה צריכה שריפה, כי אינה חמץ (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב).

יג עוד כתב: אם שני מצות שוכבות זו על זו בתנור קודם אפייתן – אסורין, דהוה כמצה כפולה. וכן יש ליזהר שלא יגעו זה בזה בתנור בעודן לחין, כי אין האור שולט במקום נגיעתן, ובאין לידי חימוץ. עד כאן לשונו. ובדיעבד אם נשכו זה בזה, ושניהם נוגעים בתנור למטה – אז חום האש שולט למטה בטוב ונאפה יפה, ומותר (שם סעיף קטן יד בשם רש״ל). (המגן אברהם סעיף קטן יג האריך בעניין נקב במצה דזהו אסור, והוא סימן לחימוץ וגם בבלעזלא״ך, עיין שם. ולא ידענו כלל מענין הנקב, וגם בלעזלא״ך קטני קטנים בהכרח להיות בכל המצות.)

סימן תסב

א הלכה פסוקה בפסחים (לה ב) ובמנחות (נז ב) דמי פירות אין מחמיצין. ואף על גב דתניא (לו א): אין לשין עיסה ביין ושמן ודבש, ואם לש ישרף מיד, דברי רבן גמליאל – מפני שאי אפשר לשומרה מחימוץ. וחכמים אומרים יאכל, שאפשר לשומרה מחימוץ. ומיהו על כל פנים חזינן דמי פירות מחמיץ. פירש רש״י דחמץ גמור לא הוי, מיהו חמץ נוקשה הוי, עיין שם. ולפי זה הוי דינא דמי פירות כמו מים, רק כרת אין בו.

ב אבל רבותינו בעלי התוספות, והרא״ש, ורוב רבותינו חלקו עליו, וסבירא להו דמי פירות אין מחמיצים כלל. וזה שבברייתא נראה דמחמיץ – זהו במי פירות עם מים, דאז ממהר להחמיץ, ואינו חמץ גמור אלא חמץ נוקשה. וכן הוא דעת הרי״ף והרמב״ם בפרק חמישי. וכן הוא בירושלמי ריש פרק ״אלו עוברין״ שאומר: וכולהו על ידי מוי. כלומר: כל הני דחשיב במשנה ד״אלו עוברין״: כותח הבבלי, ושכר המדי... – דווקא כשיש בהם מים. וכך איפסקא הלכתא בטור ושולחן ערוך, דמי פירות בלא מים – אינו מחמיץ כלל. ומי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה. וקשה לשומרן מחימוץ מפני שממהרין להחמיץ, ולכן אסורין בפסח. ואין ללוש במי פירות עם מים. ואף דהרי״ף פסק דמותר, שיכול לשמרו מחימוץ, מכל מקום הרא״ש ועוד מהראשונים חולקים עליו. וכן הלכה. ואם לש – יתבאר בסעיף ט.

ג ותימה רבה בהך ירושלמי שהבאנו, דמקודם לזה איתא בירושלמי סוף פרק ״כל שעה״: רבי שמואל הוה ליה יין קוסס, יהיב בגויה שערין בגין דיחמע. כלומר: שיתחמץ. שאל לרבי אמי. אמר ליה: צריך אתה לבער. רבי חנינא הוה ליה דבש מזוייף בסולת. שאל לרבי מנא. אמר ליה: צריך את לבער...הרי מפורש כרש״י, שאפילו מי פירות בלבד מחמיץ. והרא״ש (פרק שני סימן יג) כתב דסברי כמאן דאמר בגמרא דילן דמי פירות מחמיצין, ואין הלכה כן, עיין שם. ותמיהני: דבכאן הורה רבי אמי, והך דריש פרק שלישי אומר גם כן רבי אמי, ואיך יסתור את עצמו? ולכן צריך לומר דכאן מיירי גם כן בתערובת מים, אבל אם כן היה לו לבאר. ואדרבא לפירוש רש״י יש לומר דהך ד״אלו עוברין״ – כוונתו לענין חיוב כרת. (וכן כתב הפני משה שם במה״פ, עיין שם. אך גם זה קשה, דהא במשנה מסיים שאין באלו כרת. וצריך עיון גדול.)

ד וכתבתי זה לא לחלוק על דברי רבותינו, אלא לענין המנהג שלנו שאין אופין על פסח מצה עשירה, דהיינו במי פירות בלבד. כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד, וזה לשונו: ובמדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות. ואפילו לקטף המצות אין נוהגין רק לאחר אפייתן בעודן חמין. ואין לשנות, אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה. עד כאן לשונו. והוא הדין למי ששיניו מקולקלים, ואינו יכול לאכול דבר קשה. וטעם המנהג הוא משום דמי פירות עם מים ממהר להחמיץ, ואי אפשר לשומרה מחימוץ. ולכן חששו שמא יערבו מים גם כן. כן נראה טעם המנהג.

ה והנה עכשיו בעונותינו מזלזלים במנהג זה. ולשין במי ביצים, ואוכלין אפילו אנשים בריאים. והנה לבד שעתידים ליתן את הדין, שעוברים על מנהג שנהגו אבותינו ואבות אבותינו זה הרבה מאות בשנים והוה כנדר; ולבד זה הא לדעת רש״י הוה חמץ נוקשה כששוהין בה, ומירושלמי שהבאנו כמה אמוראים שפסקו כן להלכה. ואיך תתעורר תאוה נמבזה לעבור על המנהג ועל דברי רש״י והירושלמי, שפסקו כן לדינא? ועל כן שומר נפשו ירחק מזה, אם לא לחולה ולזקן ומקולקלי שינים. והנזהר מזה יזכה לרב טוב הצפון לצדיקים בגן עדן.

ו וכן אין יוצאין ידי חובת מצה בלילה הראשון במצה שנלושה במי פירות, דכתיב ״לחם עוני״ – מה דרכו של עני לאכול בקמח המעורב עם מים בלבד, ולא הנלוש במי פירות שזהו מצה עשירה. וכן מי פירות בתערובת מים לא מקרי ״לחם עוני״ (ח״י סעיף קטן ב ומגן אברהם בסימן תעא סעיף קטן ה).

ודע שהרמב״ם בפרק ששי דין ה כתב: מצה שלשה במי פירות – יוצא בה ידי חובתו בפסח. אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום ״לחם עוני״. ואם לש ואכל – לא יצא ידי חובתו. עד כאן לשונו, דסבירא ליה ד״מצה עשירה״ לא מקרי רק הני ארבעה דברים שחשב, ולא מי פירות.

ז ונראה שפסק כן משום דבגמרא (לו א) תניא: ״לחם עוני״ – פרט לעיסה שנלושה ביין ושמן ודבש. ולענין חלב אומר שם דאמר רבי יהושע לבנו: יומא קמא לא תלושו לי בחלב, עיין שם. אבל אם כן תמוה: דלפי זה חזינן דלאו דווקא יין ושמן ודבש, דאפילו חלב מקרי נמי ״מצה עשירה״. ואם כן כל מילי נמי. ואי משום דדייק, דאם כן הוה ליה לרבי יהושע לומר ״יומא קמא לא תלושו לי במי פירות״, דאכתי למה לא אמר יין ושמן ודבש? אלא וודאי משום דהיה רגיל בעיסה הנלושה על חלב, לכן צוה שליום הראשון לא יעשו לו כן. ואם כן כל מי פירות נמי. ויותר מזה תמוה, דהא דרשינן ״לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות״ – דכל שבא לידי חימוץ יוצאין בה חובת מצה, וכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין, כמו שכתבתי בסימן תנג. ואם כן, כיון דמי פירות אין מחמיצין, איך יוצאין בה ידי חובת מצה?אך בזה יש לתרץ דסבירא ליה להרמב״ם דמהך קרא לא ממעטינן רק המינים שאין באין לידי חימוץ, כמו אורז וקטניות, דאם לא כן למה לן קרא ד״לחם עוני״? הא בלאו הכי לא יצא, כיון שאינו בא לידי חימוץ. אלא וודאי דרק על מין שאין בא לידי חימוץ אתי קרא. ועל הקושיא הראשונה יש לומר דסבירא ליה להרמב״ם ד״מצה עשירה״ לא מקרי רק דבר שיש בו חשיבות, כמו יין ושמן, דאין מביאין ביכורים אלא על משקה יין ושמן, ולא על שארי מי פירות. כדתנן בפרק אחד עשר דתרומות: אין מביאין ביכורים משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים. אלמא דשארי מי פירות לא חשיבי כלל. וחלב ודבש משום דנשתבחה בהן ארץ ישראל, כדכתיב ״זבת חלב ודבש״ – לפיכך חשיבי ומקרי ״מצה עשירה״, ולא בשארי דברים. ומכל מקום רוב רבותינו חולקים עליו, וסבירא להו דאין יוצאין בכל מי פירות. וכן הלכה, דהלכה כרבים.

ח מי ביצים ושאר משקין – כולם הוי בכלל מי פירות. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: הלש עיסה במי פירות – טוב לעשותה פחות משיעור עשרון, כדי שלא תתחייב בחלה. עד כאן לשונו, משום דיש אומרים דחיוב חלה אינו אלא כשנלוש במים, כמו שכתבתי ביורה דעה בסימן שכט. אבל אינו מובן: ומה בכך? יפריש בלא ברכה. ועוד: הא בעצמו פסק שם דעיסה שנלושה במי פירות חייבת בחלה. ונראה לי בטעמו: משום דכתב שם שהלש עיסה במי פירות יערב בהם אחד משבעה משקין, דאם לא כן אסור לשורפה מפני שלא הוכשרה לקבל טומאה, עיין שם. ובשבעה משקין יש גם כן מים, ואם כן יש לחוש שיערב מים שהם מצויים, ומי פירות עם מים – אסור בפסח, כמו שכתבתי. ולכן אפילו כשלש על יין ושמן..., שהם משבעה משקין ואינם צריכים עירוב מים, מכל מקום לדידן כולן בכלל מי פירות, וילושו על מי פירות גם כן. ואם כן ממה נפשך יבוא לידי איסור: או שישרוף חלה טהורה, או שיערב מים ויאכל חמץ נוקשה. ואצל ההמון כולם בכלל מי פירות הן, ואם כן קרוב לבוא לידי קלקול גדול. ולכן טוב למנוע עצמו משיעור חלה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, וט״ז סעיף קטן ב, וח״י סעיף קטן ט, שנשארו בצריך עיון. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בטוב טעם. ודייק ותמצא קל.)

ט כל מי פירות, אפילו פירות חמוצים כמו תפוחים חמוצים ורמונים – הוויין מי פירות, ואינן מחמיצין (מגן אברהם). וכבר נתבאר דמי פירות עם מים ממהרין להחמיץ יותר משאר עיסה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דהלש מי פירות עם מים – יאפה מיד, כלומר: בלי שהייה כלל. ובגמרא ובפוסקים יש פלוגתא בזה, והבה״ג פסק דתשרף מיד; אלא דהרא״ש חלק על זה. ופסק [הבית יוסף] כהרא״ש. והטור הביא שני הדעות, עיין שם. ולאו דווקא שנלוש ביחד מי פירות עם מים, אלא אפילו נלוש תחילה במי פירות ואחר כך עם מים, או להיפך – הוי מי פירות עם מים (ח״י סעיף קטן ג). ומעט מי פירות עם מים הרבה – לא נחשב כמי פירות עם מים, אלא כמים לחודא (מגן אברהם סעיף קטן א). ונראה דהוא הדין להיפך: דמעט מים והרבה מי פירות נחשב כמי פירות לחוד. וכן לענין לצאת ידי מצה. ויש מצריכין שיהיה ששים מהמים נגד המי פירות, דאז יצא ידי חובת מצה, ולא בפחות מזה. (ח״י סעיף קטן ב. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ג, וצריך עיון.)

י ודע דכיון שנתבאר דמי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה, ובסימן תמז נתבאר דחמץ נוקשה בטל בששים, לכן יש מי שרוצה לומר דאם נמצא גרעין של תבואה בפסח בחרעמזע״ל, או בעיגולים שקורין קניידלא״ך שנלושים בשומן, ומי ביצים והחרעמזע״ל נלוש גם עם דבש – דאין לאסור במשהו, שהרי זהו מי פירות עם מים ובטל בששים (חכם אחד בתשובת נודע ביהודה סימן כב). ויש מי שרצה לדחות זה משום דמוכח בש״ס מנחות (נז א) דאי אפשר לומר שניהם. כלומר דאם נוקשה דרבנן – בעל כרחך דמי פירות עם מים הוי חמץ גמור. ואם הוי נוקשה – בעל כרחך דנוקשה דאורייתא (נודע ביהודה שם). ונדחו דבריו, שהרי הרא״ש והטור פסקו בסימן תמב דנוקשה הוי דרבנן, ובסימן זה פסקו דמי פירות עם מים הוה נוקשה (מק״ח סעיף קטן א ומגן האלף סעיף קטן ג). ועוד: דאפילו אי נוקשה דאורייתא – גם כן בטל בששים, כיון שאין בו כרת כמו חמץ בערב פסח (מגן האלף שם). אמנם במעט שומן אין ליחשב כמי פירות עם מים. אבל כשיש שומן ומי ביצים דבר של ממש, וכל שכן בחרעמזי״ל שיש בו גם דבש – יש להקל בהפסד מרובה

ומניעת שמחת יום טוב במשהו דרבנן, ולאסור אותה עיגול או חרעמזי״ל ולא יותר. וכל שכן אם יש עוד איזה צד קולא לפי הענין. וכן בנמצא גרעין בלפת שקורין צימע״ס, אם יש שם שומן ודבש כראוי, ובזה יש מעט מים, כידוע דהרבה לחלוחית יוצא מהלפת עצמו, וזהו מי פירות, דאין להחמיר בזה (כן נראה לעניות דעתי).

יא וקל וחומר הדברים אם נמצאו עוד גרעינים בהדבש או בהשומן, והדבש הרתיחוהו קודם פסח, והשומן טיגנו קודם פסח, דאמרינן שהגרעין בא מן הדבש או מן השומן, וכבר נתבטל קודם הפסח במי פירות, ושוב אינו מחמיץ (נודע ביהודה ומק״ח סעיף קטן ט). ולעקא״ך או טאר״ט שנלוש בדבש או בצוקע״ר בלא מים, אלא שלא שמרוהו מללושו על דף חמץ, ולא מכרוהו קודם פסח – יש להתירו להשהותו עד לאחר הפסח ולאכלו (שם).

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: חיטה שנמצאת בדבש או ביין וחומץ – מותר, ובלבד שלא נתערב בהם מים. עד כאן לשונו. ובסעיף ג כתב: מותר ללוש ביין, אף על פי שאי אפשר לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר. ואף לכתחילה רגילים ליתן מים בשעת הבציר כדי להתיר ניצוק (נתבאר ביורה דעה, עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). ואף על פי כן אין לחוש להם, הואיל וכבר נתבטלו המים ביין קודם שלשו העיסה. עד כאן לשונו. והקשו עליו: דאם כן למה הצריך בסעיף ו שלא נתערב בהם? הרי כבר נתבטלו. ותרצו דבסעיף ג כיון שהיין תוסס – הוי כנתבשל ונעשה המים כיין, מה שאין כן בסעיף ו (מגן אברהם סעיף קטן ו). ויש מי שתירץ דבסעיף ו כוונתו שלא נתערב המים בשעה שהחיטה בתוך הדבש, דהוי כנתערב בשעת לישה ואסור. מה שאין כן בסעיף ג – כבר נתערב (חתנו של המגן אברהם בהגה״ה). ויש מי שתירץ דוודאי מעט מים אינו גורם להחמיץ. אבל מכל מקום העיסה צריכה שימור, ובלא שימור – תחמיץ. ולכן בסעיף ו חיישינן לחימוץ (ח״י סעיף קטן י״ב). ולעניות דעתי נראה פשוט דבסעיף ג המים היו בשעת הבציר קודם פסח, וכבר נתבטל. מה שאין כן בסעיף ו – הוי בפסח. (וכן משמע להדיא בט״ז סימן תסג סעיף קטן א, עיין שם. וכן משמע מלשון הלבוש. והוא השמיט הך דסעיף ג, עיין שם.)

יג בסעיף ט בארנו דמעט מי פירות עם הרבה מים – לא נחשב כמי פירות עם מים, אלא כמים לחוד. וכתבנו דהוא הדין להיפך. אבל לא כן כתבו המפרשים (מגן אברהם סעיף קטן ו וח״י), אלא דאפילו מעט מים והרבה מי פירות – הוי כמי פירות עם מים, וצריך לאפות מיד. ולפי זה צריך הרבה זהירות במצה שלשין במי ביצים, שהאגן שקורין בעקי״ן לא יהא בו שום לחלוחית מים, ועל כי בהכרח לרחצו ולנקותו בין עיסה לעיסה – יזהרו שיהא יבש.

יד כתבו הגדולים בשם התשב״ץ דיין צמוקים או דבש צמוקים, שנעשים על ידי מים שנשתנה טעמו לגמרי – הוי כמי פירות גרידא (מק״ח סעיף קטן ט). ולכן יש מי שמסתפק במי דבש שקורין מע״ד אם נמצא בו גרעין, אם מקרי ״מי פירות״ כיון שנשתנה על ידי בישול (מגן אברהם סעיף קטן ו). ויש מי שכתב דיין צמוקים הוא כמי פירות עם מים, דאינו אלא כיין מזוג (מק״ח שם בשם החכם צבי). אמנם אם נמצא גרעין בשומן אווז רותח – יש להתיר בפשיטות, אף על פי שהודחה במים, אך כבר נתייבשו המים (מגן אברהם שם). וכן אם נמצא בשומן קרוש, אף שיש שם מים – מותר, לפי שכבר נתקרשה קודם הפסח – ליכא כבוש בפסח. אך כשהשומן רך – יש לחוש (מק״ח שם). ובדין אי מחזקינן איסור ממקום למקום או מזמן לזמן, יתבאר בסייעתא דשמיא בסימן תסז.

טו וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: יש לברר המלח קודם הפסח מחטים, שלא יהיו בתוכו. כי כשהמלח מתלחלח – היא נכנס מעט מעט בחטים ומתחמץ. עד כאן לשונו. דקודם הפסח אף כשמתלחלח – כבר נתבטל, מה שאין כן בפסח דהוי במשהו (מגן אברהם סעיף קטן ז). ובדיעבד אם נמצא גרעין תוך המלח בפסח – ישליך ממנו כדי נטילה, והשאר ישהה עד אחר הפסח. ואם שמו מהמלח תוך התבשיל בפסח – אין לאסור (שם). ובטור משמע שמלח שחופרין מקרקע – אין בו שום חשש, שכתב דמי מלח הוי מי פירות, עיין שם. וזהו במלח של קרקע, דאלו במלח הים – נראה דדמי למים. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז. והטור השיג על המ״כ, עיין שם. ויש לומר דלא פליגי, ודייק ותמצא קל.)

סימן תסג

א מותר לחרוך שני שבלים ביחד. וכן מותר למלאות קדירה שבלים לייבשם בתנור, ואין חוששין שמא על ידי החמימות יצאו מים משבולת אחת ויפלו על חבירתה, לפי שזהו מי פירות ואינו מחמיץ. ואף למנהגינו שאין לשין במי פירות, כמו שכתבתי בסימן הקודם, מכל מקום לא חיישינן לזה, דאין זה מצוי כל כך פליטת השבלים. אך עיקר חריכת השבלים אינו מצוי אצלינו כלל, ונראה שזה היה בארץ ישראל, שהרבה שמנונית היה בהחטים. וכמו שקלי אינו מצוי אצלינו, מפני שחטים שלנו כחושים, ואין ראוים לזה.

ב והשבלים והחטים שנקלו בתנור או באור, אם טחנן – לא יבשלם במים, שמא לא נקלו יפה ויבואו לידי חימוץ. ואפילו אם הקמח עצמו נקלה בתנור – חיישינן שמא לא נקלה יפה, וכשיבואו במים – יתחמצו. ויש מתירין לבשל קמח הקלוי (בית יוסף), לפי שחום האור שולט בו יותר ממה ששולט בהחטין. ובדיעבד יש לסמוך על דעה זו, אך גם דבר זה לא שכיח אצלינו כלל.

ג וזה לשון הטור: אבל במצה אפויה וטחונה – מותר, ולא חיישינן דילמא אתי לחלופי בקמח... והרי"ף ואדוני אבי הרא"ש כתבו סתמא להתירא במצה אפויה. ובגמרא קאמר דאפילו במצה אפויה אסור, היכא דאיכא עבדי שמזלזלין במצוות או כיוצא בזה, דאיכא למיחש דאתו לשרויי אף בקימחא. עד כאן לשונו. וכתבו המפרשים (בית יוסף וב"ח) דמהגמרא לא קשה, שיש עוד לשון בגמרא שמותר, עיין שם. ואני תמה על הטור ועל המפרשים, דבגמרא ליכא כלל ממצה אפויה, וזה לשון הגמרא (מ ב): רב פפי שרי לדבי ריש גלותא למימחא קדירא בחסיסי. אמר רבא: איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי? איכא דאמרי: רבא גופה מחו ליה קדירה בחסיס. ופירש רש"י "חסיסי" – קימחא דאבישונא. וזהו קמח העשוי מקליות שנתבאר, כמו שכתב הטור עצמו. ואם כן איזה עניין הוא למצה אפויה? ואפילו לפירש התוספות שהוא קמח של עדשים, מכל מקום זהו הכל העשוי מקליות, וגזרינן אטו קליות של חטים. אבל איזה שייכות הוא למצה אפויה? וצריך עיון גדול.

ד וותיקא, והוא תבשיל העשוי משמן ומלח עם קמח – מותר לעשותו בפסח אם אין שם תערובת מים כל שהוא. ואפילו מלח של מים, מכל מקום כיון שהוא מועט ונשתנה צורתו מצורת מים – אין בו כוח נגד השמן. אבל כשיש מלח מרובה – יש לחוש ולאסור כדין מי פירות עם מים. וגם זה אינו מצוי אצלינו. וכשמוללין קדרות חדשות, שמבשלין בהן קמח ומים וחומץ כדי להקשותן ולחזקן – לא ימלול בפסח אלא בקמח של מצה אפויה. וגם זה אינו ידוע לנו.

סימן תסד

א חרדל שקורין זענעפ"ט, והוא חד וחזק מאוד, ומטבלין בו בשר, ויש בו חומץ או שארי מיני קיוהא, ונותנין בו גם מעט מים, ודרך לתת בו קמח מעט – אסור לעשות כן בפסח. דאף על גב דהחומץ והיוצא מן החרדל הוי מי פירות, מכל מקום כיון שיש מים גם כן – הוי מי פירות עם מים ואסור, כמו שכתבתי בסימן תסב. ואם נתן – יאכלנו מיד, עד שלא יספיק להחמיץ. כמו שפסקנו בשם בלישה דיאפה מיד, והכא נמי יאכלנו מיד.

ב במה דברים אמורים שמותר לאכלו מיד? בחרדל שהוא חד וחזק, ולא יניח להחמיץ במהרה, ובתוך כך יאכלנו. אבל שארי מיני טיבולים, בכי האי גוונא שנותנים לתוכן קמח – אסורים לגמרי, דכיון דאינם חדים כל כך, ובהכרח לשהות קצת באכילה, ושמא אדהכי והכי תיחמץ. לפיכך אין לזה תקנה, ומחוייב לשורפה או להשליכה למקום מטונף. ואף שיראה לו שטיבול זה הוא חזק כחרדל, מכל מקום אסור, שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים (משנה לט ב).

ג וזהו מדינא. אבל כבר נתבאר בסימן תנג שאין אנו אוכלין מיני קטניות. וחרדל גם כן הוי מין קטניות, לפיכך אין אוכלין חרדל בפסח. ואף שנתבאר שם דעל ידי תערובות מותר, ובחרדל הא יש תערובות, מכל מקום העיקר הוא החרדל. ואסור לאכלו בפסח אפילו אם תקנו וערכו קודם הפסח, וכן המנהג.

סימן תסה

א דבר ידוע דכשם שאסור בעצמו לאכול חמץ בפסח, כמו כן אסור ליתן לבהמתו. דחמץ בפסח אסור בהנאה, וגם עובר על "בל יראה" ו"בל ימצא". ונמצא דהנותן חמץ לבהמה חיה ועוף בפסח – עובר על שלושה לאוין: האחד על "לא תאכל חמץ", דכולל גם הנאה. והשנית על "בל יראה". והשלישית על "בל ימצא". ואין חילוק בין שנותן בעצמו או על ידי אינו יהודי, ובין בחצרו או שלא בחצרו – עובר על שלשה לאוין. וכבר בארנו בסימן תמח סעיף יג דלבהמה שעומדת ברשותו בחצרו – אינו מועיל שום מכירה. וצריך לתת לה בפסח דברים שאינם של חימוץ, כמו תפוחי אדמה או ממיני קטניות וגריק"א. וכן מותר לקוץ לה תבן שקורין שעצק"א. ואף אולי נמצא שם איזה גרעין, אך אין כוונתו לזה. וכן המוץ של תבואה שקורין מעקנע"א. אך אם ירצה לבשלם – יבשלם על ידי אינו יהודי ובתנור אחר, דשמא נמצא שם איזה גרעין. וכך הנהגנו במקומינו.

ב ואם רצונו לתת להם תבואה – יתן להם יבשה, כמו קמח או סובין יבשים, ובמקום שאינו לח. ואחר אכילתם יטאטא במטאטא שלא ישאר גרעין, כדי שלא יתלחלח ויבוא לידי חימוץ. וכך שנו חכמים במשנה (לט ב): אין שורין מורסן לתרנגולים. ואפילו אם ירצה לשרות ולהאכילם מיד, עד שלא תבוא

לידי חימוץ – אסור, דוודאי יבוא לידי חימוץ. ועוד: דלכתחילה הא אסור להניח את העיסה בלי עסק אף רגע אחת, כמו שכתבתי בסימן תנט. ואיסור זה הוא מערב פסח, משעה ששית ומעלה.

ג וחליטה ברותחין – מותר מדינא. אבל הגאונים אסרו, כמו שכתבתי בסימן תנד. ואם נותן לפניהם תבואה יבשה – נכון ליזהר שלא ליתן לפניהם מים לשתייה בעוד שהמאכל מונח לפניהם, משום דוודאי באמצע השתייה יפנה לאכול או בסוף השתייה, ויזובו המים שבשפתיו על התבואה ויתחמצו. אלא כשגמרו לאכול – יכבד בתחילה אותו המקום היטב, שלא ישאר גרעין. ואחר כך יתן להם לשתות.

ד עוד שנינו במשנה (שם): האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ, אבל שפה היא בבשרה יבש. כלומר: שהיה דרכן לשוף בשרן במרחץ בסובין לרפואה. ולכן אסורה לשרותן בפסח, ובערב פסח משעה ששית. ולשוף על בשרה יבש – מותר אף על פי שבשרה מלא זיע מחום המרחץ, לפי שזיעה אינו כמים לעניין חימוץ, כמו שכתבתי בסימן תסו. ולכן כשרחצה בשרה במים – אסורה בכל עניין. וגם כששפתה בבשרה היבש, כשתרצה לרחוץ – תסיר הסובין מבשרה ותשליכם במקום מטונף, ואחר כך תרחוץ בחמין או בצונן. ועכשיו אין בקיאין בזה, ואסור בכל עניין.

ה דרכן היה לשפשף אווז לח במורסן. ואם עשה כן בפסח או בערב פסח אחר שש שעות – אסורה כל האווז, משום דבעור האווז יש כמין נקבים דקים, וכיון שחמץ בפסח הוא במשהו – חיישינן שמא נשאר משהו מורסן בהבקעים. ולכן בערב פסח אם ירצה לאוכלה – מותר דבערב פסח בטל בששים. וכן יש ליזהר שלא להבהב עופות בפסח בקש, דשמא יש שם גרעין, ויתן טעם בהעוף בשעת ההבהוב. ובדיעבד – מותר. ואפילו אם נמצאו דגן מחומצים בשארי מקומות של קש זה – אין מחזיקין איסור על קש זה שהבהבו בו (ועיין מגן אברהם וט"ז וח"י).

סימן תסו

א כשם שמים מביא לידי חימוץ, וכן טל וברד וכפור וקרח כשנימסו והיו למים, כמו כן תולדות מים – כמים. ובמסכת מכשירין (פרק ששי) תנן: תולדות למים – היוצא מן העין, מן האוזן, מן החוטם, מן הפה, מי רגלים בין גדולים בין קטנים. כלומר: דלפעמים יוצא גם מפי הטבעת כמים. ותניא בתוספתא דמי רגלים דווקא של אדם, וכן פסק הרמב"ם בפרק עשירי מטומאת אוכלין. ויראה לי דכל שכן דהיוצא מעין, מאוזן, מחוטם, ומפה דדווקא של אדם, וכמו שכתבתי לעיל סימן תנג סעיף י, עיין שם. שהרי מי רגלים דבהמה אנו רואים שהם כמים ממש, ועם כל זה אינו כמים, כל שכן אלו הדברים. ועוד דבתוספתא דשבת (פרק תשיעי) איתא: מניין לדמעות העין שהוא משקה? שנאמר: "ותשקמו בדמעות שליש". מניין למי האף שהוא משקה? שנאמר: "ועפעפינו יזלו מים", עיין שם. וזה באדם כתיב, ולא בבהמה. וראיתי כמה שלא כתבו כן, ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי (עיין בהגר"ז סעיף א). אבל הצואה של אדם ושל כל בעלי חיים, וזיעת אדם, וחָלב, ושומן, וחֵלב, ומי המרה – כולן כמי פירות, ואין מחמיצין. ובמים ביחד – ממהרין להחמיץ, ויאפה מיד. ואם נפלו על הקמח ונתנגבו – אינו כלום, ואינו כמי פירות עם מים. ודם גם כן הוי כמי פירות. אבל הרוקק דם, אם מצצו בשיניו (ח"י סעיף קטן ב) כדרך הרוקקין – הוי כמי פירות עם מים, לפי שאי אפשר בלא צחצוחי רוק, כמו דאמרינן לעניין רקיקה דחליצה. (ומכל מקום צריך עיון אם יש ללמוד ממכשירין, דהרי שם חלב מכשיר. וגם בדם יש חילוקים, עיין שם. ובכאן הוי מי פירות, וכן דבש ושמן מכשיר, ובכאן הם מי פירות. אך הם דקרי להו התנא בשם "תולדות מים", עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב וכיון שהרוק מחמיץ, לכן שנו חכמים במשנה (לט ב): לא ילעוס אדם חיטין ויניח על מכתו, מפני שהן מחמיצות. אבל ללועסן ולבולען – יש מי שאומר שמותר, לפי שאין מחמיצות מיד (מגן אברהם סעיף קטן א). ולי נראה דאסור, שהרי אי אפשר שלא ישאר משהו בין השינים, כדאמרינן סוף פרק שביעי דחולין, ואותו משהו יתחמץ. ובמכה, אפילו היתה מונחת הרטייה קודם הפסח – צריך לסלקה בערב פסח בשעה ששית, אם היא לא נסרחה וראויה לאכילת כלב. ופשוט הוא דכל זה בחולי שאין בו סכנה. אבל בחולה של סכנה – אפילו אכילת חמץ מותר, שאין לך דבר עומד בפני פיקוח נפשות.

ג ודע: דזה דתנן שאסור ללעוס חטים להניח על מכתו – זהו בחטים שלו, וכשתחמיץ יעבור על "בל יראה". אבל בחמץ של אינו יהודי – מותר להניח על מכתו, אף על פי שנהנה מהחמץ שמרפאת, מכל מקום זהו שלא כדרך הנאתן ומותר, כמו שכתב הרמב"ם ב[[רמב"ם הלכות יסודי התורה הפרק חמישי מיסודי התורה, וזה לשונו: במה דברים אמורים שאין מתרפאין באיסורין? בזמן שהן כדרך הנאתן, כגון שמאכילין אותו שקצים ורמשים, או חמץ בפסח. אבל שלא כדרך הנאתן, כגון שעושין לו רטייה או מלוגמא מחמץ – מותר לחולה. עד כאן לשונו, ובעל כרחך דכוונתו לחולה שאין בו סכנה, דאילו יש בו סכנה – הרי מותר וחובה להאכילו חמץ לרפואה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ולכן מאכילין חמץ ליונקי שדים, אם מוכרחין לכך משום סכנה.

ד כתבו הטור והשולחן ערוך: הנותן שעורים לבהמתו, ומצא בהם ריר – צריך לבערו. שהמה סוברים דריר של בהמה – מחמיץ. ודווקא כשמצא בהם ריר. אבל בסתם – אין לחוש, שהרי בעת נתינת השעורים – בטלם והפקירם מדעתו, ואין זה כחמץ שלו. ומכל מקום כשהוא רואה להדיא – אין לסמוך על זה. (וזהו כוונת הרמ"א, וכמו שכתב הח"י סעיף קטן ד. ולחינם תמה עליו המגן אברהם סעיף קטן ג.)ומכל מקום יש מחמירין לבער כל הנותר מן הבהמה, אף על פי שאינו רואה עליו כלום. ויש מדקדקים ליתן להם מעט מעט, כדי שלא ישיירו.

ה זיעת בתים, בורות, שיחין, ומערות – תנן במכשירין (ריש פרק שני) דאינו מכשיר, ואין זה כמים. ולפי זה שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת בית או חומה – אינו מחמץ. וזהו דעת הרא"ש (פרק שני סימן כב), וכן כתב בהגהות מיימוניות פרק חמישי. אבל הרוקח אוסר, וכתב שאינו דומה להכשר, וזהו כמו שכתבתי סוף סעיף א. והרא"ש מדמה לזיעת אדם, שאינו מחמיץ. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, שכתב צריך עיון דאדרבא הרוב אוסרין, עיין שם. ולא ידעתי מי המה, והרי המשנה מסייע להמתירים. ויפה עשה הבית יוסף שכתב דעת המתירים לעיקר. וגם מה שכתב שהחומה מזיע מכח המים, עיין שם – קשה, דאם כן למה אינו מכשיר? אך יש לומר דחזינן בזיעת הבתים, דכשהזמן לח – מזיעים יותר, ואז וודאי הוא מכח הגשמים. ולכן בעת הפסח, שהוא זמן גשמים והפשרת שלגים, דאז האויר לח – יכול להיות דוודאי מחמיץ. והרא"ש שהיה בספרד, דבשם אז זמן הקיץ – הקיל בזה. אבל במדינות הצפוניות שלנו נראה דוודאי אסור. ודייק ותמצא קל.)(זיעת בשר – הוי כמים.)

ו קמח שנפל עליו דלף כל היום, כשיורד רצופים טיפה אחר טיפה – אינו מחמיץ, דהדלף עצמו אינו מניחו להחמיץ. אבל כשיש הפסק בין טיפה לטיפה – מחמיץ. ולכן כשיש קצת ספק אם הדלף יורד רצופים אם לאו – אסור. ואפילו ביורד רצופים – צריך לאפותה תיכף ומיד, דאם יניח מעט זמן – ממהר להחמיץ. ובאינו עושה טיף טיף רצופים – אסור כל הקמח, אפילו במה שאין רואין ששרוי במים, לפי שהקמח בולע ואינו ניכר. והנה מימינו לא שמענו להורות דין זה למעשה, כי מי יוכל להעיד שהיה טיף טיף?(עיין ט"ז סעיף קטן ה.)

ז והנה דין זה שכתבנו הוא בגמרא (לט ב) בברייתא: קמח שנפל לתוכו דלף כל היום כולו – אינו מחמיץ, והוא דעביד טיף להדי טיף. והרמב"ם בפרק חמישי דין י כתב: דגן שנפל עליו דלף, כל זמן שהוא טורד טיפה אחר טיפה, אפילו כל היום כולו – אינו בא לידי חימוץ. אבל כשיפסק, אם שהה כשיעור – הרי זה אסור. עד כאן לשונו. ותמיהני: מאי מהני בדגן טיף אחר טיף? הא עד שיטחנו וילשנו יתחמץ. וראיתי מי שכתב שצריך שיטחנו מיד (הגר"ז סעיף ט"ז). ותימא: נהי דבעת הטחינה לא יחמיץ מפני העסק, מכל מקום אחר הטחינה עד הלישה – יחמיץ?! ואם נאמר ללוש מיד, הלא תיכף אחר הטחינה אסור ללוש, כמבואר בסוף סימן תנ"ג. ולכן ברור אצלי דגם כוונת הרמב"ם הוא על קמח. ודרכו בכל הפרק שם לקרוא "דגן" לקמח, כמו שכתב שם מקודם: חמשת מיני דגן אלו, אם לשן במי פירות..., צריך ליזהר בדגן שאוכל בפסח... – והכוונה על הקמח מהדגן. והכא נמי כן הוא.

ח כתב הרא"ש (שם) בשם הרוקח: אם נפל מים על קמח, או נתלחלח השק – ירקד הקמח, והשאר מותר. והשיג עליו הרא"ש, וזה לשונו: שקולא גדולה היא לעשות כך בתוך הפסח שחמץ במשהו, כי שמא יעבור עם הקמח חמץ כל שהוא בנפה. וראיתי מורים הלכה למעשה, שיאחז בידו כל המקום המלוחלח בשק, עד שיריק כל הקמח שבשק. עד כאן לשונו, והביאו הטור. ומבואר שרק בתוך הפסח החמיר, אבל קודם הפסח מותר לרקד, מפני שיתבטל קודם הפסח. ואי משום "חוזר וניעור" – הא הרא"ש והטור פסקו בסימן תמז דלא אמרינן "חוזר וניעור". וגם לא מחלקי בין לח ליבש, כמו שכתבתי שם. וגם במרדכי פרק "כל שעה" איתא כן, דבפסח אסור כשנתייבש, עיין שם. אבל קודם הפסח סובר גם כן דאינו חוזר וניעור.

ט והנה גם רבינו הבית יוסף בסימן תמז פסק דאינו חוזר וניעור, רק שכתב שיש חולקים, עיין שם. והעיקר סובר להלכה דאינו חוזר וניעור, בין בלח בין ביבש. ורבינו הרמ"א מחלק שם בזה, אבל רבינו הבית יוסף לא סבירא ליה כן. ושם בארנו דכן עיקר להלכה. ורבינו הרמ"א גם כן רק מפני המנהג כתב כן, אבל לדינא בארנו שם דהעיקר דאינו חוזר וניעור.

י ולפי זה יש להבין דברי רבינו הבית יוסף בסעיף ד, שכתב: נפלו מים על קמח, או נתלחלח השק – יאחז בידו כל המקום המלוחלח בשק, עד שיריק כל הקמח שבשק. ואם אי אפשר לעשות כן (כגון שנתלחלח בהרבה מקומות) – ירקד הקמח, והשאר מותר. ודווקא כל זמן שהוא מלוחלח. אבל אם נתייבש הלחלוחית – לא מהני ריקוד, דמיפרך ומתערב עם השאר. ואסור לאכלו בפסח, אלא ירקדנו וישמרנו עד אחר הפסח. ואם נתייבש בפסח – אסור להשהותו. עד כאן לשונו, דמשמע דמיירי קודם הפסח. וקשה: דקודם הפסח מה איכפת לן, הא לא אמרינן "חוזר וניעור"?(וזה דוחק לומר שכתב לה"יש מי שאוסר" בסימן תמז. דאם כן הוה ליה לבאר כן, כיון דדעת המתירים תפס שם לעיקר.)

יא ולעניות דעתי דהכי פירושו: דוודאי אם ירצה לאפותו קודם פסח לא איכפת לן, דכיון שכבר נבלל ונלוש ביחד – לא אמרינן "חוזר וניעור". אלא דכוונתו אם רצונו לאפות בפסח, דאז בוודאי אפילו אם אינו חוזר וניעור, כיון דבפסח עומד הפירור בפני עצמו – הוי כיבש בלח, שהיבש עומד בפני

עצמו, ומבטלו בפסח בששים. וזה פשיטא שאסור, דחמץ בפסח במשהו. אבל אם יאפה קודם הפסח – מותר בכל עניין, אפילו בנתייבש הלחלוחית, כיון דאינו חוזר וניעור, וכבר נתערב ונתבטל. (וכן צריך לומר כוונת המגן אברהם בסעיף קטן ט, שכתב מטעם חוזר וניעור, עיין שם. והיינו כשיאפה בפסח. וכן נראה שתפס הגר״ז בסעיף ט, עיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)

יב ולפי זה נראה לעניות דעתי ברור, דאף על גב דאנן מחמרינן כדברי רבינו הרמ״א דביבש ביבש אמרינן ״חוזר וניעור״, מכל מקום אם אירע כן שנתייבש הלחלוחית ורקדו הכל קודם הפסח, ונאפה קודם הפסח – יש להתיר בהפסד מרובה, כיון דהעיקר לדינא דאינו חוזר וניעור, כמו שכתבתי בסימן תמז. וכן ראיתי לאחד מהגדולים (הגר״ז סוף סעיף י), וזה לשונו: ולפיכך אם אפה קודם הפסח – מותר. ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק..., ומכל מקום יש להחמיר, וליטול מהקמח קודם הפסח ולאכול, כדי לתלות הפירורין במה שאכל כבר. עד כאן לשונו, כלומר: ליטול מהמצות שאפה ולאכול מעט קודם הפסח. (ובסעיף טו יתבאר דגם להרמ״א מותר.)

יג ולפי זה להלכה למעשה כן הוא: אם נתלחלח השק במקום אחד – יאחז בידו זה המקום עד שיריק כל הקמח. ומכל מקום ירקדנו אחר כך (מגן אברהם סעיף קטן ו וט״ז). ואינו אלא חומרא בעלמא. ותיקון זה דיאחז המקום המלוחלח מהני גם כשנתייבש המקום המלוחלח, דכיון שנוטל כל המקום שיש בו הספק – מה לנו עוד חשש בזה (ט״ז סעיף קטן ד)? ואם יש כמה מקומות בשק מלוחלחים, דאז אי אפשר לאחוז זה המקום המלוחלח בידו, בזה יש חילוק בין לח ליבש. דאם המקומות המלוחלחים עדיין לחים – ירקד כל הקמח שבשק, וממילא דהקמח המלוחלח יהיה כמו עיסה וישאר למעלה (מגן אברהם סעיף קטן ח). ואם נתרקד כל הקמח – זהו סימן שלא שלטה הליחות רק בהשק מבחוץ, ובהקמח לא נכנס כלל הליחות, ולכן נתרקד כל הקמח. ויראה לי דכשמרקד – אסור לו לרקד הקמח בידו בתוך הנפה, דבכי האי גוונא יכול להיות שירסק הקמח הלח, ויצא דרך הנקבים של הנפה. אלא ינענע הנפה בידיו, ואז בהכרח לא יצאו מנקבי הנפה הקמח הלח המדובק.

יד וזהו בלח, דבכי האי גוונא אפילו בפסח עצמו מותר. רק ביום טוב אם אינו צריך לכל הקמח – לא ירקדנו בעצמו, מפני שאין זה צורך יום טוב. אלא ירקדנו על ידי אינו יהודי, כדי לבער החמץ אם יש שם. ואף על גב דריקוד הוי מלאכה דאורייתא, ואמירה לאינו יהודי שבות, הכא כיון דאין בזה פסולת – לא הוי אב מלאכה (מגן אברהם סעיף קטן ח). וכן אם עדיין לא נתחמץ, אלא שכשישהה יתחמץ – יכול ליתן להאינו יהודי במתנה את הקמח בעוד שלא נתחמץ, ולא יעבור על ״בל יראה״ (שם). והנה אצלינו אין אופין ביום טוב, וכולם אופין קודם יום טוב, ולא נצרך לנו דין זה.

טו אבל כשנתייבש אחד מן המקומות, דבכי האי גוונא אי אפשר לאחוז מפני שיש הרבה מקומות בשק שנתלחלחו, וגם לרקד אין תועלת, שהרי הקמח המלוחלח שנתייבש ונתפרר יצא מנקבי הנפה – לכן אין לקמח זה תקנה למי שסובר דחוזר וניעור בפסח. אבל לפי עיקרא דדינא דאינו חוזר וניעור – מותר כשלש ואופה קודם הפסח. ולכן אפילו לרבינו הרמ״א, דבלח לא אמרינן ״חוזר וניעור״ וביבש אמרינן – גם כן מותר לכתחילה לאפות קודם הפסח, דכיון שנבלל ונלוש ביחד – הוי כלח בלח, ובטל קודם הפסח, כמו שכתבתי בסימן תמז דקמח בקמח הוי לח בלח. אבל לאפות בפסח – אסור אפילו אי לא אמרינן ״חוזר וניעור״, משום דהוי חמץ בעין בפסח, כמו שכתבתי בסעיף יא. ולפי זה מה שכתבנו בסעיף יב דבנתייבש ונאפה קודם הפסח אין ההיתר רק בהפסד מרובה, משום דברי רבינו הרמ״א – אינו כן. דאפילו לדבריו מותר לכתחילה, דזהו כמו לח בלח. והפוסקים שכתבו לאסור בנתייבש – זהו לעניין לאפות בפסח, או למאן דסבירא להו דאפילו לח בלח אמרינן ״חוזר וניעור״. אבל לדידן כפסקו של רבינו הרמ״א – מותר לכתחילה (כן נראה לעניות דעתי).

טז אם אכלו עכברים בקמח, יש מי שכתב דיקח המקום ההוא וסביבו היטב, והשאר ינהלנו ויאכלנו בפסח. דלא גרע ממים שנפלו על קמח במקום אחד, ובזה אפילו בפסח מותר כמו במים במקום אחד (ט״ז סעיף קטן ד). ויש מי שהשיג על זה דהני עכברי רשיעי נינהו, והולכין בכל השק ואוכלין. וכל שכן אם הקמח מונח בחבית, דהולכין בכולו. ולא דמי לקמח שנתלחלח במקום אחד (מגן אברהם סוף סעיף קטן ט). ולעניות דעתי אין זו השגה, דאפילו אם הלכו בכל הקמח – עדיין לא ברירא לן שהטיפו שם רוק, והוה ספק דרבנן, ואין לנו להחמיר כל כך. ובעיקר הדבר יש להסתפק אם רוקו מחמיץ, לפי מה שכתבנו בסעיף א. ולכן אין לנו לחשוש רק על המקום שעינינו רואות שהעכברים אכלו שם.

יז ויש מי שכתב בלשון זה: עכברים שאכלו מקמח, אם נתייבש קודם פסח – ירקדנו וישמרנו עד אחר הפסח. ואם נמצא כך בפסח – הכל אסור בהנאה. ואם השק מונח במקומו בלא נענוע, ולא נתערב הקמח – אז יאחז בידו מקום הנשוך, ויקשור שם תחת הנשיכה עם קצת קמח, וינער כל הקמח שבשק וירקדנו, ומותר להשהותו ואסור לאכלו בפסח. וכל זה כשנראה שאכל העכבר קצת מן הקמח. אבל אם נשכו רק השק, ויש ספק אם אכלו מן הקמח אם לאו, אפילו נמצא בפסח – מותר להשהותו... (מגן אברהם סעיף קטן ט בשם ב״ח). והפליג להחמיר בחומרות יתירות. וזה טוב להחמיר לעצמו, ולא להורות לאחרים.

יח והעיקר לדינא כמו שכתב אחד מהגדולים (מהר״ם לובלין במגן אברהם שם), וזה לשונו: על השקים שנשוכו מאכילת עכברים ורקדוהו, ויש חשש שמא נתייבשו מקומות, ונפרך ונתערב בקמח... יקחו להם קמח אחר המשומר לשני לילות הראשונים, ואותו הקמח יאפו קודם הפסח. ואין להחמיר בו, ומותר לכל ימי הפסח. עד כאן לשונו. וזהו כעין דעה הראשונה, אלא שהחמיר לעניין הכזית מצה בשני לילות הראשונים. וכן יש להורות.

סימן תסז

א חטים שנטבעו בנהר או שנפלו עליהם מים, ואין החימוץ ניכר בהם, דאלו החימוץ ניכר אין לנו שום חשש שמא יקנה מהם ישראל בפסח כיון שרואה החימוץ, ואף על גב דבשעת הדחק קונין קמח מן השוק – לא שכיח זה. אבל כיון שאין החימוץ ניכר, ואז יש חשש שהישראל יקנה מהם לפסח כשימכור החטים לאינו יהודי, ואם נאמר לו שישהם עד אחר הפסח הלא יעבור ב״בל יראה״, ולאוכלם אינו צריך כל כך – ולזה אמרו חכמים (מ א) שמוכרו לישראל, ומודיענו שהם חמוצים, ויאכלם קודם הפסח או ימכרם לאינו יהודי מעט לכל אחד ואחד, בכדי שיאכלם קודם הפסח. ואין חשש שמא יחזור וימכרם לישראל, דאפילו ימכרם לישראל – הלא יכלה קודם הפסח. ויש מחמירים דגם לישראל לא ימכור אלא מעט מעט, בכדי שיכלו קודם הפסח. אבל הרבה – לא, אפילו במודיעו שיאכלם קודם הפסח, שמא יבוא לידי מכשול (ב״ח בשם רש״ל ועיין ט״ז). ועכשיו שאנו נוהגים למכור חמץ, אם אירע מעשה כזה – לא ימכרם כלל קודם הפסח, אלא מוכרם בחמץ שלו, וימכרם אחר הפסח. ודע שאם אירע מעשה כזה אצל אינו יהודי, שנפלו חטיו במים או שנפל עליהם מים, ויש חשש גדול שימכרם לישראל על פסח – צריכים להכריז בבית הכנסת ובבית המדרש שלא יקנו על פסח מחטים אלו. ואף על גב דבישראל בכי האי גוונא אין סומכין על הכרזות, מדהצרכנו שימכרם מעט מעט קודם פסח (עיין מגן אברהם סעיף קטן א), מכל מקום באינו יהודי בהכרח לעשות כן.

ב ויש בזה שאלה: והיכי משכחת לה להך דינא? והרי סימן חימוץ הוא בחטים כשנתבקעו, ואם כן ממה נפשך: אם נתבקעו – הרי לא יקנה מהם ישראל על פסח. ואם לא נתבקעו – הרי אינם חמץ. והתשובה בזה כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף ב, דאלו החטים שנטבעו או נפלו עליהם מים, כיון דמינח נייחא – אתיין לידי חימוץ אף בלא נתבקעו. דאף על גב דגבי לתיתא – איתא בגמרא דלא נתבקעו מותר, זהו מפני שעוסק בהם ללותתם, והעסק מעכבם מלהחמיץ. אבל בלא עסק כמו בכאן – מתחמצים גם בלא ביקוע (ט״ז סעיף קטן ג). ויש מחלקים בין חטין לשעורין: דחטין דבלאו הכי כבקועין הן אינם צריכים ביקוע, מה שאין כן בשעורים (ר״ן בשם הרא״ה). ויש מחלקים בין דליפה מרובה לדליפה מועטת, ובמרובה אינם צריכים לשיתבקעו (הגהות מיימוניות בשם רא״מ). ובטור ושולחן ערוך סתמו כדעה ראשונה. וכן משמע מהרי״ף והרמב״ם, דהטעם משום דמינח נייחא.

ג ולפי זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב, דלכן יש ליזהר שלא יבואו מים או גשמים מזלפין על החטים, כי אז אפילו לא נתבקעו – אסורות. עד כאן לשונו. ואין לשאול דלפי זה איך אנו קונים חטים מאינו יהודי בשנה שיש גשמים בעת הקציר? ובמדינות שלנו שכיח מאוד ירידת גשמים בזמן הקציר. ולא דמי לגשמים שנפלו על ערימות, שיתבאר דלא חיישינן, דהתם הטעם משום דאמרינן שלא נכנסו הגשמים לפנים, כמו שיתבאר. וזה שייך בערימות גדולות. אבל בעת הקצירה, שידוע שנתפזרו מעט מעט על פני השדה, ומניחים אותם הרבה זמן עד שמעמידים ערימות – הלא פשיטא שהגשמים שולטים בכל שבולת ושבולת. דיש לומר דוודאי אם ידעינן שחטים אלו בהקצרם ירדו עליהם גשמים – וודאי אסור ליטול מהם לפסח. אך בסתמא – לא מחזקינן ריעותא, מפני שרובא דרובא אין קוצרין ביום סגריר, אפילו האינם יהודים, משום קלקול התבואה. ומהדרים לקצור כשהשמש זורחת, ואז אפילו אם ירד הגשם מפסיקין מלקצור עד שיעבור הגשם. והמעט הנקצר – מכניסים אותם לגורן או למקום אחר. ולכן לא חיישינן בסתמא, דזהו וודאי דאפילו בזמן גשמים – הרבה זמן יש שאין הגשם יורד, ובזה הזמן קוצרים. מה שאין כן בערימות שעומדים זמן מרובה בשדה – יש חשש. ולכן אנו צריכים להטעמים שיתבארו.

ד עוד כתב: דגן שהיה מונח בעלייה, וירדו גשמים דרך הגג בכמה מקומות ונתלחלחו – אותן שנתלחלחו אסורות. אבל שאר מקומות – מותר להשהותן מכח ספק ספיקא: שמא לא ירדו עליהם גשמים, ואם תמצא לומר ירדו – שמא לא נתחמצו. אבל לאכלן בפסח – אסור, ולא מהני ספק ספיקא. עד כאן לשונו. ואף על גב דספק ספיקא מהני בכל מקום, נראה לי דטעמו משום דהספק השני אינו ספק גמור, דיותר קרוב שעל ידי גשמים יתחמצו, ורק לעניין להשהותם דהוי דרבנן, שהרי ביטל באור לארבעה עשר – חשבינן לספק ספיקא, ולא לאכילה דאורייתא. ולפי זה נאמר דדין זה אינו אלא בקודם הפסח, אבל בפסח – הא לא מהני ביטול הקודם. והמפרשים כתבו דגם לאכילה מהני הספק ספיקא, ורק משום דאין הפסד בזה – לכן החמיר. אבל כשיש הפסד – מותר אפילו באכילה (ט״ז סעיף קטן ד וח״י סעיף קטן י). ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי. ואם נפל מעט שלג או מים על כרי של תבואה – יגרוף העליונים, והשאר מותר באכילה (טור סימן תסו), דוודאי לא שלטו רק בהעליונים. (ובדינו של הרמ״א הביא הבית יוסף בשם

האגור דרא״מ וריב״א החמירו, וראבי״ה התיר על ידי לאכול מקצתם קודם הפסח, ולאכלם בפסח משום ספק ספיקא, עיין שם. והנה מדלא הזכיר הרמ״א לאכול מקצתם קודם פסח – שמע מינה שפסק כרא״מ וריב״א. ורק להשהותם התיר מטעמא דכתיבנא. וזה ראיה לדברינו, ודייק ותמצא קל.)

ה מעשה בישראל שלקח חטים מאינו יהודי, ובא ישראל אחר ובקש ממנו גם כן שימכור לו חטים, ואמר ״אין לי חטים, כי היהודי הראשון היה אוהבי ומכרתי לו החטין שרחצתי לצרכי ביתי, ולאהבתו מכרתי לו״. אינו צריך הישראל לחוש לזה, דאינו נאמן במה שאמר לאחר שיצאו מתחת ידו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן טז. מיהו אי מהימן ליה – וודאי אסור (מגן אברהם סעיף קטן ד). ולעניות דעתי נראה להחמיר בכל עניין, מפני שזהו כמסיח לפי תומו, דמי הכריחו לומר שרחצם? ואף שאפשר משום התפארות עשה כן, להשמיע איך הוא אוהבו, מכל מקום קשה להקל בעניין חמץ בכי האי גוונא (כן נראה לעניות דעתי).

ו חטים חמוצים שנתערבו עם חטים כשרים, אם החמוצים אינם ניכרין – דינם כדין יבש ביבש שבטל ברוב, ומותר להשהותן עד אחר הפסח. ואם הם ניכרים – אסור להשהותן, דלא שייך ביטול בדבר הניכר בפני עצמו. ואם ירצה לטחון אותם קודם הפסח, ולהוסיף עליהן עד ששים – יכול לעשות כן, דקודם הפסח בטל בששים. ואינו חוזר וניעור, דקמח בקמח הוי לח בלח, שפסקנו בסימן תמז דאינו חוזר וניעור. וגם יכול לאפותן בפסח, כיון שכבר נתבטלו. ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, דקודם הפסח אין כאן איסור. אבל אם לא טחנן קודם הפסח, ובא לטוחנן בפסח, אפילו אם אינן ניכרין בפני עצמם – אסור, דזהו יבש ביבש, וחוזר וניעור לפי פסקו של רבינו הרמ״א שם, דביבש חוזר וניעור. ואפילו נאכלו מקצתן קודם הפסח – גם כן אסור, דהרי על כל פנים משהו חמץ וודאי יש כאן. (כל זה למדתי ממגן אברהם סעיף קטן ד, עיין שם. ומה שכתב דאם נתערב יבש ביבש בפסח, ונאכל אחד מהם דמותר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קט, עיין שם. וצריך עיון אם אומרים כן באיסור משהו, ועיין מק״ח סעיף קטן ט. ויש להחמיר.)

ז חטים שבאו בספינה, אם הם יבשות וקשות ולא נשתנה מראיהן – אחזוקי איסורא לא מחזקינן, ומותרין. ואם הם רכות, או נשתנו מראיהן – אסור לאכול מהן בפסח. מיהו להשהותן נראה דאין קפידא. אבל הטור כתב בשם בה״ג: חטין שבאו בספינה, אם לחות הן או שנשתנו מראיהן – בידוע שהגיע עליהן מים, ואסור להשהותן. עד כאן לשונו. ונראה לעניות דעתי דווקא אם הן לחות, או שנשתנו מראיהן הרבה. אבל אם אינן לחות אלא ריכוך בעלמא, וכן לא נשתנה מראיתם הרבה – אין חשש להשהותן. ומכל מקום למעשה צריך עיון. ואם ידוע שבא עליהם מים, אז אפילו לא נשתנו כלל והן קשים – אסורים באכילה. ולהשהותן אפשר שמותר, כיון שהם קשים ולא נשתנו כלל.

ח שנה שירדו גשמים בשעת הקציר על הערימות שבשדות, עד שהיו קצת מהשבלים שעל הערימות מעלים צמחים, מכל מקום אין לחוש לחטים של אותה שנה, לומר שרובן נתחמצו. דאם כן לא נאכל מצה לעולם, שהרי אין לך שנה שאינו יורד גשמים על הערימות. אלא שדבר תורה שהולכין אחר הרוב, ואין הרוב מחמיצין (רשב״א בתשובה סימן קב). ואפילו אותן ערימת שראינו שנפלו עליהם גשמים – אנו תולים בהם להקל, שמא לא נכנסו המים אלא בשבלים העליונים, אבל לא שבאמצע הערימה. וכן הדבר ידוע וניכר לעין. ואפילו נכנסו – שמא לא הספיקו להחמיץ (שם). ועיקר ההיתר מפני שבוודאי כן הוא, כיון שניכר לעין שבשם לא הגיע החימוץ, מדאין עליהם צמחים.

ט ולכן חטים שנמצאו בהם מבוקעות, והוא סימן חימוץ – לא אמרינן דכולן נתחמצו. אלא אותן שאינן מבוקעות מותרות, מפני שהדבר מצוי שבעת גשמים עליונות הגדיש ותחתיתו מתחמץ ומתבקע, ואין המים נוגעין באמצעיתו כלל. ואם קשה לברר המבוקעות, אם רק יש בהם ששים – מותר לטוחנן קודם הפסח ולאכול מהם בפסח. ורובי השנים כמעט אינם צריכים בדיקה, דפשיטא שיש ששים כנגד המצומחים. אך בשנה שבעת הקצירה היתה ריבוי גשמים – פשיטא שצריך בדיקה לראות אם יש ששים. ואם אין ששים – יכול להוסיף עד ששים. אבל בלא בדיקה – אסור בשנה ההיא. וכן המנהג הפשוט אצלינו שמביאים מהחטים כמה אגרופים, והרב בודק אותם לראות אם יש ששים כנגד המצומחים, והוא נותן הכשר. ובלא הכשר – אין משתמשין בקמח פסח. ונותנין ההכשר על החטים ועל הטחינה. ועכשיו שמביאין ממרחק במסילות הברזל, החיוב להשגיח גם על ההולכה שיכסו את השקים כראוי. וכך חובתינו, וכך יפה לנו. וההכשר מביאים מהרב דשם שבמקום הטחינה.

י בגמרא (לג ב) אמרינן: כגון דאחמיץ במחובר. ומזה מבואר דגם במחובר – יכול לבוא לידי חימוץ. וזהו כשנתייבשו החטים לגמרי, ואין צריכים עוד כלל ליניקת הקרקע. דאז הם כמונחים בכלי, ויבואו לידי חימוץ כשירד עליהם הגשם. והיטב ניכר סימני החימוץ אצלינו כשהן מצומחים, ויוצא בראשו כשבולת קטנה, או נתרכך ונתבקע. ולדבר זה צריך מבינות כידוע. ולכן נהגו לקצור שמורה בעוד שלא נגמר עדיין כל הגידול. אך אותם הקוצרין ירוקים ממש – נראה לי דלא יפה הם עושים, כי הם קשים לטחינה ולנישה, וגם יש בהם ליחות הרבה, ויותר נוחים לבוא לידי חימוץ. אלא לא יקצרם עד שיגמורו ויהיו לבנים. אך לא ימתינו על התייבשותם לגמרי, ואחר הקצירה לאספם תיכף לגורן.

יא ישראל שיש לו בורות מלאות חטים, וחושש שמא יש בקרקעית הבור ובקירותיו חטים מבוקעים מליחות הבור והארץ – בביטול בעלמא סגי, דגם המבוקעים אין בהם חימוץ גמור אלא עיפוש והפסד, כמו שכתב הרשב״א ז״ל בתשובה (ח״י סעיף קטן טו). ואצלינו נוהגין למכור כל מיני התבואות בערב פסח בעת מכירת חמץ, כמו שכתבתי בסימן תמח, ונכון הוא.

יב כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ח: דבש של אינם יהודים – אין מחזיקין בו איסור לומר מזוייף הוא, ואוכלין אותו בפסח. עד כאן לשונו, כלומר: משום דיש אוסרין, לפי שמערבין בו קמח או סולת. לזה אמרו דאין חשש, דאפילו עירבו – הוי מי פירות. ושנחוש שמא עירבו בו מים, גם כן והוה מי פירות עם מים ומחמיץ מיד – אין לנו לחוש חששא רחוקה על עירוב שני דברים. ולבד זה כתב הרא״ש בתשובה בשם הר״י דדבש מהפך כל דבר שנתערב בו לדבש, ולכן גם כל השנה שאומרים שמערבין בו בשר נבילה – ניחוש לזה ונאסור לגמרי? אלא דאפילו אם יערבו הדבש – מהפכו לדבש (בית יוסף). אך הרא״ש עצמו בפרק ששי דברכות (סימן ל״ה) כתב דדבר זה צריך ראיה, עיין שם. ובירושלמי סוף פרק ״כל שעה״ מפורש לאיסור, שאומר שם: רבי חנינא הוה ליה דבש מזוייף בסולת. אתא שאיל לרבי מני. אמר ליה: צריך את לבער, עיין שם. ואפשר דווקא סולת, לפי שלותתין אותו והוי חמץ גמור. (וזהו סתירה לסברת הר״י. ואולי דלזה צריך זמן רב עד שהדבש יהפכו, ואצל ראש חודש היה סמוך לפסח. גם אולי אצלם היה דבש תמרים. וצריך עיון, ודייק ותמצא קל.)

יג ולזה כתב רבינו הרמ״א דהמנהג במדינות אלו שלא לאכול דבש, רק אותו שמביאים בחבית מן הכוורת, שעושים ממנו משקה שקורין מע״ד. עד כאן לשונו. כלומר: שמדבש זה הדרך לעשות משקה. ודבש זה מותר לאכול אפילו בעין (ט״ז סעיף קטן ו), ואף על פי שיש אוסרין לאכול כל מין דבש, משום דאתי לאיחלופי באותו שמערבין כמו שכתב במרדכי. ויש מי שרוצה לפרש כן דברי רבינו הרמ״א, דכוונתו להתיר רק לעשות מי דבש שקורין מע״ד ולא לאכלו בעין, מטעם זה דאתי לחלופי (מגן אברהם סעיף קטן ז). והדבר תמוה להחמיר חומרא על חומרא, ולעשות גזרות מדעתינו. והעיקר כמו שכתבתי, דגם בעין מותר (ח״י סעיף קטן י״ז).

יד ועכשיו אף על פי ששמענו בבירור שאין מערבין קמח, מכל מקום אין אנו קונין דבש מאינו יהודי רק זה שמעורב עדיין בהשעוה ועשוי כחדרים קטנים, שכן לוקחין אותו מן הכוורת. וכן מה שקורין ליפע״ן, והוא הדבש הטוב שזב מעצמו ואין בו שום תערובת, מפני שמעט תערובות יקלקלנו, ולא ימכרנו אף במחצה מקח מכפי שהוא נקי, והבקיאין יודעין זה היטב. אבל סתם דבש אנו אוסרין לפסח. ומכל מקום אם נתערב בפסח במאכל – אין אוסרין המאכל, אפילו כשאין ששים. וכן בכל פירות יבשים שיתבאר שנהגנו בהם איסור – אין אוסרין בנפלו למאכל. וזהו כקטניות בסימן תנג. ולעשות מע״ד – עושין קודם הפסח מכל מיני דבש, דאם אפילו יש דבר חימוץ – נתבטל קודם הפסח. אבל בחול המועד אין לבשל מי דבש רק מדבש הבא מכוורת.

טו צוקע״ר כפי הידוע לנו עשייתם בזמן הזה – אין בו שום חשש חימוץ, שהכל נעשה על ידי הקיטור. ומכל מקום דרך לייחד על פסח צוקע״ר הנעשה לפסח על פי השגחת תלמיד חכם המשגיח בהפאברי״ק, ונותן עליהם הכשר. ולמכור לאינו יהודי – מותר גם בשל צוקע״ר של כל השנה. וכן כל מיני פירות יבשים – מותרים במכירה. לבד הצוקערקע״ס שיש בהם תערובת קמח – אסורים במכירה, דאף שזהו מי פירות, מכל מקום אלו הצוקערקע״ס הם פשוטים, וקרוב שיש בהם גם קצת תערובת מים, ומוכרין אותן בחמץ. (ומה שכתב הרמ״א דצוקע״ר אסור גם בשהייה, וצוקע״ר קנדיל מותר, כבר כתבו שהוא להיפך. ואין להאריך במה שכתבו האחרונים בהוט צוקע״ר ובההולך בחבית, דכל זה היה בזמנם. ועכשיו הכל נעשים בפאבריקין הגדולים על ידי רוח הקיטור, ואין בו שום חשש חימוץ.)

טז עוד כתב דתאינים יבשים וענבים יבשים שקורין רוזיאנ״י, גדולים או קטנים, תלויים במנהג המקומות. כי יש מחמירין שלא לאכלן, ויש מקילין. ולכן נהגו במדינות אלו להחמיר שלא לאכול שום פירות יבשין, אם לא שידוע שנתייבשו בדרך שאין לחוש לחמץ. עד כאן לשונו. דהקדמונים כתבו שעל התאינים היו מפזרין קמח, וכל פירות יבשים מי יודע אופן יבשותם? והרי תפוחים ואגסים יבשים – אנו רואין שמייבשין אותן בתנור אחר אפיית לחם. ולכן כל מיני פירות יבשין אין אנו אוכלין בפסח, לבד שזיפין שקורין פלוימע״ן, שידוע שמגודל ריבויים נתייבשו על פני השדות. ומכל מקום נהגו שמביאים מיוחדים לפסח. ושקדים אפילו מה שבלא קליפות – אין זה מפירות יבשים, שאין מייבשין אותן, וכך הם בתולדתן. ופאמעראנצי״ן היה נראה דהטובים שבהם אין בהם חשש, דאין מתייבשים בתנורים. אך יש פשוטים הנקלפים מהלימונע״ס, ואותן מייבשין בתנורים, ומי יכול להכיר? ולכן אין לאוכלן בפסח. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח, שרצה לומר דאפילו מה שנאפה בתנור אחר לחם – מותר, משום ״נותן טעם בר נותן טעם״, עיין שם. ודבריו תמוהים, שהרי יש קמח בעין בהתנור, מה שנותנים תחת הלחם בעת האפייה. וכבר השיג עליו הנודע ביהודה, כמו שכתב בשערי תשובה סעיף קטן יד, עיין שם. ואיסור גמור הוא.)

יז והמנהג במדינות אלו שלא לאכול כרכום שקורין זאפרע"ן. ואפילו זה שקורין לנ"ד זאפרי"ן, שאין בו שום חשש – אין אוכלין, מפני שליוקר מציאותו אין בקיאין להפריש (ט"ז סעיף קטן ט ומגן אברהם סעיף קטן י). וכן נעגעלא"ך אין אוכלין בפסח. אבל פלפלין, אף שנתייבשו – אין בהם חשש, מפני שבמקומו נעשה לאלפים ורבבות, ואין בהם חשש שנתייבשו בתנור. וכן מה שקורין ענגילש"א פעפע"ר – אין בהם חשש. ודע שזה איזה שנים ששמענו מעיר ווארשא, שנודע זיופים בפלפלין שיש באמצעיתן קמח. אמנם כיון שרובא דרובא אין בהן זיוף – אין לנו לחוש לסתם פלפלין. ועוד: דהמלכות מענשת עונש קשה על המזייף, ולכן בוודאי אינם מצויים אצלינו. (המגן אברהם שם כתב על טובא"ק, שמזלפין ושורין בשכר. ועכשיו ידוע שליכא חשש זה.)

יח זנגבי"ל שקורין אינגבע"ר וצימרינ"ג – אנו אוכלין בפסח, ומסתמא אין בהם שום חשש. וסעפטאלי"ן שהוא מין פלוימע"ן – הוי מפירות יבשים, שהרי גם הפלוימע"ן מביאים מיוחדים של פסח. וזויע"ר זאל"ץ – מותר להשתמש בפסח, שאין בהם שום חשש חימוץ. וטובה גדולה היא לעניים שנותנים זה בלפת שקורין בוריקע"ס, שעיקר אכילת העניים בפסח הוא זה הלפת, ואין ידם משגת להעמידם בכלי קודם הפסח עד שיהיה בהם קיוהא כידוע. וכשנותנים זה מעט – יש בזה טעם טוב. והמחמיר – יחמיר לעצמו ולא לאחרים. וכן החול שקורין שאד"א – מותר בפסח, ואין בו שום חשש. דידוע שבהפבריקי"ן, שעושים אותם הזויע"ר זאל"ץ והשאד"א – יש לאלו כלים מיוחדים, ואין בהם שום חשש. וכן מותר לשתות בפסח המים שקורין סעלצי"ן וואסע"ר, שנעשים בכלים מיוחדים, ואין בהם חשש חימוץ. וכן מי לימונאד"א שיש בהם לימונע"ס וצוקע"ר, כשעושים מיוחדים לפסח – רק אין נותנים בה את האלייא"ק של כל השנה. אלא אחר שאין בו חשש, והאלייא"ק הזה נותנים טיפה אחת להרבה בקבוקים ונעשים קודם הפסח, ואפילו אולי היה בזה איזה חשש – כבר נתבטל באלף ויותר מאלף. ואין זה מעמיד, ובפרט לפי מה שחקרנו אין בזה שום חשש. והמחמיר – יחמיר לעצמו ולא לאחרים. וחרובים שקורין באקסע"ר – גם כן אוכלים בפסח, שאין בהם חשש חימוץ. ודבר פשוט דפירות יבשים שהישראל מייבשם, דמותרים באכילה.

יט גרסינן בגמרא (מ א): תנו רבנן: אין לותתין שעורין בפסח. ואם לתת נתבקעו – אסורות, לא נתבקעו – מותרות. רבי יוסי אומר: שורן בחומץ. וחומץ צומתן, ואינו מניחן להחמיץ (רש"י). אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי. ולמדנו מזה דאפילו נתבקעו – אינן עדיין חמץ גמור, דאם כן מה תועלת בחומץ לרבי יוסי? וכן פירש רש"י דנתבקעו – ממהרות להחמיץ, עיין שם. וכן כתב הר"ן. ואומר שם: אמר מר עוקבא: לא נתבקעו ממש, אלא שאילו מניחן על פי חבית – והן מתבקעות מאליהן. ושמואל אמר: נתבקעו ממש. עבד שמואל עובדא – נתבקעו ממש, עיין שם.

כ וכתב הרי"ף: כיון דלא איפסקא הלכתא בהדיא, עבדינן לחומרא כמר עוקבא, דהוה ספיקא דאורייתא. והני מילי לעניין למיכלינהו הני שערי בעינייהו. אבל אי משתכחי בהדי בישולא ולא נתבקעו, כיון דאיסור משהו דרבנן – לא אסרינן לההוא בישולא דמשתכחי ביה תרי ותלתא שערי, אלא אם כן נתבקעו כשמואל, משום דהוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. ויש אומרים דהלכה כשמואל, דמר עוקבא תלמידו הוה. ועוד: דהא עביד ליה שמואל עובדא...עד כאן לשונו.

כא והרמב"ם בפרק חמישי דין ח כתב: תבשיל שנתבשל, ונמצאו בו שעורים או חטים, אם נתבקעו – הרי כל התבשיל אסור, שהרי נתערב בו חמץ. ואם לא נתבקעו – מוציאין אותן ושורפן, ואוכלין שאר התבשיל. שאין הדגן שנבלל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה אלא מדברי סופרים, שנאמר: "ושמרתם את המצות". כלומר: הזהרו במצה, ושמרו אותה מכל צד חימוץ. עד כאן לשונו, ונראה שפוסק כמר עוקבא לחומרא. וסבירא ליה דמר עוקבא מדרבנן אוסר (וכן כתבו הלחם משנה והבית יוסף). ויש מי שרוצה לחלק בין חטין לשעורין, דחטין אף אם לא נתבקעו – הוי חמץ גמור (ר"ן בשם הרא"ה). והשיגו על זה (ר"ן שם), דאין חילוק. וכן הרמב"ם השווה אותם, שהרי כתב "חטים או שעורים" – הרי השווה דינם.

כב והנה רבינו הבית יוסף בסעיף ט כתב לשון הרמב"ם דבלא נתבקעו – התבשיל מותר. וכתב על זה רבינו הרמ"א: ואין המנהג כן, אלא אוסרין הכל במשהו אפילו לא נתבקעו. עד כאן לשונו. וטעם המנהג נתייסד על פי שני טעמים שכתב המרדכי בפרק "כל שעה": האחד מפני דבר שיש לו מתירין. והמרדכי עצמו דחה טעם זה, דלא שייך דבר שיש לו מתירין כשהמאכל מתקלקל. ועוד: הא יחזור לאיסורו לשנה הבאה, וכל שכן בדבר שאינו אלא טעם בעלמא, עיין שם. והשנית: מטעם שאין אנו בקיאין מה נקרא "ראויה להתבקע". וכתב על זה: והמיקל משום שמחת יום טוב – לא הפסיד. עיין שם.

כג וברור הוא שרבינו הרמ"א לאו דינא קאמר, אלא מפני שכן היה המנהג לאסור הכל: הכיסוי, והכף, וכל מה שנתערב מאותו תבשיל (מגן אברהם סעיף קטן י"ג). וכן כתב המרדכי, וזה לשונו: ומפני המנהג אני אוסר מספק. והמיקל משום שמחת יום טוב – לא הפסיד. עד כאן לשונו. ומשמע דאף באכילה יש להתיר (ח"י סעיף קטן כ"ז). ואפילו לפי המנהג – אינו אלא בנתרככה על כל פנים, אבל לא נתרכך – אינו כלום (ט"ז סעיף קטן י). ואפילו

נמצאו שלושה גרעינים, לא אמרינן חזקה שיש הרבה, שהרי ביכולת לבדוק. והרי הריי"ף אומר מפורש: תרי ותלתא שערי, כמו שכתבתי בסעיף כ. ועוד: שיש מי שאומר דלא אמרינן חזקה זו בתולעים דאתי מעלמא, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן פד. והכא נמי: החטין אתי מעלמא. ואף דיש חולקים בזה כמו שכתבתי שם, מכל מקום הכא מותר מטעם הראשון, מפני שביכולת לבדוק. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב, וח"י סעיף קטן כו. ומה שכתב המגן אברהם, למה לא אמרינן כיון דמינח נייחי – אתי לידי חימוץ? ותירץ בדוחק, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דבקדירה בעת הבישול, ואפילו אחר הבישול בעת גודל החום – אינו נייח כיון שהוא רותח.)

כד אבל בנתבקע – אסור מדינא כל התבשיל, והכלי ראשון, והקערה שעירה לתוכה מהכלי ראשון, והכף הנכנס בקדירה, והכיסוי. ויש מחמירין גם בכלי שני, כמו שכתבתי בסימן תמז. אך בשביעי של פסח יכול לכסות המאכל ולהמתין עד מוצאי יום טוב, ואז יאכל התבשיל, והגרעין ישרוף (אליה רבה בסימן תמו סעיף קטן ג, וחכם צבי סימן פו, הובא בשערי תשובה סימן זה סעיף קטן יח). וכל שכן באחרון של פסח. ואם בא האינו יהודי לקחתן בשביעי של פסח – אסור למחות בידו, אבל באחרון של פסח – יכול למחות בידו (שם בשערי תשובה). ועיין בסעיף הבא.

כה מעיקר הדין כשנמצאת גרעין בתבשיל, או תרנגולת מבושלת שנמצא בה חיטה מבוקעת בפסח, שמותר למוכרה לאינו יהודי. ואין זה נהנה מחמץ, שהרי אינו נוטל דמים בעד החיטה אלא בעד התרנגולת, ואינה נמכרת ביותר ביוקר מחמת החיטה הנמצאת בתוכה. ומכל מקום נוהגין במדינות אלו לשרוף הכל או להשליכה לבית הכסא, מפני שחושבין כל התבשיל או כל התרנגולת לחמץ. אך באחרון של פסח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י, דאם נמצאת החיטה ביום זה דמותר להשהותה עד אחר הפסח, דכיון דמשהו דרבנן לא החמירו בו ביום טוב האחרון לעניין להשהותו, וכל שכן לעניין נותן טעם לפגם יש להקל בו לעניין השהה (ט"ז סעיף קטן יא). ובסעיף הקודם הבאנו שגם בשביעי של פסח יש להקל בכפיית כלי, ולהמתין עד מוצאי יום טוב. ויש נוהגין דבשביעי של פסח, כשבא שאלה כזו לפני המורה, יאמר להשואל שקשה עליו להשיב כעת ושיבוא בלילה, דאז הוא אחרון של פסח. ויתיר לו להשהות עד למחר בלילה ויאכלנו.

כו אם אפו מצות בפסח, ונמצאת חיטה בקועה בעיסה או במצה אפויה, פסק הרא"ש שיסיר ממנה כדי נטילת מקום, והשאר מותר. שהרי לכל היותר לא קיבל טעם החיטה יותר מנטילת מקום, שהרי אין זה דבר שמן שיפעפע. ויש מי שאוסר כל העיסה או כל המצה, כמו שכתב הרשב"א בתשובה (סימן קעו), שהרי לא במקום אחד בלבד נגעה החיטה, אלא נגעה בכולה דרך גלגולה. ולא שייך לומר בזה "כאן נמצא – כאן היה", כיון שבהכרח בדרך גלגולה להתפזר בכל העיסה, וכיון שהוי תוך הפסח דבמשהו – אסורה כולה. ועוד: שהמים שבעיסה מוליך את הטעם בכל העיסה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יא דראוי לחוש לדעה זו, אם לא במקום הפסד מרובה או בשעת הדחק, דאז יש לפסוק כדעת הרא"ש. והטעם יש לומר: שהרי אינו בהכרח שתתן טעם בכל העיסה, אף אם נתגלגלה דרך כולה. ולכן אמרינן "כאן נמצא – כאן היה", כלומר: שלא נתנה טעם אלא במקום הזה. ועוד: דאפילו נתבקעה – אינו חמץ גמור אלא קרוב להחמיץ (טור), וכמו שכתבתי בסעיף יט.

כז ורבינו הרמ"א כתב על זה דכן נוהגין תוך הפסח לאסור אותה מצה שנמצא בה החיטה, ומתירין את האחרות, בין שנמצא בה אפויה או חיה. ואמרינן "כאן נמצאת – כאן היתה". ואם נמצאת בעיסה – אוסרין כל העיסה. ודווקא תוך הפסח, אבל קודם הפסח – אין אוסרין רק כדי נטילה, והכי נהוג. עד כאן לשונו. כלומר: כשנמצאת במצה – לא אמרינן שהחיטה היתה בהעיסה ותיאסר כל העיסה, אלא אמרינן "כאן נמצאת במצה – וכאן היתה", ולא מחזקינן איסור ממקום למקום. ולפי זה אם נראה שהחיטה מליאה מים מעבר לעבר, דבהכרח היתה בהמים – אסורה כל העיסה. אך דיש לומר דבמקום אחר נתמלאה מים, ונפלה לתוך המצה (מגן אברהם סעיף קטן טז).

כח והנה אצלינו אין אופין בפסח. ומה שנאפה קודם הפסח, אף אם נמצא החיטה בהמצה תוך הפסח – אינה אוסרת רק כדי נטילה. ובזה לא שייך "חוזר וניעור", שהרי בפסח לא נתנה טעם. ולכן זורק החיטה עם כאצבע מצה סמוך לה, ואוכל השאר. ובשעת הלישה קודם הפסח, אם נמצאת חיטה בהעיסה – נוטל כדי נטילה. ולכן אין לנו נפקא מינה בהדין הקודם. מיהו על כל פנים מוכח מדברי רבותינו בעלי השולחן ערוך שגם בצונן יש איסור, שהרי מי שסובר בפסח לאסור כל העיסה – הוא מטעם שהיתה החיטה במים. והמתיר סובר שלא היתה במים, כמו שבארנו. אבל אם היתה וודאי במים – היתה אוסרת. ועל זה השיג הלבוש דצונן אינו אוסר.

כט וכן הוא מפורש בראי"ש ובטור, וזה לשונם: מעשה ונמצאת חיטה בקוע בכלי של מים, ובשלו באותן המים תבשיל, והתירו התבשיל. ולא אמרינן שנאסרו המים ויאסר התבשיל. וכן התיר אבי העזרי חטין שנפל לבור..., דכיון שהמים צוננים – אין החיטה נותנת בהם טעם. ואפילו חמץ גמור שנפל לבור – מותר מזה הטעם. עד כאן לשונם. הרי להדיא שהצונן אינו אוסר. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הקשה זה על הרא"ש, שאסר העיסה אם נמצא החיטה בהמים, והא הוא עצמו פסק דצונן אינו אוסר? ותירץ דכאן מיירי קודם הפסח, ולכן אינו אוסר בצונן, עיין שם. והשיגו עליו דוודאי גם כאן

מיירי בפסח עצמו (לבוש וב״ח וט״ז סעיף קטן יב). אלא דעיסה שאני, דמתוך שהוא לש ומגלגל ודוחק את העיסה והחיטה – נדחק ונתמעך בידיו, ולא ימלט שנסחט ממנה טעם משהו כשהיתה במים ונתרככה (ט״ז שם). ולפי זה גם הרא״ש גם הרשב״א לא אסרי בצונן, אלא דעיסה שאני כמו שכתבתי.

ל ולפי זה, זה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יב דאם נמצאת חיטה בקועה או לחם חמץ בכלי של מים, ואין בו כדי ליתן טעם שהמים צוננים, ובשלו באותם מים תבשיל או לשו עיסה – מותר. ויש מי שאוסר אם הוא בתוך הפסח. עד כאן לשונו. וזה כתב על פי תירוצו לחלק בין קודם הפסח לתוך הפסח. אבל לפי מה שכל גדולי האחרונים דחו דבריו – אין חילוק, וגם בתוך הפסח מותר בצונן.

לא ולהלכה למעשה נראה לעניות דעתי דאף שיש מי שאוסר בצונן, מכל מקום כיון שרוב רבותינו האחרונים הסכימו שלא לאסור בצונן – אין להפסיד ממון ישראל באיסור משהו, שהוא דרבנן. ויש מי שרוצה לאסור בבשר שנשרה עם מים, שהיה גרעין בהמים, משום דבבשר יש בקעים (מגן אברהם סעיף קטן יט). ודבריו תמוהים, דכיון שאמרינן שבצונן אינו נותן טעם, אם כן מה לנו הבקעים (ח״י סעיף קטן לא)? ורק כשהיתה החיטה בעיסה יש לאסור מטעם שכתבנו, אם היה זה בפסח. אבל שארי צונן אינו אוסר, כמו בכל האיסורים.

לב אמנם כל זה כשלא שהה הגרעין בהמים מעת לעת. אבל שהה מעת לעת – אוסר, דכבוש כמבושל (מגן אברהם שם, וט״ז סעיף קטן יז, וב״ח בשם רש״ל). ויראה לי דאם יש ספק אם היתה מעת לעת במים אם לאו – מותר, דהא איסור משהו הוה דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ולפי זה אם נמצאו גרעינים בבארות מים, אף שנודע ברור ששאבו מהבאר בעוד שהגרעינים היו בתוכה, מכל מקום אם יש ספק שמא לא שהו מעת לעת – אין לאסור. וכל שכן אם יש ספק שמא בעת שאיבת אלו המים לא היו שם הגרעינים, וקל וחומר אם הגרעינים לא נתבקעו, שאין לאסור. ואפילו בספק נתבקעו, ספק לא נתבקעו – הוה ספיקא דרבנן ולקולא. (ולעיל בסימן תסב סעיף י נתבאר דכשנמצא גרעין בקניידלא״ך או בחרעמזלא״ך, כשיש שם שומן וביצים, דהוי מי פירות. ובחרעמזלא״ך יש גם דבש, שבהפסד מרובה ושמחת יום טוב – יש להקל שלא תיאסר במשהו. וכן בלפת, עיין שם. ועיין סעיף מז לעניין ספק כבוש.)

לג ודע דנראה לעניות דעתי, דזה שנמצא במרדכי ובשארי קדמונים בדין חמץ שנפל לבור, אם נאסרו המים אם לאו – זהו הכל בבור של מים מכונסים, כדמוכח מלשון הטור, שכתב שהתיר אבי העזרי חטין שנפלו לבור..., המים המחומצים ירדו לבור..., עיין שם. אבל בבאר שהוא מעיין, הדבר תמוה לומר שיתחמצו המים, שהרי הם נובעין תמיד ומחוברים להמים שתחתיהם, כמו שלא נאסור נהר. ואף דהמים עומדים, מכל מקום אינם נחים, ומחוברים בגידי הקרקע להמים שמחוצה להם, כמו שאמרו חכמינו ז״ל בחגיגה (כב א) דכולי ארעא חלחולי מחלחלא. ופירש רש״י שהמים הנובעין כאן באין מנהר גדול, עיין שם. (דרק למקוה אינם חיבור, אבל חיבור יש להם. וזה שנמצא באיזו מקום לשון ״באר״ – לא דקדקו בזה.)

לד הסכימו הגדולים דמחזקינן איסור מזמן לזמן, ולא ממקום למקום. כלומר: כגון שלקחו מהחבית ברוב בקערה, ואחר כך נמצא חמץ בהקערה – אין לאסור הכרוב שבחבית. ואמרינן ״כאן נמצא – כאן היה״, כלומר: בקערה נמצאת ובקערה היתה, ולא בהחבית. דאין מחזיקין איסור ממקום זה למקום אחר. אבל אם נמצא אחר כך חמץ בהחבית – נאסרה אף מה שבקערה. דנהי דאמרינן ״כאן נמצא – כאן היה״, מכל מקום הא גם הכרוב שבקערה היה שם, ולא אמרינן שהחמץ נפל להחבית אחר שנטלו הכרוב בהקערה. דמזמן לזמן מחזקינן איסור, ואמרינן ״כשם שעתה נמצאת שם החמץ, כמו כן בזמן הקודם״ (מגן אברהם סעיף קטן טז בשם מהר״ם). ועל דרך זה כל הדברים, כגון ששפכו הרוטב מהקדירה לכמה קערות, ונמצא גרעין בקערה אחת – אין אוסרים רק קערה זו, ואין מחזקינן איסור מקערה לקדירה. אבל אם נמצא בקדירה – כל הקערות אסורות. וכן כל כיוצא בזה.

לה ודין כזה נמצא מפורש במשנה סוף פרק תשיעי דטהרות בעניין הזיתים, שמקודם נותנים אותן במעטן וזהו מין כלי, ומן המעטן מעלין אותן לגג. ותנן: נמצא בגג – המעטן טהור. ולא מחזקינן טומאה ממקום הגג למקום המעטן, ואמרינן דעל הגג נפל השרץ ולא בהמעטן. נמצא במעטן – הגג טמא, ולא אמרינן שנפל השרץ אחר שלקחו הזיתים לגג, דמזמן לזמן מחזקינן. (והתוספות יום טוב שם הקשה: מאי שנא נימא שלאחר שהעלה הזיתים לגג נפל השרץ, עיין שם. ולדברי המגן אברהם לא קשיא כלל. ואף שיש לדקדק בזה במשנה שם פרק רביעי משנה ד בממלא בעשרה דליים, אך יש שם פירושים שונים, עיין שם היטב. וגם אין זה עניין לכל הטומאות כשעת מציאתן, דזהו לעניין חי ומת. ועוד: דהתוספות בעירובין לה ב דיבור המתחיל ״כל״ כתבו דזהו רק לתרומה וקדשים כ״מעת לעת״ שבנידה, עיין שם.)

לו וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יב: אם מלגו תרנגולת, שנתנוה במים רותחים להעביר הנוצה, ואחר כך מצאו בהמים גרעין חיטה בקועה – אסורה התרנגולת. עד כאן לשונו. ולא אמרינן דהחיטה באה אחר המליגה, משום דמחזקינן מזמן לזמן. ודוקא בקועה, אבל אינה בקועה – מותרת, דהוי ספק ספיקא: ספק שמא לא נתחמץ, ואם תמצא לומר נתחמץ – שמא אחר כך נפלה (ט״ז סעיף קטן טו). ולכן אף על גב דרבינו הרמ״א החמיר אף

באינה בקועה, כמו שכתבתי בסעיף כב, מכל מקום הכא שיש עוד ספק – אין להחמיר (ח״י סעיף קטן לד ועיין ט״ז שם). ועוד: דכבר כתבנו בסעיף כג דלאו דינא קאמר אלא מפני המנהג, עיין שם.

לז ורבינו הרמ״א כתב, וזה לשונו: ויש מי שמתיר אפילו במליגת תרנגולת, משום דאמרינן שמא אחר כך נפלה לשם. ויש מי שאוסר בשאר בשר, ומתיר בתרנגולת מכח ספק ספיקא. ולעניין מנהג נראה לאסור בשאר בשר או בחיטה שלימה אפילו תרנגולת. ודווקא אם נמלגו, שהיו המים חמים. אבל אם היו צוננים ושרו שם התרנגולים – אין לאסור מספיקא. ובמקום דאיכא למימר שמא נתעכלה החיטה בתרנגולת, כגון שהיא שבורה – אפילו במליגה יש להתיר מכח ספק ספיקא. מיהו אם נתערבו התערובות, ויש הפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב – יש להקל בכל זה בספק איסור דרבנן שהוא משהו. ויש להתיר שאר תבשילין שיש בהן תערובת מאותו תבשיל של הבשר שנשרה במים או נמלג. כך נראה לי. עד כאן לשונו, וצריך ביאור.

לח והכי פירושו: דיש מי שמתיר, משום דלא סבירא ליה דמחזקינן איסור מזמן לזמן, אלא אמרינן: השתא הוא דנפלה. ואף על גב דבמשנה דטהרות אינו כן, כמו שכתבתי בסעיף לה, דאם כן למה כשנמצא השרץ במעטן דטמא הגג, נימא השתא הוא דנפלה? דיש לומר דבאמת הרמב״ם בפרק שבעה עשר מאבות הטומאות פסק כן, דגם אם נמצא במעטן הגג – טהור, עיין שם. שכתב: אם נמצא במעטן המעטן – טמא. ומבואר דשבגג – טהור, ואם כי לא ידענו מקורו. והכסף משנה כתב שפסק כחכמים דתוספתא דטהרות (פרק אחד עשר), דהכי איתא בתוספתא: היה קוצץ מן המעטן ומעלה לראש הגג, ונמצא שרץ בגג – המעטן טהור. נמצא במעטן – טמא הגג, דברי רבי. וחכמים אומרים: נמצא בגג – אינו טמא אלא גג. נמצא במעטן – אינו טמא אלא מעטן. ועם כי קיימא לן סתם במשנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם משנה (יבמות מב ב), מיהו על כל פנים הרמב״ם פסק כן. (ויש לומר דסבירא ליה כמו שכתבו כמה מהמפרשים, דכל כללי הש״ס אינם אלא בשלושה סדרים הנהוגים בזמן הזה. ועוד: כיון דרבי בעצמו הוא החולק, אפשר דלא אמרינן כלל זה.)

לט והנה לפי דעה זו, בכל השאלות כיוצא בזה נאמר ״השתא הוא דנפלה״ כמו בחזקה דאיתרע, דאמרינן ״השתא הוא דאיתרע״. והדעה השלישית שמחלקת בין בשר לתרנגולת – משום דסבירא ליה כדעה ראשונה דמחזיקין מזמן לזמן. אלא דבתרנגולת נתוסף ספק: שמא היתה החיטה במעיה ונתעכלה, כדאמרינן כן לעניין טומאה. ודעה ראשונה סוברת דאיסור מטומאה לא ילפינן, כמו שכתבו התוספות בבכורות (ז ב). וגם יש לומר דספק דחסרון ידיעה – לא הוי ספק (ב״ח), אך כיון שאי אפשר לידע – הוי ספק (ט״ז סעיף קטן י״ז). והוסיף לומר ד״לעניין מנהג״, כלומר שאינו מכריע לפי הדין אלא לפי המנהג שנהגו להחמיר, ומחזיקין איסור מזמן לזמן. וגם בתרנגולת כשאין קצת ראיה שהיא מעוכלת, כגון שהיא שבורה – יש להחמיר. וכן דווקא כשהיתה המליגה בחמין יש להחמיר, אבל לא בצונן. כלומר: אפילו למי שמחמיר בצונן, מכל מקום לעניין דלא מחזקינן מזמן לזמן – אין להחמיר בצונן, ואמרינן ״השתא הוא דנפלה״.

מ וכל זה לעניין הדבר עצמו. אבל לעניין תערובות, כגון שמזה נתערב לתבשילין אחרים – פשיטא שיש להקל בצונן, אפילו כשאי אפשר לומר ״השתא הוא דנפל״. כגון שוודאי היתה החיטה עם הבשר יחד בהמים, או אפילו בחמין ואינו וודאי – אמרינן לעניין התערובות ״השתא הוא דנפלה״, ומתירינן בהפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב. ולפי זה, הלכה זו שאמרנו דאין מחזיקין איסור ממקום למקום אבל מזמן לזמן מחזיקין – יש חולקין לגמרי, ואמרי דגם מזמן לזמן אין מחזיקין. וראיה לדיעה זו מדברי הרמב״ם שהבאנו בסעיף לח. מיהו אפילו לפי המנהג שנהגו להחמיר, מכל מקום בצונן וודאי לא מחזקינן איסור מזמן לזמן. ולכן אם נטלו מים מכלי לקדירה ובשלו בה, ואחר כך נמצא חמץ בהכלי – מותר התבשיל, ואמרינן ״השתא הוא דנפלה״. וכן לעניין תערובות אפילו בחמין. (והב״ח הפריז על המידה להחמיר עוד בזה, וכבר דחו דבריו המגן אברהם בסעיף קטן כה, והט״ז בסעיף קטן יז, והח״י. ובחיטה שלא נתרככה – גם הב״ח מודה דאין להחמיר כלל.)

מא מעשה באחד שנטל לתוך פיו חתיכת מצה וחתיכת תרנגולת, ואכלם שניהם יחד. והרגיש בפיו שיש חיטה, וזרק המאכל מפיו ונמצא החיטה. ואינו ידוע אם היה בתוך המצה, ואינו אסור רק כדי נטילה מאותה מצה, דוודאי היתה בשעת אפייה בתוך העיסה, דאם לא כן אלא נפל על המצה בצונן היה מתגלגל ויורד; אבל התרנגול והתבשיל מותר. או דילמא שהיה בתרנגול – יש להתיר התרנגול משום ספק ספיקא: ספק שמא היה בהמצה, ואם תמצא לומר בתרנגול – שמא נתעכלה או שמא נפל בו בצונן. דלעניין ספק ספיקא וודאי אמרינן ״השתא הוא דנפל״, ולא מחזקינן איסור מזמן לזמן. ואפילו בבשר מותר בכי האי גוונא. וגם אפילו לפי מה שנהגו להחמיר במזמן לזמן, מכל מקום ממקום למקום וודאי לא מחזקינן איסור. ולכן אפילו אם נתלה שהיתה בבשר או בתרנגולת – אמרינן שנפלה בכאן, ולא כשהיו בקדירה או בקערה הגדולה (עיין מגן אברהם סעיף קטן כה). ואם נמצא חיטה על השולחן ולא נודע מאין בא – אמרינן שעל השולחן נפל, ולא מחזקינן איסור ממקום למקום (עיין שערי תשובה סעיף קטן לג).

מב ומעשה במשרת שהביא כלי עם מי דבש שקורין מע״ד לשתות, ונמצא בו חיטה. ואמרו שבצונן אינו אוסר אף על פי שנתחמצה, כמו שכתב הטור דאינו אוסר בצונן. ושמא תאמר שהיתה בעת שבשלו המי דבש לפני הפסח, דאם כן כבר נתבטלה ואינו חוזר וניעור. ואף דהחיטה עדיין בתוכה, מכל מקום צונן הוא ואינו אוסר (ט״ז סעיף קטן יח). ואפילו לפי דעת המחמירים בצונן, וגם סוברים דחוזר וניעור כמו שכתבתי בסימן תמז, מכל מקום אין לאסור רק מה שבכלי ולא כל החבית, שהרי אין מחזיקין ממקום למקום, ואמרינן דבכלי נפלה ולא בחבית. (והסומך על הט״ז להקל לגמרי – לא הפסיד, שיש כאן כמה ספיקות. ודייק ותמצא קל.)

מג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יג: ואם הגעילו יורה מחומצת בת יומא, וירדו המים המחומצים לבור בתוך הפסח – אסור לשתות מימיו בפסח בשביל שנתערבו. עד כאן לשונו. ודקדק לומר ״בתוך הפסח״, דאלו היה קודם הפסח – כבר נתבטל, ואינו חוזר וניעור כמו שכתבתי בסימן תמז. אמנם לכתחילה וודאי אסור, שהרי יכול ליטול מים מבור אחר (ט״ז סעיף קטן יח ומגן אברהם סעיף קטן כז). וזה שדקדק לומר ״בשביל שנתערבו״, הכי פירושו: דאפילו למאי דסבירא ליה דאינו אוסר בצונן – זהו בחיטה או לחם שנפל במים. אבל מים במים הלא נתערבו, ואסור כשהיה בפסח (שם). ודע דאם המחומצים ניכרים ועומדים בפני עצמם גם בהיותם בבור, כגון שיש ממשות כמו חלודה וכיוצא בזה – אוסרים גם בדיעבד אף שנפלו קודם הפסח, כיון דהחמץ ניכר בפני עצמו לא נתבטל מעולם (ט״ז שם). ועל כי דין זה לא שכיח כלל – אין להאריך בו.

מד ובמליחה בפסח יש הרבה דעות. הטור בשם הרוקח כתב: חיטה שנמצאת בתרנגולת מלוחה, ונמלחו עמה אחרות, שאותה שנמצאת החיטה עליה אסורה, דחמץ בפסח במשהו. והשאר מותרות. ורבינו אליעזר ממיץ פסק דאפילו אותה התרנגולת אינה אסורה כולה, אלא נוטל מקום פעפועו, והיינו כדי נטילה. ולזה הסכימו הרא״ש והסמ״ק. ושני הדעות סבירא להו דאף על גב דמליח כרותח, מכל מקום אין יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. ואף על גב דבאיסור שמן מחמרינן ביורה דעה סימן קה, מכל מקום הא בחמץ ליכא איסור שמן. ויש אוסרים כל החתיכות במליחה (ב״ח בשם איסור והיתר ורש״ל). ויש לומר הטעם: דכיון דבבשר יש שומן – מפעפע האיסור מחתיכה לחתיכה גם בלא רוטב, בחמץ בפסח דהוה במשהו. ויש שמצריכים לקלוף שארי הבשר הנמלח עמה (כלבו בשם הראב״ד). וזהו בנמצא על התרנגולת, שיש להסתפק שמא נגעה בכולם. אבל בנמצא תוך התרנגולת – אין השאר צריכות כלום לדעה זו (מגן אברהם סעיף קטן ל״א). ויש מקילין לגמרי, דאפילו אותה חתיכה אינה צריכה אלא קליפה (בית יוסף בשם הרשב״א).

מה וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף יד: אם נמצאת חיטה מבוקעת בתרנגולת קודם מליחה – די בשטיפה. ואם אחר מליחה – די בקליפה. ויש מי שמחמירים לומר שמעמיק כל סביבותיה, וחותך ומשליך. ואם נמלחו עמה תרנגולות אחרות – קולף את כולם. ויש מחמירים לאסור כל מה שנמלח ביחד. והעיקר לאסור אותה חתיכה כולה שנמצא החיטה עליה, ולהתיר האחרות על ידי קליפה קצת. ואם רוצה יוכל למכור הכל לאינו יהודי כמו שכתבתי בסימן תמז, אף על גב שאין נוהגין כן בשאר תערובת חמץ. כן נראה לי. עד כאן לשונו. ואם נתבשלו האחרות בלא קליפה – מותר, שאינו אלא חומרא בעלמא כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צא (מגן אברהם סעיף קטן לג). ומכל מקום גם אחר הבישול – יקלוף, אלא שאין הקליפה אוסרת שאר החתיכה (שם). ויש מי שמתיר לכתחילה גם בלא קליפה (שם בשם מ״ב). וזהו כשאין להסתפק שמא נגע בשארי החתיכות (שם). ונראה לעניות דעתי דאפילו בספק, אם רק בוודאי לא נגע – יש להקל אצלינו, שהקליפה קשה מאוד כידוע. והרי דעת כמה מרבותינו שאף חתיכה זו לא נאסרה כולה, כמו שכתבתי. מיהו להלכה למעשה במליחה, שאין לאסור רק אותה חתיכה ולא יותר.

מו וזה שכתבו דקודם מליחה די בשטיפה – פשוט הוא דצונן בלא רוטב לכולי עלמא אינו אוסר (מגן אברהם סעיף קטן כט). וכן אם נמצא חיטה על החתיכה אחר מליחה והדחה – גם כן מותר מטעם זה, דהא וודאי לא היתה בשעת מליחה; דאם היתה – היתה נופלת בשעת ההדחה. אך זהו בנמצא עליה, אבל אם נמצא תוך התרנגולת – וודאי היתה קודם לכן (שם סעיף קטן ל). ונוהגות הנשים שקודם השרייה והמליחה – בודקות היטב היטב בפנים שלא ישאר שום גרעין בתוכה. ונראה לעניות דעתי שעל חזקה זו יש לסמוך, דאם נמצא אחר כך – לומר שאחר כך נפלה החיטה, כיון שבדקוה מקודם (וראיה מפסחים ז א ומנידה ד א, עיין שם ודייק ותמצא קל). ואם נמצא חיטה בזפק, אפילו לאחר מליחה – כשר, שהרי הזפק מפסיק, ומשליך הזפק. וגם יש ספק אולי נתעכלה, וזהו דבר קרוב, כיון שנמצאת בזפק (כן נראה לי, ועיין שערי תשובה סעיף קטן לו). ואם לאחר מליחה והדחה שמו את הבשר בכלי, ואחר כך נמצא שם גרעין, אם לא מלחו את הבשר בכלי – משליכה, והבשר מותר. ואם מלחו שם מעט – זורק החתיכה שנמצא עליה הגרעין, והשאר מותרים גם בלא קליפה. ואף על גב דבמליחה גמורה הצרכנו קליפה, בכאן שאינו אלא מליחה מועטת – דיו לאסור אותה חתיכה בלבד. ואם היה מלח משהו – דיו לאסור כדי נטילה גם באותה חתיכה, מפני שיש לפעמים נותנים משהו מלח. וכן אם נמצא גרעין במי השרייה שקודם המליחה – יש להתיר הבשר. דאפילו להאוסרים גם בצונן – זה כששהה זמן הרבה. אבל בשר, שקודם המליחה אין משהין במי השרייה יותר מחצי

שעה – אין להחמיר ולאסור. ובפרט דהעיקר להלכה דצונן אינו אוסר, כמו שכתבתי. (ודע ד״צונן״ מקרי כל שאין היד סולדת. וכן כלי שלישי אינו אוסר. ובכלי שני יש מחמירים, כמו שכתבתי בסימן תמז, וזהו כשהיד סולדת.)

מז נמצא גרעין בחבית כרוב מלוח – אסור כל הכרוב, דכבוש כמבושל. וזהו כשהציר עולה על גביו, אבל אם אין הציר עולה על גביו – דינו כמליחה, וצריך להעמיק איזה אצבעות בעומק וברוחב ולהשליך, והשאר כשר (עיין מגן אברהם סעיף קטן לג). וכן אם נמצא גרעין בכלי בוריקע״ס שיש שם מים הרבה, לכאורה כיון שאין שם מלח כמו בכרוב – תלוי בהדיעות אם נאסר בצונן אם לאו. אך אם היתה שם מעת לעת – פשיטא דכבוש כמבושל. ובספק אם שהתה מעת לעת, נראה דספק כבוש מותר. וראיתי שגדולים נחלקו בזה, אי ספק כבוש מותר אם לאו (עיין שערי תשובה סעיף קטן לד שהבי״ע מתיר והמק״ש אוסר). ונראה לי שמותר, דכיון דאיסור משהו הוי דרבנן – ספיקא דרבנן לקולא. וזה שלא התרנו במליגה רק על ידי ספק ספיקא, זהו במקום שהאיסור ברור כגון בחמין, אלא שאתה רוצה להתירו. אבל בצונן – ליכא איסור לפנינו אם לא נכבש בתוכו יום שלם, ומותר בספק. ואף על פי שלהאוסרים בצונן הוה ספק ספיקא לאיסורא: ספק שמא צונן אוסר, ואם תמצא לומר דאינו אוסר – שמא נכבש בתוכו יום שלם, והוי כבוש. אך כבר בארנו דהעיקר לדינא דצונן מותר, שכן הסכימו רבותינו הראשונים. ולכן בהפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב, כמו כלי של בוריקע״ס שכל מאכל עניים בפסח הוא זה, וגם בעלי בתים גדולים רוב מאכלם בזה כידוע, אם נמצא גרעין בהכלי ולא נתברר שהיה בתוכו מעת לעת – דזורק הגרעין, והבוריקע״ס מותרים לאכלן בפסח. ואם נמצא גרעין בחבית דגים מלוחים – נוטל זו השורה ואוכל השאר. והדג שנמצא עליו הגרעין – ישליכנו למקום מאוס, ואותה השורה יצניע עד אחר הפסח, והשאר מותרים לגמרי. (המגן אברהם סעיף קטן לג הביא בשם הגר״ב מפוזנא להשליך כל השורה לנהר, עיין שם. ולא ידעתי למה. ואי משום הציר – אם כן נאסרם כולם. ולכן נראה לעניות דעתי כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

מח תרנגולת צלויה על האש בשיפוד שנמצאת בה חיטה מבוקעת בתוך הפסח, וזה ברור שהיתה שם בעת צלייתה, אם היתה תרנגולת כחושה – חותך בה מקום פעפועו לפי אומד הדעת. ויש אוסרים את כולה, לפי שכשמהפכים אותה על השיפוד כדרך הצלייה – נתפשט הטעם בכל התרנגולת. וכן עיקר לדינא. ואף על גב דבכל האיסורים לא אמרינן סברא זו, כדמוכח מיורה דעה סימן קה, זהו מפני דהפיכת השיפוד אינו גורם ליתן טעם, ובטל בששים. אבל באיסור משהו – פשיטא דהפיכת השפוד גורם. ויש שהפליג להחמיר אפילו לאסור כל התרנגולות שנצלו עמה אם נגעו בה, דעל ידי היפוך השיפוד מתפשט מזו לזו. אבל אם אינם נוגעות – מותרות הן, ולא אמרינן דהאיסור הולך בכל השיפוד והם בולעין מהשיפוד. ולא אמרינן זה אלא כשהיתה התרנגולת שהחיטה בתוכה שמינה, דאז מתפשט האיסור בכל השפוד (מגן אברהם סעיף קטן לו). ואם החיטה נמצאת בהתרנגולת אחר כך והיא מבוקעת, אף על פי שנתבאר דמחזקינן איסור מזמן לזמן ומסתמא היתה גם בעת הצלייה, וזו התרנגולת אסורה מכל מקום – לעניין שארי תרנגולות יש להקל בפשיטות, כמו שהקלנו בתערובות בסעיף מ, עיין שם.

מט וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף טז: חיטה או שעורה שנמצאת בזפק העוף, לאחר שהבהבו אותו העוף – מותר. והחיטה והשעורה – צריך לשרפם, דלא חשיבי כמעוכלים. עד כאן לשונו. והטעם: דצלי אינו אוסר יותר מקליפה, והזפק עצמו הוה הקליפה. ואף על גב דלפי מנהג שלנו אנו אוסרין בצלי כל התרנגולת, מכל מקום הבהוב אינו כצלי (מגן אברהם סעיף קטן לז). ואפילו במליחה גמורה נראה לעניות דעתי להתיר התרנגולת כשנמצא הזפק בתוכה עם כמה גרעינים, כמו שכתבתי בסעיף מו. והן אמת דלפי המנהג אנו אוסרים כל החתיכה במליחה, כמו שכתבתי בסעיף מה, מכל מקום בנמצא בזפק שקרוב לומר דנתעכל – יש לסמוך על רבותינו דדי בקליפה במלוח, וכל שכן בהבהוב. (עיין מגן אברהם סעיף קטן לז, שכתב שיש נשים נוהגות להסיר הקורקבן טרם ההבהוב. לא ידענו ממנהג זה. ומה שכתב דכל ענייני הפסח לבלי לעשות רק על ידי ישראל – וודאי נכון הוא, וכן המנהג הפשוט.)

סימן תסח

א תנן (נ א): מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות – עושין. מקום שנהגו שלא לעשות – אין עושין. ולמה נהגו שלא לעשות? כדי שלא ישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון מצה לצורך הלילה (רש״י). ועד חצות תלוי במנהג, אבל לאחר חצות – מדינא אסור כדמפרש בירושלמי שם, משום דמחצות הוי זמן הקרבת פסח לכל ישראל, והוי יום טוב. דכל אדם ביום שמקריב קרבן – יום טוב הוא לו, ואסור במלאכה. ולכן אפילו בזמן הזה – לא נתבטל היום טוב (רא״ש). ועוד: דדבר שנאסר במניין – אין לו היתר אף כשבטל הטעם, וצריך מניין אחר להתירו (ר״ן שם). וכשנאסר – נאסר לכל ישראל, אף לאותן הדרין בחוץ לארץ, מפני שהוא יום טוב כללי לכל ישראל. ומי שעושה מלאכה בערב פסח אחר חצות, לבד שאינו רואה סימן ברכה במלאכה זו – מקללין ומארירין אותו.

ב ואין חילוק במלאכה בין שעושה בשכר ובין בחינם – הכל אסור. ולעשות על ידי אינו יהודי יש דעות: דהרוקח מתיר, והמרדכי אוסר (בית יוסף). ויש לומר דהמתיר סובר שהאיסור הוא מדרבנן, ולכן לא שייך לאסור אמירה לאינו יהודי. והאוסר סבר דהאיסור הוא מן התורה, דכן כתבו התוספות שם, וזה לשונם: ומשמע מירושלמי דמדאורייתא אסור, עד כאן לשונם. ואם כן שייך בזה "אמירה לאינו יהודי שבות". (אך הרוקח כתב ד"אמירה לאינו יהודי שבות" – לא שייך רק בשבת וחול המועד ויום טוב. ולכן מותר לעשות על ידי אינו יהודי אפילו בביתו. עיין בית יוסף.)

ג והמנהג הוא כדברי המתיר. ולכן להסתפר אחר חצות – אסור על ידי ישראל, אבל על ידי אינו יהודי – מותר (ט"ז סעיף קטן ב בשם רש"ל). ואפילו ליטול צפרנים – אסור אחר חצות (שם). ויש מתירים בנטילת צפרנים אחר חצות כששכח ליטלן קודם חצות (ח"י סעיף קטן ד ואליה רבה), דאין זה מלאכה גמורה לעניין ערב פסח. ויש מי שאוסר להסתפר אפילו על ידי אינו יהודי אחר חצות, משום דגם המסתפר מסייע קצת בהטיית ראשו (מגן אברהם סעיף קטן יג). ואינו עיקר, דמה בכך? דהא בעצמו אפילו לתקן כליו שרי, כל שכן בכהאי גוונא דמסייע – אין בו ממש (ח"י שם). ולהקיז דם נהגו לאסור כל היום מטעם אחר, משום דבערב שבועות אמרו חכמינו ז"ל בשבת (קכט ב) שיש סכנה בזה, ולכן גזרו על כל ערב יום טוב, עיין שם. אכן שרעפפי"ן שקורין באנקע"ס – המהרי"ו אוסר. והמהרי"ל מתיר (מגן אברהם סעיף קטן טו), דאין זה כהקזה, דדם של שרעפפי"ן אינו מפנימיות הגוף כדם הקזה. ונראה דבערב שבועות יש להחמיר, ובשארי ערב יום טוב יש להקל. והלילה השייך לערב יום טוב – הכל מותר.

ד וזה שאסור במלאכה – דווקא במלאכה גמורה כמו תפירת בגדים, או שעושה מלאכה כדי להשתכר. אבל מתקן הוא כליו ליום טוב. ואף על גב דבחול המועד לא מצינו היתר זה, מכל מקום ערב פסח קיל מחול המועד. ולכן כל המלאכות שהתרנו בחול המועד, כמו דבר האבד וכיוצא בזה כמו שיתבאר בהלכות חול המועד – כל שכן דמותר בערב פסח. וכן מי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו – מותר בערב פסח, וכל שכן לכתוב חידושי תורה. ואפילו באגרות רשות נוהגין היתר.

ה ועד חצות – תלוי במנהג כמו שכתבתי. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג דלדידן הוי מקום שנהגו שלא לעשות. ודווקא מלאכות גמורות, אבל שארי מלאכות – אפילו מנהג ליכא. עד כאן לשונו. והלבוש כתב שאפשר במקומו נהגו שלא לעשות מלאכה, אבל בהרבה מקומות ראיתי שעושין מלאכה עד חצות, עיין שם. והביאוהו גדולי האחרונים (ט"ז ומגן אברהם סעיף קטן ו וח"י). וכן הוא עתה שעושים מלאכה בכל מקום, והלואי שיפסקו מלעשות מלאכה בחצות.

ו ההולך ממקום שעושין מלאכה למקום שאין עושין, אפילו דעתו לחזור דבשארי עניינים יכול לעשות בצינעא, מיהו מלאכה שקשה לעשות בצינעא – לא יעשה כלל בעיר, מפני המחלוקת. וחוץ לעיר – מותר כשדעתו לחזור. אבל אם אין דעתו לחזור – אסור. אך כשעדיין לא בא בתחום העיר – גם באין דעתו לחזור מותר (מגן אברהם סעיף קטן ח). וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, ודעתו לחזור – אסור לו לעשות, דנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם. אבל אין דעתו לחזור – נוהג אפילו כקולי מקום שהלך לשם (מגן אברהם סעיף קטן ט). ויש מי שרוצה לומר דתמיד נוהג כחומרי מקום שיצא משם ואינו כן, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ריד סעיף כ, עיין שם. ומכל מקום כשנוהג חומרי מקום שיצא משם בדעתו לחזור – לא יתראה בפני אנשי המקום שמחזיק זה לאיסור, דלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכשצריך לנהוג איסור – ינהוג האיסור בלי הרגש מאנשי המקום. וכלל הדברים הוא שכל מי שדעתו לחזור – נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר. והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא כעת שם משנה מנהגם, מפני המחלוקת. וגדול השלום. ויש בעניינים אלו הרבה פרטי דינים. ובעניין המנהגים ונתבאר בסייעתא דשמיא ביורה דעה שם, וכאן אין מקום להאריך בזה.

ז ואפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות, מכל מקום לא יתחילו בתחילת מלאכה בארבעה עשר, ואפילו יכול לגומרה קודם חצות. ורק שלוש אומניות התירו להתחיל בהם במקום שנהגו לעשות מלאכה כשיגמרום עד חצות, ואלו הן: החייטים, והספרים, והכובסין; מטעם שבאלו השלוש הקילו גם בחול המועד: בחייטין הקילו להיות אדם הדיוט שאינו אומן – תופר כדרכו בחול המועד, מפני שאין זה מלאכה גמורה לפי תפירתו. והספרים והכובסים, לפי שהבא ממרחקים או היוצא מבית האסורים – התירו לו לספר ולכבס לצורך המועד. ולכן הקילו באלו גם בערב פסח. אבל שארי אומניות אם התחילו בהם קודם ארבעה עשר – יכולין לגמרה בארבעה עשר עד חצות, אפילו התחילו בליל ארבעה עשר. אבל להתחיל בארבעה עשר ביום – אסור. וזהו שיטת הרמב"ם בסוף הלכות יום טוב, עיין שם.

ח אבל שיטת הטור בשם הרא"ש, דבאלו השלוש מלאכות – מותר להתחיל ולגמור עד חצות אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה. ואם התחילו מקודם – יכולים לגמור עד חצות אף בשארי מלאכות. ובמקום שנהגו לעשות מלאכה – מותר להתחיל כל מלאכה אם יוכל לגומרה עד חצות. והמנהג

כדעה זו. ודע דכל זה הוא כשיש בזה צורך המועד. אבל אם אין בזה צורך המועד – אסור בכל עניין. ויש מי שאומר דעני שאין לו מה יאכל – מותר לו לעשות מלאכה גם אחר חצות (ח״י סעיף קטן יא בשם כנסת הגדולה), דלא עדיף מחול המועד דמותר בכי האי גוונא, כמו שכתבתי לקמן סימן תקמב.

ט מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר, דהיינו לתקן מקום שיעמדו התרנגולים והתרנגולות. אבל להושיב אפרוחים על ביצים – אסור כל היום. אלא אם כן תרנגולת שישבה על הביצים שלושה ימים או יותר, וכבר נפסדו הביצים ומתה התרנגולת – מושיבין אחרת תחתיה כדי שלא יפסדו הביצים, דהוי דבר האבד. ויש מתירים גם לכתחילה להושיב אפרוחים או תרנגולת על ביצים (לשון ראשון דרש״י במשנה דפסחים מה ב), דאין זה נחשב מלאכה לגבי ערב פסח.

י גורפין זבל מתחת רגלי הבהמה בערב פסח כל היום, ומשליכין לחוץ לאשפה. ובחול המועד רק מסלקו לצדדים. והזבל שבחצר – לא יוציאנו אלא יסלקנו לצדדים גם בערב פסח. דמתחת רגלי הבהמה – הותרה להוציאו לחוץ משום בריאותה של הבהמה, אבל בחצר – די שיסלק לצדדין. אמנם אם הזבל נתרבה בחצר – גם בחול המועד מותר להוציאו לחוץ.

יא ומוליכין ומביאין כלים מבית האומן כל היום, אף על פי שאינו לצורך המועד, דזה אינו כלל בכלל מלאכה. ואם נותן לתקן, ויש בו צורך יום טוב – מותר עד חצות. ואין אומרים ״מזמור לתודה״ בערב פסח, ולא ״מזמור יענך״. וממהרים להתפלל בבוקר, כדי לגמור האכילה עד שליש היום. ויש אופין ״שמורה״ אחר חצות. ומשום כבוד יום טוב נהגו לילך למרחץ ולמקוה, אף על פי שאינו חובה. ואחר מנחה אומרים סדר הקרבת קרבן פסח, זכר למקדש. (עיין ברכות כב ב: רב חמא טביל במעלי יומא דפיסחא. ולית הלכתא כוותיה.)

סימן תסט

א דע דבתורה נקרא יום טוב זה ״חג המצות״. ובלשון חכמים נקרא ״פסח״, וכן הוא בלשון בני אדם. ואולי מפני שבלשון זה כלול הנס הגדול שנעשה לנו במצרים במכת בכורות, שפסח המקום על בתי בני ישראל, ולכן קראוהו בשם זה. ואמרו חכמינו ז״ל (נג א): אסור לומר ״בשר זה לפסח״, מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ. כלומר: אף על גב דכך דרכינו, דמה שמכינים וקונים על חג הזה אומרים בלשון ״פסח״, מכל מקום בבשר יזהר מלומר כן, כדי שלא יתראה כאומר לקרבן פסח, והוי קדשים בחוץ. אבל חיטי ושערי – מותר לומר לשון זה, שאין להם שייכות לקרבן. וכן כל שארי דברים, והכל יודעים דהכוונה על חג הפסח. וגם בבשר כשיאמר כן – מותר. ונראה דאין הקפידא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אין בו איסור אכילה (ט״ז), דהכל יודעים, שכן הוא דרך לשון בני אדם.

ב הרא״ש כתב שם דנראה דווקא על בשר טלה וגדי שייך האיסור, שמהם מביאין קרבן פסח. אבל רש״י כתב שהאיסור הוא משום שנראה כמקדישן לדמי פסח, והיינו למוכרן וליקח בהן פסח. ואי קשיא: דאם כן למה אמרו חיטי ושערי מותר, הלא גם בהם נוכל לומר כן? דיש לומר: דמשום דחיטי ושערי צריכין שימור מחימוץ, לכן שייך עליהם לומר לשומרם לפסח (ח״י). ולפי זה שארי דברים – אסור. ולא נראה כן, אמנם נראה דגם לפירש״י אין איסור רק בבהמה הראויה למזבח, וכמו שכתב רבינו הבית יוסף, וזה לשונו: אסור לומר על שום בהמה, בין חיה בין שחוטה, ״בשר זה לפסח״, לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, ונמצא אוכל קדשים בחוץ. אלא יאמר ״בשר זה ליום טוב״. אבל מותר לומר ״חטים אלו לפסח״. עד כאן לשונו.

ג ולכאורה הרבה תימה, דכיון שכתב הטעם לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, אם כן לא שייך רק בגדי וטלה, ולמה אסור כל בהמה (מגן אברהם)? אלא בעל כרחך צריך לומר דכוונתו כפירוש רש״י, שיאמרו שהקדישו לדמי פסח. אך בשארי דברים אין חשש, דיש לומר שהקדישו וחזר ופדאו. מה שאין כן בהמה – אין לה פדיון, דכל שראוי לקדושת הגוף – אין לו פדיון כידוע. ולכן כל בהמה הראויה למזבח – אסור, אבל שארי דברים – מותר. אך חיטי ושערי הראוים למנחות הייתי אומר דאסור, קא משמע לן דשרי (שם) משום דבחטים הכל יודעים דהכוונה לשומרם לפסח. ויש רוצים לאסור בכל מין עוף הטעון שחיטה, וחומרא יתירה הוא, כיון שאינן ראוים למזבח (שם סעיף קטן א).

ד ודע שהרמב״ם השמיט לגמרי דין זה, ותמיהני על המפרשים שלא הרגישו בזה. ונראה לי דטעמו ברור, משום דרבי שמעון סובר במנחות (קג ב) דכל שלא התנדב כדרך המתנדבין, כגון שאומר ״הרי עלי מנחה מן השעורין״ – אין בדבריו כלום. ובתוספתא תניא בפרק בתרא דמנחות: האומר ״הרי עלי עולה על מנת שאקריבנו בבית חוניו״ – רבי שמעון אומר אין זה עולה. וכל שכן האומר ״על מנת שאקריבנה בחוץ״ (תוספות פסחים נ״ג א דיבור המתחיל ״מפני״). והרמב״ם בפרק שביעי ממעשה הקרבנות פסק כרבי שמעון. ולפיכך השמיט זה, שהרי בגמרא אמרו דלרבי שמעון אפילו בגדי

מקולס – אינו כלום מטעם זה, וכל שכן באומר "בשר זה לפסח". ומכל מקום לגבי גדי מקולס, שכל חכמי ישראל געורו בנזיפה בתודוס איש רומי כמבואר בגמרא, לכן פסק גם כן כן, כמו שיתבאר. מה שאין כן ב"בשר זה לפסח".

ה וזה לשון הרמב"ם בפרק שמיני דין יא: מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים – אוכלין. מקום שנהגו שלא לאכול – אין אוכלין, גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא. ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה, מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ואם היה מחותך, או שחסר ממנו אבר, או שלק בו אבר והוא מחובר – הרי זה מותר במקום שנהגו. עד כאן לשונו. וצלי הוא כשצולין בשפוד על האש, ולא מה שאנו קורין בראט"ן. וגדי מקולס, אף על פי שלא פירש לומר "בשר זה לפסח" – אסור לעשותו, ויתבאר בסימן תעו. (כתבו המגן אברהם והח"י, דזה שאומרים "בשר זה על פסח" – ליכא קפידא. דאם כוונתו לקרבן – הוה ליה לומר "לפסח", ו"על פסח" – הכוונה ליום טוב. ומה שכתב דבגדי וטלה יש להחמיר גם בדיעבד כשאמר "לפסח", עיין שם – כבר דחה זה הח"י, דאין איסור בדיעבד לרבי שמעון, עיין שם. וכתב הרוקח שלא יאמר אדם "כמה טורח פסח", דבירושלמי אומר: רשע מה הוא אומר? מה העבודה הזאת לכם, מה טורח זה. עד כאן לשונו, ועיין ח"י.)

סימן תע

א איתא במסכת סופרים (פרק כא) דאין מתענין בניסן, רק הבכורים בערב פסח, והצנועין מפני המצה כדי שיכנסו בה בתאוה, עיין שם. הבכורים לזכר מכות בכורות; והצנועין נראה דהכוונה לאיסטניסים, כשאוכלין ביום אין אוכלין בלילה לתיאבון, כדאיתא בגמרא (קח א): רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחי, משום דאיסתניס הוה. דאי טעים מידי בצפרא – לא מהני ליה מיכלא לאורתא. ובירושלמי ריש "ערבי פסחים" איתא: רבי לא היה אוכל בערב פסח... בגין דהוה בכור. אמר רבי מנא ר' יונה: אבא הוה בכור והוה אכיל... אלא מן הדא: רבי איסתניס הוה, כד אכיל ביממא – לא אכיל ברמשא. ולמה לא הוה אכיל? כדי שיכנס למצה בתאוה. עד כאן לשונו. ואף על גב דאי משום איסטניס – אינו צריך תענית, כתבו התוספות שם וזה לשונם: רב ששת הוה יתיב בתעניתא – לאו דווקא, אלא שומר עצמו מלאכול. אי נמי: היה מקבל עליו ממש תענית, כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול. עד כאן לשונם. (וצריך עיון על הרא"ש, שכתב שיש סמך מירושלמי. והרי המסקנא אינו כן.)

ב ועל פי דברי המסכת סופרים, כתבו התוספות והטור והשולחן ערוך שהבכורים מתעניין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם. דכל מי ששם "בכור" עליו, או בכור לנחלה כמו מאב או בכור לכהן כמו בכור לאם – מתענה. דבמצרים נהרגו כל מיני בכורים, בין מאב בין מאם, כמו שפירש רש"י על פסוק "כי אין בית אשר אין שם מת". וגם גדול הבית מקרי "בכור", עיין שם ברש"י. ובתהלים (עח) כתיב: "ויך כל בכור במצרים, ראשית אונים באהלי חם". ו"ראשית אונו" הוא בכור מאב, כדכתיב: "כי הוא ראשית אונו, לו משפט הבכורה". ויעקב אמר על ראובן: "כחי וראשית אוני". ועם כל זה לקדש בכורות לא צוה הקדוש ברוך הוא רק על בכור מאם, מפני שהוא "פטר רחם". ונראה לי הטעם משום דהקדוש ברוך הוא קידש "מבכור אדם ועד בכור בהמה", ובבהמה לא שייך רק "פטר רחם" כמובן. ולכן גם באדם לא נתקדש רק הפטר רחם.

ג ויש מי שאומר שאף נקבה בכורה מתענית, שהרי וודאי במצרים גם הן נהרגו במכות בכורות. וראיה, דבמדרש אומר דבתיה בת פרעה נצלה בזכות משה, אלמא דגם בנקבות היתה מכת בכורות. ומכל מקום אין המנהג כן, מטעם דבנקבות לא צוה הקדוש ברוך הוא לקדשן, רק הזכרים. והבא אחר נפל צריך להתענות, כיון דהוה בכור לנחלה. וכן בכורים, כהנים ולוים – צריכים להתענות, אף על פי שאין בהם פדיון חמש סלעים, דלא גריעי מבכור מאב. ואם יש עשרה בכורים, יש מי שאומר שהשליח ציבור אומר "ענינו". ואין ראוי לעשות כן, דאם כן הוה ליה כתענית ציבור, וזה אסור בניסן. אלא היחיד אומר "ענינו" בשומע תפילה. ואין קורין "ויחל".

ד ואם חל ערב פסח בשבת, נוהגין הבכורים להתענות ביום חמישי שלפניו. ויש אומרים דהואיל ואידחי – אידחי, שהרי אינו אלא מנהג. אבל המנהג להתענות כסברא ראשונה. ואין מתענין בערב שבת, מפני שלא יכנוס לשבת כשהוא מעונה. וכשמתענין ביום חמישי, וצריך לבדוק החמץ וקשה עליו התענית – יכול לטעום קודם הבדיקה (מגן אברהם). וכתב רבינו הרמ"א דנוהגין כשהאב בכור – האם מתענה תחת בנה הקטן כשהוא בכור. ואם אין האב בכור – האב מתענה בעד בנו עד שיגדל. עד כאן לשונו. ועכשיו ליכא מנהג זה.

ה על ברית מילה או פדיון הבן – יכול הבכור לאכול. ויש מי שכתב דדוקא השייכים להמצוה, כמו בעל ברית וסנדק ומוהל וכיוצא בהם (מגן אברהם). ויש מי שאומר דהמיקל לכל אדם בסעודת מצוה – לא הפסיד (פרי חדש). אמנם עתה זה כמה דורות שמקילים לגמרי בתענית בכורים, והיינו בסיום מסכתא. ולא לבד הלומד, אלא הבכורים מתקבצים סביב המסיים, ומסיימים עמו ואוכלים. ונתפשט זה בכל המדינות. ואינו ידוע מאין להם להקל כל כך, אם לא שנאמר דמפאת חלישות הדור, והטורח רב בערב פסח, ואכילת המרור גם כן אינו יפה לבריאות. ולכן יחשבו את עצמם כאינם יכולים להתענות. ולפי שבגמרא לא נזכר כלל מזה, וגם בירושלמי המסקנא דאינם צריכים להתענות, ואינו אלא מנהג על פי מסכת סופרים – לכן לא מיחו חכמי הדור בזה. וצריך עיון.

סימן תעא

א שנו חכמים במשנה (צט ב): ערבי פסחים סמוך למנחה – לא יאכל אדם עד שתחשך. כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה (רש"י). כלומר: דאף על גב דהאוכל כזית מצה בעת שהוא שבע, אם אינו אצלו אכילה גסה דהיינו שנפשו קצה בהאכילה מרוב שבעו – הרי יצא ידי חובת מצה, כדאמרינן בנזיר (כג א) לגבי פסח, והוא הדין למצה. מכל מקום אין זה הידור מצוה, וההידור הוא שיהיה כמעט רעב, ויאכל לתיאבון.

ב והך ״מנחה״ הוא סמוך למנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות מלמעלה. דתשע ומחצה הוי זמן מנחה קטנה, ו״סמוך למנחה״ היינו מתחילת שעה עשירית (רשב״ם). וכן הוא מסקנת הש״ס (קז ב). ויש מי שכתב דיש להחמיר מן סמוך למנחה גדולה (ר״ן שם). וכן מבואר מדברי רבינו הרמ״א לקמן סימן תרלט בערב סוכות, וכתב: דומיא דאכילת מצה (וכבר הקשה זה המגן אברהם שם). והאמת שיש לומר דגם בכאן דעתו כן. ומה שלא הגיה בכאן, משום דבלאו הכי אין לנו מה לאכול אחר חצות בערב פסח, דהא חמץ ומצה אסור. ואין האיסור רק על מצה עשירה, והרי אנחנו אסור לנו מצה עשירה כמו שכתבתי בסימן תסב, מה שאין כן בערב סוכות (ח״י סעיף קטן א). ונראה דהכל לפי מה שהוא אדם. דמדינא דגמרא אין האיסור רק סמוך למנחה קטנה, מיהו יש הרבה אנשים שכשיאכלו בחצות – שוב לא יאכלו הכזית מצה לתיאבון כידוע, ואלו וודאי אסורים מחצות.

ג אין האיסור שייך על חמץ, שהרי בלאו הכי אסור. ומצה שיוצאין בה ידי חובת מצה – גם כן אסור בערב פסח, דכל האוכל מצה בערב פסח – כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, כדאיתא בירושלמי. ואין האיסור אלא על מצה עשירה, אבל מיני תרגימא – מותר לאכול (גמרא שם), כמו בשר ודגים, ופירות וירקות, ובלבד שלא יהא ממלא כריסו בהם. ואם הוא איסטניס, שאפילו אוכל מעט מזיק לו באכילתו – הכל אסור. ומצה מבושלת הוה כמיני תרגימא. דאין האיסור אלא על מין פת, כמו מצה עשירה או מי פירות עם מים, דהוי גם כן כמצה עשירה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה).

ד ויין אמרו בגמרא (קח א) דרבא הוה שתי חמרא בערב פסח, משום דחמרא מגרר גריר תאוות האכילה. ובברכות (לה ב) אמרו דכששותים הרבה יין – מגרר גריר. אבל מעט אינו גורר, אלא סועד הלב. ולזה כתב רבינו הבית יוסף דיין מעט לא ישתה, אבל הרבה – מותר מהטעם שנתבאר. וכן כתבו התוספות שם. ויש להתפלא על הטור, שכתב דיין יוכל לשתות הן רב הן מעט, כי הוא גורר תאוות המאכל. עד כאן לשונו. וזהו נגד הגמרא, כמו שכתבתי. וכבר עמדו המפרשים בזה, ויש שתרצו דאף על גב דסעיד – אינו סועד כל כך שיאסור לשתות מפני זה (בית יוסף). ויש שתרצו דפורתא מסעד סעיד, כלומר מעט הוא שסועד (ב״ח). ויש שתרצו דכשנצרף זה המעט לשני הכוסות הראשונים – הוי הרבה, ומגרר גריר. ואף על גב דזהו זמן רב קודם הכוסות, מכל מקום מגרר גריר (שם וט״ז סעיף קטן ב). אבל כל זה מנא לן להטור לומר כן? ונראה לי דטעמו משום דבפסחים בעיקר דין זה לא הזכיר שיש חילוק בין רב למעט – שמע מינה דאין חילוק, דאם לא כן לא הוה משתמט הש״ס לומר על הך דרבא. ולא אמרן אלא טובא, אבל פורתא מסעד סעיד – שמע מינה דאין חילוק אלא לעניין ברכה. והרמב״ם לא הזכיר זה כלל. ושתיית יין שרוף מעט – וודאי מגרר גריר.

ה קטן שאינו יודע מה מספרים ביציאת מצרים בלילה – מותר להאכילו. אבל קטן היודע – אין להאכילו, כדי שלא יישן. ויסבירו לו עניין יציאת מצרים, דזה שאמרו במכילתא ״ושאינו יודע לשאול את פתח לו״ – נראה לי דפירושו קטן שאין בו דעת לישאל (ספ״ג דסוכה) ולשאול אינו יודע, אבל מבין מה שאומרים. ולכן מצוה להסביר לו עניין יציאת מצרים (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז). ויש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח, כדי שיאכל המרור לתיאבון. וכן ביום ראשון של פסח, כדי לאכלו בליל שני לתיאבון. ואין עיקר לזה, דאטו המרור אכילה טובה היא שתהא לתיאבון? אדרבא הרי הוא זכר לעינוי. וכן יש נוהגין למעט באכילת מצה ביום ראשון כדי לאכול בליל שני לתיאבון, וכן למעט בשתיית יין, אם לא שישתה הרבה ויגרור תאוות האכילה כמו שכתבתי. ויש מחמירין עוד שלא לאכול פירות בערב פסח, כדי לאכול החרוסת לתיאבון. ואין לחוש למנהג זה. ויש מחמירין שלא לפרר או לשבור מצות בערב פסח, כדי שלא יבוא לאכול מהם. ואין לחוש גם לזה, דאין זה רק באיסור דאורייתא. ודע דמצה שנאפית כתיקונה, ואחר כך נתפררה ונלושה ביין ושמן ודבש, ולא נתבשלה – אינה קרויה ״מצה עשירה״ ואסור לאוכלה בערב פסח. ד״מצה עשירה״ אינה אלא כשהעיסה נלושה במי פירות, אבל נתבשלה – מותר לאכול, ולא באפייה בלא משקה. ואם התחיל לאכול קודם שעה עשירית, ונמשכה סעודתו עד הלילה – דינו כמו בכל השבתות וימים טובים שנתבאר בסימן רעא, עיין שם. ומצוה לרחוץ ולגלח בערב יום טוב, וללבוש בגדים נאים כמו בשבת.

סימן תעב

א אף על גב דבשבת ויום טוב מוסיפים מחול על הקודש, ויכול לקדש ולאכול מבעוד יום, מכל מקום בליל פסח אינו כן, דכתיב: ״ואכלו את הבשר בלילה הזה״ – דבעינן לילה ממש. ואיתקש מצה לפסח (טור), דכתיב: ״על מצות ומרורים יאכלוהו״. וזהו ששנינו במשנה ד״ערבי פסחים״, שלא יאכל עד שתחשך. כלומר: דלא ככל ערב שבת וערב יום טוב (תוספות שם). וכך שנינו בתוספתא, דפסח ומצה ומרור – מצותן משתחשך. ולכן גם כוס של קידוש, שהוא אחד מארבע כוסות, וגם אכילת שאר ירקות, ושארי שינוים שעושין כדי שישאלו התנוקות, וכל שכן אמירת ההגדה, דבעינן דליהוי בשעת זמן אכילת מצה ומרור (בית יוסף בשם תרומת הדשן). ועוד: שהרי הקידוש הוא בשביל אכילת מצה ככל קידוש במקום סעודה, וכיון שאכילת מצה בלילה – גם הקידוש צריך להיות בלילה (ט״ז סעיף קטן א).

ב ומכל מקום יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום, כדרך בני חורין ששולחנם ערוך זמן רב קודם האכילה. ועוד: כדי לאכול מיד כשתחשך, בשביל התינוקות שלא יישנו. ואף אם הוא בבית המדרש ולומד – מצוה למהר ולקום ולילך ולעשות הסדר. וכך אמרו על רבי עקיבא, שמימיו לא אמר "הגיע עת לעמוד מבית המדרש" חוץ מערבי פסחים..., בשביל תינוקות שלא יישנו (קט א). ורבי אליעזר אומר שם: חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו. ורבי עקיבא היה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו. וטעמו של דבר: לפי שראינו שהתורה הקפידה על שאלות הבנים בלילה הזה, כדכתיב כמה פעמים "כי ישאלך בנך...", וכל עיקר סיפור יציאת מצרים הוא על ידי שאלות הבנים ותשובות האב, דעל ידי זה נתבררה האמונה הטהורה. לפיכך עשו כל הפעולות שהתינוקות יהיו ערים ולא ישנים בעת הסדר. וכך חובה עלינו לעשות. ועניין חטיפת מצה, פירשו רש"י ורשב"ם שאוכלין מהר, או מגביהין את הקערה. והרמב"ם בפרק שביעי כתב: חוטפין מצה זה מיד זה, עיין שם. (וזהו המנהג שהתינוקות חוטפין האפיקומן מתחת הכר. עיין ח"י סעיף קטן ב.)

ג ויסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו. דאף על גב דבכל ימות השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן, מכל מקום בליל פסח עושין כל סימני חירות. ואף אם יש לו כלי כסף במשכנות, אם אין הבעלים מקפידין ראוי להעמידן על השולחן בליל פסח. וזהו הטעם שהצריכו חכמינו ז"ל הסיבה, מפני שכך היה בימיהם שבני חורין היו אוכלין דרך הסיבה, על כרים וכסתות, דרך גדלות. ולכן יכין מושבו מבעוד יום, ומקום המושב שיהיה בהסיבה דרך חירות. ודע שהטור כתב בשם ראבי"ה, דבזמן הזה במדינתינו שאין רגילין לאכול בהסיבה – אינו צריך להסב, עיין שם. אבל כל רבותינו לא סבירא להו כן. ואדרבא נראה לעניות דעתי דכיון שמצוה לעשות שינויים בליל זה, כמו שכתב הרמב"ם בפרק שביעי שצריך לעשות שינויים בליל זה כדי שיראו הבנים וישאלו, אם כן אין לך שינוי טוב מהסיבה, שאין אנו רגילים בזה ועכשיו עושין אותו. וראיה לזה: שהרי במשנה (קטז א) בשאלת "מה נשתנה" – לא הוזכרה שאלת ההסיבה, ובנוסחא שלנו ישנה. והטעם דבזמן המשנה לא היתה שינוי, ולא היה לבן מה לשאול על זה. אבל עכשיו שואל על השינוי, ולכן העיקר כדברי רוב הפוסקים שחיוב יש בהסיבה.

ד ועוד ראיה ברורה דצריך הסיבה ממשנה ד"ערבי פסחים", ששנינו דאפילו עני שבישראל – לא יאכל עד שיסב. כלומר: דלא תימא כיון דעני הוא ואין דרכו בהסיבה אינו צריך הסיבה, קא משמע לן דלא. והוא הדין לדידן. ורבינו הרמ"א בסעיף ב כתב דאפילו עני שאין לו כרים – יסב (כן צריך לומר) על הספסל. עד כאן לשונו, כלומר: יעשה איזה הסיבה כל דהוא על הספסל, להניח בגדו או חפץ אחר; ובלבד שלא יהא בלא הסיבה, דהסיבה מעכבת. (הב"ח כתב דאבל אינו מיסב, ודחו דבריו הח"י והכנסת הגדולה. אבל הט"ז והמגן אברהם הביאו זה. ואצלינו נוהג להסב, אך לא בריבוי כרים. ובלבישת הקיט"ל יש דעות, ויכול לעשות כרצונו. ודייק ותמצא קל.)

ה כשהוא מיסב – לא יטה על גבו ולא על פניו, שאין זה דרך הסיבה. ולא דרך כבוד אלא על צדו. ולא על ימינו אלא על שמאלו. דעל ימינו יש סכנה, משום דהושט הוא על צד ימין, וכשהוא מטה על ימינו – נפתח הכובע שעל הקנה מאליו, והמאכל צריך ליכנס לושט, ואם יטה על ימין – יכול להקדים כניסת המאכל אל הקנה מאל הושט ויבוא לידי סכנה. ולבד זה דרך השרים להטות על צד השמאלי. והסיבת ימין – לא שמה "הסיבה" (גמרא קח א, עיין שם ודייק ותמצא קל). ודע דבהסיבה אין חילוק בין איטר לאחר. דאף על גב דבידיו הוא הפוך מכל אדם, אבל לא באיברים הפנימים. ולכן גם האיטר צריך להסב על צד השמאלי של כל אדם (ויכול לסמוך על ירך חבירו).

ו אמרו חכמינו ז"ל (קח א): אשה אצל בעלה – אינה צריכה הסיבה. ואם אשה חשובה היא – צריכה הסיבה. ופירש רשב"ם דמפני שכפופה לבעלה – אינה צריכה הסיבה. ו"אשה חשובה" מקרי כשבעלה מתפאר בה, וגדולה במעלה יותר ממנו, ואם כן אינה כפופה לו וצריכה הסיבה. וממילא דאשה שאין לה בעל – כל אשה צריכה הסיבה. וכן אם אין הבעל בביתו – כל אשה צריכה הסיבה. אבל בשאילתות (פרשת צו) כתב: אשה אינה צריכה הסיבה, דלאו דרכייהו דנשי למיזגי, עיין שם. ועל כל הנשים קאי, דגירסתו לא היתה "אשה אצל בעלה" אלא "אשה" סתם. וכן הוא בריי"ף. והטעם משום דאין דרכן להטות על צידן. ואם אשה חשובה היא, כלומר גדולה בנוי או בעושר, כאשה חשובה שבפרק "אין מעמידין" (כה ב), שדרכה להטות – צריכה הסיבה כאיש. ועכשיו אין דרך נשים בהטייה כלל, ואין נשים שלנו עושות הסיבות. ורבינו הרמ"א בסעיף ד כתב דנשים שלנו מקרי חשובות, וצריכות הסיבה. רק שסומכות על ראבי"ה, דבזמן הזה אין להסב. עד כאן לשונו, וזהו מהמרדכי. ולעניות דעתי קשה לומר כן, דאם כן למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה? ועוד: דהוא דעה יחידאי. אלא נראה שסמכו על השאילתות והרי"ף לפי גירסתם. וחשובה לא שכיח, ואפילו אם היא חשובה – אינה מחזקת עצמה כן.

ז בן אצל אביו – צריך הסיבה אפילו הוא גם רבו מובהק דמסתמא לא קפיד, אלא אם כן יודע שמקפיד. ותלמיד אצל רבו – אינו צריך הסיבה, דמורא רבך כמורא שמים. ואין לו להסב בפניו, דזהו כנוטל שררות לעצמו. ואפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן נותן לו רשות, דאז אם ירצה – יכול להסב.

אבל אם אינו רוצה – לא כפינן ליה, שיכול לומר שאף ברשותו אין לי העזה להסב בפניו. וגם הרב אינו מחוייב ליתן לו רשות, מפני שכן הוא דרך התורה שהתלמיד יתיירא מרבו יראת המעלה. ואם יושב אצל תלמיד חכם המופלג בדורו, אפילו לא למד ממנו כלום ואינו רבו – דינו כרבו, ואינו צריך הסיבה מפני שגם עליו מוטל יראתו. ופשוט הוא דכל זה הוא באוכלין על שולחן אחד. אבל אם אוכל על שולחן בפני עצמו, אפילו באותו חדר – צריך הסיבה, דבכי האי גוונא לא מיחזי כהתנשאות בפני רבו. והשמש אף על פי שמתעסק בצרכי בית, וצריך לקום ממקומו בכל שעה, מכל מקום צריך הסיבה בעת אכילתו ושתייתו. (והכסף משנה בפרק שביעי פירש הטעם: משום דכל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, עיין שם. ונראה שהרבותא היא מטעם שכפוף להבעל הבית. והייתי אומר שפטור ולא אבין, דמאי שייכות זה לזה? וכי גריע הוא משארי פועלים שחייבין בהסיבה, כדאיתא בגמרא שם בשוליא דנגרי? ולא אמרינן זה רק בתלמיד בתורה, ולא בשארי מלאכות. וצריך עיון.)

ח יש שכתבו דכל הפטור מהסיבה ומיסב נקרא "הדיוט", כדאיתא בירושלמי פרק קמא דשבת (מגן אברהם סעיף קטן ו בשם רש"ל וט"ז). ויש ששאלו: הא מצינו כמה חומרות שאדם יכול להחמיר על עצמו (שם). ויש לומר דכאן וודאי כן הוא, דהא זה לא משכחת לה אלא בתלמיד שרבו נתן לו רשות, וזהו הדיוטותו – שאין לו לעשות דבר שזהו נגד כבוד רבו אף אם נתן לו רשות. וכן כל כיוצא בזה. (וכן באבל למאן דפוטר – הוא גנאי נגד המת.)

ט וכל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה – לא יצא, וצריך לחזור ולאכול או לשתות בהסיבה. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ז דיש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב, כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו, שבדיעבד יצא בלא הסיבה. ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה – אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשתי כוסות ראשונות – יחזור וישתה בלא ברכה. ולכתחילה יסב כל הסעודה. עד כאן לשונו. ובדיעבד יצא כשאכל בהסיבה הכזית מצה של "המוציא" ושל אפיקומן וארבע כוסות. ומדברי הרמב"ם שכתב בפרק שביעי "ובשאר אכילתו ושתייתו אם היסב – הרי זה משובח", עד כאן לשונו, משמע דגם לכתחילה אינו צריך. אלא שאם עשה – הרי זה משובח. (עיין ח"י סעיף קטן ט"ו בשם מהרא"י, דכזית "המוציא" אינו צריך הסיבה. וכוונתו למה שכתב בסימן תע"ה דיש לאכול ב"המוציא" שני זיתים, עיין שם. אבל לעניות דעתי לא נראה כן. וזה שכתב "כזית מצה", משום דמעיקר הדין אינו צריך רק כזית. ודייק ותמצא קל.)

י והנה זה שכתב שיש חשש כמוסיף על הכוסות בהאחרונות ולא בראשונות, הטעם משום דבראשונות מותר להוסיף, מה שאין כן באחרונות כמו שיתבאר. והנה לפי זה האידנא שאין נוהגין להוסיף גם בראשונות – אין לחזור ולשתות, דנראה כמוסיף (מגן אברהם סעיף קטן ז). אמנם הרא"ש כתב דכיון ששתה שלא כתיקונן – הוברר הדבר דשלא ממניין הכוסות היה, ומה שישתה עתה הוא של חובה, עיין שם. ויש מי שאומר שבכל הכוסות אם שתה בלא הסיבה – אינו צריך לחזור ולשתות כוס אחר (ב"ח בסימן תע"ט וח"י סעיף קטן י"ד). וכן נראה עיקר, דהא בגמרא (קח א) אפסקא הלכתא דרק שני כוסות צריכים הסיבה, אלא דמפני הספק מצרכינן הסיבה לכולהו. ואם כן בכל כוס הוה ספיקא דרבנן ולקולא. ויראה לי דגם רבינו הרמ"א עיקר טעמו מפני זה, ולא מפני סמיכתו על דעה יחידאה, ולא מפני כמוסיף על הכוסות. אך דבשני ראשונות דמדינא מותר להוסיף – מה איכפת לן כשמוסיף? ועתה שאין מוסיפין גם בהם – אין לחזור ולשתות, כמו שכתבתי. ויש מי שכתב דבתחילת הסדר יהיה דעתו לחזור ולשתות בין הראשונות, ואז אם טעה ושתה בלא הסיבה – יחזור וישתה בלא ברכה (מגן אברהם שם).

יא צריך לשתות הכוסות על הסדר כתקנת חכמים: הראשון על הקידוש, והשני אחר ההגדה, והשלישי לברכת המזון, והרביעי להלל. ואם שתאן בבת אחת, כלומר ששתה כוס אחר כוס עד ששתה ארבע כוסות – לא יצא ידי ארבע כוסות. ונראה דהוא הדין אם שתה שנים שלא על הסדר, כגון שאחר קידוש שתה שני כוסות – לא עלתה לו רק לקידוש, ואחר ההגדה צריך לשתות כוס שני. ויראה לי דאם שתה הכוס באמצע הגדה – יצא אף קודם ברכת "אשר גאלנו", דברכות אין מעכבות. ואמירת ההגדה אין לה שיעור, ונמצא ששתה אחר ההגדה. אבל אם שתה באמצע ברכת המזון או באמצע הלל – לא יצא, כיון דתקינו רבנן אחר כל ברכת המזון ואחר כל ההלל. עוד נראה לי: אם לא שתה אחד מהכוסות בשעתו, כגון שלא שתה אחר קידוש – ישתיהו אחר כך, שהרי אין לזה תקנה אחרת וכן בכל הכוסות (כן נראה לעניות דעתי).

יב שיעור הכוס: רביעית, לאחר שימזגנו אם רוצה למזגו, כגון יינות שלהם שהיו חזקים. וביינות שלנו לא שייך מזיגה. ושיעור רביעית הוי כלי שמחזיק אצבעיים על אצבעיים, והגובה רוחב שני גודלים וחצי גודל וחומש גודל (טור). ושיעורו כדי הפלת ביצה ומחצה מים. ויש מן הגדולים שרוצים עתה לכפול השיעורים מפני שהביצים נתקטנו, וכמה מהמדקדקים נוהגין כן. וכבר בארנו לעיל סימן קס"ח סעיף י"ג וביורה דעה סימן שכ"ד שאינו כן, עיין שם היטב. וגם לעניין יין צמוקים שלנו יש הרבה לפקפק. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן ר"ד סעיף ט"ו וסימן ער"ב סעיף ז ללמד זכות. ומה נעשה אחרי שבמדינתינו אין היין מצוי? והיין הבא ממרחקים, לבד שהוא ביוקר ורוב ישראל אין ידם משגת, יש בהם הרבה חששות כידוע. ואם אין לו יין – יקח מי דבש שקורין מע"ד לארבע כוסות.

יג וצריך לשתות כולו או רובו. ואם יש בהכוס הרבה רביעיות – יכולים לצאת בו כמה בני אדם כשיעור רביעיות שבו, אבל לא בשיעור רוב רביעיות שבו, מפני שצריך רביעית לכל אחד, אף על פי שלעניין שתייה יוצאין ברובו. אמנם יש אומרים עוד דכוס אחד, אפילו מחזיק הרבה רביעיות – אינו עולה רק לאדם אחד, ומחוייב לשתות רוב הכוס איך שהוא. וכן עיקר לדינא, שכן הוא דעת הרמב"ן והמרדכי (עיין בית יוסף). וצריך לשתות השיעור בבת אחת, ולכל הפחות שלא בהפסק גדול. וישתה כדרך שתיית רביעית. ובדיעבד יצא כששתה בהפסק עד כדי אכילת פרס. ואם שהה יותר משיעור זה – לא יצא, וצריך לשתות כוס אחר. אבל בפחות מזה – יצא. (המגן אברהם סעיף קטן י"א כתב דבשני כוסות ראשונות אם שהה יותר מרביעית – יחזור וישתה, עיין שם. ולעניות דעתי כיון דהעיקר לדינא שלא כהרמב"ם, כמו שכתבתי בסימן תרי"ב, עיין שם – אינו חוזר.)

יד מי שאינו שותה יין מפני ששונאו או מזיקו, מכל מקום מחוייב לדחוק עצמו לקיים מצות ארבע כוסות ביין, לבד כשהוא חולה. ומצינו בתנאים ואמוראים שהיה היין קשה להם מאוד, ומכל מקום נדחקו לקיים מצוה זו דארבע כוסות. ומצוה לחזור אחר יין אדום אם אין הלבן משובח ממנו, דכתיב: "אל תרא יין כי יתאדם". ויוצאין ביין מבושל ובקונדיטון. ואצלינו אינו מצוי זה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה – ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו לארבע כוסות, או לקבל מגבאי צדקה. ואם אין לו רק ארבע כוסות לשני הלילות – יקחם כולם ללילה הראשונה שהיא עיקרית. דאנן בקיאין בקביעא דירחא, ולכן יקיים ארבע כוסות בליל זו כתיקונם (מגן אברהם סעיף קטן י"ד). ונר ביתו קודם לארבע כוסות משום שלום בית, כמו שכתבתי בסימן רס"ג.

טו וגם הנשים חייבות בארבע כוסות, ובכל המצות השייך לאותו לילה, כמו אכילת מצה ואמירת ההגדה. ואם אין יכולות להגיד בעצמן – ישמעו ההגדה. משום דכתיב: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות" – כל שישנו באכילת חמץ – ישנו באכילת מצה, והנשים ישנן באיסור חמץ, דלא תעשה – מצוות נשים כאנשים. ולכן חייבות גם באכילת מצה, אף על גב שזהו מצות עשה שהזמן גרמא. וממילא כיון שחייבות במצה – חייבות גם בפסח ומרור, שהרי איתקשו זה לזה, כדכתיב: "על מצות ומרורים יאכלוהו". ואף על גב דמרור בזמן הזה דרבנן, מכל מקום כל דתיקון רבנן – כעין דאורייתא תיקון, וממילא שגם חייבות בכל מצות הלילה, שכולן עניין אחד הן. ועוד: שהרי בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים, ולכן פשיטא שהחיוב עליהן בכל מצות הלילה, שהוא רק משום גאולת מצרים. ולכן צריך ליתן כוס לכל אחד מבני ביתו, הן זכרים הן נקיבות. ואפילו תינוקות שהגיעו לחינוך – מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו. ו"הגיע לחינוך" מקרי כבן חמש כבן שש (ח"י סעיף קטן כ"ז). ואם לא נתן – לא עיכב (שם). ויכול ליתן להם כוס קטן (עיין ט"ז), ואין צריכין לשתות אלא מעט. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו דאין ליקח כוס שפיו צר כעין קלו"ק גלא"ז, מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחד. ובכוס של ברכת המזון – בלאו הכי אין לוקחין אותו, ועיין לעיל סימן קפ"ג, וכן בכוס של קידוש. ועיין לעיל סימן רע"א. עד כאן לשונו. ולפני תינוקות – אין קפידא. ויראה לי דאף על גב דבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך, מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים. ומצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו. והתורה הקפידה על שאלת הבנים בלילה הזה, כמו שכתבתי בסעיף ב.

סימן תעג

א בתחילת הסדר מוזגין לו כוס ראשון. וזהו ביינות שלהם, ומלשון המשנה (קיד א) "מזגו לו" – משמע דאחרים ימזגו לו ולא בעצמו, דרך חירות. ומקדש עליו, ומברך תחילה "בורא פרי הגפן", ואחר כך אומר קידוש היום ו"שהחיינו", ושותה כוס הראשון. ואם לא בירך "שהחיינו" בליל ראשון – יברך בליל שני. ואם לא בירך בליל שני – יברך כל החג אפילו בלא כוס, דאין "שהחיינו" צריך לכוס (עירובין מ ב). וכן אם בירך בליל ראשון, ולא בירך בליל שני "שהחיינו" – יברך אחר כך (מגן אברהם סעיף קטן א), שהרי חייב לברך מפני ספיקא דיומא. אבל אם לא בירך בליל ראשון, ובירך בליל שני – אינו צריך לברך עוד בשביל יום ראשון, שהרי ממה נפשך: אם ליל שני יום טוב – הרי אינו צריך בראשון. ואם ראשון יום טוב – הרי עולה מה שבירך בשני, דלא גרע משארי ימי החג (ח"י סעיף קטן א). ופשוט הוא דאם לא בירך בשעת הקידוש ונזכר אחר כך, דצריך לברך במקום שנזכר אף בלא כוס, ד"שהחיינו" אינו צריך כוס. ולכן אף אם אין לו כוסות – מברך "שהחיינו". ואם לא אמר ההגדה בלילה זה – אין לו תשלומין (שם). וכן אם לא אכל מצה או מרור בלילה זה – אין לו תשלומין, דאין מצוותם רק בלילה זה.

ב כתב הטור: ואינו מברך "שעשה נסים", לפי שעתיד לאומרו בהגדה. עד כאן לשונו, כלומר: דכשם שמברכים בחנוכה ופורים "שעשה נסים", פשיטא שבפסח היה לברך כן. אלא לפי שבהגדה אנו מספרים הנסים והנפלאות, ואחר כך מברכין ברכת "אשר גאלנו" – ממילא דזהו כברכת "שעשה נסים",

ותרתי למה לי? ומכל מקום לעניות דעתי אין זה מספיק, שהרי במגילה מברכין תחילה וסוף, ולמה לא נעשה כן ביציאת מצרים שניסיה גדולים מנס פורים?

ג ובשם מהרי"ל ראיתי טעם: מפני שהיא מצוה הכתובה בתורה, ואין מברכין "שעשה נסים" אלא אמצוה דרבנן כגון חנוכה ופורים (פרישה). ולכאורה אין הדברים מובנים, והאמת דהכי פירושו: דהנה כל הברכות תיקנו רבנן, ולא שייך ברכה אלא לברך להקדוש ברוך הוא אשר צוונו במצוה זו, כמו לאכול מצה, לישב בסוכה, לתקוע בשופר. אבל לא לעשות מעצם המצוה ברכה. וכיון דמן התורה אנו מצווים לספר הנסים בלילה זה, והוי מצות עשה, אם כן איך נברך "שעשה נסים"? והרי זהו עצם המצוה, והוי כהגדה אחר הגדה. וברכת "אשר גאלנו" – העיקר על אכילת מצה ומרור, כמו שאומרים "והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור". אבל "שעשה נסים" – זהו עיקר מצות סיפור יציאת מצרים, ורק אמצוה דרבנן הרשות בידם ולא בדאורייתא. (עוד כתב הפרישה בשם ר"ע משום דיום ישועה הוא, ועדיף הנס. עד כאן לשונו, ולא ידעתי פירושו.)

ד ואם חל בשבת אומר "ויכלו", ובמוצאי שבת אומר אחר קידוש הבדלה ומיושב. ואף על גב דשאר הבדלה אומרים מעומד, מכל מקום זו שעם קידוש ועל הסדר – אומר מיושב. ואין בשמים בהבדלה זו, דבשמים אינו אלא לחזק הנפש, וזהו כשמוצאי שבת חול ולא יום טוב, שמעצמה הנפש בתקפו, וגם ביום טוב יש מאכלים טובים. ונוסח ההבדלה: "המבדיל... בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך."וכתב רבינו תם בתוספות פסחים (קד א) הטעם שמאריכין הרבה בהבדלה זו: לפי ששנינו שם "הפוחת אל יפחות משלוש, והמוסיף אל יוסיף על שבע" – לפיכך מפני חובת היום נזכיר פעם אחת שבע הבדלות, והיינו: "בין קודש לחול" – אחד,"בין אור לחושך" – שנים,"בין ישראל לעמים" – שלוש,"בין יום השביעי לששת ימי המעשה" – ארבע,"בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת", דביום טוב מותר אוכל נפש – הרי חמש,"הבדלת וקדשת את עמך ישראל" – שני הבדלות: בין ישראל לשבט לוי כדכתיב "בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי", ובין לוים לכהנים כדכתיב "ויבדל אהרן להקדישו" – הרי שבע.

ה וסדר ההבדלה: יקנה"ז – יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן. וכך נפסקה ההלכה בפסחים (קג א), לפי שקידוש קודם להבדלה, וזמן הוא תמיד לבסוף, עיין שם. ואם שכח להבדיל, ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה – ישלים ההגדה עד "גאל ישראל", ואחר כך יבדיל. ולמה לא יבדיל באמצע ההגדה? לא מפני שאסור להפסיק, אלא משום דהבדלה צריך כוס, ואיך יעשה? אם ישתה – הרי מוסיף על הכוסות, שהרי לכתחילה אין להוסיף אף בשני כוסות הראשונים. ואם לא ישתה עד כוס שני – הרי יש הפסק בין ההבדלה לשתיית הכוס (ח"י סעיף קטן ה). ושישתה ויצא בו ידי כוס שני, לפי מה שכתבנו בסימן הקודם סעיף י"א, עיין שם דוודאי לכתחילה אסור לעשות כן. ולכן ימתין עד "גאל ישראל", ויבדיל וישתה. ומה בכך? והרי אינו אוכל ואינו שותה עד אחר כך, שנאמר שיש איסור לאכול ולשתות קודם הבדלה. ולכן אם לא נזכר עד שהתחיל לאכול – יפסיק מיד ויבדיל. ואם היה דעתו לשתות יין תוך הסעודה – אינו צריך לברך "בורא פרי הגפן". ואם לאו – צריך לברך. ואם שכח עד אחר ברכת המזון – יבדיל אחר כך, וישתה כוס שלישי, ויעלה לשניהם. וכן אם לא נזכר עד אחר הלל. ובאמצע ברכת המזון ובאמצע הלל – לא יפסיק. ואף על גב דאין אומרים שני קדושות על כוס אחד, במקום דאי אפשר שאני (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב).

ו ואין ליטול ידיו קודם קידוש כלל. ואפילו לאותם שנוהגים תמיד ליטול הידים קודם קידוש כמו שכתבתי בסימן רע"א, מכל מקום בפסח אי אפשר מפני שיהיה הפסק גדול באמירת ההגדה, ובעל כרחו שיטול ידיו קודם הסעודה. ואף על גב דהכא צריך נטילה מיד לטיבול הכרפס, ולמה לא יטול קודם קידוש? אמנם גם זה אי אפשר, דהרואה יאמר שצריך נטילה לקידוש. ובאמת אינו כן, דבשלמא בכל השנה – הכל יודעים שהנטילה הוא בשביל הסעודה, מה שאין כן בפסח – לא מינכרא מילתא שהיא בשביל הטיבול. ואפילו אין ידיו נקיות – יטול מעט. ואם אירע שנטל ידיו קודם קידוש – לא יטול עוד לטיבול (רש"ל). ויש אומרים שיטול (ב"ח), והעיקר כדעה ראשונה. (מגן אברהם סעיף קטן ג, ועיין ט"ז סעיף קטן א. ודייק ותמצא קל.)ודע דכשאין ידיו נקיות, שכתבנו שיטול מעט, אבל אין מברכין עליו "על נטילת ידים". וכבר כתבנו שהבעל הבית לא ימזוג בעצמו אלא אחר, דזהו דרך חירות. ואנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג, ואין הבעל עדיף ממנה. ולכן נוהגין למזוג בעצמו, ואין זו קפידא.

ז ואחר הקידוש – שותה הכוס בהסיבה. ואינו מברך אחריו, כי אנו סומכין על ברכה אחרונה שאחר הלל; כי כולם עניין אחד הם, ולמה נרבה בברכות חינם? וגם ברכה ראשונה אינו צריך על כוס שני, ומה שאנו מברכין יתבאר בסימן תע"ד, עיין שם. ואם שתה בלא הסיבה, פסק הטור שישתה כוס אחר בהסיבה. ובסימן הקודם בארנו בזה, עיין שם. ואם ירצה לשתות כמה כוסות – הרשות בידו, כדתנן (קיז ב): בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות – ישתה. בין שלישי לרביעי – לא ישתה. ומפרש בירושלמי הטעם: כדי שלא ישתכר. אבל יין שלפני המזון – אינו משכר, עיין שם. והטור כתב רק שיכוין לבו שלא יצטרך לברך פעם שנית, שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות. עד כאן לשונו. דכל שצריך לברך – הוה מוסיף. ואם כן לדידן, שמברכין על כל

כוס וכוס – אסור להוסיף. והטור והשולחן ערוך הולכין לשיטתן, שאינו צריך לברך על כוס שני, כמו שאכתוב בסימן הבא, ולא לדידן, עיין שם. ולדידן אין היתר לשתות בין ראשון לשני, אלא אם כן היה דעתו לשתות (ח״י סעיף קטן י). וגם בזה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג דמכל מקום ראוי ליזהר שלא לשתות בין ראשון לשני אם לא לצורך גדול, כדי שלא ישתכר, וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה. עד כאן לשונו. ואף שיין שלפני המזון אינו משכר – זהו לדידהו, ולא לדידן שכוחותינו חלושים. וגם שארי משקין שאין משכרים – יש למנוע מלשתות. רק מים כשצמא – נראה לי שמותר לו לשתות, ואינם צריכים ברכה, דיין פוטר כל מיני משקין. (כן נראה לעניות דעתי. ועיין ח״י סעיף קטן י״א.)

ח דע דדעת הרי״ף והרמב״ם והרשב״א – שאינו צריך רק שני מצות בקערה, וכשבוצע אחת – נשארו אחת פרוסה ואחת שלימה. ולא מצינו בגמרא שיהא צריך שלוש מצות. ובירושלמי ״ערבי פסחים״ כפי מה שהביא האור זרוע (סימן רנ״ב) גם כן – כן הוא. וכן משמע בברכות (לט ב) שאומר דבפסח מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע – משמע דשלימה אחת היא. ובבה״ג מחלק בין שבת לחול, דכשחל בשבת – צריך שלוש. אבל הרא״ש ב״ערבי פסחים״ (סימן ל) חולק על זה ואומר: וכי גרע פסח משאר יום טוב דצריך לחם משנה? וכן כתבו התוספות, וכן כתב האור זרוע בשם רשב״ם. והוא זכר לחלות תודה, שהיו באים שלוש חלות מעשרון אחד. ולכן צריך שלוש מצות להסדר, וכן מנהג העולם.

ט ומביאין לפני הבעל הבית קערה עם שלוש מצות, ומרור, וחרוסת, וכרפס או ירק אחר, וחומץ או מי מלח, ושני תבשילין – אחד זכר לפסח, ואחד זכר לחגיגה. ומנהג העולם בבשר וביצה. והבשר נכון שיהיה מזרוע והיינו מן היד אם אפשר, זכר ל״זרוע נטויה״. ואנחנו אין רגילין בזה, כי קשה להשיגה, ונוטלין בשר על עצם. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ד שנהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים, והביצה תהיה מבושלת. ורבינו הרמ״א כתב: והוא הדין צלויה, וכן נוהגין בעירינו. עד כאן לשונו. ולפי זה יהיה אסור לאכול הבשר בלילה, כי אין אוכלין צלי בלילה. והטעם נראה משום דהבשר הוא זכר לפסח, שאינו נאכל אלא צלי, לפיכך גם הבשר צלי. והביצה זכר לחגיגה שנאכלת מבושל, לפיכך גם הביצה מבושלת. והמנהג שנהגו גם הביצה צלויה, יכול להיות משום דבן תימא סבר דגם חגיגה אינה נאכלת אלא צלי (ע א). ויש שכתבו דמוטב יותר לבשל הבשר והביצה, כדי שיאכלום בלילה. דאם יניחם על יום שני – אתי לידי קלקול אם יצלם בלילה ראשונה, דאין יום טוב מכין לחבירו. אך בביצה הרי גם צלי מותר. ואצלינו נהגו לבשל הבשר והביצה. ומה שבחרו בביצה במקום חגיגה, משום דנהגינן לאכול ביצים על הסדר. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח, וט״ז סעיף קטן ד.)

י ועל כרפס אנו נוהגין ליקח בצלים, או צנון, או מין ירק שברכתו ״האדמה״, או תפוחי אדמה. והאחרונים הזכירו שנהגו ליקח פעטריזלי״ן, ואין אנו יודעין מה הוא. ועניין הכרפס הוי זכר לעבודת פרך שעבדו ששים ריבוא, כי ״כרפס״ הוא אותיות ״ששים פרך״. והמי מלח כשחל בשבת – יכינם קודם השבת, שאסור לעשות מי מלח בשבת, כמו שכתבתי בסימן שכ״א. מיהו בשם נתבאר שכל הצריך לאותה סעודה – מותר. ולכן אם לא הכין ביום – יעשה בשבת, אבל לא הרבה.

יא ויסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצוות, והיינו: הכרפס יהא סמוך לו יותר מן הכל, שלזה נצרך ראשונה. וגם המי מלח סמוך יותר מן המצה. אך אצלינו אין מעמידים המי מלח על הקערה. והמצה יהיה סמוך יותר מן המרור, מפני שאכילת מצה קודם למרור. וחרוסת והם יהיו יותר קרובים מן הבשר והביצה, שאין נאכלים אלא באמצע סעודה. וכבר המנהג אצלינו לסדר על קערה: זרוע מימין למעלה, וביצה כנגדה משמאל, והמרור באמצע נמוך מהם. ולמטה בקערה: חרוסת מימין, וכרפס נמוך מעט בשמאל, ומרור שעל ״כורך״ באמצע. וכן הוא על פי חכמת הקבלה, כמבואר ב״פרי עץ חיים״.

יב שנו חכמים במשנה (לט א): ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור.״חזרת״ רגילין לפרש שהוא סאלאט״א, וכן פירש המעתיק בערוך ערך ״חזר״. ובגמרא אמרו: מאי חזרת? חסא. ובערך ״חס״ פירש המעתיק לאטי״ך, עיין שם. ו״תמכא״ רגילין לפרש שהוא קריין או חריי״ן. ובערוך העתיק איי״ן פפלאנצ״א, ולא ידעתי מה הוא זה השם. ו״חרחבינא״ לא ידעתי, ובערוך פירש: מין עשב מר. ובגמרא אמרו: אצוותא דדיקלא, ופירש רש״י: סיב הגדל ונכרך סביב לדקל. וגם הערוך פירש כן, וצריך לומר דהוא עשב מר ונכרך סביב לדקל (עיין תוספות שם). ובשם רב האי גאון פירש: צמח עבה מאוד, ויש בו כמו ראשי המחטין, עיין שם. ו״עולשין״ פירשו בגמרא: הינדיבא. והערוך פירשם בלשון לע״ז ולא ידענום. אך לא כלע״ז דרש״י, ואולי ששני לשונות הם. ו״מרור״ פירשו בגמרא: מרירתא. ורש״י פירש בלע״ז, ולא ידענו פתרונו, ובערוך לא מצאתיו. והרע״ב פירש: מין כוסברתא, והוא מר ביותר. ולא ידענו מה זה, וגם בערוך לא מצאתי כוסברתא.

יג כל השנוי קודם במשנה – קודמת לשאחריה. ולכן חזרת קודם לכל. וכך אמרו בגמרא שם: מצוה בחזרת. מאי ״חזרת״? חסא. מאי ״חסא״? דחס רחמנא עלן. ולכן אף על גב שאין לה מרירות, מכל מקום היא יותר מצוה. ואחריה תמכא, וכן כסדר. ובמדינתינו לוקחין תמכא, מפני שחזרת אינו מצוי עדיין קודם הפסח, אלא בחצרות השרים. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה דאם אין לו אחד מאלו הירקות – יקח לענה או שאר ירק מר. עד כאן לשונו.

ונראה דסבירא ליה דזה ששנינו במשנה "ובמרור", ומפרש בגמרא "מרירתא", הכי פירושו: כל מין ירק מר. ויש מי שסובר דמרירתא הוא לענה, ולא שאר ירק מר. ולכן שאר ירק מר – יאכל בלא ברכה. וכן יש לעשות (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט"ו, וח"י סעיף קטן כ"ד). ו"לענה" – כתבו שזהו שקורין ווערמי"ט. ולא יעקור הישראל בעצמו את המרור מן הקרקע, דאולי היא קרקע גזולה. אלא יעקור האינו יהודי והוא יקחם ממנו, דהוה ליה יאוש ושינוי רשות. ועיין לקמן סימן תרמ"ט (עיין מגן אברהם סעיף קטן י"ד).

יד חמישה מינים אלו מצטרפין לכזית. ולכן יש אצלינו שלוקחין מעט חזרת עם מעט תמכא, שטוב לאכלן יחד. וכשיש משניהם כזית – יצא ידי חובתו. ויוצאין בכל אלו: בין בהעלין שלהם, ובין בהקלחים. אבל לא בשרשים, דהיינו שרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן. אבל השורש הגדול שבו גדילים העלים, אף שהוא טמון בקרקע – הרי זה בכלל קלח. ומכל מקום טוב יותר ליטול העלים והקלח היוצא חוץ לקרקע, לפי שיש אומרים שמה שטמון בקרקע מקרי "שורש". אבל העיקר כסברא ראשונה (הגר"ז סעיף כ"ח). ודע שיש מי שרצה לומר דתמכא שקורין קריי"ן – אין יוצאין בו אלא אם כן אוכלה בשלימות כמו שהוא, ולא הנגרר במורג שקורין רי"ב אייזי"ן, כדרך שאוכלין עם בשר שהוא מפורר דק דק. ודבר תמוה לומר כן, דאדרבא זהו עיקר אכילתו כשהוא מפורר, ולאכלו כמו שהוא הוא סכנה כידוע. וכן נהגו כל גדולי עולם. ולמי שקשה עליו לאכול תמכא מפני חלישות הלב – בהכרח להדר אחר חזרת, אף שיעלה לו בדמים יקרים. אך יוכל ליקח העלים מן התמכא, שאין בו מרירות אלא מעט, דהא יוצאין בעלין כמו שנתבאר. ומי שהוא חולה ואינו יכול לאכול מרור – לא יאכל. וקיימא לן דמצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן (קכ א). דהא כתיב: "על מצות ומרורים יאכלוהו" – בזמן דאיכא פסח איכא מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. ואי קשיא: דאם כן מצה נמי אינו כן? דמצה הדר ותני ביה קרא "בערב תאכלו מצות" – אף בדליכא פסח (שם).

טו העלים אין יוצאין בהן אלא אם כן הן לחין, אבל לא כמושין שקורין צווייאלע"ט, ואין צריך לומר יבשים. אבל הקלחים יוצאין בהן, בין לחין בין יבשין, ואין צריך לומר כמושים, דכיון שהקלח הוא עב – אין טעם מרירתו נפסד על ידי שמתייבש. אבל אין יוצאין בקלח מבושל, לפי שעל ידי הבישול נפסד טעם המרירות לגמרי. ואף על גב דחזרת אין בו מרירות כלל – זהו מפני שטבעו כך. אבל זה שיש בו מרירות, כשנפסד המרירות שבו – אין זה מרור, שהרי נשתנה מגידולו. וכבוש כמבושל, ואין יוצאין בו. ויש שני מיני כבוש: האחד: הכבוש בחומץ וציר. וזמן כבישה זו הוא מעט, רק כשיעור שיתנו על האש ויתחיל להרתיח. והשני: הכבוש במים. וכבישה זו צריך "מעת לעת". ולכן יזהרו שלא להניח התמכא במים מעת לעת. ויש שנדחקין לומר דתמכא, אף שנשרה מעת לעת – לא ישתנה. ואינו עיקר. וכל ששרוי מעת לעת – אין יוצאין בו, וכן הסכימו הגדולים. (מגן אברהם סעיף קטן י"ד, וח"י סעיף קטן כ, עיין שם שנדחק ליישב המנהג. ודבריו דחוקים, ויכול להוציאם קודם ה"מעת לעת". ועיין מה שכתב הגר"ז סעיף כ"ט. ודייק ותמצא קל.)

טז כל הדינים שישנם במצה – ישנם במרור. לפיכך יוצאין בדמאי, ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שנפדו; הכל כמו שנתבאר בסימן תנ"ג. וכל מה שנתבאר שם שאין יוצאין במצה – אין יוצאין במרור גם כן. ואף על גב דמצה דאורייתא ומרור דרבנן, כל דתיקון רבנן – כעין דאורייתא תיקון, כדאיתא בגמרא (לט ב). ואין לתמוה על מה שעיקר מצוה בחזרת, והא אין בו מרירות, והתורה אמרה "מרור". אך באמת שם "מרור" כולל שני דברים: מרירות הטעם וקישוי, שסופו להקשות. ועבודת פרך שבמצרים היתה תחילתה רך וסופה קשה, כפירוש רש"י בחומש. וחזרת היא תחילתה רך וסופה קשה, לפיכך היא עיקר של מרור. וזהו כוונת הש"ס שם (לט א עיין שם, ודייק ותמצא קל).

יז חרוסת צריך להיות עב, זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, כדכתיב: "בחומר ובלבנים". ואחר כך צריך לרככו במשקה, זכר לדם ששפכו המצרים מישראל, כדכתיב: "כל הבן הילוד – היאורה תשליכוהו". וגם היו נותנים ילדים בבנין, כמבואר באגדות. ויש לעשות החרוסת מפירות שישראל נמשלו בו: תאנה ואגוז, תמרים ורמונים. ואצלינו שאין אוכלים פירות יבשים – עושים מאגוזים ושקדים, על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ לעשות. ומתפוחים על שם "תחת התפוח עוררתיך", שהיו יולדים שם בניהם, כדאיתא בפרק קמא דסוטה (יא ב). ויתן בו דבר של קיוהא כיין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו שיניהם של ישראל קהות מגודל השיעבוד. ונותנין בו תבלין הדומין לתבן, כמו קנמון וזנגביל שקורין צימרינ"ג ואינגבע"ר; שאינן נדוכין היטב, ויש בהן לאחר הדיכה ארוכין קצת, זכר לתבן שלא נתנו לנו, ככתוב בתורה. ואם חל פסח בשבת – צריך לרכך החרוסת מבעוד יום, דבשבת אסור מפני שהוא כגיבול. ואם לא ריכך מבעוד יום – יתן המשקה לתוכו, ולא יערבנו בכף. וגם זה ליתן מקודם המשקה.

יח ואחר שיקדש – נוטל ידיו לצורך טיבול הראשון, ולא יברך "על נטילת ידים". ואף מי שאינו נזהר בכל השנה בטיבולו במשקה ליטול ידיו – בפסח יטול ידיו, שהרי כמה שינויים אנו עושין בליל זה. ועניין הטיבול הוא כדי שישאלו התינוקות למה זה טובלין קודם האכילה, מה שאין דרך לעשות כן. דכבר נתבאר דהתורה הקפידה בליל זה על שאלת הבנים. ויקח מהכרפס פחות מכזית, ומטבילו בחומץ או במי מלח, ומברך "בורא פרי האדמה".

ומכוין בברכה זו לפטור גם המרור מברכה, אף שמעיקר הדין בלאו הכי אין צריך מרור ברכה, כיון שהוא בתוך הסעודה ובהכרח לאכלו – הוה ליה כדברים הבאים בתוך הסעודה שאינם צריכים לברך. ומכל מקום יכוין לפטור, כי אולי כיון שהמרור בא למצוה ולא לשם אכילה – אינו כדברים הבאים מחמת הסעודה.

יט וזה שכתבנו שלא יאכל כזית, הטעם כדי שלא יבוא לידי חיוב ברכה אחרונה. דיש אומרים דכשיאכל כזית – צריך ברכה אחרונה. ואינו דומה לפרפרת שקודם הסעודה, דברכת המזון פוטרתו, שבכאן יש הפסק גדול באמירת ההגדה. ויש אומרים שאינו צריך לברך, דההגדה לא הוי הפסק, כיון שהוא מעניין הסדר. ולפיכך לא יאכל לכתחילה כזית. ואם אכל – לא יברך ברכה אחרונה, דספק ברכות להקל. והרמב"ם בפרק שמיני כתב שיאכל כזית, וכל המסובין יאכלו כזית לכל אחד, שאין אכילה פחותה מכזית (מגיד משנה). והטור ועוד ראשונים חלקו עליו, דכיון דטיבול זה אינו אלא להכירא, למה צריך כזית? עוד כתב הרמב"ם שטיבול זה בחרוסת. והטור כתב שאינו צריך בחרוסת, ומנהגינו כהטור.

כ ואחר הטיבול לוקח המצה האמצעית ויבצענה לשנים, ומוסר חציה לאחר לשמרה לאפיקומן. ומנהגינו להניחה תחת הכרים של ההסיבה, זכר ל"משארותם צרורות בשמלותם על שכמם". ולכן יש שמגביהין החציה של האפיקומן על הכתף כרגע. וחציה השנייה ישים בין שתי השלימות. ויגביה הקערה שיש בה המצות, או המצות לבדן, ויאמר "הא לחמא עניא" עד "מה נשתנה". ועיקר הנוסחא היא "הא לחמא", כמו שכתבתי. ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם העניין. וכן עשו הגדולים. ועכשיו שנתרבו הדפוסים, ונדפס ההגדה בלשון לעז, וכל הנשים והתינוקות שלנו קוראין מעצמן – לא נהגו לבאר להן, כי הן יודעות בעצמן לקרות ולהבין עניין יציאת מצרים.

כא ואחר אמירת "(כ)הא לחמא" – יסיר המצה מעל השולחן. וזהו לפי מנהגם, שהיה להם שולחנות קטנות, והיו עוקרין את השולחן. ועכשיו מכסין הפת במפה, וזהו במקום עקירת שולחן. וגם זה כדי שיראו התינוקות וישאלו: "למה עוקרין השולחן? הלא עדיין לא אכלנו!" "ומיד מוזגין לו כוס שני, כדי שישאל הבן: "למה מוזגין כוס שני? הלא עדיין לא אכלנו!" ועכשיו אין רגילין בשאלה זו, אלא שואלין "מה נשתנה?" "ועניין "מה נשתנה" כעניין "מה גדלו מעשיך ה'!", "מה טובו אוהליך יעקב!" – על דרך ההתפעלות. וכן בכאן נתפעל: "מה גדלו השינויים בלילה הזה!" "ובמשנה יש שאלת צלי, ואין בה שאלת הסיבה, לפי שאכלו הקרבן פסח, והיו רגילים תמיד בהסיבה. ועכשיו לא שייך שאלת צלי, וישנו שאלת הסיבה, לפי שאין אנו רגילין תמיד בהסיבה. ואם אין חכמה בבן לישאל – אביו מלמדו לשאול. ואם אין לו בן – תשאל הבת. ואם אין לו בת – תשאלנו אשתו, או אחר היושב על השולחן ישאלנו. מפני דהתורה הקפידה שעניין זכירת יציאת מצרים בלילה הזה תהיה על ידי שאלה ותשובה. אך אם אין מי שישאל – שואל ומשיב לעצמו. וכשיש שואל – אינו צריך הוא להגיד ה"מה נשתנה", אלא מתחיל "עבדים היינו". (ולא יאמר "הלילה הזה כולו מרור", אלא "הלילה הזה מרור".)

כב כשמסיים השואל "מה נשתנה" מגלה הפת, ומתחיל לומר "עבדים היינו" בקול ובהתפעלות, ובשמחה ובחדוה. ועיקר אמירת ההגדה הוא שעל ידי יציאת מצרים – נשתעבדנו עד עולם לדורי דורות לה' ולתורתו, ואנחנו עבדיו. וזהו מדין גמור, כי בן חורין אינו נקנה לעבד בעל כרחו, אבל מי שהיה עבד לאחד ולקחו אחר מבעליו לו לעבד – אין צריך דעת העבד, ונקנה לו בעל כרחו של העבד, כמבואר ביורה דעה סימן רס"ז. ועתה כיון שהיינו עבדים לפרעה, והקדוש ברוך הוא פדה אותנו מידו, ולכן בעל כרחנו אנחנו עבדיו. וזהו שאמר הכתוב: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". כלומר: כי לי בני ישראל עבדים בעל כרחם שלא ברצונם, מפני שהוצאתים ממצרים, שהיו שמה עבדים. ולכן בכל דור ודור חייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ונקנה לו להקדוש ברוך הוא לעבד עולם. ואינו רשאי לפרוק עול התורה מעל צווארו. ומביא ראיה מקרא ד"בעבור זה עשה ה' לי...", וזה קאי על כל דור ודור. ולפי שמי שירצה להתעקש יכול לומר דקאי רק על הדור שיצא ממצרים, כשאלת הרשע שאומר "מה העבודה הזאת לכם?" כלומר: הלא אתם לא יצאתם ממצרים. ולזה מביא ראיה מקרא ד"ואותנו הוציא משם", דמסיים "לתת לנו את הארץ". והרי כל יוצאי מצרים מתו במדבר? אלא וודאי דאכל דור קאי. (וזהו שאמר רבא בגמרא קטז ב: צריך לומר: "ואותנו הוציא משם". ודייק ותמצא קל.)

כג כשמגיע ל"מצה זו" – צריך להגביה המצה. והעיקר הפרוסה שהיא כלחם עוני, כדי להראותה להמסובין, שתתחבב המצוה עליהם. וכן כשיגיע ל"מרור זה". אבל בפסח – אין להגביה הזרוע, שלא יהא נראה כמקדישו לפסח. וכשיגיע ל"לפיכך" – מגביה כל אחד כוסו בידו עד שיגיע ל"גאל ישראל". ואצלינו מניחים הכוס על השולחן כשמגיע להלל, ואחר כך בהברכה נוטלין בידו עד "גאל ישראל". וכן כשאומרים "והיא שעמדה" אוחזין הכוס בידו. והעניין דכל מקום שמזכירין הישועה – נוטלין הכוס, כעניין "כוס ישועות אשא, ובשם ה' אקרא". כי כל השמחות הוא על היין כדכתיב: "ויין ישמח...". ויש בזה גם עניין עמוק הנוגע לאמונתינו הטהורה, דכתיב: "ה' הוא האלהים", ד"אלהים" בגימטריא "הטבע". והביאור: דאף הטבע

שלנו אינה טבעית, אלא בהשגחת שם הוי״ה ברוך הוא. והוא עיקר גדול כמובן. ו״כוס״ הוא בגימטריא ״אלהים״. וכשנוטל הכוס – יכסה הפת שלא יראה בושתו, כמו בקידוש. אבל בסיפור ההגדה – צריך להיות הפת מגולה לראות הלחם עוני.

כד וכשמגיע ל״דם ואש ותמרות עשן״ – נוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע, על שם ״אצבע אלקים היא״. וכן בעשרה מכות, וכן בדצ״ך עד״ש באח״ב. ויש בכולל ששה עשר שפיכות, ויש בזה סוד. ויש נוהגין לשפוך מן הכוס בעצמו. ויש נוהגין לשפוך באצבע הרביעי שהוא קמיצה. ויש נוהגין באצבע החמישי שנקרא זרת (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ״ח). ודעביד כמר עבד, ודעבד כמר עבד.

כה בהגדה כשאומרים ״יכול מראש חודש״ – צריך לומר מקודם ״והגדת לבנך״, דאמקרא זה קאי כמבואר במכילתא. וכן לא יאמר ״שכנגד ארבעה בנים...״, אלא ״כנגד ארבעה בנים״, דהוא עניין בפני עצמו, ולאו אדלעיל קאי. וצריך שיאמר ״ונאמר לפניו שירה חדשה״ בסגו״ל הנו״ן, דאעבר קאי על יציאת מצרים (מגן אברהם סעיף קטן כ״ז). ויאמר ״מן הזבחים ומן הפסחים״, דחגיגה קודם לפסח, דפסח נאכל על השובע. ובמוצאי שבת יאמר ״מן הפסחים״ מקודם, דאין חגיגה דוחה שבת. ויש שרוצה לומר דעל שנה הקודמת קאי, ואינו כן, כמו שבארנו בביאור ההגדה בסייעתא דשמיא.

כו וחולקין את ההלל: מקצתו קודם אכילה, ומקצתו לאחר אכילה, מפני שאין אנו מברכין על ההלל. לכן אומרים מקצתו מקודם, כדי שתסוב ברכת ״אשר גאלנו״ גם על ההלל. ועד היכן אומר מקודם הסעודה? עד ״למעינו מים״. ובתוספתא מפורש הטעם, ובארנוהו בסייעתא דשמיא בביאור ההגדה. ויש נוהגים לומר ההלל בבית הכנסת על פי הירושלמי, ומנהג יפה הוא. ולכן אין מברכין על ההלל שבסעודה, מפני שכבר ברכו בבית הכנסת. ואנחנו שאין אומרים הלל בבית הכנסת – היה מן הדין לברך על ההלל שבסעודה, אלא שלא נהגו כן. וזה ההלל אומרים בישיבה, אף על פי שבבית הכנסת אומרים בעמידה.

סימן תעד

א כתב רבינו הבית יוסף: שותה כוס שני, ואינו מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, שאין מברכין ״בורא פרי הגפן״ אלא על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון. ואין מברכין ״על הגפן״ כי אם אחר כוס רביעי. עד כאן לשונו, דסבירא ליה דהגדה והלילא לא הוי הפסק. ולפיכך ברכה של קידוש פוטרת מברכה את הכוס השני, וברכה שעל כוס שלישי שהוא כוס של ברכת המזון – פוטרת את הברכה של הכוס הרביעי. ולמה אין מברכין ברכה אחרונה על הכוס השני? מפני שהוא יין שקודם המזון, שפוטר את היין שבתוך המזון, וברכת המזון פוטרתו מברכה אחרונה כמו בכל השנה, כמו שכתבתי בסימן קע״ד (עיין בבעל המאור ומלחמות).

ב אבל רבינו הרמ״א כתב: והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס. אבל ברכה אחרונה – אין מברכין רק אחר האחרון לבד. וכן דעת רוב הגאונים. עד כאן לשונו, וסבירא ליה דהגדה והלילא הוי הפסק. ואף על גב דאם כן למה לא יברך ברכה אחרונה על הראשון ועל השלישי, כיון שאין להם שייכות זה לזה? אלא בעל כרחך צריך לומר דלא הוי הפסק, אם כן למה צריך ברכה ראשונה בשני וברביעי? ותרצו דכיון דארבע כוסות אלו תיקנו חכמים לשתותם דרך חירות, וכל אחד ואחד הוא מצוה בפני עצמו; ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת, אלא צריך לברך על כל אחד בפני עצמו (מגן אברהם). ואין זה מספיק. ויש שהוסיף לומר דהוה כאילו התנה על כל כוס וכוס שלא יפטור אלא עצמו (ט״ז). וזה יותר תמוה, דמניין לנו תנאי זה?

ג ולעניות דעתי נראה: דהנה במהרי״ל כתוב דצריך לברך על כל כוס וכוס, אף על פי שהרא״ש פסק שלא לברך. התוספות פסקו שיברך, ואסור ליהנות בלא ברכה, וספק איסור לחומרא. עד כאן לשונו, ואינו מובן כלל: הא אדרבא ספק ברכות להקל (וכבר הקשה עליו הח״י ונשאר בתימה, עיין שם). ולכן נראה לי דהכי פירושו: דהנה זהו וודאי שיש ספק אם ההגדה הוי הפסק אם לאו, דלכן פסקנו בסימן הקודם לעניין כרפס שלא יאכל כזית. ואם אכל – לא יברך ברכה אחרונה דספק ברכות להקל, כמו שכתבתי שם. ואם כן פשיטא שלא יברך ברכה אחרונה. אך אם כן למה ישתה? מספק לא ישתה ולא יברך, ולמה לו ליכנס לספק נהנה בלא ברכה? אלא מאי אית לך למימר שהוא מוכרח לשתות, מפני מצות חכמים שתיקנו ארבע כוסות. ואם כן איך נאמר לאדם תשתה איסור מספק? והרי יכול לומר: לא ניחא לי ליכנס בספק איסור, ליהנות בלא ברכה! אלא דאמרינן ליה: שתה ובריך, ונמצא דאנו מרשים אותו לברך. וממילא דלפי תקנת חכמים – בהכרח שאין הכוונה לפטור את הכוס השני מברכה ראשונה. אבל לעניין ברכה אחרונה, כיון שיש ספק – ספק ברכות להקל.

סימן תעה

א ואחר ששתה כוס שני – יטול ידיו ויברך "על נטילת ידים". ואף על גב דכבר נטל ידיו לטיבול, אך כיון שהפסיק בהגדה – חיישינן שמא הסיח דעתו ונגע במקום מטונף (גמרא קטו ב). ואי לאו הך טעמא – היתה נטילה ראשונה עולה לו. ואף על גב דנטילה ראשונה לא היתה לקדושה אלא שלא יטמא את המשקין, מכל מקום היה עולה לו, דקיימא לן דנטילה לא בעי כוונה (תוספות שם). והנה לפי זה אם נתכוין בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח הדעת, ובירך עליה "על נטילת ידים" ושמר ידיו – אינו צריך נטילה שנית (עיין מגן אברהם סעיף קטן א).

ב ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול לא ניחא ליה בכך, וזה לשונו: ולי נראה שלא יכוין לכך, שלא לבטל תקנת חכמים שתיקנו ליטול שני פעמים בלילה הזה. עד כאן לשונו. והקשו עליו: דהיכן תיקנו חכמים כן? דהא פירשו הטעם דילמא אסח דעתו, ואם כן כשלא הסיח דעתו – אינו צריך נטילה שנית (מגן אברהם שם וב"ח). ולי נראה עיקר כדברי רבינו הבית יוסף, דכיון דאיפסקא הלכתא בגמרא שם דצריך נטילת ידים פעם שנית, נהי דהטעם הוא משום חשש היסח הדעת, מכל מקום סוף סוף על כל פנים תקינו רבנן כן. ובליל פסח קפדינן שלא לשנות מכל מה שהנהיגו אותנו. ומי יודע כמה טעמים אחרים יש בזה. וכן המנהג, ואין לשנות.

ג והנה בטור הביא שני דעות: שיש סוברין שעל השלימה מברך "המוציא" כמו בכל היום טוב, ועל הפרוסה "על אכילת מצה" משום "לחם עוני". ויש סוברים להיפך ד"המוציא" על הפרוסה, שזהו השינוי בפסח. וממילא ד"על אכילת מצה" צריך על השלימה, דשני ברכות על מצה אחת אי אפשר, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות. ולכן כדי לצאת כל הדעות – יאחז שניהם. וכמו שכתב רבינו הבית יוסף שיקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך "המוציא" ו"על אכילת מצה". ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהם ביחד, ויטבלם במלח, ויאכלם בהסיבה ביחד, כזית מכל אחד. ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של "המוציא" תחילה, ואחר כך של "אכילת מצה". עד כאן לשונו. ואינו מובן במה שאומר "יאכל של המוציא תחילה", וכי יודע איזהו של המוציא? הלא תופס לשניהם ביחד מפני הספק, כמו שכתבתי (עיין ט"ז סעיף קטן ג שהקשה כן). ונראה לי משום דהעיקר לדינא אנו תופסין דעל השלימה "המוציא" ועל הפרוסה "על אכילת מצה", דכן דעת רוב הפוסקים; אלא שעם כל זה מפני כבוד הדעה השנייה אנו תופסים שניהם.

ד ושמענו מדברי רבינו הבית יוסף דהידור המצוה לבלוע כל השני זיתים ביחד, ולכל הפחות הכזית בפעם אחת. ואף על גב דמצטרף בכדי שיעור אכילת פרס, מכל מקום עיקר המצוה כן היא. וזהו שכתב בסעיף ו: אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית – יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. עד כאן לשונו, כלומר: שלא ישהה מתחילת האכילה עד סוף האכילה יותר מכדי אכילת פרס. ומכל מקום לא מצינו להראשונים שיצריכו כן, לאכול בבת אחת. והמהרי"ל כתב מפורש דיכול לאכול מעט מעט, ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס. וראיתי מי שכתב דהך דסעיף ו סותר זה (מגן אברהם סעיף קטן ד). ולי נראה דאין עניין זה לזה. דבסעיף ו מיירי שאוכל חצי זית ומפסיק, וזה וודאי אין נכון לכתחילה. אבל כשאוכל רצופים – היכן מצינו שצריך לאכול כולו כאחד?(ומה שכתב המגן אברהם מסוף פרק "גיד הנשה" – תמיהני. דהתם באבר מן החי, דבעינן אבר שלם, עיין שם. ומכל מקום כיון שיצא מפי רבינו הבית יוסף – יש ליזהר אם אפשר לו לעשות כן.)

ה ויש שדקדקו למה צריך כזית משל "המוציא"? בשלמא משל "אכילת מצה" – מצוותה רק בכזית, דאין אכילה פחותה מכזית. אבל בשל "המוציא" – אטו בכל ברכת "המוציא" צריך לאכול כזית (ב"ח)? הא בסימן ר"י נתבאר דאינו צריך כזית. אמנם באמת לא קשיא כלל, דאטו מן התורה אינו יוצא חובת מצה באיזה מצה שאוכל? דרק אנן מפני ההידור אמרינן דזו היא ל"המוציא" וזו לחיוב אכילת מצה. ואם כן ממילא דבאכילה ראשונה – הא יוצא ידי חובה, ואם כן מוכרח לאכול כזית. ואחר כך כשאוכל השנייה, וכוונתו לשם אכילת מצה – בעל כרחו דגם ממנה צריך לאכול כזית לפי כוונתו, כפי תיקון חכמינו ז"ל. ואם כן ממילא דצריך שני זיתים. (והט"ז סעיף קטן ב טרח בזה, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות.)ועל מה שכתב רבינו הבית יוסף לטבול במלח, כתב רבינו הרמ"א דאין המנהג לטובלם במלח בלילה ראשונה, דפת נקי אינה צריכה מלח. עד כאן לשונו. ולאו דווקא לילה ראשונה, דהוא הדין לילה שנייה (ח"י סעיף קטן ד). אלא כוונתו חובת מצה שבלילה ראשונה, וממילא דלדידן הוי שני הלילות משום ספיקא דיומא. והטעם שלא נהגו במלח, והרי אנן נהגינן אף בפת נקי לטבול במלח, אלא שזהו משום חיבוב מצוה (מהרי"ל). כלומר: שאנו מחבבין מצות מצה לבלי לערב בה דבר אחר. והלבוש כתב הטעם משום "לחם עוני". ולא ידעתי: אטו העני אוכל בלי מלח? וכמדומה לי שעכשיו טובלין במלח מפני שיפה יותר בטעם, והוי הידור מצוה. והרמב"ם כתב לטבלו בחרוסת, וחלקו עליו. ואין המנהג כן.

ו ואחר כך יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, מפני שיש כמין ארס בהמרור, והחרוסת מבטלו. אך לא ישהנו להמרור הרבה בהחרוסת, שלא יתבטל טעם מרירותו. ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו. ויברך "על אכילת מרור". ויאכלנו בלא הסיבה, מפני שהוא זכר לעינוי, ולא שייך בו הסיבה "כבני

חורין". ואם אכלו בהסיבה – יצא. ולפי שיש פלוגתא בגמרא, דהלל סובר דצריך לכרוך ביחד המצה עם המרור ולאכלן כאחד. ואין מבטלין זה את זה, דאפילו למאן דסבירא ליה איסורין מבטלין זה את זה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן צ"ח, מכל מקום מצות אין מבטלות זו את זו. האמנם אפילו להלל אין זה אלא בזמן המקדש, ששניהם הוי מן התורה. אבל בזמן הזה, דמצה דאורייתא ומרור דרבנן – אתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא ([[פסחים קטו א קטו א]]).

ז ולפיכך אנו אוכלין תחילה מצה לחוד, ומרור לחוד. ואחר כך נוטלין המצה השלישית כדי לקיים בה מצוה, ושמין המרור בין המצה, וכורכן יחד ואוכלן בהסיבה. ואומרים "זכר למקדש כהלל". ויש בזה שאלה: ולמה לנו לאכול מקודם מרור בפני עצמו? נאכל מצה שהיא דאורייתא, והדר נכרוך מצה ומרור בהדי הדדי; דשניהם דרבנן, ואין מבטלות זו את זו. דכמו כששניהם דאורייתא – אין מבטלות זו את זו, כמו כן כששניהם דרבנן. ולמה לן לאכול מרור בפני עצמו? והתשובה לזה: דוודאי להלל יכול לעשות כן. אבל אנן מספקא לן בגמרא שם כמאן הלכתא, ואולי הלכה כרבנן דאינו צריך כריכה. ואם כן המצה שבכריכה הוי רשות ולא מצוה, ואתי מצה דרשות ומבטל לה למרור דמצוה (תוספות שם דיבור המתחיל "אלא").

ח ודע דעל מה שנתבאר שצריך לאכלן בכריכה ובהסיבה, כתב רבינו הבית יוסף שטובלה בחרוסת. ורבינו הרמ"א כתב: ויש אומרים דאין לטובלו. וכן הוא במנהגים, וכן ראיתי נוהגין. עד כאן לשונו. ואינו מובן: דהא החרוסת הוי מפני הארס, ואיך אפשר שלא להטבילו בחרוסת? ובאמת כל האחרונים חולקים עליו, וסבירא להו דצריך להטביל בחרוסת. וכן אנו נוהגים. וטעמו אינו מובן, וצריך לומר דסבירא ליה דהמצה מבטל את הארס. ואין מברכין "בורא פרי האדמה" על המרור, לפי שזהו דברים הבאים מחמת הסעודה. ועוד: שברכת "האדמה" שעל הכרפס פוטרתו, וכמו שכתבתי בסימן תע"ג. וצריך ליזהר שלא להפסיק בדיבור בדברים שאינן מעניין הסעודה עד שיאכל הכריכה, כדי שתעלה ברכת "אכילת מצה" וברכת "אכילת מרור" גם לכריכה זו. דכיון דלהלל עיקר המצוה כן היה – צריך לברך. ומיהו אם סח – אינו צריך לחזור ולברך, שהרי מספקא לן כמאן הלכתא. ועוד: דאפילו להלל אין זה אלא בזמן המקדש ולא בזמן הזה, דאין חיוב מרור מן התורה בזמן הזה, ויבטל המרור את המצה כמו שכתבתי. (עיין ט"ז סעיף קטן ז, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

ט וזה לשון הרמב"ם בפרק שמיני דין ו: ואחר כך מברך "על נטילת ידים"... ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת, ומטבל בחרוסת ומברך "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים", ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו – מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ואחר כך מברך "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח", ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה. ומברך "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח", ואוכל מגופו של פסח. ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח, ולא ברכת הזבח פוטרת של פסח. ובזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך "המוציא" מברך "על אכילת מצה", ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. ומברך "על אכילת מרור", ומטבל בחרוסת ואוכל... וזו מצוה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור, ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה, זכר למקדש. עד כאן לשונו.

י וכל דבריו אינן מובנים כלל. חדא: דכריכה בזמן המקדש היה צריך שלושתן כאחד: פסח מצה ומרור, כדכתיב: "על מצות ומרורים יאכלוהו". ועוד: דכמאן פסק? אי כהלל – איך יצא באוכל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו? ואי כרבנן: נהי נמי דנאמר דגם לרבנן יצא בכריכה, כדמשמע מלשון הגמרא שם, מכל מקום וודאי העיקר דזה בפני עצמו וזה בפני עצמו. והכי מוכח בזבחים (עט א), עיין שם. ועוד קשה: אם פסק כהלל – למה לנו בזמן הזה לאכול מרור בפני עצמו, וכמו שכתבתי בסעיף ז? (עיין לחם משנה והמגיה, ולא העלו ארוכה לדבריו.)

יא ונראה לעניות דעתי דדבריו מיוסדים על הירושלמי דפרק קמא דחלה, דגרסינן שם: הלל הזקן היה כורך שלושתן כאחת. אמר רבי יוחנן: חלוקים על הלל הזקן. ופריך: והא רבי יוחנן כורך מצה ומרור? ומתרץ: כאן בשעת המקדש, וכאן שלא בשעת המקדש. ואפילו תימר כאן וכאן בשעת המקדש, שני דברים רבים על אחד ומבטלים אותו. עד כאן לשון הירושלמי. והכי פירושו: דמקודם מתרץ דבשעת המקדש מבטלין זה את זה, כיון דכולן מן התורה. ושלא בשעת המקדש, כיון דמרור אינו מדאורייתא – אינו מבטל. וזהו היפך מסברת הש"ס דילן. ולזה אמר: ואפילו תימר דשניהם בשעת המקדש – דווקא שלושתם אסור לכרוך, דשנים רבים על אחד ומבטלין אותו. אבל שנים ביחד – אין האחד מבטל השני. ויפרש "על מצות ומרורים יאכלוהו" – דהמצה יוכרך עם המרור ולא הפסח. ולזה שפיר פסק הרמב"ם כרבי יוחנן, דסבירא ליה דזה שחלוקין על הלל אינו אלא בכרכן שלושתן כאחת, ולא בשנים. ופסק כרבנן אליבא דרבי יוחנן. ובזמן הזה פסק כש"ס דילן, דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא. לפיכך צריך מקודם כל אחד בפני עצמו, ואחר כך בכריכה. (וכשיטת התוספות; וגם הסוגיא בש"ס שם יתפרש בטוב, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור – יברך עליו בטיבול ראשון "בורא פרי האדמה" ו"על אכילת מרור". ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת, ויאכלנו בלא ברכה. דאיך אפשר לברך כשכבר מילא כריסו ממנו? ולכן בהכרח לברך מקודם "על אכילת מרור", אף על גב דעיקר המצוה היא אחר

המצה. ואינו צריך ברכה אחרונה. וכיון שבירך מקודם "על אכילת מרור" – וודאי שיצא ידי חובתו. ואף על גב דכתיב "מצות ומרורים" – לא הוי עיכובא אי מקדים להמרור (תוספות קיד ב דיבור המתחיל "זאת"). ואי קשיא: דאם כן למה צריך לאכלו פעם שנית אחר המצה? אך זהו משום הכירא לתינוקות (גמרא שם). וזה שאינו צריך בטיבול ראשון חרוסת, אף על גב דהחרוסת הוא משום הארס, ומה לי טיבול ראשון או טיבול שני? תירץ שם הרא"ש בשם רבינו יונה, וזה לשונו: משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להכירא, ורגילין כל השנה לאכול חזרת בלא חרוסת, גם עתה לא חשו חכמים. אבל טיבול שני שהוא של מצוה – הזהירו חכמים, שלא יהא בו חשש סכנה. עד כאן לשונו. ואינו מובן כלל: הא בארנו שיצא ידי חובתו בטיבול ראשון? אלא וודאי דהרא"ש אינו סובר כמו שכתבתי שיוצא בטיבול ראשון, אלא אינו יוצא. אי משום דסבירא ליה "מצה ומרורים" – דווקא מצה תחילה ואחר כך מרור. או משום דסבירא ליה מצות צריכות כוונה, כמו שבאמת פסק כן בפרק רביעי דראש השנה. ולכן הראשון הוא כטיבול דירקות. ואי קשיא: דאם כן איך מברך בראשון "על אכילת מרור"? דיש לומר דעיקר הכוונה הוא על הטיבול השני. ולמה לא יברך בטיבול השני? משום דמיחזי כי חוכא, דלאחר שאכל ממנו יברך עתה (ר"ן שם). ולכן בהכרח לעשות כן. (והמגן אברהם בסעיף קטן י"ד כתב: אף על גב דמצות צריכות כוונה – במידי דאכילה שאני, שהרי אכל ונהנה, עיין שם. והב"ח מחלק בין דאורייתא לדרבנן, דבדרבנן אינן צריכות כוונה, עיין שם. והפרישה מחלק בין לא ידע שאכל ובין ידע, עיין שם. אבל מדברי הרא"ש והר"ן שהבאנו לא נראה כן. ודייק ותמצא קל.)

יג וכיון שיש פקפוקים באכילת שני פעמים מרור, לכן מחוייבים להתאמץ לבלי לאכול פעם הראשון מרור אלא ירקות. ויש מי שאומר דאם אין לו ירקות – יכול לאכול לָפֶת (מגן אברהם סעיף קטן ט). ודבר תימה לומר כן, כיון דחכמים צוו רק ירקות (גם האליה רבה כתב וצריך עיון). ויש מי שאומר דלפי מנהג מדינתינו שלוקחין חריי"ן למרור, ולכן אם אין לו ירקות ולוקח זה גם לטיבול ראשון כמו שנתבאר – לא יברך עליו "בורא פרי האדמה", דהא אינו ראוי לאכילה כלל כשהוא בעצמו (מגן אברהם סעיף קטן י). אלא יברך רק "על אכילת מרור". ויש חולקין בזה דכיון דתקנו רבנן "ומטבילו בחומץ או במי מלח" – שפיר מקרי ראוי לאכילה, וצריך לברך עליו "בורא פרי האדמה" (ח"י סעיף קטן ט"ז ואליה רבה). ועוד: דברכת הנהנין אלו הם כברכת המצוות (שם), כיון שהוא על פי תיקון חכמים. מיהו אצלינו רחוק הדבר שלא ישיגו איזה ירק.

יד לכתחילה צריך ללעוס המצה בשיניו, כדי שיטעום טעם מצה. אמנם בדיעבד אם בלע המצה – יצא (גמרא קטו ב). ואין לשאול: הא גם דיעבד מעכב טעם מצה, דמהך טעמא פסקנו בסימן תס"א דאם בישל מצה לא יצא, משום שאין בו טעם מצה. ואם כן בבלע נמי למה יצא? אך באמת לא דמי, דמבושל גם קודם שנתן לפיו – יצאה מכלל מצה, והוי כנתן מאכל אחר לתוך פיו. מה שאין כן בבלע (מגן אברהם סעיף קטן י"א). ועוד: דבשם אין מצה יורד למעיו, מה שאין כן בבלע – בלעו מעיו מצה. ובסוף "גיד הנשה" מבואר דאכילה במעיו – הוה אכילה. (דריש לקיש אמר דרק במעיו הוה אכילה, ורבי יוחנן סבר דגם בגרונו הוי אכילה, אבל במעיו וודאי דהוה אכילה. וזה שבמרור לא יצא משום דבעינן טעם מרור, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.)

טו בלע מרור – לא יצא, משום דבעינן שיטעום טעם מרור בפיו. וכשבלע – אינו טועם טעם מרירות (גמרא שם). ואין לשאול: הא מובחר שבמרור הוי חזרת, והרי אין בו טעם מרירות כלל. דיש לומר דבחזרת חל שם "מרור" מפני הקושי, כמו שכתבתי בסימן תע"ג סעיף ט"ז, עיין שם. אבל בשארי מינים שם – "מרור" הוא מפני המרירות; וכיון שאינו טועם טעם מרירות – לא יצא. וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת, דאי אפשר לחלק בין מין מרור זה למין מרור אחר. ונאמר דהתורה צותה לטעום טעם המרור בפיו, כל מין מרור שאוכל – ירגיש בפיו מה שאוכל, ולא על ידי בליעה. ואפילו אם בלע מצה ומרור כאחד – ידי מצה יצא, וידי מרור לא יצא. ואין המרור מבטל להמצה, כיון שלא לעסן כלל. ואם כרך מצה או מרור בסיב ובלעו – אף ידי מצה לא יצא. ולא מפני הטעם, שהרי מצה אין צורך לטעום. אלא מפני שאין דרך אכילה בכך, ולא קרינא ביה "בערב תאכלו מצות". ומרור לא יצא בקל וחומר: שלבד שאין דרך אכילה בכך, הא ליכא טעם מרור.

טז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו אנסים או לסטים לאכול – יצא ידי חובתו, כיון שהוא יודע שהלילה פסח, ושהוא חייב באכילת מצה. אבל אם היה סבור שהוא חול, או שאין זה מצה – לא יצא. עד כאן לשונו. סברא זו כתב כדי לתרץ דברי הרמב"ם, שכאן פסק דיצא ובפרק שני משופר פסק דבלא מתכוין – לא יצא, לחלק בין אכילה לשאר דבר. ומיהו גם באכילה, אם לא ידע שפסח היום או שזהו מצה – וודאי לא יצא, דמצות צריכות כוונה. ובאכילה כשידע, אף שנעשה באונס – הוה ככוונה. וסברא זו הוזכרה בתוספות פסחים (קטו א). אבל מדברי הרא"ש שם, והטור בכאן, לא משמע כן, עיין שם. (עק"נ שם אות ק', שהאריך בזה.)

יז אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואחר כך בלילה נתרפא – חייב לאכול כשנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בעת שהיה פטור מכל המצות. ואין זה שייכות ל"מצות צריכות כוונה", דאפילו אינן צריכות כוונה – מכל מקום הא צריך להיות חי מרגיש, ולא כשאינו בדעתו כלל. ודע דאפילו אם

אין צריכות כוונה, מכל מקום אם נתכוין שלא לצאת – לא יצא. ואין לשאול: דאם כן היכי אמרינן דכפאוהו לסטים לאכול מצה – יצא? והא כיון דכפאוהו, אם כן לא רצה לאכול, והרי נתכוין שלא לצאת. דיש לומר דהוא לא רצה שהם יאכילוהו, אלא רצה לאכול מעצמו. ואחרי שכפאוהו – וודאי לא כיון שלא לצאת (עיין ב"י בשם ריי"ו. ודייק ותמצא קל.)

יח דבר ידוע שאין חיוב מצה אלא בלילה הראשון בלבד, דכתיב: "בערב תאכלו מצות". אבל כל החג אם ירצה שלא לאכול מצה, אלא מיני תרגימא – הרשות בידו. ורק שבת ויום טוב צריך לאכול פת, ולא מדין מצה. ואף גם בלילה הראשון, מן התורה יוצא ידי חובתו בכזית. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ז: ונהגו לעשות שלוש מצות של הסדר מעשרון, זכר ללחמי תודה. ועושים בהם סימן לידע איזו ראשונה או שנייה או שלישית, ומניחים הראשונה עליונה, והשנייה באמצע, והשלישית בתחתונה לכריכה. ואם שינה – לא עיכב. ואופין אותם גם כן כסדר. ואם נשברה אחת מהן – לוקחין אותה לשנייה, דבלאו הכי פורסין אותה. עד כאן לשונו. ועכשיו לא נהגנו בזה, משום דעל ידי זה תבוא העיסה לידי שהייה, ואינו כדאי. ודע דכך מקובלני: דאף על גב דאין חובת מצה רק בלילה הראשון, מכל מקום מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח כדכתיב: "שבעת ימים תאכלו מצות". והא דקרו לה "רשות", משום דמצוה לגבי חובה – "רשות קרו לה, מפני שאין זה מצות עשה אלא רצון ה', שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח.

סימן תעו

א תנן (נג א): מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים – אוכלין. מקום שנהגו שלא לאכול – אין אוכלין. דמפני שהפסח אינו נאכל אלא צלי, דהיינו בשפוד על האש לא בקדירה ולא במים, לכן יש שחששו שלא יאמרו שאוכל פסח בזמן הזה, והוי קדשים בחוץ. והחמירו עליהם שלא לאכול שום צלי בליל פסח, ואפילו מבשר בהמה שאינה ראויה לפסח. ואותן שנהגו איסור – חל האיסור גם על זרעם אחריהם. ועל זה נאמר: "שמע בני מוסר אביך..." (נ א). ומדינות שלנו הם ממקומות שנהגו שלא לאכול. ודווקא צלי שעל האש, ולא מה שאנו קורין בראטי"ן.

ב וצלי קדר, והיינו להשים הבשר בקדירה בלא מים – נראה לי דמותר כיון דפסח פסול בכי האי גוונא, כדאיתא בגמרא (מא א). ואף שיש פלוגתא שם, אך זהו לעניין מלקות. אבל לכולי עלמא הפסח פסול, דאינו צלי אש (תוספות שם דיבור המתחיל "איכא"). וכן כתב הרמב"ם בפרק שמיני מקרבן פסח, עיין שם. ולכן גם בצלאו ואחר כך בשלו, או בשלו ואחר כך צלאו – מותר לאכול, כיון שפסול בקרבן פסח, כמו שכתב הרמב"ם שם. והאחרונים כתבו דאפילו צלי קדר, ובשלו ואחר כך צלאו – אסור. ואפילו בשלו ואחר כך עשאה צלי קדר – אסור, משום דשם "צלי" עליו (מגן אברהם וח"י). ולא ידעתי למה לנו להחמיר במנהגא בעלמא בדבר שאין בו טעם. וזה שהביאו ראיה ממה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דאפילו בשר עגל ועוף, כל דבר שטעון שחיטה אסור לאכול צלי במקום שנהגו שלא לאכול צלי, עד כאן לשונו – אינו דמיון. דהתם כשקבלו עליהם שלא לאכול צלי – קבלו עליהם כל מין צלי של בשר. מיהו על כל פנים הצלי הראוי לפסח, ולא צלי שאינו ראוי לפסח. וצריך עיון.

ג ואפילו במקום שנהגו לאכול צלי – אסור לאכול גדי או שה מקולס, והיינו כשהוא צלוי כולו כאחד. דזה נראה להדיא כקרבן פסח, ויאמרו עליו שאוכל קדשים בחוץ. ולכן אם היה מחותך, או שחתך ממנו אבר, או שלק בו אבר אפילו כשהוא מחובר – מותר לאכול במקום שנהגו לאכול צלי. ונראה דאפילו רק בלי המעיים – גם כן מותר, דאין זה כהקרבן פסח. וכן מבואר מרש"י (נג א) שכתב: מקולסין – ראשו על כרעיו ועל קרבו, עיין שם.

ד אפילו אצלינו דג צלוי וביצה צלויה – מותר, שאינם בכלל בשר. אבל בכבד וטחול וכל המעיים – הם בכלל בשר ואסורים בצלי, כדמוכח לעניין נדרים ביורה דעה בסימן ריי"ז, עיין שם. ולפי זה אסור לנו לאכול כבד בליל פסח, שהרי אי אפשר אלא בצלי, דמליחה לא מהני לכבד, ואין לו היתר אלא אם כן בשלו אחר כך או טיגנו בשומן. ויש מי שהפריז על המידה לאסור גם ביצה צלויה, ואין בזה טעם (ט"ז סעיף קטן ג). ונכון שלא לאכול ושלא לשתות הרבה בסעודה זו יותר מדאי, כדי שלא יאכל את האפיקומן אכילה גסה, שלא תהיה אכילת האפיקומן עליו לטורח (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). ונוהגים אצלינו לאכול בסעודה זו ביצים זכר לאבלות, מפני שביום שחל פסח חל תשעה באב כידוע. וגם זכר לחורבן, שהיו מקריבין קרבן פסח ועתה אבדנוהו בעוונינו. ויש נוהגים שלא לאכול שום טיבול בלילה זו, לבד השני טיבולים שעל הסדר. ולכן אוכלים בשר בלא טיבול בשום דבר. ויש ליזהר שלא לשתות הרבה בסעודה, כדי שלא יחטפנו שינה, ולא יוכל לומר ההלל וכל עניין הסדר. והחכם עיניו בראשו, לדעת שהלילה הזה כולו קדוש, ויעשה הסדר בשמחה רבה.

סימן תעז

א דע דבעניינא דאפיקומן יש לבאר: דלכאורה הדבר ברור שעיקר מצות עשה ד"בערב תאכלו מצות" – קיימנו בכזית הראשון והשני, שברכנו שם "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה". והאפיקומן אינו אלא זכר לפסח, שהיה נאכל על השובע. וכן מבואר מלשון הטור והשולחן ערוך, שכתבו לאחר: גמר כל הסעודה – אוכלין ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע. ויאכלנו בהסיבה, ולא יברך עליו. ויהא זהיר לאכלו קודם חצות. עד כאן לשונם. הרי כתבו "זכר לפסח", ולכן לא יברך עליו. ומה שהזהיר לאכול קודם חצות, אף על גב דאינו אלא זכר בעלמא, מכל מקום כיון שהוא זכר לפסח, ולרבי אלעזר בן עזריה אין הפסח נאכל אלא עד חצות – צריך גם האפיקומן עד חצות.

ב אבל רש"י והרשב"ם כתבו (קיט ב דיבור המתחיל "אין", עיין שם) דעיקר המצוה הוא האפיקומן. וזה לשון רש"י ורשב"ם שם: אין מפטירין... – שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה, זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה. ועל כרחינו אנו מברכין "על אכילת מצה" בראשונה, אף על פי שאינה באה לשם חובה, כדאמר לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כרסו ממנו – האיך חוזר ומברך עליו? הכא נמי גבי מצה...עד כאן לשונם. וכן נראה לי מלשון הרמב"ם בפרק שמיני שכתב דבאחרונה אוכל מבשר הפסח..., ובזמן הזה אוכל כזית מצה..., שאכילתן היא המצוה. עד כאן לשונו, הרי משמע דזהו עיקר המצוה. ואפשר לומר דעיקר כוונתו הוא על זמן הבית. והתוספות (קכ א) נראה כמסתפקים בזה, עיין שם. אבל הרא"ש הביא דברי רש"י וחלק עליו, וכתב דאפיקומן אינה לשם חובה אלא זכר לפסח, עיין שם. ולפי זה לדעת רש"י ורשב"ם יש ליזהר מאוד מאוד באכילת האפיקומן, כיון שהיא עיקר המצוה דאכילת מצה, וכן מבואר מהרמב"ם כמו שכתבתי. לכן יש ליזהר מאוד בזה לאכול לכל הפחות כזית שלם. (ולשון רש"י עצמו צריך עיון, שהתחיל "זכר למצה הנאכלת עם הפסח" ומסיים "לשם חובת מצה". וגם התוספות שם שכתבו שסברת רש"י מוכרחת, שהרי בזמן הבית בהכרח כן, עיין שם – לא אבין. שהרי יכלו לאכול כל הסעודה מצה עשירה עד שהגיעו לפסח, ואז אכלו מצת חובה ומרור, ואז ברכו עליהם, ולא מתחילת הסעודה. ודברי רבותינו נעלם ממני, וצריך עיון גדול.)

ג וכתבו דלכתחילה יקח שני זיתים: אחד זכר לפסח, ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. ולכל הפחות לא יפחות מכזית (מגן אברהם בשם מהרי"ל). ואם אין לו כזית – יאכל אף פחות מכזית. ונראה גם בכזית ראשון של "אכילת מצה", אם אין לו כזית אלא פחות – מחוייב לאכול, אך לא יברך "על אכילת מצה". ולא אמרינן דפחות מכזית אינו כלום, דכמו באיסורים הוה חצי שיעור איסור דאורייתא, כמו כן במצה הוי קצת מצוה, כיון שאי אפשר לו לקיים יותר. מיהו בשני בני אדם שאין להם רק כזית אחד מצה, נראה דמוטב שיאכל אחד מהם כזית ויקיים המצוה כתיקונו, משיאכל כל אחד חצי זית. וכיצד יעשו? יטילו גורל. וזה פשוט שאם יש להם שני זיתים – יאכל כל אחד כזית ל"המוציא" שהיא עיקר המצוה, ולא יאכלו אפיקומן שהוא לזכר בעלמא. ואם יש להם שלושה זיתים – יאכל כל אחד כזית ל"המוציא", והכזית השלישי יחלקו ביניהם לאפיקומן, דלזכר די בחצי זית בשעת הדחק. (כן נראה לי. ועיין שערי תשובה בסימן תע"ה ותפ"ב.)

ד ועל מה שכתב שיראה לאכול האפיקומן קודם חצות, כתב רבינו הרמ"א שיקדים עצמו, שגם ההלל יקרא קודם חצות. עד כאן לשונו. ואיני יודע טעם לזה, דמאי עניינא דהלל לחצות (עיין תוספתא שלהי פסחים)? והאפיקומן יש לאכלו בהסיבה. ואם אכלו בלא הסיבה נראה לי דיצא, כיון שאינו אלא לזכר בעלמא (וכן כתב הגר"ז בסעיף ד). ויש נוהגין ליטול האפיקומן כרוך במטפחת, ומשלשלין אותו על כתפיהן לאחוריהן, והולכין בבית כארבע אמות, ואומרים: "כך היו אבותינו הולכים, משארותם צרורות בשמלותם על שכמם". ואחר כך אוכלים אותו. ובמדינות אלו לא נהגו בזה, אלא מוציאין האפיקומן ואוכלין אותו (ח"י והגר"ז). ויש שלוקחין חתיכה אפיקומן, ונוקבין אותו ותולין אותו בצואר. ואין בזה איסור, אך מילתא יתירתא היא. ולא נהגנו כן (שם).

ה ודע דדבר פשוט הוא שאם נמשך עד אחר חצות – מחוייב לאכול האפיקומן. שהרי הרמב"ם בריש פרק ששי וב[[רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק שמיני]]פרק שמיני מקרבן פסח]] פסק כרבי עקיבא דפסח ומצה נאכל כל הלילה. וכן דעת כמה מהראשונים (כמו שכתב בהגהות מיימוניות פרק שמיני, עיין שם). וזהו דעת בית הלל בתוספתא שלהי פסחים, עיין שם. מיהו בזה יש להסתפק: אם נאנס ולא עשה הסדר עד אחר חצות, אם יברך "על אכילת מצה" אם לאו? דכיון דרבותינו בעלי התוספות פסקו בכל מקום דהלכה כרבי אלעזר בן עזריה דפסח אינו נאכל אלא עד חצות, כסתמא ד"איזהו מקומן" דתנן: הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות. ואמרינן בגמרא (קכ ב): אכל מצה בזמן הזה אחר חצות – לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. אם כן איך יברך "על אכילת מצה", כיון שכבר עבר זמנו לרבי אלעזר בן עזריה? ולכן נראה דיאכל בלא ברכת "על אכילת מצה".

ו אם שכח ולא אכל האפיקומן, ולא נזכר עד שנטל ידיו, או עד שאמר "הב לן ונברך" – אוכל אפיקומן בלא ברכת "המוציא". דאף על גב דבכל השנה כשרוצה לאכול אחר כך – הוי היסח הדעת וצריך לברך, מכל מקום בפסח דאתכא דרחמנא סמכינן, ואין לנו רשות לבלי לאכלו – אין זה היסח הדעת. ויטול ידיו בלא ברכה קודם אכילת האפיקומן, כמו שכתבתי בסימן קע"ט (הגר"ז). ויש חולקין, וסבירא להו שלא לאכול האפיקומן כלל, ולסמוך על הכזית הראשון (ב"ח בשם רש"ל, ועיין מחצית השקל סעיף קטן ב). ואנו אין לנו אלא דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך שפסקו דיאכל.

ז ואם לא נזכר עד אחר שבירך ברכת המזון, אם נזכר קודם שבירך "בורא פרי הגפן" – יטול ידיו ויברך "המוציא", ויאכל האפיקומן, ויחזור ויברך ברכת המזון, וישתה הכוס בברכת "בורא פרי הגפן". ואם לא נזכר עד אחר ששתה הכוס, או אפילו רק עד אחר שבירך "בורא פרי הגפן", דמוכרח לשתות הכוס כדי שלא תהא ברכתו לבטלה – דאז לא יאכל האפיקומן, ויסמוך על המצה שאכל מקודם. דאם יאכל – הרי צריך עוד כוס, והוי כמוסיף על הכוסות. אך זהו במי שנזהר כל השנה לבלי לברך ברכת המזון בלא כוס. אבל כגון אנו שאין מברכין על הכוס – יטול ידיו, ויברך "המוציא", ויאכל האפיקומן, ויברך ברכת המזון בלי כוס (מגן אברהם סעיף קטן ד). וכן אם נזכר לאחר שהתחיל הלל – יגמור ההלל, וישתה הכוס, ויטול ידיו, ויאכל האפיקומן, ויברך בלא כוס.

ח וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך: ואם לא נזכר עד אחר שבירך "בורא פרי הגפן" – לא יאכל האפיקומן, ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה, שכולן שמורות הן משעת לישה. אבל במקום שנהגו לעשות שימור למצת מצוה משעת קצירה, אפילו לא נזכר עד אחר ההלל – יטול ידיו ויברך "המוציא", ויאכל האפיקומן, ויחזור ויברך על הכוס. ואין לחוש במה שמוסיף על הכוסות. עד כאן לשונם. ואין לשאול: הא אכל כזית ממצה השמורה משעת קצירה בעת ברכת "על אכילת מצה"? דיש לומר: דעל זה לא סמכינן, דאפיקומן הוי מילתא באפי נפשה. ורק אם אכל כל הסעודה מהשמורה – יכולין לסמוך על שאר מצה שאכל בתוך הסעודה, אבל לא על המצה הראשונה. וזה שכתבו שיחזור ויברך על הכוס, נראה לעניות דעתי דזהו למי שנזהר לברך כל השנה על הכוס. אבל מי שאינו נזהר אינו צריך כוס. והמפרשים לא הבינו כך, ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי. (עיין ט"ז, ומגן אברהם, וח"י, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)ואם נאבד האפיקומן – יאכל כזית מצה ממצה אחרת, שהרי כולם נשמרים משעת לישה לכל הפחות. וכל שכן אם יש לו שמורה הנשמר משעת קצירה, שצריך לאכלו אף על פי שנאבד האפיקומן.

סימן תעח

א כמו שלאחר הפסח אין לאכול שום דבר, כדי שלא יאבד ממנו טעם הפסח, כמו כן באפיקומן שהוא זכר לפסח – אין לאכול אחריו שום דבר מאכל, כדי שלא יאבד טעם המצה. וכן לשתות כל משקה אסור (מגן אברהם) לבד מים, כדי שלא לאבד הטעם, חוץ השני כוסות שמוכרח לשתותם מדין הסדר. וכמו שאסור לאכול הפסח בשני מקומות, כמו כן האפיקומן. ולא עדיף מאילו הפסיק בשינה, דאסור כמו שיתבאר, כמו כן בשני מקומות.

ב ואפילו בחדר אחד לא יאכלו האפיקומן בשני שולחנות. אבל בכל הסעודה אין קפידא, דרק באפיקומן שהוא זכר לפסח קפדינן. וכן אם התחיל לאכול האפיקומן, וישן והקיץ – אינו חוזר לאכול כדין פסח, שזהו כשני מקומות. ובני חבורה שמקצתן ישנו באמצע – חוזרים ואוכלים כשננערו, כיון שהשאר לא ישנו. ואם נרדמו כולם וננערו – לא יאכלו, דהוה כשני מקומות. נתנמנמו כולם, והיינו: נים ולא נים תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני, ולא ידע לאהדורי סברא – יאכלנו, דאין זה שינה. וכל זה אינו אלא בשינה שלאחר התחלת אכילת אפיקומן, ודלא כמי שמחמיר בכל הסעודה.

ג ודע דזה שאנו קורין להמצה הנאכלת באחרונה "אפיקומן" – אין לזה טעם לכאורה, שהרי שנינו: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. כלומר: שלא יאכלו שום דבר. ו"אפיקומן" הוא לשון "אפיקו מן", כלומר מיני מתיקה (רשב"ם). ואם כן איך קורין אותה "אפיקומן"?וצריך לומר דהכי פירושו: "אפיקומן" – "אפיקו מן", כלומר: רק זה המאכל ולא יותר. או הכוונה על אחר אכילתו אפיקומן, כלומר: לבלי להביא עוד מאכל. מיהו בדיעבד אם אכל דבר מה אחר האפיקומן – אינו מחוייב לחזור ולאכול האפיקומן. וכן כל מיני משקה – אסור לשתות אחריו לבד מים, שאין מאבדין הטעם. וכל מיני מים מותר, כמו סעלצי"ן ולימענא"ד. ויש מי שמתיר שתיית כל המשקין, דרק אכילה אסור ולא שתייה (ח"י וכן משמע בט"ז בסימן תע"ט סעיף קטן ב). מיהו על כל פנים זהו פשיטא דכל מיני מים המתוקנים – מותר לשתות אחר הסדר, וכן לאקרי"ץ וכיוצא בזה. ועוד יתבאר בסימן תפ"א.

סימן תעט

א ואחר שאכל האפיקומן – ימזגו לו כוס שלישי, ויברך עליו ברכת המזון. וכתבו שצריך הכוס שטיפה והדחה, אף מי שאינו נזהר בו בכל השנה. אמנם האידנא אנו מנקים הכוסות לכוס ראשון, ובו אנו שותים כל הארבע כוסות. ונהגו להדר אחר זימון להסדר, ולאו מטעם ברכת המזון אלא משום הלל

ל"הודו" ו"אנא", שצריך אחד לקרות והשנים יענו, כדאיתא במדרש תהלים. אמנם אם אין לו זימון – הא אשתו ובניו ובנותיו עונין אחריו (טור).

ב וזה לשון רבותינו בעלי השולחן ערוך: מצוה לחזור אחר זימון. והגדול שבהן אומר "הודו" ו"אנא", והאחרים עונין אחריו. והגדול יכול ליתן לקטן רשות, ויכול לצרף עמהם לזימון לעניין הלל, אף על פי שלא אכל עמהם. ונהגו שבעל הבית מברך ברכת המזון בליל פסח, שנאמר "טוב עין הוא יבורך", והוא טוב עין שאמר "כל דכפין ייתי ויכול". עד כאן לשונו. ויכול לכבד לאורח נכבד. והרי מדינא דגמרא האורח מברך. והמנהג להוסיף ב"הרחמן" הוא ינחילנו ליום שכולו טוב": "ליום שכולו ארוך, ליום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנין מזיו השכינה".

ג ואחר ברכת המזון מברך "בורא פרי הגפן", ושותה הכוס בהסיבה. ואם שתה בלא הסיבה נתבאר בסימן תע"ב, עיין שם. ולא יברך אחריו, ולא ישתה בין כוס שלישי לכוס רביעי, כדמפרש בירושלמי שמא ישתכר. ומשמע דמשקה שאינה משכרת – מותר (ט"ז). מיהו מכוס השלישי אף על פי שהוא גדול הרבה – יכול לשתות כמה פעמים, אף על פי שהפסיק בינתים, דהכל הוא כוס אחד ושתייה אחת. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א. ולא ידעתי למה צריך דעתו על כוס אחד. וצריך עיון.)והאחרונים האריכו במה שהיה מנהגם, שהיה אחד יוצא מביתו ומצטרף לזימון בבית אחר, דאין זה נכון. לא מיבעיא לברכת המזון, אלא אפילו להלל – אין לו לעקור ממקומו למקום אחר ולשוב לביתו. ועכשיו לא שמענו מנהג זה. ופשיטא שכל אחד יגמור כל הסדר בביתו. ואחר גמר הסדר אם רצה לילך לבית אחר כדי לענות "הודו" ו"אנא" הרשות בידו, דכל זה אינו מעכב. ואפילו יחיד יכול לומר הלל בעצמו, אך אז לא יאמר רק "הודו" פעם אחת ולא ארבע פעמים. וכן בהלל דיום טוב ודראש חודש, ופשוט הוא (עיין ט"ז ומגן אברהם וב"ח).

סימן תפ

א ואחר ששתו הכוס השלישי נוהגין לומר "שפוך חמתך...", ולפתוח הדלת כדי לזכור שהוא ליל שמורים. ובזכות אמונה זו יבוא משיח, וישפוך חמתו על הבבליים שחרבו בית המקדש. ועל כי קודם ביאת המשיח יבוא אליהו, כדכתיב: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני...". ולכן המנהג להעמיד עוד כוס באמצע השולחן, וקורין אותו "כוסו של אליהו". ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולאמר "ברוך הבא". והכל לחיזוק האמונה, כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו – ובניסן עתידין לגאל, כדאיתא בפרק קמא דראש השנה (יא א). ולכן בעת גמר הסדר קודם אמירת "לא לנו... כי לשמך תן כבוד" – אנו מתעוררים שיתן כבוד לשמו הגדול יתברך.

ב ומוזגין כוס רביעי, ומתחיל "לא לנו", וגומר את ההלל. וכשמגיע ל"יהללוך" אומר הלל הגדול, שהוא מזמור של עשרים ושש "הודו" עד סופו. ואחר כך אומר "נשמת", ונקרא "ברכת השיר" בגמרא (קיח א) לפי שבשבתות ויום טוב אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה (תוספות שם דיבור המתחיל "מאי"). והני עשרים ושש "הודו" הם כנגד עשרים ושש דורות שקודם מתן תורה, שהקדוש ברוך הוא זן אותם בחסדו (גמרא שם). ונקרא "הלל הגדול" משום דכתיב ביה "נותן לחם לכל בשר" (שם), שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה (שם). ועל שבפסח נכנסנו תחת כנפי השכינה, והבטיחנו שאל יעזבנו ואל יטשנו לנצח – לכן אומרים זה על הסדר.

ג בעניין חתימת ההלל רבו הדעות: רבינו הבית יוסף כתב שאומר "נשמת" ו"ישתבח" עד "כי מעולם ועד עולם אתה אל". ויאמר אחר כך "יהללוך" וחותם "מלך מהולל בתשבחות". והטור כתב ד"יהללוך" יאמר אחר הלל עד הברכה, ואחר כך "נשמת" ו"ישתבח", וחותם ב"ישתבח"; וכן כתב התוספות שם. ואנחנו נוהגים כרבינו הבית יוסף. ואחר הברכה מברך "בורא פרי הגפן" על כוס רביעי, לפי שהפסיק בהלל. ורבינו הבית יוסף פסק בלא ברכה, ואין אנו נוהגין כן, כמו שכתבתי בסימן תע"ד. ושותה בהסיבה, ואם לא היסב נתבאר בסימן תע"ב. ושותיהו כולו כדי לברך ברכה אחרונה "על הגפן...". ואחר כך אומר הפיוטים כפי המנהג. ויש שאין שותים עד אחר אמירת הפיוטים, וכן נדפס בהגדות. ואינו נכון, כי הכוס הרביעי צריך לשתות תיכף אחר הלל. (הבית יוסף כתב: אם שתה בלא הסיבה – יחזור וישתה בהסיבה. ואז צריך לברך לפניו "בורא פרי הגפן", לפי שהסיח דעתו מלשתות עוד. עד כאן לשונו. ולעיל בסימן תע"ב הבאנו דעות שאינו צריך לחזור ולשתות בהסיבה, עיין שם. וכתב הרמ"א דהלל יכול לומר אף שלא במקום סעודה, עיין שם. ומכל מקום טוב יותר לאומרו במקום הסעודה, ולשתות כל הכוסות במקום אחד.)

סימן תפא

א קבלה היתה ביד הגאונים, שאם רוצה לשתות כוס חמישי – שותה. וכן כתב הרמב"ם בפרק שמיני, וזה לשונו: ואחר כך מוזג כוס רביעי, וגומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר והוא "יהללוך ה' כל מעשיך...". ומברך "בורא פרי הגפן", ואינו טועם אחר כך כלום כל אותו הלילה חוץ מן המים. ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, מ"הודו לה' כי טוב" עד "על נהרות בבל". וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות. עד כאן

לשונו, וכך היתה גירסתם בגמרא (קיח א): חמישי – אומר הלל הגדול. ולפנינו הוגה על פי פירוש רש"י ורשב"ם: רביעי, עיין שם. והטור האריך בזה. ויש שאמרו שבכוס רביעי מסיים בברכת "יהללוך", ובברכת הלל הגדול מסיים בברכת "ישתבח". ויש שאמרו ששותה הרביעי בלא חתימה, עיין שם. ובהגהת מיימוני: מיהו אנן לא ידעינן מזה, ולא ידעינן רק מארבע כוסות.

ב ויש מן הגאונים שאמרו דדווקא כגון שהוא מוכרח לכוס חמישי, כגון שתאב לשתות, כמו שיסד רבינו יוסף טוב עלם בפיוט "אלקי הרוחות" לשבת הגדול, עיין שם. וזהו שכתב רבינו הרמ"א, דמי שהוא אסטניס או תאב הרבה לשתות – יכול לשתות כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול. עד כאן לשונו. אך מימינו לא שמענו ולא ראינו נוהגין כן.

ג וזה שכתב הרמב"ם שאסור אחר כך לשתות יין אלא מים – כן כתב גם הרי"ף. והקשה הרא"ש דהא תנן "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" – אבל לשתות שרי, עיין שם – מיהו מנהג כל העולם כהגאונים. ורבינו יונה פירש הטעם לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה ביציאת מצרים, ולספר בנסים ונפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא עד שתחטפנו שינה. לפיכך אם ישתה יין עוד – תחטפנו שינה מיד. ויש שכתבו שלא לבטל טעם מצה שבפיו, וכל המשקין אסור לבד מים. ולאקרי"ץ, ומי זנגבי"ל שקורין אינגב"ר וואס"ר – מותר (מגן אברהם). וכן אצלינו סעלצי"ן ולימענא"ד – מותר, וכמו שכתבתי בסימן תע"ח. אבל עפי"ל טראנק שבאשכנז, שכותשים תפוחים בבית הבד, ויש להם טעם גדול – אסור (שם).

ד כל דין ליל ראשון נוהג גם כן בליל שני. ואפילו לעניין שלא לטעום כלום אחר הסדר, גם כן המהדרין נוהגין כמו בליל הראשון (בית יוסף). ונוהגים שלא לקרות על מטתו באלו השני לילות רק פרשה "שמע" וברכת "המפיל", ולא שארי מזמורים שרגילים לקרות תמיד מפני השמירה, דליל פסח הוא ליל שמורים מפני המזיקין.

סימן תפב

א כתב הרמב"ם סוף פרק שמיני: מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך "על אכילת מצה" ואוכל אותו כזית, ואינו טועם אחריו כלום. עד כאן לשונו, ולשיטת הרמב"ם דבעי שימור משעת קצירה ולכל ימי הפסח, כמו שכתבתי בסימן תנ"ג, עיין שם. אך אם אין לו שמורה כזו, פשיטא דלא נאמר לו שלא יאכל כל ימי הפסח, דכל עיקר השמורה הוא מדברי סופרים, כמו שכתב הרמב"ם בפרק חמישי. ולרש"י ותוספות השימור הוא "לשמה", וכל שאינו "לשמה" – לא מקרי "שמורה", כמו שכתבתי שם. ואינו אלא בלילה ראשונה.

ב והנה לא ביאר הרמב"ם מתי יאכל המרור וה"כורך". והרי"ף כתב שיאכל המרור אחר הכזית שמורה, וגם יעשה "כורך". והטור בשם רבינו יונה כתב שאחר הכזית לא יאכל כלום, עיין שם. אם כן ממילא שאוכל המרור מקודם. ואף על גב דאוכל המרור קודם המצה – לית לן בה. וזהו דעת רבינו הבית יוסף, שכתב: מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, מברך "על אכילת מרור" ואוכל, וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך "על אכילת מצה" ואוכל אותו כזית. ואינו טועם אחריו כלום. עד כאן לשונו. אמנם כשיש לו שני זיתים – יאכל הראשון ל"המוציא" והשני לאפיקומן, וה"כורך" יעשה עם שאינה משומרת. וחולה שאינו יכול לאכול בלא תבשיל – יאכל הכזית מצה עם התבשיל. ואם אינו יכול לאכול רק כזית – יאכל מתחילה בלא מצה, ואחר כך יאכל הכזית, ויברך "על אכילת מצה" (מגן אברהם), או יאכל מקודם מצה עשירה.

ג ומי שאין לו על שני הלילות רק שלוש מצות – יאכל בלילה הראשונה ממצה אחת, ויאכל "המוציא" ו"על אכילת מצה" ממנה. ושנים יניח על ליל שני, כדי שתהא לו לחם משנה לליל שני. ופשוט הוא דאם האחת אינה מספקת לכל הזיתים – הלילה הראשונה קודמת. (עיין ט"ז שמתרץ דעת הרא"ש, וצריך עיון, עיין שם. והאידנא לא שייך כלל דין בציקות של אינו יהודי, דאנו לשים על שמרים והוי תיכף חמץ. ובימיהם היו לשים כחררות.)

סימן תפג

א מי שאין לו יין לארבע כוסות – יקח מי דבש שקורין מע"ד, אם הם מקומות שרגילין לשתות משקה זו, והוי חמר מדינא. ואף שיש אומרים שאין עושין קידוש על שאר משקין, כמו שכתבתי בסימן ער"ב, מכל מקום בפסח דצריך ארבע כוסות ואי אפשר לקדש על הפת – יש לסמוך על מי שסובר שמקדשין על שאר משקין. ובפרט שאנחנו גם בכל השנה מקדשין על שארי משקין. וחוב קדוש על כל אחד מישראל להשיג יין על ארבע כוסות. ואם אין לו אלא כוס אחד – יקחנו לקידוש. ושנים – יקח לקידוש ולברכת המזון. ושלושה – יטלם כסדר, וההלל ישאר בלי כוס (מגן אברהם). וכן אם יש לו

מעט יין, והשאר ממשקה מע״ד – גם כן קידוש קודם על היין מכולם, ואחריו ברכת המזון, ואחריו אחר ההגדה. וליל ראשון קודם לליל שני בכל הכוסות.

ב ואם אין לו כלל לא יין ולא שארי משקין – יש בזה דעות שונות: הרי״ף ז״ל כתב שמקדש על המצה, ומברך קודם קידוש ״המוציא״, ואחר קידוש מברך ״לאכול מצה״ ואוכל. ואחר כך נוטל הכרפס ואומר ההגדה עד ״גאל ישראל״, ואוכל מרור ו״כורך״. והרי״ץ גיאת כתב שאחר הקידוש אינו מברך ״על אכילת מצה״. אלא גומר הקידוש ואוכל מצה, ואחר כך יקח הכרפס וגומר ההגדה, ואחר כך מברך ״על אכילת מצה״ ואוכל מצה ומרור ו״כורך״. ובעל העיטור כתב כהרי״ף לברך ״על אכילת מצה״ אחר קידוש, אלא שמצריך לאכול מרור מיד, מפני שאין להפסיק בין מצה למרור. והטור כתב שיותר טוב לאכול הכרפס בלא קידוש. ואחר כך יאמר ההגדה, ואחר כך יטול ידיו ויברך ״המוציא״ ו״על אכילת מצה״, ואוכל מרור ו״כורך״. ורבינו הבית יוסף לא כתב רק דעת הרי״ף, שהיא המחוורת. (דלהרי״ץ גיאת קשה: אחר שמילא כריסו יברך? ולהעיטור נתהפך הסדר לגמרי. ולהטור נצרך לאכול קודם קידוש. אבל להרי״ף אינו רק ההפסק בהגדה בין מצה למרור, ומה בכך? הלא מרור בזמן הזה דרבנן, וכיון שאי אפשר בעניין אחר – לא איכפת לן ההפסק. ודייק ותמצא קל.)

ג ונראה לעניות דעתי דעל יין שרוף של פסח יכול לעשות קידוש, וגם כל הכוסות אם אין לו יין, ומי דבש דגם היא חמר מדינה. והרי בכל השנה רבים עושים קידוש על יין שרוף. רק לא יעשנה חזק מאוד, שתהא ביכולת לשתות רוב רביעית. וכן על איזה משקה שהוא הראויה לפסח כמו ווישני״ק, והיינו שהעמיד על פירות עם צוק״ר כידוע. (עיין מגן אברהם על לקרי״ץ ועפי״ל קווא״ס ובארס״ט, שמתיר. ולעניות דעתי צריך עיון.)

סימן תפד

א מי שיש לו שכנים עמי הארץ שאין יודעין לקדש ולעשות הסדר, והוא מוכרח לעשות להם הסדר, כיצד יעשה? עושה הסדר לעצמו בביתו מקודם עד אחר אכילתו, ועד אחר שיברך ברכת המזון. דקודם ברכת המזון אסור לו לעקור אפילו רוצה לאכול שם, דלא הותר זה אלא מפני מצוה עוברת, כמו שכתבתי בסימן קע״ח וקע״ט. וכאן יכול לילך אחר ברכת המזון. ואחר ברכת המזון ילך, והלל יאמר אחר כך, כי השכנים רוצים לאכול, וגם שלא יעבור חצות לילה. וכשגומר עמהם ללמדם הסדר – ישוב לביתו ויאמר הלל, וישתה כוס רביעי. ובזה לא חיישינן להפסק, וגם אולי יהיה אחר חצות, דאינו מעכב, ובפרט שעסק במצוה ללמדם הסדר. ואם ירצה – יכול לגמור גם הלל בביתו.

ב וכיצד יעשה עמהם? שהרי הוא אסור לאכול ולשתות עוד, שהרי כבר אכל האפיקומן. ועוד: שאינו אוכל בשתי מקומות, כמו שכתבתי בסימן תע״ח. יעשה להם קידוש והם ישתו הכוס, דקידוש הוי ברכת המצוה, דקיימא לן דאף אם יצא – מוציא. ואינו כברכת הנהנין, דבעינן שיהנה גם בעצמו, ואם לאו אינו יכול לברך בשביל אחר. דבמצוות כל ישראל ערבים זה בזה, והוי כאילו החיוב מוטל על גופו. ולכן יכול לקדש בעדו, אף שאינו צריך לעצמו. וגם ברכת ״בורא פרק הגפן״, אף על גב שזהו ברכת הנהנין, מכל מקום הואיל שהוא הכרח לקידוש – הוי ברכת המצוות כמו קידוש (סוף פרק שלישי דראש השנה). וכן ברכת ״המוציא״ של אכילת מצה הוי כברכת המצוות (שם), ויכול לברך בעדם. ואפילו ברכת ״בורא פרי האדמה״ של הכרפס, אף על פי שאינו אלא היכר לתינוקות, מכל מקום כיון שהו מתקנת חכמים – הוי כברכת המצוות. ויש שמפקפקין בזה כמבואר בטור, אבל הרא״ש הכריע כן להלכה. אמנם ברכת המזון, אף על פי שהוא חובה – מכל מקום אסור לברך בעדם אלא אם כן אכל עמהם, דכתיב: ״ואכלת ושבעת וברכת״ – ולא מי שלא אכל. דכן איתא בירושלמי פרק שלישי דברכות (הלכה ג).

ג וככה יעשה: מקדש להם והם שותין הכוס. ורוחצין הידים, ומטבילין הכרפס, והוא מברך בעדם ״בורא פרי האדמה״, והם עונים ״אמן״ ואוכלין. ומסביר להם ההגדה בלשון שמבינים עד ״גאל ישראל״. ומברך על כוס שני, והם שותים. ונוטלין לידים, והוא מברך ״המוציא״ ו״על אכילת מצה״, והם עונין ״אמן״ ואוכלין. ואחר כך מברך ״על אכילת מרור״, והם אוכלין. ויעשה להם ״כורך״ ואוכלין. וגומרין הסעודה, ומברכין ברכת המזון בעצמם מטעם שנתבאר. ואם אינם יכולין – מקרא להם מילה במילה, והם עונים אחריו. דזה לא מקרי שמוציא אותם, אלא כקטן המקריא את הגדול.

ד וכן הולך לכל הבתים ועושה כן. ואחר כך הולך לביתו וגומר את ההלל, ושותה כוס רביעי. ולהלל – ביכולתם כולם לבוא אצלו ולשמוע הלל, דאין ההלל בהכרח להיות על מקום הסדר. ודע דזה שאמרנו שמתחילה יגמור הסדר שלו בביתו – אין זה מן ההכרח. דאם ירצה יכול לעשות מקודם הסדר אצלם, ולא יטעום כלום, ואחר כך יעשה הסדר לעצמו. אלא אם ירצה – יכול לעשות מקודם לעצמו ואחר כך אצלם, וכמו שכתבתי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב בשם השלטי גבורים, דזה שנתבאר שאסור לאכול אצלם – היינו כשכבר אכל אצלו את האפיקומן. אבל אם עדיין לא אכל – מותר דבשאר הסעודה לא חיישינן לשני מקומות. אבל הטור בשם רב כהן צדק אוסר בכל הסעודה לאכול בשני מקומות, עיין שם ועיין ט״ז.)

סימן תפה

א מי שנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח – לוקין אותו ואוכל מצה. דאין שבועה חלה על דבר מצוה לבטלה, דהוא מושבע ועומד מהר סיני לקיים את המצוה, ונשבע שבועת שוא ולוקה עליה, כמו שכתבתי ביורה דעה בסימן רל״ו. אבל אם נשבע שלא לאכול מצה כל השנה או כל החודש, שהשבועה חלה על ימים שקודם פסח ועל שאחריו – ממילא חלה גם על פסח בכולל, בביטול מצוה בשב ואל תעשה. ויראה לי דאפילו אם נשבע על כל ימי הפסח – חלה בכולל, שהרי לבד לילה הראשונה חלה השבועה, וממילא דחל גם עליה בכולל.

ב אבל אם נשבע שלא לשתות ארבע כוסות שהם מדרבנן, או על מרור בזמן הזה שהוא דרבנן, או על ליל שני שהוא מדרבנן גם אכילת המצה – חלה שבועתו, שהשבועה חלה על דברי סופרים לבטל מצוה בשב ואל תעשה. ולכן יכופו אותו להתיר שבועתו על ידי שאלה וחרטה, ולקיים מצות חכמים. וכן בשבועה בכולל יכופו אותו להתיר השבועה. ודע כי נדרים חלים גם על מצות, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רט״ו. ולכן אם אמר ״אכילת מצה עלי קונם״ – לאסור לאכול מצה. ולכן יש לכופו להתיר הנדר על ידי שאלה וחרטה, כמו שכתבתי שם סימן רכ״ח. וטעם ההפרש בין נדר לשבועה נתבאר שם בסייעתא דשמיא.

סימן תפו

א שיעור כזית – תנן בפרק שבעה עשר דכלים דאינו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, עיין שם. וידוע המחלוקת בין רש״י ותוספות להרמב״ם: דרש״י ותוספות סוברים דכזית הוא כחצי ביצה, והרמב״ם סובר כשליש ביצה. ולכן במצה דאורייתא – פשיטא שיש לילך לחומרא ולאכול כחצי ביצה. ומרור שהוא דרבנן – יכול לילך לקולא. ולעניין ברכה אחרונה וברכת המזון – ספק ברכות להקל, ולא יברך עד שיאכל כחצי ביצה. ולעולם יראה אדם להוציא עצמו מידי ספק. וגם בשיעורי דרבנן – ראוי להדר מי שהמצוה חביבה עליו, ולקיים לכל הדעות. וכבר בארנו לעיל סימן תע״ב סעיף י״ב שיש מהגדולים שרוצים לכפול עתה השיעורים, ושאין דעתינו נוטה כן. ובארנו זה גם בסימן קס״ח וביורה דעה סימן שכ״ד. והמחמיר יחמיר לעצמו ולא להורות לאחרים, עיין שם.

ב צריך ליזהר כשמשער כזית מרור בירקות שיצא בהם ידי חובת מרור, שימעך חללו שבין העלים; ויראה שבהעלים עצמן יהיה כזית, ולא בהאויר שביניהם. וכן אם במצה יש חלל – אין החלל מצטרף לכזית. אבל כשאין חלל, רק שהוא רך ועשוי כספוג – אינו צריך למעכו. ומצוה לאכול כל הכזית מרור ביחד, ולא מעט מעט. אך מי שקשה עליו – יכול לאכול מעט מעט, ובלבד שלא ישהה יותר מאכילת פרס. ולעיל בסימן תע״ה סעיף ד בארנו דלא מצינו לראשונים שהצריכו לאכול כל הכזית כאחד אלא שיאכל בלי הפסק, עיין שם. והאוכלים חריי״ן למרור – יפיגו המרירות מעט, אבל לא הרבה עד שלא ישאר בו מרירות כלל, דאם כן אינו יוצא בו ידי חובת מרור. אלא יפיגנו מעט.

סימן תפז

א סדר היום בשני ימים הראשונים: מדליקין נרות כמו בשבת, משום כבוד יום טוב, ומברכין ״להדליק נר של יום טוב״. והנשים מברכות אז ״שהחיינו״. ונכנסים לבית הכנסת, ומתפללין ערבית כמו בשבת, שאין חותמין ״שומר עמו ישראל לעד״ אלא ״הפורס סוכת שלום...״. ואומרים פסוק ״וידבר משה...״. ומתפללין שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וקדושת היום באמצע: ״אתה בחרתנו... ותתן לנו ה׳ אלהינו באהבה את יום חג המצות הזה, זמן חרותנו מקרא קודש, זכר ליציאת מצרים״. ואין אומרים ״באהבה מקרא קודש״ שכבר אמר ״באהבה״, אלא כשחל בשבת דאז אומרים ״את יום השבת הזה ואת יום חג המצות הזה״. ואומרים ״באהבה מקרא קודש״ כנגד שבת בפני עצמה שקבלנו באהבה (ועיין בלבוש).

ב ודע דהספרדים אומרים ״את יום חג המצות הזה, ואת יום טוב מקרא קודש הזה״, ובחול המועד ״את יום מקרא קודש הזה״. והאשכנזים אין אומרים, וכן כתב רבינו הרמ״א לקמן סימן ת״צ סעיף ג, עיין שם. ולכאורה הדין עם הספרדים, שהרי התורה קראתו ״מקרא קודש״. אמנם באמת נראה לעניות דעתי דהדין עם האשכנזים, שהרי באמת אנו אומרים ״זמן חרותנו מקרא קודש״, ותרתי למה לי? ואי משום יום טוב, הלא לא מצינו בתורה כלל שם זה. וזהו כוונת רבינו הרמ״א לקמן, שכתב דאנו אין אומרים ״מקרא קודש״ כלל. והשיגו עליו המפרשים כולם, דאדרבא אנו אומרים! אבל באמת כוונתו גם כן – כן הוא: דאנו אין אומרים ״מקרא קודש״ בתחילתו, כשאומרים ״את יום חג המצות הזה״, ואדרבא דהטעם הוא מפני שאנו אומרים זה בסופו. וכן בכל המועדים. והספרדים אומרים ״על שבת יום המנוח הזה״. אבל לשון תורה הוא ״יום השבת״, כדכתיב: ״זכור את יום השבת לקדשו״.

ג ואומרים "יעלה ויבוא", "והשיאנו", וחותם "מקדש ישראל והזמנים". ולמה אין אומרים כל חג בפני עצמו, כמו "מקדש ישראל וחג המצות", וכן כולם? נראה לי משום דהתורה כללה בתחילתה וסופה כל הזמנים בקדושה אחת, כדכתיב ב"אמור": "אלה מועדי ה' מקראי קודש", ובסופו: "וידבר משה את מועדי ה'..." – הרי קידשם כולם בקדושה אחת. ולכן אומרים "מקדש ישראל" – ומקדש כל הזמנים, כדכתיב: "מועדי ה' מקראי קודש, אשר תקראו אותם במועדם". כלומר: כשתקראו מקרא קודש לכל אחד מן הזמנים, כדכתיב בתורה על כל רגל "מקרא קודש יהיה לכם" – תקראו אותם בכולל, לומר "מקדש ישראל והזמנים". וזהו כמו "מועדים".

ד ואם טעה בחתימתו מפני ההרגל, ואמר "מקדש השבת", וחזר בו תוך כדי דיבור ואמר "מקדש ישראל והזמנים" – יצא. אבל אם חזר בו לאחר כדי דיבור – לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל. ויש אומרים דזה שיצא תוך כדי דיבור – זהו דווקא כשידע שהוא יום טוב, רק נתקל בדיבורו. אבל אם לא ידע כלל שהוא יום טוב – לא יצא. ויש אומרים דאפילו בכי האי גוונא – יצא. וזה תלוי בהדעות שבסימן ר"ט, עיין שם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). וכל זה הוא כשלא הזכיר של יום טוב באמצע התפילה. אבל אם הזכיר של יום טוב, אפילו חתם בשל שבת – יצא. וכן אם חתם בשל יום טוב, ולא הזכיר באמצע של יום טוב – גם כן יצא (שם). וכן אם חתם רק "מקדש ישראל" – יצא (שם). ובשבת חותם "מקדש השבת וישראל והזמנים". ואם שכח של שבת – יצא (אליה רבה סעיף קטן ז בשם כנסת הגדולה). וזהו כשהזכיר של שבת באמצע, אבל בלאו הכי לא יצא. ויש מי שחולק ואומר דאפילו הזכיר של יום טוב באמצע, ולא הזכיר בחתימה – חוזר, דהכל הולך אחר החיתום (פרי חדש). וכן אם חתם רק "מקדש ישראל" – לא יצא. וכן אם הזכיר בחתימה ולא הזכיר באמצע – גם כן לא יצא (הגאון רבי עקיבא איגר). וכן נראה לעניות דעתי עיקר. ואם עומד ב"רצה", ונסתפק אם אמר "והשיאנו" אחר "יעלה ויבוא", או אמר רצה כדרכו בראש חודש – יחזור ל"אתה בחרתנו" (שם), דמסתמא אמר כהרגלו. ואם עקר רגליו – חוזר לראש. ואם לא הזכיר שם החג בפירוש, אלא שאמר "את יום טוב מקרא קודש הזה" – יצא (שם). אבל אם הזכיר חג אחר – וודאי דלא יצא.

ה אין אומרים ברכת מעין שבע, דהיינו "מגן אבות", ביום ראשון של פסח שחל בשבת. דברכה זו לא נתקנה אלא מפני המזיקין, ועתה הוא ליל שמורים. ואין הש"ץ מקדש בבית הכנסת, דכל עני יש לו ארבע כוסות. ועוד: דכוס של קידוש צריך להיות על הסדר. ואפילו במקום שאין יין מצוי בעיר – לא יקדש בבית הכנסת (מגן אברהם סעיף קטן ד).

ו ואם שכח לומר "אתה בחרתנו", ואמר "יעלה ויבוא" – יצא, שהרי מזכיר בו של יום טוב. והנוסחא אינה מעכבת בדיעבד. ואפילו אם היה שבת, ולא אמר רק "יעלה ויבוא" והזכיר בה של שבת – יצא. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג, דאם אמר "אתה בחרתנו" והזכיר בה של שבת, אפילו הכי צריך להזכירו ב"יעלה ויבוא". מיהו אם לא הזכירו ב"יעלה ויבוא" אינו צריך לחזור. עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו שצריך ביום טוב להזכיר של שבת גם ב"יעלה ויבוא". ואף על גב דבראש חודש שחל בשבת אין מזכירים ב"יעלה ויבוא" של שבת, כמו שכתבתי בסימן תכ"ה – זהו מפני שכבר סיים "מקדש השבת". ועוד: דאם אין ראש חודש – אין שבת ב"עבודה" לאפוקי יום טוב שחל בשבת, שעדיין הוא באמצע הברכה, ועדיין לא סיים "מקדש השבת", ואין זה ב"עבודה" – שפיר יש להזכיר. ומכל מקום אין המנהג כן. ואנן לא מדכרינן של שבת ב"יעלה ויבוא", לא בתפילה ולא בברכת המזון. והטעם כתב הלבוש: לפי שעניין "זכירה" אינו אלא ביום טוב וראש חודש ולא בשבת, כדכתיב: "וביום שמחתכם ובמועדיכם, ובראשי חדשיכם... ונזכרתם לפני ה' אלהיכם". וש"ץ ששכח להזכיר של שבת בשחרית – עיין לעיל סימן קכ"ו.

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: בליל ראשון של פסח – גומרין ההלל בצבור בנעימה, בברכה תחילה וסוף. וכן בליל שני בחוץ לארץ. עד כאן לשונו. ואנו אין נוהגין כן, ואין אומרים בבית הכנסת הלל כלל, לפי שלא נזכר זה בש"ס. ובירושלמי איתא שהיו קורין הלל בבית הכנסת.

סימן תפח

א שחרית נכנסין לבית הכנסת, וקורין הזמירות כמו בשבת. וב"מזמור שיר ליום השבת" יש שמתחילין "טוב להודות", שהרי אינו שבת היום. ומכל מקום אין קפידא בזה, דגם יום טוב אקרי "שבת", דגם ביום טוב כתיב "שבתון". וכן הוא המנהג להתחיל כמו בשבת. ומתפללין תפילת שחרית, וגומרין ההלל. ומכל מקום אין מברכין "לגמור את ההלל" אלא "לקרות", דשמא ידלג תיבה אחת ותהיה ברכה לבטלה. ובספק אם קרא הלל אם לאו – אינו חוזר מספק, דהלל הוי דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא (שערי תשובה בשם שאגת אריה).

ב ואין מפסיקין בהלל אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע: דבאמצע הפרק שואל בשלום אביו או רבו שצריך לירא ממנו, ומשיב שלום לאדם נכבד שנתן לו שלום. ובין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד, ומשיב שלום לכל אדם. וזהו בשני ימים הראשונים שגומרין בהן את ההלל. אבל בשארי ימים – דינן כראש חודש, ונתבאר בסימן תכ"ב. ואם פסק באמצע, ושהה אפילו כדי לגמור את כולה – אינו חוזר לראש אלא למקום שפסק. ודין זה נתבאר לעיל

סימן ס״ה, עיין שם. ודע דבהלל הבקי מוציא את שאינו בקי ששומע ממנו, ויצא ידי חובתו. ויכול להיות אפילו עשרה קורים, והוא שומע ויצא. דאף על גב דבספר תורה אמרינן ״תרי קלי לא משתמעי״, מכל מקום בהלל דחביבא – יהיב דעתיה ושומע (גמרא מגילה כא א).

ג ואחר שחרית מוציאין שני ספרים. וקורין באחד חמשה גברי בפרשת ״משכו...״ עד ״מארץ מצרים על צבאתם״. ואין מוסיפין על הקרואים. ואף על גב דמעיקר הדין מותר להוסיף, כמו שכתבתי בסימן רפ״ב, מכל מקום לא נהגינן להוסיף, כדעת ה״יש אומרים״ שהביא שם רבינו הרמ״א, עיין שם. וכשגומר נוטל הס״ת השנייה, ומניחה על השולחן, ואומר קדיש על שתיהן. וקורא למפטיר בשנייה, במוספין של ״פנחס״. וההפטרה היא בפסח גלגל ביהושע. ומתפללין מוסף. והצבור מזכירין את הגשם, משום דאינו נאה להכריז שלא יאמרו גשם, כמו בשמיני עצרת שמכריזין שיאמרו גשם. דגשם הוא ברכה, ואין ראוי להכריז שלא לומר, ולפיכך אומרים. והשליח ציבור פוסק מלאמרו בתפלת טל, ומאז גם הצבור אין מזכירין גשם עוד במנחה. ודיני גשם נתבאר בסימן קי״ד. וגם פוסקין מלומר ״טל ומטר״ בחול המועד. ונוהגין לומר בכל יום טוב פסוקי מוסף בתפילת המוספין, אחר שאמר ״מפי כבודך כאמור״. ואם לא אמר – אינו חוזר.

סימן תפט

א בליל שני של פסח מתפללין ערבית כדאתמול. ואחר התפילה מתחילין לספור ספירת העומר, כדכתיב: ״וספרתם לכם ממחרת השבת״. ותנו רבנן במנחות (סה ב): ״וספרתם לכם״ – שתהא ספירה לכל אחד ואחד. מדלא כתיב כמו ביובל ״וספרת לך״ דאבית דין קאי, אלא ״וספרתם לכם״ – שמע מינה דעל כל אחד ואחד ישראל קאי (תוספות שם). ובא להם בקבלה דספירה זו הוי ספירה ממש, לומר: ״היום יום אחד״, ״היום יום שני״. ואינו דומה לכל הספירות שבתורה (ר״ן שלהי פסחים), כמו ספירת זב וזבה וכיוצא בהם, דאין הכוונה לספירה ממש אלא לידע החשבון. וכאן הוי ספירה ממש.

ב רוב הפוסקים הסכימו דספירה דבזמן הזה אינו אלא דרבנן, שהרי עכשיו ליכא עומר. והספירה שבתורה הוא למנות מן קרבן עומר עד קרבן של שתי הלחם, ועכשיו לא שייך זה (ר״ן שם). וכן משמע במנחות (סו א), שאומר אמימר: מני יומי ולא מני שבוע, אמר זכר למקדש הוא. ופירש רש״י: האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר. אלא זכר למקדש... עד כאן לשונו. ובהגדה אמרו: בשעה שאמר להם משה ״תעבדון את אלקים על ההר הזה״, אמרו לו ישראל: ״משה רבינו! אימתי עבודה זו? אמר להם: ״לסוף חמישים יום.״ והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר. כלומר: בזמן הזה שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר, אלא מחשבין חמישים יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן. וזהו דרך דרש, דעיקרא דמילתא הוא שזהו זכר למקדש. אבל מכל מקום כל זה מוכיח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן (ר״ן שם).

ג אבל לא כן דעת הרמב״ם בפרק שביעי מתמידין דין כ״ב, וזה לשונו: מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר... ומצוה זו על כל איש מישראל, בכל מקום ובכל זמן. ונשים ועבדים פטורין ממנה. עד כאן לשונו, הרי שכתב שהיא מצות עשה בכל מקום ובכל זמן. והוא מפרש בגמרא שם דפליגי אמוראי בזה: דאמימר דמני יומי ולא שבוע סבירא ליה דזהו מדרבנן זכר למקדש, ואביי ורבנן דבי רב אשי, דאמרי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבוע כמו שאנו עושים – סברי דהוה דאורייתא (כסף משנה). ופסק כרבים. ואף על גב דעתה אין קרבן – יש לומר דעיקר הספירה הוא למתן תורה, כמו שמנו ישראל מקודם לפי המדרש שהבאנו. אך הקדוש ברוך הוא צוה להביא קרבנות בתחילת המניין מעומר שעורים, ובסופו מחטים, להורות דבלתי התורה אנחנו כבהמות נדמה שמאכלן שעורים. כמו שאמרו בסוטה (טו ב) שקרבן סוטה הוא מן השעורים: היא עשתה מעשי בהמה – לפיכך קרבנה מאכל בהמה, עיין שם. וכשקבלו התורה הוי דמות אדם להנה, ולכן קרבנם מן החטים מאכל אדם, ולכן צותה התורה למנות להקרבן. אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה, ולכן המצוה גם בזמן הזה (כן נראה לעניות דעתי).

ד אם שכח לספור בתחילת הלילה – הולך וסופר כל הלילה. ומצוה על כל אחד לספור לעצמו, ולא לשמוע מהשליח ציבור; כשם שמצות נטילת לולב חל על כל אחד – כמו כן מצוה זו. ורק הברכה יכול לשמוע מהשליח ציבור ולענות ״אמן״, אבל הספירה חובה בעצמו. ויכול לספור בכל לשון, ורק שיבין מה שאומר. ויש אומרים דיוצא גם בשמיעה משליח ציבור, דשומע כעונה; כן כתבו בשם הרשב״א (בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ב). אבל באמת כוונת הרשב״א הוא לעניין הברכה ולא לעניין הספירה (ח״י סעיף קטן ד). וכן כתב הרשב״א עצמו בתשובה (סימן קכ״ו), ששאלו ממנו למה מברך השליח ציבור בקול רם, הלא החיוב על כל אחד לברך בעצמו? והשיב שהחיוב על כל אחד למנות לעצמו, אבל הברכה יכול לשמוע מהשליח ציבור, עיין שם. וכן עיקר לדינא. וצריך לספור מעומד, ואסמכו אל תקרי ״בקמה״ אלא ״בקומה״. ועיקר הטעם מבואר בזוהר תצוה (דף קפ״ג.) משום דהספירה עניין גדול כתפילת שמונה עשרה, ולכן צריך מעומד. ואם ספר מיושב – יצא. והנשים פטורות משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ומכל מקום נהגו לברך ולמנות, ככל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים נוהגות, כשופר וסוכה ולולב.

ה מברך ״אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר״. ואינו מברך ״שהחיינו״, לפי שאין מברכין ״שהחיינו״ אלא על מצוה שיש בה שמחה. והכא אדרבא מזכירין הצער, שבטלה ממנו קרבנות (רשב״א שם). ומצוה למימני יומי, ומצוה למימני שבוע, שאומר: ״היום יום אחד לעומר״ או ״בעומר״; ״היום שני ימים״ עד שבעה. ובשבעה אומר: ״היום שבעה ימים, שהם שבוע אחד״. ובשמונה אומר: ״היום שמונה ימים, שהם שבוע אחד ויום אחד״. וכן משם ולהלן. ודלא כמי שאומר שאין למנות השבוע רק בסוף השבוע (עיין בית יוסף), דאינו כן. וכשמגיע ליותר מעשרים, אומר ״אחד ועשרים״, ״שנים ועשרים״, דלעולם המספר המועט קודם. ואם שינה – לא עיכב. וכן אם ספר הימים ולא השבועות – יצא. וכן אם מנה השבועות לבד – יצא (מגן אברהם סעיף קטן ד). וכן הוא בטור, עיין שם. ויש חולקין וסוברין דשבועות בלא ימים – לא יצא, ובפרט בסוף שבוע שאין כאן ימים כלל (עיין אליה רבה וח״י). וספק ברכות להקל, מיהו זהו וודאי שיחזור וימנה בלא ברכה. וכן בכל ספק יעשה כן.

ו ועל דרך זה מונה והולך עד ארבעים ותשעה יום. ועד עשרה אומרים ״ימים״, ואחר כך אומרים ״יום״. ואם שינה – לא עיכב. ואחר הספירה אומרים ״יהי רצון שיבנה בית המקדש״, או ״הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש למקומה״. ויש אומרים גם מזמור ״אלהים יחננו״, מפני שיש בו ארבעים ותשע תיבות. ויש מוסיפין עוד תחינה ארוכה, ומרבים בעניינים המסותריים. ורבים וגדולים התרעמו על זה, מפני שהם דברים העומדים ברומו של עולם, ואין הפרסום ראוי לזה. אבל עכשיו כבר רגילים לאמרו בהמון ובהתפעליות הנפש.

ז אם טעו ביום המעונן וספרו ביום, ובירכו ״על ספירת העומר״ – חוזרים לספור כשתחשך בברכה, דספירת היום על יום דלמחר – אינו כלום. ולכן המדקדקים אינן סופרין עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ואם ספרו אחר השקיעה בבין השמשות – יצא. והרא״ש סוף פסחים כתב, וזה לשונו: ופירש רבינו יצחק דספק חשיכה – יכול לברך, ואינו צריך להמתין עד שיהא וודאי לילה, כיון דהוי ספיקא דרבנן. ועוד: דעדיף טפי סמוך לחשיכה משום תמימות. עד כאן לשונו. וכהאי גוונא כתבו התוספות במנחות שם ודחו, דאין נראה זה. וכן כתבו כל הפוסקים, דלכתחילה יספור משחשיכה. ואין אנו סומכין לספור בין השמשות רק בקבלת שבת, משום דמצוה וחובה לקבל שבת בעוד יום.

ח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: המתפלל עם הציבור מבעוד יום – מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה – יברך ויספור. עד כאן לשונו. ולאו דווקא מבעוד יום, דאם כן היאך מברכין הציבור ברכות לבטלות? ולמה ימנה עמהם לחזק ידי עוברי עבירה? ועוד: למה קאמר ״ואם יזכור״ – הלא מחוייב לזכור, שהרי לא יצא כלל. אלא הכוונה שאין עדיין לילה ממש, אלא בין השמשות דמותר לספור אז, כמו שכתבתי. אך הוא אינו רגיל לספור אלא בלילה. ולכן יספור עמהם בלא ברכה, ויכוין שאם לא יזכור – יצא בספירה זו. ואם יזכור – לא יצא. ותנאי מועיל בכי האי גוונא. וזהו שסיים רבינו הרמ״א, וזה לשונו: ואפילו ענה ״אמן״ על ברכת הציבור, אם היה דעתו שלא לצאת – יחזור ויברך ויספור בלילה. עד כאן לשונו, וזהו כדברינו. (וכן משמע בט״ז סעיף קטן ו. והמגן אברהם סעיף קטן ז טרח בדבריו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)וזה שכתב ״אם היה דעתו שלא לצאת״ משום דמסתמא כיון שמונה עם הצבור – דעתו לצאת. ואפילו למאן דסבירא ליה מצוות צריכות כוונה – זהו ככוונה, כיון שמונה עם הצבור. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ט בענין הנוסחא ״בעומר״ או ״לעומר״ – אין הכרע. ויותר נראה ״לעומר״, וכן אנו אומרים. ואם מנה בראשי תיבות, כגון ז׳ לעומר, או ח׳, או י״א, וכיוצא בזה – יש דעות אם יצא אם לאו. ונראה דיצא, דלא גרע מלשון לעז. ולכל היותר יספור פעם אחרת בלא ברכה. ומי שכתב במכתב ״היום כך וכך לעומר״, אם לא כיון לצאת – נראה דאפילו למאן דסבירא ליה מצות אינן צריכות כוונה דלא יצא; כיון שלא עשה המצוה כתיקונה – הוי כנתכוין שלא לצאת. ואפילו כיון לצאת – נראה דלא יצא. דאפילו אי כתיבה כדיבור דמי – זהו כשהכתיבה הוא לגלות על מחשבת לבו, ולא במקום שהדיבור הוא המצוה, מידי דהוה אכותב קריאת שמע ותפילה, דוודאי לא יצא; או כותב ברכת המזון. (עיין שערי תשובה סעיף קטן ז שכתב סברא זו. ועיין בתשובת הגאון רבי עקיבא איגר).

י דרך העולם לספור אחר תפילת ערבית. אבל אין הספירה תלויה בזה, דיכול לספור גם קודם קריאת שמע ותפילה אם הוא לילה (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואפילו במוצאי שבת, ולא הבדיל עדיין – יכול לספור. דאף שאסור במלאכה – זהו מפני שגזירת התורה שצריך להבדיל. מיהו על כל פנים הוי לילה (שם). ואם התפלל ערבית ולא ספר עדיין, נראה דאסור לאכול ולשתות עד שיספור. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד, וזה לשונו: וכשהגיע הזמן – אסורים לאכול עד שיספור. עד כאן לשונו. וקשה: הא בלאו הכי אסור מפני קריאת שמע ותפילה של ערבית? ואפילו חצי שעה מקודם אסור, כמו שכתבתי בסימן רל״ה. אלא דמיירי שכבר התפלל. אבל בחצי שעה מקודם – אין להחמיר אם כבר התפלל, כפי מנהג העולם שמתפללים קודם הלילה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן י״א שמפקפק בזה.)

יא עוד כתב דאפילו התחיל לאכול – פוסק וסופר. מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן – אינו צריך להפסיק, אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך. עד כאן לשונו. וזה שהחמיר לפסוק, היינו מפני שלהרמב"ם הוי ספירה דאורייתא גם בזמן הזה, כמו שכתבתי. אך אפילו אי דרבנן, כיון דמילתא זוטרתי היא – כדאי להפסיק (ח"י סעיף קטן י"ז). מיהו בהתחיל קודם שהגיע הזמן – אינו צריך לחוש כלל. ודע שיש סופרים ספירה ראשונה אחר הסדר. והדבר תמוה: איך מותרים לאכול מקודם? וצריך עיון. (ואפשר לומר דהמגן אברהם בסעיף קטן א הקשה בשם הכסף משנה, דאיך מותרים לספור בליל שני? הא הוי זלזול ליום טוב שני, דמראה שהוא חול. ותירץ: כיון שבאמירתו אינו אומר שחול הוא – לית לן בה, עיין שם שמתרץ עוד תירוץ. ונאמר דהנוהגים כן – סבירא להו כתירוץ זה, ולכן מראים דאין הספירה מעכבת, מפני שהיום יום טוב. ודייק ותמצא קל.)

יב ליל שבת וליל יום טוב, מברכים וסופרים אחר קידוש בבית הכנסת. ובמוצאי שבת ויום טוב קודם הבדלה, אחר קדיש "תתקבל". לפי דאפוקי יומא – מאחרינן ליה, ולכן הספירה קודם הבדלה. ולהיפך לקדושי יומא – מקדמינן ליה, לפיכך הקידוש קודם הספירה. וכשחל שבת בערב פסח, דאז אחרון של פסח חל ביום ראשון, ויש שם במוצאי שבת קידוש והבדלה – יש לספור קודם שמברכים על הכוס בבית הכנסת, כדי שלא תהא השבת עליו כמשוי. וקדושת שבת גדולה מקדושת יום טוב, לפיכך מאחרינן ליה לשבת. וזהו בבית הכנסת. אבל בביתו – יספור קודם קידוש. ועוד: דאסור לאכול ולשתות קודם ספירה (מגן אברהם סעיף קטן י"ד). ואחר הקידוש הרי צריך לאכול מיד, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ולא כן בקידוש של בית הכנסת.

יג מי ששואל אותו חבירו בבין השמשות "כמה ימי הספירה בזה הלילה?", והוא לא ספר עדיין – יאמר לו: "אתמול היה כך." דאם יאמר לו "היום כך וכך" – אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ואף על גב דלא אמר "לעומר" – יצא בדיעבד. אלא אם כן יכוין מפורש שלא לצאת, דאף אי מצוות אינן צריכות כוונה, אם כיון שלא לצאת – לא יצא. וכן אם אמר "כך וכך" ולא אמר "היום" – גם כן אין בכך כלום (שם סעיף קטן ט). וכן אם הוא עדיין קודם בין השמשות, כיון שאינו זמן ספירה – אין בכך כלום. ואם אירע ששאלו אותו בין השמשות, ואמר "היום כך וכך" – לא יספור אחר כך בברכה אלא בלא ברכה, וירויח שמתחילה לא כיון לצאת, ועכשיו יתכוין לצאת. ולמאן דסבירא ליה מצוות צריכות כוונה – מעכב הכוונה, לפיכך יספור אחר כך בלא ברכה. ויש אומרים שיחזור ויספור בברכה (ט"ז סעיף קטן ז).

יד אם אינו יודע החשבון, ופתח אדעתא דלסיים, כמו שישמע מחבירו ושתק עד ששמע מחבירו וסיים כמוהו – יצא בדיעבד. אבל לכתחילה לא יעשה הברכה עד שיודע כמה ימי הספירה היום (שם סעיף קטן ח). ואם טעה, כגון שפתח ואמר: "ברוך אתה ה'..." אדעתא דלימא "היום יום רביעי", ואחר כך נזכר שהיום יום חמישי, וסיים בחמישי – יצא. או בהיפך שהיום הוא רביעי, ופתח אדעתא דרביעי, רק שטעה וסיים בחמישי – אינו חוזר ומברך. ויש אומרים דבכי האי גוונא חוזר ומברך, שהרי אמר שקר (לבוש וב"ח). ויש אומרים דאינו חוזר ומברך, אלא יספור שנית בלא ברכה, דהברכה עולה לו אלא אם כן הפסיק הרבה (מגן אברהם סעיף קטן י"ב). ופשוט הוא דאם תוך כדי דיבור של הטעות חזר ותיקן – יצא (שם). ועיקר עניין זה תלוי בהדינים שנתבארו בסימן ר"ט, עיין שם (ועיין ט"ז סעיף קטן ט שהאריך בזה).

טו שכח ולא בירך בלילה – יספור ביום בלא ברכה, דכתיב: "תמימות תהיינה", ויום בלא לילה לאו תמימות. כתב הבה"ג שאם שכח יום אחד מלמנות לגמרי, בין יום הראשון או אחד משארי ימים – יספור כל הימים שאחריו בלא ברכה, משום דאין זה "תמימות". ותמהו הקדמונים על דין זה, אך כיון דדבריו דברי קבלה – הלכה ומורין כן. ואם ספר ביום כמו שנתבאר – יספור כל הימים בברכה. וכן אם יש לו ספק אם דילג יום אחד אם לאו – יספור בברכה מכאן ולהלן, דכיון דדין זה חידוש הוא – הבו דלא לוסיף עלה. וקטן שנעשה בר מצוה בתוך ימי הספירה, כיון שספר גם קודם מטעם חינוך – פשוט הוא שיברך מכאן ולהבא. אמנם אם לא בירך מקודם – לא יספור אחר כך בברכה. וכן מי שהיה חולה ולא ספר, ונתרפא – לא יספור בברכה. וכן גר שנתגייר תוך ימי הספירה – לא יברך. (עיין שערי תשובה סעיף קטן ה איזה דינים וצריך עיון, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: אסור לאכול חדש אף בזמן הזה, בין לחם בין קלי בין כרמל, עד תחילת ליל שמונה עשר בניסן, ובארץ ישראל עד תחילת ליל שבעה עשר בניסן. עד כאן לשונו. וביורה דעה סימן רצ"ג הארכנו בדין חדש בסייעתא דשמיא.

סימן תצ

א ביום שני מתפללין כביום ראשון, ו"משיב הרוח" כבר פסקו ממנחה של אתמול. וקורין בתורה ב"אמור": "שור או כבש" עד אחר "וידבר משה". ומפטירין במלכים בפסח יאשיהו, מ"וישלח המלך" עד "ואחריו לא קם כמוהו", והוא במלכים ב' (סימן כ"ג). ויש נוהגין ביום השני להוסיף איזה מאכל טוב בהסעודה, וקורין לזה "סעודת אסתר", מפני שביום זה עשתה הסעודה להמלך ונתלה המן. ובעניין הפיוטים יעשה כל מקום לפי מנהגו. ודע כי "מערבית" אין אומרים בשבת, ולכן אם חל יום ראשון בשבת – יאמרו בליל שני ה"מערבית" של יום ראשון. וסימן לדבר מה שאמרו בשלהי סוכה:

ימוטו ידחה, עיין שם. אך יש אומרים דנהי דבשארי יום טוב כן הוא, מכל מקום בליל שני של פסח שה״מערבית״ הוא מעניין הספירה, כמו פיוט של ״אור יום הנף״ – אין דוחין אותו (מגן אברהם ריש סימן תפ״ט).

ב יום שלישי שהוא חולו של מועד – ערבית שחרית ומנחה מתפלל כדרכו, ואומר ״יעלה ויבוא״ ב״עבודה״. ואם לא אמרו – מחזירין אותו. וכן מזכירו בברכת המזון. ואם לא אמרו – אין מחזירין אותו, מפני שאינו חובה לאכול פת. ולעניין הנחת תפילין, נתבאר לעיל סימן ל״א. ובמוסף מתפלל כדרך שמתפלל במוסף של יום טוב. רק הספרדים שאומרים ״ואת יום טוב מקרא קודש הזה״ בחול המועד – אין אומרים ״יום טוב״ אלא ״יום מקרא קודש הזה״. ואחר ״ומפני חטאינו״, כשמגיע ל״על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור״, מתחילין ״והקרבתם״. וכן בימים אחרונים של פסח. וזה שאין אומרים בימים אחרונים ״וביום השביעי מקרא קודש...״ כמו בכל המועדים, משום דפסוק זה נאמר בתורה אחרי ״והקרבתם״, ותמיד אומרים זה קודם ״והקרבתם״, ואחר והקרבת – אין מקום לזה כמובן. ובחול המועד וימים אחרונים של פסח אין גומרין את ההלל, מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצריים. ואמר הקדוש ברוך הוא: ״מעשה ידי טובעים בים, ואתם אומרים שירה לפני?״ וכיון שבשביעי אין גומרין אותו, אי אפשר בחול המועד לגמור, דלא יהא עדיף מיום טוב עצמו (ט״ז סעיף קטן ג). וזהו טעם על פי דרש. ועיקר הטעם: לפי שאין הימים חלוקין בקרבנותיהן, מה שאין כן בחג הסוכות. וזה הטעם איתא בגמרא.

ג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: נוהגין שביום טוב אומר ״את יום טוב מקרא קודש הזה״, ובחולו של מועד אומר ״את יום מקרא קודש הזה״. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב עליו דאנו אין נוהגים לומר ״מקרא קודש״ כלל, לא ביום טוב ולא בחול המועד. עד כאן לשונו. וכבר בארנו בסימן תפ״ז דכוונתו שאין אומרים סמוך ל״את יום חג המצות הזה״, מטעם שאומרים זה בסוף ״מקרא קודש זכר ליציאת מצרים״. (והט״ז והמגן אברהם סעיף קטן ב תמהו עליו, ולדברינו דבריו צודקים.)

ד סימן הפרשיות של קריאת התורה בשמונת ימי הפסח: משך, תורא, קדש, בכספא, פסל, במדברא, שלח, בוכרא. והכי פירושו: ביום ראשון קורין ״משכו״, וביום שני ״שור או כבש״, וביום ראשון דחול המועד קורין ״קדש לי כל בכור״, וביום השני ״אם כסף תלוה״, ובשלישי ״פסל לך״, וברביעי בבמדבר בפסח שני, ובשביעי של פסח קורין ״בשלח״ עד אחר השירה, ובאחרון של פסח ״כל הבכור״. וזה הסדר לא ישתנה כי אם כשחל פסח ביום חמישי, דאז בראשון דחול המועד קורין ״פסל לך״, ומתחילין מן ״ראה אתה אומר אלי העל...״; וביום ראשון, שני, שלישי קורין קדש, בכספא, במדברא. ובכל ימי חול המועד קורין לרביעי בספר שני, מן ״והקרבתם״ עד ״כל מלאכת עבודה לא תעשו״. וכן בימים אחרונים קורין זה למפטיר. ובשביעי של פסח מפטירין ״וידבר דוד״ בסוף שמואל. ובאחרון של פסח בישעיה: ״עוד היום בנוב לעמוד״, מפני שמדבר שם בסנחריב, ומגפתו היתה בליל פסח. ובשביעי קורין השירה כנגד שירת הים. ובקידוש של ימים האחרונים אין אומרים זמן, לפי שאינו רגל בפני עצמו. ואומרים בתפילה ובקידוש ״זמן חרותינו״ כבימים הראשונים, אף שכבר יצאו ממצרים. אך עד אחר קריעת ים סוף וטביעת המצריים נקרא ״זמן חרותינו״.

ה שבת שחל בחול המועד, ערבית שחרית ומנחה מתפלל כבכל השבתות, אלא שאומר ״יעלה ויבוא״ ב״עבודה״. ואם לא אמר – מחזירין אותו. וכן בברכת המזון, מפני שבשבת חובה לאכול פת. ובמוסף אומר מוסף של כל החול המועד, ומוסיף ״את יום השבת הזה״, ואומר ״ותתן לנו ה׳ אלהינו את יום השבת הזה, ואת יום חג המצות הזה״. וכן ב״ומפני חטאינו״ אומר ״את מוספי...״, וחותם ״מקדש השבת וישראל והזמנים״. אבל המפטיר אינו חותם רק בשל שבת, דאלמלי שבת אין הפטרה בחול המועד (ט״ז סעיף קטן ה). ולטעם זה גם בשבת חול המועד סוכות כן, אבל אין המנהג כן, דבשבת חול המועד סוכות מזכירין ״חג הסוכות״, משום דחלוקים במוספים, וגומרין את ההלל מה שאין כן בפסח (מגן אברהם סעיף קטן ז). ומפטירין ביחזקאל ״היתה עלי יד ה׳...״, משום דמיירי שם בתחיית המתים, שעתידה להיות בפסח. ובסוכות מפטירין ״ביום בא גוג״, משום דנצחון גוג ומגוג יהיה בתשרי (טור). ונוהגין לומר שיר השירים, מפני ששיר השירים מדבר על האהבה שבין כנסת ישראל לאביהם שבשמים, שהיתה ההתחלה ביציאת מצרים. ובשבועות קורין ברות, ובסוכות בקהלת. ואם כל החול המועד הוא בימות החול, קורין זה באחד מימים האחרונים כשחל בשבת. והעם נהגו שלא לברך עליהם, אפילו אם קוראין במגילה, כי לא מצינו תקנת חכמי הש״ס בזה. ויש מן הגדולים שכתבו לברך, ואין נוהגין כן (והט״ז כתב דהוי ברכה לבטלה).

סימן תצא

א במוצאי יום טוב, בין במוצאי יום טוב לחול ובין במוצאי יום טוב לחול המועד – מבדילין, משום דגם חול המועד – חול הוא לגבי יום טוב. ואומרים ״אתה חוננתנו״, וסדר ההבדלה כמו במוצאי שבת. ואף על גב דעתה לא שייך לומר ״בין יום השביעי לששת ימי המעשה״, מכל מקום סדר

הבדלות כך הוא, והוא הולך ומונה סדר ההבדלה אף שעתה לא שייך זה. אבל אין מברכין לא על הנר, שהרי לא היה אסור ביום טוב בנר, ולא על הבשמים מפני שביום טוב ליכא נשמה יתירה. וזה שאין מברכין משבת ליום טוב על הבשמים – מפני שיש מאכלים טובים (מגן אברהם). ובסימן תע״ג נתבאר עוד בזה. ומי שנמשך סעודתו באחרון של פסח עד הלילה, והבדיל – מותר לאכול חמץ אף על פי שעדיין לא התפלל ערבית (מגן אברהם). דאין עניין חמץ לתפילה, וכיון שהוא לילה – מותר לאכול חמץ. אבל כשלא הבדיל – עדיין קדושת יום טוב עליו.

ב יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, אומר ב״אתה בחרתנו״: ״ותודיענו״. ד״אתה חוננתנו״ אי אפשר לומר שהרי אינו חול, אלא ששבת קודש חמור יותר מיום טוב, כמו שמסיימין בהבדלה בין ״קודש לקודש״. ובתפילה ליכא חתימה בהבדלה, לפיכך צריכין להקדים שגם יום טוב קודש, אלא ששבת קדוש יותר. ולזה אומרים ״ותנחילנו זמני ששון ומועדי קודש... ותורישנו קדושת שבת, וכבוד מועד, וחגיגת הרגל״. וזהו כעניין ״המבדיל בין קודש לקודש״. ובגמרא קראו לזה ״מרגניתא טבא״, לפי שבו מבואר רוממות מעלות ישראל והשבת ויום טוב.

סימן תצב

א כתב הטור: נוהגים באשכנז ובצרפת להתענות שני וחמישי ושני אחר פסח וסוכות. וממתינים עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענין, לפי שאין רוצין להתענות בניסן ותשרי. וסמכו אותם על מקרא דאיוב (איוב א ה): ״ויהי כי הקיפו ימי המשתה... אולי חטאו בני...״. ובשביל שימי המועד הם ימי משתה ושמחה – אולי חטאו. ועושים אותם כמו תענית ציבור, לקרות ״ויחל״. עד כאן לשונו. ורמז יש בגמרא: סבקא דשתא ריגלא (קדושין פא א). ופירשו רבותינו בעלי התוספות, וזה לשונם: רעוע של ימות השנה ליחוד, ולעבירה כל ימות הרגל... לכך נהגו להתענות אחר הפסח ואחר הסוכות. עד כאן לשונם. ואחר שבועות לא חשו, לפי שאינו אלא שני ימים אפילו בחוץ לארץ, ואין זמן כל כך לחטא.

ב ונהגו שבשבת הראשון אחר ראש חודש אייר או מרחשון – מכריזין התעניתים. ואומרים ״מי שבירך...״ כנדפס בסידורים, לפי שלא קבלנו עלינו לחובה. ומטעם זה עכשיו מפני חלישת הדורות נתמעטו המתענים. ומי שענה ״אמן״ אינו צריך לקבל התענית ביום ראשון וביום הרביעי במנחה, דזהו הוי כקבלה. אבל אין ה״אמן״ מכריחו להתענות כמו שיש טועים לומר כן, דהא ה״אמן״ אינו אלא קיום ברכה למי שיתנדב להתענות. אלא דלא גרע זה מקבלה שבשעת מנחה. ובסימן תקסו ותקסח יתבארו דינים אלו בסייעתא דשמיא. וכשיש מילה או חתונה – מכריזין במנחה (מגן אברהם).

סימן תצג

א אלו הימים שבין פסח לעצרת, מוחזק אצל כל ישראל זה שנות מאות רבות לימי דין וימי אבל, מפני שבזמן הקצר הזה מתו שנים עשר אלף זוגות תלמידי חכמים תלמידי רבי עקיבא, כדאיתא ביבמות (סב ב), וכולם מתו במיתת אסכרא (שם). ועוד: ראינו שעיקרי ימי הגזירות בשנות מאות שעברו בצרפת ואשכנז הוו בימים אלו, כמבואר מהפיוטים שעשו קדמונינו על שבתות אלו שבין פסח לעצרת. והם מלאים קינים והגה והי. ויש עוד טעמים על ימים אלו שהם ימי דין (עיין ח״י סעיף קטן ג).

ב ולפיכך נהגו כל ישראל מימות הגאונים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת. ולא חילקו בין נשואין דמצוה, כגון מי שלא קיים עדיין פריה ורביה, אם לאו. ואף על גב דבאבלות גמורה יש חילוקים, מכל מקום בכאן החמירו על עצמן. ומכל מקום מי שקפץ וכנס – אין עונשין אותו, כיון שעשה מצוה. וכל שכן כשראה שיכול השידוך להתבטל. אבל לארס ולקדש – שפיר דמי. וכן אצלנו לעשות שידוכים ולכתוב תנאים – מותר, שמא יקדמנו אחר. ומותר לעשות סעודה, אך לא בריקודין ומחולות. וכל שכן שאסור לזמר בכלי זמר. וכן סעודת הרשות מותר, כמו סעודות מריעות, ובלבד בלא ריקודין ומחולות.

ג וכן נהגו במדינות אלו שלא להסתפר בימים אלו, והוא גם כן עניין אבלות. ומי שהסתפר – קונסין אותו על שעבר על המנהג ולא עשה מצוה. ופשוט הוא דאם צריך לבריאותו להסתפר דמותר. וכן כשיש מילה בימים אלו מותרים בעלי הברית, דהיינו המוהל והסנדק ואבי הבן, להסתפר ביום שלפני המילה סמוך לערב, מפני שיום טוב שלהם הוא.

ד ודע שיש מנהגים שונים בעניין הזה: יש שנהגו איסור מן תיכף אחר הפסח עד ל״ג בעומר, ומשם ואילך מותר נשואין ותספורת, לפי שיש במדרש דט״ו ימים קודם עצרת פסקו מלמות, ונשארו ל״ד ימים (ב״ח). והיה מן הדין לנהוג איסור עד ל״ה לספירה, אלא דאמרינן מקצת יום ככולו, ומותר ביום ל״ד ולא מקודם. וזהו דרכו של רבינו הבית יוסף, שכתב: נוהגים שלא להסתפר עד ל״ג לעומר, ומשם ואילך מותר נשואין ותספורת, לפי שיש במדרש דט״ו ימים קודם עצרת פסקו מלמות, ונשארו ל״ד ימים (ב״ח). והיה מן הדין לנהוג איסור עד ל״ה לספירה, אלא דאמרינן מקצת יום ככולו, ומותר ביום ל״ד ולא מקודם. וזהו דרכו של רבינו הבית יוסף, שכתב: נוהגים שלא להסתפר עד ל״ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות. ואין להסתפר עד יום

ל״ד בבוקר, אלא אם כן חל יום ל״ג ערב שבת, שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. עד כאן לשונו. וכתב בסעיף ג: יש נוהגים להסתפר בראש חודש אייר, וטעות הוא בידם. עד כאן לשונו, כלומר: דלפי מנהג זה שאחר ל״ג בעומר מותר – אם כן מתחיל האיסור תיכף אחר הפסח, מפני שמתו בל״ד יום מן אחר הפסח. ואם כן איך מסתפרין בראש חודש אייר, והוה תרתי דסתרי. וזה שהזכיר הסתפרות – הוא הדין נשואין, דחדא מילתא הוא.

ה ויש עוד מנהג שהאיסור נמשך גם אחר ל״ג בעומר עד עצרת, או עד שלשה ימי הגבלה. דלפי פשטא דגמרא יבמות שם נמשכה מיתתם עד העצרת; ורק בל״ג בעומר בעצמו מותר נשואין ותספורת, מפני שמוחזק לנו ליום טוב, ומרבים בו קצת בסעודות, ואומרים שביום זה לא מתו כלל, ואחר כך חזרו ומתו. ועוד: דהוא לסימנא של״ג ימים מתו. והימים מתחילין מן שני דראש חודש אייר, ונמשך עד עצרת. וגם ל״ג בעומר בעצמו נחשב בחשבון, אף על פי שלא מתו ביום זה.

ו ולפי מנהג זה נוהגין היתר עד ראש חודש אייר. ומתחילין האיסור מן יום ראשון דראש חודש אייר, ונמשך עד יום ראשון של שלושת ימי הגבלה, ומקצת היום ככולו. ולכן לפי מנהג זה עד ראש חודש אייר מותר, וגם בל״ג בעומר בעצמו, וכן בג׳ ימי הגבלה. ושאר כל הימים – אסורין. וכן הוא מנהג שלנו. ואם חל ל״ג בעומר ביום ראשון – מסתפרין בערב שבת הקודם, מפני כבוד השבת.

ז והן הן דברי רבינו הרמ״א, שכתב בסעיף ג: מיהו בהרבה מקומות נהגו להסתפר עד ראש חודש אייר, ואותן לא יספרו מל״ג בעומר ואילך, אף על פי שמותר להסתפר בל״ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל״ג בעומר ואילך – לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל״ג בעומר. עד כאן לשונו. וזה שכתב בסעיף א: מיהו מל״ג בעומר ואילך הכל שרי, עד כאן לשונו – זהו לפי מנהג זה שמסתפרין מל״ג בעומר ואילך, ואין מסתפרין עד ראש חודש אייר. וזהו מנהג רבינו הבית יוסף, אבל לא לדידן. וזהו שכתב בסעיף ב על דברי רבינו הבית יוסף שאין מסתפרין בל״ג בעומר אלא בל״ד, כתב וזה לשונו: ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל״ג ומרבים בו קצת שמחה. ואין אומרים בו תחנון. עד כאן לשונו, וכוונתו דלעניין ל״ג בעומר בעצמו – בכל מקום נוהגין להתיר, בין לפי מנהגו של רבינו הבית יוסף ובין לפי מנהגינו, מפני שמחזיקין היום הזה לקצת יום טוב, וגם במנחה שלפניו. ורגילין לקרותו ״הלולא דרבי שמעון בר יוחאי״, ובארץ ישראל מרבין בתפילה ובהדלקת נרות על קברו הקדוש. ואומרים שנסתלק ביום זה, וגם יצא מהמערה ביום זה. (וכתבו המגן אברהם סעיף קטן ג ובעט״ז שגדול אחד היה רגיל לומר ״נחם״ בכל יום, ואמרו בל״ג בעומר ונענש. עיין שם.)

ח וכתב רבינו הרמ״א שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום ״לא תתגודדו״. וכל שכן שאין לנהוג היתר בשתיהן. עד כאן לשונו. דאין לתפוס קולתו של מנהג זה להתיר עד ראש חודש אייר, וקולתו של זה להתיר מל״ג בעומר ואילך, דהוה תרתי דסתרי. ויראה לי בכוונתו דאף על גב דבסוף פרק קמא דיבמות אמרינן דבשני בתי דינים בעיר אחת לא שייך ״לא תתגודדו״, וכן הוא מסקנת הש״ס שם אליבא דרבא; והן אמת דהרמב״ם ז״ל סוף הלכות עבודת כוכבים פסק דיש בזה ״לא תתגודדו״ כאביי שם ביבמות, אך כבר תמהו על דבריו שפסק כאביי ולא כרבא; אמנם אנחנו תרצנו דבריו ביורה דעה סוף סימן קפ, עיין שם. וכך הוא העניין: דרבא דחי לה לדאביי, דבענייני הוראות איסור והיתר אינו צריך קרא ד״לא תתגודדו״, דמקרא ד״אחרי רבים להטות״ ידענו שצריך לפסוק כפי דעת רבים. ואם כן לרבא על בית דין אחד בעיר אחד למה צריך קרא ד״לא תתגודדו״? אלא דרבא בא באמת לדחויי לדאביי, וכך דחי ליה דבענייני הוראות אינו צריך ״לא תתגודדו״, דבשני בתי דינים בעיר אחת לא שייך ״לא תתגודדו״, ובית דין אחד ידענו מקרא ד״אחרי רבים להטות״. אלא עיקר קרא ד״לא תתגודדו״ – הוא לעניין מנהגות בעלמא, וזהו אפילו בשני בתי דינין אסור בעיר אחת. דבזה לא שייך בתי דינים, דבשלמא בהוראה אין הדבר נמסר בידי ההמון, אבל במנהגא בעלמא שאלו יעשו כך ואלו יעשו כך, אף שהדבר יצא משני בתי דינין – מכל מקום מכוער הדבר שיראו שישראל בעיר אחת נפלגו לפלגות. והן הן דברי רבינו הרמ״א שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג אחר, אפילו כשהדבר יוצא משני בתי דינין. וזהו גם כוונת הרמב״ם, כמו שכתבתי שם. והמיעוט נגרר אחר הרוב (מגן אברהם עיין שם).

ט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת, משקיעת החמה ואילך. עד כאן לשונו, זכר לנשים צדקניות שהיו בימי רבי עקיבא שקדמו אצל תלמידיו להתעסק בהן (אליה רבה סעיף קטן יא בשם תניא). ויש שכתבו דגם אנשים לא יעשו מלאכה בזמן זה (שם בשם כנסת הגדולה). וכן משמע מלשון הטור, אלא דגם הוא סיים דהנשים נוהגות שלא לעשות, כלומר: דהמנהג היה לכל מפני שהתלמידים מתו לאחר השקיעה, אלא שלא קבלו עליהם מנהג זה רק הנשים. וגם הן לא נמנעו ממלאכה רק מן אחר השקיעה, עד אחר תפילת ערבית אחר הספירה. ויש רמז לזה: ״וספרת... שבע שבתות״, לשון ״שבות ממלאכה״ (טור). וגם עתה יש נשים שנוהגות כן.

סימן תצד

א ביום החמישים לספירת העומר – הוא חג השבועות. וכך קראה התורה לחג זה, כלומר: החג שלאחר כלות מניין השבועות, כדכתיב (דברים טז ט): "שבעה שבועות תספר לך". וחכמינו ז"ל קראו יום טוב זה "עצרת", וכבר דברו מזה המפרשים. ולי נראה דהנה התרגום בכל מקום מפרש "שבועין". ובפינחס בפסוק ד"וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתיכם" (במדבר כח כו), תרגם אונקלס "במיעצרתכון" כלשון חכמים. ואולי מפני שבמעמד הנבחר נצטוו "אל תגשו אל אשה". ובדוד כשבא אצל אחימלך כתיב (שמואל א כא ו): "כי אשה עצורה לנו". ועל זה רמזו שהתורה ניתנה בקדושה ובטהרה, ולזכר זה קראוהו חכמים בלשון "עצרת".

ב אף על פי שהתורה לא זכרה עניין מתן תורה בשבועות, לפי שהתורה כשניתנה – ניתנה לעד ולעולמי עולמים; ואין שייך לקבוע יום מיוחד בשביל זה כבכל המועדים שרק ביום זה היה עניין המיוחד לזה, כמו יציאת מצרים בפסח וסוכות, ענני כבוד בסוכות שהיתה לזמן קבוע בהליכתם במדבר. אבל התורה הוא לעד ולעולמי עולמים, ולכן תלתה התורה החג הזה בהקרבן של שתי הלחם שהיתה רק ביום זה. מכל מקום בתפילה אנו אומרים "זמן מתן תורתינו", מפני שבאותו היום שחל אצלנו שבועות, דהיינו ששה בסיון – ניתנה תורה לישראל. כדתניא בשבת (פו ב): תנו רבנן: בששה בחודש ניתנה תורה לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו. והלכה כחכמים. ואף על גב דפסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי, והתורה ניתנה בשבת, אם כן לפי חשבון שלנו דאייר לעולם חסר וניסן מלא, והיה ראש חודש סיון ביום ראשון, ואם כן ניתנה התורה בשבעה בסיון; דיש לומר דבעת שקבעו על פי הראייה היה יכול להיות גם אייר מלא, והיה ראש חודש סיון ביום שני. (עיין ח"י מה שכתב. ומה שהקשה המגן אברהם מהא דקיימא לן ביורה דעה סימן קצו בפולטת שכבת זרע שש עונות, וזהו אליבא דרבי יוסי כדאיתא שם בשבת – זהו חומרא בעלמא. ובאמת הרמב"ם בפרק חמישי מהלכות אבות הטומאה לא פסק כן, כמו שכתב המגן אברהם בעצמו. והמגן אברהם הביא מהרמ"ע לרמז על חוץ לארץ – הוא רמז נאה ומהודר. והתורה ניתנה במדבר ולא בארץ ישראל להורות שאין התורה תלוי במקום, ומדבר הוא חוץ לארץ. ודייק ותמצא קל.)

ג בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד שתהא לילה ממש, משום "תמימות", כלומר: שהספירה תושלם ב"תמימות". והחסידים הקדמונים היו נעורים כל הלילה, כדאיתא בזוהר. וגם עתה הרבה עושין כן, ובבוקר הולכים למקוה. והכל זכר למתן תורה. ולעניין ברכת התורה נתבאר בסימן מז. ובליל טבילה לא ימנע העונה.

ד סדר התפילות כמו בפסח, אלא שבמקום "זמן חרותינו" אומרים "זמן מתן תורתינו". וגומרין ההלל. ומוציאין שני ספרים, באחד קורין ב"יתרו" מן "בחודש השלישי" עד סוף הסדרא. וקורין העשרת הדברות בטעם העליון, כידוע לקוראים. וקודם הברכה של הכהן אומרים "אקדמות". ובשני קוראים למפטיר "וביום הבכורים". ומפטירין במרכבה דיחזקאל, ומסיים עוד פסוק "ותשאני רוח" הנאמר להלן. וביום השני קורין "כל הבכור", ואם חל בשבת מתחילין "עשר תעשר". ומפטירין בחבקוק: "וה' בהיכל קדשו", שכל הנבואה שם היא על מתן תורה ויציאת מצרים. ומסיים "למנצח בנגינותי". ומנהגי הפיוטים יעשה כל אחד כפי מנהג מקומו, רק התרי"ג מצוות כל ישראל אומרים בשבועות, זו בנוסח זה וזה בנוסח אחר. דבעשרת הדברות יש תר"ך אותיות, כנגד תרי"ג מצוות דאורייתא ושבע דרבנן. כי הכל מרומזים בהלוחות, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. (ואנו מתחילין בהפטרה "תפילה לחבקוק".)

ה ונוהגים לאכול מאכלי חלב ודבש, על שם "דבש וחלב תחת לשונך". ועוד רמזים יש על אכילת חלב. ומצאו רמז בתורה בראשי תיבות "חדשה לה' בשבעתיכם". וזה לשון רבינו הרמ"א: ונוהגין לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות. ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח, זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלין מאכל חלב ואוכלין מאכל בשר. וצריכין להביא עמהן שתי לחם על השולחן, שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים. עד כאן לשונו. וגם מפני שעל פי מתן תורה נתנשאו למעלה, ונתהפכו מטומאת מצרים לטהרת הקודש. לכן אוכלין חלב שנתהוית מדם, כדאמרינן: דם נעכר ונעשה חלב. ויש בזה רמז שהדין נתהפך לרחמים. וגם נוהגין ליתן כרכום שקורין זאפרע"ן בהמאכלים והתבשילין, מפני שמשמח שיש בו ריח טוב, על שם "לריח שמניך טובים" (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו בשם הזוהר, וזהו כמו שכתבתי). ואין להקל בשבועות בעניין אכילת בשר אחר חלב או להיפך יותר מבכל השנה. וגם לעניין החלב שנחלב בו ביום על ידי אינו יהודי – אסור לאכלו, כמו בשאר יום טוב.

ו וכתבו שנוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת ובהבתים, זכר לשמחת מתן תורה. ואם חל ביום ראשון – שוטחן מערב שבת, כי הם מוקצה, ואסור לטלטלן בשבת ויום טוב כשאין ראויין למאכל בהמה. אמנם אם חישב עליהן מערב שבת וערב יום טוב – יש להתיר, כמו שכתבתי בסימן שח (מגן אברהם סעיף קטן ה). ויש נהגו להעמיד אילנות (שם). אמנם בדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים, מטעמים שידעו הגדולים שבדור.

ז אסור להתענות במוצאי חג השבועות, ובכל אִסרו חג אין להתענות ואין אומרין תחנון. אלא דאִסרו חג שבועות חמור יותר, משום דכשחל עצרת בשבת – היה חל יום טבוח הקרבנות של יום טוב אחר השבת, מפני שאינן דוחין את השבת. והנשים מותרות במלאכה באִסרו חג, וכל שכן אנשים. ואין אומרים תחנון מן ראש חודש סיון עד אחר אִסרו חג, לפי שבראש חודש וודאי אין אומרים, ושלושה ימים קודם שבועות הוי שלושה ימי הגבלה של מתן תורה והם ימי שמחה, וממילא גם היום שבין ראש חודש לבין ראשון של הגבלה גם כן נכלל בשמחה. ועוד: דבאותו יום אמר להם משה לקדשם, ורגילין לקרותו יום המיוחס מפני זה. ועוד: מפני שביום זה חל יום הכיפורים. (ודע דהאידנא אי אפשר לחול עצרת בשבת, דלא בד"ו פסח, ויום שני של פסח חל שבועות. אך כשהיו מקדשין על פי הראייה היה אפשר לחול.)בסייעתא דשמיא סליק הלכות פסח

סימן תצה

א ששה ימים בשנה, ובגולה שנים עשר יום, הם ימים טובים. ואלו הן: יום ראשון של פסח, ובגולה שני ימים; ושביעי של פסח, ובגולה גם שמיני של פסח; ושבועות יום אחד, ובגולה שני ימים; וראש השנה יום אחד, ובגולה שני ימים, ועתה גם בארץ ישראל כן; ובראשון לחג הסוכות, ובגולה שני ימים; ובשמיני עצרת, ובגולה עוד יום אחד.

ב ימים אלו אסרן התורה ממלאכה, לבד מלאכת אוכל נפש, כדכתיב בפרשה "בא" (שמות יב טז): "כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם." ולכן ב"אמור" (ויקרא כג ז) וב"פינחס" (במדבר כח יח) כתיב: "כל מלאכת עבודה לא תעשו", כלומר: דמלאכת אוכל נפש אינה מלאכת עבודה, אלא מלאכה של תענוג לענג הגוף. וזה שבסוף "ראה" (דברים טז ח) כתיב על שביעי של פסח "לא תעשה מלאכה" – לא חששה לפרש "מלאכת עבודה", מפני שכבר פירשה באמור ובפינחס. ולכן קיצר במשנה תורה, וכמה מצות קיצרה במשנה תורה, כידוע.

ג ולכן, כל השובת במלאכת עבודה באחד מהן – הרי זה קיים מצות עשה, שנאמר בהם "שבתון", כלומר: תשבות ממלאכה. וכל העושה מלאכה באחד מהן עבר על לא תעשה של "כל מלאכת עבודה לא תעשו". וזהו מה שרגיל בש"ס לומר דיום טוב "עשה" ו"לא תעשה", כלומר: דהעושה מלאכה עובר על עשה ד"שבתון", ועל לא תעשה ד"כל מלאכת עבודה לא תעשו". (וכן פירש רש"י בביצה ח ב.)

ד בכל המועדים כתיב "מקרא קדש יהיה לכם". ודריש בתורת כהנים פרשת אמור, ובמכילתא פרשת בא: "מקרא קדש" – קדשיהו. במה אתה מקדשו? במאכל ובמשקה, ובכסות נקייה. ובראש השנה (לב א) אמרינן: "מקרא קדש" – זו קדושת היום. ונראה לי דגם בתורת כהנים ובמכילתא הכי פירושו: "מקרא קדש" – קדשיהו, כלומר בקדושת היום: בקידוש, ובתפילה, ובברכת המזון. במה אתה מקדשו? כלומר: במה יהיה ההיכר בפועל ממש שזה היום קדוש לך? במאכל, ומשקה, וכסות נקייה. שלא תאכל כמו בחול, ולא תשתה כמו בחול, ולא תלבש כמו בחול. וזהו עונג יום טוב, ונמצא דעונג יום טוב הוי כמצוה של תורה (כן נראה לעניות דעתי).

ה אף על גב דבשבת אם עשה הרבה מלאכות בהעלם אחת – חייב על כל מלאכה ומלאכה, כמו שכתוב בסימן רמב, והנה ביום טוב ליכא קרבן בשוגג, כיון דבמזיד אין בו אלא לא תעשה. מיהו אם עשה מלאכות הרבה בהתראה אחת, היה מן הדין שילקה על כל מלאכה ומלאכה, כמו שבשבת חייב חטאת על כל מלאכה אף שהיו בהעלם אחד. ומכל מקום אינו כן, והעושה מלאכות הרבה בהתראה אחת, כגון שבנה, וסתר, וזרע, וארג, וכיוצא בהן – אינו לוקה אלא אחת. וכך אמרו חכמינו ז"ל (מכות כא ב): חילוק מלאכות לשבת, ואין חילוק מלאכות ליום טוב. דבשבת יש דרש לזה כמו שכתוב שם, מה שאין כן ביום טוב.

ו תנן בריש פרק שלישי דביצה (כג ב): אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב, אף על גב דשחיטה ואפייה ובישול מאבות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב. טעמא: משום דאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה – חייש למיכמר, בישרא – פן יתחמם ויסריח. אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום, ויניחנו במצודתו במים ולא ימות, ולמחר יטלהו. עד כאן לשון רש"י ז"ל. ביאור דבריו: דזה שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש ביום טוב – זהו מפני דיותר טוב פת חמה, ובישול שמבשלים היום, ובשר ששוחטים היום. אבל צידה, הגם שדגים של היום טובים משל אמש – מכל מקום הרי יכול לצודם מערב יום טוב, ולהשהותם במים, ויהיו טובים כמו נצודו היום.

ז והנה אף שיש מי שאומר דכוונת רש"י דהאיסור על דברים שיכול לעשותן מערב יום טוב, ולא יתקלקלו – הוה רק דרבנן (מג"ש), מכל מקום רבים הסכימו דכוונתו דהאיסור הוא מן התורה (ים של שלמה ופני יהושע, וכן כתב הר"ן, עיין שם). וכן כתב הסמ"ג בשם ר"י הזקן בעל התוספות. וזה לשון הסמ"ג ריש הלכות יום טוב: אומר רבינו יצחק בר שמואל דמכשירין – דין הוא שיהא מותרין מן התורה בכל עניין אם לא מיעט רחמנא, הוא שהרי כך

יהיו טובים אם נעשו אתמול כאילו נעשו היום. אבל אוכל נפש וודאי אסור מן התורה, אלא בדבר המתקלקל אם נעשה אתמול. עד כאן לשונו. וגם הר״ן כתב שנראה להדיא מן הירושלמי שהן מן התורה. ואף ברייתא דשבת (צה א), דתניא: המכבד, והמרבץ, והרודה חלות דבש; הזיד ביום טוב לוקה ארבעים, עיין שם – משמע כן.

ח ויש שיטה אחרת בירושלמי ביצה פרק ראשון (הלכה י). איתא: מניין שאין בוררין, ולא טוחנין, ולא מרקידין? ר׳ אחא בשם רשב״ל: ״כל מלאכה לא יעשה בהם״ עד ״ושמרתם את המצות״. רבי יוסי בעי: כלום למדו לתבשיל? אלא מכאן ר׳ יוסה לא אמר כן. אלא ר׳ יוסי בשם רשב״ל: ״אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם״ עד ״ושמרתם את המצות״. תני חזקיה ופליג אך הוא לבדו – הרי אלו מיעוטין, שלא יקצור, ולא יטחון, ולא ירקד ביום טוב. עד כאן לשון הירושלמי. והביאור הוא: דלא התירה התורה אלא מלישה ואילך, שהוא זמן שימור דמצה. אבל לא המלאכות הקודמות, שאין דרכן לעשותן קודם אכילה, אלא מזמן מרובה קודם, כמו קצירה וטחינה והרקדה. ובברירה פליגי.

ט והנה במשניות סוף פרק קמא דביצה מתירין בית הלל דיכת תבלין וברירת קטניות. ואמנם באמת מפרש הירושלמי שם דאף על גב דדיכה הוי תולדת טוחן – מכל מקום מותר, משום דהוי טחינה שלא כדרכה. והך דברירה דחי לה, עיין שם היטב, שאומר שיש בזה פלוגתא דרבן גמליאל ורבנן. ומדברי הרא״ש ריש פרק שלישי נראה דהך דירושלמי הוה אסמכתא בעלמא. ותימא לומר כן, שהרי מקודם אומר שם: הבורר והטוחן והמרקד בשבת – נסקל, וביום טוב – סופג את הארבעים; עיין שם. וכן הוא בירושלמי דכלל גדול הלכה ב, עיין שם. ולפי הירושלמי אתי שפיר מה דאיתא בריש ביצה, גזירה שמא יעלה ויתלוש. ולפירוש רש״י קשה קצת: דהא זהו וודאי דפירא שנתלשה היום – עדיפא מפירא שנתלשה אתמול, וכמו שכתב הראב״ד בהשגות פרק ראשון דין ח, וזה לשונו: בכל אלה אין טעם למה אין תולשין ירק ואין מלקטין פירות ביום טוב מן האילן, שהרי בני יומן יפין יותר..., עד כאן לשונו. אבל להירושלמי ניחא, מפני שאינן מלאכות שקודם הסעודה כמו לישה. (וגם הראב״ד כתב שם: והירושלמי סומך אותו על קרא ד״אך אשר יאכל״, עד כאן לשונו, דמשמע גם כן דהוא אסמכתא. והרי הירושלמי אומר: סופג את הארבעים. וצריך עיון גדול.)

י וזהו דעת המהרש״ל בים של שלמה ריש פרק שלישי, וזה לשונו: דווקא אלו מלאכות שעומדת מיד לאכילה, כגון שחיטה, וכן מלישה ואילך. אבל כל שאר מלאכות עומדות לימים רבים..., כגון תלישת פירות וקצירת תבואה, ואף טחינה דרך... לימים רבים. ומטחינת פלפלין אין ראיה, לפי שעומדין לאכילה כי תבלין... מפיגין טעמן. ואף שמלח אינו מפיג טעמו, מכל מקום אין דרך לעשות ממנו אוצר אחר הדיכה, אלא שדכין לצורך יום או יומים... והכלל העולה בידינו: קצירה וטחינה ותלישה וצידה, וכל הדומה להם, שאינה עומדת לאכילה כשחיטה ולישה – אסור מדאורייתא. ולא מהני ליה שינוי, אפילו נזדמן לו בעניין שלא היה אפשר לעשותן מבעוד יום. ואוכל נפש ממש, אפילו אפשר לעשותן מערב יום טוב – מדאורייתא שרי, ומדרבנן אסור. ועל ידי שינוי שרי. ואם מפיג טעמו – שרי אף בלא שינוי. עד כאן לשונו, וזהו דרך הירושלמי. ומש״ס דילן ליכא סתירה לזה, ואדרבא מדגזרינן בריש ביצה שמא יעלה ויתלוש, משמע להדיא דתלישה הוה איסור דאורייתא. והתוספות בביצה הסכימו לשיטה זו.

יא האמנם שיטת הרמב״ם והרא״ש והתוספות בשבת (צה א) וכמה מהראשונים, דמן התורה מותרים כל המלאכות השייך לאכול נפש, אפילו קצירה וטחינה, ורק מדרבנן אסרו הרבה מלאכות. וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין ה: כל מלאכה שאפשר להעשות מערב יום טוב, ולא יהיה בה לא הפסד ולא חסרון – אסרו חכמים לעשותה ביום טוב, אף על פי שהיא לצורך אכילה. ולמה אסרו דבר זה? גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיות אותן מלאכות, וימנע משמחת יום טוב...ומזה הטעם עצמו לא אסרו ההוצאה ביום טוב, אף על פי שההוצאה אפשר מערב יום טוב, כדי להרבות בשמחת יום טוב: הולך ויביא כל מה שירצה, ולא יהיה כידיו אסורות. אבל שאר מלאכות, הואיל ויש בהן עסק – אין עושין אותן ביום טוב. כיצד? אין קוצרין, ולא דשין, ולא זורין, ולא בוררין, ולא טוחנין את החטים, ולא מרקדין ביום טוב, שכל אלו וכיוצא בהן אפשר לעשותן מערב יום טוב, ואין בכך הפסד ולא חסרון. עד כאן לשונו.

יב והקשה הראב״ד: דאם כן למה לא התירו תלישת ירק ופירות, שהרי בני יומן הם יותר טובים משל אמש? ותירץ המגיד משנה: שכל שבעיקר המלאכה אין הפסד, לא חשו מה שבחלק ממנה יש הפסד. וכיון שעיקר קצירת התבואה טובים של אמש כשל היום, לא חשו להתיר חלק מזה פירות וירקות אף על פי שיש בהם הפסד. ואף על פי שהתירו שחיקת תבלין, אף על פי שהיא תולדת טחינה, מפני שזהו כמכשירי אוכל נפש, ובמכשירין הקילו; עיין שם. וסיים: וצריך עיון. ובאמת למה יקילו חכמים במכשירין יותר מבאוכל נפש עצמו? וגם אי אפשר לומר כהירושלמי שהבאנו בסעיף ט דדווקא על ידי שינוי מותר, שהרי הרמב״ם פסק להדיא בפרק שלישי דין יב דתבלין לא בעי שינוי. וזהו דרך הרי״ף: דהשינוי שבגמרא אינו אלא אמלח, עיין שם. ויותר נראה לומר כמו שכתב הר״ן, שלא אסרו חכמים אלא מלאכה הנעשית לימים רבים, כמו קצירה ותלישה וטחינה, אף שתתקלקל כמו תלישת פירות וירק, והם נעשים כעיקר המלאכה. אבל שחיקת תבלין שלא נעשית המלאכה כעיקרה של טחינה אלא במדוכה, ואינה נעשית לימים

הרבה –התירו, כיון שמתקלקלים מאמש, עיין שם. דבזה לא שייך גם טעמו של הרמב״ם שיבטל על ידי זה משמחת יום טוב. ואין לומר דכיון דעל כל פנים טחינה בכי האי גוונא מותר, אם כן נימא מתוך שהותרה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך. דלא קשיא כלל, שהרי עיקר המלאכה לא הותרה, וטחינה זו אינה עיקרה של מלאכת טוחן, כמו שכתבתי. ובפרט לדעת הרמב״ם שיתבאר לא אמרינן ״מתוך״ רק בהוצאה ובהבערה, ולא בשארי מלאכות. (ולשיטה זו צריך לומר הך דהרודה חלות דבש בשבת צה א דלוקה, דלאו על זה קאי אלא על המכבד והמרבץ, כמו שכתוב הר״ן שם; או כדברי התוספות שם, דמיירי בדבר שאינו ראוי לאכילה. והן דריש ביצה, שמא יעלה ויתלוש, באמת הרי״ף והרמב״ם לא פסקו בטעם זה, אלא כטעמא דרבה משום הכנה, עיין שם. ועוד: דכמו שאמרו שם כולה חדא גזירה היא, כמו כן נאמר כולה חדא גזירה היא לשבת וליום טוב. וכשגזרו אשבת – גזרו נמי איום טוב. ודייק ותמצא קל.)

יג איתא בביצה (יב א) דבכל מלאכה שהותרה ביום טוב לצורך אוכל נפש, אמרינן ״מתוך שהותרה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך״. והטעם נראה: דכיון דכתיב (שמות יב טז) ״אך אשר יאכל לכל נפש – הוא לבדו יעשה לכם״, משמע דהמלאכה שהיא לאכילה – הותרה ביום טוב (וכן כתוב הפני יהושע, עיין שם). ולשיטת רש״י אף שאין בה צורך כלל – מותר. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם שם, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא. אך התוספות והרא״ש הוכיחו מכמה ראיות דדווקא כשיש צורך קצת, אך שלא לצורך כלל – אסור מן התורה. והביאו ראיות מהאופה מיום טוב לחול, דלוקה. ואפילו למאן דלית ליה לוקה, זהו משום ״הואיל״ כמו שיתבאר. ואי אמרינן ״מתוך״ לגמרי, למה ילקה ולמה לן סברא ד״הואיל״? ועוד דקיימא לן: ״לכם״ – ולא לאחרים, ״לכם״ ולא לבהמה, כיון דאמרינן ״מתוך״ למה יאסר? אך יש לומר לשיטת רש״י דאין זה דמיון, דלחול ולאחרים כיון דהתורה אסרה זה בפירוש – וודאי לוקה. ולא דמי לדבר שאין בו צורך כלל, שלא אסרה התורה מפורש בזה (וכן כתוב הקרבן נתנאל שם).

יד והנה לשיטת רש״י ותוספות והרא״ש אמרינן ״מתוך״ בכל המלאכות שהן לצורך אוכל נפש. אבל שיטת הרמב״ם הוא דלא אמרינן זה רק על מלאכת הוצאה והבערה. וזה לשון הרמב״ם שם בדין ד: כל מלאכה שחייבין עליה בשבת, אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה – לוקה; חוץ מהוצאה והבערה, שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה – הותרה שלא לצורך אכילה. לפיכך מותר ביום טוב להוציא קטן, או ספר תורה, או מפתח, וכיוצא באלו מרשות לרשות. וכן מותר להבעיר, אף על פי שאינו לצורך אכילה. ושאר מלאכות – כל שיש בו צורך אכילה מותר, כגון שחיטה ואפייה ובישול וכיוצא בהן. וכל שאין בהן צורך אכילה – אסור, כגון כתיבה, ואריגה, ובנין, וכיוצא בהן. עד כאן לשונו, ולדבריו מתורצים קושית התוספות והרא״ש מאופה מיום טוב לחול, ומבשל לאחרים, דבאפייה ובישול לא אמרינן ״מתוך״. (וצריך לומר שלא היתה בגירסתו בגמרא יב ב הבערה ובישול אינה משנה, אלא הבערה לחוד. וכן משמע ממה דסיים שם: ״הכי נמי לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך..., דאי בית הלל..., מתוך שהותרה הבערה לצורך...״. ולא אמר בישול, עיין שם.)

טו וטעמו נראה לי מדלא מצינו בגמרא סברא זו ד״מתוך״ אלא בשני מלאכות אלו. וסברא גדולה יש לחלקם מכל המלאכות לעניין יום טוב, משום דגם בשבת אף שנכללו בכלל ״לא תעשה מלאכה״, מכל מקום יש עליהם מקראות בפני עצמם. דהוצאה ילפינן בשבת ריש הזורק (שבת צו ב) מ״ויצו משה ויעבירו קול במחנה״ (שמות לו ו), וכמו שכתבו התוספות ריש שבת (דיבור המתחיל ״יציאות״) דמשום דהוצאה מלאכה גרועה היא, לפיכך אם לא היה על זה מקרא מיוחד – לא הוה כיילינן ליה בכללא דמלאכות. עיין שם. ובהבערה יש קרא ד״לא תבערו״ (שמות לה ג). ואף על גב דמהך קרא ילפי תנאי אם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת, מכל מקום סוף סוף יש עליו מקרא בפני עצמו, דמשמע דווקא ביום השבת. ועוד: דכי היכי דלמאן דסבירא לן דהבערה ללאו יצאת – וודאי אין ביום טוב איסור הבערה, כיון שאינה בכלליות ״כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת״. ועוד: דהא מלאכה שבשבת בסקילה הוי ביום טוב בלאו, ואם כן הבערה שהיא בשבת בלאו – הוי ביום טוב בלא כלום. ולכן גם מאן דסבירא לן לחלק אינה בכלל מלאכות, דהא בזה לא נחלקו. (עיין מגיד משנה שכתב על הוצאה: לפי שאף היא באוכל ומשקה. ואינו מובן כלל, דהא גם שחיטה ובישול ואפייה הם באוכלין ומשקין. ועיין לחם משנה שתמה עליו. ומה שהקשה הלחם משנה דאם כן מה צריך בשתים אילו טעמא ד״מתוך״, כיון שאינן בכלל המלאכות, עיין שם – תמה אני, דהא סוף סוף גם הם בכלל ״לא תעשה מלאכה״ דשבת, אחר שלמדנו ההוצאה מקרא ד״ויצו משה״, והבערה קיימא לן דלחלק יצאת, אלא שאמרנו דלכן נתחלקו לעניין ״מתוך״ מפני שיש בהם שינוי. ודייק ותמצא קל.)(ובכתובות ז א שאומר על חבורה ״מתוך״ – לא קאי הכי. והכי פירושו: מאי דעתך לומר בזה גם כן ״מתוך״, והא לא אפשר. ועיין בסעיף כא).

טז וזה שכתב הרמב״ם על הוצאה ״להוציא קטן או ספר תורה או מפתח״ – וודאי דמן התורה מותר אפילו באבנים ובכל דבר שאינו לצורך כלל, כלשיטת רש״י ז״ל. אלא שמדרבנן אסור. ואמנם זה שכתב דכל שאר מלאכות שיש בהן צורך אכילה – מותר, כגון שחיטה...; וכל שאין בהם צורך אכילה – אסור, כגון כתיבה ואריגה... – אין זה מעניינא במה שהתחיל. דהוצאה והבערה מותר אפילו שלא לצורך אכילה, והויי ליה לסיים דשארי

מלאכות כשחיטה ובישול דאסורים אם אין בהם צורך אכילה. ומה עניינא דכתיבה ואריגה לכאן? והמגיד משנה פירש דהוצאה והבערה הוה כמו כתיבה ואריגה, אלא מתוך שנצרכים לאוכל נפש – הותרו לגמרי, עיין שם. ואינו מובן כלל הדמיון. (ודברי הלחם משנה שכתב דכתיבה ואריגה אף לצורך אוכל נפש אסור, ודחה והאריך ונשאר בצריך עיון. וכל הדברים נפלאים. ודייק ותמצא קל.)

יז ולעניות דעתי נראה דהכי פירושו: דזהו ההפרש בין הוצאה והבערה לשארי מלאכת אוכל נפש, דהוצאה והבערה מותרים אפילו שלא לצורך אוכל נפש, אבל שארי מלאכות אוכל נפש, כשחיטה ואפייה ובישול – לא הותרו רק לצורך אוכל נפש דישראל ומה שצריך ביום טוב. אבל כל שלא לצורך – אסורים, כמו כתיבה ואריגה ובנין, דוודאי אין להם שייכות לאוכל נפש; כמו כן שחיטה ובישול ואפייה. וזה שאמר "כגון כתיבה ואריגה" הוי "כמו כתיבה ואריגה", כלומר: דשחיטה שלא לצורך אוכל נפש הוה כמו כתיבה.

יח גרסינן בפסחים (מו ב): האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה. רבה אמר: אינו לוקה, הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה. והלכה כרבה. ולכן פסק שם הרמב"ם) דהמבשל ביום טוב לאחרים, או לבהמה, או לחול – אינו לוקה, שאילו באו לו אורחין היה אותו תבשיל ראוי להן. עד כאן לשונו. וראיתי שיש הפרש בין דברי הרמב"ם לפירוש רש"י. דמלשון הרמב"ם מבואר דאף כשמבשל מפורש לאחרים או לבהמה או לחול – אינו לוקה, מטעם שאילו באו לו אורחים הוי חזי להו. אבל רש"י ז"ל (דיבור המתחיל "האופה") פירש: האופה מיום טוב לחול לאחר שאכל וגמר סעודתו, דפשיטא לן דלא חזי ליה. מידי האידנא עד אורתא שהוא חול. עד כאן לשונו. מזה מבואר דלא שבישל ואפה מפורש לחול, דבכי האי גוונא וודאי לוקה, וכן במבשל לאחרים או לבהמה. אלא דכאן מירי דנראה שהוא לחול מפני שכבר אכל, דבזה אמרינן "הואיל...". ולדברי שניהם זהו וודאי אם אפה ובישל סמוך לחשיכה דלוקה, דבכי האי גוונא לא שייך לומר אי מקלעי אורחים, שהרי לא יבואו אלא בלילה. וכבר בארנו דלמה לא אמרינן "מתוך" לרש"י, מפני שמוכח להדיא שהוא לחול או לאחרים או לכלבים, דבזה אסרה התורה מפורש. מה שאין כן בשלא לצורך כלל, דקילא טפי משום דמלאכה זו לא אסרה תורה. ולהרמב"ם אתי שפיר בפשיטות, משום דלא אמרינן "מתוך" אלא בהוצאה והבערה. (והא דמשמע בכתובות ז א דגם בחבורה אמרינן "מתוך" יתבאר בסעיף כ, וכמו שכתבתי בסוף סעיף טו).

יט ודע שיש לי תמיה רבה על הרמב"ם, שהשמיט בהלכות יום טוב הדין דבעינן דבר השוה לכל נפש. ובכתובות ז א מפורש להדיא דאיסור מוגמר הוא משום דבעינן דבר השוה לכל נפש. וכן פירשו רש"י והר"ן על איסור דמוגמר במשנה דביצה (כב ב). וכן במשנה דשם (כא ב) באיסור לחמם חמים לרחיצת כל גופו, כתבו התוספות (בדיבור המתחיל "לא") דטעם האיסור הוא משום דאינו שוה לכל נפש אלא למעונגין. והרמב"ם בפרק א דין טז כתב בטעם האיסור להחם חמין בשביל רחיצת כל גופו – מטעם גזירת מרחצאות, עיין שם. וכן מבואר מדברי הרי"ף שם, שכתב דהאיסור הוא משום גזירה, עיין שם. ובטעמא דמוגמר כתב הרמב"ם בפרק ד דין ו הטעם משום מכבה, דבעת שנותן המוגמר על הגחלים מכבה האש. ובשום מקום לא הזכיר טעם השוה לכל נפש.

כ ויראה לי בטעמו, דהנה בכתובות (ז א) איפלגו רב פפי ורב פפא אליבא דרבא, בבעילת בתולה בתחילה בשבת ויום טוב. דרב פפי אמר דמותר גם בשבת, והכי קיימא לן כמו שכתב הרמב"ם פרק שלושים משבת והטור וסימן רפ, דכן היא המסקנא שם. ורב פפא מתיר ביום טוב ואוסר בשבת. ואמר ליה רב פפי לרב פפא: מאי דעתך שאתה מתיר ביום טוב יותר משבת? משום דביום טוב אמרינן: מתוך שהותרה חבורה לצורך אוכל נפש כבשחיטה – הותרה נמי שלא לצורך. אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביום טוב, דמתוך שהותרה הבערה...? ואמר ליה: עליך אמר קרא "לכל נפש" – דבר השוה לכל נפש. והקשו התוספות: וכי לא סבר רב פפי דאמרינן "מתוך"? והא טעמא דבית הלל בהוצאת הקטן וספר תורה משום הכי הוא? ותרצו שהיה סבור דטעמא דבית הלל משום דאין עירוב והוצאה..., עד כאן לשונו. ועוד קשה לי במה שהקשה: אלא מעתה מותר לעשות מוגמר... – מאי קשה ליה? הא באמת רבן גמליאל מתיר במשנה דביצה שם, ורבנן דאסרי הוא מטעם כיבוי.

כא ונראה לענ"ד דהכי פירושו, וכך אמר ליה רב פפי: בשלמא לדידי דאמינא דגם בשבת מותר לבעול, דאין כאן לא איסור פתח ולא חבורה – שפיר לא אצטריך לן לומר דיש לומר בחבורה "מתוך", דבאמת לא אמרינן "מתוך" רק בהוצאה ובהבערה. וטעמא דמוגמר הוא משום חשש כיבוי אבל מן התורה מותר, מטעם מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אבל לדידך דבשבת אסור מטעם חבורה, וגם יש בזה חשש פתח כמבואר שם מקודם בסוגיא, עיין שם; ואם כן לדידך למה מותר ביום טוב? בעל כרחך צריך לומר דגם בחבורה אמרינן "מתוך", ולכן התירו ביום טוב אף שיש חשש פתח. אלא מעתה מותר לעשות מוגמר, כלומר דהא בהבערה וודאי אמרינן "מתוך", ואם כן לא היה לחכמים לאסור מוגמר משום חשש כיבוי, כמו שלא חששו בבעילה משום חשש פתח. והשיב לו דמוגמר לדעתו האיסור מן התורה, משום דאינו שוה לכל נפש. וזהו הכל לרב פפא. אבל

אנן דקיימא לן כרב פפי – לית לן בחבורה "מתוך", ולית לן איסור דאינו שוה לכל נפש. וזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל בכל דבריו, כמו שבארנו בסייעתא דשמיא.

כב ובמכשירי אוכל נפש לא מצאנו דבר ברור להלכה. דהנה בגמרא (כח ב) מביא ברייתא דחכמים אסרי לגמרי מכשירין, דכתיב "הוא" – ולא מכשיריו. ורבי יהודה מתיר, דכתיב "לכם" – לכל צרכיכם. והא דכתיב "הוא" – זהו במכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב, דאסור. ודכתיב "לכם" – זהו במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. ואומר שם מקודם, אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך הלכה כרבי יהודה? ואמר ליה: יהא רעוא דכל כי הני מילתא מעלייתא דרשינא משמאי. עיין שם. הרי מפורש דהלכה כרבי יהודה. וכן מבואר מדברי הטור והשולחן ערוך בסימן זה, שכתבו: וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותן מאתמול – מותר. וזהו כרבי יהודה. וכן כתבו הסמ"ג והרא"ש דהלכה כרבי יהודה.

כג והנה שם בגמרא איתא דרש רב חסדא: אחד סכין שנפגמה, ואחד שפוד שנרצם, ואחד גריפת תנור וכירים ביום טוב – באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. עיין שם. וכיון דקיימא לן כרבי יהודה – הרי צריך להיות מותר. וכן מקודם שם, גבי אין משחיזין את הסכין ביום טוב, אומר שם: מאן תנא דבמשחזת אסור? אמר רב חסדא דלא כרבי יהודה. עיין שם. וכיון דקיימא לן כרבי יהודה, הרי צריך להיות מותר להשחיז הסכין. וכן בפרק שני (כב א) אומר: בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: מהו לכבות את הנר מפני תשמיש...? אמר ליה: אסור. איתיביה: אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה. ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה – מותר?! אמר ליה: ההיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא – לרבנן. עיין שם. וכיון דקיימא לן כרבי יהודה – הרי צריך להיות מותר לכבות את הנר מפני תשמיש. והטור והשולחן ערוך פסקו כולם לאיסור.

כד וזה לשונם בסימן תקיד: אין מכבין את הבקעת, אפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה, או כדי לשמש מטתו. עד כאן לשונם. ובסימן תקט כתבו: שפוד שנרצף אין מתקנין אותו..., ואין משחיזין את הסכין במשחזת שלה. עיין שם. ולבד בגריפת תנור וכירים פסקו בסימן תקז דמותר כשאי אפשר לאפות בלא זה. עיין שם. ואינו מובן: למה נשתנה דין זה להיתר מן כל מכשירי אוכל נפש?(ובסימן תקט יתבאר בזה בסייעתא דשמיא.)

כה ומדברי רבותינו למדתי טעמים לכל זה: מפני שבגמרא שם אמרינן הלכה כרבי יהודה ואין מורין כן. לפיכך פסקו כולם לאיסור, לבד בגריפת תנור וכירים שזהו מניעה להאוכל נפש ממש, שאי אפשר לאפות בלא זה ולכן מותר. וסייג לזה ממה שכתב הרמב"ם בפרק א דין ח, וזה לשונו: וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהם חסרון, אם נעשו מבערב – עושין אותן ביום טוב, כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן. עד כאן לשונו. וקשה: כיון דמדמה שחיקת תבלין למכשירי אוכל נפש, איך התיר? והא בכולהו פסק לאיסור. אלא וודאי כשנוגע לאוכל נפש בעצמו מותר. ולכן בפרק ג דין י בגריפת תנור גם כן פסק להיתר כשאי אפשר לאפות בלא גריפה, עיין שם. ולפי זה גם הרמב"ם סבירא ליה ככל הפוסקים. ותמיהני על המגיד משנה פרק ד דין ח גבי שפוד שנרצף שאוסר הרמב"ם, כתב דהרמב"ם פסק דלא כרבי יהודה אלא כרבנן, עיין שם. והדברים מתמיהים, שהרי להדיא פסק בפרק ראשון כרבי יהודה, כמו שכתבתי. ודעתו היא כדעת הרי"ף, אלא שמחלק בין מכשירין הנוגעים להאוכל נפש בעצמו או לא. והנה בהדינים שהבאנו יש עוד פרטים, כמו שיש סוברים דמשחזת של אבן גם לרבי יהודה אסור. ויתבארו בסייעתא דשמיא כל אחד במקומו. (ועיין בית יוסף סימן תקט שהאריך בזה. ולדברינו אתי שפיר הכל. וכיון דרק אין מורין כן, אבל לדינא הלכה כרבי יהודה – יכול היחיד להקל בשעת הדחק, כמו שכתב הט"ז ריש סימן תקיד בשם מהרש"ל, עיין שם. ועיין בסעיף לד).

כו ובעניין כיבוי ביום טוב לצורך אוכל נפש, מבואר בגמרא (כג א) דמותר, שאומר שם: רבא אמר: על גבי גחלת נמי מותר, מידי דהוה אבישרא אגומרי. ופירש רש"י (דיבור המתחיל "רבא אמר"): ואי משום כיבוי והבערה ואולודי ריחא, מידי דהוה אבישרא אגומרי, דאיכא כל הני ושרי. עד כאן לשונו. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך בסימן תקז סוף סעיף ד, וזה לשון רבינו הבית יוסף שם: ואף על פי שהוא מכבה – אי אפשר בלא כן. וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש, כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש. והרי זה כמניח בשר על גבי גחלים. וכן נהגו. עד כאן לשונו, וכן כתב המגיד משנה בפרק ג דין י בשם הרשב"א, וזה לשונו: ולגרוף את התנור מן האפר והגחלים לאחר הסקה – יראה לי שהוא מותר. ואף על פי שהוא מכבה – אי אפשר בלא כן. וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש, כמו כן מותר לכבות... עד כאן לשונו. וזה שהרמב"ם בפרק רביעי אסר מוגמר מטעם מכבה – מפני שאין זה אוכל נפש ממש, ולא רצו חכמים להתיר. וראיה לזה: שהרי שם התיר לעשן תחת הפירות אף שמכבה, וכתב הטעם דדמי לבישרא אגומרי, עיין שם. אלא וודאי כמו שכתבתי. ויש בזה פרטי דינים, ויתבארו בסייעתא דשמיא בסימן תקיא. מיהו על כל פנים שמענו לדינא דלאוכל נפש ממש – מותר הכיבוי, ושלא לאוכל נפש – אסור; אף שמותר הדבר לעשותו ביום טוב, מכל מקום על ידי כיבוי אסור. ושם יתבאר בסייעתא דשמיא.

כז ובעניין מוקצה ביום טוב כתב הטור, וזה לשונו: ויש דבר שהחמירו ביום טוב יותר מבשבת, כגון באיסור מוקצה לרב אלפס. דאף על גב דקיימא לן גבי שבת כרבי שמעון, ביום טוב פסק כרבי יהודה לפי שהוא קל, והחמירו בו כדי שלא יבואו לזלזל בו. וכן פסק בשאלתות, וכן פסק הרמב"ם ז"ל.

אבל בה״ג, ורש״י, ור״י, ורבינו תם פוסקים כרבי שמעון, בין בשבת בין ביום טוב. אלא שרבינו תם היה מחלק לומר שאין הלכה כרבי שמעון אלא במוקצה, אבל בנולד הלכה כרבי יהודה. וכן רבינו חננאל פסק כרבי שמעון אף ביום טוב, אלא במוקצה מחמת איסור ונולד פסק כרבי יהודה ביום טוב. עד כאן לשון הטור. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן שח סעיף ו, עיין שם. ופרטי דיני מוקצות נתבאר שם ובסימן שי, עיין שם.

כח וזה לשון הרמב״ם בפרק א דין יז: כל שאסור בשבת, בין משום שהוא דומה למלאכה או מביא לידי מלאכה, בין שהוא משום שבות – הרי הוא אסור ביום טוב, אלא אם כן היה בו צורך אכילה וכיוצא בה, או דברים שהם מותרים ביום טוב, כמו שיתבאר בהלכות אלו. וכל שאסור לטלטלו בשבת – אסור לטלטלו ביום טוב אלא לצורך אכילה וכיוצא בה. וכל שמותר בשבת – מותר ביום טוב. ויש ביום טוב מה שאין בשבת: איסור מוקצה, שמוקצה אסור ביום טוב ומותר בשבת. מפני שיום טוב קל משבת – אסרו בו המוקצה, שמא יבואו לזלזל בו. כיצד? תרנגולת העומדת לגדל ביצים, ושור העומד לחרישה, ויוני שובך, ופירות העומדין לסחורה – כל אלו וכיוצא בהן מוקצה הן, ואסור לאכול מהן ביום טוב עד שיכין אותה מבערב, ויחשוב עליהם לאכילה. אבל שבת – הכל מוכן אצל שבת ואין צריך הכנה. וכשם שהמוקצה אסור ביום טוב, כך הנולד אסור. עד כאן לשונו. ביאור דבריו: דזה שאמרנו שהחמירו לעניין מוקצה ביום טוב יותר מבשבת אינו כלל לכל מיני המוקצות. שהרי הרבה מוקצות יש יותר בשבת מביום טוב, כמו מוקצה דבעלי חיים, דבשבת אסורים וביום טוב העומדים לאכילה מותרים. וכן מוקצה דאש וגחלים ועצים, שאסורים בשבת ומותרים ביום טוב, דבהכרח כן הוא כיון שביום טוב אוכל נפש מותר, ממילא שאינו שייך בהם מוקצה, מה שאין כן בשבת. ורק החומרא הוא בפרט אחד: מוקצה כשמה. והיינו שהקצנה מדעתו, כלומר: דראויה היא לאכילה אלא שהקצה אותה מדעתו. דהתרנגולת הקצה לביצים, והשור לחרישה, והיונים לגידול יונים, והפירות לסחורה, דביום טוב אסורים וצריכים הזמנה. ובשבת מה שראוי לשבת כמו פירות לסחורה – מותרים בלא הזמנה. (וטעמו ברור: שהרי על משנה דביצה שנולדה ביום טוב אמרו בגמרא דיום טוב חמירא משבת שיש בה מוקצה זו וגם נולד, ובתרנגולת העומדת לגדל ביצים, עיין שם. וזהו עז לחלבה ורחל לגיזתה דפרק קמא דשבת יט ב, דרב אסר לשוחטן ביום טוב כדפירש רש״י שם אלא אם כן הזמינן. והלכתא כוותיה ביום טוב.)

כט ודע: דאף על גב דבכמה דברים החמירו חכמינו ז״ל בשבת יותר מביום טוב, כדתנן בביצה ריש פרק חמישי: משילין פירות ביום טוב אבל לא בשבת. ובביצה (כא ב) לעניין קדשים אומר: שאני שבות שבת משבות יום טוב, כלומר דבשבת החמירו. וביבמות (קיד א) לעניין מצטער, שהתירו לו לינק מבהמה טהורה, אומר: מפרק כלאחר יד, הוא שבת דאיסור סקילה – גזרו ביה רבנן, יום טוב דאיסור לאו – לא גזרו ביה רבנן. עיין שם. ואם כן למה החמירו במוקצה דהזמנה ביום טוב יותר מבשבת? דהטעם כן הוא: דוודאי בדברים שאינם תמידים אלא מקריים, כמו משילין פירות כשגשמים יורדין, או בקדשים שאירע ששחטום שלא לשמן, או כשמצטער וקרוב שיחלה וצריך לרפואה, ויש בהם חשש שלא לבוא לידי איסור גמור – פשיטא שהחמירו בשבת יותר מביום טוב, לפי ששבת הוי איסור סקילה ויום טוב איסור לאו. ואף על גב דביבמות (פב א) אמרינן: כל בדאורייתא לא שנא איסור לאו לא שנא איסור כרת, אך כבר פירש רש״י שם (קיט א דיבור המתחיל ״מה״) דזהו לעניין ספיקא, שיש לחוש לספק לאו כמו לספק כרת. אבל לעניין הרחקה – וודאי יש לחוש להרחקת כרת מהרחקת לאו. עיין שם. ובכאן שהחמירו ביום טוב יותר – אינו אלא בדבר תמידי בהכנת המאכלים ליום טוב, שלא יקח מן הבא בידו כמו בחול. ובעינן שיזמינם מערב יום טוב, לידע שהיום יום טוב ולא חול. דאף שהתורה התירה אוכל נפש, מכל מקום אינו ממש כבחול וצריך הזמנה, ובדבר שהקצה מדעתו – אסור. וזהו חיזוק לבלי לזלזל ביום טוב, דקיל בעיני בני אדם מפני היתר אוכל נפש שהתירה התורה. (עיין משנה למלך שם שטרח בזה. ולדברינו אתי שפיר בפשיטות, ודייק ותמצא קל.)

ל ודע שיש לנו שאלה גדולה על הרי״ף והרמב״ם שפסקו דמוקצה חמירא ביום טוב יותר מבשבת. והא בפרק רביעי דביצה (לא ב) תנן: בית שהוא מלא פירות ונפחת – נוטל ממקום הפחת. ופריך בגמרא: הא מוקצה נינהו? ומתרץ: ביום טוב אמרו ולא בשבת. כלומר: דביום טוב התירו מוקצה משום אוכל נפש בשביל שמחת יום טוב, ולא בשבת. הרי מפורש דבמוקצה עצמה הקילו ביום טוב יותר מבשבת. ורבותינו בעלי התוספות כתבו בשלושה מקומות בביצה (שם דיבור המתחיל ״אמר״, ודף ח ב דיבור המתחיל ״אמר״, ודף כח ב דיבור המתחיל ״גריפת״) דמוקצה מותר מפני אוכל נפש.

לא אמנם לפי מה שבארנו אתי שפיר. דוודאי כן הוא דיום טוב קילא טובא משבת, אך זהו בדבר שבמקרה אפילו במוקצה, כגון בית מלא פירות שנפחת, דמקרה הוא. וכן גריפת תנור כשאי אפשר לאפות בעניין אחר, כגון שנפל לתוכו מן הטיח ולא ידע מבעוד יום (רש״י כח ב דיבור המתחיל ״ואחד״), שזהו מקרה. וזה שהחמירו במוקצה, היינו בהזמנה תמידיות, שלא יקח ביום טוב מן הבא בידו כבחול. ואם הקצם לבלי לאכלם – אסורים, אלא אם כן יזמינם מערב יום טוב, וכמו שכתבתי. וזהו עיקר קדושת יום טוב: למען ידעו שאמת שהתורה התירה אוכל נפש ביום טוב, מיהו צריכים הזמנה מערב יום טוב, ולא ליקח מן המוקצות שהקצם מאכילה כמו בחול.

לב ובעניין שביתת בהמתו ביום טוב, דבשבת נחלק זה לשני חלקים: האחד ליתן עליה משא, וזה וודאי מותר ברשות הרבים. דהא בשבת האיסור הוא ברשות הרבים, ויום טוב הא גם האדם בעצמו מותר לטלטל ברשות הרבים, דאין איסור הוצאה ברשות הרבים, ואין בהמתו חמירא מעצמו. אמנם יש עוד מין שביתה בבהמה, והוא שלא יעשה בה מלאכה. וזה שייך גם ביום טוב. וכבר כתבנו לעיל סימן רמו סעיף טו שיש אומרים דגם זה אינו ביום טוב, ד"למען ינוח שורך" בשבת כתיב, ולא ביום טוב. וזהו דעת רבינו הרמ"א שם. וממילא דגם שביתת עבד ואמה ליכא ביום טוב, כמו שכתבתי שם. ויש אומרים דיום טוב כשבת. ובירושלמי פרק חמישי דביצה אמרו דאין רוכבין על הבהמה ביום טוב משום שביתת בהמתו. ולהלכה בארנו שם בסייעתא דשמיא. וגם בארנו דמחמר גם כן לא שייך ביום טוב, עיין שם סעיף טז. ומכל מקום אסור, כמו שכתבתי בסעיף לז.

לג ואחרי שבררנו בסייעתא דשמיא עיקרי מלאכת יום טוב לפי דעות רבותינו הראשונים, נשובה ונראה להיכן נוטה דיעות רבותינו בעלי השולחן ערוך. והנה רבינו הבית יוסף כתב בסעיף א: כל מלאכה האסורה בשבת – אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש, וחוץ מהוצאה והבערה. וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותם מאתמול. וקצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה, אף על פי שהם מלאכת אוכל נפש – אסרום חכמים. עד כאן לשונו, וזו היא שיטת הרמב"ם ז"ל, מפני שאפשר לעשותם מערב יום טוב שלא תתקלקל. וחששו שבמלאכות גדולות כאלו יתבטל משמחת יום טוב, וכמו שכתבתי בסעיף יא. (ועיין ט"ז סעיף קטן ב, ומגן אברהם סעיף קטן ד. ומה שכתוב המגן אברהם סעיף קטן א, דכיון לשלשול פירות שבסימן תקכ"א – צריך עיון; דוודאי הבית יוסף לא כיון לזה. והמחצית השקל נדחק דכוונתו על הטור, וגם כן תמוה. וגם הפרי מגדים נשאר בצריך עיון, עיין שם. ועיקרי דבריו תמוהין, דבביצה לז א כדפריך לה, לא הקשה על משנה דמגילה כמו שכתבו התוספות שם. דלא איירי בשבותין, ורק אמשנה דשבות פריך, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

לד האמנם יש לדקדק, דאיך כתב דמכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותן מאתמול – שרי? הא הרמב"ם לא כתב רק על שחיקת תבלין, אבל שארי מכשירין אסורין. וגם רבינו הבית יוסף בעצמו פוסק כן, כמו שבארנו בסעיף כד. ונראה לי דדבר גדול דיבר רבינו הבית יוסף. דהנה בסעיף כה בארנו דמדינא מותר, אך אין מורין כן. ואם כן היחיד לעצמו יכול להקל בשעת הדחק, עיין שם. ולכן סתם הדברים בכאן, לומר דמדינא מותר כל מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותן מאתמול. אך בהגיעו לקמן בפרטיות בכל פרט, לא הורה להיתר אלא לאיסור.

לה ורבינו הרמ"א כתב עליו דיש מחמירים אפילו באוכל נפש עצמו, כל שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יום טוב. מיהו אם לא עשאו מערב יום טוב, ויש בו צורך יום טוב – מותר לעשותו על ידי שינוי. עד כאן לשונו. וזהו לשיטת רש"י והסמ"ג, דגם בעיקרי אוכל נפש לא התירה התורה רק מה ששל היום עדיף משל אמש, כמו שחיטה ואפייה ובישול. אבל אם אינו עדיף – אסור. רק על ידי שינוי מותר, כמו שכתבתי בסעיף י, עיין שם. והתוספות כתבו ריש ביצה וריש פרק שלישי, דבאוכל נפש עצמו אין חילוק, דאפילו אם אינו מתקלקל – מותר. ולא כן דעת רש"י והסמ"ג והמהרש"ל, כמו שכתבתי שם.

לו ולפי זה כל מיני פירות יבשים כשמבשלין, והיינו כל מיני קאנפאטי"ן, שטובים של אתמול יותר משל היום – אסור לבשלם ביום טוב, אלא אם כן על ידי שינוי. ומותר לכתחילה להניחן לבשלן ביום טוב על ידי שינוי (מגן אברהם סעיף קטן ב וסעיף קטן ג). וכן כל המיני קאנפעטורי"ן, וכל המיני צוקער גיבע"ק, כמו לעקא"ך, וטארטי"ן, וטייגלא"ך, ואיינגימאכ"ץ – אין לעשותן ביום טוב רק על ידי איזה שינוי. וכן לדוך שקדים להוציא מהן חלב – אסור לעשותן ביום טוב כי אם על ידי שינוי (שם). ואף שמפיג טעם קצת, מכל מקום זהו דומיא דסחיטת פירות שאסרה (שם). וכל שכן שאסור לגבן גבינות ביום טוב, כמו שכתבתי לקמן סימן תקי, עיין שם.

לז ובסעיף ג כתב רבינו הבית יוסף: אין מוציאין משא על הבהמה ביום טוב. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דליכא שביתת בהמתו בכי האי גוונא, כמו שכתבתי בסעיף לב, מכל מקום אסור מטעם שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. דכן פסק הרמב"ם בריש פרק חמישי, עיין שם. ועוד: דאיכא איסור משום משתמש בבעלי חיים (מגיד משנה שם).

לח ובסעיף ד כתב: מוקצה אף על פי שמותר בשבת – החמירו בו ביום טוב ואסרוהו. עד כאן לשונו, וקיצר ביותר. ולא ביאר דעל מוקצה דהכנה קאי. ורבינו הרמ"א כתב עליו: ויש מתירין מוקצה אפילו ביום טוב. אבל נולד אסור לדבריהם אפילו בשבת. עד כאן לשונו, דקדק לומר "לדבריהם", כלומר: שיש מהמתירין מוקצה ואוסרין בנולד, אבל יש שמתירין גם נולד. ולא חש להביא דעתם, כי רובם אוסרים נולד. וכמו שכתבתי בסעיף כז בשם הטור, עיין שם.

לט עוד כתב: וכל מוקצה שאינו בעלי חיים, כגון אוצר של פירות ועצים, סגי בשיאמר ״מכאן אני נוטל״, ואין צורך שירשום. ומותר להכין מיום טוב ראשון לשני, בשני ימים של גליות. עד כאן לשונו, כלומר: דלהמתירין אין צריך אמירה כלל, רק בגרוגרות וצמוקין דדחייה בידים, כמו שכתבתי בסימן שי. אך אפילו להאוסרים, דצריך הכנה, דבעופות צריך דוקא הכנה, שיאמר ״זה וזה אני נוטל למחר״. אבל כשיאמר ״מכאן אני נוטל למחר״ בלי רשימה בפרטיות ״זה וזה״ – אסור, כמו שיתבאר בסימן תצז. אבל באוצר של פירות די בשיאמר ״מכאן אני נוטל למחר״. וגם מותר בזה ההכנה מיום טוב ראשון לחבירו, אף על גב דכל הכנות אסורות, מכל מקום הכנה זוטרתי כי האי – מותר. אבל בעופות אסור להכין מיום טוב לחבירו, דזהו הכנה גמורה כשאומר ״זה וזה אני נוטל״. ויש מחמירין ואומרים: דגם באוצר פירות צריך שירשום, דבמקום זה יטול. וזהו דעת הרמב״ם (מגן אברהם סעיף קטן י). וכל שכן בפירות שעדיין אינם ראוים לגמרי לאכול, אף שראויים קצת, מכל מקום צריך שירשום דאלו יטול למחר (שם). ונראה לי דלכתחילה יעשה כהמחמירים. ובדיעבד באיסור קל כזה – יכול לסמוך על המקילים בשביל שמחת יום טוב.

סימן תצו

א בגולה, שעושין שני ימים טובים – חמור היום השני כהיום הראשון לכל דבריו, לבד במת וחולה כמו שיתבאר. והמזלזל ביום טוב שני, חשבו הרמב״ם בפרק ששי מתלמוד תורה שזהו אחד מעשרים וארבעה דברים שמקללין אותו, עיין שם. וכן הוא בפרק רביעי דפסחים (נב א). ואם הוא צורבא מדרבנן – אין מחמירין עליו לקללו, אלא מלקין אותו מכת מרדות. ויש מי שאומר שהוא שלוש עשרה מלקיות, דקללה חמירא מהכאה.

ב ואף על גב דבכמה מקומות מצינו דהעובר איסור דרבנן מכין אותו מכת מרדות, וכן בשבת (מ א) במבשל בחמי טבריה, עיין שם. אמנם העניין כן הוא: דבדבר שהעיקר הוא מן התורה, אלא שיש בזה כמה איסורים שהם מדרבנן – די במרדות. מה שאין כן דבר שכל העניין הוא מדרבנן, ומזלזל בו לעקרו – אין די במרדות אלא בקללה, כמו יום טוב שני של גליות שעיקרו מדרבנן. וכן נטילת ידים בפרק חמישי דעדיות עשו כן למי שפקפק בו, לפי שעוקר כל העניין (ר״ן בפרק רביעי דפסחים). וכן בקידושין (לט א) לעניין כלאי זרעים בחוץ לארץ למי שסובר שנוהג בחוץ לארץ – צריך לעשות כן, לפי שזה כולו דרבנן. אך אנן לא קיימא לן כן, עיין שם. (ומיושב קושית חדא״ש).

ג לבד לעניין מת: משום כבודו של מת הקילו ביום טוב שני; וכך אמרו חז״ל (ביצה ו א): יום טוב שני לגבי מת, כחול שויוהו רבנן. ופרטי הדינים יתבארו בסימן תקכו. וכן התירו לשום כחול בעין לרפואה ביום טוב שני, אף על פי שאין בו סכנה. ויש אומרים דהוא הדין שאר חולי שאין בו סכנה – יכולין לעשות לו כל מה שצריך על ידי ישראל ביום טוב שני (ר״ן פרק שלישי דביצה). ויש אומרים דדוקא מלאכת שבות כמו למיכחל עינא. אבל מלאכה גמורה לא התירו (שם, ומגיד משנה פרק ראשון דיום טוב בשם הרמב״ן, עיין שם) על ידי ישראל אלא על ידי אינו יהודי, כמו ביום טוב ראשון ושבת. וכן הלכה. ורק איסורי שבותים מותר לישראל לעשות בעצמו, אף על פי שביום טוב אינו מותר אלא על ידי אינו יהודי, אם אינה מחלת כל הגוף. והתירים אלו אינן ביום טוב שני של ראש השנה, דשני ימים טובים של ראש השנה כקדושה אריכתא היא, כמו שיתבאר במקומו. וכן מילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב שני של גליות, כמו שכתבתי ביורה דעה רסו. ואפילו ספק, כגון שביום טוב שני הוה הנולד ספק שמיני ספק תשיעי. ויש אומרים דדוחה. (עיין שם בש״ך, ובתמים דעים סימן קב בשם הרא״ש מלוניל דדוחה, עיין שם. וראיתי במגן אברהם סעיף קטן ג דמי שנפל ונצרר הדם, דנצרך להמשיך ממנו דם על ידי קעפפע״ן, ובלשוניו באנקע״ס, דאסור אפילו על ידי אינו יהודי, משום שיכול להמתין עד למחר, עיין שם. ודברים תמוהים הם: מי הגיד לנו שלא יחלה עד למחר? ולעניות דעתי דאפילו בשבת ויום טוב ראשון מותר על ידי אינו יהודי, כדין כל חולי שאין בו סכנה, אלא אם כן הרופא אומר שאין שום חשש עד למחר.)

ד בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ, אף על פי שדעתם לחזור, ולא חלה עליהם חומרי מקום שהלכו לשם, מכל מקום אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב מפני המחלוקת, כמו שכתבתי בסימן תסח. ויש אומרים דדווקא בפרהסיא, אבל בצינעא – מותר, דהא בצינעא ליכא מחלוקת (ט״ז סעיף קטן ב ויש״ש). אבל יש אומרים דמלאכה אסור בכל עניין, דאי אפשר לעשותה בצינעא כל כך (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם התוספות). ועוד: דזהו פריצת גדר בדבר שקבלו כל הגולה, ואסור מדינא (שם בשם המאור). וכן עיקר. אך כל זמן שלא הגיעו לישוב, והיינו שלא באו עדיין בתוך תחום העיר – מותרין בכל דבר, אפילו אין דעתם לחזור, לפי שעדיין לא הוקבעו להיות כמותן. ואם הגיעו לישוב, והיינו תוך התחום, ואין דעתן לחזור, אפילו עיר שאינה של ישראל – נעשים לגמרי כבני חוץ לארץ לכל דבר, אפילו שלא לעניין מלאכה. וחייבין לנהוג קדושת יום טוב שני גם בתפילה וקידוש וברכת המזון.

ה ובן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ, ואין דעתו לקבוע בחוץ לארץ אלא לחזור במשך קטן לארץ ישראל – מתפלל של חול, דכיון דתפילה היא בלחש – לא שייך מחלוקת. ומבשל בלא עירוב תבשילין אם יום טוב שני הוא בערב שבת, אך ילך במלבושי יום טוב, דזהו כמלאכה דהוי פרהסיא. והעוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ, אף על פי שבהמשך הזמן דעתם לחזור, מכל מקום דינם כאין דעתם לחזור, דכיון דבא הוא וביתו – מקרי דירה קבוע. וכן יראה לי דאפילו בא לבדו, אם אין דעתו לחזור עד אחר שנה מקרי "אין דעתו לחזור". וכן מי שאין דעתו לחזור, אף על פי שיש לו איזה מניעות שיכול להיות שיחזור, כגון שלעת עכשיו לא נתרצה אשתו לצאת, וכיוצא בזה, אף שיכול להיות שיחזור – מכל מקום, כיון דלעת עכשיו הוחלט בדעתו לבלי לחזור, מקרי "אין דעתו לחזור". ויש מי שאומר דבן ארץ ישראל הבא לחוץ לארץ – אסור לו לאכול חמץ באחרון של פסח בכל עניין, אפילו דעתו לחזור. ונכון הוא, דזה גריע ממלאכה. וכהן בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ ודעתו לחזור – לא יעלה לדוכן ביום טוב שני. ואם הוכרח לעלות – לא יברך, אלא יאמר "יברכך..." בלא ברכה. ובן חוץ לארץ שבא לארץ ישראל ואין דעתו לחזור – נוהג מיד כאנשי ארץ ישראל. ואם דעתו לחזור – נוהג כבן חוץ לארץ ביום טוב שני בכל דבר (עיין שערי תשובה).

סימן תצז

א תנן בריש פרק שלישי: אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב. כלומר: לא מיבעיא לצוד מן הנהר, אלא אפילו כשהם מכונסים כבר בביבר, והן בריכות של מים (רש"י) שמאספין שם דגים (ערוך), ומשם אין יכולין לברוח – מכל מקום הוי צידה, ואסור ביום טוב. וכמו שבארנו לעיל סימן שטז סעיף ה דדעת התוספות דכל מקום דמקרי עדיין "מחוסר צידה" – משם חייב מן התורה, עיין שם. והכי נמי בזה הביבר נשמטין אילך ואילך, ולכן הצד משם חייב. וכן מבואר ברש"י ותוספות דטעמא דאין צדין הוא משום איסור צידה כפשטא דלישנא, עיין שם.

ב והנה בשם בארנו דמדברי הרמב"ם שם נראה דהצד דגים בבריכה – אין בזה איסור צידה דאורייתא בשבת, עיין שם. ולפי זה גם ביום טוב אין בזה איסור צידה מדרבנן לפי שיטת הרמב"ם, דמן התורה מותר כל מלאכת אוכל נפש, כמו שכתבתי בסימן תצה. והאמת הוא כן, דכן מבואר מדברי הרמב"ם בפרק שני מיום טוב דין ז, דהך דאין צדין אינו משום איסור צידה, אלא משום מוקצה. וזה לשון הרמב"ם: דגים שבביברין גדולים, וכן חיה ועוף שבביברין גדולים, כל שהם מחוסר צידה עד שאומרים "הבא מצודה ונצודנו" – הרי זה מוקצה, ואין צדין אותן ביום טוב. ואם צד – לא יאכלו. וכל שאינו צריך מצודה – הרי זה מוכן, וצדין אותן ביום טוב, ואוכלין. עד כאן לשונו, הרי שפיר להדיא טעמא דאין צדין משום מוקצה. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות, דכל שהוא מחוסר צידה הוי מוקצה, עיין שם. (ותמיהני על המפרשים שלא דברו בזה מאומה.)

ג ולכאורה לדברי הרמב"ם כיון שהטעם משום מוקצה, אם כן אם הכניס מערב יום טוב ואמר "זה וזה אני נוטל למחר" – מותר, כמו ביוני שובך ויוני עלייה שיתבאר. אבל לא משמע כן. והאמת כן הוא, דבדגים כיון דעדיין מחוסרים צידה בביבר גדול – אי אפשר לו להכינם, דמי יודע אם אלו יעלו בידו. מה שאין כן ביונים, שביכולתו ליטול מה שחפץ – מהני אמירתו. ולהיפך, כל שאין מחוסרין צידה, כגון שהביבר קטן – מותרים גם בלא אמירה מערב יום טוב "זה וזה אני נוטל למחר". ולא דמי ליונים שהקצם מדעתו. אבל דגים, כיון שהכניסם מערב יום טוב למקום שאינן מחוסרים צידה – זהו הכנתן, וכולם מוכנים ועומדים הם.

ד ודע דהרמב"ם השווה דין דגים לדין חיה ועוף, ובשניהם כשהן מחוסרים צידה – אסורים, וכשאינן מחוסרין צידה – מותרים. ואף על גב דמשנה מפליג התנא קמא בין דגים לחיה ועופות, סבירא ליה דאין הלכה כמותו, אלא כרבי שמעון בן גמליאל שאומר שם: לא כל הביברין שווין, המחוסר צידה – אסור, ושאינו מחוסר צידה – מותר. דאפסיקא בגמרא הלכתא כרבי שמעון בן גמליאל, עיין שם. ולא כן דעת הפוסקים, דסבירא להו דרבי שמעון בן גמליאל רק אחיה ועוף קאי, ובדידהו יש חילוק בין מחוסר צידה לאין מחוסר צידה. אבל בדגים אסור לגמרי, מטעמים שיתבארו. וזה הוא שהישיגו הראב"ד שם, עיין שם. וכן הוא דעת הטור, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ה וזה לשון הטור: אין צדין דגים מן הביברין..., ושאר כל חיה ועוף, וכל שמחוסרין צידה שצריך לומר "הבא מצודה ונצודנו" – אסור לצודן...אד כאן לשונו, הרי דבדגים אף בשאינן מחוסרים צידה – אסור. יש אומרים הטעם מפני שהם מכוסים במים ונשמטים לכאן ולכאן, לכן תמיד הם מחוסרים צידה (עיין ט"ז). ויש אומרים הטעם דכיון שמכוסים מן העין – הוי ליה מוקצה (ט"ז סימן קטן א), שבוודאי לא הכינם.

ו ויש נפקא מינה לדינא בין הטעמים, והיינו במקומות הגדולים שמשימין הדגים בתיבה גדולה שעל פני המים, והתיבה פרוצה להמים בהרבה פרוצות קטנות. דלטעם הראשון – אסורין, שהרי התיבה גדולה ונשמטין לכאן ולכאן (ב"ח). אבל לטעם השני משום מוקצה, הא הכינום מבעוד יום בנתינתם לתוך התיבה – ולכן מותר ליטלן ביום טוב (ט"ז שם, וכן כתב היש"ש בריש פרק שלישי).

ז והנה בגמרא (כה א) אמרינן: הסוכר אמת המים מערב יום טוב, ולמחר השכים ומצא בה דגים – מותרים. ופירש רש"י: שסתמה שלא יכנסו בה דגים משתחשך, וממילא שהדגים שנמצאו בה כשהשכים היו בה מערב יום טוב, ואת אלה הכין מבעוד יום והזמין על ידי מעשה זה (רש"י). ולטעם השני ניחא, שהרי הכינם ואין כאן מוקצה. אבל לטעם הראשון, למה מותרין? הלא מכוסין מן העין? ותרצו: דאמת המים קטנה היא, ולכן אף על גב דמכוסים מן העין, מכל מקום אין נשמטין לכאן ולכאן. מה שאין כן בביבר, אף שאינו מחוסר צידה – מכל מקום עדיין גדול הוא, ונשמטין לכאן ולכאן. ולכן נקראים "מחוסרים צידה", מה שאין כן באמת המים.

ח וזהו דעת רבינו הרמ"א. שבסעיף א על "אין צדין דגים מן הביברים" כתב: אפילו במקום שאין מחוסרין צידה, לפי שהביבר רחב הרבה, והדגים נשמטים אילך ואילך. עד כאן לשונו. ובסעיף ה על הדין "אם סכר אמת המים בכניסה וביציאה מערב יום טוב – מותר ליקח ממנו דגים ביום טוב, דהוה ליה נצודין ועומדין", כתב על זה: מאחר שאמת המים היא צרה, ואינה יכולה להשמט. עד כאן לשונו, הרי דהעיקר תלוי: דאם הוא מקום רחב מקרי "מחוסר צידה", ושאינו מקום רחב לא מקרי "מחוסר צידה". ואין לומר דאם כן איך אמר מקודם תרתי דסתרי: שאין מחוסרין צידה לפי שהביבר רחב, ואם הוא רחב הרי הוא מחוסר צידה? דהכי פירושו: דלגבי עיקר דינא דצידה – לא מקרי מחוסר צידה, כיון שאי אפשר לו לצאת מכאן. מכל מקום לגבי יום טוב, אף על פי שאין הוא מחוסר צידה, מכל מקום עדיין רחב הוא הרבה ונשמטין לכאן ולכאן. ודינו כמחוסר צידה, מה שאין כן באמת המים.

ט ולפי זה גם בהתיבות שעל פני המים תלוי: אם הם רחבים הרבה – אסור ליטול מהם ביום טוב. ואם הם קצרים, כעין אמת המים שרחבן כאמה – מותר ליטול מהם ביום טוב. וכמדומה שבמקומות הגדולים נוהגים היתר ליטול מהם ביום טוב, אף מתיבות רחבות הרבה. וסומכים על הטעם השני שבסעיף ה, דלטעם זה מותר ליטלן ביום טוב אף מתיבה רחבה, כמו שכתבתי בסעיף ו. וגם לדעת רבינו הרמ"א יש היתר, מפני שיש מי שאומר דאם המים צלולים ורואים את הדגים – מותר ליטול מהן ביום טוב (מגן אברהם סעיף קטן א). ואף על גב דלענ‌יות דעתי אין זה אלא לטעם השני ולא לטעם הראשון, מכל מקום מפני שמחת יום טוב יש לומר דאפילו לטעם הראשון, כיון שרואין אותן לא מקרי "מחוסרין צידה". ובתיבות שלנו הלא המים צלולין ונראין. (וצריך עיון על הטור, שהשמיט הך דסוכר אמת המים. עיין שם.)

י ובעופות הדין כך: אווזים, ותרנגולים, ויונים שבבית או שבחצר העומדים לאכילה (דאלו העומדים לגדל בצים הרי הן מוקצות), וכיון שעומדות לאכילה – אין בהם משום צידה; שהרי הן בייתות, וכנצודין ועומדין הן. וגם לא שייך בהם הכנה, שהרי הן מוכנין ועומדין מבעוד יום, ונוטל מהן ביום טוב איזה שרוצה ושוחטן. אבל שלא לצורך שחיטה – לא יטלן, כמו שכתבתי בסימן שטז, עיין שם. ומכל מקום כתבו דירא אלקים יכינם מערב יום טוב, ויאמר "זה וזה אני נוטל למחר", כדי שלא יבוא לטירחא יתירה ביום טוב, שיברור ויניח ויברור ויניח. אבל כשיזמין מערב יום טוב לא יבוא לכך (ט"ז ומגן אברהם סעיף קטן ח).

יא ודע שיש מי שרוצה לומר דדווקא מבית ומחצר מותר ליטול התרנגולים או האווזים, אבל לא מן הרחוב, משום צידה. ואינו כן, דזה שכתבו הפוסקים לשון "מבית וחצר" – הכוונה שנתגדלו בבית וחצר. אמנם אפילו הם ברחוב, כיון שמורגלים מעצמם ליכנס לכלובן לערב – אין בהם חשש צידה, ומותר ליטלן מהרחוב. אמנם אם קנאן זה מקרוב, ואין מורגלין עדיין ליכנס לכלובן לערב – ודאי שאסור ליטלן מהרחוב מפני חשש צידה (מגן אברהם סעיף קטן ז).

יב וזהו הכל בעופות הבייתות. אבל שאר חיה ועוף הגדילים בפרדיסים או בביברות, בין שהביבר מקורה ובין שאינו מקורה, אם המקום גדול כל כך באופן שמחוסרים צידה, שצריך לומר "הבא מצודה ונצודנו" – אסור לצודן. וכל שאין מחוסרין צידה – מותר לצודן. ונראה לי דצריכים הזמנה. אבל המחוסרים צידה, אין מועיל להם הזמנה. ולפיכך יוני שובך, ויוני עלייה, וצפרים שעשו להם קנים בכותלים – אסור לצודן, ואין זימון מועיל להם. ואפילו באין לכלובן לערב, מכל מקום אין מזונותם עליך, ולא חשיבי כמזומנים. ועוד: שדרכן להשמט ולברוח מבני אדם, ואינו בנקל לתופסן (שם סעיף קטן יא).

יג ודווקא הגדולים שיכולים לפרוח, אבל הקטנים שאין יכולין לפרוח חוץ למקומן, אלא הולכים בכבידות סביב הקן ומדדין אותן – מותר לצודן, שאין בהן משום צידה. אבל הזמנה צריכין, דהא אין דעתו עליהם מערב יום טוב. וכיצד הוא הזימון יתבאר לפנינו בסעיף יז. וכן איל וצבי שקננו בפרדס, וילדו בו עפרים קטנים, ועדיין אין הם צריכים צידה – מותרים בלא זימון, אם הפרדס סמוך לעיר בתוך עיבור העיר, שהוא שבעים אמה ושיריים, דמסתמא דעתיה עלייהו. אבל רחוק מן העיר – מסתמא אין דעתו עליהם. והאם אפילו זימון אין מועיל לה, כמו שכתבתי, דכל שמחוסרת צידה – אין מועיל לה הזמנה. (וזה שכתבתי בסעיף הקודם בחיה ועוף, שצריכים הזמנה משום דנראה שאין דעתו עליהם, וגם כאן אפילו תוך העיבור אם ידוע שאין דעתו עליהם – צריכים הזמנה.)

יד כיון שנתבאר דכל דבר שצריך צידה אסור, לכן אפילו ספק צידה אסור, כגון מצודות חיה ועופות ודגים שהיו פרושות מערב יום טוב, ולמחר מוצא בהם, דחיישינן שמא נצודו בלילה. ואינן מותרים אלא אם כן ידוע שנצודו מערב יום טוב. וזה הזמנתם: במה שפירש המצודה ונצודו מערב יום טוב. וכן אם מצא המצודות מקולקלות, שניכר שעל ידי כניסתם נתקלקלו, תולין בזה לאמר דוודאי נכנסו מערב יום טוב. ואי קשיא: דאם כן למה לא ראה אותם מערב יום טוב? דיש לומר: כגון שהמצודה גדולה וראה בקצה האחד שנתקלקלו, והמה היו בקצה השני (עיין ט״ז סעיף קטן ד).

טו ויש בזה שאלה: למה אסור ספק צידה? ובשלמה להסוברים דצידה אסור ביום טוב מן התורה, כמו שכתבתי בסימן תצה אתי שפיר, דספיקא דאורייתא לחומרא. אבל להסוברים שם דהוי דרבנן, הא ספיקא דרבנן לקולא? דיש לומר: משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין, ואסור אפילו מדרבנן. ועוד דמצינו כמה ספקות שרצו חכמים להחמיר. אבל לערב אינו צריך להמתין בכדי שיעשו (מגן אברהם סעיף קטן ג). וכל זה ביום טוב ראשון. אבל ביום טוב שני מותר ספק צידה דהוה ספק ספיקא, דיום טוב שני גופה הוי ספק. ויש אוסרים גם ביום טוב שני (שם סעיף קטן ד בשם יש״ש), וכן משמע לקמן סימן תקטו.

טז וכתב הרמב״ם בפרק שני דין יז: דגים ועופות וחיה שהן מוקצה – אין משקין אותן ביום טוב, ואין נותנין לפניהם מזונות, שמא יבוא ליקח מהן. וכל שאסור לאכלו או להשתמש בו ביום טוב מפני שהוא מוקצה – אסור לטלטלו. עד כאן לשונו. דין זה הוא במשנה ד״אין צדין״, עיין שם. ולכאורה הא אפילו בשבת נותנין מזונות לבהמות ולחיות שמזונותן עליך, בין טמאים בין טהורים. והרי אפילו מותר לטרוח בעדן לשווייה אוכלא, כדי שיוכלו לאכול, כמו שכתבתי לעיל סימן שכד, וכדתנן: מחתכין את הנבלה לפני הכלבים. וכל שכן ביום טוב. ולמה אין נותנין לפניהם מזונות?ורש״י ז״ל פירש: מפני שאפשר לדגים לחיות בלא זה, עיין שם. אבל הרמב״ם לא ניחא ליה בכך, שהרי מסיים במשנה: ״אבל צדין חיה ועוף ונותנין לפניהם מזונות״, דמבואר להדיא דהיתר המזונות הוא רק מפני הצידה. ולזה פירש הרמב״ם דהטעם הוא רק ביום טוב, משום דחיישינן שמא יבוא ליקח מהן. אבל לבהמה טמאה לא שייך חשש זה, ומותר ליתן לפניהם מזונות. ואפשר דאפילו לבהמה טהורה המוקצית מותר גם כן, דלא חיישינן רק לחשש צידה. וזהו דעת רבינו הבית יוסף בספרו הגדול בסימן תצח. ויש חולקין בזה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ויש מי שאומר דדגים וחיות ועופות שבביברין לא מקרי מצויים אצל האדם, והוי כאין מזונותן עליך (ר״ן, עיין שם). וזהו כדעת רש״י שהבאנו. אבל כל שארי מינים שבביתו וחצירו של אדם, בין טמאים בין טהורין מקרי ״מזונותן עליך״, ויש לזונם בשבת ויום טוב. ומיהו בשלהי ביצה משמע להדיא דלעניין להשקותן משקין – אף אותן שאינן בביתו וחצרו, עיין שם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב).

יז כיצד הוא הזימון מיונות הקטנים שאמרנו בסעיף יג? כשאומר מערב יום טוב ״זה וזה אני נוטל למחר״. ואינו צריך לנענעם, דבדיבור בלבד נעשו מוכנים. אבל באומר ״מכאן אני נוטל למחר״ – לא סגי. ולאו מטעם ברירה, דלא אמרינן הוברר הדבר שכיון לאלו, דהא בדרבנן יש ברירה. אלא הטעם דכיון דקטנים הם ואינו יודעם עדיין, חיישינן שמא יטול אלו ולא יתיישר בעיניו, ויחזירם ויטול אחרים, ומטלטל מידי דלא חזי ליה. אבל כשאומר ״זה וזה אני נוטל למחר״, מסתמא עיין בהם ומצאן טובים.

יח ואפילו אם יוזמן כל השובך, אם אינו צריך אלא למיעוט מהם – אינו מועיל מחששא שאמרנו. אמנם אם אפשר שיצטרך כל השובך למחר – מהני הזימון בכי האי גוונא, אף על גב דלא יטלם כולם לבסוף, שהרי מוכרח להזמינם כולם מפני הספק, דשמא יצטרך לכולם. והא דלא חיישינן בזימון דדגים ב״הסוכר אמת המים״ שבסעיף ז, דלא הצרכנוהו שיאמר ״זה וזה אני נוטל למחר״, משום דבדגים אין חשש שמא יטול מקצתם, ולא יתיישר בעיניו וישליכם למים, ויקח אחרים – דאין דרך בני אדם להטיל הדגים למים אחר שהוציאן. ולכן אף אם לא יתיישר בעיניו – יטול גם אחרים לאלו שנטל, מה שאין כן ביוני שובך (ט״ז סימן קטן ז). וגם בבהמות וחיות, אם היו צריכין זימון – יכול להזמין כולם, ולא חיישינן לחששא זו, דשמא יטול ויחזירם ויטול אחרים. דניכרים הם לו, ויודע מה שנוטל, כמו אווזים ותרנגולים שכבר בקי בהם, מה שאין כן ביונות הקטנים (עיין שם בט״ז).

יט זימן שנים, ולמחר מצא שלושה מעורבים ביחד, ואינו יכול להכיר השנים שזימן – אסורים, ממה נפשך: דאם נאמר דהשנים הלכו להם ואלו אחרינא נינהו – פשיטה שאסורים. ואפילו אם נאמר דיש אלו שנים שהכין – מכל מקום הא שלישית שלא הכין מעורבת ביניהם, ולא אמרינן דתיבטל ברובא, דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי. ועוד: דהוה דבר שיש לו מתירין (תוספות י ב דיבור המתחיל ״איכא״). מיהו, לפי זה אם נאכל אחד מהם, או נפל לים – כולם מותרות, דתלינן שהאיסור נאכל או נאבד, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קי. אבל אם נחוש דהני אחריני נינהו, גם בכי האי גוונא אסורים. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יד, שכתב דלמסקנת הגמרא שם דשאני גוזלות: הואיל ועשויין לדדות לא חיישינן לכולהו אחריני נינהו, עיין שם. ולעניות דעתי נראה דזהו רק לעניין שלושה ומצא שנים, ולא לשנים ומצא שלושה, שיש כאן וודאי איסור. אם כן כי היכי דהשלישית מעלמא, כמו כן השנים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כ אבל אם זימן שלושה ומצא שנים – מותרים. ולא אמרינן דכולם הלכו ואלו אחריני נינהו, דאין כאן וודאי איסור. יותר יש לתלות שהאחת הלכה והשנים נשארו במקומן, דכן דרכן של גוזלות לדדות זה מזה. אפילו היו כולן מקושרין יחד – מכל מקום אמרינן שעל ידי הדידוי ניתק הקשר, והלכה האחת והשנים נשארו במקומן. ויש מי שאוסר במקושרין (ס״ז סעיף קטן ט). מיהו זהו פשיטא אם השנים נמצאו מקושרין דמותרים (שם). וכן זימן שלושה ומצא שלושה, והניחם מקושרין, ומצאן שאינן מקושרין – לא חיישינן לה, ואמרינן שניתקו הקשר (שם). ויש מי שאוסר גם בכי האי גוונא (ב״ח), וחומרא יתירה היא, דוודאי מותר בכי האי גוונא.

כא זימן שחורים ולבנים בקנים המובדלים במחיצה, ולמחר מצא שחורים במקום לבנים ולבנים במקום שחורים, ואינן מכירין – כולם אסורין, דאמרינן דכולם הלכו, ואלו אחריני נינהו. ולא אמרינן דאלו עצמן החליפו מקומותיהן, דמה לנו לתלות באלו, ניתלי ביונות דרובא דעלמא. ואף על גב דאלו קרובות וניתלי בהם – אך רוב וקרוב, הולכין אחר הרוב אפילו בקורבא דמוכח. אבל אם אין הקינין מובדלין – פשיטא שתולין בהן עצמן, שכן דרכן, מה שאין כן במובדלין. וכן אפילו במובדלין, אם נמצאו כולם במקום אחד – תלינן שאלו יצאו לאלו, ולא שכולם הלכו ואלו אחרים הוא, לפי שאין אנו רואין ריעותא בכולן, מה שאין כן כשהחליפו מקומותיהן. והריעותא בכולן תלינן בדעלמא (כסף משנה מסוגיית הש״ס, עיין שם).

כב זימן אותם בתוך הקן, ומצאן למחר לפני הקן – אסורים, משום דאמרינן הנך אזלי לעלמא, והני אחריני נינהו. ולא תלינן אותם באלו שהיו בתוך הקן אף שקרובים הם, ותלינן אותם ברובא דעלמא, דרוב וקרוב – הולך אחר הרוב, כמו שכתבתי. ויראה לי דגם בכאן דווקא כשכולן יצאו מן הקן, אבל אם מקצתן נשארו בקן – גם אלו מותרים, דכמו שאלו הם מאתמול, כמו כן אלו. כן אם הזמינן בתוך הקן ומצאן על פתח הקן – מותרין, דניכר שאלו הן. וכן יראה לי אם הזמינם לפני הקן ומצאן בתוך הקן – דמותרין, דדרכן ליכנס לתוך הקן. ואף על גב שגם דרכן לצאת, מכל מקום הא גם דרכן לצאת חוץ לקן לגמרי, ואנו אומרים שבאמת יצאו, ואלו אחרים הם.

כג ודע דזה שאמרנו דזימן בתוך הקן ומצאן לפני הקן דאסורות, יש חילוק בין גדולות שיכולות לפרוח, לבין קטנות שאינן אלא מדדות: דגדולים, אף על פי שאין קן סביבותם בתוך חמשים אמה – אסורות, משום דאמרינן דפרחו לעלמא. אבל קטנות – קים להו לחז״ל דכל המדדה אינו מדדה יותר מחמשים אמה. וכשרואות קן בתוך חמשים אמה – מדדות. ואם לאו – אינן מדדות. ולכן אם יש קן בתוך חמשים אמה – אסורות, ואם לאו – וודאי שהן מתוך הקן. ואפילו יש קן בתוך חמשים אמה, אם הקן עומד בקרן זוית מהקן הזה באופן שאין היונים יכולין לראותו – גם כן מותרות, דכל שאינן רואות את הקן לפניהן – לא ידדו, ובוודאי הן מאלו שבתוך הקן. (עיין ט״ז סעיף קטן יא דבמפריחין בלאו הכי אסור, משום צידה.)

כד אינו יהודי שהביא דורון לישראל ביום טוב, בני יונה קטנים משובכות שיש לו בעיר – כיון שאין צריכים צידה, וגם לא הביאן מחוץ לתחום – מותר לאכלן ביום טוב. ואף על פי שהוא לא הזמינן מערב יום טוב, אמרו בירושלמי דשל אינו יהודי אינו צריך הכנה, דכולן כמוכנות אצלו, כיון שאין לו איסור מוקצה. אבל גדולות – אסורות, כיון שנעשה בהן איסור צידה. וכן אם באו מחוץ לתחום, וכמו שיתבאר בסימן תקטו, ואינו מותר אלא קטנות ומתוך התחום.

כה השוחט בהמה ביום טוב – טוב לו שלא יפשיט העור אחר הבדיקה, אלא קודם הבדיקה, דאם יניח עד אחר הבדיקה – שמא תמצא טריפה ויהיה אסור להפשיט. דקודם הבדיקה – הותר, משום דאי אפשר להגיע להבשר קודם הפשטת העור, והוי גם זה בכלל ״אוכל נפש״. אבל כשתמצא טריפה – אסור. וכשתהיה עם העור עד למחר, יפסיד הרבה במכירתו לאינו יהודי. ולמה לא התירו כאן ״סופן מפני תחילתם״, כמו שהתירו ליתן העור לפני הדורסין, כמו שכתבתי בסימן תצט? דזהו באיסור דרבנן. אבל הפשט שאיסור מן התורה – לא התירו (מגן אברהם סימן קטן יח). וכן כשנמצאת טריפה – אסור לטלטלה, דהיא מוקצה. אבל מותר למוכרה היום לאינו יהודי, כדרך שהתירו מכירה בישראל: שלא ישקול, ולא יזכיר סכום דמים, כמו שכתבתי בסימן תקיז. אם אינו מאמינו – יקח ממנו משכון. ודבר זה התירו לו משום פסידא, שלא יופסד עד למחר. ויש מי שאוסר למכור, ואינו עיקר. וכן מותר למכור האחוריים לאינו יהודי במקום שאין מנקר, ויש לחוש שיתקלקל. וכל זה בנשחט ביום טוב. אבל בנשחט מערב יום טוב – בכל עניין אסור, דהיה לו למכור מערב יום טוב, אלא אם כן לא היה לו שהות למוכרה מבעוד יום, או שמוכרח ליתן היום בשר לשר או פקיד. וימכור לו בלא משקל ובמלא סכום דמים (עיין מגן אברהם סעיף קטן יט).

סימן תצח

א ביורה דעה סימן יח נתבאר דצריך כל טבח להראות סכינו לחכם קודם השחיטה, מפני כבודו של חכם. ואמרו חכמינו ז״ל בביצה (כח ב) דביום טוב לא יראיהו סכינו. ופירש רש״י הטעם: דמיחזי כעובדין דחול, דאווושי מילתא שדעתו למכור באטליז; עיין שם. והרמב״ם בפרק רביעי כתב הטעם:

שמא ימצאנה פגומה, ויאמר לו שהוא פגום, וילך וישחיזנו במשחזת. והרי״ף כתב הטעם: שמא ילך חוץ לתחום. כלומר: אם אתה מצריכו להראותו לחכם, ילך אחריו גם חוץ לתחום. ובעל המאור כתב הטעם: דזהו כעין ראיית מומין של בכור, והוה נתינת רשותו כתיקון דבר ביום טוב. והבית יוסף לא כתב רק טעמו של הרמב״ם.

ב ויש נפקא מינה לדינא בין הטעמים: דלרש״י נראה דווקא טבח שדרכו לעשות כן בחול, והוה אוושי מילתא. אבל איניש דעלמא – לית לן בה (עיין ב״ח). וכן לטעמו של הרי״ף אינו אלא בטבח המורגל לילך אצל חכם, חיישינן שמא ילך גם חוץ לתחום, ולא אינש דעלמא. כן יראה לי דלרש״י והרי״ף אין איסור בזמן הזה, שאין מראין סכינים לחכם כמבואר ביורה דעה שם, מפני דהאידנא חכמים מחלו על כבודם. ואם כן אין כאן אוושי מילתא, ולא חשש שילך חוץ לתחום, כיון שאינו רגיל בכך. אבל להרמב״ם והמאור גם לכל אדם – אסור; וגם האידנא – אסור, דשמא ישחיזנו במשחזת, ונראה כתיקון. וכן יש קולא להרמב״ם כשהטבח הוא תלמיד חכם, ואין בו חשש שמא ישחיזנו. וכן להרי״ף מותר, דתלמיד חכם לא ילך חוץ לתחום. ולרש״י והמאור אסור כמובן.

ג וכיצד יעשו? יראה התלמיד חכם לעצמו את הסכין, דלעצמו אין שום חשש אפילו לטעמו של המאור, דלעצמו אין כאן תיקון כלי אלא לברר הספק (ר״ן). ואחר כך משאילו לאחרים. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דעכשיו בזמן הזה שכל שוחט רואה סכין בעצמו, כל הרוצה לשחוט ביום טוב יבדוק סכינו מערב יום טוב, ולא ביום טוב שמא ישחיזנו. מיהא אם לא בדקו מערב יום טוב, והוא שעת הדחק – יכול לבדקו ביום טוב. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: דוודאי גם בזמן הש״ס היה מחוייב להעמידו בערב יום טוב, אלא דהבדיקה לא היה מועיל לו בלא ראיית החכם. ובעל כרחו צריך להראותו מערב יום טוב, דביום טוב אסור מטעם שנתבאר. אבל עכשיו דרואה לעצמו – הלא יכול להעמידו מערב יום טוב ולבודקו ביום טוב; ואם הוא טוב – ישחוט, ואם לאו – לא ישחוט. לזה אומר דאינו כן, דגם עתה יש חשש שמא ישחיזנו אם אינו תלמיד חכם. ואפילו תלמיד חכם למה לו להכניס עצמו לזה, שמא אינו תלמיד חכם. והוסיף לומר דבדיעבד כשלא בדקו מערב יום טוב, והוא שעת הדחק – יכול לבדקו ביום טוב. ולא מיבעיא לכל הפירושים, אלא אפילו לפירוש הרמב״ם. ולא מיבעיא אם הוא תלמיד חכם, אלא אפילו באינו תלמיד חכם, דאפשר לומר בזמן הזה, כיון שעל בדיקתו הוא סומך – מסתמא העמידו בטוב כהרגלו, ואין חשש שמא ישחיזנו. ודבר פשוט הוא שלאחר שחיטה מחוייבים לבדוק הסכין, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. וביורה דעה סימן ו נתבאר דביום טוב מותר לכרוך מטלית על הפגימה, עיין שם. (לפי מה שפירשתי מתורץ כל מה שגמגם המגן אברהם על דברי הרמ״א, ודבריו ברורין. ודייק ותמצא קל.)

ד ואף על פי שנתבאר בסימן תצה דלכל הדעות אסור מדרבנן על כל פנים אוכל נפש שהיה יכול לעשות מאתמול, וכל שכן מכשירי אוכל נפש כשאפשר לעשותן מאתמול, דמן התורה – אסור. ולפי זה מי שנצרך לשחוט בהמה או עוף ביום טוב – היה לו להכין הסכין והבהמה או העוף במקום אחד מערב יום טוב, וביום טוב יבוא השוחט וישחטם; ולא להביא בהמה או הסכין אל השוחט. ומכל מקום, התירו חז״ל (יא א) להביא הבהמה והסכין אל השוחט, או השוחט יביא סכינו אל הבהמה. והטעם בארנו שם בשם הרמב״ם, דבעניין הוצאה התירו לנו לגמרי, כדי שלא יהא ידינו אסורות בעונג יום טוב. ורשאין אנו לישא ולהביא כל מה שאנו רוצין בלי שום מניעה כלל. ולכן אפילו גדי שצריך להוליכו על כתיפו – מותר מטעם זה. (מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ג: כיון דאוכל נפש הוא, עיין שם – צריך עיון, דהא מדרבנן לכולא עלמא אסור, כמו שכתבתי שם.)

ה כבר נתבאר בסימן תצה דבמוקצה דהכנה לדעת הרי״ף והרמב״ם – חמירא יום טוב משבת, דביום טוב אסור. ולפיכך אין היתר לשחוט בהמות אלא המוכנות לו מערב יום טוב. ולאו דווקא כשעומדות אצלו תמיד, אלא אפילו יוצאות ורועות חוץ לתחום, ובאות ולנות בתוך התחום – הרי אלו מוכנות, דדעתו עליהן, ולוקחין מהם ושוחטין אותן ביום טוב. אבל הרועות והלנות חוץ לתחום, אם באו ביום טוב – אין שוחטין אותן ביום טוב, מפני שהן מוקצין, ואין דעת אנשי העיר עליהן. ואף על גב דבלאו הכי אסורין מפני שבאו מחוץ לתחום, דאינו כן, דזה אין איסור רק למי שבא בשבילו. אבל לאחרים – מותר, כמו שכתבתי בסימן תקטו. אבל מטעם מוקצה – אסורים גם לאחרים. ולפי זה להפוסקים שמתירים מוקצה, כמו שכתבתי שם, גם אלו מותרים לאחרים. ויש מי שמחמיר אפילו לדעות אלו, מפני שיש אוקימתא בגמרא (סוף ביצה) דמדמי אותן לגרוגרות וצמוקין, דדחיים בידים. ומכל מקום דעת הרא״ש דכיון שיש עוד אוקימתא בגמרא שאין דומות ולגרוגרית וצמוקים – יש להקל בדרבנן. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד שהיש״ש החמיר. ואיני יודע למה החמיר בדרבנן נגד דעת הרא״ש והטור. אך גם דעת הרמ״א נראה כן, מדלא הגיה כאן בסעיף ג על דברי המחבר, כמו שהגיה בסימן תצה. שמע מינה דסבירא ליה דכאן לכולא עלמא אסור. ודייק ותמצא קל.)

ו וכל זה בבהמת ישראל. אבל בהמת אינו יהודי בכל עניין מותר, דכבר נתבאר שם על פי הירושלמי דשלהם אינו צריך הכנה, ואין בהן משום מוקצה אלא אם כן באו בשביל ישראל ביום טוב – דאז אסור לאותו שבא בשבילו, כדין הבא מחוץ לתחום. ולאחרים מותר. לפעמים אסור לכל אנשי העיר:

כגון שהביא הבהמה מחוץ לתחום למי שיקננה, והעיר רובה ישראל, דאדעתא דישראל הביא. אבל כשהעיר רובם אינו יהודי – מותר, כמו שיתבאר בסימן תקטו. ואם ספק אם הביאן מחוץ לתחום אם לאו, כגון שיש לו בהמות בתוך התחום וחוץ לתחום – מותר, אפילו הביא בשביל ישראל, דבמוקצה הולכין בספיקו להקל. ואף על גב דהחמרנו בספק מוכן בסימן תצז, זהו כשיש לחוש על איסור דאורייתא, כמו צידה וכיוצא בזה, ולא בספק חוץ לתחום, דהוי דרבנן. ויש מי שאוסר גם בספק חוץ לתחום (עיין מגן אברהם סעיף קטן ז). ואם ידוע שהביא לצורך אינו יהודי – בכל עניין מותר. ואין לשאול: דאיך יקנה ממנו ביום טוב? דיש לומר דקונה ממנו בלא מקח ובלא משקל, או שנתן לו במתנה.

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: בהמות הידועות ללון חוץ לתחום ונמצאו בעיר ביום שני, אני אומר שמא מבערב הכניסן וחוץ לחומה לנו – ומותרות. וכל שכן השחוטות בבוקר, שחזקה מבערב הכניסם לתוך התחום. עד כאן לשונו. ויש מי שכתב דאפילו ביום ראשון מותר בספק חוץ לתחום, כמו שכתבתי בסעיף הקודם (ט״ז סעיף קטן א ומגן אברהם סעיף קטן ז בשם הש״ך). וכן כתב הרשב״א. ויש מי שאומר דסבירא ליה לרבינו הבית יוסף דביום ראשון יש להחמיר גם בספק חוץ לתחום (מגן אברהם שם), ויתבאר בזה בסימן תקטו. (ומה שכתב הט״ז דבשני לא שייך הכ״ש עיין שם – לא ידעתי למה. הלא הבא מחוץ לתחום בראשון מותר בשני, כמו שכתבתי בסימן תקטו. וגם הפרי מגדים נשאר בצריך עיון, עיין שם.)

ח עגל שנולד ביום טוב: אם הבהמה אינה עומדת לשחיטה – אסור לשוחטו מטעם מוקצה ונולד. אבל כשעומדת לאכילה וידענו שכלו לו חדשיו, שאינו צריך להמתין שמונה ימים, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן יג – מותר לשוחטו ביום טוב, מפני שהוא מוכן אגב אמו בשחיטה. דאם היו שוחטין האם בעוד שהיה בבטנה – היה גם הוא מותר, כדין בן פקועה, ונמצא שלא חלה עליו שם מוקצה לעולם, ואף לא שם נולד, דלא תולדתו הביאו לידי היתר. ואפילו אם אירע ששחטו האם ונמצאת טריפה, דהשתא לא ניתר עם האם – מכל מקום מותר מטעם דהטריפה היה מוכן לכלבים, וקיימא לן מוכן לכלבים הוי מוכן לאדם (מגיד משנה). ולהסוברים דמוקצה מותר ביום טוב, אפילו אין הבהמה עומדת לאכילה – מותר העגל. יש סברא לומר דמותר, אפילו אם נולד אסור ביום טוב, דבעגל לא שייך נולד, כיון שיש בו היתר לפעמים גם כשהוא במעי אמו, והיינו כשהיו שוחטים את האם. (תוספית ו ב דיבור המתחיל ״עגל״, ועיין שם במהרמ״ל ובמהרש״ל, ביש״ש ובמגן אברהם סימן קטן ח, ובמחצית השקל.)

ט ואפילו בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, נולד העגל בשבת – מותר ביום טוב; נולד ביום טוב – מותר בשבת, בעומדת לאכילה וכלו חדשיו. ואף על גב דביצה שנולדה ביום טוב אסורה, אפילו בתרנגולת העומדת לאכילה, מטעם הכנה, כלומר: אם חל יום טוב ביום ראשון – אסורה מדין הכנה, דכל ביצה דמתיילדה האידנא, מאתמול גמרה לה, ונמצא ששבת הכין ליום טוב. ולכן גזרו על כל יום טוב, כמו שיתבאר בסימן תקיג. ולמה אין בעגל דין הכנה? אמנם הטעם משום דבאמת לא שייך הכנה בעגל, דדווקא ביצה דכשהיא במעי אמה אינה ראויה לגדל אפרוח, ובצאתה ראויה, ונמצא דיציאתה עשתה כלי שלימה – שפיר שייך לקרותה ״הכנה״. מה שאין כן העגל. כך לי כשהוא במעי אמו כמו אחר לידתו.

י כתב הטור: עגל שנולד ביום טוב מותר לשוחטו... וכגון... שכלו לו חדשיו, וכגון שהפריס על גבי קרקע, שיצא מכלל ריסוק אברים. עד כאן לשונו, והקשו עליו: שהרי להדיא מסקינן בחולין (נא ב) דבית הרחם אין בו משום ריסוק איברים. והטור עצמו ביורה דעה סימן נח כתב דעובר שנולד – אין חוששין לריסוק איברים, אפילו אם רואין בו ריעותא שאינו יכול לעמוד. ומותר לשוחטו מיד אם כלו חדשיו, עיין שם (עיין בית יוסף, וב״ח, ודרישה).

יא ולזה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ה על דין זה, וזה לשונו: ובעינן גם כן שהפריס על גבי קרקע, דחיישינן שמא יראה בו ריעותא באיברים הפנימים, ונמצא שחט ביום טוב שלא לצורך. עד כאן לשונו, כלומר: דוודאי בחול אינו צריך פריסה על הקרקע, ואם ימצא ריעותא – יטריפנה. ולכן ביום טוב שאסור לשחוט טריפה – צריך פריסה על גבי קרקע, דבזה נראה שאין ריעותא באיברים הפנימים. ואף על גב דבעוף הנדרס, דצריך בדיקה – ומכל מקום מותר לשוחטו, ולא חיישינן לריעותא, כמו שיתבאר, זהו מפני ששהה מעת לעת, כמו שיתבאר. ולכן אף שצריך בדיקה, מכל מקום יותר קרוב שאין בו ריעותא מדשהה מעת לעת. אבל הכא קרוב שימצא בו ריעותא. ולכן אין לשוחטו אלא אם כן הפריס על גבי קרקע. וכל זה בזמן הש״ס. אבל האידנא אין אנו בקיאין ב״כלו חדשיו״, ואין שוחטין עגל עד ליל שמיני. (ועיין מה שכתבתי ביורה דעה סימן טו סעיף ח על דברי הטור, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב ובהמה מסוכנת, והוא ירא שתמות, ואינו צריך לה שכבר סעד סעודתו, אלא מחמת הפסידו הוא שוחט (רש״י כה א) – לא ישחוט אלא אם כן יכול עדיין לאכול ממנה כזית צלי ביום. ואם יש שהות כל כך – מותר לו לשחוט, ואף על פי שאינו אוכל, דאמרינן: ״הואיל ואי בעי למיכל הוה אכיל״ (פסחים מו ב). אף על גב דלא מתירינן לכתחילה משום ״הואיל״, שהרי אסור לבשל מיום טוב לחול, ולא אמרינן ״הואיל ואי מיקלע אורחים חזי ליה״, כדמוכח ממה שיתבאר בסימן תקג משום הפסד ממונו – התירו. ואפילו בלא ״הואיל״ – גומר בלבו משום הפסד ממונו לאכול כזית בשר, ואי אפשר לכזית בלא שחיטה. (כך נראה לי לפרש בפסחים שם, דאם לא כן קשה גם לרבה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג וזה לשון הטור: בהמה מסוכנת... אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית מבעוד יום. ואפילו אין שהות ביום לבודקה ולנתחה – יכול לאכול בלא בדיקה. עד כאן לשונו. ויש שדקדק מלשון זה, דהטור סבירא ליה דצריך לאכול דווקא, ולא סגי ביכול לאכול (ב"ח). ואין נראה, דלהדיא מוכח בפסחים שם דלמאן דסבירא ליה דאמרינן "הואיל", אינו צריך לאכול דווקא. אלא דהטור קא משמע לן דאם רוצה לאכול – יכול לאכול הכזית בלא בדיקה וניתוח. דאף על גב דאסור לאכול קודם בדיקת הריאה – מכל מקום התירו בכאן משום הפסד. וכן מפורש בדברי הרא"ש שם. והוכרחו לזה: דאם לא כן, איך התירו אף שאין שהות לבדוק, הא אינו יכול לאכול? אלא וודאי שהתירו לו גם לאכול ממש. וזהו גם כוונת רבינו הרמ"א בסעיף ו שכתב על דין זה: ואפילו אין שהות לנתחה ולבודקה תחילה. עד כאן לשונו. (ועיין בהגר"ז סעיף יא, ולעניות דעתי ברור כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

יד ולא התירו דבר זה רק במסוכנת, ולא בבריאה. וכשהתירו במסוכנת ביש שהות, התירו אפילו להפשיט את העור אם הבשר יתקלקל עד למחר. אך לטלטל את העור לאחר הפשיטה – לא התירו משום מוקצה, אלא אם כן שייך אבר אחד שיהא קשור עדיין בהעור, או מקצת בשר, ומטלטל העור אגב הבשר. ואף על גב דבכל שחיטת יום טוב התירו לטלטל העור, ואף ליתנה לפני הדורסין, דהתירו סופן משום תחלתן כמו שכתבתי בסימן תצט, זהו דכיון שהשחיטה היא משום שמחת יום טוב – בהכרח להתיר, דאם לא כן – לא ישחוט. ולא כשהשחיטה הוא מפני הפסידו, דגם בלא זה ישחוט, ואם לא ישחוט אין כאן מניעת שמחת יום טוב. ובאמת יש אומרים דאסור להפשיטה לגמרי בכי האי גוונא, כשלא נשחטה מפני שמחת יום טוב. וכן ראוי להורות (רמ"א שם).

טו כששוחט בהמה ביום טוב בשדה, אפילו בהמה בריאה, ומשום שמחת יום טוב – מכל מקום לא יביאנה במוט או במוטה כדרך שעושה בחול, מפני זלזול יום טוב. אלא יביאנה בידו איברים איברים, דאין פירסומו כל כך. וכל שכן בשוחט מסוכנת משום הפסד. ואף על פי שעל ידי זה יצטרך לילך כמה פעמים ומרבה בהילוך, דעל ידי מוט חיה נושאה בפעם אחת – מכל מקום עדיף להרבות בהילוך מלישא אותה כבחול, משום זלזול יום טוב (מגן אברהם סעיף קטן טו).

טז כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ח: עוף הנדרס ברגלים ויש לחוש נתרסקו איבריו, ולכן צריך שהייה מעת לעת ובדיקה אחר שחיטה – מותר לשחטו ביום טוב. ולא חיישינן שמא ימצא טריפה, אף על גב דאתייליד בו ריעותא. עד כאן לשונם, דכיון שהיה לו חזקת כשרות – מותר לשוחטו, דמוקמינן אחזקה. והחזקה היא מכח הרוב, שרוב בהמות כשרות הן, כמו בכל בהמה דצריך בדיקת הריאה ועם כל זה מותר לשוחטה, משום דסמכינן ארובא, והכא נמי כן הוא. ואף על גב דלא דמי שהרי אתייליד ריעותא, מכל מקום לא חיישינן, דכל זמן שהריעותא לא נתבררה – מוקמינן אחזקה. ואף על גב דעגל שנולד ביום טוב אסור לשוחטו אם לא בידעינן שכלו לו חדשיו – זהו גזירה כללית שגזרו רבנן, דכל שלא שהה שבעה ימים הוה נפל, וגם בחול אסור. אבל בריעותא מקרית שמותר בחול – מותר גם ביום טוב. (ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן טז מעגל, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יז אבל יש אוסרין בנמצא ריעותא. וכן במקום שטריפות מצויות כמו כשרות – אסור לשחוט ביום טוב (ט"ז סעיף קטן ח בשם ר"ן, ואור זרוע ויש"ש, וכן כתב המגן אברהם שם בשם הג"א). ובאמת אין מנהגינו לשחוט ביום טוב (שם). ומכל מקום אם הדבר בהכרח – שוחטין (שם). ולי נראה דלאו מטעם חשש איסור אנו נוהגין שלא לשחוט ביום טוב, שהרי עופות מעשים בכל יום טוב ששוחטין. וגם בבהמות לאו מצד איסור השחיטה, אלא מפני שהמכירה קשה ביום טוב, שצריכין למכור בלי מקח ובלי משקל. ומי שלא שחט מעולם – לא ישחוט פעם הראשון ביום טוב, דעלול לקלקל ולהטריף (שערי תשובה). (עיין שאגת אריה סימן ס"ד, שהאריך להוכיח דאין איסור לשחוט בנמצא ריעותא, וכדעה ראשונה.)

יח בכור בזמן הזה, שאסור לשוחטו בלא מום, וצריכין בית דין להתירו, ואם שחטוהו קודם ההיתר בשרו אסור כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שי, ולכן אם לא התירוהו קודם יום טוב – אסור להתירו ביום טוב, דהוי כדן את הדין. דוודאי לראות המום, ולחשב בלבו אם הוא מום אם לאו כדי להתירו לאחר יום טוב – מותר, דזהו הוראה בעלמא. אבל להתירו – הוה מתקן, וכדן את הדין. ולא לבד לכתחילה, אלא אף אם עברו והתירוהו ביום טוב – אסור לשוחטו, דהוי מוקצה. ומוקצה זו הוי כגרוגרות וצמוקים, שהרי לא היה ראוי כלל לאכילה מפני זה מרגע שנולד. ואף שבמעי אמו היה ראוי אגב אמו אם שחטוה, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם אינו נתפס בקדושה, מכל מקום מיד כשנולד אקצייה מדעתו. ולכן אם נולד במומו, ועברו וראוהו ביום טוב – שוחטין על פיהם, מפני שהיה מוכן אגב אמו, כמו שכתבתי. וזהו כשנולד ביום טוב מבהמה העומדת לאכילה, וכלו לו חדשיו, דבין השמשות היה מוכן אגב אמו. ואף שאחר שנולד נתקצה – אין מוקצה לחצי שבת, דהקצאה הוי רק בין השמשות, כמו שכתבתי בסימן שח. וכן אם ראו המום מערב יום טוב, וראו שהוא מום שראוי לשחוט עליו, אף על פי שלא אמרו "מותר אתה לשחוט" – נסתלקה המוקצה מערב יום טוב. ואף על פי

שעדיין יש להם לחקור אם נפל המום מעצמו, או שעשו בכוונה ואינו ניתר על ידי כך, כגון שהבכור ביד כהן שחשוד על הבכור, מכל מקום אין זה מעכב ההיתר. דאפילו אם היו שוחטין אותו קודם החקירה והדרישה – בזה גם כן היה מותר, כמו שכתבתי ביורה דעה שם סימן שיד, עיין שם.

יט בכור שנפל לבור, כיון שאינו ראוי להשחט היום – אסור להעלותו מהבור, דמוקצה הוא, כיון שאינו ראוי לאכילה. ועוד: דאסור לטרוח בעדו ביום טוב, אלא עושה לו פרנסה במקומו, כלומר שיתן לו בהבור כל מה שצריך לאכול ולשתות. והוא הדין בהמה העומדת לחלוב ולא לשחיטה, שגם היא אינה ראויה לשחיטה ביום טוב – גם כן אסור להעלותה. ויראה לי דעל ידי אינו יהודי מותר, דשבות דשבות במקום צער בעלי חיים, וחשש הפסד – וודאי מותר. וב״אותו ואת בנו״ שנפל לבור, דאחד מהם ראוי לשחיטה ביום טוב, וממילא דהשני אסור לשוחטו היום משום איסור ״אותו ואת בנו ביום אחד״ – יכול להעלות את הראשון על מנת לשוחטו. ואחר כך יכול להתיישב שלא ישחטנו, אלא רצונו לשחוט האחר, ומעלה השני. דאף על גב דהוי הערמה – התירו משום צער בעלי חיים והפסד. ואחר כך יכול לשחוט איזה שירצה: רצה זה – שוחט, רצה זה – שוחט, כיון דכל אחד הוי עלייתו בהיתר. ונראה דאם רצה אינו שוחטן כלל, שהרי בהמות העומדות לאכילה, כשנפלו לבור – וודאי מותר להעלותן אף אם לא ישחוט אחד מהם, כיון שראויין לשחיטה. והכא נמי כן הוא. ובירושלמי שם מבואר להדיא דב״אותו ואת בנו״ – אינו צריך לשחוט אחד מהם, עיין שם. (וזה לשון הירושלמי פרק שלישי דביצה הלכה ד: אפילו לא חישב לשחוט אחד מהם – מותר, עיין שם.)

כ בהמה חציה של אינו יהודי וחציה של ישראל – יכולים לשחטה ביום טוב. ולא דמי לעיסה בכהאי גוונא שאסור, כמו שכתבתי בסימן תקו; דעיסה אפשר לחלקה, ויאפה שלו לבדו. אבל בהמה אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה (גמרא כא א). ולא עוד, אלא אפילו יש להם שתים – יכול לשחוט שניהם. דאף שאפשר לחלוק, מכל מקום הא אינם שוים לגמרי, ויש לומר שרוצה חלקו בכל בהמה. ולפי זה יש מי שאומר שאם האינו יהודי רוצה ליתן לו הטובה והשמֵנה, שאסור לו לשחוט שתיהם (מגן אברהם סעיף קטן כא). ויש חולקין דעם כל זה יכול לומר ״ניחא לי לאכול גם מהשניה״ (לבוש ואליה רבה סעיף קטן כא). ויש מי שאומר דבשניהן שוין – אסור לו לשחוט אפילו אחת מהן בלא חלוקה, כדי שלא יטרוח בחלקו של האינו יהודי (ט״ז סעיף קטן י). וזה וודאי אינו, דלמה לנו להכריחו לחלוקה?(ומ״ש הט״ז מתוספות שם בעיסה – אינו דמיון כלל. דבעיסה הרי יש טירחא בכל חלק וחלק מהעיסה, מה שאין כן בשחיטה, דהטירחא אחת היא. וזהו שאמרו: אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. כלומר: שחיטה לכזית – שחיטה לכולה. ועוד: דבבהמה יכול הישראל לומר שרוצה לטעום מכל בהמה, שאי אפשר להיות הטעמים שוים לגמרי, מה שאין כן בעיסה. ודייק ותמצא קל.)

כא כתב הרמב״ם בפרק שלישי דין ג: השוחט בהמה ביום טוב – מותר לו לתלוש צמר למקום הסכין בידו, ובלבד שלא יזיזנו ממקומו, אלא ישאר שם מסובך בשאר צמר הצואר. אבל בעוף לא ימרוט מפני שהא דרכו, ונמצא תולש ביום טוב. עד כאן לשונו, כלומר: דבהמה דרכה בגזיזה, ותולש אינו כגוזז. והוי גזיזה שלא כדרכה כשתולש בידו, דבסכין הוי ממש כגזיזה ואסור. אבל בידו מותר לו בכוונה לתלוש, רק שלא יזיזנו ממקומו כדי שלא יתראה התלישה להדיא. אבל עוף דרכו למרוט והוי תלישה גמורה, והוי אב מלאכה ולכן אסור. ואף על גב דלאחר שחיטה הלא ימרוטו כולו – זהו משום דמפני אוכל נפש הותרה כל מלאכה, מה שאין כן קודם השחיטה אינו אלא כמכשירין. ולכן דבר שבהכרח כמו השחיטה עצמה – מותר. אבל המרוטה – הא יכול לעשותו מאתמול (מגיד משנה).

כב והרמב״ן ז״ל חולק עליו, וסבירא ליה דמותר למרוט העוף במקום שחיטתו, דכמו שהותרה שחיטתו – כמו כן מריטתו. דכולהו אוכל נפש נינהו, כלומר שהמלאכה הוי בהאוכל עצמו, ומותר. ואמנם ר״י בעל התוספות, והרא״ש, והטור הסכימו להרמב״ם שאסור למרוט. ואדרבא אף בבהמה החמירו לומר דאסור לתלוש להדיא, דתולש הוי גוזז, ואינו מותר אלא באינו מתכוין לתלוש, משום דקיימא לן דבר שאין מתכוין מותר. וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף יב, וזה לשונו: השוחט בהמה ביום טוב – אינו רשאי לתלוש הצמר לעשות מקום לסכין, אלא מפניהו ומושכו אילך ואילך. ואם נתלש נתלש. עד כאן לשונו, דזהו דבר שאינו מתכוין, ואינו פסיק רישא. ורבינו הרמ״א הגיה דמפניהו בידו. ולא מפני שיש הפרש בין יד לסכין, דזהו רק להרמב״ם דתולש לאו היינו גוזז, ובסכין הוי גוזז. אבל אם תולש היינו גוזז – גם ביד אסור כבסכין. וההיתר הוא מפני שאינו מתכוין, ואם כן אפילו בסכין ליהוי מותר. האמנם הטעם הוא דבסכין הוי פסיק רישא, דבהכרח שיתלוש. ובעוף פסק בסעיף יג כהרמב״ם, וזה לשונו: השוחט את העוף – לא ימרוט את הנוצה כדי לעשות מקום לסכין. עד כאן לשונו, מפני הטעמים שבארנו. (ומחלוקתם תלויה בסוגית הגמרא דבכורות כה א. ועיין מה שכתבתי ביורה דעה סימן כד סעיף כא, שצריך ליזהר שלא יהא הסכין מכוסה בהנוצות, דלא ליהוי כחלדה, עיין שם. ונראה לענ״ד דאם השוחט אי אפשר לו לשחוט בהכשר בלא תלישת הנוצות – יכול לסמוך על הרמב״ן ולמרוט. דעיקר טעם האיסור הוא משום דאין זה הכרח להשחיטה ואינו דוחה, יום טוב, כמו שכתבו המגיד משנה, ובמגן אברהם סוף סעיף קטן כד, עיין שם. אבל כשיש הכרח – מותר. ודייק ותמצא קל.)

כג מי שיודע שצריך לשחוט עוף ביום טוב, ועוף צריך כיסוי דם בעפר, וכל עפר הוי מוקצה – לכן צריך להכין עפר מערב יום טוב. ואם לא יכין – לא ישחוט, כמו שכתב הרמב"ם ריש פרק שלישי: מי שהיה לו עפר מוכן, או אפר מוכן שמותר לטלטלו – הרי זה שוחט חיה ועוף, ומכסה דמם. ואם אין לו עפר מוכן, או אפר הראוי לטלטלו – הרי זה לא ישחוט. ואם עבר ושחט – לא יכסה דמם עד לערב. עד כאן לשונו. דבזה לא שייך לומר שיהא מותר ביום טוב בשביל אוכל נפש, שהכיסוי הוא ממכשירי אוכל נפש, והיה יכול לעשותה מאתמול. לפיכך אינה דוחה יום טוב; וממילא אם אין לו במה לכסות – אסור לו לשחוט. ובעל כרחו נתבטל משמחת יום טוב, ואף על גב דיכול להניח הדם עד לערב ויכסנו, דמי יימר שיתקיים עד הערב? ואולי יתכלה, ולא יהיה לו מה לכסות, ויבטל מצות עשה דכיסוי. ולכן אסור לשחוט. ומכל מקום אם שחט יניח הדם עד הערב, ואם יתקיים – יכסנו, ואם לאו – בטל מצות כיסוי. ולא התירו לו ליקח עפר שאינו מוכן, דהעמידו דבריהם במקום שהוא חייב בעצמו, שלא הכין מערב יום טוב. וכל שכן דאין עשה דכיסוי דוחה לא תעשה של יום טוב באיסור דאורייתא כמו לחפור העפר או לכותשו, אף על גב דעשה דוחה לא תעשה, מיהו יום טוב הוי עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה (גמרא ח ב). ולכן אף על גב דוודאי יתייבש עד הלילה – מכל מקום אסור. (כן נראה לי מסוגית הש"ס ח ב, דאם לא כן איזה עניין הוא לעשה דוחה לא תעשה? והא אפשר לקיים העשה בערב. ואפילו אם יש ספק אם יתקיים, מכל מקום איך אפשר לדחות הלא תעשה מפני הספק? אלא וודאי – אף דוודאי יתייבש. ודייק ותמצא קל.)

כד תנן בריש ביצה: השוחט חיה ועוף ביום טוב, בית שמאי אומרים: יחפור בדקר ויכסה. ובית הלל: אומרים לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום. ומודים שאם שחט – שיחפור בדקר ויכסה. ואיתא בגמרא דדווקא כשהיה לו דקר נעוץ מבעוד יום, והעפר תיחוח, שאינו צריך כתישה. ואף שעושה גומא, הא קיימא לן: החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה – פטור עליה, והכא אינו צריך אלא להעפר. ואף על גב דמדרבנן אסור, הכא משום שמחת יום טוב הקילו כשיש דקר נעוץ שהכין מבעוד יום. אבל בלא הכנה לא התירו מטעם מוקצה (תוספות שם ח א דיבור המתחיל "ואינו צריך"). וזהו דווקא בדיעבד, כששחט. אבל לכתחילה גם בכהאי גוונא אסור משום חפירת הגומא. ולכן אם יש עפר תיחוח הרבה, באופן שלא יעשה גומא – מותר אפילו לכתחילה לשחוט, כיון שאין כאן איסור כלל. וכן בדיעבד אפילו בלא דקר נעוץ, דאין כאן הכנה – מותר כשיש עפר תיחוח הרבה, דכמו שהתירו איסור דגומא כשיש הכנה, כמו כן התירו איסור הכנה כשאין גומא. (מגן אברהם סעיף קטן כה בשם יש"ש. ועיין ט"ז סעיף קטן יב, שהאריך בכוונת רבו של הסמ"ג, שכתב דאם כבר שחט ואין לו עפר מוכן – שיכול לכסות באינו מוכן, עיין שם. והבית יוסף הבין שזהו לשיטת רבינו תם, והט"ז האריך גם כן בזה. אבל לדברי המגן אברהם הדברים פשוטים שזהו שיטת תוספות, דבדקר נעוץ התירו איסור גומא, ובדליכא גומא מותר איסור הכנה, ולא חיישינן למוקצה. ודייק ותמצא קל.)

כה אבל לא התירו חכמים לשחוט בלא כיסוי, ולהניח הדם עד לערב לכתחילה, דשמא יתכלה הדם ויבטל מצות כיסוי. וכפי מה שאמרנו דבעפר תיחוח ואין גומא מותר לכסות כששחט אף שלא הכין העפר; או אפילו הכין העפר דמותר לכתחילה לשחוט כמו שנתבאר; אם אירע שכששחט נפל הדם על גבי קרקע קשה, אם יש דם הרבה – יטול קצת מהדם ויתנו בעפר תיחוח, ויכסיהו. דבדיעבד אינו צריך לכסות כל הדם, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן כח. אבל אם נתייבש הדם – אסור לגוררו ביום טוב, דעל פי זה עושה קצת גומא בבית, וקרוב לאיסור דאורייתא (שם). ופשוט הוא דכשיש עפר מוכן, דצריך ליתן עפר למטה כדין כיסוי. ולא חיישינן לומר שהרי העפר שלמטה נותן קודם השחיטה, וניחוש דילמא מימליך ולא שחיט כיון שאי אפשר בעניין אחר. וכן משמע בגמרא שם.

כו בזה שהתירו כשהיה דקר נעוץ מבעוד יום, כתב רבינו הרמ"א בסעיף יד דאפילו היה צריך לכמה דקירות – שרי. עד כאן לשונו. כלומר: כיון דהעפר תיחוח והדקר נעוץ שיש הכנה, אלא שיש איסור גומא מדרבנן, אם כן מה לי דקירה אחת, מה לי הרבה דקירות? ויש אומרים דרק דקירה אחת התירו, משום דלנעוץ במקום חדש הוה כחפירה חדשה (שם סעיף קטן כו בשם ב"ח, וט"ז סוף סעיף קטן כא). ואין כן דעת הפוסקים (מגן אברהם שם).

כז האפר של כירה ותנור שהוסק מערב יום טוב – מותר לכתחילה לשחוט ולכסות בו, דאינו מוקצה. ומכסין באפר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן כח. אבל אם הוסק ביום טוב – אסור, דהוה ליה נולד, דמעיקרא עצים והשתא אפר. ובנולד גמור כזה אפילו ר"ש דלית ליה מוקצה – מודה שאסור (עיין תוספות עירובין מו א). אך אם האפר עדיין חם, שראוי לצלות בו ביצה – לא שייך עליו שם מוקצה, דעדיין שמו עליו שהותרה לו ביום טוב, וממילא שמותר גם לכסות בו. ואם הסיק היום על אפר של אמש ונתערבו – בטל האיסור של היום ברוב של אתמול אם יש בו רוב. ואין דנין באפר כלח בלח דצריך ששים, כיון דהאיסור מדרבנן, ומעולם לא היה האיסור ניכר בפני עצמו – שפיר בטל ברוב (עיין מגן אברהם סעיף קטן כח). אמנם אם שחט, ואין כאן אפר חם – מותר לכסות אפילו באפר קר ושהוסק היום, מפני שכבר בארנו דחד איסור דרבנן התירו בשביל כיסוי בדיעבד כששחט (שם סעיף קטן ל).

כח ועל דין זה כששחט מותר לכסות אפילו באפר קר, כתב רבינו הרמ״א בסעיף טו, וזה לשונו: ומיהו עדיף טפי לכסות בדקר נעוץ בעפר תיחוח אם יש לו. עד כאן לשונו. ולדבריו קילא הך דחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, דפטור אבל אסור, מאיסור מוקצה. והיינו מוקצה ונולד דאפר קר. ואף על גב דאידי ואידי איסור דרבנן, מכל מקום מוקצה ונולד הוי איסור כולל, ואיסורו חמיר מאיסור פרטי דרבנן. והביאו ראיה לזה מירושלמי ריש ביצה שאומר: מוטב שיקח אפר שהוסק ביום טוב, משיחפור בדקר ויכסה, עיין שם. הרי דלעניין חפירת דקר דהוי דאורייתא קילא אפר ולא כשהדקר נעוץ (בית יוסף וט״ז סעיף קטן טז). אבל יש אומרים להיפך, דמוקצה קילא טפי, שהרי הותרה לצורך אוכל נפש, וכמו שכתבתי בסימן תצה. והירושלמי אמתניתין קאי, דמיירי בדקר נעוץ כדאוקי לה בגמרא דילן. ובזה קאמר דמוטב שיקח אפר (וזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן לא). ונראה לי עיקר כדעה ראשונה, שהרי הירושלמי מפרש שם דטעמא דיחפור בדקר ויכסה, משום דעשה דוחה לא תעשה (עיין שם בהלכה ג). אלמא דמפרש יחפור בדקר בלא דקר נעוץ, דלא כש״ס דילן.

כט הכניס עפר הרבה לביתו לצורך גינתו וחורבתו, והעפר תיחוח שאינו מחוסר לא כתישה ולא חפירה, אלא הכנה דלגינתו וחורבתו – אין זה הכנה, שהרי מלאכות האסורים ביום טוב הם. ומכל מקום מותר לכסות בו, משום דכל זמן שעדיין הוא צבור במקום אחד, ולא פשטו על גינתו וחורבתו, אמרינן דדעתו להשתמש בהעפר בכל מיני תשמישין הצריכים, והוה כהכנה. ובזה לא שייך לא חפירה ולא גומא, כיון שאינו במקומו. ומכל מקום אם אין העפר תיחוח שייך גומא, אפילו אין העפר במקומו, כיון דכל הגוש הוא בשלימות כאשר היה על מקומו. אבל אם העפר תיחוח אף שאחר כך נדבק במים כמו טיט, נראה לי דלא שייך בזה גומא, כמו שכתבתי בסימן תקי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן לב, שכתב דמה שתוחבין ביום טוב נר של שעוה לתוך חול קשה – שייך בזה גומא, עיין שם. ולפי מה שכתבתי, כשמדובק על ידי מים – אין בזה חשש גומא. ועל פי רוב כך הם, כמו שעושין בשמחת תורה).

ל זה שאמרנו בהכניס עפר הרבה לצורך גינתו, דמותר להשתמש בו, כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף טז דהכניס לביתו לצורך גינתו. אבל בגמרא (ח א) איתא: הכניס עפר לגינתו ולחורבתו – מותר לכסות בו. משמע דאפילו כשהכניס לגינה ולחורבה – מותר. ונראה דדעתם דלגינה ולחורבה בכל עניין אסור, דמעתה בטל העפר להם. ולכן מפרשים שהכניס לבית לצורך גינתו וחורבתו. והרמב״ם בפרק שני השמיט דין זה, ולא ידעתי למה. והרי״ף הביאו, עיין שם. ורבינו הבית יוסף הוסיף וכתב: אבל אם הכניס מלא קופה לצורך גינתו – לא, שמאחר שהוא מועט – בטל. עד כאן לשונו, ולא ידעתי מקורו. וטעמו דכיון שהכניס לביתו, איך בטל אל הגינה? ונראה שלמד זה מדאמרו בגמרא (ביצה ח א): מכניס אדם מלא קופתו עפר, ועושה בה כל צרכו. ופירושו: שהכניס בסתם, כמו שיתבאר. וכן כתב הטור. ומשמע דווקא בסתם, וממילא דלגינתו וחורבתו אסור. והטעם יש לומר דכיון דתיקון הגינה והחורבה נחוצים הם לו, והעפר מועט, וודאי אקציניה רק לזה. מה שאין כן בעפר הרבה.

לא מכניס אדם מלא קופתו עפר בסתם בבית או בחצר, ועושה בה כל צרכו. ולא אמרינן שבטל אגב קרקע הבית והחצר. והוא שייחד לו קרן זוית, כלומר שייחד לזה מקום. דאילו שטחו על פני הקרקע – וודאי ביטלו להקרקע, אפילו קרקע שיש לה ריצפה. אבל כשייחד לזה מקום ולא שטחו, מוכחא מילתא דלצרכיו צריך את העפר. ולכן אם העפר תיחוח – מותר לכסות בו. ולפי זה יש להזהיר אצלינו, שיש שמפזרים חול ירוק על הרצפות בבתים, שאסור להשתמש בהחול לשום צורך, דבטל אגב קרקע. וישתמשו בחול שהניחו בקרן זוית. וכמדומה שאין העולם נזהרים בזה, ואולי סוברים דדווקא במפוזר על הקרקע, שבלא ריצפה בטל להקרקע ולא ברצפה. ואין לומר דאם כן למה צריך קרן זוית? דיש לומר דזהו במקום שאין רצפה. וכן כתבנו לעיל סימן שח סעיף סד, דכשיש רצפה – אין העפר בטל אל הקרקע. עיין שם.

לב איתא בגמרא (ח ב): אמר רבא: הכניס עפר לכסות בו צואה אם התינוק יטנף את עצמו – מותר לכסות בו דם ציפור. דכיון שהזמינו לספק שמא יתטנף התינוק, כל שכן שהזמינו לדם ציפור, שידע וודאי שיצטרך לשחוט ביום טוב. אבל הכניס לכסות בו דם ציפור – אסור לכסות בו צואה, דהזמין על הוודאי ולא על הספק. נהרבלי אמרי: אפילו הכניס לדם ציפור – מותר לצואה, דכיון דאזמניה – אזמניה לכל דבר, בין לוודאי בין לספק. והנה הפוסקים לא הזכירו כלל מאמר זה. ונראה דסבירא להו דהלכה כנהרבלאי, דאף על גב דרבא הוה מרא דכולי תלמודא, מכל מקום יחיד ורבים הלכה כרבים. ועוד: דבמילי דרבנן נקטינן להקל. ולכן ממילא מדלא כתבו דאם אזמין לזה אינו מועיל לזה – שמע מינה דכולה חדא הזמנה היא. ואינו צריך לפרוט דבר בהזמנה, ואפילו אם פרט לאיזה דבר – מותר לכל הדברים. ומכל מקום לא הוה להו לסתום ולהשמיט לגמרי. (והיש״ש סימן כג פסק כרבא, עיין שם. וזהו וודאי נגד כל הפוסקים כמובן. ודייק ותמצא קל.)

לג כוי, שהוא ספק חיה ספק בהמה, וצריך כיסוי מספק – אסור לשוחטו ביום טוב, מטעם דאי אפשר לכסותו ביום טוב, כמו שיתבאר. ואם שחטו – אין מכסין את דמו, אפילו יש לו עפר מוכן מבעוד יום, מטעמא אחרינא: דחיישינן שהרואה שמכסין את דמו ביום טוב יאמר ״וודאי חיה הוא״, דאם לא כן

לא היו מטריחין לכסות דמו ביום טוב. ויבואו להתיר חלבו כחלב חיה. ובחול לא חיישינן לזה, דיאמרו לנקר חצרו הוא צריך (גמרא שם). כלומר: לנקותו עושה כן, ולא לשם כיסוי. אבל ביום טוב לא יתלו בנקיון החצר, דאין דרך לנקות חצר ביום טוב. ולכן כששחטו – יניח הדם לערב. ואם יהיה רישומו ניכר – יכסנו, ואם לאו – לא יכסנו. והאכילה אינה מעכבת, דאין הכיסוי עניין להאכילה.

לד וכתב רבינו הרמ"א על דין זה בסעיף יח: ודווקא ששחט בקרן זוית וכהאי גוונא. אבל אם שחטו באמצעית החצר, אפילו דם בהמה יכול לכסות אם יש לו עפר מוכן, דהוה ליה כגרף של ריעי. וצריך לכסות שלא יתלכלכו כליו בחצר. עד כאן לשונו, כלומר: אף על גב דאמרינן בגמרא דביום טוב לא יתלו בנקיון החצר כמו שכתבתי, זהו לנקות כל החצר עד שמנקין גם הקרן זוית – לא שכיח ביום טוב. אבל דבר המאוס המונח במקום גלוי – בהכרח ליטלו מכאן אפילו בשבת. דמהאי טעמא אמרינן לעיל סימן שח דגרף של רעי מותר לטלטל בשבת, עיין שם. ולכן באמצע החצר וודאי הוי כדבר מאוס, ודרכן לכסותו גם ביום טוב, ולא יתלו במצות כיסוי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן לה שנדחק הרבה בזה. ולפי מה שכתבתי הדברים ברורין בטעמן. ודייק ותמצא קל.)

לה איתא בגמרא (ח ב): תני רבי זירא: לא כוי בלבד אמרו, אלא אפילו שחט בהמה חיה ועוף, ונתערבו דמן זה בזה – אסור לכסותו ביום טוב. משום דקטרח נמי בשביל בהמה (רש"י). אמר רבי יוסי בר יאסינאה: לא שנו אלא שאין יכול לכסותו בדקירה אחת. אבל יכול לכסותו בדקירה אחת – מותר. שהרי אינו מרבה טירחא בשביל הבהמה. ופריך: פשיטא! ומתרץ: מהו דתימא נגזור דקירה אחת אטו שתי דקירות? קא משמע לן. ומפשטא דלישנא, שאומר "לא כוי בלבד...", משמע דבכל מין כיסוי אסור, אפילו יש לו עפר מוכן, וכמו שכתב רבינו הבית יוסף סעיף יט, וזה לשונו: שחט בהמה וחיה ונתערב דמם, ויש לו עפר מוכן או אפר כירה, אם יכול לכסותו בדקירה אחת, שאינו צריך להרבות בשביל דם הבהמה – יכסנו. ואם לאו – לא יכסנו. עד כאן לשונו.

לו אבל הדבר תמוה: דבעפר מוכן לגמרי למה נבטל מצות כיסוי בשביל טירחא קלה? ואמת שרבותינו בעלי התוספות הקשו זה, ותרצו ד"שב ואל תעשה" – יש כוח בידם, עיין שם. ואינו מובן. דאמת הוא שיש כוח בידם, אבל מה ראו לתקן כך? ועוד: מהו לשון "דקירה אחת", "שתי דקירות", דלשון זה אינו אלא על דקר נעוץ. אבל על כיסוי אפר ועפר הוה ליה לומר "כיסוי אחד", "שתי כיסויים". ועוד: מה שאומר "לא כוי בלבד אמרו אלא אפילו...", מה עניין כוי לשחט בהמה וחיה? בכוי גזרו משום התרת חלבו, כמו שנתבאר, אבל בבהמה וחיה הוא משום טירחא? ויש לומר דהברייתא סוברת דגם בכוי הוי מטעם טירחא.

לז ונראה לי ברור דמכל זה כתב הטור, וזה לשונו: ונראה אם יכול לכסותו בדקירה אחת, כיון ששחט כבר – מותר, אפילו אין לו עפר מוכן, רק שיהיה לו דקר נעוץ ועפר תיחוח. ואם יש לו עפר מוכן – יכול לכסותו, ואפילו בהרבה דקירות. עד כאן לשונו. וסבירא ליה להטור דדין זה אינו אלא לעניין דקר נעוץ, שיש שם איסור גומא. וכמו שכתבתי בסעיף כד שיש איסור דרבנן בזה, שייך לומר סברת התוספות, שהעמידו דבריהם לבטל מצות כיסוי ב"שב ואל תעשה" כשצריך שתי דקירות? דבלאו הכי מותר אפילו הרבה דקירות, כמו שכתבתי בסעיף כו. אבל כשיש לו עפר מוכן לגמרי, פשיטא שמותר בכל גווני. והמפרשים נתקשו בדבריו, ולדברינו דבריו מוכרחים. (עיין בהגהות הטור שכתב כעין זה. ואולי גם יש לומר דהטור סובר דגם כאן חששו מפני התרת חלבו, דכשיראו שני דקירות יסבורו ששניהם חיות היו. ועיין ב"ח וט"ז סעיף קטן כא שהאריכו בזה. ולמה שכתבתי אתי שפיר הכל. ודייק ותמצא קל.)

לח והרמב"ם ריש פרק שלישי מפרש דגם בעפר מוכן אסור. אמנם מדבריו למדתי כוונה אחרת בזה, וזה לשונו: שחט בהמה חיה ועוף ונתערב דמם – לא יכסה אותו עד לערב. ואם היה לו עפר מוכן או אפר, ויכול לכסות הכל בדקירה אחת – יכסהו. עד כאן לשונו, וכוונתו דוודאי אין לבטל מצות כיסוי מפני הטירחא, אלא מפני שיכול להניחם עד הערב ואז יכסה. דמסתמא כיון שנתערבו, ויש ריבוי דם – לא יכלה עד לערב. ולדבריו ניחא מה שאמר "לא כוי בלבד...", כלומר: "לא כוי בלבד יניח עד לערב, אלא אפילו...". ואמרו בגמרא שם דאם שחט ציפור מערב יום טוב ולא כיסה – אסור לכסותו ביום טוב משום טרחא דלא צריך כיון דפשע במה שלא כיסה מערב יום טוב. ולכן אפילו דם מועט כציפור, שוודאי יכלה עד מוצאי יום טוב – אסור לכסות ביום טוב, כיון דפשע בעצמו. ואין כאן מניעה משמחת יום טוב, שהרי אין הכיסוי מעכב האכילה, כמו שכתבתי בסעיף לג.

סימן תצט

א תניא בבכורות (לג א): אין מרגילין ביום טוב, משום דקא טרח טירחא דלא חזי ליה. ופירש רש"י: אין מרגילין – להפשיטו דרך הרגלים כל העור שלם, לעשות מפוח לנפחים או לנודות, עיין שם. וזהו דעת הטור, שכתב שמפשיטין העור שלם כדי לעשות ממנו נאד. אבל הרמב"ם בפרק שלישי

כתב: כיצד הוא "מרגיל"? זה המוציא כל הבשר מרגל אחד, כדי שיוציא כל העור שלם ולא יקרע, מפני שטורח בהפשט זה טורח גדול, ואין בו צורך למועד. עד כאן לשונו. ולא חששו להתיר סופן מפני תחילתן, דאם לא כן לא ישחוט, וימנע משמחת יום טוב. כמו שהתירו בעור לפני הדורסין, שיתבאר דקים להו לחכמינו ז"ל דגם אם לא יתירו לו זה – ישחוט ולא ימנע.

ב רבינו הבית יוסף כתב בסעיף א כלשון הרמב"ם. ויש שדעתם שלהרמב"ם מותר הך דהטור פשיטת העור שלם, כפי פירוש רש"י דרק דרך רגל אחד אסור. ולכן כתבו דראוי להחמיר כהטור (ב"ח ומגן אברהם סעיף קטן א). ויש מי שתמה על רבינו הרמ"א למה לא הגיה כדרכו (ט"ז סעיף קטן א). ולעניות דעתי אין כאן מחלוקת. וגם להרמב"ם כל שפושט העור שלם – אסור, מפני שיש בזה טירחא יתירה. והרמב"ם נקיט כפי הדרך שהיה בימיו במדינתו, ורש"י מפרש כפי מה שהיה הדרך בימיו במדינתו. ולכן הטור סתם הדברים, לאמר דכל שמפשיטין העור שלם – אסור. דאם לא כן, הוה ליה לפרש דבכהאי גוונא אסור, ובכהאי גוונא מותר, או דגם בכהאי גוונא אסור. אלא וודאי דאין שום חילוק, ובכל גווני אסור כשמפשיטו שלם. ואין הפרש בין שמתחיל ברגל, ובין שמתחיל בראש, ובין גסה לדקה.

ג העוף מותר למלוג כדי להסיר הנוצות, דהפשטה לא שייך בעוף, ומריטתם יש יותר טירחא ממליגתם. אבל כל מין בהמה, אפילו גדי קטן שאפשר להפשיט העור, דיותר נוח ממליגתו – אסור למולגה. ואפילו אם כוונתו במליגה כדי לאכול העור, דעל ידי שהעור רך יתרכך עוד יותר על ידי המליגה ויהיה כבשר, ומכל מקום אסור משום דהוי טורח מרובה ביום טוב. ורק הראש והרגלים מותר למולגן, כמו שאכתוב בסימן תק, ולא כל הגוף. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף ב: אסור למלוג גדי אלא אם כן מולגו לאכול העור. עד כאן לשונו. וכתבו דנוסחא משובשת נזדמנה לו בטור (ב"ח ומגן אברהם וט"ז). ואיני יודע למה ייחסו זה לטעות, הרי המגיד משנה בפרק שלישי הביא שיש בזה מחלוקת הגאונים, והמיקל בדרבנן לא הפסיד. וגם לפנינו בטור הגירסא כן, עיין שם. וזה שבגמרא (לד א) אמרו: מולגין הראש והרגלים – דיברו בהוה (מגיד משנה שם), שכן היה דרכם. (ומה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ב, שכן כתבו התוספות והרא"ש – תמיהני. שהרי התוספות לא הזכירו מזה כלום, עיין שם. ודין מליגה נתבאר ביורה דעה סימן סח).

ד בהמה שנשחטה ביום טוב, אף על פי שהעור מוקצה, מכל מקום להגביה העור אחר שהניחוה על הקרקע לאחר ההפשט, וליתנה במקום דריסת רגלי הרגלים, אף על פי שאין עליו בשר כלל, דבזה נתעבד העור קצת – מותר. ודבר זה התירו חכמים סופן מפני תחילתן (יא א), דאם לא נתיר לו – לא ישחוט, וימנע את עצמו משמחת יום טוב. והתירו דבר זה מפני שאין בזה היכר כל כך שזהו לעיבוד, דיאמרו דזהו כדי לישב עליהן. וגם אין זה עיבוד כלל. והתירו עוד למלוח בשר על העור, והיינו שיעמיד העור משופע כדי שיזוב משם דם המליחה וימלח הבשר, וממילא ישאר גם מעט מלח על העור, ויהיה תועלת להעיבוד. ואפילו למלוח כאן מעט וכאן מעט התיר בירושלמי, בכדי שיתפשט המלח על כל העור, אף שזהו דרך הערמה. ודווקא כשמלח לצלי, שאינו צריך הרבה מלח. אבל לקדירה צריך הרבה מלח ואסור, דזהו כעין עיבוד גמור. וכן אסור להניח העור על גבי יתידות למותחו, דבזה מוכחא מילתא. ויש מי שמתיר בזה גם כן, ואינו כן (מגן אברהם סעיף קטן ג).

ה וכל זה בנשחטה ביום טוב, אבל בנשחטה בערב יום טוב לא התירו כל זה. ואסור לטלטל העור ביום טוב אפילו הפשיטוה ביום טוב, כגון שלא היה שהות להפשיטה ביום משום דההיתר לא היה רק על אותן שנשחטו ביום טוב. אבל על ערב יום טוב – הלא יש שהות הרבה לעשותן מערב יום טוב. ואף אם זה שחט סמוך לערב – אין לחלק בין זה לזה. ויש אומרים דכל שלא היה שהות להפשיטן מבעוד יום, התירו לו כל הקולות האלו: לטלטלן, ולתתן לפני הדורסין, ולמלוח עליהן בשר לצלי (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ה). וכל שהיה יכול לעשות מבעוד יום ולא עשה, אפילו שכח או נאנס – אין מתירין לו ביום טוב (שם). ואנו שעושים שני ימים – הוי ראשון חול לגבי השני. דאם שחט בראשון – אסור לטלטלו בשני. ודע דזהו בעור לח דלא חזי לישיבה. אבל ביבש מותר בכל עניין, דחזי לישיבה ואינה מוקצה כלל, ובכל שבת ויום טוב מותר לטלטלו, כמו שכתבתי בסימן שח.

ו וכן תרנגולת שנשחטה ביום טוב – מותר לו לטלטל הנוצות אחר מריטתן ולהצניען, אף על פי שהן מוקצות שהרי אין ראוין עתה לכלום, מכל מקום אם לא נתיר לו להצניען – לא ישחוט, ואתי לאמנועי משמחת יום טוב. ודע דהמרדכי כתב דכל מין הערמה לא התירו רק לצורבא מרבנן, שלא יבוא להקל בשארי דברים, אבל לא בכל אדם. ולא כן דעת כל הפוסקים (בית יוסף).

ז אף על פי שבעור הקילו כמו שכתבתי, מכל מקום בחלבים לא הקילו. והיינו שדרך למלוח את החלבים לאחר הוצאתם מהבהמה כדי שלא יסריחו, וביום טוב אסור, משום דזהו עיבוד גמור. ולא מהפכים בהם אפילו לשוטחן על גבי יתידות, מפני שבזה הכל רואים שעושה לתקונם ואתי למימלחינהו. מה שאין כן בעור, שאין התקון ניכר, כמו שכתבתי. ואף על פי שנשחטו ביום טוב, ויכול להיות שימנע מפני זה לשחוט, מכל מקום אי אפשר להתיר איסור גמור ושנראה לכל. וכן אסור למלוח עליהם בשר באויר דעליהם ממש, אי אפשר שהרי אסור להניח בשר על גבי חלבים ורק באויר יש ביכולת, וממילא שיפול מעט מלח על החלבים. ואסור לעשות כן, משום דמוכחא מילתא שעושה לתקון החלבים, מה שאין כן בעור. ועוד: דבחלבים אף מעט

מלח הוי עיבוד, ואיסור גמור הוא. ויש מי שאומר דהאידנא שאין דרך למלוח על העור – גם בעור אסור למלוח עליה, דמוכחא מילתא (מגן אברהם סעיף קטן י). וכן יש להורות.

ח אבל לטלטל החלבים כתבו הפוסקים דמותר, דאינם מוקצים מפני שראויים להדלקה. ויש מי שהקשה: הא בסימן תקא יתבאר דגרעיני אוכלין אסורין לטלטל אף שראוין להדלקה (שם סעיף קטן ט). ואין זה דמיון, דאוכלים אין עומדין להדלקה, והוי כדבר חדש שנולד. אבל החלבים עיקרן להדלקה, ואין זה כנולד. (ופלא שהמגן אברהם בעצמו שם סעיף קטן טו כתב סברא זו.)ועוד כתבו טעם להתיר, משום דדעתו עליהם להצניעם שלא יאבדו. וכיון דלא הוי כנולד גמור כמו שכתבתי – מהני על זה דעתו, כמו נבלה שנתנבלה בשבת, כשדעתו היה מאתמול ליתני לכלבים. ויש מי שהחמיר בכל זה (מגן אברהם שם), והעיקר כהמקילים. (ובמה שבארנו מתורץ כל מה שהקשה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ט ומותר לקצץ הבשר אפילו על דבר המוקצה מחמת חסרון כיס, ומותר לטלטלו מפני שמחת יום טוב. כגון עלי, שהוא דף עב וכבד, אלא שכלי הוא ומלאכתו לאיסור, שעשוי לכתוש בו הריפות. והוא מוקצה מחמת חסרון כיס, שאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו, כמו שכתבתי בסימן שח. והתירו לטלטלו לקצב עליו בשר, מפני שמחת יום טוב. ולאחר שקצב עליו הבשר – אסור לטלטלו מחמה לצל. אבל לצורך גופו ומקומו – התירו סופו מפני תחילתו. אבל מחמה לצל אפשר ליזהר שלא לבוא לידי כך, ולא ראו להתיר בזה. (הרי"ף בפרק קמא כתב דין זה, ומסיים כדאוקימנא בפרק "כל הכלים". והרא"ש כתב דהר"י חולק משום דלרבה שם קכג א הוה זה מוקצה מחמת חסרון כיס. והרי"ף סבירא ליה כאוקימתא דרבא קכד א, דזהו רק מוקצה מחמת איסור, עיין שם. ולפי זה אינו עניין לסופן מפני תחילתן. אבל לעניות דעתי דכוונת הרי"ף דרבא אינו הכרח שיחלוק על רבה. ומאי דמוקי במחמה לצל – גם כן הכוונה כרבה, דהוה מוקצה מחמת חסרון כיס. רק לגופו ומקומו התירו סופן מפני תחילתן, ולא מחמה לצל, כדכתיבנא. ודייק ותמצא קל.)

סימן תק

א דבר ידוע שמקח וממכר אסור ביום טוב כמו בשבת. ולכן כשקונה בשר מן הטבח ביום טוב – לא יפסוק דמים על המקח, כגון שיאמר לו "תן לי בשר בסלע או בשתים", דזהו מקח וממכר גמור. ואפילו יאמר לו "הריני שותף עמך בסלע או בשתים", דאין זה לשון מקח כלל, מכל מקום כיון שמזכיר לו סכום מעות – ממילא דהוי כמקח וממכר, ואסור. כללו של דבר: שהזכרת מעות אסור לגמרי, אפילו בלא לשון מקח ובלא משקל.

ב וכיצד קונים? אומר לו להטבח: "תן לי חלק שליש או רביע מבהמה זו". או אם יש בעיר שם ידוע לחלק, כגון שקורין חמישה ליטרות "חלק" – יכול לומר לו: "תן לי חלק" או "חצי חלק" או "שני חלקים". ויתן לו בלא משקל אלא באומדנא, ובלא פיסוק דמים. ואחר החג ישלם לו כפי המקח שיאמר הטבח, או כפי המקח העומד בעיר. וגם יכול הטבח להקל על עצמו משא המקח לאחר יום טוב אם יש כמה בעלי בתים שרוצים ליקח בשר מבהמה זו חלקים שוים – יעמיד להם שתי בהמות שוות, ויאמר להם "זו כזו", וישחוט האחת ויחלקה ביניהם. ולמחר שמין השנייה כמה היא שוה, וגובה מהם מהראשונה כפי שומת השנייה. ואם נשאר בשר – שמין הנשאר, והמותר ישלמו לו שוה בשוה. ואסורים לומר לו: "מה שאתה נוטל בעד זו – למחר ניתן לך בעד זו", דזהו גם כן כמקח וממכר (מגן אברהם סעיף קטן ב). אלא "זו כזו" ולא יותר.

ג יש אומרים דהתירים אלו אינו אלא בישראל לגבי טבח ישראל, אבל לקנות מאינו יהודי – אסור אפילו בלא הזכרת סכום דמים, ולומר לו "למחצה" "לשליש" ו"לרביע", או לומר לו "זו כזו". וטעמו של דבר דכיון דאינו רגיל להשתתף עמו תדיר – מיחזי להדיא כמקח וממכר. וכן אסור טבח ישראל למכור לאינו יהודי בשר כשר באופן זה, וגם כן מטעם שנתבאר. ונראה שאין כל הפוסקים מודים לזה, ומכל מקום יש להחמיר (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג).

ד ודע שזה שאמרנו שמותר לו להטבח לחלוק לחלקים, ליתן לכל אחד חלק בלי הזכרת דמים – זהו כשאין מקפידים זה על זה שמא החלק של אחד גדול מעט משל השני, וחולקין בלא גורל. אבל אם הם מקפידין וחולקין בגורל – אסור, כמו שכתבתי בסימן שכג, דחיישינן שעל ידי הקפדתם יבואו לידי משקל (שם סעיף קטן א). ואם הם מקפידין וחולקין בלא גורל, אם הם שכנים זה לזה – מותרים. ואם הם חבורה בעלמא – גם בלא גורל אסור במקפידין, דבהם יש חשש מפני הקפדתם גם בלא גורל שיבואו לשקול, מה שאין כן בשכנים כמו שכתבתי שם (שם).

ה ודע דמקור כל הדינים שנתבארו הוא ממשנה דפרק שלישי (כז ב) דתנן: אין נמנין על הבהמה לכתחילה ביום טוב. אבל נמנין עליה מערב יום טוב, ושוחטין ומחלקין ביניהם. ואמרינן בגמרא: מאי "אין נמנין"? – אין פוסקין דמים ביום טוב, עיין שם. כלומר: דלא תימא דביום טוב אין נמנין כלל

ליקח בשר, אפילו בלא פיסוק דמים, דוודאי למנות חבורות ליטול בשר מותר אפילו ביום טוב. אלא פסיקת דמים אסור ביום טוב, רק בערב יום טוב. אבל בירושלמי אומר: הא להוסיף – מוסיפין; היו חמישה – נעשין עשרה, עיין שם. מבואר להדיא דאוסר לעשות חבורה ביום טוב לקניית בשר, ועשיית החבורה צריך להיות מערב יום טוב, ורק ביום טוב יכולין להוסיף על החבורה. ואין זה דרך הש״ס שלנו, ומכל מקום הרשב״א חש לה (עיין פרי חדש).

ו שנו חכמים במשנה: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר. כלומר: שלא יעיינו כלל במשקל. לא מיבעיא למכירה, אלא אפילו הבעל הבית בביתו שרוצה לידע כמה יבשל, וגם אינו מדקדק במעט חסר או יתר, ובמידה שרי בכהאי גוונא לעיל בסימן שכג – מכל מקום במשקל גם זה אסור. דבמידה אינו ניכר שזהו לשם מדידה, שיכולים לתלות שנותן בכלי, כמו אם היה נותן בכלי אחרת. אבל המשקל ניכר שהוא לשם משקל, ואסור. ואפילו ליתן הבשר בכף מאזנים לשמרו מן העכברים, ולא לשם כוונת משקל – אסור אם המאזנים תלויים על מקום משקלם. וכן אסור לשקול חלק כנגד חלק אם שוין הן, ולא לידע כמה משקלם. וזהו ששנינו: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, דלגמרי אסרו חכמים להשתמש במאזנים, דנראה כמשקל ביום טוב.

ז לשער המשקל ביד – מותר. כגון שיקח הבשר בידו, ויגביהנה ויורידנה כדי לידע ערך המשקל – מותר. אבל אסור ליקח ביד אחד המשקל ובידו השני הבשר לשער המשקל, דכל שיש משקל – אסור. וטבח אומן שיודע לשער בידו בצמצום – אסור לו לשקול בידו לצורך מכירה. אבל בביתו – מותר. וטבח אומן שחותך את החלקים, ויודע בחתיכתו לכוין המשקל ליטרא או חצי ליטרא – מחתך כדרכו, ואינו חושש. ויש מי שאומר שיכול לומר: ״תן לי ליטרא בשר״, דאינו מכוין למשקל אלא לידע כמה צריך, כמו במידה בסימן שכג (מגן אברהם סעיף קטן ו). ולעניות דעתי נראה דאסור להזכיר שם ״משקל״ ביום טוב, דמשקל חמירא טובא ממידה, כמו שכתבתי. (וכן משמע מהאליה רבה סעיף קטן יד. והביא כן מלח״מ על משניות, עיין שם.)

ח ודע דזה שכתבנו בסעיף ו, דאפילו הבעל הבית בביתו אסור לשקול לידע כמה יבשל, בירושלמי מפורש להיתר. והכי איתא שם (פרק שלישי הלכה ו): תני רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מפייס הוא האדם את עצמו בליטרא, לידע מה הגיע לו. וגם הרשב״א ז״ל מתיר, כמו שכתב הטור בשמו. והטור והשולחן ערוך חולקים עליו, וגם על הירושלמי, מטעם דבגמרא (כט א) מתיר רב לאשה למדוד קמח לעיסתה, ושמואל אוסר. ומסקינן בגמרא שם דלהלכה למעשה אם ישאלו לנו – צריך לאסור, וכמו שכתבתי לקמן ריש סימן תקו. וממילא דגם בשר אסור בכהאי גוונא (טור). ויש רוצים לחלק בין קמח לבשר: דקמח היתה יכולה למדוד בערב יום טוב, וגם אין דרך האשה למדוד קמח לעיסתה, ולא כן בשר (עיין בית יוסף וב״ח). ומכל מקום אין לחלוק על הטור ושולחן ערוך, דאין החילוק מבורר כל כך כמובן. וגם מלשון ״אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר״ משמע יותר לאיסור. וכן מדאיתא בגמרא (כח א) דאסור לשקול בשר במים, והיינו שיש סימנים בהכלי, ונותנים בה מים והבשר, וכמה שהמים עולים – ידוע בהסימנים כמה לטרות יש. וכיון שגם בכהאי גוונא אסרו – כל שכן במשקל. אך יש לומר דזהו לעניין מכירה, וכן משמע הלשון בגמרא: טבח אומן – אסור לשקול בשר במים, דהטבח למכירה עושה כן. ופלא שהפוסקים השמיטו דין זה. ועוד: דמירושלמי אין ראיה, דהא גם בגמרא דילן יש פלוגתא בזה רב ושמואל, ויש לומר דהירושלמי סבירא ליה כרב. ומכל מקום נראה לעינות דעתי דאם אחד עושה כן בביתו לשקול הבשר – אין לגעור בו. ורק להורות להיתר אסור. (וכן משמע מתוספות כט ב דיבור המתחיל ״שמואל״. ואף דלהבה״ג אינו כן, עיין שם, מכל מקום באיסור קל כי האי – יש לסמוך על המתירים. ודייק ותמצא קל.)

ט דרכם היה כשלוקחין בשר מן הטבח – היו עושין בהסכין נקב בהבשר, כדי לתלות הבשר באצבעו. ואסרו זה ביום טוב. ויעשה הנקב ביד ולא בסכין, בכדי שיהיה שינוי מבחול, ולידע שאסור מקח וממכר ביום טוב. ואם הנקב אינו לשם תלייה, אלא לעשות בו סימן שלא יחליפנו – מותר אפילו בסכין, דנקב זה אינו כנקב לתלייה, אלא איזה מין חיתוך להיכר (עיין בגמרא כח א).

י מולגין הראש והרגלים, ומהבהבין אותן באור, וטומנין אותן ברמץ, דכל זה הוא אוכל נפש. אבל אין טופלין אותן בסיד, ולא בחרסית, ולא באדמה, דמיחזי כעיבוד. ואצלנו גם בחול אין דרך לעשות כן. ואסור לגזוז השיער של הראש והרגלים במספרים, מפני שנראה כעושה לצורך השיער, ולא לצורך הבשר. ויש להסתפק אם מותר לחתוך השיער בסכין, דאולי רק במספרים נראה כעושה לצורך השיער, וכמו שמותר לתולשן ביד. דוודאי לא גריעא מתלישת הנוצות מתרנגולת כמו כן בסכין. או אפשר דכל דרך גזיזה אסור, וצריך עיון.

יא אמרינן בגמרא (יא ב) אמר שמואל: מולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת, אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת. ופירש רש״י דחד טירחא לכולהו. ונראה דהכי פירושו: שלוקח בידו הרבה מלח, ובפעם אחת מפזרן על כל הבשר. וכן כשהופכן למלחן בצד השני – גם כן עושה כן. אבל לעשות בשני פעמים – אסור, דטריח טירחא דלא צריך ליום טוב. וגם מליחה הוי כעיבוד קצת, אף על פי שאין עיבוד באוכלין, מכל מקום מדרבנן

אסור. ורק מה שלצורך יום טוב מותר, אבל מה שאינו לצורך יום טוב אסור. וכלשון הש״ס – כן לשון הרמב״ם בפרק ראשון, והטור והשולחן ערוך סעיף ה.

יב אבל מלשון הרא״ש לא משמע כפירושינו שמולח בפעם אחת ממש. וזה לשון הרא״ש: משום דאין עיבוד באוכלים – מיקל במליחת בשר. ואף על גב דליתא טעמא כלל בהך שריותא, שאין החתיכה שהוא צריך לה מתקנת ומתחשבת כלל במליחת שאר החתיכות, וגם צריך להפוך כל חתיכה וחתיכה ולמולחה. עד כאן לשונו. הרי שמפרש שמולח כל אחת לבדה, אלא שבהמשך אחד עושה כן. והנה בגמרא שם איתא רב אדא מערים ומלח גרמי גרמי לאחר שמלח זו אומר חבירתה חביבה עלי, עיין שם. והרי״ף והרא״ש כתבו זה, אבל הרמב״ם והטור והשולחן ערוך לא הזכירו הך דרב אדא, ודברים רבים נאמרו בזה (עיין בית יוסף, וב״ח, ומגן אברהם, וט״ז), וכולם דחוקים. ולעניות דעתי נראה דהרמב״ם והטור פירשו הך דשמואל כדברינו. ואם כן יש יותר קולא בדרב אדא, והחמירו כשמואל. אבל הרי״ף והרא״ש פירשו כמו שכתב הרא״ש, ואם כן הך דרב אדא הוה חומרא, שאין מותר למלוח כל אחת בפני עצמה אלא על ידי הערמה. (וכמדומני שכן תפס המגיד משנה, והרשב״א, והפרישה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג ועל לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ה, שכתב: מותר למלוח כמה חתיכות אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת – כתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דלא שרי להערים רק קודם אכילת שחרית. ומותר למלוח הבשר ביום טוב, אף על פי שהיה יכול למולחו מערב יום טוב. עד כאן לשונו, ואינו מובן כלל: הא רבינו הבית יוסף לא הזכיר כלל הך דהערמה (מגן אברהם סעיף קטן י). ונראה לעניות דעתי דסבירא ליה דגם הך דשמואל הוא מטעם הערמה, אלא שאינו מברר הערמתו. והיינו דלכן התירו לו למלוח הרבה, מפני שיכול לומר על כל אחת ״זו חביבה לי״. ורב אדא היה מפרש ההערמה, ולכן אין היתר רק קודם אכילה. וזה שכתב שמותר למלוח אף שהיה יכול למלוח מערב יום טוב, הטעם משום דחשש שמא יתקלקל כשימלחם הרבה מקודם. וכשנשחט ביום טוב – מותר למלוח אפילו אחר אכילה, כשחושש להפסד שלא יסריח (שם). ודע דמליחה זו היא מה שמולח להכשיר הבשר ולהוציא דמו (שם). ושארי דברים כמו דגים וכיוצא בזה – וודאי צריך למולחן מערב יום טוב (שם), וביום טוב אסור. ואם באו לו ביום טוב – מה שצריך לאותו יום מותר, והשאר אסור. ולא דמי לבשר שמוכרח לשחוט כל הבהמה בשביל קצת בשר, ולכן התירו למלוח הרבה. וכתבו שנוהגין לנקר בשר ביום טוב, אף על פי שנשחט מערב יום טוב, וטוב לשנות קצת באיזה דבר אם יוכלו לשנות. ויש שכתבו שבהכרח לשנות, דאם לאו הוה ליה כבורר (עיין ט״ז ומגן אברהם שהאריכו בזה). ואנחנו לא נהגנו לנקר ואף לא לשחוט ביום טוב בהמות ובעופות ליכא ניקור דכולה כשירה היא. ולהדיח בשר לאחר שלושה ימים – עיין מה שכתבתי בסימן שכא.

סימן תקא

א אין מבקעין עצים להסקה ביום טוב מן הקורות העומדות לבניין. ולאו דווקא לבקע, דאפילו בלא ביקוע אסור, דמוקצין הם. ואפילו רבי שמעון מודה במוקצה זו, שהיא מוקצה מחמת חסרון כיס, דקורות של בניין אין עומדין להסקה מפני יוקרן. ואפילו לא מקורה שנשברה ביום טוב, מטעם שהיתה מוקצה בין השמשות. אך זהו רק לרבי יהודה, דאית ליה מוקצה, וכהרי״ף והרמב״ם שפסקו כרבי יהודה במוקצה ביום טוב, כמו שכתבתי בסימן תצה. אבל לרבי שמעון, וכהפוסקים דפסקו כמותו כמו שכתבתי שם – אין זה מוקצה. וזה לשון הטור: אבל לרבי שמעון מותר אם היא רעועה וקרוב להשבר. ואם אינה רעועה – אפילו רבי שמעון מודה. עד כאן לשונו.

ב ביאור דבריו: דאפילו רבי שמעון דלית ליה ״מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא״ – אינו אלא כשהיה דעתו על זה בין השמשות, כמו בנר שכבה בשבת, משום דבין השמשות יושב ומצפה אימתי תכבה נרו (שבת מו ב). אבל אם נדלק בכלי גדולה כקערה, שאינו יושב ומצפה אימתי תכבה – אסור (שם), וכמו שכתבתי בסימן רעט, עיין שם. והכא נמי בבניין אמרינן בביצה (ל ב) דגם כן הדין כן: דאם היתה רעועה ועומדת להשבר – מותר לרבי שמעון, דדעתיה עילויה ומצפה מתי תשבר. אבל כשלא היתה רעועה – אינו יושב ומצפה, ואסור.

ג ואם נשברה הקורה מערב יום טוב – מותר להסיקה ביום טוב. אמנם בירושלמי פרק רביעי דביצה (הלכה ג) אומר: אבל בקורה שנשברה מערב יום טוב – מותר בשאין בהן תואר כלי. אבל אם יש עליה תואר כלי – אפילו נשברה מערב יום טוב אסור. ותיכף אחר זה אומר: מסיקין בכלים, ואין מסיקין בשברי כלים, בכלים שנשברו ביום טוב. אבל אם נשברו מערב יום טוב – מותר בשאין עליהם תואר כלי. אבל יש עליהן תואר כלי – אפילו נשברו ביום טוב מותר. עד כאן לשונו.

ד והכי פירושו: דקורה שנשברה מערב יום טוב – דמותר, מפני שעומדת להסקה מערב יום טוב. וזהו כשלא נשאר עליה תמונת כלי, כלומר תמונת קורה. אבל נשאר עליה תמונת קורה – הרי עדיין היא כקורה שלימה העומדת לבניין, והוי מוקצה. ובכלים, שהדין שמסיקין בכלים שלמים ולא בשברי

כלים, משום דהוי נולד, וממילא דאין האיסור רק בנשברו ביום טוב. אמנם אפילו נשברו ביום טוב, אם עדיין נשאר עליהם תואר כלי – הוה ככלי שלמה, ומסיקין בהם. ולכן בכלים הוי מעלה מה שנשאר תואר כלי, ובקורה הוי חסרון, מפני דבכלי שלימה מסיקין, ובקורה שלמה אין מסיקין. ויש שתפסו דהירושלמי סותר דבריו, ואמרו שיש כאן שיבוש. ואינו כן, והירושלמי אתי שפיר. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב, שאמר ששני גירסות הם, וכתב דהוי נולד, וכן משמע בדרכי משה. וגם הפני משה כתב דמקודם הוא למאן דאוסר להסיק בכלים, עיין שם. וכל אלו תמוהים ודחוקים. והאמת הוא כמו שכתבתי, דתואר כלי דמקודם הוי בקורה, ולכן אסור. וכן כתב קרבן העדה בשיירי קרבן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה וקורה שנשברה מערב יום טוב, אם אפשר להסיקה בלא ביקוע כלל – אסור לבקע, ואם אי אפשר להסיקה בלא ביקוע – מבקעין ממנה חתיכות גדולות אבל לא קטנות. וטעמו של דבר: דאין מלאכת הביקוע דוחה יום טוב, שהרי הם מכשירין שאפשר לעשותן מאתמול. אלא דחתיכות גדולות כשמבקע – אין על זה שם מלאכה אלא טורח בעלמא, ומשום כבוד יום טוב התירו. דאף על גב דהחותך עץ לחתיכות חייב משום טוחן – זהו בחתיכות דקות, דדמי קצת לטחינה. ולכן באמת אסור לחתוך חתיכות קטנות. אבל גדולות – אין בהן משום טוחן. ושיעור גדולות וקטנות לא נתברר לנו. ואם מדקדק איך ליבקע – חייב משום מחתך, כמו שכתבתי בריש סימן שכא. ולכן לא שמענו מימינו לבקוע עצים ביום טוב, ומי שמוכרח לזה יבקעם על ידי אינו יהודי. ויש מי שאומר דעצים הוי כאוכל נפש עצמו, דהא ראוין להתחמם בהם, ומתוך דשרי לבקען לצורך חימום – שרי נמי לצורך בישול (מגן אברהם סעיף קטן ג בשם ר״ן, עיין שם). ואין זה אלא כשהזמן קר, וכשלחימום אינו ראוי רק קטנות. דאם לא כן, הרי לא ניתנה יום טוב לדחות בשביל זה, וזה לא שכיח כלל (ואפילו לפי זה אסור רק על ידי שינוי).

ו וכשהוא מבקע – לא יבקע לא בקרדום, ולא במגל, ולא במגירה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. אלא בקופיץ, והוא סכין של קצבים. ויש עושין בו שני ראשים, דומה קצת לקרדום. ואפילו בקופיץ לא יבקע בצד הרחב שלו, אלא בצד הקצר. והטור אוסר אפילו בקופיץ, לפי שאין אנו בקיאין בו בדמות כלי זה, שאינו מצוי בינינו. ואינו מותר אלא בסכין, דבסכין וודאי ניכר שאין הביקוע כמו בחול. וכבר בארנו דאצלנו אין מבקעין ביום טוב כלל. ואפילו בחול המועד נוהגין המדקדקין לבלי לבקוע עצים, ולהכין הכל קודם יום טוב, אפילו עצים קטנים לבישול דגים (שם סעיף קטן ד בשם ים של שלמה). אך במקום הכרח – פשיטא דבחול המועד מותר. וביום טוב יעשה על ידי אינו יהודי אם אי אפשר באופן אחר. וגם זה על ידי שינוי קצת, ובצינעא, ומעט, מפני שאצלנו הוי זה חילול יום טוב.

ז עצים גדולים קצת, וראוים להסקה בלא ביקוע – וודאי אסור לבקע, ואף לשברם ביד אוסר הטור. ויש מתירין לשברן ביד, ואף להכניסן לחור ולשברן. ורק באבן אסור לשברה. והכי תניא בתוספתא (פרק שלישי דביצה): לא יתן אדם אבן על גבי בקעת כדי לשוברה, אבל מכניסה בחור ושוברה, עיין שם. הרי להדיא דאפילו בחור מותר, וכל שכן ביד (ועיין פרי חדש שאוסר).

ח וזה לשון הרמב״ם בפרק רביעי: ולמה אסרו בקרדום וכיוצא בו? שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, שהרי אפשר היה לו לבקע מערב יום טוב. ולמה לא נאסר הביקוע כלל? מפני שאפשר שיפגע בעץ עבה, ולא יכול להבעירו, וימנע מלבשל. לפיכך התירו לבקע בשינוי. וכל הדברים הדומים לזה מזה הטעם – התירו בהן מה שהתירו, ואסרו מה שאסרו. עד כאן לשונו, וביאור דבריו: שהרי לכאורה אפילו אם נדמה זה לאוכל נפש, כדעת יש מי שאומר שבסעיף ה, הא גם כן על כל פנים מדרבנן אסור כשאפשר לעשותה מאתמול, כמו שכתבתי בסימן תצה, וכל שכן אם זהו ממכשירין. אך החכמים ראו שדבר זה הוי כאי אפשר לעשותה מאתמול, דאפילו הכין עצים – אין באפשרות לדקדק איזה עבה ואיזה דקה. ובהכרח שבעת הבישול להתבונן על זה, ולכן ראו להתיר על ידי שינוי. וכן כל הדומה לזה – אין לשאול למה זה התירו וזה אסרו, מפני שזה תלוי בחכמתם המרובה, להבין ולהשכיל איזה דבר שדרך לעשותה מאתמול, ואיזה דבר שאין דרך לעשותה מאתמול. ואין לנו להקשות למה זה אסרו וזה התירו.

ט העצים שמסיקים אותן ביום טוב – צריכין להיות מוכנין, דאם לא כן הוי מוקצה. ואפילו מאן דלית ליה מוקצה, מכל מקום ללוקטן מעט מעט הוה כמעמר (ר״ן). אך יש אומרים דאין עימור אלא במקום גידולן (תוספות לא א). ולפיכך אין מביאין עצים מן השדה, ואפילו אם היו מכונסין שם מבערב דאין כאן מוקצה, מכל מקום יש לגזור אטו מפוזרים אם יש בזה מעמר, דהוי איסור דאורייתא. אבל מגבב הוא בחצר משלפניו סמוך לקדירתו. וכן בשדה אם מבשל שם, דזה לא נראה כמעמר, דקדירתו מוכחת עליו שאין כוונתו להצניע למחר כדרך העימור, אלא לצורך הבישול. ויש אוסרים בשדה, דבשדה מיחזי תמיד כמעמר (מגן אברהם סעיף קטן ז, בשם ים של שלמה). וכן מה שבשדה הוי מוקצה, אבל כל מה שבחצר הוי מוכן. ולפי דעת הרמב״ם בפרק שני דין יד גם בשדה אין מוקצה ממה שלפניו, עיין שם. ויש לומר הטעם דוודאי דעתו על זה מערב יום טוב. ולפי זה אם וודאי לא היה דעתו על זה מבעוד יום – הוה מוקצה ואסור.

י ואם היו העצים מכונסין ברשות המוקף במחיצות, ואפילו לא הוקף לדירה, אם היה הרשות הזה בתוך התחום, ויש בו מסגרת שאינו מקום הפקר – מותר ליטול משם. ואם חסר אחד מכל אלו – הויין מוקצה. ולהטור כל שהוא סמוך לעיר תוך שבעים אמות וארבעה טפחים, שזהו עיבורה של עיר – אפילו אין בה מסגרת מותר, דזהו כחצירו ממש. ואין בזה מוקצה, וגם לא מיחזי כמעמר, שהרי מונחים בסדר ברשות המוקף מחיצות.

יא עלי אילנות וכן עלי קנים ועלי גפנים, אף על פי שהם מכונסים בקרפף המוקף, מכל מקום כיון שהרוח יכול לפזרן – הרי הם כמפוזרין ואסורים, או משום מוקצה או משום עימור. ונראה דאם העלין תלוין בענפים, אם אינם קלים שהרוח תפזרן – מותר כשהם מכונסים, אבל בלאו הכי אסורים. ואין לשאול: דאם בשעה שנוטלן לא פיזרן הרוח, איזה חשש יש בזה? דיש לומר: דחששו שמא בעת נטילתן יבוא הרוח ויפזרם, וילקטם (בית יוסף ומגן אברהם). ולכן אם הניח על העלין כלי כבד מערב יום טוב, דבר שמותר לטלטל – מותר ליטלן ביום טוב, דאי אפשר לו לרוח לפזרן ואינם מוקצים, וגם לא מתחזי כעימור. ועצים שנשרו מן האילן ביום טוב – אין מסיקין בהם משום דהוה ליה נולד, דמעיקרא אילן והשתא עצים. ועוד: דגזרינן שמא יעלה ויתלוש. ואם נשרו לתוך התנור – יתבאר בסימן תקז בסייעתא דשמיא.

יב איתא בגמרא (לג ב): תנו רבנן: מגבב מן החצר ומדליק, שכל מה שבחצר מוכן הוא. ובלבד שלא יעשה צבורין צבורין. וכן כתב הטור. וכשמלקט עצים בחצר לשרוף – לא יעשה מהם צבור, אלא יביא מעט וישרוף, ויביא מעט וישרוף. עד כאן לשונו. והרי״ף והרמב״ם לא הביאו דין זה, ולא נודע טעמן. ואולי כיון שכתבו דרך מגבב משלפניו ומדליק – ממילא דאין כאן צבורין (עיין בית יוסף ופרישה). אבל יש אומרים דאין עניין זה לזה, דמגבב משלפניו אינו אלא בעצים דקים, דבטלי אגב ארעא. אבל גדולים קצת – לא בעינן מלפניו דווקא, ובאלו אין לעשות צבורים (ר״ן שם). ולעניות דעתי דחילוק בין גדולים לקטנים שייך רק לטעם דמעמר, שזהו טעמו של היש אומרים. אבל להרי״ף והרמב״ם דהטעם משום מוקצה – אין הפרש בין גדולים לקטנים. (וצריך עיון למה לא הוזכר זה כלל בשולחן ערוך).

יג קיימא לן דמסיקין בכלים, ואין מסיקין בשברי כלים. דכלים מותרים בטלטול ואינם מוקצים, ולכן מותר להשליכן לאש אם אין בזה משום בל תשחית, כגון שאין שוין רק דמי עצים. ואי משום דמבטלן מכלי ביום טוב, והוי כסותר – יש לומר דאין בניין וסתירה בכלים. ואף על גב דבסימן שיד נתבאר דסתירה גמורה יש גם בכלים – זהו בסתירה ממש, אבל כי משתמש לצורך אוכל נפש ביום טוב – לא גרע משארי מלאכת אוכל נפש, כשאינו סותר ממש בידיו; דהוא עושה ההבערה, והסתירה ממילא נעשה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יג, ודייק ותמצא קל). אך בזה צריך ליזהר: דאם הסיק בכלים – לא יהפך באש אחר שנדלקו מקצתם, דאז הוה שברי כלים ואסורים בטלטול, אלא אם כן ריבה עליהם עצים כמו שכתבתי בסימן תקז.

יד ואין מסיקין בשברי כלים כשנשברו ביום טוב, דהוה ליה נולד. אבל אם נשברו מבעוד יום – מותרים. וכבר הבאנו בסעיף ג מירושלמי, דאם עדיין יש עליהן תורת כלי שמשמשין מעין מלאכתן, אפילו נשברו ביום טוב – מותרים. וכל שאסור בטלטול – אסור אפילו להדליקה במקומה בלא טלטול, דמוקצה אסור בהנאה. אבל כשמדליק כלי שלם, אף שההנאה בא כשנשברה – הרי באה מאליה (מגן אברהם סעיף קטן יב). ועל מקומו יש היתר כשירבה עצים מוכנים, כמו שכתבתי בסימן תקז. ואינו יהודי שעשה כלי ביום טוב – אסור להדליקה ולטלטלה, שהרי הוא נולד.

טו שקדים ואגוזים שאכלן מערב יום טוב – מסיקין בקליפיהן. ואם אכלן ביום טוב – אין מסיקין בקליפיהן, דנולד הוא, דאתמול היו עומדים לאדם. ולכן אפילו הן ראוין למאכל בהמה – אסור. ואף על גב דמאתמול דעתו על זה שיאכל הפירי ויסיק בהקליפות – מכל מקום לא מהני, דכיון דהקליפות צריכות להאוכל לשומרן עד זמן אכילה – חשיבי כאוכל עצמו, והוה ליה נולד (תוספות שבת כט א דיבור המתחיל ״אכלן״, עיין שם). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז דגם אין להסיק בהאגוזים והשקדים עצמן, אלא אם כן הן עדיין בקליפה. עד כאן לשונו. וגריעי מכלים שמסיקין בהן, משום דכלים על כל פנים מין עץ הם, והמין הזה עומד להסקה, מה שאין כן פירות (מגן אברהם סעיף קטן טו), ולכן זהו עצמו כדבר חדש. אך כשהן בקליפתן – מותר, דהקליפות הא עומדים להסקה, וכשהן ביחד אין חשש. ובירושלמי פרק שלישי (הלכה ג) איתא: תני רבי חייה: מסיקין באוכלין ולא בקליפיהן ובגרעיניהן – משמע דמותר. אך יש לומר דהכוונה כשהאוכלין הם בקליפיהן, ולא על כל אוכלים מיירי אלא על פירות, מדאמר ״בקליפיהן״ ולא ״בקליפין״ (המגן אברהם שם השיג מירושלמי זה ואין ראיה). וכן משמע בתוספתא פרק שלישי, עיין שם.

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז דלפידים שנשארו מיום טוב ראשון שכבו – מותר לחזור ולהדליקם אפילו ביום טוב שני של ראש השנה או יום טוב אחר שבת. עד כאן לשונו. כלומר: דלפידים שכבו, והוא הדין פתילות טובים יותר מאלו לא הובערו לגמרי, ויש בזה כהכנה מיום אחד של ראש השנה לחבירו ומשבת ליום טוב, דההכנה אסור בהם, דלכן ביצה שנולדה בזה אסורה בזה. והטור באמת פסק לאיסור, עיין שם. והוא הכריע להיתר מטעם שכתב המרדכי, דכיון דגוף הפתילה הוא בעולם – לא שייך בזה הכנה כל כך (עיין ט״ז סעיף קטן ז, ומגן אברהם סעיף קטן טז). ויש שפסק כהטור (ים של שלמה). אמנם בפתילות שלנו אין חילוק בין לא נדלקו, ובין נדלקו וכבו, ולכן אצלינו פשיטא שמותר.

סימן תקב

א שנו חכמים במשנה (לג א): אין מוציאין את האור לא מן העצים, ולא מן האבנים, ולא מן העפר, ולא מן הרעפים, ולא מן המים. והכי פירושו: דעצים ואבנים כשמחככין הרבה זה בזה – תצא מהן אור. "ומן העפר" פירש רש"י: קרקע קשה כשחופרים אותה – מוציאה אור כעין גרגישתא שלנו ממקום מחפורת שלה. והר"ן פירש: צפיעי בקר או צאן מטמינין בעפר, וכשמרקיבין – יוצא מהן אור. "ומן הרעפים" – היינו כשהם מלובנים. "ומן המים" פירש רש"י: נותנים מים בכלי זכוכית לבנה, ונותנו בחמה כשהשמש חם מאד, והזכוכית מוציאה שלהבת, ומביאין נעורת, ומגיעים בזכוכית והיא בוערת. עד כאן לשונו.

ב וטעם האיסור משום דהוה ליה נולד (רש"י ור"ן), וכן כתב הראב"ד ריש פרק רביעי. אבל הרמב"ם כתב שם: אין מוציאין את האש לא מן העצים, ולא מן האבנים, ולא מן המתכות, כגון שחוככין אותן זו בזו או מכין אותן זו בזו עד שתצא האש. וכן הנפט החד ביותר שהוא כמים, שמנידין אותו עד שידליק, או כלי זך קשה, או זכוכית מלאה מים שמניחין אותה כנגד עין השמש עד שיחזור נגהה לפשתן וכיוצא בו, וידלק כל זה וכיוצא בו – אסור ביום טוב. שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש – אסור, שהרי אפשר להמציא אותה מבערב. עד כאן לשונו. ומאד הדבר תמוה, שהרי בגמרא שם אמרו מפורש: מאי טעמא? משום דקא מוליד ביום טוב. ומה ראה לתת טעם מלבו? והרי הוא שמחמיר במוקצה ביום טוב יותר משבת, כמו שכתבתי בסימן תצה, וכל שכן בנולד. ולמה לא הספיק לו טעם הש"ס?

ג ונראה לעניות דעתי דוודאי גם הוא סובר הטעם משום נולד. אלא דהוה קשה ליה: היאך אפשר לאסור הוצאת אש ביום טוב, שהרי כיון שהתורה התירה לאפות ולבשל ביום טוב, ואין בישול ואפייה בלא אור, ואם כן הרי בהכרח שהתירה התורה לעשות אש ביום טוב?ולזה אומר שאין זה הכרח, שהתירה מאש מצויה כמו מגחלת ומנר וכיוצא בזה, ולא להמציא אור חדש. וזהו כמכשירי אוכל נפש: מה שיכול לעשות מערב יום טוב – אסור ביום טוב מן התורה. ואף אם זהו כאוכל נפש עצמו – מכל מקום מדרבנן אסור במה שאפשר מערב יום טוב. והן אמת דבהבערה אמרינן "מתוך", כמו שכתבתי שם – זהו הכל מאש מצויה. אבל מאש שאינו מצוי – אסור משום נולד (כן נראה לעניות דעתי).

ד והמגיד משנה פירש דבאש אי אפשר לאסור משום נולד, וזה לשונו: שהרי אין זה כביצה שנולדה, שאסורה לפי שאינו דבר הראוי בעצמו, אלא לבשל ולאפות, ונראה שאם הוציא שמותר להשתמש בו; ולא אסרוהו אלא משום שלא היה לו להוליד, כיון שאפשר לו מבערב. עד כאן לשונו. ולדבריו הא דקאמרה הגמרא: מאי טעמא? משום דקא מוליד ביום טוב – אין הכוונה משום איסור נולד, אלא משום שלא היה לו להוליד ביום טוב. אלא שעיקר דבריו תמוהים: דאיך אפשר לומר דכל שאינו במאכל עצמו אין בו נולד? והרי איסור דשברי כלים הוא מטעם נולד. וכן איסור להסיק בגרעינים הוי משום נולד (לחם משנה), כמו שכתבתי בסימן תקא. וצריך לומר דכוונתו דלאו דווקא אוכל יש בו משום נולד, אלא כל דבר ממשיי. אבל אור שאין בו ממשות כלל, כמו שאין בו איסור הוצאה בשבת, או איסור הנאה בהקדש מן התורה, וכן הרבה דברים שאין בשלהבת (ביצה לט א) משום דהוי דבר שאין בו ממש, ולא שייך שיחול עליו איסור. ואפילו איסור עבודת כוכבים דחמירא – ליכא בשלהבת (שם). ואם כן איך שייך שיחול איסור נולד על שלהבת? אלא וודאי כטעמו של הרמב"ם. ובאמת סברא גדולה היא. (והט"ז סעיף קטן א נסתבך בדברי הרמב"ם והמגיד משנה, ופירשו דכוונתם מטעם מכשירין. ותמה על המגיד משנה שהתיר בדיעבד, ופסק שגם בדיעבד אסור, עיין שם. אבל לפי מה שכתבתי בכוונתו – דבריו ברורים וראוים אליו. וכן ראוי להורות.)

ה עוד שנינו במשנה (לב א): אין עושין פחמין ביום טוב, והיינו ליטול עצים ולהבעירן עד שיעשו פחמין, ואחר כך לבטל בהם. ופירש רש"י: משום דהוי כלי לצורפי זהב. והר"ן פירש: משום דהוה מכבה, שבעשיית הפחמים נכבה האש (לבוש). ודווקא עשיית פחמין, אבל להבעיר פחמין צוננין – פשיטא דמותר. ותניא (לד א): אין נופחין במפוח, דמיחזי כאומן עושה מלאכה (רש"י). אבל נופחין בשפופרת. וכתב הטור דהרא"ש התיר במפוח של בעל הבית שהוא קטן, ולא דמי למלאכת אומן, ולא לנפחים, ולא לצורפי זהב. וכתב הטור דמכל מקום אין להקל, מדלא התירו רק שפופרת – מכלל דכל מפוח אסור. ובתוספות שם דחו זה, דאין ראיה דלא מיירי רק בשל אומן, וכתבו דהעולם נהגו בו היתר על ידי היפוכו מלמעלה למטה. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א. ואצלנו אינו מצוי כלל מפוח של בעלי בתים. וזה שמנפחין אצלינו על ידי קשירת נוצות קשות – וודאי דמותר כמו שפופרת. ועל פי רוב אנו מנפחין בפה להבעיר הגחלים. ואין בזה איסור נולד מה שמוציאין שלהבת מתוך גחלת בוערה, שהרי השלהבת יש בה, אלא שעל ידי הניפוח אנו מוציאין אותה לחוץ.

ו ודע שזה כשני דורות שאצלינו משתמשים בחול בהוצאת האור על ידי עצי גפרית, שיש בהן בראשן הוואספא"ר, שבו טמון חמימות רב, וכשמחככין אותו על איזה דבר – מיד יצא אש, ונאחז בהעץ הדק שקורין שירניצק"ע או סוועבעל"ע. ודבר ידוע שביום טוב – אסור משום נולד. וכולנו נזהרים

בזה. אמנם בילדותינו נתפשט ההיתר שנוגעין אותו בגחלת בוערה, ומיד דולקת. ולא ידעתי טעם ההיתר – הא סוף כל סוף מוציאין אש מן הגפרית; ושמעתי בילדותי שגדול אחד התיר זה, וטעמו משום דאין האש מהגפרית אלא שמוציא האש מהגחלת, שמפני שיש בה יסוד האש הרבה – מושכת אליה השלהבת מן הגחלת. ודבר זה צריך ראיה, דשמא הגחלת מעוררת כח האש שבהגפרית. ואולי כיון דעל כל פנים גם כח השלהבת שבהגחלת מסייעו – אין זה כנולד. וביותר לטעמו של הרמב״ם, שלא התירו אלא מאש מצויה כמו שכתבתי בסעיף ב – הא זה האש שבגחלת מצוי. ומיהו על כל פנים העולם נהגו בזה היתר. (וממילא דאין עצי הגפרית מוקצה, כיון שראוים להניחן אצל הגחלת.)

ז מותר לכסות האש בכלי או בעפר מוכן, אם אינו מכבהו בשעת מעשה. ואפילו אם אירע שנתכבה – הוי דבר שאינו מתכוין, וגם מלאכה שאינו צריך לגופה (מגן אברהם סעיף קטן ה בשם ים של שלמה). ודווקא לצורך יום זה, אבל אם עושה זה לצורך יום טוב שני, כגון שמכסה בבוקר לצורך הערב – אסור, דאין עושין שום דבר מיום טוב ראשון ליום טוב שני, וכל שכן ביום טוב שני לצורך הערב שהוא חול, דוודאי אסור. ואם מרבה בכיסוי עד שוודאי נתכבה מקצתו – אסור אפילו לצורך היום, דלא הותרה כיבוי ביום טוב. ופרטי דיני כיבוי יתבאר בסימן תקיד בסייעתא דשמיא.

ח אגודה של עצים שהודלקה במדורה, כל עץ שלא אחזה בו האש – מותר לשומטו, ואין זה כיבוי כיון שעדיין לא אחזה בו האור. ואינו דומה לשמן שבנר, שאסור להסתפק ממנו משום מכבה, כמו שכתבתי בסימן תקיד, דהשמן כולו חיבור, אבל העצים מפורדים זה מזה. ודע דזה שכתבנו ״אגודה של עצים...״ – זהו לשון הרמב״ם בריש פרק רביעי. והטור כתב בלשון זה: מדורה העשויה מעצים דקים – מותר להסיר מהם כל זמן שלא אחז בהן האור. עד כאן לשונו, כלומר: אותן שלא אחז בהן האור. וזהו גם כן כדברי הרמב״ם.

ט ויש מי שרוצה לדקדק מלשון הרמב״ם שכתב ״אגודה״, דבאין ואגדין יחד – אפילו אותן שנאחזין בהן האור מותר לסלקן. והטור שלא הזכיר ״אגודה״, ואפילו הכי לא התיר רק באותן שלא אחז בהן האור – זהו בעצים דקים, אבל בגסים אין איסור רק באגודה (מגן אברהם סעיף קטן י). ואינו מובן כלל. דאותו שהאור אחוז בה – איך מותר לסלקה? ומה לי עץ גדול, או קטן, או היא באגודה, או שלא באגודה? וברוקח כתוב להדיא: עצים שבאש – אין לסלק, דהוי כמכבה. ולא חילק בין עץ לעץ. והרמב״ם שכתב ״אגודה״ – אין כוונתו דווקא שנאגדים יחד, אלא שמונחים ביחד כמו שנאגדו. דאם לא כן, אין רבותא כלל במה שמותר ליטול אותן שלא אחזה בהן האור. והטור שכתב ״מעצים דקים״ – גם כן כוונתו כן, דסתם עצים דקים מדובקים ביחד. ולדינא ברור הוא שכל עץ שנאחזה בה האור – אסור לסלקה (וזהו גם כוונת האליה רבה סעיף קטן יג, עיין שם).

י וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: ומותר ליקח עץ הדולק מצד זה של מדורה, ולהניחו בצד אחר, הואיל ואינו מכוין לכיבוי. עד כאן לשונו, ונראה לי דהכי פירושו: דדרך הוא כשנוטלין עץ הדולק – אינה מתכבית מיד, אלא לאחר מעט זמן. ולכן ליטלה לגמרי – אסור, דזהו כיבוי, שמיד יתכבה. מה שאין כן כשנוטלה מצד זה לצד זה – לא תתכבה. ואף אם אולי אפשר שתתכבה – הוה דבר שאין מתכוין, ואין זה פסיק רישא. ואינו דומה להדין המבואר לקמן סימן תקיד, שאסור ליקח פתילה מנר הדולק ליתנה לנר אחר, עיין שם, מפני שהפתילה מתכבית מיד. ולכן דקדקו שם לומר שהרי כשמוציאה מיד הוא מכבה, עיין שם. (והט״ז שם סעיף קטן ה הקשה מכאן, וכתב ששני דעות הם, עיין שם. ואינו כן. ודייק ותמצא קל.)

יא יש שכתבו שמותר ליקח אוד מן המדורה ולהאיר בלילה, שאינו אלא גרם כיבוי ואינו מכוין לכך, ופעמים שאינו מכבה. אך העולם רגילין ליזהר, ונכון הוא (בית יוסף, וט״ז, ומגן אברהם בשם הגהות מיימוניות והמרדכי). ובוודאי שכן נראה להדיא ממה שנתבאר, דדווקא מצד זה לצד זה או למדורה אחרת (ט״ז סעיף קטן ג) מותר, ולא להסירה לגמרי (מגן אברהם שם). ולעניות דעתי אין כאן מחלוקת, דוודאי עץ עבה קצת – אנו רואים בחוש דכשמסירים אותה לא תכבה תיכף. אבל במשך הרבה רגעים תתכבה, ובה וודאי אסור ליקח להאיר. אמנם יש העצים הדקים מאד ורחבים קצת שקורין קי״ן, והם כשמדליקין אותן – ודלקו עד תומם. ואותן וודאי מותר, ועל אלו היתה כוונת המתירים. וכן יש להורות.

יב דבר ידוע שזה שמותר לטלטל עצים ביום טוב – הוי מפני שראוים להסקה. ולפי זה עצים לחים שאין ראוים להסקה – אסורים בטלטול, דמוקצים הם. וזהו ששנינו במשנה (לב ב): אין סומכין את הקדירה בבקעת, ולא את הדלת. כלומר: לסמוך הקדירה שלא תפול, או הדלת, בבקעת לחה – אסור, דאפילו מאן דלית ליה מוקצה מודה בעצים ואבנים, כמו שכתבתי בסימן שח. אבל יבשה שראויה להסקה – מותר לעשות בה כל צרכיו, כיון שאינה מוקצה. כן פסק הטור, עיין שם.

יג אבל הרמב״ם כתב בפרק רביעי: אין סומכין את הקדירה... שלא התירו לטלטל עצים ביום טוב אלא להסקה בלבד. עד כאן לשונו, וכן הוא ברי״ף שם, וכן הוא לשון הברייתא בגמרא (לג א). והסברא תמוה: דאחרי שראויה לתשמיש ביום טוב, איך נאמר עליה שהיא מוקצה? ומלשון הברייתא אין ראיה, דשם אמרו לפי שלא ניתנו עצים אלא להסקה. והכי פירושו: דכיון דלא ניתנו אלא להסקה, ממילא דלחים שאין ראוין להסקה אסורים בטלטול.

ובטעמן של הרי״ף והרמב״ם נראה לי דלכן אסרו חכמים עצים בטלטול שלא להסקה: דאם לא כן יטלטלו כל הצרורות וכל העצים לכל התשמישים, אף אותן שאין ראוין להסקה. דדבר שנמסר לכל המון ישראל – אי אפשר להסביר לכולם דעץ זו מותרת, וזו אסורה. ובעל כרחך גדרו הדרך דרק להסקה מותרת בטלטול, ולא לדבר אחר.

יד ויראה לי דמחלוקת הטור עם הרמב״ם תלוי בסוגית הגמרא שם (לג א), שאומר שם: חזרא רב נחמן אסר ורב ששת שרי. כלומר: ענף עץ שהוא חד כקוץ, וראוי לתקעו בצלי כמין שפוד ולצלות בו (רש״י). ויש שם בגמרא שני לשונות: האחד דבלח גם רב ששת אוסר, ופליגי ביבש. ולשון שני דביבש גם רב נחמן מתיר, ופליגי בלח. וטעם המתיר: הואיל והוא ראוי להיסק גדול יפסק הש״ס דהלכתא יבש מותר לח אסור, עיין שם. וסובר הטור דלפי המסקנא – בכל התשמישים כן הוא, דבלח אסור וביבש מותר. והרמב״ם סובר דאף ביבש לא התירו אלא לעשותו כמין שפוד לצלות בו, שזהו שייך לאוכל נפש, וכן פסק בפרק שני, עיין שם. אבל שארי דברים לא התירו. וראיה מדלא פליגי רק בזה – שמע מינה דלתשמיש אחר הכל מודים שאפילו יבש אסור. והטור סבירא ליה שאין זה דקדוק, דהש״ס נקיט דבר שהיה מצוי להם ביום טוב, כמו לעשות שפוד לצלות. והוא הדין לשארי דברים.

טו ודברי רבותינו בעלי השולחן ערוך בעניין זה אינם מובנים כלל. דרבינו הבית יוסף בסעיף ג כתב: אין סומכין את הקדירה, ולא את הדלת, בבקעת. עד כאן לשונו, וסתם הדברים ולא פירש כלל אם בקעת לחה או יבישה. וכתב עליו רבינו הרמ״א: אבל מותר לצלות בו, וכל שכן שמותר להסיק בו עם שאר עצים, אף על גב שאינו ראוי להסיק בפני עצמו. עד כאן לשונו. והנה מזה שכתב ״אבל מותר לצלות בו״ – פשיטא שזהו ביבש, שהרי בלח מסקנת הגמרא לאיסור, כמו שכתבתי, והיינו כשיטת הרמב״ם. ואם כן איך כתב שמותר להסיק בו עם שאר עצים אף על פי שאינו ראוי בפני עצמו, וזהו בלח מפני שראוי להיסק גדול? וסותר את עצמו. ועוד: דהא למסקנת הש״ס אידחי לה הך טעמא דהואיל וראוי להיסק גדול. אמנם כוונתו ברורה על פי מה שכתב הר״ן שם, דגם למסקנא מותר ליתן הלח לתוך היסק גדול. ומכל מקום לתלות בו לצלי – אסור, כיון שאינו ראוי להסקה בפני עצמו, עיין שם. ושיעור דבריו כן הוא: אבל מותר לצלות בו ביבש, וכל שכן שמותר להסיק בו בלח עם שארי עצים. דזה נחשב לו כקיל יותר, דכיון דלשיטת הרמב״ם גם יבשים אסורים בכל תשמיש, ועם כל זה לצלייה התירו, וכל שכן לעיקר ההיסק כשהוא ראוי עם עצים אחרים. (ודע דרש״י כתב שם דהא דפסק הש״ס דלח אסור – זהו למאן דאית ליה מוקצה. אבל אנן דקיימא לן כרב ששת – מותר. והתוספות דחו זה, דאפילו לרב ששת אסור כשאין ראוין להסקה. ונראה לי בכוונתם דזהו כאבנים וצרורות. והרא״ש בשם רבינו תם פירש דגזירה יום טוב אטו שבת. וגם זה שאומר לא ניתנו עצים אלא להסקה – הוי גם כן מהך טעמא, עיין שם.)

טז כתב הטור: אין מבשלין בקדירות של חרס חדשות, אלא אם כן הרתיחן תחילה מערב יום טוב, מפני שהבישול הראשון מחזקן, והוא גמר תקונם. עד כאן לשונו. ויש חולקים, דעל ידי בישול במאכל אין הקדירה מתחזק (תוספות לד א דיבור המתחיל ״הכא״). אמנם לבד זה כתבו הפוסקים דזהו בקדרות שלהם, שלא היו נגמרים בשלימות אצל היוצר. אבל שלנו נגמרים בשלימות, ואין צריכין חיזוק כלל (בית יוסף בשם ראבי״ה ורי״ו). וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד, וזה לשונו: לדידן מותר לבשל בקדרות חדשות ביום טוב. עד כאן לשונו, והטעם כמו שכתבתי. ומכל מקום כתב רבינו הרמ״א דיש אוסרין, וכן המנהג אם לא על ידי הדחק. ולכן נהגו כשקונין קדרות חדשות בפסח שמבשלין בהם קודם יום טוב. עד כאן לשונו. ולאו דווקא בפסח, אלא מפני שבפסח בהכרח לקנות חדשות מפני איסור חמץ. אבל לעולם בכל יום טוב כן הוא. ויש מי שמחלק בין חרס גליזיר״ט, דאותן אינן צריכין חיזוק שכבר נתחזקו, ושאינן גליזיר״ט צריכין חיזוק (מגן אברהם סעיף קטן יד). אך זהו וודאי דאם לא בישל בהם קודם יום טוב, ועתה אין לו קדירה אחרת, דמותר לבשל בו (ט״ז סעיף קטן ה, ועיין מגן אברהם סעיף קטן טו). ונשי דידן – יש נזהרות מלבשל בקדירה חדשה של חרס ביום טוב.

יז דע שיש דברים ביום טוב שחכמים הזהירו שיזהרו בעשיית דברים אלו שלא לעשותן כמו אוהל, והוי בניין. ואף שהוא בניין עראי, מכל מקום גם זה אסור ביום טוב כמו בשבת, ובארנום לעיל סימן שיד וסימן שטו. ואלו הן: כשעושין מדורה רגילין ליתן הרבה עצים מסודרין זה על זה בארבע רוחות, ועצים על גביהן כמו גג, ואסור לעשות כן ביום טוב מפני שנראה כבניין. אלא או נותן העצים בעירבוב, או עורך בשינוי. כיצד? מניח עץ למעלה, ואחר תחתיו, ותחת השני השלישי, עד שמגיע לארץ. וכן כשמעמיד קדירה על ארבע אבנים, כפי שהיה דרכם – לא יעמיד האבנים ואחר כך הקדירה, אלא אוחז הקדירה ומעמיד האבנים תחתיה. וכן במיטות שלהם, שהיו מעמידים הרגלים ונותנים קרשים על גביהן. וביום טוב לא יעשה כן אם יש להרגלים גם דפנות, אלא יאחז הקרשים ויכניס הרגלים תחתיהן. ואפילו ביצים כשמסדרן זו על גב זו, שורה על גבי שורה שיעמדו כמו מגדל – נכון שלא לעשות כן ביום טוב. אלא יעשה שינוי, ויתחיל מלמעלה למטה. ואף על גב דגדר אוהל הוא דווקא כשצריך לאויר שתחתיו, כמו שכתבתי שם – הכא בכולהו

צריך לאויר שתחתיו, בעצים וקדירה להניח האש תחתיהם, ובמיטה להניח המנעלים תחתיה, ובביצים גם כן כשמשים אש תחת אוירן (תוספות לב ב) כדי לצלותן. וכן כל כיוצא בזה צריך שינוי.

יח וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א: וכן שולחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ – צריך שינוי. אבל מותר להושיב שולחן שלנו על רגליו, ואין בזה משום בניין. ויש אומרים דאפילו מגיע לארץ, כל זמן שאינו צריך לאויר שתחתיו – שרי. עד כאן לשונו. וכן הוא עיקר לדינא, שכל שאינו צריך לאויר שתחתיו – לא מקרי אוהל, כמו שכתבתי שם. וכן כתב הטור בשם התוספות והרשב״א, עיין שם. ובזה דבעינן שהמחיצות יגיעו לארץ, יש אומרים דגם בפחות משלושה סמוך לארץ הוי כלבוד (בית יוסף). ויש אומרים דלא אמרינן לבוד להחמיר אלא להקל. (רמ״א בדרכי משה, והמגן אברהם סעיף קטן ט האריך להוכיח דאמרינן לבוד להחמיר, עיין שם היטב.)

סימן תקג

א דבר ידוע שאסור להטריח את עצמו להכין דבר מיום טוב לחבירו, אפילו דבר שאינו מלאכה. וכל שכן שאסור לבשל או לאפות מיום טוב לחבירו. דכיון דשני ימים טובים שעושין הוא מפני הספק – שמא מחר הוא חול, ונמצא שמכין או עושה מלאכה מיום טוב לחול. וכל שכן השתא, דבקיאין בקביעא דירחא, דוודאי כן הוא דאסור. ואפילו שני ימים טובים של ראש השנה, דקדושה אחת הן – זהו לחומרא ולא לקולא; לבד לעניין עירוב על שני ימים דזהו גם לקולא בראש השנה, כמו שכתבתי לעיל סימן תטז, דיכול לילך בשני בעירובו של הראשון. והטעם פשוט, דבשם אם הראשון עיקר, שכן הוא כפי האמת – אזי השני חול, ואינו צריך עירוב. אבל כאן אדרבא שכהשני הוא חול – הלא אסור לבשל מיום טוב לחול (מגן אברהם סעיף קטן א). וכן מיום טוב לשבת אסור, אלא אם כן הניח עירוב תבשילין. וקל וחומר שאסור לבשל מיום טוב שני לערב, שהוא חול גמור.

ב תנו רבנן (יז א): אין אופין מיום טוב לחבירו. באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדירה בשר, אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, משום דבחד טירחא נעשית כולו (רש״י). אבל לאפות – אינו אופה אלא מה שצריך לו. רבי שמעון בן אלעזר אומר: ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא. אמר רבא: הלכה רבי שמעון בן אלעזר. והכי פירושו: דרבנן לא התירו מלאכה יתירה בשביל שבח שתשביח זה המעט הצריך. ורק מה שנעשה בטירחא אחת מתירין, אפילו אם אין שבח בהמקצת מהמותר, כמו מים שבחבית שאין מקצת מים שצריך משתבחים על ידי המים הנותרים. וכל שכן בקדירה בשר שמשתבחת, דידוע שכל מה שיש יותר בשר בהקדירה – עולה הטעם יותר לכל חתיכה וחתיכה שבה. ולכן רבנן לא התירו רק תבשיל ומים שנעשים בכלי אחת. אבל אפייה, שכל פת הוא עשייה בפני עצמו – לא התירו. ורבי שמעון בן אלעזר הוסיף דאף מפני שבח התירו, ולכן גם באפייה מותר, וכל שכן שמתיר במה שנעשית בעשייה אחת. וכן הלכה, והכל מודים בזה (עיין ט״ז סעיף קטן א). ומה שנותן המים בקדירה לא בפעם אחת – נראה שאין חשש בזה, שאין זה מלאכה. אבל למשוך מהבאר כמה פעמים – נראה שאסור.

ג וכל שכן שמותר לשחוט בהמה, אף אם אינו צריך אלא מקצת ממנה, שהרי אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. וכן יכולה לבשל הרבה קדרות, ולאכול מכל אחד מעט. ואם יש הערמה בזה יתבאר לפנינו. ודע שיש הפרש בין טעם טירחא אחת, לטעם שהמקצת משתבח. דבמה שאין הטעם רק משום טורח אחד כמו בחבית מים, אם העמידו החבית על האש – אסור להוסיף בה מים אחר כך, דזהו טירחא חדשה. מה שאין כן בקדירה בשר, ובתנור פת – מותר אפילו להוסיף אחר כך בשר בהקדירה ופת בהתנור, כדי שתשביח אותם שרוצה לאכול. ואפילו נתן בקדירה קטנה – יכולה להפכו לקדירה גדולה ולהוסיף בשר (מגן אברהם סעיף קטן ב). ובדין פת יתבאר בסימן תקז דבתנורים שלנו אין המיעוט משתבח במה שהתנור מלא פת. ולכן אסור האידנא לאפות יותר ממה שצריך, עיין שם.

ד כתב הטור דיש אומרים אפילו אמרה בפירוש שהיא רוצה אותו לצורך מחר – מותר. ויש אוסרין. ונראה שהוא מותר, כיון דטעם ההיתר מפני שהתוספת גורם טעם בתבשיל. אם כן, אפילו פירשה בפירוש – נמי מותר. עד כאן לשונו. והרוקח הוא האוסר. וטעמו נראה דהן אמת שחכמינו ז״ל התירו מפני זה, מכל מקום אם עיקר הכוונה לצורך מחר – וודאי דאסור. והטור סבירא ליה שאין חוששין להכוונה, כיון דמותר על פי דין. אמנם ראיתי ברוקח שאינו מקפיד על הכוונה, רק על הדיבור, וזה לשונו (בסימן רצ״ח): ממלאת אשה קדירה... אבל אין לומר ״אלו יהיו לצורך יום טוב ולא אלו״. אך כשממלאה הקדרה אז התבשיל טוב, ואינה ניכרת הערמתה, כהך דמלח גרמא גרמא...עד כאן לשונו, וכוונתו דטעם ההיתר הוא מפני שאינו ניכר ההערמה. וכשאמרה – הרי ניכר ההערמה.

ה ולפי זה צריך לומר דהטור שחולק עליו סבירא ליה דאפילו מינכרא ההערמה – מותר. ואי אפשר לומר כן, שהרי אחר כך כתב הטור בשם העיטור דדווקא קודם אכילה יכולה להרבות בבישול, אבל אחר אכילה אינה יכולה לבשל ולומר "אוכל ממנה כזית", דאין לך הערמה גדולה מזו. עד כאן לשונו, והטור הסכים לזה. אלמא דסבירא ליה דהערמה דמינכרא – אסור. ואם כן איך התיר באומרת שהיא רוצה לצורך מחר? הרי יש בכאן הערמה דמינכרא. וצריך לומר דסבירא ליה דהערמה דמינכרא לא מקרי אלא כשהרואה יבין ההערמה מעצמו, כגון אחר אכילה. אבל קודם אכילה, אף על פי שאומרת שרצונה לצורך מחר, מכל מקום כיון דכל שעת הבישול אין כאן הערמה למראית עין – לא חיישינן לאמירתה שהוא כרגע, וגם השומע ישער שאחר כך נתהוה לה הרצון להניח גם למחר. וכסברא זו מוכח להדיא בתוספות (יא ב דיבור המתחיל "מערים", עיין שם היטב, ודייק ותמצא קל). (ועיין ט"ז סעיף קטן א.)

ו ואף על פי שלאחר אכילה אסור להערים אפילו ברוצה לאכול חתיכה מזה, מכל מקום אם עברה ובשלה לאחר אכילה, ואכלה כזית מהמאכל, וכן כששחט בהמה לאחר אכילה, ואכל כזית – מותר לאוכלו לערב, אפילו ביום טוב של ראש השנה. ויש אוסרין גם בדיעבד, ואינו עיקר (מגן אברהם סעיף קטן ג). וראיה לזה: שהרי במסוכנת התירו לכתחילה לעשות כן, כמו שכתבתי בסימן תצח. ואי סלקא דעתך דגם בדיעבד אסור שלא במסוכנת או בשארי תבשילין – לא הוה ליה להתיר במסוכנת.

ז ודע שיש מחלוקת בין הפוסקים בהא שהתירו להערים קודם אכילה לבשל הרבה, וכוונתו לערב אף על פי שעתה אינו צריך רק לחתיכה אחת כמו שנתבאר, מפני שחתיכה זו טוב יותר כשהקדירה מלאה כמו שכתבתי: אם הכוונה דווקא כשצריך באמת לחתיכה זו למאכלו היום, אבל כשאינו צריך כלל למאכלו היום שיש לו מאכלים אחרים, אלא שרוצה לאכלו מעט בשביל ההיתר – אסור. או דילמא: אפילו בכהאי גוונא מותר. שיש אוסרים (ב"ח וכנסת הגדולה בשם רדב"ז), ויש מתירים (מגן אברהם סעיף קטן ב, וים של שלמה, וט"ז סוף סעיף קטן א), ואפילו הרבה קדירות יכולה לבשל ולטעום כזית מכל אחד (שם). וכן משמע מדברי התוספות, והטור, והפוסקים שאסרו אחר אכילה, כמו שכתבתי. והנה אחר אכילה וודאי אינו צריך בעצם להחתיכה שאוכל – שמע מינה דקודם אכילה אפילו בכהאי גוונא מותר. וכן הוא מנהג העולם, שמבשלין איזה מאכל על לילה, וטועמין מעט ממנו (שם). ודבר פשוט הוא שדרך טעימה אינו מועיל אלא לאכול מעט כדרך אכילה. ויש אומרים דרק מיום טוב ראשון ליום טוב שני מותר בכהאי גוונא, ולא מיום טוב שני לחול (שם). ולא אבין החילוק בזה (וכן כתב בשם רי"ו דמותר).

סימן תקד

א אף על פי שאוכל נפש שאפשר לעשותו מערב יום טוב – אסור לעשותו ביום טוב מדאורייתא או מדרבנן, כפי הדעות שנתבארו בסימן תצה, וכל שכן מכשירי אוכל נפש, מכל מקום אמרו חכמינו ז"ל (יד א) דתבלין יכול לדוך כדרכן ביום טוב, אף על פי שדיכה הוה תולדת טחינה, ואף שיכול לדוכן מערב יום טוב. והטעם כיון שהם מתקלקלים בטעמן אם עושין אותן מאתמול – הוי כאי אפשר לעשותן מערב יום טוב, ומותרין לדוך אותם אף אם נחשבם כמכשירין, ואפילו אם ידע מאתמול שיצטרך לאותן תבלין.

ב ולכן מלח אסור לדוך כדרכו, מפני שאין המלח מתקלקל אם עושין אותו מאתמול. ולכן אסור לדוך מלח ביום טוב רק על ידי שינוי, כגון שידוך על השולחן או בקערה, אבל לא במכתשת. ואם אי אפשר רק במכתשת – יטנה על הצד בשעת כתישה. וכן אם יש מין תבלין שאינה מתקלקלת אם יעשוה מאתמול, כמו מוריק"א שקורין זאפרע"ן, וידע מאתמול שיצטרך לזה – אין לעשותה רק על ידי שינוי כמלח. וכן פלפלין וכיוצא בהם (מגן אברהם סעיף קטן א בשם ים של שלמה, וב"ח ומהרי"ל). אבל שום וודאי יתקלקל, ומותר לדוכו ביום טוב. וכן בצלים וכל כיוצא בהן. ויש סוברים דעם כל זה גם בדיכת תבלין צריך קצת שינוי, אם ידע מאתמול שצריך להם. ויש חוששין גם אם לא ידע (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד). ונכון לחוש לזה, דמפני כך יזכור שאסור לדוך יותר ממה שצריך ליום טוב (שם בשם סמ"ג). אבל העיקר לדינא כדעה ראשונה.

ג אצלם היה ריחים מיוחדת לשחיקת פלפלין ולחרדל. וגם עתה יש אצלנו לפלפלין ולקאוו"א – כריחים קטנה, ואסור ביום טוב לטחון שם אפילו על ידי שינוי, משום דזהו עובדין דחול ממש, והוה פגם ליום טוב. אלא דוכן במכתשת או במדוכה – ככל התבלין. ומותר להוליך תבלין ומדוך אצל מדוכה, או המדוכה אצלם, אפילו דרך רשות הרבים, אף על פי שאפשר לעשותן מערב יום טוב. והטעם כבר נתבאר בסימן תצח בעניין הולכת הבהמה אל הטבח, מפני דלעניין הוצאה פתחו הדרך לגמרי. עיין שם, ובריש סימן תצה.

ד כתב הרמב"ם בפרק שלישי: אין כותשין הריפות במכתשת גדולה, אבל במכתשת קטנה מותר, שזהו השינוי שלה. ובארץ ישראל אפילו בקטנה אסור, שהתבואה שלהם טובה היא, ואם יכתש מערב יום טוב – אין בכך הפסד. עד כאן לשונו. ובגמרא שם מבואר לחד תירוצא דבמקום שפרוץ באיסורין –

גם כן אסור בקטנה בכל מקום. אך לבד זה כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג, דכיון שאין אנו יודעין מה נקראת "גדולה" ומה נקראת "קטנה" – לפיכך בכל גווני אסור. ופשוט הוא שעכשיו נוהגין איסור לגמרי בכתישות הגרויפינ"ש.

ה וכתב שם רבינו הרמ"א דמותר לגרוד גבינה ביום טוב על הכלי שהיא כמורג חרוץ, ובלשונינו רי"ב אייזי"ן. מיהו צריך שינוי מעט, כמו דיכת מלח. והוא הדין מצות בלא שינוי, משום דאין טחינה באוכלים שהיו טחונין תחילה. עד כאן לשונו, כלומר: דאין טחינה אחר טחינה. והמצה כבר נטחנה לקמח.

ו ויש מי שכתב על זה דלא דמי לחרדל שאסור לשוחקו בריחים, דהתם רגילים לשחוק הרבה ביחד, ודמי לעובדא דחול. אבל כאן אין דרך לגרוד אלא מה שצריך לשעתו. ולפי זה התמכא שקורין קרי"ן – אסור לגרדו ביום טוב, שדרך לגרוד הרבה לשנים או שלושה ימים (מגן אברהם סעיף קטן ז). והדבר תמוה מאד, שאין לך מה שעתיד להתקלקל כמו קרי"ן כידוע. ופשיטא שמותר לגרדו ביום טוב, וכן הוא מנהג העולם (וכן כתב האליה רבה). וגם מה שמדמה לריחים דחרדל תמוה, דכלי זו דמורג חרוץ אין עליה תמונה של ריחים כלל, וכידוע. מה שאין כן ריחים של פלפלין ושל חרדל – היא קצת כדמות ריחים, ומה עניין זה לזה?

ז ואף על גב דמדידה בקמח אסור ביום טוב, כמו שכתבתי בסימן תקו, מכל מקום מותר אדם למדוד תבלין ליתן בקדירה בשביל שלא יקלקל התבשיל, דזהו כאוכל נפש ממש, וכן מלח ופלפלין. אמנם במקום שגם בחול אין מודדים, רק נותנים באומד – גם ביום טוב אסור. אך במקום שבחול נותנים במידה – גם ביום טוב מותר למדוד.

סימן תקה

א גרסינן בשבת (קמה ב): חולב אדם עז לתוך הקדירה, אבל לא לתוך הקערה. דבקדירה יש בה מאכל, והחלב הבא לתוכו הוה משקה הבא לאוכל וכאוכל דמי, ונמצא כמפריד אוכל מאוכל. ואינו דומה למפרק דהוה תולדה דדש. אבל לקערה ריקנית הוה מפרק. וכתבו התוספות דזהו ביום טוב דווקא, דהבהמה חזיא לאכילה והוה אוכלא דאפרת, ולא בשבת דלא חזי לשחיטה. וכן כתב הרי"ף דמיירי ביום טוב, ופלא על הרמב"ם שלא הזכיר כלל דין זה. (ואי אפשר לומר דסבירא ליה כר"ח, שדחה זה מהלכה כמו שכתב הרי"ף. שהרי דין דסוחט אשכול כתבה בהלכות שבת פרק רביעי, והר"ח דחה זה גם כן מהלכה. וכבר תמה שם המגיד משנה על השמטתו דין זה בהלכות יום טוב, עיין שם.)

ב וזה לשון הטור: קדירה שיש בה אוכלין – מותר לחלוב בהמה לתוכה להרי"ף, אף על פי שאסור לינק מן הבהמה ביום טוב אלא אם כן היה מצטער – אפילו הכי מותר לחלוב לתוך הקדירה. אבל אם אין בה אוכל – אסור. עד כאן לשונו, והטעם כמו שכתבתי: דכשיונק הוה מפרק, כמו בחולב לכלי שאין בה אוכל. מה שאין כן כשיש בה אוכל – הוה כמפריד אוכל מאוכל, ומותר. ולכאורה אין היתר זה רק כשהבהמה עומדת לשחיטה. אבל בהמה העומדת לחלבה – נהי דאין בה איסור מפרק מפני האוכל שבקדירה, מכל מקום הא יש בה איסור מוקצה? והטור שלא חילק בזה – משום דסבירא ליה כאביו הרא"ש ז"ל דגם ביום טוב ליכא מוקצה, כמו שכתבתי בסימן תצה. אבל לדברי הרי"ף והרמב"ם, דקיימא לן שיש מוקצה ביום טוב – אין זה אלא בבהמה העומדת לשחיטה.

ג וכן מבואר מדברי רבינו הבית יוסף, שכתב: בהמה שהיא עומדת לאכילה, ורוצה לחלוב אותה לאכול החלב, אם לקדירה שאין בה אוכלין – אסור. ואם יש בה אוכלין – מותר...עד כאן לשונו, הרי להדיא כמו שכתבתי. ואין לשאול: ליתסר משום נולד, דמעיקרא אוכל והשתא משקה? דאין זו שאלה, דכיון דבא לאוכל – כאוכל דמי. ולכן בלא אוכל לבד האיסור משום מפרק – אסור משום נולד, אפילו נחלב מעצמו או על ידי אינו יהודי.

ד והעולם נוהגין לחלוב ביום טוב לתוך המאכל, ובפרט בשבועות. ותימה רבה: הרי הבהמות החולבות שלנו עומדות לחליבה ולא לאכילה?וצריך לומר דהעולם או שסוברין דלית לן מוקצה ביום טוב כדעת הרא"ש, וכן נוטה דעת רבינו הרמ"א בסימן תצה; או דסבירא להו כמו שכתב הר"ן ז"ל בשבת שם בשם הרמב"ן, דאפילו מאן דאית ליה מוקצה – מותר אפילו בבהמה העומדת לחלבה, שאין מוקצה בדבר הבא מאליו כגון זה דלא דחייה בידים כיון שנסתלק מהאיסור נסתלק מהמוקצה. כלומר: דוודאי אם גם החלב היה עומד לגבן ולייבש הגבינות – היו מוקצים. אבל כיון שהחלב עומד לשתייה, נהי דכשהיא בתוך הבהמה הוה מוקצה, אבל כשנפרדה מהבהמה אזל לה המוקצה. ולא דמי לכל המוקצות שהאדם עשה המוקצה, כמו שהדליק נר, או הניח לייבש, או לסחורה, או לאוצר. אבל הכא המוקצה מעצמותה, וכשנפרדה מהמוקצה – מותרת. וכן נראה דעת המאור, עיין שם. ואף גם איסור נולד מסתלק מטעם זה, ואף דבריש ביצה מבואר דהוי נולד ביצה שנולדה ביום טוב. ואפילו מאן דלית ליה מוקצה אית ליה נולד, ואם כן

הוה נולד. והוא הדין בחלב של בהמה: אפילו אם הותרה מוקצה – מכל מקום הוי נולד על כל פנים. וראיתי באמת מי שהקשה כן (הגאון רבי עקיבא איגר). מכל מקום נראה דהפוסקים סבירא להו דכל זה הוא בגמרא לפום רהיטא דשמעתא. אבל לפי המסקנא אינו כן, שהרי מסיק בגמרא טעמים אחרים על ביצה, ולא מטעם נולד. וטעמא דביצה שנולדה ביום טוב הוא משום הכנה, כמו שכתבתי לקמן בסימן תקיג. וגם לעיל בסימן שכב לעניין שבת לא כתבו טעם נולד, עיין שם (ומכל מקום צריך עיון). ועיין בסעיף ז.

ה כשהותרה לחלוב לתוך המאכל – דווקא שבחליבה זו מתתקן המאכל, כפי מה שצריך למאכל זה. וכל שכן אם החלב נבלע בפירורי המאכל. אבל אם חולב חלב הרבה, מה שלא נצרך להמאכל כלל, אלא שכוונתו לשפוך החלב אחר כך אל מקום אחר – איסור גמור הוא. וקל וחומר שאסור ליתן קצת לחם בכלי ולחלוב עליו, וחייב מלקות. והעמי הארץ הנוהגים כן – יש למחות בידם בכל מיני כפיות. אלא לא יחלוב רק כפי מה שצריך למאכל שבקדירה זו. (עיין ט״ז סעיף קטן ב, ולא נתבררו לי דבריו. וכמו שבארנו כן נראה.)

ו וכתב רבינו הרמ״א דאינו יהודי החולב בהמה ביום טוב, וישראל רואיהו – יש להקל. אך נהגו בו איסור, ואין לשנות. מיהו ביום טוב של גליות מותר ביום טוב שני. עד כאן לשונו. והלבוש ביאר דהבהמה היא של האינו יהודי, ולכן אפילו עומדת לחליבה אין בה מוקצה, דשל אינו יהודי אינה צריכה הכן, כמו שכתבתי בסימן תצח בשם הירושלמי, דבשל אינו יהודי לא שייך מוקצה. והשיגו עליו, דהא נולד יש גם בשל אינו יהודי (מגן אברהם סעיף קטן ג), כמו שכתבתי בסימן תקיז בביצה, עיין שם. ולי נראה בכוונת הלבוש דוודאי הנולד שנולד מעצמו יש באינו יהודי כמו בישראל, כגון ביצה וכיוצא בזה. אבל חלב, שחלב בעצמו והפרישו מן האוכל, כשם שעל עצמו לא שייך כלל שם נולד, כך כשמוסרו לישראל. כיון שמעשה ידיו הוא והותר אצלו, כיון שהותרה הותרה, ולא תפול על זה עוד שם נולד.

ז ויש מי שפירש דמיירי בבהמת ישראל, שהאינו יהודי חלבו. והטעם שאין בזה מוקצה, הוא על פי סברת הרמב״ן שהבאנו בסעיף ד (ט״ז סעיף קטן ג). ואף שזה אינו כדעת רבינו הבית יוסף, והיה לו לכתוב בלשון ״יש אומרים״ (שם), נראה לי משום דאפשר לומר דכשהאינו יהודי חלבה – הכל מודים שנסתלקה המוקצה והנולד מזה על ידי מעשה האינו יהודי, כיון שאין בזה שום צד מעשה בידים. והסתלקות המוקצה היתה לא על ידי ישראל, ולא מעצמו, כי אם על ידי אינו יהודי. ויהיה איך שיהיה – העולם נהגו בו איסור, ואין לשנות, דלא סמכינן על סברא זו למעשה. מיהו הנחלב ביום ראשון – מותר בשני, לבד בשני ימים טובים של ראש השנה, ולבד בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה. ודבר פשוט דאם חל יום טוב ביום חמישי וביום ששי, דחלב הנחלב ביום חמישי מותר ביום ששי, וכל שכן בשבת. וכן כשחל יום טוב ביום ראשון וביום שני, דחלב הנחלב בשבת מותר ביום שני. וזהו ביום טוב של גליות, ולא בראש השנה. וכן הוא הלכה למעשה. (עוד דינים יש בחליבה, ונתבארו בהלכות שבת.)

סימן תקו

א אין מודדין קמח ביום טוב כדי לידע כמה ללוש, אלא יקח באומד הדעת. דאין בזה שום מניעה לשמחת יום טוב, אף אם יפחות מעט או יוסיף מעט. ואפילו מאן דמתיר בגמרא (כט א) אינו אלא מפני שיטול חלה בעין יפה, כמבואר בגמרא. וזה היה שייך בזמן שנתנו לכהן, ולא כן עתה ששורפין החלה – אין מצוה בריבוי החלה (תוספות שם דיבור המתחיל שמואל). ואי משום שתדע אם יש בזה שיעור חלה – הלא תוכל ליקח באומד הדעת עד שיהא וודאי שיעור חלה, או שתהא וודאי פחות משיעור חלה. ולמה לנו להתיר מדידה, שזהו עובדא דחול, מה שאין שום תועלת בזה לשמחת יום טוב? ויראה לי דאפילו קמח של שותפות – יחלוקו באומד, או על פי כלי שאינה של מידה. וכן בשארי דברים בכהאי גוונא. ויש שמתירין כשאופין בפסח, כדי שלא ללוש הרבה לעניין חימוץ. אבל מהרי״ף והרמב״ם מבואר דגם בפסח אסור מדסתמו דבריהם, וכן כתב הטור בשמם. וגם רבינו הבית יוסף לא כתב זה, משום דגם בפסח אין הכרח שביכולתו לשער, והיה יכול למדוד בערב פסח. ומותר ליקח קמח מן הכלי אף על פי שהוא עושה בה גומא, דאיסור גומא אינו אלא בעפר הקרקע, ולא בקמח. ועיין מה שכתבתי בסימן תצח סעיף כט.

ב אין מרקדין את הקמח ביום טוב, שהרי היה יכול לעשותה מערב יום טוב. ואפילו על ידי שינוי – אסור. ולא דמי למלח דמותר על ידי שינוי, אף שהיה יכול לעשות מערב יום טוב כמו שכתבתי בסימן תקד, משום דריקוד הוי מלאכה הנעשית לזמן מרובה, ולא על יום אחד (מגן אברהם סעיף קטן ב). וגם בהריקוד נראה יותר עובדא דחול. ונראה דאפילו אין לו קמח מרוקד – אסור לרקד, ויאפה בלא ריקוד. דהוא פשע בעצמו, במה שלא ריקד מערב יום טוב. ואפילו היה אנוס – אין מתירין לו, מפני שביכולת לאכול גם בלא ריקוד. ויש מרבותינו שמתיר על ידי שינוי (תוספות סוף פרק שלישי דיבור המתחיל ״אגבא״). ויש לסמוך על זה להתיר תחילת הרקדה על ידי אינו יהודי על ידי שינוי. אבל אנו בעצמינו אסורים (שם).

ג וזה לשון הטור והשולחן ערוך סעיף ב: אין מרקדין הקמח בתחילה ביום טוב, אפילו על ידי שינוי. אבל אם רקדו מאתמול, ונפל בו צרור או קיסם ורוצה לרקדו פעם שנית – מותר אף בלא שינוי. לא נפל בו דבר, אלא שרוצה לרקדו פעם שנית כדי שיהא הפת נאה – צריך שינוי קצת, כגון על גבי שולחן. אבל אינו צריך שינוי גדול לרקד אחורי הנפה. עד כאן לשונו. ודע ד"פעם שנית" לא מקרי אלא כשאין הכוונה לעכב איזה פסולת, אלא ריקוד בעלמא, שכן הדרך לעשות בשעת לישה (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם ים של שלמה). או כשנפל בו צרור, וליטול הצרור ביד אסור משום בורר, ולכן מרקדו כדי שישאר הצרור בהנפה. וזה קיל יותר, דריקוד צרור לאו שמיה ריקוד כלל, ולכן גם שינוי אינו צריך. אבל כשהכוונה לעכב פסולת, כגון שבפעם ראשון הוציא הסובין, ואחר כך רוצה לרקד הסולת מתוך הקמח – זה מקרי "פעם ראשון", ואסור לגמרי כבפעם ראשון ממש (ב"ח).

ד ורבינו הרמ"א כתב: ויש אומרים דמותר ליטול הצרור או הקיסם בידו. אבל יש מחמירין ואוסרין. עד כאן לשונו, כלומר: דלדעת הטור ושולחן ערוך אסור ליטול הצרור בידו, משום דהוי בורר, כמו שכתבתי. וזהו דעת היש מחמירין. אבל דעת יש אומרים הוא שמותר ליטול הצרור בידים מתוך הקמח, וזהו דעת הרשב"א. ולדעת המגיד משנה בפרק שלישי גם הרמב"ם סובר כן. וטעמם יש לומר: או דזה לא מקרי ברירה, מפני שזהו כדבר המונח בעצמו ואינו מעורב, או מפני שכיון שנתהוה ביום טוב – הוה כאי אפשר לעשותה מאתמול, דמותר לעשותה היום. ואי משום מוקצה – הא מוקצה מותר מפני אוכל נפש. ודע דשינוי הוי לרקד על השולחן כמו שכתבתי, מפני דבכל יום מרקדין לתוך העריבה. ולפי זה במקום שתמיד מרקדין על השולחן צריך שינוי אחר (מגן אברהם סעיף קטן ה), כמו לרקד על גבי הנפה וכיוצא בזה. (ולדעת הראב"ד בהשגות שם להיפך, דבלא צרור אינו צריך שינוי כשמרקד פעם שנית, ובצרור צריך שינוי, עיין שם דפסק כר' פפייס וריב"ב סוף פרק שלישי. אך מה שלדבריו בצרור גריע – צריך עיון ליישב סוגית הש"ס שם. ועיין מגיד משנה ולחם משנה).

ה כתב הרמב"ם סוף פרק רביעי: אף על פי שאין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב, אם היו לו תרומות ומעשרות שהגביהן מאמש – הרי זה מוליכן לכהן ביום טוב. ואין צריך לומר חלה, וזרוע, ולחיים, וקיבה, שמוליכין לכהן ביום טוב. עד כאן לשונו, כלומר: שהרי הם מותר להפרישן ביום טוב כשנילוש היום, דהלש עיסה ביום טוב יכול להפריש ממנה חלה. אכן הלש מערב יום טוב אסור, שהרי היה יכול להפרישה מערב יום טוב. אבל לעניין להוליכה לכהן – מותר אפילו הפרישה מאתמול, כמו שכתב הרמב"ם. ואפילו בשבת – מותר להוליכה לכהן כשהוא פת אפוי וראוי לאכילה (מגן אברהם סעיף קטן ו), דהרי הוא של הכהן, ושלו נותנים לו. ובמתנות מותר להפריש אפילו נשחטה מערב יום טוב, כמו שכתבתי בסעיף ט.

ו וכיצד יעשה בעיסה שנלושה מאתמול ולא הפריש ממנה חלה? אם הוא בארץ ישראל, שאסור לאכול בלי הפרשת חלה, אין לו תקון אחר אלא שילוש היום עיסה אחרת, ויקיפנה לזו, ויטול חלה על שני העיסות מהעיסה שנלושה היום. אך בחוץ לארץ, דקיימא לן חלת חוץ לארץ אוכל והולך, ואחר כך מפריש – יכול לאכול כל היום מהפת בלא הפרשת חלה, ויניח מעט מהפת יותר משיעור חלה, ולערב יפריש החלה, ויתננה לכהן או ישרפנה כפי מנהגינו. ואינו צריך לשייר מהעיסה, דיכול לאפות כל הפת. ואף שיש בו מקצת מהחלה שאינו לאכילה – לית לן בה, שהרי אינו מבורר חלק החלה בפני עצמה, דלא כיש מי שאוסר בזה, ומדמה לעיסה חציה של ישראל וחציה של אינו יהודי, דאסור לאפותה. דאינו דמיון, שהרי אסור להפריש חלה היום, ואם אירע שהפריש מעט עיסה לחלה מערב יום טוב – אסור לאפותה ביום טוב, כיון שאינה ראויה לאכילה. (ומה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ח, בדין ערב פסח שחל בשבת, ושכח להפריש חלה – נתבאר לעיל סימן תמד בסייעתא דשמיא, עיין שם.)

ז כתב הטור: וכשפירש החלה ביום טוב – לא ישרפנה מיד, אלא יניחנה עד הלילה. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד, וזה לשונו: המפריש חלה ביום טוב והיא טמאה (כגון בזמן הזה שכולנו טמאים) – לא יאפה אותה ולא ישרפנה, שאין שורפין קדשים ביום טוב. אלא מניחה עד הערב ושורפה. עד כאן לשונו. ותימה: דהא אין שורפין קדשים בלילה, כמו שאין שורפין ביום טוב, כמבואר בריש פסחים ובזבחים (נו א). ופלפלו בזה הגדולים (נודע ביהודה תנינא, אורח חיים סימן צו, עיין שם). אמנם לעניות דעתי, ממשניות דשלהי תרומות מוכח להדיא דמדליקין בשמן של תרומה טמאה בלילה, עיין שם. ומצאתי בירושלמי שבת ריש פרק שני, דפריך בפשיטות מעתה אין להדליק בשמן שריפה בלילה, עיין שם. הרי להדיא דמותר בתרומה, והוא הדין בחלה. וברמב"ם לא נמצא כלל דין דאין להדליק בשמן שריפה ביום טוב.

ח מותר לעשות ביום טוב פתין גדולים, ולא חיישינן שמתוך כך יבוא לאפות יותר ממה שצריך. ואם היה לו קמח או עיסה בשותפות עם אינו יהודי – אסור לאפותה ביום טוב, אלא יחלקנה ויאפה את שלו. ואפילו בתנור אחד, שמותר למלאות התנור פת מפני שכל הפת משביח על ידי זה, כמו שכתבתי בסימן תקג – זה מפני שעל כל פנים יכול לאכול מאיזה פת שירצה, מה שאין כן בכאן (מגן אברהם סעיף קטן טו). וכן אם יש לאדם הרבה פת נקייה – אינו אופה פת אחרת, אלא אם כן יש לו בני בית שרגיל להאכילם פת גרוע מזה, וצריך לאפות בשבילם. אבל להיפך אם יש לו פת הדראה הרבה, כלומר

פת גרוע – יכול לאפות פת נקייה אחר כך. וגם לכתחילה יכול לעשות כן, אם צריך לזה. וכן אם יש לו פת של אתמול – מותר לו לאפות היום, מפני שפת של היום יותר טוב משל אתמול.

ט ואסור לעשות שאור ביום טוב אלא על ידי שינוי, כי היה יכול לעשותה מערב יום טוב. ואף על פי שבהפרשת חלה יש חילוק בין נלוש היום לנלוש מערב יום טוב, כמו שכתבתי – מכל מקום לעניין מתנות כהונה מותר להפריש אפילו נשחטה הבהמה מערב יום טוב, מפני שאין עיכוב באכילה כשלא הפרישן, ועוד שהן ניכרות בפני עצמן.

סימן תקז

א כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: אופין בפורני, דהיינו תנורים שלנו הגדולים ופיהם בצדם, ובלבד שלא תהא חדשה, דחיישינן שמא תפחת, ויפסד הלחם, וימנע משמחת יום טוב. ומחמין חמין באנטיכי, והוא יורה גדולה. עד כאן לשונו, והוא בגמרא (לד א). וביאור הדברים: דתנורים שלהם היו קטנים, והפורני היא תנור גדול כעין שלנו, וקא משמע לן דלא אמרינן שטירחא גדולה היא ביום טוב, ורק בחדשה חיישינן שמא תפחת. ובתנורים שלנו לא שייך חשש זה. וגם אצלינו עד שאופין בתוכה – מסיקין אותה מקודם איזה פעמים לייבשה. והך דאנטיכי, הוא גם כן להשמיענו דלא חיישינן לטירחא רבה כזו. וגם החום מחזיק עד למחר, והייתי אומר דזהו כהזמנה לחול – קא משמע לן דשרי.

ב כבר נתבאר בסימן תקא דעצים שנשרו מן הדקל ביום טוב – אסור להסיקן מטעם מוקצה ונולד. ומכל מקום אם אלו העצים נפלו לתוך התנור – מרבה עליהן עצים מוכנים, ומבטלן ברוב. ואף על גב דאין מבטלין איסור לכתחילה, הכא כיון דהאיסור עומד להשרף, וההנאה באה אחר כך – לא חיישינן לזה, ומבטלין ברוב כדין יבש ביבש. ומטעם זה לא חיישינן אף על פי שהוא דבר שיש לו מתירין, וגם עיקר האיסור הוא דרבנן, ובלבד שיזהר שלא יגע בהם עד שיתבטלו ברוב. ונגיעה לאו דווקא, דאין מוקצה אסור בנגיעה, כמו שכתבתי בסימן שח, אלא כלומר: שלא ינדנד. (על קושית המגן אברהם סעיף קטן ג מתוספות פסחים – כבר תמהו עליו הדגול מרבבה והגאון רבי עקיבא איגר.)

ג רבינו הרמ״א כתב דכשמרבה עליהם עצים מוכנים – בעינן שלא יהיו עצי האיסור ניכרים. וטעמו: דכל עניין ביטול איסור בהיתר כן הוא: שלא יהא ניכר, דאם הוא ניכר – אינו בטל אפילו אחד באלף, כמו שכתבתי ביורה דעה בסימן צח. ומכל מקום יש אומרים דאף אם ניכרים הם – בטלים (מגן אברהם סעיף קטן ב בשם ים של שלמה), שהרי כמה קולות הקילו בביטול זה, מטעם דהאיסור עומד להשרף. וכן מבואר להדיא בתשובת הרשב״א סימן תפה, עיין שם. (ונראה לי ראיה לזה משבת כט א, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד יש רוצים לומר דכיון דטעם ההיתר הוא משום דהאיסור עומד להשרף, וההנאה תבוא לו אחר כך – לכן אסור להתחמם כנגדן, דההנאה באה קודם כלות שריפתן. ואפילו נאמר דהנאת החום באה ממה שנשרף כבר – מכל מקום להאיר בהם, דזה וודאי ההנאה באה קודם כלות שריפתן, דאסור. ובאמת אין מקום לזה, דאטו אסור ליהנות הנאה דממילא ממוקצה? והרי אינו יהודי שהדליק נרו של ישראל לצרכו – מותר להישראל להשתמש לאורו. ואין האיסור אלא בטלטול. וזה שאסור להשתמש לאורו כשהאינו יהודי הדליק בשביל הישראל – זהו מפני שנעשה מלאכה בשבילו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג). אמנם יש סוברים דמוקצה אסור בהנאה, כמו שכתבתי בסימן תקא, וצריך עיון.

ה וכל הקולות שהקילו בזה – היינו באיסור מוקצה דרבנן. אבל באיסור הכנה דאורייתא – לא הקילו. ולפיכך אם נפלו בתנור בשבת – אסור להסיקן ביום טוב שלאחריו, אפילו על ידי ביטול ברוב. דאין שבת מכין ליום טוב, והכא בתלישתה הכין שבת ליום טוב, דשבת לעצמו אינו צריך הסקה. ולכן להיפך, בנפל ביום טוב שחל בערב שבת, ולמחר נצרך להסקה על ידי אינו יהודי בשביל חולה וכיוצא בו – מותר, דיום טוב לא הכין לשבת אלא לעצמה, דיום טוב מותר בהסקה. ויש אומרים דגם שבת הכינה לעצמה, דאם היה חולה שיש בו סכנה – היה מותר (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם הר״ן עיין שם). ולא אבין: דאם כן בטלו כל המוקצות וכל העניינים, שהרי לחולה של סכנה הותרו כל הדברים, וצריך עיון. ומיהו לדינא אסור, כמו שכתבתי.

ו יש מי שאומר דדווקא כשנפלו העצים לתוך התנור, דמסתמא יש שם גם כן עצי היתר, ואז מותר להרבות עליהן שיתבטלו ברוב. אבל נפלו שלא בתנור, בלא תערובות עצים אחרים – אסור להרבות (מגן אברהם סעיף קטן א). ותמיהני: דאפילו אם נפלו לתוך התנור, כיון דליכא רוב היתר – עדיין הוה ככולו איסור, ועם כל זה מותר להרבות? ואם כן, גם שלא בתנור נמי! ועוד: אטו בתנור יש תמיד עצים? והש״ס דנקט ״לתוך התנור״ מטעמא אחרינא הוא, דאי שלא לתוך התנור, מי יכריחו ליטול עצי מוקצה ולבטלם ברוב? יקח עצים שאינם מוקצים. אבל בתנור בהכרח לעשות כן, שהרי צריך לאפות שם. ולהוציאם מן התנור – אסור, מפני שאסורים בטלטול. ועוד: דאי שלא בתנור, איך יכניסם לתנור?אבל לחלק בין היו עצי היתר קצת, ללא

היו – זהו וודאי תמוה. (והראיה שהביא מיורה דעה סימן צט אינה ראיה כלל למעיין שם. והמחצית השקל האריך ונדחק, ואין שום ראיה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)(ובים של שלמה פרק ראשון סימן ו מבואר כדברינו. אבל בתשובת הרשב״א חלק א סימן שלו מבואר כהמגן אברהם. והר״ן ריש ביצה כמסתפק בזה, עיין שם. וצריך עיון.)

ז כתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף ג: אסור ליקח עץ מבין העצים לחתות בו האש בתנור, דהוה ליה מתקן מנא. עד כאן לשונם, וזהו בגמרא (לג א). ולכאורה איזה תקון מנא יש בזה, דהא הוה עץ ככל העצים? ולשון התוספות בשבת (קמג א) מתוקן יותר, שכתבו דאף על גב דלא מתקנא ליה – אפילו הכי אסור, דגזרינן שמא יבוא לידי תקון כלי. עד כאן לשונו. והרא״ש בביצה שם כתב דמיחזי כמתקן מנא, ואסור אפילו הוא יבש דראוי להסקה, אלא אם כן הוכן לכך מערב יום טוב. ולשון הטור והשולחן ערוך נראה לי דהכי פירושה: דוודאי כשבורר עץ מתוך העצים – אין עץ זה כסתם עצים, אלא הוא כעין כלי קצת, שראוי לחתות בו כלי. וזה גופה הוי כעין עשיית כלי. וכן אסור לברור עץ מעצים להבריח הדלת מהך טעמא, אלא אם כן תקנו מערב יום טוב (ט״ז סעיף קטן ד).

ח בתנורים שלנו, שאופין על קרקע התנור – פשיטא שבלא גריפת האפר והגחלים אי אפשר לאפות, דמותר לגרפם. ואף על פי שהוא מכבה כמה גחלים בעת הגריפה – הרי אי אפשר בלא זה. וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש – כמו כן מותר לכבות לצורך אוכל נפש. והרי זה כמניח בשר על גבי גחלים, וכן נהגו. ומכל מקום יש הפרש בין גריפה בחול ליום טוב, דבחול מטבילין המגרף שקורין פאמיל״ע במים הרבה וגורפין, וביום טוב וודאי אסור באופן זה, דאם כן הכיבוי רב באופן זה ואין בזה הכרח. אלא גורפין במגרף יבש, וגורפין יפה יפה. וגם בזה יש מכבה אלא שאי אפשר בלא זה. ומכל מקום אם התנור גדול, ומקצתו גורף ודי לו שם להפת שצריך לאפות, ורק חושש שמא יגע הפת בהמקום שלא גורף ויתחרך הפת – אין לו לגרוף יותר, דוודאי אם גורף בפעם אחת – גורפו כולו כדרך הגריפה. אך אם גרף מקצתו והניח – אין לו לגרוף אחר כך יותר כשיש לו די מקום. ואף על פי שיש בזה קצת צורך שמא יגע הפת כמו שכתבתי, מכל מקום בכיבוי לא אמרינן ״מתוך״, שהרי כיבוי לא הותרה כלל ביום טוב אלא במה שהוא הכרחיות (זהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ח).

ט ואין לשאול: דאם כן למה הותרה בשרא אגומרי? הרי יכול לצלות בשפוד באויר, שלא יהיה כיבוי כלל. דיש לומר: דהתורה לא גדרה לנו אופן אכילתינו, והברירה בידינו לאכול כפי רצוננו, ויש שאוהבים יותר בבשרא אגומרי. וכן נראה להדיא מרש״י ומרמב״ם, דבשרא אגומרי הוה כיבוי גמור, אלא שהתורה התירה. אמנם יש מרבותינו שכתבו דבשרא אגומרי אינו כיבוי גמור, מפני שאחר הכיבוי יבעיר מיד (רמב״ן במלחמות, ור״ן בפרק שני). ואין כוונתם דאי הוה כיבוי גמור הוה אסור כשאי אפשר בעניין אחר כמו בגריפה; דזה אין סברא כלל, דאם כן איך נאפה ביום טוב? אלא לעניין צלי קאמרי, דאפשר בשפוד וכיוצא בזה. (וכן מבואר להדיא בדבריהם סוף פרק שני, וזה לשון הר״ן: אבל רש״י... אין מדקדקין לומר אפשר לצלותה בעניין אחר... עד כאן לשונו. אבל לגירסת הרי״ף מדקדקין, וכן כתב במלחמות וזה לשונו: שהרי אפשר לצלות בלא כיבוי, עיין שם.)(ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ט, וקושיתו תמוה. ודייק ותמצא קל.)

י ודע שיש מי שכתב בלשון זה בסימן תקב סעיף א בהג״ה: משמע דאפילו לצורך אכילה, דווקא בשעה שמתקן האוכל שרי לכבות, ולא קודם לכן (מגן אברהם סוף סעיף קטן ח). וכוונתו למה שכתב שם רבינו הרמ״א, דמותר לכסות האש בכלי או עפר מוכן אם אינו מכבהו, עיין שם. אבל במכבהו – אסור, משום דאינו בשעת תקון המאכל. אבל לעניות דעתי דברים תמוהים הם. דשם אם היה נוגע להמאכל שבתנור – וודאי היה מותר. אך בשם הכיסוי הוא כדי שיתקיים האש לזמן ארוך, כדמוכח ממאי דמסיים שם, דדווקא לצורך יום טוב, ראשון אבל לצורך יום טוב שני – אסור, עיין שם. הרי להדיא דכוונתו על אחר זמן, ובזה וודאי לא הותרה הכיבוי, דלאחר זמן ידליק עצים אחרים. אבל כשהכיבוי הוא לצורך אוכל נפש – פשיטא שמותר אף שלא בשעת תקון המאכל, כמו גריפת תנור קודם אפייה. וכן עיקר לדינא.

יא ובזמן הש״ס שהיו התנורים קטנים, והפת היה נדבק מן הצד בתנור – היה בדין גריפה דינים אחרים. וזה לשון רבינו הבית יוסף ב סעיף ד: תנור שנפל לתוכו מטיח הטיט, אם אפשר לאפות ולצלות בו בלא גריפה, ולא יתחרך הפת או הצלי – אסור לגורפו, מפני שהוא מטלטלו שלא לצורך. אבל מותר להשכיב האש והאפר שבו, כדי שיהיה חלק ולא יגע בפת כלל, אף על פי שאם היה נוגע בו לא היה בו כדי לחרכו. אבל אם יש בטיח שנפל לתוכו כדי לחרך הפת או הצלי אם היה נוגע בהם, אף על פי שבלא גריפה היה אפשר לאפות ולצלות בו כיון שהיה מתחרך – מותר לגורפו, דחשיב טלטול לצורך. ודווקא בתנורים שלהם, שהיו מדבקים הפת סביבם, ואינו צריך לגרפם אלא מהטיח שנפל לתוכו. אבל תנורים שלנו...עד כאן לשונו.

יב ביאור דבריו: דלהשכיב האש והאפר – מותר בכל עניין, אפילו לא יחרכו הפת שמן הצד, מפני שהאש והאפר מותרים בטלטול ביום טוב. ומיירי שהאפר חם והוי כאש (מגן אברהם סעיף קטן ו). וכשנצטנן – אסור להשכיבו, דהוה מוקצה. וכשחזר ונתחמם – חזר להתירו (שם). ועפר כשיש שם

אסור להשכיבו דהוא מוקצה (שם). אבל הטיח שנפל לתוך התנור, תלוי באם אין קלקול להפת כלל, והיינו שביכולת לאפות ולצלות על השפוד בלא גריפה, וגם שום חירוך לא היה בהם בנגיעתם להטיח, דאז אסור לגורפו. אבל אם בהנגיעה יתחרך, אף על פי שעצם האפייה או הצלי ביכולת גם בלא גריפה, וגם אינו וודאי שיגע הטיח בהם – מכל מקום מותר לגרפו, מפני שקרוב הדבר שיגע בהם ויתחרך, ומותר מפני אוכל נפש. (והט״ז סעיף קטן ה פירש דברי הטור באופן אחר. ודברי הבית יוסף ברורים לדינא, עיין שם.)

יג דרכן היתה לסוך בשמן תנור וכירים חדשים, כדי לצחצחן, ואסור לעשות כן ביום טוב דמתקן מנא. וכן היה דרכם לשוף אותם במטלית, כדי לצחצחן, ואסור ביום טוב דמתקן מנא. ודרכן היה לאחר ההיסק הראשון לשום לתוכן צונן, והיינו מים צוננים, כדי לחזקן, ואסור ביום טוב מטעם שנתבאר. אבל ההיסק הראשון מותר ביום טוב, מפני שזה לא הוה גמר המלאכה עד שיפיגנו בצונן, ואת זה אסרנו לו. אמנם אם הוסקו יותר מדאי, ובהכרח להפיגן בצונן כדי לאפות בהם, דבלא זה אי אפשר לאפות שיתחרך הפת – מותר להפיגן בצונן, והיינו להטביל המכבדות במים צוננים, ומכבדין בהם התנור אף על פי שמכבה להדיא, כיון דאי אפשר לאפות כלל בלא זה. ואף על גב דבזה מתחזק התנור, והוה תיקון כלי, ודמי לחיסום אבנים שאסור לקמן בסימן תקח – מכל מקום הכא מותר, כיון שנתהוה זה בשעת תקון האפייה. ועוד: דאינו וודאי שיתחזקו בעניין זה. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן יא, שביאר בזה דלא דמי זה לזה.)

יד ואם כבר גרף, רק שנשארו עוד גחלים קטנים – אסור לשרות המכבדת במים ולגורפן, דאפשר בלאו הכי (שם סעיף קטן יב). וכן כתבנו בסעיף ח בתנורים שלנו, שמותר לגורפן, אבל בלא שרייה במים. וכן המכבדת, אחר שגמרו לגרוף התנור – אסור להטבילה במים כדי שלא תשרף (שם), שהרי אין בזה צורך אוכל נפש, אלא הפסד בעלמא שתשרף המכבדת. ומפני זה לא הותרה כיבוי, ואף על פי שלא יהיה לו במה לגרוף עוד, כיון דבפעם זה גמר הגירוף אסור.

טו כבר נתבאר בסימן תקג דמותר לאפות מלא תנור פת, אף על פי שאינו צריך אלא לכיכר אחד, מפני שזה הכיכר נאפה יותר בטוב כשהתנור מלא פת. ויש אומרים דווקא במתכוין להשביח זה הכיכר, אבל בלאו הכי אסור (בית יוסף בשם הרא״ה). ואין נראה כן מדברי הפוסקים (בית יוסף). ונראה דבבישול וודאי אינו כן, כיון שהיא טרחא אחת. אבל פת שכל כיכר הוה טרחא בפני עצמה – נכון להחמיר (מגן אברהם סעיף קטן יג).

טז אמנם היתר זה הוא רק בתנורים שלהם שהיו קטנים, והיו מדבקים הפת בדפנותיהם, ומתוך שהוא מלא אין מקום בחומו להתפשט, ולכן הפת נאפה יפה כשהתנור מלא. אבל לא בתנורים שלנו שהן גדולות, ואין תועלת כל כך במילוי הפת. ולכן אסור לאפות יותר ממה שצריך. אך אינו צריך לצמצם בזה, כי אי אפשר לצמצם. ויש רוצים להתיר אף בתנורים שלנו, ואינו עיקר. וכל שכן שהערמה אסור בפת, ואינו דומה לתבשיל שאין בו רק טרחא אחת.

יז מותר לסתום פי התנור ביום טוב בטיט ורפש שעל שפת הנהר, דהטיט כבר מגובל; דגיבול אסור ביום טוב, וצריך להכינו מערב יום טוב. והיינו: או שירככנו מעט מערב יום טוב, או יעשה בו סימן וינתקנו לצד אחד, כאילו הוא בפני עצמו, וזה הוא הזמנתו. וטיט שברחוב אינו צריך מעשה, אלא שיחשב עליו מערב יום טוב (מגן אברהם סעיף קטן טו). ואף על פי שטיט אסור לגבל ביום טוב, רק לרככו מותר, אבל אפר מותר לגבל ביום טוב, דלאו בר גיבול הוא. ואפילו להסוברים דיש גיבול באפר, כמו שכתבתי בסימן שכא סעיף יח, כיון שזהו לצורך אוכל נפש לשמור חומו – מותר. ולמה אסור בטיט? מפני שנראה כמתקן לבניין (שם סעיף קטן טז). אבל הטור כתב דלר״י בעל התוספות – אסור אלא אם כן נתן מים על האפר מערב יום טוב. ולרבינו תם גם באופן זה אסור, ורק להניחו על פי התנור בלא גיבול שרי. וכן נוהגין לאסור גיבול גם באפר, דהוא ספק איסור תורה. ולא ידעתי, דאף אם נדונו כאוכל נפש – הא יכול לעשותו מערב יום טוב. ועוד: דזהו וודאי מכשירי אוכל נפש. (הגאון רבי עקיבא איגר כתב דמכתובות ז א מוכח דביאה הוי צורך קצת, ובעל כורחנו אמרינן בכיבוי ״מתוך״, עיין שם. ולעניות דעתי אין זה ככל צורך קצת, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקח

א תנן (לג א): אין מלבנין את הרעפין לצלות בהן. והם מה שאנו קורין דאחוקע״ס, והיו צולין עליהן, והיו מלבנין אותן באור ובזה נתחזקו, והוי מתקן מנא. ובגמרא שם משמע להדיא דרק בחדשים ולא בישנים, דבישנים כבר נתחזקו. וכן פסקו הרשב״א ורבינו ירוחם (עיין בית יוסף). אבל הרמב״ם והטור והשולחן ערוך כתבו סתם, דמבואר דאפילו ישנים אסורים, מפני שבכל עת מתחזקים יותר. וסבירא להו לרבותינו דשני טעמים יש בגמרא, עיין שם. ולהטעם מפני שמתחזקין – אסור אף בישנים. ופלא על רבינו הבית יוסף בסעיף א שכתב: אין מלבנין את האבנים לצלות או לאפות עליהן, מפני שמחסמן. עד כאן לשונו, למה שינה מ״רעפים״ ל״אבנים״? וב״אבנים״ נראה דלא שייך בהם חיסום (מגן אברהם סעיף קטן א). וברמב״ם יש גם כן

גורסים ״אבנים״, וכן הוא בפירוש המשניות להרמב״ם. ומסתמא פסיקי להו דיש באבנים גם כן חיסום, ולכן לדינא אסור. (ופלא שהרמב״ם בפירוש המשנה כתב רק ״חדשים״, וכן ברא״ש. וצריך עיון על הטור והשולחן ערוך.)

ב עוד שנינו במשנה (לב ב): אין שוברין את החרס, ואין חותכין הנייר, לצלות בו מליח. ופירש רש״י: כשצולין דגים על האסכלא, שקורין גראדיל״א, ועשויה כמו מעלות בסולם (ערוך) – חותכין קנים או קש של שבלים, או שוברין חרסין או חותכין נייר, ושורין במים. וסודרין הנייר על גב האסכלא, מפני שהמתכת מתחמם ושורף את הדג. עד כאן לשונו. ובברייתא (לד א) תניא: אין מפצעין את הקנה לצלות בו מליח, אבל מפצלין את האגוז במטלית, ואין חוששין שמא תקרע. ופירש רש״י: שנותנים קרומיות של קנה תחת המליח על האסכלא שעושה כלי, דכל מידי דעביד להשתמש בו – הוי תקון כלי. עד כאן לשונו. והרמב״ם פירש שפוצעין את הקנה לעשות כמין שפוד. ו״פציעה״ הוא לשון שבירה, ופירושא של ״פוצלין את האגוז במטלית״ נראה שכורכין האגוזים במטלית ושוברין אותם. ואף שאפשר שעל פי השבירה תקרע המטלית – לית לן בה, דמקלקל הוא, ואין זה כקורע על מנת לתפור (רש״י).

סימן תקט

א כבר נתבאר דמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב – מותר לעשותן ביום טוב. ומהך טעמא התרנו בסימן תקז לגרוף את התנור כשנפל הטיח, עיין שם. וכן שפוד שצולין עליו בשר, אם נשבר חודו ביום טוב בעניין שאין ראוי לצלות בו – מותר לתקנו. אבל אם נתעקם קצת, ועדיין ראוי לצלות בו – אסור לתקנו, אפילו אם יכול לתקנו בידו בלא כלי. וכן אם יכול לשאול משכנו – לא יתקן ביום טוב, אף כשאי אפשר לצלות בו (מגן אברהם סעיף קטן ג). ואם נשבר בערב יום טוב, וידע מזה, והיה לו שהות לתקנו, אפילו אם שכח ולא תיקן – אסור לתקנו בכל עניין. אבל אם לא ידע שנשבר, או שלא היה שהות לתקן – דינו כנשבר ביום טוב (שם סעיף קטן ב). וכן אם נשבר ביום טוב ראשון – אסור לתקנו ביום טוב שני, דלעניין זה נעשה יום טוב ראשון כחול, אף דבקיאינן בקביעא דירחא (שם). ואף על גב דהיה אסור לתקנו ביום טוב ראשון, כגון שנשבר לאחר האכילה, מכל מקום לעניין יום טוב שני הוה זה כנשבר מערב יום טוב, דאסור לתקנו ביום טוב.

ב ואף על פי שמעיקר הדין כן הוא שכשלא היה אפשר לעשותה מערב יום טוב, דמותר לעשותה ביום טוב, מכל מקום אין מורין כן לרבים, כדי שלא יבואו לתקן גם כן בנשבר מערב יום טוב. דכן אמרו חז״ל (כח ב): הלכה ואין מורין כן. אבל הרמב״ם בפרק רביעי והטור לא הביאו זה, רק על משחזת שיתבאר. וסבירא להו דרק בדין זה דסכין להשחיזו אמרו חז״ל כן, משום דהשחזת סכין נראה יותר עובדא דחול, ולא בשארי דינים. אבל רבינו הרמ״א בסעיף א כתב זה גם על שפוד ועל כל המכשירין, שכן הוא דעת איזה מן הפוסקים. ונראה מדבריהם דלרבים אין מורין, אבל ליחיד יכול המורה להורות, דאם לא כן הוה ליה לומר ״ואין להורות כן לאחרים״. ואף על פי שלשון הגמרא הוא ״ואין מורין כן״ – משמע להו דרק לרבים אין מורין. אבל רבינו הבית יוסף כתב בספרו הגדול בסימן תקיד דלאו דווקא לרבים, דהוא הדין ליחיד אין מורין, עיין שם.

ג האמנם כבר כתבנו בסימן תצה סעיף כב דבעיקרי דיני מכשירי אוכל נפש לא מצאנו דבר ברור בפוסקים, דהרמב״ם אוסר בכל הדינים לבד בגריפת תנור, וכן מבואר מהרי״ף. ובארנו שם סעיף כה דמשום דאין מורין כן – פסק בכולהו לאיסור, לבד במה שנוגע לאוכל נפש עצמו כמו גריפת תנור, עיין שם. וכעין זה כתב הרמב״ן בשיטת הרי״ף (הובא בב״ח בסימן זה). וזה לשון הרמב״ן: שאף על פי שהלכה כרב יוסף – לא סמכו עליו לגמרי, ודברים שהם עיקר מכשירי גוף האוכל, כגון גריפת תנור – הלכה ומורין כן היכא דוודאי יתחרך... ודברים שאינם עיקר מכשירי אוכל נפש אלא שהם צריכים, כגון כיבוי שלא יתעשן הבית, וכיבוי דליקת הבית, או כיבוי הנר מפני תשמיש – אסורים לגמרי בין להורות ובין לעשות בהם מעשה ביחוד. ודברים שהם מכשירי אוכל נפש אלא שאין צריך, כגון סכין שעמדה, שאפשר בשאלה שהרי מצויין לכל – מותר על ידי שינוי... אלא שאין מורין משום דשכיחי... עד כאן לשונו. וכתב הר״ן שכן הוא סברת הרשב״א והסמ״ג, וכן הוא דעת הרמב״ם (ב״ח שם). ואנחנו בארנו בשם בסעיף כה דעת הרמב״ם, עיין שם.

ד אבל הטור הלך בשיטת אביו הרא״ש, דהלכה כרב יוסף ומורין כן, לבד בשני דברים אין מורין כרב יוסף: בחידוד הסכין, ובכיבוי הנר לעניין תשמיש. ולכן כתב כאן בשפוד שנשבר, אם אינו ראוי לצלות – מותר לתקנו. ובסכין שנפגמה כתב דמותר לחדדה במשחזת של עץ, או על חבירתה, ומורין כן. אבל במשחזת של אבן, אף על פי שמותר לחדד בה – אין מורין לעשות כן. ואם להעביר שמנוניתו – אף בשל אבן מורין לעשות כן. ובסימן תקיד בכיבוי הבקעת פסק דאם (אם) לא יכבנה תתעשן הקדירה – מותר לכבותה, ורק לתשמיש אסור לכבות לגמרי, עיין שם. וטעמו פשוט: דבחידוד הסכין אמרו בגמרא דאין מורין כן. ובתשמיש טעמו: דזה מקרי כאפשר לעשותה מערב יום טוב, דלא היה לו להעמיד נר במקום שצריך לתשמיש. ועוד:

שהרי יכול להוציאה לבית אחרת. ואף על גב דבגמרא שואל בדין זה (כב א) כשאין לו בית אחרת, והאיסור לכבות הוא לרבנן ולא לרב יוסף, עיין שם – מכל מקום סבירא ליה להטור דכיון דבסכין שהוא לענייני אכילה אמרו דאין מורין כן, כל שכן תשמיש דאינו עניין אכילה, דאין פוסקין כן. ולכן פסק לאיסור.

ה והנה רבינו הבית יוסף הלך בשיטת הרמב״ם, ופסק בכולם לאיסור. ולכן כתב בסימן זה סעיף א: שפוד שנרצף, אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו – אין מתקנין אותו. עד כאן לשונו, הרי שפסק לגמרי לאיסור. ובסעיף ב כתב: שפוד שרוצין לצלות בו, והיה ארוך יותר מדאי – אסור לחתכו, ולא לשרפו. עד כאן לשונו. ואף על גב דפתילה מותר לשרוף לשנים בסימן תקיד – התם מיחזי כמדליק שני נרות. אבל הכא אסור משום תקון כלי (מרדכי). ויש מי שכתב דצריך לומר דמיירי שהיה אפשר לעשותה מאתמול (מגן אברהם סעיף קטן ד). כלומר: דאם לא היה אפשר מאתמול – מותר. ולי נראה דאינו, דהא לשיטת הרמב״ם כל המכשירים אסורים, כמו שכתבתי. ואם כן, אף כשלא היה יכול לעשותה מאתמול – אסור.

ו עוד כתב: אין משחיזין את הסכין במשחזת שלה. אבל מחדדה על גבי העץ, או חרס, או אבן. ואין מורין כן לרבים, כדי שלא יבואו לחדדם במשחזת. במה דברים אמורים? כשיכול לחתוך בדוחק, או שנפגמה. אבל אם אינה יכולה לחתוך כלל – אין משחיזין אותה אפילו על העץ, שמא יבוא להשחיזה במשחזת. עד כאן לשונו, וזהו מדברי הרמב״ם. ולא כהטור דבעץ מתיר להורות, ובמשחזת של אבן מותר ואין מורין כן כמו שכתבתי בסעיף ד, ועל גבי סכין אחר דינו כעל העץ (שם סעיף קטן ה). וכשם שאין מורין כן לרבים – כן לא יעשה בפני רבים, אלא אם כן יכול להשתמט ולומר שמכוין רק להעביר השמנונית. ובמשחזת – אפילו להעביר השמנונית אין מורין (שם סעיף קטן ו בשם ים של שלמה וב״ח).

ז ובסימן תקיד פסק דאסור לכבות הבקעת, אף על פי שאי אפשר להציל הקדירה באופן אחר, עיין שם. וגם לתשמיש – אסור. וזהו הכל כפי שיטת הרמב״ם. אבל דברי רבינו הרמ״א תמוהים, שהוא הולך בשיטת הטור, ופסק שם לעניין כיבוי הבקעת דאם אי אפשר להציל הקדירה באופן אחר – מותר לכבות, עיין שם. ובסימן זה בסעיף א לעניין שפוד שנרצף, פסק דאם אינו יכול לצלות בו, ונשבר ביום טוב – מותר לתקנו, עיין שם. וזהו כהטור. ואף שהוסיף לומר דאין מורין כן לרבים, ובטור לא הזכיר זה – הלך בזה בשיטת רבינו ירוחם, דגם בזה הלכה ואין מורין כן. ואין זה סתירה לשיטת הטור כמובן.

ח אך לפי זה תמוה: דאם כן למה לא הגיה בסעיף ב על דין השחזת הסכין, דבשל עץ מותר לגמרי, ובמשחזת מותר ואין מורין כן כדברי הטור? ויראה לי בטעמו דבמשחזת לא הלך בשיטת הטור, משום דעל משחזת הגם שבכל הסוגיא (כח א) מבואר דלרב יוסף מותר להשחיז הסכין במשחזת, מכל מקום בסוף הסוגיא מוכח דגם לרב יוסף אסור. דהנה אחר כך אוסר להראות סכין לחכם ביום טוב, וכמו שכתבתי בסימן תצח. ולהרמב״ם הוי הטעם דשמא יאמר לו החכם שהוא פגום, וילך וישחיזנו, כמו שכתבתי שם. ואי סלקא דעתך דלרב יוסף מותר – מה בכך ישחיזנו? ואי משום דאין מורין כן, הלא אין אנו מורים לו, אלא שיעשה מעצמו, והרי מותר לעשות כן כיון דהלכה כרב יוסף. אלא וודאי דגם לרב יוסף אסור. וסברא זו כתבה הר״ן ז״ל בסוגיא דשם, עיין שם. ומסקנא דהלכתא דסכין, דאין היתר להורות. רק להעביר שמנוניתו – מותר להעבירו על אבן, ולא כדי לחדדו, דאפילו בשל עץ אין מורין להתיר. אבל אם עושה מעצמו – מותר. ובמשחזת מוחין מלעשות. ולכן הנשים שמעבירין הסכין לחדדו קצת בשולחן או בתנור – אין מוחין בידן, שהרי זה מותר אפילו להרמב״ם. אלא שאין מורין כן, ואין אנו מורים להן, וכשעושין מעצמן – מותר ואינו צריך למחות בידן. (וסברת הר״ן הזכרנו בסימן תצה סוף סעיף כה, עיין שם.)

ט עופות שממלאים אותם בשר וביצים ונצרך לתופרן, וכן דקין ממולאין שנצרכין לתפירה בסופן – מותר לתפרן ביום טוב, שאין זה תפירה המתקיימת, והכרח לאוכל נפש. אבל לתקן החוט – אסור ביום טוב, דזהו מכשירין שאפשר לעשותה מאתמול, ואסור לכל הדעות. ולכן גם להכניסה למחט – אינו נכון ביום טוב, דיש לחוש שמא יחתוך החוט, ואסור לחתוך החוט ביום טוב ולקושרו בסופו, כדרך שעושים בתפירות. ויש מי שכתב דאם לא הכניס החוט בערב יום טוב – דאסור להכניסה ביום טוב (מגן אברהם סעיף קטן ח). וחומרא יתירה היא, שהרי אין בזה שום איסור. ונראה לעניות דעתי דמותר אם לא הכניס החוט מערב יום טוב, ויזהר שלא יחתוך החוט הנשאר אחר התפירה. וכן נהגו לשרוף החוט הנשאר לאחר שתפרו בו. ובאמת אין חילוק בין חתיכה לשריפה, ומעיקר הדין גם לחתוך מותר החוט הנשאר מהתפירה שהרי אי אפשר לעשותה מערב יום טוב, והוא כאוכל נפש גמור. אלא שהנשים נהגו בשריפה ולא בחתיכה, ואולי כדי שיהיה שינוי מבחול. והא שאסרנו לחתוך החוט – זהו קודם התפירה, שהיה יכול לעשותה מאתמול. אבל מה שאחר התפירה – מותר מדינא (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט). ומותר לחתוך ביום טוב אגד גדיים ועופות מקולסים, וחוטים תפורים שבהמאכלים. וכן יכולים לשרוף פתילה או סמרטוט שקושרין בו העוף, שזהו צורך אוכל נפש ממש, ולא היה אפשר לעשותה מקודם, רק בשעת האכילה או בשעת הבישול. ומחט שנתעקמה – אין לפושטה, ודינה כדין שפוד שנתבאר בסעיף א.

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: מותר ללבן ביום טוב כלי ברזל שאפו בו פלאדי"ן של גבינה, ואחר הליבון יאפו בו פשטידא של בשר. והוא שכשיתלבן יתנו אותו על המאכל מיד. אבל אם הוא בלוע מנבילה וכיוצא בה – אסור ללבנו אפילו לאפות בה דבר היתר. עד כאן לשונו, והטעם משום דבבליעת היתר – די בליבון קל שקש נשרף עליו מבחוץ, כמו שכתבתי לעיל סימן תנא וביורה דעה סימן קכא. ואינו ניכר שעושה להכשירה, והוי כמעמידה לבישול. ולכן הצריך תיכף אחר הליבון ליתנו על המאכל, כי היכי דליתחזי שעסוק רק בעסק בישול. אבל הבלוע מנבילה – צריך ליבון חזק, כדי שתהא נצוצות ניתזין ממנו, כמו שכתבתי שם, וניכר לכל שאין זה לשם בישול אלא לשם הכשר. ועוד נראה לי טעם: דכשהיא של היתר מותרת בטלטול, ובכל רגע ורגע יכול לבשל בה ההיתר הקודם, אלא שרצונו במאכל אחר. ולא גרע הליבון מנקיון בעלמא שרוצה לנקות הכלי, מה שאין כן כשהכלי טריפה, אף שאפשר שמותרת בטלטול דראויה היא לשום בה דבר צונן, מכל מקום כשמתחממת קצת – אינה ראויה לכלום, ולכן אסור בה הליבון. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן יא, דמזה ראיה דמותר להכשיר מבשר לחלב ומחלב לבשר. דלא כדמרגלא בפומי דאינשי שאסור, מטעם דאם כן לא יהיה לאדם רק כלי אחד ויגעילנו תמיד ואתי למיטעי, עיין שם. ובאמת דבר תמוה הוא: וכי ביכולתנו לגזור גזירות מדעתינו? ועוד: דבשבת טז ב, בטומאה ישנה דגזרו חכמים כעין זה, אמרו משום גדר מי חטאת או שארי טעמים, עיין שם. אבל בלאו הכי היתר גמור הוא.)

יא וכן אסור להגעיל כלי ביום טוב כשהיא טריפה, כמו שאסור ללבן. וראיתי מי שכתב דאם יכול להשתמש בהמים של הגעלה לאיזה תשמיש, כגון שמגעיל על ידי עירוי, או שיש בהמים ששים נגד האיסור – דמותר להגעיל (רדב"ז חלק ג סימן תב). וסברא נכונה היא. וכן אם הכלי אינה בת יומא – המים מותרים. ואמנם בעיקר האיסור שכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בליבון והגעלה, והאיסור הוא משום דאין זה אוכל נפש אלא מכשירי אוכל נפש (מרדכי שלהי עבודה זרה), ואם כן אם נטרפו מאתמול – וודאי אסור, שהיה ביכולתו מאתמול להכשירה. ואפילו נטרפה ביום טוב, אם יש לו קדירה אחרת גם כן אסור. אבל אם אין לו קדירה אחרת – הרי הוא מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותה מערב יום טוב. ואפילו לדעת הרמב"ם שנתבאר הא רק אין מורין כן, אבל יחיד העושה לעצמו – מותר. וכל שכן לדעת הטור שנתבאר (כן נראה לעניות דעתי).

יב וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ה דמותר ללבן שפוד שצלו בו בשר שאינו מלוח, ורוצה לחזור ולצלות בו ביום טוב. עד כאן לשונו, וכגון שנטרף היום, דלא היה אפשר לעשותו מערב יום טוב (דרכי משה). וגם אין נראה בזה תקון כל כך כבהכשר מחבת (מגן אברהם סעיף קטן יב), מפני שמעיקר הדין אינו צריך ליבון כלל, דכבולעו כך פולטו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן עו. ולפי זה אפילו היה יכול לעשותו מערב יום טוב – מותר (שם). ואין נוקבין נקב חדש בחבית ביום טוב. ואם לא היה אפשר לעשותו מערב יום טוב – מותר (שם סעיף קטן יג), ואין מורין כן. ולהטביל כלי חדש ביום טוב – דינו כמו בשבת, ומבואר לעיל סימן שכג. וכן הדחת כלים ושפשוף כלים הוי ביום טוב כמו בשבת, ומבואר שם.

יג כתב הרמב"ם בפרק רביעי דין י"ז: כלי שנטמא מערב יום טוב – אין מטבילין אותו ביום טוב, גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו. ואם היה צריך להטביל מים שבו – מטביל את הכלי במימיו, ואינו חושש. עד כאן לשונו, כלומר: דצריך לטהר המים הטמאים על ידי השקה למי מקוה, דזהו כזריעה שמבטלת הטומאה. וזה וודאי מותר, דהוי אוכל נפש ממש. ואגב זה מטביל גם הכלי, כיון שנעשו במלאכה אחת.

יד כלי שהיה טהור לתרומה, ולקדש טמא מפני חומרת הקדש – מותר להטבילו לקדש ביום טוב, מפני שאין זה תקון גמור, שהרי היא טהורה אלא שעשו מעלה בקדשים. וכן בשארי המעלות שיש לקדשים על התרומה, ולתרומה על החולין, כמבואר בחגיגה (פרק שני ופרק שלישי) – מותר להטבילן ביום טוב מטעם שנתבאר. ויראה לי דזהו בטומאה דרבנן, שאינה צריכה הערב שמש. אבל אם צריך הערב שמש – פשיטא שאסור להטבילו ביום טוב, כיון שאינו ראוי אלא עד הערב – הוי טירחא שלא לצורך יום טוב. (ועיין תוספות חגיגה כא א דיבור המתחיל "האונן", עיין שם היטב, ודייק ותמצא קל. ועיין תוספות ביצה יח א).

טו וכתב הרמב"ם (שם): כלי שנטמא ביום טוב – מטבילין אותו ביום טוב. נטמא הכלי במשקין טמאין, שהן ולד הטומאה, מערב יום טוב – מטבילין אותו ביום טוב, לפי שהוא טהור מן התורה. ומדלין בדלי טמא, והוא טהור מאליו. ונדה שאין לה בגדים – מערמת וטובלת בבגדיה. עד כאן לשונו, ומבואר מדבריו דאם נטמא ביום טוב, אפילו באב הטומאה – מותר לטבול, וכן משמע בגמרא שם. ואף על גב דבאב הטומאה וודאי צריך הערב שמש, ואם כן הוי טירחא שלא לצורך יום טוב – צריך לומר דסבירא ליה כמו שכתב רש"י בביצה שם (ד"ה "בולד"), מפני שראוי להשתמש בו חולין שאינם צריכים הערב שמש. אמנם התוספות הקשו שם: דהא לחולין אינם צריכים טבילה, עיין שם. ונראה לי דהכוונה למעשר שאינו צריך הערב שמש וצריך טבילה, כדתנן בנגעים פרק ארבעה עשר (משנה ג). וילפינן לה ביבמות (עד ב) מקראי לעניין אדם, ומסתמא דהוא הדין בכלים. ולפי זה אין צריך לומר מה שכתבתי בסעיף הקודם דמיירי בטומאה דרבנן, דגם בטומאה דאורייתא יכול להיות כן. (עיין שאגת אריה סימן נו, שהאריך בדיני טבילת כלים בשבת ויום טוב, ומסיק לאיסור, עיין שם.)

טז כתב רבינו הרמ״א בסעיף ז דמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ושמחת יום טוב. עד כאן לשונו. ואמת שרבותינו בעלי התוספות כתבו זה בשלושה מקומות בביצה (ח א) לעניין טלטול אפר הכירה, שמסלקין אותו לאפות הפשטיד״א; וגם לעניין גריפת תנור וכירים (כח ב); וגם לעניין בית מלא פירות ונפחת, שנוטל ממקום הפחת ומטלטל האבנים המוקצים (לא ב); וכן כתב המרדכי. אבל באמת הדברים מתמיהים: דהא עיקרי מוקצות הם ביום טוב ובאוכל נפש, כמו בזימן שחורים ומצא לבנים, וביצה שנולדה ביום טוב למאן דסבירא ליה דהטעם משום מוקצה, ופירות הנושרים ודגים שנצודו ביום טוב. ועיקר מוקצה הוא ביום טוב, ולדעת הרי״ף והרמב״ם חמור משבת. ויש מי שכתב דמה שצריך הרבה – לא גזרו מוקצה (ים של שלמה פרק שלישי סימן כ״א). ודברים תמוהים הם: אטו דגים ועופות אין בהם צורך גדול (מגן אברהם סעיף קטן טו)?ויש מי שחילק בין אכילה לטלטול (שם). וגם זה תמוה, דהא להדיא אסרו בטלטול ביצה ועופות שלא הוכנו. ועוד אמרו דברים בזה, ולא נתקבלו על הלב (עיין שם במגן אברהם ובהגר״ז סעיף טז).

יז ולעניות דעתיד לוטה בזה כוונה אחרת לגמרי. דוודאי במאכל מוקצה – אסרו חכמים לטלטל גם כן, כדתניא (ביצה ג בוג ב]]): ״ביצה שנולדה ביום טוב – אין מטלטלין אותה...״. ורק אם בהמאכל אין מוקצה, אך על ידי השתמשות בהמאכל יפגע בזה איזה מוקצה המעכב המאכל, כמו אפר הכירה אינו מניח לאפות הפשטידא; והטיח שנפל לתנור אינו מניח לאפות הפת; או שהאבנים המוקצים אינם מניחים ליטול הפירות – לזה לא עיכבו חכמים שמפני המוקצה יתבטל משמחת יום טוב, כיון שבעיקר המאכל אין מוקצה. וכן כשאין לו במה לכסות הדם אלא במוקצה – אסור לו לשחוט, דזהו כמוקצה בעיקר האכילה כיון שמחוייב בכיסוי, ואי אפשר לו לשחוט בלא כיסוי. אמנם אם כבר שחט – מותר לכסות בו כמו שכתבתי בסימן תצח, כי היכי דלא לבטל מצות עשה של כיסוי הדם; ואיסורא דעבד – עבד. וכן אסור לבשל ולהסיק בעצי מוקצה, דכיון דהמאכל אי אפשר לעשותו למאכל בלא מוקצה – הוה כמוקצה במאכל עצמו. מה שאין כן טיח שנפל, או אפר כירה, או אבני המוקצה – אין להם שייכות לתקוני המאכל, אלא מעכבין מלהגיע להמאכל. לפיכך לא חיישינן להמוקצה, מפני שמחת יום טוב. (ובזה אתי שפיר כל מה שהקשו בזה, ואתי שפיר דברי התוספות והמרדכי והרמ״א.)

סימן תקי

א מוללין מלילות של חטים, שמולל בידיו כשהם רכים, ואף על פי שמפרק האוכל מתוך הפסולת והוי תולדה דדש. אמנם זהו דישה כלאחר יד (רש״י יב ב) כשמפרק בידיו, ולא גזור ביום טוב דשרי אוכל נפש. וכן מפרכסין קטניות ביום טוב, היינו לשבור השרביטין ולהוציא הקטניות. ואף דבשבת צריך שינוי במלילות, כמו שכתבתי בסימן שיט, ביום טוב אינו צריך. ויש מחמירין גם ביום טוב למלול בשינוי בראשי אצבעותיו (מגן אברהם סעיף קטן א בשם ר״ן, עיין שם), דבשבת גם כהאי גוונא אסור לדעה זו. אמנם היא דעה יחידאה (והר״ן עצמו כתב דאין כן דעת הרי״ף, עיין שם). והנה מדאמרו חכמים מפרכין קטניות ביום טוב – משמע להדיא דבשבת אסור. והעולם אין נזהרים בזה, וכבר כתבנו מזה לעיל סימן שיט סעיף כה, עיין שם.

ב כשהתירו זה ביום טוב, לא התירו אלא ביד, והיינו לנפח המלילות מעט מעט בידו; או בקנון ותמחוי, והם כלים קטנים שנותן מעט לצד זה ויוצא המאכל מצד האחר, והפסולת נשאר בכלי, דבהם גם כן מוללין מעט, ואינו כדרך דישה. אבל לא בנפה וכברה, שנותן הרבה, והוה דש. ואפילו בידיו אסור לפזר הרבה על הטבלא, ולברור מתוכו, דמיחזי כמאן דעביד ליום מחר (רש״י שם). וגם בבררית קטניות כן, כמו שיתבאר. ומותר לנפח בכל כחו.

ג כתב הרמב״ם סוף פרק שלישי: וכן הבורר קטניות ביום טוב – בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי. אבל לא בנפה, ולא בטבלא, ולא בכברה. במה דברים אמורים? כשאוכל מרובה על הפסולת. אבל אם הפסולת מרובה על האוכל – בורר את האוכל ומניח את הפסולת. ואם היה טורח בבררית הפסולת מן האוכל יתר מטורח בררית האוכל מתוך הפסולת, אף על פי שהאוכל מרובה – בורר את האוכל ומניח את הפסולת. עד כאן לשונו, והכי פירושו: בורר כדרכו פסולת מתוך אוכל, דזהו סתם בריה. וזהו כשהאוכל מרובה, דאז הטירחא מועטת בבררית הפסולת. אבל אם הפסולת מרובה – יברור האוכל, דטירחתו מועטת מבררית הפסולת. אך אם טרחת הפסולת מרובה, כגון שהפסולת דק מאוד והאוכל גס – אז אפילו באוכל מרובה יברור את האוכל. כללו של דבר: דהולכין אחר מי שטרחתו מועטת. וגם למדנו מדבריו דאפילו פסולת מרובה על האוכל – אין האוכל בטל להפסולת, דליהוי אסור לגמרי.

ד אבל לא כן דעת הטור, דהטור סבירא ליה דבפסולת מרובה – אסור לגמרי. וזה לשון הטור: הבורר קטניות או שאר דבר, אם יש טורח בבררית האוכל יותר מפסולת, כגון שהאוכל מרובה – בורר כדרכו לזרוק הפסולת. ואם טורח יותר בבררית הפסולת, כגון שהוא דק – נוטל האוכל ומניח הפסולת. ודווקא כשהאוכל מרובה על הפסולת בכמותו... אבל אם הפסולת מרובה בכמותו – אסור אפילו לטלטלו, שהאוכל בטל ברוב. ומכל מקום לוזים

ובוטנים שנשתברו, ועדיין מעורין בקליפיהן, אף על פי שהפסולת מרובה על האוכל – מותרין, דלא מקרו ״פסולת מרובה על האוכל״, כיון דאורחייהו בהכי, והוה כמו שומר לפירי. ולא דמי לעצמות וקליפין, כיון שנפרדו לגמרי מן האוכל. עד כאן לשונו. ומובן מדבריו דגם לוזים ובוטנים אם אינם מעורין בקליפיהן – דינם ככל הדברים: דאם הפסולת מרובה – אסור לטלטלם, דכיון דאינן מעורין אינן עוד שומר לפירי. ואם כן הוויין ככל הדברים, דהמיעוט בטל להרוב. והרמב״ם לא סבירא ליה ביטול זה, לפי שכן דרך כל הדברים להיות האוכל מעורב בפסולת. ופעמים שהאוכל מרובה, ופעמים שהפסולת מרובה.

ה וקיימא לן לדינא כהרמב״ם, דכיון דהוא מילי דרבנן כשבורר בחיקו ובתמחוי – הולכין להקל. ועוד: דרבותינו בעלי השולחן ערוך לא הביאו בסעיף ב רק דעת הרמב״ם, שהרי בלאו הכי הרבה קולות מקילינן בברירה ביום טוב נגד שבת: דבשבת נתבאר בסימן שיט דברירת פסולת אסור לגמרי, וכאן התרנו כשטרחתו מועטת. ובשבת לא התרנו שם אפילו בברירת אוכל מתוך פסולת אלא לאכול מיד, ולא להניח לְבוֹ ביום, ובכאן התרנו אפילו להניח לבו ביום, שהרי לא הצריכו לאכול מיד. וכן כתב המגיד משנה, עיין שם. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בריש סעיף ב: בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי, אם רוצה לאכלו לבו ביום. עד כאן לשונו, כלומר: ולא למחר, דלמחר או על בלילה – אסור, שטורח בשביל חול. אבל לבו ביום – מותר אפילו אינו אוכלו מיד. (ולחנם הגיה המגן אברהם סעיף קטן ב דכן צריך לומר: אפילו רוצה לאכלו בו ביום, עיין שם. ואדרבא כוונתו כדברינו, ולדיוקא אתי. ודייק ותמצא קל.)

ו ודע שדעת הרשב״א ז״ל דגם ביום טוב צריך לברור ולאכול לאלתר כמו בשבת. אלא שהמגיד משנה חלק עליו, ורבינו הרמ״א פסק כמותו. ויש מן הגדולים שהסכימו לדברי הרשב״א (ט״ז סעיף קטן ג), ורוב הגדולים פסקו כהמגיד משנה. ומכל מקום מי שהוא ירא אלקים – יש לו לחוש לדברי הרשב״א ולאכול מיד כשבורר (אליה רבה סעיף קטן ב), שכן פסקו בספר תניא, וברבינו ירוחם, וכן משמע ממהרי״ל. (ועיין מגן אברהם סימן תקד סעיף קטן ט שהחמיר כמהרי״ל, עיין שם.)

ז כתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף ב: ולוזים ובוטנים שנשתברו, ועדיין בקליפיהן – לא מקרי הקליפה פסולת, כיון דאורחייהו בהכי, ועדיין מעורבין. עד כאן לשונו. והקשו עליו המפרשים (מגן אברהם סעיף קטן ד, וט״ז סעיף קטן ג) דכיון דלא הביאו רק פירוש הרמב״ם – הרי אין חילוק ביניהם לשארי דברים, כיון שהוא מתיר לברר גם בפסולת מרובה. ורק הטור הזכיר זה, משום דלדידיה כשהפסולת מרובה אסור לגמרי, כתב דבלוזים ובוטנים אינו כן, ולא לפי דעת הרמב״ם. ויש מי שכתב דגם לדעת הרמב״ם יש נפקא מינה, דבלוזים ובוטנים יכול לברר באיזה אופן שירצה (ים של שלמה). ובוודאי גם בהם מחוייב לברר מה שהטירחא פחותה (ט״ז ומגן אברהם שם). ולעניות דעתי נראה כוונה אחרת בדבריו, דהנה זהו וודאי בכל אוכל ופסולת – מותר לטלטל הפסולת כשצריך לבררו, אבל בלא זה וודאי הם מוקצים. ולזה קאמר דלוזים ושקדים אינו כן, דאף שנשתברו, מכל מקום כיון דעדיין לא נפרדו מהאוכל – שם אוכל עליהן, ומותרים בטלטול גם שלא בשעת ברירה.

ח וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג: אין מסננין את החרדל במסננת שלו, ואין ממתקין אותו בגחלת של עץ. אבל בשל מתכות – מותר. עד כאן לשונם, כלומר: דבורר אסור ביום טוב, אי מדאורייתא אי מדרבנן, כדין דבר שאפשר לעשותו מערב יום טוב, וכפי הדעות שנתבארו בסימן תצה. וזה שהתרנו בקטניות – הרי לא בברירה גמורה התרנו, שהרי אסרנו בנפה וכברה; אלא בחיקו ותמחוי, דכהאי גוונא גם בשבת יש התירים ביד, ורק ביום טוב הקלנו יותר כמו שנתבאר. מיהו על כל פנים ברירה גמורה אסור גם ביום טוב. ולכן אין מסננין את החרדל במסננת שלו. ולאו דווקא חרדל, דהוא הדין כל הדברים; אלא דקא משמע לן רבותא בחרדל: דאף על פי שגם הפסולת ראוי לאכילה, ואם כן אין זה בורר גמור שיתחייב חטאת בשבת, מכל מקום אסור ביום טוב, כיון דבורר דרך ברירתו כדרכו במסננת (עיין שבת קלד א).

ט והך דאין ממתקין אותו בגחלת של עץ – משום דמכבה הגחלת בשעת המיתוק. אבל של ברזל – אין בה כיבוי, וכן שאר מתכות. ואף על גב דכיבוי הותרה לצורך אוכל נפש כמו בישרא אגומרי פריך שם בגמרא ותירץ התם: לא אפשר הכא אפשר. ופירש רש״י התם: בבשר אי אפשר לעשותה מערב יום טוב, דביומא שכיחא טפי. אבל חרדל לא יתקלקל אם ימתקנו מערב יום טוב, ולכן לא הותרה כיבוי אצלו. ודרך זה הוא דרך הישר. ויש לראשונים גירסאות אחרות בגמרא שם, ולכן יש שכתבו טעם האיסור משום דאינו שוה לכל נפש (המאור). ויש שכתבו משום דזהו כטחינת החטים שנאסרה ביום טוב (רמב״ן שם). אבל גירסת רש״י ופירושו פשוט יותר (עיין ט״ז סעיף קטן ה, ומגן אברהם סעיף קטן ו). ודע דכיון דבמתכת ליכא כיבוי, לכן מותר ליתן שפוד מלובן לתוך המשקה כשצריך לזה (מגן אברהם סעיף קטן ז).

י ואף על גב דחרדל אסרנו לסנן משום בורר, מכל מקום בסינון שמרים מיין או שכר אינו כן, אם טובים יותר מה שנסננו היום, ממה שנסנן מערב יום טוב. ומכל מקום אמרו דאין תולין ביום טוב המשמרת לסנן בה השמרים, משום עובדא דחול, וזה יכול לעשות בערב יום טוב. וכשהיא תלויה ועומדת

על מקומה – מותר ליתן בה שמרים לסננן. ואם לא תלאה מערב יום טוב – התירו לעשות דרך הערמה, והיינו שיתלנה לא לצורך סינון אלא כדי ליתן בה רמונים (שבת קלט ב). ונותן בה רמונים שכן היה דרכם, ואחר כך נותן בה שמרים. ולמה התירו הערמה זו? כיון דמעיקר הדין מותר, אלא משום עובדא דחול, ולכן התרנו להערים בזה. וכל זה אם של אמש אינו טוב כשל היום. אבל אם אין הפרש – אסור לגמרי, כחרדל ושארי דיני סינון הוה ביום טוב כמו בשבת, ונתבאר לעיל סימן שיט, עיין שם.

יא אסרו חז״ל (בשבת קלד א) לגבן גבינה ביום טוב, דגבינתה הוי כמו בניין. וזה לא לבד שאינו גרוע מה שנעשה מאתמול, אלא אדרבא מה שנעשה מאתמול עדיף טפי; דגבינה בת יומא אין טעמה טוב כל כך, וגם דרך לעשותה לימים הרבה, והוי כקצירה (מגן אברהם סעיף קטן יא). וכן אסור לעשות חמאה ביום טוב. ואף שאפשר שחמאה בת יומא קצת יותר טוב, מכל מקום הוי טורח גדול, ועושין לימים הרבה, ואסור אפילו על ידי אינו יהודי (שם סעיף קטן יג בשם הריב״ש). ומותר לקלוט השומן הצף מלמעלה, שקורין סמעטענ״א, ואפילו בשבת; ורק כשיגיע לגמר השומן – יניח מעט מהשומן אל הזויע״ר מיל״ך (שם), דבכהאי גוונא לא הוה בורר כלל. ודווקא כשצריך לאכלו בו ביום. אבל אם עושה זה רק כדי שלא יתקלקל – אין לעשות בעצמו, רק על ידי אינו יהודי (שם). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה דאין מעמידין חלב ביום טוב, עיין שם. ואין כוונתו לשפכן לכלים דממילא יעמדו, כנהוג אצלנו, שהרי אין בזה שום מלאכה. אלא כוונתו בהעמדת קיבה (שם), כמו שעושין השוואייצע״ר קע״ז וההאלענדע״ר קע״ז. דזהו וודאי כמלאכה, ואיסור גמור הוא, דלא כמי שמיקל בזה (שם סעיף קטן יב).

יב אין גוזזין ירק תלוש במספרים, שדרך לחתוך בהם מן המחובר, מפני מראית העין, שיאמרו שחתכן היום מן המחובר. ומתקנין את הקונדוס ואת העכביות, והן מיני ירקות, ואף שיש טורח בתיקונן – מכל מקום מתקלקלין אם יתקנום מאתמול. ומותר למלוח הרבה חתיכות צנון ביום טוב כדי לאכלן, אף על פי שבשבת אסור בכהאי גוונא. ויש מחמירין לעשות הרבה, דאף על גב שבוודאי מותר, שהרי מתקלקלין כשיעשום מאתמול, מכל מקום כיון שאפשר למלוח מעט מעט – אין למלוח הרבה בבת אחת. ויש מי שמחמיר גם לשהותה הרבה במלח, אלא יטבול במלח ויאכל מיד (ט״ז סעיף קטן י), ושכן נהג מהרי״ל. ואין בזה טעם לאיסור אם ערב לו יותר כשישהנה במלח, ומהרי״ל החמיר על עצמו, או שלא אהב השיהוי במלח.

יג ודע שאף על פי שהותרה הוצאה ביום טוב גם שלא לצורך, כמו שכתבתי בסימן תצה בשם הרמב״ם, דבהוצאה לא גדרו לנו את הדרך, מכל מקום אמרו חכמים שלא ישא משאות גדולות ביום טוב משום עובדין דחול, אלא צריך לשנות. כיצד? המביא כדי יין ממקום למקום – לא יביאם בסל ובקופה, לתת לתוכה ארבעה או חמישה כדים כדרך שהוא עושה בחול, אלא יביאם על כתפו, או להחזיקם בידיו לפניו אחד או שנים, דבאופן זה מוכח שלצורך יום טוב הביאן, ולא הוי עובדין דחול. וזהו דווקא כשמוליכן ממקום למקום דאווישי מילתא, ולכן אף על פי שמרבה בהילוך אי אפשר באופן אחר. אבל כשנושאם מזוית לזוית או מבית לבית באותו חצר – שרי בכל עניין. ואדרבא טוב יותר לישא הרבה בבת אחת, ולמעט בהילוך (מגן אברהם סעיף קטן טו), דריבוי ההילוך הוי יותר טירחא מריבוי המשא. וכן המוליך את התבן – לא יפשיל הקופה לאחוריו דזהו עובדא דחול, אלא נוטלה בידו. וכן אין מביאין עצים לא בחבל ולא בקופה ולא במחצלת, אבל מביא במטפחת ובחיקו ובידיו. ונראה לי דזהו גם כן במקום שיש רואין. אבל בחצרו – טוב יותר למעט בהילוך, כמו שכתבתי.

יד וכן משאות שדרכן לישא אותן במוט – ישא אותן על גבו מאחוריו. ואלו שדרכן לישא אותן מאחוריו – ישא אותן על כתפו. ושדרכן לישא אותן על כתפו – ישא אותן בידיו לפניו, או יפרוש עליהן בגד באופן שלא יבוא לחשש סחיטה כגון אם יש שם מים, וכל כיוצא בזה משינוי המשא. כללו של דבר: דבמשא צריך לשנות קצת מבחול. אמנם אם אי אפשר, כגון שזימן הרבה אורחים, וצריך למהר לעשות – יעשה כדרכו בחול, דאין בזה שום איסור. ודע דזהו הכל שהאדם ישא את המשא, אבל על גבי בהמה – אסור לגמרי להניח משא ביום טוב. ואף על פי שבארנו בסימן תצה סעיף לב דאין איסור במשא על בהמה ביום טוב, מכל מקום אין לך עובדין דחול יותר מזה. וגם שמא יחמר אחריה, וזה אסור כמו שכתבתי שם. כללו של דבר: משא על בהמה בשביל האדם – אסור ביום טוב לגמרי, ולבד איסור של משתמש בבעלי חיים.

סימן תקיא

א שנינו במשנה (כא ב) דמותר לעשות מדורה ולהתחמם כנגדה. ויש אומרים הטעם משום דאמרינן: מתוך שהותרה הבערה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך (ר״ן). אבל באמת אין אנו צריכים לטעם זה, דכל שהוא צורך הגוף – הוי בכלל אוכל נפש. וכן מבואר מפירוש רש״י בגמרא שם, ומהרמב״ם כמו שיתבאר. וזה לשון הרמב״ם בפירוש המשנה: כי מה שאמר ה׳ ״אשר יאכל לכל נפש״ – כלול הנאת הגוף כולו. ותמיהני שלא מצאתי דין זה

בהרמב״ם בכל הלכות יום טוב. ואולי דכיון דכתב בפרק ראשון דין ד דבכל המלאכות לא אמרינן ״מתוך״, רק בהוצאה והבערה, ומותר להבעיר אפילו שלא לצורך כלל, עיין שם – אם כן כל שכן דמותר לעשות מדורה להתחמם כנגדה, שהרי אפילו שלא לצורך כלל מותר.

ב ומותר להחם ביום טוב מים לרחוץ ידיו ורגליו, אבל לא כל גופו. כן שנינו במשנה שם, ופירשו רבותינו בעלי התוספות וכמה מהראשונים, דהטעם הוא משום דבעינן דבר השוה לכל נפש, וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגין. אבל ידיו ורגליו – שוה לכל נפש. וכן פירשו הטעם גבי איסור מוגמר, שיתבאר בסימן זה. ומעולם לא ריפרף אדם בטעם זה, וכל הפוסקים סוברים דהלכה פסוקה היא.

ג וכבר כתבנו בסימן תצה סעיף יט דברמב״ם לא נמצא כלל דין זה, דבעינן דבר השוה לכל נפש. ובטעם דאיסור רחיצת כל גופו – הוא משום גזירת מרחצאות. ואיסור מוגמר – משום מכבה, ושכן מוכח מהרי״ף. ובארנו שם מילתא בטעמא בסעיף כ, דהרי״ף והרמב״ם דחו זה מהלכה, ומותר אפילו אינו שוה לכל נפש. ושכן מוכח להדיא בפרק קמא דכתובות, עיין שם.

ד וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין טז: רחיצה וסיכה – הרי הן בכלל אכילה ושתייה, ועושין אותן ביום טוב, שנאמר: ״אך אשר יאכל לכל נפש״ – לכל שצריך הגוף. לפיכך מחמין חמין ביום טוב, ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו. אבל כל גופו – אסור משום גזירת מרחץ. וחמין שהוחמו מערב יום טוב – רוחץ בהן כל גופו ביום טוב, שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד. עד כאן לשונו. מיהו זה דווקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ – אסור. אבל בחמין שהוחמו ביום טוב – אסור לרחוץ כל גופו, אפילו אבר אבר. ושהוחמו מערב יום טוב – מותר אפילו כל גופו בבת אחת, כמו לכנוס באמבטי וכיוצא בזה. אבל ר״י בעל התוספות, והרא״ש ז״ל, פסקו דלרחוץ כל גופו – אסור אפילו בחמין שהוחמו מערב יום טוב, כמו בשבת. וכן המנהג. ודין חמי טבריה כמו בשבת, כמו שכתבתי בסימן שכו. (ונראה לי דהולכין לשיטתם: דלר״י והרא״ש, דבהוחמו ביום טוב הוה איסור תורה משום אינו שוה לכל נפש – גזרו של ערב יום טוב אטו יום טוב. מה שאין כן להרי״ף והרמב״ם, דבהוחמו ביום טוב אינו אלא משום גזירת מרחץ – אי אפשר למגזר ערב יום טוב אטו יום טוב, דהוה גזירה לגזירה.)

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דמותר לרחוץ תינוק במים שהוחמו על ידי ישראל ביום טוב. אבל אסור לחמם לצרכו אפילו על ידי אינו יהודי. אבל כשצריך להם לבשל או להדיח – אז מותר להרבות בשבילו. עד כאן לשונו. כלומר: דאפילו בשביל התינוק, דהכרחיות הוא לו – אסור לחמם אלא כשמחממין לצורך פניו ידיו ורגליו, דאז מותר לרחוץ להתינוק. אבל בשביל התינוק – אסור אפילי על ידי אינו יהודי. ורק כשצריך לבישול או להדיח כלים – מותר להרבות גם בשביל התינוק, ודווקא בפעם אחת. ויראה לי דזהו כשאין הכרח כל כך להתינוק. אבל אם יש הכרח – פשיטא שמותר בעצמו לחמם בשבילו, דלעניין התינוק הוה שוה לכל נפש. וגם להרי״ף והרמב״ם לא שייך בזה גזירת מרחץ, אלא דאין זה הכרח כל כך להתינוק, ורק אם יש מים מוכנים מותר לרחצו כל גופו, דעל רחיצתו לא גזרו. ובאמת יש אומרים דהאידנא, דגם בחול אין רוחצין שנים ושלושה ימים – אסור לרחצו בכל הגוף ביום טוב (מגן אברהם סעיף קטן ה).

ו להטיל מים חמים במקוה עכשיו, שהנשים אין ביכולתן לילך למקוה של מים קרים – פשיטא דהוה דבר השוה לכל נפש. וגם אין כאן גזירת מרחץ, ומותר ביום טוב. האמנם זהו כשמחממין בלילה ושופכין למקוה. אבל לחמם ביום ראשון של יום טוב, שהנשים ילכו בלילה – פשיטא שאסור, דאפילו הכנה אסור מיום ראשון לשני, וכל שכן מלאכה דאורייתא. אך על ידי אינו יהודי, כיון דלא סגי בלאו הכי, דבאם לאו לא ילכו לטבילה היום – הוי שבות דאמירה לאינו יהודי במקום מצוה דרבים, שאפשר לסמוך על דעת בעל העיטור שהביא רבינו הרמ״א לעיל סימן רעו שמותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר בשביל סעודת שבת, עיין שם. ואף שאין אנו סומכין על היתר זה, כמו שכתבתי שם, מכל מקום במקום ביטול פריה ורביה, ועל פי רוב האינו יהודי שאצל הבלן עושה מעצמו – בהכרח לסמוך על זה. וטוב שהבלן יטול מהמים לרחיצת כליו ביום טוב וכמדומה, שכן המנהג. ולהחם בשביל רחיצה בעת התחלת ספירתה, ולובשת לבנים – וודאי דאינו נכון, דתוכל לרחוץ בצונן או להשתמש ממים שהוחמו לשתייה, וכיוצא בזה.

ז כתב רבינו הרמ״א בסעיף א דיש אומרים דאסור להחם בית החורף ביום טוב, דלפעמים אין הקור גדול, ואינו אלא למפונקים, והוה כמרחץ ומוגמר דאסור. ונהגו להקל. עד כאן לשונו. ובאמת אין שום טעם לחומרא זו, דאיזה עניין הוא לאינו שוה לכל נפש? הא קור פשיטא דשוה לכל נפש. ומה שבמדריגת הקור אין הטבעים שוים, אם נקרא זה ״אינו שוה לכל נפש״ – נאסור שתיית החמים הטי״י והקאוו״א ביום טוב, דאינן אלא למפונקין. אלא וודאי כיון דעיקרא דשתייה שוה לכל נפש – לא נחתינן לפרטים, וכן בקור. ומעשים בכל יום בפסח וסוכות, כשהזמן קר, שאנו מסיקים תנורי בית החורף ביום טוב.

ח אף על גב דאסור להטביל כלים ביום טוב משום תיקון מנא, כמו שכתבתי בסימן תקט, מכל מקום אדם מותר לטבול מטומאתו ביום טוב, משום דמיחזי כמיקר. וגם בשבת מותר, כמו שכתבתי בסימן שכו. ורחיצה בצונן – פשיטא שמותר ביום טוב, שהרי גם בשבת מותר. אלא שבשבת צריך להטיף השיער כשיוצא מנהר, כדי שלא יטלטל בכרמלית, כמו שכתבתי שם. וביום טוב אינו צריך זה, ורק יש ליזהר דלא ליתי לידי סחיטה, לא בשערו, ולא בחלוקו, ומטפחתו, וכיוצא בהם.

ט אין עושין מוגמר, דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים, בין להריח בין לגמר הבית או הכלים. והטעם כתבו הראשונים: משום דאינו שוה לכל נפש, אלא למפונקים. אבל אם עישן כדי ליתן ריח טוב בפירות, למתקן לאכילה – מותר אפילו אם מפזרן על גבי גחלת של עץ דמכבה, דמפני אוכל נפש מותר כיבוי, כמו שכתבתי כמה פעמים. ועוד: שסופו מבעיר. ומשום מוליד ריחא – ליכא, שאין כוונתו להוליד ריח, רק להכשיר אוכלין. ואפילו הם טובים בלא זה, אלא שרוצה שיהיו יותר טובים – מותר, דלא גדרה התורה אופן אכילתנו.

י והרמב״ם בפרק רביעי דין ו כתב: אין מעשנין בקטורת ביום טוב, מפני שהוא מכבה, ואפילו להריח בה. וכל שכן לגמר את הבית ואת הכלים שהוא אסור. ומותר לעשן תחת הפירות..., כמו שמותר לצלות בשר על האש...עד כאן לשונו. והנה לא כתב במוגמר טעם דשוה לכל נפש, משום דהרמב״ם לית ליה דין זה כמו שכתבתי בסעיף ג, אלא שכתב טעם כיבוי. וביאור דבריו: דאף על גב דבאוכל נפש גמור כבשר ופירות התירו כיבוי לצורך אוכל נפש, אבל בדבר שהוא רק לריח – לא רצו חכמים להתיר.

יא ודע שיש שרצו לאסור העשנת טאבא״ק ביום טוב, משום דאין זה שוה לכל נפש. ורבו החולקים, והתירו להדיא. וראיה ברורה לזה ממה שכתבו התוספות בשבת (לט ב דיבור המתחיל ״מתירין״, עיין שם) דזיעה הוי דבר השוה לכל נפש, דהוא לבריאת הגוף, עיין שם. וכן עישון הטאבא״ק להרגילים בו – הוי לבריאת הגוף, לעכל המזון ולדחות המותרות. וכי מפני שיש בזה גם תענוג מיגרע גרע? בתמיה (פני יהושע שם). ויש מי שכתב בלשון זה: אני רגיל לשתות טיטו״ן ביום טוב, כמנהג העולם לרפואה, ובפרט כהיום ממש שוה לכל נפש (פרי מגדים בסימן זה בט״ז סעיף קטן ב). ויש מי שכתב שהיה מונע עצמו מלעשן, ואמר לו חסיד אחד שלא יפה עושה, שמונע את עצמו משמחת יום טוב (שערי תשובה סעיף קטן ה בשם חכם צבי). ולבד כל אלה אני אומר דאינו דומה למוגמר, שאינו שוה לכל נפש אלא למפונקים. אבל הטאבא״ק עיקרו לאנשים גסים, כיושבי כפרים שמרבים לעשון. והמפונקים יש כמה שאין יכולין לסבול גם הריח. ואם שיש גם טאבא״ק טוב המעלה ריח טוב – הוא מיעוטא, ורובו הוא ריח פשוט ועב. וכי מפני שיש עִם ריח טוב נאסור? אם כן נאסור גם פירות שיש בהם ריח טוב. ואותן שביום ראשון אין מעשנין, ובשני מעשנין – מזלזלין ביום טוב שני. ויש שרוצה לאסור משום מכבה, וכידוע אין בו כיבוי אם לא ידחקו הגחלת. ועוד: דבאמת ביום טוב – טוב לעשן משלהבת ואפילו מנר, ואפילו הנזהר לעשן מנר כל השנה נוח יותר שידלק ביום טוב משלהבת של נר, דבעצי גפרית פשיטא דאסור. רק כהיום שנתרבו הפאפעראסי״ן – יזהרו להכינם מערב יום טוב, דביום טוב וודאי אסור לעשותם, דזהו כעשיית כלי.

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד דאסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים, משום דמוליד בהן ריחא. עד כאן לשונו. ואף על גב דמותר למלול עשבים, כמו שכתבתי בסימן שכ״ה – זהו מפני שיש בהם ריח, ועל ידי מלילה נתוסף הריח. מה שאין כן בבגד – אין ריח והוה נולד. ואפילו היה בבגד ריח – אסור להוסיף, שהרי הריח אינו מעצמותו, ואם כן מוסיף בו ריח חדש (מגן אברהם סעיף קטן יא). אך אתרוג שמונח על הבגד ונטלו ממנו – מותר להחזירו, כיון שאינו מוסיף דבר חדש (שם). ויש שנותנים ריח למים. ואם הם לשתייה, שיהא ערב יותר לשתייה – מותר. ואם לשם ריח – איסור גמור הוא. ויש שנותנים ריח במים של שפיכת הכוהנים, ואיסור גמור הוא (שם וט״ז סעיף קטן ח), ועכשיו לא שמענו מנהג זה.

סימן תקיב

א כתיב: ״אך אשר יאכל לכל נפש – הוא לבדו יעשה לכם״. והך ״לכם״ מיותר, ודרשינן: ״לכם״ – ולא לאינו יהודי, שלא הותרה מלאכת יום טוב בשביל האינו יהודי. ולכן אסור לבשל או לאפות בשביל אינו יהודי. ומכל מקום אינו לוקה, משום דאמרינן: הואיל ואי מקלעי ליה אורחים – הוי חזי ליה, כמו שכתב הרמב״ם בפרק ראשון דין טו. ולמה לא אמרינן מתוך שהותרה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך? ולשיטת הרמב״ם אין זה שאלה כלל, דהא איהו סבירא ליה דלא אמרינן ״מתוך״ רק בהוצאה והבערה, כמו שכתבתי שם. וכן לשיטת התוספות דבעינן צורך קצת לישראל – גם כן לא קשה. ואפילו לשיטת רש״י, דאמרינן ״מתוך״ אף שלא לצורך כלל, מכל מקום כשעשה מפורש בשביל אינו יהודי, שזה אסרה התורה מפורש – לא שייך לומר ״מתוך״. וכן הוא בעניין האופה מיום טוב לחול, כמו שכתבתי בסימן תצה סעיף יח, עיין שם.

ב ומטעם זה אמרו חז״ל (כא ב): מזמנין את האינו יהודי בשבת, ואין מזמנין אותו ביום טוב, גזירה שמא ירבה בשבילו. דבשבת מותר להזמינו על שולחנו, דלא שייך לומר שיעשה מלאכה בשבילו. אבל ביום טוב שהורגל לאפות ולבשל – יש לחוש שמא ירבה בשבילו איזה דבר מאכל. ודקדק הרא״ש ז״ל מלשון ״מזמנים״, דזהו כיון שמזמן אותו – מסתמא הוא איש נכבד וחפץ ביקרו, ולכן חיישינן שמא ירבה בשבילו. אבל עבדו ושפחתו, וכן שליח הנשתלח לו, וכן כשהאינו יהודי בא מאליו – מותרים לאכול עמו. ולא חיישינן שמא ירבה בשבילו, כיון שלא הזמינם ואינו חפץ ביקרם, לא חיישינן לקלקול.

ג וזה לשון הרמב״ם בפרק ראשון דין יג: אין מזמנים... אבל אם בא האינו יהודי מאליו – אוכל עמהם מה שהם אוכלים, שכבר הכינוהו. עד כאן לשונו. והשיג עליו הטור דאינו נראה, דאפילו כבר הכינוהו – מכל מקום איכא למיחש שמא ירבה בשבילו, אם הוא חשוב וראוי לכך. אלא צריך שיאמר לו: אם יספיק לך במה שהכננו לעצמינו – בוא ואכול. עד כאן לשונו, ובאמת כן הוא בגמרא שם. אך הרמב״ם סבירא ליה דאמירתו לא מעלה ולא מוריד, דמה מועיל שלא יוסיף בשבילו אם יאמר, ומה יגרע אם לא יאמר? ועיקר ההיתר הוא כיון דלא הזמינו – לא חיישינן שירבה בשבילו, כי האינו יהודי לא יתרעם במה שלא הרבה בשבילו, כיון שלא הזמינו ולא ידע שיבוא. ומה שמצינו בגמרא, שאמרו לו אם יספיק לך... – זהו מצד הפיוס ודרך ארץ, לומר לו ולבקש ממנו מחילה על שלא יכבדנו כראוי (וכן כתב הט״ז סעיף קטן ד).

ד ודווקא להזמינו לביתו אסור. אבל לשלוח לו להאינו יהודי לביתו – מותר, דבזה לא חיישינן שירבה בשבילו, כיון שאינו כאן ואינו מחוייב על פי הנימוס לכבדו. והשילוח יהיה על ידי אינו יהודי אם הוא מקום שבשבת אסור לטלטל. ואף על גב דהותרה הוצאה ביום טוב לגמרי – זהו הכל לצורך ישראל (שם סעיף קטן ג). ואם הוא מקום שמותר בטלטול – מותר לשלוח גם על ידי ישראל, דאין בזה איסור הזמנה (שם). ואי משום טירחא – לא אסרה תורה טירחא זו ביום טוב, שהרי גם בשבת מותר ליתן מאכל לכל אדם, ולילך ולמסור לו המאכל. ואפילו במקום שאסור בטלטול, אם אינו רשות הרבים גמור – מותר לשלוח ביום טוב על ידי ישראל (מגן אברהם סעיף קטן ב). ועיין מה שכתבתי בסעיף יא.

ה יש מי שאומר דזה שאסור להזמינו ביום טוב, זהו קודם שתיקן כל צורכי סעודה. אבל אחר שתיקן, והוא סמוך לסעודה – מותר להזמינו (שם בשם תניא). אך דבר זה לא משכחת לה אלא כשלא היה בדעתו מקודם להזמינו, דאם היה בדעתו – פשיטא שאסור, שהרי יש חשש שירבה בשבילו. ודבר זה לא שכיח, דממה נפשך: אם קודם הסעודה מזמינו – איך אפשר ששעה מקודם לא היה דעתו עליו? אלא דמיירי שבא האינו יהודי אליו סמוך לסעודה, דאז מבקשו ומזמינו, ומתחילה לא היה דעתו אליו כלל. (ובזה מובנים דברי המגן אברהם שם, עיין שם. והמחצית השקל והפרי מגדים נתקשו בדבריו, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ו ויש להבין בזה שהתרנו שעבדו ושפחתו מותרים לאכול עמו – איך התרנו? והרי בהכרח להרבות בשבילם. ואם נאמר דבאותה קדירה מותר להרבות, מפני שמתבשל יפה כשהקדירה מליאה, כמו שכתבתי בסימן תקג – אם כן נתיר גם כן להזמין לאינו יהודי, וירבה בשבילו באותה קדירה. אך האמת הוא דבהזמנה חיישינן שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת, שמפני שרוצה לכבדו – יעשה לו מטעמים אחרים. אבל בעבדו ושפחתו – לא חיישינן לזה. וזהו כוונת רבינו הרמ״א, שכתב בסעיף א שמותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותה קדירה שמבשל בה לעצמו. אבל לשאר אינם יהודים – בכל עניין אסור. עד כאן לשונו. וכוונתו כדברינו. (והנה בבית יוסף ודרכי משה הקשו שיש שמתיר להרבות בשביל אינו יהודי באותה קדירה, ויש שאוסר. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ג, וט״ז סעיף קטן ה. ולפי מה שכתבתי שניהם אמת, דוודאי מותר. ומכל מקום אסור שמא ירבה בקדירה אחרת. וזהו בהזמנה, אבל לא בעבדו ושפחתו. וגם כוונת המגן אברהם כן הוא. ומה שכתב כאן סברת אפשר לפייסינהו, עיין שם – לעניות דעתי לא שייך כאן. ועיין בט״ז סעיף קטן ד, שמכריע כשבא מאליו, ונותן לו לאכול – מותר, אבל מזמינו כשבא – אסור, עיין שם. וזהו כשבא הרבה זמן קודם תיקון הסעודה. אבל סמוך לסעודה – מותר, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ודייק ותמצא קל.)

ז כתב הרמב״ם בפרק ראשון דין יד: עיסה שחציה של ישראל וחציה של אינו יהודי – אסור לאפותה, מפני שיכול לחלק הבצק בני החיל, שנתנו קמח לישראל לעשות להם פת ביום טוב. אם כשנותנין ממנה פת לתינוק אין מקפידין – מותר לאפותו להם ביום טוב, שכל פת ופת ראוי לתינוק. עד כאן לשונו, וכן הוא בגמרא (כא א). ורש״י פירש דשני דינים הללו סותרין זה את זה, דכיון דאפשר למיפלגינהו – אסור. והתוספות כתבו שאין סותרין, דבעיסה חציה של ישראל – שפיר יכול לחלקה קודם אפייה, אבל של בני החיל דהקמח שלהם – אי אפשר להישראל לחלוק קודם אפייה, דלא יתנו לו. ורק אחר האפייה כשנותן לתינוק לא קפדי. ונמצא שמוכרח לאפות כל הפת, ומותר בשביל החלק שהישראל אוכל. וזהו גם כן דעת הרמב״ם, שכתבו לשני הדינים. וכסברא זו כתבו הר״ן והמגיד משנה, עיין שם.

ח אמנם בגמרא שם בסוף הסוגיא אומר: ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר: אין מזמנין את האינו יהודי ביום טוב, שמא ירבה בשבילו. ופירשו רש״י והרי״ף דפליג רבי יהושע בן לוי על הדין דבני החיל שנתבאר. ולכן הטור פסק באמת בבני החיל לאיסור, עיין שם. והרמב״ם פסק לשני הדינים, וגם הראב״ד הסכים עמו, דבאמת אין זה דמיון: דזימון אינו יהודי דומה לעיסה חציה של ישראל, שיכול לחלקה מקודם, וכן במזמנים הא יכול לבשל חלקו, מה שאין כן בבני החיל, וכמו שכתבתי. וכתבו שהרמב״ם לא היה גורס בגמרא ״ופליגא דרבי יהושע בן לוי״, או שגורס ומפרש פירוש אחר, כמו שכתב המגיד משנה שם. ויש מרבותינו שכתב דגם הרי״ף מודה בזה, אלא שמפרש דבבני חילא היה יכול הישראל ליטול גם מקודם האפייה (ר״ן שם). ולפי זה לא פליגי לדינא. אבל הטור לא סבירא ליה כן, שכתב שיש בזה מחלוקת, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בסעיף ב סתם כהרמב״ם, וכן הלכה.

ט יש מי שאומר דזה שהתרנו ליתן לעבדים ולשפחות כשממלא באותה קדירה – זהו בבישול. אבל בפת – אסור להרבות בשבילם פת בתנור, דכל אחת היא מלאכה בפני עצמה (מגן אברהם סעיף קטן ג בשם הים של שלמה). ובוודאי כן הוא, דכן נתבאר בכהאי גוונא בסימן תקג דיש חילוק בין בישול לאפייה מטעם זה, עיין שם. ואין להאכילם אלא משיורא הפת שאפה לעצמו. אך כבר נתבאר שם דעל פי רוב גם אנחנו אופים מערב יום טוב. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דישראל האופה בתנור של אינו יהודי, וצריך לתת לו בעד זה פת אחד – לא ייחד לו אחד קודם אפייה שזה הפת יתן לו, דאם כן אופה פת זה בשבילו. אלא יאפה סתם, ויתן לו אחר כך אחד מהם. עד כאן לשונו, ופשוט הוא.

י אסור לאפות ולבשל בשביל בהמה ביום טוב, דכתיב ״לכם״ – ולא לבהמה. כן פסקו הרי״ף, והרמב״ם, והרא״ש, והטור, והשולחן ערוך, ורוב הפוסקים. ולכן אף שיש שפסקו כמאן דמתיר בגמרא (המאור וראבי״ה, כמו שכתב הטור) – אין הלכה כן. ולפיכך יש להזהיר להנשים שלא יחמו חמין ביום טוב בשביל הבהמה. ומאד נתפרץ איסור זה מפני העדר ידיעתן, כמו שראינו ושמענו. ולכן יש להזהירן. ויכולות לעשות בהיתר, והיינו שיחממו מים לצורך הדחת כלים, וממים אלו יתנו להבהמות. ומותר להרבות בשביל הבהמות בקדירה זו שבישל לעצמו, ואין חילוק בין שיש לו דבר ליתן לבהמתו או אין לו, דבכל גווני מותר להרבות באותה קדירה.

יא וכשם שאסור לבשל בשביל בהמה, כמו כן אסור לטלטל בשבילה דרך רשות הרבים. אבל דרך כרמלית מותר, דלא מחמרינן בהוצאה דרבנן כיון דביום טוב הותרה ההוצאה לגמרי, כמו שכתבתי כמה פעמים. וכן אסור לגבל המורסן לעופות, כי אם על ידי שינוי. אבל מותר לטלטל מזונות וליתן לפניהן, שהרי גם בשבת מותר אותן שמזונותן עליך. ודוקא שהוא ראוי לאכילתן. אבל אם אינו ראוי – אסור, דהוה ליה מוקצה; אף שיכול לעשותן ראוי, מיהו לפי מה שהן – הם מוקצה. ויש מחמירים אפילו כשעל ידי הדחק יכולין לאכול (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה). ולא דמי לכרמלית שהתרנו, דבהוצאה הקילו, כמו שכתבתי. (וקושית הט״ז סעיף קטן ח – צריך עיון, ועיין אליה רבה.)

סימן תקיג

א ביצה שנולדה ביום טוב – אסור ליגע בה, דהיינו לטלטלה. כלומר: אף על גב דמוקצה מותר בנגיעה, כמו שכתבתי בסימן שח, מכל מקום ביצה שהיא עגולה – נגיעתה היינו טלטולה, דאי אפשר שלא תנדנד. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א על הך דאסור ליגע בו – דהיינו לטלטלה, כלומר: דנגיעתה הוי טלטולה (וכן הבין המגן אברהם סעיף קטן ב). ויש מי שהבין דכוונתו לומר דדווקא טלטול אסור, אבל נגיעה מותר, והקשה עליו (ט״ז סעיף קטן א). ואינו כן. ויש מי שסובר דגם נגיעה בלא טלטול, אם הוא לצורך המוקצה – אסור, ונתבאר בזה בסימן שי, עיין שם.

ב וכיון שאסור ליגע בה, כל שכן שאסור לאוכלה. וכך שנינו במשנה ריש ביצה, דביצה שנולדה ביום טוב – לא תאכל. וטעמא דמילתא: לא מיבעיא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, דהוי מוקצה ונולד. אלא אפילו בתרנגולת העומדת לאכילה, דאינה מוקצה – מכל מקום אסור מטעמא אחרינא, דכתיב: ״והכינו את אשר יביאו״. ודרשינן: חול מכין לשבת, וחול מכין ליום טוב, ואין יום טוב מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליום טוב. וקים להו לרבנן דכל ביצה הנולדת היום – נגמרה מאתמול. ולפי זה שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, ונולדה בשבת שאחר יום טוב או ביום טוב שאחר שבת – הכין השבת ליום טוב או יום טוב לשבת, ואסורה הביצה מדאורייתא משום איסור הכנה. ולכן גזרו חכמינו ז״ל על כל יום טוב משום יו״ט אחר השבת, ועל כל שבת משום שבת שאחר יום טוב (גמרא ריש ביצה). וממילא כיון דאסורה באכילה – אסורה בטלטול למאן דאית ליה מוקצה ביום טוב, דכל דבר שאינו ראוי ליום טוב – הוה מוקצה. (ומגן אברהם סוף סעיף קטן א כתב בטעם איסור טלטולה בשם רש״ל: משום לא פלוג, עיין שם. וצריך עיון למה הוצרך לזה. ובסימן תקטו כתב בעצמו כדברינו, כמו שכתב המחצית השקל, עיין שם.)

ג ונמצא לפי זה דביום טוב אחר שבת, ושבת אחר יום טוב – האיסור מן התורה. ובסתם שבת ויום טוב – האיסור מדרבנן משום גזירה, כמו שכתבתי. ואין לשאול לפי זה, דאם כן ביצה שנולדה בשבת או ביום טוב לא תאכל למחר ביום חול, דהא השבת או היום טוב הכינה לחול; דאם גמרתה הוי הכנה

– כל שכן הולדתה. אבל אין זו שאלה, דהאמת הוא דהולדתה לאו הכנה היא. וראיה לדבר: דאם לא כן ביצה שנולדה ביום טוב קודם שבת – תיתסר בשבת משום הכנה, ולא מצינו כן בגמרא, אלא משום דקדושה אחת הן לעניין ביצה, ולא משום הכנה דהוי דאורייתא. וכן ביצה שנולדה בשבת שקודם יום טוב – אינה אסורה ביום טוב משום הכנה דאורייתא, אלא משום קדושה אחת. וטעמא דמילתא: דהכנה לא מקרי רק מה שהבריאה נתהוית בעולם, ולא מה שיצאה לעולם. שהרי גם מעיקרא היתה כן, וכל ביצה שנולדה היום – גמר בריאתה הוא מאתמול.

ד אמנם באמת לעניין יום חול – אין אנו צריכין לזה. דבעל כרחך אנו צריכין לומר דעל חול לא שייך עניין דהכנה כלל, דאם לא כן ביצה שנולדה באחד בשבת – תיתסר, משום דאתמול גמרה לה, והוי שבת מכין לחול. וכן ביצה הנולדה ביום שלאחר יום טוב – תיתסר. ולזה כתבו רבותינו דסעודת חול אינה חשובה, ולא שייך עליה לומר הכנה (רש״י ותוספות ריש ביצה).

ה אם נתערבה ביצה זו אפילו באלף – כולן אסורות, ואינה בטילה, דדבר שיש לו מתירין – אינו בטל אפילו באיסור דרבנן. וכל שכן למאן דסבירא ליה דביצה הוי דבר שבמניין, ולא בטיל. אמנם רוב הפוסקים אין סוברין כן, כמו שכתבתי ביורה דעה ריש סימן קי, עיין שם. ואפילו אם יש ספק אם נולדה ביום טוב או בחול – גם כן אסורה. ואפילו נתערב זה הספק באלף. והכל מטעם דבר שיש לו מתירין, שהרי בלילה תהא מותרת. ואפשר לומר דבסתם יום טוב מותרת, דהוה ספק ספיקא בדרבנן. דהא ספק ספיקא היא: ספק אם נולדה ביום טוב, ואם תמצא לומר ביום טוב – שמא אינה זו שלקחנו מן התערובות. אבל ביום טוב שאחר השבת – הוה ספק ספיקא בדאורייתא. מיהו ביורה דעה שם נתבאר דכל ספק ספיקא שספק אחד בגופו, וספק אחד בתערובות – לא מקרי ספק ספיקא, עיין שם. ואולי בדרבנן גם זה מקרי ספק ספיקא. ועיין ביורה דעה סימן קב וסימן קי (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד). ועיין מה שכתבתי בסימן תצח.

ו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: ביצה שנולדה ביום טוב, שנתבשלה בשוגג עם בשר ותבשיל, אם יש ששים כנגדו – הכל מותר חוץ מן הביצה. אבל אם לבנו בו התבשיל וכיוצא בזה, מידי דלחזותא וטעמא עביד – לא בטיל. עד כאן לשונו. והטעם דמהני ששים משום דבאינו מינו גם דבר שיש לו מתירין בטל בששים, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קב. והקשו עליו דלמה לן ששים? הלא הביצה אינה נותנת טעם כלל, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן פו דמיא דביצי – מיא בעלמא נינהו (ט״ז סעיף קטן ג). אמנם כוונתו כשנתבשלה קלופה, כלומר שמקודם בשלוה וקלפוה, ובשלו אותה בתבשיל דהביצה בשלימותה, דאז צריך ששים כמבואר ביורה דעה שם. ושם סימן קב כתב רבינו הרמ״א דהטעם בטל אפילו בדבר שיש לו מתירין. אם כן אפילו נתבשלה בביצים, דהוי מין במינו – גם כן בטל (מגן אברהם סעיף קטן ו).

ז וזה שכתב דלחזותא וטעמא לא בטל, כלומר דאפילו באינו מינו – הוי כמינו, ואינו בטל בדבר שיש לו מתירין, ודוקא בחזותא וטעמא. אבל בלא חזותא – בטל אף דעביד לטעמא, ואף על פי שבא לתקן הקדירה (שם סעיף קטן ז). ונראה ברור דאם עד הערב יתקלקל התבשיל – דבטל. דכלל גדול הוא בדבר שיש לו מתירין, דלא נקרא ״יש לו מתירין״ אלא כשלא יתקלקל, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. ודע דמותר לכפות על הביצה כלי, דקיימא לן כלי ניטל לדבר שאינו ניטל, כמו שכתבתי בסימן שי. ובלבד שיזהר שהכלי לא יגע בה, דבנגיעתה ינדנדנה.

ח שני ימים טובים של גליות, נולדה בזה – מותרת בזה, שהרי אחד מהן חול. אבל ראש השנה: נולדה ביום ראשון – אסורה בשני, דחד קדושה היא, וקדושה אריכתא. וכן שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, נולדה בזה – אסורה בזה. ואף על גב דקיימא לן דשתי קדושות הן, וגם הכנה לא שייך בלידה כמו שכתבתי, מכל מקום מדרבנן אסורה משום הכנה. כלומר: כיון דביום הראשון אסורה מדרבנן אם תתיר אותה ליום השני – נמצא שהראשון הכין להשני ולא לעצמו (ר״ן שם), ואין שבת ויום טוב מכינים זה לזה. ונמצא דזהו גם כן כעין הכנה. ואם נולדה בשבת, והיה יום טוב של גליות ביום ראשון ושני, דמותרת בשני כשנולדה בשבת. וכן ביום טוב שקודם שבת בחמישי וששי, דנולדה בחמישי מותרת בשבת. וביום טוב של ראש השנה בכהאי גוונא – אסורה כל השלושה ימים. (ומאי דלא אמרינן ביום טוב של גליות מיגו דאתקצאי לבין השמשות... – עיין מה שכתבתי בסימן תרלח סעיף ה).

ט ביצה שיצאה רובה מערב יום טוב, וחזרה למעיה, ואחר כך נולדה ביום טוב – מותרת, דכיון דיצאת רובה – חשבינן לה כילוד. ולפיכך אפילו בדק בקינה של תרנגולת ערב יום טוב סמוך לחשיכה, ולא מצא בה ביצה, ולמחר השכים ומצא ביצה – מותרת, דקים להו לחכמינו ז״ל שתרנגולת אינה יולדת בלילה, ובעל כרחך שילדה מבעוד יום ולא מצאה, או יצאה רובה וחזרה. ואמרו חכמינו ז״ל דזהו בתרנגולת היולדת מזכר. אבל היולדת ביצים מחמימות הקרקע – תוכל להוליד גם בלילה. אך אם יש תרנגול זכר בתוך ששים בתים מהתרנגולת, ואין נהר מפסיק שאין בו גשר – תולין הכל בהתרנגול. אך אם רחוק מששים בתים, או שיש נהר בלי גשר – אסורה כשבדק מאתמול סמוך לחשיכה ולא מצא. אבל אם לא בדק – גם בכהאי גוונא שריא, שאנו תולין שמאתמול נולדה, שרובן יולדות ביום אפילו בלא זכר. וזהו בבדק באור היום. אבל אם אחר כך – בכל עניין אסורה, דשמא ילדה היום. ואף שיש ספק – הא נתבאר דספק אסור (כל זה בביצה ז ב).

י ולפיכך מותר ליקח ביצים מן האינו יהודי בליל ראשון של יום טוב, משום דוודאי נולדו ביום. וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות. אבל לא בליל שני של ראש השנה, ולא בליל שני של שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, מפני הטעמים שנתבארו. ואינו יהודי המביא ביצים ביום טוב ראשון, ומסיח לפי תומו שנולדו מאתמול – מותר לסמוך עליו, שהרי אינו משביח מקחו בכך, דבת יומא עדיף טפי. אלא אם כן יודע שלישראל אסור הנולדת היום, דאז אינו נאמן, דשמא אומר כדי שיקחו ממנו (מגן אברהם סעיף קטן יא). ואם הביצים של הישראל, והוא מסיח לפי תומו שמאתמול נולדו – נאמן אפילו יודע הדין, כיון דאינו נוגע בזה לעצמו. ומכל מקום יש אוסרין. ובכיוצא בזה נתבאר ביורה דעה סימן סט לעניין אינו יהודי שאמר שמלחו הבשר, ושם נתבאר בזה (שם).

יא ובשבת ויום טוב הסמוכין זה לזה, דהאיסור הוא משום הכנה דאורייתא – פשיטא שאינו נאמן במסיח לפי תומו. דבדאורייתא לא סמכינן אדבריו, רק באשה שמת בעלה מטעם שנתבאר באבן העזר סימן יז, ולא בשארי דברים. ולכן אינו נאמן ביום השני. אבל בראש השנה נאמן, דהוי דרבנן. ומכל מקום אם לפי העניין מוכח שכבר נולדו, כגון שיש ריבוי ביצים אצלו – אפשר לסמוך עליו גם בשבת ויום טוב. ורוב המוכרים ביצים הם מאותם שנולדו כבר (עיין מגן אברהם סעיף קטן יג).

יב השוחט תרנגולת ביום טוב, ומצא בה ביצים גמורות – מותרות. ואפילו ביום טוב שאחר השבת, דכל זמן שלא יצאה – לא מקרי "הכנה", משום דעדיין לא נגמרה בשלימות; שאינה ראויה לגדל אפרוחים, ואין הטעם טוב כל כך כמו ביצה שיצאה לחוץ (שם סעיף קטן יד), ואינה אלא כאחד מאיברי התרנגולת. ואפרוח שנולד ביום טוב – אסור. ואם נולד בשבת – אסור ביום טוב שלאחריו. כן כתב הטור בשם אחיו, דגם זה מקרי "הכנה", כיון שבקליפתו אינו ראויה לאכילה כלל, עיין שם. כלומר: דאף על גב דעגל שנולד ביום טוב – מותר כשכלו לו חודשיו, כמו שכתבתי בסימן תצח, מכל מקום אפרוח שנולד ביום טוב אסור. דהעגל מוכן אגב אמו בשחיטה, והתרנגולת בקליפתה אינו ראויה אף לכלב. והוה מוקצה גמורה אפילו למי שסובר דמוקצה מותר ביום טוב, דזהו כגרוגרות וצמוקים. וממילא כיון שביום טוב אסורה, אם כן אם אתה מתירה בשבת שלאחריו – נמצא דיום טוב הכין לשבת, שלעצמה לא התירה ולשבת התירה, והוי הכנה דרבנן. וזהו כהכנה דביצה בסעיף ח דהוי דרבנן. ויש מי שרוצה לומר דכאן הוי הכנה דאורייתא (ט"ז סעיף קטן יא). והעיקר כמו שכתבתי, ובזה ניחא כל מה שהקשו בזה. (וכן משמע בב"ח. ועיין בית יוסף, וט"ז שם, ומגן אברהם סעיף קטן טו, שטרחו בתירוץ הקושיות. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקיד

א כבר נתבאר דכיבוי לא הותרה אלא באוכל נפש, כמו בישרא אגומרי שאי אפשר בעניין אחר. אבל כיבוי שלא לצורך אוכל נפש כלל – אסור מן התורה. וכיבוי שלצורך מכשירי אוכל נפש – מה שלא היה אפשר לעשות מערב יום טוב – קיימא לן כרבי יהודה דמותר אבל אין מורין כן, כמו שכתבתי בסימן תצה, וביותר בארנו בסימן תקט. ויש הפרש בין שיטת הרמב"ם לשיטת הטור. דהרמב"ם פסק בכולהו לאיסור, כיון דאין מורין כן. והטור פסק להיתר, אלא שכתב שאין מורין כן. ורבינו הבית יוסף הולך בשיטת הרמב"ם, ורבינו הרמ"א בשיטת הטור, עיין שם. ובזה עצמו דאין מורין כן, אינו אלא בשני דברים: בגריפת הסכין, ובכיבוי לתשמיש. רק בזה אסור לגמרי, מטעם שבארנו שם. ובזה יובנו דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ב וזה לשון רבינו הבית יוסף: אסור לכבות דליקה ביום טוב, ואפילו אם רואה ביתו שנשרף אם אין שם סכנת נפשות. ואין מכבין הבקעת אפילו כדי שלא יתעשן הבית, או הקדירה או כדי לשמש מיטתו. עד כאן לשונו. והנה לכבות דליקה – פשיטא שאסור אפילו להטור, שהרי אין בזה אף מכשירי אוכל נפש, אלא הפסד ממון. ורק אם בשריפת הבית ישרפו גם מה שהכין אוכלין ומשקין – הדר הוה ליה דינא כמכשירין. ואין מכבין הבקעת אפילו שתתעשן הקדירה, דזהו מכשירי אוכל נפש, מכל מקום אסור משום דאין מורין כן. וכן תשמיש המיטה. וכבר כתבנו בסימן תצה דאפילו לדעה זו, כשיחיד עושה לעצמו – אין מוחין בידו, כיון דהלכה כרבי יהודה, עיין שם.

ג ורבינו הרמ"א כתב: ויש אומרים דווקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי. אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בעניין אחר, רק שיכבה – מותר לכבות. וכן נראה לי עיקר. וכן בבית: אם ישרוף הבית לא יהיה לו מקום לאכול שם, ויפסיד סעודתו – מותר לכבות. אבל אם יש לו בית אחר לאכול שם – אסור לכבות משום הפסד ממונו. עד כאן לשונו. וזהו לדעת הטור, דמכשירי אוכל נפש מותר, ובזה גם מורין כן. ולכן אם הכיבוי נוגע לאכילה, או למקום האכילה – הוה ליה מכשירי אוכל נפש ומותר. ורק בתשמיש המיטה החמירו, משום דאף על גב דהש"ס מדמה לה למכשירין – מכל מקום לא דמי לגמרי, וכמו שכתבתי בסימן תק"ט סעיף ד, דהוי כאפשר לעשותה מערב יום טוב, עיין שם. וכשהותר לכבות – לא יכבה ממש

במים, אלא ישליך הבקעת לחוץ, וממילא תכבה (מגן אברהם סעיף קטן ג). והרוקח כתב גם בתשמיש מותר לכבות, משום דסבירא ליה דגם בזה הוה כמכשירין, וכפשטא דגמרא. (ועיין ט״ז סעיף קטן ב שהסכים לזה. והמרדכי כתב דבשביל הקדירה – אף לרבנן מותר, דאין זה מכשירין אלא אוכל נפש עצמו. ועיין ט״ז ומגן אברהם סעיף קטן א. ולפי מה שבארנו – אין צורך לכל זה, והדברים ברורים לפי השיטות שבארנו. ודייק ותמצא קל.)

ד אסור להטות הנר כדי להרחיק השמן מן הפתילה, דזהו כיבוי, ואסור. ויש אומרים דזהו דווקא כשכוונתו לישאר כך, אבל אם כוונתו להרחיקו מן השמן כרגע כדי להוציא הפתילה מעט יותר, ואחר כך יחזור השמן להפתילה כדי שיאיר יותר – מותר. ואינו דומה למכבה לגמרי כדי להדליקו יותר בטוב, דזה וודאי אסור, אבל כשרק ממעט אורו כדי שיאיר יותר – זהו הכל צורך הדלקה ומותר (ט״ז סעיף קטן ד). ולפי זה ניחא בפמוטות שלנו, שדרכן להדליקן ולהמשיך החוליא למטה קצת, וברגע זו נתמעט אורו. ואחר כך ממשיך החוליא למעלה ומאיר הרבה, ואי אפשר באופן אחר. ויש מתרעמים על זה, ולפי מה שבארנו היתר גמור הוא. וכן המנהג הפשוט, ואין לפקפק בזה כלל.

ה וכן אסור ליקח פתילה מנר הדולק אפילו ליתנה בנר אחר, שהרי כשמוציאה – מיד הוא מכבה אותה, ומה מועיל מה שידלקנה אחר כך? ואם באמת אינו מכבה, אלא מקטין אורה קצת – מותר, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אלא דעל פי רוב ניכבית, ולכן אסור לעשות כן (עיין ט״ז שם). אבל מותר להוסיף פתילות לנר דולק, כדי שיבעיר הרבה ויכבה במהרה. כלומר: אף על גב דכוונתו שתכבה במהרה, מכל מקום הרי הוא עושה מעשה הבערה ומותר; כמו שמטה השמן אל הנר, דגם כן תבער יותר ותכבה מהר. וגרם כיבוי לא נאסרה ביום טוב, ואפילו בשבת יש שמותר, כמו שכתבתי בסימן שלד. ואין לשאול: למה אסור ליקח פתילה מנר הדולק וליתנה בנר אחר, ולעיל בסימן תקב התרנו ליקח עץ מן המדורה מצד זה וליתנו בצד אחר? דכבר בארנו שם משום דהעץ אינו מתכבה לגמרי, עיין שם. (ומיושב קושית הט״ז סעיף קטן ה, עיין שם.)

ו נר של שעוה – אסור לחממו ולהדביקו לאיזה דבר, שבקל יבוא לידי מירוח, והממרח חייב חטאת. ועוד: דזה גופה כשמשפשו בהדבר הנדבק – הוה ממרח (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו). אבל מותר לכפול נר של שעוה כדי שתדלק במהרה, כמו שכתבתי. ואין חילוק בין נר של שעוה לנר של חלב, אלא שאין דרך לעשות בחלב כן. והאידנא יש שמחממין שולי הנר של חלב, ומדביקין אותו להשולחן או אל השטענדע״ר. ואסור לעשות כן ביום טוב. וזהו איסור דאורייתא, משום דבוודאי ממרח, שלא במהרה נדבקת כמו שעוה, וצריך לשפשף.

ז וכתב רבינו הבית יוסף: נר של שעוה שרוצה להדליקו ביום טוב, וחס עליו שלא ישרף כולו – יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלשרוף, בעניין שיכבה כשיגיע שם. עד כאן לשונו, ואינו מובן: למה הצריך קודם שידליקנו? הא כבר נתבאר שגרם כיבוי מותר. ובאמת בטור לא כתב ״קודם שידליקנו״, אלא שכתב: נר של שעוה שרוצה להדליקו... ומזה דקדק רבינו הבית יוסף בספרו הגדול דמיירי קודם שהדליק. וחלקו עליו המפרשים, דגרם כיבוי כי האי שאינו מחשיך אורו – מותר גם אחר כך (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ז).

ח אמנם באמת נחלקו בזה התוספות (כב א דיבור המתחיל ״והמסתפק״) והרא״ש שם (סימן יז). דהתוספות כתבו דגרם כיבוי שאינו מחשיך האור קצת, כההיא דמסתפק מן הנר דנתקטן אורו – מותר ביום טוב, דגרם כיבוי לא מקרי רק כשנתקטן אורו, כהך דמסתפק. ולכן התירו לחתוך חלק מן הנר מלמטה, אף על גב דעל פי זה תדלק הנר הרבה פחות מכמקדם, עיין שם. והרא״ש שם חולק, וסבירא ליה דגרם כיבוי מקרי גם כשאינו מקטין אורו, אלא שמונע מלהדליק הרבה, ואסור לחתוך הנר מלמטה, עיין שם. ואין זה דמיון להוספת פתילות שתדלק במהרה בסעיף ה דמותר, דזהו פשיטא דעל ידי הבערה מותר, כיון שעוסק בהבערה. דאם לא כן – יהא אסור להטות השמן אל הפתילה כדי שתדלק היטב, כמו שכתבתי שם.

ט ולפי זה אתי שפיר: דרבינו הבית יוסף הולך בשיטת הרא״ש, ולכן הצריך קודם שידליקנו, ומפרש גם בהטור כן, דאחר כך הוי גרם כיבוי. ואף על פי שיש לחלק דאפילו להרא״ש לא מקרי גרם כיבוי אלא כשמונע מעצמות הנר, כגון שחותכו מלמטה או נוטל ממנו שעוה, אבל כשהמניעה היא על ידי דבר אחר שנותן סביבו לא מקרי גרם כיבוי; ויש מי שאומר כן (מגן אברהם שם) – לא סבירא ליה לרבינו הבית יוסף, דאין זה הכרח, דאידי ואידי גרם כיבוי הוא. (וזה שכתב הרא״ש שם, דאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה חוצה הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה, עד כאן לשונו; ותפסו המגן אברהם והט״ז סעיף קטן ו דכוונתו לחלק בין כשהמניעה הוא מגוף הנר ובין מדבר אחר סביבו. ותמיהני: דכוונתו ברורה לא מפני חילוק זה, אלא בין שהגרם כיבוי אצל הנר, ובין כשהוא רחוק מן האש, כהך דכלים ריקנים בדליקה, עיין שם היטב. וזהו דעת הבית יוסף, וברור הוא. ודייק ותמצא קל.)

י וזהו לפי דעת הרא״ש. אבל להתוספות – מותר. וזהו שכתב רבינו הרמ״א דיש מתירין לחתוך נר של שעוה באור, דהיינו שמדליקין גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין. אבל על ידי סכין – אסור. עד כאן לשונו. כלומר: שמדליקין אותה מלמטה, ותתחלק לשנים, וממילא שתתקטן ותדלק פחות – דלא מקרי זה גרם כיבוי. וכל שכן בדינו של רבינו הבית יוסף, ליתן סביבו דבר שיגרום שתתכבה, דמותר אפילו אחר שהדליק. וזהו עיקר כוונתו. ועל ידי

סכין אסור, דמתקן מנא, אלא על ידי הדלקה באמצע. ויש אומרים דכשמדליקה באמצע – צריך ששני החצאים ידלקו. אבל אם עושה באופן שרק יתחלקו ולא ידלוקו – אסור. ויש מתירים גם בכהאי גוונא (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח). ולא דמי למה שיתבאר, דבחולק הנר לשנים שצריך להדליק שני החצאים – זהו מפני שכוונתו להדליק, ועושה כלי. אבל בכאן שאין כוונתו אלא שלא תדלק הרבה – אינו צריך לכך (שם). וכן מותר להעמיד נר דלוק בחול, או בטיט עמוק, כדי שתתכבה בהגיעה להחול או להטיט (שם וט״ז שם), כיון שאינו מקטין אורה. ואפשר דגם להרא״ש מותר, כיון שזהו דרך הדלקה. ולהלכה קיימא לן כדברי רבינו הרמ״א, וכן נוהגין.

יא עוד כתב: דמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט, כדי שיכבה. אבל אסור להעמידו שם אם כבר הרוח מנשב. עד כאן לשונו. דקודם שבא הרוח – הוה גרם כיבוי, שבעת מעשה אינו מקטין אורה גם כן. אבל בשעת הרוח – הרי זה ככיבוי ממש על ידי הרוח. וגם בשעת מעשה יש השתנות, ולפיכך אסור. ויש שחשש לאסור לגמרי אפילו כשאין רוח כלל, גזירה אטו כשיהיה רוח, כדגזרינן לעיל סימן רעז בשבת (מגן אברהם סעיף קטן י). והעיקר כדברי רבינו הרמ״א מתרי טעמי: חדא: דלפי מה שבארנו לעיל שם סעיף ז, גם בשבת אינו כן (וכן כתב האליה רבה, עיין שם). אמנם אפילו אם בשבת כן הוא, כבר כתב רש״י ז״ל ביבמות (קיט א) דלעניין הרחקה שלא לבוא לידי איסור תורה – שפיר חששו חכמינו ז״ל באיסור כרת, ולא באיסור לאו, עיין שם. ואם כן אפילו אם בשבת גזרו אטו רוח, מכל מקום ביום טוב דאיסור לאו – לא חששו. (ומה שכתב המגן אברהם דהמנהג שלא ליקח נר לביתו מבית הכנסת ביום טוב – וודאי כן הוא, דעל פי רוב יש רוח. אבל באין רוח – וודאי דמותר.)

יב נר שכבה, ורוצה להדליקו בו ביום – מותר לחתוך ראש הפתילה כדי שיהא נוח לידלק. ואין זה כמתקן כלי, כיון שגם בלא זה ביכולת להדליק, אלא שבחיתוך טוב יותר. ומכל מקום טוב שלא לחתוך בסכין אלא ביד (שם סעיף קטן יא). וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: מותר להסיר הפחם שבראש הנר כשהוא דולק. אבל אינו חותך ראש הפתילה בכלי. עד כאן לשונו, והתחיל בפחם וסיים בראש הפתילה. וצריך לומר דהכי קאמר: דבכלי אסור אפילו להסיר הפחם, מפני שבהכרח – אי אפשר לצמצם על ידי כלי להסיר הפחם בלבד, והכלי נוטלת גם מראש הפתילה (ט״ז סעיף קטן יב). ויש מפרשים דכוונתו כן הוא: דהפחם מותר גם בכלי, דאין זה תיקון כלי. אבל ראש הפתילה – אסור אפילו ביד, מפני שדרכה לעשותה בכלי. ואם כן אפילו ביד הוי תקון כלי (מגן אברהם סעיף קטן כ על פי דברי הבית יוסף). ופירוש דחוק ולחוץ הוא, ולא מסתבר כלל (ט״ז שם). ואפילו לפירוש זה, מכל מקום בהדין הראשון בנר שכבה – פשיטא דביד לא הוה תיקון כלי, דכיון שכבה כבר נצטננה הרבה, וכלה הפחם. וגם ראש הפתילה נתחזקה, וביכולת להדליקה גם בלא זה, כמו שכתבתי. וגם בכלי אינה תיקון גמור, אלא דמכל מקום אין נכון על ידי כלי, כמו שכתבתי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יא וסעיף קטן כ, ותבין דלפירושו בסעיף קטן כ – בהכרח לחלק בין זה לזה. ולזה כתב בסעיף קטן יא: ואפשר דבכלי אסור, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג וכתבו הגדולים דהיתר הסרת הפחם – הוא בפתילה של שמן, דמסירין הפחם ודיו. אבל בנרות שלנו של חלב ושל שעוה – אסור למחוט שקורין א״פ סנייצי״ן, דכשנוטלין הפתילה בין שני האצבעות למחוט – הרי נוטל מגוף הפתילה. וכל שכן על ידי כלי, כמו על ידי סנאייצע״ר, דאסור (ט״ז, ומגן אברהם, וב״ח, וים של שלמה). ועוד: דנכבה בין ידיו (ב״ח). וכן מנהג העולם שלא למחוט בידיו, וכל שכן בכלי. אך להטות הפתילה מעט, ושיפול האפר – מותר (ט״ז שם). ויש מתירין אף למחוט ביד בין האצבעות, דאם אפילו יטול מעט מהפתילה – הוי דבר שאין מתכוין. וגם הכיבוי הוי דבר שאין מתכוין. ואין זה פסיק רישא (אליה רבה סעיף קטן ל וכנסת הגדולה), שהרי כמה מרבותינו התירו אפילו בכלי. וכן כתב הרשב״א מפורש בספר עבודת הקודש: מוחטין את הפתילה, בין ביד בין בכלי. אלא שהרמב״ם והטור אסרו בכלי, ואם כן ביד לכולי עלמא מותר (שם). אבל מנהג העולם כדעה ראשונה.

יד אין נותנין נר על גבי אילן מערב יום טוב, דחיישינן שמא יטלנו ממנו ביום טוב, והרי משתמש באילן. ואף אם נאמר דהנטילה לא מקרי ״משתמש״, מכל מקום יש לחוש שמא יעלה באילן ליקח אותה (עיין מגן אברהם סעיף קטן טז, ודייק ותמצא קל). וכל שכן שביום טוב אסור. ואין פוחתין נר של חרס, דהיינו בעודו רך כמו ביצים של יוצר, למעך אותו ביד לעשות בו בית קיבול, מפני שהוא עושה כלי. וכן האומנים שמשימין קש באויר הנר שלא יפלו הדפנות, וכשנתייבש נוטלין הקש – דאסור ליטלו ביום טוב, דזהו גמר התיקון. וכן אם חיבר שני כלים ביחד בשעת עשייתן – דאסור להפרידן ביום טוב, דזהו גם כן גמר עשייתן. אבל אם נתחברו אחר כך על פי סיבה – אין זה כלום, ומותר להפרידן (שם סעיף קטן יז).

טו אין חותכין הפתילה לשנים, אלא אם כן על ידי שנותן שני ראשיה בפי שתי נרות, ומדליקה באמצע, והוא צריך לשתיהן. דבלאו הכי – הוי מתקן כלי. וכשמדליקם לא נראה כתיקון, אלא להדלקה קמיכוין. ועיין בסעיף י (וכן כתב הט״ז סעיף קטן י). ואין גודלין את הפתילה, ואין סותרין הקליעה. וכן נר של שעוה הקליעה – אסור להתיר קליעתה, דגודל הוי בניין, וסותר הוי סתירת בניין. וכן אסור להבהב את הפתילה, דזהו תיקון כלי. אך אם אינה קשה כל כך – יכול למעכה בידו כדי להקשותה. ומותר לשרותה בשמן כשאין בו נר דולק, דאילו יש בה נר דולק – הרי ממעט שמנה, והוי מכבה

דמכהה אורו. ואפילו אינו מכהה – אסור לדעת הרא״ש שכתבנו בסעיף ח. ובשבת וודאי לכולי עלמא אסור בכהאי גוונא, אפילו אינו מכהה האור (עיין מגן אברהם סעיף קטן יט שכתב כן, ופשוט הוא).

טז כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד דשיורי שמן ופתילה – מותרין אפילו ביום טוב אחר שבת, או שני ימים טובים של ראש השנה. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דעל פי זה נוחין להדלקה – אין אומרים שזהו הכנה, ומיום טוב לשבת ומשבת ליום טוב אסור הכנה, וכן מיום ראשון של ראש השנה ליום השני. דזה לא מקרי ״הכנה״, והוי כדין לפידים שבסימן תקא, דמותרים מפני שהגוף היה בעולם, כמו שכתבתי שם. והכא נמי כן הוא, ועיין מה שכתבתי שם.

יז המדליק נר של יום טוב צריך לברך: ״אשר קדשנו במצותיו, וציונו להדליק נר של יום טוב״. דכמו שאנו מצווין בשבת, כמו כן ביום טוב משום עונג ושמחה. ואין עונג בלא נר בלילה. והנשים רגילות לברך ״שהחיינו״ בעת הדלקת הנרות. וביום טוב אין צריכות להדליק מקודם, ולכסות עיניהם ולברך כבשבת, דבשבת הוי הטעם משום דאחר הברכה הוי כקבלת שבת, ולכן מדליקות מקודם. וכדי שיהא עובר לעשייתן – מכסות עיניהן. אבל ביום טוב, דהדלקה מותר – טוב שיברכו קודם ההדלקה, כדין עובר לעשייתן ממש (דרישה ופרישה בהקדמה).

יח לכאורה כיון דכיבוי אסור ביום טוב, אם כן אסור לכסות את הגחלים בתנור כשמגרפין אותן לצד אחד באפר, שאולי יתכבו על ידי זה. וכן כתבו התוספות (כב א דיבור המתחיל ״אין״ עיין שם). אבל האגודה התיר לכסות בלילה, כדי שימצאו אש בבוקר. וכן כתבו גדולי האחרונים (ים של שלמה, וט״ז סוף סעיף קטן יב), דזהו דבר שאין מתכוין, ולא הוי פסיק רישא, ועיקר כיבוי הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל מבוקר על ערב – וודאי דאין לכסות. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות.

יט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: נר של בטלה, דהיינו שאינו צריך לו – אסור להדליקו. אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה, ומותר להדליקו אפילו ביום טוב שני אחר מנחה; ואין בזה משום מכין לחול, שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותו שעה. ולתקן הפתילות והעששיות ביום טוב אחר מנחה: אם רוצה להדליקו בו ביום – מותר, ואם לאו – אסור. עד כאן לשונו. נר של בטלה מקרי כשאינו צריך להאיר כלל. אבל אם רוצה להוסיף אור הרבה – וודאי מותר, וזהו מעונג יום טוב. ואפילו כוונתו כדי להראות עשרו – מיהו ממילא יש כבוד היום (ט״ז סעיף קטן ח). ויש מפקפקין בזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב בשם ים של שלמה). ושל בית הכנסת אוסר הרשב״א לגמרי, דאינו אלא לכבוד, וזה לא התירה התורה. ומה שיש בזה מצוה מיגרע גרע ד״לכם״ – ולא לגבוה. אמנם הרא״ש והטור התירו, וכתבו דזה אינו נר של בטלה. ובפרט לדעת הרמב״ם הותרה הבערה לגמרי, דאמרינן ״מתוך״, וגם זהו מפני כבוד הציבור. והעולם נהגו להיתר. ומכל מקום יש להזהירם שלא להרבות הרבה. ובפרט ביום הזכרות נשמות, שמרבין בלי שיעור, ויש למונעם מזה. ואחר מנחה שמדליקין – הרי יש צורך לאותה שעה. אך לתקן הנרות והפתילות על לילה – פשיטא שאסור. וכן להעמיד הנרות מיום ללילה – אסור אלא אם כן מדליקין מבעוד יום. וכשמדליקין בבית הכנסת מותר, אף כשעדיין לא באו בני אדם, כיון שיבואו מבעוד יום. (הך דנר של בטלה – הוא בירושלמי משילין. ולא נתברר לנו לדעת הרא״ש והטור, דאם כן מהו זה נר של בטלה? דאטו ישתגע וידליק לבטלה לגמרי? ואם בשביל איזה דבר, כמו לעשן בה הטאבא״ק – הרי וודאי מותר. ואם בשביל אינו יהודי – פשיטא שאסור. ואם כן למה זה הוא מדליק? וצריך עיון.)

סימן תקטו

א גרסינן בגמרא (כד ב): אמר רב פפא: הלכתא אינו יהודי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש מאותו המין במחובר – אסור, ולערב אסורין בכדי שיעשו. ופירש רש״י דאסורין משום מוקצה. ואפילו רבי שמעון דלית ליה מוקצה – אסור, דמחובר הוה כגרוגרות וצמוקים. ולא תחלוק במחובר, בין שלו בין של אינו יהודי. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דלעניין מוכן יש חילוק בין ישראל לאינו יהודי, דשל אינו יהודי אינו צריך הכנה כמו שכתבתי בסימן תצז – זהו בשארי הכנות כמו בעלי חיים וכדומה, שהן תחת ידו. אבל מחובר או צידת דגים – הוויין מוקצה גמורה, ולערב אסורין בכדי שיעשו. היינו: לערב יום ראשון, דביום שני ממה נפשך מותר, כיון דאחד מהם חול. וטעמא דבכדי שיעשו – הוא כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב. וכן הוא שיטת הרמב״ם בפרק שני דין י, שכתב: אינו יהודי שהביא תשורה לישראל ביום טוב, אם יש מאותו המין במחובר לקרקע, או שהביא חיה או עופות או דגים שאפשר לצודן בו ביום – הרי אלו אסורין לערב בכדי שיעשו. עד כאן לשונו. וזה דשל אינו יהודי אינו צריך הכנה – זהו במה שתחת ידו אלא שלא הכינן, אבל לא במה שנצודו, הן דגים, הן חיה ועופות.

ב אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו שאסורין גם ביום שני, עד לערב בכדי שיעשו. דטעמא ד״בכדי שיעשו״ אינו משום ״כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב״ אלא ״כדי שלא יאמר להאינו יהודי שיביא לו מהמחובר או מהצידה״. וממילא דאם נתיר לו ביום שני – אכתי יבוא לומר לו כדי שיאכלם ביום

השני. ולכן אסרום עד מוצאי יום טוב שני בכדי שיעשו.

ג ולכאורה יש נפקא מינה בין הטעמים: דלטעם רש״י כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב – הדין שוה למי שהובא בשבילו ולאחר. מה שאין כן לטעם התוספות, כדי שלא יאמר לו להביא לו מן המחובר – זה לא שייך רק בישראל זה, ולא באחר, דאין אדם חוטא ולא לו, שיאמר לו שיביא בשביל אחר. וכן כתב הרא״ש שם, דלפיכך זה מותר לישראל אחר במוצאי יום טוב ראשון מיד, ואיסורו רק ביום ראשון משום מוקצה. ונמצא דלעניין אחר קילא לפירוש זה מלפירוש רש״י, דלרש״י צריך בכדי שיעשו, ולתוספות אינו צריך. אבל דעת הסמ״ק דגם להתוספות אסור לכל ישראל עד מוצאי יום טוב שני בכדי שיעשו, דלא חילקו חכמים בדבר שנעשה מלאכה גמורה, בין ישראל זה לישראל אחר, דכיון דאיסור זה קל בעיני הבריות – עשו הרחקה ביותר, כיון שהובא בשביל ישראל (ב״ח), ונעשה מלאכה דאורייתא בשבילו.

ד וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א על דברי רבינו הבית יוסף, שהם כדברי רש״י והרמב״ם, שאין האיסור אלא על יום ראשון ובלילה בכדי שיעשו, כתב הוא וזה לשונו: ויש מחמירין לאסרו עד מוצאי יום טוב שני, ונוהגין להחמיר אם אינו לצורך יום טוב, לצורך אורחים ובכהאי גוונא, דאז נוהגין להקל לאחרים שלא הובא בשבילו. עד כאן לשונו, והכי פירושו: דוודאי לכתחילה יש להחמיר אף באחר עד מוצאי יום טוב שני, אבל לצורך יום טוב כגון שאין להאחר במה לענג את היום טוב שני – יכולים לסמוך על דעת הרא״ש דלאחר מותר ביום טוב שני. ולא עוד, אלא אפילו הוא בעצמו זימן אורחים, דאורחים חשובים כהוא עצמו, כמו כל בני ביתו, כמו שיתבאר בחוץ לתחום – דאז מוספינן קולא להחשיב להאורחים כאחרים, ומותר לבשל בשבילן. דאף על גב דאינן כאחרים – יכולין לסמוך בזה על שיטת רש״י והרמב״ם. ויכול גם הוא לאכול עמהן, דאינו מדרך ארץ שהם יאכלו והוא לא יאכל. והטעם: דרוב הפוסקים סוברים כרש״י והרמב״ם. אלא שאנו מחמירים כתוספות וכסמ״ק לכתחילה, ובמקום צורך סמכינן על הרא״ש, דלאחרים מותר גם להתוספות. ובמקום דוחק חשבינן לאורחים כאחרים, וגם הוא אוכל עמהם על סמך שיטת רש״י והרמב״ם. וגם באיסור טלטול ביום שני יכולים לסמוך ולטלטל, ודי לאסור באכילה. (כן עולה מהט״ז סעיף קטן ב. וגם המגן אברהם סעיף קטן ו, שכמסתפק בפירוש הרמ״א, מכל מקום נראה דמסקנתו כן הוא. ולכן דקדק הרמ״א בלשונו היטב. ודייק ותמצא קל.)

ה ולכאורה גם בשיעור ״בכדי שיעשו״ – יש נפקא מינה בין הטעמים. דלפירוש רש״י, בשביל שלא יהנה ממלאכת יום טוב – די בשיעור התלישה והצידה בלבד, דזהו עיקר המלאכה. אבל לא כשיעור שיביא לכאן. וכן כתב הטור, וזה לשונו: ופירוש ״כדי שיעשו״ – כדי התלישה והצידה לבדה. ואינו צריך להמתין כדי הבאה לכאן. עד כאן לשונו. אבל לטעם התוספות שלא יאמר לו להביא – צריך גם כדי הבאה לכאן. אבל יש אומרים דלא כהטור, דאפילו לטעם רש״י צריך כדי הבאה. וזהו דעת רבינו הבית יוסף, שכתב בסוף סעיף א, וזה לשונו: ושיעור ״כדי שיעשו״, דהיינו כדי שילך האינו יהודי למקום שליקט, ויגמור המלאכה, ויחזור לכאן. ואם נסתפק לו מהיכן הביאן – שיעורן כדי שיבואו מחוץ לתחום. עד כאן לשונו, והוא הרי פסק כרש״י ורמב״ם. וטעמא דמילתא כתבו הרשב״א והר״ן, דגם לפירוש רש״י כן הוא, דכן מוכחא במסכת מכשירין (פרק שני) דכל בכדי שיעשו אין משערין לפי עצם עשיית האיסור, שנעשית ברגע אחת, אלא לפי כולל העשייה, דהיינו העשייה וההליכה. ואם בא רכוב או נוסע בקרון – משערין כשיעור זה, דאם לא כן – ליכא כלל ״בכדי שיעשו״, שברגע אחת נעשה עצם האיסור.

ו כל שאסור לאוכלו, אפילו עבר ונתן לפיו ולעסו – אסור לבלוע. וכל שאסור לאכלו – אסור לטלטלו, דכיון דלא חזי לאכילה – ממילא הוה מוקצה, כיון דלא חזי למידי, דזהו עיקר מוקצה. וממילא דלשיטת התוספות, דאסורים גם ביום שני, דאסורים בטלטול גם ביום שני (מגן אברהם סעיף קטן ב). ולא תקשה לך מה שכתבנו בסוף סעיף ד דמותר בטלטול, דבאמת זה אינו לשיטת התוספות. אלא שאמרנו דלעניין טלטול – יש לנו לסמוך על שיטת רש״י והרמב״ם, כיון שבשעת הדחק אנו מתירים, כמו שכתבתי שם. ואפשר גם לשיטת התוספות, כיון דלהרא״ש מותר לאחרים – ממילא דאין אסור בטלטול.

ז ואם הביאו ביום שני – צריך להמתין לערב בכדי שיעשו. ובשני ימים טובים של ראש השנה, וכן בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה – לכל הדעות אסור עד מוצאי יום השני בלילה בכדי שיעשה. דשני ימים טובים של ראש השנה – קדושה אחת היא. ושבת ויום טוב, אף על גב דשני קדושות הן, מכל מקום אם היה אסור בראשון ומותר בשני – הרי הכין שבת ליום טוב או יום טוב לשבת. וזהו הכנה דרבנן, כעין הכנה שבסימן תקיג בביצה שנולדה בשבת – אסורה ביום טוב; ששם נתבאר עניין הכנה זו. ויש מי שסובר דפירות הנתלשין הוי הכנה דאורייתא, ולא דמי לביצה (מגן אברהם סעיף קטן ח בשם ים של שלמה). ומיהו על כל פנים הכנה דרבנן וודאי היא.

ח וזהו כשתלשן או צדן בשביל הישראל. אבל אם תלשן או צדן בשביל עצמו, ואחר כך נמלך ליתן להישראל, או שנתלשו מעצמם – לכל הדעות אין האיסור רק באותו יום משום מוקצה, ולערב מותר מיד. דאין שייך כאן ״בכדי שיעשו״, כיון שלא נעשה בשביל ישראל. ורק בשני ימים טובים של ראש

השנה אסור בשני הימים, דכיום אחד הוא. וכן בשבת ויום טוב משום הכנה דרבנן, כמו שכתבתי. ומותר אפילו למי שהובא בשבילו אם הובא מתוך התחום, דמחוץ לתחום – אסור למי שהובא בשבילו, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא בסעיף יב.

ט אפילו ספק אם נתלשו או נצודו היום – אסורים. וכן ספק אם תלשן או צדן בשביל הישראל. ואסורים אפילו ביום טוב שני לדעת התוספות. והטעם שהחמירו בכל זה: מפני דהוה דבר שיש לו מתירין (ט״ז סעיף קטן יג). ויש מי שמקיל בספק אם עשה זה בשביל הישראל (ב״ח), וחלקו עליו (מגן אברהם סעיף קטן יא, וט״ז סעיף קטן ד). אמנם אם ניכר שלא נצודו היום, ושלא נלקטו היום, אפילו אין ההיכר ברור כל כך – מותר. וכן אם באו בתחילת הלילה, דיותר קרוב לומר שנצודו או נתלשו מבעוד יום. ואם לא הובאו מחוץ לתחום – מותר אפילו למי שהובאו בשבילו. ואם האינו יהודי מסיח לפי תומו שלא נלקטו היום, ולא נצודו היום – נאמן. ואפילו ביום טוב אחר שבת נאמן באיסור דרבנן. ואפילו למאן דסבירא ליה דגם בדרבנן אינו נאמן, מכל מקום בספק איסור דרבנן וודאי דנאמן. וגם אינו משביח מקחו בכך. ולא נחתינן בדין זה אם יודע הדין שלישראל אסור אם לאו, כבביצה בסימן תקיג, דבספק מוכן יש להקל. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יג, וט״ז סעיף קטן ה. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי.) ויש מי שחושש בכהאי גוונא שיודע שאסור לישראל (ט״ז שם).

י וכל הדברים שנתבארו הם כשהאינו יהודי עשה מעצמו, או בשביל הישראל או בשבילו. אבל אם הישראל העמיד את האינו יהודי מקודם החג שיביא לו דגים ופירות בערב יום טוב, וקצץ לו שכר על זה, והוא הביאן ביום טוב – זהו וודאי דלכל הדעות מותרין לערב מיד בשני ימים טובים של גליות. והאיסור הוא רק משום מוקצה, אבל בכדי שיעשו לא שייך. וכן ביום טוב שני להתוספות, דזהו ממש כאינו יהודי שעשה בשביל עצמו, דאדעתא דנפשיה קעביד בשביל שיטול שכרו. ואם הביא מחוץ לתחום, ונצודו ונלקטו לערב יום טוב – מותר אפילו ביום טוב עצמו, דהא דמחוץ לתחום אסור למי שהובא בשבילו – זהו כשעשה בשביל הישראל. אבל כשעושה בשביל שכרו אדעתא דנפשיה – לית לן בה. והרי בקצץ מותר אפילו בשבת, ואפילו במלאכה גמורה, כמו שכתבתי בסימן רנב (מגן אברהם סעיף קטן ג). ולא דמי לנר שהדליק בשביל ישראל בשבת, דאסור אפילו קצץ כמו שכתבתי בן[ערוך השולחן אורח חיים רעו]סימן רעו – זהו מפני שלהדיא הדליק שישתמש בו הישראל מיד ממש, דלאחר זמן אינה ראויה. מה שאין כן בדבר מאכל – הוי כבגד שעשה, דמותר בקצץ מפני שלא ייחדו על שבת דווקא, דראוי הוא גם לאחר שבת. והכא נמי: המאכל ראוי ללילה ולאחר יום טוב (שם).

יא ודע דזה שנתבאר דביום טוב ושבת אסורים גם לדעת רש״י ורמב״ם, כשהביא דורון לישראל מדברים שיש במינם במחובר או איסור צידה, אם כן ממילא כשחל ראש השנה ביום חמישי וביום ששי, והביאו ביום חמישי – אסור עד לאחר השבת, דהא שני ימים של ראש השנה כיום אחד הוא. וממילא דבשבת אסור, מפני שהוא סמוך ליום שני של ראש השנה, ואם תתירו – נמצא שיום טוב הכין לשבת, כמו שכתבתי. וזהו הכנה דרבנן. ומכל מקום יש מתירין לאכלן בשבת, דלא אמרינן הכנה משני ימים. ולשיטת התוספות גם בשני ימים טובים של גליות הוה פלוגתא זו כמובן. והכריע רבינו הרמ״א בסעיף ד דבשני ימים טובים של ראש השנה יש להחמיר, ובשני ימים טובים של גליות יש להקל בשבת שלאחריהן. ודווקא בפירות שאין צריכין הכנה מיום טוב לשבת, אבל דבר שצריך להכין מיום טוב שני לשבת, כמו דגים ובשר שצריך לבשלם, שבשבת אינו יכול לבשל – אסור מאחר דנהיגין לאסור ביום טוב שני. אם כן אסורין אף בטלטול, ואיך יבשלם לשבת אם לא לצורך אורחים, כמו שכתבתי בסעיף ד. אמנם לפי מה שכתבנו שם בסוף הסעיף ובסעיף ו, דלעניין טלטול אנו יכולים לסמוך על רש״י והרמב״ם, וכל שכן לשיטת הרא״ש שם דגם לתוספות מותר לאחרים ביום טוב שני, ואם כן אין כאן מוקצה – מותר גם בבשר ודגים. וכל שכן שמותר לבשלן על ידי טלטול אינו יהודי, והישראל יעמוד על בישולן (ט״ז סעיף קטן ח, ועיין מגן אברהם סעיף קטן יז). ובפרט לכבוד שבת יכולין בפשיטות לסמוך על הרא״ש, ועל שיטת רש״י ורמב״ם, ולבשלן בעצמו על שבת.

יב כל אלו הדברים שנתבארו הם בדברים שיש בהם מלאכה דאורייתא, כמו תלישה וצידה. אבל דברים שאין בהם חשש זה, או כגון שוודאי נתלשו ונצודו מערב יום טוב אלא שהובאו מחוץ לתחום; דאם באו מתוך התחום פשיטא שניתר לכל אפילו למי שהובא בשבילו, שהרי אין כאן שום איסור; אך אם באו מחוץ לתחום אמרו חכמינו ז״ל (שם) דאם לא הביאם לצורך ישראל מותר מיד, ואם הובאו בשביל ישראל אסור לישראל – זה באותו היום, ואסור לכל בני ביתו, וגם לאורחים הסמוכים על שולחנו. ויש מי שמתיר לאורחים (בית יוסף בשם תרומת הדשן). אבל לאחרים מותרים מיד, דכיון דלא נעשה איסור תורה בשבילו – דיו אם נאסר לעצמו ולא לאחרים. וכן אם הטעם שאסרו לו הוא כדי שלא יאמר להביא בשבילו – גם כן אין זה שייכות לאחרים, ואפילו אם הובא מחוץ לשנים עשר מיל, דלהרי״ף והרמב״ם הוי דאורייתא – מכל מקום אין לאסור לאחרים (מגן אברהם סעיף קטן יח). ונראה לי דבנו ובתו שאינם סמוכים על שולחנו – כאחרים דמיין, וגם לעצמו מותר לערב מיד, ואינו צריך להמתין בכדי שיעשו. וזהו דעת ר״י בעל התוספות והרא״ש. אבל הרי״ף והתרומה פסקו דצריך להמתין בכדי שיעשו, וכן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ה. ולא הביא כלל דעת המתירין, מפני

שגם הסמ״ג והרשב״א והר״ן פסקו כן, ואם כן יש להורות כן. ושיעור ״בכדי שיעשו״ – כפי שהות הבאתן, אם הלך רגלי, או רכב, או נסע בקרון. ואחר כך מותר, ואפילו לדעת התוספות שהחמירו עד יום שני לערב ובחוץ לתחום מודים. (עיין משכנות יעקב סימן קכה, ויש ליישב.)

יג ולא עוד, אלא אפילו בשני ימים טובים של ראש השנה, ובשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה – גם כן הקילו בחוץ לתחום, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח, וזה לשונו: דבר שאין במינו במחובר, שהובא לישראל ביום טוב ראשון של ראש השנה – מותר בשני, והוא הדין בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה. עד כאן לשונו, דבתחומים הקילו, דבזה שאין כאן לא איסור הכנה, ולא איסור דבר התלוי בקדושה – לא שייך לומר קדושה אחת והכנה שאין זה אלא כעין קנס בעלמא, ודיו לאסור בראשון. וכן הלכה, עם כי יש מי שאומר דלשיטת התוספות אינו כן – לא חיישינן לזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן כה, שהביא דברי הים של שלמה ודחאו בטוב טעם, עיין שם). אבל בספק אם באו מחוץ לתחום אם לאו – החמיר רבינו הבית יוסף בסעיף ז, וזה לשונו: אם הוא ספק אם באו מחוץ לתחום, אם האינו יהודי שרוי עמו בעיר ופירות המצויין בעיר – מותר. ואם לאו – אסור. עד כאן לשונו. והטעם שהחמיר משום דהוה ליה דבר שיש לו מתירין. ויש חולקין עליו ומתירין, ועל כל פנים ביום טוב שני כשהביא – יש להקל בספק חוץ לתחום (שם סעיף קטן כד).

יד לפי זה אינם יהודים שהביאו דגים או שאר דבר מאכל לעיר ביום טוב, וידענו שנצודו מערב יום טוב אך שבאו מחוץ לתחום, אם העיר רובם אינם יהודים – מותרים, דמסתמא אדעתא דרובא הביאו. ואם רוב ישראל – אסור. ואפילו מחצה למחצה – אסור. וכל שכן אם ידוע שהובאו בשביל ישראל, וכן אם יש לחוש שירבו להביא בשביל ישראל – אסור. וזהו כשרואים שמרבים להביא, אבל בסתמא לא חיישינן לזה. וזה תלוי לפי ראות עיני המורה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כב, שכתב דאינו יהודי הדר בכפר, והביא דגים לעיר שרובה ישראל, ויש להסתפק אם גם צדן בשביל ישראל, או שצדן לרובא דעלמא ואחר כך נתיישב להביאן לעיר – יש להקל בזה עיין שם).

טו דגים או שאר מאכל שבאו מחוץ לתחום, כבר נתבאר בהלכות שבת דאין להם אלא ארבע אמות במקום שאסור לטלטל. ולכן אם העיר מעורבת, או מוקפת חומה, או מבצר שידוע שהוקף לדירה – מותר לטלטלן בכל העיר. ואם בעיר אסור לטלטל בשבת – לא יטלטלו אותן רק בתוך הבית והחצר שהביאן, ואסור לטלטלן חוץ לחצר. ובזה אין חילוק בין למי שבא בשבילו לבין אחרים, דכולם אסורין בטלטולם, כדין דבר שיצא מחוץ לתחום. ונתבאר בסימן תה, עיין שם.

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: ישראל ששיגר דורון לחבירו על ידי אינו יהודי מערב יום טוב, ונתעכב האינו יהודי והביאם ביום טוב מחוץ לתחום – מותר אפילו למי שהובא בשבילו לאכלם. אבל אסור לכל ישראל לטלטלם חוץ לארבע אמות, או חוץ לעיר המוקפת חומה, או חוץ למבצר שידוע שהוקף חומה לדירה. עד כאן לשונו, דבזה לא שייך לאסור למי שהובא בשבילו, שהרי אין האינו יהודי מביא לו משלו, שנגזור שמא יאמר הבא לי. ומותר לכל הדעות, ורק אם יש במינם במחובר – צריך להיות סימן שלא החליפן, אם יש מקום לחשוד בזה. ואם שלחו להביא, ויודע שמוכרח להביא ביום טוב – פשיטא שלעצמו אסור, כדין דבר הבא מחוץ לתחום בשביל ישראל, דכי מפני שהוא בעצמו שלחו קילא טפי? אדרבא בזה ראוי לקנוס אותו יותר (עיין מגן אברהם סעיף קטן כו וט״ז סעיף קטן טו).

יז וכתב על זה רבינו הרמ״א: ודווקא שהיה דעתו מאתמול, דלית ביה איסור מוקצה. אבל אם לא היה דעתו מאתמול, אף על גב דלית ביה איסור תחומין, יש בו משום איסור מוקצה. דכל של ישראל צריך הכנה מבעוד יום. ואפילו למי שלא הובא בשבילו – אסור. עד כאן לשונו. וכוונתו: דכיון דהפירות היו של ישראל, והם היו חוץ לתחום – הוויין כמוקצה, וצריכים הכנה מבעוד יום. וגריעי מפירותיו של אינו יהודי, דאינם צריכים הכנה כמו שכתבתי בסימן תצז. ולכן הצריך שיהא דעתו עליהם מערב יום טוב, ואם לאו – אסורים כמוקצה, ואסורים לכל ישראל. ומפרשי השולחן ערוך (מגן אברהם סעיף קטן כז וט״ז סוף סימן תקיח) חולקים עליו, וסבירא להו דאין זה מוקצה. ורק בבהמות הרועות ואין נכנסין לעיר זמן ארוך שייך מוקצה, ולא בפירות. מיהו ביום טוב שני נראה דוודאי יש להתיר.

סימן תקטז

א תנן בסוף פרק קמא דביצה (יד ב): בית שמאי אומרים: אין משלחין ביום טוב אלא מנות. כלומר: אין שולחין דורון איש לרעהו אלא דבר המוכן, ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר ודגים. ובית הלל אומרים: משלחין בהמה חיה ועוף, בין חיין בין שחוטין. משלחין יינות שמנים, וסלתות, וקטניות, אבל לא תבואה. כלומר דבתרתי פליגי: חדא: דאפילו דבר שאינו מוכן עדיין, כמו בעלי חיים שעדיין צריך לשוחטן – מותר, כיון שיכול לשוחטן. ופשוט הוא דצריך להיות שהות עדיין לשחוט, ולמלוח, ולבשל, ולאכול. דאם לא כן – הרי אינם ראויים על יום טוב. והשנית: שאפילו וודאי

לא יאכלם כולם היום או לא ישתם, שהם על ימים רבים כמו יינות שמנים וסלתות, דמשמע שהם בריבוי, מכל מקום כיון שיאכל מהם ביום טוב או ישתה מהם – מותר (ולכן חלקם בשתי בבות). אבל לא תבואה, מפני שאסור לטחון ביום טוב, ואינם ראויים ליום טוב. ועיין מה שכתבתי בסעיף ד.

ב ואם יש איזה מאכל שיכול לעשות מתבואה – יש אומרים שמותר (ט"ז). ויש אומרים שאסור, לפי שרוב תבואות עומדות לטחינה (אליה רבה בשם המגיד משנה פרק חמישי). ולפי זה לשלוח בהמה העומדת לחלבה – אסור, שאי אפשר לשוחטה מטעם מוקצה (שם) אם לא שהוא חולבת ושולח שיחליבנה. וגם ביום טוב יכול לחלוב לתוך המאכל, כמו שכתבתי בסימן תקה. וכן מאכל בהמה אסור לשלוח, לפי שאין טורחין בשביל בהמה (מגן אברהם). ויש מי שמתיר (ט"ז ועיין אליה רבה).

ג ואפילו דבר המותר לשלוח ביום טוב – מכל מקום לא ישלחם דרך פירסום, דהיינו ביד שלושה בני אדם ההולכים בשורה זה אחר זה או בערבוביא (אליה רבה), כולם נושאין מין אחד. אלא כל אחד ילך בפני עצמו, רחוקים זה מזה. וכן אם כל אחד נושא מין אחד – מותר, דלא מיחזי כולי האי כאילו הולכים למקום אחד. ויש מי שאומר דבזה אחר זה אף בשלושה מינים – אסור (מגן אברהם בשם ים של שלמה).

ד ומשלחין בגדים אף על פי שאינם תפורים, לפי שראוי לישען עליהם, ויש בהם צורך יום טוב. ואפילו יש בהם כלאים, אם הם קשים באופן שמותר לישען עליהם, כפי מה שכתבתי ביורה דעה סימן שא. ואם לאו – אסור. ומשלחין תפילין אף שאינו צריך להם ביום טוב, מכל מקום כיון שבחול מוכנין הם להניחם מיד – יש לו שמחה ומותר ביום טוב. ולפי זה גם יינות שמנים, אף שלא יסתפק מהם ביום טוב – מותר. אבל בהמה וסלתות אסור, כיון שאין ראוים כמו שהם.

ה וטעם האיסור לשלוח מה שאינו ראוי ליום טוב – זהו דרך רשות הרבים. דאף על גב דיום טוב מותר בהוצאה, מכל מקום מה שהוא רק לצורך חול, ואין בזה שמחה ביום טוב – אסור. וכל אלו שנתבארו – אפילו דרך רשות הרבים מותר לשלחם. אבל דרך כרמלית, ואצלינו שאין לנו רשות הרבים – מותר הכל, כל שאינו מוקצה (ט"ז).

סימן תקיז

א מותר אדם לומר לרועה הרגיל אצלו, שמאמינו ונותן לו בלא פיסוק דמים: "תן לי גדי או טלה." ולטבח: "תן לי כתף או ירך." ולנחתום: "תן לי ככר." ולחנוני: "תן לי חמש ביצים וחמישה רימונים." וכן כל כיוצא בזה, כיון שאינו מזכיר לו סכום דמים, וסכום מידה ומניין. ולכן יזהר שלא יזכיר לו שם מידה, כגון: "תן לי קב או קביים." ולא סכום דמים, לומר "אטול כך וכך, ואשלם לך דמים כך וכך." ולא סכום מניין, לומר: "כך וכך יש לך בידי, תן לי כך וכך, ויהיה לך בידי כך וכך." ועיין לעיל סימן שכג.

ב במה דברים אמורים? בחנוני ישראל. אבל בחנוני אינו יהודי – אסור ליקח ממנו דבר שיש במינו במחובר, או שצריך צידה, אלא אם כן ניכר בהם שלא נלקטו ושלא נצודו היום. וכן לא יקח ממנו ביצים, שמא נולדו היום. אבל דבר שאין בו משום מחובר, ולא משום צידה, ולא משום נולד – מותר ליקח ממנו אפילו הובא היום מחוץ לתחום, כל שידוע שלא באו בשביל ישראל, כגון שבעיר רוב אינם יהודים וכיוצא בזה. וכן קמח שנטחן היום בעיר שרובה אינם יהודים – מותר ליקח ממנו, דאדעתא דאינם יהודים נטחנו. ומשום מוקצה ליכא, דחטים ראויות לקליות. ומכל מקום לשולחם ביום טוב אסור, כמו שכתבתי בסימן הקודם, משום דאין עומדין לכך (מגן אברהם סעיף קטן ב). ונראה לי דבמדינתנו הוי מוקצה, דאצלינו אין עושין קליות, וחטין שלנו אין ראויין לאכילה כשהן חיים. וכן מותר ליקח ממנו פת שנאפה בו ביום במקום שאוכלים פת פלטר, וצריך לדעת שלא נטחנו לשם ישראל. וכן פת שנאפה בשבת שקודם יום טוב בכהאי גוונא.

ג ואסור לקרוא האינו יהודי לביתו, ולהראות לו המעות, ולומר לו: "טול בעד הלחם והקמח והפירות." ואפילו על ידי אינו יהודי אסור לקנות בפיסוק דמים או משקל. רק יאמר לו: "תן לי כיכר לחם." אבל משקל, או סכום מעות – אסור להזכיר לו אפילו במקום שהמקח ידוע (ומה שכתב המגן אברהם סוף סעיף קטן ד צריך עיון). ואם הישראל קנה קמח או דגים ממנו בערב יום טוב, והניחם בחנותו, ובא ביום טוב ליטלן – אין חוששין שמא החליפן אם יבין שלא ירויח בזה מאומה, דלהכשיל אינו חשוד.

ד ישראל שאמר לאינו יהודי בערב יום טוב "תקנה לי יונים למחר" – לא יפה עשה. אבל אם עשה כבר –מותר לאכול מהם ביום טוב, אם אין בהם חשש חוץ לתחום, או בעיר שרובה אינם יהודים. ודווקא כשאינם גדולים שיוכלו לפרוח חוץ לתחום, דאם יכולים לפרוח – חיישינן שמא נצודו היום.

וכן כל דבר: אסור לומר לאינו יהודי מערב יום טוב "קח לי למחר כך וכך". ואם קנה – מותר בדיעבד, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כך. דאם הוא רגיל בכך – אפילו בדיעבד אסור.

ה יכול אדם לומר לחבירו ביום טוב: "מלא לי כלי זה, אבל לא במידה." ונתבאר לעיל סימן שכג לענין שבת, והוא הדין ביום טוב. וכן דיני גורל נתבאר שם, והוא הדין ביום טוב. וכן בני חבורה המקפידין זה על זה, עיין שם. ולא ימוד אדם שעורים ליתן לפני בהמתו ביום טוב, אלא נותן לה באומד.

סימן תקיח

א כבר נתבאר בסימן תצה דבהוצאה אמרינן: "מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש – הותרה נמי שלא לצורך." וטעמו של דבר בארנו שם בסייעתא דשמיא. ולכן בהוצאה לא נחתינן כבכל מלאכת יום טוב, לאסור דבר שיכול לעשותו מערב יום טוב, כמו שכתב הרמב"ם בפרק ראשון דין ו, וזה לשונו: ומזה הטעם לא אסרו ההוצאה ביום טוב. ואף על פי שכל הוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב, ולמה לא אסרו? כדי להרבות בשמחת יום טוב. ויוליך ויביא כל מה שירצה, וישלים חפציו, ולא יהיה כמו שידיו אסורות. עד כאן לשונו.

ב והנה לשיטת רש"י (יב א) אמרינן "מתוך שהותרה הוצאה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך". היינו: אפילו בלא צורך כלל. וכן משמע מהרמב"ם. ובדברים שנאסרו בגמרא פירשו הטעם משום עובדין דחול, כמו שביאר הרמב"ם בפרק חמישי לעניין משאות גדולות, והולכות במוטות, וטלטול סולמות, עיין שם. האמנם שיטות רבותינו בעלי התוספות, והרא"ש, ורוב הפוסקים דבעינן צורך קצת: אף שאינו צורך אכילה ושתייה, מכל מקום יש בזה איזה צורך יום טוב. אבל שלא לצורך כלל – אסור במקום שאסור לטלטל בשבת.

ג וזה לשון הטור: כל הוצאה שיש בה קצת צורך, אפילו אינה לצרכו אלא לצורך מצוה, כגון קטן למולו, וספר תורה לקרות בו, ולולב לצאת בו – מותר. וכשם שמותר להוציא – כך מותר להחזירו. וכן אם צריך לילך לבית הכנסת, או צריך לטייל בשמחת יום טוב, ואינו יכול להניח קטן בבית יחידי – יכול להוציאו עמו. וכן מפתח שסגר בו האוכלים, שירא להניחו בבית – יכול להוליכו עמו... וכן כל צרכי תכשיט יכול להוציא כדי להתקשט בו ביום טוב. אבל דבר שאין בו לא צורך אכילה ולא צורך תכשיט, כגון מפתח שסוגר בו הכלים, וכיוצא בו שאין בו צורך כלל – אסור להוציא ביום טוב. עד כאן לשונו. ודבר זה שמפתח של כלים אסור – מפורש בירושלמי פרק ראשון הלכה ז, עיין שם.

ד והרא"ש הביא תשובת הגאונים בפרק ראשון (סימן י"ח) דהוצאה שלא לצורך אכילה ושלא לצורך תכשיט, כגון אותן שיוצאות במפתחות קשורות באיזוריהן – שלא כדין הם עושין, ואסור לעשות כן. וכן פסקו ההלכה בשתי ישיבות. עד כאן לשונו. ולפי זה יש לתמוה על רבינו הרמ"א, שכתב בסעיף א דכלים הצריכים לו קצת, או שמתיירא שלא יגנובו, או שאר פסידא – מותר. עד כאן לשונו. ואיך התיר בשלא יגנובו? והרי הירושלמי והגאונים אוסרים לישא מפתח של כלים. וכבר תמהו עליו בזה (ט"ז סעיף קטן א, ומגן אברהם סעיף קטן ב בשם הים של שלמה). אך להיפך יש להתפלא: כיון דאמרינן בהוצאה "מתוך", ורק בעינן צורך קצת, למה אין זה צורך קצת כשמתיירא שלא יגנובו? וזה שאמרו הגאונים דכל שאינו צורך אכילה וצורך תכשיט אסור, מנא לן לומר כן? ועוד קשה לי מתוספתא (פרק ראשון) דתניא אמר רבן שמעון בן גמליאל: מודים בית שמאי ובית הלל שמוליכין כלים מלאים לצורך ריקנים למלאותן. על מה נחלקו? על ריקנים שלא לצורך, שבית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין. עד כאן לשונו. וכיון שבית הלל מתירין ריקנים שלא לצורך, ונהי דנאמר דהכוונה שיש בה קצת צורך, מיהו וודאי לאו צורך אכילה, דבהא לא פליגי בית שמאי. אלא וודאי בכהאי גוונא כמו שלא יגנובו, או עניין אחר שאינו צורך אכילה ותכשיט, וודאי לא שייך בכלים. ועם כל זה התירו בית הלל.

ה ולכן נראה לעניות דעתי דהאמת כדברי רבינו הרמ"א. והירושלמי והגאונים אין סותרין דבריו, דהנה ידוע שהירושלמי סובב הולך הרבה פעמים על דברי התוספתא, ובתוספתא שם תניא: יוצא אדם במפתח שבאצבעו לרשות הרבים, ואינו חושש. ויש להבין למה לו לומר "שבאצבעו"? אלא דהכי פירושו: דאף על גב שנושאו באצבעו והכל רואים, מכל מקום אין זה כעובדא דחול. ועל זה אומר הירושלמי דדווקא במפתח של אוכלין, ולא במפתח של כלים, כלומר: לאו משום עצם ההוצאה, דזה מותר אם חושש להניחו בביתו מטעם גניבה וכיוצא בזה. אלא האיסור לישא בידיו בפרהסיא, דזהו כעובדא דחול להרואים. וראיה מירושלמי שם דפריך: והא רבי אבוה יתיב ומתני, ומפתחא דפלטרין בידו? ומתרץ דאוכלין היו שם, עיין שם. ואומר דרבי אבוה הוה נקיט המפתח בידו, וזהו עיקר האיסור. וגם דברי הגאונים מורין כן, שכתבו דאותן שיוצאות במפתחות קשורות באיזוריהן דשלא כדין הם... והקפידו על מה שקשורות באיזוריהן, שהכל רואים והוי עובדא דחול. ולפי זה אתי שפיר תוספתא דכלים ריקנים. דבית הלל מתירין לישא אותן אפילו בפרהסיא, אפילו אין כוונתו למלאותן אלא צורך אחר – מכל מקום אין זה עובדא דחול, דהרואה יאמר שכוונתו למלאותן, והוה צורך יום טוב, ולכן מותר. ולפי זה דברי רבינו הרמ"א שרירין וקיימין. (ונראה לי דלכן נקיט הש"ס יב א "אבנים", דבאבנים ליכא שום צורך, דגניבה לא שייך בהם. אבל כל שיש חשש גניבה – שרי, ובלבד שלא יתראה כעובדא דחול. ולפי זה לא יסתורו התוספתא והירושלמי והגאונים שיטת רש"י והרמב"ם דמותר שלא לצורך לגמרי. אלא דהם מיירי בגוונא דעובדא דחול, אבל בלאו הכי – מותר לגמרי. ודייק ותמצא קל.)(מה שהאריך המגן אברהם ריש סימן זה בעניין "מתוך" – כבר בארנו בסימן תצה בסייעתא דשמיא. ומה שהקשה מריש פסחים על המגיד משנה – לא קשיא כלל, כמו שכתב הק"נ בפרק

ראשון אות פ״ט, דר״ע בעל כרחו לא סבירא ליה דרשת המגיד משנה, עיין שם. וגם קושיתו השנייה מתורץ. ומה שכתב דגם בבישול אמרינן בגמרא שם ״מתוך״ – כבר בארנו שם דלא גרסינן ״בישול״, עיין שם מילתא בטעמא. ודייק ותמצא קל.)

ו ולפי זה לשיטתו של רבינו הרמ״א מותר לישא ביום טוב ברשות הרבים כל דבר שיש בזה איזה צורך שהוא, כמו לישא המפתח של מעות ושל כלים, מפני שמתיירא שלא יגנובו. ולשיטת גדולי האחרונים – אסור. והעולם נוהגין היתר, ועל פי דברינו יש להם יסוד נכון. אמנם דבר שיש צורך יום טוב, כמו טליתים וסידורים ומחזורים ושארי ספרים – פשיטא שמותר לישא אותם לבית הכנסת, וגם ליטלם בחזרה לביתו. ואף שבביתו אינו צריך להם – התירו סופן מפני תחילתן, דאם לא כן לא יקחם כלל לבית הכנסת (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואם יכול להצניעם בבית הכנסת, ושלא יגנובו משם – טוב יותר להניחם בבית הכנסת (שם). ולישא תינוק מותר אפילו לטייל. וכל שיש בו נוי, או תכשיט, או צורך, כמו שנו״פ טיכ״ל לקנח בה החוטם – פשיטא שמותר.

ז ויש מי שכתב בלשון זה: וראיתי כשיוצאים לטייל חוץ לעיר – מסירים הסכינים שאין בהם עוד צורך היום כל כך, שאין רגילים עוד לאכול. אבל בעיר חוץ לעירוב אין קפידא כל כך (שם בשם הים של שלמה). וכוונתו לחלק בין כרמלית לבין חצר ומבוי שאינם מעורבים, דכרמלית חמור טפי. ויש מי שדחה זה, דוודאי בסכינים מותרים כל היום, דגם אחר אכילה אם יזדמן לו פרי – יחתכה בו. וגם אין חילוק בין כרמלית לאינה מעורבת, דאידי ואידי כרמלית נינהו (ט״ז סעיף קטן ב).

ח וכתב רבינו הרמ״א דמותר לשחוק בכדור אפילו ברשות הרבים, אף על גב שאינו אלא טיול בעלמא. עד כאן לשונו. ויש מתרעמים על זה, שאין זה שמחה וטיול רק לקטנים ולא לגדולים (שם ומגן אברהם סעיף קטן ד בשם ים של שלמה). ובאמת אין זה תרעומות, דכיון דחביב עליו לפי דעתו השפלה – איך נמנע ממנו? עוד כתב דאם הניח עירוב – מותר לטלטל ולהוציא כל שיש לו תורת כלי, אף על פי שאינן לצורך היום כלל. עד כאן לשונו, דלא עדיף יום טוב משבת. אבל בלא עירוב, אפילו מחצר לחצר – אסור שלא לצורך כלל (מגן אברהם סעיף קטן ד). ואין כוונתו להניח עירובי חצרות ביום טוב, דאין מערבין עירובי חצרות ביום טוב כמו שכתבתי בסימן תקכח. אלא כוונתו דאם הניח עירוב על שבתות, וממילא דמהני גם ליום טוב. וראוי היה לכל ירא שמים להניח עירוב ביום טוב כמו בשבת, אלא שאין לשנות המנהג. ומכל מקום נכון כשמניחין עירוב בערב פסח על כל השנה – יכלול בו גם יום טוב ולומר ״שבתות וימים טובים של כל השנה״ (ט״ז שם בשם ים של שלמה).

ט אבנים וצרורות וכיוצא בהן – אסור להוציאן ביום טוב, ולוקין עליהן. ואסורין גם בטלטול משום מוקצה. וכן אסור להוציא בשביל אינו יהודי שום דבר, וכן אסור להוציא לצורך חול; כמו שאסור לבשל לצורך אינו יהודי ולצורך חול – כמו כן הוצאה. ואסור מן התורה, ולוקין עליהן, דאף על גב דבמבשל אין לוקין מטעם ״הואיל״, ואי מיקלע ליה אורחים בהוצאה לא שייך זה. וכן בשביל בהמה אסור להוציא, ולוקה אם הוציא לרשות הרבים. וכן לכרמלית ולחצר שאינה מעורבת – אסור להוציא בשביל כל אלו. וכן מיום טוב ראשון לחבירו אפילו בראש השנה, דלקולא לא אמרינן קדושה אחת הן, כמו שכתבתי סימן תקג. אבל מיום טוב לשבת, כשהניח עירובי תבשילין – מותר להוציא, כמו שמותר לבשל ולאפות.

י וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דאף על גב דאסור לישראל להוציא שום דבר לצורך אינו יהודי, מכל מקום מותר לשלוח לו על ידי אינו יהודי, כגון שצריך להחזיר משכון לאינו יהודי אלם וכדומה לזה. עד כאן לשונו. והלבוש פירש דדווקא על ידי אינו יהודי אחר ולא לעצמו, עיין שם. ויש מי שחולק עליו, דהכוונה שלא על ידי ישראל, אבל לעצמו מותר כמו על ידי אינו יהודי אחר (אליה רבה סעיף קטן י). ולי נראה עיקר כדברי הלבוש. דהנה לעניין שבת בסימן שכה כתבו דמותר ליתן דבר לאינו יהודי אלם, או מפני דרכי שלום, אף על פי שיוציאנו מביתו, רק שלא יתן מיד ליד, עיין שם. ולהחליף משכון מותר דרך מלבוש, עיין שם. ומשמע דאפילו אינו אלם. אבל שלא דרך מלבוש – אסור, עיין שם. ונראה דאפילו באלם אסור שלא דרך מלבוש, מפני שנראה כמשא ומתן, כמו שכתבתי שם. ולזה אומר דביום טוב התירו אפילו במשכון באלם, רק שלעצמו לא יתן, מפני שנראה כמשא ומתן. אבל ישלח לו על ידי אינו יהודי אחר, דבזה לא נראה כל כך כמשא ומתן, ולכן הקילו ביום טוב. (וגם השגתו על העולת שבת אינו נכון, עיין שם.)

יא כבר נתבאר בסוף סימן תקט דמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש, אם בעיקר האוכל נפש אין מוקצה. ולכן מותר ליקח סתם עץ שאינו מיוחד לשיפוד, וגם אינו ראוי להסקה לצלות בו בשר. ואחר הצלייה אסור לטלטלו, מפני שאינו כלי, אלא שומטו ומניחו בקרן זוית כדי שלא יזיקו בו, אפילו אין עליו בשר כלל. ודווקא דרך השמטה, דהוי טלטול מן הצד. אבל לא בטלטול גמור, אף על פי שמעיקר הדין מותר גם בטלטול גמור, מפני היזק רבים. וזהו משום היכר, שידעו שהוא מוקצה אלא שהתירו לצורך צלייה (עיין ט״ז סעיף קטן ג).

יב כתב הרמב״ם בפרק חמישי דין ד: אין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך ברשות הרבים, שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו. אבל ברשות היחיד מוליכו, אף על פי שכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין – אפילו בחדרי חדרים אסור, כאן התירו מפני שמחת יום טוב. עד כאן לשונו. ולדעת הראב״ד מותר גם ברשות הרבים. אבל סולם גמור, כגון של עלייה – אפילו להטותו אסור, כמו שכתב הרמב״ם בפרק עשרים וששה משבת משבת. והוא הדין ליום טוב. והטור כתב כהראב״ד, וזה לשונו: מותר לטלטל הסולם משובך לשובך אפילו ברשות הרבים. והני מילי סולם קטן, כגון של שובך. אבל גדול כגון של עלייה – אסור לטלטלו אפילו בבית. עד כאן לשונו. ורבינו הבית יוסף בסעיף ד כתב כהטור, לפי שלהרמב״ם פירוש הסוגיא (ט א) הוא בדוחק, עיין שם. אלא שהשמיט הך ד״אפילו בבית״, ואולי סבירא ליה דבבית מותר בסולם קטן של בית. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ז, דהמיקל בסולם של בית בבית – לא הפסיד.)

יג בהמה שמתה ביום טוב, אם היתה מסוכנת מערב יום טוב – איננה מוקצה, שהרי מוכנת היתה לכך. ומותר ליתנה ביום טוב לכלבים. ואם אין יכולין לאוכלה בלי חיתוך – מחתכין בעדן, כמו שכתבתי בסימן שכד, דמותר לתקן האוכל לפני בהמה בשבת, וכל שכן ביום טוב. ואם לא היתה מסוכנת מערב יום טוב – אסור לפי שהיא מוקצה. וזהו להרי״ף והרמב״ם, דאית להו מוקצה ביום טוב. ולהסוברים דאין מוקצה ביום טוב – מותר אפילו כשלא היתה מסוכנת. ובסימן תצה נתבאר זה, עיין שם. ומותר להוציא גרף של רעי ולהחזירו ביום טוב כמו בשבת, כמבואר לעיל סימן שח.

יד שנו חכמים במשנה (ל א): מתחילין בערימת התבן, אבל לא בעצים שבמוקצה. ומתפרשת בגמרא: בין לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, ובין לרבי יהודה דאית ליה מוקצה. לרבי שמעון הכי פירושו: מתחילין להסיק בערימת התבן, שהוא אוצר של תבן העומד לבהמה, אף על פי שלא היתה עומדת להסקה. אבל לא בעצים שבמוקצה, ולא בסתם עצים, אלא עצים העומדים לבניין, כמו ארזים וכיוצא בהם, דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, דאפילו רבי שמעון מודה. ולרבי יהודה הכי מתפרש: מתחילין בערימת התבן, היינו תבן שנרקב ונסרח, ואינו ראוי אלא להסקה. ואף לגבל טיט אינו ראוי, כגון שיש בו קוצים, ואינו עומד אלא להסקה. אבל לא בעצים המונחים באוצר, שהקצם לימות החורף, דהוה מוקצה מפני שלא הזמינם. וכל של יום טוב – צריך הכנה. ותבן העומד לבהמה ואינו מונח באוצר – מותר אפילו לרבי יהודה, דהא מסיקין בכלים (מגן אברהם סעיף קטן י). ודווקא שהתבן יבש וראוי להסקה. אבל כשהוא לח, אף על גב דראוי להסק גדול – אסור לטלטלו, דהיסק גדול לא שכיח (שם). ולא דמי לעצים לחים שהתרנו בסימן תקב, דעצים עומדים להסקה. מיהו נראה לי דאם רוב התבן יבש ומיעוט לחים, דבטלי ברוב ומותר להסיק בהם. (ולפי זה אתי שפיר הך דעצים, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טו כתב הטור: העושה סוכה בעצרת לצל – אסור ליטול ממנה עצים ביום טוב, ואפילו היתה רעועה ונפלה. ורבי שמעון מתיר ברעועה ונפלה. ואם לאחר שתקנה בדפנותיה ובסככה סמך לה עוד חבילות ולא חיברם שמה, או שזרקם עוד יותר על הסכך – מותר ליטלו לכולי עלמא. ואם התנה ליטול ממנה ביום טוב, ונפלה – מותר אף לתנא קמא, אפילו מעיקר סככה. אבל בסוכת החג – לא מהני תנאה. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

טז והכי פירושו: אפילו העושה סוכה בשביל צל בעלמא, שלא לשם מצות סוכה, ונקיט בעצרת שהוא זמן חום, ועושה סוכה לצל – אסור ליטול ממנה עצים, בין מהדפנות בין מהגג, משום סתירת אוהל. ואפילו לא חיברן יחד במסמרות, כיון שסמכן לאוהל – הוי סתירה. ואפילו היתה רעועה מערב יום טוב, דדעתו על נפילתה, מכל מקום מיגו דאיתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא. ורבי שמעון מתיר, דלית ליה מוקצה. אבל שלא ברעועה גם רבי שמעון מודה: כיון שלא היה דעתו על זה – הוה כגרוגרות וצמוקים. ואם לאחר שתיקנה סמך לה חבילות בלא חיבור – אין עליהן דין אוהל, ומותר ליטלן אפילו לרבי יהודה. ודווקא שלא היתה כוונתו להעבות האהל, דאם כוונתו לעשותו עבה אפילו לאחר תקנתה – בטלים להאוהל, ויש בהם משום סתירת בניין (ט״ז סעיף קטן ו). ויש מי שאומר דלאחר תקנתה, אפילו נתכוין להעבותו – אינו בטל להבניין (רש״ל). והעיקר כדעה ראשונה. ויש אומרים עוד: דדווקא חבילה של קנים שאגדן לא בטיל להדפנות, אבל קנים שלא אגדן – בטלין, והוי סתירת אוהל אף שסמכן לאחר תיקונה (ב״ח). וקודם תיקונה אפילו באגדן – בטלין. ובגג תמיד אינן בטלין כשאגדן, דאין דרך להניח סכך באגודה, ובוודאי נתנן רק לייבשן (שם). ויש מי שחולק בדפנות, וסבירא ליה דגם בלא אגדן – אין בטלים לאחר תיקונה (ט״ז שם, וכן משמע בבית יוסף). וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ח: נוטלין עצים הסמוכים לדופני הסוכה, ומסיקין בהם. עד כאן לשונו, כלומר: שסמכן אחר תקיון הסוכה, ואפילו לא אגדן, ואף על פי שסמכן לעבותה (מגן אברהם סעיף קטן יא). ויש חולקין בלעבותה, כמו שכתבתי. וכתב רבינו הרמ״א: והוא הדין אם זרק חבילות על הסכך, דאינן בטלות לגבי הסכך. ואם דעתו להסיקן – מותר ליטלן משם. עד כאן לשונו, כלומר: דחבילות על הגג אפילו קודם תיקונה – אינן בטלות, כמו שכתבתי. אבל בלא חבילות – בטלות. ומה שכתב ״אם דעתו להסיקן״ – כוונתו לאפוקי אם היה דעתו שלא להסיקן. אבל בסתמא – עומדין להסקה (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן יג, עיין שם היטב).

יז ועוד אומר הטור דתנאי מהני כשהתנה מערב יום טוב שתיפול – מותר ליטול ממנה כשתיפול. ודעת רבינו הבית יוסף דהתנאי אינו אלא לרבי שמעון, ומהני אפילו בבריאה, כיון דיושב ומצפה מתי תיפול. ולכן כשנפלה – מותר ליטול ממנה. אבל לרבי יהודה לא מהני תנאי אפילו ברעועה, דבעל כרחך כיון דאתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא. ולכן לא הביא דין זה בשולחן ערוך, משום דאיהו פסק בסימן תצה כרבי יהודה דיש מוקצה ביום טוב. ויש אומרים דבבריאה אפילו לרבי שמעון לא מהני תנאי, וברעועה מהני אפילו לרבי יהודה (בעל המאור). ויראה לי שזהו דעת הטור גם כן, דאם לא כן למה הביא כלל דין זה? והן אמת דהוא כמסתפק במוקצה ביום טוב אם הלכה כרבי יהודה או כרבי שמעון, והביא שני הדעות בסימן תצה ולא הכריע, וכן בכל המקומות. מכל מקום הא במיגו דאתקצאי לבין השמשות – קיימא לן כרבי יהודה אפילו בשבת, כמו שכתבתי בסימן שח, וכל שכן ביום טוב דחמירא לעניין מוקצה. אבל אם תנאי מהני לרבי יהודה ברעועה שפיר – הביא כל הדין בשביל דין זה (ואתי שפיר קושית המגן אברהם על הטור שם). ובסוכת החג בחג – לא מהני תנאי, דבעל כרחך הוקצה למצותה כל ימי החג. ואפילו נפלה בחול המועד – אסורים עד לאחר החג משום מוקצה מחמת מצוה. (עיין תוספות שבת כב א דיבור המתחיל "סוכה".)

יח כתב הטור: בית שאינו טוח בטיט, אלא לבנים מסודרים זה על זה, והוא מלא פירות, ונפחת ביום טוב – מותר ליקח מהם במקום הפחת. ולא אמרינן מוקצין הן, כיון שאין בפחיתתן אלא איסור דרבנן, לא אסח דעתיה מינייהו. אבל אם היה בנוי בניין גמור – אפילו רבי שמעון מודה שאסור ליטול ממקום הפחת. עד כאן לשונו. אבל הרמב"ם בפרק שני כתב: בית שהוא מלא פירות מוכנים ונפחת – נוטל ממקום הפחת. עד כאן לשונו, ומשמע דאפילו בבניין גמור לא הוי מוקצה. והרמב"ן ז"ל הסביר זה: דכיון דאין המוקצה בעצם הפירות, ואינן נחשבין במה שמונחין שם כבסיס לדבר האסור, לפיכך לא הוי מוקצה אפילו בבית גמור. והרשב"א ז"ל סובר כהטור, דרק בבית רעוע מותר. ובשולחן ערוך פסקו כהרמב"ם, דגם בבית גמור מותר, ולכן כתבו סתם "בית". ולפי זה מי שיש לו לפת טמון בבור, ובא האינו יהודי ופתחן בשבת או ביום טוב – מותר לבשל הלפת ביום טוב ובשבת לאכלן, אם לא עשה אדעתא דישראל (מגן אברהם סעיף קטן יד). וכן פירות שהיו חוץ לתחום, והביאן אינו יהודי בשבת ויום טוב – מותרים הם (ט"ז סעיף קטן ז). ואם הביאן בשביל ישראל – אסורין למי שהובא בשבילו, כמו שכתבתי בסימן תקטו.

סימן תקיט

א בימיהם היה מין חנויות שאינן מחוברין לקרקע, אלא כמגדל בעלמא. וסוגרין אותו, וכשרוצין לפותחו מסלקין הדלת, ונותנה לפני החנות, ומסדר עליו צרורות רוכלין למכור. ואחר כך חוזר ומסלקו ומחזירו. וכיון דאין בניין בכלים, ואין סתירה בכלים, כמו שכתבתי בסימן שיג, ממילא דבסילוק הדלתות ליכא סתירה, ובחזירתן ליכא בניין. אבל בדלתות של בית וחנות המחובר לקרקע, כחנויות שלנו – פשיטא שאסור לסלק הדלת ביום טוב, וכל שכן להחזירו.

ב והנה אף באלו החנויות שהן ככלים, מכל מקום אם לא מפני שמחת יום טוב, כדי שיהא מצוי להקונים מאכלים ותבלין הצריכין להם ביום טוב – לא היינו מתירין לפתוח, וכל שכן להחזיר, משום טרחא ועובדין דחול. אלא דמשום שמחת יום טוב התירו הסילוק והחזרה, ממילא דהוכרחנו להתיר. דאם לא נתיר החזרה – לא ירצו לסלקן גם כן, ואתי לאמנועי משמחת יום טוב. והתירו סופן משום תחילתן. וזהו בחנויות אלו שחוץ לבית. אבל כעין כלים אלו בבית – מותר לסלקן, ואסור להחזירן, דבבית אין הכרח להחזירן. דבשלמא חוץ לבית – מתיירא מפני הגנבים. אבל בבית לא חייש לזה, כבכל החפצים שבבית.

ג במה דברים אומרים? כשאין להם ציר מלמעלה ומלמטה, אלא באמצע. והציר הוא מה שבולט למעלה, כמין יתד, ולדלת יש בליטה כנגדו שמשימין אותו על היתד, וכן למטה. ובלשוננו קורים לזה זאוויעסע"ס. ואם הדלת הוא בכהאי גוונא – אסור לסלקו, וכל שכן להחזירן אף בחנויות כאלו. ואימתי התירו? כשהציר הוא רק באמצע, ולמעלה במשקוף ולמטה במפתן יש חורים, ומחדדים כנגד החורים בהדלת שיכנס לתוכן. וטעמא דמילתא: דבציר למעלה ולמטה – דומות לבניין ואסור. וגם גזרינן שמא יתקע בחוזק, כמו בניין. ואין לשאול: הא אנו פותחים דלתות כלים, ואפילו דלתות בתים אנו פותחים וסוגרים? אמנם זהו כשהם על הצירים. אבל לסלקן מן הצירים – אסור. ופתחי חנויות אלו, שאין להם צירים כלל, ורק סובבים על חורים כמו שכתבתי – מותר אפילו בשל בתים לסלקן ולהחזירן, משום דבכהאי גוונא אין להם דמיון כלל לבניין, ולא שייך שמא יתקע בחוזק.

ד ודע דכל זה מבואר בביצה (יא ב) על משנה דסילוק תריסין. ובירושלמי שם אומר (בהלכה ה): ובלבד שלא יחזיר כל צרכו. והפוסקים השמיטו זה, וכתבו כיון דליכא בש"ס דילן – לא חיישינן לזה (עיין בית יוסף). ותמוה לומר כן, דכמה דינים אנו למידים מירושלמי. ולכן יש מי שאומר דהירושלמי מיירי כשיש להם שני צירים (קרבן העדה שם). וגם זה דוחק, דהירושלמי לא הזכיר כלל צירים. ולי נראה דהירושלמי מפרש במשנה דתריסין: אינו

דלתות, אלא קרשים הרבה, תחובים ונכנסין בחורים גדולים למעלה במשקוף ולמטה במפתן. וכשמסלקים – נוטלין הקרשים מן החורין. וכשמחזירין – משימים אותם בהחורין. ולזה אמר שלא יכניסם היטב כל צרכם. וראיה: שהרי אומר שם זה על דין דמלחין את התריסין, ו״מלחין״ הוא לשון דיבוק, שמדבק הקרשים זה לזה. דבחזרה על צירים לא שייך ״כל צרכן״, דבהכרח משימן על הצירים, ומתיישבין כראוי. אבל בקרשים – יכול להעמידן שווין כבניין ואין שוין. ולפי זה לדינא אינם מחולקים אלא בפירושא דמשנה. ועוד ראיה לזה: דאומר שם בירושלמי: כשאין שם פתח התירו. אבל כשיש שם פתח – משתמש דרך הפתח, עיין שם. והא לש״ס דילן התריסין היינו פתח. ולהירושלמי כפי מה שפירשנו – אתי שפיר, דפתח יש בפני עצמו, וסילוק הקרשים בפני עצמו. ולפי זה לדינא יש להורות כהירושלמי.

ה כלים שאינן מחתיכה אחת, ולא מדובק יחד אלא מתפצלים, כמו מנורה של חוליות, וכסא ושולחן העשויות חוליות חוליות חתיכות חתיכות – מעמידין אותן ביום טוב. והוא שלא יתקע בחוזק. ואפילו אינם רפויים – מותר. ואף שבשבת אסרו באינם רפויים, כמו שכתבתי בסימן רעט, ביום טוב התירו, דאין בניין וסתירה בכלים בכהאי גוונא, שאינו כבניין גמור כשאינו תוקע בחוזק. אבל בחוזק אסור. וכן אם כתובין עליהן אותיות, וכשמתפצלין מתקלקלין האותיות, וכשמעמידן חוזרים למקומם – אסור, דהוה ליה כעין כותב ומוחק. ועיין מה שכתבתי בסימן שמ (מגן אברהם סעיף קטן ד).

ו להתיר, ולהפקיע, ולחתוך חותמות שבכלים ושבקרקע, ולשבור פותחות – דינם בשבת נתבאר בסימן שיד, וכמו כן ביום טוב. וכן לקטום קש, או קיסם, או תבן, או עצי בשמים – דינם ביום טוב כמו בשבת, שנתבאר בסימן שכב. ואינו יהודי שהביא כתב חתום, אם אין בו אותיות – מותר לשוברו, ואם יש בו אותיות – אסור לפותחו (ט״ז סוף סימן זה). אבל לקרוע הנייר – אסור, דמקלקל אסור לכתחילה. אך שבירת החותם הוי דרך פתיחה בעלמא. (וזהו גם כוונת המגן אברהם סעיף קטן ד. וצריך עיון בדברי הגר״ז, עיין שם.)

ז הקמטים שעושין הנשים בבתי זרועותיהן ובבתי שוקיהן – אסור לעשותן ביום טוב, משום תיקון מנא. וכן אסור לעשות קמטים בענק שבצואר, שקורין קאלנע״ר. ודווקא קיפול בקמטים, אבל קיפול בעלמא – לית לן בה. וכן מה שנתבאר לעיל סימן שב בעניין קיפול כלים בשבת – גם כן הוא בעניין שנצרך דקדוק כעין קמטים וכיוצא בזה. ועיין מה שכתבתי שם בעניין קיפול טליתים של בית הכנסת.

סימן תקכ

א לכבד הבית – כדינו בשבת כך דינו ביום טוב, ונתבאר בסימן שלז. ושם נתבאר דאצלנו, שיש רצפות – וודאי דמותר, עיין שם.

סימן תקכא

א מי שיש לו פירות, וראה מטר שבא, ומתיירא מפני ההפסד – התירו לו חכמים שישלשל הפירות דרך ארובה שבגג, שיורידם למטה בחבל והן נופלין לארץ, או שזרקן כך לארץ. ואף על פי שיש בזה טירחא ועובדא דחול, מכל מקום התירו מפני ההפסד. אבל שלא מפני ההפסד לא התירו. ואפילו מפני ההפסד לא התירו רק לשלשלן דרך ארובה שבגג, שהוא רק שלשול, ולא הגבהה דהוה טירחא יתירא. ולכן אסור לשלשלן דרך חלונות שבכותל, מפני שבכאן צריך להגביהן עד החלון, ואחר כך להורידן. ולכן אם היו מונחין בגובה אצל החלון, דליכא רק שלשול בלבד – מותר. ולא יורידם בסולמות או במדרגות, בין בחבל ובין שלא בחבל. ולא יטלטלן מגג לגג, אף על פי שהן שוין, מפני הטירחא. ואפילו מונחים דרך אוצר, ואפילו לגמור האוצר – מותר מפני ההפסד (מגן אברהם סעיף קטן א בשם רש״ל, עיין שם). ויש מפקפקין בזה (עיין בית יוסף). ועיין מה שכתבתי בסימן שלג.

ב מותר לכסות פירות, או כדי יין, או לבנים, מפני הדלף. והתירו מפני ההפסד. וליתן כלי תחת הדלף – כדינו בשבת כך דינו ביום טוב, ונתבאר בסימן שלח.

סימן תקכב

א אין הסומא יוצא במקלו, כשיכול לילך בלא מקל, במקום שאסור להוציא בשבת; ולא הרועה בתרמילו. ואף על גב דאין איסור הוצאה ביום טוב, מכל מקום בזה הוי כעובדא דחול. אבל במקום שמותר בטלטול, כמו בחצר או בעיר המעורבת – לא מיחזי כעובדא דחול. וחיגר הוה גם כן כן: אם יכול לילך בלא מקל – אסור לו לילך במקל ברשות הרבים או בכרמלית. ואם אינו יכול – מותר. ועיין לעיל סימן שא לעניין שבת.

ב ואין יוצאין בכסא, אחד האיש ואחד האשה – והיינו שיושב בכסא, ואנשים נושאים אותו בהכסא – משום עובדא דחול, אלא אם כן אינו יכול לילך בעניין אחר. ואיש שרבים צריכים לו – מותר, אפילו יכול לילך אלא שקשה עליו, מפני דוחקא דציבורא, או שהוא זקן וההליכה לטורח עליו. ומוציאין אותו אפילו על הכתף, שכל אחד משים ידו על כתף חבירו, והכסא עליהם, שזהו יותר עובדא דחול. ואפילו באפריון כמין חופה, דלאיש שרבים צריכים לו התירו. (עיין בטור, ובט״ז, ובמגן אברהם. ועכשיו אין מצוי זה כלל, ואין להאריך בזה.)ומי שנתכווצו גידי שוקיו – יכול לצאת במקל. ואין מנהיגין בהמה במקל. ולאו מטעם מוקצה, דאפילו במקל המוכן מאתמול לזה אסור. דהטעם הוא משום דנראה כאילו מוליכה לשוק למוכרה, דאז מוליכין בעניין זה.

סימן תקכג

א מסקינן בגמרא (כג א) דמותר לקרד ולקרצף בהמה. ופירש רש״י דזהו מה שגוררין הבהמה במגררת, וקירוד הוי מגררת של ברזל, שיכול להיות שתעשה חבורה. ומכל מקום לא חיישינן לה, דדבר שאין מתכוין מותר. וקירצוף הוא מגררת של עץ שאי אפשר שתעשה חבורה, וצריך לעשות באופן שאין חשש לתלישת שיער. דאילו יש חשש, כמו במסריקות שלנו – פשיטא שאסור, דהוי פסיק רישא, כמו שאסור לסרוק הראש במסרק. וכן כתב הטור שבמסרקות שלנו הוה פסיק רישא ואסור, עיין שם, וכן כתב בשולחן ערוך.

ב והרמב״ם בפירוש המשנה, וכן הערוך, פירשו פירוש אחר: דלא מיירינן כלל בגרירת שיער, דזהו וודאי אסור. אלא דהכי פירושו: שיש זבובים המתדבקים בירכותיהן של הבהמות ונדבקין בהן, ויש מהן קטנים, וכשנוטלין אותן – יכול להיות שתעשה חבורה. ויש גדולים שלא תהיה חבורה. ולכן מותר אף בקטנים, מפני שזהו דבר שאין מתכוין. ולא ידעתי איך התירו טלטול הזבובים, הא מוקצה הם. ואפשר שהתירו משום צער בעלי חיים. או אפשר שמטלטלין אותן על ידי דבר אחר, והוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כלומר לצורך הבהמה שהיא דבר המותר. וכן נראה לי עיקר.

ג אין מיילדין את הבהמה ביום טוב. אבל מסעדין אותה, שאוחז בולד שלא יפול לארץ. ואף שאסור לשוחטו היום, והוה ליה מוקצה – מכל מקום התירו מפני צערה הגדול. ועוד: דבכלו לו חדשיו יכול לשוחטו היום. ונופח לו בחוטמו, ונותן לו דד לתוך פיו. ובהמה שריחקה ולדה – מותר לזלף מי שלייתה עליו, וליתן מלא אגרוף מלח ברחמה, כדי שתרחם על ולדה. ולבהמה טמאה אין לעשות כן, דטמאה לא מרחקה, ואי מרחקה לא תקרב עוד (שבת קכח א). ומי שלייתה הוי וודאי מוקצה. ומכל מקום התירו משום צער, או אפשר על ידי דבר אחר, וכמו שכתבתי בסעיף הקודם.

סימן תקכד

א אין עולין על גבי אילן ביום טוב, גזירה שמא יתלוש. ולא רוכבין על גבי בהמה, גזירה שמא יחתוך זמורה. ובירושלמי אומר משום שביתת בהמתו, ובסימן רמו בארנו בזה, עיין שם ובסימן תצה אם יש שביתת בהמתו אם לאו. ולא שטין על פני המים, גזירה שמא יעשה חבית של שייטין. והיא כלי של גומ״א שעושין אותה כמין חבית, ולמידין בו לשוט.

ב ולא מספקין, דהיינו להכות כף על ירך, ולא מטפחין להכות כף אל כף, בין שעושה זה מחמת כעס ובין שעושה זה מחמת שמחה, גזירה שמא יתקן כלי שיר. והרמב״ם פירש דהוא הנגון בהכאה בצלצול. וכן לא מרקדין מזה הטעם, ונוהגין להקל בריקוד (לבוש). וכמדומני שגם בכף אל כף אין נזהרין, ואולי הטעם משום שאין אנו בקיאין בתיקון כלי שיר.

ג ולא דנים, ולא מחרימין כמו חרמי כהנים, ולא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מגביהין תרומות ומעשרות. וכן לא מקדשין את האשה, ולא כונסין לחופה, ולא מייבמין, ולא חולצין. ואסור לקדש אפילו כשאין לו אשה ובנים. ודעת רבינו תם דבכהאי גוונא מותר, ואין כן דעת רש״י ורמב״ם והרא״ש. ולא מגרשין, אפילו בגט שנכתב מערב יום טוב ועל ידי שליח. מיהו בשכיב מרע, דחזינן דתקיף ליה עלמא, ותוכל להשאר זקוקה ליבם – יכול ליתן לה אפילו בשבת, וכל שכן ביום טוב. (ומאי דמשמע בכתובות מז א שיש כניסת חופה בשבת – זהו מן התורה. ועיין מגן אברהם ואליה רבה).

ד וכתב הטור דכל אלו אם עשו, בין בשוגג בין במזיד – מה שעשה עשוי. עד כאן לשונו. ולא אמרינן בזה ״אי עביד לא מהני״, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן רח לענין מכירה בשבת. ועיין מה שכתבתי ביורה דעה סימן רל (ועיין ט״ז).

סימן תקכה

א גרסינן בשבת (קמח ב): איתמר: הלוואת יום טוב, כלומר שהלוה ממנו אוכלין או משקין או שאר דבר שצריך ליום טוב, רבה אמר: ניתנה ליתבע בבית דין, דאם לאו – לא ילוונו, ואתי לאימנועי משמחת יום טוב. רב יוסף אמר: לא ניתנה ליתבע בבית דין, דאי אמרת ניתנה ליתבע – אתי למיכתב. וכיצד יעשה? יטול ממנו משכון. ובינו לבין עצמו מודה דניתנה ליתבע, ויכול לתופסו. ואי הדר הך ואפיק מיניה – מוציאין ממנו בבית דין, דהא גזל ממנו, כיון דבדין נטל (ר"ן עיין שם). וטעמא דרבה דאף על גב שיכול להלוות על ידי משכון, מכל מקום אולי אין לו משכון, או לא ירצה ליתן משכון, ויתבטל משמחת יום טוב. ובינו לבין עצמו אולי לא יהיה ביכולתו לתפוס ממנו, ועל סמך זה גם לא ירצה ליתן.

ב ולדינא פסקו התוספות כרבה, דניתנה ליתבע בבית דין. וכן הרמב"ם בפרק רביעי, עיין שם. אבל הרי"ף כתב שני דעות: שיש מי שפסק כרבה, ויש שפסק כרב יוסף. ואף על גב דהלכתא כרבה לגבי רב יוסף, אך הרי"ף גורס רבא, עיין שם. והרי"ף לא הכריע, ותימא על הטור שכתב דהרי"ף פוסק כרב יוסף. וממילא דאנן קיימא לן דניתנה ליתבע.

ג וכתב הרמב"ם שם: גבאי צדקה גובין מהחצרות ביום טוב. אבל לא יכריזו כדרך שמכריזין בחול, אלא גובין בצנעא, ונותנים לתוך חיקם, ומחלקין לכל שכונה ושכונה בפני עצמה. עד כאן לשונו, וכן כתבו הטור והשולחן ערוך. והוא מירושלמי. ואף על גב דמכריזין על דבר מצוה אפילו בשבת, כמו שכתבתי בסימן שו – שאני הכא דאפשר בצינעא (מגן אברהם). ולפי זה אם אי אפשר בצינעא – מותר בפרהסיא ובהכרזה, דלא מפני זה לא יהיה לעניים לשמחת יום טוב.

סימן תקכו

א מת המוטל לקוברו: אם הוא יום טוב ראשון, כיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא ויום ראשון הוי וודאי יום טוב – לא יתעסקו בו ישראל בשום פנים, אפילו אם אין בכאן אינם יהודים שיתעסקו בו. ואפילו מת בערב יום טוב ולא הספיקו לקוברו. ואפילו למחר שבת – מכל מקום אסורים ישראלים להתעסק בו, ואפילו יסריח חס ושלום, דאין קבורת המת דוחה עשה ולא תעשה של יום טוב. דכבר נתבאר בריש סימן תצה דיום טוב הוי עשה ולא תעשה. ולכן ישתדלו להשהותו במקום מצונן, שלא יסריח. ויש מי שהתיר לטהרו ולהשימו בארון, כשיש חשש שיסריח (שערי תשובה בשם שבות יעקב).

ב אבל קוברין אותו ביום טוב ראשון על ידי אינו יהודי, אפילו מת היום ולמחר אינו שבת, ולא יתקלקל עד למחר – מכל מקום מצוה לקוברו היום על ידי אינו יהודי. דזהו כבודו שיקבר מיד, ואסור להלינו עד יום טוב שני כדי שיתעסקו בו ישראל. ולא כל הדברים עושים על ידי אינו יהודי, אלא רק חפירת הקבר, ותפירת התכריכין, ועשיית הארון. אבל חימום המים לטהרו, והטהרה, והלבשת התכריכין, וההוצאה מביתו לבית הקברות, ולשומו בקבר – עושים על ידי ישראל. ואחר כך יכסו האינו יהודי העפר לתוך הקבר, ולא הישראל. וטוב לטהרו על ידי קש, על גבי עור או על גבי נסר, ולא על ידי סדינים ומטפחות, דברים שיכולים לבא לידי סחיטה.

ג וטעמא דמילתא: דוודאי יש יותר כבוד למת שישראלים יעשו לו כל מה דאפשר. ושבותי דרבנן הותר לגבי מת ביום טוב. ולפיכך חימום המים – הא מותר ביום טוב, דמתוך שהותרה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך. דצורך קצת וודאי יש בשביל המת. וכל שכן הטהרה, והלבשת התכריכין, דאף על גב דהמת הוי מוקצה – התירו במקום כבודו של מת. וההוצאה לבית הקברות – בהוצאה גם כן אמרינן "מתוך". אבל חפירת הקבר הוי איסור דאורייתא, וכן תפירת התכריכין, ועשיית הארון – אומרים לאינם יהודים שיעשו. והותרה אמירה לאינו יהודי במקום כבודו של מת. ואחר כך להחזיר העפר – הוי איסור דאורייתא, דהממלא את הגומא חייב משום "בונה". ולכן יעשוה על ידי אינו יהודי. ויראה לי דחימום המים יעשו גם כן על ידי אינו יהודי, דלשיטת הרמב"ם שכתבנו בסימן תצה לא אמרינן "מתוך" רק בהוצאה והבערה, ולא בשארי מלאכות. ואם כן, נהי דההבערה יכול להיות על ידי ישראל, אבל בישול המים אסור אלא אם כן ישתמשו ממים אלו להדחת הכלים ביום טוב, דהוי לצורך יום טוב. ועיין מה שכתבתי סוף סעיף יב.

ד ואם תשאל: דאם כן למה לא נקבר המת בשבת ויום הכיפורים על ידי אינם יהודים, ויוציאו האינם יהודים את המת לבית הקברות, כיון דהתירו שבותים משום כבודו? האמנם אינו כן, דבשבת וביום הכיפורים לא יתעסקו בו כלל, אפילו על ידי אינו יהודי, ואפילו להוציאו על ידיהם ולהניחו בכוך העשוי מאתמול. וטעמא דמילתא: שאין זה כבוד למת שיתחלל שבת על ידו, ובזיון הוא לו. מה שאין כן ביום טוב, דהרבה מלאכות התירה התורה ביום טוב. אם כן אין לו בזיון אף גם בחפירת הקבר, ובתפירת תכריכין, ובעשיית הארון, שאלו לא הותרו ביום טוב, מכל מקום כיון דבישול והבערה

והוצאה הותרו לגמרי ביום טוב – אין לו בזיון גם בשארי המלאכות, דאין החילול ניכר כל כך. אבל לא בשבת, ובשבת לא הותרה רק טלטולו מחמה לצל על ידי ככר או תינוק, כמו שכתבתי בסימן שיא.

ה ודע שיש סוברים דהא דאמרו בגמרא (ו א) מת ביום טוב ראשון – יתעסקו בו אינו יהודי, אינו אלא באשתהי, כגון שמת אתמול או למחר שבת, ויש חשש שיסריח. אבל מת ביום טוב ראשון, ולמחר אינו שבת – ימתינו עד למחר. ומפרשים כן בגמרא הסוגיא (עיין בית יוסף). וזה הוא גם דעת רש״י ז״ל בשבת (קלט א). ולכן יש מי שכתב בלשון זה: מקום שאין מנהג – נכון שלא לקוברו ביום טוב ראשון על ידי אינו יהודי, אלא אם כן אשתהי, או שיצטרך להשהותו, או שהוא נפוח. וכן כתבו מקצת רבוותא. וילד קטן אפילו אחר שלושים יום – יכולים להלינו במרתף, ואין שייך לומר עליו שמתבזה בין החיים כמו מת גדול. ואם כן טוב שלא לקברו ביום טוב ראשון. עד כאן לשונו (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם ים של שלמה). ואין המנהג כן כיון דלהרי״ף, והרמב״ם, ורבותינו בעלי התוספות, והרא״ש, והטור, והשולחן ערוך, ושארי רוב רבותינו – הסכימו דאפילו בלא אישתהי קוברין אותו ביום טוב ראשון על ידי אינו יהודי. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ונפל אסור אפילו ביום טוב שני, כמו שיתבאר בסעיף יז.

ו מת ביום טוב שני – יתעסקו בו ישראל, דיום טוב שני לגבי מת – כחול שויוהו רבנן. ואפילו בשני ימים טובים של ראש השנה (גמרא שם), דכיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא, אלא שתקנת חכמים היא לעשות שני ימים טובים. לפיכך לגבי מת – אוקמוה אדאורייתא, ואפילו לא אישתהי. ואפילו דברים שאינם הכרחיות, כמו לחתוך לו הדס מהמחובר, במקום שנוהגין כן במתים. וכל שכן לחצוב לו קבר, ולעשות לו ארון ותכריכין, ולחמם לו מים לטהרו, ולגזוז לו שערו אם המנהג כן. דלגמרי כחול שויוהו רבנן. ואם אין באותה העיר מקום קברות לישראל – מוליכין אותו לעיר אחרת, אפילו חוץ לתחום שנים עשר מילין ועל ידי בהמה. וכן אם צריך לעבור בנהר – שוכרין לו ספינה להוליכו ממקום למקום, ונוסעים לשם, דלגמרי כחול הוא. ולכן אפילו אפשר על ידי אינם יהודים – יעשו על ידי ישראלים, חוץ מן הכיפה שבונים על הקבר, דאין עושין אותה ביום טוב, דיכול לעשותה אחר יום טוב. מיהו יראה לי שלא יחללו יום טוב יותר מכפי הצורך, דלמה יחללו רבים יום טוב, כשאין הכרח בהם? וגם אם הקבורה חוץ לתחום, או הליכה בספינה – לא ילכו רק כפי צורך הקבורה, ולא יותר. ואפילו קרוביו לא יחללו יום טוב, כשאין צורך בהם למת. ועיין בסעיף טו.

ז וכל זה הוא כשרוצים לקברו בו ביום. אבל אם אין רוצים לקברו עד למחר, מפני איזה סיבה – לא ניתנה יום טוב לדחות אצלו כלל. ואפילו יום טוב שני, ואפילו אמירה לאינו יהודי – לא הותרה אצלו, אלא לטלטלו בלבד, דטלטול הותרה אצלו, דזהו הכרח לכל מת. אבל לחמם חמין – אסור, דלא חשבינן זה גם צורך קצת, כשאינו נקבר בו ביום. ויש מגמגמין גם בטלטולו, וטוב לטלטלו על ידי ככר או תינוק, כמו בשבת. ולהוציאו לכרמלית – וודאי אסור. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יא, דגזיזת שערו מותר, מפני שאין זה גזיזה כלל. אבל טוב להחמיר.)

ח ודע דכל דברים המותרים על ידי ישראל לעשות – אין חילוק בין קרובים ורחוקים, בין אנשי החברה ובין אנשים אחרים, דכשהותרה – לכל ישראל הותרה. ויש שכתב שגם מותר לעשותן על ידי אנשים רבים, אף על פי שביכולת לעשות על ידי אנשים מועטים (הגר״ז סעיף קטן יא). ולא ידעתי למה לנו להרבות באנשים חינם. ואין זה גם כבודו של מת, ולמה להו לאנשים שאינם מוכרחים לזה לחלל יום טוב? ואמת דיום טוב שני – כחול שויוהו רבנן, אבל זהו לפי ההכרחיות של המת, ולא מה שאינו צריך. ודיני קריאת שמע ותפילה ביום טוב ראשון ושני – נתבאר לעיל סימן עא. ושארי דיני אנינות ואבלות – יתבאר לקמן סימן תקמח וביורה דעה סימן שמא וסימן שצט. עיין שם, ועיין בסוף סעיף יא.

ט ודע דאיתא בשבת (קלט ב) דבמקום שאינן בני תורה – אין לקבור מת ביום טוב שני על ידי ישראל, כי היכי דלא לזלזלו ביה ביום טוב שני. ועוד איתא בביצה שם דהאידנא דאיכא חברי שם, אומה שהיו כופין את ישראל לעשות מלאכתן, וביום טוב היו מדחים עצמם לומר שאסור לנו לעשות מלאכה; ולכן כשיראו שקוברים מתיהם ביום טוב שני – יגזורו עליהם לעשות מלאכתם. ולכן אין לקבור שם המת ביום טוב שני על ידי ישראל. ועל פי הדברים האלה גער רבינו תם בעיר אחת שקברו ביום טוב שני על ידי ישראל, לפי שאינן בני תורה. ור״י בעל התוספות אמר דבכמה דברים מצינו שחששו לאינן בני תורה, כמו דבר שנאכל כמו שהוא חי לעניין בישוליהן. ואנן לא חיישינן לזה וכיוצא בזה, ואנו מחזיקין עצמנו לבני תורה. אך רבינו תם חשש עוד מפני שלא יטילו השרים על הישראל שתחת ידיהם איזה מלאכה, דעכשיו יש שהם משועבדים, כמבואר בתוספות ורא״ש שם. מיהו הרי״ף והרמב״ם פסקו סתמא להך דינא, דביום טוב שני מותר על ידי ישראל. וכן רוב רבותינו.

י ומכל מקום יש שחששו לדעת רבינו תם. וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד, וזה לשונו: אבל באשכנז ובמדינות אלו – אין נוהגין כן. אלא כל היכי דאפשר באינו יהודי – עושין: הקבר, והארון, והתכריכים – על ידי אינו יהודי. ושאר הדברים עושים הישראלים, כמו ביום טוב ראשון. אבל אם לא אפשר באינו יהודי – עושים הכל על ידי ישראלים. עד כאן לשונו. וגם כתבו דמותר לטהרו ביום טוב שני בסדין ובמטפחות, ואינו צריך קש כביום טוב ראשון, כיון דמותר כל המלאכות – לא חיישינן שמא יסחוטו, דאפילו יסחוטו – אין כאן איסור. רק יזהרו שלא לעשות סחיטה ממש בכוונה (מגן

אברהם סעיף קטן ט בשם ים של שלמה). וכן ראוי לעשות. וגם עכשיו אנו חוצבין הקבר על ידי אינו יהודי כשביכולת להשיג. אך תפירת תכריכין – קשה על ידי אינם יהודים, שאינן יודעים איך לתפור. אמנם ביום טוב ראשון – בהכרח להראותם, ולעשות על ידיהם. אך ביום טוב שני – אינו כדאי לטרוח יותר מדאי, ותופרות הנשים בעצמן.

יא ודע: דאף על פי שמותר מדינא דגמרא ביום טוב שני לעשות הכל על ידי ישראל, מכל מקום יש מחמירין בהחזרת העפר לתוך הקבר, וממלאין אותו, ועושין כמין הר קטן למעלה כדרך הקברים. דזה אסור גם ביום טוב שני מדינא דגמרא על ידי ישראל, מפני שאין זה צורך המת. ודי למלאות הקבר בעפר, ולא להגביהו למעלה. וזהו שכתב רבינו הרמ״א שם, וזה לשונו: אבל מותר לכסותו בעפר כדרכו בחול. ודלא כיש מחמירין. עד כאן לשונו, כלומר: דרבינו הרמ״א חולק על האוסרין, וסבירא ליה דגם מותר לעשות עליו כמו הר קטן כבחול ממש (ט״ז סעיף קטן ב), מפני דגמר קבורה היא (מגן אברהם סעיף קטן י בשם בית יוסף). וביום טוב ראשון פשיטא שאסור (ט״ז שם), רק על ידי אינו יהודי. ואפילו ביום טוב שני, לפי מנהגינו שחפירת הקבר הוא על ידי אינו יהודי – גם כן אסור על ידי ישראל (מגן אברהם שם). והלבוש כתב דביום טוב שני יש אוסרין ויש מתירין, ויש להקל. עד כאן לשונו. ואולי סבירא ליה דאין בזה איסור דאורייתא (עיין שם במגן אברהם וצריך עיון). עוד כתבו: דמקום שנהגו לקבור על ידי ישראל – לא יחפורו אנשים אחרים, זולת מבני החבורה הרגילים לחפור. וכל שכן שלא ישליכו אחרים עפר לסתום הקבר, דכל מה דאפשר למעט בחילול – ממעטינן. ויש מתירין, דכחול שויוהו רבנן (שם). ולעניות דעתי העיקר כדעה ראשונה, דכל שאינו הכרח להמת – לא שויוהו כחול, וכמו שכתבתי בסעיף ח.

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: החופר קבר למת ביום טוב שני – מותר לו ליטול שכר. עד כאן לשונו, וטעמו: דכיון דכחול שויוהו רבנן – ממילא דמותר כבחול. אבל תמהו עליו: דאמת דלגבי מת שויוהו כחול, אבל לא לעניין אחר. ולכן יש מי שאוסר ואפילו אם אינו יכול להשיג בחינם – מטעיהו בזה כמו בחליצה (מגן אברהם סעיף קטן יב בשם ים של שלמה). כלומר: להבטיחו שכר, ולא ליתן לו, כי אסור לו ליטול שכר יום טוב. ולעניות דעתי נראה כדברי רבינו הבית יוסף, דאם כן כשיתרמי מת ביום טוב אחר – לא ימצא מי שיעשה. והרי זהו טעם עיקר ההיתר, כדי למצא מי שירצה להרויח, ויטול שכר. דבלא שכר יאמר כל אחד: ״למה לי לחפור ביום טוב? חפור אתה!״ובוודאי במקום שיש קברנים ידועים – לא התיר רבינו הבית יוסף, דעליהם מוטל, וכופין אותם. אלא במקום שאין קברנים – שפיר התיר רבינו הבית יוסף. וגם שכר יום טוב אינו כאן, דהא שכר מצוה מותר ליטול גם בשבת, כמו שכתבתי בסימן תקפה (מגן אברהם שם). ואפילו הקברנים הקבועים – דרך לשלם להם אחר יום טוב, כדי שלא לסגור הדלת בענין כזה. אך אצלנו בלאו הכי חופרים הקבר על ידי אינו יהודי, כמו שנתבאר. ופשוט הוא דלקנות תכריכין, אם מחנוני ישראל – יקח בלא מידה ובלא סכום מקח. אך אם מוכרח ליטול מחנוני אינו יהודי, ולא ירצה בכהאי גוונא, דמותר וחובה לקנות ממנו במידה, ומקח, ושילום מעות, אם אי אפשר בעניין אחר, דכחול שויוהו רבנן. ואפילו ביום טוב ראשון – נראה לי דמותר אם ההכרח כן, דשבותים התירו גם ביום טוב ראשון בשביל המת, כמו שכתבתי בסעיף ג. ומכל מקום אני מסתפק בזה: דנהי דהתירו טלטולו של מת שהוא מוקצה, כמו שכתבתי שם, מכל מקום אולי שבות דמקח וממכר לא התירו. וצריך עיון לדינא. ולכן טוב יותר ליתן לו משכון, ולאחר יום טוב כמה שיאמר ישלם לו. (ועיין ט״ז סעיף קטן ג, וצריך עיון.)

יג מותר ללוות המת ביום טוב ראשון תוך התחום, וביום טוב שני אפילו חוץ לתחום, וחוזרין למקומן בו ביום. ואין להם כיוצא חוץ לתחום, דאין לו אלא ארבע אמות, דכיון דעביד ברשות שהתירו חכמים ללוותו – ממילא דדינו ככל היוצאים ברשות שחוזרין למקומן, כמו שכתבתי בסימן תז. ואף על גב דבשם יש להם רק ממקומם אלפים אמה לכל רוח, הכא אפילו רחוקים כמה תחומים – בהכרח להתירן ליכנס לעיר, דאם לא כן לא ירצו ללוותו, והוה גנאי למת. ואפילו ילכו היום ללוותו, ולא ידעו שנאסור עליהם לשוב לעיר, ושם נגיד להם שאסורים לחזור לביתם אם הם רחוקים יותר משני תחומים, מכל מקום אתה מכשילן לעתיד לבוא כשיארע מת (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן יג). ודבר פשוט הוא שאם יש שני דרכים לפניהן, אחד בהיתר ואחד חוץ לתחום, כמו יתר וקשת שנתבאר בדיני תחומין – שילכו בדרך המותר (שם).

יד וכן מותר להחזיר כלי הקבורה שהוליכו חוץ לתחום עמהם, דאם לא נתיר להם להחזירם – לא ירצו ליטלן עמהם, וכטעם הקודם (וכן כתב הגר״ז בסעיף טו עיין שם) שיחושו שמא יגנבום. אמנם לטעם זה – די שיניחום בבית הסמוך לעיר, אם משתמרים שם מפני הגנבים. אך הרמב״ן ז״ל כתב דאינם מוקצים, מפני שאולי יצטרכו עוד למת אחר בו ביום (עיין בית יוסף). ואם כן, כיון דמחוץ לתחום מוכרח להביאן מטעם הקודם, דאם לא כן לא יטלום עמהם, וממילא דגם לביתם מותר להחזיר, כיון שאינם מוקצים. (ולשון המגן אברהם בסעיף קטן יד מגומגם מאד, עיין שם ובמחצית השקל. והגר״ז לא הביאו כלל, עיין שם.)

טו המלוים את המת – אסורים לרכוב על בהמה אפילו ביום טוב שני, וכן לנסוע בספינה (מגן אברהם סעיף קטן טו). ואף דהם דרבנן – מכל מקום יש בזה זילותא דיום טוב, ואין זה כבוד למת, ומוטב שלא ללוותו משילווהו בבזיון יום טוב. אבל הקוברים שצריכים לקוברו, אם אי אפשר להם בלעדי רכיבה או ספינה – מתירים להם ביום טוב שני ולא ביום טוב ראשון. דיום טוב שני הוי כחול לכל דבריו, מה שאין כן ביום טוב ראשון. ואף אם אפשר דשאר שבות התירו ביום טוב ראשון, מכל מקום שבות כזה דאוושא מילתא – לא התירו, ולא יקבר היום. ואף גם ביום טוב שני לא ירכובו בעיר שיכולים לילך שם ברגליהם. ועוד: דהוי חילול יום טוב בפני האינם יהודים. וישיבה בקרון דומה לרכיבה. (ומה שהקשה הט״ז בסעיף קטן ד על מה שכתב השולחן ערוך דדווקא כשאי אפשר מתירים רכיבה – הא גם באפשר, כיון דהוי דרבנן, עיין שם; לא קשה כלל, דרכיבה שאני משום דניכר הזלזול יום טוב, כמו שכתבתי וכמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן טו, עיין שם.)

טז אם נודע לבני עיר אחת שישראל מת מונח משם רחוק ארבעה או חמישה ימים, ולא ניתן לקבורה, אף על פי שלא יוכלו להגיע לו עד לאחר המועד – מכל מקום מותר לצאת לדרך ביום טוב שני, כדי למהר קבורתו. ואף שנתבאר דכל מת שאין קוברים אותו בו ביום לא שויוהו רבנן כחול – זהו כשאינו מוטל בבזיון. ואם כן מה שרוצים לעשות לו היום – יעשו למחר. אבל כשמוטל בבזיון – שויוהו כחול לעניין למהר קבורתו. וכל שכן שיש לחוש שיאכלוהו כלבים. ויש חולקין ואוסרים, כיון שאין קוברים אותו בו ביום. והעיקר להקל כדעה ראשונה (מגן אברהם סעיף קטן יז).

יז אסור לקבור נפל ביום טוב, דאין קבורתו דוחה יום טוב, אפילו יום טוב שני. אלא מניחו עד למחר, דאין מצוה לקבור נפל, ואין יום טוב נדחה לצרכי קבורתו. כן כתב רבינו הרמ״א בסעיף י. והקשו עליו: דוודאי צריכין לקבור הנפלים, מדאמרינן בנידה (נז א) דהכותים לא היו מקברים נפליהן, עיין שם – מכלל דישראל מקברין (מגן אברהם סעיף קטן כ). ולי נראה אדרבא: דמכאן ראיה דאין מצוה מן התורה לקברו, ולכן לא היו הכותים חוששין לזה. אבל מדרבנן וודאי יש חיוב, וכותים לא זהירי בדרבנן, ולכן לא דחי יום טוב דרבנן, כיון דגם הקבורה הוא דרבנן – לא אתי דרבנן ודחי דרבנן (וצריך ליישב הסוגיא בנידה שם).

יח ומכל מקום תינוק שמת בתוך שלושים, אם גמרו שערו וצפרניו – הוא בחזקת בן קיימא ודינו כמת גדול, אף על פי שאין אנו יודעין אם כלו לו חדשיו. דרוב נשים יולדות ולד של קיימא, שהרי מוהלין אותו בשבת בחזקת בן קיימא, כלומר דמזה ראיה שהתורה החזיקה כל ולד בחזקת בן קיימא, מדצוותה למול בשבת. ואף על גב דממה נפשך מהלינן ליה: דאם אינו בן קיימא – הוי מחתך בבשר בעלמא, כדאמרינן בשבת (קלה א), מכל מקום מדגזרה התורה למולו גם בשבת, אי לאו דהוה בחזקת בן קיימא – לא היתה גזירת התורה למוהלו דווקא בשבת. ולכן גם כשמת – הוי כגדול שמת. (כן נראה לעניות דעתי לפרש לתרץ הקושיא החמורה שהקשה המגן אברהם בסעיף קטן יט, עיין שם.)ויש מי שאוסר. ולעניות דעתי עיקר כדעה ראשונה, כיון דמדרבנן על כל פנים וודאי מצוה לקוברו, כמו שכתבתי.

יט כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: נפלים שנהגו להסיר ערלתן בצרור אבן או בקנה – אסור אפילו ביום טוב שני של גליות. עד כאן לשונו, כלומר: דזה שנתבאר דתינוק שמת בתוך שלושים לא מחזיקינן ליה בחזקת נפל, וקוברין אותו ביום טוב שני על ידי ישראל, או ביום טוב ראשון על ידי אינו יהודי – זהו בשמת לאחר המילה. אבל קודם המילה – בהכרח להניחו למחר, דהא יש למוהלו שלא יתבייש שם. ולמוהלו ביום טוב – אסור, דאין זה מדינא, אלא מנהג בעלמא על פי המדרש, ואין זה דוחה יום טוב. ואף על פי שמחתך בבשר בעלמא, מכל מקום אינו דוחה יום טוב. ולכן גם בנפל גמור, שלא גמרו שערו וצפרניו, דאסור לקוברו כמו שכתבתי. אבל על ידי אינו יהודי – וודאי דמותר. מיהו בזכר וצריך למולו – בהכרח להניחו עד למחר מפני המילה, ואין למולו על ידי אינו יהודי דגנאי הוא לו. (כנראה לעניות דעתי, ועיין מגן אברהם סעיף קטן כ).

כ וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח דמותר להביא מת ביום טוב שני מחוץ לתחום לתוך העיר, לקברו בקברות ישראל, אף על פי שהיה אפשר לקברו במקומו. עד כאן לשונו. כלומר: כיון שאין שם בית עולם, אף שאפשר לקוברו שם בשדה בפני עצמו – אין זה מכבוד המת. ואפילו מעיר לעיר מותר להוליכו, אם אין בית עולם בעיר שמת בה. אבל אם יש שם בית עולם, אלא שהניח צוואה לקברו בקברי אבותיו במקום אחר, אף על פי שיש לקיים צוואתו כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שסג, מכל מקום לא ניתנה יום טוב לדחות אצלו, וישהו אותו עד לאחר יום טוב. ואם יש לחוש שיסריח – קוברין אותו כאן, ואחר יום טוב מוציאין אותו מקברו ומוליכין אותו לקברי אבותיו (מגן אברהם סעיף קטן יח בשם ים של שלמה).

כא אין קורעין על המת אפילו ביום טוב שני, אפילו קרובים החייבים בקריעה ואבלות. אלא יקרעו לאחר יום טוב. וכשמת בליל יום טוב שני – קוברין אותו בבוקר קודם התפילה, כדי שיוכלו האוננים להתפלל. וכשמת ביום – קוברים אותו לאחר סעודה. ואצלנו אי אפשר להקדים כל כך לקבור קודם התפילה, אלא אחר התפילה, אפילו כשמת בלילה. וגם כשמת ביום – קוברים קודם אכילה. וכפי המנהג – כן יעשו. ודין ״צידוק הדין״ ביום טוב נתבאר ביורה דעה סימן תא. ודין אבלות יתבאר בסימן תקמח (עיין מגן אברהם סעיף קטן כא).

סימן תקכז

א הענין של עירובי תבשילין כפי הנראה מפסחים (מו ב): מן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב, דכתיב (שמות יב טז): "אך אשר יאכל לכל נפש". ושבת ויום טוב חדא קדושה היא, דתרווייהו "שבת" אקרו, וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום – מותר לבשל למחר (רש"י). ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה, שמא יאמרו: אופין מיום טוב אף לחול. וכיון דאצרכוהו עירובי תבשילין – אית ליה הכירא, עיין שם. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ריש פרק ששי, שכתב: יום טוב שחל להיות ערב שבת – אין אופין ומבשלין מיום טוב לשבת. ואיסור זה מדברי סופרים, כדי שלא יבוא לבשל מיום טוב לחול. שקל וחומר הוא: לשבת אינו מבשל, כל שכן לחול...עד כאן לשונו. ואין לשאול: הא קיימא לן הכנה דאורייתא, ואין יום טוב מכין לשבת, כמו שכתבתי בסימן תקיג. דאינו כן, דזהו בהכנה בידי שמים, כמו ביצה שנולדה ביום טוב וכיוצא בזה, ולא בתבשילין מוכנים אלא שצריכין בישול ואפייה (תוספות ריש ביצה). וגם אין זה עניין להנמצא בש"ס מחלוקת אם שבת ויום טוב קדושה אחת או שתי קדושות, דזהו למילי דרבנן לעירוב, ומוקצה, ונולד, וכיוצא בהם. אבל מן התורה קדושה אחת הם, ומן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב.

ב אבל יש מרבותינו שאמרו דאנן לא קיימא לן דצרכי שבת נעשים ביום טוב, דזה שאומר כן בגמרא שם לית ליה "הואיל". אבל למאן דאית ליה "הואיל" – ההיתר הוא משום "הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה", כמו שאומר שם מפורש בגמרא. ואנן קיימא לן דאמרינן "הואיל". ולכן האופה מיום טוב לחול – אינו לוקה. ואף על גב דמשום "הואיל", מכל מקום איסורא מיהא איכא, אך על ידי עירובי תבשילין הותר האיסור. (ר"ן שם, והגהות מיימוניות שם בשם תוספות ורבני צרפת, וסמ"ג בהלכות יום טוב. והרמב"ם סובר דבזה לא נחלקו רבה ורב חסדא, עיין בית יוסף. ודייק ותמצא קל.)

ג ויש נפקא מינה לדינא בין הטעמים: דלהרמב"ם מותר לבשל מיום טוב לשבת אפילו סמוך לחשיכה, כיון שמן התורה מותר, והניח עירובי תבשילין. אבל אי מטעם "הואיל" – אסור סמוך לחשיכה, דהא לא חזי לאורחים. וכיון שאסור מן התורה – מאי מהני עירוב תבשילין? וכן כתב הסמ"ג שם (וכן כתב המגן אברהם ריש סימן זה). ולפי זה יש ליזהר שלא לבשל בערב שבת ביום טוב סמוך לערב. והעולם אין נזהרים בזה. אבל בירושלמי ריש פרק שני דביצה מפורש גם כן כהרמב"ם, דפריך שם: איתא: חמי דבר תורה הוא אסור, ועירובי תבשילין מתירן (בתמיה)? אמר רבי אבוה: בדין היה שמבשלין מיום טוב לשבת. אם אומר את כן, אף הוא מבשל מיום טוב לחול. עד כאן לשונו, וזהו כהש"ס דפסחים שם. (ועוד תמוה לי: דאי סלקא דעתך משום "הואיל", איך לא הזכיר הש"ס ריש פרק שני דביצה עיקרא דהיתרא ד"הואיל"? ובפרט דב"הואיל" יש מחלוקת. אבל אם מעיקרא דדינא מותר אינו צריך לבאר. והש"ס דפריך שם "מנא הני מילי", כלומר דצריך עירובי תבשילין, אדרבא הוה ליה למיפרך: "איך מותר בעירובי תבשילין?", כדפריך בירושלמי. אבל אם מעיקר הדין מותר, כבר אמר זה בפסחים. אבל ב"הואיל" – אי אפשר לומר כן, דהא ב"הואיל" יש שם פלוגתא, והש"ס שם לא הכריע ההלכה, הוה ליה לבאר על מקומו דהלכתא כרבה, דאמרינן "הואיל". ועוד קשה לי: דאי מטעם "הואיל" מותר מן התורה, אם כן גם לחול כן? ולהדיא מבואר ברמב"ם פרק ראשון דמן התורה אסור, אלא שאין לוקין, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד ועירובי תבשילין סמכו רבנן אקראי, כמבואר בגמרא ריש פרק שני (טו ב). ובטעמא נחלקו רבא ורב אשי. דרבא אמר דתיקון שבת הוא, כדי שיברור מנה יפה לשבת כמו ליום טוב, שלא יכלה הכל ביום טוב הקודם לשבת. ורב אשי אמר דתיקון יום טוב הוא, כדי שיאמרו: אם לשבת אסור לבשל בלא עירוב תבשילין – קל וחומר לחול. וכתב הרא"ש שם שיש נפקא מינה בין הטעמים: דלרבא צריך דווקא שיניח העירובי תבשילין בערב יום טוב, כדי שיברור מנה יפה לשבת. ולרב אשי יכול לעשותו אפילו קודם ערב יום טוב. והלכה כרב אשי, דהוא בתראה. וכן פסקו בטור ושולחן ערוך סעיף יד, כגון בסוכות שחל ביום חמישי שצריך עירוב תבשילין לסוכות, ולשמיני עצרת יכול להניח קודם סוכות, ולסמוך עליו גם על שמיני עצרת, אם העירוב בשלימות וראוי לאכילה. ועוד יתבאר בזה בסייעתא דשמיא.

ה ומהו לשון "עירוב"? כתב הרמב"ם שם, וזה לשונו: למה נקרא שמו "עירוב"? שכשם שהעירוב שעושין בחצרות ומבואות מערב שבת, משום היכר כדי שלא יעלה על הדעת שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת, כך זה התבשיל משום היכר וזכרון, כדי שלא ידמו שמותר לאפות ביום טוב מה שאינו נאכל לבו ביום...עד כאן לשונו, ולדבריו הוי "עירוב תבשילין" רק שם המושאל מ"עירובי חצרות". דבשם הכוונה שמערב הרשויות להיות כאחד, והושאל זה השם לכאן מפני שהעניין אחד, משום היכר. אבל הראב"ד פירש דגם כאן הוא לשון עירבוב, שמערב היום טוב והשבת, לעשותם יחד. וגם בתחומין כן, שהוא מערבב התחומין שלא היה יכול לילך, עיין שם. ורבינו הרמ"א כתב בסעיף א, וזה לשונו: פירוש עניין ה"עירוב" – הוא שיבשל ויאפה מיום טוב לשבת, עם מה שבשל ואפה כבר מערב יום טוב לשם שבת. ונמצא שלא התחיל מלאכה ביום טוב, אלא גמר אותה. עד כאן לשונו, כלומר: דלכן נקרא "עירוב", שמערבב תבשילי שבת, אותן שקודם יום טוב עם אותן שביום טוב, להורות שביום טוב היא רק גמר ולא התחלה, דהתחלה אסורה ביום טוב. ובזה תתחזק האיסור אצל כולם לבשל מיום טוב לחול, דאם לשבת אסור – כל שכן לחול.

ו ולפיכך יום טוב שחל להיות בערב שבת, ולא הניח עירובי תבשילין – אסור לבשל בתחילה לצורך שבת, בקדירה בפני עצמה. דבקדירה אחת – הרי יכול לבשל כמה שירצה, ואפילו דרך הערמה כמו שכתבתי בסימן תקג, ורק בקדירה בפני עצמה אסור. אבל יכול הוא לבשל כמה קדרות ליום טוב, ולומר שרוצה לאכול מכל קדירה וקדירה, ואוכל מכל קדירה ומשייר לשבת מכל קדירה. ועל ידי עירוב מבשל בתחילה לשבת, מפני הטעמים שבארנו. ויכול להניח עירוב זה אפילו ספק חשיכה, כמו עירובי חצרות. ואם קיבל עליו יום טוב – אסור. ו"ברכו" לא הוי קבלה עד אחר תפילת יום טוב (ט"ז סעיף קטן ג). ויש אומרים ד"ברכו" הוי קבלה (מגן אברהם סעיף קטן א), ועיין מה שכתבתי בסימן רסא. ואם הוא בבית הכנסת ועדיין לא התפלל מנחה, וכשילך לביתו לעשות ערובי תבשילין יעבור זמן מנחה, ואם יתפלל מנחה יעבור זמן ערובי תבשילין – מוטב להתפלל מנחה ולא להניח ערובי תבשילין, ויקנה קמחו לאחרים כמו שיתבאר (שם).

ז כתב הרמב"ם ז"ל דאין עושין עירוב זה בפת אלא בתבשיל, עיין שם. ומבואר דסגי בתבשיל לחוד, וכן פסק רש"י ז"ל (יז ב דיבור המתחיל "כתנא"), ושאלתות, ור"י בעל התוספות. דאף על גב דרבי אליעזר אומר שם אין אופין אלא על האפוי, ואין מבשלין אלא על המבושל, מכל מקום רבי יהושע פליג עליו בירושלמי ואמר: אופין ומבשלין על המבושל. אבל בה"ג ורבינו תם פסקו דצריך פת ותבשיל, כיון דבש"ס לא הביא רק דברי רבי אליעזר. ופסקו הטור והשולחן ערוך סעיף ב דלכתחילה צריך פת ותבשיל, ובדיעבד די בתבשיל לחוד, דהלכה כרוב הפוסקים.

ח ושיעור התבשיל הוא כזית, בין לאחד בין למאה בין לאלפים, בין בתחילתו בין בסופו. כלומר: להניח בתחילתו – די בכזית. ואם הניח הרבה, ונאבד ונשאר מעט – אינו די בפחות מכזית (גמרא טז ב). וממילא דגם פת למי שמצריך פת – גם כן בכזית. ויש מן הפוסקים שהביאו ירושלמי: דפת בכביצה, ותבשיל בכזית (עיין בית יוסף). ועל פי זה כתב רבינו הרמ"א ב סעיף ג דיש מצריכים לכתחילה בפת כביצה, וכן נוהגין לכתחילה. עד כאן לשונו. כלומר: דבדיעבד הא לא בעינן פת כלל. ואמנם לפנינו לא נמצא זה בירושלמי. ואדרבא דרב אומר שם בכזית, ורבי יוחנן סבירא ליה אפילו בפחות מכזית, עיין שם. וגם הא הירושלמי הביא הך דרבי יהושע, דדי בתבשיל בלבד. אמנם כיון שהפוסקים הביאו זה – מסתמא כן היתה גירסתם בירושלמי, ויש לכתחילה ליזהר בזה. והירושלמי אליבא דרבי אליעזר קאמר, וממילא דאנן דלכתחילה עושין כרבי אליעזר כמו שכתבתי – יש לנו לעשות כן. ומשמע דבערובי תבשילין – אפילו פרוסה מהני, דלא כבעירובי חצרות דצריך דווקא שלימה. דהתם הוי משום קפידא דשכנים, ובעירובי תבשילין לא שייך זה.

ט וצריך שיהא תבשיל זה ראוי ללפת בו את הפת כבשר, ודגים, וביצים, ושארי מיני תבשילין שאוכלין הפת בהם. ולכן אין מערבין בדייסא, ובלשוננו קס"א. ואפילו מי שאוכלם עם לחם – בטלה דעתו, דזהו כמו לחם עם לחם. וכן כל מיני ליפתן שאין אוכלים עם לחם, כמו צימע"ס וכיוצא בזה – אין מערבין בהם. ונראה לי דתבשיל עב של חטים ושעורים, וכן כל מיני טיגון מקמח – מערבין בהם, דאף שאין אוכלין אותם עם לחם – אינהו גופה הוי כלחם. ולכן דייסא של חטים ושעורים – מערבין בו. כן היה נראה לי, אבל רש"י ז"ל פירש בברכות (לו ב): דייסא של חטים כתושות – אלמא דאינו מועיל. וצריך לומר הטעם משום דממה נפשך: אם שם תבשיל עליו – צריך שיהא דרכו לאכלו בלחם. ואם אין שם תבשיל עליו – הרי הוא פת ואינו מועיל. ולפי זה כל מיני טיגונים וכל מיני קסע"ס – לא מהני לעירובי תבשילין. וכן הלכה.

י תבשיל זה שאמרו: אפילו צלי, אפילו שלוק, כלומר שלא נתבשל כראוי או נתבשל יותר מדאי; אפילו כבוש בחומץ או בחרדל, או נכבש במים מעת לעת, והוא טוב לאכילה דכבוש הוי כמבושל; ואפילו מעושן אם הוא טוב לאכילה – הוי כמבושל. ואפילו בבישול קל כהדחה בעלמא, כמו דגים קטנים שיש בהם מין שמדיחין אותן במים חמים, וזהו גמר בישולן לאכילה – גם כן יוצאין בזה, דשם בישול עליו. ואפילו דברים הנאכלים חיים, כשבישלן ומלפתין בהם את הפת, כגון תפוחים וכיוצא בהן, אם ראוים ללפת הפת. ואף שלעניין בישוליהם אין להם דין בישול, וכן דברים שאין עולין על שולחן מלכים כמו דגים קטנים, אף על פי שלעניין בישוליהם אין בהם משום בישול – מיהו לעירובי תבשילין הוי בישול. וכן כל מיני פירות וירקות הנאכלים חיים, אם בישלם ודרך ללפת בהן את הפת – מערבין בהם עירובי תבשילין.

יא והנה מליח לא נזכר בפוסקים, ומבואר להדיא דמליח לא מהני לעירובי תבשילין. ולכן אין מערבין בהערינ"ג, כשלא בשלו ולא טגנו. וגרע מכבוש, דכבוש באיסורים הרי הוא כמבושל, ומליח הוי רק כרותח. ואף על גב דבעירובי תבשילין די ברותח בלבד, ואפילו אינו רותח כלל, כי הך דדגים קטנים דבהדחה בעלמא הוי כמבושל – שאני התם, דזהו דרך בישולן. והרי גם בשבת חייב על זה, כדתנן בשבת (קמה ב). אבל מליח הוה כחי. ומכל מקום תמיהני על הטור והשולחן ערוך, למה לא כתבו דאין מערבין במליח? דבכל העניינים כשמדברים בכבוש מדברים גם במליח. ובאמת יש מן הגדולים שאומר דבמליח הוי עירוב, ואם הניח בהערינ"ג הוי עירוב (שערי תשובה בשם חכם צבי). ועוד כתב דבין בכבוש ובין במליח – יניח בלא ברכה, ורק יאמר "בהדין עירובא" (שם). ותמיהני, שהרי להדיא מוכח בגמרא (טז א) דלא מהני, שאומר שם אמר רב: דגים קטנים מלוחים אין בם משום בשוליהן.

אמר רב יוסף ואם צלאן אינו יהודי – סומך עליהם משום עירובי תבשילין, עיין שם. ולמה לא קאמר רבותא דאפילו בהמליח יוצא עירובי תבשילין? ודוחק לומר דקא משמע לן דגם כשצלאן אין בהם משום בישוליהן. ועוד דהתוספות (פרק ״אין מעמידין״ לח ב דיבור המתחיל ״דגים״) מפרשים דהך ד״מלוחים״ – הכוונה כשבישלן אחר כך, והוי רבותא יותר מצלאן. ובצלאן – לא גרסי כלל שצלאן אינו יהודי, עיין שם. ולכן ברור הדבר דאין יוצאין עירובי תבשילין במליח (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ג). ובכבוש וודאי צריך לברך, כיון דאיתא כן בגמרא וברמב״ם וטור שולחן ערוך. (אף שבתוספתא פרק שני ליכא כבוש, עיין שם, מכל מקום כיון דבש״ס מפורש – מה לנו לתוספתא.)

יב עירובי תבשילין – אינם צריכים לבשל לכתחילה תבשיל בעד עירובי תבשילין, אלא אפילו משיורי מאכל – די לעירובי תבשילין. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שם), דאפילו על עדשים שבשולי קדירה – סומך עליהם מערב יום טוב על עירובי תבשילין, כשיש בזה כזית. וכן סומך על השמנונית הנדבק בסכין, כשראוי לאכילה, ויש בזה כזית. ובוודאי דלא נאה לכתחילה לעשות דבר מצוה בשיריים כאלו, אך הש״ס מיירי אם אין לו דבר אחר. מיהו על כל פנים מזה שמענו שאינו צריך תבשיל מיוחד לערובי תבשילין.

יג ודע דרוב העולם מניחים עירובי תבשילין בבשר מבושל. וכשחל יום טוב ביום חמישי ויום ששי, שמניחין העירובי תבשילין ביום רביעי, על פי רוב מתקלקל עד שבת, ובטל העירוב. ולכן יש על כל אדם ליזהר בזה. ולכן אנחנו נוהגים להניח על ביצה מבושלת, דהביצה אינה מתקלקלת. וההמון אינם בקיאים בזה, וכמה פעמים ראינו שכשהולכים בשבת ליטול הבשר המבושל שהניחו עליהם את העירובי תבשילין – נתקלקל מאד, ומשליכין אותו לחוץ. ולכן יש ליזהר בזה מאד.

יד מצוה על כל אדם לערב בפני עצמו, ולא לסמוך על של חבירו. ומכל מקום מצוה על כל גדול העיר לערב בשביל כל העיר, מפני שכמה בני אדם טרודים בערב יום טוב, ושוכחין על זה לגמרי. ועכשיו אנו נוהגים להדביק פתקאות בבתי כנסיות ובשווקים, שכתוב עליהן ״עירובי תבשילין״. ובזה כל העובר – יזכור ולא ישכח. וממילא כשמערב על אחרים – צריך לזכות להם על ידי אחר כדי שיצא מרשותו, כמו שיתבאר. ובלא זה – אינו מועיל. ולכן אף על פי שבסידורים נדפס הנוסחא ״בהדין עירובא... לנא ולכל הדרים בעיר הזאת״, כיון שלא זיכה על ידי אחר – אינו כלום. ודבר זה מוטל על רב העיר, ובזה אפילו כשימצא מי ששכח, או נאנס, או שהניח עירוב ונאבד, או עם הארץ שאינו יודע לערב, או נשים שאין להן בעל שאינן יודעות לערב – יוצאין בהעירוב של גדול העיר.

טו אבל מי שלא שכח, ויכול לערב, אלא שסומך את עצמו לכתחילה על גדול העיר – נקרא ״פושע״, ואינו יוצא בו. כן פסקו הטור ושולחן ערוך סעיף ז, וזהו מדברי הרא״ש (פרק שני סימן ג). ודייקא לה ממעשה דסמיא שם (טז ב), ששכח שני פעמים מלהניח עירובי תבשילין, וקרי ליה שמואל ״פושע״, עיין שם. וכל שכן מי שאינו שוכח, וסומך עצמו על גדול העיר, דמקרי ״פושע״ (כן צריך לומר בכוונת הרא״ש, כמו שכתב הק״נ). ומפרש בגמרא ד״פושע״ – לא מהני סמיכה אגדול העיר. אבל רש״י פירש שם דאין דעת הגדול על הפושעים. ויש מי שתופס דרש״י חולק אדין זה, מדכתב ששמואל אמר שאין דעתו על הפושעים – מוכח מזה דאם היה דעתו היה מועיל; וחולק על דינו של הרא״ש (ט״ז סעיף קטן ט). וכן כתב הרשב״א, דאם היה דעתו עליו – מהני (עיין בית יוסף). ועל פי זה כתבו דהרא״ש חולק עליהם.

טז ותמיהני: דאם הרא״ש היה חולק על רש״י – היה לו להביא דבריו ולחלוק עליו. ובאמת אין כאן מחלוקת, דוודאי גם הרא״ש מודה דאם מפורש דעתו עליו דמהני. ולמה לא יועיל? והיכן מצינו שקנסו בזה? אלא דהרא״ש קאמר דאינו יוצא בשל גדול העיר משום דסתמא אין דעת גדול העיר עליו, דאין דעתו על הפושעים. וגם רש״י פירש כן, דשמואל לא היה דעתו על הפושעים. וכמו ששמואל לא היה דעתו על הפושעים, כמו כן כל גדול העיר. וזהו שכתב הרשב״א, דאם מפורש היה דעתו עליו דמהני. רק את זה חידש הרא״ש, דכמו בשכחה שני פעמים – הוה פושע, כמו כן בלא שכח וסומך את עצמו על גדול העיר. ובזה לא מצינו דנחלקו רש״י והרשב״א עליו. (אך הר״ן וודאי לא סבירא ליה דהרא״ש, דהוא פירש ״פושע״ את במאי דלא סמכית אדידי, עיין שם. ולפי זה אתי שפיר מה שהבית יוסף לא הביא רק דעת הרא״ש, דאם כל הני רבוותא פליגי – איך לא הביא דעתם? ואף שבבית יוסף נראה שתפס דפליגי כמו שכתב הט״ז, מכל מקום בשולחן ערוך חזר בו. ודעת הר״ן לא הביא, משום דבפירושא ד״פושע״ – גם רש״י ורשב״א לא סבירא להו כר״ן כמובן. ודייק ותמצא קל.)

יז ויש להבין בטעמו של הרא״ש: למה לא נסמוך לכתחילה על עירובו של גדול העיר? והלא בהרבה דברים אנו יוצאין על ידי אחרים, כמו קידוש והבדלה וכיוצא בהם. ולמה נקראנו ״פושע״? בשלמא שכחה שני פעמים זה אחר זה – ניכר רפיונו במצוות, דאם לא כן כששכח פעם אחת – היה לו להשים על לב ולזכור. אבל למה לא נסמוך לכתחילה על הגדול? ונראה לי דהנה שני טעמים נתבארו בערובי תבשילין: אחד מפני כבוד יום טוב, שלא יזלזלו בו. ואחד מפני כבוד שבת, שיברור מנה יפה לשבת, ולא יכלה הכל ליום טוב. ולפי זה אתי שפיר: דנהי דלטעמא דכבוד יום טוב, שלא יזלזלו בו

– מועיל גם על ידי אחר, לידע שבלעדי זאת אסור. אבל לטעמא דכבוד שבת, שיברור מנה יפה, איזו תועלת הוא במה שסומך על אחרים? הלא הוא על כל פנים יכול לכלות הכל ליום טוב. אך מי ששכח, או שהוא עם הארץ – בהכרח לסמוך רק על טעם אחד. אבל מי שלא שכח בוודאי מקרי "פושע", שלא חשש לטעם השני.

יח ויש בזה שאלה: ולמה לא הזכירו הטור והשולחן ערוך עיקר ה"פושע"? שבגמרא כששכח שני פעמים כמעשה דההוא סמיא, או שהיו שני רגלים זה אחר זה של עירובי תבשילין, או בהפסק רגל אחר. ועל כל פנים למה השמיטו כלל דבר זה? ונראה לעניות דעתי דפשיטא להו לרבותינו, דההיא דנא שהטרדא נתרבה בעונותינו הרבים – אי אפשר לומר על זה שם "פושע". וגם בזמן הגמרא אולי רק על אדם גדול, כההוא סמיא דהוה מסדר מתניתא קמיה דשמואל – קרי ליה "פושע". ולכן הזכיר הש"ס דהוה מסדר מתניתא, כלומר דלאדם גדול כזה – וודאי הוה פשיעה, ולא לדידן. ובאמת דעתינו על כולם, וכן אפילו מי שידע ולא עירב גם כן. אנחנו דעתינו על כל מי שלא עירב, אלא שדבר זה לא שכיח אצלינו גם כן.

יט וכשמערב אל אחרים אינו צריך לפרט בפרטיות על מי, אלא מניח על כלל בני העיר. וכל מי שהוא בתחום העיר יוצא בו, דסתמא דעתו על העיר ותחומה. אבל מי שדר חוץ לתחום – אינו יוצא בזה, אלא אם כן פירשו בהדיא שמערב בשביל פלוני ופלוני הדרים חוץ לתחום. וגם בתנאי שיכול לבוא על ידי עירוב, והניח עירובי תחומין. וכשלא פירשו בהדיא – אף בעשה עירוב אינו מועיל, דבסתמא אין הכוונה רק על העיר ותחומה.

כ דבר פשוט הוא דהגדול המניח – צריך שיהא דעתו בשעת עשיית העירוב לשם בני העיר. אבל בני העיר, אף שלא היה דעתם אז לצאת בעירובו – גם כן יוצאים בו. ובעל כרחך כן הוא, דאם היו נזכרים – הרי היו מערבין בעצמן. דבנזכרו ולא עירבו בעצמן, הא נתבאר דלא מהני סמיכה על של גדול העיר. ומכל מקום ביום טוב יש לו להודיעם שעירב בעדם, קודם שיתחילו לבשל על שבת. ולא יניחם לסמוך על אומד הדעת, דמסתמא עירב בעדם (ט"ז סעיף קטן י). אמנם אם יודעים שכן דרכו של גדול להניח בעדם – יכולים לסמוך עליו כששכחו מלערב, גם בלא הודעתו. והרמב"ם כתב שלמחר יכריז שהניח בעדם, עיין שם.

כא כבר נתבאר דכשמניח בשביל אחרים – גם כן צריך לזכות להם על ידי אחר, כדי שיצא מרשותו. ואינו מזכה להם לא על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנענים, אלא על ידי אחר: או על ידי בנו ובתו הגדולים שאינם סמוכים על שולחנו, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים; ולא על ידי אשתו. והכל נתבאר לעיל סימן שסו בעירובי חצרות. ויש מי שכתב דאם אין אשתו אוכלת עמו – מזכה לו על ידה, שהרי צריכה ערובי תבשילין בפני עצמה. ולא דמי לעירובי חצרות (מגן אברהם סעיף קטן א בשם ים של שלמה), ואפילו מקבלת פרס מבעלה. ודבר זה לא שכיח.

כב וכיצד יעשה? יאמר להזוכה: "זכה בעירוב זה לכל בני העיר". והזוכה מגביה מן השולחן טפח, כמו שכתבתי שם בסימן שסו. ואחר כך נוטלו מיד הזוכה, ואוחזן בידו, ומברך: ברוך... אשר קדשנו... על מצות עירוב. בהדין עירובא יהא שרא לנא לאפויי, ולבשולי, ולאטמנא, ולאדלקא שרגא, מיומא טבא לשבתא, לנא ולכל הדרים בעיר הזאת. ומניחן במקום המשתמר עד שבת, ובשבת יאכלם. ויש מוסיפין גם לומר "ולמיעבד לנא כל צרכנא". ובאמת בזה בלבד לכאורה יוצאים, שהרי בזה נכלל הכל. ואינו כן. ומי שאינו יודע בלשון הקודש – יכול לומר בכל לשון שמבין. ונשים שלנו רגילות לומר שצריכין לשמוע ברכת העירוב והנחתו, כיון שהן עוסקות בצרכי שבת. והידור מצוה היא, ואין זה מעכב מדינא. ולא נזכר זה בשום מקום, ואין בזה טעם כלל.

כג הרמב"ם לא כתב רק "לאפות ולבשל", וכן הביא האור זרוע (סימן שמ"ז) מהירושלמי. אבל יש אומרים שצריך להזכיר הדלקת נרות בפני עצמה, ואם לא הזכיר ממעט בנרות (ר"ן והגהות מיימונות). ונוסחא שלנו הוא מבה"ג. ויש שכתבו שגם צריך לומר לאפקא מרשות היחיד לרשות הרבים (אור זרוע והג"א), וכתבו שאם לא הזכיר כל דבר בפרטיות, אלא אמר "למיעבד לנא כל צרכנא" – אינו מועיל (אור זרוע שם). ואין הדברים מובנים כלל, אך כיון שהראשונים אמרו כן – בהכרח עלינו לקבלם, כי דעתם רחבה מדעתינו. וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות (כב א דיבור המתחיל "ומדליקין" עיין שם). ויש שכתבו דאם רוצה לשחוט ביום טוב – צריך להזכיר זה בעירובי תבשילין. ואין המנהג כן, וגם לא להזכיר הוצאה (עיין ט"ז סעיף קטן יא שהאריך בזה). ועיין בסעיף לב.

כד כשחל יום טוב ביום חמישי וביום ששי, והניח ערובי תבשילין ביום רביעי – אסור לו ביום חמישי לבשל על שבת, ורק ביום ששי. דאנן בקיאין בקביעא דירחא, ויום ראשון הוא וודאי יום טוב. ואפילו בלא זה למה לנו להתיר על שבת מקודם דקודם? די לנו להתיר קודם שבת ממש. ומכל מקום אם בשלו מיום חמישי לשבת – אין לאסור בדיעבד (ט"ז סעיף קטן יב). ויש מי שרוצה לאסור גם בדיעבד (רש"ל), ותימה הוא, ודעה ראשונה עיקר.

(הירושלמי שהביאו שצריך לומר "מיום טוב לחבירו, ומיום טוב לשבת" – זהו כשיום ראשון הוא ביום ששי, והשני בשבת, לכן צריך להזכיר יום טוב ושבת. ועיין ט"ז שם ובבית יוסף. ולפנינו לא נמצא זה בירושלמי כלל, וגם הנוסחא שבסעיף הקודם לא נמצא לפנינו.)

כה כתב הטור שיכול להניח העירוב על דעת להיות סומך עליו כל זמן שהוא קיים, אפילו ליום טוב אחר. עד כאן לשונו. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף יד: אם הניח העירוב על דעת לסמוך עליו כל זמן שיהיה קיים, אפילו ליום טוב אחר – לכתחילה לא יסמוך עליו ליום טוב אחר, אבל בדיעבד יכול לסמוך עליו. עד כאן לשונו. ביאור דבריהם: דכבר בארנו בסעיף ד דלרבא דהוי הטעם משום שיברור מנה יפה לשבת – אינו מועיל רק בערב יום טוב. ולרב אשי דהוה מפני כבוד יום טוב, שלא יזלזלו בו – מותר אפילו כמה ימים מקודם, עיין שם. ולכן הטור פוסק כרב אשי, דהוא בתראה, ולכן התיר גם לכתחילה לסמוך עליו ליום טוב אחר, ולא בעינן בערב יום טוב דווקא. ורבינו הבית יוסף סבירא ליה דלכתחילה אנו צריכין לחשוש גם לדרבא, לפיכך לא יעשה כן לכתחילה, ובדיעבד סמכינן אדרב אשי.

כו ושנינו במשנה דאם נאכל העירוב, או שנאבד קודם שהכינו לשבת – אינו יכול לאפות ולבשל אלא אם כן נשתייר ממנו כזית. ואף על גב דלפי הטעמים של רבא ורב אשי, הא מכיון שהניח את הערובי תבשילין הוה זכרון לשבת וזכרון ליום טוב, מכל מקום עיקרא דערובי תבשילין הוא שזה הוא התחלה לשבת, ואידך הוה גמר, כמו שכתבתי בסעיף ה. וזהו לשון "עירוב" לרבינו הרמ"א, כמו שכתבתי שם. ואם כן אם נאכל או נאבד – הרי אין התחלה של כלום. ופשוט הוא דזהו כשנאכל ונאבד התבשיל, ולכן אף שהפת קיים – אינו עירוב. אבל אם הפת נאכל ונאבד, והתבשיל קיים – לית לן בה. ואפילו יש עדיין שהות בערב יום טוב להניח פת אחר, אולי דלא חיישינן ליה כיון דהעיקר הוא התבשיל, כמו שכתבתי בסעיף ז (וממגן אברהם סעיף קטן יד לא משמע כן, עיין שם) ולאחר שהכין כל צורכי שבת יכול לאוכלו. ומיהו נכון להניחו לסעודת שבת. והמהר"ם היה רגיל לאוכלו בסעודה שלישית, ולצרף פת זה ללחם משנה, דכיון שנעשה בו מצוה אחת – נכון לעשות בו עוד מצוה.

כז ואם התחיל בעיסתו, ונאכל העירוב – גומר אותה עיסה. והוא הדין אם התחיל התבשיל – גומר אותו תבשיל שהתחיל, ואפילו לא העמיד אצל האש עדיין אלא הכינו לחותכו, או לשומו בקדירה וכיוצא בו. והטעם נראה לי פשוט: דהא בארנו בסעיף הקודם מפני שאין כאן עדיין התחלה, וכאן היה ההתחלה בעת שהתחיל להכין לשבת. ופשוט הוא דאם הכין ליום טוב ועדיין לא אכלו, ורצו להכין לשבת, ונאכל או נאבד העירוב – יכולים להניח מה שהכינו ליום טוב על שבת, דזה נעשה בהיתר כשהיה העירוב קיים. ומה שכיוונו לשם יום טוב – מה בכך? אין הכוונה פוסלת בזה. ועתה יאפה ויבשלו ליום טוב. (וזהו כוונת הראב"ד והשולחן ערוך סעיף יח. וממה שכתב "אפה ולא בישל... – הוא הדין לא אפה ולא בישל, וכן כתב הלבוש. והט"ז סעיף קטן טו האריך, והקשה על הלבוש, ואין דבריו מובנים. וגם מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן יז, דאסור להניחו לחול, כוונתו בכהאי גוונא כשבישל ליום טוב יתיישב להניחו לחול אסור, אלא אם כן ממאכל רע לטוב, כמו שכתבתי בסימן תקו. ודע דזה שכתבנו דנאכל התבשיל אינו מועיל אם נשתייר הפת, ראיתי בשערי תשובה סעיף קטן יג בשם פני יהושע כתב יד, דסומכין על הפת, עיין שם. ולענויות דעתי אינו כן, לפי מה דקיימא לן כרבי יהושע בירושלמי, דאופין ומבשלין על המבושל. וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

כח כתב רבינו הבית יוסף בסעיף יט: מי שלא עירב – מותר להדליק נר של שבת. ויש אוסרין. עד כאן לשונו. האוסרין הם הרא"ש והר"ן, דכמו שאסור לבשל ולאפות – כמו כן הדלקת הנר. והמתיר דייק לה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול מהרמב"ם, שלא הזכיר הדלקת הנר בהעירוב, עיין שם. ובאמת אין זו ראיה, דסבירא ליה דכל המלאכות נכללו בהעירוב כשהזכיר "לאפות ולבשל", אבל בלא עירב כלל – אסור להדליק גם כן (מגן אברהם סעיף קטן יח). ולפי ענויות דעתי נראה לקיים דברי רבינו הבית יוסף מטעמא אחרינא: דהא נתבאר בסימן תקיד דמותר להדליק אפילו ביום טוב שני אחר מנחה. ולא הוי כמכין לחול משום דצריך לה לאותה שעה, כלומר שתאיר באותה שעה עצמה, בהיות היום קרוב להסתלק. אם כן – כל שכן שמותר להדליק ביום טוב בשביל אותה שעה עצמה, וממילא ישאר גם לשבת. וכן נראה לענויות דעתי עיקר. ואי משום שמדליק נרות הרבה – מי יכול למחות בידו כשרצונו שבאותה שעה יאירו הרבה נרות? ואי משום דבערב שבת הרי מוכרח להדליקם קודם השקיעה, שעדיין הוא יום גמור, מכל מקום הא צריך להם על שעת השקיעה ואחר כך עד שיהא לילה, כמו בשם.

כט מי שלא עירב, כשם שאסור לבשל לעצמו – כך אסור לבשל לאחרים. ולא מיבעיא בביתו, שיאמרו שמותר לבשל בלא עירוב אותם שיודעים שלא עירב, ואין יודעים שהוא בשביל אחרים. אלא אפילו בביתם – אסור, דבזה מיגרע גרע מבביתו, דהרואים שמבשל בביתם לא יעלה על דעתם שהוא מבשל בשביל הבעל הבית הזה אלא בשבילו, ויסבורו שמפני שלא עירב – אסור לו לבשל בביתו, ובבית אחרים – מותר. ותצא מזה תקלה (ט"ז סעיף קטן יז).

ל וכן אחרים אסורים לבשל בשבילו. ואין לו תקנה אלא שיתן במתנה קמחו ותבשילו לאחרים שעירבו, ונעשה כשלהם, והם אופין ומבשלין לו. ואפילו בביתו, דהרואה יבין דשל אחרים הוא, דאם לא כן מה להם לבשל בביתו? והקניין יהיה במשיכה, ולא בקניין סודר, דמיחזי כי עובדא דחול. וכן נראה לעניות דעתי תקנה אחרת, שהם יכולים לבשל הרבה באותה קדירה משלהם ויתנו לו, ואחר יום טוב יחזיר להם. דהא בקדירה אחת מותר לבשל הרבה, כמו שכתבתי בסימן תקג.

לא איתא בגמרא (כא ב): מי שלא הניח עירובי תבשילין – אופין לו פת אחת, ומבשלין לו קדירה אחת, ומדליקין...ולכאורה משמע שאחרים עושין לו, ולא הוא. אבל בתוספתא וירושלמי מבואר להדיא דגם הוא בעצמו יכול לעשות, ולשון הגמרא "אופין לו" – אבני ביתו קאי. כן פסקו הרא"ש, והר"ן, והטור, והשולחן ערוך. והרי"ף והרמב"ם השמיטו זה, ולא נודע טעמן. (עיין בית יוסף שכתב דפסקו כרבא, אבל מנלן דרבא פליג על דין זה?) מיהו כל רבותינו פסקו זה להלכה. ויש שרצונו לומר: דווקא כשאין אחרים למי להקנות קמחו. וגם זה לא נהירא, וכן פסקו הגדולים (בית יוסף, וים של שלמה, ומגן אברהם סעיף קטן כ, ואליה רבה סעיף קטן כז). דכל כדי חייו התירו רבנן, כיון דמן התורה מותר לגמרי, אי משום דצרכי שבת נעשים ביום טוב, אי מטעמא ד"הואיל", כמו שכתבתי בריש הסימן.

לב וכתב רבינו הרמ"א בסעיף כ דאם הניח עירוב ולא הזכיר המלאכות בהדיא, אלא אמר "בדין יהא שרא לנא למעבד כל צרכנא" – הוי כמי שלא עירב כלל. עד כאן לשונו. וכבר כתבנו זה בסעיף כג, ושהדברים אינן מובנים. וראיתי מי שתמה עליו בזה (ט"ז סעיף קטן יח). והלבוש כתב הטעם משום דלשון זה משמע שרוצה לעשות כל המלאכות כמו בחול, וזה אי אפשר, עיין שם. וגם זה תמוה, דהא התבשיל מוכיח עליו. ויש מי שכתב דהעיקר הוא אמירת "בהדין", כדי שיברור מנה יפה לשבת (מגן אברהם סעיף קטן כג), וגם כן אינו מובן, דהא אנן קיימא לן דהעיקר הוא הטעם שלא יזלזלו ביום טוב, כמו שכתבתי בסעיף ד ובסעיף כה. ועוד: דהא אמר "בהדין", וכי מפני שלא אמר "לאפויי ולבשולי" – הלא העירוב לפניו, ויברור מנה יפה? וזה נראה להלכה שאין לעשות ברכה אחרת (ט"ז שם), אלא יאמר "בהדין" הנוסחא כהלכתו. ואם עבר כל יום ערב יום טוב, ולא תיקן זה – בהכרח לנו לחשוש לדעת האוסרים, ולהקנות קמחו לאחרים. (ואולי אם אי אפשר לעשות כן – יש לסמוך בשעת הדחק על הט"ז, ויבשל לשבת. דבדרבנן יש להקל בשעת הדחק.)

לג עוד כתב דמי שמתענה ביום טוב – אסור לבשל לאחרים, אפילו לצורך בו ביום. דהוי כמו שלא הניח עירוב, שאינו מבשל לאחרים. עד כאן לשונו. כלומר: כמו דביום טוב שחל בערב שבת, מי שלא עירב אסור לו לבשל על שבת, גם לו גם לאחרים – כמו כן בכל יום טוב. שהתורה התירה "אשר יאכל לכל נפש", וזה שמתענה ואינו צריך לבשל בשבילו – אסור לו לבשל גם לאחרים. וממילא דגם ביום טוב שחל בערב שבת, אפילו הניח עירובי תבשילין – אסור לו לבשל על שבת, דהא עיקר ההיתר הוא משום "הואיל ואי מקלעי ליה אורחים", ולדידיה הרי אסור לו לבשל ביום טוב בשביל אחרים, כמו שכתבתי (מגן אברהם סעיף קטן כב). ואי קשיא: נימא "הואיל", ואי בעי מיתשל על נדריה – לא שרינן לכתחילה מטעם "הואיל" (שם), ואפילו היא משרתת – אם מתענית אסור לה לבשל (שם).

לד האמנם לעניות דעתי אין זה דמיון למי שלא הניח עירובי תבשילין, דמן התורה אין לבשל מיום טוב לשבת. אי לאו מטעם "הואיל" ותיקנו רבנן ערובי תבשילין. או אפילו אם מן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב – מכל מקום רבנן אסרו בלא ערובי תבשילין, אבל יום טוב – הא התירה התורה לבשל ולאפות, דלעניין זה הוי כחול. ולא מצינו לרבנן שהצריכו לזה איזה תיקון. אם כן מה לנו מה שמתענה? הא יום הוא שהותרה בו לבשל ולאפות. ואי משום דכתיב (שמות יב טז) "הוא לבדו יעשה לכם", וכל שאינו "לכם" אינו לאחרים – איפא מצינו דרשא זו? ועוד: דאם כן, מנלן לדרוש "לכם" – ולא לגבוה, "לכם" – ולא לבהמה? הא אצטריך לדרשא זו, דמי שמתענה אסור לו לעשות. וצריך עיון גדול.

לה זה ששכח להניח עירובי תבשילין, אם נזכר בערב שבת קודם סעודת שחרית – יבשל הרבה בקדירה אחת ליום טוב, וישאר גם לשבת. דבקדירה אחת מותר אפילו יותר ממה שצריך ליום טוב, כמו שכתבתי בסימן תקג. ואפילו לחול – מותר בכהאי גוונא, כמו שכתבתי שם. וכן מותר לבשל כמה קדרות, ולאכול ביום טוב מכל קדירה וקדירה ולהותיר לשבת, וכמו שכתבתי שם. ואפילו אם אירע שלא אכל ממין אחד – אין בכך כלום, כיון שבשעת בישול היה בדעתו לאכול מקצתו היום. הא לְמה זה דומה? למי שמבשל ביום טוב כמה מאכלים, ואחר כך אינו חפץ לאכול מאכל אחד: האם נכריחנו לאכול? והכא נמי כן הוא. ובלבד שלא יערים בכך, והיינו שבשעת הבישול לא יהיה דעתו כלל לאכול מקדירה זו (ט"ז סעיף קטן כ, עיין שם).

לו אם שני הימים טובים היו ביום חמישי וביום ששי, ושכח ולא עירב, ונזכר ביום ראשון: אם הוא ראש השנה – אין מועיל התנאי שיתבאר, דכחד יומא אריכתא הוא. ואם הוא פסח או סוכות – יכול לעשות העירוב היום על תנאי. ויקח העירובי תבשילין בידו ויאמר: אם היום קודש ולמחר חול – הרי איני צריך עירוב, ואין בדבריי כלום. ואם היום חול ולמחר קודש – הנני מערב, ובהדין עירובא...ולמחר אינו צריך לומר כלום, דממה נפשך: אם

אתמול היה חול – הרי עירב מאתמול. ואם היום חול – הרי אינו צריך עירוב. ופשוט הוא שישייר ממאכלו לעירוב, דלבשל ביום טוב בשביל העירוב וודאי אסור כמובן. ויש מי שאומר דבעינן דווקא דבר שנתבשל מאתמול, כדין עירובי תבשילין שההתחלה תהיה בערב יום טוב. ונדחו דבריו, דכיון דמערב על תנאי – ממילא דהוי היום כערב יום טוב.

לו ויראה לעניות דעתי ברור דהמערב על תנאי – אינו צריך לברך, אלא יאמר התנאי עם "בהדין עירובא". אבל לברך אי אפשר, דאיך יברך ויאמר "אם היום קודש אין בדבריי כלום", ונמצא דהברכה לבטלה? ואי משום דכך תקנו חכמים – הא אינה תקנה קבועה, אלא למי ששכח, ומי שרוצה לערב על תנאי. וכי זו היא תקנה קבועה מחכמינו ז"ל שנברך עליה? ויש מי שאומר שצריך לברך (מגן אברהם סעיף קטן כה). ולעניות דעתי ברור הוא שאינו צריך ברכה. וכן מצאתי לאחד מהגדולים שפסק דאין לברך, וכן עיקר לדינא (הגאון רבי עקיבא איגר בשם האלגזי).

לח וכיוצא בזה לעניין הפרשת תרומה, שאסור ביום טוב: אם היו לפניו שתי כלכלות של טבל, ביום טוב ראשון אומר: "אם היום חול – תהיה זה תרומה על זו. ואם היום קודש – אין בדבריי כלום." וקורא עליה שם ומניחה. ולמחר הוא אומר: "אם היום קודש – אין בדבריי כלום. ואם היום חול – תהיה זה תרומה על זו". וקורא עליה שם, ואוכל את השניה. וכבר ידוע דעת הרמב"ם ז"ל דבזמן הזה שאנו בקיאים בקביעא דירחא – לא מהני תנאי בשום עירוב. ובשום דבר ולא נתקבלו דבריו אצל כל הפוסקים, דאטו משום דידעינן שהיום קודש – מיגרע גרע? ולכן גם עתה אנו נוהגין בתנאי לעירובין.

לט וכתב הרמב"ם בפרק ששי דין י: מי שלא הניח עירובי תבשילין, ובשל ואפה לבו ביום והותיר, או שזימן אורחים ולא באו – הרי זה אוכל הנותר למחר. ואם הערים – הרי זה אסור לאכלו. עבר ואפה ובשל לשבת – אין אוסרין עליו. ולמה החמירו ואסרו על המערים, ולא אסרו על המזיד? שאם תתיר למערים – נמצאו הכל מערימין, וישתקע שם "עירובי תבשילין". אבל המזיד אינו מצוי. ואם עבר היום – לא יעבור פעם אחרת. עד כאן לשונו, וכן כתבו הטור ושולחן ערוך סוף סימן זה. ולטעם זה אם בשל בשוגג – היה לנו ליאסר. דאם נתיר – יאמרו הכל "שוגגין אנחנו", כמו במערים. ובאמת יש מי שסובר כן, אבל רבינו הרמ"א כתב דגם שוגג שוה למזיד. והאמת כן הוא: דבשלמא הערמה – קילא להו לאינשי, ואתו לאערומי. אבל במזיד – אין לחשוד שום בר ישראל שיעשה במזיד. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כז, ועיין לחם משנה שהקשה על הרמב"ם מסוגית הש"ס יח ב ותירץ.)

סימן תקכח

א יום טוב אינו צריך עירובי חצרות ושיתופי מבואות, דהוצאה הותרה ביום טוב. ואף שיש שאומר שמהראוי היה לעשות גם ביום טוב, לעניין לטלטל דבר שאין בו צורך כלל כמו שכתבתי בסימן תקיח – אין המנהג כן. ורק בערב פסח, כשמניחים עירוב על כל השנה – היה ראוי להזכיר גם יום טוב, כמו שכתבתי שם. ואם אירע שהניח עירוב ליום טוב – מועיל גם לשבת (מגן אברהם סעיף קטן א). אבל עירובי תחומין צריך ליום טוב כמו לשבת. ולעיל סימן תטז נתבאר בתחומין ביום טוב הסמוך לשבת איך דינו, אם צריך לערב על שניהם דווקא אם לאו. עיין שם.

ב יום טוב שחל להיות בערב שבת – אין מערבין בו לא עירובי חצרות ולא עירובי תחומין, דמיחזי כמתקן דבר. ויש רוצה לומר דבהניח עירובי תבשילין – מותר, שהרי כל צרכי שבת נעשין בו (הגר"א). ויש חולקין (ר"ן פרק שני), דאין זה עניין לעירובי תבשילין, וכן פסק רבינו הרמ"א. אבל יכול לערב על תנאי בשני ימים טובים של גליות, כשחלו בחמישי וששי ונזכר ביום הראשון, כהתנאי שבעירוב תבשילין שבסימן הקודם. וזהו בעירובי חצרות, אבל עירובי תחומין גם בתנאי אסור, לפי שזהו כקונה בית מושב ביום טוב ואסור.

סימן תקכט

א כתב הרמב"ם בפרק רביעי דין טז: כשם שמצוה לכבד השבת ולענגה – כך כל ימים טובים, שנאמר (ישעיה נח יג): "לקדוש ה' מכובד", וכל ימים טובים נאמר בהן "מקרא קדש". וכבר בארנו הכיבוד והעונג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערב יום טוב מן המנחה ולמעלה כמו ערב שבת, שזהו בכלל הכיבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודת כוכבים. עד כאן לשונו. ובפסחים (קיח א) דרשו לה מקראי: כתיב "אלהי מסכה לא תעשה לך", וסמיך ליה "את חג המצות תשמור", עיין שם. ובאבות פרק שלישי תנן דהמבזה את המועדות – אין לו חלק לעולם הבא. והרע"ב פירש דאפילו בחול המועד כן, עיין שם. והעניין משום דיסוד התורה עומד על יציאת מצרים, שבו נתגלה כחו וגבורתו כביכול, והשגחתו יתברך עלינו, והנסים והנפלאות שעשה עמנו. וכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים.

ב ולכן תניא במגילה (כג א) דביום טוב מאחרין לבא לבית הכנסת כדי להכין צרכי יום טוב, וממהרין לצאת כדי להתענג בשמחת יום טוב. דעיקרו של יום טוב צריך להיות "חציו לה' וחציו לכם", וכמו שכתבתי הרמב"ם שם, וזה לשונו: אף על פי שאכילה ושתייה ביום טוב היא מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו. אלא כך הוא הדת: בבוקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בעניין היום. וחוזרין לבתיהם ואוכלים. והולכין לבתי מדרשות, קורין ושונין עד חצי היום. ואחר חצות היום מתפללין תפילת המנחה, וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות עד הלילה. עד כאן לשונו. והחזנים המאריכים בניגונים – אין דעת הגדולים נוחה מהם, וזה אינו לא מחציו לה' ולא מחציו לכם (מגן אברהם בשם ים של שלמה). אך אותם שמתענגים בזה – אפשר שזהו אצלם עונג יום טוב. אבל מי שאינו מתענג בזה – אין נכון לו לבלות זמן על לא דבר. וזהו דבר שכבר נצטערו על זה גדולי ישראל, ויד ההמון תקיפה עליהם בעוונותינו הרבים. וכשם שמצוה לומר דבר שנשמע...

ג וזה שנתבאר שאין לאכול בערב יום טוב מן המנחה ולמעלה – כמו כן ביום טוב ראשון, כדי שיאכל לתיאבון בליל יום טוב שני. ואם חל שבת בערב יום טוב – יאכל סעודה שלישית קודם מנחה קטנה, והוא עד חצי שעה רביעית לאחר חצות היום, כמו שכתבתי בסימן רלג שזהו זמן מנחה קטנה לפי הקרבת תמיד של בין הערבים, עיין שם. ואם שכח לעשותה קודם – יעשנה אחר כך, ויאכל כזית או כביצה ויותר מעט, כפי מה שנתבאר בסימן רצא דסעודת שבת צריך מעט יותר מכביצה, עיין שם, אף על פי שמלשון הש"ס בשבת (קיט ב) משמע דדי בכזית. וביום טוב אינו צריך סעודה שלישית. ואם יש חיוב לאכול פת ביום טוב יש פלוגתא: התוספות בסוכה (כז א) והרא"ש שם כתבו שאין חיוב לאכול פת דווקא, ויוצא בשארי דברים. וכן משמע להדיא שם בירושלמי. אבל התוספות בברכות (מט ב) והר"ן בסוכה שם כתבו שיש חיוב לאכול פת ביום טוב. מיהו מדברי הר"ן שם נראה דלאו דווקא פת שמברכין עליו "המוציא", אלא אפילו במה שמברכין עליו "מזונות" – סגי, עיין שם. ולכאורה בהכרח כן הוא, דבמצה אמרינן לילה הראשון חובה – מכאן ואילך רשות. והא איכא יום הראשון ביום, ושביעי של פסח? אלא וודאי דיוצאין במצה עשירה, ובלילה ראשונה אין יוצאין בזה. אמנם לעיל סימן קפח פסקו בטור ושולחן ערוך דמי ששכח ולא הזכיר "יעלה ויבוא" בברכת המזון ביום טוב מחזירין אותו כמו בשבת, עיין שם – משמע דחייב לאכול פת. והרא"ש ז"ל אף על גב דבסוכה כתב שאינו צריך פת, מכל מקום בברכות שם הביא שני הדעות. ומיהו זהו וודאי דאפילו במזונות סגי, וזה שצריך לחזור לראש משום דגם בברכת "מעין שלוש" צריך להזכיר של יום טוב. (וכן משמע בתר"י שם, שכתבו דלכן צריך פת בשבת בשני הסעודות משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, עיין שם. והא בזה וודאי די במזונות. והמגן אברהם סוף סעיף קטן ב כתב בפשיטות שחייב לאכול פת ביום טוב. אך מה שכתב שאם לא אכל בלילה יאכל שני פעמים ביום – לא ידענא מנא לן. ומה שכתב מסימן רצ"א – התם בשבת דכתיב שלוש פעמים "היום", וצריך שלוש סעודות מדאורייתא. מיהו על כל פנים זהו וודאי דלמי שקשה לאכול שני פעמים ביום פת של לחם "המוציא" – יכול לצאת בגלוסקאות לברך "מזונות". כן נראה לפי עניות דעתי.)

ד מצוה ללוש פת בערב יום טוב לכבוד יום טוב, כמו בערב שבת. וחייב לבצוע על שתי ככרות ביום טוב כמו בשבת, ולקבוע כל סעודה על דגים ובשר, ויין במקומות שיין מצוי. ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת, משום דביום טוב חייב בשמחה. ומטעם זה נהגו להרבות במאכלים יותר משבת (מגן אברהם סעיף קטן ד). ונמצא בגמרא (לפני עדיהן ה א) דביום טוב ראשון של פסח, ושבועות, וראש השנה, ושמיני עצרת – מרבים הרבה בסעודה, עיין שם. ויש שכתבו שבמקום סעודה שלישית של יום טוב אוכלין פירות. ויש שעושים עוד תבשיל לסעודת היום יותר מהרגילות, לשם סעודה שלישית (שם). ויש לחלק ביום טוב אגוזים לתינוקות.

ה כתב הרמב"ם דכל הימים טובים – אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו, ואשתו ובני בניו, וכל הנלוים לו, שנאמר: "ושמחת בחגך... והלוי והגר והיתום...". אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא שלָמים... – יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא, ובניו, ובני ביתו, כל אחד כראוי לו. כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין. וכשהוא אוכל ושותה – חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתי חצרו, ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש – אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. ועל אלה נאמר "זבחיהם כלחם אונים...", "וזיריתי פרש על פניכם פרש חגיכם...". ובזוהר הזהיר מאד על זה.

ו וכשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל – לא ימשך ביין, ובקלות ראש ושחוק, שהשכרות והשחוק וקלות ראש אינה שמחה, אלא הוללות וסכלות. ולא נצטוינו אלא על עבודה של שמחה, שנאמר: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה...". ואי אפשר לעבוד את השם אלא מתוך ישוב הנפש, ולא מתוך שחוק וקלות ראש ושכרות.

ז וחייבין בית דין בזמן הבית להעמיד שוטרים, שיהו שוטטים ומחפשים בגנות ופרדסין, ועל הנהרות ובכל מקומות של טיול, שלא יתקבצו שם לאכול ולשתות אנשים ונשים, ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם, שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה, ולא ימשכו ביין. וכל שכן ריקודים ומחולות ביחד – הם מעונות הגדולים ועונשם גדול מאד מאד. ויזהרו מדבר כזה, שזהו פתח לעוברי עבירה. וחכמינו ז"ל שלהי קדושין אמרו: סקבא דשתא ריגלא. ואנחנו עם בני ישראל צריכים להיות מובדלים מדברים כאלו, כדכתיב "קדושים תהיו". בסייעתא דשמיא סליק הלכות יום טוב

סימן תקל

א בחגיגה (יח א) הביאו בגמרא כמה דרשות דחול המועד אסור במלאכה. וכן בתורת כהנים פרשת "אמור" איתא וזה לשונו: "וכל מלאכה לא תעשו" – הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהם אסורים במלאכה. יכול יהו אסורים ב"מלאכת עבודה"? תלמוד לומר "הוא" – הוא אסור במלאכת עבודה, ואין ימי מועד אסורים במלאכת עבודה. וטעות הדפוס הוא וכן צריך לומר: "עצרת היא כל מלאכת עבדה לא תעשו", דקרא ד"כל מלאכה לא תעשו" לא נכתב ברגלים. וזהו עצמו הדרשא שבחגיגה, עיין שם. ודריש מ"היא" – היא אסורה במלאכת עבודה, כלומר יום טוב עצמו, ולא חול המועד. דאם לא כן ליכתב "כל מלאכת עבודה" אכל השבעת ימים. ומהו עניין ד"מלאכת עבודה"? זהו דבר האבד, כלומר דהתורה התירה מלאכת אוכל נפש ביום טוב, אבל מלאכת עבודה כלל – כלל לא, אפילו דבר האבד. ואפילו מה שצורך יום טוב, כגון בגד ללבוש ביום טוב דאסור, או בית לישב דאסור לבנות. וזהו דכתיב "כל מלאכת עבודה לא תעשו". אבל בחול המועד יש שאתה מותר לעשות, ויש שאתה אסור לעשות. וזהו שאמרו בחגיגה שם, שמסרן הכתוב לחכמים. כלומר: כיון שבהכרח שבחול המועד יש מלאכות אסורות ויש מלאכות מותרות, בעל כרחך שמסרן לחכמים להבין דעת התורה, איזה אסרה ואיזה התירה.

ב ודעת רבותינו בעלי התוספות שם בחגיגה, והרא"ש והנימוקי יוסף ריש מועד קטן, דכל זה אסמכתא בעלמא נינהו, ועיקר איסורו מדרבנן. ויש לזה ראיה מירושלמי שאומר שם שאסרו במלאכה כדי שיעסקו בתורה. וזהו דעת הרמב"ם, שכתב בריש פרק שביעי מיום טוב, וזה לשונו: חולו של מועד, אף על פי שלא נאמר בו "שבתון", הואיל ונקרא "מקרא קודש" והרי הוא זמן חגיגה במקדש – אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהם קדושה כלל. והעושה בו מלאכה האסורה – מכין אותו מכת מרדות, מפני שאיסורו מדברי סופרים. ולא כל מלאכת עבודה אסור בו כיום טוב, שסוף העניין בדברים שנאסרו בו – כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר. לפיכך יש מלאכות אסורות בו, ויש מלאכות מותרות בו. עד כאן לשונו.

ג אבל דעת הרמב"ן והרשב"א, וכן מבואר מדברי הרשב"ם (תוספות שם), וכן הוא דעת הרי"ף ריש מועד קטן כפי מה שכתב הטור בסימן תקלו, שיש מלאכות דאורייתא. והיינו כל שאינו דבר האבד, ואינו לצורך המועד. ויש שהקשו: וכי יש חילוקים בתורה? ובשלמא למאן דדרש שמסרן הכתוב לחכמים – ניחא. אבל לשארי תנאים דדרשי סתמא לאיסור מקראי – מנא לן לחלק בכך (רא"ש שם)? אבל באמת אתי שפיר, דבעל כרחך כן הוא: דאם נאמר דהאיסור כמו ביום טוב, למה כתיב רק על יום הראשון והשביעי? והאיסור מוכרח מדרשות, וממילא דהכי פירושו: דבראשון ושביעי "כל מלאכת עבודה לא תעשו". אבל בחולו של מועד לאו "כל מלאכת עבודה", אלא יש אסורים ויש מותרים. ומסתברא דדבר האבד וצורך יום טוב מותר, והשאר אסור. וזה שאמרו בירושלמי "כדי שיעסקו בתורה" – מפני שמכל מקום יש איזה מלאכות שמן התורה מותר מפני שהן דבר האבד, וחכמים אסרו מפני הטורח המרובה כמו שיתבאר, ועל אלו אמרו כן (הה"מ שם). ועיין ריש סימן תקלט.

ד חול המועד הוי חיוב לכבדו קצת במאכל ומשתה, ובגד שאינו של חול. ולדעת הרע"ב בפרק שלישי דאבות הא דתנן "המחלל את המועדות" – אחול המועד קאי, עיין שם. ואם כי אינן כשבת ויום טוב, מכל מקום עדיף מחול בעינן. וכן המנהג שהמפה תהיה מונח על השלחן כל ימי חול המועד כביום טוב. ובריש פרק רביעי דסוכה (מב ב) אמרו: ההלל והשמחה שמונה ימים, ואסור להתענות בהם. ואין חיוב לאכול פת דווקא. ומכל מקום יש לאכול פת, דהוי יותר דרך כבוד (עיין מגן אברהם). ויש לחכם לחזק האיסור מלאכה אם יש לו כח. והחכם שאסר דבר האבד בשביל שהיו פרוצים בכל המלאכות – אין חכם אחר יכול להתיר להם (שם).

סימן תקלא

א גילוח ותספורת אסור בחול המועד. ואף על גב דזהו צורך יום טוב, דניוול הוא לו לילך בגודל שערות, וגם צער הוא למי שאינו מורגל בכך – מכל מקום הא היה יכול לגלח קודם המועד. ואדרבא דמשום זה גופא אסרו, דהא מצוה לגלח ולהסתפר בערב הרגל משום כבוד הרגל, ואם תתיר לו בחול המועד – כל אחד מפני טרדתו קודם הרגל יניח על חול המועד.

ב ומטעם זה אסרו אפילו גילח קודם הרגל, ולפי טבעו נצרך לו לגלח עוד פעם בחול המועד – אסור, כדי שלא יראו מי שמגלח בחול המועד. ולכן אפילו אם היה אנוס, שלא היה יכול לגלח קודם המועד, או שהיה חולה שהגילוח קשה לו, ונתרפא בחול המועד, אף שמעיקר הדין ביכולת להתיר לו – מכל מקום מפני מראית העין אסור. דלאו כולי עלמא ידעי שהיה אנוס או חולה, שלא היה יכול לגלח, או שהוא מוכרח לגלח עוד פעם. ואסרו אפילו בכהאי גוונא.

ג ומכל מקום יש שהתירו לו חכמים לגלח בחול המועד, והיינו בדברים שהכל יודעים הסיבה למה לא גילח קודם הרגל, ולא יהיה מזה קלקול לאחרים אם נתיר, כמו ששנינו במשנה ד״ואלו מגלחין״. והיינו דאלו מגלחין במועד: מי שיצא מבית השביה, ומי שיצא מבית האסורים ולא היה לו פנאי לגלח קודם. ואפילו היה בבית האסורים של ישראל, שהיו מניחים לו לגלח, מכל מקום הכל יודעים שהיושב שם לבו עצב, ואין על דעתו לגלח מפני צערו. וכן המנודה שאסור לו לגלח, והתירו לו נידויו ברגל. ואף על פי שהיה יכול לבקש קודם הרגל שיתירו לו, והיינו שיציית דינא, והוא לא בקש עד הרגל, מכל מקום מותר לדעת הרמב״ם. אבל הטור פסק דדווקא שלא היה אפשר להתיר לו קודם הרגל, כגון שזמן נידויו נמשך עד תוך הרגל. אבל אם היה באפשרי להתיר לו מקודם, ולא בקש מקודם – אסור. וזהו דרך הירושלמי.

ד וכן מי שנדר שלא לגלח, ונשאל על נדרו בחול המועד. וגם כן להרמב״ם אף שהיה יכול לישאל קודם הרגל, ולהטור דווקא כשלא היה יכול לישאל קודם הרגל, כגון שלא מצא מי שיתירו לו. אבל אם מצא ולא נשאל – לא יגלח. ויראה לי דזהו כשנשאר אצלו קודם הרגל להתיר נדרו. אבל אם קודם הרגל היה בדעתו לקיים נדרו, אך ברגל נתכבד עליו הנדר והתיר – גם הטור מודה בזה, דזה לא מקרי שהיה יכול להתיר קודם הרגל. אבל יש שכתבו דאפילו בכהאי גוונא סבירא להו להרא״ש והטור דאסור (מגן אברהם סעיף קטן ה ודרכי משה בשם רי״ו). וכתבו דבזה נראה דעת הרמב״ם עיקר (שם). ולי נראה דבכהאי גוונא גם הרא״ש והטור מודים. וכן משמע בירושלמי דמיירינן כשהיה בדעתו קודם הרגל לישאל על נדרו, אלא שביקש פתח ולא מצא, עיין שם.

ה וכן הבא ממרחקים בחול המועד, שהדבר מפורסם. אבל מדרך קרובה – אסור לו לגלח, שאין הכל יודעים. ואפילו בא ממרחקים בערב יום טוב קודם הלילה, ולא היה לו שהות ביום לגלח – מותר לו לגלח בחול המועד. ודווקא כשלא היה לו מקום ישוב קודם יום טוב, או אפילו היה לו כגון שעבר דרך ישובים, אלא שבערב יום טוב לא היה לו מקום ישוב שהיה יכול לגלח. אבל היה לו מקום ישוב בערב יום טוב שהיה יכול לגלח – אסור לו לגלח בחול המועד (מגן אברהם סעיף קטן ו). וכן דווקא שלא בא בנסיעתו זאת מארץ ישראל לחוץ לארץ לשם עסק, או לראות פני חבירו, וכל שכן לדבר מצוה, אלא לטיול בעלמא. דבטיול בעלמא מארץ ישראל לחוץ לארץ לא התירו לו לגלח, שלא היה לו לצאת לטיול בעלמא מארץ ישראל לחוץ לארץ. אבל מחוץ לארץ לארץ ישראל, או מארץ ישראל לארץ ישראל, או מחוץ לארץ לחוץ לארץ – אפילו לטיול בעלמא מותר לו לגלח. וכן אלו אף שהתירו להם לגלח, מכל מקום לא יגלחו את עצמם בפרהסיא אלא בצינעא, דשמא יש שאינם יודעים העניין, ויבואו לזלזל בגילוח בחול המועד.

ו וכן קטן שנולד במועד עם שיער ונצרך לגלחו, או אפילו סתם קטן שהוא פחות משלוש עשרה שנה ויום אחד, כיון שאינו בר מצוה – מותר לגלחו אפילו בפרהסיא, מפני שהכל רואים שקטן הוא. וזהו כשיש לו הרבה שיער ומצטער, דמקרי צורך הרגל. אבל בלאו הכי אסור. ולאינו יהודי בכל עניין אסור, אלא אם כן אין לו מה יאכל כבכל המלאכות, כמו שכתבתי בסימן תקמב (שם סעיף קטן ח). וכן אבל שחל שביעי שלו בשבת ערב הרגל – מותר לו לגלח בחול המועד, ועוד יתבאר בסימן תקמח. וכן בעלי תשובות שדרכם לגלח בהכנסם לתשובה – מותר לגלחו בחול המועד, משום מצות תשובה. וגם זה הוא דבר המפורסם לרבים, ולא אתו ביה לידי תקלה להקל עניין הגילוח בחול המועד.

ז הנזיר והמצורע שהגיע זמן תגלחתן, בין קודם הרגל בין תוך הרגל – מותרים לגלח, שלא ישהו קרבנותיהן. וכל היוצא מטומאה לטהרה – מותר לגלח בחול המועד. ואנשי משמר בבית המקדש ששלמה משמרתן בחול המועד – מותרין לגלח, מפני שאסורין לגלח בתוך המשמר שלהם. וגם אלו כמפורסם לרבים.

ח כל אדם מותר ליטול שפה בחול המועד, בין השיער שמעכב האכילה ובין שאינו מעכב, בין בתער בין במספרים, דזה אין גילוח שאסרו בחול המועד. ומותר אפילו בפרהסיא מטעם זה. וכל שכן לצורך מכה דמותר לגלח. ומותר לחוף ולסרוק ראש בחול המועד, אף על פי שמשיר שיער, דאין זה גילוח לעניין חול המועד.

סימן תקלב

א הרמב״ם בפרק שביעי פסק דמותר ליטול צפרנים בחול המועד, אפילו בכלי, כדרך נטילתן בחול. וכן כתב הסמ״ג. וזהו גם דעת הרי״ף והרא״ש, שפירשו דהא דאמרינן בגמרא (יז ב) דבגנוסטרי אסור – זהו אאבלות ולא אחול המועד. אבל הטור הביא דעות שיש שלא התיר רק בסכין, ולא במספריים. ויש מי שאוסר גם בסכין, רק בידיו.

ב ולכן המנהג אצלנו להחמיר בנטילת צפרנים בחול המועד, בין בסכין בין במספריים, אם לא לצורך מצוה כגון אשה לטבילתה. וכל שכן אלו שנתבארו שמותרין לגלח בחול המועד. וכן מי שנטל צפרניו קודם הרגל, ולא היה לו בערב יום טוב מה ליטול, ונתגדלו בחול המועד – מותר לו ליטול בכל אופן שירצה (מגן אברהם). ונראה לעניות דעתי דבשעת הדחק, מי שהיה טרוד הרבה קודם הרגל – יכול ליטול צפרניו בחול המועד, כיון שכן הוא דעת ארבעה עמודי עולם. ומותר ליטול כל מיני רפואות בחול המועד. ואף שעל ידי זה לא יהיה ביכולתו להתענג באכילה ושתייה, מכל מקום רפואתו קודמת, אף שאינו חולי גמור. (כן נראה לי, דלא מפני האיסור הוא שהמגן אברהם סעיף קטן ב תמה מסימן תצו, עיין שם. וזה לשון התוספתא שהביאו הרי״ף והרא״ש בפרק קמא דמועד קטן: שותין מי זבלים..., עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקלג

א תנו רבנן (מועד קטן יב ב): טוחנין במועד לצורך המועד. ושלא לצורך המועד – אסור. ואם טחן לצורך המועד, והותיר גם לאחר המועד – מותר. קוצצין עצים במועד לצורך המועד. ושלא לצורך המועד – אסור. ואם קצץ והותיר – מותר. מטילין שכר במועד לצורך המועד. ושלא לצורך המועד – אסור. ואם הטיל והותיר – מותר, ובלבד שלא יערים.

ב ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דהנה דבר האבד שהתירו במועד – זהו דווקא כשלא כיון מלאכתו במועד, כלומר שלא היה יכול לתקן קודם המועד. אבל אם כיון מלאכתו במועד, שהיה יכול לעשותה מקודם – אסור, כמו שיתבאר בסימן תקלח. וקא משמע לן דבענייני אכילה ושתייה אינו כן, דאפילו כיון הטחינה במועד שהיה יכול לעשותה קודם – מותר. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך: ״אפילו כיון מלאכתו במועד... ושלא לצורך המועד אסור״ – אפילו במידי דאכילה ושתייה, אלא אם כן טחן והותיר. ואחר כך קא משמע לן דאפילו קציצת עצים שאינן לאכילה, כיון שבהן מתקנין האוכלין – גם כן מותר לצורך המועד, אפילו כיון מלאכתו במועד. ואחר כך קא משמע לן דאפילו הטלת שכר של תמרים או של שעורים, שיש בזה טירחא רבה ודרך להכינם לזמן רב, מכל מקום כיון דהוא לשתייה – מותר, אפילו כיון מלאכתו במועד.

ג וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף א: ומיהו אינו צריך לצמצם, אלא עושה בהרווחה, ואם יותיר – יותיר. אבל לא יערים, לטחון או לעשות שכר יותר בכוונה. או אם יש לו קמח או שכר ישן – לא יערים לעשות אחר, ויאמר ״מזה אני רוצה״. אבל אם יש לו לחם – מותר לטחון לפת, דפת חמה עדיף. והוא הדין בשכר: אם החדש עדיף – בלא הערמה שרי. עד כאן לשונו. ואם הערים – מותר לאוכלו ולשתותו (מגן אברהם סעיף קטן ב). דאין להחמיר בהערמה כל כך, שהרי אפילו ביום טוב יש שמותר בהערמה, כמו שכתבתי בסימן תקג, וכל שכן בחול המועד. אבל בלא הערמה, כשעשה אחד מכל אלו שלא לצורך המועד – אסור גם בדיעבד. ואין לשאול: דאם כן איך אצלנו כל בעלי הריחים טוחנין במועד? וכן כל עושי שכר? דיש לומר דזהו מדיני מסחור שיתבאר בסימן תקלט. וכל שיש הפסד מכיסו – מותר, כמו שכתבתי שם. ואצלנו הוי הפסד מכיסו, שהרי משלם שכירות בעד הריחים, ומחזיק אנשים בשכירות, ומשלם בעד כל יום. והגמרא מיירי בטחינה ושכר שכל אחד עושה לעצמו.

ד ודע שהרמב״ם בפרק שביעי כתב שאף על פי שיש לו ישן – מערים ושותה מן החדש, שאין הערמה זו ניכרת לרואה. וכן כל כיוצא בזה. עד כאן לשונו. והקשו עליו הראב״ד ושארי פוסקים, שהרי בגמרא שם יש פלוגתא בזה, והמתיר הוא יחיד, עיין שם. ויש מי שתירץ דדווקא בהערמה זו מתיר, והיינו לשתות מן החדש. אבל בהערמה גמורה, לעשות לצורך חול ויאמר ״לצורך המועד אני עושה״ – אסור. והפלוגתא היא בכהאי גוונא (ב״ח). ועם כי יש סברא לחלק בכך, אבל הא הש״ס מדמי להו להדדי. ויש מי שתירץ משום דבשבת (קלט ב) פריך מברייתא דמעירימין על מי שאומר שם שאסור להערים. ומתרץ מפני שאין הערמה זו ניכרת, עיין שם. אלמא דכן הלכה (מגן אברהם סעיף קטן ג). ואני אומר דגם בסוגיא על מקומה – אתי שפיר. שהרי הש״ס הביא שם שני ברייתות, דבאחת שנינו סתם דמותר להערים, ובאחת דאסור להערים. ומתרץ דהוה פלוגתא דתנאי, עיין שם. ונמצא דברייתא המתרת – סתמה כדברי היחיד שאומר מערימין, והברייתא האוסרת – סתמה כדברי האוסרין. וכיון שיש ברייתות מוחלקות – הולכין בדרבנן להקל. ועוד: דכיון שאפילו לגבי שבת קיימא לן לעיל בסימן שג דמעירימין לפרוף על האגוז, כדי להוציאו בשבת לכרמלית – כל שכן שמעירימין בחול

המועד באיסור דרבנן. ולעניות דעתי מזה הוי ראיה ברורה להרמב״ם. (גם דעת המגן אברהם שם לפסוק כהרמב״ם. וכן כתב האליה רבה סעיף קטן ב, עיין שם.)

ה ואפילו לעשות מלאכה בשביל לכסות בהם דבר מאכל – גם כן מותר בחול המועד. כדאמרינן שם: רב יהודה שרי למיעקר כיתנא, והיינו לעקור פשתן כדי לכסות בו האוכלים לפירוש רש״י. והרמב״ם מפרש שזהו לנשים לנוי, לחוף בו הפנים. ואף על פי שלזה אינו צריך לכל הגבעול אלא להזרע, מכל מקום מותר לעקרו כולו בשביל הזרע, דאי אפשר בעניין אחר. וכן למדנו מדבריו דגם בשביל קישוט – מותר לעשות מלאכה בחול המועד. וכן התיר לעקור כשות, להשימו בשכר לצורך המועד. ואיני יודע הרבותא בזה. והתיר לעקור שומשמים בחול המועד, אף על פי שרובם אינם ראוים לאכילה עד שיתייבשו, ובתוך כך יעבור המועד – מכל מקום יש בהם מקצת גרעינים שנתייבשו וראויים לאכול מיד. ובשביל הגרעינים המעטים – יכול לעקור כל הקלח.

ו וכן פירות שנתבשלו קצת ונאכלין על ידי הדחק – מותר ללקטן כדי לאכלן. ולא אמרינן שאין דרך בני אדם לאכול כן, מפני שיש כמה שאוכלין כן. ולא עוד, אלא אם לקטן ואכלן והותיר, וחושש שמא יתליעו אם לא יכבשם להוציא ליחה מהם, כדרך פירות שאינן מבושלים כל צרכם – מותר לכבשן. אבל אסור ללקטם תחילה כדי לכבשן על לאחר יום טוב, דמלאכה גמורה לא הותרה על לאחר המועד, אפילו אם לא ישיג זה לאחר המועד. אבל לקנותם ולכבשם – מותר אם לא ישיגם לאחר המועד, כיון שאין כאן מלאכה גמורה.

ז וכן צד אדם דגים בחול המועד, כל מה שיכול לצוד, ומולח הכל בחול המועד, מפני שאפשר שיאכל מהם במועד. ואף על גב דצריכים לשהות בהמלח כמה ימים, אך אם יסחוט אותם בידו פעמים רבות עד שיתרככו – יהיו ראוים בחול המועד לאכילה. ואף על פי שצד לכתחילה יותר ממה שצריך לחול המועד, ובטחינה אסרנו בכהאי גוונא – לא דמי צידה לטחינה, דאין הדגים שוים זה לזה, וצריך להרבה כדי שיוכל לברור איזו שירצה לחול המועד. והמליחה מותר בכולן, מפני שאין זה מלאכה גמורה, מפני שאין עיבוד באוכלין (מגן אברהם סעיף קטן ז). ומותר לצודן אפילו בפרהסיא, מפני שניכר לכל שנצרך דגים לחול המועד. ואפילו נהגו שלא לצוד – רשאים לחזור ממנהגם, מפני שממעטים בשמחת יום טוב (שם סעיף קטן ח). אבל כל המלאכות שעושים לצורך המועד, אם עושה אותן בעל הבית בשבילו – רשאי לעשות אפילו בפרהסיא. ואם אומנים עושים – יעשו בצינעא. כיצד? הציידים של חיות ועופות, והטוחנין והבוצרין למכור בשוק, דאם יעשו בפרהסיא הוה חילול מועד. אך דגים – הכל יודעים שנצרך דגים לכל העיר ליום טוב, ואין בזה חילול. ויש שחושש גם בדגים (שם סעיף קטן י). ולעניות דעתי נראה דהכל מודים בדגים (וזהו כוונת הרמ״א בסעיף ה). אמנם לחפור הבריכה, שיזובו המים וישארו הדגים – זהו וודאי אסור (שם), דאין עושים כן לצורך יום טוב בלבד. וכן לחלוב בהמות אפילו הרבה, שהכל רואין שאינן צורך יום טוב – מותר. שזהו דבר האבד, דאם לא יחלבום – תתקלקל החלב בתוכן. ועוד: מפני צער בעלי חיים, שהרי מטעם זה התירו לומר לאינו יהודי לחלוב בשבת.

סימן תקלד

א אסור לכבס בגדים בחול המועד, שהרי יכול לכבסן קודם הרגל. ואדרבא: אם נתיר לכבסן במועד – כל אחד מפני טרדתו יניח הכיבוס על מועד, ויכנסו ליום טוב כשהן מנוולים. ולכן אפילו שכח, או היה אנוס – אסור. מפני שאי אפשר להתיר מפני מראית עין, דהרואה יאמר שמותר לכבס במועד, אלא אם כן היה הדבר מפורסם שלא יטעו, ולא תצא תקלה מזה. והכל כמו בגילוח שבסימן תקלא.

ב ואלו שהתירו להם חכמים לכבס במועד: הבא ממרחקים; והיוצא מבית השביה ומבית האסורים; והמקולל, שהתירו לו חכמים ברגל קללתו; ומי שנדר שלא לכבס, ונשאל ברגל והתירו לו, והכל כפי הפרטים שנתבארו בגילוח. וכן אבל שחל שביעי שלו להיות ביום טוב, או שחל בערב יום טוב והרי הוא שבת (רמב״ם). וכן הזבים, והזבות, והנדות, והיולדות, וכל העולין מטומאה לטהרה בתוך המועד – הרי אלו מותרין לכבס (שם). וכן אשה שמצאה כתם על חלוקה במועד – מותרת לכבס בגדי נדותה, כפי הרגילה בחול. ואף שאין הכל יודעין זה – מכל מקום בהכרח כן הוא. וגם באשה יתלו בזה, כיון שכן דרכה.

ג וכן מטפחות הידים, שהכל יודעים שאפילו כיבסם קודם הרגל – חוזרין ומתלכלכין. ואפילו הרבה – מותר לכבס, מפני שצריכין למכובס בכל עת. ולכן מי שיודע שדי לו ליום טוב – אסור לכבס (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). ובמשנה יש שהתירו ״מטפחות הספרים״. וכתב הטור שני פירושים: האחד הוא הבגד שנותנים בשעת הגילוח, וצריך לומר שנצרך לו בשביל אותן שמותרין להסתפר במועד, שהתירו להם חכמים כמו שכתבתי בסימן

תקלא. ויותר נראה כפירוש האחר שהוא של סְפָרִים כתבי קודש, שמפני כבודם התירו לו לכבס. וניכר לכל שהם מטפחות של ספרי קודש, ואין מדרך ארץ לאסור בהם הכיבוס במועד.

ד וכן התירו לכבס מטפחות הספוג, והם סדינים שמתעטפים בהם בצאתם ממרחץ, שמתטנפין מהר. וכן בגדי קטנים, שמתטנפין בכל עת, ואלו ניכר לכל. וכן התירו לכבס חלוקו למי שאין לו אלא חלוק אחד, דהוא מוכרח לכיבוס, דאפילו כיבסה קודם הרגל – מתטנפת מהר, כיון שאין לו אחרת להחליף.

ה והנה בריש פרק ״ואלו מגלחין״, פריך הש״ס על מי שאין לו אלא חלוק אחד: הא אינו ניכר לכל שאין לו אלא חלוק אחד, ואיך התירו לו לכבס? ומתרץ: אזורו מוכיח עליו. ופירש רש״י דמי שאין לו אלא חלוק אחד – פושטו ומכבסו, ומתעטף במקטורן שלו, וחוגר באזורו, ועומד ומכבס, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד. עד כאן לשונו. והרי״ף והרמב״ם והרא״ש לא הזכירו זה. וטעמם נראה דממילא כן הוא, שהרי הכל רואים שהוא בלא חלוק. אך לפי זה אין היתר רק כשמכבס בעצמו, דאז יש היכר. וגם זה לא הוצרכו להזכיר דזהו כוונתם, דמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לו לכבס חלוקו, דלהדיא משמע הוא ולא אחר. (עיין בית יוסף וב״ח וט״ז שהאריכו בזה. ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי. ועיין בית יוסף שפירש כעין זה, עיין שם. והטור הביא דעות בזה, עיין שם.)

ו ונראה דכל שאסרו לכבס במועד – אסור אפילו על ידי אינו יהודי כשמכבסן בבית הישראל. ובהכרח שכן הוא, כיון דעיקר הטעם הוא שלא יכנסו לרגל כשהן מטונפין, ואם נתיר על ידי אינו יהודי – יחזור החשש למקומו. וראיתי מי שכתב שבמצרים נוהגים היתר לכבס על ידי השפחות כל מה שצריך למועד (באר היטב סעיף קטן ג בשם ריק״ש). ודבר תימה הוא, ואין אנו נוהגין כן. ודע דכלי פשתן התירו בגמרא (יח א) לכבס במועד, והטעם מפני שכיבוסן קל (רש״י), ואין בהן טירחא מרובה. והא דלא חששו שיכנוסו לרגל כשהן מנוולין, יש לומר דכיון דשארי דברים הא בהכרח שיכבסו קודם הרגל – ממילא שיכבסו גם כלי הפשתן. אמנם אצלינו נהגו לאסור גם כלי פשתן. וממילא כיון שנהגו כן הוה ליה דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, שאסור להתירן בפניהם. אך לפי זה היה מועיל התרה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ריד. אבל באמת אינו כן, דבגמרא שם יש פלוגתא בזה דיש אוסרים, ואולי תפסנו דעת האוסרים להלכה, ולא שייך התרה. וכן עיקר דאסור לנו לכבס אף כלי פשתן (מגן אברהם סעיף קטן ה).

ז וכל אלו שהתירו חכמים לכבס – מותר לכבסן אפילו בנתר ואהל, והיינו מיני בורית. ונראה לי דגיהוץ אסור, שהרי מצינו באבלות שחלקו בין כיבוס לגיהוץ (תוספות שם כג א דיבור המתחיל ״כל״). וכיון שבמועד מצינו רק שהתירו לכבס, מנלן דמותר בגיהוץ? אך כיון שהתירו בנתר ואהל, משמע דבכל גווני שרי. וצריך עיון לדינא. וכל אלו שהתירו לכבס – מותרים לכבס אפילו בפרהסיא על גבי הנהר. ודווקא כשרוחץ על גבי הנהר, דמוכרח להיות בפרהסיא. והתירו מפני שהרחיצה על הנהר עולה יפה. אבל כשאינו רוחץ על הנהר – יכבס בצינעא. ויש מי שאוסר לכבס בפרהסיא על גבי הנהר, רק בכלי פשתן (מגן אברהם סעיף קטן ד). אמנם בגדי קטנים – וודאי דמותר אפילו בפרהסיא (שם סעיף קטן ה). וכן כל הדברים שניכר לכל. וזה שאסרנו בפרהסיא, זהו שחשבנו גם בהיתר גילוח: שבאו ממרחקים..., דאולי לאו כולי עלמא ידעי (כן נראה לעניות דעתי).

ח מיהו אפילו לאותם שהתירו – לא יכבסו רק כפי ההכרח למועד. והיינו: חלוק אחד, וכל כיוצא בזה. מיהו אותן בגדי הקטנים שמלפפין אותן בהן, שקורין וויקלע״ן, ומשתינין ומוציאין ריעי בהן – אלו מותר לכבס אפילו ארבעה וחמישה ויותר בפעם אחת, כי צריך לכמה מהם בכל שעה, ואי אפשר ליתן לזה גבול וקצבה. אך לקטנים שלובשים חלוקות – יש לזה גבול וקצבה. ואינו רשאי לכבס יותר מזה.

ט מביאין כלים מבית האומן במועד, אותם שהן לצורך המועד, כמו כרים וכסתות, קערות וצלוחיות. אבל כלים שאינם לצורך המועד, כגון מחרישה, או צמר מבית הצבע – אין מביאין, כיון שאין לזה צורך במועד, ולמה יטרחו בחינם? ועוד: שיאמרו שנתן לתקנם במועד, ותקנם במועד. ואפילו באותה חצר מבית לבית. ואפילו אומן אינו יהודי, מפני שיאמרו שהישראל נתן לו במועד לתקנם (שם סעיף קטן ו). ואם אין לאומן מה לאכול – נותן לו שכרו, ומניח הכלים אצלו. ותמיד מותר ליתן לו שכרו, אפילו האומן עשיר, אלא דבאֵין לו מה יאכל – מוכרח ליתן שכרו. ועם כל זה לא יקח לביתו. ואם אינו מאמינו – מניחם בבית הסמוך לו. ואם חושש שמא יגנבום משם – מפנן לחצר אחרת. ואם אין שום מקום, ומוכרח להביאן לביתו – לא יביאם אלא בצינעא, כדי שלא יחשודו אותו. ואם יש מקום אחר – גם בצינעא לא יביא, דאיך שיעשה בצינעא ירגישו יחידים ויחשדוהו.

סימן תקלה

א תנן במועד קטן (יג א): אין מפנין מבית לבית בחצר אחרת. אבל באותה חצר – מפנין מבית לבית. ופירושא ד״אין מפנין״ – היינו לעקור דירתו ממקום זה למקום זה. דטירחא גדולה היא, ואין דעתו מתיישבת, ויתבטל בזה משמחת יום טוב. ואיתא בירושלמי שם, והובא בטור: אין מפנין מדירה נאה לנאה, ולא מכעורה לכעורה. וזהו כששניהם שלו, או שניהם אינם שלו. אבל מאינו שלו לתוך שלו, אפילו מנאה לכעורה מותר, שנוח לו לאדם בשלו, ודעתו מתיישבת יותר. ולגירסא זו משמע דמכעורה לנאה – מותר אף בשניהם שלו, או אינם שלו. וכן כתב בהגהת מיימוני (פרק שמיני).

ב אבל הרמב״ם בפרק שמיני דין טז כתב: אין מפנין מחצר לחצר במועד, לא מכעורה לנאה, ולא מנאה לכעורה. ובאמת לפנינו בירושלמי הגירסא כן, דאפילו מכעורה לנאה אסור. אבל סוף הירושלמי, דלתוך שלו מותר – השמיט הרמב״ם, ולא נודע טעמו. (והמגיד משנה כתב: דאם כן למה לא תירץ הש״ס כדפריך והאמת רישא... – דהכוונה לתוך שלו, עיין שם. ולא אבין: דאם כן הוה ליה לומר ״אבל מפנה הוא לביתו״, כמו שהתחיל ״אין מפנין מבית לבית״. ולכן הוכרח לתרץ לבית שבחצר. ויותר יש לומר שלא היה כן בגירסתו. והבית יוסף קבע לה להלכה בסעיף ב, וכתב לשון ״חצר שלו״ ויותר נייח לומר ״בית שלו״.)

ג וכשם שאין לפנות דירתו במועד, כמו כן אין לפנות סחורתו וכליו שאינן לצורך המועד מחצר לחצר, דיתבטל בזה משמחת יום טוב. וכתבו דאין האיסור אלא דרך רשות הרבים, אבל מחצר לחצר דרך פתח שבין זה לזה – אפילו דרך כמה חצרות מותר (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן א). ואם אין הבתים פתוחים לחצר אלא למבוי, יש אומרים שמבית לבית הסמוך לו מותר. ואם מתיירא מחמת גניבה בחצר שדר שם – מותר אפילו מחצר לחצר דרך רשות הרבים, כשמשתמר בהשני. ואפילו מעיר לעיר – בדבר האבד שרי, דכל דבר האבד מותר במועד. אבל בלא הפסד אין להטריח במועד, אפילו להעביר ממון מעיר לעיר.

ד ולעניות דעתי היה נראה דזה שמותר מחצר שלא דרך רשות הרבים – זהו בסחורה וכלים, כי היכי דלא ליהוי אוושא מילתא. אבל לפנות דירתו, כל שמחצר לחצר אפילו אינו דרך רשות הרבים – אסור, דאין דעתו מתיישבת בחצר אחר, והטירחא רבה מאד. אך לא משמע כן מלשון הפוסקים. (עיין מגן אברהם וב״ח. ולעניות דעתי ברור שכן הוא.)אמנם כלל דינים אלו – יש להתיר כפי ראות עיני המורה (מגן אברהם סוף סעיף קטן ב). דיש לפעמים הכרח לפנות, ואז מותר בכל עניין. וכל מורה על מקומו יבין העניין, אם להתיר אם לאסור.

ה הזבל שבחצר – אסור להוציא במועד, אלא יסלקנו לצדדים. ואם נתרבה עד שנעשה חצר כרפת – מוציאין אותו לאשפה. (הבאר היטב בסימן הקודם הביא משער אפרים, שאסור לנגן בכלי שיר לישראל בחול המועד. ודברים תמוהים הם, וכבר דחה דבריו השערי תשובה בשם שבות יעקב.)

סימן תקלו

א מי שצריך לרכוב במועד אפילו לטייל, וכל שכן אם הוא לצורך המועד, ולא ניסה ללכת ברגליו – יכול ליטול צפרני הסוס, ולתקן רגליו בברזל, ולתקן האוכף והרסן, וכל צרכי הרכיבה. ולא אמרינן: הרי היה יכול לתקן קודם המועד, שהרי לא ידע אם יצטרך לזה. ולכן אם באמת ידע שיצטרך לזה, והניח בכוונה על חול המועד – אסור. וכתב רבינו הרמ״א דמותר לרכוב במועד אפילו מעיר לעיר, אפילו בחינם. וכן נהגו, אלא שאסור לתקן כל צרכי הרכיבה אם אינו רוכב לצורך או לטייל. עד כאן לשונו. ואינו מובן: כיון שרצונו בכך – הרי טיול הוא לו. ואפשר דטיול הוא בהכנה, והליכתו בנחת. (עיין מגן אברהם שכתב דמארץ ישראל לחוץ לארץ לטייל – אין לתקן צרכי הרכיבה.) ולפי זה גם בנסיעה בעגלה – גם כן הדין כן לעניין תיקון העגלה, דאם ידע קודם המועד – אסור. ואם לאו – מותר.

ב מותר לסרוק הסוס כדי לייפותו, דזהו תענוג לו. ואפילו סרקו מערב יום טוב, מכל מקום צריך סירוק חדש. ואין מרביעין בהמה במועד, שאינו לצורך המועד, ולא דבר האבד. אבל מקיזין לה דם, ואין מונעין ממנה כל רפואה, אפילו אם יש בזה מלאכה, דזהו דבר האבד. וכן אין מושיבין תרנגולת על הביצים לגדל אפרוחים. ואם הושיבה קודם המועד וברחה מעליהן – יכול להחזירה, דאם לא יחזירה יתפסדו הביצים והוי דבר האבד. והוא שיהיה בתוך שלושה ימים לבריחתה, דאחר כך אין תועלת. ולא מיבעיא אם כבר ישבה עליהן שלושה ימים, דאז נתקלקלו הביצים לגמרי. אלא אפילו לא ישבה שלושה ימים, דאז עדיין ראויים הם לאכילה, מכל מקום יש בהם הפסד. וכתב רבינו הרמ״א: אבל אסור להושיב אחרת, אפילו מתה הראשונה. עד כאן לשונו, צריך לומר דסבירא ליה שלא יועיל. דאי סלקא דעתך דיועיל – למה אסרו בדבר האבד?(ועיין בית יוסף, ומגן אברהם סעיף קטן ג. והנראה לעניות דעתי כתבתי.)

סימן תקלז

א כבר נתבאר דדבר האבד מותר בחול המועד. ואפילו ספק דבר האבד (מגן אברהם), ואפילו מלאכות גמורות וכבידות. מיהו החוב מוטל עליו להקל בטירחא בכל מה דאפשר. והנה בשדות יש שתי מינים: האחת נקראת בית השלחין, כלומר שאינה מספקת במי גשמים, ובהכרח להשקותה. והאחת נקראת בית הבעל, שאינו צריך להשקותה, ומסתפקת במי גשמים. וכשמשקין אותה – אין משקין אותה אלא להרווחה בעלמא, כדי להשביחה יותר. ושדה כזו פשיטא שאסור להשקותה במועד. אבל שדה שלחין, אם לא השקוה קודם המועד – לא יתחיל במועד להשקותה, וישקנה אחר המועד. אבל אם התחיל להשקותה קודם המועד, ואם לא ישקוה עתה יתקלקל התבואה או הירקות – מותר להשקותה בחול המועד.

ב ואף על פי שבה התירו מלאכה וטירחא, מכל מקום גבול גבלו חכמים להטירחא. והיינו שמותר להשקותה מן המעיין, בין מעיין ישן ובין מעיין חדש, שיכול להיות שהעפר שסביב המעיין יפול, ותהיה טרחתו מרובה לתקנה. וכל זה הוא כשממשיך המים מן המעיין, ויורדים המים מעצמן להשדה או להגינה. אבל לא התירו לו לדלות בדלי מבאר, או מבריכה, או ממימי גשמים, מקובצים מפני שזהו טירחא גדולה עד מאד. וזה לא התירו חכמים אפילו בדבר האבד. וממי גשמים אסור אפילו להשקות בהמשכת הרגל, דוודאי לא יועיל, וסופו לדלות בדלי. ואפילו ערוגה אחת חציה גבוה וחציה נמוך, ושם יש מים – אסור לדלות משם להמקום הגבוה. דגבול גבלו דלשאוב בדלי לזרעים ולתבואה – אסור בחול המועד, מפני דהטירחא מרובה עד מאד. ומכל מקום ירקות שרוצה לאוכלן במועד – יכול להשקותן אף בדלי, דכל שלצורך המועד – מותר אפילו בטירחא מרובה, אם על ידי ההשקה יהיו ראוין למועד. אבל אם לא יהיו ראוין למועד, או שאינו רוצה לאכלן במועד – אסור לגמרי אם לא בדבר האבד ובלא טירחא גדולה, כמו שכתבתי. אבל זה שלמועד אפילו אינו אבוד, ואפילו טירחא מרובה – מותר.

ג יאורות מים המושכין מן האגמים, אם אינן פוסקים שמקלחין תמיד – מותר להשקות מהן. ואם הן פוסקין – אסורין, דחיישינן שמא יפסוקו, וימלא בדלי. ולמה לא חיישינן באינם פוסקין שמא יפסוקו? דכיון שהן מהבריאה כן, ולא פסקו, מסתמא לא יפסוקו לעולם. ולכן חריצין העשוין בידי אדם, שהמים באים דרך שם מהנהר לשדה – אסור להשקותה מהן, אף על פי שנתמלאו קודם יום טוב, לפי שקרוב הדבר שיפסוקו. ולכן אם עובר ביניהם אמת המים שהיא מתולדתה, ואז ממילא גם החריצין לא יפסוקו – מותר להשקות מן החריצין, דהן אפילו יפסוקו – הא יש להשקות מהאמה. ואפילו רובה של שדה אין ראוי להשקותה מן האמה, דמכל מקום בכהאי גוונא בנקל יש להשקות תמיד את השדה (עיין ט״ז סעיף קטן א).

ד בית השלחין שיש בה מעיין, שמימיו נוטפין ממנה לשדה אחרת למקום עמוק, ומתקבצין שם ונעשין בריכה – יכולין להשקות מהבריכה שדה אחרת, כל זמן שמהמעיין נוטף להבריכה, והמעיין לא פסק. אבל אם פסק מלהטיף, או שנפסק המעיין – אסור, דחיישינן שיביא בדלי ממעיין אחר.

ה אסור לעשות במועד חריצין בעיקרי הגפנים כדי שיתמלאו מים, דאין זה הכרח במועד. ואם היו עשויות קודם המועד ונתקלקלו קצת, ועדיין החריץ ניכר – הרי זה מתקנן במועד. ואסור להעמיקה יותר מבראשונה, ודי לעשותה כבראשונה. אבל אם נסתמו לגמרי – אסור לתקנן, דאין זה תיקון אלא עשייה חדשה. וכן אמת המים שנתקלקלה – מתקנין אותה. ודווקא כשנשאר בה טפח בעומקה, דבחריץ די גם בפחות מטפח, ושם חריץ עליו. אבל האמה כשהוא פחות מטפח אין ביכולת המים לעבור שם כלל, והוה כסתומה לגמרי, וכשנשאר טפח חופר בה עד ששה טפחים בעומק, וכשנשארו טפחיים חופר עד שבעה ויותר – לא התירו אפילו כשעמוקה שלושה או יותר. דכך אמדו חכמינו ז״ל: דעד שבעה די, וגם יותר מחמישה טפחים לא התירו להעמיק מפני גודל הטירחא. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, שכתב דמשמע אף שלא היה רק טפח מעולם, עיין שם. ומנא לן לומר כן? ופשיטא דבנתקלקלה מיירי.)

ו מושכין את המים מאילן לאילן, דהוי כשדה בית השלחין, דפסידא יתירא איכא. אבל לא ישקה את כל השדה כשהיא בית הבעל. אמנם אם השדה היא לחה ונתייבשה – מותר להשקותה, דהשתא אי לא משקה לה – תפסד. ולכן מותר להשקותה כולה. ונראה לי דזהו רק כשיש בה אילנות. דאם לא כן – הוה ליה לתנא לומר: משקין בית השלחין, ובית הבעל כשהיא לחה (עיין בגמרא ו ב וברש״י שם).

ז אסור לפתוח מקום לשדה, כדי שיכנוסו בה מים להשקותה, כשהיא בית הבעל. ואם פתח כדי לצוד דגים לאוכלן במועד, כגון שפותח למעלה מקום שיכנוסו בו המים עם הדגים, ולמטה פותח מקום שיצאו בו המים וישארו הדגים – מותר, אף על גב דגם השדה מתתקנת בכך. ודווקא כשעושה מעשה שיראו הכל דכוונתו לשם הדגים. אבל בלאו הכי אסור, אף שכוונתו לשם הדגים, כיון דהמעשה הוא בהשדה. ולכן אף על גב דבסימן תקלג הקלנו בצידה, אף שלא יאכלם כולם במועד, מכל מקום הכא שעיקר המעשה הוא בשדה – אין היתר, אלא אם כן יאכלם כולם או רובם במועד (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח).

ח אסור להשוות השדה לצורך חרישה. ואם ניכר שמכוין כדי לדוש לצורך המועד – מותר. וכיצד הוא הסימן? אמרו בגמרא (י ב): מוליא במוליא ונצא בנצא – אדעתא דבי דרא. שקל מוליא ושדא בנצא – אדעתא דארעא כן הוא לגירסת הרי״ף והרא״ש, דבהשווה הקרקע אסור. ולרש״י הגירסא בהיפך, דדווקא בהשווה מותר. וממילא דלדידן בכל גווני אסור. והטור והשולחן ערוך סעיף ט פסקו כגירסת רש״י, עיין שם. (והב״ח פסק דשניהם אסורים, מפני שינוי הגירסות.)ואסור ללקט עצים מן השדה ליפותו לחרישה. ואם ניכר שמתכוין לצרכו, שצריך להעצים, כגון שנוטל הגדולים ומניח הקטנים – מותר. וכן אסור לקצץ ענפי האילן לתקנו. ואם ניכר שמכוין בשביל הענפים, להאכילן לבהמתו ולא לתקנו, כגון שקוצץ כולן מצד אחד – מותר, דבזה נראה לכל. דאם היתה כוונתו לתקנת האילן – היה קוצץ מכל סביבות האילן. ודע דבכל מה שנתבאר בקרקע ובאילנות – לא מהני מה שכוונתו להיתר, אם לא שכולם יראו שכן הוא, כמו שכתבתי. אבל בלאו הכי – אסור, מפני שמעשיו בקרקע ובאילנות. ולא דמי לשארי דברים, דדי בכוונה בלחוד. (בית יוסף וט״ז סעיף קטן ו. וזה שכתב מרי״ו דמגמרא משמע דאדם חשוב צריך ליזהר גם בדבר האבוד, אבל כל הפוסקים לא הביאו זה, דבכמה דברים בגמרא מצינו דאדם חשוב שאני. ומכל מקום לא הוזכר זה בדין זה, כי לא נחזיק עצמינו לחשובים, כמו שכתבו התוספות והפוסקים בכמה מקומות.) (וכן כתב באליה רבה.)

ט אין מתליעין את האילנות, והיינו שנוטל התולעת שבאילן, דטירחא רבה היא, וגם אינו נפסד על ידי זה אם ימתינו עד אחר המועד (תוספות פר״י נ:). ולא מזהמין הנטיעות, והיינו כשנשרה קליפתו מדביקין שם זבל שלא ימות האילן. אבל סכין האילנות והפירות בשמן, דטירחא קלה היא. וכן צדין את האישות, והיא בריה שאין לה עינים וחופר בקרקע (גמרא ו ב), ועכברים כשמפסידין באילנות. והיינו שחופר גומא, ותולה בה המצודה. והתירו אף לחפור הגומא, מפני שמפסידין הרבה בשדה אילן. ואפילו בשדה של תבואה, ונקראת בגמרא ״שדה לבן״, הסמוכה לשדה אילן – מותר לצודן כדרכן, מפני שיוצאין משם ומפסידים להאילנות. ואם אינה סמוכה לשדה אילן – אין צדין אותה אלא על ידי שינוי: שנועץ שפוד בארץ, ומנענעו לכאן ולכאן עד שנעשית גומא, ותולה בה המצודה. אבל לחפור גומא כדרכו – אסור. ויש מחמירין דהיתר זה על ידי שינוי – גם כן אינו אלא בסמוכה לשדה אילן, דגם בסמוכה אסור לחפור כדרכו, ובאינה סמוכה אפילו על ידי שינוי אסור, משום דשדה לבן אין מפסידין. ולעשות על ידי אינו יהודי – אסור מה שאסור בעצמו, כמו שכתבתי בסימן תקמג, עיין שם. ושם יתבאר בזה בפרטיות בסייעתא דשמיא.

י אין מכניסין צאן לדיר בחול המועד לזבל השדה, דזהו תולדות זורע או חורש. ואם הכניסן הרועה האינו יהודי מעצמן – מותר אפילו בשבת, דהרועה עושה כדרכו על דעת עצמו. ולכן אף אם מחזיק לו טובה על שהכניסן – מותר, ובלבד שלא יתן לו שכר. ואפילו אם אינו נותן לו אלא שכר מזונות – אסור בשבת. וביום טוב הקילו, שיכול ליתן לו שכר מזונות, ובלבד שלא יתן לו שכר אחר. דזהו כמלאכת מחובר, דלא מהני אפילו קצץ, כמו שכתבתי בסימן רמד. ומיהו כיון דאין זה מחובר גמור – הקילו קצת ביום טוב. ובחול המועד אפילו נותן לו שכר גמור – מותר, כיון שעושה על דעת עצמו, ובלבד שלא ישכירנו לכתחילה לזה. וגם לא יסייענו, וגם לא ימסור לו שומר להוליך הצאן בהדיר ממקום למקום כדי שתזדבל כל המקום. אמנם אם היה הרועה הזה לא שכיר יום, אלא שכיר שנה או שכיר חודש, ואפילו שכיר שבוע – מסייעין אותו בחול המועד, ומוסרין לו שומר להוליך הצאן ממקום למקום. אבל לא ישכור לו שומר ליום זה, אלא שומר מביתו, או שכיר שבוע וכיוצא בזה. ושבת ויום טוב – אפילו למסור לו שומר אסור (מגן אברהם סעיף קטן טו).

יא אסור לקצור שדה בחול המועד אם אינו נפסד עד אחר המועד כשיעמדו התבואה בקמותיה. ואם יפסד – מותר. ולכן אצלינו בחול המועד סוכות, כשיורדים גשמים הרבה – אנו מתירים לחפור תפוחי אדמה מקרקע, מפני שמתפסדים הרבה על ידי גשמים. וכן שארי דברים שמתקלקלים על ידי גשמים. וכן יש אצלנו לפעמים שיש קור גדול בכפור. וקרח גם כן מתירים לחפרם בחול המועד, מפני שמתקלקלים הרבה על ידי זה.

יב וכל זה הוא בבעל הבית שלא נצרך לו לאכילתו במועד. אבל אם הוא עני, ואין לו מה יאכל – מותר לו תמיד לקצור לצרכו ולחפור התפוחי אדמה, ואפילו יכול לקנותם בשוק וישיג מעות על זה – לא הטריחוהו חכמים כשאין לו מוכן מקודם. וקוצר, ומעמר, ודש, וזורה, ובורר כדרכו כל מה שצריך למועד. ובלבד שלא ידוש בבעלי חיים, משום דאושא מילתא. ולהרמב״ם מותר על ידי שינוי, כגון שרגילין לדוש בפרות והוא ידוש בסוסים, וכיוצא בזה (שם סעיף קטן טז). והני מילי כשאינו צריך אלא לו לבדו. אבל אם הוא צריך לדוש לצורך רבים שצריכין במועד – מותר לו לדוש אפילו בבעלי חיים, אם לא יספיק בלעדם. ומכל מקום ראוי לעשות שינוי, כמו שכתבתי, אם אפשר לו.

יג מי שיש לו כרם אצל כרמו של אינו יהודי, והאינו יהודי בוצר כרם שלו בחול המועד, ואם הוא לא יבצרנו עתה את הכרם שלו יכול לבוא לידי הפסד – מותר לו לבצור ולדרוך היין, ולעשות חביות בלא שינוי, מפני שזהו מוכרח לעשות תיכף לאחר הבצירה. ואם יניח על לאחר המועד – יתקלקלו הענבים. ויכול לשכור פועלים ישראלים. וזהו הכל כשלא היה יכול לעשות קודם המועד, או שלא הגיע זמן בצירתם עדיין. דאם היה יכול, וכיון להניח

המלאכה למועד – אסור. וכן כל כיוצא בזה בתבואות, וגינות, ופרדסים. דדבר האבד מותר, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, כמו שכתבתי כמה פעמים.

סימן תקלח

א מי שלקט זיתיו, ונתנן בבית הבד קודם המועד, והפכן בעניין שנפסדין אם אינו דורכן מיד; או שיינו בבור וצריך לדורכו, ואירעו אונס שלא היה יכול לדורכן קודם המועד – דורך זיתיו וענביו כדרכו, ומכניסן לחביות וסותמן, ועושה כל הצריך להם כדרכן בלי שינוי. ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, כלומר: כגון שידע בעת ההתחלה שאי אפשר לו לגמור קודם המועד, דבכהאי גוונא וודאי אסור. אלא ההיתר הוא באחד משני אופנים: או שהיה סבור להניחן לגמרי עד לאחר המועד, ואחר כך נתחדש דבר שיתפסדו אם יניחן; או שהיה לו שהות לגומרן קודם המועד, ולכן התחיל, ואירע באמצע סיבה ונשארו עד המועד – בזה התירו לגומרן במועד, משום פסידא. וכן אם שכח עליהן קודם המועד, או נתעצל והיה סבור שיעשם אחר המועד – גם אלו מקרי אונס, דשכחה ועצלות הוי מטבעי בני אדם.

ב ואין לשאול: למה בגילוח לא התרנו בסימן תקלא אפילו היה אנוס קודם הרגל, אם לא בדברים שהתירו לו חכמים כמו שכתבתי שם, ובכאן מתירין על ידי אונס, ואפילו אונס של שכחה ושל עצלות? דהעניין כן הוא: דבשם הוי רק צער הגוף לשעתו, והעמידו דבריהם. אבל בכאן דהוי היזק בממון – התורה חסה על ממונם של ישראל, ואוקמו אדינא דכיון דהיה אנוס – בדין שיהא מותר לגמרם.

ג וכתב הרמב״ם בפרק שמיני דין יד: זופתין את החבית כדי שלא יפסד היין. וזופתין את הבקבוק מפני שאין בו טורח. וסותמין פי החבית של שכר כדי שלא תיפסד. עד כאן לשונו, וזהו המגופה. ויכול לתקן המגופה כדרכה בלא שינוי, וכן פסקו בטור ושולחן ערוך סעיף א. ואף על גב דבגמרא (יב א) יש מי שמתיר לזפת חבית ולא בקבוק, ויש מי שמתיר בקבוק ולא חבית, עיין שם, ואיך פסקו כשניהם לקולא? נראה לי משום דאחר כך אומר שם בגמרא דמאן דאסר – לא אסר אלא לכתחילה, עיין שם. ובכל דיני חול המועד מצינו דדבר האבד מותר, וכל דבר שאינו טירחא מותר. ולכן פסקו בשניהם לקולא (עיין מגן אברהם סעיף קטן א, שנשאר בצריך עיון).

ד וכל שכן דחביות שלנו – מותר לתקן החשוקים שקורין רייפי״ן והדפים. שזהו וודאי דבר האבד, דכשלא יתקן – יזוב כל המשקה. וכן שולה פשתנו מן המשרה. ודע דכל אלו: הזפיתה, ותיקוני החשוקים, ושליית הפשתן – זהו הכל כשלא כיון מלאכתו במועד, והיינו כשלא ידע שצריכין תיקון. אבל כשידע, והיה יכול לתקנם קודם המועד, ולשלות הפשתן קודם המועד, ובכוונה הניחם עד המועד – אסור אף שהוא דבר האבד, וקנסוהו רבנן. ובהכרח לקונסו, דאם לא כן כל אחד יניח מלאכתו לזמן המועד, ויתעקר לגמרי דין איסור מלאכה בחול המועד. ויתבאר בסעיף ז.

ה מותר להכניס פירות מפני הגנבים, אם אינם במקום המשתמר. ומיהו יעשה בצינעא, כגון שיכניסם בלילה. ואם הוא דבר שבלילה יש בו פירסום יותר מביום, כגון שצריך להכניסו באבוקות ובקולות – יכניסם ביום, דדבר האבד מותר אפילו אם צריך לעשות הדבר הפרהסיא ממש. וזהו בחול המועד. אבל ביום טוב – אסור, שהרי תנן: משילין פירות דרך ארובה ביום טוב, ודרך חלון אסור, כמו שכתבתי בסימן תקכא. וכל שכן להכניסם. ומה יעשה? יעמיד שומר, או יכניסם על ידי אינו יהודי.

ו אסור להסיע ממונו מעיר לעיר, אם לא בדבר האבד. דכל שמעיר לעיר הוי פירסומא, והוי כמלאכה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: היו לו תאנים שטוחים בשדה לייבש, ויירא מהמטר – מותר לחפותם בקש, אפילו חיפוי עב. עד כאן לשונו. והכיסוי אפילו בשבת ויום טוב מותר, כמו שכתבתי בסימן שלח וסימן תקכא, אלא דהרבותא בחיפוי עב, דהוי כעין בניין. ועוד כתב: מי שיש לו סחורה, שאם לא יהפכנה תתקלקל – מותר להפכה בחול המועד. עד כאן לשונו. וזהו וודאי דהיפוך הסחורה לא הותרה בשבת ויום טוב. ואם נצרך לזה – יעשה על ידי אינו יהודי, דשבות דשבות מותר גם בשבת ויום טוב במקום הפסד.

ז המכוין מלאכתו והניחה למועד, ועשאה במועד – בית דין מאבדים אותה ממנו, ומפקירין אותה לכל. דהפקר בית דין – הפקר. ואם הוא עושה מלאכת אחרים שאי אפשר לקנסו, כגון חייט או סופר שעושה מלאכת אחרים – מבדילינן ליה, ומלקין אותו. ואם עשה מלאכת עצמו ומת – לא יקנוסו בנו אחריו, ומותר לבנו לעשותה אם הוא דבר האבד. אבל דבר שאינו אבד, כשעשה ומת – קנסו בנו אחריו, למאן דסבירא ליה מלאכת חול המועד דאורייתא (מגן אברהם ועיין ט״ז). והוי כעשה מלאכה בשבת, שאסור לו ולבני ביתו לעולם, כמו שכתבתי בסימן שיח לעניין מבשל בשבת. ולמאן דסבירא ליה דמלאכת חול המועד דרבנן – לא קנסו בנו אחריו, אפילו בדבר שאינו אבד. ויש אומרים דלכל הדעות לא קנסו בנו אחריו (עיין בית יוסף).

סימן תקלט

א אמרינן במועד קטן (י ב): אמר רבא: פרקמטיא כל שהוא – אסור... ובדבר האבד מותר. וכן בירושלמי (פרק שני הלכה ג): פרקמטיא אבודה – שרי... הדא שיירתא – שרי במועדא...כלומר דדבר האבד – מותר בסחורה, או כשבאו שיירות, שזהו דבר שאינו מצוי והוה כדבר האבד. עוד התיר שם כשאחר החג יצטרך לפחות מן הקרן – יכול למכור בחול המועד. עוד התיר שם לקנות רדידים לצורך המועד. עוד התיר כגון שהוא נדחק להוצאת יום טוב, וכשימכור הסחורה יהיה ביכולתו להוציא ברירוח לצרכי המועד. וכל אלו הדברים יתבארו בסימן זה בסייעתא דשמיא.

ב ויש להבין: הא משא ומתן אפילו בשבת ויום טוב אינו מדאורייתא אלא מדברי קבלה, דכתיב "ממצא חפצך", והם משבותי שבת – מה ראו חכמים לאסרן בחול המועד? דאפילו למאן דסבירא ליה מלאכת חול המועד דאורייתא כמו שכתבתי בסימן תקל – פשיטא דמשא ומתן אינו מגררא דאורייתא. ועוד: מאי האי דאמר רבא פרקמטיא כל שהוא אסור? הא אפילו מלאכות גמורות מותרות כל שהוא כמו שיתבאר בסימן תקמ, כמו סדקים שבגג, וצירי דלת, שיתבאר שם שמותר לתקנם במועד. וכל שכן מקח וממכר כל שהוא, ואיך החמירו בשבות יותר מבמלאכה דאורייתא?

ג ונראה לי: דמשום דעיקר המועד לא ניתנה לישראל אלא לאכול ולשתות ולשמוח, ולעסוק בתורה, כמו שאומר שם בירושלמי: אמר רבי בא בר ממל: אילו היה לי מי שימנה עמי... והתרתי שיהו עושין מלאכה בחולו של מועד... כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין, ויגיעין בתורה? ואינון אכלין ושתין ופחזין. כלומר: במיני שחוק והיתול. ולפי זה אם היו מניחין להם לעסוק במשא ומתן – ממילא דהיו טרודים כל היום, ולא היה להם זמן לעסוק בתורה כמו בכל ימות החול. ולכן הוכרחו חכמים לאסור עליהם המשא ומתן. והוכרחו לאסור אפילו כל שהוא, דמשא ומתן – אין לה קצבה, ואם תתיר כל שהוא – ממילא שיגרור עוד. ובזה גריע ממלאכה. ונראה לי: אף על גב דהירושלמי קרי לה "מלאכה", מכל מקום כוונתו אמשא ומתן. דהא בהך סוגיא לא הזכיר הירושלמי כלל מלאכה, אלא ענייני משא ומתן. וקרי לה "מלאכה" משום דגם זה הוה מלאכת חול. (וניחא להפוסקים מלאכת חול המועד דאורייתא, שהקשו עליהם מזה הירושלמי, כמו שכתבתי בסימן תקל. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.)

ד והרא"ש ז"ל כתב שם דאסרו המשא ומתן מפני הטירחא, עיין שם. ואין כוונתו דטעם זה מספיק, שהרי כמה טרחות טורחין במועד. אלא כוונתו דעל ידי זה הטורח – יתבטל משמחת יום טוב, וכמו שביאר הרא"ש בעצמו בתשובה (כלל כג) וזה לשונו (בסימן ד שם): כי בקניית פרקמטיא יש טורח גדול בשיווי הדקדוק של מקח. ומתוך טרדתו – ימנע משמחת יום טוב. עד כאן לשונו, הרי דזהו עיקר הטעם. ובכלל שמחת יום טוב לעסוק בתורה, דהא אפילו ביום טוב בעינן חציו לה', וכל שכן במועד. ואם יהיה במשא ומתן – לא יהנה משמחת יום טוב, וגם לא יעסוק בתורה.

ה לפיכך כל סחורה אסורה, אפילו כל שהוא, בין לקנות בין למכור. ואפילו אם הלוה מעות על מנת שיתנו לו אחר כך יין או סחורה אחרת בפרעון חובו, כדי להשתכר – אינו יכול לילך ולתובעם, אלא אם כן אינם מצויים אחר המועד, דהוה ליה דבר האבד אם לא ילך בחול המועד למקומם ויתבעם. אבל בסתם הלואה, כשהלוה לחבירו מעות שישלם לו מעות – מותר לתובעו בחול המועד לגבות מעותיו. ואין צריך לומר לגבות מעותיו מן האינו יהודי שהלוה לו, דאין בזה טורח. וגם עיקר הלוואה, והיינו להלוות בחול המועד – גם כן אינו דומה למשא ומתן, כמו שיתבאר. ואפילו יש לו משכון – יכול לתבוע חובו.

ו יש מי שאומר דזה שהתרנו בעל מנת שיתנו לו סחורה, דבאינם מצויים אחר המועד יכול לתובעם – היינו כשלא כיון מלאכתו במועד, שלא היה יכול לתובעם מקודם (מגן אברהם סעיף קטן ב). ולעניות דעתי נראה דבתביעת חוב – לא שייך כלל כיון מלאכתו במועד. דבוודאי כל אחד כשביכולתו לתבוע חובו – תובע ואינו מתעצל. ועוד: דאטו מיד כשתובע מסלק לו? ואין זה שייך אלא במלאכה, וכן במכירת משכנות, כשהיה יכול למכור קודם המועד, וכיון למוכרם במועד – זה וודאי אסור. ולא בתביעת חוב. (המגן אברהם הביא ראיה ממהרי"ק ממכירת משכנות, עיין שם. ומה עניין זה לזה?)

ז ויש מי שאומר דזה שאינו יכול לילך ולתובעם – זהו דווקא כשצריך לדון עמו בדין, דהוי טירחא יתירה, או לעיר אחרת. אבל לעיר זו, ובלא דינא ודיינא – יכול לתבוע הסחורה (ט"ז סעיף קטן א). וכן המנהג הפשוט. והאידנא תובעים גם לדין, ולא לבד על הלואה אלא אפילו על פרקמטיא, מפני שקלקול החובות מצוי עתה ביותר, והעם מתדלדלים, והוי כדבר האבד (שם).

ח ודע שיש מן הקדמונים שכתבו דאיסור משא ומתן אינו אלא בפרהסיא. אבל בצינעא כמו בבית – מותר (בית יוסף בשם רוקח ויראים ור"נ). וטעמם נראה לי: דכיון דטעם האיסור הוא כדי שלא יוטרד משמחת יום טוב ועסק התורה, כמו שכתבתי, ולכן כשהוא בצינעא – אינו יכול להטרד הרבה. אבל הרמב"ם, והרא"ש, והטור, והשולחן ערוך – לא חילקו בזה (שם). ומכל מקום נראה כדבריהם, וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף א, וזה לשונו: מיהו אם

נזדמן לו ריוח מרובה במועד – יכול למכור בצינעא, ויוציא לשמחת יום טוב יותר ממה שהיה דעתו להוציא. עד כאן לשונו, והוא הדין לקנות (מגן אברהם סעיף קטן ג).

ט מכר לחבירו פרקמטיא קודם המועד – יש מי שאוסר לתבוע דמיה במועד, אלא אם כן יהא הלוקח אדם שאינו מצוי במקום המוכר, ונזדמן לו בחול המועד, דהוי כדבר האבד. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ג חולק על זה, דכיון שזקף עליו המעות בחובו קודם המועד – הוה ליה כהלואה, ומותר לגבות ממנו בחול המועד אפילו אם דר עמו באותה העיר. וכן מותר לקבול במשפט ערכאות בשביל חובותיו המותרים לתבוע, אם אינו יכול לגבותם בבית דין, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן כו. וכן מותר לו לעשות זקיפה עם חובותיו במועד כדי להבטיחן, כלומר: לעשות חשבון ולהעלותן על נייר בטוח, שיהיה בטוח שיש לו כח להגבותן, דזהו הכל כדבר האבד.

י כבר נתבאר דלמכור סחורה בדבר האבד – מותר. ומה נקרא "דבר האבד"? אומר שם בירושלמי: שכל שלאחר המועד יצטרך לפחות מהקרן – מותר למוכרה. אבל אם לא יפסיד מהקרן – אסור למוכרה. וכתב הרא"ש (שם) דמכל מקום אם ימכרנה עתה יהיו לו מעות בריוח, ויוציא יותר לשמחת יום טוב – דמותר למוכרה בכל עניין, כיון שמזה יתרבה השמחת יום טוב. וגם זה הוא בירושלמי שם. (הריב"ש מפרש דפחת הריוח הוי גם כן דבר האבד, עיין בית יוסף.)

יא וכתב על זה רבינו הבית יוסף בסעיף ד, וזה לשונו: ונראה לי שלא נאמרו דברים הללו אלא במי שיש לו מעות מועטים, וחס עליהם להוציא כל כך לשמחת יום טוב. ואילו היה לו מעות בריוח היה מוציא יותר. אבל מי שיש לו מעות בריוח להוציא לשמחת יום טוב ככל אשר יתאוה, ואין בדעתו להוציא כל כך – לא נתיר לו למכור כדי שיוציא יותר. עד כאן לשונו. וזה אינו אלא במופלג בעשירות, שהוא עשיר מצויין. אבל סתם עשיר אינו בגדר "להוציא ככל אשר יתאוה", ומותר אצלו אם יוסיף על שמחת יום טוב (ט"ז סעיף קטן ב). ובפרט האידנא שהכל חשיב רק כדי חייו (שם).

יב ואם הוא דבר שאינו מצוי תמיד לאחר המועד, כגון ספינות או שיירות שבאו או שהם מבקשים לצאת, ומכרו בזול או לקחו ביוקר – מותר לקנות ולמכור אפילו שלא לצורך תשמישו, אלא לעשות סחורה ולהשתכר. והוא הדין לירידים הקבועים מזמן לזמן, ואפילו מעיר לעיר מותר ליסע בכהאי גוונא. וכן יום שוק המיוחד שהוא אחת או שתים בשנה, כמו שיש לפרקים בזמן חול המועד פסח שקורין קרסנ"י טאר"ג – הוה גם כן כיריד, ומותר לעשות בו משא ומתן (ט"ז סעיף קטן ג בשם רש"ל). אבל בסתם יום השוק, כמו ברוב מקומות שיש יום השוק פעם אחת בשבוע – אינו מותר לקנות ולמכור ביום השוק שבתוך המועד, שאין זה דבר האבד, שאם לא ימכור בשוק זה – ימכור ביום השוק שלאחר המועד. ודווקא שיודע שלא יפסד מהקרן, אבל בלאו הכי – מותר למכור (מגן אברהם סעיף קטן ז).

יג מוכרי תבלין, או ירק, וכל דבר שאינו מתקיים, וכן פירות ושארי מיני אכילה – פותחין חנויותם כדרכן ומוכרין בפרהסיא, מפני שהכל יודעים שהם לצורך המועד. ומוכרי מיני פירות שאין ידוע שהם לצורך המועד, או מוכרי כסות וכלים שיש שהן לצורך המועד ויש שאינן לצורך המועד, ואלמלי לא היה כלל לצורך המועד היה אסור לגמרי, אך כיון שיש שקונין לצורך המועד – מוכרין בצינעא לצורך המועד. כיצד? אם היתה החנות פתוחה לזוית או למבוי – פותח כדרכו. ואם היתה פתוחה לרשות הרבים – פותח דלת אחת ונועל דלת אחת, דעל פי רוב יש לחנות שתי דלתות. וערב יום טוב האחרון של חג הסוכות מוציא ומעטר את השוק בפירות בשביל כבוד יום טוב. ואפילו לצורך יום טוב שני של יום טוב האחרון – מותר לקנות, ולא אמרינן כיון דאנן בקיאינן בקביעא דירחא נמצא שמכין מחול המועד לחול. דאינו כן, דסוף סוף הוא יום טוב. וזה שצריך צינעא – זהו בחנוני. אבל בעל הבית המוכר לצורך המועד – אינו צריך צינעא (מגן אברהם סעיף קטן יא). וכל שאינו לצורך המועד – אסור לגמרי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב, דאפילו החנות סגורה והדלת פתוחה – אסור, עיין שם. ואיני יודע איך הוא סגורה ופתוחה.)

יד ודע דבזה שנתבאר בסעיף יב דמה שבאקראי מותר, וסתם יום השוק אסור – כתב על זה רבינו הרמ"א בסעיף ה, וזה לשונו: ותגר שקונה מזה ומוכר לזה, וחוזר וקונה ומוכר – מותר, דהוי דבר האבד. עד כאן לשונו, ואינו מובן כלל: דאם כן כל בעלי החנויות כן, הם שקונים ומוכרים, וחוזרים וקונים ומוכרים. ואם כן הותרו חנויות, דזהו לכולם דבר האבד (מגן אברהם סעיף קטן ח). ויש שתירץ דבתגר לא הותר רק בבית, ולא בחנות. והחנוני גם כן מותר בביתו, ורק בחנות אסור (שם). ודוחק לומר כן, דסתם תגר הוא בשוק בפרהסיא. ועוד: דאי מטעם דבר האבד, היכן מצינו דדבר האבד צריך צינעא?

טו ויותר תמוה לי מנהג מדינתינו, שכל בעלי החנויות יושבים בחול המועד כמו בכל השנה. וכבר צווחנו ככרוכיא, ולית מאן דמשגח בנו. ולא נזהר מזה אלא מעט מהרבה. ואיזה היתר יש בזה? ולפיכך נראה לעניות דעתי דהעניין כן הוא: דמלאכות גמורות של בעלי מלאכות – אסורות לגמרי, אם

מדאורייתא אם מדרבנן, כמו שכתבתי בסימן תקל. אבל משא ומתן – נאסר רק מסחור שאין זה תמידיות יום יום, ואין לו היזק אם ימכרנה ביום אחר. ולזה צריך תנאים שנתבארו בסימן זה. ובלאו הכי – אסור. וזה ששנינו: מוכרי פירות כסות וכלים מוכרין בצינעא – אינו בחנונים, אלא במוכר פירותיו שבשדותיו, וכסותו וכלים שעשה או שקנה, ואין לו הפסד אם ימכרם היום או לאחר המועד. כי כשימכרם, לא יהיו לו אחרים למכירה. וכן מוכרי תבלין או ירקות מיירי בכהאי גוונא. אבל מי שפרנסתו מחנותו, וממנה מתפרנס יום יום – הלא אין לך דבר האבד יותר מזה. ואם ינעל חנותו – בודאי יקמץ להוצאת שמחת יום טוב. וזה הא מפורש בירושלמי שהבאנו, דבשביל להרבות בכבוד יום טוב – מותר לישא וליתן. ואצלינו ברור דאם ינעלו החנויות – ימעטו בשמחת יום טוב. וכן משמע בתוספתא פרק שני, דתניא: חניות פתוחות לסטיו – פותח ונועל כדרכו, פתוחות לרשות הרבים – פותח אחת ונועל אחת. ובגמרא סוף פרק שני הביא ברייתא זו אעניינא דמוכרי בשמים, עיין שם. אבל בתוספתא אין זכר לכל זה אלא סתם חנויות, עיין שם. ומשמע דבכל החנויות מיירי, וכדאמרן שכל שמחייתו מן החנות – הוי כדבר האבד, וצורך שמחת יום טוב. והן הן דברי רבינו הרמ״א בתגר, כיון דפרנסתו בכך. ורק יש להזהירם לפתוח רק דלת אחת אם הם ברשות הרבים גמור. (כן נראה לעניות דעתי ללמד זכות על כלל ישראל. וגם האליה רבה והמחצית השקל למדו זכות.)

טז מציאה של טירחא – אסור לטרוח ולחפש עליה. כגון נהר שהציף דגים על שפתו – אסור לאספם כדי לכבשן, ולאחר המועד לאכלם. ואם יכול לאכול מהם במועד, שהכיבוש די להם ביום ויומים – מותר, אף שישארו גם על אחר המועד. ואין לשאול: הא כשבאה שיירא התרנו, משום דהוי כדבר האבד. וכל שכן בכהאי גוונא, דיאבדו כולם אם לא יקחם עתה. דיש לומר: דלא התרנו רק בסחורה, שזהו דרך המסחור וביטול מסחור הוה פסידא, ולא בצידת דגים ומליחתן. ונראה לעניות דעתי דאם מסחרו בדגים – מותר, דאצלו הוה זה כשאר מסחור.

יז כתב הטור: מי שמלוה לחבירו על תנאי, ונותן לו הלוה חפץ, ומתנה עמו שאם לא יפרע לו לסוף שמונה ימים שיהא קנוי לו – יש מתירין, שהרי עיקר הקנייה היא לאחר המועד. ואינו נראה להתיר, דאם כן מותר כל משא ומתן, שהם יערימו לעשות כן. עד כאן לשונו. ושני הדעות הובאו בשולחן ערוך סעיף ז. ויש מי שאומר דדווקא לחבירו, אבל לאינו יהודי בכהאי גוונא גם הטור מודה דמותר, דבדידיה לא שייך הערמה (ב״ח). והכל מודים שאם האינו יהודי פרע לישראל יין או שאר סחורה בחובו בחול המועד – מותר לקבל ממנו, דהוי כדבר האבד.

יח וכן מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לכל השנה, לשתייתו ולשתיית בני ביתו, ולא לשום מסחור, ואם יעבור זמן המועד לא ימצא לקנות זה היין, או במקח הזול כפי שקונה עתה – הוה דבר האבד, ומותר לקנותה. וכדומה לזה בשארי אוכלין ומשקין. ומותר לקנות חביות, ולתקנם ולזפתן בחול המועד, דהוי כדבר האבד, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, שמקודם לא היה יכול לקנות עדיין. וכן יותר מכדי שתייתו ושתיית אנשי ביתו לכל השנה – לא יקנה, ואינו צריך לדקדק בצמצום על זה. ולסחורה – אסור, אלא אם כן הוא דבר שאינו מצוי אחר כך להרויח בו, וכשיקנה עכשיו ירויח בזה, דאז גם לסחורה מותר, דזהו ממש דבר האבד. (כן משמע מדברי הרמ״א סעיף ט. והנ״מ בין לשתייה בין לסחורה, דלשתייה אף שישיג יין אחר – מכל מקום רוצה בזה, ובסחורה לא שייך זה. וכן במקח דלסחורה, אף שאחר כך יקנה במעט יוקר מעכשיו, יטול ביוקר. ובשתייה לא שייך זה. ודייק ותמצא קל.)

יט אין לוקחין בתים ואבנים, עבדים ובהמה, אלא לצורך המועד: או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל, או לצורך השכיר המוליך דברים אלו, ואין לו מה יאכל. ובפרטי דין זה יתבאר בסימן תקמב. וכן הדין בכל הדברים שרוצה לקנות, כמו שכתבו התוספות (יג א דיבור המתחיל ״אין״, עיין שם), והרמב״ן והרא״ש שם. ולכן תמהו על רבינו הרמ״א בסעיף יב שכתב דדוקא הני, משום דאיכא פירסום בקנייתן, אבל שאר כלים נהגו לקנותן בצינעא. עד כאן לשונו. ואמת שכן כתב המגיד משנה בפרק שביעי דין כב, אבל זהו נגד כל רבותינו. וכתבו דלכן כתב ״נהגו״, כלומר: אבל אין דעתו מסכמת לזה (מגן אברהם סעיף קטן טז, ואליה רבה סעיף קטן כ). ולכן במקום שאין מנהג – אסור (שם). ומאינו יהודי מותר הכל, והכי תניא בתוספתא פרק ראשון, עיין שם. ולהלוות לאינו יהודי בריבית, לאותם שרגילין ללוות ממנו – מותר, דהוי דבר האבד שילוה מאחר. ואין זה כסחורה שדרך לדקדק הרבה, ויש בזה טורח רב. וכן אותן שאין רגילין ללוות ממנו – מותר אם לא יקח ממנו ריבית לשבוע זה, או שיטול ויוציא אותם על שמחת יום טוב יותר מכפי הרגילו. ומותר ליקח ערבות במועד על הלוואה שיעשה לאחר המועד, דאין זה עשייה של כלום. והלוואה דשולחנים, העוסקים בקביעות בהלואה וחילוף – אסור בחול המועד, דזהו עסק גמור. ואינו מותר אלא בדבר האבד. ועיין מה שכתבתי בסעיף טו. וכל קנייה לצורך המועד – מותר.

סימן תקמ

א בניין – אסור לגמרי, אפילו כל שהוא, ואפילו לצורך המועד, והוה ליה לבנות קודם המועד. ואפילו אין לו מקום לדור. ויש להסתפק אם נשרפה דירתו במועד, וביכולתו לבנות במועד וליכנס בה במועד, אם מותר כמו כל דבר האבד כשלא היה יכול לעשותה קודם המועד, דמותר לעשותה במועד.

והכא נמי: אף על גב דאין זה דבר האבד – הוה ליה כצורך המועד, כיון שאין לו מקום דירה. או דילמא: דבניין גמור משום דאוושי מילתא וטורח מרובה – אסור גם בכהאי גוונא, כמו אמת המים בסימן תקלז. וכן נראה עיקר דאסור. וראיה ממה שיתבאר, דבמקום סכנה מותר לבנות כדרכו. ומשמע דרק בסכנה התירו, ולא בעניין אחר.

ב ואם נפרץ במועד גדר גינתו או כותל חצרו שבינו לבין חבירו – התירו לו לבנות כמעשה הדיוט, לא כמעשה אומן. ומעשה הדיוט אינו בניין. כיצד? מניח אבנים זו על גבי זו, ואינו טח בטיט, או עצים זו על זו בכהאי גוונא, או גודר אותו בקנים וגומא וכיוצא בהן. ותנן (יא א): עושין מעקה לגג ולמרפסת מעשה הדיוט, אבל לא מעשה אומן. ויראה לי דבנפרץ גדר גינתו וכותל חצרו, שהתירו מעשה הדיוט – זהו בנפרץ ביום טוב או קודם יום טוב, ולא היה יכול לתקנה קודם יום טוב. דביכל לתקנה – גם זה לא התירו. וכן משמע הלשון במשנה (ו ב): ומקרין את הפרצה במועד, כלומר שנפרצה במועד. אבל במעקה סתמא תנן: עושין מעקה, ואפילו היה יכול לעשותה מקודם, משום דדבר מצוה היא, ובכל שעה עובר על "לא תשים דמים בביתך". ויש בזה קצת סכנה, ורק דדי במעשה הדיוט (כן נראה לעניות דעתי).

ג וזה שלא התירו בגדר רק מעשה הדיוט – זהו בגדר גינה או כותל חצר שבינו לחבירו, שאין היזק הפרצה גדול כל כך, דליכא למיחש שם לגנבי. ולכן די במעשה הדיוט. אבל כותל חצר הסמוך לרשות הרבים שנפל, דההיזק גדול מאד שיכנסו בה גנבים (רש"י ז א), ולא יספיק לזה מעשה הדיוט – בונה הכותל כדרכו, דאין לך דבר האבד גדול מזה. ואפילו אם נאמר דבניין בית גם בכהאי גוונא אסור מפני הטורח הרב כמו שכתבתי, מכל מקום בניין כותל אינו כבניין בית. וכותל הנוטה ליפול, אם ליכא חשש סכנה כגון שביכולת לתומכה עד אחר המועד – אסור לסותרה, וכל שכן לבנותה. אבל כשיש חשש סכנה – מחוייב לסותרה, ואחר כך מותר לבנותה כדרכו מעשה אומן. ואפילו אינו נוטה רק לחצר או למבוי – מותר, דהתירו סופן מפני תחילתן, דאם לא תתירנו לבנותה כדרכו – מימנע ולא סתיר, ואתי לידי סכנה. וכן בשאר דברים שיש לחוש לסכנה – בונה וסותר כדרכו. ונראה לי דכותל גינה אינו מקום סכנה, שאינו מקום הילוך לרבים, ובעל הגינה יכול ליזהר שלא לילך שם עד אחר המועד.

ד מותר ליטול גבשושית שבגג, אף על גב דמלאכה גמורה היא, כיון שאינה של טורח, ורק חרישה אסור (מגן אברהם סעיף קטן ה). וסדקים שבגג – מותר לסתמן ביד וברגל, אבל לא בכלי אומנות. ויש מי שמתיר להעמיד סולם ולהטיח גגו בטיט לצורך המועד, שאין זה מלאכת אומן אלא מעשה הדיוט, כדמוכח בבבא מציעא (קא ב), עיין שם (ט"ז סעיף קטן א). והטור והשולחן ערוך לא הזכירו זה. ונראה לעניות דעתי דאסור, מפני שיש בזה טירחא גדולה. וראיה מהא דתנן (יא א): שפין את הסדקין, כמו שנתבאר. ועל פי רוב שפין אותן בטיט, כדמוכח ממה שהמשנה מסיימת "ומעגילין אותן במעגילה", וזהו על הטיט כידוע. וכמו ששנינו בריש פרק שני דמכות (ז א): היה מעגל במעגלה, ופירשו רש"י ותוספות שהיו טחין גגיהן בטיט, והוליכו את המעגילה להשוותה, עיין שם. ולא הותרה רק שפיית סדקין, ולא טיחת כל הגג.

ה עוד שנינו שם במשנה: הציר והוא רגל הדלת, והצנור והוא החור שבהאסקופה, והקורה מה שעל הפתח שתחזור בו הדלת (רש"י), והמנעול, והמפתח שנשברו – מתקנן במועד, ובלבד שלא יתכוין לעשות מלאכתו במועד. ובין שהם של עץ, ובין שהם של ברזל. ואפילו נשברו מערב יום טוב – יכול לתקנם בלא שינוי, מפני שזה הפסד גדול הוא, שאם יניח הפתח פתוח והדלתות שבורות – נמצא מאבד כל מה שבבית. ולכן התירו גם בנשברו קודם המועד, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד. והיינו שלא עלתה בידו לתקנם קודם המועד, ולא שהניחם בכוונה עד המועד. דאם הניחם בכוונה – אסור לגמרי. וכן מותר לתקוע המשקוף במסמרים כשיש לחוש לגנבי. ואם לאו – אסור, וכן כל כיוצא בזה (מגן אברהם סעיף קטן ו).

ו ומותר לבנות מעשה הדיוט אבוס שתאכל בו הבהמה. דכל דבר שאינו לצורך אוכל נפש, אף על פי שהוא לצורך המועד – אסור מעשה אומן, רק בדבר האבד (שם סעיף קטן ז). וכן מותר לבנות מעשה הדיוט איצטבא לישב או לישן עליה. ונסר שמחברים לו רגלים כעין ספסל שלנו הוי מעשה הדיוט ומותר (שם סעיף קטן ח). ומנקרים את הריחים, ופותחין להם פתח באמצע הריחים, ומעמידים אותם. ובונה אמת המים של הריחים. וקוצצים צפרני החמור של הריחים, כלומר שכן נקרא חמור של גלגל ריחים. מפני שכל אלו הדברים, אף אם תקנן קודם המועד, מתקלקלים וצריכין תיקון בכל עת. וכן מותר לחדד סכין במועד, שאין זה לא מלאכה ולא טירחא. וסכין שנשבר במועד, וצריך לאחר – מותר לעשותו במועד. ואף אם נשבר מקודם, אם לא כיון מלאכתו במועד מותר (ט"ז סעיף קטן ה). ואפילו יכול לשאול סכין – מותר לו לעשות (מגן אברהם סעיף קטן י), דלא ניחא ליה בשל אחרים. ואם יש לו סכין אחר – אסור לו לעשות סכין חדש במועד.

ז תנור וכירים שאפשר שיתייבשו ויאפה בהם במועד – עושין. ואם לאו – אין עושין אותן, דאסור להטריח על אחר המועד. והוא הדין דעשיית קדרות ואלפסין – מותר כשיהיו ראוים למועד. ואם הזמן קר – מותר לעשות תנור בית החורף להתחמם בו כשיכול להתחמם במועד (שם סעיף קטן ט). וכתבו הרמב"ם בפרק שמיני והשולחן ערוך סעיף ז דבין כך ובין כך בונים על חרס של תנור, ועל הכירה הטפילה שלהם. עד כאן לשונם. "טפילה" מקרי על

מה שהתנור או הכירה עומדת, כמבואר מפרק חמישי דכלים (משנה ז). ומלשונם משמע דכוונתם על טפילה שסביב התנור והכירה, והיינו טיחה בטיט כדי שישמור חומו (ט״ז סעיף קטן ג וב״ח). דגם זה נקראת טפילה, כמו שפירש רש״י בשבת (קכה א דיבור המתחיל ״נתנו״). וגם בכלים שם יש כעין זה. אבל תימה דמשמע דזה מותר אפילו אם לא יאפה במועד, ואיך נתיר טרחא על לאחר המועד (ט״ז סעיף קטן ג)? ויראה לי דהכי פירושו: ״בין כך ובין כך״ כלומר: בין שביכולת לאפות בלא הטפלה, ובין שאינו יכול לאפות בלא הטפלה – יכול לעשות הטפלה, דאפילו יכול לאפות בלא זה – מכל מקום עם הטפלה יהיה יותר טוב לאפייה. אבל בהתנור אופין במועד שאינה מקולקלת כלל, ולאו אורישא קאי.

סימן תקמא

א מותר לעשות מצודת דגים מערבה שהוא מעשה הדיוט, וכשצריך לה לצורך המועד. אבל לא הארוגים מחוטין, שהוא מעשה אומן. ואף על גב דלצורך המועד מותר מכשירי אוכל נפש, כמו תנור שבסימן הקודם, מכל מקום מצודה לא מקרי מכשירין (מגן אברהם סעיף קטן א). וזהו לפירוש הרא״ש ונימוקי יוסף. ורש״י ז״ל (יא א) פירש דשל דגים לא מקרי ״מעשה אומן״ ומותר. ושל עופות מקרי ״מעשה אומן״ ואסור, עיין שם. וברמב״ם לא מצאתי דין זה, וצריך עיון.

ב מסרגין את המיטות בחול המועד, והיינו שעושים בה חבלים לשכב במועד. אבל אין גודלין חבלים בתחילה, שזהו טורח רב ויכול לעשותה מחבלים המוכנים קודם המועד. ומותר למעך בגדי פשתן בידים אחר הכיבוס, כדי ללבנן ולרככן לצורך המועד. אבל אין עושין קשרי בתי ידים, והיינו לקמטן שקורין קרענצלע״ן, מפני שיש בזה טורח רב. וכן אסור לקמט הקאלנע״ר בעצים העשויים לכך, שזהו מעשה אומן וטירחא רבה. ויכולין ללכת בלא הקמטים. ומותר להחליק הבגדים עם הזכוכית כדרכן, הואיל שהוא לצורך המועד, ואינו מעשה אומן. והוא הדין אצלנו שמחליקים בכלי ברזל חם, שקורן פרע״ס.

ג ואסור לתקן מלבושיו ומנעליו הקרועים בחול המועד. וכן אסור לומר לאינו יהודי לתקנם. ואף על פי שיתקרעו יותר אם לא יתקנם – אסור, דלא מקרי דבר האבד אלא כשעיקר הדבר נפסד, ולא בשביל מעט תוספת קלקול (טור). מיהו על ידי שינוי מותר לתקנם קצת לצורך המועד, אפילו אומן. והדיוט אינו צריך שינוי (שם סעיף קטן ז), דכל מעשה הדיוט הוה כשינוי. ויש אומרים דאם היו קרועים ומקולקלים הרבה – מותר לתקנם לגמרי, דזהו וודאי דבר האבד, דאם לא יתקנם יתקלקלו לגמרי (ט״ז סעיף קטן א). מיהו טוב לעשות על ידי אינו יהודי.

ד מי שצריך לו בגד במועד, שאין לו במה לילך לחוץ, אם היה הדיוט שאינו מהיר באותה מלאכה – הרי זה עושה אותה כדרכו. ואם היה אומן מהיר – הרי זה עושה אותה מעשה הדיוט, דהיינו שיעשה אותה תפירות רחבות, ותפירה אחת למעלה ואחת למטה כשיני הכלב. ולא מהני לאומן לתפור על ידי שינוי אחיזת המחט בידו, אלא בעינן שינוי בעצם התפירה. ואף על גב דלכתיבה מהני שינוי באחיזת הקולמוס שלא כדרכה, כמו שיתבאר בסימן תקמה, שאני כתיבה שאינה מלאכת אומנות (ט״ז סעיף קטן ג). ומי נקרא ״אומן״? כל מי שיודע להוציא מלא מחט בבת אחת, או שיודע לכוין אימרא בשפת חלוקו (מגן אברהם סעיף קטן ט). ולפי זה רוב נשים שלנו נקראות ״אומנות״, שהן יודעות לעשות כן. ותינוק שנולד בחג – אסור לעשות לו בגדים חדשים במועד בשביל למולו בהם, ויכול אביו לכרכו בשיראים (שם סעיף קטן ח). ואם לאו – אינו צריך כלל לכורכו בבגד נאה, דלא בשביל זה נתיר לתפור בשבילו בחול המועד.

סימן תקמב

א אפילו מלאכות המותרות לעשות בחול המועד שנתבארו מקודם – אינם מותרות אלא על ידי עצמו, או על ידי אחרים שאין נוטלין שכר בעד המלאכה. אבל בשכר – אסור, דקבלת שכר במועד הוה כעובדא דחול. ומיהו אם אינו נותן לו שכר קצוב, אלא שאוכל עמו בשכרו – לא מקרי עובדא דחול, מפני שבחול אין הרגילות בשכר כזה. ודבר האבד מותר לו לעשות אפילו בשכר קצוב, אם אי אפשר לו בעניין אחר. כגון שהוא בעצמו אינו יכול לעשותה, ובלתי שכר קצוב לא ימצא מי שיעשנה – אין עליו איסור בזה. ומיהו זה שנוטל השכר הקצוב – לא יפה עשה. (כן נראה לעניות דעתי לפרש מה שכתב הרמ״א דבדבר האבד מותר שכר קצוב, דזהו על הנותן. אבל הפועל כשיש לו מה יאכל – איזה הפרש יש אצלו בין דבר האבד לאינו דבר האבד? אך מהט״ז סוף סימן הקודם לא משמע כן, וגם מלשון הרמ״א לא נראה כן. ולכן צריך לומר דכיון דהמלאכה מותרת – גם השכר מותר מדינא. וצריך עיון. והאליה רבה בסימן הקודם סעיף קטן ז חולק לגמרי על הבית יוסף והפוסקים שאוסרים ליטול שכר, ומביא ראיה מדף יב א מאבונגרי דבי

רבן גמליאל, עיין שם. ואיני מכיר ראיתו. וגם מריב״ש סימן רכ״ו מבואר דרק עני שאין לו מה יאכל מותר לו ליטול שכר, ולא אחר. עיין שם, ודייק ותמצא קל.)

ב כתב רבינו הבית יוסף: כל מלאכה מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה יאכל, כדי שישתכר וירויח. עד כאן לשונו. וכיון שהותרה לו מלאכה זו מפני שאין לו מה יאכל – מותר לו אפילו ליקח הרבה במלאכה זו, אבל לא במלאכה אחרת (ט״ז). ואין מזקיקין אותו למכור ביתו וכלי תשמישו (שם). ויש מי שאומר דאם רק יש לו לחם ומים – מקרי שיש לו מה יאכל (מגן אברהם). ודווקא לעניין סחורה וכתיבת תפילין הותרה לו כדי לעשות צרכי יום טוב בריוח, ולא במלאכה ממש (שם). ויש מי שחולק בזה (אליה רבה) וכן עיקר, דכן מבואר בירושלמי (שם, ואני לא מצאתי זה). ונראה לעניות דעתי דאף דכל המלאכות הותרו על ידי פועל שאין לו מה יאכל, מכל מקום במלאכה שיש בה פירסום – אסור. וכן לגלח ולספר – אסור, דכיון דטעם האיסור הוא כדי שלא יכנוסו לרגל כשהם מנוולין, אם כן כשתתיר על ידי פועל שאין לו מה יאכל – הדר החשש למקומו. ואין לומר דזה לא שכיח ולא יסמוך על זה, דוודאי עניות שכיחא, כמו שכתבו הרא״ש והר״ן בנדרים (סד ב) בשם הירושלמי, עיין שם.

סימן תקמג

א כל מלאכה שאסור לעשות בעצמו בחול המועד – אסור לומר לאינו יהודי לעשותו, כמו ששנינו בברייתא (יב א). כללו של דבר: כל שהוא עושה – אומר לאינו יהודי ועושה, וכל שאינו עושה – אינו אומר לאינו יהודי לעשותו. וכן מסחור: כל שאסור בעצמו – אסור על ידי אינו יהודי. והטעם פשוט: דכיון דעיקר טעם האיסור של מסחור ומלאכה הוא כדי שיתענגו בשמחת יום טוב ויעסקו בתורה, כמו שכתבתי בסימן תקלט בשם הירושלמי, אם כן אם נתיר לו על ידי אינו יהודי – יטרוד במועד כבימי החול. דמה לי אם הוא עצמו עושה, או שלוחו עושה? סוף סוף הטרדא עליו.

ב ויש דבר שחול המועד חמורה מיום טוב. כיצד? כגון אינו יהודי שקבל בקבולת לבנות בניין לישראל, דבתוך התחום – אסור, וחוץ לתחום – מותר, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של הבניין, כמו שכתבתי לעיל סימן רמד. ובחול המועד – אפילו בכהאי גוונא אסור. והטעם: דשבת ויום טוב שאסור לילך חוץ לתחום – אין חשש שישראל יראו שבונים ביתו של פלוני בשבת ויום טוב. מה שאין כן בחול המועד, שיכולים לילך חוץ לתחום – אסור מפני מראית העין. הלכך אין חילוק בין תוך התחום לחוץ לתחום.

ג וכתב הטור דאפילו בדיעבד, כשנבנה הבית באיסור על ידי אינו יהודי – נכון להחמיר שלא יכנסו בה, עד כאן לשונו. כלומר: מדינא מותר, אבל נכון להחמיר (בית יוסף). ויש מי שכתב דמדינא אסור (ב״ח), ואינו כן (ט״ז). אבל כשנתן לו מלאכה בתלוש קודם המועד, לעשותה במועד בתוך ביתו של האינו יהודי ובקבלנות, ולא ייחד לו מפורש שיעשנה במועד דווקא – מותר. ומותר ליתן לאינו יהודי כל מלאכה, אפילו מחובר, בקיבולת או בשכיר יום קודם המועד, ולהתנות עמו שיעשה דווקא אחר המועד. ואפילו בתוך המועד – יכול לשוכרו שיעשה אחר המועד. אך כשמשכירו במועד – יזהר שלא ימדוד וישקול וימנה כדרך שהוא עושה בחול, אלא יעשה עמו מקח בלבד. וגם לישראל מותר בכהאי גוונא, אלא דבאינו יהודי יש רבותא יותר, אף על פי שיש לחוש שלא יציית ויעשה בחול המועד. ומיהו אם אפילו עבר ועשה בחול המועד – מותר, הואיל והתנה עמו לעשותה לאחר המועד. וגם אינו צריך למחות בידו (מגן אברהם). ובדבר מפורסם לרבים – צריך למחות. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן א, דלדבר מצוה מותר לומר לאינו יהודי לעשות מלאכה בחול המועד, עיין שם. ונראה לי דזהו בתלוש ולא במחובר. ואפילו בית הכנסת ובית המדרש – אסור לבנות, ויש בזה חילול ה׳. ואם האינו יהודי אריס בשדהו – מותר לו לעשות. ועיין לעיל סימן רמג, ועיין מגן אברהם סעיף קטן ג.)

סימן תקמד

א שנינו במשנה ריש מועד קטן דעושין כל צרכי הרבים בחול המועד. וזה לשון הרמב״ם בפרק שביעי דין י: עושין כל צרכי הרבים במועד. כיצד? מתקנים קלקולי המים שברשות הרבים, ומתקנים את הדרכים ואת הרחובות, וחופרין לרבים בורות שיחין ומערות, וכורין להם נהרות כדי שישתו מימיהן, וכונסין מים לבורות ומערות של רבים, ומתקנין את סדקיהן, ומסירין את הקוצים מן הדרכים, ומודדין את המקוואות. וכל מקוה שנמצא חסר – מרגילין לו מים ומשלימין לו שיעורו.

ב ויוצאין שלוחי בית דין להפקיר את הכלאים. ופודין את השבויין, ואת הערכין, ואת החרמים, ואת ההקדשות. ומשקין הסוטות, ושורפין את הפרה, ועורפין את העגלה, ורוצעין עבד עברי, ומטהרין את המצורע. ומציינין על הקברות שמיחו גשמים את ציונן, כדי שיפרשו מהם הכהנים. שכל אלו צרכי רבים הן. עד כאן לשון הרמב״ם. והטעם שקבעו לזה בחול המועד, מפני שאז זמן פנוי לראשי העם להתבונן על כל צרכי הרבים. ורובן הוי זמן גרמא,

מפני שבפסח וסוכות הוי שינוי הזמן מחורף לקיץ ומקיץ לחורף, ואז מתקלקלים הדרכים והבורות והנהרות והמקוואות והשדות, כי אז שינויי המים רבים הם. ואז זמן בישול התבואות, ויש לבער מהם הכלאים. ולכן נתמחו אז הרבה ציונין, וצריכין לתקנן כדי שלא יכשלו הכהנים בהם. ולכן אף על גב שיש בהם מלאכות גמורות, כיון שהם צרכי רבים – מותר. וגם במועד יש לשכור פועלים בזול (גמרא ו א). ושארי דברים שבסעיף ב אין בהן מלאכה, ועל פי רוב ישארו על חול המועד, שהוא זמן קיבוץ רבים בירושלים בזמן הבית, שרובי הדברים נעשו בירושלים. וגם פדיית השבויים יתוודעו אז, ועוד טעם יתבאר.

ג ודע כי בצרכי רבים יש שני היתרים שאינם בצרכי יחיד: והיינו דבצרכי רבים במעשה הדיוט מותר, אפילו מה שאינו צריך כלל למועד, ואין זה בצרכי יחיד. והשנית במעשה אומן, דבצריך לה במועד – מותר גם ביחיד כשלא כיון מלאכתו במועד, אבל בכיון מלאכתו במועד אסור, כמו שנתבארו בהסימנים הקודמים. ובצרכי רבים – גם בכהאי גוונא מותר, אפילו כיוונו מלאכתם במועד, וכן במעשה הדיוט כשאינו צריך כלל למועד. והטעם: דלפי שצרכי רבים דמיין לקדירא דבי שותפין, ואין איש זוכר עליהן, וכל אחד סומך על חבירו, ואם לא שיתאספו יחד בשעת הבטלה לעשותם – לא יעשו לעולם. ולכן התירו להם בכל הקולות (ט״ז סעיף קטן ב).

ד ולפיכך בורות ומעיינות של רבים שנפל בהם עפר ואבנים ונתקלקלו – מותר לתקנם, ואפילו אין רבים צריכים להם עתה, כיון שאינם מעשה אומן, ואפילו כיוונו מלאכתם במועד (ט״ז שם). וכן מותר לעשות חריץ מעשה הדיוט, שיבואו המים להעיר בהרווחה, ואף על פי שהוא טורח גדול ופרהסיא, וכיון מלאכה במועד, מטעמא דכתיבנא (מגן אברהם סעיף קטן ג). אבל לחפור להם בורות מחדש, שהם מעשה אומן, אם הרבים צריכים להם עתה – מותר, ואפילו אם כיוונו מלאכתם במועד, ואפילו בפרהסיא ובטירחא יתירה. ואם אין צריכים להם עתה – לא יעשו.

ה אבל בורות שיחין ומערות של יחיד – אסור לחפור אותם מחדש, אפילו צריך להם עתה. ואפילו אין לו מה ישתה – אסור, אלא אם כן יש פיקוח נפש. וזה לא שכיח, שיכול להשיג מים ממרחק. ואפילו לא כיון מלאכתו במועד, דזהו כבניין דאוושא מילתא וטירחא יתירה, ולא הותרה ליחיד. ואם היו עשויים כבר ונתקלקלו, אם צריך להם עתה – מותר לתקנם. ואם אינו צריך להם עתה – אסור לתקנם. אבל מותר להמשיך להם מים אפילו אינו צריך להם עתה, והיינו שמקבלים מי גשמים מהגגות ומוליכין אותן לבורות, שאין בזה טירחא מרובה. אבל להביא מים דרך חריץ – אסור (שם סעיף קטן ה).

ו ודע שיש מי שאומר דבצרכי רבים, כשיש מנהיג שרשות בידו לעשות לבדו – אסור לעשותו במועד כיחיד (שם סעיף קטן ג). ותמיהני: דאטו בזמן הבית ובזמן הש״ס לא היו ממונים על כל דבר ודבר, והיתה רשות בידם לעשות כפי ראות עיניהם? והרי שנינו בריש פרק חמישי דשקלים דנחוניא היה ממונה על חפירת שיחין, ועם כל זה הותרו מפני צרכי רבים. אלא וודאי דגם להממונה ויכול לעשות על דעת עצמו יש כמה מניעות בצרכי רבים. ואיך סתמו חז״ל לומר דצרכי רבים מותרים? והוה להו לומר כשיש ממונה – אסור. ובוודאי בזמן הקדמון היו ממונים על כל הדברים. וכל שכן עתה שאין ביד כל ממונה להעמיד על דעת עצמו, דבזה יתרבה מחלוקת כידוע, ולכן מותר בכל עניין (כן נראה לעניות דעתי).

ז ואין לשאול: כיון דצרכי רבים מותרים, למה לא נבנה בתי כנסיות ובתי מדרשות בחול המועד? האמנם על זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף א, וזה לשונו: ודווקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם. אבל שארי צרכי רבים, כגון בניין בית הכנסת – אסור לעשות במועד. והוא הדין דלשאר צרכי מצוה – אסור לעשות מלאכת אומן במועד. עד כאן לשונו. ויש מי שכתב דבזמן הזה מותר לבנות בית הכנסת, דהוי דבר האבד, דחיישינן שמא ימנעום מלבנותו (שם סעיף קטן ב, ועיין ט״ז סעיף קטן א)ץ ויש מי שכתב דלתקן הספסלים בבית הכנסת מותר בחול המועד מפני המחלוקת (ש״ת). ויש מי שכתב דמרחץ מקרי צורך הגוף, ומותר בבניין מעשה הדיוט (מגן אברהם סעיף קטן א). ובאמת יש להתרחק מזה. ומימינו לא שמענו לתקן איזה תיקונים בבית הכנסת ובבית המדרש. וכן במרחץ וזה תלוי לפי ראות עיני המורים, לפי מצב העיר. ובכלל צריכים לברוח מפני היתרים כאלו, שיש בהם זלזול מועד.

סימן תקמה

א כתיבה במועד הרי היא ככל המלאכות, דכל שאינו צורך המועד או דבר האבד – אסור. ואף על גב דאינה דומה לכל המלאכות, שאין בה טירחא מרובה [ו]נעשית בסתר, מכל מקום מלאכה היא. לפיכך אין מגיהין אפילו אות אחת בספר תורה כשאין צריך לקרות בה במועד. ואף על גב דאסור להשהות ספר שאינו מוגה, מכל מקום כיון שאינו לצורך המועד – אסור לתקנה, דכתיבה בספר תורה פשיטא דהוי מעשה אומן. ולכן יש מי שאומר דאם יש יתור וצריך למחוק – מותר למחוק בחול המועד, דמחיקה אינו מעשה אומן, וספר תורה נחשבת כצרכי רבים, ומותר במעשה הדיוט אף שלא

לצורך המועד, כמו שכתבתי בסימן הקודם (שערי תשובה בשם פמ״א). ואם המחק הוא באמצע התיבה, ועל ידי כן יצטרך למשוך האות הקודם או המאוחר שלא תהא הפסק באמצע התיבה, נראה דאם יש בזה ההמשך מעשה אומן – אסור. ואם לאו – מותר (כנ״ל). וכן תיקון קטן – מותר.

ב וזהו כשיש להם ספר תורה אחרת. אבל אם צריכין לספר תורה זו לקרות בה במועד – מותר לו להגיהו במועד, וחובה להגיהו כדי לקרות בו בציבור. ואפילו היה יכול להגיהו מקודם הרגל, דזהו צרכי רבים שמותר מעשה אומן אפילו כיון מלאכתו במועד, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ויש להסתפק אם יש להם ספר תורה אחרת, אלא שהמנהג לקרות ביום טוב המפטיר בספר תורה אחרת וכן בחול המועד פסח קורין הרביעי בספר תורה אחרת, אם מותר לתקנה בחול המועד. ונראה מלשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב, שכתב שאם אין להם ספר תורה כשר לקרות... – משמע דאם רק יש ספר תורה כשר אסור. ומוטב לגלול ספר תורה הכשרה ממקום למקום, ממה שיתקן האחרת בחול המועד.

ג יראה לי דאותם הנוהגים שקודם כל קריאה בודק הסופר כל פרשה שצריכים לקרות בה למחר, ומנהג יפה הוא, דמותר גם במועד. ואם ימצא בה שצריך איזה תיקון – יתקננה, ואף שיש ספר תורה אחרת, מפני שגם אותה יצטרך לבדוק, ושמא צריכה גם היא תיקון, כמו שזו צריכה תיקון אף שהיתה מוחזקת בכשרות. ולכן מותר לתקנה אם ימצא בה דברים הצריכים תיקון.

ד ולאו דווקא ספר תורה, דהוא הדין שארי ספרים: מקרא, ומשנה וגמרא ופוסקים, דאם צריך ללמוד בתוכם במועד – מותר להגיהם במועד, דהוי דבר האבד. כלומר: דאם לא יגיה – קשה הלימוד מתוכו, ולא ילמוד. ואין לך דבר האבד גדול מזה (מגן אברהם סעיף קטן ה). וזהו כשההגהה מעכבת הלימוד. אבל סתם שיבושים הנמצאים בספרים, שאין מעכבין הלימוד – נראה שאסור להגיהם במועד. אבל אינו כן, דידוע שדבר זה מצוי מאד, ואם לא נגיה עתה – יצא הדבר מלבו, וישאר הטעות על מקומו. וזהו וודאי כדבר האבד, ולכן מותר לתקנו (ט״ז סעיף קטן ג). וכל שכן אצלנו, שמתקנים בכתב שלנו שהוא מעשה הדיוט כמו שיתבאר, דרק כתב אשורית מקרי מעשה אומן – פשיטא דמותר להגיה.

ה וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: ואם אין להם ספר תורה כלל, אם אפשר לכתבו כולו בחול המועד על ידי סופרים הרבה – יכתבוהו, דצורך המועד הוא לקרות בתורה בצבור במועד. עד כאן לשונו, והוא הדין שאר ספרים ללמוד בהן. ואף שהיה יכול לכותבה קודם המועד, מכל מקום מותר, דבצרכי רבים מותר אף בכיון מלאכתו במועד כמו שכתבתי. ומכל מה שנתבאר, מבואר דכתיבה בספר תורה שאינה לצורך המועד, כגון שיש ספר תורה אחרת – אסור. ואם כן יש למחות ביד יחיד הכותב ספר תורה ועושה הסיום בחול המועד. ואיסור גמור הוא, דהא בשעת הסיום גומר הסופר כתיבת הספר תורה. והרי אין צורך בספר תורה זו ליום טוב, שיש אחרות. והעולם אינם יודעים מאיסור זה, וחושבים זה למצוה ושמחת המועד, והיא עבירה גמורה.

ו כתב רבינו הרמ״א בסעיף א, דלצורך רבים יש אוסרים כל שאינו לצורך המועד, ויש מתירין. ונהגו להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דהנה כבר נתבאר בסימן הקודם דלצורך רבים יש שני קולות: האחת דמעשה הדיוט מותר אף שאינו לצורך המועד, והשנית דמעשה אומן מותר שלצורך המועד אף אם כיון מלאכתו במועד. אבל כל שאינו לצורך המועד – אסור במעשה אומן. ולפי זה ציבור שצריכין לכתוב איזה כתב, והנה אם הוא לצורך המועד כמו כרוזים או תקנות והנהגות – פשיטא דמותר. אבל אם צריכין לשלוח כתב לרב או לש״ץ או לשארי התמנות, דהדבר יהיה לאחר המועד, ולכן יש אוסרין, דכתיבה הוי מעשה אומן, וכל שאינו לצורך המועד – אסור. ויש מתירין, דכל ענייני הציבור מקרי ״צורך המועד״ בכהאי גוונא, משום דלאחר המועד אי אפשר לאסוף כולם, ותתבטל הדבר. והמנהג להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן, ומותר בצרכי רבים אף שאינן לצורך המועד. וגם זה אינו ברור דכתב שלנו מקרי ״מעשה הדיוט״, אך נהגו בקולא זו. וכן המנהג הפשוט להקל, ובפרט בזמן הזה שידוע שחול המועד הוי זמן אסיפה לכל. ואם לא בחול המועד – לא יעשו שום תיקון לעולם.

ז כתב הטור דאסור לכתוב לאחרים תפילין ומזוזות בשכר. אבל לעצמו, או לאחרים בחינם, או אפילו בשכר כדי שיהיה לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת יום טוב – מותר אפילו יש לו מה יאכל. שאם אין לו מה יאכל – כל מלאכה נמי שרי. ודווקא תפילין ומזוזות משום מצוה, שאף בחול המועד צריך להניח תפילין ולברך עליהם. אבל שאר ספרים – אסור, בין בחינם בין בשכר, אם יש לו מה יאכל. ומותר לטוות תכלת לציציותיו, בין ביד בין בפלך, אבל לאחרים אסור. עד כאן לשונו. מבואר מדבריו שכל מה שאינו צריך במועד – אסור לגמרי. ואפילו לאחר שצריך לזה במועד, שמותר לכתוב לו – מכל מקום שכר אסור ליקח ממנו, ומחוייב לכתוב לו בחינם. ואם אין רצונו בחינם, זה שצריך התפילין או המזוזה יתן לו שכר, והוא עשה עבירה. ומי שאין לו מה יאכל – הוי ככל המלאכות, שמותר לו לכתבן אף למי שאינו צריך להן במועד, מפני שהוא צריך לאכול. וקילא משארי מלאכות, דבכתיבה מותר אפילו יש לו מה יאכל אלא שרוצה לפזר על שמחת יום טוב, משום דכתיבה קילא משארי מלאכות מטעם שכתבנו בסעיף א. ודעת הרמב״ם בפרק שביעי דין יג אינו כן, אלא דכתיבה הוה ככל המלאכות, ואין היתר אלא למי שאין לו מה יאכל.

ח וכל זה הוא לדעת הטור דחול המועד חייב בתפילין, כמו שכתבתי בסימן לא. ולפיכך מפרש הא דתנן (יח ב) כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו – היינו כשצריך להם ביום טוב, שאין לו תפילין ומזוזה. ולפי זה דמיין לשארי מלאכות, שכל שאינן לצורך המועד – אסור לעשות. אבל הפוסקים שסוברים דאין להניח תפילין בחול המועד כמו שכתבתי שם, בעל כרחם יפרשו הא דתנן דכותב לעצמו – היינו כשצריך להם אחר יום טוב, ועם כל זה התירו לו לכתוב, משום דדברי מצוה הם ולא דמיין לשארי מלאכות. ואין לשאול: דאם כן למה אסרו כתיבת ספרים? דיש לומר דלא התירו רק בדבר מצוה שיש בזה חובת הגוף כתפילין ומזוזה, שאם לא יקיים המצוה עובר בעשה. מה שאין כן כתיבת ספרים. ולכן גם תכלת לא דמי להם, משום דבציצית גם כן ליכא חובת גברא, ואם לא ילבש בגד בת ארבע כנפות – אינו חייב בציצית. מה שאין כן תפילין ומזוזה שחובה הם. ולכן גם הטור לא התיר בתכלת לאחרים מטעמא דכתיבנא (וכן כתב הב״ח.)

ט וזה ששנינו בתכלת (יט א): וטווה על יריכו – יש אומרים משום דצריך שינוי. אבל מהרמב״ם והטור לא נראה דצריך שינוי, והא דקתני ״על יריכו״ – להורות דבגלגל אסור לטוות, דאוושא מילתא טובא ואיכא זלזול מועד (מגן אברהם סעיף קטן ח). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג: ואם כתבן כדי להניחן במועד – בכל עניין שרי. ואינו אסור רק הכתיבה, אבל עשייתן – שרי. עד כאן לשונו. ולפי סידור לשונו משמע כוונתו דלהניחן במועד – מותר אפילו בשכר. וזהו דעת הסמ״ג, וכן בתוספות לפי פירושם בירושלמי, עיין שם. וזהו שלא כדעת הטור שכתבנו. וזה שכתב דאינו אסור רק הכתיבה, אבל עשייתן שרי – זהו מדברי התוספות שם, שכתבו על מה שהמשנה אינה מדברת רק על כתיבת התפילין וטווייתן התכלת, ולא על עשייתן, כתבו בזה הלשון: ושמא אין איסור כי אם בכתיבה וטווייה. עד כאן לשונם. והטעם מפני שהוא צורך מצוה, ואין בהם טירחא כל כך, כמו בכתיבה וטווייה (לבוש). ואף שכתבו לשון ״שמא״, תפס כן להלכה משום דכן נראה מלשון המשנה. ומכל מקום יראה לי דזהו רק עשיית ציצית, והכנסת הפרשיות להבתים ותפירתן, ולחתוך הרצועות ולהכניסן בהתפילין – מותר. אבל עשיית הבתים בעצמן – הוי יותר טירחא מכתיבת הפרשיות, ואסור (והעשייה רק לצורך המועד).

י ודע דכל מה שנתבאר דמותר בתפילין וציצית לפי השיטות שנתבארו – יש אומרים דזהו דווקא כשלא כיון מלאכתו במועד (הג״א שם), כבכל המלאכות. ויש אומרים דכיון דהמה דבר מצוה – מותר אפילו בכיון מלאכתו במועד (בית יוסף), ולא תהא גרוע לעניין זה דבר מצוה מצרכי רבים. מיהו זהו וודאי דאם אינם על המועד עצמו, וכיון מלאכתו – אין לו היתר אלא אם כן אין לו מה יאכל ממש. אבל להרווחת יום טוב – אסור בכהאי גוונא אף להמתירים הרווחה (מגן אברהם סעיף קטן י).

יא איתא בתוספתא דמותר לחשב חשבונותיו ויציאותיו ולכתוב. וכתב הרמב״ם הטעם משום דבכתיבות אלו אין נזהר בתיקון הכתב, והוי כמעשה הדיוט. והרשב״א כתב הטעם דהוי דבר האבד, כלומר דשמא ישכח ויאבד ממונו. ויש נפקא מינה בין הטעמים: דלהרמב״ם אינו מותר רק לצורך המועד, דשלא לצורך המועד – גם מעשה הדיוט אסור, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ולהרשב״א מותר גם בשלא לצורך המועד, כדין דבר האבד. ובכתיבה דידן שאינה אשורית – יש לסמוך להקל כדעת הרשב״א (ט״ז סעיף קטן ו). ואמנם אם בוודאי אין זה דבר האבד – אסור אם אינו לצורך המועד (מגן אברהם סעיף קטן יא). וכן אם חשבונותיו כתובים כבר, אלא שרוצה לסדרן – אסור, שבוודאי אין זה לא דבר האבד, ולא צורך המועד (שם). ועוד: דעל פי רוב בסידור עושה כתב יפה, והוי כמעשה אומנות. ואפילו למאי דתפסינן דכתב שלנו הוי מעשה הדיוט, מכל מקום בסידור נאה ונקי כדרך שעושין המנהלים בבתי המסחור – וודאי דלא רחוק הוא ממעשה אומן. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד דהכתבים שכותבים כשמלוים על משכנות – מותר. עד כאן לשונו. דזהו וודאי גם דבר האבד, אם לא יכתוב לזכרון כמה הלווה, ולמי הלווה. וגם אין זה מעשה אומן. וגם יכול להיות שזה נקרא ״צורך המועד״, דאולי הלוה לוה לצרכי יום טוב. (ולפי זה אפילו להרוקח שהביא הט״ז שם, דכתיבת המשכנות צריך קצת שינוי, ועיין ט״ז טעמו בזה. אבל אם זהו כלצרכי יום טוב – פשיטא שאינו צריך שינוי, כמו שכתב הט״ז עצמו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב שנינו במשנה (יח ב) דאגרות רשות – מותר לכתוב במועד. ופירש רש״י דרשות הוא שלטון, כמו ״אל תתוודע לרשות״, והיינו ציווי הממשלה. אבל בירושלמי מפרש פריסת שלום, והיינו מכתבי שלומים איש לרעהו. וכן פירשו הרי״ף והרמב״ם, וכן כתבו התוספות. וזהו שכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה דמותר לכתוב אגרת שאלת שלום, שאדם שולח לחבירו, ואפילו על דבר פרקמטיא שאינה אבודה. עד כאן לשונו. כלומר: אפילו באינה אבודה. וקרי להו ״אגרת רשות״, שאין בהן מצוה וחובה, אלא רשות. וטעם ההיתר מפני שכל אלו הם מעשה הדיוט, שאין מקפידין עליהן לכתוב כתיקונן (לבוש). ולפי זה צריך לומר דמקרי צורך הרגל, דאם לא כן גם בכהאי גוונא אסור, כמו שכתבתי. והנה אגרת שלום – יש לומר דהוי צורך המועד, כדי שמקבל המכתב יתענג ביום טוב. וכן בפרקמטיא יתענג המקבל בידיעתו. אבל לפי זה אין היתר אלא אם כן יגיע להמקבל בתוך המועד, אבל לאחר המועד – אסור. ולמה לא הזכיר זה שום אחד מהפוסקים? וגם אין מדקדקין בזה אם לא שנאמר דגם להכותב יש עונג בזה, והוי צורך המועד. וצריך

עיון. ולכן יותר נראה לומר דבכתיבה שאין בזה טורח, וגם נעשה בצינעא – לא הקפידו שיהא בזה צורך הרגל כבשארי מלאכות. וגם זה לא הזכירו הפוסקים. (והראב״ד כתב הטעם: דאולי לא ימצא אחר המועד על ידי מי לשלוח המכתב, עיין שם. והאידנא שיש בכל מקום בי דואר קבוע – לא שייך טעם זה.)

יג ורבינו הרמ״א כתב על זה, וזה לשונו: ויש אוסרין בשאלת שלום. ונהגו להחמיר, לשנות אפילו בכתיבה שלנו שהיא כתיבה משיט״א. עד כאן לשונו, כן צריך לומר. וזה שכתב שיש אוסרין בשאלת שלום, כוונתו גם על פרקמטיא שאינה אבודה (והוי כמו וכו׳). דבאבודה – פשיטא שאינו צריך שינוי. (וזהו כוונת המגן אברהם בסעיף קטן כ, וכמו שכתב המחצית השקל. ודלא כט״ז סעיף קטן י שתמה עליו בזה.)וטעם האוסרים: שחששו לפירוש רש״י. ואפילו לפי הירושלמי יש לגמגם טובא, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ולכן נהגו על ידי שינוי. ואף על גב דבשארי מלאכות גם על ידי שינוי אינו מותר, כשאינו לצורך המועד וגם לא דבר האבד, מכל מקום בכתיבה הקילו מהטעמים שבארנו. ומה נקרא ״שינוי״? שכותבין באלכסון. ואף על גב דשינוי שייך בעצם הכתב, מכל מקום כיון דמעיקר הדין מותר, וגם הכתיבה בכתב שלנו – די בשינוי זה (מגן אברהם סעיף קטן כא). ולכן מה שאסור לכתוב – מן הדין אסור, אפילו בעיקום, דאין זה שינוי כלל (שם). ויש אומרים דכתב שלנו לא מקרי כתב כלל גבי חול המועד (שם בשם ב״ח), ועל זה סומכים העולם וכותבים בלא שום שינוי. ויש שכותבים שורה הראשונה בעיקום, ואין זה כלום (וכן כתב הט״ז שם).

יד שנו חכמים במשנה (יח ב): ואלו כותבין במועד: קידושי נשים, גיטין, ושוברין, דייתקי, מתנה, ופרוזבלין, איגרות שום ואיגרות מזון, שטרי חליצה ומיאונין, ושטרי בירורין, גזרות בית דין...״קידושי נשים״ – היינו שטר אירוסין, דאף על גב דאסור לישא אשה במועד כמו שיתבאר בסימן הבא, מכל מקום לארס מותר, שמא יקדמנו אחר (גמרא שם). וממילא דצריך לכתוב שטר קידושין כשמקדשה בשטר, או אף כשמקדשה בכסף, מכל מקום צריכים שטרי ראייה שקידשה. ובכלל זה גם שטרי פסיקתא, והיינו ״כמה אתה נותן לבתך...״, וזהו כעין קישורי תנאים שלנו, דגם זה מותר במועד שלא יקדמנו אחר. ו״גיטין״ – פריך בירושלמי: הא צער הוא? ומתרץ: כיון שגמרו לגרש – אינו צער. וגם זה מוכרח במועד, כדי שלא ילך למרחקים ותשאר עגונה.״ושוברים״ – היינו כל ענייני שוברות, או מפרעון חוב או כתובה. ואם לא יתן השובר – לא יתן זה המעות, והוה כדבר האבד.

טו ו״דייתיקי״ – הוא מתנת שכיב מרע. ו״מתנה״ – הוא מתנת בריא. והכרח לכותבם במועד: שכיב מרע שמא ימות ותתבטל המתנה, והבריא שמא יחזור בו, ונמצא דהוה כדבר האבד.״ופרוזבול״ – כדי שהמלוה ילוונו, ובלא פרוזבול לא ירצה להלוותו, והוי כדבר האבד. ו״אגרות שום״ – ששמו נכסי הלוה למלוה. ״ואגרות מזון״ – שקבל עליו לזון את בת אשתו, או שמכרו קרקע למזון האשה והבנות. ו״שטרי חליצה ומיאונין״ – ידוע ביבמות.״ושטרי בירורין״ – היינו מה שזה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד. ו״גזרות בית דין״ – היינו פסקי בית דין. והרבה יש מאלו שביכולת להניחן עד אחר המועד. וטעם ההיתר הוא מפני שיש חשש שמא ימותו העדים או הבית דין, או ילכו למדינת הים, והוי כדבר האבד (תוספות שם). וגם: דכל אלו הוי כצרכי רבים, דכל עניין שנעשה על ידי בית דין הוי כצרכי רבים (עיין בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן יז). והרמב״ם נתן טעם: מפני דכל אלו אין מדקדקין בכתיבתן, והוי כמעשה הדיוט, עיין שם. אמנם אגט – פשיטא שמדקדקין בכתיבתו, אך זהו מפני תקנת עגונות. ולמדנו מזה שמותר לגרש ולחלוץ בחול המועד.

טז אין כותבין שטרי חוב במועד, שיכול לכתוב אחר המועד. אך אם המלוה אינו מאמינו, ואינו נותן לו המעות בלא שטר חוב, והלוה צריך להמעות – מותר לכתוב. וכן אם הסופר כותב בשכר, ואין לו מה יאכל – מותר לכתוב. ואפילו אין הלוה צריך המעות לצורך יום טוב אלא למסחרו, וחושש שאחר המועד לא ישיג ההלוואה – הוה ליה דבר האבד, ומותר. וכן המנהג פשוט, וכל שכן בכתב שלנו דהוי מעשה הדיוט (עיין מגן אברהם סעיף קטן כג). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ה דמותר לכתוב כתובה במועד, ויש אוסרין. עד כאן לשונו. והיינו כשנשא ערב הרגל, או כשישא אחר הרגל, ואז לא יהיה סופר בעיר. וטעמא דיש אוסרין – דהוה כשטר חוב. אבל כיון שגם בשטרי חוב נהגו היתר – כל שכן בכתובה. ועתה אין זה מצוי כלל לכתוב הכתובה שלא בזמן החופה. ולכן האידנא נראה לי דאסור. אך תוספת כתובה נראה לי דמותר לכתוב בחול המועד, דזהו טובת האשה, דשמא יחזור בו הבעל עד אחר המועד, והוי כדבר האבד (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן יח).

יז ועוד כתב בסעיף ו דמותר לכתוב שטר מכירה במועד. אבל אין לכתוב שטר אריסות וקבלנות שקבל קודם המועד. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: דשטר מכירה יכול להיות במועד, דסתם שטר מכירה הוא על בתים וקרקעות, ומותר למכרן במועד כשהן לצורך המועד, כמו שכתבתי בסימן תקלט. ולכן מותר לכתוב גם שטר המכירה, אם אין רצון אחד מהם לגמור בלא כתיבת השטר מכירה. אבל אריסות וקבלנות – ודאי אסור במועד, דאין בזה צורך המועד כמובן, וקבלו קודם המועד. ולכן אסור לכתוב במועד. (ובזה אתי שפיר מה שתמה הט״ז בסעיף קטן יא. ועיין מגן אברהם סעיף קטן כד, ודייק ותמצא קל.)

יח וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: כל הדברים שמותר לכתוב אפילו בלא שינוי – מותר. וכל מה שאסור לכתוב – אסור לכתוב אפילו על ידי שינוי. עד כאן לשונו, והיינו בשינוי הקולמוס או בעקימות השיטות. אבל שינוי בהאותיות עצמן – מותר (ט"ז סעיף קטן יב). ובכתב שלנו אפשר דגם זה אינו צריך (שם). ובלוחית של שעוה מותר לכתוב, לפי שאינו כתב המתקיים. ואצלינו ליכא זה כלל. אך אפשר דכתיבה בלוחות אף בדיו לא הוי כתיבה כלל (מגן אברהם סעיף קטן כה), לפי שהוא כתב דל ובלא סדר. וכן במיני רשימות שיש לבעל עסק, שרושמין רק לזכרון בעלמא – גם כן הכתב אינו מהודר. ובכתב שלנו ולא בסדר יפה – אפשר שמותר. וכן נהגו.

יט לשאול שאלה בדין תורתינו, ולהשיב תשובה – מותר ומצוה וחובה, דאין לך דבר האבד גדול מזה. וכן חידושי תורה – מותר ומצוה לכתוב בחול המועד, דאם לא יכתבם – ישכח, והוה דבר האבד. ועוד: דאם יכתוב אלו – יהיה ביכולתו לחדש חידושים אחרים. ולא שייכים לומר שיניחם על לאחר המועד, דלאחר המועד יהיו אחרים (ט"ז סעיף קטן יג). והב"ח ז"ל כתב חיבוריו בחול המועד (שם). וכן אם שמע דבר חידוש מאחר – יכול לכותבו, כדי שלא ישכח. וכן אם ראה ספר מחודש בכתב – מותר להעתיקו, אם לא יהיה בידו אחר המועד להעתיקו. וכן מותר להעתיק שאלה ותשובה, דכל זה מקרי "דבר האבד".

כ ובכל מה שמותר לכתוב – מותר לתקן הקולמוס, ולעשות דיו אם צריך לכך, ולחתוך הנייר, וכל מה שצריך לכתיבתו (מגן אברהם סעיף קטן כו). אבל אסור לתקן קונטרס לכתוב עליו לאחר המועד (שם), שהרי זה וודאי יכול לעשותו לאחר המועד. אך אם יכתוב בו מעט בחול המועד – מותר לו לתקן כל הקונטרס, דכל זמן שאינו מתקנו כולו – אינו יכול לכתוב גם זה המעט.

כא ודנין במועד בין דיני ממונות, בין דיני נפשות או מכות. ומענשין למי שאינו ציית דינא. ומותר לקבול בשביל חובותיו בחול המועד. אבל אין מזמינים לדין בעל כרחו בחול המועד, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ה, עיין שם.

סימן תקמו

א שנו חכמים במשנה (ח א): אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, מפני ששמחה היא לו. אבל מחזיר את גרושתו. ומפרש בגמרא ארבעה טעמים: האחד מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, וזהו שאומר "מפני ששמחה היא לו". כלומר: דהנשואין הוי שמחה בפני עצמה, ואין מערבין אותה בשמחת הרגל. דכמו דאין עושין מצות חבילות חבילות, דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת, כמו כן בעינן שיהא לבו פנוי לשמחה אחת. ויליף לה מקרא דשלמה (מלכים ח) כשגמר בניין בית המקדש, ועשה שבעה ימים שמחה, לא עשאן בחג הסוכות. כדכתיב: "ויעש שלמה את החג שבעת ימים, ושבעת ימים...". ובירושלמי יליף לה מיעקב ורחל, דכתיב: "מלא שבוע זאת ונתנה לך...". ואף על גב דהירושלמי בעצמו בפרק ואלו מגלחין (הלכה ה) דבעי למילף אבלות שבעת ימים מיעקב, דכתיב "ויעש לאביו אבל שבעת ימים", ופריך: וכי למידין דבר מקודם מתן תורה? עיין שם. ואיך לומד כאן מקודם מתן תורה? – נראה לי דהכי פירושו: דודאי למידין מקודם מתן תורה, וכמה דרשות אנו למידין מן ספר בראשית. אלא דבשם בעל כרחך אין למידין, שהרי לא היה כדין אבלות, שעדיין היתה קודם הקבורה. אבל בכאן שפיר למידין. (ועיין תוספות כ א דיבור המתחיל "מה". ועיין פני משה שנדחק בזה, ודייק ותמצא קל.)

ב ואין לשאול: דלפי טעם זה היה לנו לאסור גם ששה ימים קודם הרגל לישא אשה, כדי שיכלו שבעת ימי המשתה קודם הרגל, כמו שעשה שלמה חנוכת בית המקדש שבעה ימים קודם החג. דאינו דמיון, דבחנוכת בית המקדש היתה שמחת כלל ישראל ושמחה גדולה, והיו שמחים בכל יום כביום ראשון. משאין כן שמחת חתן – אינו עיקר אלא ביום החופה בלבד, כדכתיב "בעטרה... ביום חתונתו וביום שמחת לבו", ונאמר "והוא כחתן יוצא מחופתו" – שמע מינה דעיקר השמחה הוי רק ביום החופה. ולפיכך רק ברגל אסור, אבל בערב הרגל מותר, וכל שכן מקודם. (וכן הוא בגמרא ט א דעיקר שמחה חד יומא.)

ג והטעם השני דכתיב: "ושמחת בחגך" – ולא באשתך. דהך "בחגך" מיותר, דהא משתעי בחג, אלא לדרשא ד"ולא באשתך". ודרשא גמורה היא, ולא אסמכתא (תוספות שם). והכי פירושו: דאם ישא במועד – יניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחת אשתו. וזהו שאומר התנא "מפני ששמחה היא לו", כלומר דהנשואין שמחה היא לו, ויניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחה זו. וטעם השלישי מפני הטורח, דמשתה של נישואין צריך טורח רב, ואינו נכון לטרוח הרבה בחול המועד. והא דתנן "מפני ששמחה היא לו" – הכי פירושו: מפני שנישואין שמחה היא לו, ומפני גודל השמחה עושה משתה גדול, ויהיה לו טירחא יותר מדאי. וטעם הרביעי הוא משום ביטול פריה ורביה, כלומר דאם יהא מותר לישא במועד – כל אחד ימתין עד המועד כדי לעשות משתה אחד למועד ולנישואין (רש"י). וזה שאומר "מפני ששמחה היא לו" – ומשהה השמחה עד שמחת הרגל, כדי שתעלה הסעודה לשניהם.

ד ופשוט הוא דאפילו ירצה לישא בלא סעודה – אסור, דכל הטעמים שייכים גם בלא סעודה לבד טעם של טורח. והכי איתא להדיא ביבמות (מ ב) דגם נישואין בלא סעודה אסור, משום דבנישואין איכא שמחה גם בלא סעודה, משאין כן באירוסין, עיין שם. וזה שנמצא בתוספות כתובות (מז א דיבור המתחיל "דמסר") דמותר בלא סעודה – לאו לעניין נישואין ממש, אלא לעניין דין נישואין. והיינו כשמסר אותה אביה לשלוחי הבעל להביאה לנישואין, או לידו שיביאנה לנישואין, דמאז יש עליה איזה דיני נשואה; כמו מעשה ידיה ומציאתה, דאינו עוד לאביה אלא לבעלה. ובזה מותר בשבת ויום טוב, עיין שם, ולא בנישואין ממש. (ותמיהני על המגן אברהם סעיף קטן א שנדחק בזה, והדברים ברורים כמו שכתבתי. וגם המהרש"ל והמהרש"א נדחקו הרבה בזה עיין שם, ולא ידעתי למה. ובש"ס עצמו מוכרח לפרש כן, עיין שם.)

ה אבל אירוסין מותר במועד, שמא יקדמנו אחר. ואין בזה שמחה כל כך. ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין, הארוס בבית ארוסתו בשעת אירוסין, והיינו שלא יעשום תכופים זה לזה. ומותר לעשות ריקודין ומחולות, ולעשות סעודה הארוס עם מריעיו שלא בבית ארוסתו. וכן לסעוד הארוס בבית ארוסתו שלא בשעת האירוסין – מותר, דאין שמחה אלא כשהסעודה היא עם האירוסין ביחד, כדאמרינן ביבמות (שם). והנה אצלינו אין אירוסין אלא בשעת החופה, ומקודם קושרים עצמם בקישורי תנאים או ראשי פרקים, ומותר לעשותם בחול המועד. ויש מי שאוסר סעודה בשעת התנאים כמו באירוסין (ט"ז סעיף קטן ב). ולעניות דעתי אין זה דמיון לארוסין, שנעשית אשתו. משאין כן תנאים – אינם כלום, אלא קישור על ידי קנס. וכמה פעמים שנתבטלים התנאים. ואין זה אלא כסעודת ריעים. (ומה שכתב ממילה ופדיון הבן – הרי באמת כתב המגן אברהם בסעיף קטן ה דאין שמחה אלא בנישואין. ומה שכתב משטרי פסיקתא – הא שם עמדו וקידשו. וכל שכן מה שכתב דסעודה ראשונה ברגל עם הכלה אחר התנאים אסור – יותר תמוה, כיון דהתנאים היה קודם הרגל. ועוד: ד"סעודה" לא מקרי אלא כשמזמין גם אחרים.)

ו ומותר להחזיר גרושתו, שאין בזה שמחה חדשה, ואין בה טורח. ולא ישהה עד הרגל. ודווקא כשהיא גרושה מן הנישואין, אבל גרושה מן האירוסין – אסור, דכיון דבנישואין היא פעם ראשונה לו – הוי שמחה גמורה. והכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודה ברגל, בין בתולות בין אלמנות, דאין עיקר השמחה אלא ביום ראשון. ובליל יום טוב הראשון אין לעשות הסעודה כשהיו הנישואין בערב הרגל, דהלילה הולך אחר היום לעניין שמחה, דמתחלת ביום ונגמרת בלילה כדרך השמחות (מגן אברהם סעיף קטן ד, וט"ז סעיף קטן ג). אבל בכל ימי הרגל – מותר לעשות סעודה. ומותר לישא בערב הרגל עד שקיעת החמה. ומותר לעשות סעודת ברית מילה אפילו ביום טוב עצמו, כיון שזמנו קבוע. ועוד: דאין שמחה אלא בנישואין. וכן מותר לעשות סעודת פדיון הבן בחול המועד, מפני הטעמים שנתבארו. אבל ביום טוב אין לפדות, אפילו חל בו הפדיון, ודוחין אותו על אחר יום טוב. (זה שכתב בט"ז סעיף קטן א בשם הגהת סמ"ק שלא לעשות שני חופות ביום אחד, כשם שאין נושאין ברגל, עיין שם, ותמה על זה – נראה לי דכוונתו לשני אחים או שתי אחיות. ולא מפני האיסור, אלא רמז בעלמא שאין מערבין שמחה בשמחה. ודייק ותמצא קל.)(מה שכתב המגן אברהם שאין נוהגין בנשואין ערב הרגל – עתה יש נושאין.)

ז ועושה אשה כל תכשיטיה לקישוט הפנים במועד, בין ילדה בין זקנה (גמרא ט ב). והיינו שכוחלת בצבע, וכן נותנת כחול בין עיניה כדי שתהיינה נאות (רש"י שם). ופוקסת, והיינו מחלקת שערה לכאן ולכאן (שם). ומתקנת שערה חוץ לצעיף (תוספות שם), ונותנת חוטין של בצק דק על פניה להאדים הבשר (שם בשם ריב"א). ומעברת סרק על פניה, וטופלת עצמה בסיד וכיוצא בו להשיר השיער. ודווקא שתוכל לסלקו להסיד במועד, דאז מקבלת תענוג מזה, דבשעה שהסיד על פניה מצטערת קצת, אך אחר כך שמחה הוא לה. ולכן אם השמחה תהיה במועד – מותר, ואם לאחר המועד – אסור. ומעברת שיער מבית השחי ומבית הערוה, בין ביד בין בכלי. ומעברת השיער שעל פדחתה בסכין, וכל אלו קשה לעשותן קודם המועד שתתקלקל. ואפילו בלא זה אי אפשר להחמיר על אשה בתכשיטיה, שכל שמחתה הוא בתכשיטיה, וזהו עונג יום טוב שלה. אבל האיש – אסור לו מיני תכשיטין במה שיש בהן מלאכה. דגם בלאו הכי אין לאיש להרבות בקישוטין ותכשיטין, משום "לא ילבש גבר שמלת אשה", כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קפב.

סימן תקמז

א חול המועד אסור בהספד ותענית. לפיכך אין מניחין את המיטה ברחוב, או בחצר בית הכנסת, כדי שלא להרגיל ההספד. אלא אם כן לתלמיד חכם גדול שמת, דאין מועד בפני תלמיד חכם בפניו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן תא, עיין שם. ומטעם זה אין מוליכין את המת לבית הקברות עד שיהיה הקבר מתוקן, כדי שלא יצטרכו להמתין על תיקון הקבר, וירבו בבכי והספד. והנשים המקוננות במועד – רק מענות, והיינו שכולן עונות כאחת. אבל

לא מקוננות, והיינו שאחת מדברת וכולן עונות אחריה, דבזה יש יותר הספד ובכי. וכן לא מטפחות, והיינו להכות כף אל כף. ואפילו מענות אינו אלא קודם הקבורה, אבל לאחר הקבורה לגמרי אסור, לבד חכם בפניו.

ב כל שלושים יום קודם הרגל – אסור להספיד מת שמת קודם השלושים יום. אבל אותן שמתו בתוך שלושים שלפני הרגל – מותר להספידן, מפני שעדיין המרירות קבוע בלבו, ואינו מוסיף צער בשביל ההספד. ואפילו מת לו מת אחד קודם השלושים ואחד בתוך השלושים – לא יזכיר אותו שמת קודם שלושים עם זה שמת בתוך שלושים, שזה מותר להספידו. ואפילו מת לו מת ערב הרגל – מותר להספידו, ואסור להזכיר עמו אותו שמת קודם שלושים. ושיעורא דשלושים יום – לפי שאין המת משתכח מן הלב כל שלושים יום להספידו. וביורה דעה סימן שמ״ז בארנו עוד מזה, עיין שם.

ג ומי שבאה לו שמועה בתוך שלושים יום קודם הרגל – מותר לסופדו אף על פי שמת כבר, לפי שהמרירות חזק בלבו, ואינו מתוסף מרירות בשביל ההספד. וזה שנוהגים בתשלום השנה לספוד המת ולהזכיר נשמתו, דכן היה המנהג בספרד – אינו בכלל זה, ומותר לעשותו בתוך שלושים לרגל, לפי שזהו אדרבא לפסיקת האבלות, וללבוש אחר כך בגדי לבן. וכן ההזכרות שהשליח ציבור עושה בעת קריאת התורה – גם כן אינו מעורר הספד. אך מן ראש חודש ניסן פוסקין מלעשות הזכרות, כמו שכתבתי בסימן תכט.

ד אין קורעין על המת בחול המועד, אלא לקרוביו שחייב להתאבל עליהם: אביו ואמו, בנו ובתו, אחיו ואחותו. וכן על חכם או אדם כשר שעמד שם בשעת יציאת נשמה. ויש נפקא מינה ביניהם: דעל קרוב שחייב להתאבל ועל חכם – קורע אפילו שלא בפניהם, אלא שבאה לו שמועה במועד אם הוא בתוך שלושים. ועל אדם כשר – אינו קורע אלא אם כן ידע בין מיתה לקבורה. אבל שארי קריעות המבוארים ביורה דעה סימן שמ – אינו קורע כלל בחול המועד. ודווקא כשמת בחול המועד, דהוה שעת חימום. אבל במת ביום טוב – אינו צריך לקרוע בחול המועד עד אחר יום טוב, דכיון דעברה שעת חימום – למה יקרע בחול המועד? וגם על שמועה קרובה קורע, אף שאחר הרגל תהיה רחוקה. ועל שמועה רחוקה אינו קורע אפילו על אביו ואמו עד אחר הרגל, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שמ, עיין שם.

ה כל זה הוא מעיקר הדין. אבל מנהג אשכנז שעל אביו ואמו – קורעין במועד, ועל שארי קרובים – אין קורעין עד לאחר המועד. וטעמם מפני שיש מי שסבור דמדינא אין קורעין בחול המועד, דכמו דאין אבלות במועד – כמו כן קריעה. וזהו דעת הסמ״ק. אבל רבים חולקים עליו, וסבירא להו דמדינא צריך לקרוע במועד, כיון דהוי שעת חימום. ולכן מנהג אשכנז להכריע דעל אביו ואמו – קורע, ולא על שארי קרובים. וכן המנהג. ובמקום שאין מנהג יש לקרוע על כולם, כי כן עיקר לדינא. וכן כתבו הגדולים, וכן פסק רבינו הרמ״א. וכן מנהג מדינת פולין (מגן אברהם סעיף קטן ד).

ו אין חולצין כתף אלא קרוביו של מת הצריכים להתאבל עליו, או על חכם ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה. ועכשיו לא נהגו כלל בחליצת כתף, כמו שכתבתי ביורה דעה שם. ואף על פי שאבלות אינו נוהג בחול המועד, מכל מקום מברין סעודת הבראה במועד. והוא שלא יברו ברחבה, אלא קרוביו של מת. ולא יברו האבל בתוך ביתו אלא על מיטות זקופות, לפי שאין כפיית המיטה נוהג ברגל כלל. ועל חכם – מברין הכל במועד בתוך הרחבה, כדרך שמברין את האבלים, שהכל אבלים עליו. וביורה דעה שם נתבאר דאין אצלינו רחבה, וכן כפיית המיטה. אך כשמברין אצלינו לא ישבו האבלים על הקרקע, כי אסור לישב על הקרקע בחול המועד, אלא יברו על השולחן.

ז עושין כל צרכי המת בחול המועד: גוזזין שערו במקום שהמנהג כן, ומכבסין כסותו אם צריך לזה, ועושים לו ארון. ודווקא בחצר שבו המת, שיהא ניכר שעושין לשם מת, ולא יחשדוהו שעושה בניין בחול המועד. ואם לא היה להם נסרים – מביאין קורות, ונוסרין מהם נסרים בצינעא בתוך הבית. ואם אי אפשר בצינעא – יעשו בפרהסיא. ואם היה אדם מפורסם – עושים לכתחילה אפילו בשוק בפרהסיא, דאין כאן חשד דהכל יודעים. ורק יזהרו מפרהסיא של אינם יהודים (מגן אברהם סעיף קטן ו), שלא יאמרו שישראל מחללים יום טוב. אבל אין כורתין עץ מן היער לנסור ממנו נסרים לארון, ואין חוצבין אבנים לבנות בהם קבר. והטעם: מפני שיאמרו שכורתן וחוצבן לשם בניין (עיין בית יוסף). ובמקום שהיהודים מעט, ודרים במקום אחד – כל אדם חשיב כמפורסם, דהכל יודעים שיש מת בעיר.

ח אין חופרין כוכין בחפירה וקברות בבניין בחול המועד, להיות מוכנים למת כשימות. אבל מחנכין אותם, שאם היה ארוך – מקצרו, או אם היה קצר – מאריכו או מרחיבו. ואין לתלוש עשבים ועפר בחול המועד בבית הקברות כדרך שעושין בחול. ודין צידוק הדין במועד נתבאר ביורה דעה סימן תא, דאין אומרים אותו בחול המועד, עיין שם. ונכון לומר מזמור מט ולאמר עליו ״קדיש״, וכמדומני שכן המנהג.

סימן תקמח

א הקובר את מתו ברגל או בחול המועד – לא חלה עליו אבלות ברגל, דלא אתי אבלות דרבנן ודחי רגל דאורייתא. ואפילו אם אבלות יום ראשון דאורייתא – לא אתי עשה דיחיד ודחי רגל דרבים. אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעת ימי אבלות, ונוהג בהם אבלות. ומכל מקום שלושים מונה מיום הקבורה, ונוהג בהם ככל גזירת שלושים. ושמיני עצרת נחשב כשבעה ימים לעניין שלושים, כמו שיתבאר. ויש חולקים בזה (מגן אברהם סעיף קטן א ובשם הב״ח והט״ז, עיין שם). אבל המנהג כסברא ראשונה.

ב בחוץ לארץ שעושים שני ימים טובים – נחשב היום האחרון לשבעה ימי אבלות, ומשלים עליו עוד ששה ימים. ואף על פי שאין אבלות נוהג בו, מכל מקום כיון דהוא מדרבנן – עולה לו מן המניין. ואפילו יום טוב שני של ראש השנה עולה לו מן המניין. ויש מי שאומר דדווקא כשמת ביום טוב שני של ראש השנה, או לכל הפחות שנקבר בו, אבל כשנקבר ביום ראשון – אינו עולה (ט״ז סעיף קטן א). ואינו כן, דתמיד עולה מן המניין (מגן אברהם סעיף קטן ב). וכן המנהג.

ג הקובר את מתו ביום טוב האחרון של פסח, או ביום טוב שני של שבועות, או ביום שמחת תורה – נוהג בו אבלות אם היה בו יום המיתה והקבורה, הואיל ויום טוב שני הוא מדרבנן, ואבלות יום ראשון הוא מן התורה: דחי עשה דאורייתא לעשה דרבנן. אבל לא ביום טוב שני של ראש השנה, ששניהם כיום ארוך דמי. ואף על פי שסוף סוף הוא מדרבנן, מכל מקום כיון שלא מפני הספק עשאוהו – כוחו כיום ראשון. אבל כמה מרבותינו נחלקו לגמרי בזה, וסבירא להו דמן התורה אין אבלות אפילו ביום ראשון, דרק אנינות הוי מדאורייתא ולא אבלות. וכיון דתרווייהו דרבנן – לא אתי עשה דרבנן דיחיד ודחי עשה דרבים. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות, ואין שום אבלות נוהג בו.

ד ודע דזה שאמרנו שהקובר מתו ברגל לא חלה עליו אבלות – זהו אבלות דפרהסיא, אבל דברים שבצינעא נוהג, ואסור בתשמיש המטה. ומכל מקום מותר לישן עם אשתו בחדר אחד, ואינו צריך שמירה, שהרי אפילו בנידה מותר יחוד, דלא חשידי ישראל על זה. וגם לא ישנה כסותו, דאף על גב דשאר אבל משנה בגדיו ברגל, מכל מקום הוא שלא התחיל עדיין באבלות – לא ישנה (מגן אברהם סעיף קטן ה). וזה לא נחשב כפרהסיא. וכן אסור בתלמוד תורה, לבד תפילין מניח אפילו ביום ראשון, דכיון דאינו נוהג בו אבלות – אינו מעולל בעפר קרנו, שזה הוא טעם פטורו של האבל ביום ראשון מתפילין (שם).

ה ואף על פי שאין אבלות נוהג במועד, מכל מקום אנינות נוהג בו. ואסור בבשר ויין, ופטור מכל המצות, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שמא. דאנינות וודאי דאורייתא, ואין כבוד יום טוב דוחה אותו, דכבוד המת קודם. ולכן אם מת לו מת בחול המועד – אסור בכל הדברים שאונן אסור בהם. ואם מת לו מת ביום טוב, אם אינו רוצה לקוברו בו ביום, כגון שאין לו אינם יהודים שירצו להתעסק בו – אין עליו דין אנינות, דאנינות אינו אלא ברוצה לקוברו. ואם צריך להחשיך על התחום להכין לו צרכי קבורה – אז חל עליו אנינות משעה שהחשיך על התחום. ואם אינו צריך להחשיך, שאין צריך להתעסק בצרכי קבורתו – לא חלה עליו אנינות עד למחר בבוקר. ואם מת ביום טוב שני והוא רוצה לקוברו בו ביום, או מת ביום טוב ראשון ורוצה לקוברו על ידי אינו יהודי – חל עליו אנינות עד אחר הקבורה. וכבר בארנו ביורה דעה שם סעיף טו דליל יום טוב שני – אין אנינות נוהג בו, דרק יום דיום טוב שני כחול שויוהו רבנן, ולא הלילה. ולכן אם מת ביום טוב ראשון וקוברו למחר – אין האנינות חלה עליו עד למחר בבוקר, ובלילה חייב בתפילה, וקידוש, ובכל דבר. וכן אם מת בליל יום טוב שני, וכל שכן דאם מת בליל יום טוב ראשון, דאין אנינות נוהג בלילה, אפילו אם קוברו למחר על ידי אינו יהודי. אמנם אם קוברו בלילה – וודאי חל עליו אנינות עד אחר הקבורה. (כן כתב(ו) המגן אברהם סעיף קטן ח, דאין אנינות בליל יום טוב. וכן כתבו הט״ז ביורה דעה והדרישה שם. ודלא כש״ך שם סעיף קטן ט, עיין שם. וזהו הוראת המהרי״ל, עיין שם.)

ו ואף על פי שאין אבלות ברגל, מכל מקום מתעסקים בו ברגל לנחמו כשמת לו מת ברגל. ולאחר הרגל כשיכלה שבעה למיתת המת, אף על פי שהוא יושב עדיין באבלות – מכל מקום מלאכתו נעשית על ידי אחרים בבתיהם, ועבדיו עושין לו בצינעא בתוך ביתו. ואין צריכין לנחמו אחר הרגל מניין הימים שנחמוהו ברגל. כללו של דבר: אף על פי שיושב שבעה אחר הרגל, מכל מקום לעניין תנחומין, ואיסור מלאכה על ידי אחרים – מונין השבעה מיום מיתתו וקבורתו.

ז מת לו מת קודם הרגל, ונקבר קודם הרגל, ונהג בו שעה אחת אבלות בערב הרגל – בטלה ממנו גזירת שבעה. ולאו דווקא שעה שלימה, אלא זמן מועט. וימי הרגל עולין לו למניין שלושים – הרי ארבעה עשר יום. ומשלים אחר הרגל ששה עשר יום לשלושים. ודווקא כשנהג אבלות באותה שעה.

אבל אם שגג או הזיד ולא נהג אבלות, או שהיה סמוך לחשיכה ממש, ולא היה יכול לנהוג אבלות – הוה כמת ברגל, ונוהג אבלות אחר הרגל, דאין הרגל מבטל ממנו השבעה.

ח ואם נהג אבלות שבעה ימים קודם הרגל, ופגע בו הרגל – מבטל הרגל ממנו גזירת שלושים. ואפילו חל יום השביעי בערב הרגל, אמרינן מקצת היום ככולו, והרגל מבטל ממנו השלושים. והוא מותר לספר ולכבס בערב הרגל, וכן לרחוץ בחמין לדידן דאין רוחצין בחמין כל שלושים. אך יעשה הכל כשעות שתים סמוך לערב ולא קודם. וקל וחומר כשחל שמיני שלו בשבת ערב הרגל, דמותר לו כל אלה בערב שבת בשביעי שלו, כשעות שתים סמוך לחשיכה. ואם לא גילח בערב הרגל – מותר לו לגלח אחר הרגל, שהרי כבר בטלה ממנו גזירת שלושים. אבל בחול המועד לא יגלח, כיון שהיה אפשר לו לגלח קודם הרגל. ואם חל יום שביעי שלו בשבת ערב הרגל – מותר לו להסתפר בחול המועד, שהרי לא היה אפשר לו להסתפר קודם הרגל, שעדיין היה בתוך שבעה. ופשוט הוא דהא דרגל מבטל ממנו גזירת שלושים לעניין תספורת – זהו בשארי מתים. אבל באביו ואמו דהשיעור עד שיגערו בו חביריו – אין הרגל מבטל זה, אפילו נהג שלושים קודם הרגל.

ט ואם ערב הרגל אינו בשביעי לאבלו, אלא מימים הקודמים, אז הרגל מבטל רק הנותר מהשבעה, ואינו מבטל השלושים. ומכל מקום מפני כבוד הרגל מותר לו לכבס, ולא ילבשם עד הלילה. וטוב ליזהר מלכבס עד אחר חצות, כדי שיהא ניכר שעושה כן לכבוד הרגל. אבל לרחוץ אסור עד הלילה, ובלילה ירחץ בצונן. ויש אומרים דמותר לרחוץ אחר מנחה סמוך לחשיכה, ויתפלל מנחה תחילה. (הרמ״א בסעיף י כתב דלדידן דנוהגים איסור רחיצה כל שלושים – אסור לרחוץ, דהא הרגל לא ביטל ממנו רק גזירת שבעה. והוא הדין לעניין כיבוס, במקום דנוהגים איסור כיבוס כל שלושים. עד כאן לשונו. וביורה דעה סימן שצט סעיף ה לא כתב כן. והעיקר כמו שכתבתי שם להיתר. וכן כתבו כל מפרשי השולחן ערוך. ובשם סעיף יז בארנו דהרמ״א סמך על שם דהם עיקרי דיני אבלות.)

י וגם ראש השנה ויום הכיפורים חשיבי כרגלים לבטל האבלות. ולכן לפי מה שנתבאר, אם נהג אבלות שעה אחת לפני הפסח אותה שעה חשובה כשבעה, ושמונה ימי הפסח, ומשלים עליהם עוד חמישה עשר ימים לשלושים – שעה אחת לפני עצרת חשובה כשבעה. ועצרת עצמו כיון שיש לקרבנותיו תשלומין כל שבעה – הוה גם כן כשבעה. הרי ארבעה עשר, ומשלים עליהם עוד ששה עשר. ויום שני של עצרת נחשב במניין הששה עשר. שעה אחת לפני ראש השנה – בטלה ממנו גזירת שבעה מפני ראש השנה. ויום הכיפורים מבטל ממנו גזירת שלושים. ומותר לגלח בערב יום הכיפורים. והוא הדין לקובר מתו בשלושה בתשרי, שמגלח בערב יום הכיפורים, שנשלם שבעה עד יום הכיפורים שעה אחת לפני יום הכיפורים – בטלה ממנו גזירת שבעה מפני יום הכיפורים. וסוכות מבטל השלושים, ומגלח בערב סוכות שעה אחת לפני סוכות. וסוכות הרי ארבעה עשר, ושמיני עצרת נחשב לשבעה – הרי עשרים אחד יום. ושמחת תורה הרי עשרים ושניים – משלים עליהם עוד שמונה לשלושים. ובמת ברגל לא חשבינן שמיני עצרת לשבעה ימים (ט״ז סעיף קטן ד). ויש חולקים בזה, ובארנו ביורה דעה שם סעיף יט, עיין שם.

יא שמע שמועה קרובה בשבת או ברגל, ולמוצאי שבת ורגל נעשית רחוקה – דינו כדין שמע שמועה רחוקה אחר השבת ואחר הרגל. אלא שבשבת וברגל נוהג דברים שבצינעא הנוהגים בשבעה, ואסור בתשמיש, שהרי אם לא היה שבת ורגל – היה חל עליו אבלות. ואם שמע שמועה רחוקה בשבת ורגל – אינו נוהג גם דברים שבצינעא, אלא למוצאי שבת או למוצאי רגל נוהג שעה אחת ודיו, כדין שמועה רחוקה. ואם שמע שמועה קרובה בשבת, וגם אחר שבת תהיה קרובה – שבת עולה ליום אחד, ולמחר קורע, והוה ליה יום ששי – שביעי לאבלות. וביורה דעה סימן תב נתבאר עוד בזה, עיין שם.

יב אם עשרה ימים אחר החג שמע שמת לו מת בערב החג, אף על פי שאם נמנה לו שעה אחת לפני החג שבעה, ושבעת ימי החג, ושמיני עצרת העולה לשבעה, נעשה עתה שמועה רחוקה – מכל מקום אינו כן. דכל העליות שזה עולה לכך, וזה עולה לכך – אינו אלא בשמע ונהג אבלות, אבל לא בלא נהג אבלות. וכל שכן במי שלא שמע כלל, דאינם נחשבים רק כשארי ימים, והוה ליה שמועה קרובה. ובלע המות לנצח, ונזכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו, אמן. בסייעתא דשמיא סליק הלכות חול המועד

סימן תקמט

א דבר ידוע שמצות עשה מן התורה לזעוק ולהתחנן על כל צרה שלא תבא, ולהתענות בהם; ויתבאר בהלכות תענית. ויש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם, כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה. ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים, ומעשה אבותינו שהיו כמעשינו עתה, עד

שגרם להם ולנו אותן הצרות. ובזכרון דברים אלו נשוב להטיב, כדכתיב (ויקרא כו מ): "והתודו את עונם ואת עון אבותם" (רמב"ם פרק חמישי מתעניות).

ב וארבעה ימים הם: יום שלישי בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ונכבה גחלת ישראל הנשארת. וזה היתה סיבה לתגבורת הצרות. ועשרה בטבת, שבו סמך נבוכדנצר הרשע על ירושלים. כדכתיב במלכים (ב כה א) ובירמיה (נב ד), שבשנה התשיעית למלכות צדקיהו, בחדש העשירי בעשור לחדש – בא נבוכדנצר וכל חילו על ירושלים. ויחזקאל שהיה בבבל עם גלות יכניה – גילה לו הקדוש ברוך הוא זה בנבואה באותו היום, כדכתיב ביחזקאל (כד א-ב): "ויהי דבר ד' אלי בשנה התשיעית, בחדש העשירי בעשור לחדש, לאמר: בן אדם! כתב לך את שם היום, את עצם היום הזה, סמך מלך בבל אל ירושלים בעצם היום הזה. "כלומר: שצוה לו לכתוב שם היום, היינו החדש וגם היום הזה הפרטי, וכתב "בעשור לחדש העשירי", ולא ידע הנביא על מה צוה לו לכתוב כן. ואחר שכתב גילה לו: דע לך כי סמך מלך בבל אל ירושלים בעצם היום הזה, ובזה ראו הכל הנבואה האמיתית, שבבבל נתגלה להנביא אותו יום ואותו שעה. ד"עצם היום" מקרי עיצומו של יום, כחצות היום. ועל כי היו אז נביאי שקר שהטעו את ישראל, כמו חנניה בן עזור וחביריו, שהתנבאו שבית המקדש לא יחרב וישראל לא יגלו מעל אדמתן, וחזקו ידי עוברי עבירה; וירמיה שהוכיחן שישובו אל ד', ואם לאו יחרב בית המקדש וישראל יגלו – הושיבוהו בחצר המטרה, ושמוהו בבור של טיט, כמבואר בירמיה; על כן הודיע ד' ליחזקאל הנביא בבבל שירמיה נביא אמת, וניבא בבבל כל מה שאירע בארץ ישראל, ועל כי בעשרה בטבת היתה התחלת הצרות. על כן קבעוהו לתענית לדורות. ונמצא בשם הקדמונים דאלמלי היה חל עשרה בטבת בשבת – היה דוחה שבת, מפני דכתיב ביה "בעצם היום הזה" כמו ביום הכפורים (בית יוסף בסימן תק"ן בשם אבודרהם). ואנן לא קיימא לן כן, כמו שיתבאר.

ג ושבעה עשר בתמוז, חמשה דברים אירעו בו: נשתברו הלוחות, ובטל התמיד בבית ראשון, והובקעה העיר ירושלים בחורבן בית שני, ושרף אפוסטמוס הרשע את התורה, והעמיד צלם בהיכל. וכן תשעה באב, אירעו בו גם כן חמשה דברים בו:[א] נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ. [ב-ג] וחרב הבית בראשונה ובשנייה. דבסוף מלכים (ב כה ח-ט) כתיב: "ובחדש החמישי בשבעה לחדש, בתשע עשרה למלכות נבוכדנצר... בא נבוזראדן... וישרוף את בית ד'...". ובסוף ירמיה (נב יב) כתיב על זה המעשה עצמו "בעשור לחדש". ואמרו בתענית, תניא: אי אפשר לומר "בשבעה", שהרי כבר נאמר "בעשור". ואי אפשר לומר "בעשור", שהרי כבר נאמר "בשבעה". הא כיצד? בשבעה נכנסו להיכל, וכו', ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל יום העשירי (תענית כט א). [ד] ונלכדה בו ביתר, והיו בה אלפים ורבבות מישראל. והיה שם מלך, ורבים דימו שהוא מלך המשיח. וגרמו העונות ונהרגו כולם, וגם לא ניתנו לקבורה, והיתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש. [ה] וביום הזה המוכן לפורעניות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל, לקיים מה שנאמר: "ציון שדה תחרש".

ד וארבעה צומות הללו – הרי הן מפורשין בקבלה על ידי הנביא זכריה (ח יט): "כה אמר ד' צבאות: צום הרביעי, וצום החמישי, וצום השביעי, וצום העשירי, יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה.""צום הרביעי" הוא שבעה עשר בתמוז שהוא בחדש הרביעי; ו"צום החמישי" הוא תשעה באב שהוא בחדש החמישי; ו"צום השביעי" הוא צום גדליה שהוא שביעי לחדשים; ו"צום העשירי" הוא עשרה בטבת שהוא עשירי לחדשים. ונהגו כל ישראל להתענות באלו הימים. ואף על גב דבבית ראשון הובקעה ירושלים בתשעה בתמוז, כדכתיב במלכים שם, מכל מקום לא תקנו בו התענית רק בשבעה עשר, שבשנייה בו הובקעה העיר. ואצלינו חמיר לן חורבן בית שני, דמאז נתדלדלנו ונתפזרנו לארבע רוחות העולם. ולתקן שיתענו בתשעה ובשבעה עשר – אין גוזרין על הציבור יותר מדאי. (והבית יוסף הביא בשם רבנו ירוחם דגדליה נהרג בראש השנה, ונדחה ליום מחר, עיין שם. ומכל מקום אין לו דין תענית הנדחה לעניין בעל ברית, כיון דבכל השנים כן הוא. ולא דמי לתענית הנדחה משבת ליום ראשון, דהכל רואים הדחייה, משאין כן בצום גדליה, שכל השנים שוים. וכמסקנת הט"ז, עיין שם.)

ה בגמרא שם דריש מקראי דזכריה, דבזמן המקדש היו הצומות האלו לששון ולשמחה, וכן יהיה לעתיד אם ירצה השם. ובזמן החורבן, ועם בני ישראל שרוין בצער – חייבין להתענות. והוה עשה דדברי קבלה, וכל ישראל קבלו עליהם. ובזמן שאין שרויין בצער: רצו רוב הציבור – מתענין, לא רצו – אין מתענין. והאידנא רצו, וקבלו עליהם להתענות (טור). ובפרט עתה יש צער. ומכל מקום לא קבלנו עלינו כתענית ציבור גמור להיות מפסיקין מבעוד יום, ולילך יחף, ורחיצה וסיכה, ותשמיש, אלא בתשעה באב בלבד, לפי שאז תקפו עלינו הצרות, ואינו תלוי ברצון. אבל שארי שלשה הצומות אוכלין בלילה, ואין נוהגין בכל החומרות, אלא להתענות מבוקר עד ערב כדין תענית יחיד. והאידנא בעונותינו הרבים מזלזלים בתעניתים אלו, ועתידים ליתן את הדין. דכל מי שהוא בריא – אסור לו לפרוש מן הציבור, ועובר על מצות עשה דדברי קבלה. ואף מי שצריך לאכול מפני חולשתו – לא יאכל סעודתו כבכל הימים, אלא מאכל ומשקה לקיום גופו בלבד. וכן אנו נוהגים.

סימן תקנ

א הכל חייבין להתענות ארבע צומות הללו, ואסור לפרוץ גדר. ואפילו חולי עינים, אם התענית לא יקלקל עיניו. וכן כל בעל מיחוש, אם אינם מהמיחשים שהתענית קשה להם, כמו מיחושי הלב והראש – יתענו. ועוברות ומניקות – לא יתענו בכל השלושה צומות, לבד מתשעה באב. אמנם הנשים הבריאות נהגו להחמיר בהשלושה צומות. ואף על גב דבתענית גשמים אסור להן להחמיר, כמו שאכתוב בסימן תקעה, מכל מקום בתעניות קבועות לכל ישראל – רשאות להחמיר. אמנם כשמצטערות הרבה – אסור להן להחמיר, אף על פי שלא יהיה בזה סכנה לה או להולד (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב). וכן החלוש בגופו – לא יחמיר עליו להתענות, לבד תשעה באב.

ב ושלושה צומות הללו – מותרים ברחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל, ותשמיש המטה. ואינו צריך להפסיק בהם מבעוד יום, דאין האידנא תענית ציבור רק בתשעה באב. וכל הצומות הללו, אם חלין להיות בשבת – מדחין אותן על לאחר השבת. ולמה לא מקדמינן לפני השבת, כבתענית אסתר? משום דאקדומי פורעניתא לא מקדמינן. אך לפי הקביעות שלנו אי אפשר להיות עשרה בטבת בשבת, ורק בערב שבת יכול עשרה בטבת לחול, ואז מתענין בו ומשלימין, וקורין "ויחל" בבקר ובמנחה. ואף על גב דאנשי מעמד לא היו קורין בערב שבת במנחה מפני כבוד השבת, כדאיתא בתענית (כו א), זהו מפני שלא היו מתענים בערב שבת, כמבואר שם, מה שאין כן בתענית ציבור. ועוד: דשם היתה בכל שבוע, אבל בכאן – מקרה הוא בהרבה שנים (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו, ולעניות דעתי כמו שכתבתי). ואין אומרים במנחה וידוים, ו"אבינו מלכנו", אבל "ענינו" אומרים. ואם חופה ביום התענית בערב שבת – נוהגין להתפלל מנחה, ולקרות "ויחל", ואחר כך עושין בחופה. ולא ישתו החתן והכלה מהכוס, כי צריכים להתענות עד הערב, וישתו תנוקות הכוס. וכל שכן כשחל תענית בשבעת ימי המשתה, שמחוייבים להתענות. אבל יארצייט לא יתענה בשבעת ימי המשתה (עיין ט"ז). ודע כי תשעה באב, ושבעה עשר בתמוז, וצום גדליה – אי אפשר לחול בערב שבת לפי הקביעות שלנו.

ג מדינא אין איסור רחיצה בחמין בכל השלושה צומות, ומכל מקום המנהג לאסור, רק בערב שבת רוחצין בחמין מפני כבוד השבת (ב"ח). אבל בצונן אין מנהג כלל, ויכול לרחוץ בצונן. וכן להזיע במרחץ גם כן מותר, דאין זה תענוג אלא הסרת צער זיעה.

ד וכתב רבינו הב"י בסעיף ד דבשבת קודם הצום – מכריז שליח צבור הצום, חוץ מתשעה באב, וצום כיפור, ותענית אסתר; וסימנך אכ"ף עליו פיהו: א = אב, כ = כפור, פ = פורים. והטעם משום דאלו השלוש תעניות אין תלוי ברצון הציבור. אבל שבעה עשר בתמוז, וצום גדליה ועשרה טבת – אמרו בגמרא שם: רצו מתענין, וכו'. לכך מכריזין דרוצים. ולכן לפי מה דקיימא לן – דעכשיו אינו תלוי ברצון, דכבר קבלנו עלינו התעניתים. ולכן כתב רבינו הרמ"א דמנהג האשכנזים שלא להכריז שום אחד מהם, עד כאן לשונו, משום דעכשיו אין תלוי ברצון (הגר"א).

סימן תקנא

א תנן בשלהי תענית (כו ב): משנכנס אב ממעטין בשמחה. ולא פירש לנו התנא במה ממעטין. וכן העתיק הרמב"ם בפרק חמישי מתענית, וכן כתבו הרי"ף והרא"ש. והכוונה ד"ממעטין" כלומר: שלא יעסקו בענייני שמחה כלל. וכן בהכרח לומר, דאם לא כן, איזה שיעור יש להמיעוט? (וכעין זה כתבו התוספות במגילה ה ב, עיין שם.)וסתמא דשמחה הוא אירוסין בסעודה, ונישואין אף בלא סעודה, כמו בחול המועד דאסורים בכי האי גוונא משום שמחה, כמו שכתבתי בסימן תקמו. וכך שנינו בברייתא ביבמות (מג ב), דמארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין. וכן הוא בטור ושולחן ערוך. ומה שהרמב"ם לא הזכיר זה – סמך אהך דחול המועד, שביאר שם דאין מערבין שמחה בשמחה, ולכן אסור לישא בחול המועד אף בלא סעודה. ואירוסין מותר, אבל לא בסעודה. וכיוון שכתב "ממעטין בשמחה" – ממילא ידענו שכן הוא, כמו בחול המועד.

ב ומכל מקום דברי הרמב"ם חסירים, שהרי ביבמות שם שנינו בשני ברייתות דמראש חודש עד התענית העם ממעטין מעסקיהם, מלישא מליתן, מלבנות מלנטוע, וכו'. ולמה לא הזכיר זה כלל? וכן הרי"ף והרא"ש לא הזכירו זה. אבל הטור והשולחן ערוך כתבו זה, כמו שיתבאר. ואפשר לומר מדשנינו "העם ממעטין מעסקיהן" ולא שנינו "אסור לישא וליתן" וכו', כמו ששנינו שם באותה ברייתא: שבוע שחל תשעה באב בתוכה – אסור לספר ולכבס ערב שבת, שמע מינה דזהו לאו מדינא, אלא שנהגו כן מעצמן. והיכא דנהוג – נהוג, והיכא דלא נהוג – לא נהוג. ולפי זה ניחא מה שבזמנינו אינם יודעים מאיסור זה כלל, ונושאים ונותנים, ובונים ונוטעים. וכבר תמהו הגדולים בזה (ט"ז סעיף קטן א, ובית יוסף). ולדברינו אתי שפיר. (ועיין בית יוסף שכתב כעין זה, והלחם משנה כתב שדוחק, עיין שם.)

ג ויותר נראה לומר דהוה קשה להו לרבותינו, לפי שלשון ברייתא זו שנינו גם כן בסוף פרק קמא דתענית, בתעניות של גשמים בשבע אחרונות. והכי איתא במשנה שם (יב ב): עברו אלו ולא נענו – ממעטין במשא ומתן, בבניין ובנטיעה, וכו׳. ותניא שם (יד ב): בניין – בניין של שמחה, נטיעה – נטיעה של שמחה, עיין שם. וכן פסק הרמב״ם בפרק שלישי דתענית דין ח, עיין שם. ואי סלקא דעתך דתשעה באב שוה בזה לתעניות, למה שינתה המשנה בלשונה? דבתעניות פירשה, ובתשעה באב לא אמרה רק ״ממעטין בשמחה״. אלא וודאי דלעניין משא ומתן אינן שוין, דבתעניות אסורין גם במשא ומתן, כמו שמסיימת המשנה שם: כבני אדם הנזופין למקום, כלומר: מפני שהתפללו ולא נענו. וזה לא שייך רק בצער חדש, ולא בתשעה באב, דצער ישן ואבלות ישנה היא, ולא שייך לומר שכנזופין אנחנו, חס ושלום. ולמה נאסור עלינו משא ומתן, שאין בזה שמחה כלל? אלא וודאי דסתם משא ומתן – מותר. והך דיבמות: הכוונה משא ומתן של שמחה, ובניין ונטיעה של שמחה. ומה הוא משא ומתן של שמחה? כמו לקנות בגדים להחתן או להכלה, או לעצמו בגדים יקרים לקנות ולתפור, ואינו כמשא ומתן של תעניות. ובזה באמת אנחנו נזהרים, ואתי שפיר לפי זה מנהגינו שאין אנו מופרשים ממשא ומתן כבכל השנה. (והמפרשים רוצים להשוות זה המשא ומתן עם המשא ומתן דתעניות, וזהו דעת הטור והשולחן ערוך, וזהו גם דעת התוספות ביבמות שם, דיבור המתחיל ״מלישא״, עיין שם. ולא כן הוא דעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש, ולפיכך לא הוצרכו להזכיר זה, דכיון שכתבו ״ממעטין בשמחה״ – כולל הכל, כל מין שמחה. ודייק ותמצא קל.)

ד וזה לשון הטור, והשולחן ערוך סעיף ב: מראש חודש עד התענית – ממעטין במשא ומתן; ובבניין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או בניין של ציור וכיור; ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצילו, או מיני הדס, ומיני אהלים. ואם היה כותלו נוטה ליפול – אפילו של שמחה מותר לבנות; עד כאן לשונו. ואפילו ליכא עדיין סכנה בנטיית הכותל, אלא שיהיה הפסד ממון – מותר (ט״ז סעיף קטן ב). וברור הוא בכוונתם, דכוונתם על כל משא ומתן דאסור, שהרי על משא ומתן לא כתבו ״של שמחה״, ואין לומר דשל שמחה דבניין קאי אתרווייהו. דאם כן הוה ליה לומר ״כגון משא ומתן של חופה״, כמו שאמרו על בניין בית חתנות. (וצריך עיון על המגן אברהם סעיף קטן ז, שכתב ד״של שמחה״ קאי גם א״משא ומתן״, כמו צרכי חופה, עיין שם. ומה שכתב בשם בית יוסף וב״ח – אינהו אמנהג העולם כתבו, מה שלא נהגו בזה, כמו שכתבתי. ולא על דברי הטור, שהם כדברי השולחן ערוך, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה יש מי שכתב בלשון זה: במקום שנהגו איסור בכל משא ומתן – צריך התרה. אבל במקום שנהגו למעט בכל משא ומתן – לא מהני התרה; כיון דיש פוסקים סוברים כך, כבר קבלו אבותיהם כדעת ההיא (מגן אברהם שם). כלומר: דהתרה לא מהני אלא בדברים המותרים, ואחרים נהגו בהן איסור, כמו שכתוב ביורה דעה סימן ריד; ולא בדברים שמדינא אסור. אבל אם כן, גם במקום שנהגו איסור לגמרי במשא ומתן – לא מהני התרה, שהרי גם בזה יש סוברים כך, דכן מבואר מתוספות מגילה (ה ב) שכתבו דממעטין. בע״כ פירושו ״לגמרי״, דאין לומר שרק בריבוי אסור, אבל במיעוט שרי, הוה ליה לפרש כמה הוא המיעוט, עיין שם. ואם שכתבו זה אשמחה – ממילא דזהו גם במשא ומתן, מטעם זה עצמו. ולכן כתבו שם דמשא ומתן הוא של שמחה, עיין שם. אבל לפי דברי התוספות ביבמות שם, שדחו פירוש זה, ופירשו דאכל משא ומתן קאי, עיין שם – וודאי דלגמרי אסור. ותדע לך שכן הוא, דהא התנא כללינהו בבניין ונטיעה של שמחה, ואינהו הא לגמרי אסור. וזה שכתבו התוספות ביבמות שם, וזה לשונן: דריבוי משא ומתן קא אסר, וכו׳, עיין שם. וודאי כן הוא, דהא בהכרח לקנות ולמכור צרכי אוכל נפש לסעודת הלילה, ופשיטא דבתענית שם שהם שבעה ימים – איך אפשר בלא משא ומתן באכילה ושתייה וכיוצא בזה? ולכן תנן לשון ״ממעטין״, אבל מסחור – כלל כלל לא. וכן זה ששנינו: ״משנכנס אב ממעטין בשמחה״ – גם כן כן הוא, דאיך אפשר זה? ואם כן, אם נולד לו בן זכר – לא ישמח? או באה לו איזה בשורה טובה, או הרויח מעות, וכיוצא בהם. אלא הכוונה: ״ממעטין בשמחה״ – מה שביד האדם לעשות, או שלא לעשות. וכן במשא ומתן ממסחור. אבל מה שאסור – אסור לגמרי, דאם לא כן תשאר קושית התוספות במגילה שם: כמה הוא שיעור המיעוט? ולכן, לעניות דעתי להנוהגין כן – לא מהני התרה. (ואמת שהמגן אברהם הולך בשיטת הבית יוסף בספרו הגדול, שייחס טעות לבני בודי״ן שאסרו כל המשא ומתן. וכתב דממה נפשך: אי לתוספות מגילה – אינו אלא של שמחה, ואי לתוספות יבמות – הא רק ממעטין, עיין שם. ולעניות דעתי אינו כן, וכמו שבארנו, דאין כוונתם כן. ודייק ותמצא קל.)

ו כתב המהרי״ל שהסרסורים לא ישאו כלי כסף לסרסר בעיר מראש חודש, מפני ששמחה הוא להרואים (שם). וכל בניין שאינו אלא להרווחה בעלמא – הוי כבניין של שמחה, ואסור (שם). וגם על ידי אינו יהודי אסור, דסוף סוף שמחה היא לו. ואם מקודם ראש חודש קצץ עם אינו יהודי על בניין של שמחה, או על ציור וכיור – מותר להניחו לצייר ביתו, דהאינו יהודי אדעתא דנפשיה קעביד. ומכל מקום אם ביכולתו לפייסו בדבר מועט, שיצייר אחר תשעה באב – יש לעשות כן (שם), ותבא עליו ברכה.

ז וכתב רבינו הרמ״א דלצורך מצוה הכל שרי; עד כאן לשונו; כמו: בנייני בית הכנסת ובית המדרש. ונראה דכל צורך רבים – מותר, דכל צורך רבים הוי כלצורך מצוה. ויש מי שכתב דהוא הדין בית חתנות, למי שלא קיים פריה ורביה. וכן: בגדים חדשים לצורך נשואין – מותר למי שלא קיים פריה ורביה (מגן אברהם סעיף קטן ח). ולא עוד, אלא אפילו נשואין מותר למי שלא קיים מצות פריה ורביה. וזה שאין נושאין בימים אלו – משום דלא הוי סימן טוב לישא בימים הרעים האלו, ולא מפני האיסור (שם בשם הר״ן, עיין שם). ואמת שכן כתב הר״ן בשם רב האי גאון בסוף פרק קמא דתענית, על תעניות גשמים, עיין שם. אבל מדברי רבינו הרמ״א, שכתב זה רק אמלאכה ולא אנשואין – שמע מינה דנשואין בכל עניין אסור לפני תשעה באב, אך אפשר מטעם דאינו סימן טוב. והרי אף משבעה עשר בתמוז אין נושאין. ולפי זה אתי שפיר מה שיש מכינים בגדי חתן וכלה בימים אלו. וכן אם הדבר מוכרח לישא בימים אלו – יש להתיר לפי זה. אך בשבוע שחל בה תשעה באב – וודאי אסור.

ח וכן אין נושאין נשים מראש חודש, ואפילו בלא סעודה, אחד בחור ובתולה או אלמון ואלמנה. אבל מחזיר גרושתו – נראה דמותר, כמו בחול המועד. אבל ליארס בלא סעודה – מותר, ואפילו בתשעה באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר. אבל לעשות סעודת אירוסין – אסור, ובזה אפילו במקום מצוה אסור. ויראה לי דאף על גב דלעניין חול המועד, נתבאר בסימן תקמו דסעודת אירוסין אינו אסור אלא בשעת האירוסין ובבית הכלה, מכל מקום – בכאן בכל עניין אסור, דבשם הטעם משום דאין מערבין שמחה בשמחה. לפיכך כשאינו בשעת מעשה, ובבית הכלה, אינה חשובה שמחה כזו לבטולי שמחת הרגל. אבל הכא, דכל מין שמחה אסור – פשיטא דגם בכי האי גוונא הוי שמחה, ואסור. ואפילו שמחת מריעות – נראה דאסור. והוא הדין שידוכין אצלינו: מותר להתקשר מראש חודש ולהלן, אבל בלא סעודה, וכל שכן בלא ריקודין ומחולות. ואפילו בשבת אסור לעשות סעודה בשביל זה. ואפילו משבעה עשר בתמוז – אסור ריקודין ומחולות, כמו שאנו נוהגין, לבלי לעשות נשואין משבעה עשר בתמוז עד אחר תשעה באב. ולא דמי לסעודת מילה ופדיון הבן, שמותר, דהזמן גרמא. וגם אין בזה שמחה, דאין שמחה אלא בענייני זיווגים, שעליהם מברכין ״שהשמחה במעונו״. ולכן כל השייך לזה האירוסין, והקישורי תנאים – הוי שמחה, ולא מילה ופדיון הבן.

ט אמרו חז״ל בתענית שם: האי בר ישראל דאית ליה דינא בהדי אינו יהודי – לישתמיט מיניה כל החודש, דריע מזלא בכל החודש. ומילה שהיא מראש חודש עד תשעה באב נוהגין שהמוהל, והבעל ברית שהוא הסנדק, ואבי הבן – לובשין בגדי שבת. אבל שארי בעלי הכיבודים, אפילו הקוואטי״ר – אין לובשין בגדי שבת. אך הנשים נוהגות ללבוש, לפי שזהו עיקר מצוה שלהן, במה שלובשות בגדים יקרים לכבוד המילה (מגן אברהם סעיף קטן ג).

י כתב רבינו הרמ״א בסעיף א: דאפילו בשבת של חזון – אין מחליפין בגדי שבת, רק הכתונת לבד. ומותר אפילו חל תשעה באב בשבת (לבוש). והמחמיר בזה אינו אלא טועה, דכתונת אינו אלא מפני הזיעה (מגן אברהם סעיף קטן ד). אבל פורשין פרוכת של שבת, אם לא שאירע שבת בתשעה באב ונדחה, דאז אין פורשין גם פרוכת של שבת. והמפות והמכסאות – דינן כפרוכת. ורק מי שיש לו נשואין בשבת נחמו – מותר לו ללבוש בגדי שבת בשבת חזון. אבל בגדים חדשים – אסור אפילו לחתן (מגן אברהם סעיף קטן ו). וגם אבי החתן יכול ללבוש בגד עליון של שבת לכבוד החתן, וכן עשה מהרי״ל (שם).

יא ודע שאצלינו יש שנים או שלושה דורות שאין נוהגין כמנהג הזה בשבת חזון, אלא לובשין כל בגדי שבת. וגדולי הדור שהיו אז הנהיגו כן, באמרם שזהו כמראים אבילות בשבת בפרהסיא. ולכן אפילו בשבת שחל בו תשעה באב ונדחה – אנו לובשין בגדי שבת מטעם זה. ולכן בימינו אלה, כמעט נשכח הדבר שאין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון. ותמוה אצלי דבר זה, דאטו קדמונינו לא ידעו זה? ועם כל זה נהגו בזה, אף שאינו כן מדינא; ואיך נבטל מנהגם?ולכן נראה לעניות דעתי דזה תלוי באופן ההלבשה. דאצל הקדמונים היתה הלבשת שבת וחול שווים בדמותם ובתמונתם, אלא שההפרש היה בין סחורה יקרה ובין סחורה פשוטה, ולא היה ההפרש ניכר כל כך, שהרי עניים גם בשבת יוצאין בסחורה פשוטה. ולכן הנהיגו ללבוש בגדי חול. מה שאין כן זה כמה דורות מקודם, שבשבת היתה תמונה אחרת לגמרי להבגדים, בין עני בין עשיר. כמו שבחול היו נושאין כובע של קלאפי״ן, ובשבת שטריימי״ל. וכן שארי בגדים – היה ניכר לכל שזה בגד חול, כמו קיטאי״י, וזה בגד שבת, כמו של משי לעשיר, ומשי פשוט לעני. ולפיכך הנהיגו הגדולים שלא לנהוג מנהג זה, מפני שההפרש ניכר הרבה, והוי כאבילות בשבת. ולכן אני אומר דבזמנינו זה, שעל פי פקודת המלכות כבר החלפנו תמונת הבגדים, ושבת וחול תמונה אחת להן, אלא שההפרש בין זול ליוקר – וודאי נכון לקיים מנהג הקדמונים. (כן נראה לעניות דעתי. ודע דזה שנתבאר בסעיף ט דבכל חדש אב לישתמט אינש וכו׳, מבואר בזוהר יתרו דף עח ב דרק עד תשעה באב לישתמיט ולא יותר, עיין שם.)

יב שבוע שחל תשעה באב בתוכה – אסורים לספר ולכבס, אפילו אינו רוצה ללובשו עתה, אלא להניח לאחר תשעה באב. ואפילו אין לו אלא חלוק אחד – אסור, אם לא לכבוד שבת, כמו שיתבאר. והמכובסים מקודם – אסורים, בין ללבוש בין להציע על המטה. ואפילו מטפחות הידים והשולחן –

אסור. ונראה לי דלכבוד שבת – גם זה מותר, כלומר: דאנו נוהגים כל הדברים הללו מראש חודש, ולכן לכבוד שבת מותר בכתונת ובמטפחות וכיוצא בהם.

יג ודע דמדינא דגמרא בתענית (כט ב), הא דאסור לכבס – אינו אלא כיבוס שלהם, שכיבוסם היה צח ויפה, ולא כיבוס שלנו. ושלנו אין איסור, רק כיבוס עם גיהוץ, והיינו שמעבירין על הבגדים אבן חלק להחליקו. וכלי פשתן – גם גיהוץ מותר. וכך אמרו שם, דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, והרי הן ככיבוס שלנו, ומותר. והטעם לפי שהן קרובין לבשר, ומתמלאין זיעה תמיד, ואין חוששין לגוהצן יפה (טור). וזה שמותר – אינו אלא דווקא לגוהצן, ולהניחן אחר תשעה באב. אבל אסור ללובשן בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכה, וזהו מדינא דגמרא שם.

יד אבל אנחנו נהגנו לאסור אפילו כלי פשתן, ואפילו בכיבוס שלנו בלא גיהוץ, בין לכבס וללבוש, ובין לכבס ולהניח. וכיון שאבותינו קבלו זה לאיסור, ממילא שאסור לנו מדינא. דלבד זה יש אומרים דכיבוס שלנו מדינא אסור, דזה שאמרו בגמרא דכיבוס שלנו מותר – זהו אצלם בבבל, לפי שמימיהם היו עכורים, מפני שבבל אינה ארץ הרים ובקעות כארץ ישראל. לכן היו המים עכורים, ואין מתכבסין יפה כבארץ ישראל. אבל בשאר חוץ לארץ יש לומר דאסור כבארץ ישראל, מפני שהמים שלנו יפים, ומתכבס יפה. ועוד יש איסור אחר דיש אומרים דכיבוס שלנו הוא עם גיהוץ, דגיהוץ אינו אבן מלובנת, אלא מים ואפר, אי נתר ובורית. ואצלינו הלא מכבסים בנתר ובורית, ונמצא דמדינא אסור, ואפילו בכלי פשתן. הא על כל פנים ללובשן אסור מדינא דגמרא, כמו שכתבנו. ועוד, דהא חזינן דכלי פשתן שלנו מתכבסים יפה, ואדרבא בהם עושים גיהוץ גמור לכל הדיעות, בנתר ובורית, ובאבן מלובנת. ולכן אצלינו מדינא – כל מין כיבוס אסור בשבוע שחל תשעה באב בתוכה.

טו ומנהגינו לאסור כל מין כיבוס מראש חודש אב עד אחר התענית, אם לא לצורך מצוה. כגון אשה הלובשת לבנים – מותרת לכבס, וללבוש, ולהציע תחתיה. וזהו עד תשעה באב. אבל בתשעה באב עצמו – לא תלבש לבנים, רק תלבש חלוק בדוק ונקי. וכן לכבוד שבת – לובשין כלי פשתן, ומציעין לבנים, כמו בשארי שבתות. וגם לכבס היה מותר ביום חמישי לכבוד שבת, אלא שבזה נהגנו איסור. והרי אף ברחיצה נהגנו איסור, כמו שיתבאר, וכל שכן בכיבוס. ומכל מקום אם אין לו כתונת להחליף לכבוד שבת – יכול לכבס וללבוש (מגן אברהם סעיף קטן יד). אבל תגלחת ותספורת – אסור מן ראש חודש לגמרי. ורק נטילת צפרנים מותר, וכל שכן לכבוד שבת (שם סעיף קטן יא). וקל וחומר לסרוק במסרק דמותר בכל יום, דאפילו באבל מותר, אפילו תוך שבעה (ש"ת סעיף קטן טז). ודע דבכיבוס אסור – אפילו למסור לכובסת אינה יהודית, מראש חודש ואילך, ואפילו תביא אחר תשעה באב. דאסור לגמרי לעסוק בכיבוס מן ראש חודש ואילך, לבד בגדי קטנים שמלפפין אותם שקורין וויעלא"ך, דבהכרח לכבסם בכל יום. אך אם מסרו להכובסת קודם ראש חודש – אין צריך למחות בידה שלא תכבסם בימים אלו, אך יזהירה שלא תביאם עד אחר תשעה באב.

טז ודע, דאף על גב דכיבוס אין אנו מחמירין רק מראש חודש, אבל תספורת אנו נוהגין לאסור משבעה עשר בתמוז, משום דתספורת אינו שכיח ככיבוס. ולכן בתשעה ימים לא יהא ניכר איסורו, ולכן מאריכין אותו מן שבעה עשר בתמוז. ואחר תשעה באב – מיד מותרין לספר ולכבס, ואף על פי שיש בגמרא מי שאוסר בשבוע שחל תשעה באב, בין לפני תשעה באב ובין לאחר תשעה באב – לא קיימא לן כן, ומיד בעשירי מותר בכל דבר. ונראה שיש להמתין בעשירי עד אחר חצות, כמו באכילת בשר, שיתבאר בסימן תקנח.

יז ומדינא דגמרא כשחל תשעה באב ביום ראשון, או בשבת ונדחה ליום ראשון – מותרים בכל דבר בשני השבועות: דקודם תשעה באב אין זה שבוע שחל תשעה באב בתוכה, והשנייה הרי היא אחר תשעה באב. ודעת הטור לאסור שבוע שלפניו, מפני שגם זה מקרי כשבוע שחל תשעה באב בתוכה, לבד ביום חמישי ויום שישי – מותר הכל לכבוד שבת. אבל אנו אין מנהגינו כן, אלא אוסרים הכל מן ראש חודש אב ואילך, כמו שבארנו, ותספורת משבעה עשר בתמוז. וזה שאסור בתכבוס, הוא אפילו לכבס בשכר בגדי אינו יהודי. ובזה וודאי מדינא שרי, שאין בהן שמחה; אלא מפני החשד, שלא יאמרו ששלה היא כובסת, ולכן בצינעא מותר (מגן אברהם סעיף קטן יט). וכן אם ידוע לרבים שהיא כובסת שלהם, או שהבגדים ניכרים שהם שלהם (שם) – מותרת לכבסן.

יח בגדים חדשים – בין לבנים בין צבועים, בין של צמר בין של פשתן – אסור ללבוש בשבת זה, ולדידן מראש חודש, דהחילוק בין צמר לפשתן אינו אלא בישנים, ולא בחדשים, דחדשים יש בהן משום שמחה בכל מין שהוא. וכל שכן כשכובשין אותן במכבש, דהוויין כמו מגוהצים, דאסור מדינא גם בלא חדשים. ולכן בגדי שבת מגוהצים – אסור אף ישנים (שם סעיף קטן כ). ואפילו מנעלים חדשים אין ללבוש בשבוע זו, ולדידן מראש חודש, דכל בגד או מנעל חדש, אף שאין בזה חשיבות, מכל מקום יש בזה קצת שמחה, ואסור. אבל משבעה עשר בתמוז עד ראש חודש – מותר ללבוש בגד חדש. אך אם הוא בגד חשוב שצריך לברך עליו "שהחיינו" לא ילבשנו, לפי המנהג שאין מברכין "שהחיינו" בין המצרים. ולכן בשבת שמברכין "שהחיינו", כמו שיתבאר, מותר ללבוש (שם סעיף קטן כא). אמנם אנחנו מונעים עצמינו מללבוש בגד חדש חשוב משבעה עשר בתמוז, ואפילו בשבת. (כתבו

הב״ח, והמגן אברהם סעיף קטן יח, דאבל שחל יום שלושים שלו בי״ח בתמוז – מותר לו לגלח, כיון דמדינא מותר, כמו שכתבתי, ורק ממנהגא, ובכי האי גוונא הוי כתכפוהו אבלות, עיין שם.)

יט וכשם שאסור ללבוש בגדים חדשים ומנעלים חדשים מראש חודש ואילך, כמו כן אסור לתקנם ולהכינם, (על) [עד] לאחר תשעה באב. וכן אסור לקנותן. ורק לחתן וכלה בחור ובתולה, או אלמן וגרוש שלא קיים עדיין פריה ורביה – אפשר יש להתיר, כמו שכתבתי בסעיף ז, דלדבר מצוה מותר. (מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן כג, דלהבית יוסף מותר ללבוש, כוונתו מראש חודש אב, כלומר: דרק בשבוע שחל תשעה באב אסור ללבוש בגדים חדשים. ולכן בדין לבישה בסעיף ו לא כתב שיש אוסרים מראש חודש, כמו שכתב בסעיף ז בתקונם. אך לדידן אין נפקא מינה, כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

כ וכן חייט ישראל – אסור לו לתפור בגדים חדשים מראש חודש, בין לישראל בין לאינו יהודי, מפני החשד שיאמרו: של ישראל הוא. אבל נהגו להקל בזה, ואפילו הם של ישראל, אם קבלן קודם ראש חודש – מותר לו לתקן. ונראה לי דלא נהגו להקל רק בשכר משום פרנסתו, אבל לא בחנם. וכל שכן אם ידוע ומפורסם שהם של אינו יהודי דמותר. וכן נהגו לתת לאומנים אינם יהודים לתקן כלים חדשים תוך זמן זה, כדי שיהיו מוכנים לאחר תשעה באב מיד. ואף על גב דבכיבוס אסור, כמו שכתבתי בסעיף טו, זהו מפני שאיסור כיבוס הוזכר בגמרא, מה שאין כן עשיית בגדים חדשים. ולצורך חתן וכלה – אפילו בתשעה באב עצמו יכול האינו יהודי לתקן (שם סעיף קטן כה). ומכל מקום ראוי למעט בכל מה דאפשר, שהרי אפילו במשא ומתן אין להרבות לכמה פוסקים, כמו שכתבתי בסעיף ה, וכל שכן בכי האי גוונא. ואצלינו אין נותנים מלאכה מראש חודש אב, אפילו לאינו יהודי, אלא אם כן לצורך מצוה. ודע דזה שנתבאר בבגדים חדשים – הוא הדין לקנות כלים חדשים טובים של כסף, וכי האי גוונא. וכן ליתן לאומן לעשות כלים יקרים – אסור מראש חודש.

כא איתא בירושלמי ריש פרק רביעי דפסחים: הני נשי דנהיגי לא למשתי עמרא מדעייל אב מנהגא, כלומר: הוי מנהג טוב, על שם ״כי השתות יהרסון״. והכי פירושו: שהנשים נוהגות שלא לעשות חוטי שתי מצמר, מראש חודש עד אחר תשעה באב. ו״למשתי״ הוא מלשון או בשתי או בערב. ולמה עושין כן? מפני ששתי הוי לשון יסוד, כמו ״כי השתות יהרסון״, ובית המקדש שנחרב ובו האבן שתייה. ואינן עושות לא לעצמן ולא לאחרים, בין בחנם בין בשכר (ט״ז סעיף קטן ז). ורק השתי, אבל הערב – עושות, וכן שארי מיני טווייה. וזה שלא נהגו רק בצמר – לא ידעתי טעם, דאי לזכרון התכלת והארגמן שהיו בבגדי כהונה – הא בגדי שש היו יותר. ובאמת לפנינו בירושלמי ליכא תיבת עמרא, אלא סתם ד״לא למשתי״, על שם ״כי השתות יהרסון״; ורק בטור ושולחן ערוך כתוב ״עמרא״.

כב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ח, דנוהגין שלא לקדש הלבנה עד אחר תשעה באב; עד כאן לשונו. ויש מי שכתב דגם אחר תשעה באב, אין לקדשה אחר התענית, כמו שכתב בסימן תכו (ט״ז סעיף קטן ח). אבל בשם האריז״ל כתבו דאדרבא יש לקדש במוצאי תשעה באב, כי בו נולד בן דוד, כמבואר במדרשים, וכן כתב בפרי עץ חיים (דף קכח א), עיין שם. ויש שמפקפקים בעיקר דין זה, דאיך נעבור על המצוה הבאה לידינו? וגם יש לחוש שמא יחלה או ימות, ולא יקיים המצוה. ומכל מקום היכא דנהוג – נהוג; אך אנחנו במדינתינו – אין ממתינים בלאו הכי, מפני שהעבים מצויים הרבה במדינתינו, ומי יודע אם לא תהיה מכוסה בעבים? ולכן אנו מקדשין הלבנה קודם תשעה באב.

כג מדינא דגמרא אין איסור באכילת בשר, רק בערב תשעה באב, ובסעודה המפסקת. אבל כבר קבלו אבותינו זה הרבה מאות בשנים: שלא לאכול בשר, ושלא לשתות יין, מן ראש חודש אב עד אחר תשעה באב, לבד מיום השבת, לזכר הקרבנות והנסכים שנתבטלו בעונותינו. ויש שנהגו מן שבעה עשר בתמוז, שבו בוטל התמיד. ויש שכתבו רק בשבוע שחל תשעה באב, אבל עתה בכל ארצות פזורינו – נוהגים מן ראש חודש. ועתה בעוונותינו הרבים – כמה שמזלזלים באיסור זה! ולבד שהן עוברים איסור דאורייתא מטעם נדר, דכיון שאבותינו קבלו עליהם מנהג זה – הוי נדר של כלל ישראל. ולבד זה, איך לא נבוש ולא נכלם? הלא הרבה מהאומות שאין אוכלים הרבה שבועות לא בשר, ולא חלב, ולא ביצים; ואנחנו עם בני ישראל, שעלינו נאמר ״קדושים תהיו״ – לא יאבו לעצור את עצמם שמונה ימים בשנה, לזכרון בית קדשינו ותפארתינו? ועל כיוצא בזה אמר הנביא (יחזקאל לו לב): ״בושו והכלמו מדרכיכם בית ישראל״, ועונשם גדול מאד.

כד ושארי משקים מותר, ואפילו חומץ של יין. והאיסור הוא בין בשר בהמה ובין בשר עוף. רק מי שהוא חלוש – יכול לאכול בשר עוף אם צריך לזה. ויש מי שמתיר ברוטב של בשר, ואין המנהג כן. ואפילו בשר שהיה אצלינו מקודם ראש חודש – אסור לאכול, ואפילו הנשאר משבת. ולא דמי למה שכתב הרא״ש בפרק קמא דחולין, גבי איברי בשר נחירה שהכניסו ישראל לארץ, דבעיא להו אם מותרין או אסורין; וכתב הרא״ש דנפקא מינה לנודר מדבר, ויש לו מהדבר מקודם הנדר, עיין שם, דזהו בנדר חדש ולא בנדר שמדור דור, והוי כאיסור ישן. ולעניין תערובות בשר בשאר דבר, נראה דלא

הלכו בזה אחר נתינת טעם, דלא גזרו בכי האי גוונא. ועוד, דהנודר מיין – מותר בתבשיל שיש בו טעם יין, כמו שכתוב ביורה דעה סימן רטז, עיין שם. ואפילו מה שהיה יין באלו הימים, ונהפך לחומץ – גם כן מותר (ט״ז סעיף קטן ט). ומי שנדר שלא לאכול בשר משבעה עשר בתמוז – מותר לאכול בשבתות, דכל הנודר – אדעתא דמנהגא נודר (מגן אברהם סעיף קטן כז). ויש חולקין, ומצריכין התרה (שם בשם ב״ח). מיהו אם לא אמר בלשון נדר, רק בלשון קבלה – וודאי מותר (שם).

כה ויש שנהגו להצניע הסכין של שחיטה מראש חודש ואילך, ואין שוחטין כי אם לצורך מצוה: לחולה, או לשבת, או מילה, ופדיון הבן, וכיוצא בו. ומובן ממילא דבעיר גדולה שיש בה תמיד כמה חולאים וכמה יולדות, והרבה חלושי הבריאות – לא שייך להצניע הסכין. וישראל שצריך להעמיד בשר להשר – מותר לשחוט בעדו לשבוע זו שחל תשעה באב בתוכו, ולדידן מראש חודש, רק לא יברכו על השחיטה, כיון שאין ישראל אוכל ממנו. וטוב לראות להצניע חתיכה לשבת, או לחולה ויולדת הצריכין לבשר, ויהיה ביכולתו לבדוק ולברך על השחיטה. אך אם אי אפשר שהישראל יאכל מזה – ישחוט בלא ברכה ובלא בדיקה. אבל לנחור – יש מהגדולים שאין דעתם נוחה מזה, ויש מתירין (ש״ת סעיף קטן כח). וטוב לנחור על ידי אינו יהודי ולא על ידי ישראל. וביורה דעה סימן קיז נתבאר בזה, עיין שם. ובעיר לא ישחטו השוחטים עד אחר תשעה באב. אך כשחל תשעה באב בחמישי – מותרין לשחוט בתשעה באב אחר חצות לכבוד שבת (מגן אברהם סעיף קטן כח). ובמקומות שהאינם יהודים אין אוכלין בשר ביום ששי וביום שבת, ולא יהיה למי למכור חלק האחורים, או אולי תיטרף הבהמה – יכולין לשחוט ביום רביעי, קודם תשעה באב (שם). והכל לפי העניין, ולפי ראות עיני המורה. דבאמת אין בזה שום טעם לאסור, דאין כאן מין שמחה. וגם לא שייך למיגזר דילמא אתי למיכל מיניה, כמו שיש מי שחשש לזה (שם בשם אבודרהם). ודברים תמוהים הם, דהא אי אפשר לאכול עד שיבשל הבשר, ואתי למידכר. ואי משום אכילת מזיד – לא חשידי ישראל על זה.

כו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף י: יש מי שאומר שהנוהג שלא לאכול בשר בימים הנזכרים – מותרים בתבשיל שנתבשל בו בשר, ואסורים בבשר מלוח, ובשר עוף, ויין תוסס. ומותר לשתות יין הבדלה, וברכת המזון. ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין, לא בברכת המזון ולא בהבדלה, אלא נותנים לתינוק. ובמקום דליכא תינוק – מותר בעצמו לשתות ההבדלה; עד כאן לשונו. ואנחנו נוהגים לאסור בתבשיל שנתבשל בו בשר (מגן אברהם סעיף קטן כט), וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ובין לברכת המזון, גם בלא זה אין אנו נוהגין בחול בכוס לברכת המזון. ופשוט הוא דאם יש כוס, יהיה של שכר או מי דבש. אך בהבדלה יש נוהגין לשתות, ואנחנו אין שותים, ועושים הבדלה על השכר. וזה שכתבו ליתן לתינוק, ויש מי שדקדק מדבריהם דמותר ליתן לתינוק בשר ויין בכל ימים אלו (שם סעיף קטן לא), ואין המנהג כן אצלינו. ובוודאי תינוק שצריך לזה מפני חלישותו מותר, וגם בגדול מותר כשהוא חלוש לאכול בשר עוף, כמו שכתבתי. וגם המעוברות והמניקות, אם קשה עליהן מאכלי חלב – וודאי מתירין להן בשר עוף. ואם אין בשר עוף – יאכלו בשר בהמה, דבמקום חשש בריאות הגוף – לא גזרו. אך בסתם תינוקות – בוודאי אין להאכילם מאכלי בשר, וכן המנהג, ואין לשנות. וזה שכתבו ליתן ההבדלה לתינוקות – זהו מפני שגם בעצמו מותר לשתות, כמו שכתבנו, דאם אין תינוק – ישתה בעצמו, אך כשיש תינוק – מוטב שישתה התינוק משישתה הגדול; ולא מפני שלתינוקות הותר ליתן להם בשר לכתחלה (וצריך עיון על המגן אברהם).

כז עוד כתבו דבמילה, ופדיון הבן, וסיום מסכת, וסעודת אירוסין – אוכלין בשר ושותין יין, כל השייכים לסעודה. אבל יש לצמצם שלא להוסיף. ובשבוע שחל תשעה באב בתוכה – אין לאכול בשר ולשתות יין רק מניין מצומצם, וזה אפילו בערב תשעה באב – שרי, ובלבד שלא יהיה בסעודה המפסיק בה. וכל מי שאוכל בשר במקום שנוהגים בו איסור – פורץ גדר הוא, וינשכנו נחש. ומותר לשתות כל שכר, אפילו של דבר שקורין מע״ד; עד כאן לשונו. וחילקו בין מן ראש חודש, לבין שבוע שחל תשעה באב בתוכה, דבשבוע זו יראו שלא יהיה יותר ממניין מצומצם, ומן ראש חודש יכול להיות יותר, ורק לבלי להוסיף קרואים שאין להם שייכות להברית מילה. ואלולי האכילת בשר לא היו קוראים אותם – בוודאי יש לאסור.

כח ודע שיש שמניחים הסיום מסכת על ימים אלו, כדי לאכול בשר. ודבר מכוער הוא, דאף על גב דבמועד קטן (ט א) מוכח דמותר לשייר מקצת הגמר לסיום מצוה, כדאיתא שם בבניין בית המקדש עיין שם, מכל מקום להניח לכתחילה בשביל אכילת בשר – לא נאה ולא יאה. ויש שלומדים לכתחלה מסכת כדי לעשות סיום בימים אלו, ודבר זה אפשר, כדאי לעשות שעל ידי זה יעסוק בתורה. מיהו, אין לבקש על הסיום רק תלמידי חכמים השייכים ללימוד התורה. ואנחנו לא נהגנו בסיום, ואפילו כשיארע סיום בימים אלו – אנו מניחין הסיום עד אחר תשעה באב, כדי שנוכל לשמוח בשמחת הסיום לכבוד התורה כראוי.

כט וזה שכתבו סעודת אירוסין וודאי – דבר תמוה הוא, שהרי כבר נתבאר דאסור לעשות סעודת אירוסין. ויש שבאמת מחקו זה (מגן אברהם סעיף קטן לד בשם הש״ך). ויש שכתבו דמיירי באין לו אשה ובנים, שלא קיים פריה ורביה, דמותר לעשות סעודה. אך לפי מה שכתבתי בסעיף ח, גם בכי האי גוונא אסור לעשות סעודה. ויש שכתבו דלא מיירי בשעת ארוסין, ומכל מקום מצוה היא (שם). וזה יותר תמוה, דאיזה מצוה יש בזה? וכבר כתבנו שם

שאסור. ולכן נראה עיקר כדיעה ראשונה, וגם הלבוש השמיט זה. ויש מי שאומר דזהו למי שאין אוכלין משבעה עשר בתמוז, דאז מותר באירוסין, ולעשות סעודה (אליהו רבה סעיף קטן כה). וערב תשעה באב במילה – יעשו קודם חצות.

ל וראיתי להגדולים שביארו מי המה שרשאים לאכול בסעודת מצוה בשר, וגדרי הקרובים והשייכים לזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן לה, וט״ז סעיף קטן יב, ואליהו רבה סעיף קטן כה). וקשה לברר הפרטים, אך באמת כלל אחד יש בדבר: דמי שהיה אוכל בסעודה זו גם בשאר ימות השנה – מותרים לאכול בשר. אבל מי שהולך רק בעבור שיאכל בשר, ובשארי ימות השנה לא היה קרוא לסעודה זו – אסור לו לאכול בשר, אלא מאכלי חלב. וכן נראה להדיא מדברי מהרי״ל שהביאו, עיין שם. וזהו דעת כל הגדולים, וכן בנשים כן הוא.

לא תספורת שאסרו חכמים בשבוע שחל תשעה באב, ולדידן מן שבעה עשר בתמוז: אחד ראשו, ואחד כל שיער שבו – אסור. ובשפה של הזקן: כל שמעכב האכילה מותר. ואסור לגדולים לספר לקטנים, דאף על גב דאין אבלות לקטן, כמו שכתבו ביורה דעה סימן שפד, זהו בסתם אבלות. אבל באבלות דרבים, שהוא זכרון לחורבן בית קדשינו – ראוי לחנך גם הקטנים (מגן אברהם סעיף קטן לח). ולאו משום דאבלות זו חמירא מסתם אבלות, דאדרבא שיש דברים שמקילינן באבלות ישנה, כדאמרינן ביבמות (מג ב), עיין שם. אלא דבזה יש חינוך לירא השם, שהקטן כשישאל על מה זה – יבינו לו עניין חורבן בית המקדש.

לב וכן אין לכבס כסותי הקטנים בשבת שחל תשעה באב בתוכה, ולדידן מראש חודש. מיהו בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי, שמוציאין בהם ריעי ומשתינין בהן – הני וודאי מישרא שרי, ואפילו בבגדי שאר קטנים – נוהגים להקל, ויכבסו בצינעא. ונטילת צפרנים – יש אוסרין (ט״ז סעיף קטן יג) בשבוע שחל תשעה באב. ויש מתירין, דזהו בצינעא, ואינו ניכר כל כך (מגן אברהם סעיף קטן יא). ואנחנו נוהגים להקל, כי גם לעניין נטילת ידים טוב יותר כשיטלו הצפרנים.

לג וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף טו: מי שתכפוהו אבלות של מת ושל שבת זו, והכביד שערו – מיקל בתער אבל לא במספרים, ומכבס כסותו במים אבל לא בנתר ובחול; עד כאן לשונו. ולדידן לעניין כיבוס, כשפגע סוף האבלות בראש חודש, ולעניין תספורת כשפגע בשבעה עשר בתמוז, ואז גם במספרים מותר. ורק בשבוע שחל תשעה באב בתוכה, דמדינא דגמרא אסור – לא התרנו במספרים, ולא מקודם שנהגנו מחמת מנהג בעלמא. וכן בתכבוסת מראש חודש לעניין נתר וחול (ב״ח וט״ז סעיף קטן יד). וכן יש מי שמתיר ביוצא לדרך בשבוע שחל בו תשעה באב, לכבס לו בגדי פשתן כמה שצריך לדרכו (שם), כיון דבגדי פשתן מותר מדינא דגמרא, כמו שכתבתי בסעיף יג – אין להחמיר בכי האי גוונא.

לד וכן נראה לעניות דעתי, דכל אותן שהתירו חכמים לגלח ולכבס בחול המועד, כמו ששנינו במשנה ד״ואלו מגלחין״, כמו שכתבתי בסימן תקלא – מותרים לספר ולכבס גם בשבוע שחל תשעה באב בתוכה, וכל שכן מקודם, שאינו אלא מנהג בעלמא. דהא במועד, לבד האיסור מלאכה, גזרו גם כן מפני שלא יכנוסו לרגל כשהן מנוולין, כמו שכתבתי שם. ומכל מקום לאלו התירו – כל שכן באבלות ישנה, דניכר לכל שלא היו יכולין לגלח ולהסתפר עד כה, ולא גרע מתכפוהו אבלות. ושם מבואר כל אותן שהתירו חכמים ערב שבת.

לה יש נוהגין שלא לרחוץ בחמין מראש חודש, ויש שאין נמנעין אלא בשבת שחל בו תשעה באב. ויש מתענים משבעה עשר בתמוז. ומנהגינו לעניין רחיצה בחמין לאסור מראש חודש, אך אם חל ראש חודש ביום ערב שבת קודש – רוחצין בו לכבוד שבת, ואין מבטלין ממרחץ רק בשבת חזון, ולא שני שבתות. אבל שלא לכבוד שבת, מנהגינו שלא לרחוץ אפילו בצונן מראש חודש ואילך. ולכן אין הולכין להקר בנהרות ומעיינות מראש חודש ואילך, רק לכבוד שבת. אמנם ההולך בבוקר קודם התפילה למקווה – מותר, אפילו בערב תשעה באב, דאין זה רחיצה אלא טבילת טהרה. ובערב שבת חזון – אין רוחצין בחמין. וזה לשון רבינו הרמ״א בסוף סעיף טז: ואפילו בערב שבת של חזון – אסור לרחוץ כי אם ראשו, פניו, ידיו ורגליו בצונן. ויש מקילין בחפיפת הראש בחמין, למי שרגיל בכך כל שבת; עד כאן לשונו. אבל אסור לרחוץ בבורית (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן מא). וכן לרחוץ כל גופו – אסור (שם). וטבילה במקווה: מי שטובל בכל ערב שבת – רשאי לטבול גם בערב שבת זה; ומי שמחסר לפעמים, אין לו לטבול (שם).

לו ודע שבדורינו התחילו לזלזל ברחיצה בחמין בערב שבת חזון, ומרגלא בפומייהו: שמי שרוחץ כל ערב שבת – רשאי גם בשבת זו. ואינו כן, שהרי רבינו הרמ״א לא התיר רק חפיפת הראש, כמו שכתבתי. ותמיד היו המרחצאות נעולים בערב שבת חזון. וזה לא כביר התחילו לזלזל, ועתידים ליתן את הדין. ופשוט הוא דלרפואה – מותר לרחוץ בחמין, אפילו בערב תשעה באב.

לז ולצורך מצוה – מותר רחיצה, ולכן הנדה רוחצת וטובלת. ואפילו אם טובלת ליל שאחר תשעה באב – רשאה לרחוץ בערב תשעה באב, אם אי אפשר לה לרחוץ במוצאי תשעה באב. וכן אשה הלובשת לבנים – יכולה לרחוץ מעט כדרכה בכל השנה, הואיל וצורך מצוה היא, ואינה עושה זאת

לתענוג. וכל שכן מי שאינו נקי בגופו – דמותר לו לרחוץ אפילו בחמין, כדי שיהיה נקי.

לח וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף יז: טוב ליזהר מלומר "שהחיינו" בין המצרים על פירי, או על מלבוש. אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה. וכן בפירי שלא ימצא אחר תשעה באב – מותר לברך ולאוכלו בין המצרים; עד כאן לשונו. ובשבת יש אוסרים, ויש מתירים (מגן אברהם סעיף קטן מב). ואין הטעם משום אבילות, דלא מצינו שיהא אבל אסור לברך "שהחיינו"; אלא כיוון דהזמן הוא זמן פורעניות – אין לברך "שהחיינו... והגיענו לזמן הזה" (שם). ויש מתירין לברך "שהחיינו" (ט"ז סעיף קטן יז). ומנהגינו לבלי לברך שהחיינו מראש חודש אב ואילך, ואפילו בשבת; אבל מקודם – מברכין. ויש שגם מראש חודש מברכין "שהחיינו".

לט עוד כתבו בסעיף יח: דצריך ליזהר משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב – שלא לילך יחידי מארבע שעות עד תשע שעות, משום שבהם קטב מרירי שולט. ולא יכו התלמידים בימים ההם; עד כאן לשונו, אפילו ברצועה. ונראה דהקפידא הוא על הליכה בדרך, ולא בעיר. וזהו במדרש שוחר טוב תהילים, על "מזמור יושב בסתר עליון", על פסוק "מדבר באופל יהלוך" וזה לשון המדרש: "קטב מרירי" – עשוי כמין קליפין ושערין וכו', ושולט מארבע שעות ועד תשע; ושולט משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב וכו'. ר"י הוה מפקיד לספריא, דלא ליהוי מחין לטליא, וכו'; עד כאן לשונו, עיין שם. ודע דרבים נהגו על פי האריז"ל לומר תקון חצות בין המצרים לאחר חצות היום, לבד ערב שבת, וערב ראש חודש, וראש חודש, וערב תשעה באב.

סימן תקנב

א שנינו במשנה דתענית (כו ב): ערב תשעה באב – לא יאכל אדם שני תבשילין, ולא יאכל בשר, ולא ישתה יין. ומפרש בגמרא (ל א) דזהו רק בסעודה שמפסיק בה מלאכול עוד, וגם אחר חצות היום. אבל קודם חצות, אף שמפסיק בה שלא יאכל עוד, ולאחר חצות ואינו מפסיק בה, והיינו שעוד יאכל סעודה המפסקת – יכול לאכול כל מה שירצה. והנה לעניין בשר ויין, כבר נתבאר בסימן הקודם שאין אנו אוכלין בשר ולא שותין יין מראש חודש. ולכן אצלינו אין השינוי בסעודה המפסקת רק לעניין שני תבשילין, שיתבאר מה המה.

ב ומדינא דגמרא: גם בשר ויין – לא כולם אסורים, רק בשר שנשחט שני ימים מקודם. אבל בשר מלוח, והיינו שהוא יום השלישי לשחיטתו – מותר. וכן יין מגיתו, והיינו תוך שלושה ימים לדריכתו – מותר. וכן כתב הרמב"ם בפרק חמישי מתענית דין ז, עיין שם. והטעם: דכיון שזהו לזכרון הקרבנות והנסכים – אין איסור רק באופן שהקרבנות נאכלו כן. והנה בקרבנות: בשלמים הוי הזמן היותר גדול לאכילתן, והם שני ימים ולילה אחד, כדתנן בפרק איזהו מקומן. ולפיכך, כל שאינו נאכל בשלמים – מותר. וגם יין לנסכים – פסול כשלא עברו עליו יותר משלושה ימים לדריכתו. לפיכך מותר לשתותו. ולפי זה גם עופות, לבד תורים ובני יונה, וכן בשר צבי – מותר לאכול, שהרי אין קרבנות בָּאין מהן. וכן כתב הטור בשם ראבי"ה ורשב"ט, עיין שם.

ג אבל הטור בעצמו חולק בזה, וזה לשונו: שלא משום זה בלבד אסרו בשר, אלא כדי להרבות אֵבל. ותדע, שהרי אֵבל אחֵר – מצוה להשקותו יין; והכא אסרו יין, דאם ישתה ישכח רישו, ומצוה שיזכור חורבן הבית ויצטער עליו. הלכך מטעם זה יש לאסור אפילו בעופות, כמו בשר. ובסמ"ק כתב: עתה שרוב מאכל שלנו בשר, לאחר שעברו עליו שתי ימים – נראה שאסור. ומותר לשתות יין מגיתו, דהיינו רק שלושה ימים לדריכתו; עד כאן לשונו. ולמה לא החמיר ביין כמו בבשר? משום שאין אנו רגילין לשתות יין פחות משלושה ימים לדריכתו, וגם אין בו חשש שישתה וישכח רישו, לפי שאין בו עדיין שום חוזק וטעם יין. אבל רבינו הבית יוסף בסעיף ב כתב דגם יין מגיתו – נהגו לאסור, עיין שם. (ומ"ש בשולחן ערוך "דגים" – וודאי הוא טעות הדפוס, וכן בהג"א. והמגן אברהם סעיף קטן ב נדחק לקיים הגירסא, משום דבנדרים הוא בכלל בשר. ואינו כן אלא למקום שרגילין כן, כמ"ש ביורה דעה סימן ריז. וכן מה שכתב משום דעולה על שולחן מלכים – מה ענין זה לזה? וכמה מאכלים טובים יש, ומותרים. וממנהגינו מוכח כן, שאין אוכלין בשר מראש חודש, ואוכלין דגים. וכן כתב הגר"א שטעות הוא, וכן בעטרת זקנים.)

ד גם ממשקים אחרים לבד יין, שמותר לשתותם בסעודה המפסקת – ראוי למעט בסעודה המפסקת ממה שרגיל לשתות. וגם אין לשתות שכר, אלא אם כן הוא חלוש. וכן לא יאכל אחר סעודתו צנון, ומליח, דברים שנוהג בהם בשאר פעמים, כדי שיתנהג בפרישות. וז"ל הרמב"ם שם (הלכה ט): חסידים הראשונים, כך היתה מדתן: ערב תשעה באב היו מביאין לו לאדם לבדו פת חריבה במלח, ושורה במים, ויושב בין תנור וכירים ואוכלה, ושותה עליה קיתון של מים, בדאגה ובשממון ובבכיה, כמו שמתו מוטל לפניו. כזה ראוי לחכמים לעשות, או קרוב מזה. ומימינו לא אכלנו בערב תשעה באב תבשיל, אפילו של עדשים, אלא אם כן היה בשבת; עד כאן לשונו.

ה ונוהגים לאכול עדשים, או ביצים מבושלים, שהם מאכלי אבלים. ויש נוהגים לאכול ביצים קשים וקרים, שהיא גם כן מאכלי אבלים. וכן נוהגים לאכול פת מעגולים שקורין ביג״ל, שבזה מברים אצלינו לאבלים, מפני עיגולן – לרמז שהאבלות והמיתה הוא גלגל החוזר בעולם. ויש מחמירים לטבל אחר האכילה פת באפר ולאכלו, על שם ״ויגרס בחצץ שיני, הכפישני באפר״ (איכה ג טז). והכי איתא בירושלמי דשלהי תענית (פרק ד הלכה ו), שכן עשה רב, עיין שם. ויזהר ליקח אפר של מאכלי חלב, ולא אפר של תערובת בשר וחלב, כמ״ש ביורה דעה סימן פט, עיין שם.

ו ונהגו לישב על גבי קרקע בסעודה המפסקת, כאונן על המת בשפלות; ולא יחלוץ מנעליו כאבל, דאבלות אינו חל עד הלילה. ולכן אחר האכילה – יושב על הספסל. ויש ליזהר שלא יאכלו שלשה בסעודה המפסקת, ויתחייבו בזימון; אלא כל אחד ישב לבדו, ויברך לעצמו. ואם אירע שאכלו שלושה כאחד – יזמנו. כן פסק הטור. ובשם ר״י כתב שלא יזמנו, ותמה הטור על זה, עיין שם. ויש אומרים הטעם: דלא חשיב קביעות, אלא אם כן הסבו, או ישבו בשלחן אחד, כמו שכתבתי בסימן קסז. והכא אין דעתן לקבוע, כיון שכל אחד אוכל על שלחן קטן בפני עצמו (מגן אברהם סעיף קטן ט). ולכן אם אירע ששלשה אכלו על שלחן קטן כאחד – בוודאי יזמנו.

ז ומהו שני תבשילין? הנה דברים הנאכלים חיים, כמו פירות וירקות הנאכלים חיים – אינן בכלל תבשילין, ויכול לאכול מהם כמה מינים, דתבשיל אינו אלא ״תבשיל״, כשמו שמתבשל. ואם בשלם, אפילו הם נאכלים חיים – חשיבי תבשיל. דלא כיש אומרים דדבר שנאכל כמות שהוא חי – לא חשיב תבשיל, אף כשבשלם, כמו לעניין בישולי עבודת כוכבים, דבכאן לא נחתינן לזה, וכמה מאכלים טובים עושים מזה, ולכן חשובים תבשיל (טור). ויש להסתפק אם כבוש ומליח חשובים תבשיל, כמו דג מלוח שקורין הערינ״ג, או ירק כבוש בחומץ, או במים, מעת לעת. ולעניות דעתי נראה דאין זה בגדר תבשיל, ויש שאוסר בכבוש (ש״ת בשם כנה״ג). וטעמו נראה: משום דקיימא לן כבוש כמבושל. ולדעתי אין עניין זה לזה, דאין זה רק לעניין בליעה ופליטה, ולא לעניין חשיבת תבשיל. וראיה מנדרים, דהנודר מתבשיל – אין אסור אלא בתבשיל של צלי, או שלוק, או מבושל – ולא בכבוש ומליח, כדמוכח ביורה דעה סימן ריז, עיין שם. וכיון דחכמים אסרו רק שני תבשילין, אין הכבוש והמליח בכלל זה. וכן נראה לי עיקר. ואף על גב דלעניין עירוב תבשילין מהני גם כבוש, (בסי׳) כמו שכתבתי [בסימן] תקכז, אין זה דמיון. והרי בשם לא מהני תבשיל שאין מלפתין בו הפת, כמו דייסא, כמו שכתבתי שם. ובכאן וודאי חשיב תבשיל. אלא דאין עניין זה לזה, דהתם תלוי במה שמלפתין בו את הפת, ובכבוש וודאי מלפתין. ובכאן בחשיבות תבשיל תלוי, וכבוש אין עליו חשיבות תבשיל.

ח שני תבשילין אסורין, אפילו שני מיני תבשילין בקדירה אחת. כמו שיבשל דגים וביצים בקדירה אחת – חשיב שני תבשילין, וכל כיוצא בזה. במה דברים אמורים? בדברים שאין דרכן להתבשל תמיד ביחד. אבל דברים שמתבשלים תמיד ביחד, כמו אצלינו שמבשלים דגים עם תפוחי אדמה שקורין בולבע״ס, או שמבשלין מין גרופי״ן עם תפוחי אדמה, או שני מיני גרופי״ן, או גרופי״ן עם קטניות, שכן דרך בישולם – אינו חשוב אלא תבשיל אחד. או לפי זמן הקדמון, שהיו נותנים בצלים וביצים בתוך זרעונים, וכן כל כיוצא בזה. ויש מי שכתב דלביבות ממולאים בגבינה – הוי שני תבשילים (מגן אברהם סעיף קטן ד). ודבר תימא הוא, דכל לביבות הרי ממלאים בגבינה, או בביצים ובצלים, כידוע. ואפשר שבזמן הקודם לא היה כן. מיהו בזמנינו וודאי אין זה אלא תבשיל אחד. ולכן מותר לאכול קרעפלא״ך מטוגנים, או בלינצע״ס הממולאים בגבינה, או בביצים ובצלים, וכן כל כיוצא בזה.

ט וכן אסור תבשיל אחד בשני קדירות, כגון תבשיל אחד מבושל ומטוגן, שבקדירה זו בשלו, ובקדירה זו טיגנו. או צלי ובישול, כגון שרוצה לאכול דגים מבושלים, ודגים צלויים או מטוגנים. אבל מטוגנין בלבד, אפילו טיגנן עם חמאה וחלב – הוי תבשיל אחד, מפני שכן דרכן. או שבישל בשני קדרות מאכל אחד בשינוי, כגון שבאחד בלילתו עבה, ובשני בלילתו רכה; אבל כששוים לגמרי – לא שייך לקרותם שני תבשילין. ויכול לאכול תבשיל אחד עם כמה מיני פירות, וזרעונים, וירקות חיים. ולכן לפי מנהגינו שאוכלים ביצים – אסור לאכול עוד תבשיל אחר. ושתיית טי״א וקאוו״א – נראה לי דלא חשיב מין תבשיל כלל, שאין זה אלא כשתיית מים, או שארי משקים המותרים לבד יין. ויש שמסתפק בזה, ולא ידעתי למה. (עיין שערי תשובה, שכן מנהג פשוט בארץ ישראל ובמצרים לשתות קאוו״א בסעודה המפסקת.)

י וכל דברים אלו הם בסעודה המפסקת, שאין דעתו לאכול עוד אחריה סעודת קבע, וגם שהוא אחר חצות היום. אבל אם היה קודם חצות, או אחר חצות ודעתו לאכול אחריה סעודת קבע – אין צריך ליזהר בכל הדברים שנתבארו, כמו שכתבתי בסעיף א. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ט: דמנהג לאכול סעודה קבועה קודם מנחה, ואחר כך מתפללין מנחה, ואוכלין סעודה המפסקת. ונוהגים להרבות קצת בסעודה ראשונה, כדי שלא יזיק להם התענית, הואיל ופוסקים מבעוד יום כמו ביום הכיפורים. ויש קצת ראיה לזה ממדרש איכה רבתי. מיהו, מי שיוכל לסגף בעצמו, ויודע שאין התענית מזיק לו, ומחמיר על עצמו – נקרא ״קדוש״; עד כאן לשונו.

יא אבל רבים וגדולים התמרמרו על המנהג הזה, והרמב"ן ז"ל קרא עליהם "ובטן רשעים תחסר" (משלי יג כה). ואין זה אלא כהערמה בעלמא. ואנחנו חלילה אין נוהגין כן, אלא שאנו אוכלין כל הסעודה על הארץ, ואנו אוכלין לחם עם איזה דבר הנאכל כמות שהוא חי, ואוכלין ביצים כפי המנהג. ומה שנוהגים לבשל לאקשי"ן עם חלב – אין אנו אוכלין בעת סעודה המפסקת, מפני שעם הביצים יהיו שני תבשילין. וכך ראוי לנהוג. ורבינו הרמ"א – אוהב ישראל היה, וטרח ליישב המנהג. אבל אינו נכון. וזה שכתב ראיה ממדרש, הוא בפתיחה דאיכה רבתי (סימן שבעה עשר), וזה היה בבית שני שהיה להם יום זה לששון ולשמחה, כמו שיהיה לעתיד. והיו שותין ומשתכרין, ועם כל זה קראו מגילת איכה לזכרון חורבן בית ראשון. כן כתבו המפרשים, ונכון הוא. (ותמיהני על המגן אברהם: בסעיף קטן יא רמז לזה, ולמה טרח על המדרש בסעיף קטן יב?)

יב אם חל תשעה באב באחד בשבת, או שחל בשבת ונדחה ליום ראשון – אוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו. ומכל מקום לא ינהוג בשמחה כבשארי שבתות, ולא ישב בסעודת חבירים. ואם חל מילה באותו שבת – יעשו הסעודה קודם מנחה (מגן אברהם סעיף קטן יד). וגם יפסיק מבעוד יום קודם השקיעה.

יג מי שקבל עליו תענית שני וחמישי כל ימות השנה, ואירע ערב תשעה באב להיות בשני – אבל בחמישי אי אפשר, דאין תשעה באב חל בערב שבת, אבל כשחל תשעה באב ביום שלישי הוי ערב תשעה באב בשני – וקשה עליו להתענות שני ימים כאחד, ישאל על נדרו לחכם, ויתירנו, או ילוה תעניתו על יום אחר ופורע. ואף על גב דבכי האי גוונא אין ללוות, כמו שיתבאר בסימן תקסח, מכל מקום באין ברירה בהכרח לעשות כן. והגאונים כתבו דמתענה עד אחר תפלת המנחה, ואוכל סעודה המפסקת קודם ביאת השמש, ונוהג בה כל חומר סעודה המפסקת. ושני פעמים לא יאכל מפני הנדר. וכן הדין בתענית חלום, או יארצייט, מי שרגיל להתענות. ויש אומרים דבנדר מכל מקום ישלים יום אחר (עיין ט"ז סעיף קטן ד). והדרך היותר נכון לשאל על נדרו, וכן יעשה (מגן אברהם סעיף קטן יז).

יד אין אומרים תחנון במנחה בערב תשעה באב, משום דאקרי "מועד". וכן אין אומרים "צדקתך צדק" במנחה שבת ערב תשעה באב. וגם בתשעה באב עצמו כן. והעניין הוא לסימן כי אנו מובטחים בהשם יתברך, שעוד יתהפכו הימים האלה למועדים ושמחה וימים טובים.

סימן תקנג

א אף על פי שאכל סעודה המפסקת, ואין דעתו לאכול עוד, מכל מקום אם רצה – מותר לו לחזור ולאכול, אלא אם כן קבל עליו בפירוש שלא לאכול עוד היום; דאז הוי כקבלת תענית, ואסור באכילה ובשתייה, וברחיצה. וכן אם אמר: "הריני בתענית למחר" – גם כן אסור (מגן אברהם סעיף קטן א), דבעל כרחך פירושו שמקבל עתה התענית, דאם לא כן למה צריך לקבלו על למחר? הלא בלא קבלתו הוא מצווה ועומד.

ב וכתב רבינו הרמ"א בסעיף א: דקבלה בלב אינה קבלה, אלא צריך להוציאו בשפתיו; עד כאן לשונו. ויש חולקין, דגם קבלה בלב מהני (ב"ח), ולכן טוב להתנות בשעת סעודה המפסקת (מגן אברהם סעיף קטן ב) שאינו מכוין עדיין לקבלת תענית. וכן אם מחשב כך בלבו, או אם דרכו כן הוא. וכן הוא המנהג הפשוט אצלינו, דאחר סעודה המפסקת אוכלין ושותין אם ירצו, וכל אדם עושה על דעת המנהג.

ג תשעה באב לילו כיומו לכל דבר, ואין אוכלים אלא מבעוד יום. ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים. ואף על פי שהוא דרבנן – לא שייך לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון שהחמירו בו חומרות הרבה, ברחיצה ושארי עינוים. והוא מדברי קבלה חמיר כשל תורה, לעניין בין השמשות. אבל תוספת מבעוד יום – אין צריך כיום הכיפורים, ועד בין השמשות מותר ברחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל. אך אם קיבל עליו התענית – ממילא דאסור ברחיצה וסיכה, דאין סברא לומר שקבלו למחצה, רק לאכילה ושתייה. מיהו בנעילת הסנדל, אם לא חלצן – בעל כרחך שלא קבל עליו (ט"ז סעיף קטן א). וכשחל תשעה באב בחול – נוהגים לחלוץ המנעלים קודם "ברכו". וכשחל במוצאי שבת – רק השליח צבור חולץ קודם "ברכו", וכל העם חולצין אחר "ברכו". ויזהרו לבלי ליגע בהמנעלים בידיהם, שלא יצטרכו נטילה. ולמה השליח צבור חולץ קודם "ברכו"? כדי שלא יתבלבל בתפלתו, אם יחלוץ אחר ברכו. וסדר הקינות יתבאר בסימן תקנט.

ד כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב: ונהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך, כי אם בדברים המותרים בתשעה באב. ולכן אם חל בשבת – אין אומרים פרקי אבות. וכן לא יטייל ערב תשעה באב; עד כאן לשונו. וממילא דאם חל תשעה באב בשבת ונדחה, דאין ללמוד כל היום רק בדברים המותרים, דדברים שבצינעא נוהג (מגן אברהם סעיף קטן ז). ויש חולקים, דכיון דבשבת אוכלים בשר ושותין יין – איך נאסור בתלמוד תורה? ולכן מותר ללמוד כל היום בשבת (ט"ז סעיף קטן ב). ויש מתירין ללמוד בכל ערב תשעה באב אחר חצות (שם בשם רש"ל), ויש לסמוך על המקילים בשביל

ביטול תורה. ויש מי שכתב: הרי יכול ללמוד בדברים המותרים (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואין זו טענה, דאנו רואים בחוש דכיון דמפסיק מלימודו הרגיל – אינו לומד עוד. (וכן כתב הגר״א סעיף קטן ט, דחומרא יתירה היא, עיין שם. ולכן מי שלומד בכל ערב תשעה באב עד הלילה – לא הפסיד שכרו. כן נראה לעניות דעתי.

סימן תקנד

א תשעה באב אסור באכילה, ושתייה, ורחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל, ותשמיש המטה. ואסור לקרות בתורה נביאים וכתובים, ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא, והלכות ואגדות, משום שנאמר (תהלים יט ט): ״פקודי ד׳ ישרים משמחי לב״. ותינוקות של בית רבן – בטילים בו. ויש להבין בטעם איסור תינוקות: אי משום שמחה – בודאי לית להו שמחה כשלומדים. ובמדרש על פסוק ״יסעו מהר ד׳״ אומר: כתינוק הבורח מבית הספר. ויש מי שאומר דטעם האיסור: מפני המלמד שהוא שמח בהלימוד (ט״ז סעיף קטן א). ואינו מובן כלל, דאיך אם כן מבטלין לימוד תינוקות של בית רבן בשביל שמחת המלמד? והרי באבלות קיימא לן דכשהמלמד אבל – צריך ללמוד עם התינוקות, מפני ביטול תורה של תינוקות של בית רבן, כמו שכתוב ביורה דעה סימן שפד. ועוד: דידוע שגם המלמדים מצטערין הרבה להסבירם, ולכן שכרן גדול מאד, כדאיתא בבבא בתרא (ח ב).

ב ועוד דבשלהי תענית (ל א) פליגי רבי מאיר ורבי יהודה: דרבי מאיר מתיר לקרות ולשנות במקום שאינו רגיל, מפני שבזה יש לו צער להבין, ורבי יהודה אוסר. והלכה כרבי יהודה. ולגירסת הרי״ף והרא״ש פליגי גם כן בתינוקות של בית רבן, דרבי מאיר מתיר ורבי יהודה אוסר, וגם כן הלכה כרבי יהודה. ויש להבין מאי טעמא דרבי יהודה, דאוסר במקום שאינו רגיל. הא וודאי צער הוא לו! ויש מי שכתב דטעמו מפני שאחר כך ישמח כשיבין (שם סעיף קטן ב). אבל אם כן, באיזה סברא נחלקו בתינוקות, דבתינוקות לא שייך שישמחו אחר כך? ועוד: איך מתיר רבי מאיר? הא למלמד הוי שמחה בשעת מעשה, לסברא הקודמת בסעיף א.

ג ולכן נראה לעניות דעתי דהעניין כן הוא: דוודאי גם בלימוד התורה יש שמחה, וגם צער ביגיעת התורה, אף להיותר גדול. כי אין סוף לעומק תורתנו הקדושה. אמנם עיקר עסק התורה משמח את הנפש הישראלי, אף שיש לו צער ויגיעה בשעת מעשה. ורבי מאיר סבירא ליה דדבר חדש, וכן תינוקות ומלמדיהן, כיון שיש להם בשעת מעשה קצת צער – מותרים ללמוד. ורבי יהודה סבירא ליה דאין הצער שוה בעיקר שמחת הנפש כשלומדת תורת ה׳, אף על פי שאינו שמח שמחת הגוף בפועל, מכל מקום הנפש הישראלי שמח מזה. וזהו כמו שהסביר הרמב״ם ז״ל בפרק שני מגירושין, בעניין ״כופין אותו עד שיאמר רוצה אני״: מפני שכל נפש מישראל רוצה באמת לעשות רצון קונו, אף שאין הגוף רוצה, עיין שם. האמנם בדברים הרעים מותר ללמוד, מפני שגם לנפש יש צער מצרות ישראל. ולכן אף גם שבדברים הרעים הוי תורה ושמחה, מכל מקום הצער מבטל השמחה, ולכן מותר. אבל צער של הלימוד עצמו – אינו מבטל שמחת הנפש מלימוד התורה.

ד ולפי זה אני אומר דהנה מפרשי השולחן ערוך כתבו דאפילו בדברים הרעים – אין מותר רק לקרות, ולא להעמיק ולפלפל בהן (ט״ז סוף סעיף קטן ב, ומגן אברהם סעיף קטן ה). ובאמת הדבר קשה מאוד לתלמיד חכם הלומד, שבעל כרחו השכל יחשוב קושיא ותירוץ, וכיוצא בזה. אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דוודאי טעם ומתיקות התורה יש בכל דברי תורה, אף בדברים הרעים, אלא שהצער מבטל השמחה. אם כן, אף אם מחדש איזה חידוש, עם כל זה לא נתבטל הצער של הצרות. (ומה שמצויין במגן אברהם שם, דמהרי״ל כתב כן, אדרבא הב״י הביא בשמו דעל ידי עיון עדיף טפי, שמצטער בעיונו, עיין שם. רק בשם הר״פ כתב דבפירוש איוב אין לעיין, דהוא עמוק טפי, וסברא אסור, עיין שם. ומזה אין ראיה, דאיוב הוא חקירה עמוקה. וגם זה, שום אחד מהפוסקים לא הזכיר זה, וגם בשולחן ערוך פסק להיפוך.)

ה ומה המה דברים הרעים? ספר איוב, ודברים הרעים שבירמיה השייכים לישראל; ודברי נחמות שבהם – מדלג. וכן הרעות של עמון ומואב ושארי אומות – מדלג. ויראה לי דכן דברים הרעים שבשארי נביאים – מותר לקרות. ומה שהש״ס חשיב רק ירמיה – משום דבירמיה יש הרבה דברים רעים. וכן מגילת איכה, ומדרש איכה, ופרק ״אלו מגלחין״, דרובו בהלכות אבלות. ואף שיש שם גם דיני הרחקות ונזיפות – אך גם הם כאבלות. ומותר ללמוד פירושי איכה ואיוב. וכן יש מי שאוסר ללמוד על ידי הרהור, דאף על גב דקיימא לן: הרהור לאו כדיבור דמי – מכל מקום שמחה איכא. ואין לשאול על מה שאנו מסיימין אחר קינות בפסוקי נחמה: ״תרחם ציון...״, ״שבתי לירושלים...״, ״ביתי יבנה בה...״, ״עוד תפוצנה ערי מטוב...״ – אמנם זהו כעין תפלה בעלמא, ולא לשם לימוד, והוי כמו שמתפללין ״ותחזינה עינינו...״ וכיוצא בזה. ואין להורות הוראה – רק הצריכה לשעתה. ופשיטא שאין לדון דין תורה ביום המר הזה. ומכל מקום, אם הבעלי דינים נחוצים לדרכם – יכול לדון להם אחר חצות היום, וכל שכן אם הדבר נוגע לדבר מצוה. והכל לפי ראות עיני המורה.

ו בתפלה אין שום שינוי, דבתורה אסור ולא בתפלה, לבד ברכת "שעשה לי כל צרכי" שיש אומרים שאין לאומרה בתשעה באב ויום הכיפורים, מפני שהולכין יחף. אבל כל סדר התפלה – יתפללו כמו בכל יום. ואפילו פרשת עקדה, ופרשיות הקרבנות, ומשנת "איזהו מקומן", ובריית דרבי ישמעאל, וכן שירת הים – אף על פי שהם דברי תורה, מכל מקום כיון שהם מסדר התפלה אינו כלימוד תורה. אבל אמירת תהלים לאחר התפלה, ושיר היחוד, במקום שנהגו בכל יום לאמרם – לא יאמרו. ויש אומרים זה במנחה, כיון שהם דרך בקשה (מגן אברהם סעיף קטן ו). וכתב רבינו הרמ"א בסימן תקנד סעיף ד: דמותר לחזור הפרשה בתשעה באב; עד כאן לשונו. ואם כוונתו על פרשת השבוע – הוא דבר תימה, אם לא כשחל בשבת, דהוי כסדר היום. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ז, והאליהו רבה דלא כט"ז סעיף קטן ג.)

ז עוברות ומניקות – מתענות ומשלימות בתשעה באב, כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים. אבל בשלושה צומות אחרות – פטורות מלהתענות, וכל שכן בתענית אסתר, ולא יחמירו על עצמן. ואף על פי כן ראוי שלא יאכלו להתענג במאכל ומשתה, אלא כדי קיום הולד; וכן כל מי שאינו יכול להתענות. ואפילו בתשעה באב, אם הן חלושות שקרוב שיפלו לחולי, אף בלא סכנה – אין להן להתענות. וזה הוא ההפרש בין תשעה באב ליום הכיפורים, דביום הכיפורים אין לאכול רק במקום סכנה, ובתשעה באב – אפילו שלא במקום סכנה, דבמקום חולי לא גזרו רבנן. ולכן כתב הטור בשם הרמב"ן, וכן רבינו הבית יוסף בסימן תקנד סעיף ו, דחיה כל שלושים יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול – אין צריך אומד, אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן; עד כאן לשונו. ואפילו הוא חולי שאינו מוטל במטה - דאלו מוטל במטה גם ביום הכיפורים אינו מתענה, דכל שמוטל במטה הוא בסכנה, כדמוכח בשבת (לב א), עיין שם, ויתבאר בסימן תריח בסייעתא דשמיא. אבל בעלי מיחושים בעלמא – מתענים. כללו של דבר: כל שהוא בגדר חולה – אינו מתענה בתשעה באב, וכל שאינו בגדר חולה – מתענה. וסתם עוברות ומיניקות – מתענות, אלא אם כן חלושות, וקרובות לחולי. וקטנים – אינם מתענים כלל בתשעה באב, אפילו תענית שעות. ומי שהיה חסר דיעה ונתרפא, ומשתבח מיום ליום – לא יתענה בתשעה באב, ולא ימנע את עצמו מבשר ויין (מגן אברהם סעיף קטן ח, בשם מהרי"ל) עד שיתרפא לגמרי, דהתענית ישיבנו לחסרון דעתו, וכן מניעת בשר ויין, וכל מה שצריך אפילו משארי עינויים, כמו רחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל, כי צריך הרבה שמירה. (פחות מכשיעור לא שייך בתשעה באב, שהוא מדרבנן.)

ח ורבינו הרמ"א כתב בסימן תקנד סעיף ו על חיה וחולה, וזה לשונו: ומיהו נוהגות להתענות כל זמן שאין להן צער גדול שהיה לחוש לסכנה, והמיקל לא הפסיד; עד כאן לשונו. כלומר: שמחמירות על עצמן כביום הכיפורים, דכל שאין סכנה בדבר – מתענות. ויש שפוסקים כן, דלאחר שבעה – היולדת מתענה, אם לא שאמרה צריכה אני. ויש חולקים בזה (עיין ט"ז סעיף קטן ד, ומגן אברהם סעיף קטן ט, ואליהו רבה סעיף קטן ח, ושערי תשובה סעיף קטן ז). ואולי זהו בימיהם, שהדורות היו בריאים וחזקים. אבל עכשיו – חלילה להיולדת להתענות בתשעה באב תוך שלושים, כי עדיין חלושה היא, והיא ממש כחולה. ולכן אין להניחן להתענות בתשעה באב.

ט רחיצה אסורה בתשעה באב, בין בחמין בין בצונן. ואפילו להושיט אצבעו במים – אסור. וטבילה של מצוה לאשה – לא שייך בתשעה באב, דאסורים בתשמיש. אך בזמן הקדמון, שהיו שומרים טבילה בזמנה, והוי מצוה – והיו טובלות. אמנם עתה ליכא טבילה בזמנה, מפני ספק זיבות, ולכן אסורות לטבול בתשעה באב. והאשה שצריכה טבילה במוצאי תשעה באב – תרחוץ ותחוף ערב תשעה באב, ובלילה במוצאי תשעה באב תחוף מעט, כדי שתהא סמוך לחפיפה טבילה, ותטבול, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קצט. וגם רוחצות מעט במוצאי תשעה באב, וכן נהגו.

י ולתפילה מותר לרחוץ ידיו, דהוי כטבילת מצוה. וכן מי שנכנס לבית הכסא, או השתין – צריך ליטול ידיו מפני הנקיות, שהרי צריך לברך "אשר יצר". מיהו לא ירחוץ כל היד, אלא לפי מה שצריך להעביר הלכלוך. ואפילו שלא לצורך תפלה וברכה, אלא שהיו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה, ורוחץ כדי להעבירם – מותר. כללו של דבר: כל רחיצה שאינה של תענוג – מותר בתשעה באב. ולכן נשים המבשלות בתשעה באב, וצריכות לרחוץ בידיה איזה מאכל – רוחצת ואינה חוששת, כיון שאינו לתענוג (אליהו רבה סעיף קטן י).

יא ונוטל אדם ידיו שחרית כשעומד ממטתו, דסתם ידים מלוכלכות הן. ולא יטול כל היד, אלא עד קשרי אצבעותיו. ולאחר שנטל ידיו, ועדיין הן לחות קצת לאחר הנגובה – מותר לו להעבירן על גבי עיניו. דפניו – אסור לרחוץ, רק העינים בידים לחות קצת – מותר. אך אם היה לפלוף בעיניו, ודרכו לרוחצם במים – רוחץ עד שמעביר הלפלוף, דזהו כטיט וכצואה שרוחץ כדרכו. ואינו חושש, כיון שאין זה לתענוג, אלא לנקות את העינים מלפלופן.

יב וההולך להקביל פני רבו, או אביו, או מי שגדול ממנו; או שהולך לצרכי מצוה – עובר במים עד צוארו אם הדרך כן היא, ואינו חושש כיון שאינו לתענוג. ואפילו בחזרה מדרכו – מותר, דאם לא תתיר לו בחזרה – גם הוא לא ילך, וימנע ממצוה. וכן ההולך לשמור פירותיו שלא יגנבום, או שמוכרח למוכרם, וכיוצא בזה, או שהולך למסחרו – עובר עד צוארו במים, ואינו חושש כיון שאינו לתענוג. אבל בחזרתו – אסור, דבזה לא שייך לומר דאם לא

תתיר לו חזרה אף הוא לא ילך, דוודאי ילך משום הפסד ממונו. וגם כשלא ילך – מה איכפת לנו?וכן הבא מן הדרך, ורגליו כהות – מותר לרוחצם במים, כיון שהוא להסיר צער בלבד, ולא לשם תענוג. וכל שאינו לתענוג – מותר, כמו שכתבתי.

יג איתא ביומא (עח א) על אחד מהחכמים, שמטפחת היתה לו, והיה שורה אותה במים בערב תשעה באב, ולמחר מעבירה על גבי עיניו, ומקנח בה פניו ידיו ורגליו, עיין שם. וכיוצא בזה אומר שם על יום הכיפורים. והרמב״ם ז״ל ביום הכיפורים מביא זה בפרק שלישי (הלכה ה) משביתת עשור. (פ״ג מהל׳ שביתת עשור ה״ה). ולעניין תשעה באב – לא הביא זה. אבל הטור בסימן תריג בהלכות יום הכיפורים הביא זה, ובכאן גם כן הביא זה. ונראה דדעת הרמב״ם, משום דדבר זה מיישב לבו של אדם, ולכן ביום הכיפורים, שהוא יום קדוש, וצריכא צילותא דדעתא – נכון לעשות כן. אבל בתשעה באב – כל מה שדעתו מבולבלת טוב יותר, כיון שהוא יומא דצערא. ובגמרא, מי שעשה כן גם בתשעה באב – לפי שהיה אסטניס גדול, ולא היה יכול לחיות בלא זה, ולא בסתם בני אדם. וכן משמע מלשון הטור שם, שזהו כדי ליישב הדעת, עיין שם. והטור סבירא ליה דגם עתה יש אניני הדעת שצריכין לכך, וכן הביאו רבינו הרמ״א בסימן תקנד סעיף יד. ולדבריהם: מוציאה מן המים בלילה, עד שביום היא כנגובה, ורק בלחלוחית קצת. וכתבו דבכי האי גוונא – אפילו לתענוג שרי, עיין שם. והוא פלא, דאיך מותר בתשעה באב לתענוג? וצריך לומר דלאו תענוג ממש הוא, אלא להסיר שיעמומו. וצריך עיון.

יד סיכה אסורה בתשעה באב, בין סיכת הראש בין סיכת הגוף. וכל זה הוא סיכה של תענוג. אבל מי שיש לו חטטין בראשו, או צרעת על גופו, וצריך לסוך – סך כדרכו ואינו חושש, כיון שאין הכוונה לשם תענוג. וכן לחוף ראשו במסרק – מותר, שגם זה אינו לשם תענוג, אלא כדי שלא יצטרך להתחכך בראשו, כידוע. אבל אסור לרחוץ השיער אפילו במעט מים, אלא יחופם יבישים, אם צריך ומוכרח לכך.

טו נעילת הסנדל – אסור דווקא של עור. אבל של בגד, או של עץ, או של שעם והם קליפי עץ, או של גמי – מותר. ושל עץ, או גמי, או שעם, ומחופה עור – אסור. וכן בתי שוקיים שמקצתן מחופין עור – אסור. והנה אצלינו הולכין בקאלאסי״ן, שהם של איזה מין שנראה כעור, ואינו מעור אלא מאיזה מין דבק. וקורין לזה רוזינ״י, ונראה שהוא מין דבק. וחששתי שעל פי רוב, דבק הוא מעור שלוק, ואולי דינו כעור. אך כיון שנשלקו – נתבטלו משמם הקודם, כמו לחם כשנשלק – נתבטל מתורת לחם. והכא נמי כן הוא. ואף על גב דבישול בעור אדרבא מקשה אותו, כדמשמע בשבת (עט א) – זהו בבישול בלבד. אבל הדבק הוא בישול ונימוח, ובזה וודאי נתבטל משמו הקודם. והרי אפילו קלף, שהוא העור בשלימות, אלא שעיבדוהו וגררוהו – נשתנה בכל דיניו מעור, וכל שכן בכי האי גוונא. ומיהו, מנעלים של קלף – וודאי אסור, כיון שהם עור ממש.

טז וכן האבל והמרוחק – אסורים בנעילת הסנדל, כמו בתשעה באב. ואם היו מהלכין בדרך – נועלין, כי קשה לילך בדרך בלא סנדל, וכשיגיעו לעיר יחלוצו. אבל לשדה סמוך לעיר, או לבית הקברות – אסור במנעל. ובמקום שדרים בעיר עם האומות – לא יחלוצו כי אם ברחוב היהודים. וכן נהגו בזמן הקדמון, שרחוב היהודים היתה מיוחדת. ועכשיו שדרין מעורבין, אם יש הרבה מהם כמו בעיירות גדולות – יש להקל, ועכשיו מקילין הרבה מטעם זה. אך זה אינו רק בעיירות גדולות, ולא בקטנות. ופשוט הוא, דכשיורד גשמים בתשעה באב – רשאי לנעול הסנדל. ואף על גב דגבי יום הכיפורים אין היתר רק לאסטניס, כמו שיתבאר בסימן תריד, מכל מקום בתשעה באב דרבנן – מותר לכל.

יז יש מי שאומר שלא יישן בליל תשעה באב עם אשתו במטה אחת. ונכון הדבר משום לך לך אמרינן לנזירא. ונכון שלא יגע בה בלילה, אבל ביום – אין לחוש. וגם בלילה אין לחוש, רק לעולי ימים. ומעולם לא נזהרו בזה, דישראל לא חשידי חס ושלום. ושבת שחל בו תשעה באב ונדחה, כמו שמותר באכילה ושתייה – כמו כן מותר בתשמיש המטה. ויש אוסרין בתשמיש המטה, וכן נוהגין. והשמש מכריז לאחר תפלת ערבית: דברים שבצנעא נוהג. ואם היה ליל טבילה – מחוייב לשמש, דכן עיקר לדינא (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ, ואליהו רבה סעיף קטן יט). וכמדומה שכן המנהג, דכן דעת רוב הפוסקים. ואין אומרים ״צדקתך צדק״ במנחה בשבת שחל בו תשעה באב, או שתשעה באב ביום ראשון. ולעניין ״אב הרחמים״ – יש אומרים, ויש שאינם אומרים, ויעשו כמנהגם.

יח שאילת שלום – אסור בתשעה באב, דאינו יום של שלום, כמו באבל, כמו שכתוב ביורה דעה סימן שפה. ושם יש אומרים דשאילת שלום שלנו – לא מקרי שאילת שלום. אבל מהירושלמי שהביא הטור שם, משמע להדיא דאמירת ״שלום עליכם״ הוה שאילת שלום, ולכן אין להקל (מגן אברהם סעיף קטן כא). והדיוטות שאינם יודעים הדין, ונותנים שלום – מחזירים להם בשפה רפה ובכובד ראש. אבל שלא להשיבו כלל – אין נכון, כדי שלא יתבייש. וכן אין לילך ולטייל בתשעה באב בשוק וברחוב, דהטיול בעצמו אסור בתשעה באב. ולבד זה, עוד בנקל לבא לידי שחוק וקלות ראש, והיתול וליצנות. אלא בתשעה באב, כשאינו מוכרח לצאת – ישב בפינת ביתו בעצבות. ואם מוכרח לילך – ילך בראש כפוף, וימהר לעשות מה שצריך, וישוב לביתו

מהר. וגם יש למנוע ההולכים לבית הקברות, כי הולכים בחבורות, ואין הדבר כדאי, והיראים נמנעים מזה. וכן לומר בתשעה באב "צפרא דמרי טב", ובלשונינו "גוט מארגין" – אין לומר בתשעה באב.

יט תנן בפסחים (נד ב): מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב – עושין, ומקום שנהגו שלא לעשות – אין עושים. והטעם: כדי שלא יסיחו דעתם מאבלות (רע"ב). ולפי זה, גם בלילה אסור (מגן אברהם סעיף קטן כג). וכן מבואר מרש"י פסחים שם, עיין שם. אבל בתענית (יג ב) לא פירש רש"י כן, עיין שם. ומלאכה שאין בה שהייה – מותר (שם). ובכל מקום תלמידי חכמים בטילין, דתלמידי חכמים אין עושין מלאכה אף במקום שנהגו לעשות. וכל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם לעניין זה – עושה, ולא אמרינן דמיחזי כיוהרא, משום דהרואה אומר שאין לו מלאכה לעשות.

כ ואפילו במקום שנהגו שלא לעשות – מותר לעשות על ידי אינו יהודי, אבל לא בדבר מפורסם כבניין, וכיוצא בו (שערי תשובה בשם כנסת הגדולה). ופרקמטיא להרויח ולהשתכר – הוי כמו מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות – אין עוסקים. גם כן בסחורה, וישיבת חנויות. ובמקום שנהגו לעשות – מותר, אלא שממעטין במשא ומתן, שהרי אפילו משנכנס אב – ממעטין במשא ומתן, כמו שכתבתי בסימן תקנא. ואפילו לפי מה שכתבתי שם דאינו אלא משא ומתן של שמחה, מכל מקום בתשעה באב וודאי דממעטין בכל משא ומתן.

כא ובמדינתינו המנהג: עד חצות היום שלא לעשות מלאכה. והאמת שעכשיו המנהג רק עד אחר אמירת הקינות, והיה מהראוי להאריך בהם עד חצות, אך אי אפשר להנהיג כן, מפני דוחק הפרנסה. אך כיון שנהגו כן – אין איסור בדבר, כיון דתשעה באב תלוי במנהג לפי דין המשנה. ומכל מקום היראים נזהרים שלא לעשות קודם חצות, וכן שלא לפתוח החנות קודם חצות. וכל זה הוא במלאכה מרובה, שיש בה שיהוי קצת, אפילו מעשה הדיוט. אבל דבר שאין בה שיהוי, כגון הדלקת נרות, וקשירה, וכדומה – לית לן בה, אפילו קודם חצות. וכן אין מציעין המטות קודם חצות, ואין מכבדין הבית בתשעה באב. ולחלוב הפרות – טוב לעשות על ידי אינו יהודי, ואם אי אפשר – יחלוב בעצמו, דזהו כדבר האבד, ומלאכת דבר האבד מותר, כדרך שאמרו בחול המועד. וגם באבלות מותר בדבר האבד. ומטעם זה כשחל יום השוק בתשעה באב – אנו מתירים להאופים לאפות לחם בבוקר, כדי שיהא מוכנים ליום השוק, דגם זה הוי כדבר האבד. וכן ביריד, או שיירות באים – מותר לקנות מהם, אפילו במקום שאין עושין מלאכה, וכל שכן למכור. אך מה שיכול לעשות בצינעא – יותר טוב (עיין מגן אברהם סעיף קטן כו).

כב ואמרו חז"ל שלהי תענית (ל ב): כל העושה מלאכה בתשעה באב – אינו רואה סימן ברכה לעולם. ומשמע: אפילו במקום שנהגו לעשות (שם סעיף קטן כז). ולכן יראה כל אחד למשוך מעסקים בתשעה באב, כל מה שיוכל. ועוד אמרו שם על כל העושה מלאכה בתשעה באב, ואינו מתאבל על ירושלים, שנאמר (ישעיה סו י): "שמחו את ירושלים, וגילו בה כל אוהביה; שישו אתה משוש, כל המתאבלים עליה". ולכן כל שאינו מתאבל על ירושלים – אינו זוכה ורואה בשמחתה. וכל האוכל ושותה בתשעה באב, עליו נאמר: (יחזקאל לב כז): "ותהי עונותם על עצמותם", דבהעצמות של המת – ניכר אם שתה יין או מים, כדאיתא בנדה (כד א). וכן כל האוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת, ולדידן מראש חודש אב. וכל המתאבל על ירושלים – יזכה ויראה וישמח בבניין ירושלים ובית המקדש, במהרה בימינו, אמן. ואין לכתוב חידושי תורה בתשעה באב.

סימן תקנה

א אף על גב דכמה דברים דין תשעה באב כאבל, מכל מקום לא חייבו חכמים בתשעה באב בכפיית המטה ועטיפת הראש כאבל, דדווקא לעניין מצות לא תעשה שבאבל חייבים בתשעה באב, כגון: תלמוד תורה, ורחיצה וסיכה, ונעילת הסנדל, ותשמיש המטה. ולא עשה שבאבל, ככפיית המטה ועטיפת הראש (טור). ומה שאין מניחין תפילין – לא נזכר בגמרא מזה. והרא"ש סוף תענית התפלא בזה: והרי גם האבל אינו אסור אלא ביום ראשון? ויש מהגדולים שהניחו בבוקר תפילין בביתם, וקראו קריאת שמע וחלצום, והלכו לבית הכנסת (באר היטב בשם הר"ם גלאנטי). ואומרים שכן עשה האריז"ל.

ב אבל כל ישראל נהגו שלא להניח תפילין וציצית בבוקר בעת התפלה. והטעם נראה ברור, שהרי מה שהאבל פטור מתפילין ביום ראשון, משום דכתיב (עמוס ח י): "ואחריתה כיום מר", ועיקר מרירות האבלות הוא יום ראשון. ולכן אין ללבוש תפילין, שנקראין "פאר"; וקל וחומר בתשעה באב, היום המר והנמהר לכל ישראל, שאין לנו לשאת את הפאר של תפילין. וכן ציצית, דכתיב (איכה ב יז): "בצע אמרתו". ואיתא במדרש (ויקרא רבה פרשה ו) ובתרגום: "בזע פורפירא דיליה" (טור). אלא לובשין טלית קטן תחת בגדיו בלא ברכה. ובמנחה מניחים ציצית ותפילין, ומברכין עליהן, וכך נהגו כל ישראל. ותפילין דרבינו תם – אין להניח בתשעה באב, גם במנחה. ויש מניחין (עיין שערי תשובה). ולמה מניחים במנחה? דבמנחה אנו מקבלים תנחומין, שאומרים "נחם".

ג ואף על פי שאין נוהגין בכפיית המטה, מכל מקום מנהגינו לישב על הארץ, או סמוך לארץ, ולא על הספסל – עד חצות היום. ויש מי שנוהג לשכב בליל תשעה באב מוטה על הארץ, ומשים אבן תחת ראשו, ולא כל אדם יכול לעשות כן. אך איך שהוא יש לאדם להצטער קצת בעניין משכבו בליל תשעה באב, שאם היה רגיל לישן בשני כרים – יישן בכר אחד. ויש משימים אבן תחת מראשותיהם, זכר למה שנאמר (בראשית כח יא): "ויקח מאבני המקום", דאיתא במדרש: שראה החורבן. מיהו החלשים ועוברות, שאין ביכולתן להצטער – לא יעשו כל אלה. אך בכלל ימעט אדם בכבודו ובהנאתו בתשעה באב, בכל מה דאפשר.

סימן תקנו

א תשעה באב שחל ביום ראשון בשבת, כיצד יעשה בהבדלה? דלהבדיל מבעוד יום, ולשתות הכוס – אי אפשר, דכיון דאבדיל – קביל תשעה באב עילויה, ואסור לשתות (טור). ולכן במוצאי שבת, כשרואה הנר, מברך "בורא מאורי האש". ועל הבשמים – לא יברך, דאף על גב דמותר להריח בתשעה באב, מכל מקום כיון דבשמים במוצאי שבת באים להשיב את הנפש – אין נכון לעשות כן בתשעה באב.

ב ובליל מוצאי תשעה באב – מבדיל על הכוס. ואז אינו מבדיל לא על הנר ולא על הבשמים. דעל הנר – כבר בירך, ובשמים לא שייך רק במוצאי שבת. וגם לא יבדיל על היין, אלא על שאר משקה, דיין אסור במוצאי תשעה באב, אפילו בנדחה ליום ראשון, כמו שאכתוב בסימן תקנח. ודע דאפילו למי שסובר בסימן רצט דאין תשלומין להבדלה רק ביום ראשון, מכל מקום בתשעה באב – מודה שמבדיל בהתחלת יום שני, כיון שלא היה אפשר להבדיל עד עתה. ומי שמתענה שני ימים – ישמע הבדלה מאחרים (מגן אברהם). ו"בורא מאורי האש" יכול לברך כל הלילה של מוצאי שבת, ולא יותר.

סימן תקנז

א בירושלמי פרק רביעי דברכות (הלכה ג) איתא: בתשעה באב צריך להזכיר מעין המאורע. מאי ניהו? "נחם ד' אלקינו את אבילי ציון", וכו'. והיכן אומרה? ב"עבודה", ככל דבר שהוא להבא שאומרים ב"עבודה", כמו: "יעלה ויבא". מיהו בזה אנו נוהגים דלא כהירושלמי, אלא מזכירים אותה בברכת "בונה ירושלים", שקודם החתימה אנו אומרים "נחם..." ומסיימין הברכה "מנחם ציון ובונה ירושלים". וכתב הרי"ף שלהי תענית דאנן סמכינן אהא דאמרינן בפרק "לפני אידיהן" (ח א): דאע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו "בשומע תפלה", אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין אותה ברכה – אומר, עיין שם. וכאן הוא מעין הברכה כמובן.

ב ומכל מקום צריך טעם: איך נעשה דלא כהירושלמי, במה שאין חולק עליה? ונראה לי דהעניין כן הוא: דהנה בתוספתא ברכות סוף פרק שלישי איתא שכולל את "צמח דוד" ב"בונה ירושלים", וכן הוא בירושלמי פרק רביעי שם. ולפי זה היו אלו שני הברכות – ברכה אחת. ולכן לא היה ביכולת הירושלמי לתקן הברכה דנחמת ציון מקודם בברכת ירושלים, כיון דבה נזכר מלכות בית דוד, ובנחם אין רמז לזה. לכך תקנוהו בברכת "המחזיר שכינתו לציון". אבל אחר כך שתקנו ברכת "את צמח" ברכה בפני עצמה, וברכת ירושלים – עיקרה רק על ירושלים, אם כן למה נאחרה עד אחר כך? וטוב יותר לקדמה. ואף על גב דגם עתה נזכר בברכת "בונה ירושלים": "וכסא דוד", מכל מקום עיקרא דברכה היא על ירושלים, מה שאין כן כשהיו שתי הברכות ביחד – היה עיקרה על מלכות בית דוד.

ג והנה אין אנו אומרים "נחם" רק במנחה. ותמה הרא"ש שם על זה: דלמה לא נאמרה גם בערבית ושחרית? אך הטעם דכל היום אי אפשר לומר תנחומים, דהוה כמתו מוטל לפניו. אך במנחה יכולים לקבל תנחומים (ב"ח). ועוד: דלעת ערב הציתו את האש במקדש, הלכך באותה שעה מזכירין שפלותה, ומתחננים לבנותה (בית יוסף בשם רב סעדיה גאון, עיין שם). ומי שאוכל בתשעה באב יאמר נחם בברכת המזון, קודם "ובנה ירושלים". ואם לא אמר – אין מחזירין אותו. ובתפלה, כששכח לומר אצל "בונה ירושלים" – יאמרנה ב"עבודה". (ומה שכתב בבית יוסף ומגן אברהם לומר אצל "ועל כולם" – הוא טעות, ונגד הירושלמי.) ואם שכח גם בשם, נראה לי דאין מחזירין אותו, ויאמרנה בסוף התפלה בלא חתימה. וגם "ענינו" צריך לומר במנחה ב"שומע תפלה", והשליח צבור אומרה בשחרית ומנחה בין "גואל" ל"רופא", כמו בכל תענית ציבור. (וכתב המגן אברהם דמי שמתענה בעשירי – יאמרנה בכל התפלות, עיין שם.)(וראיתי מי שרוצה לומר שהשליח צבור לא יאמר "ענינו" בשחרית, ודבר תמוה הוא זה.)

סימן תקנח

א כתב הטור: תניא: בשביעי באב נכנסו העובדי כוכבים להיכל, ואכלו ושתו וקלקלו יום שביעי ושמיני ותשיעי. ולעת ערב הציתו בו את האור, ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי. והיינו דאמר רבי יוחנן: אלו הוואי התם קבעתי בעשירי, שרובו של היכל בו נשרף (תענית כט א). ואיתא בירושלמי (פרק רביעי הלכה ו): רבי אבין ציים תשיעי ועשירי; רבי לוי ציים תשיעי וליל עשירי מפני שלא היה בו כח לצום כל יום עשירי. ואנו בזמן הזה – תש כחינו, ואפילו ביום הכיפורים שהיה ראוי לעשות מספק שני ימים – אין אנו מספיקים.

ב ולכן ראוי וכשר שלא לאכול בשר בליל עשירי ויום עשירי, וכן שלא לשתות יין. ויש מחמירין עד חצות היום, ולא יותר, וכן המנהג שלנו. ואם חל תשעה באב בשבת, ונדחה ליום ראשון – מותר לאכול בשר ולשתות יין ביום שני, אבל בלילה במוצאי תענית – אסור משום אבלות של יום. וסעודת מצוה, אפילו חל בחול, ואפילו בלילה שלאחר התענית – מותרים כל הקרואים לאכול בשר ולשתות יין, דלילה זו קילא לגמרי (מגן אברהם). אך סעודה שלפני החתונה – אין לעשות אז, דלא הוי סעודת מצוה (שם). וכל שכן שלא ישמע שם קול כלי שיר (שם). וכן אין לרחוץ ולספר ולכבס ביום עשירי עד אחר חצות. ואם חל תשעה באב ביום חמישי, למחרת בערב שבת – הכל מותר, מפני כבוד השבת (שם). אבל לאכול בשר קודם חצות – פשיטא שאסור, דלא כיש טועים בזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג).

סימן תקנט

א חל תשעה באב בשבת או ביום ראשון – אין אומרים "צדקתך" במנחה בשבת, ולא פרקי אבות. ונראה דבחל ביום ראשון – אומרים פרקי אבות. וכן אין לומר "צידוק הדין" בתשעה באב. ויש אומרים שאומרים "צידוק הדין", דלא גרע משאר קינות (ט"ז סעיף קטן א בשם רש"ל). ומותר לעשות הספד על חכם שמת, דכל היום הוי יום בכייה (שם סעיף קטן ו). ואומרים "אתה חוננתנו" בתפלה של ערבית, כמו בכל מוצאי שבת. וזה שאין מבדילין על הכוס – מפני שאסור לשתותו. ואם שכח לומר "אתה חוננתנו" – נתבאר לעיל סימן רצד, עיין שם.

ב ומתפללין ערבית בנחת, ודרך בכייה כאבלים, וכן עושים בקריאת איכה. ובכל איכה מגביה קולו יותר, ומפסיק בין כל פסוק מעט, ובסוף כל "איכה" יותר מעט. ופסוק האחרון שבכל "איכה" אומר בקול רם, וכשמגיע הקורא לסוף לפסוק "השיבנו" – אומרים אותו הקהל בקול רם, ואחר כך מסיים הקורא, והקהל חוזרין ואומרים אותו בקול רם, וכן הקורא. ויש שכתבו שמברכין לפני איכה "על מקרא מגילה" (מגן אברהם סעיף קטן א), ואין מנהגינו כן. והיחיד יאמר "איכה" גם ביום. ואצלינו קורא הקורא כל ה"איכות" ביום, לאחר הקינות והתפלה.

ג בליל תשעה באב מתפללין ערבית, ואומרים איכה וקינות. ואחר שמונה עשרה אומר השליח צבור קדיש עם "תתקבל", ואחר הקינות אין אומר תתקבל. וכן למחר בשחרית – אינו אומר "תתקבל"; כן כתוב במנהגים (ט"ז ומגן אברהם סעיף קטן א). ואני מתפלא על זה: דאם כן הא אומרים "תתקבל" בערבית כמו בשארי ימים, ומה שייך לומר שאינו אומר "תתקבל" לאחר הקינות? היכן מצינו שיאמרו שני פעמים "תתקבל" בתפילה אחת? ולעניות דעתי היה נראה שלא לומר "תתקבל" אחר שמונה עשרה בערבית, וזהו השינוי מכל הימים. ורבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא באמת שיש מקומות שעושין כן, עיין שם. וזה שכתב הטור שאומרים קדיש שלם – יש לומר שאין כוונתו על "תתקבל", אלא שלא יאמר חצי קדיש. ועיין מה שכתבתי בסימן תרצג. (ואין מברכין את הבנים כשחל במוצאי שבת.)

ד ואחר איכה וקינות אומרים סדר קדושה, ומתחילין "ואתה קדוש". ואפילו חל במוצאי שבת אין אומרים "ויהי נועם", דאין נעימות ביום זה. ועוד: ד"ויהי נועם" נתייסד על הקמת בית המקדש, ועתה נחרב בעונותינו. וכן אין אומרים "ויתן לך", ולא "למנצח בנגינות". ומסירין הפרוכת מלפני הארון, על שם "בצע אמרתו" (איכה ב יז), ומתרגמינין "בזע פורפירין דיליה". וליל תשעה באב ויומו יושבים בבבית הכנסת לארץ עד תפלה המנחה. ואנחנו נוהגים עד חצות היום, ועד אחר קינות, שראוי להאריך בהם עד חצות. ולאו דווקא על הארץ אלא מציעין תחתיו דבר מה, או על ספסל קטן נמוך לארץ. ואין מדליקין הרבה נרות בלילה, כי אם נר אחד לפני החזן, כדי שיקרא לאורו. ואם אין מספיק זה להציבור – ידלוקו במקומות מפוזרים, עד כדי שיוכלו לראות, ולא יותר (עיין ט"ז סעיף קטן ה). ובמקום שהציבור אין אומרים, רק שומעים מהשליח צבור – לא ידלוקו לפניהם כלל, רק עוד נר אחד, דאולי תכבה נר של השליח צבור, ידלקוהו מנר זה (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם מהרי"ל). וגם בשחרית מדלגין ב"ובא לציון" פסוק "ואני זאת בריתי".

ה אין אומרים תחנון ולא סליחות בתשעה באב, משום דכתיב: ״קרא עלי מועד״ (איכה א טו). ואין נופלין על פניהם. ובארנו טעם עניין זה בסימן תקנב, עיין שם. ו״מזמור לתודה״ אומרים, ואין אומרים ״מזמור... יענך״ ולא ״אל ארך אפים״ כשחל ביום חמישי. ומשכימין לבית הכנסת, ואין קורין לבית הכנסת אלא באין מעצמן. וקורין בתורה ״כי תוליד בנים״ ומפטירין בירמיה ״אסוף אסיפם״, וקורין בניגון איכה, לבד הפסוקים האחרונים. ואיתא במסכת סופרים דכל אחד מהקרואים, קודם שיעלה לתורה, מברך ״דיין האמת״; ולא נהגו כן. אך מי שאומר – יאמר בלא שם ומלכות. ואין אומרים ״פטום הקטורת״ שאחר התפלה, להנוהגין כן בכל יום. ויש מי שכתב דגם מה שקודם התפלה – לא יאמרו, וכן כל פרשיות הקרבנות (מגן אברהם סעיף קטן ז). והוא דבר תימה, דלהדיא כתבו בטור ושולחן ערוך סימן תקנד להיפך, עיין שם. ואין צריך לשנות מקומו בתשעה באב. ואחר שגמרו המפטיר –מכניסים הס״ת להיכל, ויושבין על הארץ, ואומרים קינות.

ו מנהגים שונים יש במסכת סופרים, והטור הביאם, וזה לשונו: יש קורין ספר קינות בערב, ויש שמאחרין עד הבוקר לאחר קריאת ספר תורה, שאחר קריאת ספר תורה – עומד ומתפלש באפר, ובגדיו מפולשין, וקורא בבכייה ויללה. אם יודע לתרגמו – מוטב, ואם לאו – נותנו למי שיודע לתרגם, כדי שיבינו כל העם, והנשים והתינוקות. שהנשים חייבות כאנשים, וכל שכן בנים זכרים. והקורא בתשעה באב אומר ״ברוך דיין האמת״. ויש מניחין את תיק הספר על הקרקע, ואומרים ״נפלה עטרת ראשנו״. וקורעין ומספידין, כאדם שמתו מוטל לפניו. ויש שמשנין מקומותיהן, ויש שיורדין מספסליהם – וכולם מתפלשים באפר. ואין אומרים ״שלום״ זה לזה וכו'; עד כאן לשונו. והוא במסכת סופרים פרק שמונה עשר.

ז אומרים קינות בבכי והספד. ובשעת הקינות – אין לדבר דבר, ולצאת חוץ, כדי שלא להסיח דעתו מאבלות. וקל וחומר שלא ישוח עם אינו יהודי. ונוהגין לומר קצת פסוקי נחמה אחר הקינות, כדי לפסוק בדברים טובים. ואם יש אבל בעיר – הולך בלילה לבית הכנסת, וגם ביום, עד שיגמורו הקינות, ואפילו תוך שלושה ימים. ויש רוצים לומר דווקא אחר שלושה, ואינו כן (עיין מגן אברהם סעיף קטן ח). ונהגו לילך על הקברות מיד כשיצאו מבית הכנסת, דאף המתים מצטערים בצער החיים. ולכן אין לילך רק על קברי ישראל. והאריז״ל – אין דעתו נוחה לילך על הקברות (עיין מגן אברהם סעיף קטן טו), זולת להלוויית המת. וכבר כתבנו דעכשיו שהולכין בחבורות, ומשיחין שיחות בטלות – יותר טוב שלא לילך.

ח אם יש תינוק למול – מלין אותו אחר שגומרים הקינות. ויש שאין מלין עד אחר חצות, ואין המנהג כן. ובמקום שמברכים על הבשמים במילה – לא יברכו עתה. והסנדק, והמוהל, ואבי הילד – לובשים טליתם בשעת המילה, אך לא ילבשו בגדי שבת. ויברך המוהל על הכוס, ותשתה היולדת מהכוס, אם המילה בבית היולדת. ואם לאו – יתן לתינוקות שישתו. וכשהיולדת שותה – צריכה לשמוע הברכה, ושלא תפסיק בין ברכה לשתייה. ואף שכתבנו שאין לובשין בגדי שבת, מכל מקום לובש הבעל ברית בגדים אחרים, אך לא לבנים ממש. ואבי הבן, והמוהל, והסנדק – כולם נקראים ״בעלי ברית״, ומותרים ללבוש בגדים אחרים לאחר שגמרו הקינות, ובאין למול. אבל לא לבנים ממש. (ומ״ש ברמ״א סעיף ח: בגדי שבת. נראה לי דלאו דווקא, דאם כן איך אומר ״לא לבנים ממש״? וכן מוכח במרדכי שלהי תענית, עיין שם.)

ט מדינא דגמרא (סוף פרק שלישי דערובין): כשחל תשעה באב בשבת, ונדחה ליום ראשון, ואירע בו ברית מילה – בעלי הברית מתפללים מנחה בעוד היום גדול, מנחה גדולה או מנחה קטנה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יג). ורוחצים פניהם, ידיהם, ורגליהם, ועושים סעודה מבשר ויין, ואוכלים, מפני שהוא יום טוב שלהם. ומכל מקום לא ראינו ולא שמענו מי שיעשה כן. ובפרט אצלינו, שרוב הסעודות הם בלילה. ולא לבד תשעה באב, אלא אפילו כל תענית, ואפילו תענית הנדחה – אין עושין שום סעודה, בין של מילה בין של פדיון הבן, עד הלילה. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ודע שאין שוחטין, ואין מכינין צרכי סעודה, עד אחר חצות היום, אם לא שנצרך לצורך סעודת מצוה, שלא תספיק ההכנה לאחר חצות, דאז יכולים להכין גם קודם חצות. ולא שכיח דבר זה. וגם אין מציעין המטות, ולא מכבדין הבית, עד אחר חצות. ומהראוי שלא לכבד כל היום כולו.

סימן תקס

א בסוף פרק שלישי דבבא בתרא (ס ב) שנינו שלושה ברייתות. ראשונה: אין מסיידין, ואין מכיירין, ואין מפייחין בזמן הזה. לקח חצר מסויידת, מכויירת, ומפוייחת – הרי זו בחזקתה. נפלה – אין חוזר ובונה אותה. והכי פירושו: אין עושין בית בסיד לבן, משום אבלות ירושלים. ואין מכיירין צורות שצר בסיד. ויש מפרשים שזהו סיוד, אלא שהוא לבן יותר (רשב״ם דיבור המתחיל ״ואין מכירין״). ולא מפייחין צורות של מיני צבעונים (שם). לקח חצר מסויידת וכו' – הרי זה בחזקתה שנעשית קודם החורבן. ולכן אין לנו נפקא מינה לדינא בפרט זה. עוד תניא: לא יסוד אדם את ביתו בסיד. ואם עירב בו תבן או חול – מותר.

ב עוד תניא: משחרב הבית – רבו פרושין בישראל, שלא לאכול בשר, ושלא לשתות יין. נטפל להם רבי יהושע... אמר להם: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר – אי אפשר... ולהתאבל יותר מדאי – אי אפשר... אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט. וכמה? אמה על אמה, וכנגד הפתח.

ג והנה לקיים כל הברייתות, שלא יחלוקו זה עם זה, נראה ברור דכן הוא העניין: דברייתא ראשונה אוסרת לסוד בסיד, ובריייתא שנייה מתרת בעירב בו חול או תבן. וגם הראשונה סוברת כן, אלא דהיא מיירי בלא עירוב חול או תבן. ובכי האי גוונא, בעירב בו חול או תבן – אין צריך שיור כלל. ובריייתא השלישית, דמצריך שיור אמה על אמה – זהו בלא עירוב חול או תבן. וכן כתב הר"ן בשלהי תענית, וזה לשונו: גרסינן... סד את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט. משמע שאם עירב בו חול או תבן – אין צריך לשייר; עד כאן לשונו. וכן כתב הנמוקי יוסף בבבא בתרא שם, וזה לשונו: עירב בו חול – מותר, מפני שמשחירו קצת, ובכי האי גוונא אין צריך שיור אמה. דאלו בשיור אמה – אפילו בסיד גמור מותר; עד כאן לשונו.

ד ולפי זה יש לנו ללמד זכות על רוב ישראל, שאין נזהרין עתה בדין זה, לשייר אמה על אמה כשסדין בסיד כותלי הבית. לפי שידוע שעתה מערבין בהסיד הרבה חול, כמעט מחצה על מחצה. ואם כן, מדין גמור אין צריך שיור כלל. ואף על פי שהרי"ף והרא"ש, וכן הרמב"ם והטור והשולחן ערוך, לא הביאו רק הברייתא האחרונה, לא חששו להאריך. אבל גם בדבריהם יש לומר כן, דבעירוב חול אין צריך שיור. וראיה ברורה לזה: שהרי הר"ן והנמוקי יוסף הם מפרשי הרי"ף, ואי סלקא דעתן שאינו כן דעת הרי"ף – איך לא הזכירו זה? אלא וודאי כדברינו. (וגם בבית יוסף הזכיר כעין זה, והב"ח חלק עליו, עיין שם. ותמיהני למה לא הזכיר זה כלל בשולחן ערוך? וצריך עיון.)

ה וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א: משחרב בית המקדש, תקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונין לעולם בניין מסוייד ומכוייר, כלומר מצוייר כבניין המלכים. אלא טח ביתו בטיט, וסד בסיד, ומשייר אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד. והלוקח חצר מסויידת ומכויירת – הרי זה בחזקתה, ואין מחייבין אותו לקלוף בכותלים; עד כאן לשונו, והוא מלשון הרמב"ם בסוף פרק חמישי דתענית, עיין שם. ומפרש דמסוייד ומצוייר – אסור לגמרי. והטור חולק בזה, עיין שם. ומב שכתב טח בטיט: נראה שכן היתה גירסתו. ובבית הכנסת ובבית המדרש – אין צריך שיור (מגן אברהם סעיף קטן ב). ו"כנגד הפתח" הוא כנגד ממש, כגון אם הפתח במזרח – צריך לעשות דווקא בכותל מערב. ומי שעושה בכותל שהפתח שם, למעלה מהפתח – אינו כלום. וגדולי האחרונים כתבו דלא מהני מה שמשחירין אמה על אמה, אלא דווקא להניח ריק מסיד (שם סעיף קטן ג). ואצלינו משחירין, וכיון דרגילין שזהו ההיכר לחורבן – מה לנו אם כה ואם כה? ואותן התולין בגדי רקמה סביבות הכתלים – יישיירו גם כן אמה (שם). וכן המדבקים על הכתלים נייר יפה שקורין אבאייע"ס, גם כן יישיירו אמה, או להשחיר המקום. וכבר כתבנו דבסיד שלנו – אין צריך כלום.

ו וכן התקינו שהעורך שלחן לפני אורחים, לעשות סעודה בעדם – מניח מקום פנוי, בלא קערה מהקערות הראויות לתת שם. ומחסר איזה תבשיל לסימן על החורבן. ועכשיו אין אנו יודעין מזה. וקשה הציור לפנינו: מהו המקום הפנוי? וכשהאשה עושה תכשיטי הכסף והזהב, משיירה מין ממיני התכשיט שנוהגת בהם, כדי שלא יהא תכשיט שלם, שלא תתקשט בכולם כאחד. וכשהחתן נושא אשה – לוקח אפר פשוט, ונותן בראשו במקום הנחת תפילין. ואצלינו המנהג במקום אפר מקלה – לשבר הכוס בשעת החופה, או לשום מפה שחורה או שאר דברי אבלות בראש החתן. וכל אלו הדברים כדי לזכור את ירושלים, שנאמר: (תהלים קלז ה-ו): "אם אשכחך ירושלים... אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי". ודע דתענוגים לא נאסרו, רק תענוג שיש בו שמחה (מגן אברהם סעיף קטן ז משבת סב א). וצריך לעשות היכר להשמחה.

ז וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר, וכל משמיעי קול של שיר, לשמח בהם. ואסור לשומען מפני החורבן, שנאמר (הושע ט א): "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים". ויש אומרים דווקא מי שרגיל בזה אסור, כמו השרים שעומדים ושוכבים בכלי שיר. וכן בבית המשתה – אסור, אם אינה שמחה של מצוה. ואפילו מי שאינו רגיל בזה – אסור. אבל לצורך מצוה, כגון בבית חתן וכלה – הכל מותר. וגם שם אין לשמוח ביותר. ובסעודת הסיום – מותר, ומצוה לשמוח בשמחת התורה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: דכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות, או שיר של הודאות, וזכרון חסדיו של הקדוש ברוך הוא על היין; עד כאן לשונו. כלומר: דבכי האי גוונא – אפילו בסעודת רשות מותר. (עיין ט"ז ומגן אברהם, שהתרעמו על מה שמשוררים דברים שלא בשעתן, עיין שם).

ח וכן גזרו על עטרות חתנים, שלא יניח כלל. ושלא יניח החתן בראשו שום כליל, שנאמר (יחזקאל כא לא): "הסר המצנפת, והרם העטרה". וכן גזרו על עטרות הכלה, אם היא של כסף. אבל של גדיל – מותר לכלה. ודווקא לחתן וכלה, אבל בשאר כל אנשים ונשים – לא גזרו. ואנחנו לא ידענו כלל מה המה העטרות האלה, כי אינם נוהגים בנו. ואסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה, כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה. וזהו אפילו בזמן המקדש אסור. וזהו כשעוסקין בהשחוק זמן מרובה עם אחרים. אבל שחוק בעלמא – לית לן בה. ופשוט הוא דאסור לשמוע זמר אשה, דזהו קירוב לעריות.

סימן תקסא

א הרואה ערי יהודה בחורבנן אומר: "ערי קדשך היו מדבר", וקורע. ואינו חייב לקרוע אלא כשמגיע סמוך להם, כמו מן הצופים לירושלים. והרואה ירושלים בחורבנה אומר: "ציון מדבר היתה, ירושלים שממה", וקורע. וכשרואה בית המקדש אומר: "בית קדשינו ותפארתינו, אשר הללוך אבותינו, היה לשריפת אש, וכל מחמדינו היה לחרבה", וקורע. ומהיכן חייב לקרוע? מן הצופים. יש אומרים שזהו מכל מקום שיכול לראותם, ויש אומרים שזהו מקום מיוחד, שמשם נראה ירושלים (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג). ואחר כך כשיראה המקדש – קורע קרע אחר. וכל קריעה טפח. ואם בא דרך המדבר, שאז רואה המקדש תחלה – קורע על המקדש טפח, ואחר כך כשיראה ירושלים – מוסיף על קרע ראשון כל שהוא. אבל להיפך – אינו יוצא בתוספת, לפי שהמקדש חמור מירושלים.

ב ואם קרע על אחת מערי יהודה – אינו חוזר וקורע כשיראה שארי ערי יהודה, חוץ מירושלים, שחוזר וקורע עליה קרע אחר בפני עצמו. ואם קרע על ירושלים תחלה – אין צריך לקרוע על שאר ערי יהודה. וכל הקרעים האלו – צריך לקרוע בידו, ומעומד. וקורע כל בגדיו שעליו, עד שיגלה את לבו, כמו קריעה על אביו ואמו, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן שמ. ויקרע בצד שמאל (מגן אברהם). ואינו מאחה קרעים אלו לעולם. והיינו תפירה טובה, אבל רשאי לשללן, למללן, ללקטן, ולתופרן כמין סולמות; והיינו תפירת הדיוט, לא תפירת אומן. ואם היה הולך ובא לירושלים – הולך ובא תוך שלושים יום – אינו קורע קרע אחר. לאחר שלושים יום – קורע קרע אחר, כדין כל ברכות הראייה, וכן הדין בערי יהודה ובמקדש. והרואה ירושלים תוך שלושים – לקרוע על שארי ערי יהודה, אף על פי שראן אחר שלושים. ומי שנולד בירושלים, אפילו הגדיל – אין צריך לקרוע, דבקטנותו פטור, וכשהגדיל – הרי זהו תוך שלושים (מגן אברהם). אמנם אם הלך מירושלים, ושהה שלשים יום – חייב לקרוע בחזירתו. אבל על שארי ערי יהודה – אין צריך לקרוע בצאתו מירושלים. אך בשובו אחר שלושים – הרי הוא ככל אדם, וחייב לקרוע כסדר כשהיה בחוץ לארץ. בסייעתא דשמיא, סליק הלכות תשעה באב

סימן תקסב

א ארבעה מיני תעניות יש. שנים מדברי תורה, האחד קבוע והשני אינו קבוע. וכן שנים מדברי סופרים, האחד קבוע והשני אינו קבוע. כיצד? הקבוע מדברי תורה הוא יום הכיפורים פעם בשנה. ושאינו קבוע – זהו תענית שקבל עליו בנדר להתענות יום או כך וכך ימים. ועל זה נאמר (במדבר ל ג): "איש כי ידור נדר... ככל היוצא מפיו יעשה." ואפילו נדר להתענות בשבת ויום טוב – חל הנדר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רטו, עיין שם. והקבוע שמדברי סופרים הם חמשה ימים בשנה: ארבעה הצומות ותענית אסתר. ושאינו קבוע מדברי סופרים הם על כל צרה שלא תבוא, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

ב וזה לשון הרמב"ם ריש הלכות תענית: מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור, שנאמר: "על הצר הצורר אתכם, והרעתם בחצוצרות." כלומר: כל דבר שיצר לכם, כגון בצורת, ודבר, וארבה, וכיוצא בהן – זעקו עליהן והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה, ויזעקו עליה ויריעו – ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב (ירמיה ה כה): "עונותיכם הטו אלה...", וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעליה. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו: דבר זה ממנהג העולם הוא שאירע, ומקרה היא – הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה: "והלכתם עמי בקרי, והלכתי אף אני בחמת קרי". כלומר: כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהוא קרי – אוסיף לכם אותה קרי. עד כאן לשונו. וכתב עוד:

ג ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור, עד שירוחמו מן השמים. ובימי תענית האלו זועקין בתפלות, ומתחננים בתחנונים, ומריעין בחצוצרות בלבד. ואם היו במקדש – מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות. ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש, שנאמר: "בחצוצרות וקול שופר – הריעו לפני המלך ה'..."עד כאן לשונו, כלומר: רק לפני ה' במקדש תריעו בשני הדברים, ולא בגבולין. מיהו על כל פנים למדנו דעל צרה מחוייבין להתענות מדברי סופרים. ולדעת הרמב"ם גם יחיד שבאה עליו צרה – מחוייב להתענות, ויתבאר בסימן תקעח. וצרות ציבור יתבארו בסימן תקעה וסימן תקעו בסייעתא דשמיא.

ד ויש לנו בזה שאלה: דהנה בסימן זה יתבאר דכל תענית שלא קבלו עליו מבעוד יום בשעת מנחה – לאו שמיה תענית. וגמרא מפורשת היא בתענית (יב א). וזהו וודאי רק בתענית של נדר, דאילו התעניות הקבועות – לא שייך קבלה, שהרי אפילו מי שמורגל להתענות עשרת ימי תשובה – אינו צריך קבלה, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב, וכמו שיתבאר. וכל שכן תעניתי ציבור שמפני הצרות פשיטא, שאינן צריכות קבלה. דרק תענית יחיד צריך

קבלה, כמו שכתבו הטור והשולחן ערוך בסעיף ה, דכל תענית שלא קבלו עליו היחיד מבעוד יום – אינו תענית, עיין שם. והרבה תימא: כיון דהוא מצווה מן התורה מפני נדרו, אם כן מה לי אם קבלו מבעוד יום או לא קבלו? וכי גרע זה מנודר שלא אוכל ככר זה, וכיוצא בזה? והן אמת שיש לומר דנדרו חייב לקיים, אבל שכר תענית אין לו אם לא קיבלו מבעוד יום. אבל הדוחק מבואר.

ה אמנם האמת הוא דקבלת תענית סתם אינו מענין נדר. וזה לשון הרמב"ן בהלכות נדרים סוף פרק תשיעי: דהאי נדר דהכא לאו נדר ממש הוא דאפקיה בלשון "הרי עלי", אלא קבלת תענית בעלמא הוא. וקבלת תענית לא חמירא כנדרים ממש למעקר יום טוב, ואפילו דמגילת תענית... עד כאן לשונו. וכן כתב הריטב"א שם, וזה לשונו: וטעמא דמילתא דקבלת תענית אינו לא נדרי איסור, ולא ידות נדרים לאסור עליו מאכל ומשתה באותו יום, אלא צערא הוא, דקביל עליה לעשות מצות תשובה באותו יום. ואין במשמע שיהא זה... עד כאן לשונו. וגם הנמוקי יוסף כתב שם כעין זה, וזה לשונו: דהכא הוא ממש נדר דאיסור חפצא, דאמר "קונם עלי כל מאכל...", והתם לאו נדר ממש, אלא קבלת תענית שקיבל עליו להתענות. ואינו אלא כמקבל עליו לעשות מצוה, שאין בקבלתו איסור חפצא. ולא חמירא כנדרים ממש. ולפיכך אמרו: "לוה אדם תעניתו ופורע...". אלמא דקבלת תענית אינו נדר, ולפיכך אינו אלא מדרבנן משום דעבר על קבלתו. ואינו צריך היתר חכם. עד כאן לשונו. וזהו כוונת הראב"ד בהשגות בפרק שלישי מנדרים דין ט, על מה שכתב הרמב"ם דהנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, כתב בזה הלשון: דווקא כשאמר "עלי", אבל אם אמר "הריני בתענית היום" – אסור להתענות. עד כאן לשונו (והמגן אברהם רמז לה בסימן תק"ע סעיף קטן ב עיין שם). ולפי זה, לדברי רבותינו אלה התענית שמן התורה אינו אלא באומר "הרי עלי שלא לאכול" או "קונם עלי לבלי לאכול יום זה", ובכי האי גוונא אינו צריך קבלת תענית. אבל כשאמר "הריני בתענית למחר" או "ליום פלוני" – אינו אלא מדרבנן. וצריך לקבלו בשעת מנחה, ואם לאו אינו צריך להתענות. והנה ביורה דעה סימן רטו בארנו דהרמב"ם לא סבירא ליה כן, ולדידיה נצטרך לומר כמו שכתבתי בסוף סעיף הקודם. ועיין מה שכתבתי בסעיף כ.

ו ולפי זה יצא לנו עוד דין חדש. דהנה בגדר חיוב להתענות, אפילו בתשעה באב דחמיר טובא פסקנו בסימן תקנד דאפילו חולה שאין בו סכנה אינו צריך להתענות, משום דבמקום חולי לא גזרו רבנן, עיין שם. ולפי זה בתענית יחיד, דהוה כנגד דהוא דאורייתא – חייב להתענות, ואינו פטור אלא אם כן יש בו סכנה. והרי אין אנו עושין כן, דכל הנוהגין להתענות באיזה ימים כמו יארצייט, ועשרת ימי תשובה, וערב ראש חודש שנהגו כן להתענות, דהמנהג הוי כנדר, ואנן מקילינן בהו טובא, עוד יותר מהארבע צומות. אלא וודאי דסתם תענית הוה דרבנן. ואם באמת קבלו בלשון "קונם" או בלשון "הרי עלי", דהוה דבר תורה אסור באין בו סכנה (כן נראה לעניות דעתי). אך בזה כבר בארנו ביורה דעה סימן ריד דמנהג אינו בגדר נדר כלל. וזה דקיימא לן שם דלעבור על מנהג צריך התרה – זהו חומרא בעלמא, עיין שם.

ז ולפי זה נראה ברור דכמה דינים שיש בתענית, כגון שאין מתענין לשעות לפי מה שיתבאר, או דכל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית, או מה דקיימא לן לוה אדם תעניתו ופורע – אין זה אלא בסתם שקיבל עליו להתענות. אבל אם אמר "קונם עלי מאכילה ושתייה כך וכך שעות" – צריך לקיים נדרו, ולא יותר. ובזה אי אפשר ללוות לזמן אחר, וליפרע דנדר לחוד ותענית לחוד. דבנדר ליכא לשון "תענית", דנדר צריך לאסור החפץ על גופו, ואין זה שייך בלשון תענית. ואפילו אמר "הריני נודר להתענות" – אין זה לשון נדר (מגן אברהם סימן תק"ע סעיף קטן ב); וכן אם אמר "הרי עלי להתענות"; אלא באומר "הריני נודר מלאכול ומלשתות יום מחר או יום פלוני" או "הרי עלי שלא לאכול ושלא לשתות" או "קונם מאכילה ושתייה". אבל כל לשון "תענית" – הוא קבלת תענית ולא נדר. (וזהו שאמרו בתענית יב ב: אמר ר"י אמר רב: לוה אדם תעניתו ופורע. כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי: וכי נדר קביל עליה וכו', עיין שם. ועוד יתבאר בזה ב[[ערוך השולחן אורח חיים תקסח|סימן תקסח.)

ח כל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים, דהיינו שלושה כוכבים בינונים כשיתראו, או שהלבנה זורחת בתוקף על הארץ – אינו תענית. ואם דעתו לאכול קודם זמן זה – אינו מתפלל "ענינו". ולפי זה גם בין השמשות אסור לאכול. ואף על גב דבפסחים (נד ב) אמרינן דרק תשעה באב בין השמשות שלו אסור כיום הכיפורים, ומבואר להדיא דשאר תענית שרי בין השמשות – זהו בעילוי יומא של תחילת התענית. אבל באפוקי יומא של סוף התענית – בכל תענית אסור בין השמשות, דמספיקא לא נפקא קדושתה ולא עיילי קדושתה (בית יוסף ומגן אברהם).

ט ואמת שכן כתבו המרדכי בסוף פרק קמא דתענית, והרא"ש שם (סימן י"ב). אבל הרא"ש עצמו בסוף פרק שני דשבת כתב בשם רבינו יונה דבין השמשות מותר, עיין שם. וכן נראה לי דעת הרמב"ם, שלא נמצא בחיבורו דין זה דכל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית. ואדרבא בפרק חמישי לעניין תשעה באב כתב דבין השמשות שלו אסור, דמבואר להדיא דבשארי תענית כל בין השמשות מותר. וכן מתבאר לי מדברי הר"ן, דהך דכל שלא שקעה עליו חמה הוא כפשוטו שקיעת החמה. ואי קשיא: מאי קא משמע לן? אך זה קאי על הקודם אי מתענין לשעות, עיין שם. ועל זה אומר דכל שלא שקעה עליו חמה – אינו תענית, כלומר: ואין תענית לשעות. ולכן כשכתב הרמב"ם דין תענית שעות – לא הוצרך להזכיר זה. וכן מתבאר

מדברי רש״י, עיין שם. ולפי זה נראה לעניות דעתי דהסומך על רבותינו אלה להתענות רק עד בין השמשות – אין מזניחין אותו. (וגם הגר״א סעיף קטן ב כתב כן, והביא ראיה מלשון ספיקו שבגמרא שם. וגם התוספות בעבודת כוכבים לד א דיבור המתחיל ״מתענין״ כתבו גם כן דהך שקיעת החמה הוא כפשוטו, עיין שם. ותמיהני שלא הביא ראיה מהרמב״ם ורש״י והר״ן שבארנו. וראיתי להקרבן נתנאל בשבת שם, שרצה להסב כוונת הרא״ש בשהתנה כן בפירוש, עיין שם באות מ״ד, ודבריו תמוהים. ודייק ותמצא קל.)

י והנה רבינו הרמ״א בסעיף א כתב על דברי רבינו הבית יוסף, שכל שלא התענה עד צאת הכוכבים אינו תענית, כתב וזה לשונו: מיהו נוהגין להתפלל ״ענינו״ אף על פי שאין משלימין עד צאת הכוכבים, וכן דעת מקצת רבוותא. ונראה לי דדווקא ביחיד דאומר ״ענינו״ ב״שומע תפילה״, דבלאו הכי יכול להוסיף, כמו שכתבתי בסימן קיט. אבל שליח ציבור לא יאמר ״ענינו״ אלא אם כן משלימין, וכן נוהגין. עד כאן לשונו. ויש ממפרשי השולחן ערוך שפירש בכוונתו במה שכתב ״וכן דעת מקצת רבוותא״ שכוונתו על הרמב״ם, שפסק בהך דמתענין לשעות כפשוטו, אף שאכל באותו יום, כמו שיתבאר. ולפי זה כוונתו של רבינו הרמ״א שיכול להתפלל ״ענינו״ אף בכמה שעות קודם הלילה. ולפי זה התפלא עליו: דהרי דעה זו הוי דעה דחויה. ועוד: היאך יאמר ״יום צום תעניתינו״ – הא אינו יום שלם? ולכן דחה דבריו (ט״ז סעיף קטן א). ויש מי שפירש בכוונתו: כשפירש בשעת קבלה שלא להשלים, דאז אפילו התפלל מנחה גדולה – מתפלל ״ענינו״ (מגן אברהם סעיף קטן ב). (ועיין בסעיף כח דגם להרמב״ם ליכא ״ענינו״ בכי האי גוונא.)

יא וכל זה תמוה בעיני. וברור הוא בכוונתו דקאי רק על צאת הכוכבים, כלומר דאפילו לא התענו רק עד השקיעה ולא עד צאת הכוכבים – הוי תענית ומתפלל ״ענינו״. והמקצת רבוותא הם רבינו יונה ברא״ש סוף פרק שני דשבת, והתוספות שם. וכתב דבציבור אין לשליח הציבור לומר ״ענינו״, כיון שהיא ברכה בפני עצמה, ורוב דעות סבירא להו עד צאת הכוכבים. ונראה לעניות דעתי, דלפי מה שבארנו דגם דעת הרמב״ם ורש״י והר״ן כן הוא – גם בציבור יכולים לסמוך על כל הני רבוותא. (ומה שהמרשים ברמ״א כתב שמקורו מתרומת הדשן הוא טעות, דלא נמצא שם כלל, עיין שם.)

יב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: ויש אומרים שמי שרגיל להתענות עשרת ימי תשובה, כיון שאין רגילות לקבלם בתפילה – אינו צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אלא עד שיצא מבית הכנסת. עד כאן לשונו. וכתב רבינו הרמ״א: והיחיד מתפלל ״ענינו״, וכן חתן יתפלל ״ענינו״ קודם שנכנס לחופה, ואז יוכל לשתות מכוס של ברכה. אבל מי שמתענה משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב – צריך להשלים, אף על גב דאינו צריך קבלה. מי שאינו מתענה כל עשרת ימי תשובה, רק יום או יומים – בעי קבלה והשלמה. ונראה לי דדווקא בסתם, אבל אם התנה שלא להשלים – הרשות בידו, דלא עדיף משאר תענית. עד כאן לשונו.

יג ביאור הדברים, דהנה בתענית (יב א) איתא: כל תענית שלא שקעה עליו חמה – לאו שמיה תענית. ופריך מאנשי משמר, שהיו מתענין ולא משלימין. ומתרץ: התם לצעורי נפשייהו בעלמא הוא. ופירש רש״י: אבל אינו תענית לא לתפילת ״ענינו״, ולא לקובעו עליו חובה כלל. וכל שעה שהוא רוצה לאכול – אוכל. עד כאן לשונו. ולפי זה אינו בגדר תענית כלל, ויכול לאכול באמצע היום מתי שירצה. ולפי זה גם בעשרת ימי תשובה, דהוה גם כן לצעורי בעלמא לכפרה על עונותיו, שתקובל תפילתו ותקרע גזר דינו, ואינו מקבלו מאתמול בשעת מנחה – אינו בגדר תענית כלל, ואוכל מתי שירצה אף באמצע היום. וכמו גם עתה יש שמתענין עד אחר חצות, ומתפללין מנחה גדולה, ואוכלין. ואינו אומר ״ענינו״, לפי שאינו בגדר תענית כלל.

יד אבל הטור כתב, וזה לשונו: כתב אבי העזרי: מי שרגיל להתענות בעשרת ימי תשובה – אינו צריך להתענות עשרה ימים עד צאת הכוכבים, רק עד שיצא מבית הכנסת. דצערא בעלמא קביל עליה, מדפריך תלמודא עליה דרב חסדא מאנשי משמר, שמתענין ולא משלימין. ומשני התם: לצעורי בעלמא. ורב חסדא לא אמר אלא מי שקבל עליו תענית בפירוש. וסתם תענית יום שלם, אבל בעשרת ימי תשובה לא. ואין רגילות לקבלו בתפילה בעשרת ימי תשובה. עד כאן לשונו, וזהו דעת היש אומרים שבשולחן ערוך. וחולק על רש״י שכתב דאוכל מתי שירצה, שהרי הצריך להתענות עד יציאתו מבית הכנסת. וקורא לזה תענית, אלא שאינו צריך עד צאת הכוכבים. וכיון שהוא תענית, ממילא דמתפלל ״ענינו״ כדברי רבינו הרמ״א. וכן הוא במרדכי ובהג״א, ושלא כדברי רש״י שאינו מתפלל ״ענינו״.

טו ולפי עניות דעתי שהולכים לשיטתם. דהנה כבר בארנו דרש״י ז״ל סבירא ליה דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו צאת הכוכבים אלא שקיעה בלבד. ואם כן ממילא זה שאמרו מתענין ולא משלימין – היינו אפילו קודם השקיעה. ואם כן אין גבול לדבר, ואפילו באמצע היום, וממילא שאין זה בגדר תענית כלל. אבל הטור ואבי העזרי סבירא להו דכל תענית שלא שקעה עליו חמה – זהו צאת הכוכבים, כמו שכתב הטור עיין שם, וכן כתב המרדכי בשם ראבי״ה, והוא אבי העזרי כידוע. ולפי זה מה שאמרו מתענין ולא משלימין – זהו עד צאת הכוכבים. אבל מכל מקום צריך איזה גבול להתענית: או שקיעת החמה, או אחר שמתפללים הקהל ערבית, שהוא מפלג המנחה שעה ורביע קודם הלילה. וזהו שאומר: עד שיצאו מבית הכנסת (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ה). וכיון שיש גבול לזה, שמקודם אסור לאכול – ממילא דמתפלל ״ענינו״.

טז ולפי זה ביאור הדברים של רבותינו בעלי השולחן ערוך כן הוא: דמי שמקבל תענית ממש – פשיטא שצריך להתענות עד צאת הכוכבים, שכן הוא דעת רוב הפוסקים, אפילו לרבינו הרמ״א, כמו שכתבתי בסעיף יא. אך התעניתים שמקובלים ועומדים מכח המנהג, כמו עשרת ימי תשובה, או מקצת ימים מהם אם רק נוהגים להתענות בו בתמידיות, כמו המתענים יום ראשון של סליחות או ערב ראש השנה, שהם בלי קבלה – נהי דנקראים ״תענית״ לעניין ״ענינו״, מכל מקום אינו צריך השלמה עד צאת הכוכבים, אלא דיו עד השקיעה או עד אחר תפילת ערבית. דכיון שיש גבול לזה, שמקודם אסור לאכול – מקרי ״תענית״. וכן חתן ביום חופתו, שצריך להתענות עד אחר החופה וזהו גבולו, ולכן יתפלל ״ענינו״ קודם החופה, ואז יכול לשתות מכוס של ברכה. אבל המתענים מן שבעה עשר בתמוז עד תשעה באב – אף בלא קבלה צריכים להשלים עד צאת הכוכבים, כיון דתעניתם הוא על החורבן, ממילא דהוי כמו שבעה עשר בתמוז ותשעה באב. וכן בעשרת ימי תשובה אותם שאין מתענין תמיד בשוה, רק יום או יומים, ולא בקביעות יום זה או שני ימים אלו, אלא פעם יום זה ופעם יום זה – פשיטא דבעי קבלה והשלמה. ואם קבל תענית סתם – צריך להשלים עד צאת הכוכבים. אמנם אם התנה בשעת קבלת התענית שלא להשלים – פשיטא שהרשות בידו, ואינו צריך להשלים. (זהו ביאור דברי השולחן ערוך. וכן נראה שתפסו הט״ז והמגן אברהם, אלא שקיצרו בעיקר הדברים. ודברי הב״ח בזה צריכים עיון גדול, עיין שם. והרמ״א אף על גב דבסעיף הקודם כתב דנוהגין גם בתענית גמור שלא להתענות עד צאת הכוכבים, אך בכאן יש רבותא דאפילו עד השקיעה אינו צריך, אלא עד איזה גבול, כגון בעשרת ימי תשובה עד אחר תפילת ערבית, והחתן עד אחר החופה, וכיוצא בזה. ומה שהסבירו המגן אברהם בסעיף קטן ו, והט״ז בסעיף קטן ג, לחלק בין עשרת ימי תשובה ובין בין המצרים, משום דעשרת ימי תשובה התענית על העתיד, ובין המצרים על העבר על החורבן – היא קשה הציור. ודבריהם הם מתרומת הדשן, והב״ח התמרמר על זה, והקשה קושיא עצומה מהך דרבי אליעזר ברבי צדוק שלא השלים, והוא התענה על העבר. והט״ז והמגן אברהם נדחקו לתרץ, עיין שם. אבל לפי מה שכתבתי אין זה העיקר, ודוגמא בעלמא הוא. ועיקר הטעם דכיון שהם בין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב, והתענית כוונה אחת להם על החורבן – אם כן ממילא דמשלימין עד צאת הכוכבים כמו הם עצמן. מה שאין כן בהך דרבי אליעזר ברבי צדוק, שבתשעה באב גופה לא היה משלים. ולפי זה אין שום התחלה לקושית הב״ח. כללא דמילתא: כל מיני תעניתים שבלא קבלה – אינו צריך להשלים עד צאת הכוכבים, אלא עד איזה גבול. וכן המתענים מראש חודש אלול. ולבד בין המצרים, מטעם שבארנו בסייעתא דשמיא. ודייק ותמצא קל.)

יז יחיד שקבל עליו תענית סתם להתענות בערב שבת – צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית ״עד שישלימו הציבור תפילתם״. ועיין לעיל סימן רמט. וכן תענית חלום – צריך להתענות עד צאת הכוכבים, ואפילו בערב שבת, דכיון דהסגולה לחלום רע הוי התענית, כמו שאמרו בשבת (יא א) – יפה תענית לחלום כאש לנעורת. ממילא דצריך תענית גמור. ועיין לעיל סימן רמט.

יח כל תענית יחיד שלא קבלו מבעוד יום – אינו תענית, ולא יתפלל ״ענינו״. וכן אם מחוייב איזה תענית – אינו יוצא בתענית זה לפטור מנדרו. ומכל מקום חייב להשלימו, כשהיה בדעתו להתענות ולהשלים. וגם יש לו שכר, והוי כפרת עון, דלא גרע ממצער עצמו מבשר ויין. (ובמגן אברהם סעיף קטן ט יש טעות הדפוס, וכן צריך לומר: אם התחיל להתענות ביום זה אדעתא להשלים, עיין שם. והמחצית השקל נדחק בזה, ואין בדבריו שם טעם, עיין שם. ואף על גב דבריש סימן תקס״ג כתב המגן אברהם דבלא קבלה במנחה אינו צריך להתענות כלל, אך אחר כך מסיק דיש להחמיר, עיין שם. והכוונה בכאן שקבלו בפיו, אך לא בזמנו.)

יט ודע דבגמרא שם (י א) איתא, אמר שמואל: כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום – לאו שמיה תענית. ואי יתיב מאי? אמר רבה בר שילא: דמיא למפוחא מליא זיקא. ופירש רש״י: הוא מפוח של נפחין המתמלא ברוח, אף זה נתמלא רוח, שלא אכל בחנם. עד כאן לשונו. מזה מבואר דיכול לאכול אף אם קיבל עליו להתענות, כיון שלא קבלו מבעוד יום. וכן כתב המרדכי שם, וזה לשונו: ״כל תענית...״ – משמע דלא חשיב תענית, ומותר לאכול אף על פי שקבל עליו אחר חשיכה להתענות כל היום. דכיון דלא קביל מבעוד יום – כאילו לא קבל. עד כאן לשונו. והנה כל הפוסקים סתמו דבריהם, ולא כתבו רק לשון הש״ס. אבל על רבינו הרמ״א יש לתמוה, שכתב בסעיף ה על דברי המחבר שכתב כלשון הש״ס דאינו תענית, כתב וזה לשונו: דאינו תענית להתפלל ״ענינו״, ולא לעניין אם חייב תענית... לא יצא ידי נדרו... עד כאן לשונו. ולמה לא כתב גם כן שמותר לו לאכול? ואחד ממפרשי שולחן ערוך (מגן אברהם סעיף קטן ט) כתב מפורש להיפך, דצריך לשלם נדרו, כלומר: וחייב להתענות, וכמו שכתבנו בסעיף הקודם. וזהו נגד דברי רש״י והמרדכי.

כ ונראה לעניות דעתי דרבינו הרמ״א בכוונה השמיט זה. דהנה באמת יש מי שהקשה דאיך מותר לאכול, הא על כל פנים הוי נדר (מגן אברהם ר״ס תקס״ג בשם ב״ח)? ותרצו דתענית לחוד ונדר לחוד (שם). וזהו על היסוד שבארנו בסעיף ה בשם הרמב״ן, והראב״ד, והריטב״א, והנמוקי יוסף, עיין שם. וכבר כתבנו שם דדעת הרמב״ם אינו כן, והארכנו בזה ביורה דעה סימן רטו בסייעתא דשמיא, עיין שם. ולפי זה לדעת הרמב״ם וודאי אסור לאכול

מפני נדרו, אך לעניין תענית אינו עולה לו. וזה ששאל הש"ס: ואי יתיב מאי? – אין הכוונה דאי בעי יאכל, אלא הכי פירושו: ואי יתיב מאי, כלומר אולי בדיעבד עולה לו לתענית? ואומר דאינו כן, אלא דמי למפוחא מליא זיקא, כלומר לעניין התענית: דאינו מתפלל "ענינו", וגם אינו עולה לתענית, שחייב לשלם. ולכן רבינו הרמ"א לא רצה לכתוב בפירוש שאסור לו לאכול, מפני דלרוב דעות מותר לאכול. וגם לא רצה לכתוב דמותר לאכול, מפני שהוא נגד דעת הרמב"ם, ולכן סתם הדברים. (והמגן אברהם בכאן ובריש סימן תקס"ג, שכתב דנראה להחמיר – או מפני דסבירא ליה כהרמב"ם, או דלא נחית למניינא. ואנחנו בסעיף הקודם כתבנו שחייב להתענות, משום שכן נוטין דברי הרמ"א. ומיהו לדינא: מי שאינו רוצה להתענות ולסמוך על רוב הפוסקים – הרשות בידו. ודייק ותמצא קל.)

כא עוד כתב רבינו הרמ"א דמיהו יש אומרים דמתפלל "ענינו". וכן נראה לי לנהוג בתענית יחיד. ולכולי עלמא בתענית חלום מתפלל "ענינו", אף על פי שלא קבלו עליו מאתמול. עד כאן לשונו. והנה בתענית חלום וודאי כן הוא, כיון שחכמים אמרו שיתענה – אינו צריך קבלתו. אבל בתענית יחיד יש מחלוקת בהמרדכי שהבאנו, וזה לשונו שם: ומיהו נראה לר"י שמתפלל "ענינו", דלא גרע מתענית חלום. וראבי"ה פליג עליה בהא. והר"ר מרדכי שמע מפי מורינו ז"ל דאם לא קבל מבעוד יום – אין מתפלל "ענינו" למחר. עד כאן לשונו. ואינו מובן הדמיון לתענית חלום. אמנם כוונתם דלא גריע מתענית – שעות שמתפלל "ענינו", כמו שיתבאר. וזה שמדמה לתענית חלום, הכי פירושו: כמו שבתענית חלום אומר "ענינו" בלא קבלה מאתמול, כמו כן בכאן. דביחיד כיון שאינו קובע ברכה לעצמו – לא קפדינן כולי האי, כיון שעל כל פנים קבלו. אבל כשלא קיבל כלל, אלא שלא אכל כל היום – אינו כלום, ואינו מתפלל "ענינו".

כב אימתי מקבלו? בתפילת המנחה ב"שומע תפילה", או אחר שסיים תפילתו קודם שיעקור רגליו. ואומר: "הריני בתענית יחיד למחר. יהי רצון שתהא תפילתי ביום תעניתי מקובלת." ואם לא הוציא בפיו, אלא הרהר בלבו שמקבל עליו תענית למחר – הוי קבלה. דזהו כמו תרומה וקדשים דסגי גמר בלבו, אף שלא הוציא בשפתיו, כדאיתא בשבועות (כו ב). ורק בשבועה בעינן לבטא בשפתים. ודווקא שיהרהר כן בתפילת המנחה, וקבל קבלה גמורה בלבו להתענות. אבל אם לא קבל קבלה גמורה, אלא היה דעתו להתענות – לאו כלום הוא. ודע דלאו דווקא בתפילת המנחה, דזהו רק לכתחילה. אבל בדיעבד – מהני קבלה כל זמן שהוא יום, אפילו אחר תפילת המנחה (מגן אברהם סעיף קטן יב). וטוב יותר לקבלו אחר התפילה קודם שעקר רגליו מבתפילה, כדי שלא יפסיק בתפילתו. ומכל מקום יהרהר בלבו גם ב"שומע תפילה". ואין לומר: הא בנדרים קיימא לן ביורה דעה סימן רי דלא מהני קבלה בלב כמו שבועה, ולמה מהני בתענית? דיש לומר דתענית הוה כמו קרבן, שמקריב חלבו ודמו שנחסר מפני חלישת התענית (אליה רבה, וכן כתב הט"ז בסעיף קטן ח).

כג קבלת התענית שבשעת המנחה מועיל אפילו כשמפסיק באכילה, שהרי אוכל ושותה כל הלילה. וכן מועיל אפילו לכמה ימים, כגון שמקבל ביום ראשון במנחה שיתענה יום שני ויום שלישי ויום רביעי – הוי קבלה לכל הימים, אף על פי שאוכל ושותה ביניהם. ואינו צריך קבלה אחרת, ואינו צריך לקבל כל אחד במנחה שלפניו, ודי בקבלת המנחה שקבל ביום ראשון על כל הימים. ואפילו אמר שמקבל עליו שני ימים רצופין – אין הכוונה רצופים בלי הפסק אכילה בלילה ביניהם, אלא הכוונה שיתענה למחר עד הלילה, וגם היום שלאחריו, אלא אם כן פירש בהדיא דכוונתו רצופים ממש, בלא הפסק בלילות. ולענין "ענינו" במנחה – אין חילוק בין מתענה רק ביום ולא בלילה, ובין כשאינו מפסיק באכילה בלילות.

כד וזהו כשהימים שמקבל התעניתים המה רצופים. אבל אם קיבל ימים שאינם רצופים, כגון שקבל עליו בתפילת המנחה להתענות ארבעה וחמשה ימים מפוזרים, כמו שני וחמישי בשנים ושלושה שבועות וכיוצא בזה – יש מי שמסתפק אי סגי בקבלה אחת לכולם, או אם צריך קבלה לכל אחד ואחד. מיהו נהגו העם לקבלם בקבלה אחת, וסגי בהכי, וכן דעת מקצת רבוותא. וזה הוא המנהג שלנו בתעניתי בה"ב שמקבלין בשבת על כל השלושה ימי המפוזרים. אך מזה אין ראיה, דזהו כקבלת הציבור. וראיה: שהרי אינו צריך קבלה במנחה הקודמת, כמו שכתבתי בסעיף לב.

כה ואם קבל עליו להתענות שני ימים רצופים ממש עם הלילה שביניהם, וחלש לבו ואכל בלילה שביניהם – איבד תעניתו, ואינו מתפלל "ענינו", וצריך להשלים ימים אחרים (עיין ט"ז בשם כלבו). אבל מי שקבל עליו להתענות הרבה ימים בהפסק לילה שביניהם, והיינו שבכל לילה יאכל, והתענה איזה ימים, ואחר כך לא התענה באחד מן הימים; ועם כל זה כשמתענה הימים שאחר כך אומר בכל יום "ענינו", כי כל יום ויום הוי תענית בפני עצמה (שם).

כו וכל זה הוא כשקיבל על כמה ימים. אבל אם קיבל תענית רק על יום אחד, כגון שאמר "הריני בתענית למחר" והתענה, אך בלילה שאחר התענית נמלך להתענות גם למחר, ואפילו לן בתעניתו שלא אכל בלילה והתענה גם למחר ביום השני – מכל מקום אינו תענית, אף שנמשך ביחד עם יום הראשון, כיון שלא היתה קבלה על היום השני. ואפילו קבלו בלילה השנייה – אינה כלום. וגריע מתענית שעות, שקבלם קודם השעות. וכן על תענית

של יום שלם – צריך להתחיל קודם היום. ומכל מקום יכול להתפלל "ענינו", דעל כל פנים הוי כתענית שעות, כמו שכתבתי בסעיף כא, דהא קבלו קודם שהתחיל להתענות ביום השני. ונהי דאינו תענית יום, מכל מקום לא גרע מתענית שעות (עיין מגן אברהם סעיף קטן טו).

כז איפסקא בגמרא (יא ב): הלכתא מתענין לשעות, ומתפללין תפילת תענית. והוא שלא טעם כל היום כולו. וביאור הדברים: כגון שהיה טרוד בעסקיו או בחפיציו, ולא אכל עד חצות או עד תשע שעות, ונמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום – הרי זה מתענה אותם שעות, ומתפלל בהם "ענינו", שהרי קיבל עליו התענית קודם שעות התענית. ולא דמי למה שנתבאר, דאם לא קבל בתפילת המנחה אינו תענית אפילו קבלו בלילה. וכי גרע קבלה בלילה מקבלה למחר אחר חצות? דוודאי גרע, משום דכל מין תענית צריך לקבלו קודם הזמן שיחול עליו התענית. ולכן אם רצונו להתענות כל היום – צריך לקבל עליו התענית קודם שיחול היום, וחלות היום הוא מתחילת הלילה. ואף על פי שאוכל בלילה – מכל מקום כיון דתענית זה נחשב תענית ליום, והיום הולך אחר הלילה, לפיכך צריך לקבלו קודם הלילה. ובתענית שעות צריך לקבלו קודם שחלו השעות של התענית. ולכן כשעלה על דעתו להתענות שעות כך וכך, וקבלם קודם השעות – הוה שפיר קבלה. אך התנאי לזה שלא יאכל גם מקודם מפני סיבה בעלמא, כמו שכתבתי. דאם לא כן איך נקרא זה תענית? והרי לא התענה.

כח ואמת ששיטת הירושלמי הוא דאפילו אכל באותו יום, ואחר כך עלה על דעתו להתענות שאר היום – מקרי גם כן תענית שעות. וכן כתב הרמב"ם בפרק ראשון, עיין שם. אבל כבר הקשו עליו: והרי שיטת הש"ס שלנו אינו כן? והרמב"ם נקיט תרוייהו: כשיטת הש"ס שלנו וכשיטת הירושלמי. ולעניות דעתי נראה דהדין עם הרמב"ם, דהש"ס שמצריך שלא יאכל כל היום – זהו לעניין תפילת "ענינו". דאם לא כן איך יאמר "ענינו ביום צום תעניתינו" כיון שלא התענה? אבל מכל מקום גם הש"ס מודה דמיחשב תענית שעות, ויש לו שכר, ואסור לאכול בשעות אלו. אלא שאינו מתפלל "ענינו" (הירושלמי הוא בפרק שמיני דנדרים).

כט וזה לשון הרמב"ם שם דין יג: מתענה אדם שעות, והוא שלא יאכל כלום כל שאר היום. כיצד? הרי שהיה טרוד... – הרי זה מתענה אותן שעות, ומתפלל בהן "ענינו"... וכן אם אכל ושתה, ואחר כך התחיל להתענות שאר היום – הרי זה תענית שעות. עד כאן לשונו, ולא סיים שיתפלל "ענינו" משום דבכי האי גוונא אינו צריך, ואי אפשר להתפלל "ענינו". וסבירא ליה דזה שאומר הש"ס "והוא שלא טעם כל היום כולו" – קאי אמאי דאמר "ומתפלל תפילת תענית (כן נראה לעניות דעתי ברור). ודע דברש"י שם מבואר דאם קבל עליו מבעוד יום להתענות למחר עד חצי היום, ואחר כך נתיישב לבלי לאכול עד הלילה – הוי תענית גמור ולא תענית שעות. עיין שם.

ל והנה גם הטור והשולחן ערוך כתבו בסעיף יא, וזה לשונם: אם קבל עליו תענית עד חצי היום ואכל אחר כך, או שאכל עד חצי היום וקבל עליו תענית משם ואילך – אינו נקרא תענית להתפלל "ענינו". אבל נקרא תענית לעניין שצריך להשלים נדרו. עד כאן לשונם. ולפי זה תמיהני טובא על הטור והמגיד משנה, ועוד מהפוסקים שדחו דברי הרמב"ם, וכתבו שטעות הוא. וששמעו שהרמב"ם עצמו חזר בו (עיין בית יוסף). והרבה תימה: הא הרמב"ם גם כן אומר כן, והרי דקדוק לשונו הטהור מורה כן, שמקודם כתב שאומר "ענינו" ואחר כך לא כתב כן. וצריך עיון גדול.

לא האמנם לדעת הרא"ש והטור אין זה תענית שעות, מה שכתבנו שלא אכל עד חצי היום, אלא דגם תענית שעות צריך לקבלו מאתמול. והיינו כגון שקבל מאתמול להתענות עד חצי היום, ואחר כך נתיישב שלא לאכול עד הלילה, או שקבל עליו מאתמול להתענות למחר מחצי היום ואילך, ואחר כך נתיישב שלא לאכול גם עד חצי היום – דזה מקרי תענית שעות. אבל לרש"י ז"ל זהו תענית גמור, כמו שכתבתי בסעיף כט. ולפי זה, לדעת הרא"ש והטור כל שבלא קבלה מבעוד יום – לא הוה תענית כלל לענין "ענינו". ולפי זה כל הפרטים שכתבנו מקודם דינם בקיבל בלילה צריך להתפלל "ענינו", דלא גריע מתענית שעות – לדעת הרא"ש והטור אינו כן.

לב תענית שגוזרים על הציבור – אין כל יחיד צריך לקבלו בתפילת המנחה, אלא שליח ציבור מכריז התענית – והרי הוא מקובל. ויש אומרים דהני מילי בארץ ישראל, שהיה להם נשיא לפי שגזירתו קיימת על כל ישראל. אבל בחוץ לארץ – צריכים כל הציבור לקבל על עצמם כיחידים, שכל אחד מקבל על עצמו. ויראה לי דמכל מקום גם בכי האי גוונא אין דינם כיחיד שצריך לקבלו בתפילת המנחה, אלא מתי שמקבלים הוה תענית, משום דציבור כשמקבלים ביחד, אף שכל אחד מקבל לעצמו – הויין כבי דין הגדול. כמו שכתבתי בחושן משפט סימן ב, שטובי העיר בעירם כבית דין הגדול דמיין. וכל שכן כל הציבור ביחד. ואייה לזה מתעניתי בה"ב, שהשליח ציבור מכריז בשחרית, והציבור עונין "אמן", ואינם צריכים קבלה אחרת. (ובזה מתורץ קושית הט"ז סעיף קטן טז. ומה שכתב דיחיד שקבל בנדר להתענות חייב מן התורה להתענות, עיין שם – לא שם אל לבו הטהור, דתענית אינו נדר מן התורה, כמו שכתבתי לעיל. ודייק ותמצא קל.)

לג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף יג: יש מי שאומר שמי שנדר ואמר "אם לא אלך למקום פלוני אשב בתענית", מאחר שמה שהתנה הוי דבר הרשות – הוה אסמכתא. אבל אם אמר "אם לא אעשה מצוה פלונית אשב בתענית", וכן אם אמר "אם יצילני ה' מצרה או אם יצליח דרכי" – לא הוי אסמכתא. עד כאן לשונו, כלומר: דקיימא לן בחושן משפט סימן רז אסמכתא לא קניא. והיינו כשאמר "אם יהיה כן", דכל "דאי" הוה אסמכתא, ולא גמר בלבו לעשות כן באמת. אמנם בדבר מצוה נתבאר שם דליכא אסמכתא, דכל דבר מצוה גומר בלבו בשלימות. ומקרא מלא הוא ביעקב (בראשית כח כ): "אם יהיה אלקים עמדי ושמרני...". ובזה מבוארים הדברים: "ואם יצליח דרכי" הוה גם כן בזה כדבר מצוה, דבזכות שהצליח גמר ומקני (מגן אברהם סעיף קטן יז). ומכל מקום יש לפקפק בזה: דנהי דהתנאי היה בדבר הרשות, מכל מקום כיון שאמר "אשב בתענית" – הרי דבר מצוה הוא, ולא תיהוי אסמכתא כמו בצדקה ביורה דעה סימן רנח, דלא הוה אסמכתא בכי האי גוונא, עיין שם. וצריך לומר דסבירא ליה דעיקר תענית לא מקרי דבר מצוה, שהרי בגמרא יש מי שסובר דהיושב בתענית נקרא חוטא. ולכן כתב בשם "יש מי שאומר", כלומר: אבל מי שסובר דבכל הדברים הוה תענית כצדקה – גם בדבר הרשות ליכא אסמכתא. (ובזה מיושב קושיות הט"ז סעיף קטן יז, והמגן אברהם סעיף קטן טז, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקסג

א כתב רבינו הבית יוסף: מי שהרהר בלבו שלא בשעת תפילת המנחה להתענות למחר – לא הוי קבלה, דלא עדיף מהוציא בפיו להתענות למחר, דלא הוי קבלת תענית, כיון שלא קבלו בתפילת המנחה. עד כאן לשונו. ואיני יודע מאי קא משמע לן, והא כבר ביאר זה בסימן הקודם סעיף ו, שכתב שם: אימתי מקבלו? בתפילת המנחה... ואם לא הוציא בפיו אלא הרהר בלבו – הוי קבלה, והוא שיהרהר כן בשעת תפילת המנחה. עד כאן לשונו, ומה חידש בכאן? ודוחק לומר דמפני שהטור כתב דין זה בזה הסימן – הוכרח גם כן לכתבו שלא לדלג הסימן, אף שכבר כתבו. וצריך עיון.

ב וכבר חקרנו בסימן הקודם סעיף יט אם לא קיבל מבעוד יום במנחה: אם אסור לו לאכול אלא שלשם תענית לא עלתה לו, או דמותר לגמרי לאכול. והמרדכי סובר כן. ושם בסעיף כ הוכחנו דרבינו הרמ"א ספוקי מספקא ליה, דלדעת הרמב"ם אסור, עיין שם. ולכן אני אומר דכל זה בקבלה בפה שלא בשעת המנחה, אבל הרהר בלבו שלא בשעת מנחה — מותר לו לאכול לכל הדיעות. דהא טעמא דאנו אוסרים בשם מלאכול — הוי משום נדר, דלשיטת הרמב"ם נדר ותענית עניין אחד הוא, כמו שכתב שם. ואם כן, הא בנדר קיימא לן ביורה דעה סימן רי דצריך להוציא בשפתיו דווקא דומיא דשבועה, דכתיב: "לבטא בשפתים". ואם כן, פשיטה דלאו כלום הוא. (וכן נראה דעת המגן אברהם, עיין שם. ואולי שמפני זה כתבו הבית יוסף בכאן. אך אם כן, למה סתם הדברים?)

סימן תקסד

א דע שיש בעצם התענית הפרש גדול בין תענית יחיד לתענית ציבור. דתענית יחיד אינו אלא תענית יום, ולא צריך להפסיק מבעוד יום כיום הכיפורים. ותענית ציבור מקרי כשמפסיקין מבעוד יום, אך חז"ל לא החמירו עלינו בכל תענית ציבור לנהוג כזה, אלא בתשעה באב בלבד, וכן בתענית גשמים בארץ ישראל ובתעניות אחרונות, כמו שכתבתי בסימן תקעה. אבל כל תעניתי ציבור לא החמירו עלינו בזה, רק כבתענית יחיד. ולכן כשאדם מקבל תענית, צריך לומר "הריני בתענית יחיד למחר". אך גם אם אמר סתם "תענית" – גם כן כן הוא (בית יוסף בסימן תקסג). אבל אם אמר "הריני בתענית ציבור למחר" – מפסיק מבעוד יום (שם ומגן אברהם ריש סימן תקסב).

ב ואמרו חז"ל בתענית (יב א): עד מתי אוכל ושותה? עד שיעלה עמוד השחר. וזהו בין בתענית יחיד, בין בתענית ציבור שלבד תשעה באב. ואפילו אכל סעודת הלילה – יכול לאכול עוד כשירצה. אך אם ישן שינת קבע הוי כהפסקה, ואסור מלאכול. אבל כשישן שינת עראי, דהיינו נמנום לפי שעה קלה – חוזר ואוכל. ובתוך הסעודה אפילו ישן שינת קבע – חוזר ואוכל, אלא דזה לא שכיח. וכן לשתות – יש אומרים שאסור כשישן שינת קבע. ויש אומרים דשתייה תמיד מותר, דמשתייה אין האדם מסיח דעת. אבל לאכילה צריך תנאי: שיתנה שרצונו עוד לאכול. ולשתייה אינו צריך תנאי. וכן המנהג, משום דאנחנו רגילים לשתות אחר השינה. ויש מי שאומר דתענית חלום – אסור לו לטעום כלום מיד כשייקץ (מגן אברהם). דתקנתו היא שמיד יתחיל להתענות. ועיין מה שכתבתי בסימן רפח.

סימן תקסה

א היחיד אומר ״ענינו״ ב״שומע תפילה״. לא שנא בתענית יחיד, ולא שנא בתענית ציבור. ואפילו מתפלל ביחידות, שלא ישמע הברכה משליח הציבור, דלא נתקנה ברכה בפני עצמה אלא לשליח ציבור, כמו שיתבאר בסימן הבא. ואפילו שליח ציבור בתפילה בלחש כוללו ב״שומע תפילה״, ואומרו קודם ״כי אתה שומע...״. ולא יחתום ״העונה בעת צרה״, אלא כשמגיע ל״בכל עת צרה וצוקה״ יאמר ״כי אתה שומע...״. ויש מי שאומר שגם לא יאמר ״בכל עת צרה וצוקה״ (אליה רבה), ואינו עיקר. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ופשוט הוא דשליח ציבור המתענה תענית יחיד – אין לו להזכיר ״ענינו״ בחזרת שליח הציבור. (ומה שכתב הבאר היטב סעיף קטן א בשם כנסת הגדולה – דבר תמוה הוא.)

ב ודבר פשוט הוא דבתענית ציבור מי שאינו מתענה – לא יאמר ״ענינו״, וכן המנהג הפשוט. ויש מי שאומר שיאמר ״ענינו״, כיון שעתה היא תפילה קבועה לרבים, רק לא יאמר ״ביום צום תעניתינו״ אלא ביום תענית זה (ב״ח). ומימינו לא שמענו מי שינהוג כן. ודע דלכאורה בתענית יחיד אין לו לומר ״ענינו ה׳ ביום צום תעניתינו״ אלא ״ביום צום תעניתי״ וכן כתבו הגדולים (ב״ח וט״ז סעיף קטן א). אבל רבינו הרמ״א כתב בסעיף א שלא ישנה ממטבע שטבעו, אלא יאמר ״ביום צום תעניתינו״. עד כאן לשונו, כמו ביוצא לדרך לעיל סימן קי, שאומר ״שתוליכינו לשלום״ משום דיש כמה יוצאים לדרך. והכא נמי אי אפשר שלא יהיו עוד בעולם מתענים (מגן אברהם סעיף קטן א ועיין ט״ז). וכן המנהג.

ג אם שכח מלומר ״ענינו״ ב״שומע תפילה״, ונזכר כשאמר ״ברוך אתה ה׳...״ – לא יפסיק באמצע התפילה, ויאמרנה אחר תפילתו קודם שעקר רגליו. ונראה לי דיכול לאומרה גם קודם ״יהיו לרצון...״. ולא גריע משארי תחנונים, שיש שאומרים קודם ״יהיו לרצון״. ואם לא נזכר עד שעקר רגליו – אין מחזירין אותו, דאין זה לעיכובא, כמו ״על הנסים״ בחנוכה ופורים. וגם כשאומרה אחר תפילתו קודם שעקר רגליו – לא יאמרנה בחתימה, אלא כמו שאומרה ב״שומע תפילה״.

ד דעת הגאונים שאין היחיד אומר ״ענינו״ רק במנחה ולא בשחרית, דשמא יאחזנו בולמוס ויצטרך לאכול, ונמצא שקרן בתפילתו. ואף על פי דמדינא דגמרא גם בערבית הקודם אומר ״ענינו״, מכל מקום אנחנו שחלושים אנו – יש לחוש, אבל במנחה אין לחוש. ואפילו כשהתפלל מנחה גדולה – הכל מקום צריך לומר ״ענינו״, דאפילו יאחזנו בולמוס הא התענה עד חצות על כל פנים (מגן אברהם סעיף קטן ד). אבל שליח הציבור אומרו גם בתפילת שחרית בחזרת שליח הציבור בברכה בפני עצמה, משום דא אפשר שלא ימצאו מקצת הציבור שיתענו. ולכן אפילו הוא אינו מתענה – צריך לומר, דתפילת ציבור היא.

ה ורבינו הבית יוסף בסעיף ג כתב, וזה לשונו: ובארבעה צומות גם היחיד אומרו בכל תפלותיו, דאפילו אם יאחזנו בולמוס ויאכל – שייך שפיר לומר ״ענינו ביום צום התענית הזה״, כיון שתקנו חכמים להתענות בו. עד כאן לשונו, ואיני יודע אם בדקדוק נקיט לשון זה שלא יאמר ״ביום צום תעניתינו״ כיון שהוא בעצמו אולי לא יתענה, או דלאו דווקא נקיט. ויותר נראה דדווקא נקיט לשון זה. אמנם רבינו הרמ״א כתב על זה: דנהגו בכל הצומות שלא לאומרו רק במנחה, לבד שליח הציבור שאומרו גם בשחרית כשמתפלל בקול רם. עד כאן לשונו, וכן הוא המנהג שלנו. ויש לומר הטעם: דכיון שצריך לשנות הנוסח מן ״צום תעניתינו״ על ״צום התענית הזה״ כמו שכתבתי – אינו כדאי.

ו וטוב לומר בתחנונים שאחר התפילה של מנחה, לאחר ״אלקי נצור...״: ״רבון כל העולמים, גלוי וידוע לפניך שבזמן שבית המקדש היה קיים, אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו. יהי רצון מלפניך שחלבי ודמי שנתמעט ממני היום בתענית זה, כאילו הקרבתי...״ולא נהגו עכשיו לומר זה, ולא ידעתי למה. ונכון לאומרו, שכן הוא בברכות (יז א) ובטור ושולחן ערוך סעיף ה, עיין שם.

ז אין ליחיד לומר שלוש עשרה מידות דרך תפילה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם וצריך עשרה. וכן משמע להדיא בראש השנה (יז ב) שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור בשלוש עשרה המידות, עיין שם. אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא, בניגון ובטעמים – רשאי. וכשאומרים ״ויקרא בשם ה׳״ – יש להפסיק בין ״בשם״ לבין ״ה׳״, דהטפחא הוא על ״בשם״. ו״בשם״ – הבי״ת רפה, דלא כ״ויקרא בשם ה׳״ דפרשה ״לך לך״, עיין שם. וקודם חצות לילה אין לומר שלוש עשרה מידות, ולא שום סליחות, רק ביום הכיפורים. וגם ״האדרת והאמונה״ אין לומר רק ביום הכיפורים (מגן אברהם סעיף קטן ה). והספרדים אומרים זה בכל שבת, אפילו ביחיד. ואין ליחיד לומר סליחות באמצע התפילה, ורק אחר כך יכול לומר, ורק כשמדבר בעניין שלוש עשרה מידות ידלג. והמתענה ומשתבח עצמו לאחרים – נענש על כך. ורק כששואלים אותו יכול לומר, ואינו צריך לשקר כיון שאינו אומר דרך התפארות, ואינו כדאי לומר שקר (עיין ט״ז סעיף קטן ו, ומגן אברהם סעיף קטן ז).

סימן תקסו

א בתענית ציבור אומר שליח הציבור "ענינו" בברכה בפני עצמה בין "גואל ישראל" לבין "רפאינו". וסמכו לה אקרא, דכתיב: "יהיו לרצון... צורי וגואלי", וסמיך ליה "יענך ה' ביום צרה". וכיון שמזכירין "גואל ישראל" מבקשין "ענינו... כי בצרה גדולה אנחנו", וחותם: "ברוך אתה ה' העונה לעמו ישראל בעת צרה". כן הוא הנוסחא בטור ושולחן ערוך. אבל ברמב"ם בפרק שני מתפילה כתב: "העונה בעת צרה". ונראה דנוסחת הטור ושולחן ערוך יותר מבורר, שהרי גם ב"ראה בעניינו" וב"רפאינו" מזכירים "גואל ישראל", "רופא חולי עמו ישראל". ולמה לא יאמרו כאן "העונה לעמו ישראל"? וכן ראוי להגיה בסידורים. ואם שכח לומר "ענינו" נתבאר לעיל סימן קיט, עיין שם.

ב וקורין בתורה "ויחל משה" עד "לעמו". והלוי והישראל מן "פסל לך" עד אחר "הנה אנכי כורת ברית". ואף על גב דבשלהי מגילה (לא א) תנן: בתעניות ברכות וקללות, כבר כתב הרמב"ם בפרק שלושה עשר מתפילה דין יח דזהו בתעניות שגוזרין הציבור על הצרות המתרגשות ובאות, כמו בצורת ודבר וכיוצא בהם, שמזהירין אותם שיעשו תשובה. ולכן קורין ברכות וקללות, כלומר: שכל הצרות הם על ידי מעשינו הרעים, ככתוב בתורה: "אם בחקתי...". אבל התעניתים שעל העבר, ורובן על חורבן בית המקדש – קורין "ויחל", עיין שם. וזהו על פי מסכת סופרים פרק שבעה עשר הלכה ז, עיין שם. והקריאה מרמז שכמו שכיפר ה' על מעשה העגל, ונתן לנו לוחות אחרונות – כן אנו מקווים שיבנה לנו בית המקדש במהרה בימינו. אמן.

ג וקורין "ויחל" בין בשחרית בין במנחה. ואפילו חל בשני וחמישי – דוחין פרשת השבוע. ונוהגין הציבור כשמגיע הקורא ל"שוב מחרון אפך" צועקין: "שוב...!", שזהו כעניין בקשה שישוב הקדוש ברוך הוא מחרון אפו. והקורא חוזר וקורא "שוב...", שהרי אמרנוהו בעל פה ובלא טעמים. וכן כשהקורא מגיע ל"ויעבור" – צועקין הציבור "ה' ה'...", כדי להזכיר השלוש עשרה מדות. והקורא חוזר וקורא. וכן בהגיעו ל"וסלחת לעוונינו" – גם כן כן, מפני שזהו גם כן בקשה ותחינה, שיסלח לעוונינו. ומפטירין במנחה ולא בשחרית. ומפטירין "דרשו" עד "לנקבציו". והקרואים שוים הם במנחה ושחרית, אלא שבמנחה השלישי הוא המפטיר. ויראה לי הטעם משום דבתענית ציבור מתוודים בסוף היום, כדאיתא בתענית (יב ב), וכמו שעשו עזרא ונחמיה ככתוב בנחמיה (נחמיה ט). ולכן קורין "דרשו ה' בהמצאו", להורות לעשות תשובה. ותשעה באב קורין גם בשחרית: "כי תוליד בנים". ואפילו תענית ציבור שחל בערב שבת – קורין גם במנחה. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף א דאם מתענין בראש חודש – קורין בשחרית בראש חודש ומנחה בשל תענית. עד כאן לשונו. וזהו כשהיו מתענין בימי הגזירות, ואין זה מצוי אצלינו.

ד כשהציבור גוזרין תענית על כל צרה שלא תבא עליהם, וכן בתעניות שני וחמישי ושני שאחר פסח וסוכות שנוהגים להתענות, נהגו הראשונים שאומר שליח הציבור "ענינו" בין "גואל" ל"רופא", ולקרות "ויחל". וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב: ומיהו אם קבעו התענית בשני וחמישי – אין דוחין פרשיות השבוע בשחרית. אלא קורין בשחרית בפרשה השבוע, ולערב קורין בפרשה "ויחל". לבד שני וחמישי ושני שאחר פסח וסוכות, שקורין גם בשחרית "ויחל". עד כאן לשונו. ועכשיו גם בשני וחמישי ושני אין קורין בשחרית רק פרשת השבוע, מפני שבימינו נתמעטו המתענים.

ה והנה באמת יש לתמוה על מנהגינו. דהנה הרא"ש סוף פרק קמא הביא דהקדמונים תמהו על מה שאנו קורין "ויחל" כשגוזרין תענית על איזה גזירה. והא בתוספתא פרק שני תניא דבתענית יחיד אין קוראין. ובגמרא איתא לעניין גשמים, דאפילו עיר גדולה כנינוה כיחידים דמי (יד ב). וכל שכן דכיחידים דמי לעניין "ענינו" לקבוע ברכה בפני עצמה, ולקריאת "ויחל". וכן בתעניתי שני וחמישי ושני כתב הראב"ד: דכיון דאיכא דמתעני, ואיכא דלא מתעני – פשיטא דכיחידים דמי. וכתב הרא"ש דבאשכנז כולם מתענין שני וחמישי ושני, ואם כן שפיר הוי תענית ציבור, עיין שם. ואם כן בזמנינו זה, שרובא דרובא אין מתענים, ורק מיעוטא דמיעוטא מתענים – איך שליח הציבור מתפלל "ענינו", ואיך קוראים "ויחל"?

ו אמנם הרא"ש כתב שם עוד טעם, והביאו הטור: דאין ללמוד מנינוה, דזהו בברכת הגשמים שהיא נוסחא קבועה מאנשי כנסת הגדולה – אין כח ליחידים לשנות הנוסחא, ולבקש מטר בזמן שאין כל העולם צריכים לה. דכן איתא בירושלמי דהטעם הוא מפני שינוי נוסח התפילה. אבל לעניין תענית – כל ציבור בפני עצמה יכולין לעשות תענית ציבור, ולאמר "ענינו" ולקרות "ויחל", עיין שם. ולפי זה אתי שפיר לעניין שני וחמישי ושני, דכיון שיש עשרה שמתענים – הוויין כציבור, וכן בערב ראש חודש. וכן מה שנהגו במדינתינו אנשי חברה קדישא בחמישה עשר [ב]כסלו להתענות, ולאמר "ענינו", ולקרות "ויחל" – גם כן ניחא מטעם זה. וכן בכל קביעות תענית שהציבור גוזרין. ובעשרת ימי תשובה, שאין שליח הציבור אומר "ענינו" ואין קוראין "ויחל" לפי שהתעניתים הם על התשובה, וכל אחד נשבר לבו בקרבו ומתענה לעצמו – לא נחשב ציבור (בית יוסף בשם מרדכי ישן, עיין שם). וגם בזה יש שאומרים "ענינו" וקורין "ויחל" (שם), אך רובם לא נהגו כן מטעם שנתבאר (וכל זה כלול בשולחן ערוך סעיף ב).

ז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: אין שליח ציבור אומר "ענינו" ברכה בפני עצמה, אלא אם כן יש בבית הכנסת עשרה שמתענין. ואפילו אם יש בעיר עשרה שמתענין, כיון שאין בבית הכנסת עשרה שמתענין – לא. עד כאן לשונו. ונראה ברור דזהו רק בתענית ציבור שאינם קבועים לכל ישראל, כמו שני וחמישי ושני וערב ראש חודש. אבל מארבעה צומות הקבועים, וכן בתענית אסתר הקבוע לכל ישראל – הרי יום הוא שנתחייב ב"ענינו", ובקריאת התורה. וקורין אף על פי שאין עשרה מתענין בבית הכנסת ובעיר, ודי במקצת מתענים, והמה יעלו לתורה ויתפללו "ענינו". אבל כשאין כלל מתענים – נראה שאין לקרות "ויחל" ולא "ענינו". (כן נראה לעניות דעתי, וכן ראיתי לאחד מן הגדולים שהורה כן. ודייק ותמצא קל.)(ו אחר כך ראיתי בשערי תשובה שהצריך שבעה מתענים, וצריך עיון.)

ח יש שאומרים הסליחות בברכת "סלח לנו" קודם החתימה. ואחרי הוידוי שאומרים "הרשענו ופשענו" עד "הרחמים והסליחות" חותמין הברכה "חנון המרבה לסלוח, ואל רחום וענינו". ו"מי שענה" אומרים אחר התפילה, שאינו מעניין סליחת עון. ואם שכח וחתם "חנון המרבה לסלוח" – לא יאמרו הסליחות עד אחר התפילה. ויש מקומות שלכתחילה אין אומרים הסליחות עד אחר התפילה, וזהו מנהג ארץ ישראל. ונכון הוא, שלא להפסיק הפסקה גדולה באמצע התפילה. וכן עתה המנהג בכל מדינתינו, ולבד בבית הכנסת אומרים ב"סלח לנו", ואחר התפילה אומרים "אבינו מלכנו".

ט כתב הטור בשם רב נטרונאי גאון: מנהג שתי ישיבות בתענית ציבור: בשחרית אומרים שבע סליחות. ובמנחה שלוש, ואם יש פנאי אומר חמש. עד כאן לשונו. ועכשיו אין אנו אומרים במנחה סליחות, רק "אבינו מלכנו". וגם בשחרית אין אומרים שבע סליחות, אלא שני סליחות ופזמון; וגם "אל נא רפא נא...", ואחר כך "זכור לנו ברית אבות", ו"שמע קולנו", ווידוי, ו"אל רחום", ו"ענינו", ו"מי שענה", ו"אבינו מלכנו".

י עוד כתב הטור, וזה לשונו: כתב רב נתן: שליח ציבור שאינו מתענה – אינו יכול להתפלל, שכיון שאינו מתענה אינו יכול לומר "ענינו". ואיני יודע למה, שאינו אומר "ביום תעניתי" אלא "ביום התענית הזה", ותענית הוא לאחרים. וודאי אם אפשר שיהיה שליח ציבור המתענה – טוב הוא מאחר, אבל אם אי אפשר נראה לי שיכול להתפלל. עד כאן לשונו. ורבינו הבית יוסף בסעיף ה כתב בקיצור, וזה לשונו: בתענית ציבור, שליח ציבור שאינו מתענה – לא יתפלל. עד כאן לשונו. ומשמע דאפילו אין אחר – לא יתפלל, כדברי רב נתן. וכן הכריע בספרו הגדול, עיין שם. ויש מי שכתב דאם אין שליח ציבור אחר – מוטב שיתפלל מי שאינו מתענה, משיתבטלו לשמוע קדיש ו"ברכו" (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואני אומר דאין כוונתו של רבינו הבית יוסף שלא ירד שליח ציבור כלל לפני התיבה, אלא רק שלא יאמר "ענינו". ונראה לי דבתענית ציבור הקבועים – וודאי יש לעשות כהטור, ויכול גם לומר "צום תעניתינו" כיון שהוא כלול לכל ישראל.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו: יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה מי שלא התענה. ואם הכהן אינו מתענה – יצא מבית הכנסת, ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. עד כאן לשונו. ואם קראו הכהן בטעות, ועלה ובירך – בהכרח לקרות ללוי אחריו, אף אם אינו מתענה (הגאון רבי עקיבא איגר). ואם הוא יום שחייב בקריאת התורה כגון שני וחמישי, אף על פי שקורין "ויחל" – מכל מקום יכול לעלות גם מי שאינו מתענה (מגן אברהם סעיף קטן ח). ואם קראו מי שאינו מתענה, יכול לומר "איני מתענה" ולא ילך. ויראה לי דכל זה הוא בתענית ציבור שאינם קבועים. אבל בהקבועים יכול לעלות גם מי שאינו מתענה, כיון שיום זה חייב בקריאת התורה.

יב בתענית ציבור יעמדו שנים אצל שליח הציבור באמרו סליחות, מזה אחד ומזה אחד, שיאמרו עמו כמו במשה, ד"אהרן וחור תמכו בידיו". ואין המנהג כן. ויש לומר מפני שאין זה אלא בתענית ציבור גמור, שמפסיקין מבעוד יו ונוהגין כל חומרי תענית ציבור. ואין תענית ציבור בחוץ לארץ. ודע דכל תענית ציבור – יש בו נשיאות כפים במנחה, לבר ביום הכיפורים מפני נעילה, כדאיתא ריש פרק רביעי דתענית. אך אצלינו אין נשיאות כפים רק ביום טוב, כידוע.

סימן תקסז

א השרוי בתענית יכול לטעום התבשיל אם צריך מלח או תבלין, וטועם ופולט. ויכול לטעום עד כדי רביעית, ובלבד שיפלוט. ואף על פי שהחיך נהנה מזה – מכל מקום אין איסור בדבר, דבתענית אכילה ושתייה קביל עליה שלא יכנסו במעיו, והנאה לא קיבל עליו. ולא דמי לנודר ממאכל, שאסור לטועמו. ויש מי שאומר דאפילו מכוין להנאת החיך – מותר כשפולט (מגן אברהם סעיף קטן א). ותימא הוא לומר כן. וזהו רק בתענית יחיד. אבל בתשעה באב ויום הכיפורים – אסור, שהם תענית ציבור גמורים. ושארי ד' צומות עשו לעניין זה כתענית יחיד. ולזה באמת כותב רבינו הרמ"א דיש מחמירין בכל תענית ציבור, והכי נוהגין. עד כאן לשונו. דבשלמא בתענית יחיד יש לומר דבכי האי גוונא לא קביל עליו, ולא בתענית ציבור.

ב ואפילו בתענית יחיד יש אומרים שלא התירו רביעית בפעם אחת, אלא מעט מעט. וכשטועם המעט – ירוקנו. ויותר מרביעית אפילו בכל היום – אסור (שם סעיף קטן ד). דכשיטעום רביעית בבת אחת – אי אפשר שלא יבלע מעט. ויש אומרים דמותר אפילו רביעית בפעם אחת, אם יודע בעצמו שביכולתו להעמיד עצמו שלא יטעום כלום. והמנהג אצלינו שהאשה המבשלת – לוחכת מעט בלשונה לידע אם צריך מלח אם לאו. ובכי האי גוונא וודאי נראה דאין קפידא.

ג מי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית בתענית ציבור – אין נכון לעשות כן, דקרוב שיבלע בגרונו. ויראה לי דזהו כשמכניס המים בעומק לפיו, ומעלה פיו למעלה ומחלחל המים בגרונו. אבל כשנוטל המים לפיו והוא עומד שחוח, וכוונתו רק לנקות השיניים, ואין חשש שיבלע בגרונו – מותר לבד בתשעה באב ויום הכיפורים. אבל בתענית יחיד מותר לרחוץ כדרכו כיון שפולט, ואפילו יש בהמים יותר מרביעית, כיון שאינו מתכוין לטעום ואינו נהנה כלל ממים. ולכן בשארי משקים – אסור, שנהנה מזה. (שם סעיף קטן ז, עיין שם שמתיר בחומץ. ולעניות דעתי יש שחומץ ערב לחכו.)

ד וכתב רבינו הרמ״א שמותר ללעוס עצי קנמון ושאר בשמים ועץ מתוק ללחלח גרונו, ולפלוט, מלבד ביום הכיפורים דאסור. עד כאן לשונו. דכיון שאין בזה לחלוחית מים – לא חיישינן לה, דאינו אלא כריח בעלמא (ומיושב קושית המגן אברהם סעיף קטן ח). ובליעת הרוק אין זה כלום, ואפילו ביום הכיפורים (שם). ואי אפשר כלל באופן אחר, דאם לא כן נצטרך לעמוד ולרוק כל היום כולו.

סימן תקסח

א איתא בירושלמי נדרים (פרק שמיני): נדר להתענות, ושכח ואכל – איבד תעניתו. והוא שאמר ״יום״ סתם. אבל אם אמר ״יום זה״ – מתענה ומשלים, כלומר: דוודאי ביום המיוחד לתענית, כמו כל תענית ציבור, או תענית חלום, או יארצייט והוא יום שמת בו אביו ואמו כשרגיל להתענות; או המתענים ערב ראש חודש, ושני וחמישי ושני שאחר הפסח וסוכות, או עשרת ימי תשובה, וכיוצא בהם, ושכח ואכל או אפילו הזיד ואכל, אפילו אכל הרבה – מה שעשה עשה, וישא עונו. ושאר היום מתענה ומשלים, דלא מפני שעשה עבירה או נכשל בשוגג יהיה מותר לו לאכול עוד? ! בתמיה. ולא שייך בזה לומר שאיבד תעניתו, ויאכל וישלם יום אחר בעד יום זה, כיון שהתענית מיוחד להיום הזה דווקא.

ב אבל אם יום זה אינו מיוחד להתענית, אלא שנדר להתענות יום אחד או שני ימים, והתחיל להתענות, ושכח ואכל כזית בכדי אכילת פרס, או שתה רביעית או מלא לוגמיו (מגן אברהם סעיף קטן ב) – איבד תעניתו, ויכול לאכול עוד, וחייב לצום יום אחר. וזהו כשנדר סתם להתענות יום אחד או שני ימים. וכן כשנדר להתענות שני ימים ולילה רצופין שלא יאכל בלילה שביניהם, ושכח ואכל בלילה שביניהם – איבד תעניתו, ויכול לאכול, ויתענה אחרים תחתיהם.

ג אבל אם אמר ״הריני בתענית יום זה״, כגון שנדר במנחה שלפניו על יום מחר או על יום פלוני, ושכח ואכל או הזיד ואכל – משלים תעניתו. ואינו בתשלומין כביום המיוחד לתענית, דמה לי אם היום מיוחד מכבר או שהוא ייחדו – סוף סוף היום הזה הוא חובה עליו להתענות. וזהו דעת רוב הפוסקים. אבל הראב״ד סובר ד״יום זה״ הוי כיום סתם ואיבד תעניתו, ויפרע יום אחר אם ירצה, ואם ירצה ישלים תעניתו, ואינו חייב בתשלומין. וזהו ההפרש בין ״יום״ סתם ל״יום זה״: דב״יום״ סתם בעל כרחו חייב בתשלומין, וב״יום זה״ תלוי בדעתו (כסף משנה מתשובת הרשב״א שהביא בבית יוסף, עיין שם). וזהו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף א, וזה לשונו: ויש מחמירין דאפילו בנדר להתענות ״יום זה״, דחייב להשלים, מכל מקום מחמירין להתענות יום אחר. עד כאן לשונו, כלומר: שנותנין עליו חומר שני הדעות: חומר דעה ראשונה שחייב להשלים, וחומר דעת הראב״ד שיכול להשלים יום אחר. ואף על פי שפרשנו דגם להראב״ד אינו מוכרח בכך, מכל מקום כדי שלא יהיה עליו עונש במה שאכל ביום התענית – נותנין עליו חומרא זו, שיתענה יום אחר תחתיו. דבאמת אפילו בתענית הקבוע נכון שיתענה יום אחר לכפרה על אכילתו. ויראה לי דאם אכל במזיד – וודאי דנכון לעשות כן, כדי שיהיה לו כפרה. ולא בשוגג.

ד אמרינן בתענית (יב ב): לוה אדם תעניתו ופורע. ופירשו רבותינו דזהו גם כן כשנדר לצום יום או יומים או הרבה ימים, והתחיל להתענות ביום מן הימים, ולא היה מוכרח להתענות יום זה דווקא, ואירע לו דבר מצוה שנכון לאכול שם; או שאירע לו אדם נכבד שמפני כבודו ראוי שיאכל; או שנתארח אצל אדם נכבד ומבקשנו שיאכל; או שמצטער להתענות – הרי זה יכול לאכול, ופורע יום אחר תחתיו, שהרי לא קבע הימים בתחילת הנדר. ואף על פי שקבלו במנחה הקודמת – מכל מקום הא לא אמר להתענות ״למחר״ או ב״יום פלוני״, אלא להתענות ״יום אחד״. ולדעת הראב״ד אפילו אם אמר ״למחר״ או ״ביום פלוני״ – גם כן יכול ללוות. ולא קיימא לן כן, דרוב הפוסקים לא סבירא להו כן. ולכן אם לא קיבל עליו להתענות ״יום אחד״, אלא להתענות ״למחר״ או ״ביום פלוני״ או ביארצייט, וכל שכן בתענית ציבור הקבוע – אינו יכול ללוות וליפרע יום אחר תחתיו. וכן תענית חלום

(שבת יא א), דהסגולה הוא שיתענה יום שאחר החלום דווקא. וכן מי שנדר להתענות יום שני ויום חמישי כל השנה – הוי כ״יום זה״, ואינו יכול ללות, וכיוצא בזה. אבל אם נדר להתענות חצי שנה יום שני ויום חמישי, ולא אמר ״שנה זו״ – יכול ללוות. ולכן מי שנדר להתענות סך תעניות כך וכך – יכול לדחותם עד ימות החורף שהימים קצרים, ויכול ללוות יום ארוך ולשלם יום קצר, דאידי ואידי מקרי ״יום״. ויש מי שאומר דזהו רק לזמן מועט, אבל לזמן מרובה חיישינן שמא ימות (מגן אברהם סעיף קטן יג). ומלשון הפוסקים לא משמע כן. (ולא דמי לנדר שהוא ב״קום ועשה״, שצריך לעשות מיד כשיבוא לידו. דתענית הוא ״שב ואל תעשה״, שלא יאכל. ויכול לדחותם לאיזה זמן שירצה, ואם ימות – הרי לא עבר על נדרו. ודייק ותמצא קל.)

ה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב: מיהו תענית שני וחמישי ושני שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות, או אפילו עשרת ימי תשובה, ואירע ברית מילה – מותר לאכול. ואינו צריך התרה, כי לא נהגו להתענות בכי האי גוונא. ודווקא כשאוכלים שם, אבל אם שולחים לו לביתו – אין לו לאכול. ואם קיבל עליו התענית במנחה – צריך להתענות. ויש אומרים שאם מצטער הרבה בתעניתו – יכול לפדותו בממון, והוא הדין באונס אחר. ונראה דווקא אם קבל עליו תענית בעלמא, אבל אם קבלו דרך נדר – צריך לקיים נדרו. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

ו ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דכבר בארנו בריש סימן תקסב דתענית אינו נדר אלא מצוה דרבנן. ומי שנהג להתענות איזה פעמים – נתבאר גם כן ביורה דעה סימן ריד דהוי כעין נדר. ושם בארנו דעם כל זה אינו בגדר נדר כלל, עיין שם. ולכן אף על פי שבתעניות ציבור הקבועים או ציבור שגזרו תענית – אסור לאכול בשום סעודת מצוה, מכל מקום בתעניתים שיש מתענים בהם ורובם אינם מתענים; וגם המתענים אינם על פי נדרי תענית אלא שנהגו כך, כמו שני וחמישי ושני ועשרת ימי תשובה וערב ראש חודש ויארצייט – אם אירע סעודת מצוה יכולים לאכול בלי התרה כלל. ואמרינן דאדעתא דדבר מצוה לא נהגו, כיון דתעניתא דמנהגא קיל טובא, ואדרבא מצוה לאכול. ולכן אם בימים אלו אירע ברית מילה, או פדיון הבן, או סיום מסכתא – אוכל בלא התרה כלל. ופדיון הבן שלא בזמנו לא יאכל, ויעשו הסעודה בלילה. (מגן אברהם סעיף קטן י. ומה שכתב בסעיף קטן ט, דאם ידע לפני ראש השנה שיהיה לו ברית מילה יתענה יום אחר תחתיו, עיין שם – הוא דבר תמוה, וכמדומני שאין המנהג כן. וגם מה שכתב בסעיף קטן ה, דיתענה מקצת היום, עיין שם – גם כן אין המנהג כן. ומה שכתב שם להקל בסעודת מצוה, אף על גב שאינו שייך לה, עיין שם – כן נהגו בזמנינו גם בערב פסח בבכורים. ומה שכתב אפילו לשמחת מריעות, עיין שם – הוא דבר תימה. וכן מה שהביא מגמרא: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה – כאילו נהנה מזיו השכינה, עיין שם, מכל מקום קשה לחשבה לסעודת מצוה. ולא שמענו מי שיורה כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז וימים אלו שאוכלים בהם בסעודות מצוה – אינו אלא כשמזמינים אותו לאכול שם. אבל כששולחים מנות לביתו – אינו רשאי לאכול. וכל זה במנהג בעלמא. ואפילו אם ענה ״אמן״ על ברכת שני וחמישי ושני – מכל מקום אינו כקבלת תענית, שהרי אינו מחוייב להתענות על פי עניית ״אמן״. ולכן מותר לאכול בסעודת מצוה; ואפילו אם קבלם במנחה שלפניו – קיבלם על דעת המנהג (מגן אברהם סעיף קטן יא). אבל בתענית אחר שקבלו מפורש במנחה שלפניו – אסור לו לאכול בסעודת מצוה, וצריך להתענות. אך יש אומרים דכיון דקבלת תענית אינו כנדר, ולכן אם מצטער הרבה בתעניתו יכול לפדותו בממון, וכן באונס אחר, ואמרינן דאדעתא דהכי לא קיבל עילויה – אך מכל מקום זהו בקבל עליו רק בשם תענית בעלמא. אבל אם קבלו בלשון נדר, אף על פי שאין זה נדר גמור בלי איסור חפצא, כמו שכתבתי בריש סימן תקסב, מכל מקום כיון שהוא לשון נדר – אינו יכול לפדותו בממון. וכמה הוא דמי הפדיון נתבאר לעיל סוף סימן שלד, עיין שם (כן נראה לעניות דעתי בביאור דברי הרמ״א).

ח ביורה דעה סימן רכח נתבאר דאין מתירין כל נדר עד שיחול הנדר. כגון אם נדר שלא לאכול בשר מראש חודש אייר ואילך, ורוצה להתיר נדרו – אין מתירין לו קודם אייר. ואפילו בדיעבד אינו מועיל, עיין שם. ולכן הנודר להתענות שנה אחת שני וחמישי ושני – אין מתירין לו אם ירצה להתיר נדרו עד שיכנס יום שני. וכן הנודר להתענות כל ערב ראש חודש, או עשרת ימי תשובה, או שני וחמישי ושני של אחר פסח וסוכות, ורוצה להתיר נדרו – לא יתירו לו עד שיכנס היום של ערב ראש חודש, או יום ראשון דסליחות שהוא נחשב בכלל עשרת ימי תשובה, או יום שני הראשון מימי השני וחמישי ושני. וכן כל כיוצא בזה. ומי ששרוי בתענית, ושכח ובירך על איזה פירי, ואחר הברכה נזכר – יסיים ״למדיני חוקיך״. ואם אוכל ושותה שמדמה שהוא לילה, ואמרו לו שכבר עלה עמוד השחר – יפלוט מפיו (עיין שערי תשובה).

ט כתבו הקדמונים ששני ימים ושני לילות רצופים – יש להשוותם לארבעים ימים שאינם רצופים. ויש אומרים דבאדם חלש סגי בשני ימים רצופים, אבל באדם בריא צריך שלושה ימים רצופים. ואין זה עניין כלל למי שנדר להתענות, אלא לעניין תשובת המשקל של בעלי תשובה שרוצים לקבל עליהם תשובה וכפרה – הוי זה כזה, שצער זה כזה. וגם בזה כתבו שיותר טוב שיהיו מפוזרים, שבכל עת יהיה לבו נכנע, ויהיו חטאיו נגדו תמיד (מגן אברהם סעיף קטן ו). ובעונותינו בזמנינו מפני חולשת הדורות – לא שמענו מי שיצום שני ימים רצופים, שלא יאכל בלילה שביניהם.

י אבל מי שנדר לצום ארבעים יום – צריך לקיים מה שנדר. דלא גרע מ״יום זה״ דאינו לוה ופורע. ואפילו להראב״ד דסבירא ליה דגם ב״יום זה״ לוה ופורע, כמו שכתבתי, הכא מודה דצריך לקיים נדרו. דהתם אמרינן אדעתא שיצטער לא קיבל עליו, ולכן יכול ללוות; מה שאין כן הכא דסוף סוף יצטער, לכן צריך לקיים מה שקיבל עליו (שם סעיף קטן טז). וכל שכן לארבעים יום שלפני יום הכיפורים, שמתחילין להתענות אחר ט״ו באב ולא יתענו בשבת וראש חודש (שם סעיף קטן יז), ומתענים לזכר עליית משה רבינו בהר סיני; שמי שקיבל עליו שאין להם תשלומין בשנים או שלושה ימים רצופים, ואפילו לא קיבל דרך נדר אלא בלשון תענית בעלמא – אין ללוות. וכל שכן לשלם תחתיהם שנים או שלושה ימים.

יא לעיל סימן רפח נתבאר דמתענין תענית חלום אפילו בשבת. וצריך למיתב תענית לתעניתו, לכפרה על מה שהתענה בשבת, עיין שם. והוא הדין המתענה תענית חלום ביום טוב או בחול המועד או בראש חודש, דצריך למיתב תענית לתעניתו. וכן בחנוכה ופורים וערב יום הכיפורים – גם כן צריך למיתב תענית לתעניתו. אבל המתענה תענית חלום בט״ו באב או בשבט, או אסרו חג, ול״ג בעומר – אינו צריך למיתב תענית לתעניתו, וכן בשלושת ימי הגבלה. ויש מי שאומר דגם בראש חודש ניסן או בראש חודש אב אינו צריך למיתב תענית לתעניתו, משום דיש אומרים שמצוה להתענות בהם, כמו שכתבתי בסימן תקפ (שם סעיף קטן יט).

יב קיימא לן דאין תענית ציבור בחוץ לארץ לעניין להפסיק מבעוד יום, ובכל חומרותיו, ולאסור במלאכה – אלא תשעה באב בלבד. הלכך יחיד שקיבל תענית – לא חיישינן שתענית ציבור קבל עליו, ומותר בכולן. ומכל מקום טוב לכתחילה לומר בשעת קבלת תענית ״הריני בתענית יחיד למחר״. ואם אמר ״הריני בתענית ציבור למחר״ בעל כרחו מפסיק מבעוד יום, עד שיתיר נדרו. וכבר כתבנו זה.

יג כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: כשאירע יום שמת בו אביו ואמו באדר, והשנה מעוברת – יתענה באדר שני. עד כאן לשונו, ודבריו תמוהים: דלהדיא כתב ביורה דעה סימן רכ דזהו להרמב״ם; אבל רוב הפוסקים חולקים עליו, וסבירא להו דסתם ״אדר״ היא אדר ראשון. ולכן כתב עליו רבינו הרמ״א: ויש אומרים דמתענה בראשון, אם לא שמת בשנת העיבור באדר שני, דאז נוהגים להתענות בשני. וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש מחמירים להתענות בשניהם. עד כאן לשונו. וביורה דעה סימן תב פסק בפשיטות להתענות באדר ראשון, ולא הזכיר להתענות בשניהם, עיין שם. ובאמת דבר תימא הוא: אטו יש בזה איסור דאורייתא או דרבנן? והרי מנהגא בעלמא הוא, ומה שייך חומרות בזה? וכיון שלדעת רוב רבותינו העיקר הוא אדר הראשון – כן הלכה. ורק מי שהתחיל לנהוג להתענות בשניהם צריך התרה.

יד וראיתי מי שחולק על רבינו הרמ״א, וסבירא ליה דהעיקר להתענות בשניהם, מטעם דכל המצות הנוהגות בשני – נוהגות בראשון (הגר״א). ותמיהני: דאטו מצות הם, הלא מנהגא בעלמא הוא! וביותר תמיהני: דהא במתים תנן שמשפט רשעים בגיהנם שנים עשר חודש, ואם כן אם מת באדר פשוטה – הרי כלו שנים עשר חודשיו באדר הראשון. ולפי המנהג שמפסיקין לומר קדיש בחודש מקודם – הרי אנו מפסיקים בשבט. ואם כן הרי ממילא דהיארצייט הוא באדר הראשון, ואין זה ענין כלל לשארי דברים. הלכך נראה לעניות דעתי העיקר כדברי רבינו הרמ״א, ומתענין רק באדר הראשון בלבד. (והמגן אברהם סעיף קטן כ הביא ראיה מתענית יח א, דאמר אביי: לא נצרכא אלא לחודש מעובר. וכוונתו לפירוש ראשון דרש״י, עיין שם. ותמוה הוא: דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. אלא שתאמר שלא נראית הלבנה עד שלושים, אם כן מאי צריך לשני אדרים? ועוד: דהוה ליה לומר לשנה מעוברת. ועוד: דאף לפירוש הראשון מסמך גאולה לגאולה עדיף, כמו קריאת מגילה, ומה עניינו ליארצייט? והראיה השנייה מיום טוריינוס וניקנור, וכוונתו שיתרץ דעל שנה מעוברת קאי. תמיהני: הא סתמא קתני? ואי משום דנפקא מינה לעניין שנה מעוברת, הא אסתם אדר קאי. ועוד: דמיסמך גאולה לגאולה עדיף, כמו שכתבתי. ולכן העיקר כהרמ״א; וגם מסקנת המגן אברהם כן הוא כמו שכתבתי בשם הר״ש הלוי, עיין שם. וכן פסק האליה רבה בסימן תרפה סעיף קטן ו, עיין שם.)

טו אינו צריך להתענות אלא ביום מיתת אביו ואמו, ולא ביום קבורה, ואפילו בשנה ראשונה. ויש אומרים דאם אירע יום מיתת אביו ואמו בשבת או בראש חודש – ידחה למחר. ואין נוהגין כן, אלא אין מתענין כלל. וכן בשארי ימים שאין אומרים בהם תחנון. וחשון וכסלו שלפעמים מלאים ולפעמים חסרים – הולכים אחר שם היום. כגון שמת בראש חודש כסלו והיה אז יום אחד ראש חודש, ולשנה הבאה שני ימים ראש חודש – היארצייט הוא ביום השני דראש חודש. ואם להיפך שמת ביום ראשון דראש חודש, ולשנה הבאה ראש חודש יום אחד – מכל מקום היארצייט הוא בראש חודש ולא בערב ראש חודש. ואף על פי שיום ראשון דראש חודש הוא שלושים לחודש העבר – מכל מקום שם ראש חודש עליו (עיין ט״ז סוף סעיף קטן ד שלא כתב כן, וכבר תמהו עליו), וכן כל כיוצא בזה (וגם על דברי המגן אברהם סעיף קטן כ תמה הפמ״א, כמו שכתבתי המחצית השקל). וכן אם מת בשנה מעוברת ביום ראשון דראש חודש אדר שני, ולשנה הבאה הוא פשוטה – יתענה ביום ראשון דראש חודש אדר (מגן אברהם שם, ויש שם טעות הדפוס כמו שכתב המחצית השקל, עיין שם). וכן כל כיוצא בזה.

טז הנודר לילך על קברי צדיקים שבמקום פלוני, ונתעכב ימים רבים, ואחר כך אירע שהשכירוהו ללכת שם – די בהליכה זו. וכן כל כיוצא בזה. אך אם נדר שיוציא כך וכך הוצאות על נסיעה זו – לא יצא ידי חובתו עד שיתן ההוצאות לצדקה (עיין מגן אברהם סעיף קטן כא, ודייק ותמצא קל). וכן הנודר לצום סכום ימים רצופים, ואירע בהם תענית חובה – עולין לו. וכן המתענה תענית חלום, או שמיתב תענית לתעניתו, ובאותו יום הוי תענית חובה – עולה לו. (ובשני נדרים – אין אחד עולה לחבירו, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן כב. ועיין בן[ערוך השולחן יורה דעה רלטויורה דעה סימן רלט.)

יז כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו, ובין שהיה מתענה עם הציבור על צרתם – הרי זה לא ינהג עידונין בעצמו. כלומר: שיתענג באיזה מין תענוג. ולא יקל ראשו, ולא יהיה שמח וטוב לב. וכן ישמור עצמו מכעס וממריבות וקטטות אלא דואג ואונן, כעניין שנאמר "מה יתאונן אדם חי...".

סימן תקסט

א יחיד שנדר להתענות על איזה צרה והתחיל להתענות, ועברה הצרה באמצע היום – מכל מקום חייב להשלים התענית. ולא עוד, אלא אפילו התענה על חולה שיתרפא, ומת החולה – מכל מקום חייב להשלים התענית. ולא עוד, אלא אפילו קיבל עליו הרבה תעניות – מחוייב להתענות כולם. ולא אמרינן: הרי אנן סהדי שלא קיבלם אלא על דעת שיתרפא החולה, דסוף סוף הם דברים שבלב ואינן דברים, כיון שקיבל התעניתים בסתם. ובוודאי אם אמר "הריני מקבל התעניתים על מנת שהחולה יתרפא" ומת – דפטור מלהתענות. אבל אם קיבל עליו התעניתים סתם – חייב.

ב וכן הנודר לצדקה בעד חולה: אם אמר "הריני מנדר לצדקה בעד חולה זה בתנאי שיתרפא" ומת – פטור, ורק מה שנתן – נתן. אבל אם אמר "הריני נודר לצדקה כך וכך בעד חולה זה" ומת – חייב לשלם כל מה שנדר; אף על פי דאנן סהדי שלא נדר אלא על מנת שיתרפא, מכל מקום דברים שבלב הם, ואינם דברים.

ג אבל בציבור אינו כן. דאם הציבור התענו על דבר, ונענו קודם חצות – לא ישלימו. כדתנן גבי תעניות גשמים בריש פרק שלישי דתענית (יט א): מפני שאין מטריחין על הציבור יותר מדאי. וגם בציבור לב בית דין מתנה עליהן שאם תעבור הצרה קודם חצות – לא ישלימו. וכל שכן ציבור שהתענו על חולה ומת, שאינם צריכים להשלים. ומכל מקום אם התלמידי חכמים ורוב הציבור רוצים להשלים – אין היחיד רשאי לפרוש עצמו מהם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א שכתב דלדעת הרא"ש כשמת צריכין להשלים. ולעניות דעתי אינו כן. וקל וחומר הוא. ומה שכתב ונענו, משום דמיירי בכי האי גוונא דומיא דגשמים. ועוד: דאין רצונו להזכיר דבר רע. אבל אינו חולק על הר"ן. וכן בלשון הטור והשולחן ערוך. ודייק ותמצא קל.)

ד אמנם כשנתגלה טעות בעצם קבלת התענית – אפילו ביחיד פטור מלהשלים. כגון יחיד שמתענה על צרה, ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה הצרה, או שמת החולה – הרי זה אינו צריך להשלים התענית, וכן הצדקה שנדר בעד החולה, מפני שהקבלה או הנדר היתה בטעות. וכל שכן ציבור ששמעו אפילו אחר חצות שכבר עברה הצרה, שאינם צריכים להשלים, דקבלת טעות לאו כלום הוא.

סימן תקע

א כתב הרמב"ם בפרק שלישי מנדרים דין ט: הנודר שיצום בשבת או ביום טוב – חייב לצום, שהנדרים חלים על דבר מצוה. וכן הנודר שיצום ביום ראשון או ביום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים – הרי זה חייב לצום. ואין צריך לומר ראש חודש. פגע בו חנוכה או פורים – ידחה נדרו מפני הימים האלו; הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הן צריכין חיזוק, וידחה מפני גזירת חכמים. עד כאן לשונו, אבל הטור ביורה דעה סימן רטו פסק שהנדר חל גם עליהם, ומתירין לו נדרו. וזהו כשקבלו בלשון נדר. אבל אם קבלו בלשון קבלת תענית – אינו דוחה לא שבת ויום טוב, ולא חנוכה ופורים, ואינו צריך שאלה כלל, עיין שם. וזהו כפי מה שבארנו בריש סימן תקסב שיש חילוק בין נדר לתענית. וזהו גם דעת הראב"ד, והרמב"ן, והרא"ש, והר"ן, כמו שבארנו שם ביורה דעה בסימן זה סעיף יט, עיין שם.

ב וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: יחיד שקבל עליו תענית כך וכך ימים, ואירעו בהם שבתות וימים טובים, או ראש חודש חנוכה ופורים, או ערב יום הכיפורים, אם קבלו בלשון קבלת תענית בעלמא – אינו צריך התרה. ואם קבלו בלשון "הרי עלי" שהוא לשון נדר – צריך התרת חכם. ויפתח בחרטה, שיאמר לו: "אילו שמת אל לבך שיארעו בהם אלו הימים לא היית נודר", ומתיר לו. ולהרמב"ם משקיבל עליו בלשון נדר, ופגעו בו שבתות וימים טובים, או ערב יום הכיפורים, או ראש חודש – חייב לצום בהם אם לא יתירו לו. אבל אם פגע בו חנוכה ופורים – נדרו בטל ולא יצום בהם, מפני

שהם מדבריהם וצריכין חיזוק. עד כאן לשונו. פירוש כשאמר "הרי עלי": צריך שיאמר "הרי עלי אכילת יום פלוני קונם", או נדר או איסור. אבל אם אמר "הרי עלי להתענות" – לא מקרי נדר (מגן אברהם סעיף קטן ב), דבעינן איסור חפצא, ותענית אינו חפץ. והוי ככל קבלת תענית.

ג והעיקר כסברת רוב הפוסקים. ומי שנדר להתענות כך וכך ימים ואמר "חוץ מימים טובים" – אין חנוכה ופורים בכלל, שאין נקראים בלשון בני אדם "יום טוב". ואם אמר שהיתה כוונתו גם עליהם – נאמן. וערב יום כיפורים הוי בכלל "יום טוב", וכל שכן ראש השנה וחול המועד. אבל לא ראש חודש, אלא אם כן אמר שכוונתו היתה גם כן על ראש חודש.

ד והנודר להתענות בשבת, וימים טובים, וערב יום הכיפורים, וחנוכה, ופורים, וראש חודש – דינם שוה לנודר להתענות כך וכך ימים, ואירעו בהם ימים הללו. דאם הוציאן בלשון נדר – חל הנדר, וצריך התרה. ואם הוציאן בלשון קבלת תענית – אינו חל הנדר, ואינה צריכה התרה. (ועיין מה שכתבתי בסימן תרד לעניין ערב יום הכיפורים בדעת הרמב"ם.)

ה דבר ידוע דאף על גב דנדר חל על דבר מצוה, אבל שבועה לא חלה אלא אם כן בכולל, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רטו. ולכן אם נשבע להתענות כך וכך ימים, ואירעו בהם ימים הללו חייב – להתענות מטעם כולל. אבל אם נשבע להתענות בשבת או ביום טוב בפירוש – אין השבועה חלה עליו. והוי שבועת שוא, ולוקה, ואוכל. דאין שבועה חלה על דבר מצוה. ואם נשבע להתענות בחנוכה ופורים – חלה השבועה עליו, כיון שאינן אלא מדרבנן. ויש להתיר שבועתו, ואינו מתענה. והוא הדין ראש חודש וערב יום הכיפורים – גם כן אינן אלא מדרבנן. אך מהרמב"ם נראה שהם מן התורה (וכן משמע בראש השנה יט א). ויש מי שאומר דראש חודש הוא דרבנן, וערב יום הכיפורים הוי דאורייתא (מגן אברהם סעיף קטן ט). ובשניהם יש להתיר שבועתו לצאת ידי כל הדעות.

סימן תקעא

א בתעניתים שאין האדם מצווה יש פלוגתא בגמרא (יא ב): חד אמר כל היושב בתענית נקרא "קדוש". וחד אמר נקרא "חוטא". ואלו ואלו דברי אלקים חיים. דוודאי אם יכול לסבול התענית ואין לו על ידי זה ביטול תורה – נקרא "קדוש", שמתוך כך מתמרקין עונותיו. ואם לאו, שאינו בריא וחזק – נקרא "חוטא". וכל זה במי שמתענה דרך פרישות. אבל מי שהוא חוטא – בוודאי יש לו להתענות על חטאיו, ולבכות ולהתוודות לפני ה', ושב ורפא לו; אלא אם כן יבוא על ידי התענית לידי סכנה, דאז אסור לו להתענות. וכן אם הוא תלמיד חכם גדול – טוב יותר למעט בתעניתים, וירבה בלימוד התורה. אבל בלא זה – אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים. וכל שכן מלמדי תנוקות, דאיכא תרתי: ביטול תורה של תינוקות של בית רבן, וגוזל את הבעלים. וכן כל פועל אינו רשאי להרבות בתענית, מפני שממעט מלאכתו של בעל הבית. אמנם תעניתי הציבור – חייבים תלמידי החכמים והמלמדים והפועלים להתענות, ואסור להפריש את עצמו מן הציבור. ועל דעת כן קבלום. וכל העוסקים בצרכי רבים – דינם כמלמדים. ולעניין תענית יש דין תלמיד חכם גם בזמן הזה. וקטן וקטנה כשמקבלים עליהם תענית – דינם כמו נדרים, ונתבאר ביורה דעה סימן רלד, עיין שם.

ב יש לפעמים שמחוייבים ונצרכים לגזור תענית, ואי אפשר. כגון שגזרו עליהם שלא יגזורו תענית, או כגון שיש דבר ואי אפשר לגזור תענית מפני שיש סכנה להתענות בשעת הדבר. או עיר שהקיפוה אנסים, שאי אפשר להפחיד יושבי העיר כשיגזורו תענית. וכן יחיד הנרדף מפני אנס, או ששורה עליו רוח רעה, ואינו יכול עתה להתענות. מה יעשו? יקבלו עליהם כך וכך תענית לכשינצלו, או כשתעבור הגזירה.

ג וכתבו ספרי המוסר דמי שמתאוה לאכול ואוכל, ובאמצע מושך ידו מתאוותו – הוי דבר גדול, ותשובה רבה, ונחשב לסיגוף (מגן אברהם סוף סעיף קטן א).

סימן תקעב

א מדינא דגמרא אין גוזרין תעניות בתחילה על הציבור ביום חמישי, שלא לייקר השער. כשיראו שיקנו שתי סעודות, לצורך הלילה ולצורך השבת, יסבורו שרעב בא לעולם, ויגדילו השער של תבואה. ואפילו במקום שאין לחוש לכך – אין לעשות כן. ומכל מקום האידנא, דלא שכיחי מפקיעי שערים, כתבו שמותר לגזור תענית ביום חמישי. וכן המנהג (מגן אברהם סעיף קטן ב).

ב אין גוזרין תעניות על הציבור בראשי חדשים, בחנוכה ופורים, או בחולו של מועד. ואם התחילו להתענות על הצרה אפילו יום אחד, ופגע בהם יום מאלו הימים – מתענין ומשלימין היום בתענית. ואף על גב דראש חודש אקרי "מועד", מכל מקום אינו יום משתה ושמחה. וזהו בציבור. אבל בתענית יחיד – מפסיק בימים אלו. והאידנא כולהו תעניתא שהציבור גוזרין – כתענית יחיד הם, ומפסיקין בראש חודש ומשלימין יום אחר (בית יוסף ומגן אברהם סעיף קטן ד). וכן המנהג (ב"ח).

ג יראה לי דבתענית יחיד, כשקבל עליו להתענות כך וכך ימים, מפסיק גם בשארי ימים שאין בהם תחנון. דכיון דימים אלו הוחזקו אצלינו שאין להתענות בהם – וודאי שגם דעתו היה כן, אם לא פירשן בפירוש. וכן האידנא בציבור, שדינן כיחיד בזמן הזה כמו שכתבתי – גם כן הדין כן, כשלא פירשו בפירוש להתענות גם בימים אלו.

ד ציבור שבקשו לגזור תענית שני וחמישי ושני, וגזרו כן, ופגע התענית הראשון בט"ו בשבט – לא יתחילו בו להתענות, דוודאי לא היתה כוונתם עליו. אלא ידחה לשני או לחמישי שאחריו, מפני שהוא ראש השנה לאילנות, ולא נכון להתחיל בו תענית. מיהו אם התחילו להתענות – אין מפסיקין בהן, דלא עדיף מראש חודש וחול המועד. ולכן האידנא, דכתענית יחיד חשיבא כמו שכתבתי – מפסיקין אף על פי שהתחילו, וכמו שכתבתי.

ה וכל זה בתענית. אבל יחיד שקיבל עליו שלא לאכול בשר מהיום כך וכך ימים – אסור לו לאכול אפילו בשבת ויום טוב, שהרי אין חיוב לאכול בשר דווקא, אלא אם כן אומר שלא היה דעתו על שבתות וימים טובים. וציבור שגזרו בכי האי גוונא – תלוי בבית דין איך היתה כוונתם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה). והוא הדין כל דבר שקבלו היחיד או הרבים, כמו יין ושכר ודגים וכיוצא בהם.

סימן תקעג

א אצל התנאים הקדמונים היתה "מגילת תענית", והיינו הימים שהקדוש ברוך הוא עשה נסים לישראל, והיו אותן הימים אסורין בהספד ובתענית. ותניא בראש השנה (יט ב): הימים האלה הכתובים במגילת תענית, בין בזמן שבית המקדש קיים, ובין בזמן שבית המקדש אינו קיים – אסורין; דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: (...) בזמן ש[...]אין בית המקדש קיים – מותרין. והלכה כרבי יוסי. ופסק הש"ס שם דהלכתא דבטלה מגילת תענית, לבד חנוכה ופורים שאסור להתענות בהם בעצמן. אבל לפניהם ולאחריהם מותרים בזמן הזה, אף על גב דבזמן המקדש היו אסורין. וכל מגילת תענית – גם בימים אלו מותרים, וכל שכן לפניהם ולאחריהם. וכן שבתות וימים טובים, וראשי חודשים – מותרין להתענות בין מלפניהן ובין מלאחריהן. וזה היה אפילו בזמן המקדש. וטעמא דמילתא כן הוא: דזה שאסרו בזמן המקדש במגילת תענית להתענות לפניהן ולאחריהן – כדי לחזק העניין של הימים עצמם. וזה שייך בדרבנן דצריכין חיזוק, אבל שבת וימים טובים טוב וראש חודש דמן התורה אסור להתענות בהן, וכל דאורייתא לא בעי חיזוק. (ראש השנה שם. ושם מבואר דראש חודש דאורייתא, עיין שם. ועיין סוף סימן תקע, וצריך עיון.)

ב כתב רבינו הרמ"א: מי שיש לו נישואין בחנוכה – אין לו להתענות. אבל אם יש לו נישואין בניסן – מתענה ביום חופתו, אפילו בראש חודש ניסן, מפני שהוא אחד מן הימים שמתענין בהן, כדלקמן סוף סימן תקפ. עד כאן לשונו. וכן בל"ג בעומר, ובשלושה ימי הגבלה, ובין יום כיפור לסוכות – מתענין, כיון דאינו אלא מנהג. אבל באִסרו חג, ובט"ו באב, ובט"ו בשבט, כיון שהוזכרו בגמרא – אין מתענין (מגן אברהם). וטעם תענית החתן ביום חופתו נתבאר באבן העזר סימן סא, עיין שם.

סימן תקעד

א ההולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענים, אם לא היה בעירו כלל בשעה שקבלו עליהם התענית – אין התענית חל עליו כלל. ובזה לא שייך "חומרי מקום שיצא משם", דאין גוזרין על מי שאינו בהעיר (עיין ט"ז). ואם היה בעירו בשעה שגזרו התענית, וגם הוא קיבל עליו התענית – חייב להתענות ולהשלים, אפילו אין דעתו לחזור. אך אם היה בעיר והוא לא קיבל עליו בפירוש את התענית, בזה תלוי אם דעתו לחזור – הרי הוא כלול בתוכם, ונותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, וחייב להתענות ולהשלים. ואם אין דעתו לחזור – אין התענית חל עליו, כמו בכל הדברים שאין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם באין דעתו לחזור. (ובזה מבוארין דברי רש"י ותוספות בתענית י א. דרש"י דיבור המתחיל "למקום" פירש: משום חומרי מקום. ותוספות דיבור המתחיל "ההולך" פירשו: אפילו אין דעתו לחזור, עיין שם. ולא פליגי כמו שכתבתי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב וההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין, ובא לשם ביום התענית, מדינא אם דעתו לחזור – לא חלה עליו התענית כלל. ומכל מקום אסור לו לאכול בעודו שם, כדי שלא יפרוש מן הציבור. ומכל מקום כיון שלא קיבל עליו התענית, אם יצא מן העיר חוץ לתחום מותר לו לאכול, ואינו צריך להשלים. אבל בהעיר ותחומה – אסור לו לאכול אפילו בצינעא, מפני שצריך להשתתף בצרת הציבור. אך אם הצרה עברה – מותר לו לאכול בצינעא. ואם אין דעתו לחזור בכל עניין – חל עליו התענית אפילו חוץ לתחום, ואפילו עברה הצרה, כדין חומרי מקום שהלך לשם.

ג וכל זה כשלא בא לכאן רק ביום התענית, ולא קודם לכן בשעת קבלת התענית. אבל אם בא מקודם, והיה שם בשעה שקבלו התענית – חייב לקבל עליו התענית, וחייב להשלימו, כדי שלא לפרוש מן הציבור. וממילא דאז אין חילוק בין בעיר בין חוץ לתחום, בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור, כיון שקיבל עליו התענית. אמנם אם לא קיבל עליו, ודעתו לחזור – אין התענית חלה עליו, ואין אסור לאכול אלא בפניהם, כלומר בהעיר ותחומה. ובמקום שאין לו לאכול מפני ההשתתפות עם הציבור ולא מדינא, ושכח ואכל – אל יתראה בפניהם כאילו אכל, ואל ינהיג עידונין בעצמו לומר "הואיל ואכלתי מעט אוכל הרבה". אלא צריך להפסיק מיד כשנזכר. ואפילו חוץ לתחום לא ינהיג עידונין בעצמו, רק יאכל כדי קיום הנפש. ולא ינהיג את עצמו בתענוגי אכילה ושתייה ושארי תענוגים (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד).

ד מצוה להרעיב אדם את עצמו בשנת רעבון, כדי להשתתף בצרת הציבור. וכן בכל צרה – מצוה להשתתף עם הציבור. ואם יכול להושיע להם – מחוייב להושיעם, ואם לאו – ישתתף בצרתם. ורק אם עומדים במקום סכנה – אינו מחוייב שיעמיד הוא גם כן את עצמו במקום סכנה, אם אין בזה טובת הציבור (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואל ישמש מטתו בשני רעבון, חוץ מליל טבילה. ומי שאין לו בנים, ולא קיים עדיין פריה ורביה – מותר. ויש אומרים דדין זה אינו מדינא אלא ממידת חסידות (תוספות יא א דיבור המתחיל "אסור"). ולכן אם יכול לבוא לידי עבירה – ישמש. והאידנא אינו מצוי שני רעבון (עיין ט"ז ומגן אברהם ושערי תשובה).

סימן תקעה

א סדר תעניות שמתענין בארץ ישראל על הגשמים כך היא: דהנה זמן שאלת גשמים בארץ ישראל הוא בשלושה מרחשון, כמו שכתבתי לעיל סימן קיז. ואם לא ירדו אז גשמים – ממתינין עד שבעה עשר בו, משום דעד זמן הזה אין שום קלקול בהתבואות עדיין. ואם הגיע שבעה עשר ולא ירדו גשמים – מתחילין תלמידי חכמים לבד להתענות שני וחמישי ושני. וכל התלמידים ראויים לכך, והיינו אם יודע להשיב דבר הלכה בכל מקום – חייב להתענות. ואם לא הגיע למידה זו – אינו חייב. ומכל מקום אם רצה – יכול להכניס עצמו בכלל תלמידי החכמים, ואין בזה משום יוהרא (עיין מגן אברהם וט"ז סעיף קטן א). אבל סתם בני אדם אין יכולין להתענות, מפני שאינן כדאי להכניס עצמן בכלל תלמידי החכמים. ואף על פי שבגמרא (י ב) יש שמתיר לכל להתענות – לא קיימא לן כן. ואף על גב דבסימן תקנד לעניין מלאכה בתשעה באב, קיימא לן דכל אדם רשאי לעשות עצמו תלמיד חכם, עיין שם – לא דמי כלל. דלעניין מלאכה הרבה יש שאין עושין מלאכה, וגם יש מקום שנהגו שכולם אין עושין מלאכה, כמו שכתבתי שם. וגם אין בזה חשיבות כל כך. מה שאין כן בתעניות הקבועים רק לתלמידי חכמים בלבד – יש בזה יוהרא, וגם שמחשיב עצמו שראוי שתקובל תפילתו. ולכן אין לעשות כן. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א שהקשה בזה ותירץ. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. ודייק ותמצא קל.)

ב ותעניתים אלו הם כתענית יחיד, בלי הפסקה מבעוד יום, ובלי חומר תענית ציבור, מפני שעדיין אין העצירת גשמים גדולה כל כך. אבל אם הגיע ראש חודש כסלו ולא ירדו גשמים – בית דין גוזרין שלושה תעניות על כל הציבור, שני וחמישי ושני. וכל העם נכנסין לבתי כנסיות, ומתפללין וזועקין ומתחננים כדרך שעושין בכל התעניות: בקריאת "ויחל", וב"ענינו" ו"אבינו מלכנו". ועדיין אינם כתענית ציבור להפסיק מבעוד יום, לפי שאין מטריחין על הציבור כל כך, ועדיין יש תקנה להתבואות אם ירדו גשמים מכאן ולהבא.

ג עברו גם אלו ולא נענו – בית דין גוזרין על הציבור עוד שלושה תעניות שני וחמישי ושני, ובאלו מפסיקין מלאכול מבעוד יום כמו בתשעה באב. אבל תוספת כיום הכיפורים – וודאי אינו צריך, דלא יהא חמירא מתשעה באב. ובין השמשות שלו אסור כתשעה באב. ואסורים בהם בעשיית מלאכה ביום ולא בלילה. ואף על גב דבתשעה באב תלוי במקום שנהגו, מכל מקום בתעניות אלו שצריכין לתת לב למעשים שבידיהם – בהכרח שלא יעשו מלאכה ביום, דאם לא כן יהיו טרודים, ולא יתנו אל לבם לפקח על מעשיהם. ואסורים ברחיצת כל הגוף בחמין, לפיכך נועלין את המרחצאות. אבל פניו ידיו ורגליו בחמין, וכל גופו בצונן – מותר. וקילא בזה מתשעה באב, מפני שקשה על הציבור להיות שלושה ימים בלא זה. ואסורים בסיכה, אלא כדי להעביר את הזוהמא; דבסיכה הוי כתשעה באב, מפני שיכולים לעמוד בלא סיכה. ואסורים בהם בתשמיש המטה כבתשעה באב, וכן אסורים בנעילת הסנדל בעיר כתשעה באב. ומתפללין בבתי כנסיות ומתחננים כבשאר תעניות, ואין מוסיפין ברכות בתפילה אלא "ענינו" בלבד.

ד ואם עברו גם אלו ולא נענו – בית דין גוזרין עוד שבע תעניות על כל הציבור: שני וחמישי, ושני וחמישי, ושני וחמישי, ושני. ופשיטא דכל מה שאסור בשלושה שלפני אלו – דאסור בשבע אלו. ויתירין אלו השבע על השלושה הקודמין שמתריעין בהם בשופר על הברכות שמוסיפין בתפילת שמונה עשרה, ומתפללין ברחוב העיר כדי לעשות זעקת שבר. ומורידין זקן וחכם להוכיחם כשיש זקן וחכם. ואם לאו – מורידין חכם אף על פי שאינו זקן. ואם לאו – מורידין אדם של צורה, שדבריו מקובלים. ועומד ואומר: "אחינו! לא שק ותענית גורמין...", כמו שיתבאר בסימן תקעט. וגם הברכות שמוסיפין יתבאר שם בסייעתא דשמיא.

ה ולבד זה מחמירין באלו האחרונות שנועלין את החנויות לתוספת צער. ובשני לעת ערב פותחין מעט אותן החנויות המוכרות אכילה ושתייה, כדי שימצאו לקנות לסעודת הלילה. ובחמישי פותחין כל היום אלו החנויות, מפני כבוד השבת. ואם יש להחנות שני פתחים – נועל אחת ופותח אחת. אך אם אין לה אלא פתח אחת – פותחה כדרכה. ואם יש להחנות אצטבע כנגד הפתח, דהשתא אין פתיחתה נראית כל כך לרשות הרבים – פותחה כדרכה אפילו בשני (רש"י יד ב), ואפילו בשני הפתחים. אבל רבינו הבית יוסף כתב בסעיף ד דדווקא בחמישי מותר באצטבא, שכן כתב הרמב"ם בפרק שלישי. והטור כתב סתם, עיין שם.

ו עוברות ומניקות מתענות בשלוש האמצעיות. ולא בשלוש ראשונות מפני שהם קלים עדיין, ולא בשבע אחרונות משום דאי אפשר להטיל עליהם כל כך תעניתים, אחרי שהתענו כבר שלוש תעניות (ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ה, עיין שם). ואסור להן להחמיר להתענות, כדי שלא יבואו לידי סכנה. ומיהו לא יאכלו אלא כדי קיום הולד. וכן כל מקום שגוזרים איזה תענית על הציבור – אין החלושין בכלל. וכל שכן עוברות ומניקות, דבוודאי לא חמירא משלוש הראשונות שאין מתענות, כמו שכתבתי. והרמב"ם כתב דעוברות ומניקות אינן מתענות רק בשבע אחרונות, עיין שם. ואין זה לפי נוסחא שלנו בגמרא (יד א) ובירושלמי אומר שמתענות בראשונות ובאמצעיות, ולא באחרונות, עיין שם. ואין זה לפי הש"ס שלנו שם.

ז בזמן שבית המקדש היה קיים כשהיו גוזרין תעניות אלו, ובבית המקדש היו אנשי משמר שהיה משמר שלהם בשבוע זו, ואנשי בית אב שממשמר זה היו חלוקין לבתי אבות, וכל בית אב עובד ביומו. והנה שלוש ראשונות אפילו אנשי משמר לא מתענין. ובשלוש האמצעיות אנשי משמר מתענין מקצת היום ולא משלימין, ואנשי בית אב, שעבודת היום מוטלת עליהם, אין מתענין כלל. ושבע אחרונות אנשי משמר מתענין ומשלימין, ואנשי בית אב מתענין מקצת היום ולא משלימין.

ח ואחר שגזרו שלוש עשרה תעניות אלו – אין גוזרין עוד, אף על פי שלא נענו. והני מילי כשמתענין על הגשמים, לפי שכשעברו אלו – כבר עברו זמן הגשמים, ואין בהם תועלת. אבל על שארי פורעניות – מתענים והולכים עד שיענו אותם מן השמים.

ט וכשמתענים על הגשמים, ועברו אלו שלוש עשרה תעניות ולא נענו – ממעטין במשא ובמתן, ובבניין של שמחה, אלא אם כן כותלו נוטה ליפול. וגם משא ומתן – אינו אסור אלא בשל שמחה. ומהו בניין ומשא ומתן של שמחה? של אירוסין ונישואין; ונתבאר לעיל סימן תקנא לעניין קודם תשעה באב, עיין שם. וממעטין באירוסין ונישואין, כלומר: שלא יארסו ולא ישאו אלא אם כן לא קיים עדיין פריה ורביה. וממעטין בשאילת שלום בין אדם לחבירו. והיינו למעט בכל מאי דאפשר, דלבטל לגמרי הוא מן הנמנעות אצל המון בני אדם. אך תלמידי חכמים לא ישאלו כלל, ויהיו כנזופין למקום, שהרי צעקו ולא נענו. ועם הארץ שנתן שלום לתלמיד חכם – משיבין לו בשפה רפה וכובד ראש. ואף שפסקו מלהתענות – מכל מקום התלמידי חכמים לבדם מתענים שני וחמישי ושני עד שיצא ניסן של תקופה, והיינו לאחר תקופת ניסן שלושים יום. ומותרין לאכול בלילה, ומותרין במלאכה, ומפסיקין בראש חודש ופורים. וכשיצא ניסן של תקופה, והוא כשהגיע השמש לתחילת מזל שור – אין מתענין עוד, שאין הגשמים בזמן הזה אלא סימן קללה, כשלא ירדו כלל עד הזמן הזה. (מה שכתב בשולחן ערוך סעיף ז: ומפסיקים בראש חודש חנוכה..., הוא טעות הדפוס. דחנוכה הלא כבר עבר.)

י וכל זה הסדר כשלא ירדו גשמים כלל. אבל ירדו ברביעה, כדרך ירידת הגשמים שמרביע את הארץ, וצמחו העשבים, ונפסקו הגשמים והתחילו להתייבש – הרי אלו מתענים וזועקים עד שירדו גשמים, או להיפך עד שיתייבשו הצמחים חס ושלום ואין תועלת עוד. וכן אם הגיע זמן הפסח או קרוב לו, שהוא זמן פריחת האילנות בארץ ישראל, ולא ירדו גשמים – הרי אלו מתענים וזועקים עד שירדו גשמים הראויים לאילנות, או להיפך עד שיעבור זמנם ולא יהיה תועלת כלל. וכן אם הגיע חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה, כדי למלאות מהם הבורות והשיחין והמערות – הרי אלו מתענים עד שירד גשם הראוי לבורות. ואם אין להם מים לשתות – מתענין על הגשמים בכל עת שלא יהיה להם מים לשתות, ואפילו בימות החמה. ואם פסקו הגשמים בין גשם לגשם ארבעים יום בימות הגשמים – הרי זה מכת בצורת, ומתענים וזועקים עד שירדו גשמים, או להיפך עד שיעבור זמנם.

יא אין כל הדברים הללו אמורים אלא בארץ ישראל וסביבותיה, שזמן גשמים שלהם במרחשון, והולך הסדר שאמרנו. אבל מקומות שזמן גשמים שלהם הם בשארי עיתות השנה, כמו אצלינו שהזמן גשמים הוא אחר הפסח, כשיגיע זמנם ולא ירדו גשמים – יחידים מתענים שני וחמישי ושני, ומפסיקין בראש חודש חנוכה ופורים אם זמני הגשמים אז, ושוהין אחר כך כמו ששה ימים. אם לא ירדו גשמים – בית דין גוזרין שלוש עשרה תעניות על הסדר שאמרנו. אמנם אין להם חומר תעניתי ארץ ישראל שמפסיקין מבעוד יום. ובחוץ לארץ אינו כן, אלא אוכלין בהם בלילה, ודינם כשאר תעניות של יחידים. דאין חומר של תענית ציבור כתשעה באב וכיום הכיפורים אלא בארץ ישראל ובגלל מטר, ובאותם עשר תעניות שהם שלושה האמצעיים ושבעה האחרונים, ולא בשביל גזירה אחרת. ובחוץ לארץ אפילו בשביל מטר לא.

יב היו מתענים על הגשמים ונענו, כמה ירדו ויהיו פוסקין מן התענית? משיכנסו בעומק הארץ החריבה טפח, ובבינונית שני טפחים, ובעבודה שלושה טפחים. וכמה ירדו גשמים שיברכו עליהן נתבאר לעיל סימן רכא, וכשירדו גשמים כפי שיעור הזה אם ירדו אחר חצות – משלימין אותו היום, ואם ירדו קודם חצות – לא ישלימו אלא יאכלו וישתו ויעשו יום טוב. ולערב יתקבצו ויאמרו "הלל הגדול", שהם עשרים ושש "כי לעולם חסדו". שאין אומרים "הלל הגדול" אלא על כרס מליאה ונפש שביעה. וזה שאנו אומרים אותו בשבת ויום טוב בפסוקי דזמרה בתוך התפילה – לית לן בה. ובמקום דשכיחי שכרות אומרים "הלל הגדול", ואחר כך אוכלין ושותין (גמרא). וכן אם רצו רוב הציבור להשלים התענית – יאמרוהו קודם אכילה (מגן אברהם סעיף קטן יא). ויש חולק בזה (אליה רבה).

יג יראה לי ברור דדווקא כשירדו גשמים כשיעור שנתבאר קודם חצות לא ישלימו, דומיא דירדו אחר חצות. דוודאי כן הוא, דאם לא כן אין רבותא. וכן מבואר מלשון הגמרא והרמב"ם. ולפי זה אינו מובן לשון הטור והשולחן ערוך סעיף יא שכתבו: התחילו לירד קודם חצות, דמשמע דרק אם התחילו הגשמים לירד קודם חצות, אף על פי שלא נתמלא השיעור עד אחר חצות – לא ישלימו. ותימא: הא לא נפטרו מהתענית בלא השיעור? ואם כן נפטרו אחר חצות, ולמה לא ישלימו? ועוד: מי הכריחם לשנות מלשון הש"ס? ולכן נראה לי דלאו דווקא הוא, ובלשון "התחילו" כלול ההתחלה והגמר כמו בלאחר חצות. דוודאי כן הוא, ומכל מקום צריך עיון.

יד אין אומרים "הלל הגדול" אלא כשנענו ביום תעניתם דווקא. אבל אם לא נענו עד יום שלאחר תעניתם – לא, דלא נענו מפני התענית, אלא מן השמים רחמו עליהם. וכן אם ירדו להם גשמים בליל תעניתם, קודם שעלה עמוד השחר – גם כן אין אומרים "הלל הגדול", דעיקר הענייה הוא לאחר עמוד השחר (ט"ז ומגן אברהם). ולא ידענו טעמו של דבר.

טו יש אומרים דבעת אמירת "הלל הגדול" יאמרו אחר כך: "מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה...", כמו שכתבתי בסימן רכא. ואחר כך אינו צריך כל יחיד לברך ברכת הגשמים המבואר שם (מגן אברהם סעיף קטן יב). ובפסקי תוספות נמצא דיש להתחיל קודם "הלל הגדול": "שיר המעלות הנה ברכו... העומדים בבית ה' בלילות...", מפני ששירת הגשמים בלילות. ואומר "מעלה נשיאים מקצה הארץ..." (שם). ונראה לי דטעות הוא, וכן צריך לומר: מפני שירידת הגשמים בלילות, שזהו סימן ברכה כמו שדרשו חכמינו ז"ל בתענית (כג א) על פסוק ד"ונתתי גשמיכם בעיתם" – בלילי רביעית ובלילי שבתות, עיין שם. וכן איתא במדרשות שכן היה בזמן בניין בית המקדש. אמנם בפסחים (קיח א) יש פלוגתא בזה, עיין שם. ובירושלמי סוף פרק שלישי דתענית משמע גם כן כן, עיין שם שיאמר "העומדים בבית ה'". אך יותר נראה דעל מזמור "הללויה הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'" קאי, מדאומר שם: דכתיב "מעלה נשיאים", וזהו במזמור הזה. וגם בפסקי תוספות מצריך לומר מקרא זה.

סימן תקעו

א כבר נתבאר בריש סימן תקסב בשם הרמב"ם דמצות עשה מן התורה על כל צרה שתבוא על הציבור – לזעוק ולהריע בחצוצרות, מקרא ד"והצר הצורר אתכם – והרעתם בחצוצרות". ומדברי סופרים להתענות, עיין שם. אבל בתשובת הגאונים איתא שתוקעין בשופר (ר"ן פרק ראשון). וכן משמע בגמרא (יד א): במה מתריעין? בשופרות. וכן הוא בירושלמי, דאמרינן שם: קומי ר"י תוקעין בתעניתא, כלומר בשופר. ר' יוסי בעי ויתקעון קמיה בחצוצרתא. ומתרץ: ולא שמיע חצוצרות במקדש, ואין חצוצרות בגבולין, עיין שם. וצ"ל דזה שאמרו בראש השנה (כו ב) דבגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות, ומקום שיש חצוצרות אין שופר, אלמא דיש בגבולין חצוצרות בלא שופר – זהו רק בשעת מלחמה (שם). והרשב"א ז"ל כתב שיכולין ליתקע או בשופר או בחצוצרות (מגיד משנה).

ב ובאיזה מקום מתריעין? כפי המבואר בגמרא (טז ב) בהשש ברכות שמוסיפין בתעניות האחרונות של גשמים. וכן על כל הצרות מוסיפין שש ברכות אלו, כמו שכתב הטור בריש סימן תקעט, וזה לשונו: כל יום ויום משבע תעניות האחרונות, או שאר תעניות שמתריעים בהם – עושין כסדר הזה...,

עיין שם. ותוקעין ומריעין בסוף כל ברכה תקיעה תרועה תקיעה, כמו שכתב הטור שם. אבל הרמב״ם בפרק רביעי כתב דרק במקדש היו תוקעין אחר כל ברכה, אבל בגבולין היו תוקעין לאחר התפילה. ולא תוקעין אלא מריעין בחצוצרות, וכן בכל תענית של צרת ציבור. (ומפרש בגמרא שם דכשבא דבר לפני חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בהר הבית, עיין שם, דגם על התקיעות דסדר הברכות קאי. אבל לרש״י והטור לא קאי רק על עניית ״ברוך ה׳...״, עיין שם. וכן משמע לכאורה פשטא דסוגיא, עיין שם.)

ג ויש מי שהקשה: דכיון דמן התורה מריעין בחצוצרות או בשופר בעת צרה, למה אנו אין עושין כן לתקוע בעת צרה (מגן אברהם)? ותענית שהוא מדרבנן אנו גוזרין, והתרעה שהוא דאורייתא אין עושין! ונראה לי דלא קשיא כלל, דאנן סוברים כרש״י והטור דהתקיעות הם בסוף כל ברכה וברכה מהשש ברכות הנוספות, כמו שיתבאר בסימן תקעט. וכיון דאין תענית ציבור בחוץ לארץ, ממילא דליכא הני שש ברכות הנוספות, ואין מקום לתקוע. ואף על גב דהברכות וודאי הם מדרבנן, והתרעה הוה דאורייתא, מכל מקום כיון דתיקן רבנן באיזה מקום לתקוע – ממילא דכשאין זה המקום אי אפשר לתקוע. דב״שב ואל תעשה״ יכולין לעשות בכי האי גוונא, כידוע.

ד ועוד נראה לעניות דעתי: דהתרעה לא הוי מן התורה רק בזמן הבית. ותדע לך שכן הוא, שהרי לפי הירושלמי שהבאנו אין חצוצרות רק במקדש. ואם כן קרא דכתיב ״והריעותם בחצוצרות״ – בעל כרחך דרק אזמן הבית קאי. ועוד: כיון דבהך קרא כתיב ״וכי תבואו מלחמה בארצכם״ (במדבר י ט), ואין זה אלא בזמן הבית. וכל קראי דשם אינן אלא בזמן הקרבנות, כדכתיב (שם י) ״וביום שמחתכם... ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם...״. ובוודאי תפילה וזעקה הוי מן התורה גם בחוץ לארץ כדכתיב (דברים ד כט-ל): ״בצר לך... ובקשתם משם את...״. וכמה מקראות יש על זה, אבל לא התרעה. ויראה לי דלכן אמרו בגמרא: במה מתריעין? בשופרות. ובאמת קשה, דהא בתורה ״חצוצרות״ כתיב. אלא וודאי דאחוץ לארץ בזמן הגלות קאי, או אפילו בארץ ישראל בזמן הזה. דהתורה צותה רק בזמן הבית, ובזמן החורבן הוי רק מדרבנן. ולכן תקנו בשופר כמו בראש השנה (כן נראה לעניות דעתי).

ה כשם שמתענים ומתריעין על הגשמים, כמו כן מתענין ומתריעין על שאר הצרות. כגון בזמן הבית שהיה לישראל ממשלה בארצם, ובאו גויים לערוך מלחמה עם ישראל – או ליטול מהם מס, או ליקח מידם ארץ, או לגזור עליהם צרה אפילו במצוה קלה – הרי אלו מתענין ומתריעין עד שירוחמו מן השמים. וכל הערים שסביבותם מתענים ולא מתריעין, אלא אם כן תקעו להתקבץ לעזרתם. ואפילו לא באו אלא לעבור דרך ארצם, שאין להם מלחמה עמהם אלא על גויים אחרים, ועוברים על מקומן – מתענין ומתריעין, שנאמר (ויקרא כו ו): ״וחרב לא תעבור בארצכם״ – אפילו העברה בעלמא, ולא למלחמה עליכם; אפילו חרב של שלום. וכיון דזהו בכלל הברכות, מכלל דההיפוך הוה היפוכו של ברכה.

ו וכן על הדבר. איזהו דבר? עיר שיש בה חמש מאות רגל – היינו אנשים גדולים וחזקים, כלומר שאין בחשבון הזה לא נשים ולא קטנים ולא זקנים ששבתו ממלאכה – ויצאו ממנה שלושה מתים בשלושה ימים זה אחר זה ומתו על מטתם, הרי זה דבר. לאפוקי אם אחד מהם נהרג או נטבע או שהיה חולה מכבר – אין זה בחשבון. יצאו ביום אחד או בארבעה ימים – אין זה דבר, דאקראי בעלמא הוא (רש״י כא ב). וכן אפילו שנים ביום אחד, והשלישי למחר או ביום שלישי. דדבר אינו אלא שלושה, וכל אחד מת ביום אחד (שם).

ז היו בהעיר אלף רגלי, ויצאו ממנה ששה מתים בשלושה ימים זה אחר זה, והיינו שנים בכל יום דווקא – הרי זה דבר. יצאו ביום אחד או בשני ימים אפילו מקצתן או בארבעה ימים – אין זה דבר. וכן לפי חשבון זה. ויש בזה שאלה: דאם כן עיר המוציאה מאתיים וחמישים רגלי – לא משכחת בה דבר לעולם, דלפי החשבון צריכה להוציאה מת וחצי וביום וחצי, ולא משכחת לה אלא פחות או יותר. והרי בכי האי גוונא לא הוי דבר. וכן תמיד כשיהיה המספר שלא לפי אדם שלם. ועוד: דלפי חשבון חמש מאות רגלי לשלושה מתים – מגיע למת מאה וששים ושבע בני אדם בקירוב. ואם כן אם יהיו בעיר מאה וחמשים אנשים, וימות אחד מהם – הוי דבר? בתמיה. ולכן צריך לומר ד״עד חמש מאות״ רגלי קאמר, כלומר: דפחות משלושה מתים בשלושה ימים בשום מקום – לא הוי דבר, אפילו בישוב מועט. וכן אם יש מעט יותר מחמש מאות – אינו כלום עד שיהא אלף רגלי, דאז צריך ששה בשלושה ימים. וכן לפי חשבון זה תמיד.

ח היה דבר בארץ ישראל – מתענין בשאר גליות עליהן, דאם גבירה לוקה – אחרת לא כל שכן? ודווקא שהיה הדבר בכל ארץ ישראל. אבל אם לא נתפשטה בכולה – אינם צריכים להתענות, כיון שיש גם מהגבירה שלא לקתה. ואם היה דבר במדינה אחת, ושיירות הולכות ובאות מכאן למדינה אחרת – שתיהן מתענות, אף על פי שהן רחוקות זו מזו, לפי שהילוך בני אדם ממקום הדבר מביאות את הדבר למקום שהולכין.

ט ולא מיבעיא אם היה הדבר בישראל, אלא אפילו בשארי בני אדם – מתענין. ויש מי שאומר דשטנא בתרי אומי לא שליט (עיין ר״ן שם), וכל הפוסקים לא כתבו כן. היה דבר בבהמות – אין מתענין זולת אם היה בחזירים, מפני שמעיהם דומות לשל אדם. וכתבו שעכשיו אין גוזרין תעניות על הדבר, לפי שבדוק ומנוסה הוא דהאויר נקלט בהעדר אכילה ושתייה. ומרבים בתפילות ובאמירת הקטורת, וגוזרין תענית בפדיון, ומחלקין לעניים ומרבין בצדקה. (בזוהר בראשית דף ק ב איתא דאמירת קטורת מעציר המגפה. ושיקחו ארבעים אנשים יראי אלקים, עשרה בכל רוח מהעיר, ושיאמרו קטורת, ויעשו כן שלוש פעמים, וכל העם יכנוסו לבית הכנסת ויאמרו קטורת. עיין שם.)

י וכן מתענים על המפולת שבעיר. כיצד? הרי שרבתה בעיר מפולת כותלים בריאים, שאינן עומדין בצד הנהר שנוכל לתלות בסיבות המים – הרי זה צרה, ומתענין ומתריעין עליה. וכן על הרעש ועל הרוחות, שהם מפילין בניינים והורגין בני אדם – מתענין ומתריעין עליהן.

יא וכן מתענים על החולאים. כיצד? הרי שירד מין חולאת אחת ליושבי העיר להרבה מהם, כמו אסכרה וחרחור וכיוצא בהם, והיו מתים מאותה חולי אפילו שלא כסדר שנתבאר בסעיף ו – הרי זה צרת ציבור, וגוזרין עליה תענית ומתריעין. וכן אם נולד ברוב הציבור שחין פורח, או חיכוך לח שעוקץ הבשר ומתחככין דהוי כשחין פורח, אף שאין מתים מזה – מכה היא כמו בשחין דמצרים, ומתענין ומתריעין עליהם מיד, ואינם צריכים שלושה ימים. וכן במיתת החולאים – אינו צריך סדר הדבר, אלא מיד כשמתו מתענין ומתריעין, והסביבות מתענות ולא מתריעות. אבל חיכוך יבש – לא מתענין ולא מתריעין, אלא צועקין בלבד. (מה שכתב הרמ״א בסעיף ה, דבאלו אינם צריכים שימותו בשלושה ימים... כמו בדבר שהוא בא מכח שינוי אויר, אלא מתענים ומתריעים מיד, עד כאן לשונו – לא קאי המיתה על שחין וחיכוך, דבאלו אינו צריך מיתה. אלא עיקר כוונתו על מחלות אסכרה וחרחור וכיוצא בהם. ודייק ותמצא קל.)(בבבא קמא פא א מבואר דעל חיכוך לח – מתריעין בשבת.)

יב כתבו הגדולים דכשאבעבועות שקורין פקי״ן פורחים בתינוקות ומתים – יש לגזור תענית. וכל אחד מחוייב להרחיק מן העיר בניו ובנותיו הקטנים, ואם לא עשה כן – הרי זה מתחייב בנפשם (מגן אברהם סעיף קטן ג בשם השל״ה). ובגמרא איתא: דבר בעיר – כנס רגליך (בבא קמא ס ב). אך האבעבועות הוי מחלה מתדבקת, ולכן החוב להרחיקם מן העיר. ועכשיו אין זה מצוי, כי זה כמאה וחמשים שנים המציאו הרופאים להעמיד לכל קטן וקטנה בני שנה או יותר קו״י פאקי״ן, ועל ידי זה נמלטים ממחלה זו כידוע. ועכשיו שכיחי בילדים מחלה שקורין דיפטערי״ט, והוא מין אסכרה שמחניק הגרון. ונראה לי שאם חלילה המחלה מתרבה בעיר – יש לגזור תענית.

יג וכן על חיה רעה שנשתלחה, אפילו לא הזיקה אלא נראית בלבד – מתענין ומתריעין בכל מקום אפילו הרחוקין, מפני שהיא הולכת גם למרחק. אבל אם אינה משולחת – אינה אלא מקרה. איזו הוא משולחת? נראתה בעיר ביום – הרי זה משולחת, והוי גזירה מן השמים כיון שאינה יֵרָאה מבני אדם. נראתה בשדה ביום, אם ראתה שני בני אדם ולא ברחה מפניהם – הרי זה משולחת. ואם ברחה – אין זה משולחת דכתיב (בראשית ט ב): ״ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ״. ואם היתה שדה שסמוכה לאגם שהוא מלא קנים ואילנות קטנים, דווקא אם רדפה אחריהם – הרי זה משולחת. ואם לא רדפה, אף על פי שלא ברחה – אין זה משולחת, דמפני שקרובה למקומה התמידי אין לה פחד כל כך. ולכן אם היתה בהאגם עצמה, אפילו רדפה אחריהם – אין זה משולחת אלא אם כן ברדיפתה חוץ לאגם טרפה שניהם ואכלה אחד מהם. ואם אכלה שניהם באגם עצמה – אינה משולחת, דמפני הרעבון טרפם, ולא מפני שהיא משולחת. כללא דמילתא: כל שאינה יוצאה מגדר טבעה – אין זה משולחת. ובמדינתינו אין זה מצוי, רק יש לפעמים כלב משתגע נושך כמה בני אדם. ואין זה משולחת, וימהרו להמיתו.

יד בתים הבנוים במדבריות ובארצות הנשמות, הואיל והם מקום גדודי חיה, אם עלתה החיה לגג ונטלה תינוק מעריסתו, והיא מיטה קטנה – הרי זה משולחת. ואם לא הגיעה למידה זו – אינה משולחת, שאלו בני אדם סיכנו בעצמן במה שבאו למקום החיות. אבל שאר מיני רמש הארץ ורמש העוף ששולחו והזיקו, כגון שילוח נחשים ועקרבים שמזיקים ואינם ממיתים, ואין צריך לומר צירעים ויתושים והדומה להן – אין מתענין עליהם ולא מתריעין, שהוא מנהגו של עולם. ודווקא במקום שהם מצויים. אבל אם נראו במקומות שאינם מצויים – נראה לי דהוה משולחת, ומתענין ומתריעין.

טו וכן על ירקון, דהיינו תבואה שנתקלקלה עד שהכסיפו פניה, ושדפון רוח שמריק הזרע מן התבואה משהתחיל בתבואה, אפילו לא התחיל אלא מקום אחד כמלא פי התנור – מתענין ומתריעין; ואפילו הרחוקים, רק שיהיו באותה הפרכיא, מפני שהיא מכה מהלכת. דבאינה מהלכה – מתענות ולא מתריעות. ו״כמלא פי תנור״ – היינו תבואה שראוי לעשות ממנה פת כמלא פי תנור. (ובגמרא כב ב איבעיא להו אי ככיסויא דתנורא או דרא דריפתא. עיין שם.)

טז וכן על הארבה והחסיל, אפילו לא נראה מהם אלא כנף אחד בכל ארץ ישראל, ואפילו אינו משחית יבול הארץ – מתענין ומתריעין עליהן. ועל הגובאי, והוא מין ארבה, בכל שהוא כשנראה מתענין ומתריעין. אבל על החגב אין מתענין עליו ולא מתריעין, אלא זועקין בלבד. ועכשיו אין אנו מכירין מינים אלו, ועל כולם מתריעים.

יז וכן מתריעין על המזונות. כיצד? הרי שהוזלו דברים של סחורה שרוב חיי אנשי אותה העיר מהן, כגון כלי פשתן בבבל ויין ושמן בארץ ישראל, ונתמעט המשא והמתן עד שיצטרך התגר למכור שוה עשרה בששה – הרי זה צרת ציבור, ומתריעין עליה. אבל תענית לא שייך על צרת המסחור, אלא תפילות ותחנונים. ואפילו בשבת זועקים בתפילה על זה, כיון שנוגע לרבים. אבל אין תוקעין בשבת. ובחול גם לבד התפילות – תוקעין. ובסעיף הבא יתבאר דאפשר שמתענין.

יח וכן על ריבוי המטר. כיצד? הרי שרבו עליהם גשמים עד שהגשמים מיצר להם – הרי אלו מתפללין עליהן, לפי שאין לך צרה יתירה מזו במקומות שהבתים מטיט ועפר, ונופלים ונהרגים תחת הבתים. ובארץ ישראל אין מתפללין על רוב הגשמים מפני שהיא ארץ הרים, ובתיהם בנוים באבנים, ורוב הגשמים טובה להם. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יא דעכשיו בצפת מצויים מפולת בתים בימות הגשמים, ומתפללין עליה. עד כאן לשונו. ומבואר דרק מתפללין, ולא מתריעין בשופר. וכל שכן שאין מתענין, משום דאין זה ככל הגזרות מן השמים, ורק רוע בתיהם גורמת להם כל זה. והרי זה טובה להרבה מקומות. אבל בגמרא (כב ב) מבואר דמתריעין על זה, עיין שם. ולשון הרמב"ם בפרק שלישי והשולחן ערוך סעיף יא מבואר כמו שכתבתי. וצריך לומר דהרמב"ם סמך את עצמו על מה שכתב בריש פרק שני, דעל כל צרות שיתבארו – מתענין ומתריעין. ובשולחן ערוך כתב זה בסעיף יב. ולפי זה גם במזונות – מתענין גם כן, ודלא כמו שכתבתי בסעיף הקודם. אך לפי זה תמוהים לשון הרמב"ם והשולחן ערוך, דבמזונות פרטו מתריעין, ובריבוי המטר לא הזכירו רק תפילה. וצריך עיון.

יט וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף יב: כל עיר שיש בה צרה מכל אלו – אותה העיר מתענה, וזועקין בתפילה, ומתחננין ומתריעין בשופר עד שתעבור הצרה. וכל סביבותיה מתענות, אבל לא מתריעות, אבל מבקשים עליהם רחמים. ובכל מקום אין מתענים, ולא זועקין, ולא מתריעין בשבת ויום טוב על שום צרה, חוץ מצרת המזונות שזועקים עליהן בשבת. עד כאן לשונו. וזה שכתב "וכל סביבותיה" – היינו באותה אפרכיא (מגן אברהם סעיף קטן ט).

כ עיר שהקיפוה אנסים, או הקיפה נהר, וספינה המטורפת בים, ואפילו על יחיד הנרדף מפני אנסים או לסטים, או רוח רעה, או חולה גדול שיש בו סכנת היום – זועקים ומתחננים בתפילות בשבת. אבל אין תוקעין, אלא אם כן תוקעין לקבץ העם לעזור אחיהם ולהצילם, דבכי האי גוונא לא לבד תקיעות, שהרי מחללים שבת על פיקוח נפשות. ולעיל סימן רפה נתבאר לעניין לברך החולה בשבת, עיין שם. וכל תעניות אלו שמתענים על הצרות – אין מתענים בהם לא עוברות, ולא מניקות, ולא קטנים. כלומר: אף שהגיעו לשנות גדלות, מכל מקום כל זמן שאינם גדולים כבני אדם בעלי דעה – אין מתענים. והיינו שמונה עשרה שנים לזכר, וחמש עשרה לנקבה (מגן אברהם סעיף קטן י). וכן המתענים יאכלו בלילה, חוץ מתעניות גשמים עשרה ימים האחרונים שלוש ושבע שמפסיקים מבעוד יום, כמו שכתבתי בסימן הקודם.

כא ציבור שהיה להם שתי צרות – אין מבקשין רחמים אלא על אחת מהן, שנאמר (עזרא ח כג): "נצומה ונבקשה מאלקינו על זאת". ואומרים בתפילה: אף על פי שיש בלבנו צרות רבות, אך על צרה זו באנו להתפלל. ואם יש להם צרת רעב וצרת דבר – מבקשים רחמים על הרעב. וממילא דהדבר נכלל בה, דכי יהיב רחמנא שובע – לחיי יהב. וזה שבכמה סליחות ופיוטים מזכירים הרבה צרות ומבקשים עליהם – זהו דרך אגב. אבל העיקר מתחננים על מה שגזרו התענית (עיין מגן אברהם סעיף קטן יא).

כב בכל יום תענית שגוזרין על הציבור מפני הצרות – בית דין והזקנים יושבין בבית הכנסת, ובודקים על מעשי אנשי העיר מאחר תפילת שחרית עד חצי היום; ומסירין המכשולים של עבירות, ומזהירין ודורשין וחוקרין על בעלי חמס ועבירות ומפרישין אותם, ועל בעלי זרוע ומשפילין אותן, וכיוצא בדברים אלו. ומחצי היום עד לערב רביע היום – קורין בתורה, ומפטירין בנביא. ורביע היום האחרון – מתפללין מנחה, ומתריעין ומתוודים וזועקים כפי כוחן. ומה שאין אנו עושים כן – משום דאין בידינו למחות בעוברי עבירה כידוע (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב). ומה קורין? כתב הרמב"ם סוף פרק ראשון דקורין "אם בחקתי" ברכות וקללות, ומפטירין בנביא בתוכחות מעניין הצרה. ומדבריו משמע שבבוקר לא היו קוראין כלל. וכן פירש רש"י במגילה (ל ב) דאין פנאי בשחרית לקרות בתורה מפני שהיו טרודים לחפש בעבירות, עיין שם. אבל הטור לקמן סימן תקעט כתב דבשחרית קורין בברכות וקללות ד"בחקתי", ומפטירין על דברי הבצרות, ובמנחה קורין "ויחל" ומפטירין "דרשו", כבכל התענית. והביאו שכן כתבו הגאונים. והטעם דבזמן הגמרא היתה הבדיקה בעבירות כהוגן, והיה כדאי לדחות קריאת התורה, משאין כן בזמן הגאונים, וכל שכן עתה (עיין לחם משנה שם). ואנחנו בכל תעניות קורין בשחרית ומנחה "ויחל", ובמנחה מפטירין "דרשו", לפי שאין לנו סדר תעניות בחוץ לארץ, כמו שנתבאר כבר.

סימן תקעז

א במקומות שרוב גשמים מטשטשים הקרקע, ומונעים המחרישה או עושים קלקול אחר, וכל שכן כמו במדינתינו שרוב גשמים מפסידים התבואה לגמרי, ואצלינו רוב גשמים הרבה גרוע מעצירת גשמים – מתריעים ומבקשים רחמים. ואם העניין נחפז, שאין פנאי להתריע כסדר התעניות שלוש ראשונות ואמצעיות ואחרונות ולפזרן על שני חמישי ושני, כגון שהקלקול הוא מיד, וכן בשארי צרות כשהעניין נחפז ואין פנאי לעשות סדר התעניות, ולפי זה יצטרכו הציבור להתענות הרבה ימים תכופין זה אחר זה, ודבר זה אי אפשר, כי רבים יחלו מזה – ולכן אין גוזרין בו תעניות כלל, שאין הציבור יכולין להתענות בכל יום, אלא מתריעין בכל יום ובכל תפילה. ובהתרעה בפה די ולא בשופר, דכיון שאין תענית ציבור – אין שופר. ואם תלמידי החכמים היחידים רוצים להתענות הרבה ימים רצופים, ואין חוששין שיחלו, ואפילו לא יחלו שמא יחלשו, ולא יהיה ביכולתם לעסוק במלאכה או בעסק ויצטרכו לבריות (עיין תענית כב ב) – יכולים לעשות כרצונם.

ב ומה הוא התרעת הפה? דהיינו כשאומרים איזה סליחות ותחנונים, ומגיעים ל"ענינו" ד' ענינו" על סדר האל"ף בי"ת כפי הנוסחא הידועה, אומרים אחר כך: יהי רצון מלפניך, ה' אלקינו ואלוקי אבותינו, שיכבשו רחמיך את כעסך מעלינו, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במידת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין. ובטובך הגדול רחם עליהם, שאין פורעניות בא לעולם אלא בשביל ישראל, והם עמך ונחלתך אשר הוצאת מארץ מצרים. ואינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב רעה. השפעת עליהם רוב טובה – אינם יכולים לקבל. כעסת עליהם – אינם יכולים לקבל. יהי רצון שיהא ריוח בעולם, וזכור רחמיך. ועכשיו המנהג לומר נוסח זה ב"שומע תפילה", ולא יותר, כשיש ריבוי גשמים. (ויש לדקדק על דברי השולחן ערוך שהבאנו, דכיון שאין יכולים לגזור הרבה תעניות על הציבור – אין גוזרין תעניות כלל. וקשה: נגזור לכל הפחות תענית אחד! אלא נראה דאין גוזרין תענית על ריבוי גשמים. וגם אצלינו המנהג שלא לגזור תענית על ריבוי גשמים. וזה שכתבנו מטעם שאין הציבור יכולין להתענות בכל יום – זהו אשארי צרות, ועיין מגן אברהם. ובאמת בשם יש לגזור תענית אחד, ויש להתיישב בכל זה. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקעח

א כתב הרמב"ם בפרק ראשון דין ט: כשם שהציבור מתענין על צרתן, כך היחיד מתענה על צרתו. כיצד? הרי שהיה לו חולה, או תועה במדבר, או אסור בבית האסורים – יש לו להתענות עליו ולבקש רחמים בתפילתו, ואומר "ענינו...". ולא יתענה לא בשבתות, ולא במועדות, ולא בראש חודש, ולא בחנוכה ופורים. עד כאן לשונו. ואפילו התחיל להתענות – מפסיק בימים אלו. ורק בציבור יש ימים שאם התחילו אין מפסיקין, כמו שכתבתי בסימן תקעב עיין שם, ולא ביחיד (מגיד משנה). ודין אם נדר על ימים אלו נתבאר בסימן תקע, עיין שם.

ב ודע שדין זה שהיחיד מחוייב להתענות על צרתו – לא נתבאר בש"ס בשום מקום. רק הרמב"ם מסברא דנפשיה קאמר, דכיון דזהו וודאי שכל יחיד מחוייב להתפלל על צרתו, כדכתיב במזמור ד"ארבעה צריכין להודות": ויזעקו אל ה'...". וממילא דמחוייב להתענות, דלביטול צרה צריך תענית, כדמוכח מתענית חלום. (ואולי יש רמז לזה מהמזמור הזה, דכתיב: "רעבים גם צמאים...". ואף דבפשטיה על הקודם קאי, דתעו במדבר בישימון דרך, ולכן אין להם מה לאכול ומה לשתות, מכל מקום אפשר דרמז גם לתענית. ולא ידעתי למה לא חשב הרמב"ם גם "יורדי הים". ואולי דזהו מנהגו של עולם וברצונו עושה כן – לא שייך תענית על זה; ורק קרבן תודה מביא אחר כך, כדכתיב שם: "יורדי הים יודו לה' חסדו" ולא לתענית. מה שאין כן אלו השלושה, חולה ותועה במדבר ויושב בבית האסורים, שאין זה ברצונו – שפיר מתענה.)

סימן תקעט

א בכל יום משבעה תעניות אחרונות של גשמים או של שארי צרות, כשעושים בסדר הזה (עיין בטור ובית יוסף וב"ח), מתפללין על סדר זה: מוציאין את התיבה, והוא ארון הקודש שספר תורה מונחת בו. ונראה שמוציאין אותה עם הספר תורה. והיכן מוציאין? לרחובה של עיר, כדי להתבזות בפרהסיא בכלי צנוע הלזו. וגם משום גלות. ולכן אפילו אין ביכולת להוציאה לרחוב – מוציאין למקום אחר. וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים משום צער, כדכתיב במרדכי: "וילבש שק ואפר". ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה, והיינו אפר מדבר הנשרף, ועל גבי ספר תורה, כדי להגדיל הבכייה, ולהכניע לבם. וגם כדי שיזכור אפרו של יצחק (טו א).

ב ואחד מן העם נוטל אפר, ונותן בראש הנשיא. ולמה אין הנשיא נוטל בעצמו? משום דהביוש יותר גדול כשמתבזה מאחרים. והכל כדי להגדיל הצער. וכן נותן אפר על ראש האב בית דין. ונותן עליהם האפר במקום הנחת תפילין, כדי שיתביישו יותר; דעל גדולי הדור לסבול עונות הדור, על שלא הספיק זכותם לעצור בעד הרעה. וכל אחד ואחד יניח אפר גם על ראשו במקום הנחת תפילין (עיין גמרא כא ב).

ג ואחר כך מעמידים ביניהם זקן חכם, והם יושבים. לא היה שם זקן חכם – מעמידין חכם, אף שאינו זקן. ואם לא היה שם גם חכם בלבד – מעמידין לפניהם אדם של צורה. ואומר לפניהם דברי כבושין: אחינו! לא שק ותענית גורמים לבטל הגזירה, אלא תשובה ומעשים טובים. שכן מצינו שלא נאמר באנשי נינוה "וירא אלקים את שקם ואת תעניתם", אלא "וירא אלקים את מעשיהם" (יונה ג י). ובקבלה בדברי נביא אומר: "קרעו לבבכם ואל בגדיכם" (יואל ב יג). ומוסיף בעניינים אלו כפי כוחו, עד שיכניע לבם וישובו תשובה גמורה. ואחר שגומר זה דברי כבושים – עומדים בתפילה. וכן בכל תענית או בערב ראש חודש כשאומרים דברי מוסר, יאמרו קודם תפילת מנחה.

ד ומעמידין שליח ציבור הראוי להתפלל בתעניות אלו. ואם היה אותו שאומר דברי כבושים ראוי להתפלל, שביכולתו להתפלל לפני העמוד – יתפלל. ואם לאו – יתפלל אחר. ומי הוא הראוי להתפלל בתעניות אלו: איש שהוא רגיל בתפילת שליח ציבור, כדי שלא יטעה. ויהיה רגיל לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ומטופל בבנים קטנים, ואין לו עושר, ועל ידי זה לבו נשבר בקרבו. ויש לו יגיעה בשדה או בפרנסה אחרת. ולא יהיה בבניו ובני ביתו וכל קרוביו והנלוים אליו בעל עבירה, אלא יהיה ביתו ריקן מן העבירות. ולא יצא עליו שם רע בילדותו. שפל ברך, ומרוצה לעם. ויש לו נעימה שמושך הלב, וקולו ערב. ואם היה זקן עם כל המידות האלו – הרי זה מפואר. ואם אינו זקן, הואיל שיש בו כל המידות הללו – מתפלל. ואם אין משיגים בכל המידות – יעמידו על כל פנים הטוב במעשים טובים יותר מאחרים.

ה ועומד שליח הציבור, ומתחיל וגומר התפילה עד "גואל ישראל". ואומר זכרונות מעין הצרה, וכן שופרות. ובטור מבואר שקודם בברכת "סלח לנו" אומר סליחות ווידויים עד "עזרא הסופר", ואחר כך אומר "ראה בעניינו... ענינו...". והרמב"ם לא הזכיר "ענינו" משום דסבירא ליה דהשש ברכות עומדות תחת "ענינו" (ב"ח). וזכרונות אומר "אתה זוכר" כמו בראש השנה, ושופרות "אתה נגלית" כמו בראש השנה. ואחר כך אומר מ"שיר המעלות" אלו שלושה: "אל ה' בצרתה לי...", "אשא עיני אל ההרים...", "ממעמקים קראתיך...". ואחר כך אומר "תפילה לעני כי יעטוף...", ואומר דברי תחנונים כפי כוחו. ואומר "ראה נא בעניינו, וריבה ריבינו, ומהר לגאלינו". ומתחנן ואומר בסוף תחנוניו: "מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה – הוא יענה אתכם, וישמע קול צעקתכם ביום הזה. ברוך אתה ה', גואל ישראל". ועונין "אמן". ולדעת הטור תוקעין כאן תקיעה-תרועה-תקיעה בשופר, ואומרים "היום הרת עולם...". ולהרמב"ם אין תוקעין בתפילה כלל, אלא אחר התפילה מריעין בחצוצרות. וכבר כתבנו זה בריש סימן תקעו, עיין שם.

ו ודע דכפי מה שכתבנו – כן מבואר ברמב"ם, דזכרונות ושופרות, ושלושה "שיר המעלות", ו"תפילה לעני" – אומר לפני "גואל ישראל". וכן מבואר במשנה ריש פרק שני. אבל הטור לא כתב כן, אלא זכרונות אומר על הברכה דאחר "גואל ישראל" שיתבאר, שהם מהשש הנוספות, וחותם בראשונה "זוכר הברית". ואומר בברכה זו זכרונות כמו בראש השנה, רק שאינו חותם "זוכר הברית" כמו בראש השנה, אלא "זוכר הנשכחות". והשנייה חותם ב"שומע תרועה" אומר שם שופרות. ובשלישית אומר "שיר המעלות בצרתה". וברביעית "אשא עיני". ובחמישית "ממעמקים". ובששית "תפילה לעני", עיין שם. וצ"ל דהטור מפרש דמה שאמרה המשנה שיאמר זכרונות ושופרות וארבעה מזמורים אינו קודם הברכות, אלא דקאי על כל השש ברכות שיתבאר. דבראשונה אומר זכרונות, ובשנייה שופרות, ובשלישית "בצרתה", וברביעית "אשא עיני", ובחמישית "ממעמקים", ובששית "תפילה לעני". וכן משמע מפירוש רש"י, עיין שם.

ז ואחר שגומר ברכת "גואל ישראל" מתחיל להוסיף השש ברכות, ומתחנן בכל אחת מהן בתחנונים, ופסוקים מדברי קבלה ומכתובים. וחותם בכל אחת מהן כמו שיתבאר: בראשונה הוא אומר קודם החתימה "מי שענה את משה ואבותיכם על ים סוף, הוא יענה אתכם, וישמע קול צעקתכם ביום הזה. ברוך אתה ה', זוכר הנשכחות." ועונין: "אמן". ולהטור תוקעין בשופר תקיעה-תרועה-תקיעה, וכמו שכתבתי. ודע דבמשנה לא נזכר משה, אלא "מי שענה לאבותינו על ים סוף", וכן אנחנו אומרים בסליחות. אבל ברמב"ם וטור הוזכר גם משה, וצריך עיון: הלא משה רבינו לא צעק, ואדרבא משה אמר להם "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד יד).

ח בשנייה הוא חותם: "מי שענה את יהושע בגלגל, הוא... ברוך אתה ה', שומע תרועה." בשלישית הוא אומר: "מי שענה את שמואל במצפה, הוא... ברוך אתה ה', שומע צעקה". ברביעית הוא אומר: "מי שענה את אליהו בהר הכרמל, הוא... ברוך אתה ה', שומע תפילה". בחמישית הוא אומר: "מי שענה את יונה במעי הדגה, הוא... ברוך אתה ה', העונה בעת צרה". בששית הוא אומר: "מי שענה לדוד ולשלמה בנו בירושלים, הוא... ברוך אתה

ה׳, המרחם על הארץ״. ואחר כל ברכה עונין הציבור ״אמן״, ולהטור תוקעין כמו שכתבתי. ואחר כך אומר ברכת ״רפאינו״ עד סוף התפילה. ולהרמב״ם תוקעין אחר כך בחצוצרות, ולהטור אין תקיעות אחר התפילות.

ט ולהטור מוסיפין ב״שומע תפילה״ נוסח זה: ״ענינו בורא עולם במידת רחמיך, בחר בעמו ישראל להודיע גדלו והדרת כבודו. שומע תפילה תן טל ומטר...״ עד ״כי אתה שומע״, ונדפס בסידורים לעצירת גשמים. ואחר כך קורין בתוכחה ד״אם בחקתי״. והמפטיר קורא בירמיה ב״על דברי הבצרות״. ואחר התפילה אומרים ״לך דומיה״ לקדיש. ונראה לי הטעם דזהו במקום שיר של יום מעניינא דיומא, משום דכתיב ביה ״שומע תפילה, עדיך כל בשר יבואו״ (תהלים סה ג), ועוד כתיב ביה ״פקדת הארץ... פלג אלקים מלא מים תכין דגנם... צמחה תברך עטרת שנת טובתך... (שם סה י-יב).

י ובמנחה כתב הטור שקורין ״ויחל״, ומפטירין ״שובה״, עיין שם. ולא ידעתי למה לא יפטירו ״דרשו״ כבכל תענית צבור. ויחזור שליח ציבור התפילה כמו ביוצר ווידויין ושבע ברכות... ואין נשיאות כפים במנחה, עיין שם. ומבואר דגם במנחה מוסיפין הששה ברכות. וזה שכתב ״שבע״, כונתו מן ״גואל ישראל״, שמתחילין בה להוסיף. ואומרים פזמונים, סליחות, ותהלים עד נעילה. ונעילה יתפללו שמונה עשרה ברכות ו״ענינו״. ואחר התפילה יאמר כל אחד וידוי ״מה אנו, מה חיינו״. ויחזיר שליח ציבור התפילה עד ״סלח לנו״, הוידויין, ״אשמנו מה אנו״, ״אתה הבדלת״, כמו ביום הכיפורים. ״ויעבור״, ״עזרא הסופר״, ״ראה בעניינו״, ושבע ברכות כמו ביוצר. ״רצה״ ו״מודים״ וברכת כהנים, ו״שים שלום״. קדיש תתקבל, תענו ותעתרו מן השמים, תקובל צעקתכם ותשמע תפילתכם. ואחר כך תפילת ערבית, עיין שם.

יא וזה שכתבנו דלהרמב״ם אין תוקעין על כל ברכה – זהו בגבולין. אבל במקדש כתב הרמב״ם שם, וזה לשונו: כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלים, היו מתכנסין להר הבית כנגד שער המזרח, ומתפללין כסדר הזה שנתבאר. וכשמגיע שליח ציבור לומר ״מי שענה את אברהם״ אומר ״ברוך אתה ה׳, אלקינו אלקי ישראל מן העולם ועד העולם. ברוך אתה ה׳, גואל ישראל״. והן עונין אחריו ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ (דאין עונין ״אמן״ במקדש). וחזן הכנסת אומר לתוקעים: ״תקעו בני אהרן, תקעו!״ וחוזר המתפלל ואומר: ״מי שענה את אברהם...״, ואחר כך תוקעין הכהנים ומריעין ותוקעין. וכן בברכה השנייה, שהיא ראשונה לשש ברכות, חותם ״ברוך ה׳ אלקים... ברוך אתה ה׳, זוכר הנשכחות״. והן עונין ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״. וחזן הכנסת אומר להם: ״הריעו בני אהרן, הריעו!״ וחוזר שליח ציבור ואומר: ״מי שענה את משה...״, ואחר כך מריעין ותוקעין ומריעין. וכן בכל ברכה וברכה באחת אומר ״תקעו״ ובאחת אומר ״הריעו״, עד שיגמור כל שבע הברכות. ונמצאו הכהנים פעם תוקעין ומריעין ותוקעין, ופעם מריעין ותוקעין ומריעין, שבע פעמים. ואין עושין הסדר הזה אלא בהר הבית בלבד. וכשהן תוקעין ומריעין שם – תוקעין בשופר ובחצוצרות כאחת. עד כאן לשונו. והראב״ד כתב דבמקדש לא היו תוקעין יחד, תרועה עם תקיעה או תקיעה עם תרועה, אלא תקיעה בלבד או תרועה בלבד, עיין שם. ונראה שמפרש מאי דאמרינן בגמרא (טז ב): באחת אומר ״תקעו״ ובאחת ״הריעו״, עיין שם, אינו אלא תקיעה-תקיעה ממש, ותרועה-תרועה ממש. אמנם אצלינו בגמרא שם מפורש ״תוקעין ומריעין ותוקעין״ ו״מריעין ותוקעין ומריעין״, עיין שם, וזהו כדברי הרמב״ם. וגם במקדש עצמו היו תוקעין תקיעה-תרועה-תקיעה, כמבואר במשנה דהחליל (נג ב), עיין שם ובגמרא.

יב שבע תעניות האלו, אחר שמתפללים יוצאים כל העם לבית הקברות, ובוכים ומתחננים שם. כלומר: הרי אתם מתים כאילו, אם לא תשובו מדרכיכם. ולפי זה אם אין קברי ישראל – הולכים על קבריהם. ובגמרא (טז א) יש עוד טעם: כדי שיתפללו עלינו, וזה לא שייך אלא בקברי ישראל (מגן אברהם סעיף קטן יא).

סימן תקפ

א כתבו הגאונים אלו ימים שמתענים בהם מפני שאירעו בהם צרות לאבותינו, וראוי להתענות בהם. ואף על פי שמקצתן בראש חודש, יש מי שאומר שיתענו בו. והוא דבר פלא, והגאונים בעצמם השיבו שלא להתענות בראש חודש (בית יוסף ומגן אברהם), ולכך טוב שלא להשלים. ובווירמייז״א היו מתענין בראש חודש סיון מפני הגזרות (בית יוסף בסימן הקודם בשם רוקח), ולא ילפינן מינייהו (מגן אברהם בסימן תקעב בשם רמ״ע). וכמדומני שראיתי שמתפללין מנחה בשעה שלישית אחר חצות ואוכלין. אך עתה בזמנינו ובמדינתינו לא שמענו מי שמתענה בתעניתים אלו שיתבאר. שלא היתה הגזירה מהגאונים להתענות בהם, אלא כתבו שראוי להתענות בהם. ועוד: דאחרי חתימת התלמוד אין ביכולת לגזור על כל ישראל. והטור הביא בשם בה״ג בלשון זה: אלו ימים שמתענין בהם מן התורה, עיין שם. והלשון מאד תמוה (עיין בית יוסף וב״ח), וצריך עיון.

ב ואלו הן הימים: באחד בניסן מתו בני אהרן. בעשרה בו מתה מרים, ונסתלק הבאר. בעשרים וששה בו מת יהושע בן נון. בעשרה באייר מת עלי הכהן ושני בניו, ונשבה ארון ה׳. בעשרים ושמונה בו מת שמואל הנביא, ויש אומרים בעשרים ותשעה בו (מגן אברהם בשם מגילת תענית). בעשרים ושלושה בסיון בטלו הביכורים מלעלות לירושלים בימי ירבעם בן נבט. בעשרים וחמישה בו נהרגו רשב״ג ורבי ישמעאל ורבי חנינא סגן הכהנים. בעשרים ושבעה בו נשרף רבי חנניא בן תרדיון וספר תורה עמו. באחד באב מת אהרן הכהן. בשמונה עשר בו כבה נר מערבי בימי אחז. בשבעה עשר באלול מתו מוציאי דיבת הארץ, ויש אומרים בשבעה באלול (שם).

ג בחמישה בתשרי מתו עשרים איש מישראל, ונחבש רבי עקיבא. בשבעה בו נגזרה גזירה על אבותינו, שימותו בחרב וברעב ובדבר מפני מעשה העגל. ואף שאחר כך נתרצה הקדוש ברוך הוא, מכל מקום העון שמור לדורות. בשבעה במרחשון עורו עיני צדקיהו, ושחטו בניו לעיניו. ויש אומרים בששה בו (שם). בעשרים ושמונה בכסלו שרף יהויקים את המגילה שכתבו ברוך מפי ירמיהו. ויש אומרים בשבעה בכסלו, ויש אומרים בשמונה, ויש אומרים בחמישה (שם). ולכן בעשרים ושמונה לא יתענה, שהוא חנוכה (שם). בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך, והיה חושך בעולם שלושה ימים. בתשעה בו לא היה נודע הצרה שאירע בו, ונתגלה אחר כך שבו מת עזרא הסופר. בחמישה בשבט מתו הזקנים שהיו בימי יהושע, ויש אומרים בשמונה בו (שם). בעשרים ושלושה בו נתקבצו כל ישראל על שבט בנימין במעשה דפלגש בגבעה. בשבעה באדר מת משה רבינו עליו השלום, ובשנת העיבור הוא באדר ראשון (שם). בתשעה בו נחלקו בית שמאי ובית הלל, והיה הדבר קשה לישראל, וגזרו תענית על זה.

ד ויש מי שאומר שגזרו שיהיו מתענין בכל שני וחמישי על חורבן הבית, ועל התורה שנשרפה, ועל חילול השם. ועוד נמצא בקדמונים שגזרו תענית בערב שבת קודש פרשת ״חקת״, שאז שרפו בצרפת עשרים קרונות מלאים ספרים. וקבעו על יום השבוע ולא על יום החודש, שנתגלה להם בחלום דזהו שתרגם אונקלוס על ״זאת חקת התורה״ – ״דא גזירת אורייתא״. וכתב הרמב״ם סוף הלכות תענית: כל הצומות האלו עתידים להתבטל לימות המשיח. ולא עוד, אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר: ״כה אמר ה׳ צבאות: צום הרביעי, וצום החמישי, וצום השביעי, וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים.״ והאמת והשלום אהבו. אמן ואמן. בסייעתא דשמיא סליק הלכות תענית

סימן תקפא

א תניא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו): בראש חודש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה: ״עלה אלי ההרה״, שאז עלה לקבל לוחות אחרונות. והעבירו שופר במחנה; משה עולה להר, כדי שלא יטעו כמו שטעו בראשונות במעשה העגל. והקדוש ברוך הוא נתעלה באותו שופר, שנאמר (תהלים מז ו): ״עלה אלקים בתרועה, ד׳ בקול שופר״. ועל כי השופר הציל את ישראל מהחטא, וחודש אלול הוא חודש המעותד לתשובה, שהוא החודש האחרון מהשנה, וקודם ימי הדין. וחכמי המוסר רמזו עליו מקרא ד״אני לדודי ודודי לי״ שהראשי תיבות ״אלול״, כלומר: שעתה העת שיהיו כל מחשבותי לדודי, וכשאעשה כן אז גם ״דודי לי״, שישגיח עלי לטובתי. וגם השופר מסוגל לתשובה, כדכתיב (עמוס ג ו): ״אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו.״ולפיכך נהגו כל ישראל לתקוע בשופר אחר התפלה כל החודש הזה. ומתחילין מיום שני של ראש חודש, מפני שהוא יום הראשון לחדש זה. ויש שתוקעין בבוקר ובערב, ואנו אין תוקעין רק בבוקר. ותוקעין ״תקיעה, שברים, תרועה, תקיעה״. לבד בשבתות, וערב ראש השנה, דמפסיקין בין תקיעה דרשות לתקיעת חובה שצותה תורה.

ב ולכן נוהגים להרבות בסליחות ותחנונים באשמורת הבוקר בחודש הזה, מפני שאז הוי עת רצון. שהקדוש ברוך הוא שט בשמונה עשר אלף עולמות, ובסוף הלילה שט בעולם הזה (מגן אברהם סעיף קטן א). והספרדים נהגו לומר כל חודש אלול עד אחר יום הכיפורים. ומנהג אשכנז אינו כן, אלא קודם

ראש השנה בלבד. והיינו: שרואים שלא יהיו פחות מארבעה ימים לפני ראש השנה. דמפני שמעשרת ימי תשובה יחסורון ארבעה ימים שאי אפשר להתענות בהן, והיינו שני ימים ראש השנה, ושבת תשובה, וערב יום הכיפורים – משלימין בארבעה ימים שקודם ראש השנה. והמתענים בראש השנה לא יתענו רק שני ימים מלפניו (שם סעיף קטן ג). ואף על פי שנהגו כבר להתענות ארבעה ימים, אך כיון שזהו לתשלום העשרה ימים, ולכן כיון שהתחיל להתענות בראש השנה, ממילא שנסתלקו שני ימים (שם). ולפי זה אם התחיל להתענות גם הארבעה ימים גם בראש השנה – צריך להתענות כן תמיד. אך בעיקר דין תענית בראש השנה יתבאר בסימן תקצז, דאין נכון להתענות בראש השנה. עיין שם.

ג ולכן המנהג אצלינו: דאם חל ראש השנה ביום חמישי – מתחילין הסליחות ביום ראשון, והוי ארבעה ימים. אבל אם חל בשבת – הוי ששה ימים; מפני שתמיד מתחילין ביום ראשון, שהוא ראשון למעשה בראשית, ובאשר האדם הוא תכלית הבריאה לעבוד ד' יתברך – לכן מתחילין בתשובה ביום ראשון להבריאה. וכשחל ראש השנה ביום שני או ביום שלישי – מתחילין מן יום ראשון של השבוע שלפניה. ובין כל סליחה אומרים שלוש עשרה מדות. ולכן צריך השליח ציבור להתעטף בטלית אף שהוא קודם אור היום, דכן משמע בראש השנה (יז ב), עיין שם.

ד ודע שיש ליזהר בסליחות אלו, ושל שני חמישי שני, בשני דברים: האחת: דאלו שאינם מתענים, ובהסליחה מוזכר לשון "תענית" או "צום" – לא יאמרו זה, דלא ליהוי כדובר שקרים. ויאמרו לשון תפלה במקום תענית. והשנית: כי בהרבה מהסליחות נזכר שאמירתינו היא בלילה, וקודם עלות השחר, כמו: "בזעקם בעוד ליל" או "באשמורת הבקר", וכיוצא באלו. ועכשיו שבהרבה מקומות אומרים סליחות בעוד שכבר היום גדול, והוה דובר שקרים, ולכן ידלגו תיבות אלו. ואבל אסור לצאת מביתו לסליחות, לבד בערב ראש השנה, מפני שמרבים בסליחות. וכן בערב יום הכיפורים, במקום שמרבים בסליחות. וכן אין לאבל להתפלל בימים נוראים לפני העמוד, וגם כל שנים עשר חודש על אביו ואמו, זולת אם הוא שליח ציבור קבוע, או שאין אחר מי שיוכל להתפלל.

ה וידקדקו לחזור אחר שליח ציבור היותר גדול, והיותר הגון בתורה ובמעשים – שיתפלל בימי הסליחות, וראש השנה, ויום הכיפורים. ושיהא בן שלשים שנה, ושיהיה נשוי, דוגמת הכהן הגדול, שהיה אסור לו לעבוד עבודת היום הכיפורים כשאינו נשוי, דכתיב (ויקרא טז ו): "וכפר בעדו ובעד ביתו". מיהו כל זה אינו לעיכובא, וכל ישראל כשירים הם, אך בתנאי שיהא מרוצה להציבור. אבל אם מתפלל באלמות – אין עונין אחריו "אמן". וכתב רבינו הרמ"א, וזה לשונו: וכן צריך להוציא את כל אדם בתפלתו. ואם יהיה לו שונא, ומכוין שלא להוציאו – גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו; עד כאן לשונו. ונראה לי דזה אינו אלא כשיש הרבה עמי הארצים, שאין יכולים להתפלל בעצמם, ויוצאין בתפלת השליח ציבור. אבל אצלינו, שכל אחד מתפלל לעצמו – לא שייך כלל דין זה. ואי משום "קדיש" ו"קדושה" ו"ברכו" – אין זה יציאת חובה, דכל עשרה מישראל עונין דבר שבקדושה. ומי שיש בשעת מעשה – עונה עמהם. וכן בעניית "אמן", לבד במוספי ראש השנה, אפשר לומר, כיון דעיקר התקיעות הם על סדר הברכות. ואצלינו, שאין תוקעין בלחש – אם כן עיקר התפלה היא של השליח ציבור. וכן במוסף יום הכיפורים, מפני העבודה. ואולי זה נראה כמוציא את הציבור, וצריך עיון. (מיהו זהו וודאי מה שרגילין ההמון לומר דגם אחד יכול לעכב מלהיות פלוני שליח ציבור – דבר זה מביא לידי מחלוקת. ואינו כן, אלא הולכין אחר דעת רוב ציבור. וכבר כתב כן הלבוש לעיל סימן נג, ועיין מה שכתבתי שם.)

ו נהגו שמי שהחזיק במצוה להתפלל או לתקוע, ולא נמצא בו פסול – אין להעבירו גם על להבא, כיון שהחזיק בהמצוה. ואם אחד החזיק לתקוע יום ראשון, ואחד יום שני, והיה יום ראשון שבת – הראשון תוקע בשני, והשני נדחה. וכמו במערבית, שיתבאר בסימן תרמב. ואף שיש מי שמפקפק בזה, (עיין שערי תשובה), מכל מקום כן המנהג. ומי שהיה לו חזקה, ולא היה פעם או שתים בביתו – לא אבד חזקתו מפני זה. אבל בשלוש פעמים – נראה לי דאבד חזקתו. וכן אם היה חולה. אבל אם ברצון לא רצה להתפלל או לתקוע – גם בפעם אחת אבד חזקתו. וכתב רבינו הרמ"א: דיש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות – מתפלל כל היום; עד כאן לשונו. ואפילו ערבית, ומדחה לאבל וליארצייט (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואצלינו אין המנהג כן, ובדרך כלל יזהרו מאד שלא לבא לידי מחלוקת בעניינים אלו. וכל מי אשר יראת אלקים בקרבו – יבטל דעתו, אף שנראה לו שעושים שלא כהוגן, כדי שלא לבא לידי מחלוקת. ועל פי הרוב השטן מרקד בעניינים כאלו, כידוע. ולכן המשתדל את עצמו למנוע מחלוקת – שכרו גדול מאד.

ז בזוהר ויקרא הזהיר מאד על השליח ציבור המתפלל בימים נוראים, ועל התוקע, להפריש את עצמו שלושה ימים מקודם, ולהזהר מכל טומאה, ולבדוק במעשיו. עיין שם. ועתה בעונותינו – אין ביכולתינו להדר בזה. והשליח ציבור המתעטף בטלית קודם אור היום לומר סליחות – לא יברך על הטלית, וטוב ליקח טלית של אחר ולא של עצמו, שיש בו ספק ברכה (ט"ז סעיף קטן ב). וכן יזהרו לברך ברכת התורה קודם סליחות (שם). ועיין מה שכתבתי בסימן מ"ז.

ח איתא במדרש ויקרא (פרשה ל): בערב ראש השנה – גדולי הדור מתענין. הקדוש ברוך הוא מוותר להם שליש מעונותיהם. ומראש השנה ועד יום הכיפורים – היחידים מתענים, והקדוש ברוך הוא אומר לישראל: מה דאזיל אזיל, מכאן ולהלן חושבנא. ומיום הכיפורים עד החג – זה עוסק בסוכתו, וזה עוסק בלולבו. וביום טוב הראשון של חג – כל ישראל עומדין לפני הקדוש ברוך הוא, ולולביהן ואתרוגיהן לשמו של הקדוש ברוך הוא. ואומר להם: מה דאזיל אזיל, ומכאן ולהלן חושבנא. לכך נאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון"; עד כאן לשונו.

ט ועל פי זה נהגו רבים להתענות בערב ראש השנה. ואין זה כיוהרא להתחשב עצמו מגדולי הדור, דכל אחד יכול להתענות על חטאיו, ובפרט היום האחרון מהשנה, ולא מטעם שמחשב עצמו מגדולי הדור (עיין מגן אברהם סעיף קטן ט). ויש שמתענין ביום ראשון דסליחות. ויש יחידים שמתענים כל עשרת ימי תשובה, ומה שחסירים ארבעה ימים – משלימין אותם קודם ראש השנה בימי הסליחות. והיינו: כשחל ראש השנה ביום חמישי – מתענים הארבעה ימים רצופים. וכשחל בשבת – מתענים ביום ראשון, וביום שני, וביום חמישי, ובערב ראש השנה. וכן כשחל ביום שני – מתענים ביום ראשון, ויום שני, ויום חמישי, וערב ראש השנה. וכן כשחל ביום שלישי. וכבר נתבאר שהמתענים בראש השנה אינם צריכים להשלים רק שני ימים קודם ראש השנה.

י וכל אלו התעניתים – אין צריך להשלים עד צאת הכוכבים, ואפילו בערב ראש השנה. ואין קורין בהם "ויחל", ואין השליח ציבור אומר "ענינו", ורק כל יחיד בתפלת המנחה כוללה ב"שומע תפלה" כבכל התעניות. ואין השליח ציבור אומר במנחה "ברכת כהנים". ואם חל ברית מילה, או פדיון הבן, או שאר סעודת מצוה – אפילו בערב ראש השנה מותרים לאכול כל מי שירצה; והשייכים לברית – מצוה להם לאכול, וכמו שכתבתי בסימן תקסח, עיין שם. ובערב ראש השנה יש לעשות הסעודה קודם חצות (עיין מגן אברהם סעיף קטן יא). ותעניתים אלו, טוב שכשיתחיל להתענות – יאמר או יגמור בלבו שיהא בלי נדר, ושאם בשנה אחרת לא ירצה להתענות – הרשות בידו. אמנם אם התענה, והיה בדעתו לנהוג כן תמיד, אפילו לא התענה רק פעם אחת – צריך התרה בשנה השנית אם אינו רוצה להתענות (ב"ח). ואם התענה סתם, ולא חשב בלבו לא כך ולא כך, אם התענה שלוש פעמים – צריך התרה. ובשני פעמים אין צריך התרה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ריד, עיין שם.

יא ויש נוהגים לאכול בערב ראש השנה קודם עלות השחר, משום דרכי האמורי, שהיו נוהגים להתענות ערב חגיהם. אבל אינו מנהג נכון, דאין לאכול קודם עלות השחר. ובימינו לא שמענו מנהג זה. ובירושלמי פרק שני דתענית, מפורש דרבי יונתן היה מתענה כל ערב ראש השנה, ואין בזה משום דרכי האמורי. וראיה מבכורים בערב פסח. ודע שיש להקל בתעניתים אלו במקום מקצת חולי, ואינו צריך התרה (מגן אברהם סעיף קטן יב), דסתמא דמנהגא הכי הוא, דכשיהא מקצת חולי – לא יתענה.

יב אין אומרים תחנון בערב ראש השנה בשחרית. ואף על פי שנופלין על פניהם באשמורת בסליחות, ולפעמים נמשך על היום – מכל מקום בשחרית אין נופלין, כבכל ערב יום טוב. ואין תוקעין בערב ראש השנה, כדי להפסיק בין תקיעות רשות לחובה. אבל בביתו להתלמד – מותר. ובלילה לא יתקעו בכל חדש אלול, אפילו להתלמד; דאין לעשות התעוררות בלילה, והתקיעות מעוררים המדות העליונות. והמנהג להתיר נדרים בערב ראש השנה. (ומנהג נזיפה שבסידורים – אין לעשות.)(עיין שערי תשובה סוף סעיף קטן ט.)

יג איתא במדרש ויקרא (פרשה ל): אדם שיש לו דין – לובש שחורים, וכו', ואין חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך יגמר דינו. אבל ישראל אינו כן, אלא לובשין לבנים, ומתעטפין לבנים, ומגלחין, וחותכין הצפרנים, עיין שם. ועל פי זה אנו נוהגין לכבס ולהסתפר בערב ראש השנה. ונוהגין לטבול בערב ראש השנה, משום קרי. ומי שצריך לשמש בראש השנה, כמו בליל טבילה, או בא מן הדרך – נהגו לטבול בשחרית. ויש מקומות שנוהגים לילך על הקברות בערב ראש השנה, ומרבים בתחנות, ומחלקין שם צדקה לעניים. ויש להרבות בזכיות בערב ראש השנה. (השלוש עשרה מדות ביחידות – יתחיל מן "אל רחום" וכו', דלהאריז"ל משם מתחיל השלוש עשרה מדות. והשני שמות הוי' יכול לומר בא"ת ב"ש מצפץ מצפץ, שכן מבואר בפרי עץ חיים, שער הסליחות, סוף פרק שמיני, עיין שם.)

סימן תקפב

א ערבית נכנסין לבית הכנסת, וקורין קריאת שמע בברכותיה, וחותמין "ופרוס", ואומרים פסוק "תקעו בחודש שופר". ויש מקומות שאין אומרים זה. ואומרים "חצי קדיש" בניגון, ומתפללין. והעולם נהגו להתפלל בקול רם, ואף על פי שאין דעת חכמים נוחה מזה – מכל מקום נהגו כן. ומוסיפין בתפלה כמה דברים, והיינו: בחתימת "אתה קדוש" מסיימין "המלך הקדוש", ואם אמר "האל הקדוש" – לא יצא וחוזר לראש. וכן בברכת "השיבה" – חותם "המלך המשפט", ואם לאו חוזר, כמו שכתבתי לעיל סימן קיז. ועוד מוסיפין בברכת אבות "זכרנו לחיים". ואומרים "לחיים" – הלמ"ד בשו"א,

ולא בפת״ח, דאם כן הוה משמע: לא לחיים. ויש בו אחת עשרה תיבות, כמניין תיבות שבפסוק ״החפץ אחפוץ מות רשע״ (טור), וחמשים אותיות (כנגד חמשים שערי בינה). וב״אתה גבור״ מוסיפין ״מי כמוך אב הרחמים״ וכו׳. ויש בו שמונה תיבות כנגד פסוק ״ויזכור כי בשר המה״ וגו׳ (שם). וב״מודים״ מוסיף ״וכתוב לחיים טובים״ וכו׳, וב״זכרנו״ אינו אומר ״טובים״, דכן דרך ארץ מתחילה לבקש דבר קטן, ואחר כך דבר גדול (שם). וב״שים שלום״ מוסיפין ״בספר חיים ברכה ושלום״ וכו׳.

ב אלו הארבעה דברים: ״זכרנו״, ו״מי כמוך״, ״וכתוב״, ״ובספר״ – לא הוזכרו בגמרא, ומקבלת הגאונים הם. ואף על גב דבשלוש ראשונות ושלש אחרונות – אין מבקשין בקשות, זהו דווקא בצורכי יחיד, ולא בצורכי רבים (טור). וכן שנינו במסכת סופרים (פרק טשעה עשר הלכה ח): כשם שחתימתן של ראש השנה ויום הכיפורים משונה משארי ימים טובים – כך תפלתן. ואין מזכירין זכרונות בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות, אלא וכו׳; עד כאן לשונו. ו״זכרונות״ פירושו: מה שאומרים ״זכרנו לחיים... זוכר יצוריו לחיים ברחמים״, ״נזכר ונכתב״ וכו׳. ולפי זה יש לדברים אלו יסוד במסכת סופרים, שהם ברייתות מחכמי הש״ס.

ג והנה הר״י בעל התוספות כתב בפרק קמא דברכות (יב ב) דחוזרין על אלו הדברים אם לא אמרן, כמו על ״המלך הקדוש״. ותמה הרא״ש עליו, דכיון שלא הוזכרו בגמרא, למה מחזירין? עיין שם. ולפי מה שכתבתי, דעת ר״י פשוט, מפני שהוזכרו במסכת סופרים, כמו שכתבתי. מיהו דעת רוב רבותינו כהרא״ש, וכן מבואר מהרמב״ם. והכי קיימא לן: דאם שכחן – אין מחזירין אותו, כיון דסוף סוף לא הוזכרו בגמרא.

ד ובברכת ״המברך את עמו ישראל בשלום״ – לא משנינן בראש השנה, ויום הכיפורים, ובעשרת ימי תשובה, אלא כמו בכל השנה. ומנהג אשכנז לשנות, ולסיים ״עושה השלום״. וכבר תמהו רבים וגדולים: איך אפשר לשנות הנוסחא מעצמינו? ולכן רבים וגדולי עולם אומרים ״המברך״ וכו׳. וזה שנמצא בקדמונים לומר ״עושה השלום״ – אין כוונתם על הברכה, אלא על ״עושה שלום״ שבסוף שמונה עשרה ובסוף קדיש, מפני שיש בזה רמז לאלו הימים. ומכל מקום, נראה לענ״ד דאין לגעור בהם, דבאמת ברכה זו ד״המברך״ – לא מצינו נוסחתה מפורש בש״ס, אלא ברמב״ם ובפוסקים. ומצינו בסוף מסכת דרך ארץ שנוסחתם היתה ״עושה השלום״, שאומר שם: גדול השלום, שכל הברכות והתפלות חותמין בשלום; קריאת שמע ״ופרוס סוכת שלומיך״, ברכת כהנים ״וישם לך שלום״, כל הברכות חותמין בשלום ״עושה השלום״, עיין שם. הרי שכן היתה נוסחתם. והספרדים אינם משנים הנוסחא.

ה אם לא אמר ״המלך הקדוש״, או שהוא מסופק אם אמר, אם לא אמר – חוזר לראש, דמסתמא לא אמר כפי הרגילו. ובכאן לא מהני שיאמר תשעים פעמים, כב״משיב הרוח״ בסימן קיד, שהרי אינו יכול לומר השם, ואיך יתרגל את עצמו (מגן אברהם סעיף קטן א)? וכן ב״המלך המשפט״ אם לא אמר, או שהוא מסופק – חוזר. אך כיון שזהו בברכות האמצעיות, אם עדיין לא עקר רגליו – חוזר לברכת ״השיבה״. ואם עקר רגליו – חוזר לראש. ומה נקרא ״עקר רגליו״ – נתבאר לעיל סימן קיז. ולפי נוסחתינו, שגם בכל השנה אנו אומרים ״מלך אוהב צדקה ומשפט״, אם לא אמר ״המלך המשפט״ – יש אומרים דאינו חוזר, כיון שהזכיר מלך, ויש אומרים דחוזר. ובסימן קיח נתבאר בזה, עיין שם דטוב שיחזור ויתפלל בתורת נדבה (ט״ז סעיף קטן א).

ו אם אמר ״האל הקדוש״, ותוך כדי דיבור נזכר ואמר ״המלך הקדוש״ אינו צריך לחזור, ויצא. וכן ב״המלך המשפט״. ואפילו לא ידע מקודם שהם ימי תשובה, ולא נזכר עד אחר כך (מגן אברהם סעיף קטן ב). ובשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים, או ראש השנה ויום הכיפורים שחל בשבת – יאמרו בברכת ״מגן אבות״ ״המלך הקדוש״. אך בזה אם אמר ״האל הקדוש״ – יצא (עיין שערי תשובה). וחותם בשל שבת לבד, דברכה זו לא נתקנה רק לשבת.

ז וכבר נתבאר דאם לא אמר ״זכרנו״ ו״מי כמוך אב הרחמים״, וכן ״וכתוב״ ו״בספר חיים״ – אין מחזירין אותו. אך אם נזכר קודם שסיים הברכה, והיינו שלא הזכיר עדיין השם מהברכה – אומרה שם. כגון שאמר ״מלך עוזר ומושיע ומגן. ברוך אתה״ ונזכר שלא אמר ״זכרנו״ – חוזר ל״זכרנו״ עד ״אלקים חיים״, ואומר ״מלך עוזר״ וכו׳. אבל אם הזכיר את השם – אינו חוזר. וכן בכולם, ואסור לו לחזור. ואומר ״לחיים״ בשו״א כמו שכתבתי, ולא בפת״ח. ודווקא בראש השנה יש קפידא, ולא בכל השנה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד. ומה שכתב ״זכרנו״, ״כתבנו״ בחטף קמץ – לא ידעתי כוונתו.)

ח יש נוהגים להתפלל ראש השנה ויום הכיפורים בכריעה, וצריכים הם לזקוף בסוף הברכות, קודם שיאמר ״ברוך״, משום דאסור לכרוע בברכה שלא במקום שתקנו חכמים. והספרדים נוהגים לומר ״שיר המעלות ממעמקים״ בין ״ישתבח״ ל״יוצר״ בכל עשרת ימי תשובה. וכן בערבית ראש השנה, ויום הכיפורים אחר שמונה עשרה, אומרים ״לדוד מזמור לה׳ הארץ ומלואה״. ואשכנזים לא נהגו כן. ובקדיש כופלין ״לעילא לעילא״. ואין אומרים ״ולעילא״, אלא ״לעילא לעילא״. וכשעוקר רגליו אומרים ״עושה השלום״, וכן בסוף קדיש. ואומרים ״שהשלטן״ בקמ״ץ תחת שי״ן שנייה. ואין

אומרים "באהבה מקרא קדש", אלא "זכרון תרועה, מקרא קדש", דאין אהבה בדין. ואומרים "ודברך אמת" ולא "ודברך מלכנו אמת", שהרי בהברכה מסיימין ב"מלך על כל הארץ". ואמת הוה גם כן כמלך, כמו שכתבתי בסעיף י"ג.

ט ומוסיפין בראש השנה ויום הכיפורים בברכת "אתה קדוש" שלוש פעמים "ובכן", והיינו: "ובכן תן פחדך", "ובכן תן כבוד", "ובכן צדיקים", וכו'. והענין הוא: דהנה בעשרים וחמישה באלול נברא העולם, והאדם נברא בראש השנה, ותכלית בריאת האדם הוא שיתגדל ויתקדש שמו יתברך על ידו. וזה היתה כוונת הבריאה, אלא שבחטא עץ הדעת נתקלקלו העניינים, ורבה הפסולת על האוכל, והקליפה על הפירי. ובמתן תורה נתקנה, ובעגל נתקלקלה. ולכן העולם לא תתוקן על הכוונה הראשונה עד אחר ביאת הגואל, ולזה אנו מתפללים בכל התפלות: "יתגדל ויתקדש שמיה רבא".

י ולכן כל תפילות ראש השנה נתייסדי על קידוש שמו יתברך. וזהו עיקרה של ברכה האמצעית "מלוך על כל העולם כולו בכבודך" וכו', "וידע כל פעול" וכו', "ויאמר כל אשר נשמה באפו, ד' אלקי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה". וזהו עיקרי תפלתינו בראש השנה ויום הכיפורים, ולזה הקדימו אנשי כנסת הגדולה בברכת "אתה קדוש" הנך שלושה "ובכן": לפי שאנו חותמין "המלך הקדוש", שהוא גם כן לכוונה זו, שתתגלה מלכותו יתברך בפועל ממש נגד כל העולם. ולכן החוב עלינו להזכיר "מלך" בימים אלה. והברכה הוא לקדושתו של הקדוש ברוך הוא, לכן אומרים "ובכן תן פחדך" וכו' "ויעשו כולם אגודה אחת, לעשות רצונך בלבב שלם", שזהו תכלית הבריאה ותכלית תקוותינו.

יא ואחר כך אומרים "ובכן תן כבוד ד' לעמך" – זהו נגד גלות התורה, דאין כבוד אלא תורה, שתרומם קרן התורה וקרן ישראל ואז "צדיקים יראו וישמחו". וזה שבחרו בלשון "ובכן", כתב הטור לפי שהוא עתה יום הדין, ואנו באין לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. וזהו לשון המקרא: "ובכן אבא אל המלך". "בכן" עולה שבעים ושתיים, רמז לשם של שבעים ושתיים, ושם של ארבע מתגלגל בצירופו; עד כאן לשונו. כלומר דשם הוי"ה במילואו ביודי"ן – עולה שבעים ושתיים (בית יוסף). ועל כי שם שבעים ושתיים מתגלגל שלוש פעמים, ישר והפוך וישר, כדפירשו רש"י ותוספות בסוכה (מה א) כנגד שלושה פסוקים של "ויסע", "ויבא", "ויט", עיין שם – לכן אומרים שלוש פעמים "ובכן". והספרדים מוסיפין עוד "ובכן יתקדש". (ונראה לי משום דארבע פעמים שבעים ושתיים עולה ויעבור רי"ו ע"ב. ודייק ותמצא קל.)

יב ואומר בתפלה "את יום הזכרון הזה", שכן קראתו התורה "זכרון תרועה מקרא קדש", מפני שעל ידי התקיעות והתרועות אנו נזכרים לפני ד' לטובה, כדכתיב (במדבר י ט-י): "והרעתם בחצוצרות, ונזכרתם לפני" וגו', "ותקעתם בחצוצרות" וגו', "והיו לכם לזכרון" וגו' – הרי שהתרועות והתקיעות מביא לזכרון, ואותה אנחנו מבקשים. לכן אנו קוראים אותו "יום הזכרון הזה", בין בתפלה בין בקידוש. ואינו מזכיר של ראש חודש בראש השנה בשום עניין בגלוי, אלא ברמז, דגם ראש חודש נכלל ביום הזכרון, כדכתיב: "וביום" וגו', "ובראשי חדשיכם" וגו', "והיו לכם לזכרון". וכן ב"יעלה ויבא" אומרים לשון "זכרון", והטעם מפני שהלבנה עדיין נתכסית. ולזה כתיב: "בכסה ליום חגינו", כלומר: שאנו מכסים להזכיר ראש חודש בגלוי.

יג אם חל בחול אומרים "יום תרועה". ואם חל בשבת, שאין תוקעין בו, אומרים "זכרון תרועה". ובשבת אומרים "רצה במנוחתינו". (מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ו בשם הלבוש – אין המנהג כן, עיין שם.)ואינו אומר "מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון", לפי שהם ימי הדין. וכן אין אומרים "והשיאנו", דאף על גב דגם ראש השנה ויום הכיפורים נכללו בפרשה ד"אלה מועדי ד'" – מכל מקום ברכת "מועדיך" אינם אלא בשלש רגלים שבהם עולין לרגל. וכן במוסף ב"ומפני חטאינו" – אין אומרים "ואין אנו יכולים לעלות ולראות", אלא "ואין אנו יכולים לעשות חובותינו", מטעם שנתבאר. ואם חל בשבת – מזכירין של שבת כבכל הימים טובים, ומסיימין "ודברך אמת", וחותם ב"מלך על כל הארץ", בין בתפלה בין בקידוש. ונראה לי הטעם דמשום דבמוסף כוללין קדושת היום עם מלכיות, ואז מוכרח לסיים ב"מלך על כל הארץ", לפיכך קבעו כן בכל התפלות. וממילא דהחתימה שוה קידוש לתפלה, כמו בשבת ויום טוב, ולכן גם מסיימין "ודברך אמת" דהוי מעין החתימה, דחותמו של הקדוש ברוך הוא אמת. ולזה אומרים "כי אתה אלקים אמת, ודברך אמת". ואמת הוי כמו מלכות, ולכן אינו צריך לומר "ודברך מלכנו אמת", דזהו כמו כפל לשון.

יד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט: אף על פי שכל ימות השנה מתפללים בלחש, בראש השנה ויום הכיפורים נוהגין לומר בקול רם. ולהטעות לא חיישינן, כיון שמצויים בידם מחזורים; עד כאן לשונו. וכבר כתבנו שכמה גדולים – אין דעתם נוחה מזה, ואין תפלה אלא בלחש. ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו בלילה ראשונה אחר תפלת ערבית: "לשנה טובה תכתב ותחתם", וחבירו עונה לו גם כן – כן, או אומר לו "גם אתם" (עיין ט"ז סעיף קטן ד, ומגן אברהם סעיף קטן ח).

סימן תקפג

א גרסינן בכריתות (ו א): אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא היא – יהא אדם רגיל למיכל בריש שתא רוביא, כרתי, סילקי, תמרי, קרא. וכשאוכל רוביא אומר: "יהי רצון שיתרבו זכיותינו". כרתי: "יכרתו שונאינו". סילקי: "יסתלקו אויבינו". תמרי: "יתמו שונאינו". קרא: "יקרע גזר דינינו, ויקראו לפניך זכיותינו."והולכין בזה כפי לשון המדינה. ולכן אצלינו מבשלין ריב"ן, מערי"ן, וקירבע"ס, שחושבין זה לקרא, וקרוי"ט, שזהו כמו קרא, וכיוצא באלו. וכל מקום לפי מנהגו. ומדגים – יש מהדרים אחר מין דג שקורין "כרת", והוה כמו כרתי. וכל דבר טוב – אנו אומרים ה"יהי רצון" על עצמינו, ואם להיפך – אומרים על שונאינו.

ב ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים "תתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה". ויברך "בורא פרי העץ"; ואין ברכת המוציא פוטרתו, שאין זה דבר הבא מחמת הסעודה. ופשוט הוא שטועם, ואחר כך אומר ה"יהי רצון", ולא יפסיק בין הברכה להאכילה. או יאמר ה"יהי רצון" קודם הברכה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב). ויש אוכלין רמונים, ואומרים: "נרבה זכיות כרמון". ובמדינתינו אין רמונים מצויין, ונוהגין לאכול בשר שמן, וכל מיני מתיקה, שתהא חלקנו שמן ומתוק.

ג ואוכלין ראש כבש, ואומרים: "נהיה לראש ולא לזנב". ועוד: לזכר אילו של יצחק. ומפני טעם הראשון אוכלין מכל מין דג את הראש. וגם אוכלים את ה"המוציא" מטובלת בדבש. ויש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, ד"אגוז" בגימטריה "חטא". ויש שאין מטבלין בחומץ, ואין אוכלים דברים חמוצים בלילה ראשונה, ולא דברים המרים. ואין בכלל זה פלפלין שנותנים למאכלים, דהם מתקנים המאכל, כמו דגים שאי אפשר לאכלן בלא פלפלין. וגם לא יאכלו דברים שמרבים כיחה וניעה, ויהיה הפסק בתפילה, כמו אגוזים ולוזים וכיוצא בהם.

ד יש נוהגים שלא לישן ביום ראשון דראש השנה ביום, על פי הירושלמי. והאריז"ל אמר דאחר חצות, ואחרי התקיעות – יכולים לישן. ויושב ובטל – כישן דמי. ויש נוהגים לילך ביום ראשון דראש השנה אל הנהר, ולאמר פסוקים "ותשליך במצולות ים כל חטאתינו". וקורין לזה "תשליך". ויזהירו שלא ילכו נשים. ובמקומות שהולכות – מוטב שאנשים לא ילכו כלל. דבלאו הכי יש מתרעמים על זה בזמן הזה, ורבים נמנעים מזה מפני טעם הידוע להם, ונכון הוא.

סימן תקפד

א שחרית נכנסין לבית הכנסת בהשכמה, ומסדרין הזמירות כמו בכל יום טוב. ומנהגינו לומר "שיר היחוד" ו"אנעים זמירות" ו"שיר של יום" – קודם התפלה. והשליח ציבור לובש הקיט"ל, ומתחיל "אדון עולם" בניגון של ימים נוראים. וכן הברכות, ופסוקי דזמרה עד "המלך יושב" וכו'. ואז הולך שליח ציבור אחר ומנגן על מקומו בניגון מאויים, ומסיים "המלך" בקול, והולך אל העמוד, ומתפלל שחרית – הכל כתפלת ערבית. ואומרים פיוטים, וכל מקום לפי מנהגו. ואחר חזרת השליח ציבור – פותחין הארון, ואומרים "אבינו מלכנו" כשחל בחול, ואין אומרים "אבינו מלכנו חטאנו לפניך", ולא "כתבנו בספר סליחה" ולא "כי אין בנו מעשים". ונרשם במחזורים, עיין שם. ואחר כך אומרים קדיש שלם. ובשבת אין אומרים "אבינו מלכנו". ואין אומרים הלל בראש השנה וביום הכיפורים, מפני שהם ימי דין (ראש השנה לב ב).

ב יש לעמוד בעת אמירת אבינו מלכנו. ואומרים "כלה כל צר ומשטין" הכ"ף בפת"ח, והלמ"ד בציר"י. ואומרים "סלח ומחל", כי מחילה גדולה מסליחה. ואומרים "מחה והעבר חטאינו ופשענו". וכן אומרים "קרע רוע" ביחד, ולא להפסיק בין "קרע" ל"רוע" (מגן אברהם סעיף קטן ג). ויש אומרים דצריך לומר "רוע גזר" ביחד (ט"ז סוף סימן תרכב), וכן נראה עיקר. (ואולי דבמגן אברהם יש טעות הדפוס. ומה שכתב המחה"ש צריך עיון, עיין שם.)ונכון להאריך בתפלות ופיוטים עד חצות.

ג וקוראים בתורה בניגון של ימים נוראים בפרשת "וד' פקד את שרה" חמשה קרואים, ובשבת שבעה. ומפטירין בפנחס: "ובחדש השביעי", ובנביא בריש שמואל: "ויהי איש אחד מן הרמתים" עד "וירם קרן משיחו". ויש שקוראין התוקע לתורה, ויש לשליח ציבור. ואנחנו אי אפשר לנו לנהוג כן, מפני הכנסות בית הכנסת ובית המדרש כידוע. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: בני אדם החבושים בבית האסורים – אין מביאין אצלן ספר תורה, אפילו בראש השנה ויום הכיפורים. עד כאן לשונו; נתבאר יפה לעיל סימן קלה סעיף ל.

ד מילה בראש השנה – מלין אחר קריאת התורה קודם תקיעת שופר. וכך השיב רבינו גרשון מאור הגולה: דאם אין ברית מילה – אין שופר. ועוד נראה לי דמילה לגבי שופר מקרי תדיר. ויש נוהגים שהמוהל אינו מקנח פיו מדם המציצה, ותוקע כך, לערב דם מילה במצות שופר (ט"ז סעיף קטן ב). אמנם

אם אי אפשר להביא התינוק לבית הכנסת, ולילך לבית התינוק אין העם רוצים להמתין, בהכרח להמתין עם המילה עד אחר יציאה מבית הכנסת.

סימן תקפה

א מצות עשה מן התורה לתקוע בראש השנה בשופר, שנאמר (במדבר כט א): "יום תרועה יהיה לכם". ובכל תרועה: תקיעה מלפניה ותקיעה מלאחריה, וטעמו של דבר יתבאר בסימן תקץ. והנה אנחנו תוקעים שני פעמים: אחד לאחר קריאת התורה, והשנית במוסף על סדר הברכות. ואין בזה משום "בל תוסיף", דאין זה אלא במוסיף בעיקר המצוה, כגון אם היה תוקע בשני שופרות כאחד; כמו בלולב אם יוסיף מין אחד – עובר על "בל תוסיף". אבל כשיטול הלולב, ויניחו, ויחזור ויטלו, אפילו מאה פעמים – אין בזה משום "בל תוסיף". וכמו כן בשופר: אם יתקע, וחוזר ויתקע – לית לן בה (תוספות ראש השנה טז ב דיבור המתחיל "ותוקעים").

ב אמנם למה הצריכו חכמים כן? והנה זהו וודאי דעל תקיעות של המוסף אין שאלה, דעיקר התקיעות הם על סדר הברכות. אבל למה הצריכו לתקוע מקודם? ואמרו על זה בגמרא (שם): כדי לערבב השטן, עיין שם. ומפירוש רש"י (דיבור המתחיל "כדי לערבב") משמע דהכי פירושו: דכיון שהשטן רואה כמה חביבין מצות על ישראל, שעושין וחוזרין ועושין – משתתק מללמד קטיגוריא. והתוספות בשם הערוך פירשו על פי ירושלמי: דהשטן מתבהל שמא הוא שופר דלעתיד: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", ואין לו פנאי ללמד קטיגוריא על ישראל, עיין שם. והדברים צריכים ביאור.

ג ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דהנה באמת למה תקנו מלכיות זכרונות ושופרות במוסף? ולמה לא תקנום בשחרית, ושיתקעו בשחרית? אך באמת הש"ס בראש השנה (לב ב) מקשה כן: והרי זריזין מקדימין למצות, והוה ליה לתקן בשחרית. ומתרץ: בשעת הגזרה שנו. ובירושלמי שם (פרק ד הלכה ח) מבואר ביתר ביאור, והיינו שבאמת היה כן, אך שגזרו עליהם שלא לתקוע, מפני שהאומות סברו שהם תוקעים בשביל איזה ענין, ודחו הברכות משחרית למוסף. ואף גם כשבטלה הגזירה – לא רצו להנהיג כבראשונה. ומבואר שם דכשראו האומות שקורין קריאת שמע, ומתפללין, וקורין בתורה, ואחר כך תוקעין, אמרו: בנימוסיהם הם עוסקים, ולא חשו לזה (עיין בתוספות, ולא כרש"י, עיין שם). ולפי זה זה שתוקעין מקודם מפני שהיו תוקעין בשחרית על סדר הברכות, ושוב לא היו תוקעין, אך מפני הגזרה דחום על מוסף. ולכן כדי שלא להרחיק עצמם מתקנה הראשונה כל כך, ולקרב התקיעות יותר לשחרית, ולהיות מהזריזין המקדימין למצות – התקינו לתקוע אחר קריאת התורה קודם מוסף. וזהו עירבוב השטן, שרואה כמה ישראל זריזין במצות, שאף על פי שגוזרין עליהן – מכל מקום מתאמצים לקיים המצות עוד ביתר שאת ויתר עז. שמקודם לא היו תוקעים רק פעם אחת, ולאחר הגזירה שני פעמים. וגם מתבהל שמא זכות קולות שופרות אלו יביא השופר הגדול, ואין ביכולתו לקטרג, ולחנם יקטרג, כיון שהקדוש ברוך הוא רואה כמה המצות חביבות על ישראל, וכמה הם זריזין במצות.

ד ונוהגין לתקוע על הבימה, במקום שקורין בתורה, כיון שנתקנו אחרי קריאת התורה. והתוקע צריך לעשות הברכות והתקיעות מעומד, ולא יסמוך על שום דבר. ואם תקע מיושב – יצא, דאין זה לעיכובא. והציבור יכולים גם לכתחלה לישב (עיין מגן אברהם סעיף קטן א). והמנהג לומר מזמור "כל העמים תקעו כף" שבע פעמים קודם התקיעות. ויש מעמי הארץ שכשלא השלימו שבע פעמים – אומרים בעת התקיעות. וצריך להודיע להם שאסור לעשות כן, ומחוייבים לשמוע התקיעות, ולא לאמר שום דבר בעת התקיעות. כי ה"למנצח" אינו מדינא, ויש מקומות שאין אומרים אותו כלל מפני קלקול זה.

ה התוקע מברך "ברוך" וכו' "אשר קדשנו במצוותיו, וצוונו לשמוע קול שופר", דהמצוה היא השמיעה. ואם תקע ולא שמע – לא יצא כלל. ויברך "שהחיינו", והציבור עונין "אמן" על שתי הברכות. ויזהרו לבלי לומר "ברוך הוא וברוך שמו", דזהו הפסק בהברכה. ואפילו אם התוקע כבר יצא – מברך שתי ברכות אלו להוציא השומעים. ויותר טוב היה שהשומע יברכם, ולא התוקע, כיון שכבר יצא ידי חובתו, ובפרט ברכת "שהחיינו", אלא שאין המנהג כן. ומכל מקום התוקע ליחיד, כגון שהוא חולה – טוב שהשומע יברכם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג). ובפרט מי שתוקע בשביל אשה אחת או רבות, שהם פטורים משופר, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא שהן מחייבות את עצמן – בוודאי נכון שהן בעצמן יברכו, ולא התוקע בשבילן, אלא אם כן גם הוא לא יצא ידי חובתו עדיין.

ו ויתקע: תקיעה-שברים-תרועה-תקיעה שלוש פעמים, ותקיעה-שברים-תקיעה שלוש פעמים, ותקיעה-תרועה-תקיעה שלוש פעמים. והטעם יתבאר בסימן תקץ, עיין שם. ולא יפסיקו הציבור ב"יהי רצון" בין תשר"ת לתש"ת, ובין תש"ת לתר"ת, אלא ישתוקו עד אחר תר"ת. ולא כמו שנדפס במחזורים. וטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר בכך, ולא בצד שמאל; דימין מורה על רחמים, ושמאל על דין. ויש מי שאומר דאיטר יתקע בצד שמאל, שהוא ימין דידיה, דומיא דתפילין (שם סעיף קטן ד). ודבר תמוה הוא: כיון שעושה זה בשביל רבים – יש לילך אחר ימין דרבים. אך הלבוש כתב שעל

פי הקבלה טוב יותר לתקוע לצד שמאל, עיין שם. ויחזיק השופר פיו למעלה מעט, על שם ״עלה אלקים בתרועה״. ובכל דברים אלו אין עיכוב, ואיך שיעשה – יצא. ומי שמסתפק אם שמע תקיעות אם לאו – תוקע בלא ברכה, דברכות אין מעכבות. וביום שני אינו צריך לתקוע, דהוה ספיקא דרבנן (שם סעיף קטן ג). ואין ספק זה שכיח כלל.

ז ואם התחיל לתקוע, ולא יכול להשלים – ישלים אחר על סמך ברכת הראשון, ואפילו החליפו כמה תוקעים. ודווקא כשהתוקעים האחרונים היו שם בשעת הברכה, ואם לאו – צריכים לברך. ולא עוד, אלא אפילו בירך ואינו יכול לתקוע כלל – לא הוי ברכתו לבטלה, ותוקע אחר על ברכות של הראשון.

ח בתקיעות שעל סדר הברכות במוסף – לא יתקע השליח ציבור אלא אחר, כדי שלא יתבלבל בתפלתו. אמנם אם הוא מובטח שלא יתבלבל, ויחזור לתפלתו – רשאי לתקוע. אבל תקיעות מיושב שקודם מוסף – יכול השליח ציבור לתקוע. ונכון שמי שתקע מקודם – יתקע גם במוסף, דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור; אם לא שקשה עליו לתקוע, דאין שום עיכוב בדבר. והמנהג להקרות לפני התוקע מלה במלה, כדי שלא יטעה, ונכון הוא. ומבררין למקריא האדם היותר גדול בתורה, כי על פי הקבלה יש בזה ענין גדול. והנוטל שכר כדי לתקוע שופר בראש השנה, או כדי להתפלל, או לתרגם בשבתות וימים טובים במקומות שנהגו לתרגם – אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה, אבל אין בזה איסור. ועיקר הכוונה של התוקע והשומעים יהיה כדי לקיים מצות עשה, שצונו הקדוש ברוך הוא לתקוע בראש השנה. ואם יודע עוד עניינים בזה על פי הזוהר – אשרי חלקו, אך עיקרה של כוונה כמו שכתבנו, וסתמן כלשמן דמי. (עיין מגן אברהם, לסגולה כשאינו יכול לתקוע: יהפך השופר ויקרא לתוכו, ויהי נועם, עיין שם. ובתקיעות מיושב – אין לעשות כן, דהוי הפסק בין ברכה לתקיעות; עיין שערי תשובה.)

סימן תקפו

א כתב הרמב״ם בריש פרק ראשון משופר: שופר שתוקעין בו, בין בראש השנה בין ביובל, הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש. עד כאן לשונו. כלומר: קרן מזכר הכבשים, והוא איל שיש לו קרן. והוא כפוף, שכן דרכו. אבל כבשה נקבה – אין לה קרן, וכדאיתא בראש השנה (טז א): אמר רבי [אבהו] (אבוה): למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם. ומעלה אני עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני. ולכן, אף על גב דתנן בריש פרק שלישי דראש השנה דכל השופרות כשירין חוץ משל פרה, ואחר כך תנן: שופר של ראש השנה של יעל, פשוט – אין הלכה כן, אלא כרבי יהודה שאומר במשנה בראש השנה: תוקעין בשל זכרים. ובברייתא שם מפרש יותר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים כפופים. ומה שלא הזכיר במשנה ״כפופין״ – משום שכל שופר של איל הוא כפוף (וכן כתב הבית יוסף). והברייתא דרכה לפרש יותר. וזכרים הם אילים, כדתנן בריש פרק חמישי דשבת: זכרים יוצאין לבובין, והכוונה על אילים, עיין שם. ונראה לי: משום דבמין כבשים ההפרש גדול בין זכרים לנקבות, דזכרים יש להם קרנים, ונקבות אין להם קרנים, וזה לא נמצא בכל המינים. ולכן נקראו האילים בשם סתם זכרים. ובגמרא שם איפסקא הלכתא כרבי יהודה, כדאמרינן שם: אמר רבי לוי: מצוה של ראש השנה ושל יום הכיפורים בכפופין, דהלכה כרבי יהודה, עיין שם.

ב וכשאומר רבי לוי ״כפופין״, בעל כרחך דאיל קאי, שהרי פסק כרבי יהודה. וכשאומר ״כפופין״ – הוי כאומר ״אילים״, כמו שפירש רש״י שם. וזה לשונו בראש השנה: כמה דכייף אינש... טפי מעלי – בתפילתו, פניו כבושים לארץ, טפי עדיף... הלכך, בראש השנה דלתפילה, ולהזכיר עקידת יצחק בא – בעינן כפופין...עד כאן לשונו. הרי מפורש דהוא של איל, כיון שבא להזכיר עקידת יצחק. וזה שאומר רק כפופין – משום דשל אילים הוויין רק כפופים על פי הרוב. (ולפי מה שכתבתי אתי שפיר מה דבמשנה הזכיר רבי יהודה רק זכרים, ובברייתא הזכיר זכרים כפופין, ורבי לוי הזכיר רק כפופין, ורבי [אבהו] (אבוה) הזכיר רק איל – משום דהכל אחד, דהאיל – שופרו כפוף, ואינו בנקבות. ולכן פעם תופס לשון זה, ופעם לשון זה. וזהו סייעתא רבתא לשיטת הרמב״ם, ודייק ותמצא קל.)

ג והנה כדעת הרמב״ם פסקו גם כן רש״י, ותוספות, והסמ״ג, והגהות מיימוני שם. דהנה רש״י: כיון שכתב בכפופין גם להזכיר עקידת יצחק, מבואר דהוא של איל דווקא. והתוספות: (טז א דיבור המתחיל ״בשופר״) כתבו, וזה לשונם: אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל אילים כפופין, כדפסקינן התם בגמרא; עד כאן לשונם. וכן כתב הסמ״ג במצוה מב, וזה לשונו: גרסינן בפרק קמא דראש השנה: אמר רבי [אבהו] (אבוה): למה תוקעין בשופר של איל... אף על פי ששנינו כל השופרות כשרות חוץ משל פרה? רבי [אבהו] (אבוה) סובר כרבי יהודה וכרבי לוי, דסבירא להו דמצות שופר של ראש השנה בשל זכרים כפופין, פירוש ״אלים״, מתרגמינן ״דיכרין״, וכן הלכה; עד כאן לשונו. וכן כתב בעל הגהות מיימוני באות ב, וזה

לשונו: כרבי יהודה וכו׳, וכן אמר רבי לוי וכו׳, וכן אמר ר׳ [אבהו] (אבוה), ודלא כמתניתין וכו׳. וכן פסק בספר המצות. וכן פסק בספר יריאים וכו׳; עד כאן לשונו. ולפי זה מאד תמיהני על רבותינו בעלי השולחן ערוך, שלא הביאו כלל דעת הרמב״ם. ונראה שמפני שראו שהטור הביא דעת הרמב״ם, וכתב שהכל תפסו עליו, עיין שם – ולכן לא הביאו דעתו. אבל באמת, אף על פי שהראב״ד, והרא״ש, והר״ן, והטור פסקו שלא כדבריו, כמו שיתבאר, מכל מקום כיון דרש״י, ותוספות, וסמ״ג, והגהות מיימוני, והיריאים פסקו כהרמב״ם, דאין שופר כשר רק של איל וכפוף – פשיטא שיש לנו לחוש לדבריהם, ובפרט באיסור תורה שלא להכשיר שום מין שופר אחר. וכן נהגו כל ישראל. (עיין ט״ז, מה שרוצה לומר בכוונת הרמב״ם. וכל דבריו תמוהים, ושגגה מלפני קדושתו, להחליף איל בחיר״ק לאיל בקמ״ץ. וכבר השיגוהו החכם צבי, והפרי מגדים, והגרי״ב. ועיקרי דקדוקיו אין להם מובן. והיסוד ששל איל הוא כפוף, וגם הבית יוסף הזכיר זה. בזה אתי שפיר כל הדקדוקים, וכמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ד והרא״ש בפרק שלישי כתב בשם הרמב״ן, דשלוש מדות בשופרות: דכל השופרות, אפילו לא של איל – כשירים בדיעבד, בין פשוטים בין כפופים, לבד משל פרה, מפני שהוא קרן ולא שופר. ורק לכתחלה מצוה בכפופים, ולמצוה מן המובחר הוא של איל, כדי לזכור עקידת יצחק. והרא״ש, והר״ן, והטור הסכימו לדבריו. וכן כתב הראב״ד, עיין שם. דסבירא להו לרבותינו אלה דהלכה כסתמא דמשניות, דכל השופרות כשרות חוץ משל פרה, וכמשנה שניה דשופר של ראש השנה של יעל פשוט. אך בזה הלכה כרבי יהודה: דלמצוה הוא כפוף, כדברי רבי לוי, ולמצוה מן המובחר בשל איל, כדאמר רבי אבהו. ודברי רבי לוי ורבי [אבהו] (אבוה) אינם לעיכובא, אלא דרבי לוי למצוה, ודרבי [אבהו] (אבוה) למצוה מן המובחר.

ה וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף א: שופר של ראש השנה – מצותו בשל איל, וכפוף. ובדיעבד כל השופרות כשירים, בין פשוטים בין כפופין. ומצוה בכפופין יותר מבפשוטין. ושל פרה פסול בכל גווני. וכן קרני רוב החיות שהם עצם אחד, ואין להם בפנים זכרות – פסולין. עד כאן לשונו, וצריך לומר דהכי פירושו: דמצוה מן המובחר הוא איל וכפוף, ובדיעבד הכל כשר. וכפופין יותר מצוה משל איל, שאינה אלא מצוה מן המובחר, וכמו שכתבתי (וכן כתב הט״ז סעיף קטן א). ועוד אפשר לומר להיפך, דסבירא ליה דשל איל הוי יותר מצוה מכפוף, משום דעל של איל הכל מודים שיותר טוב, כדי לזכור עקידת יצחק. אבל בכפוף הא התנא קמא פליג על רבי יהודה, וסבירא ליה דדווקא פשוט. ונהי דאין הלכה כן, מכל מקום סוף סוף יש לומר דאינה אלא למצוה מן המובחר. לאפוקי בשל איל הכל מודים. ושיעור דבריו כן הוא: שופר של ראש השנה – מצותו בשל איל וכפוף, כלומר: זהו מצוה מן המובחר בכל האופנים. ובדיעבד הכל כשר. ולא תימא דלכתחלה אין הקפידא רק בשל איל, משום דאין חולק בזה, לזה אומר: ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים, כלומר: דגם בזה יש הידור מצוה. וכבר כתבנו שדעת הרמב״ם, ורש״י, ותוספות, וסמ״ג, והגהות מיימוני, ויריאים – דגם בדיעבד אינו כשר רק של איל וכפוף. ואפילו נטרף האיל, או נתנבל – כשר, כיון שהוא מין טהור.

ו וכתב רבינו הרמ״א: וכן שופר מבהמה טמאה פסול; עד כאן לשונו. כלומר: דאפילו להפוסקים דמכל המינים שופר כשר, מיהו מבהמה טמאה – פסול. דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בלבד, כדאמרינן בשבת (כח ב) לעניין מלאכת המשכן, עיין שם. כלומר דכל דבר שהמצוה הוי רק מבעל חי – צריך בעל חי טהור. לאפוקי כשאינו צריך להמצוה בעל חי, כמו דפנות סוכה, דגם עץ ואבן כשר – פשיטא שמותר להעמיד אף בעל חי טמא לדופן. כדאיתא בסוכה (כג א) שמותר להעמיד פיל לדופן סוכה, עיין שם, משום דלא גרע מעץ ואבן. ודע: דאף על גב דממשנה דנידה (נא ב) משמע להדיא דבהמה טמאה אין לה קרנים, עיין שם, ואם כן לא משכחת לה להאי דינא – לאו דברי הכל היא, ורבנן פליגי על משנה זו, כדאיתא בחולין (נט א). ועוד דהרמב״ם מפרש שם דאחיה קאי, אבל בבהמה יכול להיות גם בטמאה קרנים (עיין באה״ג, ומגן אברהם, וא״ר).

ז גזל או גנב שופר, ותקע בו – יצא, אפילו לא נתייאשו הבעלים ממנו, דאין גזל בקול. דאפילו גבי קדשים אמרינן קול ומראה וריח – אין בהן משום מעילה. ואף על גב דאיסורא מיהא איכא, כדאיתא בפסחים (כו א), וודאי דגם בכאן אסור לכתחילה. ולא יברך עליו (מגן אברהם סעיף קטן ד), דאיך יברך על דבר הגזול? ומכל מקום מצות עשה דשופר – יצא. ומותר ליטול שופר של חבירו שלא מדעתו, ולתקוע בו, דוודאי ניחא ליה שיעשו מצוה בממונו, בדבר שאין לו הפסד. וכמו שכתבתי בסימן יא גבי טלית, עיין שם. ואין לשאול: למה בלולב בעינן ביום ראשון שיהיה שלו ממש, ואינו יוצא בשל אחרים? משום דכתיב (ויקרא כג מ): ״ולקחתם לכם״ – משלכם, כמו שאכתוב בסימן תרנח. ואם כן גם בשופר נצריך משלו ממש, דהא גם בשופר כתיב (במדבר כט א): ״יום תרועה יהיה לכם״? אמנם דלא דמי, דהתם ״לכם״ כתיב על ״ולקחתם״, ומשמע ״ולקחתם משלכם״, אבל הכא א״יום תרועה״ קאי. והכי איתא בירושלמי ריש לולב הגזול (ירושלמי סוכה פרק ג הלכה א), עיין שם. (ועיין בית יוסף, וט״ז סעיף קטן ב. ובזה מתורץ השגת הראב״ד על הרמב״ם בפרק ראשון בדין זה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)(ובהג״א פוסל שופר הגזול על פי הירושלמי. אבל הראשונים פירשו זה על לולב, וכן עיקר, דבלולב שייך לשון משופה. עיין שם סוף פרק שלישי, ודייק ותמצא קל.)

ח אמרינן בגמרא (כח א) דלא יתקע לכתחלה בשופר של עולה או שלמים. ואם תקע בהם – יצא, דמצות לאו ליהנות ניתנו. כלומר: דכל מצוה שאין בה הנאה גשמיות, אלא הנאת המצוה – לא שייך על זה לומר שהוא נהנה מן ההקדש, דמצות לאו ליהנות ניתנו. אבל אי לאו האי טעמא – לא היה יוצא בהם. ואף על גב דקול אין בו משום מעילה – זהו בשמיעת קול של הקדש. אבל ליטול חפץ של הקדש ולתקוע בו – מיד מעל בנטילתו, דיש מעילה בהקדש, אף בדבר שאין נפגם, כדתנן במעילה ריש פרק חמישי, עיין שם. ואף על גב דצריך שיהא בזה הנאה שוה פרוטה, כדתנן התם – יש לומר דגם בכאן נהי דמצות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום כל אדם היה נותן פרוטה לקיים המצוה. (כן מוכרחני לפרש, דאם לא כן איך אומר שם ר״י דמעל? עיין שם, ודייק ותמצא קל.)

ט אסור לתקוע בשופר של עבודת כוכבים, כגון שהשתחוו לו, או שהוא ממשמשי עבודת כוכבים, דמאיס לגבוה לעשות בו דבר מצוה. ואם תקע בו – יצא. ואין זה כנהנה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, כמו שכתבתי. והני מילי כשהוא של אינו יהודי, דמהני ליה ביטול, ולכן אף קודם שנתבטל – יצא. אבל כשהוא של ישראל, דלא מהני ליה ביטול, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קמו, וצריך שריפה; ושופר צריך שיעור כדי שיאחזנו בידו ויתראה לכאן ולכאן, כמו שיתבאר לקמן, דשיעורו ארבע גודלין; וכיון שצריך שריפה – חזינן ליה כמו שנשרף, וכתותי מיכתת שיעוריה. אבל של אינו יהודי, אפילו קודם ביטול, כיון דמהני ליה ביטול – לא אמרינן כתותיה מיכתת שיעוריה. אך זהו דווקא כשהישראל לא נתכוין לזכות בו בהשופר. אבל אם נתכוין לזכות בו – הרי נעשה של ישראל, ואין לו ביטול. ואף על גב דהשופר יש לו בעלים אינו יהודי, ואם כן מאי מהני מה שהוא רוצה לזכות בו, כיון דהאינו יהודי אינו מקנה לו. ובאמת יש מי שאומר כן: דדווקא בשופר של הפקר נעשה של ישראל כשמכוין לזכות בו, ולא שופר של אינו יהודי (ב״ח) – אינו כן, כדמוכח בכמה מקומות. והטעם: דבאמת כיון לגוזלו, ואחריותו עליו, ולכן לעניין זה נחשב כשל ישראל (ט״ז סעיף קטן ג, ומגן אברהם סעיף קטן ה, וכן כתב הבית יוסף). ולבד זה יש בכאן טעם פשוט, דהא בעל כרחך מיירינן קודם ביטול, דלאחר הביטול – הא הוי היתר גמור. אלא שאין אנו חושבין אותו ככתות, מטעם שהאינו יהודי יכול לבטלו. וכיון שהישראל כיון לזכות בו – הרי לא ימסרנו להאינו יהודי, ואיך יבטלנו? וממילא דכתותי מיכתת שיעוריה.

י ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ג דיש מחמירין דאפילו בשל אינו יהודי אינו יוצא, אלא בנתבטל מערב יום טוב; עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דרבינו תם סובר דהא דיוצאין בשל אינו יהודי – זהו רק לאחר ביטול, כמבואר בתוספות חולין (פט א). אבל קודם ביטול, כיון דטעון שריפה – כתותי מיכתת שיעוריה. ואם כן ממילא צריך ביטול מערב יום טוב. דאם לא כן, כיון דנדחה בתחילת היום – אינו חוזר ונראה. ולא דמי למה שיתבאר בסימן תרמו לעניין הדס, דכשענביו מרובות מעליו – פסול, ליקטן – כשר. ומהני אפילו כשלקטן ביום טוב, עיין שם. זהו מפני שבידו לתקנו, ולא נחשב כדיחוי. משאין כן כאן, אין בידו לבטלו (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואף על גב דקיימא לן ביורה דעה סימן כח דאין דיחוי אצל מצות, עיין שם, אמנם בסוכה (לג א) אמרינן דזהו ספיקא דדינא. וכיון דהוי ספק – ממילא דלא יצא, דזהו כנראה ונדחה, דאינו חוזר ונראה, כדמוכח בכמה מקומות. שהרי קודם שעבדוהו היה ראוי לשופר, וכשעבדוהו – נדחה משופר, וכשחזרו וביטלוהו – חוזר ונראה. (עיין מגן אברהם שם, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

יא שופר של תקרובת כוכבים, אפילו של אינו יהודי – לא יצא כשתקע בו, דזה אין לו בטילה עולמית, כמו שכתב ביורה דעה שם בסימן קמו. וכן שופר של עיר הנדחת – לא יצא דכתותי מיכתת שיעוריה (ראש השנה כח א). ויראה לי דשופר של כוכבים – אינו אלא בהשתחוה להשופר. אבל אם השתחוה להאיל – לא נאסר השופר, דבעלי חיים לא נאסרו, כמו שכתב ביורה דעה סימן קמה. עוד נראה לי דזה שאמרנו דצריך ביטול מערב יום טוב, הוא הדין אפילו ביום טוב בלילה; כיון דהוי קודם זמן תקיעות – הוי כערב יום טוב.

יב המודר הנאה משופר, כגון שאמר ״הנאת שופר עלי״ – מותר לו לשמוע התקיעות כשאדם אחר תוקע בשופר זה, דאין זה הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו. אבל הוא בעצמו לא יתקע בו לכתחלה, מפני שיש בני אדם שנהנים כשהם תוקעים. ומכל מקום אם אין אחר – יתקע בעצמו, דאין זה הנאה כלל, כמו שכתב ביורה דעה בסימן רכא (מגן אברהם סעיף קטן ז). אלא דלכתחלה טוב יותר שיתקע אחר. וזהו כשאמר ״הנאת שופר זה עלי״. אבל אם אמר ״קונם שופר זה לתקיעתו עלי״ – אסור לתקוע בעצמו, וגם לשמוע מאחרים תקיעה של מצוה, וכל שכן תקיעה של רשות. ולא דמי לנשבע שלא לתקוע בשופר, דמלקין אותו ותוקע, מפני שאין שבועה חלה על דבר מצוה. אבל נדרים חלין על דבר מצוה, כמו שכתב ביורה דעה סימן רטו, ושם מבואר הטעם. ואף על גב דאין נדר חל על דבר שאין בו ממש, ותקיעה הרי אין בה ממש, זהו כשאמר ״קונם עלי תקיעת שופר זה״ או ״תקיעות״ סתם. אבל אם אמר ״קונם שופר זה לתקיעתו עלי״ – הרי בהשופר יש בו ממש. וכחילוק זה מבואר שם סימן ריג, עיין שם.

יג כל הקולות כשירים בשופר. הלכך, היה קולו עב מאד או דק מאד, או יבש מאד – כשר. מיהו נראה לי דאם כל זה דווקא קול רם, אבל אם הקול הוא קול לחש – לא יצא ידי חובתו, אפילו כשאחר הסמוך לו שומע. דלחש לאו קול הוא כלל, ואנן בעינן "לשמוע קול שופר". וכן עיקר לשון "תרועה" הוא קול רם, כמו "יריע אף יצריח". ולכן אמת שכל הקולות כשירים בשופר, מיהו על כל פנים צריך קול (כן נראה לעניות דעתי).

יד כתב הרמב"ם בפרק ראשון דין ה: שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו, ויראה לכאן ולכאן. נסדק לאורכו – פסול. לרחבו, אם נשתייר בו כשיעור – כשר, וכאלו נכרת מקום הסדק. ניקב, אם סתמו שלא במינו – פסול. סתמו במינו, אם נשתייר רובו שלם, ולא עיכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה – הרי זה כשר. עד כאן לשונו, וזה שכתב "כדי שיאחזנו בידו, ויראה לכאן ולכאן" – אין הכוונה דמשערין זה בהתוקע ותהיה נפקא מינה בין כשהתוקע יש לו יד עבה, ובין כשיש לו יד דקה. וכבר פירשו בגמרא נדה (כו ב) דאזלינן בתר אדם בינוני, ושיעורו טפח שהם ארבע גודלין. ויש שמצריך טפח שוחק (טור בשם הר"י גאות), דבזה יש כדי שיראה לכאן ולכאן. אבל הטור והשולחן ערוך לא הצריכו זה, אלא שבצמצום טפח כשר. דגם בזה יש כדי שיראה לכאן ולכאן, דהתוקע הא אוחזו בארבע אצבעותיו, ואין בהם כדי ארבע גודלין, וממילא נשאר משהו מכאן, ומשהו מכאן (ר"ן בפרק שלישי). והטעם מה שצריך שיתראה לכאן ולכאן – כדי שלא יאמרו שלתוך ידו הוא תוקע (רא"ש פרק שלישי סימן ו).

טו וזה שכתב "נסדק לאורכו פסול" – לא ביאר בכמה מהאורך נסדק, אי בכולו אי במקצתו. ויש בזה דיעות שונות: דיש אומרים אפילו בכל שהוא – פסול, לפי שכשהסדק באורך – הוא מוסיף והולך מפני חוזק התקיעה, עד שיסדק כולו, וגרע מנקב, ומסדק לרוחבו, וחזינן ליה כאלו כולו סדוק (שם בשם י"מ). ופשוט הוא דאפילו לפי דיעה זו, מכל מקום צריך איזה משך, ושתהא סדוקה כל עובי הדופן עד החלל, דאם לא כן – לא גרע מנקב. ואין נפקא מינה בנסדק לארכו בין שמעכב התקיעה על ידי הסדק, או לא מעכב, דאפילו לא מעכב – פסול, כיון שהטעם שעומד להסדק כולו. ויראה לי דלשיטה זו אין הפסול אלא מדרבנן, דמן התורה אין שום טעם. דאי אפשר לומר מטעם דכל העומד ליסדק – כסדוק דמי, כהך דאמרינן בעלמא: כל העומד לפדות – כפדוי דמי; שהרי גם בזה לא קיימא לן כן. ור"ש הוא דסבירא ליה כן בכל הש"ס, ורבנן פליגי עליה, וכמו שכתבנו בכיוצא בזה ביורה דעה סימן לה סעיף ו, לעניין סירכא שלא כסדרן, עיין שם. אלא הפסול הוא מדרבנן, דשמא יסדק כולו בעת התקיעות ולא ירגיש.

טז והנה הרא"ש הסכים לדיעה זו, ולכן כתב הטור גם כן – כן. וזה לשון הטור: נסדק לארכו, אפילו כל שהוא – פסול. והני מילי שלא דבקו, אבל דבקו – כשר. והוא שדבקו במינו. והרמב"ן כתב דסתימת דבק – לא חשיב במינו, אלא אם כן חממו באור עד שנפשר, וחיבר קצותיו אחד אל אחד. וא"א כתב שדבק חשיב במינו, ולא חשיב שלא במינו, אלא כשסותם הנקב בחתיכה אחרת. אבל כשמחברו בדבק – חוזר לכמו שהיה. ואין הדבק ניכר בין הסדקים. עד כאן לשונו. והנה על כל פנים, אפילו לדעת הרא"ש שמתיר בדבק, מפני שאינו ניכר, אם יחברנו בדבר הניכר שהוא מין אחר – פסול.

יז ולא כן פסק רבינו הבית יוסף בסעיף ח, וזה לשונו: נסדק לאורכו – פסול. יש אומרים אפילו בכל שהוא – פסול, אלא אם כן הדקו הרבה בחוט, או במשיחה. עד כאן לשונו. והרי זהו שלא במינו. והנה באמת הר"ן חולק על הרא"ש, וזה לשון הר"ן: דלדעת המפרשים דבכל דהו מיפסל, אם הדקו הרבה בחוט או במשיחה – כשר, שהרי החוט מעמידו שלא יתבקע. וכן דעת הראב"ד בדרשה שלו, וכו'; עד כאן לשונו. ומכל מקום נראה לעניות דעתי דלא פליגי הרא"ש והר"ן. דהנה הכלבו כתב על זה דזהו דווקא כשנשתייר שיעור תקיעה, ממקום הקשירה ולמעלה לצד הפה; עד כאן לשונו. וזהו שכתב רבינו הרמ"א גם כן בזה הלשון: ונשתייר שיעור התקיעה וכו'; עד כאן לשונו. ולפי זה אני אומר דבכי האי גוונא גם הרא"ש והטור יודו לזה. וזה שכתבו דבעינן במינו – זהו כשלא נשתייר. והטעם פשוט, דכשלא נשתייר שיעור התקיעה עד ראשו – יש לומר שפסול מן התורה, משום דחשיב כנפרד. ולכן צריך לדבקו במינו דווקא. משאין כן בנשתייר שיעור התקיעה, וודאי אין פסולו אלא מדרבנן, מטעם שכתבנו, ולכן די בקשירה בחוט או משיחה, דבזה יסתלק החשש שאולי יתבקע כולו. (וזהו עומק כוונת הרמ"א, אלא שקיצר. ודייק ותמצא קל.)(ובזה מתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן י"א, וט"ז סעיף קטן י"ב.)

יח אבל מלשון הרמב"ם (פרק ראשון הלכה ה) משמע: דדווקא כשנסדק כולו לארכו – פסול. וכן מבואר מלשון רש"י, עיין שם, שכתב נסדק כולו. וכן רבותינו בעלי התוספות כתבו שם (כז ב דיבור המתחיל "נסדק") דלארכו לא מיפסל, אלא אם כן נסדק על פני ארכו מראשו ועד סופו. עד כאן לשונם. וגם הרמב"ם, אלולי היה סובר דגם במקצתו או ברובו פסול, הוה ליה לפרש, וברור שכוונתו כרש"י ותוספות, דדווקא כשנסדק כולו, והטעם: דהוי כשני שופרות. ולכן אפילו דיבוק במינו אינו מועיל, כמו שאינו מועיל לשני שופרות, דשופר אחד אמר רחמנא, ולא שתים ושלשה שופרות (גמרא).

יט ויש אומרים דבנסדק רובו פסול (מגיד משנה בשם מפרשים). וזהו שכתב רבינו הבית יוסף שם: ויש אומרים דווקא ברובו, ואם דבקו – כשר, אפילו דבקו בדבק. ויש מי שאומר שאינו כשר, אלא כשדבקו מעצמו, שחיממו באור עד שנפשר, וחבר קצותיו זה עם זה. ואם נסדק כולו אפילו מצד אחד – פסול, אפילו חממו באור וחיבר סדקיו זה עם זה. עד כאן לשונו, והטעם פשוט: דכל זמן שמיעוטו מחובר אפילו משהו – לא נחשב כשני שופרות, ולכן

מהני דיבוק. משאין כן בנסדק כולו. והמגיד משנה שם כתב דגם ברובו – לא מהני דיבוק, עיין שם. וחלקו עליו הפוסקים. ודבר פשוט הוא דאפילו בנסדק כולו – לא מקרי נסדק, אלא כשנסדק עד החלל. אבל כשהסדק לא עבר כל הדופן – כשר בלא שום תיקון, ומצוי כן בכמה שופרות. וכל זה בנסדק לארכו.

כ ואם נסדק לרחבו, אמרו בגמרא שם דאם נשתייר בו שיעור תקיעה – כשר, ואם לאו – פסול. ופירש רש״י לרחבו – כל רחבו בהקיפו, עיין שם. אבל הרא״ש והטור כתבו דגם ברובו של היקף – פסול, וממילא דגם במחצה על מחצה פסול, דאי אפשר לצמצם במשהו. ועוד: דבאיסור תורה מחצה על מחצה כרוב, אם הרוב הוי לחומרא. והרי אפילו לקולא – יש מי שסובר דהוה כרוב, כמבואר בחולין (חולין כח ב), ולא קיימא לן כן. ולחומרא הכל סוברין דהוי כרוב. וגם קיימא לן דאי אפשר לצמצם (שם), וכן הלכה. וגם כאן צריך עד החלל, וכן אפילו אינו מעכב התקיעה ובמיעוטו – כשר לגמרי בלא שום תיקון. דברוחבו לא יסדק כולו על ידי חוזק התקיעה כבארכו, דהקול הולך וקורע באורך ולא ברוחב.

כא וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ט: נסדק לרחבו במיעוטו – כשר, ברובו – פסול, אלא אם כן נשאר מהסדק לצד פיו שיעור תקיעה, דהיינו ארבע גודלים. וכשנשתייר בו כך – כשר, אפילו אם מעכב את התקיעה. ויש מכשירים בנשתייר אפילו שלא לצד פיו. עד כאן לשונו, והטעם פשוט: דכיון דנשתייר כדי תקיעה – אין אנו צריכים כלל להמותרות. ויראה לי דלה״יש מכשירים״ בנשתייר אפילו שלא לצד פיו – בעינן על כל פנים שלא יעכב את התקיעה, דאם לא כן, כיון שהוא תוקע בהחלק העליון, והרי אינו כדרך תקיעתו. ולכן כתב רבינו הבית יוסף דעת ה״יש מכשירים״ אחר ״אפילו אם מעכב״ וכו׳, כלומר: דבכי האי גוונא וודאי בעינן שלא יעכב את התקיעה. אך העיקר לדינא כדיעה ראשונה, שכן הוא דעת רוב הפוסקים (עיין בית יוסף). ודע שהגודל מודדים ברוחבו של האגודל באמצעיתו (מגן אברהם סעיף קטן י״ח).

כב ואם נעשה נקב בהשופר, דהיינו נקב בחלל ולא סדק, כבר כתבנו בסעיף יד דהרמב״ם כתב דאם סתמו שלא במינו – פסול. ואם סתמו במינו, אם נשתייר רובו שלם, ולא עיכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה – כשר, עיין שם. הרי דאינו מתיר אלא על ידי שלושה תנאים: שתהיה הסתימה במינו דווקא, ואם שלא במינו – פסול אפילו במיעוטא, ואפילו אינו מעכב התקיעה. ושרובו ישאר קיים, ואם רובו ניקב – פסול בכל גווני. ושלא יעכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה. אבל כשמעכבים בכל גווני – פסול. ופירוש ״מעכב את התקיעה״ – היינו שנחלש הקול אחר הסתימה, מכפי מה שהיה מקודם שניקב (מגיד משנה). אבל אם נשתנה הקול קודם הסתימה – לא חיישינן לה, ולא מעלה ולא מוריד. והעיקר תלוי בשינוי שאחר הסתימה (כסף משנה), וזהו דעת הרי״ף בפרק שלישי, עיין שם, והגאונים (טור).

כג אבל דעת התוספות והרא״ש (פרק שלישי סימן ה): דאם סתמו במינו, ונשתייר בו הרוב, אפילו מעכב התקיעה שלא חזר קולו לכמו שהיה – כשר. ואם סתמו שלא במינו, אם מעכב התקיעה שלא חזר קולו לכמו שהיה שלם – פסול, אף אם נשתייר בו הרוב, ואפילו קולו עתה כקול שהיה כשהיה נקוב – פסול, כיון שלא חזר לכמות שהיה קודם הנקיבה (טור). אבל אם לא היה מעכב התקיעה, והיינו שקולו אחר הסתימה כקולו לפני הנקיבה, אף על פי שסתמו שלא במינו – כשר, כיון שנשתייר רובו שלא ניקבה. ובירושלמי איתא דאם לא סתמו כלל – כשר, אף על פי שנשתנה קולו מכמו שהיה, דכל הקולות כשרים בשופר. ולפי זה הסתימה אינה הכרח, אלא אם כן אי אפשר לתקוע בלי סתימה. אבל כל שאפשר לתקוע – יתקעו כך. וגם הראב״ד הביא זה הירושלמי, עיין שם. ואפילו לא נשתייר בו שיעור תקיעה מהנקב ולמעלה (ט״ז סעיף קטן ז). וכן פסקו הטור, והשולחן ערוך סעיף ז. ורבינו הרמ״א כתב על זה דכשיש שופר אחר – אין לתקוע בזה, כי יש אומרים שאין לתקוע בשופר נקוב. עד כאן לשונו, והוא פלא: ומי הוא שביכולתו לחלוק על הירושלמי בדבר שבש״ס שלנו אינו חולק עליו? ומהרי״ף והרמב״ם גם כן אין ראיה, שהם לא כתבו רק הדינים שבגמרא. ויראה לי דטעמם משום דעל פי רוב, כשהנקב גדול, אין באפשרי לתקוע בו בלא סתימה, דהאויר יוצא מהנקב, ולא ישמע הקול. ואם הוא נקב קטן, ולא יעכב התקיעה – פשיטא שמותר לתקוע בו. ולכן לא חששו להזכיר זה. ובפלוגתת הרי״ף והרמב״ם עם התוספות והרא״ש – וודאי יש להחמיר כהרי״ף והרמב״ם, אך באין שופר אחר יש לסמוך על התוספות והרא״ש, ולברך עליו. וכן נראה מדברי רבינו הבית יוסף בסעיף ז, עיין שם.

כד דיבק שברי שופרות זה עם זה, ועשה מהם שופר – פסול, דשופר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות (כו א). ואף על גב דבכל הדברים הדיבוק עושה כאחד, כמו בבתים של תפילין וכיוצא בזה, מכל מקום בעל כרחך התורה שפסלה שני שופרות – היינו אפילו בדיבוק. דאם לא כן, הרי אי אפשר לתקוע בו בלא דיבוק. ואין לומר דכוונת התורה שלא לתקוע בשני שופרות ממש בבת אחת, דאי אפשר לומר כן: חדא, שזהו דבר שאי אפשר. ולתקוע בזה אחר זה – פשיטא דמותר, ומעשים בכל יום כן הוא. ועוד: דלזה לא נצרך הך קרא, וידענו זה מאיסור ״בל תוסיף״ לדעת הרמב״ם בפרק שביעי, דבנוטל שני לולבים – עובר משום בל תוסיף, עיין שם, והוא הדין שני שופרות. ולדעת הראב״ד שם, והתוספות בראש השנה (כח ב), דאין בל תוסיף אלא במין אחר, עיין שם – באמת אין איסור בשני שופרות. אלא וודאי דהתורה הזהירה שהשופר לא יהיה משני חתיכות מדובקות. (ואפילו רבי

יוסי דאמר בריש פרק שלישי כו ב: כיון דמחברי אהדדי – חד הוא, לא אמר זה אלא בפרה, דקיימי גילדי גילדי, דמתולדתה חד הוא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כה ולכן אסור לעשות שופר על פי דיבוק שני חתיכות, אחד למעלה ואחד למטה, ואפילו אם יש שיעור שופר בזה שלמעלה שלצד פיו. ואפילו בשופר גדול, אם דיבק עוד מעט משופר אחר למעלה או למטה – השופר פסול, מפני גזירת הכתוב דשופר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות. ולכן אם הוסיף על השופר כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו – פסול. דשלא במינו – פשיטא דפסול, כמו בלולב בהוסיף מין אחר. ואין לשאול דאם כן איך מהני סתימה בנקב במינו, הא הוה שני שופרות? דאינו כן, דהתם רק ממלא חסרון הנקב, ואין זה בגדר הוספה. וראיה: שהרי לדעת התוספות והרא״ש בסעיף כג – גם בשלא במינו מותר, כשאינו משנה הקול. והרי מין אחר פשיטא שאסור, אלא דהתם כיון דהוא לסתום הנקב – מתבטל לעצם השופר, ואין על הסתימה שם בפני עצמו כלל.

כו הפכו ותקע בו – לא יצא, בין שהפכו כדרך שהופכים החלוק, שהפך צד הפנימי לחיצון וחיצון לפנימי, ובין שהניחו כמו שהוא, אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב; שנאמר: ״והעברת שופר״ – בעינן דרך העברתו (כז ב), כדרך שהאיל מעבירו בראשו בקרנו מחיים (רש״י). ויש שרוצים להכשיר בהפכו כחלוק, כיון שהקצר והרחב עומדים במקומם. אבל בירושלמי מפורש שפסול, דבעינן שהצד הפנימי יראה את החלל. והרא״ש בפרק שלישי (סימן ד) הביא מירושלמי, דמנלן שצריך לתקוע בצד הקצר? דכתיב: ״מן המצר קראתי״ וגו׳. ולכן אפילו אם לא שינה את השופר, אלא שתקע במקום הרחב – פסול. אמנם אם היה השופר ארוך, וקיצרו מלמעלה, שחתך ממנו מקצת – כשר, כיון שנשאר שיעור שופר. ומכל מקום נראה לי דאם חתכו מלמטה, וחתך כל הרחב – פסול, דאנן בעינן שיהא בשופר קצר ורחב, כדרך שהוא בחיים. אבל בחתך מקצת מן הרחב – כשר, כיון שעדיין יש רחב. וכן אם גרדו, בין מבפנים בין מבחוץ, עד שנעשה דק כגלד – כשר, דאין שיעור לעוביו של שופר. וכיון שלא שינה אותו – כשר (והיפוך פסול אף מצד אחד).

כז השופר הוא חלול כידוע, ובעודו בקרן האיל אינו חלול, שנכנס בו עצם מהראש לתוך קרנו. והעצם איננו חלול, אך כשנוטלין אותו מהאיל – דוחין את העצם לחוץ, ונשאר חלול. ואף על פי שלא הוציא העצם ממנו, אלא נקבו כשהוא בתוכו – כשר, ואפילו לכתחלה מותר לעשות כן, דמין במינו אינו חוצץ (מגן אברהם סעיף קטן כ), כיון דדרך בריאתו בכך. ומכל מקום יותר מהודר ליטול העצם משם, וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ואם הוציא עצם זה מהקרן, ונקב העצם, ותקע בו – פסול, דאין זה שופר כלל, דשופר צריך להיות חלול, והוא אינו חלול, ורק אינו חוצץ, אבל לא שהוא יהיה השופר. (ובירושלמי פרק שלישי הלכה ו יש שהיו תוקעין לכתחלה בקידוח בעצם כשהוא בו, עיין בית יוסף.)

כח איתא בגמרא (כז ב): ציפהו זהב במקום הנחת פה – פסול, שלא במקום הנחת פה – כשר. ציפהו זהב מבפנים – פסול. מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה – פסול, ואם לאו – כשר. עיין שם. ודקדקו הראשונים דהך ״שלא במקום הנחת פה״ – וודאי מירי מבחוץ, דאי מבפנים – פסול, ואם כן היינו מבחוץ (תוספות ורא״ש). ולכן יש שפירשו דהכל מירי בעובי העליון. ו״במקום הנחת פה״ מקרי במקצת עובי שלצד החלל, שבשם מניח פיו. ו״שלא במקום הנחת פה״ היינו במקצת העובי שלצד חוץ (ר״ן שם). ובמקום הנחת פיו – פסול משום חציצה, שהזהב מפסיק בין פיו לשופר. ויש מי שפירש ד״שלא במקום הנחת פיו״ הוא מבחוץ, במחציתו העליון, וקיימא לן דבזה אפילו אם נשתנה קולו מעט – כשר, דעיקר ההשתנות תלוי בחציו השני, מקום הרחב, שבשם עיקר התפשטות הקול (רא״ש בשם רבינו יונה). וקולא גדולה היא (שם), וקשה לסמוך על זה.

כט והרא״ש פירש דוודאי מבחוץ מירי, ואין קולו משתנה בשביל מקצת ציפוי; ואם היה משתנה – היה פסול. ומקודם קיימא לן דאין זה כשופר תוך שופר, ואחר כך קיימא לן שיש חילוק בין נשתנה קולו ללא נשתנה. וכן מבואר מדברי הרמב״ם, דשלא במקום הנחת פה ומבחוץ – חדא מילתא היא. שכתב בפרק ראשון דין ו: ציפהו זהב מבפנים, או במקום הנחת פה – פסול. ציפהו מבחוץ, אם נשתנה קולו וכו׳; עד כאן לשונו. הרי שלא הזכיר שלא במקום הנחת פה, משום דזהו ״מבחוץ״. וכן מבואר בירושלמי (פרק שלישי הלכה ג), שאומר שם: ציפהו זהב מבפנים – פסול, מבחוץ – כשר. ציפהו מקום הנחת פיו, או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי – פסול; עד כאן לשונו, ולא הזכיר שלא במקום הנחת פיו.

ל והנה טעם פסולו במקום הנחת פיו, בארנו שזהו מטעם חציצה, דצריך שפיו יודבק להשופר. ולפי זה אם תקע בהפסק אויר בין פיו לשופר, שלא הדביק פיו אל השופר – פסול. ויש שפירשו הטעם משום דהקול יוצא מהזהב, ולא מהשופר. ולפי זה אין ראיה שתפסול בלא הדביק פיו להשופר (עיין ט״ז סעיף קטן י״ח). ואין לשאול: דלמה יוכשר מבחוץ, הא קיימא לן בסעיף כה דתוספת שלא במינו – פסול בכל שהוא? דיש לומר ד״תוספת״ מקרי כשמעדיף על השופר בארכו, ולא בציפוי שמבפנים או שמבחוץ. ולכן אם נתן זהב על עובי השופר בצד הרחב, היינו הוסיף עליו כל שהוא ופסול. וכל שכן אם הוסיף על העובי בצד הקצר, דיש בזה גם פסול הפסק בין פיו לשופר. וכבר כתבנו דאם הרחיק את השופר מפיו, ונפח בו ותקע – פסול. וכתב

הרמב״ן: דאלו המציירים צורות בשופר במיני צבעונין – לא יפה הם עושים, דשמא נשתנה הקול מחמת הצבע. ואפילו לא פשט הצבע בכל השופר, דשמא ישתנה הקול על ידי זה (טור). אבל מותר לחקוק ציורים בהשופר עצמו כדי לנאותו, דבלא צבע לא ישתנה הקול.

לא נתן שופר בתוך שופר ותקע, אם קול פנימי שמע – יצא, ואם קול חיצון שמע – לא יצא (גמרא שם). כלומר: אם קול פנימי לבדו שמע, כגון שהוא עודף על החיצון משני צדדיו, ונתן הפנימי בפיו, ותקע בו – כשר, לפי שהקול יוצא רק מהפנימי. ואפילו אינו עודף רק מלמעלה לצד הפה, ולצד הרחב הוא שוה עם החיצון – גם כן כשר. ואם החיצון בולט – פסול, מפני שהקול יצא גם ממנו, והוי קול שני שופרות. וכן אם אינו עודף מלמעלה על החיצון – יש לחוש שהקול יוצא משניהם, ופסול. וכל שכן אם הקול יוצא מהחיצון, ולא מהפנימי – דפסול, שהרי יש הפסק בין קול השופר ובין השופר עצמו. ודע דאפילו אם שמע קול פנימי בלבד – בעינן שלא ישתנה קולו על ידי החיצון, דאם נשתנה – פסול, כמו שכתבתי. ואפילו להמכשירים בסתמו במינו, בנשתנה כמו שכתבתי בסעיף כה, מכל מקום הכא פסול, משום שני שופרות (מגן אברהם סעיף קטן כב).

לב שופר של ראש השנה – אין מחללין עליו יום טוב. ולא אמרינן דאתי עשה דשופר, ודוחה לא תעשה דיום טוב. דכבר נתבאר בסימן תצה דיום טוב הוי עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואפילו במקום שנסתלק העשה – אין עשה דשופר דוחה הלא תעשה של יום טוב, דאפילו איסור דרבנן אין שופר דוחה. לפי שהחכמים השוו את דבריהם לשל תורה, והעמידו דבריהם בשופר שהיא בשב ואל תעשה, כמו שהעמידו דבריהם שלא לתקוע בראש השנה שחל בשבת מטעם גזירה, כמו שכתבתי בסימן תקפח. וכדאמרינן ביבמות (צ ב), דבשב ואל תעשה – העמידו דבריהם בכמה דברים כשופר, ולולב, ועוד. עיין שם.

לג לפיכך אם היה השופר בראש האילן, או מעבר הנהר, ואין לו שופר אחר אלא הוא – אינו עולה באילן, ואינו שט על פני המים כדי להביאו. וכן אם היה עליו גל של אבנים – אסור לטלטל את האבנים כדי ליטלו. ואין לילך חוץ לתחום כדי לשמוע קול שופר, וכל שכן שאין מביאין את השופר מחוץ לתחום. וקל וחומר שאין חותכין את השופר, בין ביד בין בכלי, דבכלי הוה איסור דאורייתא שמתקן כלי, וביד דהוה תקון כלאחר יד הוה איסור דרבנן. ובגמרא (לג א) מבואר דבסכין הוה דאורייתא, ובמגל הוה דרבנן, דהוה תקון כלאחר יד. עיין שם.

לד במה דברים אמורים? על ידי ישראל. אבל על ידי אינו יהודי – מותר לעשות כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים, דהוה שבות דשבות במקום מצוה, ומותר. אבל באיסור דאורייתא אסור לומר לו לעשות. ואפילו לפי דברי רבינו הרמ״א לעיל סימן רעו, דלדבר גדול התירו אמירה אפילו בדאורייתא, עיין שם – מכל מקום במצוה דשב ואל תעשה לא התירו. ועוד: דגם בשם לא קיימא לן כן, כמו שכתבתי שם. ולכן אומרים לאינו יהודי לעלות באילן, ולילך חוץ לתחום להביא שופר. וזהו מחוץ לאלפים אמה, ולא חוץ לשנים עשר מיל, לדעת הרי״ף והרמב״ם דתחומין דשנים עשר מיל הוי דאורייתא. ואפשר דבזה יש לסמוך על רוב הפוסקים דגם זה הוי מדרבנן, וכן נראה עיקר (וכן כתב האליהו רבה סעיף קטן כט). ודע דמסתימת לשון הפוסקים משמע דאפילו ביום שני של ראש השנה, שהתקיעות הם מדרבנן – מכל מקום מותר לומר לאינו יהודי לעשות איסור דרבנן בשבילו. דכיון דביום ראשון מותר – מותר ביום שני גם כן. דסוף סוף אינו אלא שבות דשבות, ולא גזור במקום מצוה, אפילו היא דרבנן. דלא גרע מהפסד, דלא גזרו בכי האי גוונא. (וכן נראה מדברי מהרש״ל בתשובה סימן א. ותמיהני על האליהו רבה סעיף קטן כט, שרוצה לגמגם בזה, עיין שם.)

לה ואם האינו יהודי עשה מעצמו מלאכה גמורה, כגון שעשה את השופר ביום טוב – מותר לתקוע בו, אף על פי שעשה בשביל הישראל. ולא דמי לאינו יהודי שעשה מלאכה בשביל ישראל בשבת ויום טוב, דאסור לישראל להשתמש בו, דבשם יש שני טעמים: שלא יהנה ממלאכת שבת ויום טוב, וגם שמא יאמר לו לעשות בשבילו. ובשופר לא שייך זה, דאין כאן הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו. וגם כן לא גזרינן שמא יאמר לו לעשות בשבילו, דלא גזרינן זה אלא בדבר שיש בו הנאה – חיישינן שיעבור עבירה בשביל הנאתו. אבל בדבר שאין בה הנאה, רק מצוה בעלמא, למה יעשה כן לעבור עבירה בשביל מצוה?

לו אמנם זהו כשעשה האינו יהודי השופר מאיל שלו, או מקרן שלו, דאין בו איסור מוקצה. דאין מוקצה בשל אינו יהודי, כמו שכתבתי בסימן רנב. ואף על גב דזהו גם כן נולד כמובן, ובנולד אסור אפילו בשל אינו יהודי, כמו שכתבתי בסימן שכה, בזה יש לסמוך על הפוסקים המתירים נולד ביום טוב, כמו שכתבתי בסימן תצה (הגר״ז סעיף כה, ועיין מגן אברהם סעיף קטן כה). אבל אם עשה שופר ביום טוב מקרן של ישראל – אסור לתקוע בו, שהרי בין השמשות לא היה ראוי לתקוע בו, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא. ועוד: דהוה נולד, ואסור לטלטלו כדי לתקוע בו. (והגר״ז כתב שיש לסמוך על המתירים נולד ביום טוב, וכן משמע ממגן אברהם שם. וצריך עיון, דהא הוא מוקצה גם כן בין השמשות, ומיגו דאתקצאי וכו׳. ודייק ותמצא קל.)

לז יכול ליתן בתוך השופר מים או חומץ או יין כדי לצחצחו, שיתקע יפה. ואין בזה משום תקון כלי, דאינו אלא להעדפא בעלמא. ומי רגלים – אף בחול אסור, מפני הכבוד. (ודע דבהובא מחוץ לתחום – אסור לטלטלו לחוץ.)

סימן תקפז

א המצוה היא "לשמוע קול שופר", כלומר התקיעות, כמו שהם ממש. אבל אם שמע קול הברה בעלמא, כגון שהתוקע עמד בבור, ואותו שעומד על הארץ חוץ לבור אינו שומע אלא קול הברה, אפילו שומע קול הברה עם הקול השופר – לא יצא, דהקול מעורבב, ואין זה "קול שופר". וכך שנינו במשנה (כז א): התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטם, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא. (וברש"י כח א דיבור המתחיל "אם קול הברה" – מבואר דקול השופר עם קול הברה לא יצא.)

ב ומפרש בגמרא: לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדים בבור – יצאו; עיין שם. ולרש"י, והרמב"ם בפרק ראשון, הכי פירושו: דאלו שבבור שומעים תמיד קול שופר, והעומדים על שפת הבור לפעמים שומעים קול שופר ויצאו, ולפעמים שומעים קול הברה עם קול השופר (רש"י כח א) ולא יצאו. וזה לשון הרמב"ם סוף פרק ראשון והשולחן ערוך סעיף א: התוקע בתוך הבור, או בתוך המערה – אותם העומדים בתוך הבור והמערה יצאו; והעומדים בחוץ: אם קול שופר שמעו – יצאו, ואם קול הברה שמעו – לא יצאו. וכן התוקע לתוך חבית גדולה, וכיוצא בה, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא. עד כאן לשונו. ואפילו העומד בתוכו – לא יצא (מגן אברהם סעיף קטן ב), דבחביות יכול להיות הקול מעורבב גם להעומדים בתוכו, משאין כן בבור ודות. ודע ש"דות" הוא בניין שתחת הקרקע. ואם רובו בנוי למעלה מן הקרקע, אף על פי שמקצתו בנוי תוך הקרקע – הוי כבית (שם סעיף קטן א).

ג והנה הרא"ש הקשה על פירוש זה, דאותם העומדים על שפת הבור לפעמים שומעים קול שופר, ולפעמים קול הברה. וזה לשונו: ולא ידעתי מה הבחנה יש "אם קול שופר שמע אם קול הברה שמע" וכו'. ולא מסתבר שיהא תלוי בהבחנת האדם וכו'. ואם תלוי בעומק הבור וקירובו – כל זה צריך שיעור; עד כאן לשונו. ולכן פירש הרא"ש דהכי פירושו: דאותן העומדים על שפת הבור – לעולם אין שומעין רק קול הברה, ולא יצאו. ואותן העומדים בבור – תמיד שומעין קול שופר, ויצאו. (והגמרא מפרשת דזה שבמשנה אומר "אם קול" וכו' – אין זה כתנאי, אלא דהכי פירושו: אם קול שופר שמעו, כגון העומדין בבור – יצאו. ואם קול הברה שמעו, והיינו אותם שמחוץ לבור – לא יצאו.)

ד וכן פסק הטור, וזה לשונו: העומד בבור או בחבית גדולה ותוקע, ושמעו אחרים מבחוץ – לא יצאו, שאין שומעין אלא קול הברה. אבל הוא עצמו יצא, וכו'. עד כאן לשונו. הרי שכללא כייל, דכל העומד מבחוץ לא יצא, אפילו בעומד סמוך לבור. ורבינו הבית יוסף לא הביא כלל דיעה זו, משום דלשון המשנה והגמרא מורה להדיא כרש"י והרמב"ם. ומה שהקשה הרא"ש "מה הבחנה?" – יש תירץ בספרו הגדול, דכל אדם יכול להבחין זה, אם הקול קול שופר או קול הברה, עיין שם. ולי נראה להוסיף בזה, דיש בזה בירור גמור: דהנה רש"י פירש אם קול הברה שמע עם קול השופר – לא יצא, עיין שם. ומאי בעי רש"י בזה? אלא כוונתו דאין הכוונה ששמע קול הברה בעלמא, שלא הבחין כלל שזהו קול שופר, דפשיטא שאין זה כלום. אלא דקול הברה הוא ששמע קול שופר, אבל לא בבירור. וכהך דשלהי גיטין, כששמעו שפלונית נתקדשה לפלוני, איתא שם לא ששמעו קול הברה, אלא כגון שהיו נרות דולקות ומטות מוצעות וכו', עיין שם. הרי להדיא דלשון הברה הוא לא על עצם השמיעה, אלא שהדבר אינו ברור. וכן בשופר, שיש כמה מיני תקיעות, והיינו התקיעה הוא קול פשוט, והשברים הם קולות שבורים, והתרועה הוא ילולי יליל. ולכן אם שומע קול השופר בלי עירבוב הקולות – שומע התקיעה כדרך תקיעה, והשברים כשברים, והתרועה כתרועה. אבל אם הקול מעורבב, לא ישמע בירור הפרטים, אלא כולם כקול שופר אחד. ולפי זה הרי כל אדם יכול להבחין. (וזה שהקשה הט"ז סעיף קטן א מד' כח א: זימנין דאפיק רישיה, וקמערבב קלא וכו'. אלמא דגם בסמוך מערבב קלא, עיין שם. לא קשיא כלל, דאדרבא זה גופה קא משמע לן, דלא מערבב קלא מפני סמיכתו. ואין הכוונה זימנין דאפיק ונגזור. קא משמע לן דלא גזרינן, אלא אפילו מפיק – לית לן בה. וכן כתב הק"נ שם אות מ', עיין שם. ועוד דאין זה דמיון להעומד מתחלה ועד סוף בחוץ, דכאן מפני נדנודו מהבור לחוץ לבור – מערבב קלא. ודייק ותמצא קל.)

ה כמו שהדין בתוקע בבור והשומע חוץ לבור, כמו כן להיפך: אם התוקע חוץ לבור, והשומע בבור, דלהטור לא יצא, ולהרמב"ם תלוי אם שמע קול שופר או קול הברה, כמו שנתבאר (בית יוסף וט"ז סעיף קטן ג). ויש אומרים דבכי האי גוונא לכולי עלמא יצא, דכשהתקיעה בבור מתבלבל הקול לעומד חוצה לה. אבל כשהתקיעה חוץ לבור – אין הקול מתבלבל, אפילו להעומדים תוך הבור (ב"ח ומג"א סעיף קטן ד).

ו ודע שיש להסתפק הך בור ודות וחבית, אם זהו דווקא כשהבור מכוסה, וכן הדות והחבית, דאז הקול מתבלבל. ולא כשהם פתוחות, או אפילו בבור מגולה, מפני שהקול שבעומק, כשעולה למעלה על הארץ, יכול להתבלבל. וכן משמע מפשטיות לשון הש״ס והפוסקים. וכן יש להסתפק בתוקע בבית או בבית הכנסת, דהשומעים מחוץ לבית או חוץ לבית הכנסת, במקום שמגיע הקול ברור – בוודאי יוצאים ידי חובתן, ומעשים בכל יום כן הוא – אם זהו דווקא כשיש דלת או חלון פתוחה, אבל כשסתום מכל הצדדים מתבלבל הקול; או דילמא דסתימת הבית לא מבלבל לקלא. וכן משמע, מדלא הזכירו הפוסקים זה כלל. אך זהו וודאי דכשהבית סתום, לא ישמע כל כך הקול בריחוק מקום, כמו בדלת פתוח כמובן.

ז והנה הפוסקים כתבו לשון ״התוקע בתוך הבור״, אבל במשנה איתא ״התוקע לתוך הבור״. ונראה דקא משמע לן דאפילו להתוקע עצמו שעומד חוץ לבור, ותוקע לתוך הבור, יש נפקא מינה בין אם שמע קול שופר, לבין שמע קול הברה. דאף על פי שהוא עומד סמוך להשופר, מכל מקום יש שמפני העומק של הבור – גם לעצמו לא נשמע רק קול הברה. ולהיפך לדעת הרא״ש והטור, דאחר השומע בכל עניין לא יצא, כמו שכתבתי. מכל מקום התוקע בעצמו יכול לשמוע קול שופר, אף כשהוא חוץ לבור, מפני שהשופר בפיו (כן נראה לעניות דעתי).

ח אם התחיל לתקוע בבור, ועלה חוץ לבור, וגמר התקיעה – יצא, מפני שכל מה ששמע, בין בפנים בין בחוץ, היה קול שופר. ואם כשעלה מהבור הוציא אזניו חוץ לבור קודם שהוציא השופר לחוץ – לדעת הטור לא יצא. ולדעת הרמב״ם צריך להבחין: אם שמע קול שופר – יצא, ואם שמע קול הברה – לא יצא. ולפי מה שכתבתי בסעיף הקודם, יכול להיות גם לדעת הטור כן. ולכן טוב שיוציא השופר קודם להאזנים, דאז בוודאי ישמע קול שופר, כיון דהשופר הוא בחוץ, במקום מרווח. ואותם שהיו עומדים עמו בבור, במקום שהתחיל לתקוע שם – יצאו, אף שהתוקע יצא באמצע, וגמר תקיעתו חוץ לבור. דכבר כתבנו דכשהשומע בבור, והתוקע חוץ לבור – יצאו. ולדיעה ראשונה שבסעיף ה – לא יצאו, דבעינן שישמעו כל התקיעה בהכשר, וראשה בלא סופה או סופה בלא ראשה – לאו כלום הוא. אך יש אומרים דכשיש שיעור תקיעה במקצתה – יצא, כמו שיתבאר. (המגן אברהם סעיף קטן ג קיצר מאד, אבל כוונתו כדברינו. ודייק ותמצא קל.)

ט השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב, ומקצתה בחיוב, כגון שמקצת תקיעה היתה קודם אור היום וסופה ביום, או שהיה אחד תוקע כמתעסק בעלמא, שאין יוצא בזה ידי תקיעה, ואין לומר באמצע התקיעה איכוין, ותקע לי לשם תקיעה, וגמר לשם תקיעה, אפילו היה בהגמר – כדי שיעור תקיעה לא יצא, דבעינן מתחלתה ועד סופה בכשרות. ויש אומרים דכשיש שיעור תקיעה בהחיוב – יצא. והעיקר כדיעה ראשונה (שם סעיף קטן ה). ולכן אם שמע מקצת התקיעה קול הברה, ומקצתה קול שופר, כגון שתקע בבור ועלה לחוץ וגמרה, והשומע היה חוץ לבור – לא יצא. ואם היה בהגמר שיעור תקיעה – תלוי בהדיעות שנתבארו. והעיקר לדינא דפסול, כמו שכתבתי. ויש להזהיר את העם שבשעת התקיעות – יעמדו כולם בשקט, בלי המולה, ובלי כיחה וניעה, ובלא שיעול, שלא לבלבל קול התקיעות, שלא יהיו כקול הברה בעלמא.

סימן תקפח

א זמן תקיעת שופר ביום ולא בלילה, שנאמר: ״יום תרועה יהיה לכם״ (מגילה כ ב). ואף על גב דכל ״יום״ שבתורה הכוונה על כל המעת לעת, אך הך יום מיותר הוא, דכיון דכתיב (במדבר כט א): ״ובחדש השביעי באחד לחדש״ וגו׳ – הוה ליה לסיים ״תרועה יהיה לכם״ כמו באָמור, דכתיב: (ויקרא כג כד): ״בחדש השביעי באחד לחדש״ וגו׳, ״זכרון תרועה״ וגו׳, ולא כתיב ״יום זכרון תרועה״. אלא שמע מינה דלדרשא אתי ״ביום ולא בלילה״.

ב ומדין תורה כשר מעמוד השחר כשעלה, דמאז נחשב יום. אלא דלכתחלה אמרו חכמים (שם) שיתקע מהנץ, דאז עיקר יממא הוא. וכן הוא בכל הדברים שמצותן ביום, שנינו שם דלכתחלה הוא מהנץ החמה, ובדיעבד כשר משעלה עמוד השחר. וסוף זמנו הוא עד השקיעה, דאחר כך מתחיל בין השמשות, ותוקע בלא ברכה. ועיין מה שכתבתי בסימן רס״א. ואם שמע מקצת תקיעה קודם שעלה עמוד השחר, ומקצת אחר כך – לא יצא, אפילו יש במה שאחר כך שיעור תקיעה. ויש חולקין בזה, וכמו שכתבתי בסימן הקודם סעיף ה, עיין שם.

ג שיעור התקיעות יתבאר בסימן תק״צ, ושם יתבאר שמחוייב לשמוע בראש השנה תשע תקיעות, והיינו: שלש תרועות וששה פשוטות. לכל תרועה פשוטה מלפניה, ופשוטה מלאחריה. וקיימא לן דאפילו שמע התשע תקיעות בתשע שעות ביום – יצא (לד ב), כלומר: שתקע הפשוטה שלפניה בשעה ראשונה, והתרועה בשעה שנייה, והפשוטה שלאחריה בשעה שלישית, וכן כולם – יצא, דלא בעינן רצופין, ואפילו בהפסק גדול כזה מקרי ״לפניה ולאחריה״. ואפילו הם מתשעה בני אדם, אלא שתקעו על הסדר: מתחילה תקיעה ואחר כך תרועה ואחר כך תקיעה, וכן כולם. אבל שלא על הסדר – לא יצא.

ד ויש אומרים דדווקא כשלא היה הפסק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא, כלומר: אם שמע תרועה ואחריה שני תקיעות – לא יצא. אבל אם שמע תקיעה ותרועה, ותרועה ותקיעה – לא הוי התרועה השנייה הפסק, דלא גריעא משהייה. דאף על גב דבהתוקע בעצמו קיימא לן לקמן סימן תק״צ דלא יצא, בכי האי גוונא היינו משום שעושה מעשה שלא כהלכתו. ולא בשומע, דבהשומע הוה כמאן דליתא בזה הקול עצמו (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן ג). ויש חולקין בזה, דשומע דמי לתוקע, דעיקר מצוה היא השמיעה (ט״ז סעיף קטן ב), וכן משמע בהר״ן (מגן אברהם שם).

ה ודווקא כשהתשע בני אדם תקעו זה אחר זה על הסדר. אבל אם תקעו כולם כאחד – לא יצא, דבעינן שהתקיעה תקדים להתרועה, והתרועה להתקיעה שלאחריה, וסדר האחד להשני והשני להשלישי, ובכאן באו כולם כאחד ואינו מועיל. ואף על גב דרש״י שם חולק בזה, מכל מקום הכריעו הפוסקים לפסול בכי האי גוונא. אמנם אם שני בני אדם או יותר תקעו כאחד התקיעה, ואחר כך תקעו שנים התרועה, וכן להלן – יצא. דאף על גב דתרי קלי לא משתמע, שאני שופר דחביבא, ונותנין דעתן לשמוע קול השופר.

ו אם ראובן היה צריך לפשוטה שלפניה, ושמעון לפשוטה שלאחריה, ושמעו תקיעה אחת – יצאו, ולזה עולה ללפניה ולזה לאחריה. ותקיעה אחת מוציאה את שניהם, כיון דהכל תקיעה הוא. ואפילו אם התוקע בעצמו היה צריך לפשוטה שלפניה, וכיון לזה, מכל מקום השומע שהיה צריך לשלאחריה יצא. וכן מסדר לסדר, כיון שאין הפרש בעצם התקיעה – לא חיישינן לכוונת התוקע, ובלבד שיתכוין להוציאו. דאם לא נתכוין להוציאו – לאו כלום הוא.

ז ראש השנה שחל בשבת אין תוקעין בשופר. וזה לשון הרמב״ם בפרק שני דין ו: אף על גב שהתקיעה הוא משום שבות, ומן הדין היה שתוקעין, יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם. ולמה אין תוקעין? גזירה שמא יוליכנו בידו למי שיתקע לו, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, או מוציאו מרשות לרשות, ויבא לידי איסור סקילה. שהכל חייבין בתקיעה, ואין הכל בקיאין בתקיעה. עד כאן לשונו. ואף על גב דגם שבות אין תקיעה דוחה, כמו שכתבתי בסוף סימן תקפו, ואיך כתב שדוחה שבות? זהו שבות דאקראי, כגון להביאו מחוץ לתחום, ולעלות באילן. אבל בעצם התקיעה שהוא שבות, בעל כרחך ידחה גם בשבת, שהרי שבות זה יש גם ביום טוב. ואם תאמר שגם ביום טוב לא ידחה שבות זה, אם כן בטלת מצוה תקיעות לגמרי, וזה אי אפשר. אבל שבות דהוצאה אינו כיום טוב, לפיכך גזרו בו בשבת מחשש זה (לחם משנה ומגן אברהם וט״ז).

ח ולכן אסור לטלטל השופר בשבת, דהוא מוקצה; אם לא לצורך גופו ומקומו, כשהוא ראוי לאיזה תשמיש היתר, כמו לגמע בו מים לתנוק. דבלאו הכי גם לצורך גופו ומקומו אסור, כמו שכתבתי בסימן שח. וביום טוב, אף על פי דפשיטא שמותר לטלטלו, שהרי צריך לתקוע בו, מכל מקום יש בו בפרט אחד חומר יותר משבת, והיינו: שאסור להשתמש בו לצורך תשמיש חול, כמו לגמוע בו מים, שהרי הוקצה למצותו (מגן אברהם סעיף קטן ה). מה שאין כן בשבת, שכיון שאין תוקעין בו – לא הוקצה למצותו כלל. ויראה לי דגם ביום טוב אם יש לו שני שופרות, והכין אחד לתקוע בו, ואת השני לא רצה לתקוע בו – אינו מוקצה למצותו.

ט ואף על פי שזה שאין תוקעין בשבת הוא מדרבנן משום גזירה כמו שכתבתי, מכל מקום גם התורה רמזה לזה, שבפרשת פינחס (במדבר כט א) כתיב ״יום תרועה יהיה לכם״, ובפרשת אֱמור (ויקרא כג כד) כתיב ״זכרון תרועה״, וזהו כשחל בשבת, דאינו אלא זכרון תרועה ולא יום תרועה (גמרא ריש פרק רביעי כט ב). ועוד יש לזה רמז יותר עמוק, דהנה פרשה ד״שור או כשב״ באֱמור נאמרה בשנה השנית ליציאת מצרים, לענין שופר, דנאמרה פרשה זו אחר מתן תורה. ופסח שיצאו ישראל ממצרים חל ביום חמישי, כדאיתא בשבת (פז ב). וממילא שאחר כך בשנה השנית חל ראש השנה להיות בשבת, דשלישי של פסח הוא ראש השנה, כידוע. ולכן אמרה התורה ״בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קדש״, כלומר: דזה הראש השנה יבא לכם בשבת, ולכן רק ״זכרון תרועה״ ולא ״יום תרועה״. וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, דכל דברי חכמים נתונים נתונים המה מפי הקדוש ברוך הוא למשה בסיני, וגילה לו מה שיחדשו החכמים.

י שנו חכמים במשנה (ריש פרק רביעי): יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש – היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. והטעם מפני שבית דין זריזין הן, ולא יבואו לחלל שבת, וכל שכן במקדש שהיו זריזין, ואין בהם חשש שמא יעבירנו וכו׳. וזהו הכל בזמן שהיו בית דין סמוכים. אבל עכשיו בעונותינו שאין לנו בית דין סמוכים – אין תוקעין בשום מקום בעולם, אפילו בארץ ישראל. ולכשיבא גואל צדק – אז נתקע בירושלים, אם ירצה השם. ואחד מגדולי רבותינו היה רוצה לומר דגם עכשיו, כשיש בית דין הגדול שבכל העולם – תוקעין שם. ולא נתקבלו דבריו. (עיין במאור, ומלחמות, ובמגיד משנה שהרי״ף סובר כן, ולא נהגו גם תלמידיו כן; עיין שם.)

סימן תקפט

א הכל חייבין לשמוע קול שופר בראש השנה, חוץ מנשים, ועבדים, וקטנים, וחרש, ושוטה. דנשים פטורות משום דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא, ועבדים הוקשו לנשים: דכל מצוה שאין האשה חייבת – אין העבד מחוייב. וקטנים לאו בני מצוה נינהו, לבד קטן שהגיע לחינוך, שהאב מחויב לחנכו במצות. וחרש ושוטה – פשיטא, שאינן בכלל מצוות, ולא בכלל חינוך. וחרש הוא שאינו שומע ואינו מדבר. אבל שומע ואינו מדבר – הרי הוא ככל אדם, וחייב. וטומטום ואנדרוגינוס – חייבים מספק, שמא הם זכרים. אבל מדבר ואינו שומע, כיון שאינו בר שמיעה – פטור.

ב וכל המחוייב בשופר – יכול להוציא אחרים בתקיעתו, ואפילו אם כבר יצא ידי תקיעה, כדין כל ברכת המצוות, שאף על פי שיצא – מוציא. וכל שאינו מחוייב בשופר – אינו מוציא גם אחרים בתקיעתו, דאיך יוציא אחרים בדבר שבעצמו אינו צריך כלל לזה? ולא דמי למחוייב שכבר יצא, ומוציא, דזה מטעם ערבות, דכל ישראל עריבים זה בזה. אבל זה שאינו מחוייב במצוה זו – הרי לא נכנס כלל בערבות במצוה זו.

ג ולפיכך האשה, והעבד, והקטן, והחרש, והשוטה – אין מוציאין אחרים בתקיעתן. אבל השומע ואינו מדבר – מוציא אחרים, והאחרים יברכו. ואפילו בלא ברכה – אין הברכה מעכבת להמצוה. אבל המדבר ואינו שומע – אינו מוציא, כיון שבעצמו פטור. אמנם עיקר דין זה שחידש רבינו הבית יוסף בסעיף ב דחרש המדבר ואינו שומע – לאו בר חיובא הוא. ובספרו הגדול הביא זה משם הכלבו והרשב"ץ, דכיון דעיקר המצוה היא השמיעה, והוא אינו יכול לשמוע – פטור. ולכן גם אחרים אינו מוציא, עיין שם, וקשה לי.

ד והרי במשנה דראש השנה (כט א) שנינו: חרש שוטה וקטן אין מוציאין וכו'. ובריש חגיגה דתנן: הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש שוטה וקטן, ואיתא בגמרא שם: קתני חרש דומיא דשוטה וקטן וכו', כדתנן: חרש שדיברו בו חכמים בכל מקום – שאינו שומע ואינו מדבר. הא מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר – חייב וכו', עיין שם. ואם כן זה הדיוק עצמו יש במשנתינו גם כן, וזה שכתבו משום דהעיקר היא השמיעה – זהו דלא תימא דכל אחד מחוייב לתקוע בעצמו, כדמשמע מלשון "הכל חייבין בתקיעת שופר" ששנינו שם בברייתא. אלא גם בשמיעה יצא. ולכן דקדק הרמב"ם בריש פרק שני לכתוב: הכל חייבין לשמוע קול שופר, עיין שם. אבל וודאי גם התקיעה עיקר המצוה, ואי אפשר לשמיעה בלא תקיעה. אבל שנאמר דבשביל העדר השמיעה יהא פטור לגמרי – כל כי האי הוה לה להמשנה והגמרא לפרש, ובשום אחד מהפוסקים לא נמצא זה.

ה ואף על גב דבמשנה דמגילה (יט ב) שנינו: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ובשם בעל כרחך פירושו גם כן שמדבר ואינו שומע, [כדמוכח] (בדמוכח) בברכות (יד א), באמת כתבו התוספות שם וזה לשונם: סתם חרש הוי אינו שומע ואינו מדבר; אבל חרש דהכא – מדבר הוא, מדקרי המגילה וכו'; עד כאן לשונו. ואם כן לא הוצרך לפרש, דהרי פירש שמדבר שקורא המגילה. אבל הכא הוה ליה לפרש, וראיה: דלמה לא כתבו התוספות גם בכאן כמו שכתבו במגילה.

ו ועוד קשה לי, דהנה בברכות (יד א) פליגי רבי יהודה ורבי יוסי בקורא את שמע, ולא השמיע לאזניו. דרבי יהודה סבירא ליה דיצא, ורבי יוסי סבירא ליה דלא יצא, משום דדריש "שמע" – השמע לאזנך. וכן נחלקו בברכת המזון, עיין שם. ולפי זה לדברי רבינו הבית יוסף: לרבי יוסי חרש שמדבר ואינו שומע – פטור מקריאת שמע ומברכת המזון. ודבר זה לא שמענו מעולם. אלא וודאי דאפילו לרבי יוסי לא הצריכה התורה להשמיע לאזניו, רק במי שיכול להשמיע לאזניו. אבל מי שאינו יכול – לא נפטר מפני זה, וקורא בפיו, אף על גב שאינו משמיע לאזניו. והכא נמי בתקיעת שופר כן הוא. ולכן לעניות דעתי דין זה צריך עיון. והחרש המדבר ואינו שומע – מחויב לתקוע בעצמו בשופר, אבל לא יברך, כיון דלרבינו הבית יוסף פטור לגמרי.

ז טומטום ואנדרוגינוס – אין מוציאין את האנשים, דשמא הם נקבות, ואין אשה מוציאה את האיש. וטומטום אינו מוציא אפילו טומטום אחר, דשמא הוא נקבה והאחר הוא זכר. אבל אנדרוגינוס מוציא אנדרוגינוס אחר, מפני שכל המין שוה. ופשוט הוא דהם, כשתוקעים לעצמם – לא יברכו, דשמא הם נקבות. ואף על פי שיתבאר דגם הנשים מברכות, שאני התם דמברכות על דעת רשות, ולא על דעת חובה. אלא אם כן גם הם יכוונו לרשות, אם הם נשים. וסומא מברך ומוציא אחרים. ואף על גב דרבי יהודה סבירא ליה (בבא קמא פח א) דסומא אין חיובו רק מדרבנן, ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא – לא קיימא לן כן. ופסק הרדב"ז דאם הוא מוחזק לתקוע – לא יסלקוהו כשנסתמא. (מגן אברהם סעיף קטן א; ואף שבסימן תעג הביא הבית יוסף דרי"ו חשש לזה, לא קיימא לן כן, עיין שם.)

ח יש מי שאומר דלמאן דסבירא ליה דאנדרוגינוס הוה חציו זכר וחציו נקבה – אינו מוציא אפילו את עצמו, וכל שכן לאנדרוגינוס אחר. כמו בחציו עבד וחציו בן חורין, שיתבאר דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות. והכא נמי: לא אתי צד נקבות, ומפיק צד זכרות דידיה (ראב"ד בהשגות ריש פרק שני). אך הרמב"ם שפסק דמוציא את מינו, כמו שכתבנו – הולך לשיטתו בפרק ראשון מאיסורי ביאה, דהוא בריה בפני עצמה. אך יש אומרים דאפילו

אי חציו זכר וחציו נקבה – מוציא את עצמו, ואת אחרים כיוצא בו. דלא דמי לחציו עבד וחציו בן חורין, שתלוי ביד אדם לעשותו כך או כך – שפיר הוויין כשני גופין. אבל אנדרוגינוס כוליה חד מינא, ואי אפשר להשתנות – שפיר יצא, ומוציא אחרים שכיוצא בו (מגיד משנה). ויש מי שאומר דאנדרוגינוס הוא פעם זכר ופעם נקבה, ואם הוא כעת נקבה – אינו מוציא אחר שהוא כעת זכר (מגן אברהם סעיף קטן ב). והוא תימה, שלא נמצא כלל מי שסובר כן, ויש סתירות רבות לזה (וגם המחה״ש והבאר היטב תמהו עליו).

ט ומי שחציו עבד וחציו בן חורין – אינו מוציא אפילו את עצמו, וכל שכן לאחרים, משום דלא אתי צד עבדות שבו ומפיק צד חירות שבו. ואף על גב דקיימא לן דכופין את רבו, ועושין אותו בן חורין – מכל מקום כל כמה דלא שחרריה הוי חציו כעבד. ואין לשאול למה לא יוציא צד חירות שבו בהתקיעות, שאותו צד תוקע, דיש לומר דבכל תקיעה יש חציה מעבד, ואין יוצאין בחצי תקיעה. אבל כשאחר תוקע – חצי צד חירות שבו שומע תקיעה כשרה.

י ואף על פי שאין הנשים חייבות בתקיעת שופר, מכל מקום יכולות לתקוע ולברך. דכבר נתבאר לעיל סימן יז דנשים יכולות לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, דקיימא לן נשים סומכות רשות. וכן אחר שיצא כבר – יכול לתקוע להן להוציאן; אבל הוא לא יברך להן, אלא יברכו לעצמן אם התוקע כבר יצא. ואינו תוקע אלא בשבילן בלבד, ולכן אם ירצה לברך: או שיתקע להן קודם התפלה, והוא עצמו יוצא בתקיעתו זה, או שיהיה אחד מהשומעים איש גדול. ולפי מה שאכתוב לקמן סימן תקצא שאין כדאי לתקוע ביחיד בשלש שעות ראשונות, שעל היום לא יתקע קודם התפלה, אלא או בעת שתוקעין בבית הכנסת כשיש לו שופר אחר, או שהוא יכוין לבלי לצאת בהתקיעות שבבית הכנסת, ויתקע להן אחר התפלה, ויברך בשביל עצמו. ואם לאו יברכו הן, כמו שכתבתי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד, שחקר אם ההליכה הוי הפסק, עיין שם.)

יא וכן קטנים שהגיעו לחינוך – צריך האב להביאן לבית הכנסת, לחנכן שישמעו התקיעות. ויזהירן שלא יבלבלו, ושישמעו התקיעות, ויענו ״אמן״ על הברכות. וקטנים הרבה – לא יביאם לבית הכנסת, שמבלבלים דעת השומעים. וכתב הטור בסוף סימן הקודם: ואף על פי ששבת לאו זמן תקיעה היא, מותר לומר לקטן שלא הגיע לחינוך שיתקע בשבת, כדי להתלמד לתקוע. אבל אם הגיע לחינוך – אסור לומר לו לתקוע. ואם תקע מעצמו – אין מוחין בידו. עד כאן לשונו. וכן ביום טוב, אין לומר להגיע לחינוך שיתקע (ב״ח), אחר שכבר שמע התקיעות. אבל הרמב״ם בפרק שני דין ז כתב, וזה לשונו: התינוקות שלא הגיעו לחינוך – אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה, כדי שילמודו. ומותר לגדול שיתעסק עמהם, כדי ללמדן ביום טוב, בין קטן שהגיע לחינוך, בין קטן שלא הגיע לחינוך. שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות. עד כאן לשונו. כלומר: דבסתם שבת אין מעכבין קטן שלא הגיע לחינוך מלתקוע. אבל בשבת שהוא ראש השנה – מעכבין, שלא יאמרו השומעין שצריכין לתקוע בראש השנה שחל בשבת. וכן הוא בירושלמי. וכן בהגיע לחינוך – אסור גם בסתם שבת, ומעכבין אותו. ואף על גב דקיימא לן: קטן אוכל נבלות – אין בית דין מצווין להפרישו, כמו שכתבתי בסימן שמג – שאני תקיעות דנשמע לרבים, ויש זילזול שבת כשהגיע לחינוך. ובראש השנה עצמו שחל בחול – מתעסקין עמהן, ומלמדין אותן לתקוע, בין הגיעו לחינוך בין לא הגיעו לחינוך. ואפילו כבר תקעו, כיון שזמן תקיעה – היום. ומחלוקת הרמב״ם עם הטור תלוי בגירסת הש״ס דראש השנה (לג א), עיין שם.

יב המודר הנאה מחבירו – מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, דמצות לאו ליהנות ניתנו. ודווקא כשהוא תוקע מאליו להוציאו, אבל אסור לומר לו: ״תקע לי והוציאני״, דמה ששומע לדבריו הוה הנאה. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ז: ואם אמר קונם תקיעותיו עלי – בכל עניין אסור; עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: שאומר ״קונם מהשופר לתקיעתו שיתקע״ – זה עלי, דאם לא כן הא תקיעה הוי דבר שאין בו ממש, ואין הקונם חל; וכמו שכתבתי בסימן תקפו, עיין שם. וכן אם אמר: ״קונם תקיעת שופר שיתקע פלוני עלי״ – גם כן אסור, דכיון שהזכיר שופר – הוה כשופר לתקיעתו, דיש בזה ממש, והיינו בהשופר.

יג המתעסק בתקיעת שופר כדי להתלמד – לא יצא ידי חובתו, כיון שלא כיון לשם מצוות תקיעה. וכן השומע מן המתעסק – לא יצא, אף על פי שהשומע כיוֵן לצאת, כיון שהתוקע היה מתעסק בעלמא, ולא כיוֵן לצאת. וכן התוקע לשם שיר, ולא לשם מצוה – לא יצא. דאנן קיימא לן דמצות צריכות כוונה, כלומר דבשעה שעושה אותן – יכוין לשם מצוה, כמו שכתבתי לעיל סימן ס, עיין שם. ויש אומרים דאפילו למאן דסבירא ליה מצות אינן צריכות כוונה – זהו במצוה של מעשה, כמו אכילת מצה, דסוף סוף הא אוכל המצה. אבל מצוה של דיבור כמו קריאת שמע, ושל שמיעה כמו שופר, כשהוא בלא כוונה לצאת ידי מצוה – לאו כלום קעביד. וזה נראה בדעת הרמב״ם, שבפרק ששי מחמץ ומצה פסק לענין מצה דאינה צריכה כוונה. ובפרק שני משופר פסק דצריך כוונה. (כמו שכתבו המגיד משנה והלחם משנה שם, הלכה ה. ועיין מה שכתבתי בסימן תעה, ולעיל סימן ס, ומהש״ס משמע דדמי להדדי.)

יד ולפיכך אם נתכוין השומע לצאת ידי חובתו, ולא נתכוין התוקע להוציאו, אף על פי שלעצמו נתכוין לצאת, או שנתכוין התוקע להוציאו והשומע לא נתכוין לצאת בתקיעתו – לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע. במה דברים אמורים? שהמשמיע צריך לכוין להוציא לזה, כשתוקע לאחד או לשנים. אבל התוקע לרבים, כמו בבית הכנסת – אינו צריך לכוין ביחוד לפלוני ופלוני, אלא יכוין להוציא לכל מי שישמע, ויכוין לצאת, ואפילו אינו יודעו כלל. ואפילו אינו בבית הכנסת, אלא עומד מחוץ לבית הכנסת, דש"ץ דעתיה אכולי עלמא, לכל מי ששומע ומכוין לצאת. לפיכך, מי שהיה מהלך בדרך, או יושב בתוך ביתו, ושמע תקיעות משליח ציבור – יצא אם נתכוין לצאת, שהרי הש"ץ מתכוין להוציא את הרבים ידי חובתן. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, שהביא ירושלמי: במהלך בדרך לא שנו, אלא בעובר. אבל בעומד – חזקה כיון, כלומר: אם שכח אם כיון או לא, כיון דאז בעובר חזקה שלא כיון, ובעומד חזקה שכיון, עיין שם.)

סימן תקצ

א שלש תרועות נאמרו בתורה על חדש השביעי, שתים בראש השנה: האחד ב"אֱמור" (ויקרא כג כד) "בחדש השביעי באחד לחדש... זכרון תרועה"; והשני ב"פינחס" (במדבר כט א): "ובחדש השביעי באחד לחדש... יום תרועה יהיה לכם". והשלישי ביובל, בפרשה "בהר" (ויקרא כה ט) כתיב: "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש... תעבירו שופר..."והך בחדש השביעי מיותר, דהוה ליה למיכתב "והעברת שופר תרועה בעשור לחדש השביעי". אלא ללמדך שכל התקיעות שבחדש השביעי שוות זה כזה (גמרא לד א ותורת כוהנים). ומניין ליתן את האמור ביובל בראש השנה, ואת האמור בראש השנה ביובל? תלמוד לומר: "בחדש השביעי", "בחדש השביעי" לגזירה שוה (תורת כהנים וגמרא שם).

ב ולפי זה יש שלוש תרועות בראש השנה. ולמדנו שבשופר יתקע בראש השנה מיובל, דכתיב: "שופר תרועה". וכל תרועה יש פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, דכתיב: "והעברת שופר תרועה" וגו', "תעבירו שופר" וגו'. ו"העברה" הוי קול פשוט: תקיעה. והתרועה – היא בין שני העברות. וכיון שיש שלוש תרועות, ממילא שיש שלוש פשוטות לפניהן ושלוש פשוטות לאחריהן, והרי הם ביחד תשעה קולות: תקיעה, תרועה תקיעה; תקיעה, תרועה, תקיעה; תקיעה, תרועה, תקיעה. וזהו חיובו מן התורה. האמנם מהו זה שאנו תוקעים שלושים קולות שלוש פעמים: תשר"ת תש"ת תר"ת? דהעניין כן הוא: דהנה לשון "תרועה" הוא זעקת שבר, דלכן כתיב בפרשת בהעלתך (במדבר י ט): "וכי תבואו מלחמה... והריעותם בחצוצרות... וביום שמחתכם... ותקעתם בחצוצרות..." – הרי דלשמחה הוא לשון "תקיעה", ולזמן המלחמה לשון "תרועה".

ג ולפי שנסתפק לנו היאך היא התרועה: אם היא היללה שמיללין הנשים בעת שמייבבין, וזהו יללות תכופות זה לזה, כמו שאנו עושין ה"תרועה"? או זהו האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם, כשידאג לבו מאיזה צער גדול; ואינן תכופות, אלא שבר אחר שבר. וזהו כמו שאנו עושין ה"שברים". או אפשר דווקא שניהם ביחד, אנחה ויללה, שכן דרך הדואג: מתאנח תחלה, ואחר כך מיילל, וזהו "שברים-תרועה". אבל להיפך – אין מדרך בני אדם ליילל תחלה, ואחר כך ליאנח. לפיכך אינו צריך לעשות "תרועה-שברים". ולכן באנשים נכבדים כתיב לשון "אנחה": "ויאנחו בני ישראל מן העבודה" (שמות ב כג); "כהניה נאנחים" (איכה א ד) – מפני שאין מדרכם להרים קול יללות תכופות. ובאנשים קלי הדעת כתיב לשון "יללה" – "הילילו כל שותי יין" (יואל א ה); אלי כבתולה (שם ח); "קול יללת הרואים" (זכריה יא ג). (ומיכה הנביא שאמר "אללי לי" (מיכה ז א), וכן "אספדה ואילילה", סיים "אלכה שולל" (שם א ח), כלומר: כחסר דיעה. וכן על דעת זו ביואל: "הילילו משרתי מזבח" (יואל א יג), מפני שאמר מקודם "אלי כבתולה" וגו'. וכן על דעת זו בצפניה (א י): "יוללה מן המשנה", וכן בכמה מקומות. ודייק ותמצא קל.)

ד ולכן מפני ספיקות אלו – תקנו לתקן כל הספיקות, והיינו: בכל תרועה לתקוע שברים תרועה ביחד, ושברים בפני עצמו, ותרועה בפני עצמה, ובכל אחד מהם פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. ונמצא שתחת שלש קולות – תקיעה תרועה תקיעה – צריך לתקוע עשר קולות: תשר"ת תש"ת תר"ת. ושלוש פעמים כן, הרי שלושים קולות. והרא"ש הביא בשם רב האי גאון בשלהי ראש השנה, דלאו ספיקות גמורות הן, דמדין תורה – כולהו תרועות הן: גם השברים, גם התרועה, גם שניהם ביחד. אלא מפני שמקצת מישראל היו עושין השברים, ומקצת היו עושין התרועה, ומקצת היו עושין שניהם ביחד, ולא נאה לפנינו במצוה קבועה לדורות שאלו יעשו כך ואלו יעשו כך, ולכן תיקן רבי אבהו שכל ישראל יעשו מנהג אחד בשוה (ולבד זה יש בזה ענין גדול).

ה ויש בזה שאלה: תקיעה ראשונה דתש"ת למה לי? דכיון שהוא מפני הספק, אם כן ממה נפשך: אם העיקר הוא תשר"ת, הרי כבר יצא? ואם העיקר הוא תש"ת, תעלה תקיעה אחרונה דתשר"ת לתקיעה ראשונה דתש"ת? וכן תקיעה ראשונה דתר"ת למה לי? דאם העיקר תש"ת, הרי כבר יצא; ואם העיקר תר"ת – תעלה תקיעה אחרונה דתש"ת לתקיעה ראשונה של תר"ת. אמנם בכי האי גוונא תפול טעות, שיאמרו שאינו צריך תקיעה קודם

התרועה, שההמון לא יבינו דהטעם הוא משום שתקיעה אחרונה הקודמת תעלה לסדר זה (תוספות). ועוד: דלכתחלה כיון שכיונה לתקיעה שאחר התרועה, אין נכון לחושבה לתקיעה שקודם התרועה (רא"ש). ועוד: דלפנינו יתבאר דתקיעה דתשר"ת ארוכה משל תש"ת, ושל תש"ת משל תר"ת, ולכן אין לחשוב תקיעה של תשר"ת לתש"ת, ומשל תש"ת לתר"ת (ט"ז סעיף קטן א). ועוד נראה לי: כיון דקשה לתוקע לתקוע שלשים קולות בהמשך אחד, ובהכרח שינוח קצת, כמו שהמנהג אצלינו לנוח קצת בין תשר"ת לתש"ת ובין תש"ת לתר"ת, ואם כן ממילא אי אפשר לחשוב האחרונה הקודמת לראשונה העתידה מפני ההפסק. ואף שבדיעבד יצא, שהרי אפילו שמע תשע תקיעות בתשע שעות – יצא, מכל מקום לכתחלה אין הדבר מהודר.

ו שנינו במשנה וגמרא (לג ב) דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, ושיעור תרועה כשלוש יבבות, או כשלושה שברים. ושלוש יבבות הוא מה דיילולי יייליל, מה שאנו קורין "תרועה". ופירש רש"י: שלושה קולות בעלמא כל שהוא. ולפי זה, בין שברים בין תרועה, הם רק שלוש שלוש: או שלוש גניחות או שלוש יללות. רק הגניחות הם ארוכות, והיללות הם קצרים. וכן נראה דעת הראב"ד בפרק שלישי, עיין שם. ולפי זה, כיון דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, הוי תקיעה דתש"ת ארוכה יותר מתקיעה דתר"ת, ותקיעה דתשר"ת ארוכה יותר מתקיעה דתש"ת. אמנם זהו שלא יפחות מהשיעור. אבל להאריך התקיעה – יכול להאריך כמה שירצה, שאין לה שיעור למעלה. וכן יכול לעשות יותר משלושה שברים, ויכול לעשות ארבעה וחמישה שברים ויותר. וכן יכול לעשות יותר משלש יבבות, כמו שאנו נוהגין באמת לעשות הרבה טרומייטי"ן בתרועה. והקפידא היא שלא לפחות מהשיעור.

ז אך לפי שיטה זו צריך ליזהר בשברים, שלא יאריך בכל שבר כשיעור שלוש טרומייטי"ן; דאם כן יצא מכלל שברים, והוי כל שבר כתקיעה, ושלושה השברים הוויין שלושה תקיעות, שהרי שיעור תקיעה כתרועה, ותרועה הוי רק שלושה טרומייטי"ן. ויש אומרים דבשברים אין קפידא בזה, שהרי אם השברים הוי תרועה – הוי שיעור תקיעה כשלושה שברים, ולא כשלושה טרומייטי"ן. ורק יש ליזהר שלא להאריך בכל שבר כשיעור השלושה שברים, דאז יצא מכלל שבר ונכנס בכלל תקיעה. ובתשר"ת גם זה אין קפידא, ובשם יש ליזהר שלא להאריך בכל שבר כשיעור שלושה שברים ושלושה טרומיטי"ן כמובן. ורבינו חננאל פירש גם כן כרש"י.

ח אבל שיטת רבותינו בעלי התוספות, ולזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א והמגיד משנה, דזה שאמרו שיעור תרועה כשלושה יבבות – הכי פירושו: דכל יבבא הוא שלושה כחות של כל שהוא; ושלושה יבבות הם תשעה כחות. וטעמם נראה לי: דבכח אחד כל שהוא – לא נשמע קול יבבא כלל, אם לא בהצטרף שלושה טרומייטי"ן, דאז הוי כקול יללה. ולכן שלושה יבבות הם תשעה טרומייטי"ן. ולפי זה שיעור תקיעה הוי תמיד ארוכה כתשעה טרומייטי"ן. וכן יכול בפשיטות להאריך בכל שבר כשיעור ג' טרומייטי"ן, רק לא יאריך בתשעה טרומייטי"ן. ולפי זה שיעור השברים השלושה – הוויין כשיעור התשעה טרומייטי"ן הקצרים. אמנם לפי שיטה זו יש לו ליזהר להאריך בתקיעה של תשר"ת, כשיעור י"ח טרומייטי"ן, דהיינו שיעור שברים ותרועה, כמו שכתבתי. ומי שלא האריך בתקיעת תשר"ת כשיעור הזה, והאריך בשברים בכל שבר כשלושה טרומייטי"ן – לא יצא ידי חובתו, לא כמר ולא כמר. וזהו לדיעה ראשונה שבסעיף הקודם. אבל להיש אומרים – לית לן בה, וכמו שכתבתי שם.

ט ונראה לעניות דעתי דמחלוקת רבותינו אלה הוה פלוגתא בירושלמי (פרק ד הלכה י) דאמשנה, דשיעור תרועה כדי שלוש יבבות אומר שם: איזו היא הרעה? ר' חנניא ור' מנא – חד אמר: אהן טרימוטא, וחורנא אמר: תלת דקיקין. עד כאן לשונו, והכי פירושו: דהמשנה אומרת דשיעור המשך התרועה כשלוש יבבות. אבל איזו היא מהות התרועה? כלומר: כל חלק מהתרועה, והיינו היבבא, מה היא? חד אמר: אהן טרימוטא, כלומר: טרומיטא אחת, ושיעור תרועה כשלוש טרומיטות. וחרינא אמר: תלת דקיקין, והיינו: כל יבבא היא כתלת דקיקין. ונמצא דתרועה הוי כהמשך תשעה דקיקין. והרא"ש והר"ן כתבו דבירושלמי מוכח כרש"י ורבינו חננאל, שאומר: איזו היא הרעה? תלת דקיקין, עיין שם. ומפרשי דאכולה תרועה קאי. ולא אבין, דאם כן, זה שאמר "אהן טרימוטא" – הוי כל התרועה טרימוטא אחת? בתמיה. ונראה שלפניהם היתה גירסא אחרת בירושלמי. אבל לפי גירסא שלנו – כמחלוקתם של רבותינו, כן מחלוקת בירושלמי, ופירושו כמו שכתבתי. (ו"אהן" בירושלמי פירושו "אחת", כמו בסוף פרק קמא דנזיר "הן אחת". עיין שם, ובבבא בתרא קסד ב.)

י ודברי הרמב"ם הם תמוהים, שכתב בפרק שלישי דין ד: שיעור תרועה כשתי תקיעות, שיעור שלשה שברים כתרועה; עד כאן לשונו. והראב"ד כתב ששיבוש הוא, והמפרשים טרחו בדבריו, עיין שם. ונראה דכוונתו כן הוא: דהנה במשנה שנינו שיעור תקיעה כשלוש תרועות, ופריך: והתניא: שיעור תקיעה כתרועה? ומתרץ: אביי – תנא דידן קא חשיב תקיעות דכולהו בבא, ותרועות דכולהו בבא. תנא ברא קא חשיב חד בבא, ותו לא. ולפירוש רש"י ותוספות לא פליגי, והוי שיעור תקיעה כתרועה. אבל הרמב"ם מפרש דפליגי, דהברייתא סוברת דשיעור תקיעה כתרועה אחת, אבל המשנה דקחשבא כולהו בבי – הוה כאומרת: שיעור כל התקיעות ככל שלוש התרועות. ותקיעות יש ששה, וממילא דתקיעה הוי כחצי תרועה, ותרועה שלימה הוי כשתי תקיעות. ואחר כך אומר דשיעור השלושה שברים בהמשך כתרועה, דהתרועה היא תשעה קולות קצרים, והשברים הם שלושה קולות ארוכים. (ונראה

שזהו כוונת המגיד משנה, עיין שם. והלחם משנה האריך בכוונתו, ונשאר בצריך עיון. וגם המ״ע לא מצא דרכו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

יא ובזה שנתבאר דשיעור תקיעה תלוי בהתרועה לרוב הפוסקים. ולכן תקיעה דתשר״ת – ארוכה משל תש״ת, ושל תש״ת משל תר״ת, לרש״י ור״ח. דעת הראב״ד שם אינו כן, והוא כתב דתקיעה אינו תלוי כלל בתרועה, ושיעור תקיעה הוי תמיד כתשעה טרומיטין. ולפי זה שלוש דיעות בשיעור התקיעה: לרוב הפוסקים תליא בהתרועה, ושיעורה כפי התרועה שבאותו סדר. ובתשר״ת שיעורה שמונה עשר טרומיטין, ובתש״ת תשעה, ובתר״ת – לרש״י ור״ח שלושה טרומיטין, ולהתוספות והרמב״ן והרשב״א תשעה טרומיטין. ולהרמב״ם שיעורה כחצי תרועה, ולהראב״ד תמיד שיעורה בתשעה טרומיטין. ואנחנו מחמירים ככל הדיעות, והיינו שתמיד אינה קצרה מתשעה טרומיטין, ובתשר״ת שמונה עשר, שכן הוא דעת הגאונים. וכן התרועה אנו עושים תמיד לא פחות מן תשעה טרומיטין. ובשברים אין מחלוקת, דלכולי עלמא הוא שלושה.

יב כל תקיעה, או כל שברים, או כל תרועה – צריך לעשותה בנשימה אחת. ואם לאו – צריך לחזור ולעשותה. וב״שברים-תרועה״ דתשר״ת, שהוא מפני הספק, דשמא שניהם תרועה – גם כן יש אומרים שצריך לעשות שניהם בנשימה אחת, כיון דקול אחר הוא, כמו שברים דתש״ת ותרועה דתר״ת. ויש אומרים שאינו צריך, דכיון דזהו מפני הספק דגנוחי וילולי כאחת – אין דרך ליילל אחר הגינוח בנשימה אחת, אלא בהפסק קצת. ורק שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה. וראוי להחמיר כדיעה ראשונה, וכן המנהג. וכל זה לכתחלה. אבל בדיעבד – אין עיכוב אפילו אם עשה השברים או התרועה בשתי נשימות (ט״ז סעיף קטן ה). ונראה לי דבתקיעה הוי עיכוב גם בדיעבד, כיון דקול פשוט הוא, ואם יהיה הפסק – הרי אינו פשוט.

יג ודע שיש מי שאומר ד״שברים-תרועה״ לא די שאינו צריך לעשותן בנשימה אחת, אלא שאסור לעשותן בנשימה אחת, ודווקא בשתי נשימות (תרומת הדשן סימן קמב). ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסוף סעיף ד דירא שמים יוצא ידי כולם, ובתקיעה דמיושב יעשה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות; עד כאן לשונו. ורבינו הרמ״א כתב: והמנהג הפשוט לעשות הכל בשתי נשימות, ואין לשנות; עד כאן לשונו. והדבר תמוה לומר שאסור בנשימה אחת (והראיה מסוף פרק קמא דחולין – אינה ראיה כלל, כמו שכתב הט״ז סעיף קטן ו. וגם הב״ח כתב דהנוהגין בנשימה אחת – לא ישנו, עיין שם. וכמדומני שגם הרבה מהתוקעים בזמנינו עושים כן, ולכן המקריא – מקריא ״שברים-תרועה״ כאחת.)

יד כתב הטור דאם תקע תקיעה ותרועה ותקיעה בנשימה אחת – לכאורה לא יצא, שאין כאן לא ראש ולא סוף. ומיהו בירושלמי לא משמע כן, דגרסינן התם: עשאן בנפיחה אחת – יצא; עד כאן לשונו. ומסקנתו דיצא. אבל רבינו ירוחם כתב בשם הרא״ש דלא יצא. וכן שנינו בתוספתא (פרק שני הלכה יב): תקע והריע ותקע בנשימה אחת – לא יצא; עיין שם. והנה אף אם התוספתא חולקת, נראה דהלכה כהירושלמי בדבר שלא הוזכרה בש״ס שלנו. וגם מרבינו הבית יוסף סעיף ה נראה כן, שכתב: אם תקע תר״ת בנשימה אחת – יצא. ויש מי שאומר דלא יצא; עד כאן לשונו. הרי שכתב מי שסובר דלא יצא בשם ״יש מי שאומר״, והעיקר כדיעה ראשונה, כידוע דרכו בשולחן ערוך.

טו אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר״ת כשיעור שתי תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר״ת ולשם תקיעה ראשונה של תש״ת – לא עלתה לו אלא תקיעה אחת, שאין מפסיקין תקיעה אחת לשנים. וי״א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו, דכיון דחציה הראשונה כיון לשם תשר״ת – לא תוכל לעלות לתש״ת. וכן חציה האחרונה שכיון לשם תש״ת – לא תוכל לעלות לתשר״ת. ונמצא דתשר״ת אין לה סוף, ותש״ת אין לה ראש. וכל תקיעה צריך להיות לה ראש וסוף, ואם חסר אחת – לא יצא, וצריך לחזור לראש התקיעה. אבל בסדר אחד, כגון בתשר״ת הראשון, שכיון בהתקיעה האחרונה לשם תקיעה שאחר שברים-תרועה, ולשם תקיעה שקודם שברים תרועה – לכולי עלמא עלתה לתקיעה אחת, כיון שהם בסדר אחד (לבוש). ויש אומרים דגם בכי האי גוונא אינו עולה אפילו לאחת להיש אומרים (מגן אברהם סוף סעיף קטן ה, עיין שם). אך העיקר לדינא כדיעה ראשונה, שאפילו בין תשר״ת לתש״ת – עולה לאחת, והיינו לאחרונה של תשר״ת, ויתקע אחרת לשם ראשונה של תש״ת. (אליהו רבה סעיף קטן יא בשם רי״ו ותניא ושב״ל. וכן משמע להדיא במשנה וגמרא. וגם הירושלמי שהביאו הרא״ש והטור, דגם לאחת אינו עולה – הוא דבר תימא, דאיך יחלוק על המשנה, ולפרש דקאי על התקיעה הקודמת, כמו שכתב הרא״ש, הוא דבר תימא. ובאמת הרמב״ן כתב דהירושלמי אמתעסק קאי, ועיקר הירושלמי הוא בפרק שלישי הלכה ג בדינא דמתעסק. והירושלמי אומר שאין לדמות מתעסק למתניתין, דמשך בשנייה כשתים, דאם כן אפילו אחת אין לו. אלא וודאי דלא דמי, ובדרך אגב מביא זה הירושלמי בפרק רביעי הלכה י גבי משנה דמשך בשנייה כשתים, כדרך הירושלמי כידוע. ובזה מתורץ מה שהקשה הר״ן בפרק רביעי על הרמב״ן, עיין שם. וכמו שכתב הפני משה בפרק שלישי, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו: אם תקע תקיעה אחת בין שני סדרים, והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון, תעלה לו אותה תקיעה – יצא; עד כאן לשונו. כלומר: דזה שאמרנו שאינה עולה לשתים, ולהיש אומרים גם לאחת אינה עולה – זהו בתקע בסתם, אלא שנתכוין שתעלה לשנים, כמו

שכתבתי. אבל בתנאי מפורש, כלומר דהא זה שאנו תוקעין תשר״ת תש״ת תר״ת הוא מפני הספק, כמו שנתבאר, והתנה שתקיעה זו תעלה לאותו סדר שהוא עיקר – לפי הדין ממה נפשך יצא, שהרי לא כיון בה לשני תקיעות. ולמה לא תקנו חכמים לכתחלה כך? מפני הטעמים שבארנו בסעיף ה, עיין שם. אבל אם התנה – מה שעשה עשוי. וזהו בתקיעות שבין סדר לסדר, ולא שייך זה בתקיעות שבסדר אחד כמובן.

יז אם התחיל לתקוע, ותקע תקיעה, והיה צריך לעשות אחר כך שלושה שברים ותרועה, וטעה ולא עשה רק שני שברים, ועשה תרועה – אם נזכר מיד יעשה שבר שלישי, ואחר כך יתקע תרועה. וזהו כשלא גמר התרועה. אבל אם גמר התרועה – צריך לעשות כל השלושה שברים, ואחר כך התרועה. אבל תקיעה ראשונה לא הפסיד בהפסקה זו, כיון שלא הפסיק בקול אחר שאינו שייך להשופר. ויש חולקין, וסבירא להו דהפסיד גם התקיעה הראשונה, וצריך להתחיל תקיעה מחדש, ואחר כך שברים תרועה. וכן מי שסובר דצריך לעשות כל השברים בנשימה אחת, אפילו לא גמר התרועה – צריך לחזור לראש התקיעה, או לראש השברים לדיעה ראשונה. וזהו הכל בתשר״ת. אבל בתש״ת כשטעה בשברים, או בתר״ת שטעה בתרועה, והתחיל בתקיעה שאחריהם, אפילו לא גמרה – צריך לחזור לראש שברים או לראש תרועה, אפילו לדיעה ראשונה, כיון שהפסיק שלא מעניין התרועה. ולהיש חולקים חוזר להתקיעה שקודם השברים, או התרועה שטעה. ואם היה הטעות בתש״ת השני, או בתר״ת השני – אינו צריך לחזור לתש״ת תר״ת הראשון, אלא להשני. ואם אירע בהשלישי – חוזר להשלישי. וכן בתשר״ת כשצריך לחזור לראש – כן הוא. וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ט, וזה לשונו: אם תקע שני תשר״ת, או שני תש״ת, או שני תר״ת כהוגן, וטעה בשלישי – אינו צריך לחזור אלא לאחרון שתקע בו; עד כאן לשונו. והוא הדין אם טעה בשני – חוזר להשני, ואם טעה בראשון חוזר לראש הראשון.

יח כתב הטור: אם עשה שתי תרועות זו אחר זו, או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק, שלא לשם תקיעה, והפסיק בה בין תרועה לתקיעה; או לאחר שתקע שלושה שברים שתק והפסיק, ואחר כך תקע שברים אחרים – יש אומרים דלא הוי הפסק אלא כשמפסיק בתרועה בין שברים לתקיעה (בתש״ת), או שמפסיק בשברים בין תקיעה לתרועה (בתר״ת). אבל כי האי שתקע שני תרועות זו אחר זו (וכן שני שברים), או שתקע באמצע תקיעה כמתעסק – לא הוי הפסק לחזור לראש. אלא גומר ויוצא, ולא נתקלקל הסדר. אבל הרמב״ן כתב דבכולהו הוי הפסק. והביא התוספתא: תקע והריע, וחזר והריע, וחזר ותקע – אין בידו אלא אחת. פירוש: תקיעה האחרונה, אבל הראשונה הפסיד בשביל התרועה שתקע באמצע. ואין זה קושיא למה שכתבנו, שאפילו אם גמר התרועה בטעות – לא הוי הפסק (זהו מה שבסעיף הקודם לדיעה ראשונה), דשם הוא בתשר״ת, שהתרועה של הטעות הוא מעין התרועה שיש לו לתקוע. אבל בתר״ת, שגמר התרועה – מה שמריע אחר כך הוה הפסק; עד כאן לשונו. ורבינו הבית יוסף בסעיף ח פוסק כהרמב״ן, עיין שם, שכתב דאפילו שבר אחד – הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה. עד כאן לשונו.

יט ויש מי שאומר דלא נחלק הרמב״ן אלא בתוקע לשם מצוה בינתיים, אבל בתוקע כמתעסק – למה יפסל? דלא יהא אלא כמו שעשה מלאכה בינתיים. דהא קיימא לן: שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום – יצא. אטו מיירי שישב כל היום ולא דיבר בינתיים, או שלא שמע קול אחר מאדם או בהמה? והאי נמי, כיון דמתעסק לא יצא – הוה ליה כקול אחר, ואף על פי שהסיח דעתו – יצא (ר״ן שם). ולכן נראה להקל בזה, מאחר שיש חולקים בכל דין זה, כמו שכתב הטור (מגן אברהם סעיף קטן י). ולדעת הטור ושולחן ערוך, יש לומר דלא דמי לתשע שעות ביום, שאין שייכות להשופר במה ששמע, אבל כאן שתוקע כסדר – הוי הפסק גם במתעסק. (והחילוק שכתבנו בסעיף הקודם בין תשר״ת לתש״ת ותר״ת – אינו אלא כשמריע בתוך השברים, הוה בתשר״ת מעין מה שיש לו לתקוע. אבל בתרועה קודם השברים, או שני שברים זה אחר זה – גם בתשר״ת פסול, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן יא, עיין שם.)

כ וזה שאמרנו ששני תרועות, או שני שברים זה אחר זה פוסלות – זהו כשתקע הראשון כהוגן. אבל אם התחיל לתקוע, ולא עלה כהוגן – צריך לחזור ולתקוע פעם אחרת קול זה, דהראשון אינו בחשבון בפני עצמו, ונחשב הכל לקול אחד, כמו שכתב הטור, עיין שם (שם). ואם עומד בתש״ת, ונזכר שטעה בתשר״ת – גומר הסדר, ואחר כך תוקע תשר״ת פעם אחת (שם סעיף קטן יב). ואין לחוש במה שהפסיק בסדר התשר״ת, וכן מה שהקדים תש״ת – דכל אחד הוא עניין בפני עצמו. ודע דבכל דינים אלו – אין חילוק בין תקיעות דמיושב לבין תקיעות שעל סדר הברכות, דבכל מה שצריך לחזור לראש – גם בתקיעות דמיושב צריך לחזור. ולא נסמוך על התקיעות שעל סדר הברכות, כיון שבירך על התקיעות דמיושב. אמנם בתקיעות שאחר התפלה אין לדקדק (שם).

כא וכבר בארנו בסימן תקפו שצריך לתקוע בשופר בצד הקצר, ולא בצד הרחב. וסימנך: ״מן המצר קראתי יה״. ושאין לומר שום תחנה באמצע התקיעות, בין תשר״ת לתש״ת, ובין תש״ת לתר״ת. ואחר התקיעות אומר התוקע פסוק ״אשרי העם יודעי תרועה״ והציבור עונין אחריו, ואומרים ״אשרי...״, ״יהללו...״, ומחזירין הס״ת למקומו, ומתפללין מוסף.

כב וכתב הרמב״ם בפרק שלישי מתשובה דין ד: אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב – רמז יש בו, כלומר: עורו ישינים משנתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתן בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל – הביטו לנפשותיכם, והיטיבו דרכיכם ומעלליכם. יעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה.

סימן תקצא

א משונה תפלת המוספין בראש השנה מכל מוספי השנה, דכל המוספין הם שבע ברכות, ומוסף ראש השנה תשע ברכות, שנתוסף ברכת מלכיות, וברכת זכרונות, וברכת שופרות. ואם תאמר: אם כן עשרה הן? דאינו כן, דכולל קדושת היום עם מלכיות (ראש השנה לב א). והני תשע דראש השנה כנגד תשעה אזכרות שהזכירה חנה בתפילתה (ברכות כט א), דבראש השנה נפקדו שרה, רחל, וחנה. ויש רמז בתורה להזכיר מלכיות, זכרונות, ושופרות בראש השנה, שנאמר (ויקרא כג כד): ״זכרון תרועה מקרא קדש״ – ״זכרון״ – אלו זכרונות, ״תרועה״ – אלו שופרות, ״מקרא קדש״ – זו קדושת היום, ״מקדש ישראל ויום הזכרון״. ומלכיות למדנו מדכתיב (שם כב): ״אני ד׳ אלקיכם... ובחדש השביעי...״, וזו מלכות (ראש השנה שם). ועוד כתיב (במדבר י י): ״והיו לכם לזכרון לפני אלקיכם, אני ד׳ אלקיכם״. מה תלמוד לומר ״אני ד׳ אלקיכם״? אלא זה בנה אב: לכל מקום שנאמר בו ״זכרונות״ – יהיו מלכיות עמהן (שם). ואמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני מלכיות, זכרונות, ושופרות בראש השנה. מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה. ובמה? בשופר (ט״ז).

ב קיימא לן לעיל סימן קכד דכל התפלות – אין שליח הציבור מוציא אלא את שאינו בקי להתפלל. אבל מי שיכול להתפלל בעצמו – אין שליח הציבור מוציאו. וזהו בתפלות דכל השנה. אבל של ראש השנה ויום הכיפורים – פסקינן בשלהי ראש השנה דכשם שהוא מוציא את שאינו בקי, כך הוא מוציא את הבקי, משום דנפישי ברכות, ואריכי טובא. אבל לזה צריך תנאי: שישמע משליח הציבור מתחלתו ועד סופו, ולא יפסיק בדיבור כלל. ולפי שדבר זה קשה על האדם, לפיכך אנו נוהגין שכל אחד מתפלל בלחש כל תפלת המוסף, מראשו עד סופו. וגם שליח הציבור מתפלל בלחש, ואחר כך חוזר שליח הציבור התפלה כבכל השנה. ועוד טעם: משום דלרש״י ותוספות אין שליח הציבור מוציא את הבקי בראש השנה ויום הכיפורים אלא כשהיה אנוס, ולא היה יכול להתפלל (מגן אברהם). ואין לשאול: איזה אריכות יש ביום הכיפורים? דיש לומר שיש בו וידוי, ו״על חטא״. אך לפי זה גם בשחרית ומנחה כן, אך אפשר דבהם ליכא קרבנות, לכן אין זה אריכות (עיין רש״י ותוספות סוף ראש השנה). ויותר נראה דזהו על יום הכיפורים של יובל.

ג ודע שהרא״ש והטור הביאו מתשובת הגאונים שמעולם לא התפללו הציבור במוספין של ראש השנה, רק שבע ברכות. ושליח הציבור היה רק מתפלל תשע ברכות. וכן כתב רב שרירא ורב האי גאון, וכן נהגו בשתי ישיבות בבבל. אבל הרי״ץ גיאות כתב: קבלנו מחכמים גדולים, שקבלו גם הם מחכמים גדולים, כמו רב שמואל הלוי שקבל מרבינו חנוך גדול הדור: הלכה למעשה שהציבור גם כן מתפללין תשע. והרא״ש והטור הסכימו לדבריהם, וכמו שאנו עושין. ותמה הרא״ש על הגאונים, דכיון שתקנו תשע ברכות בראש השנה, אם כן המתפללין שבע ברכות הוי ברכתן לבטלה; עיין שם. ואין זו קושיא על הגאונים, לפי שהם מפרשים הא דאמרינן דבברכות: של ראש השנה שליח הציבור מוציא גם את הבקי – אינו אלא על מלכיות, זכרונות, שופרות. אבל השבע – מחוייב כל אחד להתפלל לעצמו. ובאמת שהר״ן ז״ל פירש כן, וכן נראה מהרמב״ן. ויש לזה סיוע רבה מירושלמי, עיין שם. ואם כן, כך היתה התקנה לכתחלה, ואינם ברכות לבטלה.

ד ולכן נראה לענ״ד דאם אחד נשאר בראש השנה בדרך, ומתפלל ביחידות, ואין לו סידור תפלה, ואין יודע כל המוסף בעל פה – מכל מקום מחוייב להתפלל שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וקדושת היום באמצע, שבה נכלל גם מלכיות, ולומר ״ומפני חטאינו״ עם הקרבנות, אם יודע זה בעל פה. דכיון דלדברי הגאונים והירושלמי היתה כן תקנה ראשונה – לא בטלה גם עתה, באין ברירה אחרת. ואם כי כן נראה לי, מכל מקום למעשה יש להתיישב בזה דאולי לא היתה התקנה, אלא כשאחר כך ישמעם משליח ציבור. ואף על גב דלא גרע מעם שבשדות, אם כן יסמוך בכל התפלה על שליח הציבור. ומכל מקום הסברא נותנת דבכל מה שיכול להתפלל בעצמו – מחוייב להתפלל, כיון שבזמן הגאונים התפללו כך.

ה הספרדים לא נהגו לומר בלחש קרבנות המוספים, רק בשבת וראש חודש דרגילי, ולא אתו למטעי. אבל לא של יום טוב, ולא של ראש השנה ויום הכיפורים, משום דלא בקיאי בהו, ואתו למיטעי. ויוצאין ידי חובתן במה שאומרים ״ככתוב בתורתך, על ידי משה עבדך מפי כבודך״. אבל מנהג אשכנז אינו כן, ואנו אומרים כל קרבנות המוספים. ואם אינו יודע בעל פה – יתפלל מתוך הסידור. וכן הוא המנהג הפשוט, ואין לשנות. ולדעת רבנו תם בתוספות שלהי ראש השנה – חובה על כל יחיד להזכיר קרבנות המוספים, עיין שם. אבל הקרבנות של מוסף ראש חודש – אין מזכירין להדיא, מפני דכתיב (תהלים פא ד) ״בכסה ליום חגינו״, שהחודש יהיה מכוסה. ומזכירין ברמז לומר ״את מוספי יום הזכרון הזה״ דגם ראש חודש מקרי יום זכרון.

וגם אומרים "ושני שעירים לכפר, האחד של ראש השנה, והאחד של ראש חודש". ואומרים בסוף הקרבנות "מלבד עולת החודש ומנחתה, ועולת התמיד ומנחתה, ונסכיהם" וכו'. וגם ביום השני אומרים כן, אף על גב דמנינן ראש חודש מן יום הראשון, דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. מכל מקום אולי בביאת הגואל יעשוהו מעובר, וימנו מיום שני. לכן אין לשנות הנוסחא מן יום ראשון ליום השני. וכמו שבכל ראש חודש כשהן שני ימים אומרים מוסף וקרבנותיה ביום ראשון, גם כן אף שמונין משני, כמו כן עתה אין חשש בדבר, אף על גב דלא דמי לגמרי כמובן.

ו ודע שמנהג אשכנז שלא לתקוע בלחש, וכן הסכימו הגדולים (מגן אברהם ריש סימן תקצב וכנסת הגדולה). אבל מנהג הספרדים שתוקעים גם בלחש, והיינו שהתוקע מונח לפניו השופר, וכל העם כשמגיעים לסוף מלכיות – ממתינים עד שגם התוקע מגיע לשם, ותוקע בלי מקריא, שהרי אסור להפסיק. וכן בסוף זכרונות, וכן בסוף שופרות. ויזהרו הציבור שבאם טעה התוקע – אסור להפסיק ולגעור בו; ויניחו כך, שהרי כבר יצאו ידי תקיעות. ותקיעות שעל סדר הברכות אין מעכבות. ולכל היותר לאחר התפלה יאמרו לו שטעה, ויחזור ויתקע במה שטעה, דאין הסדר מעכב, כמו שכתבתי בסימן הקודם. (למדתי זה מדברי הרשב"א, שהביא המגן אברהם בסעיף קטן ב, עיין שם.)

ז שנו חכמים במשנה (לב א): אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. ופירשו בגמרא: כנגד עשרה פעמים הללו דכתיב (תהלים קנ) ב"הללו אל בקדשו", דכתיב שם "הללוהו בתקע שופר..." ו"הלליה" אינו בחשבון, וכן "כל הנשמה". וכנגד עשרת הדברות שניתנו בקול שופר, וכנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. ונבראת בראש השנה, שבו נברא האדם, שהוא תכלית הבריאה. כמו שאומרים ב"אתה זוכר": "זה היום תחלת מעשיך" וכו'. ונראה לי דמלכיות הוא כנגד המאמרות של בריאת העולם, דתכלית הבריאה הוא לקבל עול מלכותו יתברך. וזכרונות הם כנגד עשרת הדברות, דבזכות התורה יעלה זכרונינו לטובה. ושופרות הם כנגד "הללו", דכתיב שם "הללוהו בתקע שופר".

ח הני עשרה פסוקים – אומרים שלוש מתורה, שלוש מכתובים, שלוש מנביאים, ומסיימין בשל תורה. ומה שמקדימין כתובים לנביאים, אף על גב דנביאים גדולים במעלה משל כתובים שאינן אלא ברוח הקדש, מפני שפסוקי הכתובים הם מתהילים שאמרו דוד, והוא קודם בזמן לנביאים אחרונים שמהם הפסוקים שאומרים (לבוש). ועוד: דמעלין בקדש, וההתחלה בהכרח להיות בתורה, ואחר כך כתובים, ואחר כך נביאים, כדי להעלות בקדש (ר"ן). ורשאין להוסיף על עשרה פסוקין. ואף על גב דכיון שמרמזין להללו, ולעשרת הדברות, ולעשרה מאמרות – לא היה נכון להוסיף, מכל מקום מצינו כיוצא בזה בשבעה קרואים בשבת, שמרמזים לשבעה רואי פני המלך, ומכל מקום מוסיפין. והכא נמי כן הוא (שם ומרדכי).

ט כל זה לכתחלה ולהידור. ובדיעבד אפילו לא השלים בשל תורה, אלא בשל נביא – יצא (גמרא). ונראה דהוא הדין בשל כתובים, דמאי שנא, וכן אם לא אמר אלא שלוש שלוש פסוקים מכולן, והיינו פסוק אחד של תורה, ואחד של נביאים, ואחד של כתובים במלכיות, וכן בזכרונות ובשופרות – יצא (טור כריב"נ). ולא עוד, אלא אפילו לא אמר פסוקים כלל, אלא שאמר "כי המלכות שלך הוא" וכו', "ככתוב בתורתך, וכן בדברי קדשיך, וכן בדברי נביאיך" – יצא. וכן בזכרונות ובשופרות. ורק אם התחיל פסוק של תורה – בהכרח לו לומר פסוק מכתובים ופסוק מנביאים (טור). אבל כשלא התחיל – יצא במה שאמר "ככתוב בתורתך". ולדעת הטור אינו צריך לומר גם "וכן בדברי קדשיך" וכו', משום דכולם נכללים בלשון תורה, עיין שם. ולדעת הרמב"ם לא יצא אלא אם כן אמר פסוק של תורה, עיין שם, וחלקו עליו הפוסקים.

י ונהגו לומר הפסוקים על הסדר, כגון במלכיות בשל תורה "ד' ימלוך לעולם" ועד "לא הביט און... ויהי בישורון" וגו', וכן כולם. מיהו אם שינה הסדר, שהקדים המאוחר – יצא, וכן משמע בגמרא. ואין מזכירין מלכיות זכרונות שופרות של פורעניות מישראל, כמו "בחימה שפוכה אמלוך עליכם", "ויזכור כי בשר המה", "תקעו שופר בגבעה", וכיוצא בהם. ואין אומרים פסוקי זכרונות של יחיד אפילו לטובה, כגון "זכרינו ד' ברצון עמך", "זכרה לי אלקי לטובה".

יא והנה יש קורים תגר על מה שנהגו לסיים פסוקי שופרות בפסוק "וביום שמחתכם", שאינו נזכר בו רק חצוצרות, ולא שופר. אבל הרא"ש והר"ן זכרם לברכה כתבו ליישב המנהג, דכשם דפסוק שנזכר בו תרועה בלא שופר – הוי כמו דכתיב ביה שופר, כדכתיב "ותרועת מלך בו", ועולה לפסוקי שופר, כמבואר בגמרא. והכא נמי כדמוזכר תקיעה – הוי גם כן כשופר. והרי כאן כתיב "ותקעתם" ואטו משום דכתיב ביה גם "חצוצרות" מיגרע גרע? וכן משמע להדיא בירושלמי, ולכן אין לשנות המנהג.

יב אין לומר "ועקידת יצחק, לזרעו של יעקב היום ברחמים תזכור", דאפילו אם אומר "לזרעו" סתם – הוה כאומר של יעקב, כדדרשינן: "כי ביצחק יקרא לך זרע" – ביצחק, ולא כל יצחק. ולכן האומר "של יעקב" משנה ממטבע שטבעו חכמים. ויש אומרים דאין זה משנה ממטבע, ואדרבא בתפלה

ראוי לברר יותר מה שמתפלל. ועוד דהא הנודר מזרעו של יצחק – אסור בבני עשו, ולפיכך יש שנהגו לאומרו (עיין ט״ז סעיף קטן ג, ומגן אברהם סעיף קטן ז וסעיף קטן ח). ואנחנו נהגנו שלא לאומרו. ואי משום נודר – יש לומר דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם.

יג אמרו חכמינו ז״ל דלא יתפלל אדם ביחידות מוסף של ראש השנה בשלש שעות ראשונות שעל היום, לפי שבזמן זה הקדוש ברוך הוא דן את עולמו, ועידן ריתחא הוא. וצריך זכות הרבים, והרבים מתפללים מוסף אחר שלוש שעות. מה שאין כן בשחרית שכולם מתפללין בזמן הזה, יכול גם הוא להתפלל. ומרש״י מבואר דאין הקפידא רק בשל מוסף, משום שאומר מלכיות, זכרונות, שופרות – מיפקד דינא. אבל בשחרית אין קפידא כלל. ואומר ״עלינו״ ו״מלוך על כל העולם״. ושליח הציבור מוסיף ״אוחילה״, ופיוטים, כל מקום ומקום לפי מנהגו. (עיין רש״י עבודה זרה ד ב דיבור המתחיל ״מוספי״, שכתב כמו שכתבתי. וצריך עיון, דאם כן מאי פריך הש״ס: אי הכי דצפרא נמי? ועיין מגן אברהם סעיף קטן ט שהאריך. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקצב

א ואחר כך מחזיר שליח הציבור התפילה, ותוקעין על סדר הברכות. ואף על גב דמדין תורה אין התקיעות עניין להברכות, ומצוה בפני עצמה הוא, וגם הברכות אינן מן התורה; מכל מקום כשתקנו חכמים הברכות – תקנו שיתקעו בהם, כדתנן (לג ב): מי שבירך, ואחר כך נתמנה לו שופר – תוקע וכו׳. ודייקו בגמרא: טעמא – דלא הוה ליה שופר, הא אם היה לו שופר – אסדר ברכות שמע להו. ודווקא בציבור ולא ביחיד, דהיחיד תוקע כל התקיעות, ואחר כך מתפלל מוסף. והטעם נראה, דכיון שגזרה התורה לתקוע שלוש פעמים – תקיעה תרועה תקיעה – מסתמא כיונה שבסדר הראשון יקבלו עול מלכותו, כמו שתוקעין לפני המלך. והשני שיעלה זכרונינו לפניו יתברך, כדכתיב ״והריעותם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ד׳ אלהיכם״, וכן כתיב (במדבר י י) ״ותקעתם בחצוצרות, והיו לכם לזכרון״ וגו׳. והשלישי להשמיע קול שופר כמו שהיה במתן תורה, וכן לעתיד אם ירצה השם. ולכן תקנו סדר התקיעות על הברכות האלו. אמנם עניין כזה הוא רק לרבים, דזכות הרבים גדול מאד, ולא ביחיד. ולכן היחיד אינו תוקע על סדר הברכות, כמו שכתבתי.

ב וכתבו הרי״ף והרמב״ם בפרק שלישי דכך הוא סדר התקיעות: שעל הברכות למלכיות – תוקעין תשר״ת, ולזכרונות תש״ת, ולשופרות תר״ת. וכן כתבו התוספות והרא״ש שם, שכן היה מנהג הקדמונים. ותמהו בזה, דאיך ישנו את התרועה ממלכיות לזכרונות, ומזכרונות לשופרות? והרי״ף כתב בזה הלשון: ובדין הוא שיהו תוקעין על סדר ברכות, כמו שתקעו בישיבה. אלא כיון שכבר יצאו ידי חובת התקיעות – אין מטריחין על הציבור יותר מדאי. וכן המנהג בכל העולם, ובשתי ישיבות. עד כאן לשונו, וכן כתבו התוספות והרא״ש.

ג מיהו רבינו תם תיקן שיתקעו בכל אחד תשר״ת, דלא הוה השינוי כל כך מכפי מה שהיה מקודם, ואין בזה טירחא דציבורא. ורבינו הבית יוסף כתב שאצלם תקעו למלכיות שלוש פעמים תשר״ת, ולזכרונות שלוש פעמים תש״ת, ולשופרות שלוש פעמים תר״ת, עיין שם. וזהו מנהג משונה וזר, ואין בו טעם. ובספרו הגדול לא נזכר זה כלל. ונראה שיש בכאן איזה טעות מהדפוס, והכוונה: תשר״ת תש״ת תר״ת למלכיות, וכן לזכרונות, וכן לשופרות, וכמו שאנו עושים גם היום ברוב המקומות (וכן כתב הגרי״ב). ורבינו הרמ״א כתב כתקנת רבנו תם. אמנם עכשיו הנהיגו ברוב המקומות לתקוע תשר״ת תש״ת תר״ת במלכיות, וכן בזכרונות, וכן בשופרות, וזהו העיקר לדינא.

ד ובטעם קדמונינו אינו מספיק הטעם שהבאנו מפני טירחא דציבורא. והרי הם רגעים ספורים, וכמה אנו מאריכים ב״מי שבירך״ ובשארי דברים? ולכן נראה לעניות דעתי דלפי מה שכתב הרא״ש בשם רב האי גאון בשלהי ראש השנה דמן התורה גם השברים הוי תרועה, וכן התרועה, וכן השברים והתרועה ביחד. אלא שרבי אבוה הנהיג שכל ישראל יעשו בשוה, ולא שיש באמת ספק בזה. והבאנו זה בסימן תקץ סעיף ד, עיין שם. ולכן תקנו קדמונינו תשר״ת למלכיות, ותש״ת לזכרונות, ותר״ת לשופרות, להורות לנו דכולם הם מעיקר הדין. ואין בזה ספק כלל, ואיך שיעשו – יוצאים ידי חובתם. וכמה פעמים נמצא שכדי להורות הלכה – עשו דבר שיש לעשות יותר טוב, ורק כדי להורות הלכה.

ה וכבר כתבנו שיחיד אינו תוקע על סדר הברכות, ואפילו לא יצטרך לתקוע בעצמו שיהיה כהפסק קצת, אלא שאחר יתקע לו כשישמע שסיים הברכה. גם כן אינו רשאי מפני הטעם שכתבנו בסוף סעיף א, אלא תוקע בעצמו, או אחר תוקע לו קודם שיתפלל מוסף, ואינו צריך לתקוע שנית. ונהגו שאחר התקיעות דמלכיות אומרים הציבור ״היום הרת עולם״ ו״ארשת שפתינו״. וגם בשבת אומרים ״היום הרת עולם״, אך ״ארשת״ לא יאמרו בשבת, דאיך נאמר ל״קול תקיעתינו״, והרי אין תוקעים בשבת? וכמו שאומרים אחר מלכיות, כמו כן אחר זכרונות ואחר שופרות.

ו ביאורו של "היום הרת עולם" – הכי פירושו: דאדם הראשון נברא בראש השנה. דבעשרים וחמישה באלול היתה התחלת הבריאה, והאדם נברא ביום הששי, ובו נגמר הריונו של עולם, שהאדם הוא תכלית הבריאה. וחטא בו ביום בעץ הדעת, ונדון בו ביום, ולכן "היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים", כדאיתא בפסיקתא (פרשה כג): אמר הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון: אתה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה, ויצאת בדימוס – שלא מת באותו יום, והאריך לו עד יומו של הקדוש ברוך הוא, שהוא אלף שנים – כמו כן בניך יעמדו לפני בדין ביום זה. ואחר כך אומרים "אם כבנים אם כעבדים", דבקדושין (קידושין לו א[ולו א]) סבירא ליה לרבי יהודה דבזמן שאנו נוהגין מנהג בנים, כלומר שעושים רצון אבינו שבשמים – אנו קרוים בנים, ואם לאו קרוים עבדים. ולזה אנו מתחננים כי אין אנחנו יודעים מצבינו, ולזה אומרים שבין כך ובין כך תרחם עלינו.

ז וכתב הרמב"ם (פרק שלישי הלכה יא) דזה שתקע בישיבה – יתקע על סדר הברכות, עיין שם. ואין הכוונה שבהכרח לעשות כן, אלא מפני הדרך ארץ: דכיון שהתחיל במצוה – למה נדחיהו מגמר המצוה? אבל אינו מעכב, ויכול אחר לתקוע. ולכן במקום שהמנהג לכבד כל התוקעים, שזה יתקע בישיבה וזה במוסף – אין חשש בדבר. והרי בתמיד כמה כהנים זכו בו (מגן אברהם סעיף קטן ט). ויכולין לכבד כמה תוקעין בכי האי גוונא, שזה יתקע למלכיות, וזה לזכרונות, וזה לשופרות. אבל באמצע – אין ליטול ממנו לכבד לאחר, דהוה פגם לראשון. ולכן בתקיעות דמיושב – יתקע אחד כל התקיעות, אם לא שקשה עליו לגמור, וכמו שכתבתי בסימן תקפה עיין שם.

ח לכתחלה אין להפסיק בשום דיבור שאינו מעניין התקיעה והתפלות, בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, בין התוקע ובין הציבור. אך אם סח דברים בטילים – אינו צריך לחזור ולברך. ולא דמי לסח בין תפילין לתפילין, שחוזר ומברך, דשני מצות הם, מה שאין כן הכא: חדא מצוה היא. ועוד: שהרי כבר יצא ידי תקיעות של תורה. אך לפי טעם הראשון, אפילו סח בין התקיעות דמיושב עצמן – אינו חוזר ומברך, מה שאין כן לטעם השני. ואם סח בין ברכה לתקיעה שלא מעניין התקיעות – חוזר ומברך. ואף מעניין התקיעות – אין לו להפסיק לכתחלה, אלא אם כן מוכרח לזה, כגון ליתן לו השופר, וכיוצא בזה. ואם סח מדבר אחר, אפילו מענייני תפילה – צריך לחזור ולברך, דאין זה שייך לתקיעות (מגן אברהם סעיף קטן ה). ורק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד – לא הוה ענייני תפלה הפסק, דשם אין ההפסק איסור גמור, מה שאין כן בין ברכה לתקיעה. ובכל זה אין חילוק בין תוקע לשומע (שם). (עיין ר"ן ומאור, שתמהו על איסור ההפסק בין תקיעות דמיושב למעומד, ורק כיון שהגאונים הורו כן – אין לעבור על דבריהם.)

סימן תקצג

א אין התקיעות מעכבות את הברכות, ולא הברכות מעכבות את התקיעות. כגון מי שאין לו שופר לתקוע – מכל מקום יברך מלכיות, זכרונות, ושופרות. וכן מי שאינו יודע הברכות – מכל מקום חייב לתקוע, כשיש לו שופר. ואף שתקנו חכמים שיתקעו על סדר הברכות, מכל מקום אין זה לעיכובא. וזה הדין בין בראש השנה, ובין ביום הכיפורים של יובל, שהיה בזמן המקדש, שאז היו תוקעין ומברכין מלכיות, זכרונות, שופרות.

ב אבל ברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים של יובל – מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע כולם – לא יאמר מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום. וזהו רק אמלכיות, זכרונות, שופרות, דכולהו תקינו כחדא דווקא. אבל שארי ברכות אין שייכים לזה. וכן ברכות דכל השנה – אין מעכבין זה את זה, ואיזו שיודע – יאמרנה (מגן אברהם).

ג וכן התקיעות מעכבות זו את זו: שאם יודע לעשות תקיעה, ואין ביכולתו לעשות תרועה – לא יעשה גם תקיעה. אבל אם יודע לעשות תש"ת, ואינו יודע לעשות תר"ת, או להיפך – יעשה, דאידי ואידי תרועה היא, לפי מה שכתב הרא"ש בשם הגאון, כמו שכתבתי בסימן הקודם. ויצא מן התורה. וכל שכן שסדר הברכות והתקיעות אין מעכבין זה את זה, ויכול להקדים הברכות להתקיעות, או התקיעות להברכות. ומיהו לכתחלה – יקדים התקיעות. אבל הסדר בתקיעות עצמן, או בברכות עצמן – מעכב, שאם הקדים תרועה לתקיעה – לא עשה כלום. וכן אם הקדים זכרונות למלכיות, ושופרות לזכרונות. וצריך לחזור וליתקע או לברך על הסדר.

סימן תקצד

א מי שלא שמע התקיעות – יכול אחר שכבר תקע לתקוע לו, כדין כל המצות, שאף על פי שכבר יצא – מוציא. ויכול גם לברך בעדו, כמו בקידוש והבדלה. אבל מי שלא בירך מלכיות, זכרונות, ושופרות, או שלא התפלל כלל – אין חבירו יכול להוציאו. ודווקא שליח הציבור מוציא אחרים, מפני שזהו ברבים. אבל יחיד ליחיד – אין מוציאו בתפילה, אפילו הוא בעצמו צריך גם כן להתפלל. שאין יחיד נעשה שליח לחבירו להוציאו בתפילה, בין בראש השנה ויום הכיפורים, ובין בכל השנה, אלא אם כן בעשרה, דשליח הציבור מוציא.

ב וזה שאמרו חכמינו ז״ל (ברכות מה ב): סופר מברך, ובור יוצא – זהו בברכת המזון וברכת המצות, ולא בתפילה שנתקנה בלחש. ואין רשות לאחד להשמיע קולו ולהוציא אחרים, עד שירד לפני התיבה. והכי שדר רב שרירא גאון (טור), וכן כתב הרמב״ם בפרק רביעי מתפילה. ומכל מקום, יש אומרים דאם לא יכול להתפלל – חבירו מוציאו בתפלתו, דדווקא למי שיכול להתפלל בעצמו אינו יכול להוציאו, ולא למי שאינו יכול. ויש לסמוך על זה בשעת הדחק.

סימן תקצה

א אדם שאינו יכול לא לתקוע בעצמו, ולא לברך הברכות בעצמו, וישנו לפניו שני מקומות: שבאחד תוקעים ולא מברכים, שאין שם מי שיודע לברך ברכות אלו דמלכיות, זכרונות, שופרות; ובמקום אחד יש שמברכים הברכות, ואין שם שופר או שאין שם מי שיודע ליתקע – פשיטא שהולך למקום שתוקעין, ולא למקום שמברכין. דתקיעות הוי דאורייתא, והברכות הם דרבנן.

ב ולא עוד, אלא אם אפילו התקיעות הם בספק, והברכות הם בוודאי – ילך למקום התקיעות, דספק דאורייתא חמור מוודאי דרבנן. ודבר פשוט הוא, שאם יכול לילך למקום שמתפללים, וישאר עוד שהות ביום לילך למקום השופר – דמחוייב לילך מקודם למקום התפלה, אף שהיא דרבנן, משום דאחר כך לא יהיה ביכולת היחיד להתפלל בעדו, מה שאין כן בתקיעות, כמו שכתבתי בסימן הקודם. וכבר נתבאר בסימן תקפו דאין שופר דוחה שבות. ורק על ידי אינו יהודי, דהוה שבות דשבות במקום מצוה – מותר (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב).

סימן תקצו

א אנחנו נוהגים לתקוע אחר התפלה, להשלים עד מאה קולות, נגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסרא, כמו שכתב הערוך. והביאוהו התוספות והרא״ש בפרק רביעי דראש השנה. והטור כתב בשם רב עמרם דאחר התפלה – מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן. ואין אנו נוהגין כן.

ב וכתב רבינו הרמ״א דלאחר שיצאו בזה – אין לתקוע עוד בחנם. אבל קטן, אפילו הגיעו לחינוך – מותר לומר לו שיתקע, ותוקע כל היום; עד כאן לשונו. והנה בדין קטן, בארנו בסימן תקפט, עיין שם. אבל מה שכתב דאחר כך אין לתקוע עוד בחנם – לא כן כתב הטור בשם רב האי גאון, עיין שם. (שהביא ראיה מהך, דכי מסיים שליח ציבור תקיעתא ביבנה – לא שמע אינש אודנא מקול תקיעתא, עיין שם. אך הרמ״א הולך בשיטת התוספות, דזהו באותם שלא שמעו התקיעות כמו שכתב הט״ז בסעיף קטן ב, עיין שם. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב בשם הראב״ן, דכשאינו צריך עוד לתקוע – אסור לטלטל השופר משום מוקצה; עיין שם, וצריך עיון. וכן מה שכתב מיום הראשון ליום השני – צריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

סימן תקצז

א כתב הטור בשם רב האי גאון שאסור להתענות בראש השנה, שהרי בנחמיה (נחמיה ח) כתיב שאמרו עזרא ונחמיה לכל העם בראש השנה: ״לכו אכלו משמנים, ושתו ממתקים כי קדוש היום לאדונינו״; וכתיב: ״וילכו כל העם לאכול ולשתות״ וגו׳. וכ״כ המרדכי בפרק קמא דראש השנה, בשם רב נחשון גאון, שאסור להתענות. ויש ראיות מן התורה, ומן הקבלה, ומברייתא, ומירושלמי. מן התורה: שהרי הוא כלול עם כל המועדים, וכתיב ביה (ויקרא כג כא) ״מקרא קדש״; ודרשינן בספרא ובספרי: קדשיהו במאכל ומשתה, וכסות נקייה. וראש השנה אקרי ״חג״ ככל המועדים, דכתיב (תהלים פא ד): ״בכסה ליום חגינו״. ואמרינן: איזהו חג שהחדש מתכסה בו? הוי אומר זה ראש השנה. ומדברי קבלה, מדכתיב בעזרא: ״לכו אכלו משמנים״ וגו׳. ומן הברייתא: דתניא בירושלמי דבראש השנה מתריעין ולא מתענין (בפרק שלישי הלכה ד דתענית). ומירושלמי דראש השנה (פרק ראשון הלכה ד) שאומר: אין אומה כאומה זו וכו׳, לובשין לבנים, ואוכלין ושותין ושמחים, ויודעים שהקדוש ברוך הוא יעשה להם נס, עיין שם. ובערכין (י ב) אמרינן דראש השנה ויום הכיפורים אקרו ״מועדים״, וכן הוא בסוטה (מא א), עיין שם. וכן פסק הטור.

ב וזה לשון רבינו הבית יוסף: אוכלים ושותים ושמחים. ואין מתענין בראש השנה, ולא בשבת שובה. אמנם לא יאכלו כל שבעם, ולא יקלו ראשם, ותהיה יראת ד׳ על פניהם. עד כאן לשונו. ומהרש״ל לא אכל דגים בראש השנה, מפני שהיו חביבין עליו, ורצה למעט תאוותו בדבר מסויים. ולא ילבשו בגדים חשובים בראש השנה כמו בכל יום טוב, אלא לבנים (ב״ח ומגן אברהם). ואצלינו אין נוהגין ללבוש לבנים בראש השנה, רק ביום הכיפורים. וגם אוכלין ושותין כבשאר ימים טובים. והרי מקרא מפורש הוא: ״אכלו משמנים, ושתו ממתקים״. ורק בעניין זה נשתנה ראש השנה משארי ימים טובים:

שמאריכין הרבה בתפילה עד אחר חצות (עיין ט״ז). וגם יש שאין ישנים ביום ראשון דראש השנה, על פי הירושלמי: מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה. ולא ידענו איפה נמצא זה הירושלמי. והאריז״ל לא חשש לזה (ואמר דאחר תקיעות ואחר חצות כבר נמתקו הדינים).

ג והנה בתרומת הדשן (סימן רעח) כתב שיש דיעות שמותר להתענות בראש השנה, ויש מי שאומר מצוה להתענות, עיין שם. ואם כי אין הלכה כן, כמו שהכריעו הגאונים ורוב רבותינו הראשונים והאחרונים, מכל מקום לעניין מה שכתבנו לעיל סימן תקע בנשבע להתענות בשבת ויום טוב, או נדר להתענות – דאין השבועה והנדר חל, עיין שם – מכל מקום בנשבע או נדר להתענות בראש השנה צריך התרה, כיון שיש דיעות שאין איסור להתענות (וזהו כוונת הרמ״א בסעיף ב).

ד דבר פשוט הוא דתענית חלום צריך להתענות, שהרי אפילו בשבת מותר, כל שכן בראש השנה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: המתענה פעם אחת בראש השנה תענית חלום, אם היה ביום ראשון – צריך להתענות שני הימים כל ימיו. ואם היה ביום שני – לא יתענה כל ימיו רק ביום שני בלבד. עד כאן לשונו, וביאור הדברים משום דיש מקומות שקבלה בידם, שכל מי שרגיל להתענות בראש השנה, ומשנה רגילתו ואינו מתענה – אינו משלים שנתו, כמו שכתב בסעיף ב, עיין שם. והטעם: כיון שמן השמים הראוהו שחביב בשמים תעניתו. ולכן אפילו הסוברים שאין להתענות בראש השנה, מכל מקום כיון שפעם אחת הראוהו שיתענה – צריך לנהוג כן כל ימיו. ואינו צריך למיתב תענית לתעניתו, כבשבת ויום טוב, מפני שיש סוברים שמותר ומצוה להתענות. ורק יש נפקא מינה בין יום ראשון ליום שני, דכשהראוהו מן השמים שיתענה ביום הראשון, שהוא העיקר – כל שכן שיתענה גם ביום שני. אבל כשהראוהו על יום השני – אין לו להתענות בראשון, דחמיר משני, והוא העיקר.

ה ומי שאינו חושש לזה, ואינו ירא לנפשו – אינו צריך להתענות כל ימיו. וכתב הלבוש דהמתענה בראש השנה – אין לו לאפות ולבשל, אלא יעסוק כל היום בתפילה, ותחנונים, ובתורה; דכיון שאינו מקיים ״חציו לכם״ צריך לקיים ״כולו לד׳״, עד כאן לשונו. וממילא דהוא הדין בשאר ימים טובים. ויש מי שאומר דהתענית עצמו מקרי ״כולו לד׳״ (מגן אברהם סעיף קטן א). ועוד: אם התענית עונג הוא לו, שבזה תבטל ממנו הגזירה בתענית חלום, מקרי גם ״חציו לכם״ (שם). והמתענה אין אומר ״ענינו״, במנחה כמו שאין אומרים ״ענינו״ ביום הכיפורים, דאיך יאמר יום ״צום תעניתינו״? דימים אלו אין נקראים ימי תענית, אלא ימי דין. והמתענה לא יעשה קידוש ביום בשביל אחר, כיון שאין בה רק ברכת הגפן. ובליל ראש השנה אסור להתענות לעולם, דתענית חלום אינה אלא על היום, ולא על הלילה. וכן בספק אם זהו חלום מהחלומות שמתענין עליו אם לאו – אינו צריך להתענות (שם סעיף קטן ד). וכן מי שאינו חושש בחלומות – לא יתענה.

ו יש מי שאומר דהמתענה בראש השנה – אין לו לאכול אפילו כשיש ברית מילה, שהרי בלאו הכי הוי יום טוב, ומכל מקום מתענה. אם כן, מה יוסיף הברית מילה (שערי תשובה בשם שבו״י)? ודברי טעם הן. וכל שכן בתענית חלום, דאפילו בכל השנה מי שמתענה תענית חלום אין לו לאכול אפילו בסעודת מצוה, שהרי תענית חלום הוא אפילו בשבת.

סימן תקצח

א למנחה אומרים ״אשרי״, ״ובא לציון״, ושבע ברכות כמו בערבית ושחרית. ואם חל בשבת קורין בפרשת השבוע. ושליח הציבור חוזר התפילה וקדושה, כמו בחול. ורק ביום הכיפורים אומרים גם במנחה קדושת מוסף, ולא בראש השנה. ויש שגם ביום הכיפורים אין אומרים רק כמו בחול. ואומרים ״אבינו מלכנו״, ואם חל בשבת אין אומרים. ודע שמנהג עירינו, כשמתפללין מנחה בראש השנה תיכף אחר מוסף – אין אומרים ״אבינו מלכנו״ גם בחול, מפני שאמרוהו בשחרית.

ב אם חל בשבת, כתב הטור בשם רב עמרם שאומרים ״צדקתך צדק״, דאף שבכל יום טוב אין אומרים, מכל מקום בראש השנה שהוא יום הדין – יש לאומרו. ויש אומרים שלא לאומרו, דעל כל פנים יום טוב הוא, וגם ראש חודש. וכן המנהג הפשוט שלנו. ואי משום יום הדין – כבר נתמתקו הדינים אחר תפלת מוסף.

סימן תקצט

א כתב הטור: ערבית מתפללין כמו בליל ראשון. ואם חל בשבת, כתב ראבי״ה: שאלתי לרבותי אם יש לומר ״ותודיענו״ מפני שאומרים בו ״וחגיגת הרגל״, וראש השנה אינו לא ״חג״ ולא ״רגל״. והשיבוני דאף על פי כן אומרים ״ותודיענו״, כי היכי דאמרינן במוצאי יום טוב בהבדלה ״בין יום

השביעי לששת ימי המעשה", דאמרינן: בסדר הבדלות הוא מונה. הכא נמי סדר התיקון הוא אומר. עד כאן לשונו.

ב ולבד זה, הא לכמה גאונים הקדמונים ראש השנה אקרי "חג", שהרי "בכסה ליום חגינו" קאי על ראש השנה, וכמו שכתבתי בסימן תקצז, וכמו שכתב הטור עצמו בסימן תקפב דאקרי "מועד" לכמה גאונים, עיין שם. אלא שהטור לא חש בכאן להאריך, כיון דבלאו הכי צריכין לומר מהטעם שכתב.

סימן תר

א דע דשני ימים טובים של ראש השנה אינם דומים לשני ימים טובים של שארי מועדים, דבשארי מועדים אין עושין בארץ ישראל רק יום אחד, וראש השנה עושים גם בארץ ישראל שני ימים גם היום, כמו שכתב הרי"ף בפרק קמא דביצה. וטעמו של דבר: דבעת שהיו מקדשין על פי הראיה, היו כל המועדים ברורים בארץ ישראל באיזה יום, שהרי עברו הרבה ימים מראש חודש. ורק בגולה, מקום שאין שלוחי בית דין מגיעין, היו עושים שני ימים מפני הספק, שלא ידעו באיזה יום נקבע ראש חודש. ולכן, אף על פי שעתה אנו בקיאין בקביעא דירחא, שאנו קובעין החודשים על פי החשבון מימות הלל הנשיא ואילך – מכל מקום התקנה ראשונה עומדת במקומה. מיהו על כל פנים אחד מהם וודאי חול, ותחלת עשייתו אינו אלא מפני הספק.

ב אבל בראש השנה שהוא בראש חודש עצמו – גם בירושלים היו עושים הרבה פעמים שני ימים. והיינו: אם באו עידי ראייה ביום הראשון שראו את מולד הלבנה – היו עושים רק יום ראשון. אבל אם באו בלילה אחר יום הראשון, וכל שכן למחר – הרי נקבע ראש חודש וראש השנה ליום מחר, והיום הראשון הנהיגו גם כן קודש בצפייתם שיבואו עדים. ואפילו באו עדים ביום ראשון מן המנחה ולמעלה – גם כן הנהיגו לעשות שני ימים ראש השנה, כדתנן בפרק רביעי דראש השנה. ונמצא שברוב השנים עשו גם בירושלים שני ימים ראש השנה. ולא מפני הספק, אלא שכן היתה התקנה. ולכן עושים עד היום שני ימים. וזהו שאמרו חכמינו ז"ל דכיומא אריכתא היא, כלומר ששניהם כוודאי קודש, ולא אחד חול כביום טוב אחר. (ויש בזה סוגיא ועניין בביצה ה ב לרש"י, ותוספות, ורי"ף, ורא"ש. מיהו לדינא כן הוא.)

ג ולכן בראש השנה משתנים כמה דינים ממוקצה ונולד, בראש השנה מבשארי ימים טובים. דבכל יום טוב – ביצה שנולדה בזה מותרת בזה. וכן חלב שנחלב ביום הראשון – מותר בשני. אבל בראש השנה אינו כן, משום דבכל ימים טובים – אחד מהם חול, ובראש השנה שניהם קודש, וכיומא אריכתא הוא. לבד במת הקילו ביום שני של ראש השנה, מפני כבוד המת כמו שכתבתי בסימן תקכו, ולא בשארי דברים. וכן דבר הנצוד ודבר הנתלש ביום טוב ראשון של ראש השנה – אסור בשני, כמו שכתבתי בסימן תקטו, עיין שם.

ד ועל פי זה נתהווה מחלוקת בין הראשונים, אם לומר "שהחיינו" בקידוש ובשופר ביום שני של ראש השנה. והביא הטור תשובה מרש"י ז"ל שכתב: רבותי אומרים שאין לומר זמן בשני, דכחדא יומא הוא. ואני אומר שצריך לומר זמן, דהוא כיומא אריכתא לעניין שארי דברים, מיהו עיקר יום טוב מן התורה אינו אלא יום אחד. ורוב הפוסקים הסכימו כרש"י. אך כדי לצאת דעת הגאונים, המנהג הפשוט בכל המדינות ליקח פירי חדשה בשעת הקידוש, דממה נפשך צריך לומר "שהחיינו"; או ללבוש בגד חדש. ובשופר, שאין שייך פירי – ילבש בגד חדש. וכל זה אינו לעיכובא, דהמנהג הפשוט לעשות "שהחיינו" בכל גווני. ואף שבקידוש אנו מניחין פירי חדשה, הרי בתקיעות אין התוקע לובש בגד חדש ומברך "שהחיינו". וכן בקידוש אם אין לו פירי חדשה – עם כל זה מברך "שהחיינו". וכן כתב רבינו הרמ"א. (והבית יוסף בקידוש פסק לברך "שהחיינו", ולא בתקיעות, רק כשחל יום ראשון בשבת. והוא תימא: מאי שנא שופר מקידוש? ועיין בית יוסף, וצריך עיון.)

סימן תרא

א ביום שני מתפללין כמו ביום ראשון. וקורין פרשת העקדה עד סוף הפרשה, כדי להזכיר זכות עקידת יצחק. ומה שלא קראוה בראשון, משום ד"וד' פקד את שרה" קודם, דבראש השנה נפקדה שרה, והוי מעניינא דיומא. ולכן מפטירין בחנה בראשון מהאי טעמא, משום דחנה נפקדה גם כן בראש השנה. ומפטיר ביום שני בירמיה: "כה אמר ד' מצא חן במדבר" עד "הבן יקיר לי אפרים", דכתיב שם "זכור אזכרנו עוד" לזכר זכרונות דראש השנה. ותקיעות כמו בראשון. וכבר נתבאר דראש השנה – גם בארץ ישראל עושים שני ימים. (עיין ט"ז סוף סימן תר בראש השנה שחל ביום חמישי ושישי, ולא היה להציבור שופר עד אחר שקבלו שבת. והיה עדיין יום גדול, ופסק לתקוע בלא ברכה. וכן הסכים האליהו רבה, עיין שם.)

סימן תרב

א מצות עשה לשוב כל איש מחטאיו. וכל משנה תורה, וכן כל הנביאים, הזהירו על התשובה. ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, ומיד נגאלין, שנאמר (דברים ל א-ג): "והיה כי יבואו עליך כל הדברים... ושבת עד ד' אלקיך ושב ד' אלקיך את שבותך וריחמך" (רמב"ם פרק שביעי מהלכות תשובה). וגדולה תשובה שמקרבת את הגאולה, שנאמר (ישעיה נט כ): "ובא לציון גואל, ולשבי פשע ביעקב". מה טעם "ובא לציון גואל"? משום "ולשבי פשע ביעקב" (יומא פו ב). וגדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר (הושע יד ב): "שובה ישראל עד ד' אלקיך" (שם). וגדולה תשובה שזדונות נעשו לו כשגגות כששב מיראה, ונעשו כזכיות כששב מאהבה (שם).

ב ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלות הצדיקים, מפני העונות והחטאים שעשה. אין הדבר כן, אלא הוא אהוב ונחמד לפני הבורא יתברך, כאלו לא חטא מעולם. ולא עוד, אלא ששכרו הרבה, שהרי טעם טעם חטא ופירש ממנו לכבוד השם יתברך. אמרו חכמים: מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורין אין יכולין לעמוד שם (ברכות לד א). כלומר: מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו כלל, שהרי טעמו טעם חטא ופירשו מזה (רמב"ם שם). וכמה גדולה מעלת התשובה! אמש היה זה שנאוי ומשוקץ לפני הבורא יתברך, ועכשיו הוא אהוב וחביב לפניו יתברך. אמש היה זה מובדל מד' אלקי ישראל, דכתיב: "עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם"; צועק ואינו נענה, שנאמר: "גם כי תרבו תפלה אינני שומע". והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר (דברים ד ד): "ואתם הדבקים" וגו'; צועק ונענה, שנאמר (ישעיהו סה, כד): "והיה טרם יקראו ואני אענה".

ג בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר. ואם חרפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים – אל יתפעלו מזה, אלא שומעין ושמחים. שזהו להם זכות גדול, שמתביישים ממעשיהם שעברו, ואל ישיבו דבר. וכך אמרו חכמינו ז"ל: הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושים מאהבה, ושמחין ביסורין, עליהם הכתוב אומר: "ואוהביו – כצאת השמש בגבורתו" (שבת פח א). והמבייש אותן – חטאו גדול עד מאד. ואסור לומר לבעל תשובה: "זכור מעשיך הראשונים". וזהו בכלל אונאת דברים, כמבואר בסוף פרק הזהב. וזה המבייש צריך תשובה, ולבקש מחילה מזה שחרפו.

ד ואל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהם מעשה, כמו זנות, וגזל, וגניבה, או איסורי מאכלות, וכיוצא בהם. אלא כשם שאדם צריך לשוב מאלו – כמו כן צריך לשוב ממידות רעות שיש לו, ולשוב מן הכעס, מן האיבה, מן הקנאה, מן השנאה, ומן ההיתול, ומרדיפת הממון והכבוד, ומרדיפת המאכלות, וכיוצא בהן. על הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העונות קשים מאותם שיש בהם מעשה, מפני שהורגל בהם, וקשה לפרוש מהם. וכן הוא אומר "יעזוב רשע דרכו" (שם), כלומר: הרגילו שהורגל בו.

ה וקל וחומר אם חלילה עלה על לבו רעיון מינות אפקורסות, שזהו צרעת בנפש. ובעיקבא דמשיחא – כלו כחות היצר הרע והשטן בזה. וזהו מאמר חכמינו ז"ל: בעיקבא דמשיחא חוצפא יסגי. כלומר: חוצפא כלפי שמיא. ויתן אל לבו: מי אני – בריה קלה, שפלה ודלה, קל השכל, מרובה בתאוות הבהמית – לפקפק על איזה דבר מדברי תורה או מדברי חכמינו ז"ל? ואני הפעוט קצרה דעת מהבין אפילו שיחת חולין של תלמידי תלמידיהם, ואיך אחלוק עליהם? ויתחזק את עצמו בתורה, ותפילה, וזמירות דוד המלך עליו השלום. ויקויים בו "צדיק באמונתו יחיה".

ו כתב הרמב"ם בפרק ראשון מתשובה: כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהם, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו – חייב להתודות לפני האל ברוך הוא. שנאמר בפרשת נשא: "איש או אשה כי יעשו... והתודו את חטאתם אשר עשה" – זה וידוי דברים. ווידוי זה מצות עשה. כיצד מתוודה? אומר: "אנא השם! חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך, ועשיתי כך וכך. והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה." וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתוודות ולהאריך בעניין זה – הרי זה משובח.

ז וכן בעלי חטאות ואשמות, בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן – אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתוודו וידוי דברים, שנאמר: "והתוודה אשר חטא עליה". וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקיות – אין מתכפר להם במיתתן או במלקיותן עד שיעשו תשובה ויתוודו. וכן החובל בחבירו, והמזיק ממונו, אף על פי ששילם מה שחייב לו – אינו מכפר עד שיתוודה, וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר: "מכל חטאת האדם" (שם). ואין לתמוה: על מה צריך השוגג לעשות תשובה? דוודאי כן הוא, שהרי בויקרא בקרבנות חטאות ואשמות, שהם על השוגג, כתיב כמה פעמים "וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו". אלמא שקרוי חטא, וצריך סליחה וכפרה. ובסוף "שלח" כתיב: "וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה לפני ד', לכפר עליו ונסלח לו". והטעם דגם שוגג בא מהעדר זהירות, לאפוקי אונס דאינו צריך תשובה, כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה סוף יומא, עיין שם. אבל שוגג אינו דומה לאונס.

ח עוד כתב: שעיר המשתלח, לפי שהיה כפרה על כלל ישראל – כהן גדול מתוודה עליו על כלל ישראל, שנאמר (ויקרא טז כא): "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל". שעיר המשתלח מכפר על כל עונות שבתורה, הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון, בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו, בין שלא הודע לו – הכל מתכפר בשעיר המשתלח. והוא שעשה תשובה. אבל אם לא עשה תשובה – אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ומה הן הקלות, ומה הן החמורות? החמורות הן שחייבין עליהן מיתת בית דין או כרת. ושבועת שוא ושקר, אף על פי שאין בהן כרת – הרי הן מן החמורות. ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה, שאין בהן כרת – הרי הן מן הקלות. עד כאן לשונו.

ט והנה זה שכתב דבלא עשה תשובה מכפר השעיר המשתלח על הקלות – תמוה מאד. שהרי בסוף יומא ובשבועות (יג א) פליגי רבי ורבנן. דרבי סבירא ליה דיום הכיפורים מכפר אפילו על שאינן שבין, ורבנן סבירא ליה דרק לשבין מתכפר. וקיימא לן כרבנן, דאפילו על הקלות אינו מכפר בלא תשובה. וכבר תמהו על דבריו (כסף משנה ולחם משנה). ובגמרא שם פריך בפשיטות: האי עשה היכי דמי? אי דלא עבד תשובה – "זבח רשעים תועבה", עיין שם (ופירוש הלחם משנה בזה תמוה, עיין שם). ונראה שהוציא דין זה מירושלמי שם ביומא ושבועות, שאומר דעל עשה מכפר אף בלא תשובה. ואף שאומר שם דעל לא תעשה אינו מכפר בלא תשובה – מכל מקום הרמב"ם השוום לעניין זה, משום דבש"ס שלנו – אידי ואידי קלות מקרי. ואף על גב דבשלהי יומא רוצה לחלק בין לא תעשה סתם, ובין לא תעשה הניתק לעשה, ואולי גם הירושלמי סובר כן, מכל מקום פשטא דסוגיא דשבועות דאין חילוק. עיין שם.

י בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ואין לנו מזבח כפרה, אין לנו אלא תשובה. והתשובה מכפרת על כל העבירות. ואפילו רשע כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירין לו רשעו, שנאמר: "רשעת הרשע – לא יכשל בה ביום שובו מרשעו". ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים. אך אל ימתין אדם ויאמר: עוד יש לי זמן לשוב. דמי יודע, אולי מחר ימות, ונמצא מת בלא תשובה. והיא ששלמה אמר: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים". ועוד: דעיקר התשובה הוא בימי בחרות, והוא ששלמה אמר (קהלת יב א): "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך" – בעוד שכחותיך חזקים, ותוכל לעשות עבירות, ואתה נמנע מפני כבודו ומוראו יתברך. וזהו שאמרו בסוף יומא: היכי דמי בעל תשובה? באותה אשה, באותו פרק, באותו מקום. כלומר: שאתה בכל כחותיך, והעבירה מזומנת, ואתה נמנע.

יא אבל כששב בזקנותו, כשכחותיו מתמעטות – אין זו תשובה גמורה. ומכל מקום גם זו תשובה היא, ומקרי "בעל תשובה". אפילו עבר כל ימיו, ועשה תשובה ביום מיתתו, ומת בתשובתו – עונותיו נמחלין, שנאמר: "עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים, ושבו העבים אחרי הגשם" – שהוא יום המיתה, מכלל שאם שב קודם המיתה נסלח לו (שם).

יב ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשיהו עוד, שנאמר: "יעזוב רשע דרכו"; ויתחרט על העבר, כדכתיב: "כי אחרי שובי נחמתי"; ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר: "ולא נאמר עוד אלהינו למעשי ידינו" (שם פרק שני, והוא בילקוט סוף הושע). וזהו שאמרה תורה: "לפני ד' תטהרו", כלומר: שהוא יתברך יעיד עליכם שטהורים אתם. וצריך להתודות בשפתיו. וכל המתוודה ולא גמר בלבו לעזוב החטא – הרי זה כטובל ושרץ בידו. ונאמר: "ומודה ועוזב ירוחם", כלומר: וידוי ועזיבת החטא, ולא באחד מהם.

יג וצריך לפרט את החטא בחטא שבין אדם לחבירו. אבל שבין אדם למקום – חוצפה הוא לגלות, אלא מתוודה בלחש בינו לבין קונו. והא דכתיב: "מכסה פשעיו לא יצליח" – זהו בעבירות שבינו לחבירו (גמרא). ומדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם יתברך בבכי ובתחנונים. ועושה צדקה כפי כחו. ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו. ואם יכול לגלות ממקומו – מה טוב, דגלות מכפרת עון, וגורמת לו להיות נכנע ועניו ושפל רוח.

יד יום הכיפורים הוא זמן תשובה ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ביום הכיפורים, ולהתוודות בכל תפילה. ויתבאר סדרי הוידוים בסימן תרז. וזהו בעבירות שבין אדם למקום. אבל בעבירות שבין אדם לחבירו – אינו מועיל לא תשובה, ולא יום הכיפורים, עד שירצה את חבירו, אם רק חירפו בדברים. ואם גזל ממנו ממון, הן במסחור הן באופן אחר – אינו מועיל עד שישיב הגזילה, וגם יבקש ממנו מחילה. והוא שהתורה אומרת: "כי ביום הזה יכפר עליכם... לפני ד' תטהרו". כלומר: עבירות שלפני ד' יום הכיפורים מכפר, ולא שבין אדם לחבירו (משנה שם).

טו ולא כל העבירות שוות בכפרתן, וארבעה חילוקים בכפרה. כיצד? עבר אדם על מצות עשה, ושב – מוחלין לו מיד. ועל זה נאמר: "שובו בנים שובבים, ארפא משובותיכם". עבר על לא תעשה שאין בה כרת או מיתה, ועשה תשובה – תשובה תולה, ויום הכיפורים מכפר. ובאלו נאמר: "כי ביום הזה יכפר עליכם" וגו'. עבר על כריתות ומיתות בית דין, ועשה תשובה – תשובה ויום הכיפורים תולין, ויסורים הבאים עליו גומרין לו הכפרה. ועל זה

נאמר: "ופקדתי בשבט פשעם, ובנגעים עונם". וכל אלו העבירות – כשאין בהם חילול השם. אבל המחלל את השם, אף על פי שעשה תשובה, והגיע יום הכיפורים והוא עומד בתשובתו, ובאו עליו יסורין – אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות. אלא תשובה, ויום הכיפורים, ויסורין – שלשתן תולין, ומיתה מכפרת, שנאמר: "ונגלה באזני ד' צבאות... אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון".

טז וחילול ד' – הוא הכל לפי ערך האיש. וכל מה שהאיש יותר במעלה, הנה אם עובר אפילו על דבר קטן – הוי חילול השם. וכהך דאמר רב ביומא (פו א): כגון אנא, אי שקילנא בישרא מטבחא, ולא יהבי דמי לאלתר במקום שאין הטבח תובע. ורבי יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין. ויש מי שאומר: כגון שחביריו מתביישין מחמת שמועתו, או כגון שאומרים: ימחול לו ד' על מעשיו. או תלמיד חכם שאינו נושא ונותן באמונה, ואין דיבורו בנחת עם הבריות; עיין שם. ומזה למדנו דכל מה שהאדם יותר גדול – החילול השם שלו יותר גדול.

יז וקל וחומר בחילול ד' נגד האומות, והיינו כשישראל עושה איזה עוולה או אונאה לאינו יהודי, או במידות ומשקלות – הוי חילול ד' שאין לשער. ועל זה אמר יחזקאל הנביא (יחזקאל ל"ו: י"ז): "בן אדם, בית ישראל יושבים על אדמתם, ויטמאו אותה... כטומאת הנדה היתה דרכם לפני... ואפיץ אותם בגוים... ויבואו אל הגוים, ויחללו את שם קדשי, באמור להם: עם ד' אלה, ומארצו יצאו". כלומר: שהקדוש ברוך הוא מתאונן שבעת שהיו בארץ ישראל, ויטמאו אותה – כטומאת הנידה היתה דרכם לפני. כלומר: כמו כשהאשה נידה – אין מי שיודע בזה זולת בעלה, כמו כן האומות: לא ידעו מטומאתם, רק אני ידעתי. וכשהגליתים בין הגוים, וידעו הגוים מטומאתם – הלא רבתה חילול השם, שאומרים לישראל: הלא אתם עם ד', ואיך תטמאו עצמכם? וגם עליכם לדעת שיצאתם מארצכם, ולכן אל תשמח ישראל אל גיל כעמים. ועלינו לקדש שם שמים ושם ישראל.

יח ואף על פי שהתשובה והצעקה יפה היא לעולם, מכל מקום בעשרה הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים – היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מיד, שנאמר: "דרשו ד' בהמצאו". ודרשו חכמינו ז"ל (ראש השנה יח א): אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, דאז גם היחיד נענה מיד. ומפני עניין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים, ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכיפורים, יותר מבכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו, ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובדברי כבושין, עד שיאור היום (רמב"ם שם פרק שלישי). ואומרים בסליחות שלוש פעמים וידוי, מלבד ערב יום הכיפורים, שאין אומרים רק פעם אחת. ואומרים "אבינו מלכנו" בערב ובוקר מלבד בשבת וערב יום הכיפורים. אך כשחל יום הכיפורים בשבת – אומרים ערב יום הכיפורים בשחרית "אבינו מלכנו". ואפילו יש ברית מילה שאין אומרים תחנון – מכל מקום "אבינו מלכנו" אומרים. ושבת תשובה אומרים במנחה "צדקתך". ולמחרת ראש השנה הוי תענית ציבור, צום גדליה. ויש שאין מקדשין הלבנה עד אחר יום הכיפורים, ויש שאדרבא: להוסיף במצוה קודם יום הכיפורים – מקדשין. וכן אנו נוהגין. והמנהג שלא ליתן קללה בבית דין בימים אלו, וכן אין משביעין עד אחר יום הכיפורים.

סימן תרג

א הטור הביא ירושלמי: רב חייא מפקיד לרב אם אתה יכול למיכל כולי שתא בטהרה אכול. ואי לא אכול בשבעא יומי בשתא (פרק (שלישי) [קמא] דשבת הלכה ג). וכתב ראבי"ה: קבלתי אלו הן שבעה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. וקוראן "שבעה ימים" לפי שבראש השנה בלאו הכי אכל בטהרה, דחייב עצמו לטהר ברגל. ולכן כתב דאפילו מי שאינו נזהר בכל השנה בפת של אינו יהודי – בעשרת ימי תשובה נכון ליזהר. עיין שם.

ב ונראה לעניות דעתי דזה אינו אלא בדברים שאין בהם איסור מן הדין, דבזה אינו אלא הידור בעלמא, ונכון להדר זה בימים אלו. אבל דברים שיש פוסקים לאיסור מן הדין, אלא שנוהגים על דעת המתירין, כמו חדש בחוץ לארץ, או בשר בלא סירכה, וכיוצא בזה – אי אפשר לנהוג כן בעשרת ימי תשובה. דכיון שאין אוכלין בימים אלו – הרי זה כקבלו עליהם דיעות האוסרים. ואם כן איך יאכלו אחר כך?(עיין מגן אברהם דבפת של אינו יהודי – יזהר לכל הפחות בהשלכת קיסם. ויזהרו שלא ליטול חלה מעיסת אינו יהודי. ומה שכתב במי שהולך בדרך וכו', עיין שם – צריך עיון. ואשה שמצאה ילד מת אצלה – יש לה לקבל תשובה. ומי ששלח שליח, ונהרג בדרך, גם כן – כן, עיין שם. ומעיקר הדין יש לפקפק, ובארנו במקום אחר. ודייק ותמצא קל.)

ג ויש לכל אדם לפשפש במעשיו בעשרת ימי תשובה, ולשוב מהם. וספק עבירה – חמורה מעבירה וודאית, וצריך יותר התאמצות לתשובה, כי יותר מתחרט כשיודע שעשה משאינו יודע על בירור. ולכן קרבן אשם תלוי – יותר ביוקר מאשם וודאי, כמבואר בתורה ומשנה וגמרא. ועוד: דעל הספק מסיתו היצר הרע יותר מעל הוודאי, באמרו כי אין בכאן עבירה. ולכן צריך יותר חיזוק לזה. והבא לטהר – מסייעין אותו. בסייעתא דשמיא סליק הלכות ראש השנה

סימן תרד

א גרסינן ביומא (פא ב): תני חייא בר רב מדפתי: כתיב "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב", וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאלו מתענה תשיעי ועשירי. ונראה לי דהכי פירושו: דכולי קרא מיותר הוא, דהא בראש הפרשה כתיב "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכיפורים הוא, מקרא קדש יהיה לכם, ועניתם את נפשתיכם". ועוד: דהיכן מצינו בכל שבתות וימים טובים שיאמר לעשות שבת או יום טוב בהיום הקודם בערב? הא בשבת כתיב "זכור את יום השבת", והיום כולל גם הלילה שלפניו, דהלילה הולך אחר היום שלאחריו. וכן בכל המועדים. וגם ביום הכיפורים עצמו כתיב כאן ובפרשת פינחס "ובעשור לחדש השביעי", וממילא דזהו הלילה והיום. ולמה כאן שינתה התורה לכתוב על היום הקודם, שבערב יום ההוא מתחיל התענית? ועוד: דעל פי פשט של זה הפסוק עצמו – אינו נכון, דהא בלילה עדיין אין העינוי ניכר, שהרי אכל סמוך לערב. ועיקר העינוי הוא ביום.

ב ולא דמי למה שכתוב בפרשת בא: "בראשון בארבעה עשרה יום לחדש בערב תאכלו מצות", דהתם כתיב "תאכלו" לבסוף, דמשמע בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב "ועניתם" קודם "בערב", דמשמע "ועניתם" – מיד ביום התשיעי (תוספות ברכות ח ב). ועוד: דהתם בהכרח לכתוב כן, דחובת מצה אינה אלא בלילה ראשונה, ולא ביום. וקא משמע לן דהחיוב הוי רק בארבעה עשר בערב. אבל הכא שוין הלילה והיום, ואדרבא: עיקר העינוי הוא ביום, כמו שכתבתי. וזה שבשם כתיב "עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" – גם כן בהכרח לכתוב כן, דאם לא כן הייתי אומר "עד ולא עד בכלל". אבל הכא, כולי קרא מיותר לגמרי. וגם לפי הלשון אינו נכון, כמו שכתבתי.

ג ולכן דרשו חכמינו ז"ל דהוי כמו דכתיב (ויקרא כג לב) "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש" וגם בערב, מערב עד ערב דלמחר ביום העשירי. ולמעשה אי אפשר לומר דהא הך "בערב" אינו מילתא באפי נפשה, ובעל כרחך דפירושו הוא בתשעה בערב. אלא להיפך הוא: ועניתם בתשעה בערב, ולא בתשעה. והוי לאו הבא מכלל עשה: דבתשעה לא תתענו, אלא שאני אחשוב לכם כאלו התעניתם גם בתשיעי, ויקויים "ועניתם" גם אתשיעי, כלומר: שאצלי יחשב כתענית תשיעי ועשירי. ופירושא דקרא כן הוא: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב", כלומר: הכינו עצמיכם שתוכלו להתענות בערב, מערב עד ערב, והיינו שתאכלו הרבה בתשיעי, ויהיה לכם כח להתענות בעשירי. ואצלי יחשב כתענית שני ימים (עיין רש"י).

ד והיא מאהבת הקדוש ברוך הוא לישראל שגזר עליהם להתענות, וצוה אותם שמקודם יאכלו וישתו, כדי שיהא להם כח להתענות (ב"ח). ולעניין התענית הוה כשני ימים תענית. כדאיתא במשנה ריש פרק רביעי דתענית, דאנשי המעמד לא היו מתענין באחד בשבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית, עיין שם. הרי שהתענית שאחר העונג קשה יותר על האדם. וכיון שבערב יום הכיפורים מצוה לאכול ולשתות ולהתענג – ממילא דצער התענית קשה יותר. ולכן הוה כאלו התענו תשיעי ועשירי. ומיהו הכוחות חזקים יותר לסבול התענית כשאכל מקודם, אלא דצערו מרובה מההיפוך הפתאומי.

ה ולכן מצוה לאכול ולשתות בערב יום הכיפורים, ולשמוח בו. ויהיה לבבנו בטוח שיום הכיפורים יעלה לנו לטובה ולברכה, ושהקדוש ברוך הוא ימחול עונותינו, ויחתום עלינו שנה טובה ומבורכה. ואוכלין דגים ובשר כמו ביום טוב. ונראה דהמצוה אינה אלא ביום של ערב יום הכיפורים, ולא בלילה שלפניה, כיון שהטעם הוא כדי שיהיה חזק להתענות ביום הכיפורים – אין זה אלא ביום, ולא בלילה. וכן משמע להדיא ברש"י כתובות (ה א בדיבור המתחיל "ידחה", עיין שם). ויש למעט בלימודו בערב יום הכיפורים, כדי לאכול ולשתות (מגן אברהם).

ו ודע דברמב"ם, בכל הלכות שביתת עשור – לא נמצא דין זה דכל האוכל ושותה בתשיעי וכו'. ולכאורה טעמו פשוט: דהנה ביומא שם נחלקו תנאי בהך קרא. דחד תנא יליף מזה לתוספת יום הכיפורים, והכי איתא התם: "ועניתם" וגו' "בתשעה לחדש" – יכול יתחיל ויתענה בתשיעי? תלמוד לומר: "בערב". אי בערב – יכול משתחשך? תלמוד לומר: "בתשעה". הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום; מכאן שמוסיפין מחול על הקדש וכו'. ופריך: הך תנא דדריש תוספת מקרא אחרינא, מאי עביד ליה להך קרא? ומתרץ: לכל האוכל ושותה בתשיעי כאלו התענה וכו'. והרמב"ם בפרק ראשון משביתת עשור דין ו כתב, וזה לשונו: וצריך להוסיף מחול על הקדש וכו', שנאמר: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב", כלומר: התחל לצום ולהתענות מערב תשיעי הסמוך לו וכו'. עד כאן לשונו. וכיון דדריש הך קרא לתוספת, ממילא דלית ליה דרשא דכל האוכל ושותה וכו', ולכן השמיטה.

ז אבל אם כן, למה הזכיר הרמב"ם זה בהלכות נדרים פרק שלישי דין ט, וזה לשונו: הנודר שיצום יום ראשון או יום שני וכו', והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים – חייב לצום וכו'. פגע בו חנוכה ופורים – ידחה נדרו וכו', הואיל האיסור בהם מדברי סופרים – צריכין חיזוק. עד כאן לשונו, ומשמע להדיא דערב יום הכיפורים אסור להתענות מן התורה, כביום טוב, ואינו צריך חיזוק. וכן תפסו מפרשי דבריו. (והכסף משנה תמה לומר שדרשא גמורה

היא, ולדעתו לא הוה רק אסמכתא בעלמא. אבל הלחם משנה כתב דדרשא גמורה היא, וכן משמע מסוגיא דראש השנה ט א ומיומא שם. וכן משמע מהמגיד משנה בשביתת עשור שם, עיין שם.)

ח ואני תמה מאד על זה. דאי סלקא דעתך דהרמב״ם סבירא ליה דאסור להתענות בערב יום הכיפורים מדאורייתא, או אפילו מדרבנן, ושהוא מחוייב לאכול בו ולשתות – איך לא היה מזכיר במקומו בהלכות שביתת עשור, ולסמוך על מה שיזכיר בדרך אגב בהלכות נדרים ולהיפך, שחייב להתענות? ולכן נראה לעניות דעתי ברור כמו שכתבתי, שהרמב״ם דחה זה מהלכה, מטעמא דכתיבנא. וזה שכתב בהלכות נדרים שחייב להתענות – אין הטעם כמו ביום טוב, משום דהוי דאורייתא או סמך דאורייתא. ואינו צריך חיזוק, אלא אדרבא, משום דאין בה מצוה כלל לאכול, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. ולכן ממילא דחל הנדר. והא שהוצרך להזכיר זה כלל – משום דמנהג העולם להרבות בסעודה בערב יום הכיפורים. וכמבואר במדרש, במעשה דההוא חייטא שסילק מעות הרבה בעד דג בערב יום הכיפורים, והובא בטור. ובסוף פרק חמישי דחולין (פג א) מצינו גם כן, שבגליל היו מרבין בסעודות בערב יום הכיפורים. ולבלי לטעות שיש בזה על כל פנים מצוה דרבנן, ואין הנדר חל כבחנוכה ופורים – קא משמע לן דאין בה מצוה גמורה דרבנן, והנדר חל. ואין הרמב״ם יחיד בזה, כי גם ברי״ף וסמ״ג לא מצאתי דין זה, שמצוה לאכול בערב יום הכיפורים. וטעמם גם כן משום דהביאו הך קרא לתוספת, עיין שם.

ט אבל הרא״ש והטור והשולחן ערוך פסקו כחייא, דמצוה לאכול בערב יום הכיפורים. ואפשר דסבירא להו דהוי דאורייתא, ולתוספת ידרשו מקרא אחרינא, ד״עצם״ ״עצם״, כמו שאמרו שם ביומא. או דסבירא ליה כרבי עקיבא בראש השנה (ט א), דילפינן משביעית, עיין שם. או אפשר לומר דסבירא להו דעיקר קרא הוא לתוספת, והך דחייא הוא אסמכתא בעלמא (כמו שכתב הכסף משנה בנדרים שם). ומסוף פרק חמישי דחולין יש ראיה להרי״ף והרמב״ם והסמ״ג, שאומר שם דבגליל היו מרבין בסעודות ערב יום הכיפורים. משמע דבשארי מקומות לא סבירא להו דהוי מצוה. אך התוספות כתבו שם דבכל מקום היו מרבים בסעודות, אלא שהיו אוכלים בשר עוף, עיין שם. וכן משמע בכתובות (ה א) דבכל מקום מרבין בסעודה בערב יום הכיפורים, וכמו שהמנהג אצלינו.

י כתב רבינו הרמ״א שאסור להתענות בו, אפילו תענית חלום. ואם נדר להתענות בו – עיין סימן תקע. עד כאן לשונו. ואין לתמוה: וכי אפשר שיהא חמור משבת ויום טוב, שמתענין בהם תענית חלום? דבערב יום הכיפורים – טעמא אחרינא אית ביה, דכיון דאכילתו הוה כתענית, כאלו התענה תשיעי ועשירי, כמו שכתבנו. ואם כן, הרי שפיר מתענה (ט״ז סעיף קטן ב; ובזה אתי שפיר קושית המגן אברהם סעיף קטן א). ומכל מקום עד סעודה המפסקת, אם ירצה יכול להתענות, ואחר כך יאכל סעודת ערב יום הכיפורים. דהא אין שיעור למצות האכילה (מגן אברהם שם), וגם ייטיב החלום.

יא אם נדר שלא לאכול בשר רק בשבת ויום טוב – מותר לאכול בערב יום הכיפורים, דמקרי יום טוב בלשון בני אדם. ודווקא ביום ולא בלילה, דאין מצוה בלילה, כמו שכתבתי. ויש מי שכתב דהנוהגים שלא לאכול בשר רק בימים שאין אומרים תחנון – יכול לאכול בשר גם בלילה (שם בשם של״ה). ואף שאומרים תחנון במנחה שלפניה (שם), מכל מקום זהו וודאי דלילה זו חשובה לכל הפחות כימים שאין אומרים תחנון.

יב ואין נופלין על פניהם בערב יום הכיפורים. וגם אין אומרים ״למנצח יענך״ ו״מזמור לתודה״, שלא קרבוה בערב יום הכיפורים, מפני שהזמן קצר לאוכלה. גם אין אומרים הרבה סליחות קודם עלות השחר. ויש מקומות נוהגים להרבות בסליחות. ואנחנו אין נוהגין כן, אלא מתחילין ״לך ד׳ הצדקה״ עד ״שומע תפילה״, ואחר כך אומרים שני סליחות, ופזמון ״ירצה צום עמך״ וכו׳, ״שמע קולנו״, וידוי פעם אחת עד ״הרחמים והסליחות״ ולא יותר. והכל לפי המנהג. ולעניין אמירת ״אבינו מלכנו״ – יש דיעות שונות, ומנהגינו שלא לומר אם לא כשחל יום הכיפורים בשבת, דאין אומרים ״אבינו מלכנו״, דאז אומרים בערב יום הכיפורים בשחרית אבל לא במנחה, כמו בערב שבת.

סימן תרה

א המנהג מכפרות שנוהגים לשחוט על כל בן זכר תרנגול, ועל כל נקיבה תרנגולת – כמה גדולים אין דעתם נוחה מזה. והרמב״ן והרשב״א ז״ל ביטלו המנהג הזה משום ניחוש ומשום דרכי האמורי, כמו שכתוב בתשובת הרשב״א (תצ״ה ועיין בית יוסף). ולכן כתב רבינו הבית יוסף דיש למנוע המנהג.

ב אמנם כמה גדולים קיימו המנהג, וגם בתשובת הגאונים נמצא זה. וגם ברש״י שבת (פא ב) הביא מתשובת הגאונים, שהיו עושין כפרות בזרעים, ובערב ראש השנה היו מסבבין על הראש ואומרים: ״זה חליפתי״, עיין שם. אך הטור הביא שהיו עושין בתרנגולים ובאילים, ובערב יום הכיפורים.

ג וז״ל רבינו הרמ״א: ויש מהגאונים שכתבו מנהג זה. וכן כתבו אותו רבים מן האחרונים, וכן נוהגין בכל מדינות אלו. ואין לשנות, כי הוא מנהג וותיקין. ונוהגין ליקח תרנגול זכר לזכר, ולנקבה לוקחין תרנגולת. ולוקחין למעוברת שני תרנגולים, אולי תלד זכר. ובוחרין תרנגולין לבנים על דרך שנאמר: ״אם יהיו חטאיכם כשנים – כשלג ילבינו״. ונהגו ליתן הכפרות לעניים, או לפדותן בממון שנותנים לעניים. ויש מקומות שנוהגין לילך על הקברים, ולהרבות בצדקה, והכל מנהג יפה. ויש להסמיך שחיטת הכפרות מיד לאחר שהחזירו עליו, וסמך ידיו עליו דמות הקרבן, וזורקין בני מעיהם על הגגות או בחצר, מקום שהעופות יכולות לקחת משם. עד כאן לשונו.

ד ובאיזה דברים פקפקו הגדולים? והיינו בהידור אחרי לבנים, דזהו כעין דרכי האמורי, שהיו מחפשין אחר תרנגול לבן, כדאיתא בפרק ״לפני אידיהן״ (יד א). ולכן לא יהדר אחר לבן, אלא אם אירע לידו יקניהו (מגן אברהם סעיף קטן ג, וב״ח). וגם לא יקח תורים ובני יונה הראוים להקרבה, דלא ליתחזי כקרבן (שם). וכן מה כתב לסמוך ידיו – אין לעשות כן, דמיחזי כסמיכה בקרבנות. ואף שתרנגולים אינם ראויים לקרבן – מכל מקום לא גרע מבשר זה לפסח, דאסור, ואיך נעשה כן לכתחילה? ולכן אין לעשות כן (ט״ז סעיף קטן ג). והטעם לזריקת המעיים להעופות – כדי לרחם על הברואים, וגם מן השמים ירחמו עלינו. וכתבו שטוב לשחוט באשמורת, שהוא זמן הרחמים, ויאמרו: ״זה חליפתי, זה תמורתי, זה כפרתי״ – ראשי תיבות חת״ך, על שם ״החותך חיים לכל חי״. והעניין דאם נגזר מיתה חס ושלום – יהיה זה תמורתי. (ולדעתי היה יותר ראוי לומר ״זה תחתי״, ולא לשון ״תמורה״, ששניהם נשארים בקדושתן, עיין תמורה כו ב, ודייק ותמצא קל.)

ה וכל זה בעצם הדבר. אבל בעונותינו הרבים אנו רואים הקלקול בשחיטה מריבוי הכפרות, מהדחק והלחץ. ואין השוחטים משגיחים מפני העייפות והטורח, וכמה טרפות יצאו מתחת ידם. וגם הסכין – אי אפשר להיות בדוק כראוי. וגם ידי השוחט כבדות. ועתה בזמן הזה – מצוה וחובה להמעיטן, ולא ליכנס ביום הקדוש בחשש שחיטה. וכבר טרחו גם בדורות שלפנינו לבטלן, ולא עלתה בידן, כי ההמון דבוק בזה כמו על מצות אתרוג ועוד יותר. ולכל הפחות לראות להתחיל בשחיטתן איזה ימים מקודם, ולמנוע האשמורת, שידי השוחט כבדות אז.

סימן תרו

א כבר נתבאר בסימן תרב, דאין יום הכיפורים מכפר אלא על עבירות שבין אדם למקום, אבל לא מה שבין אדם לחבירו. ואם בדבר שבממון – אין לו כפרה עד שישלם לחבירו, ויבקש ממנו מחילה על שציערו. ובגוזל את הרבים, ואינו יודע ממי גזל, כגון שמכר במידה שאינה של אמת, או שאינה בסחורתו, וכיוצא בזה – יעשה בהן צרכי רבים. ואם אינו בממון, אלא שפגע בכבוד חבירו, שחירפו וגידפו וכיוצא בזה – אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה ויפייסנו. ויש לו לפרט החטא שחטא לו. אך אם חבירו מתבייש מזה – לא יפרט, אלא יבקש ממנו שימחול לו סתם.

ב ובאמת, גם בכל השנה מוזהר על זה, ולא להניח על לאחר זמן, דמי יודע מה ילד יום? אלא דבערב יום הכיפורים חובה לעשות כן. והמוחל – לא יהיה אכזרי מלמחול לו מיד. כמו שמצינו לאברהם אבינו, שמיד מחל לאבימלך, והתפלל בעדו. ואנחנו בניו – ראוי להחזיק במדותיו הטובים. אך אם מכוין לטובתו של המבקש מחילה, במה שאינו מוחל לו – רשאי, כדמצינו מעשה כזה בסוף יומא. אך באמת לא שכיח דבר זה. וכן אם הוציא עליו שם רע – אינו צריך למחול, משום דהרבה יודעים בהשם רע שהוציא עליו, ואינם יודעים בהמחילה. ומכל מקום ממידת חסידות למחול גם בזה. ואם המחרף עושה כל טצדקי, ומפרסם ברבים שהשם רע שהוציא הוא שקר, ושמבקש מחילה – נראה לי דמדינא צריך למחול, דחברך חברא אית ליה, ויתוודעו הכל ששקר הדבר (וביומא אינו ממש כדין הנזכר, עיין שם).

ג ואם אינו מתפייס בראשונה – ילך אצלו פעם שנייה ושלישית, ובכל פעם במין ריצוי אחר. וירבה עליו ריעים, שיבקשוהו שימחול לו. ובכל פעם יקח עמו שלושה אנשים. ואם גם בפעם השלישי אינו מוחל לו – אינו זקוק לו עוד, כי עשה מה שבכחו. אלא אם כן הוא רבו, דאז מחוייב לילך אליו הרבה פעמים עד שימחול לו, ואפילו אינו רבו מובהק, אלא ששמע ממנו דברי תורה (מגן אברהם סעיף קטן ג). וגם לאחר יכול לילך הרבה פעמים אם ירצה, רק באופן שאין בזה בזיון התורה, והיינו כשאין המבקש תלמיד חכם. אבל אם הוא תלמיד חכם – לא ילך יותר משלוש פעמים.

ד אם זה שחטא לו מת, אם בדברים שבממון – משלם ליורשיו; ואם בדברים – מביא עשרה בני אדם, ומעמידם על קברו, ויחלוץ מנעליו ויאמר: ״חטאתי לד׳ אלקי ישראל ולפלוני זה״. והא דצריך עשרה, משום דאכל בי עשרה שכינתא שריא, ומשום כבוד השכינה וודאי המת מוחל לו. ואף על גב דאין מעשה לאחר מיתה – ד״היום לעשותם״, ולא למחר לעשותם – מכל מקום כשמוחל לו מחול, ואינו נענש עוד. אבל בענייני ממון אינו מועיל זה, דלמה ימחול לו? והרי יכול לשלם. ואם אין לו מה לשלם – ממילא דאין עליו עון. ואם הדרך רחוק יותר משלוש פרסאות – יכול לישלח שליח במקומו (מגן אברהם סעיף קטן ז). ואם חרפו לאחר מיתה – אינו צריך לילך על קברו, אלא מבקש מחילה במקום שבייש (שם), ודי בפני שלושה. ואם חירף

לאחד, וביזה אבותיו – גם כן צריך לבקש מחילה. ונהגו בערב יום הכיפורים כמה אנשים לבקש אחד מחבירו מחילה, אף שלא חירפו זה לזה כלל, אלא שמא פגעו בכבוד זה לזה (זהו כוונת הרמ״א בסעיף ב). ויש תקנה מקדמונים וקללה שלא להוציא שם רע על המתים. כלומר: אף על גב דאמרינן בברכות (יט א) דכל המספר אחר המת כאלו מספר אחר האבן, אי משום דלא ידעי, אי משום דלא איכפת להו, לבד בצורבא מרבנן, דהקדוש ברוך הוא תובע עלבונו, עיין שם – מכל מקום תקנו כן.

ה איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו) דסמאל, שהוא תמיד מקטרג על ישראל – מלמד עליהם זכות ביום הכיפורים, ואומר להקדוש ברוך הוא: רבון העולם! יש לך עם אחד שהם כמלאכי השרת. מה מלאכים יחיפי רגל – אף הם כן. מה מלאכים אין להם קפיצין, שעומדין תמיד – אף ישראל כן (בתפלות ווידויים). מה מלאכים נקיים – אף הם כן. מה מלאכים שלום ביניהם – אף הם כן. והקדוש ברוך הוא שומע עדותו ומכפר עליהם, עיין שם. ומזה נהגו כל ישראל לבקש מחילה כדי שיהיה שלום, וטובלין במקוה כדי שיהו נקיים. והרא״ש שלהי יומא (פרק שמיני סימן כד) הביא בשם רב סעדיה גאון דצריך לברך על טבילה זו. והרא״ש דחה זה, וכן המנהג שלא לברך. וטעם הגאון נראה משום דכתיב ״לפני ד׳ תטהרו״, ומקוה מטהרת את הטמאים, ולכן גם זה בכלל ״תטהרו״.

ו ונוהגין ללקות שלושים ותשע מכות ברצועה של עגל. ויכול לטבול וללקות מתי שירצה. אך כיון שנהגו להתוודות במנחה – טוב ללקות ולטבול קודם המנחה, כדי שהוידוי יהא בטהרה, ולאחר כפרה. ואינו צריך לטבול רק פעם אחת, משום קרי; ונהגו לטבול שלוש פעמים. ואם אין מקוה, או שהזמן קר – יטיל עליו תשעה קבין מים על גופו, והם חמישה עשר קווארט״ט, וישפוך לא יותר משלושה כלים, ויתחיל בשני עד שלא פסק הראשון, והשלישי עד שלא פסק השני, או מכולם בבת אחת.

ז ומי שמת לו מת בין ראש השנה ליום הכיפורים – מותר לרחוץ ולטבול בערב יום הכיפורים, דיום הכיפורים מבטל ממנו גזירת שבעה. ואף על פי שנהגו שלא לרחוץ כל שלושים – בערב יום הכיפורים מותר, אף כשתים ושלוש שעות קודם הלילה. ושארי דיני אבלות נוהגת בערב יום הכיפורים, ככל יום דאינו יום טוב. אלא רק מצוה לאכול ולשתות ביום זה. ויקום מאבילתו כמו בכל ערב שבת וערב יום טוב (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י׳). וכבר בארנו בסימן פח דטבילת קרי מהני גם במים שאובין, אם הם בקרקע ולא בכלי, וכן הוא בטבילת ערב יום הכיפורים.

סימן תרז

א כבר נתבאר בסימן תרג דלתשובה צריך וידוי, ושוידוי הוי מצות עשה מן התורה, דכתיב: (במדבר ה ז): ״והתודו את חטאתם״. ועיקר מצות וידוי הוא ביום הכיפורים. ובזמן המקדש היה הכהן הגדול מתוודה בעד כל ישראל על השעיר המשתלח, כדכתיב: (ויקרא טז כא): ״והתודה עליו את כל עונות בני ישראל״ וגו׳. ולכן כל אחד חייב להתוודות ביום הכיפורים, בכל תפילה מהתפילות. ואף על פי שעיקר חיובו הוא ביום הכיפורים, מכל מקום אמרו חכמים סוף יומא שצריך להתוודות במנחה של ערב יום הכיפורים, קודם שיאכל וישתה סעודה המפסקת. והטעם: שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה, שתטרף דעתו מחמת שכרות, ולא יוכל להתוודות אחר כך. והרמב״ם בפרק שני מתשובה מפרש: שמא יחנק בסעודה.

ב וכך שנינו בברייתא שם: תנו רבנן: מצות וידוי – ערב יום הכיפורים עם חשיכה. אבל אמרו חכמים: יתוודה קודם שיאכל וכו׳. ואף על פי שהתוודה קודם וכו׳ – מתוודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע חטא בסעודה. ואף על פי שהתוודה ערבית – יתוודה שחרית וכו׳, מוסף וכו׳, מנחה וכו׳, נעילה. עיין שם. ולהרבה מן המפרשים, זה שאמרו דמצות וידוי עם חשיכה, ומתוודה לאחר שיאכל – על ערבית קאי. אבל הרמב״ן פירש דזהו וידוי בפני עצמו קודם חשיכה, קודם ערבית, כדי שיכנס ביום הכיפורים בתחלת היום כשכבר התוודה. ועל פי זה נהגו רבים וכן שלימים, בבואם לבית הכנסת, והזמן קרוב להשקיעה – מתוודין.

ג והיכן אומר הוידוי? יחיד אומרה אחר התפילה, קודם שעקר רגליו. ושליח הציבור אומרה בתוך התפילה קודם ״מחול לעונתינו״. ויראה לי דהיחיד אחר ברכת השלום אומר ״יהיו לרצון״, ואחר כך אומר הוידוי, ואחר הוידוי אומר ״אלקי נצור״ וכו׳, ״יהיו לרצון״ וכו׳, דכיון שגמר התפילה – בהכרח לומר ״יהיו לרצון״, שזהו גם כן כמהתפילה. ואחרי הוידוי, פשיטא שצריך לומר ״יהיו לרצון אמרי פי״, שתתקבל וידויו. ובמנחה של ערב יום הכיפורים – אין שליח הציבור חוזר הוידוי, אלא מתפלל שמונה עשרה כשאר ימות השנה, כיון שהוידוי הזה הוא רק משום חששא בעלמא, כמו שכתבתי. ולא ידעתי לכוין דברי רבינו הבית יוסף בסעיף ה, שכתב: בתפלת מנחת ערב יום הכיפורים – אינו חותם בוידוי שאחריה; עד כאן לשונו. ותימה: איזה חתימה יש בתפלת יחיד אחר הוידוי? הא אומרה אחר התפילה! ומהלבוש משמע שכונתו לאו דווקא אערב יום הכיפורים, אלא גם איום הכיפורים עצמו (וכן כתב הגר״ז). ואינו מתיישב על הלב. ונראה לי דהכי פירושו: דבשלמא ביום הכיפורים עצמו – אינו צריך חתימה על הוידוי, שהרי

כבר אמר ״מלך מוחל וסולח״ וכו׳. אבל בערב יום הכיפורים, שהתפלל תפילת חול – הייתי אומר שיחתום. קא משמע לן דלא. ואין נופלין על פניהם במנחה, ואין אומרים ״אבינו מלכנו״. (ויותר נראה לי בכוונת הבית יוסף, משום דלרש״י ז״ל יכול לחתום בוידוי דיום הכיפורים, כמו שכתב הטור, עיין שם. לזה קא משמע לן דבמנחת ערב יום הכיפורים – אפילו לרש״י לא יחתום.)

ד עיקר הוידוי כשיאמר ״חטאתי״. וצריך להתוודות מעומד, ובכפיפת ראש. ומדינא אינו צריך לפרט חטאיו, ודי שיאמר ״חטאתי, עויתי, פשעתי״. ומכל מקום לכתחילה נכון לפרט את החטא, שיאמר בלחש ״עשיתי כך וכך״, ויתבייש יותר מלפני הקדוש ברוך הוא, ומתחרט מעומק לבו. אבל אסור לפרט החטאים בקול רם ברבים, ועל זה נאמר (תהלים לב א) ״אשרי נשוי פשע, כסוי חטאה״, כמו שכתבתי בסימן תרג. וזהו בחטא שאינו מפורסם לרבים. אבל חטא המפורסם לרבים – מותר אפילו בקול רם, ואין חובה בזה. ויכול לפרטו בלחש. ומה שאומרים ״על חטא״ באל״ף בי״ת – לא מקרי פורט חטאיו, כיון שהוא נוסחא בשוה לכל, והוי כנוסח תפילה, ומותר לאומרו בקול רם.

ה סדר הוידוי ב״על חטאים״ עולה, חטאת, קרבן עולה ויורד, אשם וודאי, ואשם תלוי, שכך סידרן בפרשת ויקרא. ואחר כך: מכת מרדות, מלקות ארבעים, כלומר: חסר אחת. ואחר כך: מיתה בידי שמים, ואחר כך: כרת ועירי, ואחר כך: ארבע מיתות בית דין. כי כן צריך תחילה לבקש על הקל, ואחר כך על החמור, כמו שכתבתי בסימן תקפב.

ו ויאמר לשון ״כפרה״ לחטאים, ו״מחילה״ לעונות, ו״סליחה״ לפשעים. כי החטא קל מעון, דחטא הוא בשוגג ועון הוא במזיד. ועון קל מפשע, דפשע הוא מורד. ו״כפרה״ גדולה מכולם, כדכתיב: ״וכפר על הנפש השוגגת״, דהוא קינוח והדחה, כמו ״כפורי זהב״, ולכן נקרא ״יום כיפור״, ולכן שייכה לחטאים. ו״מחילה״ גדולה מ״סליחה״. ושם ״מחילה״ לא מצינו בתנ״ך, וגם השורש לא ידענו, רק בלשון המשנה הוא לעניין תביעת ממון, שמוחל ואינו תובע, ושייך לעון. ו״סליחה״ קטנה מכולם, שהוא רק סולח ואינו מוחל לגמרי, ולכן שייך למורד. מיהו בתורה מצינו ״סליחה״ לעון: ״סלח נא לעון העם הזה״ (במדבר יד יט). ובתנ״ך מצינו ״כפרה״ לעון: ״והוא רחום יכפר עון״ (תהלים עח לח), ״בזאת יכופר עון יעקב״ (ישעיה כז ט). ובתורה מצינו ״סליחה״ אצל ״כפרה״: ״וכפר עליו הכהן... ונסלח לו (ויקרא ד כו). אך הנוסחא שכתבנו כן, העידו על רבינו הרמ״א שאמר כן (מגן אברהם סוף סעיף קטן ג בשם של״ה; ובמגן אברהם יש טעות הדפוס, עיין שם). וכן משמע מנוסח ״אל מלך״, שאומרים ״מרבה מחילה לחטאים, וסליחה לפושעים״ – הרי ד״סליחה״ הוא ״לפושעים״, ו״מרבה מחילה״ הוי כמו כפרה. וכן משמע מלשון ״ועל כולם״ שב״על חטא״: ״סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו״, דמבקש מקודם דבר קל וכו׳. אך מצאנו בתפילה ״סליחה״ ל״חטא״ ו״מחילה״ ל״פשע״: ״סלח לנו אבינו כי חטאנו, מחל לנו מלכנו כי פשענו״.

ז ובירושלמי שלהי יומא אומר: כיצד הוא מתוודה? ר׳ ברכיה וכו׳: ״חטאתי... יהי רצון מלפניך שתכפר לי על כל פשעי, ותמחול לי על עונותי, ותסלח לי על כל חטאתי״, עיין שם. הרי ממש להיפך: ״כפרה״ לפשעים, ו״מחילה״ לעונות, ו״סליחה״ לחטאים. ולעניות דעתי היה נראה דלשון ״כפרה״ אינו לתפילה כלל. וזהו רק במזבח, שהקרבן מכפר, או עיצומו של יום מכפר, כיום הכיפורים. אבל בתפילה – לא שייך רק לשון ״סליחה״. ולכן משה רבינו במרגלים בקש בלשון ״סליחה״: ״סלח נא לעון העם הזה״. והקדוש ברוך הוא השיבו: ״סלחתי כדבריך״. ולדידן, לפי לשון המשנה נתוסף גם לשון ״מחילה״. ולכן בתפילה יש ״סלח לנו אבינו... מחל לנו מלכנו״. ורק בסליחות ופיוטים השתמשו גם בלשון ״כפרה״ לתפילה. ומצינו בתורה ״כפרה״ בעגלה ערופה, שהוא גם כן כקרבן. ולשון ״כפרה״ שבנביאים, כמו ״בזאת יכופר עון יעקב״ – אינו תפילה. וכן בתהלים: ״יכפר עון״. אבל בתפילה לא שייך רק ״סליחה״ ו״מחילה״. ואין קפידא איך שיאמרו, כיון שמצינו הכל – שמע מינה דאין קפידא בלשון (כן נראה לעניות דעתי).

ח וצריך להתוודות מעומד ובשחייה, כמו ב״מודים״. ואל יסמוך עצמו על הכותל. וגם בוידויים שאומרים עם שליח הציבור – צריכים לעמוד. ובכל הפיוטים יכול לישב. אך כשמגיע שליח הציבור ל״אבל אנחנו חטאנו״ – צריכים לעמוד (גמרא סוף יומא). ונוהגים להכות על הלב, כלומר: אתה גרמת לי על ידי הרהורי עבירה. ויש מכין על החזה. ועיקר הוידוי הוא ״אבל אנחנו חטאנו״. ויש שאומרים ״אבל חטאנו״, ויש שאומרים ״אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״. וכן מצינו שאמר דוד: ״חטאנו עם אבותינו״; וכן דניאל אמר: ״כי בחטאינו ובעונות אבותינו – ירושלים ועמך לחרפה״ וגו׳. ואין לדבר בשעת הוידוי (מגן אברהם). ועבירות שהתוודה עליהם ביום הכיפורים שעבר, ולא שנה עליהם – אפילו הכי יכול לחזור ולהתוודות עליהם. ואדרבא הרי זה משובח, דכתיב ״וחטאתי נגדי תמיד״. וזהו כשפורט כל עון, אבל בנוסח ״על חטא״ – לא שייך זה כלל, כיון דהיא נוסחא שוה לכל, ובכל השנים לא שייך לחלק בין עבר עליהם ללא עבר עליהם.

ט ונוהגים ללקות מלקות ארבעים אחר תפילת המנחה, שמתוך כך יתן אל לבו לשוב מעבירות שבידו. ולעיל בסימן הקודם סעיף ו בארנו דטוב יותר ללקות קודם המנחה, עיין שם. ונהגו שהנלקה אומר וידוים בשעת המלקות, והמלקה אומר ״והוא רחום יכפר״ עון שלוש פעמים, שהם שלושים ותשע

תיבות כנגד שלושים ותשע מלקות. ומלקין ברצועה כל דהוא, שאינה אלא זכר למלקות. ויקח רצועה של עגל, על דרך ״ידע שור קוניהו... ישראל לא ידע״. והנלקה יהיה מוטה, לא לעמוד ולא לישב, פניו לצפון ואחוריו לדרום. ודע שיום הכיפורים אינו מכפר אלא על המאמינים בכפרתו, ועושים תשובה. אבל המבעט בו, ומחשב בלבו ״מה מועיל לי יום כיפור״, ואפילו מאמין ואינו שב – אינו מכפר לו.

סימן תרח

א כתב הרמב״ם בסוף פרק ראשון שצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו, שנאמר: ״ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב״, כלומר: התחל לצום ולהתענות מערב תשיעי הסמוך לו. וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר (שם): ״מערב עד ערב תשבתו שבתכם״. עד כאן לשונו. כלומר: ״עד ערב״ ועד בכלל. וזה אי אפשר לומר כל הערב, שהרי אומר ״מערב עד ערב״ – הרי רק מעת לעת. אלא דהכי פירושו: מערב ומעט קודם, כדמוכח מן ״בתשעה״, כמו שכתבתי, ו״עד ערב״ ומעט מאוחר.

ב ונראה להדיא מדברי הרמב״ם שאין תוספת רק בעינוי, אבל לא לעניין מלאכה. דכשם שבשבתות וימים טובים – ליכא תוספת לדעת הרמב״ם, שהרי לא הזכיר זה בשום מקום, כמו כן ביום הכיפורים בדבר השוה לשבת ויום טוב, דהיינו מלאכה. ורק בעינוי, שזהו ביום הכיפורים לבד יש תוספת עינוי; וכן כתב המגיד משנה. ואף על גב דבאותה ברייתא דדריש תוספת עינוי – דריש שם גם תוספת מלאכה ולשבת וליום טוב, עיין שם – סבירא ליה להרמב״ם דלעניין זה אין הלכה כן, משום דבפרק קמא דראש השנה (ט א) מוכח דדרשא זו הוא לרבי ישמעאל ולא לרבי עקיבא, והלכה כרבי עקיבא נגד רבי ישמעאל כידוע. ואמנם תוספת עינוי מבואר בביצה (ל א) דהוי דאורייתא. ולעניין שבת ויום טוב –מבואר בריש מועד קטן (ד א) דליכא תוספת; וכן מבואר בירושלמי ריש מסכת שביעית (הביאו התוספות בר״ה שם). וזה שאומר רבי עקיבא שם שיש תוספת בשביעית – אומר בריש מועד קטן ובירושלמי שם דאין הלכה כן, עיין שם. (ונמצא דעיקר טעמו של הרמב״ם משום דבביצה שם מוכח דבעינוי יש תוספת, ובמועד קטן שם מוכח דבמלאכה אין תוספת. וכן משמע להדיא בפסחים נד ב דאין תוספת במלאכה, עיין שם. ודע דאף על גב דיש תוספת בעינוי, מכל מקום אין בו לא כרת ולא לאו, אלא עשה בעלמא, כדמוכח ביומא שם. ועיין מגיד משנה ולחם משנה שטרחו בדברי הרמב״ם, ודייק ותמצא קל.)

ג אבל הרי״ף והרא״ש פסקו שיש תוספת גם במלאכה, וכן בשבת ויום טוב יש תוספת. וזהו דעת הטור, שכתב שאוכלין ומפסיקין קודם בין השמשות, דמקרא נפקא לן שצריך להוסיף מחול על הקדש, בין באיסור אכילה בין בעשיית מלאכה. ותוספת זה אין לו שיעור אלא קודם בין השמשות, שזמנו מהלך אלף וחמש מאות אמה קודם הלילה – צריך להוסיף מעט מהחול על הקדש. (עיין ט״ז, דהטור יליף תוספת מברייתא ד״עצם״ ״עצם״, ולכן לא כתב תוספת בשבת ויום טוב, עיין שם. וכן עיקר, דאי אפשר לומר דהטור יליף מברייתא דב״תשעה לחדש״ כהרי״ף, שהרי הטור הצריכו לאכילת ערב יום הכיפורים. ועוד דבשם מבואר גם שבת ויום טוב. והרי״ף באמת סבירא ליה תוספת בשבת ויום טוב, וכמה מהראשונים סוברים כן. ודייק ותמצא קל.)

ד כתבו הרא״ש סוף יומא והר״ן בריש פרק רביעי דביצה, דתוספת זה בעל כרחך שיש לו איזה שיעור, ולא משהו בעלמא. דאם לא כן, הרי גם בלא זה בהכרח להפריש את עצמו מעט מקודם, מפני שאי אפשר לצמצם, וספיקא דאורייתא לחומרא. אלא וודאי שיש לזה שיעור, רק לא ידענו כמה שיעורו. ולכן נזהרים כל ישראל להפסיק מאכילתם ושתייתם בעוד השמש נראית להדיא על הארץ, ולא סמוך לשקיעה ממש. ועל שיעור זה אמרו בביצה (ל א): הני נשי דאכלין ושתין עד שחשיכה, ולא מחינן בהו, דמוטב שיהיה שוגגות ולא מזידות. ואין הכוונה ״עד שחשיכה״ ממש, דחס ושלום לומר כן, דאפילו על בין השמשות יש למחות בהן. אלא הכוונה על התוספת, שזהו בעוד החמה זורחת, ולא ישמעו לנו. וכן מבואר שם דזהו לעניין תוספת, משום דלדעתן הקלות אי אפשר שיהא אסור לאכול בעוד החמה זורחת, ולא יקבלו מאתנו כשנאמר להם תוספת יום הכיפורים דאורייתא.

ה וזהו כשיודע בוודאי שלא יקבלו ממנו (מגן אברהם). אבל אם יש ספק אם יקבלו – צריך למחות. וכשיראה שלא יצייתו – לא ימחה עוד. וכתב רבינו הרמ״א דהוא הדין בכל דבר איסור, אמרינן: מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ודווקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא. אבל אם מפורש בתורה – מוחין בידן. ואם יודע שאין דבריו נשמעים – לא יאמר ברבים להוכיחן רק פעם אחד, אבל לא ירבה בתוכחות, מאחר שיודע שלא ישמעו עליו. אבל ביחיד – חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו. עד כאן לשונו. ודבריו צריכין ביאור: דתחלת דבריו הם בשוגגין, וסוף דבריו הוא במזידין (שהרי זהו מהנימוקי יוסף סוף פרק שישי דיבמות, והתם במזיד מיירי ולעניין תוכחה, עיין שם).

ו ונראה לי דהכי פירושו: כשיש אנשים טועים בדין, וסוברין שדבר זה מותר, אם יודע בוודאי שלא יקבלו ממנו – ישתוק, ומוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין. אבל כשיש ספק שמא ישמעו – מחוייב להודיעם שדבר זה אסור, וימחה בידם. ועל דבר זה נענשו גם הצדיקים בזמן החורבן במה שלא מיחו.

ואמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: אם לפניך גלוי שלא ישמעו להם, לפניהם מי גלוי (שבת נה א; עיין ט״ז סעיף קטן ב)?ואין חילוק בזה בין איסור דאורייתא לדרבנן. ואפילו בדרבנן אם יש ספק שמא ישמעו – מחוייב להודיעם ולמחות בידן. ואם מודיעם ומוחה, ואינם שומעים – ישתוק, ומוטב שיהיו שוגגים. וזהו בדבר שאינו מפורש בתורה להדיא. אבל בדבר המפורש בתורה, אפילו יודע וודאי שלא ישמעו – או שמיחה פעם אחת ולא שמעו כיון שהם שוגגים, שאין רצונם לעבור במזיד אלא שנשתבשו לומר שדבר זה מותר, ודבר זה מפורש בתורה – מחוייב לומר ולייסרם כמה פעמים, ולהראותם שזה מפורש לאיסור בתורה. וקרוב שיצייתו לו, כיון שהם שוגגים. אך אחר כך, כשמיחה כמה פעמים ולא פעל מאומה – ישתוק.

ז וכל זה הוא בשוגגין. אבל אם עוברין במזיד – ובזה לא שייך להודיעם שאסור, שהרי יודעים בעצמם אלא שבמזיד עוברים על זה – אמרו בגמרא בסוף פרק שישי דיבמות (סה ב): כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע. וחד אמר שחובה שלא לומר, שנאמר: ״אל תוכח לץ, פן ישנאך״. והקשה הנימוקי יוסף: הא יש מצות ״הוכח תוכיח״, דעיקרו הוא במזיד? ותירץ דוודאי פעם אחד חייב להוכיחן, ואולי ישמעו. ואף אם ברור לו שלא ישמעו, מכל מקום כדי שלא יהא להם פתחון פה – מחוייב להוכיחן ברבים פעם אחת, ולא יותר. ולפי זה מה שאמרו שם ד״מצוה״ שלא לומר, או ״חובה״ – זהו על יותר מפעם אחת, וזהו ברבים. אבל ליחיד כתיב ״הוכח תוכיח״ אפילו מאה פעמים, וכמו שכתבתי לעיל סימן קנו: עד שיכנו או יקללנו, כפי הדיעות שבארנו שם. ובעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד, שלא יתחלל שם שמים (מגן אברהם סעיף קטן ג). ודע דכל זה הוא בישראל המאמין, אלא שיצרו תקפו לעשות, ובזה שייך תוכחה. אבל הפוקרים בדברי חכמינו ז״ל – באלו אין שייך תוכחה, שהרי הם מינים ואפיקורסים, ואין להתווכח עמהם. (ולולי דברי הנימוקי יוסף והרמ״א, הייתי אומר דבאלו מיירינן ביבמות שם.)

ח אם הפסיק מאכילתו בעוד היום גדול – יכול לחזור ולאכול כל זמן שלא קיבל עליו התענית. ואפילו אם קיבל עליו קודם פלג המנחה – אינו כלום. וזהו כשקיבל עליו משום יום כיפור. אבל אם קיבל עליו שלא לאכול עוד – לא גרע מכל השנה, שצריך לקים נדרו, כמו שכתבתי בסימן תקסב (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן ד). וקבלה בלב לא הוי קבלה. ויש חוששין לומר דהוי קבלה, וחומרא יתירה היא. ומכל מקום יש שנוהגין כן (עיין מגן אברהם שם). וטוב לנהוג שקודם השקיעה יאמר כל אחד: ״הנני מקבל עלי מצות עשה של תענית יום הכיפורים, כמו שצויתנו בתורתך הקדושה, על ידי משה עבדך. והנני מקבל עלי החמשה עינוים, כמו שהורו לנו קדושיך.״ וממילא כשנוהג כן – אין במחשבתו הקודמת כלום.

ט בערב יום הכיפורים אין לאכול רק מאכלים שקלים להתעכל. ולכן אוכלין עופות בסעודה המפסקת, כדי שלא יהיה שבע הרבה, ומתגאה כשיתפלל. וכן אין אוכלין דברים המחממין את הגוף, שלא יבואו לידי קרי. וכן אין לאכול מאכלי חלב המרבים זרע. ויש נוהגין לאכלן בשחרית, ואצלינו אין נוהגין כן. והזהירות מדברים קלים אינו אלא בסעודה המפסקת, ולא בשחרית, דעד הלילה תסתלק השביעה. ולא יאכל דברים המרבים כיחה וניעה, כמו שומשמין וכיוצא בזה; וגם הם מעלים גרה, ואינם נוחים לאכילה בערב יום הקדוש הזה.

סימן תרט

א בטור הביא דברי הגאונים, שאסרו להטמין חמין בערב יום הכיפורים על מוצאי יום הכיפורים. והתפלא הטור עליהם. וכן רבינו הבית יוסף בספרו הגדול: איזה איסור יש בדבר להכין מחול על חול? ואי משום ששוהה ביום הכיפורים על הכירה – מה בכך? והרי גם בשבת עומד על הכירה. ולכן כתב רבינו הבית יוסף: מותר להטמין חמין בערב יום הכיפורים למוצאי יום הכיפורים; עד כאן לשונו. כלומר: שאין שום טעם לאיסור.

ב ומכל מקום, כיון שהדבר יצא מפי הגאונים – נמנעו מלעשות כן. וזהו שכתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים שאין להטמין ביום הכיפורים, וכן נוהגין במדינות אלו. עד כאן לשונו. ויש אומרים הטעם משום דבכל ערב שבת אין נכון לעשות מלאכה אחר חצות, זולת לכבוד שבת, וכן הוא בערב יום הכיפורים. וכיון שזהו לחול – אינו כדאי (ב״ח). ויש אומרים כדי שתהא נפשו עגומה עליו (עיין ט״ז). ויש מי שכתב שלפי שביום הכיפורים התבשיל מתחמם, וזהו הכנה לחול (עיין מגן אברהם). ואין בטעם זה שום טעם. ואולי כדי שלא יריחו בני הבית ריח התבשילין כדרך ההטמנות, ומפני תאוות הריח יוכלו לבא לידי בולמוס.

סימן תרי

א אמרינן בשבת (קיט א): מאי דכתיב ״ולקדוש ד׳...״? זה יום הכיפורים, שאין בו לא אכילה, ולא שתייה, אמרה תורה ״כבדהו בכסות נקייה״. כלומר: דמקודם כתיב ״וקראת לשבת עונג לקדוש ד׳ מכובד״, ואי סלקא דעתך דרק אשבת קאי – הוה ליה להקדים ״קדוש ד׳...״ משארי דברים. אלא

ודאי ששני דברים הם, כלומר: בשבת, שאתה יכול לענגו – תקרא "עונג" באכילה ושתייה. ו"לקדוש ד'..." והיינו יום הכיפורים, שאין בו רק קדושת ד' ולא עונג גשמי – תראה לכבדו בשארי דברים שאתה יכול. ולכן תכבדו בכסות נקייה. ולובשין בגדים נקיים ביום הכיפורים.

ב וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף ד: יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום הכיפורים, דוגמת מלאכי השרת. וכן נוהגים ללבוש הקיט"ל, שהוא לבן ונקי. גם הוא בגד מתים, ועל ידי כן לב האדם נשבר ונכנע. עד כאן לשונו. כלומר: דעיקר הטעם מפני שהוא לבן ונקי, והוא בגד כבוד. ועוד טעם נוסף: דכיון שנהגו לקבור בו מתים, ממילא דבלבשו – יזכור על יום המיתה, ויועיל לתשובה. (עיין ט"ז סעיף קטן ג שתפס ששני טעמים הם, ולעניות דעתי נראה כמו שכתבתי.)ולכן האבל לא ילבש קיטל, כי אין להתנאות עצמו בימי אבלו. והנשים לא ילבשו הקיטל, ומכל מקום נהגו ללבוש בגדים לבנים. ודע דאפילו מי שלובש שק מחמת תשובה – אסור ללבשו ביום הכיפורים (מגן אברהם סעיף קטן ה). עוד כתב רבינו הרמ"א דיש אומרים שיש להציע ביום הכיפורים השולחנות כמו בשבת; עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דאין אכילה ביום הכיפורים, מכל מקום גם זה בכלל כיבוד. ולכן יש גם להציע המטות. וכן בבית יהיה נקיות כמו בשבת ויום טוב.

ג וכיון שראינו שהתורה הקפידה לכבד את היום הקדוש במה שנוכל, וכתיב "באורים כבדו את ד'..." (ישעיה כד), והתרגום מפרש: "בפנסיא", כלומר: באורות של פנסים, וכן המנהג לכבד את המלך באורים גדולים – ולכן נהגו כל ישראל להרבות בנרות לכבוד יום הקדוש הזה, גם בבתי כנסיות וגם בביתו בכל החדרים. ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובמבואות האפילים, ועל גבי החולים, כדי שיהיה האור רב ומצוי בכל מקום, ואף שאין ההילוך מצוי שם כל כך ביום הכיפורים.

ד האמנם בהחדר שאיש ואשתו ישנים שם, בזה תנן בפסחים (נג א): מקום שנהגו להדליק – מדליקין, ומקום שלא נהגו להדליק – אין מדליקין. כלומר: שיש מקומות שנהגו שלא להדליק שם, כדי שלא יראנה. דאם יראנה – חיישינן לקלקול. ויש מקומות דאדרבא מטעם זה מדליקין, משום דאסור לשמש מטתו לאור הנר. ועל זה נאמר: "ועמך כולם צדיקים" – דבין שאמרו להדליק, ובין שאמרו שלא להדליק, לדבר אחד נתכוונו.

ה ויש אומרים שלא לברך על הדלקת הנר ביום הכיפורים, דבשבת עיקר הברכה הוי מחמת הסעודה. ויש אומרים שמברכין, דעיקר הנר הוא משום שלום בית. והמנהג שלנו לברך "אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של יום הכיפורים". ואם חל בשבת – פשיטא שחייב להדליק, ומברכין "להדליק נר של שבת ושל יום הכיפורים". והנשים מברכות "שהחיינו" כמו בכל רגל. ולעניין החדר שאיש ואשתו ישנים שם, שכתבנו שתלוי במנהג, אם יש לו נר בבית – חייב להדליק בחדר ששוכב שם, אפילו במקום שנהגו שלא להדליק, דכיון שרואה אותה אצל הנר שבביתו – אם כן יש לחוש שיבא לידי תשמיש, כיון דאין לו היכר בחדרו. ולכן טוב על כל פנים לעשות היכר. ויראה לי דזהו כשרואה אותה בחדרו על ידי הנר שבבית.

ו ונוהגים שכל איש גדול או קטן – עושין לו נר לסימן טוב. ועכשיו אין עושין נר רק לנשוי, ולאיש ולא לאשה. וגם עושין נר נשמה לאביו ולאמו שמתו, או לאחד מהם שמת, וכן נכון, וכן כתבו מקצת רבוותא. וזהו תקון להנשמה, דנשמה מקרי "נר" כדכתיב "נר ד' נשמת אדם". וגם המתים צריכים כפרה, כדאיתא בספרי. ודע דיש שאם אירע סיבה שנכבה נירם ביום הכיפורים – מתעצבים, ומחזיקין לסימן רע. ובאמת אין זה כלום. אך מי שחושש לזה – מוטב שיערב נרו בתוך שארי נרות, ולא ידע איזו היא הנר שלו. ולא נאה לעם קדוש לילך אחרי ניחוש, ו"תמים תהיה עם ד' אלקיך".

ז ואם כבו נרות אלו – אסור לומר לאינו יהודי שיחזור וידליקם, דאמירה לאינו יהודי הוי שבות ביום כיפור כמו בשבת. ואפילו כדי לומר מחזור, ומוטב שלא לומר פיוט משיאמר על ידי אמירה לאינו יהודי. אך האידנא, מפני ריבוי הנרות שלא יבא לידי סיבה חס ושלום – מעמידים אינו יהודי מערב יום הכיפורים, והוא בא בכל עת ומתקן מעצמו, ואדעתא דנפשיה קעביד. ואסור לומר לו ללקט השעוה. והמנהג שמי שכבה נרו ביום הכיפורים, שיחזור וידליקנו במוצאי יום הכיפורים, ואל יכבנו עוד, אלא יניחנו לדלוק עד גמירא. וגם יקבל עליו שכל מוצאי יום הכיפורים לא יכבה נרו, לא הוא ולא אחר. וכך נמצא במנהגים, והוא עניין סגולי. ונראה דהקפידא הוי רק בהנר שעושים בשביל החיים. ונהגו לעשות פתילות עבות על נרות יום הכיפורים, כדי להרבות אורן. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג שנוהגים להציע בגדים נאים בבית הכנסת, עיין שם. ולא ידענו ממנהג הזה, ורק פרוכת תולין לבן ליום הכיפורים.

סימן תריא

א דבר ידוע שכל האיסורים שאסור ביום הכיפורים – אסור בין ביום בין בלילה. ומה המה הדברים האסורים ביום הכיפורים? חמשה דברים: אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל, תשמיש המטה. ואינו חייב כרת אלא על אכילה ושתייה. מיהו כולהו הוי מדאורייתא לכמה פוסקים.

ב וזהו גם דעת הרמב״ם בפרק ראשון דין ד שכתב: מצות עשה יש ביום הכיפורים, והוא לשבות בו מאכילה ושתייה, שנאמר: ״תענו את נפשתיכם״. מפי השמועה למדו איזהו עינוי שהוא לנפש: זה הצום. וכל הצום בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו בטל מצות עשה, ועבר על לא תעשה, וחייב כרת, שנאמר: ״כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה – ונכרתה מעמיה״. ומאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה – למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתייה. וכל האוכל בו או השותה בו בשוגג – חייב קרבן חטאת קבועה. עד כאן לשונו. וזה שכתב ״ומאחר שענש כרת – למדנו שמוזהרין״ משום דהלכה פסוקה היא דלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר.

ג עוד כתב: וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו, או לסוך בו, או לנעול את הסנדל, או לבעול. ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה, שנאמר: ״שבת שבתון״ – ״שבת״ לעניין אכילה, ו״שבתון״ לענייניו אלו. ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה. אבל אם רחץ, או סך, או נעל, או בעל – מכין אותו מכת מרדות. עד כאן לשונו. הרי דסבירא ליה דכל עינויין אלו הם מן התורה. וכן שנינו בברייתא (עד א): מניין ליום הכיפורים שאסור ברחיצה, ונעילת הסנדל, ותשמיש המטה? תלמוד לומר: ״שבתון״ – שבות. אלא שאין בהם לאו וכרת, אלא עשה, והיינו לשבות מדברים אלו.

ד אבל הרא״ש כתב דכל אלו הם מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא. וראיה: שהרי הקילו בכמה דברים, כמו שיתבאר. ואי הוה דאורייתא – איך הקילו? אך לדעת הרמב״ם אין זה קושיא, דכמה דברים שמסרן הכתוב לחכמים, כמו מלאכה בחול המועד להסוברים שהוא מן התורה, אלא שמסרן לחכמים. ויש נפקא מינה לדינא בין אלו שני הדיעות: שאם יארע איזה ספק לדעת הרמב״ם – ספיקו לחומרא, ולדעת הרא״ש – ספיקו לקולא. וכמדומה לי שרוב דיעות סוברים דהוי דאורייתא כהרמב״ם (עיין ר״ן, ומגיד משנה, וכסף משנה).

ה ומצות עשה לשבות ממלאכה ביום הכיפורים, שנאמר: ״שבת שבתון הוא לכם״. וכל העושה בו מלאכה – ביטל מצות עשה, ועבר על לא תעשה, שנאמר: ״ובעשור לחדש השביעי... כל מלאכה לא תעשו״. ומה הוא חייב על עשיית מלאכה ביום זה? אם עשה ברצונו בזדון – חייב כרת. ואם עשה בשגגה – חייב קרבן חטאת קבועה.

ו וכל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת סקילה – חייבין ביום הכיפורים כרת. וכל שבשוגג חייבין בשבת חטאת – גם ביום הכיפורים כן. וכל שבות שאסור בשבת – אסור ביום הכיפורים. וכל שחייב מכת מרדות בשבת – חייב גם ביום הכיפורים. וכל שאסור לטלטל בשבת – אסור לטלטל ביום הכיפורים. מיהו דבר מאכל ומשקה, אף על פי שאינם ראוים ליום הכיפורים – מכל מקום אינם מוקצים, שהרי ראוים לתנוקות. וכן כל כלי אכילה ושתייה. וכל שאסור לעשותו בשבת – אסור לעשותו ביום הכיפורים. כללו של דבר: אין בין שבת ליום הכיפורים בעניין מלאכה אלא שבשבת – זדונו בסקילה, ויום הכיפורים – בכרת. וממילא דמזה נמשך גם לעניין פטור: דקם ליה בדרבה מיניה. דבשבת פטור מממון, וביום הכיפורים – חייב, דחיוב כרת אינו פוטר מתשלומין, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן שנא וסימן תכד, עיין שם. ואף שבגמרא יש מי שסובר דאין עירוב והוצאה ליום הכיפורים – לא קיימא לן כן. וכן צריך ביום הכיפורים עירובי חצרות ושיתופי מבואות, כמו בשבת, כמן שכתב הרי״ף בפרק קמא דביצה, עיין שם.

ז ויש בזה שאלה למאן דסבירא ליה בשבת ד״הבערה ללאו יצאת״: מקרא ד״לא תבערו״ מנלן איסור הבערה ביום הכיפורים? אך זה לא קשה, שהרי גם היא בכלל ״לא תעשה כל מלאכה״. אך אם כן קילא שבת מיום הכיפורים, דבשבת בלאו, וביום הכיפורים בכרת. וצריך לומר דילפינן קל וחומר משבת דבסקילה, ואינו אלא בלאו – יום הכיפורים לא כל שכן (שאגת אריה סימן ע״א)?אך להלכה קיימא לן גם בשבת דהבערה לחלק יצאת, וחייב סקילה בשבת. וכן לעניין שביתת עבד, ושביתת בהמה, ומחמר – שוה יום הכיפורים לשבת, דלא חילקה התורה בהם (שם סימן ע״ב).

ח לבד דבר אחד אמרו חכמים בדבר שאינו איסור גמור, התירו ביום הכיפורים ולא בשבת, כמו שכתב הרמב״ם שם, וזה לשונו: ומותר לקנב את הירק ביום הכיפורים מן המנחה ולמעלה. ומהו הקינוב? שיסיר את העלים המעופשים, ויקצץ השאר, ויתקן אותו לאכילה. וכן מפצעין באגוזים, ומפרכין ברמונים מן המנחה ולמעלה, מפני עגמת נפש. ויום הכיפורים שחל בשבת – אסור בקניבת ירק, ובפציעת אגוזים, ובפריכת רמונים כל היום. וכבר נהגו העם בשנער ובמערב שלא יעשו אחד מכל אלו ביום הצום, אלא הרי הוא כשבת לכל דבריו. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דאין בזה מלאכה, רק טורח בעלמא. ובשבת אסור לטרוח לחול, אך ביום הכיפורים התירו מפני עגמת נפש, כלומר: שיראו ויצטערו. ואין זה כבורר אוכל מפסולת, דכולהו אוכל נינהו. ומכל מקום נהגו עתה לאסור. וכן יש בגמרא (שבת קיד ב) שהתחילו לזלזל לקנוב גם קודם המנחה, ואסרו. ועל פי זה נהגו שהתינוקות משחקים באגוזים, ואין למחות בידם, אפילו קודם מנחה. ונשתרבב המנהג מדין פציעת אגוזים שנזכר. ועכשיו לא ראינו מנהג זה, ויש למחות בתינוקות העושים כן. ואם נפלה דליקה ביום הכיפורים – מותר להציל סעודה אחת לצורך הלילה. ובעיקר דיני דליקה גם בשבת נתבאר בסימן שלד, עיין שם.

סימן תריב

א אף על גב דבכל התורה כולה הוה אכילה בכזית – מכל מקום ביום הכיפורים באה הקבלה דהשיעור הוא ככותבת, והוא מעט פחות מכביצה. וטעמו של דבר: לפי שביום כיפור לא כתיבא לשון "אכילה" אלא "כי כל הנפש אשר לא תעונה", כלומר: כשהוא רעב – תתיישב דעתו עליו. ובאה הקבלה מהלכה למשה מסיני דשיעור זה הוא ככותבת הגסה. ושיעור זה שוה לכל אדם, בין לננס בין לעוג מלך הבשן, ובין במאכלים פשוטים ובין במאכלים שמנים. אלא דהננס – הרבה מתיישב דעתו בשיעור זה, ועוג מלך הבשן מתיישב מעט. וכן במאכלים שמנים הרבה – מתיישב דעתו בשיעור הזה, ובפשוטים מתיישב דעתו מעט (גמרא פ ב).

ב וכל האוכלין מצטרפין זה עם זה להשלים השיעור. שאם אכל מזה מעט ומזה מעט – מצטרפין לחיוב כרת. אבל אם אכל חצי שיעור, ושתה חצי שיעור – אין מצטרפין, דבזה לא מייתבא דעתיה. אמנם המשקים הבאים להכשיר האוכל, שיהא טוב לאכילה, כמו ירק עם הציר שלו, ובשר עם מלח, אפילו נמס והיה למים – מצטרפין, דכל אכשורי אוכלא – אוכל הוא. וכן בשר המטוגן בשמן וכיוצא בזה – מצטרפין. ואם היה בו כשיעור, ונצטמק בחמה או באור ונפחת מהשיעור, או להיפך, שלא היה בו כשיעור, והיה במקום לח ונעשה כשיעור – הולכין כשיעור של עכשיו. ודין זה בארנו ביורה דעה סימן פה, בכל האיסורים. ושם בארנו שמה שבין השינים – אין מצטרפין, ומה שבין החניכיים – מצטרפין, ועוד דינים, עיין שם.

ג השיעור הזה אף אם לא אכלו כאחת. אלא בהפסקות, שאכל מעט והפסיק, ואכל והפסיק, עד שהשלים לכשיעור – מצטרפין. וזהו כבכל איסורי מאכלות, שאם לא שהה מתחלה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס – מצטרפין. ואם שהה – אין מצטרפין. וזהו הלכה למשה מסיני. ואף על גב דבכל השיעורין הוי כזית, שהוא הרבה פחות מככותבת, מכל מקום לעניין הפסקות – שוין הם. וקים להו דכשנמשך יותר משיעור פרס – אין מיישבין את הנפש.

ד ושיעור אכילת פרס, בין ביום הכיפורים בין בכל האיסורין – לרש"י הוי ארבע ביצים, ולהרמב"ם שלוש ביצים שוחקות, כלומר: במילוי ובריוח, ולא בצמצום. ולעניין הלכה: בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל סופרים אחר המיקל. דהשיעורים אינם אלא לכרת וקרבן. אבל איסור בעלמא – אסור מן התורה אפילו בכל שהו, דחצי שיעור אסור מן התורה, בין ביום הכיפורים בין בשארי איסורים.

ה האוכל ביום הכיפורים אכילה גסה – פטור. כגון שבערב יום הכיפורים, סמוך לחשיכה, אכל הרבה והוא שבע ומלא; ואחר כך כשתחשך אכל, והוי אכילה גסה, והיא מזקת לגוף – פטור מכרת, שנאמר: "אשר לא תעונה", ואדרבא באכילה זו הוא מעונה, שהרי מזיק את גופו. וזהו באכילת דברים גסים, כמו לחם וכיוצא בו. אבל אכל מאכלים המתובלים, או מיני פירות וכיוצא בהם, שדרכן לאכול על השובע – חייב כרת. דאמרי אינשי: רווחא לבסומי שכיחא. אמנם גם זהו דווקא כשאכל לשבעה. אבל לא אכל כל כך הרבה עד שהוא קץ במזונו, דבכי האי גוונא פטור על כל המאכלים, משום דנפשו קצה בכל מין מאכל. ודבר זה אי אפשר לבאר השיעור, אלא כל לפי מה שמרגיש בנפשו. אבל בשותה – חייב, דאדרבא: כשהכרס מלא – תאוות השתייה יותר גדולה.

ו הנאת אכילה ושתייה – אסור ביום הכיפורים אף על פי שאינו נכנס למעיו. כגון שאוכל ולועס ופולט, דמכל מקום החיך נהנה מזה. ונהי דאי אפשר לחייבו כרת על זה, מכל מקום אסור מן התורה, דבזה יש גם כן קצת התיישבות הנפש. ובכל האיסורים כן הוא. ואפילו דברים שאינם ראויים לאכילה, כגון עצי בשמים, ועץ מתוק – אסור לטעום ולפלוט. אבל מותר להריח כל מיני ריח ביום הכיפורים. ואפילו אם נאמר בכל האיסורים ריחא מילתא היא ואסור, מכל מקום ביום הכיפורים לא נאסרה אלא דבר שהגוף נהנה מזה, לאפוקי ריח שאין הגוף נהנה ממנו כלל, אלא הנשמה בלבד. לפיכך לא נאסרה ביום הכיפורים. ואדרבא מצוה להריח ביום הכיפורים כדי למלאות מאה ברכות. לאפוקי שארי איסורים, שאין להנשמה ליהנות מאיסור, לכך בהם הריח אסור אם ריחא מילתא היא.

ז אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילת אדם, אף על פי שאכל הרבה מהם – פטור מכרת, ומכין אותו מכת מרדות. ולפיכך אם אכל עלי קנים – פטור, לפי שאינן מאכל אדם. ואם אכל לולבי גפנים שלבלבו קודם ראש השנה – פטור, דעץ בעלמא הם. אבל אם לבלבו אחר ראש השנה – עדיין הם רכים ביום הכיפורים, ולפיכך האוכלן ביום הכיפורים חייב כרת. ואם אכל פלפלין יבישים, וזנגביל יבש – פטור, לפי שאין ראויים לאכילה. ואם אכלן כשהן רטובין – חייב, לפי שאז הן ראויין לאכילה. וכן אם אכל מלח ותבלין – פטור, שאינן בני אכילה. וכן אם אכל מאכל שנתקלקל מאכילת אדם, אף על פי שלכלב עדיין ראויים – פטור מכרת. ואין חילוק ביום הכיפורים בין שאכל דבר איסור ובין שאכל דבר היתר: אם המאכל ראוי לאכילה – חייב כרת, ואם לאו – פטור. ואין לומר דבאוכל איסור ביום הכיפורים – אין איסור יום הכיפורים חל על האיסור האחר, דאינו כן. ולא מיבעיא אם אותו האיסור

הוא איסור לאו, דחל עליו איסור חמור דיום הכיפורים, אלא אפילו הוא איסור חמור כמו חלב ודם – מכל מקום הרי יום הכיפורים הוי איסור כולל, שכולל גם כל המאכלים. ואיסור כולל חל, ולא אמרינן ביה אין איסור חל על איסור. ודבר זה מבואר ברמב״ם פרק שישי משגגות דין ד, עיין שם. ועוד מבואר שם דהאוכל והשותה ביום הכיפורים בשוגג, בהעלם אחד – אינו חייב אלא חטאת אחת. אבל האוכל ועושה מלאכה – חייב שני חטאות. ועוד מבואר שם בפרק שלישי דחייבי חטאות ואשמות שעבר עליהן יום הכיפורים – חייבין להביא לאחר יום הכיפורים. אבל חייבי אשמות תלויין שעבר עליהן יום הכיפורים – פטורין, עיין שם.

ח שיעור שתייה ביום הכיפורים – גם כן אינו כבכל האיסורים, מהטעם שנתבאר. משום דביום הכיפורים הוי השיעור כדי ישוב הנפש, אך הוי היפך מאכילה: דבאכילה הוי שיעורו של יום הכיפורים יותר משיעור כל האיסורים, דכל האיסורים בכזית וביום הכיפורים ככותבת. ובשתייה הוי להיפך: דבכל האיסורים הוי שיעור שתייה ברביעית, וביום הכיפורים הוי שיעורא כמלא לוגמיו, דבאדם בינוני הוא פחות מרביעית. ו״מלא לוגמיו״ שאמרנו, ביאורו: כל שאלו מסלקו לצד אחד מפיו, ויתראה כמלא לוגמיו. ומשערינן לכל אחד כמלא לוגמיו דידיה. ובזה גם כן לא דמי לאכילה, דבכל בני אדם הוי שיעור אחד, ולא כן בשתייה. וזהו הכל הלכה למשה מסיני, משום דכל אחד במלא לוגמיו שלו מתיישבת דעתו, וכל המשקין מצטרפין זה עם זה להצטרפות למלא לוגמיו.

ט אמנם בהשהיות יש מחלוקת. דלרש״י ותוספות הוי השיעור בכדי אכילת פרס, כמו באכילה. וכן מבואר להדיא בכריתות (יג א). אמנם הרמב״ם בפרק שני דין ד כתב: שתה מעט, וחזר ושתה מעט, אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית – מצטרפין לשיעור. ואם לאו – אין מצטרפין. עד כאן לשונו, וכן פסק בכל האיסורים בפרק ארבעה עשר הלכה יט ממאכלות אסורות. וכבר תמהו עליו חכמי הדורות. ואנחנו בארנו דבריו ביורה דעה סימן פה, עיין שם. והעיקר לדינא כדיעה ראשונה, שכן הוא דעת רוב הפוסקים.

י וגם במשקין, אם שתה משקין שאינם ראוים לשתייה – פטור מכרת. ולכן אם שתה ציר, או שומן של דגים, או חומץ חי שהוא חזק כל כך עד שיבעבע כשיפול על הארץ – פטור מכרת, ומכין אותו מכת מרדות. אבל אם שתה חומץ מזוג במים כמלא לוגמיו – חייב. ונראה לי דהשותה שמן ביום הכיפורים פטור מכרת, דאזוקי מזיק ליה, כדאיתא בריש פרק ״כיצד מברכין״, עיין שם.

יא וכל השיעורים האלו הם לחיוב כרת. אבל לעניין איסור, אפילו בשתייה כל דהוא – אסור מן התורה, כמו באכילה, דחצי שיעור אסור מן התורה. אבל ברוק שבפיו – לא שייך בליעה, דאין בזה ממש. דאם לא כן, הרי עליו לרוק כל היום בלי הפסק. וכתב רבינו הרמ״א דמותר ליגע ביום הכיפורים באוכלין ומשקין, וליתן לקטנים, ולא חיישינן שמא יאכל או ישתה בנגעו בו; עד כאן לשונו. ולא דמי לחמץ בפסח, דאימת יום הכיפורים עליו. ועוד דבפסח אינו בדול מאכילה ושתייה, וחיישינן שמא יאכל וישתה החמץ גם כן, משאין כן ביום הכיפורים, דבדיל לגמרי – אין חשש בזה. וכן משמע ביומא (יד א), עיין שם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו).

סימן תריג

א אסור לרחוץ ביום הכיפורים, אפילו אבר אחד, ובין בחמין ובין בצונן. ואפילו להושיט אצבעו במים, שלא בדרך רחיצה – אסור, דזהו גם כן כקצת תענוג. ואפילו היו ידיו, או פניו, או גופו מלא זיעה – אסור (ט״ז סעיף קטן א), דזהו גם כן תענוג בהעברת הזיעה. אמנם אם היו ידיו, או רגליו, או שאר גופו מלוכלכים בטיט ובצואה – מותר לרחוץ מקום המטונף (מגן אברהם סעיף קטן א), דאין זה לתענוג, אלא להעביר את הלכלוך. ויזהר שלא ילכו המים על המקום הנקי מהגוף. וכן מי שנוטף אצלו דם מחוטמו – מותר לרחוץ במים חוטמו ושפמו המלוכלכים בדם, מטעם זה. ומי שנוטף לו דם מתוך שיניו – אסור לו ליטול מים לפיו ולהדיחן, אלא יקנח במפה.

ב וכיון שלא נאסרה רק רחיצה של תענוג, לכן אמרו חכמינו ז״ל (תוספות עז ב דיבור המתחיל ״משום״) דמותר ליטול ידיו שחרית ביום הכיפורים כשקם ממטתו. דאין לך מלוכלך יותר מזה, שאסור לו ליגע לפיו, ולאזנו, ולחוטמו, ולעיניו, כדאמרינן בשבת (קח א). דזה אינו להנאת רחיצה, אלא להעביר רוח רעה השורה על הידים קודם נטילת שחרית. ולכן לא יכוין להנאה, אף על גב דאית ליה ממילא, והוה כלא אפשר ולא מכוין, דמותר. לאפוקי אם יכוין, אף על גב דלא אפשר – אסור. ורק יזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, דעד שם שולט הרוח רעה, ולא יותר. (עיין פסחים כה ב, וזהו כוונת הרמ״א בסעיף ב. ודייק ותמצא קל.)

ג אם הטיל מים ושפשף בידו, או נגע בבשרו המכוסה, וכל שכן אם עשה צרכיו וקנח – פשיטא שמותר לו לרחוץ עד סוף קשרי אצבעות, או יותר אם נגע גם בשם, דהוה ליה ידיו מלוכלכות, ולא גרע מטיט וצואה. אבל כשהטיל מים, ולא שיפשף ולא נגע – אין לו לרחוץ, שהרי יכול לברך "אשר יצר" גם בלא נטילה. אמנם אם רוצה להתפלל, אפילו לא נגע – מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו, דלתפילה בהכרח ליטול ידיו, גם בלא נגיעה. אך יש אומרים דאפילו לברכת "אשר יצר" – צריך לרחוץ גם בלא נגיעה. ולכן, כדי להוציא עצמו מפלוגתא – טוב שישפשף או יגע, וירחוץ (ב"ח ומגן אברהם, וט"ז סעיף קטן ב). וכן עיקר לדינא, דאפילו בלא שפשוף – יכול ליטול ידיו לברכת "אשר יצר". וזהו הכל בלילה לאחר התפילה. אבל ביום – וודאי צריך לרחוץ בכל עניין, שהרי כל היום מתפללין (שם).

ד וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג: וכן כהן העולה לדוכן – נוטל ידיו, אף על פי שהן טהורות, דכל רוב רחיצה שאינו מכוין בה לתענוג מותרת. ולכן אפילו בא מן הדרך, ורגליו כהות – מותר לרחצן. עד כאן לשונו. והנה ברגליו כהות – מבואר בירושלמי דזהו משום רפואה, ומותר. אמנם בנטילת ידים לברכת כהנים, הן אמת דשיטת התוספות בסוטה (לט א) דאפילו נטל ידיו שחרית – צריך ליטול לדוכן. אבל הרמב"ם בפרק חמישה עשר מתפילה לא הצריך נטילה רק כשידיו טמאות. אבל בנטל ידיו שחרית – אינו צריך נטילה. וכן העיד בנו של הרמב"ם שהיו נוהגין כן (כסף משנה שם). ואם כן, להסוברים דכל העינוים הם מן התורה – איך נכנס בספיקא דאורייתא ביום הקדוש הזה? ואולי דמשום זה דקדק רבינו הרמ"א לומר "שאינו מכוין לתענוג", כלומר: דאם רק לא יתכוין לתענוג, אף אם נניח שאפשר גם בלא רחיצה – הוי אפשר ולא מכוין, ונסמוך אמאן דמתיר בכי האי גוונא בפסחים (כה ב), עיין שם. וכן המנהג הפשוט שנוטלין ידיהם, ומכל מקום צריך עיון.

ה כתב הטור בשם גאון: מי שהוא אסטניס, וצריך לקנח פניו במים, ואין דעתו מיושבת עליו כל היום עד שיקנח – יכול לקנח ביום הכיפורים. וכן כתב ריי"צ גיאות: אם יש לכלוך על פניו, או על גבי עיניו – יכול להעבירו במים. ואפילו כל אדם יכול לשרות מפה במים ערב יום הכיפורים, ולסוחטה שיצאו מימיו, ולמחר יכול להעבירה על גבי עיניו, אף על פי שנשאר בה מלחלוחית המים. עד כאן לשונו.

ו ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: מי שהוא אסטניס, ואין דעתו מיושבת עליו עד שיקנח פניו במים – מותר; עד כאן לשונו. וכתב עליו רבינו הרמ"א: ונהגו בזה להחמיר. ואפילו ברחיצת העינים, שהיא קצת רפואה – נהגו להחמיר. ואסור לרחוץ פיו ביום הכיפורים. עד כאן לשונו. ועיקר הדבר תמוה: דאיך יתיר הגאון לאסטניס לקנח פניו במים, והא פשיטא דזהו לתענוג? ועוד: מאי האי דקאמר הטור "וכן כתב ריי"צ גיאות: אם יש לכלוך על פניו" וכו' – איזה דמיון הוא? דוודאי לכלוך מותר, דאין זה לתענוג, כמו שנתבאר. וצריך לומר דסבירא ליה לרבינו הבית יוסף, דטעם הגאון הוא דבאסטניס אין זה לתענוג, ואצלו הוה כלכלוך, וכן ביאר בספרו הגדול. אבל כמה מהדוחק הוא זה! ולכן פסק רבינו הרמ"א להחמיר. ויש מי שאומר דגם כוונת הגאון הוא כשיש לו לכלוך על פניו (ב"ח). ואי אפשר לאומרו, דאם כן עיקר ההיתר חסר מדבריו. ועוד: דלזה אין אנו צריכין לדברי גאון. ועוד: דאם כן אפילו אינו אסטניס, כמו בלכלוך בטיט וצואה, דמותר לכל אדם, כמו שכתבתי. ועוד: דאם כן, ריי"צ גיאות חולק על הגאון, שהרי ריי"צ גיאות מתיר לכל אדם. ועוד: מהו זה לשון "לקנח"? סוף דבר: דברי הגאון ודברי הטור צריכים עיון גדול.

ז ולפי עניות דעתי נראה כוונה אחרת בדבריהם. דהנה הרא"ש, אחר שהביא דברי הגמרא (עח ב) דמטפחת היתה לו לרבי יהושע בן לוי, שהיה שורה אותה במים בערב יום הכיפורים, ועושה אותה כמין כלים נגובים, ולמחר מעבירה על גבי עיניו – כתב הרא"ש: אמר גאון: מי שמבקש לקנח פניו ביום הכיפורים – אם אסטניס הוא, ואין דעתו מיושבת עליו כל השנה עד שיקנח במים, וכל שכן ביום הכיפורים שצריך לטהר עצמו ולקנח – יקנח. אבל שאר כל אדם אסור וכו'; עד כאן לשונו. והכי פירושו: דהגמרא לא התירה בכלים נגובים, אלא להעביר על גבי עיניו. והגאון מתיר לאסטניס גם לקנח פניו בכלים נגובים, כיון שבכל יום רגיל במים – התרנו לו לקנח בכלים נגובים. וזהו גם דברי הטור דאסטניס שצריך למים על פניו – יכול לקנח ביום הכיפורים את פניו בכלים נגובים. והריי"צ גיאות התיר אפילו במים בלכלוך על פניו, ולכל אדם. ומדריגת ליכלוך במים, ואיסטניס בקינוח כלים נגובים – שוים הם. ואחר כך כתב דלהעביר על עיניו כלים נגובים – מותר אפילו כל אדם. ובוודאי דינים אלו ברורין בטעמן, וכן יש להורות.

ח ובמה שכתב הטור דיכול לשרות מפה בערב יום הכיפורים ולסוחטה, ולמחר יעבירה על גבי עיניו – כן הוא בגמרא שם. והרמב"ם בפרק שלישי דין ה כתב: ומעבירה על פניו, עיין שם. וצריך לומר דכן היתה גירסתו בגמרא. ורבינו הבית יוסף השמיט זה, ולא ידעתי למה. ורבינו הרמ"א בסעיף ט כתב דאסור לשרות מפה מבעוד יום, ולעשותה כמין כלים נגובים, ולהצטנן בה ביום הכיפורים. דחיישינן שמא לא תנגב יפה, ויבא לידי סחיטה. עד כאן לשונו. ונראה לי דהכי פירושו: דאף על גב דבגמרא התירו בכי האי גוונא – זהו כשעושה רק להעביר על גבי עיניו, ויסחוט יפה, דגם בהמעט לחלוחית שישאר במפה יהיה די להעביר על עיניו. אבל אם עושה כדי להצטנן בה – חיישינן שמא לא יסחוט יפה, ויבא לידי סחיטה. ונהי דשישאר כדי רחיצה – לא חיישינן, מכל מקום מעט לסחיטה – חיישינן (ואין צורך למה שכתב המגן אברהם סעיף קטן יא).

ט וכתב הרמב״ם שם דהחולה רוחץ כדרכו, אף על פי שאינו מסוכן, עד כאן לשונו, מפני שרחיצת החולה אינו לתענוג אלא לבריאות הגוף, או לרחוץ איזה טינוף. אבל כל שאינו לבריאת הגוף, ולא להסרת טינוף – וודאי גם בחולה אסור. והיולדת, שהיא תדירה בדמים – פשיטא שיכולה לרחוץ בשרה, הן מפני שהיא כחולה, והן מפני להסרת טינוף. ופשוט הוא דלמי שאחזתו השבץ ביום הכיפורים, דמותר לרחוץ פניו וידיו ושארי מקומות, ולשפוך מים על ראשו להסיר ממנו השבץ, דזהו כמחלה גמורה.

י וכלל גדול הוא ביום הכיפורים, דכל רחיצה שאינה לתענוג – מותר. ולכן שנינו במשנה: המלך והכלה – ירחצו את פניהם; מלך משום ״מלך ביפיו תחזינה עיניך״ ואין זה לתענוגו, והכלה כל שלושים יום מחופתה, כדי שלא תתגנה על בעלה, ואין זה לתענוגה. ויותר משלושים יום – פשיטא דהיא ככל הנשים. דבכל דבר שמחה, או להיפך באבלות – נמשך עד שלושים ולא יותר (ובזה מתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן יב). ולהיפך: לשם תענוג אסור אפילו שלא ברחיצה גמורה, כגון להצטנן בטיט לח, אם הוא טופח על מנת להטפיח. ואסור להצטנן בכלים שיש בהם מים, ולא מיבעיא כשהם מליאים, שיש לחוש שהמים ישפכו על הגוף. אלא אפילו חסירים – אסור. דאם הכלי של חרס – אסור מטעם שהיא פולטת פליטת לחלוחית חוצה, ובשל מתכת שאינה מפלטת – חיישינן שמא מתוך שהיא חלקה תשתמט מן היד, ויפלו עליו המים. אבל בכלים ריקים – מותר להצטנן, וכן בפירות, וכן להחזיק תינוק אצלו כשהוא מצונן. כיון שאין באלו מים – אין בהם חשש רחיצה.

יא וכן אפילו רחיצה ממש – כל שניכר שאינו לתענוג רחיצה, אלא שמוכרח לזה דרך הילוכו, כגון: ההולך ביום הכיפורים לבית המדרש, או להקביל פני אביו, או רבו, או מי שגדול ממנו בחכמה, שהיו בעבר הנהר, או לשאר צרכי מצוה שצריך לעבור דרך מים – עובר ואינו חושש, שאין זה רחיצה של תענוג. ויכול לעבור במים עד צווארו, בין בהליכה בין בחזרה. שאם לא תתיר לו בחזרה – אף הוא לא ילך, ואתי לאמנועי ממצוה. והצריכו חכמינו ז״ל שלא יגביה שולי חלוקו על זרועו, ויוציא ידו מתחת שפת חלוקו, מפני שכן דרך לעשות בחול. ואנן חיישינן שלא יבא לידי סחיטה. לפיכך הצרכנוהו שלא יעשה כן כבחול, ועל ידי שינוי זה יזכור שיום הכיפורים הוא, ולא יבא לידי סחיטה. וזהו כשאין המים רודפים, ואין סכנה בזה כשילך עד צווארו במים. דכשרדיפי מיא – אסור לאדם אפילו בחול לילך בעומק למעלה ממתנים. דכשרדיפי מיא יכול לטבוע מזרם המים, ואסור לאדם להעמיד עצמו במקום סכנה. ודווקא הילוך במים מותר, אבל לשוט – אסור, שהרי אסור לשוט בשבת, ויום טוב, ויום הכיפורים משום שבות. וכן במעבורת – אסור. ולא דמי לרחיצה שהתירו לו, דאין זה רחיצה, כיון שאינו של תענוג. אבל שיוט בכל עניין אסור. וזהו טעמו של בה״ג שהביא הטור. (והטור הקשה: מאי שנא מרחיצה? והבית יוסף והב״ח והט״ז סעיף קטן ד טרחו לתרץ, עיין שם. והתירוץ פשוט כמו שכתבתי.)

יב ורבינו הבית יוסף בסעיף ו כתב, וזה לשונו: הא דשרי לעבור בגופו במים לדבר מצוה – דווקא לעבור בגופו במים עצמן. אבל לעבור בספינה קטנה – יש מי שאוסר. עד כאן לשונו. וכתב ״יש מי שאוסר״ משום דהאיסור כתב הטור בשם בה״ג, והקשה עליו דמאי שנא מרחיצה? אמנם לפי מה שכתבנו אין זה דמיון, ולכולי עלמא אסור. וגם הטור רק תמה על בה״ג, ואינו חולק עליו לדינא. (וכן כתב הב״ח, ועיין שם שכתב כדברינו, ודלא כמו שכתב הט״ז בשמו, עיין שם. ומתורץ גם קושית המגן אברהם סעיף קטן ח, עיין שם.)

יג וכן ההולך לשמור פירותיו – מותר לעבור במים בהליכה, אבל לא בחזרה, דבזה לא שייך להתיר סופן מפני תחילתן. ואם לא ירצה לילך – לית לן בה. אבל בהליכה – מותר, דאין זה רחיצה של תענוג, והתירו לו משום הפסד ממון, כיון דאין בזה איסור. וכל מקום דמותר לעבור במים, אפילו היה לו דרך שיכול להקיף ביבשה – מותר לעבור, דלמעט בהילוך עדיף טפי.

יד וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ז: הרב אסור לעבור במים כדי לילך אצל תלמידו; עד כאן לשונו. והרמב״ם לא הזכיר כלל דין זה. ובגמרא (עז ב) הוה בעיא ולא איפשטא. ויש מי שתמה דהא ספיקא דרבנן הוא, ולמה נלך לחומרא (ט״ז סעיף קטן ו)? ונראה לי בשנדקדק מאי קמיבעי לה להש״ס, הא כיון שאינה של תענוג – מותר? אלא דהעניין כן הוא: דוודאי תלמיד ההולך להקביל פני רבו – כוונתו למצוה. וכן ההולך לשמור פירותיו – כוונתו לשמור ממונו, ואין כאן רחיצה של תענוג. אבל הרב אצל תלמיד, שאינו מחוייב, אולי כוונתו לתענוג. ונהי דבקדושי עליון כמו האמוראים – וודאי כוונתם לשם שמים, אבל בשארי דורות לא נוכל לסמוך על זה. ולכן אסרו הטור והשולחן ערוך. והרמב״ם השתמט את עצמו, משום דאין לומר בזה הלכה פסוקה. וכמו שהרב אצל תלמיד – אסור כמו כן חבר לחבר. ואך אם ידוע שבהכרח לשאול דבר הלכה הנוגע לשעתו – וודאי מותר, דגלוי לכל שאינו מתכוין לתענוג (עיין בית יוסף וט״ז והגר״ז).

טו מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכיפורים: אם לח הוא – מקנחו במפה, ודיו. ואם נתייבש על הגוף, או שנתלכלך – רוחץ המקומות המלוכלכים בו לבד. ואסור לרחוץ גופו או לטבול, אף על פי שבשאר ימות השנה הוא זהיר בטבילת קרי, אלא מנקה את עצמו ומתפלל. ואם החלוק אינו נקייה: אם

לחה מקנח באיזה דבר, ואם נתייבשה – יחליף על חלוק אחר. ובזמן הזה אסור לאשה לטבול ביום הכיפורים כשהגיע זמנה, דקיימא לן טבילה בזמנה לאו מצוה, ותטבול בלילה במוצאי יום הכיפורים. והלובשת לבנים – מותרת לרחוץ מעט בין יריכותיה. והמוהל כשמוצץ – אסור להדיח פיו במים.

סימן תריד

א סיכה אסורה לגמרי. והיינו למשוח הגוף או הראש באיזה דבר אסור, ואפילו מקצת גופו, ואפילו אבר אחד, ואפילו מקצת אבר. אך כשהוא חולה, אפילו אין בו סכנה, וצריך הסיכה לרפואתו – מותר, כמו ברחיצה שהותרה לרפואה, כמו שכתבתי בסימן הקודם. וכן מי שיש לו חטטין בראשו – הוה כחולי, ומותר לסוך כדרכו, ואינו חושש. אבל כשאינו חולה, ואין בו חטטין – אסור אפילו להעביר את הזוהמא. ובזה חמירא סיכה מרחיצה. וכן מבואר בירושלמי דסיכה להעביר הזוהמא – אסור, משום דסיכה הוי יותר תענוג מרחיצה. ובכל עניין יש תענוג, אך באמת גם ברחיצה לא התירו בכל הזוהמות, ורק במלוכלך בטיט וצואה. האמנם גם בכי האי גוונא אסור בסיכה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן א, ומתורץ דקדוק בעל מחה"ש, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ב נעילת הסנדל מקרי "עינוי", כשאין הולכין בו. ולכן אסור ביום הכיפורים, דכתיב: "מנעי רגלך מיחף"; ונאמר: "ודוד עולה במעלה הזיתים, עולה ובוכה, וראש לו חפוי, והוא הולך יחף"; ובישעיה (כ ב) כתיב: "ונעלך תחלוץ מעל רגליך" כדי לענות עצמו, עיין שם. ויש בעניין זה שלוש שיטות: [א] שיטת הטור והש"ע סעיף ב, דכל של עור – אסור, וכל שאינו של עור – מותר. שכתבו, וזה לשונם: אסור לנעול מנעל או סנדל של עור, אפילו קב הקיטע וכיוצא בו, אפילו של עץ ומחופה עור – אסור. אבל של גמי, או של קש, או של בגד, או של שאר מינים – מותר אפילו לצאת בהם לרשות הרבים. עד כאן לשונם. ואין הכוונה דמינים אלו גם במחופים עור מותר, כדמשמע לכאורה משטחיות הלשון, דוודאי אסור. אלא משום דבשל עץ מצינו בגמרא (יבמות קג א) שיכול להיות מצופה עור, כתבו כן, אבל לעולם אין חילוק. וזהו דעת הרי"ף והרא"ש.

ג [ב] אבל שיטת רש"י דמנעל של עץ – אסור. וכן נראה מדברי התוספות בסוגיא דיומא (עח ב). שהרי מסיק רבא שם על משנה דהקיטע יוצא בקב שלו, דביום הכיפורים לכולי עלמא מקרי מנעל, ואסור לצאת בו, עיין שם. אבל של גמי, ושל שעם, וקש, ובגד, ושארי מינים – מותר. [ג] ושיטת בעל המאור דלמסקנא דרבא – כל המינים אסורים כשעשויים כעין מנעל. והנה שיטה זו דחאה הרמב"ן, עיין שם. אבל שיטת רש"י ותוספות מוכחת להדיא בסוגיא שם. אך באמת סוגיא דשבת (סו ב) וביבמות שם סותרת סוגיא דיומא. דבשם מוכח להדיא דלרבנן לא מקרי מנעל דקיטע, שהוא של עץ, "מנעל". וצריך לומר, כמו שכתב הרמב"ן שם, דביומא הוי רק לרבי מאיר ולרבי יוסי, ולא לרבנן, והלכה כרבנן, עיין שם. ולכן הרי"ף לא הביא זה כלל. וכן בירושלמי (תענית פרק ראשון הלכה ו) אומר: תניא: יוצאין באנפיליא; ותניא: אין יוצאין. הא בשל בגד, והא בשל עור. עיין שם. ולכן, אף על פי שבתוספתא ריש פרק רביעי תניא שאסור אפילו באנפליא של בגד – לא חשו לה, כיון שהיא נגד הבבלי והירושלמי. אך על של עץ – אין ראיה מירושלמי להיתר. ובירושלמי פרק שנים עשר דיבמות (הלכה ב) יש פלוגתא לעניין חליצה, אי מקרי של עץ "מנעל". עיין שם.

ד ובדברי הרמב"ם פרק שלישי דין ז יש מקום עיון. והמפרשים תפסו שהוא עומד בשיטת הרי"ף והרא"ש, דכל שאינו של עור – מותר, אפילו בשל עץ. ולעניות דעתי לא משמע כן מלשונו, שכתב: אסור לנעול מנעל וסנדל, אפילו ברגלו אחד. ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי, וכיוצא בהן. וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו, שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו, ומרגיש שהוא יחף. עד כאן לשונו. הרי שהצריך שהרגל תרגיש ביחיפתה, ושל עץ פשיטא שלא תרגיש, ואסור. ונראה לי בטעמו, דלאו משום דשל עץ מקרי "מנעל", שהרי לעניין חליצה פסק בעצמו בפרק רביעי מיבום (הלכה יח) דשל עץ פסול. אלא טעמו נראה לי: דכיון דיום הכיפורים הוי טעמא משום עינוי, לכן כל שאינו מתענה, ואינו מרגיש שהולך יחף – אסור. דבכל הדברים כמו שעם, וגמי, ובגד – הרגל מרגיש, מפני שהן רכין. ולא כן בשל עץ. ולפי זה נראה לעניות דעתי דאין לצאת במנעל של עץ ביום הכיפורים, כיון שכן הוא דעת רש"י ותוספות ורמב"ם.

ה ודע שאצלינו הולכים בקאלאסי"ן ביום הכיפורים, מפני שאינם של עור. והוא מין גומ"א, וגם הוא רך, והרגל מרגיש קושי הארץ, כידוע. וכל שכן שמותר לילך בוואליקע"ס, שהם של צמר פשוט, שהם רכים הרבה. אך יש מהם עבים וקשים מאד, עד שהרגל לא ירגיש קושי הארץ, ולפי מה שכתבתי מדברי הרמב"ם – אינו נכון לילך בהם ביום הכיפורים, וכל שכן כשהם מחופים עור (וכן כתב הפמ"א, הובא בשערי תשובה בסימן תקנ"ד). וכתב רבינו הרמ"א דמותר לעמוד על כרים וכסתות של עור, ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה. עד כאן לשונו. ולכאורה אין טעם לחומרא זו, ומותר לכתחילה, כיון שאינו מנעל (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם רדב"ז). אך לדברי הרמב"ם אתי שפיר, דהתורה הקפידה שהרגל תרגיש בקושי הארץ, כמו שכתבתי. (עיין ב"ח, שכתב שיש שהלכו יחף. ונראה שחששו לדעת המאור, דלהמסקנא גם של בגד אסור. וכדמות ראיה יש להביא מבה"ג, שהביא

הטור דלכתחילה על כל פנים אין לעשות כן. אמנם באמת דעת המאור היא דיעה יחידאה נגד כל רבותינו, ונגד הירושלמי, ונגד סוגית שבת ויבמות. ומבה״ג אין ראיה, דאורחא דמילתא קאמר. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ב, שהולכין לבית הכנסת יחף מבעוד יום. ואיני יודע מה קפידא יש בזה. ויש הולכים במנעלים, וקודם השקיעה חולצין אותם בבית הכנסת. וכן מה שכתב בסעיף קטן ג, בלעמוד על כרים בתפלת שמונה עשרה הוי כגאוה, עיין שם. וזה אינו אלא בגבוהים טפח על כל פנים, ולא בסמוכים לארץ. ודייק ותמצא קל.)

ו החיה כל שלשים יום, והחולה אף על פי שאין בו סכנה – מותרים לנעול את הסנדל, דלאלו הצינה קשה מאד, ויוכלו להסתכן. וכן מי שיש לו מכה ברגליו. ואם יש לו מכה ברגל אחת – ילבש מנעל ברגל זו, וברגל השני אסור. ומותר כל אדם לנעול סנדל מחמת עקרב וכיוצא בו, כדי שלא ישכנו, אם מצויים שם עקרבים או דברים הנושכים. אבל משום צער בעלמא, כגון במקומות שהרחובות מרוצפות באבנים וקשה לילך שם יחף – אסור לנעול מנעל. דהא אדרבא, לזה אנו מצווים לעשות עינוי מנעילת הסנדל.

ז וכתב רבינו הרמ״א: ואם ירדו גשמים, ורוצה לילך מביתו לבית הכנסת או להיפך, והוא איסטניס – מותר לנעול מנעליו עד שיגיע למקומו. עד כאן לשונו. אבל אם אינו איסטניס – אסור. ויניחם איסטניס במקום מוצנע בבית הכנסת. ויש מי שמתרעם על המקילים לילך בגשמים, דאין כל אדם יכול לומר איסטניס אני (מגן אברהם סעיף קטן ה). ולפי עניות דעתי, במדינתינו כשהזמן קר – נחשב זה לסכנה, ובוודאי מותר. ופשיטא דכשיש טיט ורפש דמותר לנעול (ט״ז סעיף קטן ג). ויש מי שמצריך להפוך של שמאל לימין ושל ימין לשמאל, או מנעל בלא עקב (מגן אברהם סעיף קטן ו). ולא נהגו כן, כי אין לנו מנעל בלא עקב. ולהפוך השמאל לימין – אי אפשר לנו לילך לפי המנעלים שלנו.

סימן תרטו

א יום הכיפורים אסור בתשמיש המטה, וגם זה בכלל ״ועניתם״, דמניעת תשמיש מקרי ״עינוי״. ובגמרא (עז ב) יליף זה מקרא, עיין שם. ואפילו במקום שאין טובלין לקרי – אסור התשמיש (טור), כלומר: דלא תימא דהאיסור הוא משום הטבילה שאחר כך, מפני איסור רחיצה, אלא התשמיש עצמו אסור. ולכן יתרחק אדם מאשתו כל יום זה כמנידה. והיינו: שלא יישן עמה במיטה אחת, ולא יגע בה בלילה. אבל ביום אין חשש כמובן (ט״ז). ויש שאוסר גם ביום (מגן אברהם), וכמדומה שאין המנהג כן. ולא ירבה לדבר עמה (שם).

ב גרסינן בשלהי יומא (פח א): תנא דבי רבי ישמעאל: הרואה קרי ביום הכיפורים – ידאג כל השנה כולה. ואם עלתה לו שנה – מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וזה לשון הטור: ידאג וכו׳ – שמראים לו שלא קבלו תעניתו, והשביעוהו במה שבידו להשביעו. כעבד שמוזג כוס לרבו, ושופך לו הקיתון על פניו. ואם עלתה לו שנה – מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שבוודאי יש לו זכיות שהגינו עליו. עד כאן לשונו. וכתבו רש״י ותוספות: וסימן לדבר יראה זרע יאריך ימים, וכן כתב הטור. (ושמעתי על פי מה שכתוב בשבת קה ב: ״כל ימי הזקנים אשר האריכו ימים״ וגו׳ – ימים האריכו, שנים לא האריכו. ופריך: אלא מעתה ״למען ירבו ימיכם״? ומתרץ: ברכה שאני, עיין שם. וזהו דאם לא יעלה לו שנה – יראה זרע יאריך ימים, ולא שנים. ואם עלתה לו שנה – הוי ברכה, ויאריך ימים ושנים.)

סימן תרטז

א התינוקות מותרים באכילה ושתייה, וכן ברחיצה וסיכה כשצריכים לזה. חוץ מבנעילת הסנדל, שראוי לחנכן, מפני שאין חוששין לזה כל כך, שהרבה פעמים גם בלא יום הכיפורים אין נועלין סנדל, ולמה לא יחונכו בזה ביום הקדוש הזה? אבל אכילה ושתיה מוכרחים לזה, ורחיצה וסיכה תלוי כפי ההרגל שלהם. ואצלינו אין התינוקות מורגלים בזה, ולכן נראה שראוי לחנכם בזה גם כן. וזמן החינוך יתבאר בסעיף ד.

ב האכילה והשתייה – יכול הגדול להאכילם ולהשקותם, ולא גזרינן שיבא לאכול בעצמו, כמו בחמץ בפסח ונזיר ביין. דלא דמי, דבשם כל המאכלים אוכל, ולכן חיישינן שיאכל גם זה. משאין כן ביום הכיפורים, ולבד שאימת הדין עליו. ויש מי שרוצה להחמיר בזה, ואינו עיקר (עיין בית יוסף). אך אם התינוק והתינוקת אין צריכים לשיאכילום – מכינים להם המאכלים, ויאכלו בעצמם. ולא מפני האיסור, אלא מפני הטורח, ולמה יעשה בעצמו דבר שאינו צריך לזה?

ג אבל הרחיצה והסיכה – לא יעשה הישראל בעצמו להתינוק, שהרי בעת שרוחץ וסך את התינוק – נהנה גם בעצמו קצת. ולכן יאמר לאינו יהודי שירחץ ויסוך את התינוק. ויש מי שאומר דגם הישראל בעצמו מותר לרוחצן ולסוכן (ב״ח), דאין זה מקרי הנאה. ויש מי שמחלק בין חמין לצונן:

דבצונן, דהאיסור אינו אלא משום עינוי, וכיון שהותרה לתינוקות – רשאי לעשות בעצמו. אבל בחמין, דגם בשבת אסור – לא יעשה בעצמו, רק על ידי אינו יהודי (מגן אברהם סעיף קטן א). אמנם בגמרא (עח א) מבואר דגם בחמין מותר, עיין שם (אליהו רבה). ויש הפרש בין שבת ליום טוב (שם). אמנם לדינא עתה אין נפקא מינה, דאין התינוקות שלנו מורגלין ברחיצה וסיכה, ואסור (לבוש ומגן אברהם).

ד ואף על פי שמאכילין את התינוקות – מכל מקום מחנכין אותן לשעות. כגון אם היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום – מאכילין אותו בשלוש. היה רגיל לאכול בשלישית – מאכילין אותו ברביעית. לפי שאין באיחור שעה שום חשש לבריאותו, שהרי לפעמים גם בלאו הכי נמשך כשעה יותר. ולפי כחותיו של התינוק מוסיפין לענות אותו בשעות. וגם בנקבה כן הוא. והחינוך הוא מבן תשע ומעלה, ולא קודם, דלא שייך חינוך בקטן גמור.

ה וזה לשון הטור: תינוק הבריא – מחנכין אותו לשעות בשנת עשר ואחת עשרה, ובשנת שתים עשרה ושלוש עשרה משלים מדרבנן, ובשנת ארבע עשרה משלים מן התורה. והחולה (כלומר:) שאינו חזק לסבול התענית – מחנכין אותו לשעות בשנת אחת עשרה ושתים עשרה, ובשנת שלוש עשרה משלים מדרבנן, ובשנת ארבע עשרה משלים מן התורה. והתינוקת שממהרת ליחשב גדולה קודם התינוק שנה אחת – הבריאה מחנכין אותה לשעות בשנת תשע ועשר, ובשנת אחת עשרה ושתים עשרה משלמת מדרבנן, ובשנת שלוש עשרה משלמת מדאורייתא. והחולה – מחנכין אותה לשעות בשנת עשר ואחת עשרה, ומשלמת מדרבנן בשנת שתים עשרה, ומדאורייתא בשנת שלוש עשרה. וכדרך שמחנכין אותם באכילה – כן מחנכין אותם ברחיצה וסיכה. עד כאן לשונו.

ו אבל הרמב"ם סוף פרק שני כתב: קטן בן תשע ובן עשר – מחנכין אותו לשעות וכו'. בן אחת עשרה שנה, בין זכר בין נקבה – מתענה ומשלים מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות. בת שתים עשרה שנה ויום אחד, ובן שלוש עשרה שנה ויום אחד שהביאו שתי שערות – הרי הן כגדולים לכל המצות, ומשלימין מן התורה. אבל אם לא הביאו שתי שערות – עדיין קטנים הם, ואינן משלימין אלא מדברי סופרים. קטן שהוא פחות מבן תשע – אין מענין אותו ביום הכיפורים, כדי שלא יבא לידי סכנה. עד כאן לשונו. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו – אין מניחין לו, דפחות מבן תשע יכול להסתכן. ומחלוקתם תלוי בסוגית הש"ס.

ז ויש מרבותינו שסוברים דמדרבנן – ליכא השלמה כלל. דפסקו כרבי יוחנן בגמרא (פב א) שאומר כן, עיין שם. וכן הוא מנהג העולם. ורבינו הרמ"א כתב דיש לסמוך עלייהו בנער שהוא כחוש, ואינו חזק להתענות. עד כאן לשונו. ועכשיו על פי רוב התינוקות לומדים, והם כחושים וחלושים (ב"ח, ומגן אברהם סוף סעיף קטן ב). אבל החינוך לשעות – אנו נוהגין גם בזמן הזה, דבזה אין חולק. ודע דבן שלוש עשרה ויום אחד, ובת שתים עשרה ויום אחד, אם לא ידענו אם הביאו שתי שערות – מחוייבין להתענות מן התורה. דכל שבא לכלל שנים – חזקה שהביא סימנים. ואפילו אין אנו רואין עתה הסימנים – חיישינן שמא נשרו, דספיקא דאורייתא לחומרא. ואפילו הוא רך וכחוש, ואפילו נעשה בן שלוש עשרה ביום הכיפורים, אלא אם כן ידענו בבירור שלא הביא עדיין שערות. ואם הוא גדול וודאי, אלא שאומרים שלא יסבול התענית ויחלה – ישאלו ברופאים, ודינו ככל החולים שיתבארו בסימן תריח. ואין חילוק בזה בין בן לבת.

סימן תריז

א עוברות ומניקות מתענות ומשלימות ביום הכיפורים כשארי בני אדם. ואפילו בתשעה באב הדין כן, כמו שכתבתי בסימן תקנד, משום דאין בהן שום סכנה כשיתענו, אלא אם כן הן חולות בלאו הכי, ודינן ככל החולות שיתבאר בסימן הבא. האמנם עוברה שהריחה ריח מאכל דהעובר מריח, והיא מתאווה לזה, ואם אינה אוכלת – שניהן מסוכנים (רש"י פב א). ומניין ידענו שהוא כן? כגון שנשתנית פניה, אף על גב שלא אמרה "צריכה אני". או שאמרה "צריכה אני", אף על פי שלא נשתנית פניה (מגן אברהם סעיף קטן א). ושאר כל אדם בריא, כשאומר "צריך אני", אם לא נשתנו פניו – אי אפשר להאמינו בלא רופא (שם). וגם ברור הוא שכשמגיע למדריגה כזו – ישתנו פניו. אך המעוברת נאמנת גם בלא השתנות הפנים, מפני שזה מצוי במעוברת.

ב מעוברת שהריחה כמו שכתבתי – לוחשין לה באזנה שהיום הוא יום הכיפורים. ואם נתקררה דעתה, ואומרת שהוסר התיאבון ממנה, כמו שמצינו מעשיות כאלו בגמרא שם – מוטב. ואם לא נתקררה דעתה – מאכילין אותה עד שתתיישב דעתה. ומאכילין אותה פחות פחות מכשיעור, כמו שיתבאר בסימן הבא בחולה. אך אם לפי הראות אינו מספיק לה, ומוכרחת לאכול הרבה בבת אחת כדי להסיר התיאבון – מאכילין אותה הרבה.

ג וכן כל אדם שהריח ריח מאכל טוב ונשתנו פניו, וזהו בולמוס, ויכול להסתכן אם לא יתנו לו מהמאכל – גם כן נותנים לו פחות מכשיעור, דמסתמא יספיק לו. ואם אינו מספיק – נותנין לו כל צרכו. ועוד יתבאר בזה בסימן הבא. ודע דלפעמים המעוברת מתקרר דעתה בטעימה כל שהוא. ולכן מקודם תוחבין לה איזה דבר בהרוטב, ונותנין לתוך פיה. אם נתיישבה דעתה – מוטב. ואם לאו – חוזרים ונותנים לה מהרוטב. ואם גם זה אינו מספיק – נותנין לה מהמאכל עצמו (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב).

ד יולדת תוך שלושה ימים, אפילו היא בריאה ואומרת שאינה צריכה לאכול – אסורה להתענות, דקים להו לחכמים שתסתכן בתעניתה. אך מאכילין אותה פחות מכשיעור. ומשלשה ועד שבעה – אינן שוות בטבען: יש שיכולות לסבול התענית בלא שום נזק לגוף, ויש שאינן יכולות. ולכן תלוי בה: אם אומרת "צריכה אני לאכול" – מאכילין אותה. ואם אמרה "איני צריכה" – מניחין אותה להתענות. ושואלין את פיה, ותשיב "הן" או "לאו". ובזמנינו ידוע שהן בעצמן יגידו תמיד שאינה צריכה, ואי אפשר לסמוך על זה. ולכן אם יש רופא – ישאלו אצל הרופא. ואם לאו – יגידו הנשים הבקיאות. ואם יש ספק – מאכילין אותה פחות פחות מכשיעור, דספק נפשות להקל. ומשבעה ולהלן – הרי היא כחולה שאין בה סכנה, ודינה כשארי חולאים שיתבארו. (מה שכתב הק"נ בפ' מפנין לדחות דברי הטור והשולחן ערוך מדברי הרא"ש שם – לא קשיא כלל. דאין זה דמיון, דבאכילה רק היא יודעת. אבל צרכי יולדת הן יודעות. ודייק ותמצא קל.)

ה ימים אלו אין מונין אותן מעת לעת. כגון אם ילדה בשבעה בתשרי בערב – אין מאכילין אותה ביום הכיפורים אם לא אמרה "צריכה אני". ואף על פי שלא שלמו לה שלושה ימים עד יום הכיפורים בערב, מכל מקום כיון שיום הכיפורים הוא יום רביעי ללידתה – דינה כלאחר שלושה ימים. דכל העניינים הטבעים הולכין על דרך זה.

סימן תריח

א דע דבמשנה (פב א) ובגמרא ובפוסקים מבואר דאכילת החולה ביום הכיפורים תלוי ברופאים ובחולה עצמו. כמו ששנינו במשנה שם: חולה – מאכילין אותו על פי בקיאין. אם אין שם בקיאין – מאכילין אותו על פי עצמו. ואיך הדין כשאין שם רופא, והחולה אינו אומר כלום, כמו שכן הוא ברוב המחלות? וידענו שהחולה יאמר תמיד להחמיר, ואין להעמיד על דבריו. והיה נראה לומר דכל הדינים שיתבארו, הם בחולים שאין אנו יודעים אם יש בהם סכנה אם לאו. אבל בחולי של סכנה – אין כאן לא שאלה ולא דיעות, ופשיטא שאין מניחין לו להתענות, דאין לך סכנה יותר מזה! ומה נקרא סכנה, כשאין כאן רופא? נראה דכשמוטל במיטה, ואינו יכול לירד ממנה – הוי חולה שיש בו סכנה. וכן אם הוא מבעלי השחפת שקורין סוחאטק"א או דע"ר – הוי סכנה. ואפילו אם יש ספק אצלינו – הרי ספק פקוח נפש גם כן דוחה שבת ויום הכיפורים.

ב האמנם מדברי הרמב"ם בפרק שני דין ח לא נראה כן, שכתב: חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביום הכיפורים, אף על פי שהרופאים הבקיאים אומרים שאינו צריך – מאכילין אותו וכו'. עד כאן לשונו. הרי דאפילו ביש בו סכנה הצריך לאמירת החולה שצריך לאכול, אך אפשר לומר דזהו במקום שהרופאים אומרים אינו צריך. אבל כשאין כאן רופאים – אין אנו צריכים גם לאמירתו שצריך, אלא סתמא מאכילין אותו. וכן נראה עיקר להלכה למעשה. ואין לתמוה דאם יש בו סכנה – איך יאמר הרופא שאינו צריך? דזה לא קשיא כלל, דיש כמה חולאים שאין צריכין לאכול, והעדר האכילה לא תזיק להן. ואמנם זה תלוי בחכמת הרופא שמבין המחלה, ומבין שמחלה זו אינה דורשת אכילה ושתייה. אבל בסתמא, כשאין רופא לפנינו, אם יש בו סכנה – מאכילין ומשקין אותו כבכל יום, אך בפחות פחות מכשיעור אם מספיק לו, כמו שיתבאר לפנינו. ויש חולאים שכל רפואתם הוא בריבוי אכילה, כמו בעלי השחפת שקורין סוחאטק"א, או דע"ר, דבאלו לא יספיק פחות פחות מכשיעור, וצריכין ליתן להם הרבה כאוות נפשם, דזהו רפואתם.

ג וזה לשון הטור: חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי שאומר: אם לא יתנו לו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן – מאכילין אותו על פיו. ואין צריך שיאמר "שמא ימות". ואם אין שם רופא – מאכילין אותו על פיו, שמאחר שהודיעוהו שהוא יום הכיפורים, והוא שואל לאכול – אין צריך לדקדק עליו יותר וכו'. עד כאן לשונו. ודקדק לומר "חולה שצריך לאכול" להורות דלאו בחולה שיש בו סכנה דווקא קאמר, וכדברי הרמב"ם, אלא אפילו באין בו סכנה, והוא אומר שצריך לאכול – מאכילין אותו (ב"ח). דהנה יש חולאים שהולכים בשוק, ובאלו וודאי בסתמא אין מאכילין, אלא כשהרופא אומר שצריך, או הוא עצמו אומר שצריך. אבל בחולאים של סכנה, כגון החולי המוטל במיטה – אין צריך לשום אמירה, אלא אפילו בסתמא מאכילין אותו, וכמו שכתבנו.

ד ועוד למדנו מדבריו שאין צריך שיאמר הרופא שאם לא יאכל – ימות. אלא אפילו אמר שיכבד עליו החולי, וממילא שיוכל להסתכן על ידי זה – מאכילין אותו. ולא עוד אלא אפילו שגם זה אינו אומר בהחלט, אלא אפשר שיכבד עליו החולי – גם כן מאכילין אותו, דכלל גדול הוא: ספק נפשות

להקל, ואסור להחמיר בעניין זה. וחולה שצריך לאכול ואינו רוצה – מאכילין אותו בעל כרחו. ומייסרין אותו בדברים שהוא מחוייב על פי התורה לאכול, ואם לא יאכל וימות – הוי כמאבד עצמו לדעת, ואין לו חלק לעולם הבא. וכן אין שום הפרש בין רופא ישראל לאינו ישראל לעניין הדינים שיתבארו, וכן בין רופא איש לאשה.

ה ואם הוא אומר שצריך, אפילו מאה רופאים מומחים אומרים שאינו צריך –שומעין לחולה, דלב יודע מרת נפשו. ואפילו אם אומרים שהמאכל יזיק לו – שומעין לחולה (מגן אברהם סעיף קטן ג בשם רדב"ז). ואף על גב דלעיל בסימן שכח דכשהחולה אומר דצריך לרפואה פלונית, והרופא אומר שתזיקיהו, שומעין לרופא – זהו מפני שברפואות וודאי הרופא בקי טפי. אבל בעיקר אכילה – וודאי החולה יודע בעצמו יותר, כשאומר שצריך (אחרונים). אבל הדבר תמוה, דלפי הנראה אפילו שלא ביום הכיפורים אם החולה מבקש לאכול, והרופא אומר שהאכילה תזיק לו – אין נותנין לו. וכן הוא מעשים בכל יום. שהרי גם זה מהלכות הרופאים להבין שהאכילה תזיק לו. והרבה פעמים אנו רואים שהחולה מבקש דבר המזיק לו, ואין נותנים לו על פי ציווי הרופא. וכי מפני שעתה יום הכיפורים מיגרע גרע? ! בתמיה. ובשלמא כשהרופא אומר אינו צריך, כלומר: שיחיה בלא זה – שומעין מפני הספק לחולה, כיון שגם לדעת הרופא לא תזיק לו האכילה. אבל כשאומר שהאכילה תזיקנו – איך אפשר להאכילו, אפילו בלא יום הכיפורים, וכל שכן ביום הכיפורים? וצריך עיון גדול.

ו ונראה לעניות דעתי דהגדולים שאמרו דין זה – אין זה בחולה המוטל במיטה. דבחולה כזה – פשיטא ששומעין לרופא כשאומר שהאכילה תזיקנו. ואף בחול כן הוא. ורק כשאומר שלא תזיק ולא תתקן, והחולה אומר שינזק אם לא יאכל בזה – אמרו חכמינו ז"ל ששומעין לחולה, ולא כשהרופא אומר שתזיק לו האכילה. ודברי הגדולים בבעלי מיחושים ההולכים בשוק, אלא שיש להם מיחוש חזק בלב, או בראש, או במעיים, כמו מחלת השחפת וכדומה. דבזה האדם בעצמו בקי יותר בטבעו מהרופא המבקרו לפרקים, ואין ביד הרופאים הלכות ברורות בבעלי המיחושים, כידוע. בזה שומעין לחולה אפילו כשהרופא אומר שתזיקנו, מפני שהחולה בעל המיחוש – בקי יתר בטבעו מהרופא.

ז אם החולה אומר שאינו צריך לאכול, והרופא אומר צריך – שומעין לרופא, ומאכילין אותו. והרמב"ם הוסיף בזה לומר: והוא שיהיה רופא בקי, עיין שם. ואיני יודע מאי קא משמע לן – הא כל רופא שבעניין זה הוא ברופא בקי, כמו שהרמב"ם בעצמו התחיל לומר מקודם: זה חולה וכו' ששאל לאכול, אף על פי שהרופאין הבקיאין אומרים וכו', עיין שם. והרי בדינים שאחר כך ברופאים נגד רופאים – אינו מפרש תנאי זה, דסתם רופא הוא בקי. (והמגיד משנה כתב שהזכיר "בקי" לפי שגם במשנה הוזכר "בקיאין", עיין שם. ותמיהני: הא גם הרמב"ם הזכיר זה מקודם, כמו שכתבתי.)

ח ונראה לי דדבר גדול השמיענו בזה. דהנה בירושלמי (פרק שמיני הלכה ד) אומר על משנה זו: חולה אומר יכולני לצום, ורופא אומר איני יודע – ר"א בשם רבי יוחנן: נעשה ספק נפשות, וספק נפשות להקל. עיין שם. אבל הש"ס שלנו לא סבירא ליה כן, שהרי דווקא כשרופא אומר צריך סבירא ליה דשומעין לרופא, ולא בספק. משום דהש"ס שלנו סבירא ליה דאמירת החולה יש בה ממש, משום דמכיר את עצמו. ורק כשהרופא אומר להיפך – בהכרח תלינן, דתונבה הוא דנקיט ליה, כדאיתא בגמרא. כלומר: שאינו בדעתו. אבל כשהרופא מסתפק הוי אמירתו וודאי, ואין ספיקו דרופא מוציא מוודאי שלו. והירושלמי סבירא ליה דאמירתו אינו כלום, ולכן גם בספיקו דרופא – הוי ספק נפשות. והנה לפי הירושלמי, אף אם הרופא אינו בקי כל כך – מכל מקום כשאומר "צריך" – על כל פנים הוה ספק נפשות, שהרי לא גרע וודאי דאינו בקי מספיקו דבקי. אבל לפי הש"ס שלנו אינו אלא בבקי. ולזה דקדק הרמב"ם לומר: והוא שיהיה רופא בקי, כדי להוציא מן הירושלמי. וזהו דעת הרמב"ם.

ט אבל הרמב"ן, והר"ן, והמגיד משנה הביאו זה הירושלמי, ופסקו כן. וכן כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: אם החולה אומר אינו צריך, והרופא מסופק – מאכילין אותו. אבל אם הרופא אומר אינו צריך והחולה אומר איני יודע – אין מאכילין אותו. עד כאן לשונו. ד"איני יודע" של החולה וודאי לאו כלום הוא, דמאין לו לידע? והנה לעניין דינא, אף שבארנו דהרמב"ם לא סבירא ליה כן, מכל מקום הלכה כהירושלמי, כיון דהני רבוותא פסקו כמותו, וספק נפשות להקל. ולכן לפי מה שבארנו ברופא שאינו בקי, כשאומר "צריך" – הוה כבקי שאומר "איני יודע". ולכן באומר "צריך" – הוה אפילו באינו בקי. (והבית יוסף בסעיף א שכתב "בקי" – נראה דאינו סובר כן. ולמעשה נראה לעניות דעתי להקל בספק נפשות. ודייק ותמצא קל.)

י אם רופא אחד אומר שצריך, ואחד אומר "אינו צריך" – מאכילין אותו, דספק נפשות להקל. והוא הדין שנים כנגד שנים, ושלשה כנגד שלשה. ואפילו אותן שאומרים שאינו צריך הן בקיאין יותר – לית לן בה, ומאכילין. ויש שסוברין דהולכין בשוין אחר היותר בקיאים, אפילו לחומרא (ר"ן, עיין בית יוסף). ולא נראה כן מהפוסקים, דוודאי לקולא יש לנו לילך אחר הבקיאים, ולא לחומרא. וזהו דעת הרמב"ן שהביא הטור, עיין שם (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד, ונראה שיש שם טה"ד). ועיין בסעיף יג.

יא ואם החולה, ורופא אחד עמו, אומרים שאינו צריך, ורופא אחד אומר צריך; או שהחולה אינו אומר כלום, אלא רופא אחד אומר שצריך, ושנים אומרים שאינו צריך – אין מאכילין אותו, דיחיד נגד שנים לאו כלום הוא. אבל יש אומרים דאם היחיד מופלג בחכמה – הולכין אחר דבריו להקל, אפילו כנגד רבים (מגן אברהם סעיף קטן ה בשם הרמב"ן, וט"ז סעיף קטן ה). ויש להקל בספק פקוח נפשות.

יב ואם שנים אומרים "צריך" – אפילו מאה אומרים שאינו צריך, ואפילו גם החולה עמהם – מאכילין אותו, דתרי כמאה. וכיון ששנים אומרים "צריך" – אין אחר דבריהם כלום. וכן אם החולה, ורופא אחד עמו, אומרים שצריך, אף על פי שמאה אומרים שאינו צריך – מאכילין אותו. ואין אומרים דבכי האי גוונא אין דבריו של החולה כלום, משום שנגרר אחר הרופא. לא אמרינן כן. והרופא שאומר שאינו מכיר המחלה כלל – הוה כאינש דעלמא, ואין בדבריו כלום, לא מעלין ולא מורידין. ולא דמי לספק דרופא, שנתבאר דבשם מכיר המחלה, אלא שספק בידו אם יסבול התענית אם לאו. אבל כשאינו מכיר המחלה – הרי אינו בגדר רופא לעניין זה. מיהו אם נחלש הרבה, עד שנראה לרוב בני אדם שאצלו שהוא מסוכן אם לא יאכל – מאכילין אותו. וכל שכן בחולה המוטל במטה, שאינו צריך עליו דיעות, ובוודאי הוא בגדר חולה שיש בו סכנה, כמו שכתבתי.

יג אבל הרמב"ם כתב שם: מקצת הרופאים אומרים "צריך", ומקצתן אומרים "אינו צריך" – הולכין אחר הרוב, או אחר הבקיאין וכו'. ואם נחלקו הרופאים, והיו כולם בקיאים, ואלו שאמרו "אינו צריך" כמנין שאמרו "צריך" – מאכילין אותו. עד כאן לשונו, ולמדנו מדבריו דאין חילוק בין שנים לפחות משנים, ואין חילוק אצלו בין להקל בין להחמיר, אלא דתמיד הולכין אחר הרוב או הבקיאות. והיינו דבשוין בחכמה – הולכין אחר הרוב, ובשוין במספר – הולכין אחר היותר בקיאין. ואם בצד אחד הוי רוב, ובהמיעוט יש יותר בקיאין – נראה דהוי כמחצה על מחצה, והולכין להקל. אבל הטור והשולחן ערוך פסקו כמו שכתבתי מקודם. ולעניין דינא הוי כלל גדול: דבין בספיקא דדינא, ובין במחלוקת הפוסקים – הולכין בפקוח נפש להקל. (אך נראה לי דבזמנינו שיש רופאים הנקראים פעלשארע"ס, שאין להם סמיכה מהממשלה ליתן רפואות, ורופאים שנקראים דאקטורים, שיש להם סמיכה מהממשלה – אין דברי הרופא כנגד דברי הדאקטאר כלום. ואולי לקולא חוששין לדבריו, אם הוא מומחה בעירו, דספק נפשות להקל.)

יד כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ז: כשמאכילין את המעוברת או החולה – מאכילין אותן מעט מעט, כדי שלא יצטרף לשיעור. הילכך מאכילין אותו כשני שלישי ביצה בינונית, ומעט יותר, וישהו כדי אכילת ארבע ביצים, ולא פחות מן שלוש ביצים. ואחר כך יאכל עוד מעט. וכן לעולם, כדי שלא יאכל ככותבת בכדי אכילת פרס. ולעניין שתייה, שנתבאר בסימן תריב דמשערין לכל אחד כפי מלא לוגמיו שלו – יש לבדוק בהחולה כמה הוא מלא לוגמיו דידיה, וישתה מעט פחות מזה השיעור, וישהה בין שתייה לשתייה כדי אכילת ארבע או שלוש ביצים, ולא פחות מן כדי שתיית רביעית, שכן הוא לדעת הרמב"ם כמו שכתבתי שם, ואחר כך ישתה עוד. וכן לעולם. ואנחנו נוהגים ליתן מידה להשואל לאכילה ולשתייה, ושיעור "אכילת פרס" אנו משערים לששה ושבעה מינוטי"ן.

טו ודבר פשוט הוא שכל זה הוא כשזה מספיק להחולה. אבל אם אמדוהו שצריך הרבה בבת אחת, או שהחולה אומר כן, או שיש להם ספק אם זה יספיק לו – מאכילין אותו כל צרכו, ומשקין אותו כל צרכו, בלא דקדוקים. וכמעט ידוע לנו דהחולאים המוטלים במיטה, וכן היולדת – יספיקו להם השיעורים האלו על פי הרוב. אבל בעלי השחפת, שקורין סוחאטק"א או דע"ר – אלו רפואתן לאכול הרבה, ואין מדקדקין בהם. והרמב"ם וכן הרי"ף לא כתבו כלל דין זה, מפני שבש"ס לא נמצא דין זה לעניין יום הכיפורים. אלא זהו בכריתות (יג א) לעניין מעוברת שהריחה ריח איסור, דמאכילין אותה פחות פחות מכשיעור. ולמדו מזה הרא"ש והטור והשולחן ערוך גם לעניין חולים. אבל הרי"ף והרמב"ם יסבורו דזהו רק במעוברת שהריחה הריח, ואין האכילה אצלה העיקר, ולא כן בחולה. ולעניין מעוברת כתב הרמב"ם דין זה בפרק ארבעה עשר ממאכלות אסורות דין יד, עיין שם. והמנהג כהטור והשולחן ערוך. (ולא נהגינן כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן ח בשם הב"ח.)

טז ומי שאחזו בולמוס, והוא חולי שבא מחמת רעבון, וסימנו שעיניו כהות ואינו יכול לראות – מאכילין אותו עד שיאורו עיניו. ואם אין שם מאכל של היתר – מאכילין אותו של איסור. ואם יש כאן שני מיני איסורים – מאכילין אותו הקל הקל תחילה. וביארם הרמב"ם בפרק ארבעה עשר הלכה טז ממאכלות אסורות. ואנחנו בארנו זה ביורה דעה סימן פה. ואם צריך לבשר, אם מאכילין אותו נבילה או שחוטה – נתבאר לעיל סימן שכח.

יז חולה שאכל ביום הכיפורים, ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך – צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון. והיינו שיאמר "יעלה ויבא" כמו בתפילה, ויאמרנה ב"בונה ירושלים" כמו בכל יום טוב. ואם חל בשבת אומר "רצה והחליצנו". וגדולי האחרונים מפקפקים הרבה בדין זה, שהרי לא היום גורם האכילה, אלא מחלתו גרמה לו, ולמה יזכור יום הכיפורים בברכת המזון (ט"ז, ומגן אברהם סעיף קטן י)? ולא ידעתי איך החולים נוהגים בזה. מיהו קידוש וודאי אינו צריך (שם).

סימן תריט

א ליל יום הכיפורים נוהגים שקודם שמתפללים – מתירים לכל העבריינים. והיינו כדי שנוכל להתפלל עמהם באגודה אחת. כדאמרינן במנחות (כז א) דבהרצאת תענית ותפילות צריכין שיהא הטובים והרעים באגודה אחת, שנאמר: "ואגודתו על ארץ יסדה". ובכריתות (ו ב) אמרינן: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל – אינה תענית. שהרי חלבנה – ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סימני הקטרת.

ב וכיצד מתירים להם? הגדול שבהציבור מצרף לו עוד שנים, כדי שיחשבו הם כשלוחי כל הציבור. ואומר הגדול: "בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, על דעת המקום ועל דעת הקהל, אנו מתירים להתפלל עם העבריינים". כלומר: שהישיבות מסכימים לצרף דעת המקום לדעת הקהל, להתיר להם. ויש מקומות ששליח הציבור אומר זה, והוא אינו צריך לצירוף שנים, שהרי הוא שליח ציבור.

ג ואחר כך עומד שליח הציבור ואומר: "כל נדרי" בניגון שלוש פעמים. וכבר בארנו ביורה דעה סוף סימן ריא דאין זה מועיל לשום דבר. לא מיבעיא בנדר ושבועה שנשבע לאחרים, שהרי לא על דעתו נשבע, אלא על דעת המשביעו. וכל שכן בשבועות שנשבעים למלך המדינה, שאין ביכולתם להתיר כלל. אלא אפילו בשבועות ונדרים השייכים רק לו לעצמו, כגון נשבע או נדר שלא יאכל בשר, או שיתענה, וכיוצא בזה – אין זה מועיל אלא במתנה על להבא: שכל נדר שידור יהא בטל, וישכח זה בשעת הנדר. וכיון שעתה היא נוסחא קבועה – לא שייך שכחה על זה, והיא רק תפילה ככל התפילות. ומרמזת שתקובל תפלתינו, כמבואר מתוך דברי הזוהר הנדפס במחזורים קודם "כל נדרי". וכל התפילה מכונה בשם תפילת "כל נדרי".

ד לפי דיעות הקדמונים הכוונה על נדרים שעברו, דאולי עברו עליהן שלא יענשו. ולזה אומרים מיד "ונסלח לכל עדת בני ישראל", וכדמוכח מלשון "דאינדרנא ודאישתבענא" שהוא על העבר. והיו גורסים "מיום הכיפורים שעבר עד יום הכיפורים הזה". והוקשה לרבינו תם: מה מועיל להתיר את מה שכבר עברו עליהן? ולכן פירש דאלהבא קאי: אם נדור – יתבטל. ותיקן הנוסחא "מיום הכיפורים זה עד יום הכיפורים הבא". ולפי זה צריך לומר "דאי נדירנא ודאי אשתבענא" בלשון להבא. ואנו שאומרים "דאינדרנא ודאישתבענא, מיום הכיפורים זה עד יום הכיפורים הבא" – הוי תרתי דסתרי. ולכן יש שאומרים בחשאי "מיום הכיפורים שעבר עד יום הכיפורים הזה, ומן יום הכיפורים הזה עד יום הכיפורים הבא". ואתרווייהו קאי על העבר ועל להבא (עיין מגן אברהם וט"ז ולבוש).

ה ואומרים שלוש פעמים, שכן מצינו בכמה דברים, כמו בקצירת העומר: מגל זו, מגל זו, מגל זו במנחות (סה ב). ואחר כך אומרים "ונסלח" שלוש פעמים גם כן, מטעם זה. וגם "ויאמר ד' סלחתי כדברך" שלוש פעמים. ועיקר הכוונה לסימן טוב, שהקדוש ברוך הוא יסלח לעונותינו. ואחר כך מברך שליח הציבור "שהחיינו", כמו בכל רגל. ומדינא כולם יוצאים בברכת שליח הציבור, כשמכוין להוציאם והם מכוונים לצאת, ועונים "אמן". ומפני שיש שאין מתכוונים לצאת, ויש שאין שומעים הברכה משליח הציבור – לכן נוהגים שכל אחד מברך לעצמו בלחש, וממהר לסיים קודם שליח הציבור, כדי שיענה "אמן" על ברכת שליח הציבור. ואף על פי שבכל רגל אומרים "שהחיינו", ביום הכיפורים אי אפשר, שהרי אסור לשתותו. וליתן לתינוק – אין להרגילו בדבר שהוא קביעות בכל שנה, דאתי למיסרך ולהרגיל כן תמיד. ולא דמי לכוס של ברכת מילה, שהוא באקראי ולא בקביעות.

ו ונוהגים שכולם מתעטפים בטליתות מבעוד יום, ומברכים עליהם "להתעטף בציצית", ואת ה"כל נדרי" אומרים קודם הלילה, כי אין מתירין נדרים ביום טוב. וכל שכן אם חל יום הכיפורים בשבת, שצריך להקדים הרבה, שהרי צריכין לומר אחר כך "מזמור שיר ליום השבת", שיש לאומרם מבעוד יום. וממתינים אחר כך על מעריב עד שתחשך. ונוהגים להוציא שנים או שלושה ספרי תורות, שעומדים סביבות שליח הציבור באמירת "כל נדרי". ויש שאומרים פסוק "אור זרוע לצדיק, ולישרי לב שמחה", ויש בזה עניינים גדולים שאי אפשר לבארם. ושליח הציבור מגביה קולו בכל פעם שאומר את ה"כל נדרי", והציבור אומרים בלחש עם שליח הציבור את ה"כל נדרי". וקרא ד"ונסלח" אומר שליח הציבור מקודם שלוש פעמים, ואחר כך הציבור. ואחר כך אומר שליח הציבור "סלח נא לעון העם הזה...", וכשמגיע ל"ויאמר ד' סלחתי כדבריך" – צועקין הציבור שלוש פעמים. ואחר כך חוזר שליח הציבור שלוש פעמים, ומברך "שהחיינו". ואל ישנה אדם ממנהגי התפילות ופיוטים והניגונים כפי המנהג, והמשנה – ידו על התחתונה.

ז בליל יום הכיפורים, ומחרתו בשחרית, אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקול רם. דבכל השנה אומרים בלחש, מפני שהוא שבח גדול ונורא שהמלאכים אומרים אותו, ואין אנו כדאים לאמרו בקול רם. ועכשיו ביום הכיפורים, שאנו כמלאכים – רשאים לאמרו בקול רם. ואיתא במדרש פרשה ואתחנן: כשעלה משה לרקיע, שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין להקדוש ברוך הוא: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". והורידו לישראל וכו'. ואל זה רמזו חכמינו ז"ל בגמרא בפסחים (נו א), עיין שם.

ח ואם חל יום הכיפורים בשבת, אומרים "ויכולו" וברכת "מגן אבות" כבכל השבתות, וחותם "מקדש השבת". ואינו מזכיר של יום הכיפורים, שהרי לא בשביל יום הכיפורים נתקן זה. ואין אומרים "אבינו מלכנו" בשבת. אבל שארי פיוטים ווידויים אומרים בשבת כמו בחול, וכן שלוש עשרה מדות, כיון שהוא יום סליחה וכפרה. ורק להיכר שהיום שבת, וכבר אמרו "אבינו מלכנו" בכל עשרת ימי תשובה, וגם בנעילה יאמרוהו, ולכן אין אומרים במעריב ובשחרית בשבת.

ט ויש שעומדים על רגליהם כל היום וכל הלילה בשעת התפילות. והחלושי כח – אין ביכולתם לעשות כן. וגם מה שנהגו לעמוד בעת פתיחת ארון הקדש – גם כן קשה לחלושי כח, ויכולים לישב. ומי שעומד כל הלילה ממש – לא יוכל להתפלל ביום, ואין לעשות כן. ויש שנוהגים ללון בבית הכנסת, ולומר שירות ותשבחות כל הלילה. וטוב לישן רחוק מהארון, או שהארון עומד למעלה והוא שוכב למטה ממנו. ומי שאינו רוצה לומר שירות ותשבחות – לא יישן שם. ויש נוהגים לומר "שיר היחוד" ו"אנעים זמירות" אחר מעריב. והחזנים המתפללים כל היום – לא יהיו נעורים כל הלילה, כי מאבדים קולם כשאינם ישנים. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: צריך להעמיד אחד לימין שליח ציבור, ואחד לשמאלו; עד כאן לשונו. שהרי גם בתענית ציבור גמור עושין כן, כמו שכתבתי בסימן תקסו. וכמו במשה ש"אהרן וחור תמכו בידיו, מזה אחד ומזה אחד". וכל שכן ביום הכיפורים. אבל אין מנהגינו כן, אלא רק עד "ברכו" עומדים, ולא יותר. ויש לומר הטעם: דכיון שאין תענית ציבור בחוץ לארץ, כמו שכתבתי שם, לכן לא נהגנו כן גם ביום הכיפורים.

סימן תרכ

א יום הכיפורים שחרית – מתפללין כדרכן. ונהגו לומר "שיר היחוד" של אותו יום, ו"אנעים זמירות", ושיר של יום – קודם התפילה. וברכת "שעשה לי כל צרכי" אין אומרים. והרא"ש, והר"ן, והטור בסימן תרי"ג חולקים על זה, עיין שם. וביכולת כל אחד לעשות כרצונו. ומהרמב"ם נראה דאין מברכין. והפיוטים – הכל כמנהג. ומה שתמיהני: דהנה הרא"ש שלהי יומא, והטור בסימן זה הביאו בשם הגאונים לומר בשחרית חמש פעמים "ויעבור". ויש אומרים שלוש עשרה פעמים כנגד שלוש עשרה מדות. ויש אומרים שבע פעמים, ובמוסף שבע פעמים, וכן במנחה, עיין שם. ואנחנו אין מזכירין אפילו פעם אחת. ויש מנהגים שאין להם עיקר — ונזהרים בהם, וזה שהוא מהגאונים ובהזכרת שלוש עשרה מידות — ואין נזהרים בזה. (וזה נצמח הכל מאריכת הניגונים, עד שלא נשאר זמן לומר סליחות. ואמירת שלוש עשרה מדות – אי אפשר בלא אמירת סליחות. וכבר צווחו גאוני עולם על החזנים, אך אין כח בידינו למחות, וד' יכפר.)

ב כתבו הטור והשולחן ערוך דנכון לקצר בפיוטים שחרית, כדי להתפלל מוסף קודם שבע שעות, שלא יגיע זמן המנחה ויצטרכו להקדימה, כמו שכתבתי בסימן רפו. וכתב הטור שהרא"ש, כשראה שהציבור מאריכין בשחרית – היה מתפלל מוסף ביחידות, עיין שם. ואנחנו לכתחילה נזהרין בזה. ובדיעבד אין חשש, מפני שרבים חולקים בזה, כמו שכתבתי שם. ובפרט שיש אומרים שזהו רק מפני האכילה, שאסור לאכול בהגיע זמן המנחה, כמו שכתבתי שם, ולא שייך זה ביום הכיפורים. (והמגן אברהם הביא שהמהרי"ל, כשהיו מתאחרים בשחרית, לא אמר "אבינו מלכנו".)

סימן תרכא

א ביום הכיפורים קורין ששה קרואים. דביום טוב קורין חמשה, ויום הכיפורים גדול במעלה, שאסור בו כל מלאכה וענוש כרת – קורין אחד יותר. ושבת, דהוי איסור סקילה – קורין שבעה, אחד יותר מיום הכיפורים (מגילה כב ב). ועוד: דמצינו בעזרא כשקרא בתורה באחד לחדש השביעי – עמדו ששה מימין וששה משמאל, כמפורש בנחמיה (ח), וכנגד זה תקנו ששה קרואים (שם כג א). ואף על גב דזה היה בראש השנה – מכל מקום כיון דשם עשו תשובה גדולה כל ישראל, כמבואר שם, ויום הכיפורים הוא עיקר יום התשובה – לכן תקנו נגד זה. (וששה הוא כולל הכל: ארבע רוחות, ומעלה ומטה. וגם התשובה הוא עיקר בנין העולם.)

ב ואם חל בשבת – קורין שבעה, ויכולין להוסיף כבכל השבתות. וקורין "אחרי מות...", שבשם כל עבודת יום הכיפורים, וזכרון מיתת בני אהרן מסייע לכפרת ישראל, שמיתת הצדיקים מכפרת. וראוי לכל איש להצטער ולהוריד דמעות על מיתתם, וכל העושה כן – יש לו לקוות שלא ימותו בניו בחייו, ומוחלין לו עונותיו (מגן אברהם בשם הזוהר והאריז"ל). ולמפטיר קורין "ובעשור" בפרשה פינחס. ומפטירין בישעיה (נז) "ואמר סולו סולו..." עד "כי פי ד' דיבר", שמזהיר שם על התשובה. ויש שכתבו שהמפטיר אינו חותם "מלך מוחל וסולח...", אלא "מלך על כל הארץ..." (לבוש ומגן אברהם). ולא כן המנהג אצלינו, אלא חותם כמו בתפילה, וכן נדפס במחזורים. (ויש אומרים שאין מוסיפין על שבעה בשבת.)

ג מילה ביום הכיפורים – מלין בין "יוצר" למוסף, אחר קריאת התורה. ולאחר מילה אומרים "אשרי", כדי שיהיה על מה לומר קדיש קודם מוסף. אבל המנהג למול אחר "אשרי", ונראה הטעם משום דמלין אחרי הכנסת הספר תורה להיכל, דְלמה ישהו ספר התורה? ואם כן אומרים "אשרי" כמו בכל השבתות וימים טובים, שאומרים "אשרי" קודם הכנסה. אבל אם באמת מלין קודם הכנסה – וודאי שיש לומר "אשרי" אחר כך. ואם מלין חוץ מהבית הכנסת – אין מלין עד אחר חזרת ספר תורה. ומכל מקום אומרים קדיש, מפני שהרבה אומרים כמה מזמורים קודם מוסף, וכן תפילות. ומברכין על המילה בלא כוס, כיון שאין מי שישתה. ויש אומרים דמברכין על הכוס ונותנין לתינוק, כמו בתשעה באב, דכיון דהוא במקרה – לא שייך דילמא אתי למיסרך. ויש אומרים דביום הכיפורים יש להחמיר מליתן לכל תינוק, ויוצאין במה שנותנין מעט לפיו של התינוק הנימול. (עיין מגן אברהם סוף סעיף קטן ג, שיתנו להתינוק מעט לשתות, לבד מה שנותנין לו באצבע באמירת "בדמיך חיי". ותמה אני: אטו ביכולתו לשתות אף מעט תינוק בן שמנה? והרמ"א כתב דכן נוהגים לצאת בהתינוק הנמול. ועתה כמדומני שנותנין לשאר תינוק כדעת בעל המנהגים, דאם לא כן הוי בזיון להכוס.)

ד במוסף אומר שליח הציבור סדר העבודה. ונוהגים ליפול על פניהם כשאומרים "והכהנים...", וכן ב"עלינו" נופלין. וגם בראש השנה המנהג ליפול ב"עלינו". אבל שליח הציבור – אסור לעקור ממקומו כדי ליפול על פניו, דאסור לעקור ממקומו באמצע התפילה. וכתב רבינו הרמ"א שיש למחות בידי העושים כן. ומכל מקום מנהגינו שגם שליח הציבור נופל, ומכינים את עצמם באופן שלא יצטרכו לעקור ממקומם, ואחרים מגביהים אותו. וב"עלינו" אין ראוי לשליח הציבור ליפול.

ה ונוהגים לידור לצדקה בעד המתים ביום הכיפורים. ומזכירים נשמותיהם, דהמתים יש להם גם כן כפרה ביום הכיפורים. ועולים לדוכן במוסף. וסדר הוידוי הוא: "חטאתי, עויתי, פשעתי". ובעבודה, מתחילה אומר "אנא השם" ואחר כך "אנא בשם". אבל כשאומר "לפני ד' תטהרו" – אומרו בכינויו באדנות, ככל השמות. (ובסדר עבודה של "אמיץ כח" יש כמה דברים הצריכים תקון. עיין בנשמת אדם, ואין כאן מקומו.)

סימן תרכב

א אין אומרים "אין כאלקינו" ביום הכיפורים אחר מוסף. דבכל שבת ויום טוב אומרים כנגד שמונה עשרה ברכות שבחול, אבל ביום הכיפורים כבר אמרו בפיוטים כמה שבחים, כמו "אהללך", בקול רם. אך "פטום הקטרת" היה נכון לומר (מגן אברהם סעיף קטן א). ומכל מקום גם זה אין צורך למי שרגיל לומר פרשה של תמיד וקטרת קודם מנחה, דיעלה גם על קטרת שלאחר מוסף. ולדעת רבינו הבית יוסף, אומרים "אשרי", "ובא לציון" קודם המנחה, כמו בכל השנה. רק פסוק "ואני תפילתי" אין לומר, אף כשחל בשבת. דבכל השבתות אומרים על פי המדרש שישראל אינם להוטים אחר אכילה, ואומרים "ואני תפילתי...", וביום הכיפורים לא שייך זה. אך רבינו הרמ"א כתב שלא לומר "אשרי" "ובא לציון" קודם המנחה, אלא קודם נעילה. וכן המנהג הפשוט שלנו, כדי למהר בתפילת המנחה. ועוד: ד"אשרי" "ובא לציון" נכון לומר בתפילה אחרונה של היום.

ב וקודם התפילה מוציאין ספר תורה, וקורין שלשה גברי ב"אחרי מות" בעריות, כדי ליתן אל לבו לשוב אם יש בו איזה חטא מעניין זה. וגם רמז שלא יגלה הקדוש ברוך הוא ערוותינו מעונותינו (ט"ז). והשלישי הוא המפטיר כבכל תענית ציבור. וקורין ביונה, לפי שיש בשם תשובת אנשי נינוה. וגם מיונה מבואר שאי אפשר לברוח מד'. ומסיימין בפסוקי "מי אל כמוך", שמבואר בשם השלוש עשרה מדות. וגם מברך לפניה ולאחריה, וחותם ב"מגן דוד". ואין אומרים "על התורה ועל העבודה", שכבר נגמרה העבודה. ועוד: כדי שיהא כשאר תעניות ציבור.

ג ואם חל יום הכיפורים בשבת – מזכיר בתפילה גם של שבת, וחותם בשל שבת (עיין ט"ז סעיף קטן ה). והטור והבית יוסף סבירא להו דגם במפטיר אומרים "על התורה", ומזכירים של שבת כשחל בשבת. ומנהגינו לגמרי אינו כן, שאין אומרים "על התורה" במפטיר, כמו שכתבתי. ורבינו הבית יוסף כתב דאם חל בשבת – אומרים "צדקתך" ו"אבינו מלכנו". אבל רבינו הרמ"א כתב דאין אומרים לא "צדקתך" ולא "אבינו מלכנו" בשבת. ואף בחול, כשקרוב להשקיעה – לא יאמרו "אבינו מלכנו", כדי למהר בתפילת נעילה. ואין נושאין כפים במנחה ביום הכיפורים. וכהן שעבר ועלה לדוכן – הרי זה נושא כפיו. ואין מורידין אותו, כיון דביום הכיפורים ראוי לישא כפים במנחה, כיון שמתענים. ובה"ג פוסק כן, אלא שאנו אין נוהגין כן, כמו שכתבתי בסימן קכט. ולכן בדיעבד אין לחוש. ומכל מקום שליח הציבור אומר "ברכנו" ו"שים שלום".

סימן תרכג

א קודם תפילת נעילה אומרים "אשרי", "ובא לציון", וקדיש. ואותן האומרים זה קודם מנחה – יאמרו רק "אשרי", כדי שיהא על מה לומר קדיש. ועניין תפלת נעילה: דבכל תענית ציבור גמור מוסיפין תפילה אחת אחר מנחה, ונקראת תפילת "נעילה", כמבואר בפרק רביעי דתענית (כו ב). אלא דאין לנו

בחוץ לארץ תענית ציבור גמור, כמו שכתבתי בהלכות תענית, ולא נשאר לנו תפילת נעילה רק ביום הכיפורים. וכמו שכתב הרמב״ם בפרק ראשון מתפילה דין ז, וזה לשונו: וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה בתענית, סמוך לשקיעת החמה, כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית. וזו היא הנקראת ״תפלת נעילה״, כלומר: ננעלו שערי שמים בעד השמש, ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה. נמצאו התפילות בכל יום שלשה... וביום הכיפורים חמישה. עד כאן לשונו.

ב ובירושלמי פרק רביעי דברכות (הל׳ א׳) איתא: מניין לנעילה? אמר רבי לוי: ״גם כי תרבו תפילה״ – מכאן שכל המרבה בתפילה נענה... וזהו בציבור... אימתי הוא נעילה? רב אמר: בנעילת שערי שמים. רבי יוחנן אמר: בנעילת שערי היכל. כלומר: נעילת שערי שמים הוי בתחילת הלילה, ונעילת שערי היכל הוי ביום, סמוך לחשיכה. והירושלמי מביא ראיה לרבי יוחנן, עיין שם. ולבד זה הא רב ורבי יוחנן – הלכה כרבי יוחנן. ואם כן למה פסק הרמב״ם כרב? ולהיפך אינו מובן: כיון דפסק נעילת שערי שמים, איך פסק סמוך לשקיעת החמה?

ג אמנם בירושלמי שם פריך על רב עצמו, שהיה מתפלל נעילה כשהשמש בראש האילנות. ומתרץ דרב היה מאריך בתפילתו, והיה גומרה בנעילת שערי שמים, עיין שם. הרי מפורש דהגמר צריך להיות בתחילת הלילה. וכיון שהרמב״ם כתב שמתפללין סמוך להשקיעה, אם כן אפילו לדידן שאין אנו מאריכין בתפילה – מכל מקום יהיה הגמר בתחילת הלילה. וזה שפסק כרב נגד רבי יוחנן, משום דכן מוכח בש״ס דילן דתפילת נעילה מסיימת בלילה. ולכן תפילת נעילה פוטרת של ערבית, כרב. וכן הרי״ף פסק כרב, כמו שכתב הר״ן שלהי יומא. ואף על גב דבירושלמי לא פסק כרב בזה, וגם הרא״ש שלהי יומא פסק דלא כרב, מכל מקום הרי״ף והרמב״ם פוסקים כרב. אלא שהרי״ף כתב דמכל מקום המנהג להתפלל מעריב בפני עצמו, עיין שם. אבל מעיקר דינא הלכה כרב.

ד אמנם הרמב״ם בעצמו בפרק שלישי מתפילה סוף דין ו כתב, וזה לשונו: ותפילת נעילה – זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. עד כאן לשונו. ולפי זה מבואר דגם בפרק ראשון כוונתו על סוף התפילה, שתהא סמוך להשקיעה. ואם כן, זהו כרבי יוחנן, דהוי נעילת שערי היכל, ואיך כתב ״נעילת שערי שמים״? וזה אין לומר דסבירא ליה להרמב״ם דנעילת שערי שמים הוי קודם לנעילת ההיכל (כמו שעלה על דעת הט״ז סעיף קטן א), דלהדיא מבואר בירושלמי ההיפך, עיין שם. ולכן נראה דהרמב״ם סבירא ליה דגם סמוך לשקיעה מקרי ״נעילת שערי שמים״, ו״נעילת שערי היכל״ הוה הרבה קודם. וזהו גם דעת רבינו הבית יוסף בסעיף א, שכתב: זמן תפילת נעילה – כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. וצריך שליח ציבור לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפילה. וגם אין לו למשוך בתפילת נעילה כל תיבה ותיבה, כדרך שמושך בשאר תפילות, כדי שיגמור קודם שקיעת החמה. עד כאן לשונו. (והמגן אברהם סעיף קטן א כתב דזהו סוף שקיעה צאת הכוכבים, עיין שם. ודבריו תמוהים, שהרי האריך ודקדק לומר קודם שקיעה. ואי כדברי המגן אברהם, למה לא כתב כלשון הטור? עיין שם.)

ה והטור כתב: זמנה סמוך לשקיעת החמה, כשהחמה בראש האילנות. ויש ליזהר שלא יאחרו להתפלל אותה בלילה, אלא סמוך לשקיעת החמה, בעניין שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים. עד כאן לשונו, וזהו ממש כרב. אבל קשה, דהרא״ש פסק כרבי יוחנן בשלהי יומא. ועוד: דחמה בראש האילנות הוה קודם מסמוך לשקיעת החמה. וראיה ברורה לזה, שהירושלמי אומר על רב דמפני שהיה מאריך בתפילה הרבה – היה מתחיל להתפלל כשהחמה בראש האילנות, והיה מסיים בתחילת הלילה. שמע מינה דלשארי כל אדם אינו צריך כל כך זמן. ואם כן הטור שכתב שיסיימו אותה בצאת הכוכבים – למה לנו להתחיל כשהחמה בראש האילנות? ולכן נראה לעניות דעתי דהכי קאמר: זמנה סמוך לשקיעה, כשהחמה בראש האילנות, כלומר: שיתחיל כשהחמה בראש האילנות, ויגמור סמוך לשקיעה. ומיהו בזה יש ליזהר על כל פנים, שלא יאחרוה להתפלל בלילה. ולכל היותר יתחילו סמוך לשקיעה, ולגומרה עד צאת הכוכבים. (ובדברי הרא״ש יסבור כמו שכתב הב״ח: דאף שמביא דברי הרמב״ם שפסק כרבי יוחנן – מכל מקום הרא״ש פסק כהרי״ף, עיין שם. ודברי המגן אברהם והט״ז תמוהים. והט״ז הקשה: למה לא הביא הרמ״א דברי הטור? עיין שם. ושפיר עביד הרמ״א, דדברי הטור אינם מתיישבים כראוי, כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ו ובאמת אצלינו, הלא בעת תפילת הציבור בלחש – תמיד עדיין השמש על הארץ. ומה ששליח הציבור מאריך עד הלילה – אין שום חשש בזה. ואדרבא טוב יותר, כדי שלא ימהרו העם להתפלל מעריב, שהרי תוספת יום הכיפורים דאורייתא. ולכן אדרבא: יותר טוב לבלי לגמור קודם הלילה. ואי משום החרוז ״השמש יבא ויפנה״, שצריך לומר קודם השקיעה (מגן אברהם). גם כן אין חשש כשאומרה קודם צאת הכוכבים (אליהו רבה).

ז בנעילה אומרים ״חתמנו״ במקום ״כתבנו״. ואם חל בשבת – מזכיר בה של שבת, כיון שיום הזה נתחייב בנעילה, ממילא שהיא ככל התפילות, וצריך להזכיר של שבת. אבל בוידוי שלאחר התפילה – אין מזכירין בה של שבת. וזהו בלחש, שאומרים הוידוי אחר התפילה. אבל שליח הציבור שאומרה בתוך התפילה – מזכיר של שבת גם בוידוי. אך אם לא הזכיר של שבת בוידוי – אין מחזירין אותו. אמנם בעיקר התפילה, כשלא הזכיר של שבת –

מחזירין אותו, כמו בשארי תפילות. ויש שגם בלחש מזכירים של שבת בוידוי, ב״אתה הבדלת״, וכן נדפס בסידורים ומחזורים, וכן אנו נוהגים. ובקדושה אומרים ״כתר״ או ״נעריצך״ ו״אדיר אדירנו״. ומדינא נושאים הכהנים כפיהם בנעילה, אך המנהג במדינות אלו שלא לישא כפיהם. ונכון הוא, משום דעל פי הרוב מסיימין בלילה, ואין דוכן בלילה. ואומרים ״אבינו מלכנו״ אפילו כשחל בשבת, ואומרים ״חתמנו״ במקום ״כתבנו״.

ח ואחר גמר התפילה אומרים ״שמע ישראל״ בקול רם, וכן ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ שלוש פעמים, ושבע פעמים ״ד׳ הוא האלקים״, להורות כי הטבע שהוא תחת הזמן, המוקף משבעה ימים ושבע כוכבי לכת – הכל הוא ד׳ [ו]השגחתו יתברך. ואם יסיר השגחתו אף רגע – תחזור העולם לתוהו ובוהו. ולהוציא מדיעות הפוקרים. ותוקעים תשר״ת, ואצלינו תוקעים תקיעה אחת. והוא סימן טוב, לבשר לנו כי הקדוש ברוך הוא קבל תפלתינו. ואומרים ״לשנה הבאה בירושלים״. ואף אם אינו לילה ממש, אלא בין השמשות – אין חשש בתקיעה, שאינה מלאכה (טור, ומגן אברהם סעיף קטן ד). ויש תוקעין לאחר קדיש שלם, ויש תוקעין מקודם, וכן המנהג אצלינו. ודע כי מקודם היו נוהגים לשטוח עשבים יבישים על רצפת בית הכנסת ובית המדרש. אך מפני שמעלה אבק הרבה, והיה מזיק לבריאות – חדלו מזה. ובפרט שאין אצלינו רצפת אבנים – אין חשש בזה.

סימן תרכד

א מתפללים תפילת ערבית, ואומרים הבדלה ב״חונן הדעת״. ולא קיימא לן כמאן דאמר תפילת נעילה פוטרת של ערבית. ואפילו מי שסובר כן להלכה – מכל מקום קבלנו עלינו להתפלל ערבית בפני עצמה, כמו שכתב הרי״ף סוף יומא, עיין שם. וצריך להוסיף מחול על הקודש גם ביציאתו, והיינו שימתינו מעט גם אחר צאת הכוכבים. ולכן אל ימהרו ביום הכיפורים להתפלל ערבית כבשארי תעניות. ואחר ערבית מבדילין בבית הכנסת על הכוס, להוציא את מי שאינו מבדיל בביתו. ויש שאין מבדילין בבית הכנסת, ואין זה מנהג נכון (מגן אברהם). ואין מברכין על הבשמים אפילו כשחל בשבת, משום דבכל השבתות מריחין מפני הנשמה יתירה שנהנית ממאכלי שבת וביום הכיפורים – לא שייך זה. אבל רבים וגדולים פסקו דאם חל בשבת – מברכין על הבשמים, וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות (מגן אברהם סעיף קטן א, ועיין ט״ז סעיף קטן ב).

ב צריכים להבדיל על הנר במוצאי יום הכיפורים כבמוצאי שבת. אך אין הטעמים שוים: דבמוצאי שבת הטעם משום שאז נברא האש, כדאיתא בפסחים (נד א). אבל יום הכיפורים אינו שייך טעם זה, אלא לפי שכל הלילה וכל היום היה אסור להדליק, ועכשיו הותרה ההדלקה, והוי כברכת הנהנין. ויש הפרש גדול בין שבת ליום הכיפורים, דבמוצאי שבת מברכין על אור חדש שנתהוה עתה, כמו אור היוצא מן העצים ומן האבנים, כמו שכתבתי בסימן רצח. לפי שתחלת ברייתו היא במוצאי שבת, וגם אש זה – תחילת ברייתו הוא. מה שאין כן במוצאי יום הכיפורים, דהטעם מפני ששבתנו מאור – צריכין לברך גם כן על אור ששבת ביום הכיפורים, והיינו שדולק מערב יום הכיפורים. וכן אם הודלקה בהיתר ביום הכיפורים, כמו לצורך חולה או לצורך יולדת – גם כן מברכין עליו, משום דעל כל פנים האור הזה שבת ממלאכת איסור. אבל על אור חדש – אין מברכין, דאין בו דמיון ליום הכיפורים, כיון שלא היה בעולם – לא שייך עליו לומר ששבת ממלאכת איסור. ואפילו חל יום הכיפורים בשבת – מכל מקום צריכין אור ששבת, כדי להראות על עצם קדושת היום, כמו בכל השנים.

ג וכן מברכין על האור שהודלק מאור ששבת, כיון שמקורו הוא מאור ששבת. אבל על האור שהודלק מן אור חדש – אין מברכין. ויש אומרים שעל זה מברכין, וזהו שכתב רבינו הבית יוסף סעיף ד, וזה לשונו: ואין מברכין על האור שהוציאו עתה... ויש אומרים שמברכין עליו מעמוד ראשון ואילך. עד כאן לשונו. משום דזה אינו תחילת ברייתו. ומכל מקום תמוה, דאכתי אין כאן אור ששבת? והלבוש כתב דגם זה מקרי אור ששבת, עיין שם, ודבריו נפלאו ממני (וגם הגר״ז השמיט זה), ועיין בסעיף ו.

ד וכן ישראל שהדליק את הנר מנרו של אינו יהודי – אין מברכין עליו, שהרי אור זה לא שבת ממלאכת איסור. ואף שהאינו יהודי לא שייך בו איסור – מכל מקום הרי עצם האור הודלק ביום הכיפורים. ולא דמי לנר של חולה ויולדת, דהתם היה מחוייב להדליק על פי התורה, מפני פקוח נפש. וכן לא דמי לאור שהודלק מאור חדש לדעת היש אומרים, דעל כל פנים לא הודלק ביום הכיפורים (ומתורץ קושית המגן אברהם סעיף קטן ד). ואף על פי שבמוצאי שבת מברכין בכהי האי גוונא – זהו מפני שמברך על התוספת, דהוי כאור חדש. אבל לא במוצאי יום הכיפורים, דאין מברכין על אור חדש, דביום הכיפורים אין מברכין אלא על אור ששבת או מה שהודלק ממנו, דחשבינן להתוספת כהעיקר. ויש אומרים עוד שאין מברכין על נרות שעמדו בבית הכנסת כל יום הכיפורים, מפני שלא נעשו להאיר, אלא לכבוד. אבל מברכין על האור שהודלק ממנו. אבל יש חולקין, ואומרים דמברכין על נר של בית הכנסת, כיון דהוי אור ששבת.

ה וכן המנהג הפשוט: דאם יש לו בביתו נר שהודלק מערב יום הכיפורים – מברכין עליו. ואם אין לו בביתו – מברך על נר של בית הכנסת, או הנר שהודלק ממנו. וכן נוהגים רבים להדליק נר מנר של בית הכנסת, ומוליכו לביתו, ומברך עליו. ורבינו הרמ"א בסעיף ה כתב: יש אומרים להבדיל על נר של בית הכנסת. ויש אומרים שאין להבדיל עליו, אלא מדליקין נר אחד ממנו. והנכון להבדיל על שניהן ביחד, דהיינו להדליק נר אחד מנר של בית הכנסת, ולא יבדיל על נר של בית הכנסת לחוד. עד כאן לשונו. ואם אי אפשר בשניהם – מוטב להבדיל על נר אחר לחוד, משל בית הכנסת לחוד (מגן אברהם סעיף קטן ז). אבל מנהג העולם לברך על נר של בית הכנסת לחוד, ויש לומר הטעם: דאצלינו נרות בית הכנסת עשוים גם להאיר.

ו ויש להסתפק אם אין לו נר ששבת, ולא נר שהודלק ממנו, אם פטור לגמרי מברכת מאורי האש? או דאין זה רק כשיכול להשיג אור ששבת, ולא כשאין יכול להשיג? והנה ביום הכיפורים שחל בשבת – פשיטא שמברך על אור חדש, דלא גרע מכל מוצאי שבת. אבל כשחל בחול – יש להסתפק. ומלשון הפוסקים נראה להדיא דאין מברכין. ומכל מקום נראה לעניות דעתי דבזה יש לסמוך על דעת היש אומרים שבסעיף ג, דכשהודלק מאור חדש – יכול לברך. וכוונתם דבכי האי גוונא אין לחוש על אור ששבת ממש, כיון שאי אפשר להשיגו. ודיו במה שאינו מברך על אור החדש ממש, אלא על אור שהודלק ממנו, ונחשבו כאור שהודלק מאור ששבת בשעת הדחק.

ז אוכלים ושותים ושמחים במוצאי יום הכיפורים. ועל כיוצא בזה נאמר: "לך אכול בשמחה... כי כבר רצה האלקים את מעשיך". ונחשב כקצת יום טוב. ואין אומרים תחנון ולא "צדקתך צדק" בין יום הכיפורים לסוכות, וכולם נחשבים ימי שמחה. והמדקדקים מתחילין מיד לעשות הכנת הסוכה במוצאי יום הכיפורים, כדי להתחיל במצוה מיד, ויקויים בנו "ילכו מחיל אל חיל". ומי שאין לו מה לעשות – ילמוד קצת ממסכת סוכה או מדיני סוכה, ולמחרת יום הכיפורים יתחיל לעשות הסוכה מיד. ומצוה הבאה לידך – אל תחמיצנה. והמנהג להתפלל שחרית במוצאי יום הכיפורים בבוקר {מוקדם, בהשכמה}, שלא יהא מקום לשטן לקטרג. ומי שמתענה תענית חלום במוצאי יום הכיפורים – אינו צריך למיתב תענית לתענית. ואף על גב שאין מתענין בהם, מכל מקום למיתב תענית לתעניתו אינו אלא בשבת ויום טוב.

ח וזה שאין אנו עושים שני ימים יום הכיפורים, כמו שעושים שני ימים טובים של גליות, משום דאנן בקיאין בקביעא דירחא. ואפילו בעת שהיו מקדשין על פי הראייה – לא מצינו מימות עזרא ואילך אלול מעובר. ואם כן אין ספק לנו איזה יום הוי יום הכיפורים. ורק ביום טוב אנו עושין מפני מנהג אבתינו, אבל ביום הכיפורים לא נהגו מעולם להתענות שני ימים, מפני הסכנה. וכדאמרינן בירושלמי פרק ראשון דחלה: תמן חשרן לצומא רבה תרין יומין. אמר רב חסדא: [למה] אתם מכניסים עצמיכם בספק סכנה? אבוה דשמואל צם תרין יומין, ואיפסיק ליה חד מעייא ומית. עיין שם. ומכל מקום היו מחסידי הקדמונים שהיו נוהגין כן. ומי שנהג כן פעם אחת – צריך התרה. אך לא שמענו ולא ראינו מי שינהוג כן. בסייעתא דשמיא סליק הלכות יום הכיפורים

סימן תרכה

א מצות עשה מן התורה לישב בסוכה שבעת ימים, מן חמישה עשר לחודש תשרי עד אחר יום עשרים ואחד בתשרי, דכתיב בפרשת אמור (ויקרא כג לד): "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה – חג הסוכות שבעת ימים לד'... בסכות תשבו שבעת ימים. כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (שם כג מב-מד).

ב ותניא (סוכה יא ב): "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" – ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם. והנה לדברי רבי אליעזר – וודאי דשייך לעשות זכרון לדבר הגדול הזה, שהקיפן בענני כבוד. וכמו שהתוודו בעלותם מן הגולה בנחמיה (ט), שאמרו: "אף כי עשו להם עגל מסכה... ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר, את עמוד הענן לא סר מעליהם..., ואת עמוד האש בלילה...". דבענני כבוד היתה התגלות אלקות ממש, כמו שאמר משה רבינו בעניינא דמרגלים: "אשר עין בעין נראה אתה ד', ועננך עומד עליהם, ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם, ובעמוד אש לילה" (במדבר יד יד). אבל לרבי עקיבא שאומר דהכוונה על סוכות ממש – מאי רבותא יש בזה, שתאמר התורה על זה "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי..."? (ורבי עקיבא סבירא ליה דאין סוכה דמיון לענני כבוד. וענני כבוד אי אפשר לעשות, ואין דנין אפשר משאי אפשר. ורבי אליעזר סבר: דנין. ואזלי לשיטתייהו במנחות (פב א) לעניין מעשר בפסח מצרים, עיין שם.)

ג והעניין כן הוא: דמפני זה נצטוינו לעשות סוכות דוגמת הסוכות שעשו להם במדבר, כדי שיתגלה ויתפרסם מתוך מצות הסוכה גודל מעלתן של ישראל במדבר, שהיו הולכין עם כובד האנשים והנשים והטף, ריבי רבבות במקום אשר אין בטבע האדם להיות בו. כמו שהעיד הכתוב: "לא מקום זרע". וכן אמר הנביא לישראל: "המדבר הייתי לישראל, אם ארץ מאפליה?" – כלומר: דבמדבר הכנתי להם כל דבר, ולא חסרו דבר. וכמו שאמר משה

רבינו בפרשת דברים: "ידע לכתך את המדבר הגדול הזה, זה ארבעים שנה ד' אלקיך עמך, לא חסרת דבר". ונמצא דעיקר מצוה זו הוא זכרון המסע הגדול שבמדבר, שלבד שלא היה מקום זרע, עוד אפילו בתים קבועים לא היה להם, אלא סוכות בעלמא. ולזה נצטוינו לעשות סוכות דוגמתן, למען נזכור גודל מעלתינו מהשגחת ד' עלינו מאחרי יציאת מצרים.

ד וזה לשון הטור: תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו, ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והוא המורה על אמיתת מציאת הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, ואשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים, לעשות בהם כרצונו, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים. והסוכות הם ענני כבודו, שהקיפן בהם לבל יכם שרב ושמש. וצונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו. ואף על פי שיצאנו ממצרים בחודש ניסן – לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ, ודרך כל אדם לעשות לו סוכה לצל, ולא היתה ניכרת שזהו לשם מצות הבורא יתברך. ולכן צוה אותנו לעשותה בחודש השביעי, שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולשוב אל ביתו. ואנחנו יוצאים מן הבית לישב בסוכה, ובזה יתראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה. עד כאן לשונו. וזהו טעם נכון על דרך הפשטיות.

ה ועוד יש לומר טעם נכון על מה שהמצוה בתשרי ולא בניסן, לפי שרצה הוא יתברך להראות שאף על פי שחוטאים אנחנו – מכל מקום לא סרה השגחתו מעלינו, ובצלו אנחנו יושבים, ובמחסה כנפיו נתלונן. וכמו שאחר מתן תורה עשו את העגל, ועם כל זה נתרצה להם הקדוש ברוך הוא בלוחות אחרונות, והיה זה ביום הכיפורים; ולאחר יום הכיפורים צונו לעשות המשכן, ששכינתו תשכון בינינו, כדכתיב: "ושכנתי בתוך בני ישראל"; ולא הסיר מעליהם ענני הכבוד, כדכתיב בנחמיה שהבאנו בסעיף ב – כמו כן עשה לנו הקדוש ברוך הוא במצוה זו דוגמתה לדורות, שאף על פי שאנו חוטאים כל השנה, מכל מקום ביום הכיפורים מכפר עונותינו, כשאנו שבים בתשובה. וסימן לדבר: שתיכף אחר יום הכיפורים צוה עלינו לעשות סוכה, שנשב בצלו של הקדוש ברוך הוא, כדכתיב: "בצלו חמדתי וישבתי" – זו מצות סוכה, "ופריו מתוק לחכי" – זו מצות אתרוג, כמו שאמרו חכמינו ז"ל במדרש חזית. ולהורות שאחר כל החטאים – הוא יתברך באהבה עמנו, ומשגיח עלינו להצילנו מכל צרה ופגע, והושיב אותנו בצלו הקדוש והטהור, והוא יתברך סוכך עלינו (ולכן "סוכה" בגימטריה = הויה ואדנות). ויכוין בישיבתה שצונו הקדוש ברוך הוא לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים (מגן אברהם וב"ח). כלומר: אף על גב דבכל המצות, אפילו למאן דסבירא ליה מצות צריכות כוונה די שיתכוין לצאת ידי המצוה, מכל מקום בסוכה שהקפידה תורה "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים", והכוונה שבשעת קיום המצוה – נדע ונכוין לטעם המצוה שהוא זכר ליציאת מצרים (מחצית השקל). וכבר כתבנו בסימן הקודם שמצוה לתקן הסוכה ולעשותה – מיד אחר יום הכיפורים, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וזריזין מקדימין למצות.

סימן תרכו

א הסוכה צריכה להיות תחת אויר השמים. ואם היא תחת דבר אחר – פסולה. כדתניא (סוכה ט ב): "בסוכת תשבו" – ולא בסוכה שתחת סוכה, ולא בסוכה שתחת האילן, ולא בסוכה שבתוך הבית. והדרש הוא משום דכתיב "בסוכת" חסר וי"ו, דמשמע סוכה אחת, ולא שני סככין. וזהו פשוט דהסוכה האחת תהיה מסוככת כהלכתה, והיינו בדבר התלוש ואינו מקבל טומאה, כמו שיתבאר בסימן תרכט. ושתהיה צילתה מרובה מחמתה, והיינו שהסכך יהיה הרבה עד שצל של הסכך יהיה יותר מהחמה שביניהם, כמו שיתבאר בסימן תרלא. והנה דין סוכה שתחת סוכה יתבאר בסימן תרכח. ודין סוכה שבתוך הבית – אין בו ביאור, והוא פסול בכל עניין. אמנם בסוכה שתחת האילן – יש בזה פרטים ושיטות הרבה לרבותינו הראשונים, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ב דעת רש"י ותוספות שם, דאם האילן צילתו מרובה מחמתו – פסולה בכל עניין: אפילו גם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, ואפילו הסוכה קדמה לאילן. אבל אם האילן חמתו מרובה מצילתו, והסוכה צילתה מרובה מחמתה – כשירה בכל עניין, דזה לא מקרי סוכה שתחת האילן, כיון דהאילן אין בה הגדר של הסוכה. וזהו כשהסוכה צילתה מרובה מחמתה בעצמה, ולא על ידי צירוף האילן. אבל אם הסוכה בעצמה חמתה מרובה מצילתה, אלא שבהצטרפות עם האילן – בשניהם יהיה צילתה מרובה מחמתה, אזי אם השפיל ענפי האילן למטה כשהן מחוברין באילן, ועירבן עם הסכך הכשר, והכשר רבה על הפסול – בטל הפסול בכשר ברובא. דמדאורייתא כל דבר בטל ברוב, והסוכה כשירה. אבל אם לא השפילם למטה, ועומדים בעצמם שאינם מעורבים – אי אפשר שיתבטלו ברוב, דכל דבר העומד מעצמו אינו בטל. ונמצא דאין כאן הכשר סוכה. והטור הביא שיטה זו, וזהו הדיעה הראשונה בשולחן ערוך סעיף א, עיין שם.

ג ויש בזה שאלה: וכי מותר לערב איסור לכתחילה? והנה: אם עשה זה קודם סוכות – לא שייך אז לקרותו איסור. ואפילו בסוכות עצמו – אין זה דמיון לאיסורים, דאין זה דבר מאכל אלא מצוה בעלמא, ומצות לאו ליהנות ניתנו, דבכי האי גוונא התירה התורה שיוצאין בה ידי חובת סוכה, ובכי האי גוונא אין יוצאין בה. ונמצא דאין זה איסור בשעת התערובות, דאטו מחוייב לישב בסוכה זו דווקא? הרי יכול לישב באחרת. ואחר כך כשעירבה – מותר לישב בה. ועוד: הא כך נאמרה הלכה למשה מסיני, דכל סכך שיש רוב כשר ומיעוט פסול – מותר לישב בסוכה זו, והרי התירה לעשות כן. ואי קשיא: דאם כן למה לן רוב כשר? והרי קיימא לן לומר לקמן סימן תרלא דגם שוה בשוה מותר, דפרוץ כעומד מותר. אך בזה תירץ הר״ן ז״ל דהעניין כן הוא: דוודאי פרוץ כעומד כשאין מעורבין – מותר, אבל כשהן מעורבין – בטלה לה חשיבותא של מתיר, מפני שנתערב. וצריך רוב כדי שנחשיבנו. ואף דגם הפסול נתערב, ואזל ליה חשיבותא – אנן אחשיבותא דהכשר מהדרינן. וכי נתערב – אזלא ליה חשיבותו.

ד ואין לשאול: הא אדרבא, אנחנו הצרכנו להשפילו ולערבו, ואם לא עשה כן – פסול. ואיך נאמר דבשביל זה עצמו אבד חשיבותו? ועוד יש לשאול שאלה גדולה: למה באמת אנו מצריכים להשפילו ולערבו, הא סכך פסול וסכך כשר, אפילו זה עומד בעצמו וזה עומד בעצמו – כשר, כמו בסימן תרלא בשפודין של מתכת, כשיש ריוח ביניהן כמותן – כשירה. והרי השפוד עומד בעצמו, והסכך כשר בעצמו. אמנם העניין כן הוא: דוודאי אין צריך תערובות, וכך נאמרה ההלכה, אלא דזהו כשאין הפסול מופרש לגמרי מן הכשר, אלא שוכבים ביחד כי הך דסימן תרלא. אבל לא האילן שלמעלה מהסכך, שהוא סכך אחר, והוה סכך תחת סכך. ולכן בהכרח אנו מצריכין להשפילו ולערבו, דאם לא כן – הרי עדיין הוא כהאילן עצמו, שאין לו שייכות להסכך הכשר. ולכן בהכרח לערבו. ולפי זה לא קשיא כלל מה שהקשינו: איך מבטלין איסור לכתחילה? דאדרבא בכאן אינו צריך לביטול, ואין הביטול גורם ההיתר. אלא אדרבא מגרע כח ההיתר, דבעינן רוב. והצרכת הביטול הוא מטעם אחר, כמו שכתבתי. ואין זה דמיון לשארי איסורים, דהביטול גורם עיקר ההיתר (כן נראה לעניות דעתי ברור). ובסימן כ״ב יתבאר עוד. (הח״מ דחה מה שכתב הרמ״א שיבואר בסעיף ו, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.)

ה ועוד שיטה הביא הרא״ש בשם הראב״ן וראבי״ה, וכן הר״ן כתב כשיטה זו, והיינו: דזה שאמרנו לשיטת רש״י ותוספות דכשיש בהסכך הכשר צילתה מרובה מחמתה, ובהאילן חמתה מרובה מצילתה – כשירה בכל עניין – אינו כן. והיינו דבאופן זה אינו כשר אלא אם כן הסכך של האילן הוא כנגד האויר שבין סכך הכשר, דאז הכשר הסוכה הוא על ידי הסכך הכשר, במה שצילתה מרובה מחמתה. אבל אם סכך האילן הוא כנגד סכך הכשר, כיון שצל האילן עומד למעלה – הרי הוא מבטל צל הסכך הכשר שלמטה ממנו, שהרי הוא מיסך עליו. ונמצא שעיקר צל סוכה הוא מהפסול, ואין חילוק אם האילן קדם או הסוכה קדמה. ואינה כשירה כשענפי האילן הם נגד הסכך הכשר, אלא אם כן אפילו אם נסתלק הסכך הכשר שכנגד האילן – ישאר עדיין בהכשר לבד זה צילתה מרובה מחמתה. ודיעה זו הביאו גם כן הטור, והשולחן ערוך בדיעה שנייה, עיין שם.

ו וגם לדיעה זו כתב רבינו הרמ״א, וזה לשונו: מיהו אם השפיל הענפים למטה, ועירבן עם הסכך, שאינן ניכרין – בטילין, והסוכה כשירה. וכן אם הניח סכך הפסול על סכך הכשר, או להיפך – מקרי עירוב, וכשר. עד כאן לשונו. כלומר: דלא בעי עירוב ממש, וכמו שכתבתי בסעיף ד. ועיקר כוונתו דבדין השפלה – לא פליגא דיעה זו על דיעה הקודמת. ויש מי שכתב דזהו דוקא כשהסוכה צילתה מרובה בלא האילן, ואין האילן מצטרף עמו, דאין זה ביטול גמור, כיון שיכול להסירו (מגן אברהם סעיף קטן ד). ודברים תמוהים הם, דלהדיא מוכח בראש, וטור, ושולחן ערוך דבזה אין דיעה זו חולקת על הקודם. ורבינו הרמ״א בדקדוק קאמר שעירבן. והכי מוכח להדיא בגמרא, וברש״י, ותוספות, ורא״ש, ור״ן דההשפלה הוי כעירוב ממש. וגם זה שכתב שאינן ניכרין, כלומר: אינן ניכרין בפני עצמן, אלא מונחים ביחד – דאין זה עניין לכל תערובות איסור בהיתר, וכמו שכתבתי בסעיף ד. (גם הפרי מגדים נשאר בצריך עיון על המגן אברהם, והחמד משה דחה דבריו באריכות, עיין שם. וכן דבריו בסעיף קטן ב לא נתבררו לי כלל. וגם המחצית השקל נתקשה בו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז ועוד שיטה יש שלא הובאה בטור ושולחן ערוך, והיינו דזה שאמרנו דכשהאילן הוי צילתה מרובה מחמתה – פסול בכל עניין, אינו אלא כשקדם האילן להסכך. אבל אם קדם הסכך הכשר להאילן, והוא צילתה מרובה מחמתה – שוב אין האילן הבא אחר כך פוסלה, אפילו אם בהאילן גם כן צילתה מרובה מחמתה. וזהו שיטת הגאונים, ושיטת רבינו תם במשנה דפירס עליה סדין מפני החמה (י א), שכתבו התוספות והרא״ש בשמם דאין הסדין הבאה אחר הסכך הכשר פוסלת, אלא אם כן אין בהכשר צילתה מרובה מחמתה. אבל כשיש בה צילתה מרובה מחמתה – שוב אין הסדין פוסלתה, אף על פי שהסדין גם כן צילתה מרובה מחמתה. וכן הדין באילן, דכל שהכשר קודם – אין הפסול פוסלו. ויראה לי דאפילו לפי שיטה זו, מכל מקום בסוכה שבבית, אפילו הסוכה קדמה – פסולה, דבשם יש פסול אחר: ד״סוכה״ אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה (רש״י סוכה יד דיבור המתחיל ״מחלוקת״). וכן מדרשא ד״בסוכת״ – ולא שתחת הבית.

ח ויש לתמוה על הטור, דבכאן לא הביא שיטה זו. ואדרבא כתב מפורש דאין חילוק בין האילן קדם או הסוכה קדמה. ולקמן בסוף סימן תרכט, בהך דינא דפירס עליה סדין, כתב כדיעה זו, עיין שם. וכבר הקשה זה שם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול, וכתב שבהכרח שהטור מחלק בין סדין לאילן, ולא כתב החילוק, עיין שם. אך החילוק פשוט מתרי טעמי: דוודאי אף אם באילן פסול בכל גווני, מכל מקום בסדין כשהסכך כשר קדמה – הוי הסדין כמו נוי סוכה, כיון שעשויה להגן מפני החמה (ב"ח ומהרל"ח). ועוד יש לחלק: דאף אם יש חילוק מי הוא הקודם, מכל מקום אין זה רק כשהכשר והפסול קרובים זה לזה, כמו הסדין והסכך. וכאן מירי שהאילן גבוה מהסכך, והוי גזירת הכתוב "בסוכת תשבו" – ולא בסוכה שתחת האילן (מהרש"א שם, ועיין פני יהושע שם, דלא בעינן גובה עשרה טפחים).

ט והרמב"ם ז"ל יש לו בזה דרך אחרת לגמרי, וזהו גם דעת הרי"ף ז"ל. והיינו: דלכל הדיעות שנתבארו, אם השפיל הענפים ועירבן עם הסכך הכשר, והכשר רבה עליו – כשר, כמו שנתבאר. וזהו ביאור על מה שאמרה הגמרא שם בשחבטן, כלומר: השפילן. ואפילו הם מחוברים לאילן. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש "בשחבטן" – שחתכן מן האילן, ואז בטלי ברוב. אבל אם לא חתכן – פסול בכל עניין. והנה רש"י ז"ל הביא הפירוש הזה ודחאו לגמרי, דממה נפשך: אם חתכן – הרי הם בעצמם כשירים. ועוד: דלהדיא שנינו במשנה אחרת שם (יא א) דקצצן – כשירה, כלומר: דהוא בעצמו סכך כשר. והרמב"ם מפרש דלהכשירם בעצמם – צריך לנענעם משום "תעשה ולא מן העשוי", כמו שיתבאר, וזהו הקציצה שבמשנה. אבל בשחבטן – מירי שלא ניענען, ולא הוכשרו בעצמן. אלא דהתועלת הוא שיבטול בסכך הכשר ברובא (בית יוסף). וזהו גם דבריו בחיבורו הגדול פרק חמישי דין יב, וזהו גם דרך הרי"ף ז"ל. אבל בלאו הכי פסול בכל עניין. ובעל המאור מפרש "כשחבטן" – לשון חביטת ערבה, כלומר: כשחבט הענפים מעלים שלהם, וגילה דעתו שאין רצונו שיצטרפו להכשר סוכה, דאז אין פוסלים. אבל בלאו הכי – פסולה בכל עניין. ואלו שני הדיעות לא הובאו גם כן בטור ושולחן ערוך. ומכל מקום לדינא צריך כל אחד לחוש לדברי רבותינו אלה. (והמגיד משנה ביאר דלהרי"ף והרמב"ם הפירוש "כשחבטן" – שהפרידן זה מזה, ובמעורבין פסול, עיין שם. אבל מפירוש המשנה מוכח להדיא כדברי הבית יוסף, ועוד יתבאר בזה. והרשב"א בחידושיו כתב כהמאור, עיין שם.)

י אם קצץ האילן להכשירו, ולהיות הוא עצמו מהסיכוך – כשר. ודווקא שינענעו, והיינו: שיגביה כל ענף, כל אחת לבדה, ויניחה לשם צל, וחוזר ומגביה אחרת ומניחו כן, וכן כולם. ואם לא עשה כן – פסולה, משום "תעשה ולא מן העשוי", כלומר: דכל דבר שנעשה בפסול, אף על גב שאחר כך תיקן את הדבר הפוסל, כגון בכאן שהפסול היתה משום מחובר, ותיקן זה בקציצתו מן האילן, מכל מקום אם לא עשה מעשה בגופו של סכך אחר כך – הרי עשויה בפסול. וכן הוא בכמה מצות. ודווקא כשהפסול היתה בגוף הסכך צריך עשייה חדשה, כמו מחובר וכיוצא בו. אבל אם הפסול היתה בדבר שחוץ לסכך, כגון שעשה סוכה בתוך הבית, או תחת האילן, ואחר כך סתר הבית וקיצץ האילן – שוב אינו צריך לעשות עוד מעשה בגוף הסכך. שאין בזה משום תעשה ולא מן העשוי, כיון שהסוכה עצמה נעשית בהכשר – מסלק הפסול הצדדי ונתכשרה. ולפי זה בסוכות הבנויות שלנו, שפותחין הגג בסוכות, אם סיכך הסכך בעת שהגג היתה מקורה על גביו – לא נפסל הסכך, ופותח הגג ונתכשרה. ומכל מקום לכתחילה אנו מהדרין לפתוח הגג בעת שמסככין אותה. ויש שמחמיר גם בדיעבד (ב"ח), ועיין בסעיף כה.

יא ודע דרש"י ז"ל כתב לפי שיטתו, דכשהאילן חמתו מרובה מצילתו, והסוכה צילתה מרובה מחמתה – כשר. דשמעינן מהכא שמסככין על קני הגג שקורין לאטע"ס, אף על פי שסמוכות זו לזו בפחות משלוש, כיון שחמתן מרובה מצילתן. עד כאן לשונו. כלומר דהלאטע"ס הבנויין בהגג הם סכך פסול, דהוי בניין. אך זהו כאילן שחמתה מרובה מצילתה. וכשהסכך צילתה מרובה מחמתה – כשר. והנה לפי זה, לדיעה השנייה שאין כשר באילן אלא אם כן הוא כנגד האויר שבין הסכך, או שכשאפילו בהסתלק הסכך שכנגד האילן ישאר עדיין צילתה מרובה מחמתה, אם כן בהנך לאטע"ס אם יסתלק הסכך שכנגד הלאטע"ס, וישאר חמתה מרובה מצילתה – פסול. ובאמת כן כתב הטור לדיעה זו, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

יב וזה לשון הטור, אחר דברי הראבי"ה וראב"ן שהם בעלי דיעה זו: ומפני זה יש מחמירים שלא לעשות סוכה למטה בבית תחת הגג, אף על פי שהסירו הרעפים, כיון שנשארים עדיין העצים הדקים אשר הרעפים מונחים עליהם, אף על פי שיש אויר גדול בין העצים יותר מכדי העצים. עד כאן לשונו. לפי שכל הסכך שכנגדן פסולים, ואולי בהסתלקם מחשבון הסכך – ישאר חמתה מרובה מצילתה. אבל איני מבין זה, דכיון דזה האויר גדול מהעצים – ממילא דגם בלעדי זה הוה צילתה מרובה מחמתה. ואפשר דנהי דהאויר גדול מהעצים, מכל מקום גם בהאויר יש חללים בהכיסוי של הסכך, ואולי בכולל יהיה חמתה מרובה מצילתה.

יג וכתב עוד דרבינו יחיאל היה נוהג, כשהיה עושה סוכתו בבית תחת הגג, שהסירו הרעפים, היה זוקף קנים מן הסכך עד הגג לערב שני הסככים יחד, להיותן סכך אחד. עד כאן לשונו. כלומר: דהא אפילו לפי דיעה זו, כשהשפיל הענפים – כשר, וכיון שזוקף הקנים – הוה כמו שהשפילן. וממילא מובן דהכוונה הוא באופן שלא יהיו ניכרין הלאטע"ס בפני עצמן, שהרי נתבאר דבעינן שיתערבו יחד (ב"ח, והבית יוסף תמה בזה).

יד והטור בעצמו חולק על זה לגמרי, דאינו צריך תקון כלל. וזה לשונו: ונראה לי שהוא מותר, שאף לדברי הפוסל כי לא עירבם, היינו דווקא שצילתה מרובה מחמתה, ומכל מקום יש אויר בין סכך הכשר (וכמו שכתבתי). הלכך כשנחשוב הסכך הכשר שכנגד האילן כמאן דליתא – מצטרף עם האויר שבה, ותהיה חמתה מרובה מצילתה. אבל בסוכה שכולה מכוסה, ואין בה אויר כלל, אפילו נחשוב הכשר כמאן דליתא – עדיין ישאר צילתה מרובה מחמתה, ושרי. ובעל העיטור התירו גם כן מטעם אחר, שאמר: כיון שהסיר הרעפים, העצים הנשארים אין עליהם דין סכך פסול. דתנן (טו א): תקרה שאין עליה מעזיבה מפקפק או נוטל אחת מבנתים. עד כאן לשונו. וראייתו או מן מפקפק, וכאן שנטל הרעפים הוי כפקפוק בהלאטע"ס עצמן (בית יוסף); או מנוטל אחת מבנתיים, וסבירא ליה דגם השאר הוכשרו על ידי זה שנטלה. והכא נמי על ידי נטילת הרעפים – הוכשרו גם הלאטע"ס (ב"ח ומהרל"ח). ודיעה ראשונה סוברת דפקפוק צריך בכל דבר בפני עצמו, ובנוטל אחת מבנתים – לא הוכשר רק זה המקום בלבד. וכן מוכח בגמרא שם. ואם כן אין ראיה מזה. (והעיטור סובר דבגמרא הוי רק לרבי מאיר, ולא לרבי יהודה, כמו שכתב הב"ח, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טו מיהו לדינא פסק רבינו הבית יוסף כן בסעיף ג, וזה לשונו: העושה סוכה למטה בבית, תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם – כשירה. עד כאן לשונו. ונראה לעניות דעתי ברור דרבינו הבית יוסף הסכים לדין זה מטעם הטור: דכיון דאפילו אם ינטלו הלאטע"ס – עדיין תשאר צילתה מרובה מחמתה. ואם כן, היתר הלאטע"ס אינו צריך להסרת הרעפים כדברי העיטור. ויש מי שתפס בכוונתו, דטעמו הוא משום הסרת הרעפים. ולכן אם היתה מקודם לאטע"ס בלא גג – יש להם דין סכך פסול (מגן אברהם סעיף קטן ו). ולפי עניות דעתי דאפילו בהסרת הרעפים מקרי סכך פסול, דאולי הלכה כדיעה ראשונה, כמו שכתבתי. אלא דההיתר הוא דאפילו אם הוא סכך פסול – ישאר גם בלא מקום הלאטע"ס צילתה מרובה מחמתה, כדעת הטור כמו שכתבתי. (ומה שהשיג על הב"ח, שהצריך שיהיה בין הלאטע"ס יותר משלושה טפחים – וודאי כן הוא, דלא אמרינן לבוד להחמיר. אמנם עיקר כוונת הב"ח הוא שלא לסמוך על היתר העיטור, עיין שם. אבל התירו של הטור פשוט וברור, ורק באופן זה מתיר הבית יוסף. והט"ז סעיף קטן ג האריך לדחות, וחידש דאיסור הלאטע"ס הוא מטעם שני סככים, עיין שם. ודבריו תמוהים, דאיזה עניין הוא לשני סככים העצים הדקים? וכבר דחה דבריו בעל חמד משה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

טז ודע דכל הדינים שנתבארו בסוכה שתחת האילן, לפי השיטות שנתבארו – זהו הכל ממקור המשנה דהעושה סוכה תחת האילן – כאלו עשאה בתוך הבית. ודקדקו בגמרא דזהו כשהאילן צילתה מרובה, דאז בכל עניין פסול. אבל כשהאילן חמתה מרובה וחבטן למטה – כשירה. ופירושא ד"חבטן": לרש"י, ותוספות, והרא"ש, והטור – הכוונה שהשפיל ענפיו למטה, ועירבן עם הסכך. ולהרמב"ם הפירוש שקצצן. ולהמאור הפירוש כשחבט העלים מהענפים. והרשב"א ז"ל בחידושיו הסכים לזה, וכתב שכן פירשו הגאונים, עיין שם. ויש מי שרצה לומר דגם כוונת הרמב"ם כהמאור (פני משה בירושלמי שם), ולא נראה כן. וגם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול ובכסף משנה לא פירוש כן, אלא כמו שכתבתי. (והמגיד משנה מפרש להרמב"ם כמו לרש"י ותוספות, ואינו מובן כלל. ועיין לחם משנה. ודייק ותמצא קל.)

יז והנה עוד שנינו שם במשנה (יא א): הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת, וסיכך על גבה – פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן, או שקצצן – כשירה. והגמרא הביאה משנה זו בעניינא דתחת האילן, ופירשה גם כן דאימתי כשר כשהיה הסיכוך הרבה מהן? דווקא כשחבטן. והוא לרש"י ותוספות ורא"ש השפלה, ולהרמב"ם קציצה, ולהמאור והרשב"א חביטת העלים. ואין להקשות להרמב"ם: הא קתני "או שקצצן" – מכלל דמקודם הכוונה בלא קציצה. ובאמת הקשו עליו כן. אך הוא ז"ל בפירוש המשנה ביאר דהכי פירושו: דהך "או שקצצן" פירשו שם בגמרא דצריך לזה גם ניענוע, דאם לא כן פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. ואם כן ברישא מיירי קציצה בלא ניענוע. והך "או שקצצן" הוה בניענוע. ויש להסביר הדברים, דהנה בלא ניענוע אין הקציצה ניכרת כל כך כמובן. וזהו שאומר "או שקצצן", כלומר: שניכר הקציצה, והיינו על ידי ניענוע.

יח ויש בזה שאלה גדולה: דכיון דשני המשניות הם דבר אחד, תרתי למה לי? והנה באמת לשיטת רבנו תם והגאונים שהבאנו בסעיף ז אתי שפיר, כמו שכתבו הרשב"א והר"ן, שרבנו תם הוציא מכאן חילוקו בין שקדמה האילן להסכך, דאז בעינן הדינים שנתבארו, ובין שקדמה הסכך להאילן, דאז אפילו אם באילן צילתה מרובה מחמתה – כשירה. וזהו שדקדקה המשנה לומר: הדלה עליה את הגפן... וסיכך על גבה – דהגפן קדמה. אבל אם הסכך קדם – כשר. ובכי האי גוונא מיירי הך דאילן גם כן שהאילן קדמה. ואם כן רבותא גדולה קא משמע לן, מאי דלא הוה ידעינן כל כך מהמשנה הראשונה להדיא. והנה הרשב"א והר"ן דחו דבריו, עיין שם. וכמו שפסקו הטור והשולחן ערוך, דאין חילוק אם קדם האילן או קדמה הסכך, כמו שנתבאר. אבל אם כן קשה: תרתי למה לי? ובאמת הטור והשולחן ערוך לא הביאו כלל משנה זו דהדלה עליה את הגפן, משום דאין בה שום חידוש. וקשה: תרתי למה לי?

יט והנה בגמרא (ט ב) על משנה דתחת האילן כדמוקי כשחבטן, פריך: הא נמי תנינא הדלה וכו׳? ומתרץ: מהו דתימא הני מילי בדיעבד, אבל לכתחילה לא? קא משמע לן. כלומר: דממשנה דהדלה לא שמענו רק בדיעבד. אבל ממשנה דתחת האילן ידענו אף לכתחילה, עיין שם ברש״י. ולפי זה יש לומר לכאורה דלזה צריך שני המשניות. אבל אי אפשר לומר כן. דכיון דמקודם השמיענו דגם לכתחילה מותר – כל שכן בדיעבד. וזה דוחק לומר דמיתור המשנה שמענו זה, דאין דרך המשניות כן. ועוד: דאם כן מנלן לרבנו תם למידק דינו? דילמא אתי רק ללכתחילה ולדיעבד? אלא וודאי יש עוד איזה דין חדש בזה.

כ ולכן נראה לעניות דעתי דאדרבא, לרוב רבותינו קא משמע לן משנה זו דאין חילוק בין קדם האילן להסכך, או קדם הסכך להאילן, שלא כדברי רבנו תם ז״ל. דהנה הרשב״א והר״ן פירשו הא דתנן: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וסיכך על גבה – הוי כמו או סיכך על גבה. כלומר: הדלה עליה על הסכך, שהסכך קדים, או סיכך על גבה, דהאילן קדמה, דהכל אחד, עיין שם. וזהו שחידשה משנה זו. דמשנה ראשונה דהעושה סוכתו תחת האילן – משמע להדיא שהאילן קדמה. וכדי שלא תאמר דאם הסוכה קדמה בכל אופן כשר – קא משמע לן דלא, והכל דין אחד להם.

כא והנה הרמב״ם שם כתב שתי המשנות, וזה לשונו: העושה סוכתו תחת האילן, כאלו עשאה בתוך הבית. הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן, וסיכך על גבן, ואחר כך קצצן, אם היה הסיכוך הרבה מהן – כשירה. ואם לא היה הסיכוך שהיה מתחילתו כשר הרבה מהן – צריך לנענע אותן אחר קציצתן, כדי שתהיה עשויה לשם סוכה. עירב דבר שמסככין בו עם דבר שאין מסככין בו, וסיכך בשניהם, אף על פי שהכשר יתר על הפסול – פסולה. סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו, זה בצד זה... ואין במקום אחד רוחב שלושה טפחים מסכך – פסול...עד כאן לשונו.

כב ולהרמב״ם שני המשנות מצרך צריכי. דבמשנה ראשונה קא משמע לן דתחת האילן פסולה בכל עניין, אפילו אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, והאילן חמתה מרובה, כיון שלא קצצן. וזה דמוקי לה בגמרא כשחבטן, דזהו קצצן להרמב״ם, לאו אמשנה קאי, אלא אמימרא דרבא שם (והא דפריך תנינא הדלה – גם כן ארבא קאי, כמו שכתב רש״י). והשנייה קא משמע לן דכשקצצן והסכך הרבה מהן – כשירה, אבל הן בעצמן – עדיין פסולות, משום תעשה ולא מן העשוי. ואם לא היה הסכך מרובה – צריך לנענע, כדי שיוכשרו הם עצמם. ואחר כך קאמר: עירב דבר שמסככין וכו׳. ודין זה לא נזכר בשום מקום בגמרא, אלא דהרמב״ם מעצמו בא לתרץ דאיך אמרנו דאפילו האילן חמתה מרובה, והסוכה צילתה מרובה – פסול, כשלא קצצן? והא קיימא לן לומר פרוץ כעומד מותר, ולכל היותר בנכנס ויוצא, כמו שיתבאר. ואם כן, למה בכאן פסול?ולזה מתרץ הרמב״ם דזהו כשהכשר בפני עצמו והפסול בפני עצמו, ולא כשנתערבו יחד, כלומר ששניהן זה תחת זה. וטעמא דמילתא נראה לי: דהא הך הלכתא נאמרה למשה מסיני גם לעניין מחיצות. וכשם דבמחיצות הוי העומד בפני עצמו והפרוץ בפני עצמו, כמו כן בסכך. ורק בנקצצו ולא ניענעו, דהפסול הוי רק משום תעשה ולא מן העשוי, בזה הקילו לילך אחר הרוב (ובזה כל דברי הרמב״ם מבוארים ומיושרים).

כג מכל מה שנתבאר למדנו דתערובת סכך פסול בסכך כשר – אינו דומה לכל תערובת איסור בהיתר. דבשם כל מה שיותר מתערב ואינו ניכר – עדיף לביטול, ובסכך הוה ממש ההיפוך. ולהרמב״ם לגמרי פסול כשהן בתערובות ביחד, כמ שכתבתי. ואפילו לשארי מפרשים, דמפרשי ״חבטה״ – השפלה ובטיל, גם כן גריעא מבלא תערובת, דפרוץ כעומד, ובתערובות בעינן רוב, וכמו שכתבתי בסעיף ג בשם הר״ן ז״ל, שלא כדברי מי שאומר בכאן עניין ביטול. וגם נתבאר שאין שום חילוק בין כשהפסול מונח על הכשר, או הכשר על הפסול, שהרי במשנה דסוכה שתחת האילן הוה הפסול על הכשר, ומשנה דהדלה הוה הכשר על הפסול, וחד דינא אית להו. וזהו כדברי רבינו הרמ״א שהבאנו בסעיף ו, ושלא כדברי מי שדחה דבריו (ואולי דמשום זה הוה משנה השניה).

כד כתב רבינו הרמ״א בסוף סימן זה: וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור. ומותר לסגרן מפני הגשמים, ולחזור ולפותחן. ואפילו ביום טוב שרי לסגרן ולפתחן אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובניין אהל ביום טוב, ולא משום תעשה ולא מן העשוי. רק שיזהר שלא ישב תחתיהן כשהן סגורין, שאז הסוכה פסולה. עד כאן לשונו. וטעמא דמילתא דכל הגג שפותח על ידי הצירים – הוי כפתח בעלמא. ויראה לי דאפילו לשיטת רבנו תם והגאונים שהבאנו בסעיף ד, דכל שקדם הסכך כשר להפסול – אין הפסול פוסלו אפילו כשהוא צילתו מרובה מחמתו. ובכאן אם סככו בעוד שהגג היה פתוח כמנהג – הרי הסכך כשר קדים. ומכל מקום כשסוגר הגג פסול, שזהו כסוכה שבתוך הבית, דפסולו מחמת גזירת הכתוב ״בסוכת תשבו״ – ולא בבית של כל ימות השנה, ולא מפאת סכך פסול על סכך כשר בלבד.

כה והנה כבר כתבנו בסעיף י דכל מה שאינו בהסכך עצמו – לא שייך בזה תעשה ולא מן העשוי. ולכן יכולין לסכך גם כשאין הגג פתוח, עיין שם. ויש מי שאומר דגם בכאן צריך דווקא לסכך בעת שהגג פתוח, דדווקא כשמסיר הגג ממש אחר כך מקרי זה עצמו מעשה, ולא כשפותחו, דזה לא מקרי מעשה. ואינו מחלק בין כשהפסול הוא בסכך עצמו, ובין שלא בסכך, כדעת רבינו הרמ״א. אלא דבכל גווני שייך תעשה ולא מן העשוי. אך בהסרת הגג

ממש הוי כעת מעשה גמורה להכשיר. ואין לומר בזה ולא מן העשוי בפסול, דאין זה עשייה שעברה, אלא עתה הוי מעשה גמורה. ואינו כן בפתיחת הגג. ולפיכך יש ליזהר שלא לסכך רק בעת שהגג פתוח, וכן המנהג ואין לשנות. ואם סיכך בעת שהגג היה סתום – יחזור ויפתחנו, וינענע כל הסכך, והיינו לחזור להגביהו ולהניחו.

כו ויש מן הגדולים שאמר דבפתיחות הגג מעל הסוכה, כנהוג אצלינו – לא יעמיד הגג הפתוח באמצע הסכך, אלא מן הצד. וטעמו דאמרינן (יד ב): הפכן על צדיהן פסולה, כלומר דנסר של ארבע טפחים, אפילו הפכן – אסור לכסות בו משום גזירת תקרה, וכמו שאכתוב בסוף סימן תרכ״ט. ואם כן, הכא כל רוחב הגג הפתוח העומד על צידו נחשבנו כמונחת על הגג (פמ״א הובא בשערי תשובה). ואין המנהג כן, ואין הטעם נכון, דהא כל האיסור הוא משום גזירת תקרה, כמו שיתבאר שם. וכיון שהוא עסוק לבטל התקרה, דלכן פותחה – לא שייך בה גזירת תקרה. מה שאין כן בשם שמסכך בהן – שייך גזירת תקרה. (ויש לזה ראיה מהא דאמרינן טו א: בביטולי תקרה קמיפלגי. ולרבי יהודה אליבא דבית הלל, כיון דבטלה – תו ליכא למגזר, כמו שכתב רש״י. וכל שכן בכי האי גוונא שמגביהה ומעמידה על הצד, כדי שישאר רק הסכך הכשר בלבד, דליכא למגזר אפילו להחולקים. וכל שכן דהלכה כרבי יהודה אליבא דבית הלל. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרכז

א כשם שהסוכה צריכה להיות תחת אויר השמים, כמו שכתבתי בסימן הקודם, כמו כן האדם היושב והישן בסוכה צריך להיות תחת אויר הסוכה, ולא תחת אויר אחר המפסיק בין הסוכה להאדם. ולפיכך שנו חכמים במשנה (ריש פרק שני): הישן תחת המיטה בסוכה – לא יצא ידי חובתו. ואוקימנא בגמרא כשהמיטה גבוה עשרה, דהוה אוהל – חשוב בפני עצמו, וישן תחת אוהל המיטה ולא תחת אוהל הסוכה. אבל כשאינה גבוה עשרה – לא חיישינן לה, משום דלא חשיבה אוהל. ואף על גב דהוה אוהל לכמה דברים אף בפחות מעשרה כשהוא רחבה טפח, כמו לטומאה וכיוצא בזה, וסתם מיטה רחבה טפח ויותר – מכל מקום אין זה אוהל גמור לבטולי לאוהל דסוכה, אלא אם כן היא גבוה עשרה, דכן מפורש בש״ס (ריש פרק שני). ואף על פי שבירושלמי משמע להדיא דאף באינה גבוה עשרה, מכל מקום בש״ס שלנו אינו כן.

ב ודע שיש מראשונים שאמרו דזהו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא – יצא, דאין אוהל המיטה מבטל אוהל דסוכה (בעל המאור). אבל לא כן דעת הרי״ף והרא״ש, שכתבו שהיא כסוכה בתוך סוכה. וכן כתב הרמב״ם. ובוודאי אין כוונתם דזהו ממש דין דסוכה בתוך סוכה, דהא סוכה בתוך סוכה ילפינן מקרא. אלא כוונתם דפסול תחת המיטה – הוה דאורייתא כפסול סוכה בתוך סוכה. וכן כתב הרמב״ן במלחמות, עיין שם (ועיין ט״ז סעיף קטן א, וב״ח).

ג והישן על המיטה תחת הכילה, וזהו וילונות הפרוסות סביבות המיטה, וגם למעלה מחוברים ביחד כעין גג, אם אינה גבוה עשרה טפחים, אף על פי שיש לה גג רחב טפח, או שאין לה גג רחב טפח, אף על פי שגבוה עשרה – אינה חשובה כאוהל בפני עצמו, ואינה מפסקת בין הסוכה להאדם. אבל כשהיא גבוהה עשרה טפחים, ורוחב הגג טפח – חשובה אוהל כמיטה ומפסקת, והישן תחתיה לא יצא ידי חובתו מן התורה. דכללא דאוהל הוא שלא יהא פחות מרוחב טפח, ולמיהוי חשיבות אוהל צריך בגובה עשרה טפחים. ולמה לא התנינו במיטה בדבר רוחב טפח? משום דאין לך מיטה בפחותה מטפח רוחב.

ד ודע דאף על גב דאין בראש הגג רוחב טפח, אם היא מתרחבת והולכת עד שיש רוחב טפח בפחות משלושה סמוך לגג בגובה – הוי כמו שיש בהגג רוחב טפח. דכל פחות משלושה טפחים – כלבוד דמי. אבל ביותר משלושה, או שלושה בצמצום – לית לן בה. והמחיצות של הכילה שאמרנו גבוה עשרה – זהו דווקא כשמגיעות לארץ בפחות משלושה טפחים, דהוה כלבוד. אבל אם גבוהות מן הארץ שלושה טפחים – נראה לי דלאו אוהל הוא, דלא עדיף ממחיצה. (כן נראה לענ״ד. ודברי המגן אברהם סעיף קטן א – לית לה פתר, כמו שכתב הפרי מגדים. ובב״ח משמע דצריך שלא יהא גבוה מן הארץ טפח, עיין שם. והחמד משה חולק על פחות משלושה סמוך לגג טפח, עיין שם. ואינו עיקר, אלא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

ה העצים היוצאים מארבעת ראשי המיטה, שהם קבועים במיטה, ופורסים עליהם סדין כמו כילה, ונקראת בלשון המשנה (י א) ״קינוף״ – אסור לישן תחתיו, אפילו אינם גבוהים עשרה, כיון דקביעי (גמרא שם). וחשיב אוהל לבטולי לאוהל דסוכה. אבל אם העצים אינם יוצאין בארבעת ראשי המיטה, אלא עץ אחד באמצע המיטה בראשו מזה, ועץ אחד באמצע המיטה במרגלותיו, ופורסים עליה סדין, ונקראת בלשון הגמרא ״נקליטין״; והיינו שנותנים כלונסות מזה לזה, ואין בהן רוחב טפח למעלה, והסדין שפורשין על הכלונסות אינן גבוהות מן הארץ עשרה טפחים – מותר לישן תחתיה. אבל כשגבוהה עשרה – אסור, אף באין רוחב טפח. ולא דמי לכילה, שאין לה קביעות, ואף על גב דהמיטה וודאי קבועה היא. ועם כל זה בעינן תרתי:

גבוה עשרה טפחים, ורוחב טפח. לא דמי, דהמיטה אינה עשויה לאוהל שתחתיה, אלא לישן על גבה. מה שאין כן באלו, שעשויין לאוהל למה שתחתיהם.

ו ולפי זה נתבאר שיש שלוש מידות בוילונות אלו: כילה, ונקליטין, וקינופת. כילה, דלא קביעא – לא מיתסרא אלא בתרתי לריעותא: ביש לה גג טפח, וגבוה עשרה. ונקליטין קביעי טפי מכילה, ולכן אף על פי שאין להם גג טפח כל שהם, גבוהים עשרה טפחים – אסור לישן תחתיו. וקינופת, דקביעי, ויש להם גג, אף על פי שאין גבוהים עשרה טפחים – אסור לישן תחתיו (ר"ן פרק קמא). וכן מבואר להדיא בגמרא (יא א). והרי"ף והרמב"ם הכשירו גם בנקליטין, אפילו בגבוהים עשרה, משום דאין לה גג רוחב טפח. וכבר טרחו המפרשים בדבריהם, שזהו נגד סוגית הש"ס. וגם בקינופת הכשירו באינה גובה עשרה טפחים. וכל זה הוא נגד הסוגיא, וצריך עיון גדול. (ועיין מגיד משנה שם, שכתב שדחו סוגיא זו מהלכה. ועיין לחם משנה שם, פרק חמישי הלכה כ"ג וכ"ד).

ז מותר לפרוס בסוכה קרמים המצויירים וסדינין המצויירין לנוי סוכה, בין סביבות הכתלים, ובין תחת הסכך, אף על פי שפסולין לסיכוך. ומותר לישב תחתיהן. ואין חשובין אוהל להפסיק, כיון שהם לנוי – בטילים לגבי הסכך, רק בתנאי שיהא בתוך ארבעה טפחים סמוך להסכך. אבל במופלגין ארבעה טפחים – אין בטילין לגבי הסכך, כמו שאכתוב בסימן תרלב. ולכן אם פירס סדין תחת הסכך לנוי, אם הוא בתוך ארבעה טפחים לגג – כשרה. ואם הוא רחוק ארבעה טפחים מן הגג – פסולה. ואם אינו לנוי, אף על פי שהוא בתוך ארבעה טפחים – פסולה. ולכן יש ליזהר שלא ליתן שום נוי לסוכה תחת הסכך, רק בפחות מארבעה סמוך להסכך, אפילו בדבר שאין חשש אוהל, כדי שלא יתלו דבר שיש בזה חשש אוהל. והמהרי"ל היה נזהר בזה, והרבה אין נזהרים, כיון דמדינא מותר (ט"ז סעיף קטן ה).

סימן תרכח

א גזירת הכתוב הוא שסוכה שתחת סוכה, אף על פי שגם העליונה כשרה, מכל מקום התחתונה פסולה משום סוכה שתחת סוכה, דכתיב "בסוכת תשבו", וכתיב "בסוכת" חסר וי"ו, לומר לך: בסוכה אחת תשבו, ולא בסוכה שתחת סוכה. ולכן סוכה שתחת סוכה: העליונה – כשרה, והתחתונה – פסולה. ולא אמרינן: כשם שהעליונה פוסלת התחתונה, כמו כן תפסול התחתונה את העליונה משום סוכה על גבי סוכה. דאינו כן, דסוכה שתחת סוכה פסלה תורה, ולא סוכה שעל גבי סוכה. וטעמא דמילתא: שהרי עיקר הסוכה הוא הסכך, והתורה פסלה שני סככים, ולא שני קרקעות. וסכך התחתון להעליון הוי כקרקע, שהרי דורס עליה.

ב דבר פשוט הוא דאימתי פוסלת העליונה את התחתונה? כשהיא מסוככת כראוי, צילתה מרובה מחמתה; ושיהא לה דפנות, ושיהא בה כשיעור סוכה. דאם לא כן – אין זו סוכה, שתפסל התחתונה משום סוכה שתחת סוכה. ועוד אמרו חכמים (י א) שצריכה שתהא התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של העליונה. דאם לא כן, איזו סוכה היא העליונה, כיון שאינה ראויה לתשמישים? ואמנם אפילו אינה יכולה לקבל בריוח, אלא על ידי הדחק – גם כן פוסלת, דסוכה הוי דירת עראי, ולגבי דירת עראי אפילו על ידי הדחק הוי תשמיש. וכן צריך שתהא העליונה בגובה עשרה טפחים מן התחתונה, דבפחות מזה אין עליה שם סוכה, שהרי אינה ראויה לתשמיש כלל.

ג ואם אין ביניהן עשרה טפחים, או שאינה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה – כשירה התחתונה, אם היא מסוככת כהלכתה, צילתה מרובה מחמתה, אפילו אם סכך העליונה למעלה מעשרים אמה דפסול בסוכה, כמו שאכתוב בסימן תרלג. ואף על גב דבסימן תרכו נתבאר דאם יש סכך פסול למעלה מהסכך הכשר – פסולה, זהו כשהפסול הוא בעצם הסכך. אבל בכאן הסכך כשר, אלא שעומד למעלה ממקום הכשירו – לא מיחשב כסכך פסול ממש, שיפסול התחתונה משום סכך פסול. אמנם זהו דווקא כשהתחתונה אינו צריך לצירוף העליונה. אבל כשצריכה, כגון שהיא בעצמה הוי חמתה מרובה מצילתה, ורק בצירוף העליונה הוי צילתה מרובה מחמתה – וודאי שצריך שתהא גם העליונה בתוך עשרים.

ד העושה סוכתו בראש העגלה, או בראש הספינה, אף על גב דבנין עראי הוא – מכל מקום כשירה הסוכה, דסוכה דירת עראי היא. ומיהו בעינן על כל פנים שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה. דאם לא כן אינו כלום, שהרי יבא הרוח ויעקרנה. אבל אם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, אף על פי שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, דבים הרוח חזק יותר, ורוח מצויה דים הוי אינו מצויה דיבשה, ומכל מקום כשירה הסוכה אפילו הספינה הולכת על הים, דלאו בכל עת הוי רוח מצויה דים.

ה העושה סוכתו בראש הגמל, או בראש האילן, דבשניהם אסורים להשתמש ביום טוב, מכל מקום הסוכה כשירה. אך אין עולין לה ביום טוב. דאיסור תשמיש בבעלי חיים ומחובר הוי מדרבנן, ומדאורייתא סוכה מעליא היא: אפילו אם נאמר דצריך סוכה הראויה לשבעה ימים, ואפילו הסוכה עצמה עומדת על הארץ, והקנים של הסכך נסמכים על האילן – אסור, גזירה שמא יניח חפיציו על הסכך. ולכן במקום שאין דרכן להשתמש על הסכך – יש להתיר בכי האי גוונא (מגן אברהם סעיף קטן ו). ואם אין כל הסוכה על האילן, אלא מקצתה נסמכת על האילן ומקצתה על דבר אחר, אם הוא בעניין שאם ינטל האילן תשאר היא עומדת ולא תפול – עולין לה ביום טוב. ואם לאו – אין עולין לה ביום טוב.

סימן תרכט

א הסכך צריך להיות מדבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ, כמו: עצים, ועלים, וענפים, ותבן, וקש. ולמדנו ממאי דכתיב: "חג הסוכות תעשה... מגרנך ומיקבך". והיינו: פסולת הגורן, והם הקשין והתבן, ופסולת היקב, שהם הזמורות. ד"מגרנך" – ולא גרנך, "מיקבך" – ולא יקבך. דהתבואה והענבים מקבלים טומאה. וכן מצינו בנחמיה (ח) כשעלו מן הגולה ועשו סוכות, כתיב: "צאו ההר והביאו עלי זית, ועלי עץ שמן, ועלי הדס, ועלי תמרים... לעשות סוכות ככתוב" (גמרא יב א).

ב ודע שיש להסתפק במדינות הצפוניות שלנו, שכמה פעמים יורד שלג בחג הסוכות, ונפל הרבה שלג על הסכך, אם נפסלה הסוכה בכך אם לאו? וראיתי מי שכתב שהיא כשירה, דכיון דשלג אינו חוצץ בפני הטומאה (אוהלות פרק רביעי משנה ה) – לא חשיבה להיותה תקרה על הסוכה (באר היטב ושערי תשובה בסימן תרכו סעיף קטן א). ואני אומר דאין מזה שום ראיה, דהא גם זרעים וירקות המחוברין לקרקע – תנן התם דגם כן אין חוצצין, ובסוכה וודאי דפסלי. וזה דשלג אינו חוצץ – משום שאינו מתקיים. אבל לשעתו וודאי מבטל הסכך. אך מטעם אחר יש לומר שאינו פוסל, דהנה שלג אינו מקבל טומאה, כדאמרינן בנדה (יז א). והמרדכי פרק ששי דחולין כתב בשם גאון: דמכסין בשלג, דכתיב: "כי לשלג יאמר הוה ארץ", עיין שם – הרי הוי כגידולו מן הארץ, ואינו מקבל טומאה. אך רבינו הבית יוסף בטור יורה דעה סוף סימן כח דחה לה, עיין שם. ולכן נראה לי דבעת שהשלג רבה על הסכך – לא יברך "לישב בסוכה".

ג בעלי חיים, אף על גב דלעניין מעשר נקראו גידולי קרקע, כדאמרינן ריש "בכל מערבין" – מכל מקום אין גידולם מן הארץ, שאינם צומחים מן הארץ. לפיכך אין מכסין בעורות, אף בעת שאין מקבלין טומאה, כגון שלא נתעבדו עדיין. וכן אין מכסין בעפר, ובכל מיני מתכיות שחופרים אותם מן הארץ, אבל אין גידולם מן הארץ.

ד ובסתם עצים שאינם כלים – מסככין בהם. אבל כשנעשו כלים – הרי הם מקבלין טומאה. ופשוטי כלי עץ, שיש מהם שמקבלים טומאה מדרבנן ואין מסככין בהן, ואותן שאינן מקבלין טומאה אף מדרבנן – מסככין בהן. והיינו: דאותן שהם רק משמשי אדם – טהורין לגמרי, כמו הסולם והקולב. ואותן שהם משמשי אדם וכלים, כמו השלחן, ודף של נחתומין – מטמאין, כמו שכתב הרמב"ם בפרק רביעי מכלים, ורבותינו בעלי התוספות בסוכה (ה א). ונראה דאותם המקבלין טומאה מדרבנן – פסולים מדרבנן ולא מדאורייתא. ונפקא מינה לעניין ספק בדין זה, דהולכין בספיקו להקל, כדין ספיקא דרבנן.

ה ולפי זה נראה דמסככין בכלי עץ המחזיקים יותר מארבעים סאה, שאינם מקבלין טומאה. וכן כל אותן שחשיב בפרק עשרים וארבעה מכלים דשלש מדות, והמדה האחרונה טהורה מכלום – כל אותן כשהם של עץ או של בגד מסככין בהן. אבל כלים שנשברו באופן שנטהרו מטומאתן – אין מסככין בהן, כיון שבא מדבר המקבל טומאה. והכי איתא בגמרא (טז א): סיככה בבלאי כלים, והיינו מטלניות שלא נשארו בהן שלוש על שלוש, דאין מקבלין טומאה – פסולה, מפני שבאו מדבר המקבל טומאה. וממילא דהוא הדין בכלים כן. והרמב"ם ריש פרק חמישי כתב הטעם: דשמא יסכך בשברים שעדיין לא נטהרו, עיין שם. ולפי זה פסולו מדרבנן. ונראה לי דאם בכוונה מיטהרה לשם סכך – מותר לסכך בה. וראיה ממה שיתבאר בסעיף כג, דמהני מעשה (וסותר דין זה, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר).

ו וזהו ששנינו במשנה (סוכה טו א): המקרה סוכתו בשפודין, או בארוכות המיטה, אם יש ריוח ביניהם כמותן – כשרה. דהשפודין והארוכות בעצמן פסולין, דשפודין הם של מתכת, וכל מתכת פסול לסיכוך, וארוכות המיטה הם השברים של המיטה. וקא משמע לן המשנה: דבין פסול דאורייתא, ובין פסול דרבנן – שוין הן. ואף על גב דבגמרא מוקי לה בארוכה ושתי כרעים, שהם עצמן מקבלין טומאה – זהו לפי מה שרצה לדחות הך דינא דסיככה בבלאי כלים פסולה, עיין שם. אבל לפי האמת אינו צריך לכך, ולכן לא הזכירם הרמב"ם ז"ל. (והטור אורח חיים תרכט והשולחן ערוך סעיף ב שהזכירו שפודין וארוכות המיטה – שיגרא דלישנא דמתניתין נקטא, והשפודין הם של מתכת. ומה שהקשה הבית יוסף דאם כן בכדי נקטה, ששל ברזל בלאו

הכי פסול, וכן כתב הט״ז סעיף קטן ב, והב״ח טרח בזה – לא ידעתי מאי קושיא. דהמשנה קא משמע לן הדין דשל ברזל פסול, והטור נקיט לשון המשנה. ונראה לי שזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן א. ולכן נשאר על הבית יוסף בצריך עיון, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ז יש תיק של עץ שמתחבר לחיצים של ברזל, ויש שהתיק חלול ונותנים החיצים לתוכן, ויש שאינם חלולים ותוחבין אותן בבית קיבול של החץ – ואלו כשירים לסיכוך, כל זמן שלא תחבום בהבית קיבול של החץ. אבל משתחבום – פסולים, אף אם ניטלו אחר כך, דהא משנתחבר להחץ – קיבל טומאה, ואם כן נפסל לעולם, כמו בלאי כלים שכתבנו. ואלו שהם חלולים, כיון שיש בהם בית קיבול – הרי הם טמאים, ואין מסככין בהן. (והתוספות יב ב דיבור המתחיל ״בנקבות״ כתבו דקצת תימא: כיון דעשוי למלאות, הוה ליה גולמי כלי עץ דטהורים, כמו קתא דסכינא, עד שלא שם הברזל. עד כאן לשונו. ולא זכיתי להבין, דמנא לן לרבותינו דקתא דסכינא לא מטמא? והא מבואר ברמב״ם בפרק חמישי דכלים דאם רק נגמרה צורת הכלי, אף על פי שלא גמרו – טמא. ומשנה מפורשת היא בסוף פרק שנים עשר דכלים, דכל גולמי כלי עץ טמאים, חוץ משל אשכרוע, כלומר: כשלא נגמר לגמרי. וכן בחולין כה א דחשיב גולמי כלי עץ שנחסר בגוף הכלי, עיין שם. וצריך עיון.)

ח כל כלי קיבול שלא נעשו לקבלה, כמו מרזב, וכן בית קיבול שמעצמו, כמו קנים החלולים וכיוצא בהם, ואין עומדים לקבלה – טהורים, ומסככים בהם (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואם סיככה בפשתן שלא נידק ולא ניפץ – כשרה, דעץ בעלמא הוא. אבל אם נידק וניפץ – פסולה, דאף על גב דעדיין אינו מקבל טומאה, מכל מקום קרוב הוא לטווייה שיקבל טומאה, וגזרו בו רבנן (ט״ז סעיף קטן ו). והרמב״ם כתב הטעם כיון שנשתנית צורתה – הוה כאינה גידולי קרקע. ולפי זה גם בצמר גפן וקנבוס, אם נידק וניפץ – אין מסככין בהן (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ג). ויש מי שכתב הטעם מפני שראויין ליתנן בכרים וכסתות (שם בשם הר״ן). ולכן גם הדקדקתא, והוא הדק הנופל מהפשתן – אין מסככין בהם מטעם זה (שם).

ט סיככה בחבלים של פשתן – אסורה. ואף על פי שחבלים אין מקבלין טומאה, מכל מקום כיון שאין צורתו עומדת – הוי כאינן מגידולי קרקע (מגיד משנה). אבל בשל גמי ושל סיב – כשרה, שאלו לא נשתנו צורתן. וזהו מירושלמי. ומחצלאות הראויין לשכיבה – פשיטא שאין מסככין בהן, שהרי מטמאין טומאת מדרס. ושאינן ראויים לשכיבה – מסככין בהן.

י וזה לשון הרמב״ם שם דין ו: מחצלת קנים, או מחצלת גמי, או חלף קטנה – סתמא לשכיבה, לפיכך אין מסככין בה, אלא אם כן עשאה לסיכוך. וגדולה – סתמא לסיכוך, לפיכך מסככין בה, אלא אם כן עשאה לשכיבה. ואם יש לה קיר – אפילו גדולה אין מסככין בה, שהרי היא ככלי קיבול. ואפילו ניטל הקיר שלה – אין מסככין בה, מפני שהיא כשברי כלים. עד כאן לשונו. והקיר אפילו קטנה מאד, כיון שהיא מקפת סביב – הרי ראויה לקבלה (כסף משנה מרש״י סוף פרק קמא, עיין שם).

יא והראב״ד ז״ל פסק דאם היא עשויה מעשה עבות וקליעה – אפילו קטנה מסככין בה, לפי שאינה ראויה לשכיבה. והרמב״ם אינו מחלק בדבר. וזהו גם דעת הטור, שכתב: לא שנא ארוגה שהיא חלקה וראויה לשכיבה, לא שנא עשויה מעשה שרשרות, שאינה חלקה ואינה ראויה כל כך לשכיבה. אם היא קטנה – סתמא עומדת לשכיבה, וכו׳. עד כאן לשונו. וטעמייהו דגם העשוייה מעשה עבות וקליעה בשעת הדחק ראויה לשכיבה, כמבואר מלשונו, שכתב שאינה ראויה כל כך לשכיבה – משמע להדיא דבדוחק ביכולת לישכב עליה. אבל אם באמת אינה ראויה כלל לשכיבה – פשיטא שגם הם מודים דאפילו קטנה מסככין בה.

יב ומה נקרא ״עשאה לשכיבה״, ״עשאה לסיכוך״? ביאר הרא״ש דתלוי במנהג המקום, כמו שכתב רבינו הרמ״א בסעיף ו שרוב בני העיר עושין אותה לסיכוך או לשכיבה, ואין תלוי בו בעצמו. אמנם זהו וודאי במקום שאין מנהג ידוע – תלוי בעשייתו, אם כוונתו היתה לשכיבה או לסיכוך. ובסתמא יש חילוק בין קטנה לגדולה, ובין יש לה קיר לאין לה קיר. אבל בעשאה לסיכוך – מפורש אפילו יש לה קיר מסככין בה. (עיין ט״ז סעיף קטן ז, ואינה השגה, עיין שם.)

יג יש מי שכתב דבמקומות הללו – סתם מחצלת לשכיבה (מגן אברהם סעיף קטן ה). ואצלינו אינו כן, דכל המחצלאות נעשים לכרוך בהן סחורה. אך מדינא נראה דזהו כלשכיבה, שהרי עשויין לקבלת הסחורה, והוי ככלי קיבול. ואף על גב דעתה הם פשוטים, וכשכורכים בהם סחורה עושים אותם ככלי קיבול, מכל מקום סוף סוף נעשו לקבלה. ולכן פשיטא שאין מסככין בהם. ואפילו ישנים שנקרעו – הוויין כבלאי כלים. ולכן פסול לסכך במחצלאות. וכתב רבינו הרמ״א: במקום שנהגו לקבוע מחצלאות בגגין, כעין תקרה – אין מסככין בהם. עד כאן לשונו, כלומר: אפילו גדולות שאין עומדין לשכיבה, מכל מקום כיון שעושין אותן לתקרה – גזרינן שמא ישב תחת תקרת הבית. וממילא דכן הדין אצלינו, שמנסרים דקים עושים התקרות שקורין גאנטע״ס או שינדלע״ן, שאסור לסכך הסוכה בהן, גזירה שמא ישב תחת תקרת הבית (ט״ז סעיף קטן ז). ולכן לא שמענו מימינו שיסככו הסוכה

בעצים דקים או בלאטע״ס, כיון שבהם עושים הגגות. ואם כי מן התורה הם כשירים, מכל מקום אין לסכך בהם מטעם גזירת תקרה, כלומר: שיבא לישב תחת תקרת הבית. (ואמנם אם הוא במקום רחוק, שאי אפשר לו לסכך בדבר אחר – יסכך בנסרים דקים, ואל יתבטל ממצות סוכה, שהרי מדינא כשירים. ועיין בסעיף לב.)

יד אצלינו יש שעושים לסיכוך מקנים ארוגים, שקורין פאלופעסקע״ס, ופשיטא שכשירים. אך יש כאלו שבהם עושין דופני העגלות ותחתיתם, ופסולים לסיכוך, שהרי עשויים לישיבה ומטמאים מדרס. ולכן יש להזהיר לבלי ליקח מהעגלות אלו הארוגים לסכך הסוכה. והם פסולים מן התורה. וגם העשוים לשם העגלות – פסול לסכך בהן, כמו במחצלאות קטנות שנתבארו. וגם אם סתמא עשויין לעגלות – פסולין, כמו במחצלאות. ויש ליזהר בזה מאד, כי במדינתינו רובן של עגלות עשויות מזה.

טו כתב בעל תרומת הדשן (סימן צ): יראה דשרי לסכך אפילו כל הסוכה בסולמות שלנו, דאינו סכך פסול: אף על גב דכלי הוא, לא מקבל טומאה, שאין לו בית קיבול וכו׳. דתניא בתורת כהנים: סולם וקולב, אף על גב דעולין ויורדין בהן – אינן מטמאים מדרס. ומפרש הטעם משום דאין עשויים להנאת מדרס, אלא כדי לעלות ולירד בהם. והכי איתא בתוספות וכו׳. עד כאן לשונו.

טז ובתשובת הרשב״א (חלק א סימן קצה) כתוב: שאלת סולם המטלטל, אם מותר לסכך בו וכו׳. תשובה: סולם זה, אם עשוי לטלטלו כשק, ויריכותיו נקובים לקבל ראשי השליבות – נראה שהוא מקבל טומאה, דבית קיבול העשוי למלאות – הוי בית קיבול וכו׳. וסולם שבתורת כהנים וכו׳, וכן בתוספתא וכו׳, דטהורים – נראה כשאין להם בית קיבול, אלא ששליבותיו קבועות על גבי יריכותיו. עד כאן לשונו. ולפי זה אינו חולק על התרומת הדשן, דהתרומת הדשן מיירי כשאין לו בית קיבול, או כמו סתם סולמות שלנו, שהחקיקה בהיריכות הוא מעבר לעבר חלולים לגמרי, ואין זה בית קיבול. ואפילו בבית קיבול לדעת הרמב״ם בפרק שני דכלים – לא הוה בית קיבול. והרשב״א חולק עליו. והנה רש״י בסנהדרין (סח א) סובר גם כן כהרמב״ם, והתוספות בסוכה (יב ב) סבירא להו כהרשב״א, עיין שם. מיהו על כל פנים, סולמות שלנו שנקובים מעבר לעבר – וודאי דלכל הדיעות מותר לסכך בהם (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ח).

יז ולפי זה תמיהני על רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ז, שכתבו: יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו. לכן אין לסכך עליו. ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו – אסור. והוא הדין בכל כלי המקבל טומאה, כגון ספסל וכסא, שמטמאין טומאת מדרס. עד כאן לשונו, ולא אבין מקום הספק: דאם הסולם היא בית קיבול – וודאי פסול לסיכוך. ואם נקובים מעבר לעבר, או שהשליבות על גבי היריכות – וודאי כשר לסיכוך. ומפרשי השולחן ערוך (ט״ז סעיף קטן ט, ומגן אברהם סעיף קטן ח) כתבו דמקום הספק הוא בסולם שאינו בית קיבול, אלא אולי לא פלוג רבנן ואסרו כל הסולמות, עיין שם. ודברים תמוהים הם: וכי אפשר לגזור גזירות מדעתינו? ועוד: הלא לקמן בסעיף יח מבואר בשולחן ערוך דמותר לסכך בנסרים הפחותים מארבעה טפחים, אפילו הם משופים שדומים לכלים, ולא גזרינן אטו כלים. וכל שכן דלא גזרינן סולם אטו סולם (המגן אברהם עצמו רמז לזה, כמו שכתב המחצית השקל). ועוד: דביום טוב יש סולם האסור לטלטל והמותר לטלטל, כמו שכתבתי בסימן תקיח, ולא גזרינן סולם אטו סולם, ולמה נגזור בכאן? (אך בשם הוי טלטול דרבנן.)

יח אמנם באמת נראה מדבריהם דלא מיירו כלל בדין לסכך בסולמות, אלא מיירו בסולם האסור לסכך בו, שיש בו בית קיבול, ולעניין לסכך על גביו מטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה. ומקום הספק הוא משום דרוב הפוסקים דחו הך דמעמיד בדבר המקבל טומאה. ובעלי השולחן ערוך עצמם פסקו כן בסימן זה סעיף ח דמותר לחבר הכלונסאות במסמורת של ברזל. וכן לקמן בסוף סימן תרל פסקו דמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. אלא דכאן יש לאסור יותר, דשם המעמידים הם מן הצד, ואין הדבר ניכר כל כך. מה שאין כן כאן, שהמעמיד הוא על כל אורך הסכך, למטה או למעלה להחזיקו, והוה כאלו הוא עיקר הסכך. וכן בכל כלי המקבל טומאה כן הוא. ומפרשי השולחן ערוך (ט״ז סעיף קטן י, ומגן אברהם סעיף קטן ט) כתבו דהספק הוא משום דהסולם הוי הסכך עצמו, והוא רחב ארבעה טפחים, וארבעה טפחים סכך פסול – פוסל באמצע, כמו שכתבו בסימן תרל. והם עצמם דחו דבר זה, שהרי זהו רק כשלא נשאר הכשר סוכה, כמבואר שם (ט״ז שם). ועוד: הא בין שליבה לשליבה יש אויר הרבה. ויש מי שאומר דהטעם הוא משום מעמיד בדבר המקבל טומאה. וזה שלקמן התירו – זהו בדיעבד, אבל לכתחילה אסור (מגן אברהם שם). ותימה: דלקמן גם כן מיירי לכתחילה. מיהו על כל פנים, לדינא נראה לעניות דעתי דבסולמות שלנו שנחקקים מעבר לעבר – מותר לסכך בהם, וכל שכן להניחן על הסכך או תחת הסכך. ואותן השליבות שמעמידים ברפתים, שבהם נותנים להסוסים ולבהמות לאכול, שקורין זאלא״ב – פשיטא שהם כלי קיבול ומקבלים טומאה, ואסור לסכך בהם. (ולא עמדתי על דעת הט״ז, שמקודם כתב דהסולם עצמו הוה הסכך, ואחר כך בסעיף קטן י״א כתב מטעם מעמיד, ומפני הרואים שיבואו לעשות מהם גוף הסכך, עיין שם. וזהו גזירה חדשה שלא שמענוה. והמחוור כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

יט ואם מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה: רבינו הבית יוסף בסעיף ח פסק דמותר, וזה לשונו: לחבר כלונסאות הסוכה במסמורת של ברזל, או לקשרה בבגדים בלוים שהן מקבלין טומאה – אין קפידא. עד כאן לשונו, וכן פסק בסוף סימן תרל, עיין שם, שכן דעת רוב הפוסקים. וכן בירושלמי פרק שני דחי לגמרי דבר זה, דאין שום איסור להעמיד בדבר המקבל טומאה. וכן כתב הרא״ש, והאריך בזה. וזהו דעת רוב רבותינו. (לבד הר״ן שפסק לאיסור מטעם גזירה, שיאמרו: כשם שמותר להעמיד בהם, כמו כן מותר לסכך בהן. והב״ח האריך דהוה דאורייתא, והביא מרש״י. ותמיהני: לו יהי כן הוא, רש״י לא פסק כר״י. וכן משמע מתשובת הרשב״א סימן קצה, שפסק שאין הסולם פוסל הסכך. ומה שכתב הב״ח דאזיל בשיטת רבנו תם, שמחלק בין קדם סכך כשר לסכך פסול, עיין שם – דבריו תמוהים: דלהדיא דחה הרשב״א בחידושיו במשנה דהדלה עליה את הגפן שיטת רבנו תם, וכמו שכתבתי בסימן תרכו. וכיון דאפילו להר״ן אינו אלא דרבנן, ורוב הפוסקים והירושלמי לא סבירא להו כן, למה לנו להחמיר? ומה גם שכמה קושיות יש על שיטה זו, והוכרחו לדחוק את עצמם, כמו שכתב הבית יוסף, והב״ח בעצמו. וכיון שכן הוא גם הכרעת רבותינו בעלי השולחן ערוך והאחרונים – אין להחמיר בזה.)

כ כל מיני אוכלין הראוים למאכל אדם – מקבלין טומאה, ואין מסככין בהן. אבל מאכלי בהמה – אין מקבלין טומאה. והכי דרשינן בתורת כהנים: ״מכל האוכל... יטמא״ – האוכל המיוחד, פרט למאכלי בהמה. ולכן תבן וקש, אף שראויין למאכל בהמה – מסככין בהן. והם עיקר הסכך, כדילפינן מקרא ד״מגרנך ומיקבך״. ויש בזה שאלה: דהא כל האוכלין קודם הכשר מים אין מקבלין טומאה, ואם כן יהא מותר לסכך באוכלים שלא הוכשרו? והתשובה: דכיון דאין בה חסרון לטומאה אלא חסרון צדדי – אי אפשר לקרותו שאינו מקבל טומאה, שהרי מקבל טומאה על ידי מים ושרץ. ועוד: איך אפשר לסכך בזה, ולאחר שעה ירדו גשמים ויפסל לגמרי? אלא וודאי דפסולם מן התורה, ככל דבר המקבל טומאה.

כא ענפי תאינה ובהם תאינים, וזמורות הגפן ובהם ענבים, אם פסולת מרובה על האוכל – מסככין בהם, ואם לאו – אין מסככין בהם (ברייתא יג ב). ואין לשאול להרמב״ם שפסק בפרק חמישי דין יג: עירב דבר שמסככין בו עם דבר שאין מסככין בו, אף על פי שהכשר יתר על הפסול – פסולה, וכמו שכתבתי בסימן תרכו, ואיך אזלינן כאן אחר הרוב? דיש לומר דמה שכתב הרמב״ם שם – זהו כשהיה כל אחד בפני עצמו, ואחר כך סיכך בשניהם, ומטעמא דכתבינן שם. ולא שהיו שניהם ביחד מתחילתו, דהמיעוט בטל בהרוב, כבכל התורה כולה. וראיה מקרא ד״מגרנך ומיקבך״, דאטו בפסולת גורן לא נמצאו איזה גרגרי אוכלין, וכן בפסולת יקב? אלא וודאי דאזלינן בתר רובא בכי האי גוונא.

כב קיימא לן לומר דיש יד לטומאה, כלומר: דאם האוכל צריך להיד שחוץ להאוכל – דין היד כדין האוכל, שמקבל טומאה גם כן. ודרשינן לה מקרא בריש פרק העור והרוטב (חולין קיח). ולפיכך אם קצר התבואה לאוכל, והאוכל צריך להקשין לאחוז בהן את האוכל – יש להיד תורת אוכל לקבל טומאה. וצריך שיהא בהפסולת כדי לבטל האוכל והיד. ואין יד יותר משלושה טפחים בתבואה ובכל הנקצרים, כדתנן בפרק ראשון דעוקצין. ושם נתבאר דיד של תמרים – ארבעה טפחים, ובאשכולות של ענבים אין שיעור להיד, עיין שם. ויש מי שאומר דיש לגזור הני אטו הני (מגן אברהם סעיף קטן יב). ולא ידעתי למה לנו לגזור גזירות מדעתינו. וכן נראה להדיא מתשובת הרא״ש כלל כד, עיין שם.

כג ואימתי יש יד? כשקצרם לאוכל. אבל קצרם לסיכוך – אין להם יד, כיון שלא בשביל האוכל קצר. ואדרבא, היד מצטרפת עם השאר לבטל האוכל ברוב, כמו שכתבתי. ואם קצרם לאוכל, ונמלך עליהם לסיכוך – קיימא לן לומר בטומאה דאין מחשבה מוציאה מידי טומאה, אלא אם כן עשה בה מעשה. ולכן צריך לעשות בהם מעשה, שיהא ניכר לכל שזהו לסיכוך ולא לאכילה. כגון: שידוש אותן להוציא התבואה. וממילא שאינו צריך להיד. וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף יא: מסככין בפיגון״ו הנקרא בערבי שומר, והוא מאכל בהמה, ואין בני אדם אוכלין אותו אלא לרפואה. עד כאן לשונו. ולא ידענו מה זה, ומכל מקום למדנו מדבריהם דאף שבני אדם אוכלין זה לרפואה – לא חשיבא אכילה כלל. שהרי לוקחין לרפואה גם דברים המרים, האם בשביל זה נקראים בני אכילה?

כד לקמן בסימן תרלב יתבאר דסכך פסול פוסלת הסוכה בארבעה טפחים. ואויר חמור ממנו, דפוסלת בשלושה טפחים. ואמרו חכמים דאם סיכך מקצת הסוכה בירקות שממהרין להתייבש בתוך שבעת ימי החג, וליפול עד שישאר אויר, והמה פסולים לסכך מפני שמקבלין טומאה – אין דינם כסכך פסול להצריך ארבעה טפחים לפסול את הסוכה, אלא כאויר חשיבי לפסול בשלושה טפחים. ואם אין דרכן להתייבש בתוך שבעת ימי החג – דינם כסכך פסול, ופוסלים רק בארבעה טפחים, אפילו כשאחר החג יתייבשו. ואימתי דיינינן ליה כיבש מיד, גם כשהם לחין עדיין, ולא משמתחילים להתייבש קצת? אלא כל דבר שדרכו להתייבש בתוך שבעת ימי החג – מיד דיינינן ליה כאויר ופוסל, בין באמצע הסוכה ובין מן הצד, בשלושה טפחים. וכן סכך כשר שלא יתקיים כל שבעה – פסול. (וזהו כוונת הרמ״א בסעיף יב, דאם לא כן מאי קא משמע לן? הא גם המחבר כוונתו כן, אלא כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)ועוד יתבאר בסימן תרל סעיף ג, עיין שם.

כה מחובר לארץ פסול לסכך, דכתיב: "באספך מגרנך ומיקבך" – כשתאספם מן הקרקע ותתלשם, ולא כשהם מחוברים לארץ. ותלוש ולבסוף חיברו – כשר לסכך (בית יוסף ובי"ח, סוף סימן תרכו בשם תרומת הדשן). ואף על גב דלעניין שחיטה דינו כמחובר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן ו, מכל מקום כיון דלעניין הכשר זרעים ועכו"ם דינו כתלוש, כדאיתא בחולין (טז א), לעניין סוכה נמי דינו כתלוש (וכן כתב המגן אברהם בסימן זה סעיף קטן יא).

כו יש דברים שחכמים אסרו לסכך בהם לכתחילה, אף שהם כשירים לסכך, אך שיש להם ריח רע. שיש מיני עשבים שאינם ראוים לאכילה, ואינם מקבלין טומאה, אך ריחן רע, וחיישינן שלא יוכל לישב בסוכה מפני הריח הרע. וכן יש ענפים שמהם נושרים העלים תדיר, אף שעדיין ישאר צילתה מרובה מחמתה, אך אין דעת האדם סובלת הנשירה, וחיישינן שיצא מן הסוכה. וכל זה לכתחילה. אבל בדיעבד – כשירה. וכן כל דבר שמן התורה כשר, אלא שגזרו מפני איזה דבר – וודאי לכתחילה אין לישב בה, ואם ישב – קיים מצות סוכה. ודע: דזה דאין לישב כשהעלין נושרין – זהו כשנושרין מעצמן. אבל אם נושרין רק כשרוח נושבת בם – לית לן בה. (עיין תוספות סוכה ג א דיבור המתחיל "דאמר", ובברכות יא א דיבור המתחיל "תני". וזהו רק בב"ש וב"ה. ואדרבא משם יש ראיה למעיין שם היטב. ודייק ותמצא קל.)(וכן ראיה ממגן אברהם סעיף קטן כב.)

כז והנה בקנים – מותר לסכך. ומכל מקום אסרו רבנן לסכך בחבילה של קנים, והיינו שיש עשרים וחמישה קנין בחבילה אחת קשורה. וטעמא דמילתא: דכל סכך של סוכה, אף על גב דלא בעינן שיסככנה לשם מצות סוכה, מכל מקום בעינן שתהא כוונתו לשם צל, לישב תחתיה להגן מפני החמה, כמו שיתבאר בסימן תרלה. אבל אם הניחם לייבש או לסחורה, ואחר כך רוצה לקיים בה מצות סוכה – פסולה מן התורה, וצריך עשייה חדשה. ולזה אמרו חכמים דחבילת קנים דרכן ליתנם על הגג לייבשן, ואחר כך יתיישב לעשותה סוכה, והיא פסולה משום תעשה ולא מן העשוי בפסול. ולכן אסרום אפילו ליתן החבילה לשם מצות סוכה, משום גזירה שמא יתן לייבשם, ואחר כך ישב בה לשם מצות סוכה.

כח וכך אמרו חכמים (יב א, ובירושלמי שם) דכל חבילה שהיא פחותה מעשרים וחמישה קנים – מסככין בה, משום דאין דרכם לייבשן בפחות מחבילה של עשרים וחמישה קנים. וכשיש בה עשרים וחמישה קנים – אסור לסכך בה. ודווקא כשהחבילה קשורה משני ראשיה, שבקל לטלטלה כך, או קשורה באמצע. אבל כשהיא קשורה באחד משני הראשים – אינה חבילה, ומותר לסכך בה, לפי שאינה ראויה לטלטול כל כך שיפלו. וכן: דווקא כשהקנים נפרדים זה מזה לגמרי. אבל אם עשרים וחמישה קנים או יותר יוצאין מגזע אחד, ובקצה השני נפרדים זה מזה, ואגדן שם – אינה נקראת חבילה, כיון שעיקרן אחד. אמנם אם אגד עמהם עוד אפילו קנה אחת, ואגדם – חל על כולם שם חבילה אגב זה הקנה. דהטעם דלא מקרי חבילה הוי משום דאגד בדבר אחד לאו שמיה אגד. ולכן כשיש עוד קנה עמהם – שפיר הוה אגד. וכן כל חבילה שאין הקשירה לזמן, אלא לשעה קלה, כדי למכרן במניין, ומיד כשיקננה הקונה מתיר הקשירה – לא מקרי חבילה, ומסככין בה. דהא ליכא גזירה דלייבשם, שאין דרך קנים כאלו לייבשן על הגג.

כט כל חבילה שהעלה לייבשה, ואחר כך רוצה לעשותה לשם סכך – אינו מועיל מה שיתירנה מהקשר בלבד. דכיון דהיא פסולה מן התורה משום תעשה ולא מן העשוי – אין זה עשייה בהתרה בעלמא. אלא יתירנה, ואחר כך ינענע כל קנה וקנה בפני עצמו. אבל אם הניח החבילה לשם סכך, דמן התורה כשירה, אלא שמדרבנן גזרו כמו שנתבאר – לכן די בהתרה בעלמא.

ל מסככין בנסרים שאינן רחבים ארבעה טפחים. ומדין תורה מותר, אלא שגזרו חכמים דאם כן יאמר: מה לי אלו, מה לי תקרות הבית? וזה פסול מן התורה, דסוכה אמרה תורה, ולא ביתו של כל ימות השנה. ולא גזרו אלא על הרחבין ארבעה טפחים, משום דסתם תקרות הבית רחבן לא פחות מארבעה טפחים. ואפילו הניחן על צידיהן, שאין שם רוחב ארבעה – מכל מקום נסר זה פסול לסכך בכל אופן שתניחנו, ונעשו כשפודין של ברזל. אבל אם אין ברחבן ארבעה – מסככין בהן אפילו הם משופין, ששיפן וחילקן עד שראויין לתשמיש, ודומים לכלים, מכל מקום מסככין בהם.

לא וטעמא דמילתא: שהרי גידולן מן הארץ, ואין מקבלין טומאה כדין פשוטי כלי עץ. ואף על גב דפשוטי כלי עץ הראויים לתשמיש – מקבלים טומאה מדרבנן, וגם הם פסולים לסיכוך כמו שכתבתי – זהו ברחבים הרבה, כמו שולחנות וטבלאות של נחתומין, שמשתמשים עליהן תשמישים גמורים. ולא הפחותים מארבעה, שלתשמיש גמור אין ראויים, רק לתשמיש קל, ואינן מקבלין טומאה. וגם טומאת מדרס לא שייך בנסרים אלו, שלא נעשו למדרס, ולא ייחדן לישיבה או לתשמיש. דאם ייחדן לישיבה – פסולין מן התורה. ואם ייחדן לתשמיש – פסולין מדרבנן. אף שאינן רק לתשמיש קל, מכל מקום ייחדן לתשמיש, והוי כפשוטי כלי עץ הרחבין שמקבלין טומאה מדרבנן. (עיין ט"ז סעיף קטן כ, דאפילו מחשבה לא מהני למדרס, אלא מעשה, שיקבענה במקום שצריך לה, עיין שם. ותמיהני: דאטו נסרים אינם ראויים לישיבה בלא שום תקון, ומי גריעי מחריות של דקל בשבת נ א, עיין שם. וממילא דיורד לטומאה במחשבה בעלמא, ואינו עניין לכל מה שהביא. ושם בשבת מט ב משמע להדיא דנסרים סתמא הוויין לתשמיש, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

לב כתב רבינו הבית יוסף בסעיף יח, בדין נסרים, שנהגו שלא לסכך כלל בנסרים. עד כאן לשונו. והמנהג הוא מעיקר הדין, שהרי עתה נהגו לקרות בתים מנסרים פחותים מארבע ומשלש. אם כן, פשיטא שיש כאן גזירת תקרה. ולכן לא שמענו מימינו לסכך בנסרים, אפילו בקצרים, כמו שכתבתי בסעיף יג. וכן בלאטע״ס ובכל מין עץ. ולכן אותן המסככים בנסרים קטני קטנים מצויירים – אין דעת חכמים נוחה מהם. וכל שכן שאין לסכך בשינדלע״ן. אמנם במקום שאי אפשר, שאין להשיג במה לסכך – בהכרח לסכך בנסרים פחות מרוחב ארבע. אך לא יקבע אותם במסמורות, דבכי האי גוונא בית גמור הוא, ופסול מן התורה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כב, ואליהו רבה סעיף קטן טו בשם אגודה, שפסק כמו שכתבתי).

לג שנו חכמים במשנה (י א): פירס עליה סדין מפני החמה, או תחתיה מפני הנשר – פסולה. ואיתא בגמרא דדווקא מפני הנשר, אבל לנאותה – כשרה. ורש״י והרמב״ם פירשוה כפשוטה. אבל התוספות והרא״ש כתבו דאם הסדין הוא כדי שלא תזרח עליו החמה, או למנוע העלין והקיסמין שלא ינשרו – לא גריעא מלנאותה, כיון שאין כוונתו לשם סיכוך. וכאן מיירי שאלמלי הסדין – היתה חמה מייבשת את הסכך, והיתה חמתה מרובה מצילתה. וכן תחתיה מפני הנשירה. ואלמלי הסדין היו העלין נושרין, והיה נשאר חמתה מרובה מצילתה. וכיון שהסדין מסייע להכשר סוכה – לכן פסולה. ולנאותה – כשירה, כיון דבלאו הסדין גם כן היה נשאר צילתה מרובה מחמתה.

לד ולרש״י והרמב״ם בלנאותה יש טעם אחר, משום דנוי הסוכה שבתוך ארבעה טפחים סמוך לסכך – בטל להסוכה, ואינו כדבר בפני עצמו, כמו שכתבתי בסוף סימן תרכז. אבל מפני החמה והנשירה – הוי הפסק, ואינו יושב בצל סוכה. והתוספות והרא״ש סבירא להו דגם המה הויין כלנאותה, ובטל להסוכה. ולדבריהם כולהו מיירי בתוך ארבעה סמוך לסכך. דאם לא כן – בכל עניין פסולה. וגם לרש״י והרמב״ם כן הוא. ושיטת הגאונים היא דאם הסכך הכשר קודם להסדין – אין הסדין פוסלה, כמו ששיטתם היא כן בסוכה שתחת האילן בסימן תרכו. והרא״ש, אף על פי שבשם נחלק עליהם, הכא מודה משום דמפני החמה או מפני הנשירה – הוי כלנאותה, ולא מטעם שהסכך קדים. ולפי זה אפילו הסדין קדמה – כשירה, כמו בלנאותה, דוודאי אין חילוק. וכן להגאונים: אפילו הסדין רחוק ארבעה טפחים מן הסכך – כשירה כשהסכך קדים, ולהרא״ש אינו כן. (כן נראה לעניות דעתי בעניין זה. ומתיישבת שפיר קושית הבית יוסף על הטור מן אילן, עיין שם.)

לה רבינו הבית יוסף בסעיף יט הביא שני הפירושים. והטור לא הביא רק דברי התוספות והרא״ש. ואחר כך כתבו, וזה לשונם: ומיהו לכתחילה לא יעשה, אלא אם כן הוא ניכר לכל שמכוין כדי להגין, או שהוא שרוי במים, שאז ניכר לכל שאינו שוטחו שם אלא לייבש. עד כאן לשונם. וכדי להגין הוי ההיכר לכל, כגון שהגיעה החמה למקום שהוא יושב. ואפילו שלא בשעת אכילה – לא יפרוס כשאין היכר. ובשעת אכילה אפילו בהיכר אינו נכון (מגן אברהם סעיף קטן קכה), שהרי שעה קלה כזו ביכולת לסבול. מיהו אם גשמים מנטפין בסוכה, ואי אפשר לאכול שם, וביכולתו לפרוס סדין – מוטב שיפרוס סדין משיאכל חוץ לסוכה. ומכל מקום לא יברך ״לישב בסוכה״, חדא: שהרי מדינא פטור. ועוד: כיון שהסדין מפסיק, הרי אינו יושב תחת צל הסוכה לרש״י והרמב״ם, דזהו כחמה ונשירה.

סימן תרל

א כל הפסולים אינם אלא בסכך, ולא בדפנות הסוכה, שהדפנות כשירים מכל דבר. וכן לעניין חמתה מרובה מצילתה – כשר בדפנות. ובהגהות אשרי (פרק ראשון סימן כד) נמצא בלשון זה: ולפי הירושלמי צריך ליזהר שלא לעשות דפנות מדבר המקבל טומאה, או שאין גידולו מן הארץ. עד כאן לשונו. וכן נמצא באור זרוע הגדול (סימן רפ״ט), וזה לשונו: ירושלמי: רבי לוי בשם רבי חמא: כתיב ״וסכות על הארון את הכפורת״ – מכאן שהדופן קרוי ״סכך״, מכאן שעושין דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה. ולפי זה יש לנו לפרש דהא דקתני במשנה (יב א): חבילי קש... וכולן כשירין לדפנות – זהו דווקא אחבילי קש וכו׳, דכשרין מדאורייתא וכו׳. וכפי זה היה צריך ליזהר שלא לעשות הדפנות מדבר המקבל טומאה, ואין גידולו מן הארץ. עד כאן לשונו. ולבד שלא נמצא זה בשום פוסק, ואדרבא שכתבו כולם מפורש להיפך, עוד תמיהני: הא משנה מפורשת היא (כד ב): העושה סוכתו בין האילנות, והאילנות דפנות לה – כשרה. והרי מחובר פסול מן התורה, כדמוכח ממשנה של סוכה שתחת האילן! וצריך עיון גדול. ועל הירושלמי לא קשיא, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ב והנה לפנינו הגירסא בירושלמי (פרק ראשון הלכה ו): מכאן שעושין דפנות בדבר המקבל טומאה. ובוודאי גירסא תמוהה היא, והמפרשים נדחקו לפרש, ואין שום טעם בדבריהם. ובוודאי הגירסא העיקרית בדבר שאינו מקבל טומאה, כדברי האור זרוע. ומכל מקום לא קשיא כלל, שהרי גם בש״ס שלנו (ז ב) תניא: תנו רבנן: חמתה מחמת סיכוך, ולא מחמת דפנות. רבי יאשיה אומר: אף מחמת דפנות. מאי טעמא דרבי יאשיה? דכתיב: ״וסכות על הארון את הפרוכת״ – פרוכת מחיצה היא, וקרייה רחמנא סככה, אלמא מחיצה כסכך בעינן. ורבנן? ההוא דניכוף בה פורתא. והלכה כחכמים. ונמצא

דהירושלמי הוא אליבא דרבי יאשיה, דדריש מהך קרא, ורבנן חולקים עליו. והמשניות הם אליבא דרבנן ורבי יאשיה, תנא הוא ופליג. (ולמדתי זה מדברי הגר״א, עיין שם.)

ג ומכל מקום לא יעשו הדפנות מדבר שריחו רע, או דבר שמתייבש תוך שבעה, ולא יהא בו שיעור מחיצה. כן פסק רבינו הרמ״א בסעיף א. והנה בדבר שריחו רע – וודאי כן הוא. אמנם במה שיתייבש תוך שבעה – תמיהני: הא בגמרא פליגי רבי אליעזר ורבנן (כז ב). דרבי אליעזר דריש ״חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים״ – עשה סוכה הראויה לשבעה. ורבנן אדרבא: עשה סוכה בחג. ואם כן לרבנן, דהלכתא כוותייהו, לא מצרכי סוכה הראויה לשבעה. וכן פסקו כל הפוסקים, כמו שאכתוב בסימן תרלז. וכן יש לשאול על מה שנתבאר בסימן הקודם סעיף כד, דסכך שיתייבש בתוך שבעה – פסול. והא רבי אליעזר סבירא ליה כן, ואנן קיימא לן לומר כרבנן.

ד אמנם להיפך קשה לי, מהא דפליגי רבי מאיר ורבי יהודה (כג א) אם עושין סוכה על גבי בהמה, דרבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. ואומר: מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא: ״חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים״ – סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לאו שמה סוכה. ורבי מאיר הא נמי מדאורייתא מיחזי חזי וכו׳, עיין שם. ואם כן, גם רבי מאיר גם רבי יהודה סוברים דבעינן סוכה הראויה לשבעה. וכי סוברים כרבי אליעזר ולא כרבנן? ומי הכריח להש״ס לומר גם לרבי מאיר כן? ועוד: דאם כן נפסוק כרבי אליעזר, כיון דרבי מאיר ורבי יהודה וסתמא דהש״ס סוברין כן.

ה ולכן נראה לעניות דעתי דבזה כולי עלמא מודים דבעינן שתתקיים שבעת ימי החג, גם בלא דרשא ד״שבעת ימים״ – עשה סוכה הראויה לשבעה. דכיון דכתיב ״בסוכות תשבו שבעת ימים״ – ממילא דפשטא דקרא כן הוא, דבעינן שתהא ראויה לשבעה. ואם לא כן, אין זו סוכה כלל. ורבי אליעזר וחכמים פליגי רק אם עושין סוכה בחול המועד, דרבי אליעזר דריש ״חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים״ – עשה סוכה הראויה לשבעה, כלומר: כשתעשה סוכה, תעשה שיהא לך שבעת ימים, וממילא דבחול המועד אין עושין סוכה. ורבנן דרשי להיפך, שכל השבעת ימים תעשה לך סוכה, ועושין סוכה בחול המועד. ובזה הלכתא כרבנן. אבל כשבונין אותה קודם החג – פשיטא שצריכה להיות ראויה לשבעה. ותדע לך שכן הוא, דהא כמה תנאי סוברים דסוכה דירת קבע בעינן, ואם לא בנה לה דירת קבע – פסולה. ואנן קיימא לן לומר דירת עראי בעינן. מיהו לא גריע העראי שלנו מקבע שלהם, דעראי שלנו הוי שבעה ימים. ואם כן, על כל פנים בעינן שתהא ראויה לעראי זו כמו לאינך תנאי לקבע.

ו דבר פשוט הוא שאסור לעשות דפנות מעצי אשרה, וכל שכן הסכך. ולא מיבעיא באשרה דמשה, דכתותי מיכתת שיעוריה (סוכה לא ב ״בלולב״), וסוכה צריכה שיעור. אלא אפילו בשל עובדי כוכבים – הרי אסור ליהנות ממנה. ואף על גב דמצות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום לכתחילה אסור, כמו בשופר בסימן תקפו. ועוד: דבסוכה נהנה הגוף ממש בישיבתו בסוכה. אמנם אם ישב בסוכה כזו – יש לומר דיצא, ואף על גב דהוה מצוה הבאה בעבירה, אינה אלא דרבנן כמו שכתבו התוספות בסוכה (ט א דיבור המתחיל ״ההוא״). וגם אולי כיון דלאו העבירה סיבת המצוה – לא מקרי מצוה הבאה בעבירה (שם ל א דיבור המתחיל ״משום״). ואחד מן הגדולים הרבה לחקור בזה (נודע ביהודה תנינא, סימן קלג).

ז כתב הטור: יש מדקדקין, כשעושין דופן מקנים, להעמידן דרך גדילתן. כדאמרינן גבי לולב שאין יוצאין בו אלא דרך גדילתו. ואין צריך, כיון שדפנות כשרות מכל דבר. עד כאן לשונו, וכן כתב רבינו הרמ״א בסעיף א דאינו צריך להעמיד העצים דרך גדילתן. וביאור הדברים: דאף על גב דאמרינן בסוכה (מה ב) דכל המצות כולן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: ״עצי שטים עומדים״, ואם כן כשעושין דפנות הסוכה ועצים צריכים שיעמדו גם כן דרך גדילתן, דאטו סוכה אינו בכלל כל המצות? וזהו טעם היש מדקדקים. אבל הטור דחי לה, דזהו במצוה שצריכה להיות דווקא מעצים, כדפנות המשכן ולולב. אבל סוכה שכשר מכל דבר, גם מאבנים ומתכות – לא שייך בה דרך גדילתן. (והסכך הוי דרך גדילתן, כיון ששוכבין. ו״לאו דרך גדילתן״ מקרי כשהעליון למטה והתחתון למעלה. ועיין בסעיף כט).

ח דפנות סוכה – הלכה למשה מסיני ככל המחיצות (רש״י סוכה ו ב דיבור המתחיל ״הלכתא״): שתי דפנות כהלכתן, ושלישית אפילו טפח. ודרשו מקראי, דכתיב: ״בסוכת״, ״בסוכת״, ״בסוכות״ – שני פעמים חסר, ואחד מלא, הרי כאן ארבעה. דל חד לגופיה, דאינו לדרשא אלא למשמעו (שם דיבור המתחיל ״לגופיה״) – פשו להו תלתא. ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית, ואוקמה אטפח (גמרא שם). כלומר: דכך נאמרה למשה בסיני, דהשלישית די בטפח. ואיתא בגמרא שם דטפח זה צריך להיות טפח שוחק, כלומר: מעט יותר מטפח. ומעמידו בפחות משלושה סמוך לדופן, והוה כדופן ארבעה, שזהו רוב דופן סוכה, דשיעורה שבעה טפחים, כמו שיתבאר. והוסיף רבא לומר דצריך גם צורת הפתח, כמו שיתבאר. ומאין לנו כל אלה, כיון דההלכה נאמרה רק טפח? והרא״ש כתב שרבא קבל כן מרבותיו, עיין שם. ועדיין יש להבין מנא לן לרבותיו כן? ואם נאמר שזהו רק מדרבנן, קשה לומר כן, דהטפח וודאי הוא מן התורה. ואף על גב דבירושלמי ריש סוכה אומר דהטפח הוא מדבריהם, ומדאורייתא הוה רק שתי מחיצות, עיין

שם – מכל מקום בש״ס שלנו בנדה (כו ב) מפורש דהטפח הוא מן התורה, עיין שם. ובעל כרחך כן הוא, לפי מה שאמרו דאתאי הלכתא וגרעתה לשלישית, ואוקמה אטפח. ומן התורה יש שלוש מחיצות, כמבואר בגמרא. (וכן כתבו התוספות ז ב בדיבור המתחיל ״סיכך״, דהטפח הוי מן התורה, עיין שם.)

ט ועוד יש להבין: דבמשנה ריש סוכה שנינו דסוכה שאין לה שלושה דפנות – פסולה. וכי יש שלושה דפנות לסוכה? הרי אין כאן רק שתי דפנות, וטפח דדופן שלישית לא שייך למקרייה דופן כמובן. ונראה לעניות דעתי דכך היא הצעה של שמועה: דכיון דסוכה על כל פנים דירה היא, נהי דהוי דירת עראי, מכל מקום פשיטא שהתורה תצריך לישב במקום שיש עליה שם דירה על כל פנים, וכמו הסוכות שחנו ישראל במדבר. וכיון שמן התורה אין רשות היחיד בלא שלוש מחיצות, ובפחות מזה הוה רשות הרבים – אין סברא שהתורה תקרא על זה שם בית, ובהכרח להיות שלוש מחיצות. האמנם? הא התורה לא צותה רק שני מחיצות וטפח, ואיך נאמר ההיפך? ולזה אמרו רבותינו דלעולם הם שלוש מחיצות. ועל זה שנינו במשנה ״שלוש דפנות״. ומכל מקום אין זה לעניין סוכה רק שתי דפנות וטפח, כמו שנבאר בסייעתא דשמיא.

י דהנה כבר כתב הר״ן ז״ל בפרק ראשון, דאף על גב דצורת הפתח הוי מחיצה גמורה לעניין שבת וכלאים – מכל מקום לעניין סוכה לא הוה מחיצה. וראיה מדהצריכו במחיצה (שלישית) [ג׳] צורת הפתח. ואם גם באלו השני מחיצות מהני צורת הפתח – לא גרעתה הלכתא כלום מהדופן השלישית. אלא וודאי דלא חשיבא צורת הפתח מחיצה בסוכה. ובכמה דברים חלוקים דיני שבת מדיני סוכה (ירושלמי הביאו הרא״ש). ועל זה באה ההלכה דמחיצה השלישית של סוכה אינה כהשני מחיצות, אלא מחיצה גמורה דיה בטפח, והשאר לאו מחיצה גמורה של סוכה אלא צורת הפתח בלבד. ונמצא דהוי רשות היחיד. וזהו שבמשנה אומר: שלושה דפנות. ומכל מקום לגבי סוכה אינו אלא שני דפנות גמורות, והשלישית טפח בלבד, לבד הצורת הפתח. (ואין לשאול: דאם כן למה אמר רבא (ז א) על שתים כהלכתן וכו׳. וכן לעניין שבת: מיגו דהוה דופן וכו׳, ולמה לו מיגו? הא גם לעניין שבת בלבד גם כן הוה שלוש מחיצות. אך באמת הגירסא ברא״ש ״רבה״, וכן כתבו הק״נ והפ״י, ולא סבירא להו הך דצורת הפתח. לכן השמיטה הרי״ף, כמו שכתב הרא״ש. ועוד: דגם בלא זה צריכין למיגו בכמה דברים, כמו שכתב הר״ן לעניין פרוץ מרובה על העומד, ולעניין פסל היוצא מן הסוכה, וכמו שיתבאר. ודייק ותמצא קל.)

יא דפנות הסוכה, אם היו שתים זו אצל זו כמין דלי״ת: אחד למזרח ואחד לדרום או לצפון – עושה דופן שיש ברחבו מעט יותר על טפח, ומעמידו בפחות משלושה טפחים לאחד מהדפנות, דהוה כלבוד. ונמצא שיש כאן מחיצה של ארבעה טפחים, שהיא רוב הכשר סוכה. ועוד קנה יעמיד כנגד הטפח בקצה הכותל, כלומר: בקצה המקצוע כנגד דופן השנייה. ויעשה לה צורת פתח, והיינו ליתן קנה למעלה על הקנה ועל הטפח – וכשרה. ולא בעינן שהקנה שעל גביהם יגע בהם, כמו שכתבתי בסימן שסב, דצורת הפתח אינו צריך הקנה העליון ליגע בהקנים שבצדדים. אלא צריכין להיות כנגד העליון, ושיהיו גבוהים עשרה טפחים, עיין שם.

יב וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב, דאם הטפח והדופן מגיע לסכך – אינו צריך קנה על גביהן. ומה שנהגו שצורת הפתח עגולה – הוא לנוי בעלמא. עד כאן לשונו. וטעות הדפוס הוא וכן צריך לומר: דאם הקנה והדופן וכו׳. והדופן היינו הטפח (אליהו רבה), דהסכך הוה כהקנה שעל גביהן. והן אמת שבירושלמי איתא דצריך לעשות הקנה שעל גביהן לשם הצורת הפתח, עיין שם. אמנם כשסיכך לשם סוכה – ממילא דהוי כעשה לשם זה (שם). ועוד: דבירושלמי עירובין אומר דגם בשלא נעשה לכך – מותר. (שם. אבל לפנינו הגירסא גם בעירובין פרק ראשון הלכה ט כמו ב[[סוכה פרק ראשון סוף הלכה א, כהמגן אברהם.)

יג אם שתי הדפנות זו כנגד זו, וביניהם מפולש – לא מהני טפח, משום דבעינן שיהו השלושה דפנות כמחוברות יחד. אלא בכי האי גוונא בעינן בדופן השלישית דופן של הכשר סוכה, שבעה טפחים; וגם כן על ידי לבוד, שיעשה דופן מעט יותר מארבעה טפחים, ויעמידנו בפחות משלושה לאחת הדפנות. וכיון שיש שיעור סוכה – לא חיישינן אפילו אם רחוקה הרבה מהדופן השנייה. ואינו צריך חיבור דפנות בכי האי גוונא, דהסכך מחברן. ויש מי שמסתפק בזה (מגן אברהם סעיף קטן ג), ואין בזה ספק (אליהו רבה). ואם לא כן, לא הוה משתמטי הפוסקים מזה. וכן מבואר מלשון הגמרא (ז א), עיין שם.

יד יש אומרים דגם בכי האי גוונא צריך צורת הפתח, שיתן קנה מהפס על הדופן האחר. וזהו דעת הרמב״ם ריש פרק רביעי, עיין שם. ויש אומרים דבכי האי גוונא אינו צריך צורת הפתח, וכן מבואר מלשון רש״י ותוספות שם, דדווקא בטפח צריך צורת הפתח, עיין שם. ולעניות דעתי היה נראה: דבאם שהדופן הארבעה לא רחוק שלושה טפחים מהדופן האחר, והוי ככולו דופן – אינו צריך צורת הפתח אפילו לדיעה ראשונה, שהרי הם כשלוש מחיצות גמורות. ואם עשה דופן של שבעה טפחים – בוודאי אינו צריך צורת הפתח, אפילו ברחוק מהדופן, האחר שהרי לגבי שיעור סוכה הוויין שלושה דפנות

גמורות. וכל שכן שאינו צריך צורת הפתח בדופן שלימה ממש. ואותם שנהגו לעשות צורת הפתח גם בשלושה דפנות גמורות – אינו אלא לנוי בעלמא. אבל מדין מחיצות אינו צריך.

טו ודע דהטור כתב דכשיש צורת הפתח – מותר לטלטל בה אפילו בשבת. דכמו שחשיב מחיצה לעניין סוכה, כמו כן חשיב מחיצה לעניין שבת. עד כאן לשונו. כלומר: אף על גב דמדרבנן גם שלש מחיצות אינו מועיל לעניין שבת בלא לחי או קורה, מכל מקום בשבת של סוכות – מותר מטעם מיגו. ורבינו הבית יוסף לא הביא זה בשולחן ערוך. ודעתו נראה דמשום דהרי"ף והרמב"ם השמיטו מימרא זו – שמע מינה דלא סבירא ליה כן. (עיין בית יוסף. ובאמת אין ראיה, דאינהו מפרשי בגמרא לעניין דאורייתא, וכדקיימא לן לומר דצריך צורת הפתח ליכא דאורייתא, אבל בדרבנן מודים. וזה שלא כתבו כן, משום דאין דרכם לבאר דין שאינו בגמרא, ולעניין דינא מודים. ולמה לנו לומר שיחלוקו על הטור במידי דרבנן? ודייק ותמצא קל.)

טז יש אומרים דזה שנתבאר דבדפנות שהם זו כנגד זו ופילוש ביניהם – דצריך דופן של שבעה טפחים, והיינו דופן יותר מארבעה ולהעמידו בפחות משלושה – זו במעמיד הדפנות במקום פרוץ, כמו ברשות הרבים או בבקעה, שאין שום דופן כנגדן. אבל כשעושה שתי דפנות זו כנגד זו בחצר, שיש סביב החצר דופן, אף על גב דהוא רחוק הרבה מדפנות אלו – מכל מקום לעניין זה נחשבת כדופן שלישית, לעניין שדי בפס יותר מטפח, ולהעמידו בפחות משלושה אל אחד הדפנות (בית יוסף). ויש מי שחולק בזה, וסבירא ליה דהכל אחד, כיון שהיא רחוקה מדפנות אלו (מגן אברהם סעיף קטן ד). ויש להחמיר כדיעה שנייה, שכן נראה עיקר, אלא אם כן הם סמוכות לדופן החצר בפחות משלושה, דאז אינו צריך כלום.

יז ודע דרבותינו בעלי התוספות (טז ב דיבור המתחיל "בפחות") הקשו בזה: שנתבאר בסוכה של שתי דפנות זו כנגד זו דצריך פס יותר מארבעה, ולהעמידו בפחות משלושה אל אחת הדפנות. למה לן פס יותר מארבעה? הא יכול להעמיד פס של שני טפחים סמוך לכותל, וירחיק פחות משלושה, ויעמיד עוד פס של שני טפחים ומעט יותר, ויהיה דופן של שבעה טפחים. ועוד: דגם זה אינו צריך, שהרי יכול לעשות פס מן חצי טפח ומשהו, ולהעמידו בפחות משלושה סמוך לדופן, ועוד פס כזה ולהעמידו בפחות משלושה מהפס הראשון, ויהיה בין הכל שבעה טפחים. ואין לומר דאתי אוירא דהאי גיסא, ואוירא דהאי גיסא, ומבטל ליה – דהא כל פחות משלושה הוי כלבוד. ובלבוד לא אמרינן דהאוירים מבטלין העומד, דזהו הלכה למשה מסיני.

יח ותירצו: משום דאמרינן בפרק קמא דעירובין (טז ב) דכל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב – אינה מחיצה. לפיכך צריך דווקא פס רביעי, עיין שם. ואינו מובן, דהא אין הלכה כן, כמבואר שם (מהרש"א ומהר"ם). אך כוונתם שרוצה לומר הכשר שמועיל לכל (שם). ודוחק לומר כן. אלא כוונתם דבסוכה שאין לה רק שתי דפנות שלימות, ושלישית טפח או ארבעה טפחים – לכולי עלמא בעינן מחיצות שלימות, ולא מהני קנים פחותים מטפח או מארבעה טפחים (מגן אברהם). ובוודאי כן הוא, דאם לא כן ההלכה שנאמרה שלישית טפח, למה לן טפח? הא יכול להעמיד קנים של משהויין שנים בפחות משלושה. אלא וודאי כך נאמרה ההלכה דדווקא טפח, והכא נמי דווקא ארבעה טפחים. ואין זה מן התימה, שהרי גם צורת הפתח לא הותרה בסוכה רק בדופן שלישית, ולא בכל הדפנות, אף על גב דבשבת וכלאים הותרה בכל הדפנות, כמו שכתבתי בסעיף י. והכא נמי כן הוא, ועיין בסעיף כ.

יט לעניין פרוץ מרובה על העומד – קילא סוכה משבת. דבשבת אם בכולל המחיצות הוי פרוץ מרובה על העומד, ובלא צורתי פתחים – בטלו המחיצות כמו שכתבתי בסימן שסב. ואילו לעניין סוכה אף על פי שיש בהם פתחים ובלא צורתי פתחים, והפרוץ מרובה על העומד – מכל מקום הסוכה כשרה. וכך נאמרה הלכה למשה מסיני, ובלבד שלא תהא הפתח רוחב יותר מעשר אמות, אלא אם כן יש לזה צורת הפתח כמו בשבת, דעל ידי צורת הפתח מותר אפילו ביותר מעשר. ולהרמב"ם אינו מועיל גם צורת הפתח ביותר מעשר, אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ. וכבר בארנו זה בסימן שסב סעיף כט, ושרוב הפוסקים חולקים עליו, עיין שם. והסכימו הפוסקים דבזה שבסוכה הותרה פרוץ מרובה על העומד – זהו בכולל. אבל בשני הדפנות בלבד – צריך שיהיה בהם עומד מרובה על הפרוץ (מגיד משנה, ובית יוסף, וט"ז, ומגן אברהם סעיף קטן ו). ויש להסתפק אם המשך שתחת הצורת הפתח נחשב כעומד, כיון דלגבי שבת וכלאים מחיצה גמורה היא. או דילמא: כיון דלגבי סוכה לא נחשב כמחיצה בהשני דפנות, כמו שכתבתי – לא נחשב כסתום. וכן נראה עיקר.

כ אף כשהותרו פתחים בשני הדפנות גם בלא צורת הפתח, מכל מקום לא יעשו הפתחים בשני הקרנות אלא באחד מהם, משום דבעינן שני דפנות מחוברות זה אל זה, כמו שנתבאר. ואף על פי שבלתי המחיצות עצמם לא הותרה פרוץ מרובה על העומד, מכל מקום בקנה קנה פחות משלושה – מותר, דלבוד הוה כמחובר (ט"ז סעיף קטן ו). אך לפי מה שכתבתי בסעיף יח, לא מהני זה רק כשיש ארבע מחיצות, ולא בשתים כהלכתן ושלישית טפח. ולא משמע כן מרש"י (ז א דיבור המתחיל "דופן", עיין שם). ומכל מקום אין זה סתירה לסעיף יח, דמכל מקום טפח או ארבעה טפחים מחיצה וודאי צריך, ובהם בלבד לא מהני על ידי לבוד. דכך נאמרה ההלכה שצריך מחיצה טפח או ארבעה, אבל זולת זה מועיל לבוד.

כא עכשיו נהגו לעשות מחיצות שלימות, כי אין הכל בקיאין בדין המחיצות. ומי שאין לו כדי צרכו לארבע מחיצות – מוטב שיעשה שלוש מחיצות שלימות משיעשה שנים שלימות ומקצת בשני המחיצות, דשמא לא יהיה כדין. וגם יזהר שיהיו המחיצות סמוכות להסכך ממש. אמנם באי אפשר לעשות שלוש מחיצות שלימות, בהכרח לעשות כפי דינים שנתבארו. וכן כמה מותר להיות הסכך רחוק מהמחיצה, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

כב כבר נתבאר דצורת הפתח בלא מחיצות – אינו מועיל בסוכה אלא בדופן שלישית. וכל שכן כשנעץ ארבעה קונדיסין בארץ וסיכך עליהן, דאין זה כלום. אלא אפילו נעץ ארבעה קונדיסין על שפת הגג, ומחיצות הבית ניכרות על הגג, והיינו שאין הגג בולט מהמחיצות להלן, כמו בקאפעזי"ן שלנו שהגג בולט, דאם כן אין זה רבותא; אלא אפילו אינו בולט, ויש לומר גוד אסיק מחיצתא – מכל מקום לא הותרו בסוכה מחיצות שעל ידי גוד אסיק. וכל שכן אם העמידם באמצע הגג, דלא שייך גוד אסיק – פשיטא שפסולים. ויש אומרים דבעל שפת הגג במחיצות ניכרות – אמרינן גוד אסיק, והסוכה כשרה. ובדבר זה נחלקו הראשונים לפי הגירסאות שבגמרא (ד ב), וממילא שיש להחמיר באיסור תורה.

כג איתא בגמרא (סוכה ז אז א): סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי – כשרה. ופירש רש"י, וכן הרמב"ם והרא"ש, דבמבוי מפולש מיירי, דקיימא לן לומר לחי משום מחיצה. והזורק למבוי מפולש שיש לו לחי מרשות הרבים – חייב. ואף על גב דמדרבנן אסור לטלטל אפילו בשלוש מחיצות גמורות, עד שתהא לחי בדופן רביעית, מכל מקום כיון דמדאורייתא נעשה על ידי הלחי רשות היחיד בשבת, ולכן בשבת שבתוך הסוכות – גם הסוכה כשרה, דמיגו דהוי דופן לעניין שבת מן התורה – נעשה דופן גם לעניין סוכה. ולכן אף על גב דבסוכה, כששתי המחיצות הוי זו כנגד זו, צריך דופן של ארבעה טפחים; ואפילו כששתי המחיצות הוויין כמין דלי"ת, צריך דופן טפח ומעט יותר – מכל מקום בשבת שבתוך סוכות יוצא גם בלחי משהו. והתוספות כתבו דכאן מיירי במבוי סתום שיש לו לחי, דמותר לטלטל בתוכו. אבל במפולש, דאסור בטלטול – לא מהני לעניין סוכה. ואי קשיא: דאם כן הסוכה כשרה בלאו הכי? דאינו כן, כגון שסיכך אצל הלחי, ולא גמר הסיכוך עד הדופן השלישית. ונמצא דלגבי סוכה אין כאן רק שתי דפנות ולחי, אך משום מיגו כשר בשבת שבתוך הסוכות. (וברי"ף משמע דתמיד כשרה, ותמהו עליו. עיין שם.)

כד עוד אמרו שם: סיכך על גבי פסי ביראות – כשרה, דפסי ביראות הם ארבע מחיצות של אמה אמה, והתירוה לעולי רגלים, כמבואר בפרק שני דעירובין (כ ב). ולכן אם עשו שם סוכה כשרה לשבת שבתוך החג, מטעם מיגו דמהני לעניין שבת, מהני נמי לעניין סוכה. ואף על גב דלא התירו זה רק לעולי רגלים, ולהתוספות במפולש לא מתירינן על מחיצות דאורייתא, כמו שכתבתי – זהו מפני שבשם לא הותרה כלל מדרבנן. אבל הכא הרי הותרה לעולי רגלים על כל פנים. ודע דרבינו הרמ"א כתב על שני דינים אלו בסעיף ז, וזה לשונו: ואין להתיר אלא במקום שלחי ופסין מתירין לעניין שבת, דאז שייך מיגו. עד כאן לשונו, ונראה לי בכוונתו דבלחי אין מתירין רק במבוי סתום, כדעת התוספות, ובפסין אין מתירין רק במקום שהותרו פסי ביראות, כמו בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, כדאיתא בעירובין (כא א) וברמב"ם פרק שבעה עשר משבת. והלבוש השמיט הגהה זו, עיין שם. (והמגן אברהם סעיף קטן י פירש: כשהלחי עומד אצל המבוי, והפסין בשדה, עיין שם. וצריך עיון: מאי רבותא, פשיטא?! ועוד: דמקורו מהר"ן, והר"ן הולך בשיטת התוספות דכל שאין היתר בטלטול – לא שייך מיגו. עיין שם.)

כה עוד איתא בגמרא (יח א): סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין – כשרה, ושאין לה פצימין – פסולה. ולפירוש רש"י, הכי פירושו: דכל חצר היא לפני הבתים, והבתים בנויים בשני צדדי החצר. ועושים אכסדרה לפני הבתים בכל משך החצר, והוא קירוי בלא מחיצות, והוא רחב יותר מארבע אמות. ולכן העושה סיכוך באויר החצר, וסמך הסיכוך על שפת קירוי של האכסדרה – אין מחיצות הבית עולות להסוכה. דכיון שרחוקים יותר מארבע אמות – לא אמרינן דופן עקומה, כמו שיתבאר בסימן תרלב. אך אם יש להאכסדרה פצימין, והיינו עמודים, פחות פחות משלושה בקצה הקירוי – הוויין כשלוש מחיצות. דכל פחות משלושה – כלבוד דמי. ולא סבירא לן דאין לבוד מועיל בכל המחיצות. ואפילו למאי דכתבינן בסעיף יח דבשתי מחיצות וטפח לא מהני לבוד – מכל מקום בשלוש מחיצות מהני. וכאן הפצימין הם בכל השלוש רוחות. אבל כשאין לה פצימין – פסולה, אף על פי שיש לומר פי תקרה של האכסדרה יורד וסותם, והוי כמחיצות – לא אמרינן. משום דהפי תקרה לא יועיל רק לחלל שתחת האכסדרה, שלשמה נעשה הפי תקרה, ולא להחשב מחיצה בעד החלל שחוץ להאכסדרה (גמרא יט א). (עיין מגן אברהם סעיף קטן יז, ולעניות דעתי אינו כן. ודייק ותמצא קל.)

כו והתוספות והרא"ש והטור פירשו שיש לה שני מחיצות גמורות כמין גא"ם, מזרח ודרום או מזרח וצפון, ובכותל שלישית סמכה לאכסדרה, והסכך נוגע בפי האכסדרה. אם יש לה עמודים בפחות משלושה בין זה לזה – כשרה, כלומר: אפילו אין טפח באלו העמודים באחד מהם. ואם לאו – פסולה, ולא אמרינן פי תקרה יורד וסותם, מהטעם שנתבאר לרש"י. ובין לרש"י ובין לתוספות, כשיש לה פצימין דכשרה, אפילו אלו הפצימין נראין מבחוץ ולא מבפנים, או מבפנים ולא בחוץ – כשירים. ודבר זה ופירושו נתבאר לעיל סימן שסג, עיין שם. והתוספות והרא"ש הקשו: דאיך אפשר להכשיר הנראה מבחוץ ושוה מבפנים? הא פשיטא דדופן סוכה צריך לראות בסוכה. ותירץ הרא"ש: דמיירי שיש גם צורת הפתח, כמו שכתבתי לעיל דצריך גם

צורת הפתח. ואם כן יוצא מן התורה בהצורת הפתח בלבד. ולכן די בהפצימין בנראה מבחוץ ושוה מבפנים. (ויש חילוק בין רש״י לתוספות במקום דאמרינן פי תקרה. כגון: שעשה הסוכה תחת האכסדרה, דהמחיצות לתוכן עשויות דלרש״י אמרינן פי תקרה בכל השלוש רוחות, ולתוספות רק ברוח אחת, כמו שכתב ריש פרק ״כל גגות״. ומהטור משמע דבקורה רוחב טפח אמרינן פי תקרה, עיין שם. ותימא, דבסימן שסא מבואר דבפחות מארבעה לא אמרינן פי תקרה. ותירץ הב״ח: דכיון דאינו צריך אלא דופן טפח לפירוש התוספות – די בטפח, עיין שם. ועוד כתב דבנראה מבפנים – אינו צריך צורת הפתח כשיש הרבה פצימין. והמגן אברהם סעיף קטן יב חולק עליו, וכן כתב דבעינן פי תקרה ארבעה טפחים. והמהרש״ל רוצה לומר דאפילו תחת האכסדרה לא אמרינן פי תקרה לשם הסוכה, וחלקו עליו המהרש״א והב״ח והמגן אברהם, דדווקא על חוץ לאכסדרה לא אמרינן פי תקרה. עיין שם.)

כז והרמב״ם בפרק רביעי דין ח יש לו שיטה אחרת בזה, שכתב: סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין, בין שהיו נראין מבפנים ואין נראין מבחוץ, בין שהיו נראין מבחוץ ואין נראין מבפנים – כשרה. לא היו לה פצימין – פסולה, מפני שהיא סוכה העשויה כמבוי. שהרי אין לה אלא שני צידי האכסדרה, ואמצע האכסדרה אין בו כותל, ושכנגדו אין בו פצימין. עד כאן לשונו, ופירש המגיד משנה דהכי פירושו: שיש להאכסדרה שני כותלים זו כנגד זו, וסיכך סמוך להכותלים, ויש לה שני פצימין ברוח שלישית בראשה וסופה – לכן אמרינן פי תקרה יורד וסותם. ובאין לה פצימין – לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם. (וזה שאינו מפרש בפצימין הרבה מטעם לבוד, ולא מטעם פי תקרה, נראה דקיימא לן דאם כן איך יועיל בנראה מבחוץ ושוה מבפנים, כקושית התוספות והרא״ש. אבל לטעם פי תקרה אתי שפיר.)

כח רבינו הבית יוסף בסעיף ח הביא רק לשון הרמב״ם. וכתב עליו רבינו הרמ״א: כל זה הוא לשון הרמב״ם. אבל אחרים חולקין, ולכן אין לעשות סוכה בכי האי גוונא. עד כאן לשונו, כלומר: דלרש״י ותוספות ורא״ש וטור – היתר הפצימין הוא מטעם לבוד ולא מטעם פי תקרה (ט״ז סעיף קטן ט). ואף על גב דלהרמב״ם, שהסוכה היא בתוך האכסדרה, וודאי דגם לרבותינו אלה אמרינן פי תקרה כמו שכתבתי – מכל מקום הכא מטעם אחר לא אמרינן פי תקרה, כמו שכתבתי בסוף סימן שסא: דלא אמרינן פי תקרה אלא בשתי דפנות שכמין גא״ם, ולא בזו כנגד זו. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן יב, ולפי זה אין להקל גם בדיעבד. והט״ז כתב בשם הלבוש להקל בדיעבד, ולא הזכירו כלל הך דסוף סימן שסא. על כן אין להקל גם בדיעבד.)

כט מי שרוצה לפרוץ גגו מזרח ודרום וכי האי גוונא, ולסכך שמה סמוך להכתלים, ובקצה האחד יש קורה רחבה ארבעה טפחים – אמרינן פי תקרה יורד וסותם, והוי מחיצה שלישית. ויש מי שמצריך גם שני קנים תחת הקורה, כדי שיהא צורת הפתח (ט״ז שם). ולא ידעתי למה לנו לפי תקרה גמורה צורת הפתח. (ואולי סובר כמהרש״ל בסעיף כו, וכבר חלקו עליו, עיין שם.)ודע דהמהרי״ל כתב: כשעושין הסוכה מקרשים, ואחר סוכות סותרין אותה, ובסוכות הבא מעמידין אותה, וכן בכל שנה – שיש לסמן הקרשים ״א״, ״ב״, ״ג״, שלא לשנות עמידתן משנה לשנה. כדאיתא בירושלמי: ״והקמת את המשכן כמשפטו״. וכי יש משפט לקרשים? אלא קרש שזכה לינתן בצפון – ינתן לעולם בצפון. עד כאן לשונו, ולפי מה שכתבתי בסעיף ז אינו מוכרח. ומכל מקום נכון לעשות כן, וכן המנהג.

ל גובה הסוכה צריכה להיות עשרה טפחים, כמו כל המחיצות, שאין מחיצה פחות מעשרה. ואינו צריך שהדפנות יגיעו להסכך, ויתבאר בסימן תרלג. ולכן יכול לעשות דופן של שבעה טפחים ומשהו, ויעמידם בפחות משלושה סמוך לארץ. וכשרה אפילו הגג גבוה הרבה, ובלבד שיהא מכוין כנגד הסכך. ואפילו אינו מכוון ממש – כל שהיא בתוך שלושה סמוך לסכך – כשרה, דכלבוד דמי. וזהו בסוכה גבוה. אבל אם אינה אלא עשרה טפחים בגובה – יכול לעשות דופן של ארבעה טפחים ושני משהויין, ויעמידה בפחות משלושה סמוך לסכך ובפחות משלושה סמוך לארץ, וכשרה. וזהו כשאין לו מחיצה אחרת. אבל כשיש לו – יש לעשות מחיצות כהוגן. וכל שהדפנות גבוהים שלושה טפחים מן הארץ – פסולה, דהוה ליה מחיצה שהגדיים בוקעים בה. אבל בפחות משלושה אמרינן לבוד. וכל זה הלכה למשה מסיני.

לא העושה סוכתו בין האילנות ולא סמכה על גבי האילן, דאם כן היה אסור לעלות לה ביום טוב, אלא סמכה על עמודים ורק האילנות דפנות לה, והיינו ענפי האילנות, וקיימא לן לומר דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה – כיצד יעשה? יקשור הענפים, ויחזק אותם שלא ינדנדם הרוח תמיד. ואפילו עומדת במקום שאין הרוח מגיע שם – פסולה אם יתנדנדו על ידי הרוח, דאין שם מחיצה על זו שהרוח המצויה יכולה לנדנדה. או אם רוב דופן מהענפים הם ענפים חזקים וקשים, ואין הרוח מזיזם – כשרה. וכן יכול למלאות בין הענפים בתבן ובקש, שלא ינודו כשיקשרם.

לב ולפיכך אין לעשות מחיצות הסוכה מיריעות של פשתן, או מחצלאות דקים שהרוח מנענען. ואף על פי שקשרן ביתידות, דחיישינן שמא יתנתקו ולאו אדעתיה, והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה (טור). ומכל מקום בדיעבד אם קשרן – כשרות. ויש מי שאומר דמחיצה אחת יכול לעשות גם לכתחילה (ט״ז סעיף קטן יא), ויש לסמוך על זה במקום הצורך. והרוצה לעשות בכל המחיצות בסדינים – טוב שיארוג בהמחיצות קנים

בפחות פחות משלשה, שהקנים עצמם הם כמחיצה מטעם לבוד. (מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן יז, דבשלוש מחיצות לא מהני לבוד – צריך עיון. ולהדיא מוכח מרש"י יח א דיבור המתחיל "סיכך", גבי אכסדרה שיש לה פצימין, דאמרינן לבוד בשלוש מחיצות. והעיקר כמו שכתבתי בסעיף כה דבשתי מחיצות לא אמרינן לבוד, ולא בשלושה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

לג אם חסר לו מחיצה אחת להכשר סוכה – יכול לעשותה מבעלי חיים, להעמיד הבהמה לדופן. ואפילו בהמה טמאה כשרה לדופן סוכה. ואפילו מאן דאסר שופר של בהמה טמאה, כמו שכתבתי בסימן תקפו – מכל מקום בדופן סוכה לא איכפת לן, כיון שגם דומם וצומח כשר, לא גריעא הטמאה מהם, וכמו שכתבתי שם. ופשוט הוא דצריך שתהא הבהמה גבוה עשרה טפחים, ושהחלל שבין רגליה יהיה פחות משלושה סמוך לקרקע. ואם לאו – צריך לגדור בין הרגלים. וצריך שתהא גבוה כל כך שאף אם תמות – תהא גבוה עשרה טפחים, או שימתחנה באופן שלא תפול כשתמות. ויש מי שכתב דלא חיישינן למיתה, ולא משמע כן בגמרא (כג א). ודווקא כשקשרה לבהמה, שלא תוכל לילך ממקום זה. אבל בלא קשרה – אינה נחשבת לדופן, כיון שיכולה לברוח, והוי כמחיצה שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה. ואף על גב דגם בקשורה יש לחוש שמא תנתק הקשר, מכל מקום כמה דלא נתקה – הוי מחיצה, ולא חיישינן שמא תנתק. ולאו אדעתיה, כמו בסדינין דבדופן אחד לא חששו לזה, וכמו שכתבתי.

לד לעיל סימן שסב נתבאר דגם האדם כשר למחיצה. אך בשבת ויום טוב אין להעמידו למחיצה, אלא אם כן אינו מרגיש, דלא ליהוי כבניין, עיין שם. ולפיכך גם גבי דופן סוכה יכול לעשות מחבירו דופן לסוכה בחול המועד, אפילו כשיודע שהועמד לשם דופן. אבל ביום טוב אסור להעמידו אם הוא יודע שמעמידין אותו לשם מחיצה, ורק אם אינו יודע מותר, כמו בשם. ואפילו ביום טוב אין איסור כשיודע אלא בשלושה דפנות שהכשר הסוכה תלוי בהם. אבל בדופן רביעית – מותר, כיון שאינו צריך לה. ובאדם לא חיישינן שמא ילך מכאן, כמו הבהמה, כיון שיש לו דעת. אך ביום טוב כשאינו יודע – הא יש לחוש שלא ילך. אמנם בשם בארנו דבאדם ליכא חשש זה, עיין שם. ודע דבהמה שהתרנו למחיצה – אינו אלא בחול המועד, ולא ביום טוב. דאף על גב דבאדם חלקנו בין יודע לאינו יודע, והבהמה אינה יודעת – מכל מקום אסור, דהיא כעץ ואבן כיון שאין לה דעת, והוה כעושה מחיצה ביום טוב (מגן אברהם סעיף קטן יט ואליהו רבה).

לה הסומך סוכתו על כרעי המיטה, כלומר: שהמיטה היא כולה מגופפת בדפנות עד למיטה בכל רוחותיה, והעמיד המיטה וסיכך על ראשי דפנותיה, שהם נקראים כרעי המיטה; וידוע שהמצע של המיטה היא באמצע הגובה, ובאופן שאם נמדוד מהמצע עד הסכך אין כאן עשרה טפחים, ורק מהסכך עד הארץ יש עשרה טפחים, והסכך נסמך על עצם המיטה – פסולה, לפי שאין קביעות לסוכה זו. כלומר: כיון שאין עשרה טפחים מהמצע עד הסכך. אבל כשיש עשרה טפחים – כשרה. ויש שרוצין לפסול מטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה. ואינו כן, דכבר נתבאר בסימן תרכט סעיף יט דרוב הפוסקים לא חששו לזה, עיין שם.

לו וזהו כשהסוכה נסמכת על המיטה, דכשתטול המיטה – יפול הסכך. אבל אם הסכך עומד על ארבעה עמודים, רק הדפנות של הסוכה הם דפנות המיטה כמו שכתבתי – אין הסוכה נפסלת במה שאין מהמצע עד הסכך עשרה טפחים, כיון שיש מהסכך עד הארץ עשרה טפחים. ואין המיטה ממעטת את האויר, מפני שאף אם תנטל המיטה – לא יפול הסכך, ואז תהיה גובה עשרה טפחים. ואי קשיא: הא אם תנטל המיטה – לא ישארו דפנות להסוכה. אך אין עניין זה לזה, דלגבי הדפנות חשבינן דופני המיטה לדפנות הסוכה, אבל לא לעניין המעטת האויר. דזהו כמו שנעמיד שולחן בסוכה, או כסא גבוה, באופן שלא ישאר מראשם עד הסכך עשרה טפחים – האם תפסל הסוכה בשביל זה? והכא נמי כן הוא לעניין הכשר סוכה, אף על גב דאי אפשר ליטלה מפני הדפנות שיחסרו להסוכה. דלעניין הכשר הסוכה חשבינן לה כשארי כלים המטלטלים, שאין פוסלים את הסוכה בהמעטת האויר שלהם. ויש מי שחושש לבלי להעמיד בדבר המקבל טומאה, ולכן נמנעים מלקבוע מסמורות בסכך הסוכה, ונכון הוא. ומכל מקום בדיעבד אין זה פסול, מפני דרוב רבותינו לא חשו לטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה. וכן הוא בירושלמי. (יש ששאלו לפי מה שכתבתי דאמרינן פי תקרה יורד וסותם: אם כן, בכל סוכה נימא פי תקרה יורד וסותם? אך אין זה שאלה, דכיון דנאמרה ההלכה שני דפנות ושלישית טפח – הוי כאלו נאמרה מפורש דלא אמרינן פי תקרה. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרלא

א הלכה למשה מסיני דהסכך צריך להיות צילתה מרובה מחמתה. ואינו דומה לפרוץ ועומד במחיצות, דפרוץ כעומד – מותר, ובחמה וצל – אינו כן. ולפיכך אם למעלה על הסכך שוין הסיכוך והפנוי – פסולה, שזהו סימן שלמטה חמתה מרובה מצילתה. שזה ידוע בחכמת הראייה, שהחמה הנכנס לחלון – מתפשטת יותר מרוחב החלון, לפי שהאור יש לה התפשטות (רמב"ם בפירוש המשנה פרק שני). ולכן כיון שצריך צילתה מרובה מחמתה, בעל

כרחך שלמעלה הסיכוך הוי הרבה יותר מהפנוי. וזהו שיטת רש״י (כב ב) והרא״ש, וכן הרי״ף והרמב״ם פרק חמישי, וכן כתב הטור. וזהו שיטת רוב רבותינו.

ב ורבינו תם, ורבינו אליעזר ממיץ, והמאור – יש להם שיטה אחרת בזה. והיינו: שלא נאמרה הלכה בפני עצמו על חמה וצל, אלא הם בכלל פרוץ ועומד דמחיצות, וכמו כן פרוץ ועומד דסכך: שאם יש סכך כמו אויר מלמעלה – הוי פרוץ כעומד, ומותר, ואין מודדין החמה והצל. אמנם בעמדינו למטה, ונראה לנו דהסכך כמו אויר – פסולה, לפי שהאויר מתקצר בראיית העין בריחוק מקום יותר מהסיכוך. ולכן אם למטה נראה הפרוץ כעומד – הוה סימן שהפרוץ יותר על העומד. וכן הוא במחיצות, כשרואים בריחוק מקום. (והטור הביא בשם העיטור שגם כן מכשיר בכי האי גוונא, אלא שכתב שכשלמעלה שוין – הוי סימן שלמטה הצל מרובה על החמה, עיין שם. וצריך עיון, שזהו נגד החוש.)

ג ולדינא פשיטא דהלכה כרוב הפוסקים. ומכל מקום שיטת רבנו תם אמת: דאם נביט מלמטה למעלה, לא מיבעיא אם נראה שוין פסולה, אלא אפילו נראה הסכך מעט יותר – גם כן פסול לפי שיטת רש״י, דהא האויר מתקצר בראייה. ולכן אפילו נראה מעט יותר – מכל מקום הן שוין, ובשוין פסולה, לפי שלמטה חמתה מרובה מצילתה, כמו שכתבתי. ולכן מלמטה בהכרח שנראה שהסכך הרבה יותר על האויר (ב״ח). כללו של דבר: כשנמדוד למעלה – צריך שיהיה הסכך יותר על האויר בשיעור נכון, כדי שלמטה יהיה צילתה מרובה מחמתה. וכל שכן כשנמדוד בראיית עין מלמטה למעלה, דצריך עוד יותר. ואם נמדוד למטה – צריך שיהיה הצל מרובה על החמה.

ד ואם הסכך ברובה צילתה מרובה מחמתה בשני משהויין, ובמיעוטה החמה מרובה מצילתה במשהו – כשר אף לישב תחת המיעוט, כיון דבכולל הוי צילתה מרובה משהו. דכמו במחיצות לעניין פרוץ ועומד – הולכין אחר הכולל. כמו שכתבתי בסימן שסב, כמו כן לעניין החמה והצל. ואם ברובה הוי רק משהו אחת – פסולה, דאם כן הוי צילתה כחמתה (פרישה). וכן אם במיעוטה הצל הרבה יותר, וברובה החמה מעט יותר, אף על פי שבכולל הוי צילתה מרובה – פסולה, לפי שעל כל פנים ברובה הוי חמתה מרובה (שם בשם ריי״ו). ואפילו ברובה שוה – פסולה כמובן.

ה ויש מרבותינו שמסתפק: דאולי במה שאנו הולכין אחר הרוב, כמו שכתבתי – זהו בסוכה קטנה. אבל בסוכה גדולה, שיש במשך שבעה טפחים שהוא שיעור סוכה חמתה מרובה – אולי אסור לישב שם, אף שבכולל הוי צילתה מרובה (ר״ן שם). ואף על גב דבמחיצות שבת – פשיטא דהולכין אחר הכולל, אפילו בגדולה הרבה, זהו מפני שאין שיעור למחיצות. אבל במשך סוכה – אולי כל שיעור ושיעור הוי כסוכה בפני עצמו. ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דיש מחמירין אם הסוכה גדולה, ויש מקום שבע על שבע שחמתו מרובה, אף על פי שבצירוף כל הסוכה הוה הצל מרובה. עד כאן לשונו. ומסתימת כל הפוסקים מבואר להדיא דגם בסוכה גדולה כן הוא. והכי מבואר להדיא מלשון הש״ס. (יט א: רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא נצרכה אלא לסוכה שרובה צילתה וכו׳. רבי אושעיא אמר: לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלושה בסוכה קטנה וכו׳, עיין שם. ואי סלקא דעתך דגם רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מיירי בקטנה, כדברי הר״ן, הוה ליה לומר גם כן בסוכה קטנה, כדאמר רבי אושעיא. וצריך עיון גדול, ודייק ותמצא קל.)

ו דרך הסיכוך להיות קל, כדי שיהא כוכבי חמה נראין מתוכה, וגם כוכבי לילה וכוכבי חמה הם ניצוצי השמש. אמנם בדיעבד, אף אם היתה מעובה כמן בית, ואפילו כוכבי חמה אין נראין מתוכה – כשרה. וכתב הטור שרבנו תם פסק שאם אין המטר יכול לירד לתוכה – פסולה. והרא״ש לא הביא זה, עיין שם. וטעמו של רבנו תם הוא מדאמרינן ריש תענית שהגשמים סימן קללה בחג. וכן אמרו שיוצא מסוכה בירידת גשמים. ואם מותר לסכך באופן שלא ירדו גשמים – אין זה סימן קללה, ולא יוצא מן הסוכה. וטעמו של הרא״ש נראה לי דהא תנן: מסככין בנסרים הפחותים מארבעה טפחים. ופשיטא כשנסכך בהם לא ירדו הגשמים. ואין לומר שירחיק משהו נסר מנסר, מנלן לומר כן? אלא וודאי דרובי הסככים הם מדברים שהגשמים יורדים דרך הסכך, וכדכתיב בנחמיה (ח): ״צאו ההר והביאו עלי זית״ וגו׳, וכסככים שלנו. ועל כאלו שנינו דהוא סימן קללה, ויוצא מן הסוכה. אבל אם אחד מסכך בדבר הכשר לסיכוך, ואין הגשמים יורדים – כשרה. ועוד נראה לי בטעמו של הרא״ש, דהא כתיב: ״וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר״. ומהך קרא דריש בריש סוכה דלמעלה מעשרים פסולה, עיין שם. ולרבנו תם צריך לומר דהוא מחסה מהזרם, ולעולם נוטפין גשמים (עיין ב״ח, וצריך עיון). ויש מהגדולים שחששו לדברי רבנו תם, ופוסלין כשאין הגשמים יכולין לירד (לבוש וב״ח, ועיין מגן אברהם). ורבותינו בעלי השולחן ערוך לא הזכירו מזה דבר. ונראה לעניות דעתי שבשעת הדחק יש לסמוך בפשיטות על דעת הרא״ש, להכשיר כשאין גשמים יורדין לתוכה.

ז הסכך אפילו כיסויו דק מאד, שיש בה הרבה אויר, אלא שאין שלושה טפחים במקום אחד, דבכי האי גוונא פוסל, כמו שאכתוב בסימן הבא, אם בין הכל יש צילתה מרובה מחמתה – כשרה. כלומר: דזהו גדר הסכך, ולא בדקות ועבות תליא מילתא. וכן אם לא היה הכיסוי מיושר בשוה אלא בבילבול, והיינו שהסיכוך מקצתו למעלה ומקצתו למטה, ובכל הסכך כן הוא – כשרה, ובלבד שלא יהא אחד גבוה מחבירו שלושה טפחים, דאז כשני סככים הם.

ולפעמים אף בהפלגה שלושה טפחים מותר, והיינו כגון שיש המשך טפח בהעולה או יותר, ויש מקום כנגדו למטה במשך טפח – אמרינן חבוט רמי, כלומר: חובטין אותו מלמעלה, ונותנין אותו למטה. וזהו הלכה למשה מסיני, דבמשך טפח אמרינן חבוט רמי, ולא בפחות מטפח. ורואין אותו כאלו ירד למטה, ונגע בשפת זה היורד. ולכן צריך שיהיה מכוון כנגד שפת היורד, ויהיה שם מקום טפח פנוי.

ח ודע: דאף על גב דכשקצת מהם גבוהים למעלה משלושה טפחים, בהכרח שהחמה תהיה שם מרובה מפני שתכנס מן הצד, אמנם כיון שאם נשפילם – תהיה צילתה מרובה, וגם עתה בעת שהחמה תהיה באמצע הרקיע והצל יכה תחתיה – תהיה גם עתה צילתה מרובה, ולכן לא חיישינן לה. ואף שיש מי שחולק בזה, כמבואר בטור, מכל מקום כל הפוסקים הסכימו כן, כמו שכתב הטור, עיין שם.

ט קנים היוצאים לאחורי הסוכה, כגון שאחורי דופן אמצעי בולטין קנים מן הסכך, ויש בהם הכשר סוכה, וצילתן מרובן מחמתן; ויש לזה שלושה דפנות, כגון שהדופן האמצעי אינו בקצה הדפנות הצדדיות, אלא נכנסת לתוכן – כשרה. והרבותא בזה: כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ו שאף על פי שהדופן האמצעי לא נעשה בשבילם, אלא בשביל עיקר הסוכה שהיא לפנים ממנו. עד כאן לשונו. ולכאורא אינו מובן, דאטו צריך לעשות הדפנות לשמה? והא אפילו כשסיככה שלא לשם סוכה – כשרה, כמו שכתבתי בסימן תרלה, וכל שכן הדפנות. אמנם עיקר כוונתם: דכיון שהדופן האמצעי לא נעשה בשבילם – יש מקום לומר דגם הסכך שחוץ לדופן לא ניתן לשם צל, ובכי האי גוונא פסול, כמבואר שם. וקא משמע לן דאינו כן. (זה למדתי מדברי הפרישה, עיין שם. ולגירסת התוספות יט א דיבור המתחיל "לבראי" – אתי שפיר בפשיטות, עיין שם.)

י וכן הקנים הבולטין מן הסכך לצד הרביעי הפרוץ, ודופן אחד נמשך עמהן, דמותר לישב תחת סכך זה, אפילו אין לו דופן כנגדו. ולא מיבעיא אם הדופן השנייה הקצרה אינה אלא שבעה טפחים כשיעור סוכה, דפשיטא דכל הכשר סוכה כן הוא: שתים כהלכתן, ושלישית טפח. ומותר להשתמש בכל הדופן אפילו שלא כנגד הטפח. וכן זה שעשה הדופן שבעה טפחים כדי הכשר סוכה, דמותר להשתמש להלן. אלא אפילו עשה הדופן הקצרה הרבה יותר משבעה טפחים, ומכל מקום לא המשיכה עד הדופן הארוכה שכנגדה, דיש מקום לומר דהאי גברא לאו בשביל הכשר סוכה המשיך הדופן, דאם כן למה היה לו להמשיכה יותר משבעה טפחים? אלא וודאי כוונתו לבלי להשתמש יותר מאורך הדופן הקצר, וזה החלק מהדופן הארוך הנמשך עם הסכך – אין לו שייכות עם סוכה זו, והיא כסוכה בפני עצמו. ואם כן אין לה רק דופן אחד, ומכל מקום כשרה, דלעולם סוכה אחת היא. ולא רצה למשוך הדופן הקצרה יותר, ולא מטעם ביטול זה החלק.

יא ויש להסתפק אם זהו דווקא כשעשה כל הסוכה בהמשך אחד בבת אחת; אבל אם מתחילה עשה דפנות שוות, והסכך היה נמשך חוץ לסוכה, ואחר כך האריך דופן אחת תחת הסכך, דאז היא כסוכה בפני עצמו, ואין לזה הכשר סוכה? או דילמא: אפילו בכי האי גוונא, כיון שסמכה להסוכה – נעשית כסוכה אחת, וכשרה. וכן נראה לעניות דעתי עיקר. (כל דינים אלו לא נמצאו ברי"ף, ולא ידעתי למה. ואולי משום דלא שכיחי.)

יב כבר נתבאר דהלכה למשה מסיני דפרוץ כעומד – מותר. ולכן אף על גב דלעניין חמה וצל – אינו כן לרוב הפוסקים, כמו שכתבתי, מכל מקום לעניין סכך פסול וסכך כשר – הוה כן. ומכל מקום אמרו חכמים (טו ב): כיון דאי אפשר לצמצם, בהכרח שהכשר יעדיף קצת על הפסול. ולפיכך אם סיכך במקצת הסוכה בשפודין של ברזל הפסולין לסיכוך, ואין בכל אחד מהם ארבעה טפחים, וגם לא הניח שפודין קצרים ארבעה טפחים במקום אחד, דאם היה ארבעה טפחים רוחב סכך פסול – פוסלת את כל הסוכה, כמו שאכתוב בסימן הבא; אלא שאינם ארבעה במקום אחד, ובין שפוד לשפוד הניח אויר כמלא רוחב השפוד, והניח שם סכך כשר – ומכל מקום פסול, מפני שאי אפשר לצמצם שימלא כל האויר מסכך כשר, ונמצא שהפסול מרובה. ולכן צריך להעדיף מעט סכך הכשר על השפודין. או אם היו השפודין נתונין שתי – יתן הכשר ערב, או להיפך, דבאופן זה בהכרח שיתמלא כל האויר מסכך הכשר. כלומר: דהא בכי האי גוונא יתן קצוות הכשר על הפסול, דאם לא כן יפלו, ואם כן ממילא שנתמלא כל האויר. (וכגון שאין להכשר על מה להניחם, רק על הפסול משתי לערב או להיפך. ודייק ותמצא קל.)

יג וזה שאמרנו שלא יהיה ארבעה במקום אחד – זהו בסוכה גדולה. אבל בסוכה קטנה, שאין בה רק שבעה טפחים על שבעה טפחים – אין להיות שלושה טפחים סכך פסול במקום אחד, אלא פחות משלושה, כמו שיתבאר בסימן הבא.

יד כבר נתבאר בסימן תרכט סעיף ל דמדין תורה מסככין אפילו בנסרים שהם רחבים ארבעה טפחים. ומדרבנן אסור, מטעם גזירת תקרה. כלומר: שיאמר מה לי לישב תחתיה, ומה לי לישב תחת תקרת ביתי? אבל בפחות מארבעה – מסככין, משום דתקרת בית אין פחותים מארבעה. ומטעם זה, בזמן הזה שמסככים התקרות בפחות מארבעה – אין מסככין בנסרים כלל, עיין שם. ואמרו שם במשנה וגמרא (טו ב) דבית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה, והיינו טיט וצרורות, שטחין עליהן, אלא מונחים כמות שהן, ועכשיו רוצה להכשירן לשם סוכה, והנסרים רחבין ארבעה טפחים – ואלו

מתחילה היה בא לסכך בהן היה אסור, כמו שכתבתי. אמנם כיון שהיתה תקרה, ובא לבטלן מתורת תקרה, לעשותן לשם סכך – התירו חכמים באחד משני דרכים, והיינו: או שיסיר מהם כל המסמרים, ויגביה כל נסר ונסר, ויניחן לשם מצות סוכה. או שיטול נסר אחד מבין נסרים אלו, והיינו נסר מבין שני נסרים בכל הסוכה, ויתן סכך כשר במקומה, ותהיה כולה כשרה מהטעם שיתבאר.

טו וטעמא דמילתא: דסוכה זו פסולה משום "תעשה ולא מן העשוי" בפסול. ולכן כשמגביה כל נסר ונסר, וחוזר ומניחה – הרי עשייה חדשה לשם סוכה. וכן אם נוטל אחת מבין שתים, ומסכך שם בסכך כשר – פשיטא שהיא עשייה חדשה. וכיון דעביד מעשה בכל נסר שבין שני נסרים – הוה כאלו עשה מעשה בכל המשך הסוכה (ב"ח). וזהו לשיטת הרא"ש, והטור, והשולחן ערוך סעיף ט. אמנם מרש"י (טו א דיבור המתחיל "רבי מאיר") מתבאר דלאו כל משך הסוכה מתכשר על ידי זה, אלא אותם שבין הנסרים, והנסרים בפסולם עומדים, עיין שם. ואי קשיא: הא עדיין יש גזירת תקרה, אחרי שהם רחבים ארבעה? אמנם בכי האי גוונא לא גזרו, דכיון דחזינן להאי גברא דבקי בתעשה ולא מן העשוי, ועושה תקון להכשרה, איך נגזור עליו שמא ישב תחת תקרת ביתו? ולכן עדיפא מהבא לסכך בתחילה, שאוסרים עליו לסכך בנסרים של ארבעה טפחים.

טז אבל הרמב"ם בפרק חמישי דין ח כתב: תקרה שאין עליה מעזיבה... – הרי זו פסולה, שהרי לא נעשו לשם סוכה, אלא לשם בית. לפיכך אם פקפק הנסרים, והניד המסמרים לשם סוכה – הרי זו כשרה, ובלבד שלא יהא בכל נסר ונסר ארבעה טפחים. וכן אם נטל אחד מבנתים, והניח במקומו סכך כשר לשם סוכה – הרי זה כשרה. עד כאן לשונו. ונראה להדיא דהרמב"ם סבירא ליה דאדרבא: כשהיה הפסול גם משום תעשה ולא מן העשוי – חמיר טפי. ופשיטא דברחבים ארבעה פסול, אלא אפילו באין רחבים ארבעה – יש בגמרא שפוסל מטעם שהיה עליהם פסול, דתעשה ולא מן העשוי. אלא דלא קיימא לן לומר כן. וזהו הרבותא שמשמיענו: דאפילו כשהיתה על הסכך פסולא דתעשה ולא מן העשוי – מכל מקום מהני הפקפוק או הנטילה מבנתים. (ומפרש בגמרא שם: בביטולי תקרה קמיפלגי, והכי פירושו: דלעולם באין בהן ארבעה, אלא דמר סבר דבהך פסולה לא מהני הפקפוק, ומר סבר דמהני. וכן הלכה. והמגן אברהם סעיף קטן ח רצה לפרש דרק בפקפוק לא מהני בארבעה, משום הרואה. אבל בנוטל וכו' – מותר אף בארבעה, דאין חשש ברואה, עיין שם. ותמיהני: דלהרמב"ם בעל כרחו פירושא דבביטולי תקרה קמיפלגי פירושו אי בטלה בהכי אם לאו, ואיזה עניין הוא להרואים? וכן מוכח במגיד משנה ובבית יוסף וב"ח, דאתרווייהו קאי. וזהו גם שיטת הרי"ף, וכמו שכתב הר"ן, עיין שם. גם החמד משה השיג על המגן אברהם, עיין שם, ועיין ט"ז סעיף קטן ט. ודייק ותמצא קל.)

יז סוכה שאין לה גג, כגון שהיו ראשי הדפנות דבוקות זו בזו כמו כוורת, או שסמך ראש הדופן של סוכה אל הכותל, ועומדת בשיפוע – פסולה דאין סוכה בלא גג. ושיפועי אוהלים – לאו כאוהלים דמי. אמנם אם היה לה גג אפילו טפח, או בפחות משלושה סמוך לגגה טפח, וטפח הוי אוהל לעניין כמה דברים – ולכן שם אוהל על זה, ומתכשרה, והשיפוע נחשבת כגג הסוכה. ואם היא מדברים שמסככין בהם – מותר לישן תחת כל השיפוע. וכן בסמכה לכותל בשיפוע, והגביה הדופן מן הקרקע טפח, ועשה בניין זקוף טפח, והושיב עליו ראשו של השיפוע למטה – דטפח זה משוה כאלו יש לו גג. ולרש"י אפילו הטפח הוא אויר – עושה טפח זה אותו כאוהל, דחשבינן טפח זה לדופן, וכל השיפוע כגג. ופשוט הוא דצריך שיהא בגובה עשרה טפחים, שבעה על שבעה, שזהו שיעור הכשר סוכה. ונחשב זה כדופן, והשאר למעלה כגג. ולכן צריך שיהא שם סכך כשר. והעשרה טפחים – מודדין ביושר ולא באלכסון. ונראה שגם בהגובה שלמעלה מעשרה – צריך להיות שבעה טפחים, דאין סכך פחות משיעור זה. ויש חולקין בזה, והעיקר כמו שכתבתי (עיין בית יוסף).

סימן תרלב

א קיימא לן לומר דסכך פסול פוסלת כל הסוכה באמצע בארבעה טפחים, ומן הצד בארבע אמות. ואויר פוסלת כל הסוכה, בין באמצע בין מן הצד, בשלושה טפחים (יז א). וביאור הדברים: כשיש סוכה משלושה דפנות, והרוח הרביעית פרוצה, ומתחיל הסכך פסול או האויר מן תחילת דופן האמצעי, והולך על פני כל הסוכה עד הדופן הפרוץ, ומחלק את הסוכה לשני חלקים, וכל חלק לא נשאר רק בשני דפנות. ולכן כשההפסק הוא פחות משלושה טפחים – הוה כלבוד, ואינו כלום. אבל שלושה טפחים אויר – חולקת לשנים, ונפסלה לגמרי. וסכך פסול אינה חולקת רק בארבעה טפחים, שזהו מקום חשוב. אבל פחות מארבעה – לא חשיבא לחלקה. ומה שהאויר מחלקה בשלושה – משום דהחלוקה ניכרת להדיא. ובהכרח כשיצאה מלבוד – מחלקת. אבל סכך פסול, דאין החלוקה ניכרת – אינו חולק אלא במקום חשוב: ארבעה טפחים.

ב האויר שפוסל בשלושה טפחים – פוסל בין באמצע הסוכה, בין מן הצד. אבל סכך פסול – אינו פוסל בארבעה טפחים אלא באמצע. אבל מן הצד – אינו פוסל עד ארבע אמות, משום דאמרינן: דופן עקומה. כלומר: דחזינן שזה המשך מהסכך הפסול המונח על הגג, חשבינן ליה כאלו הוא מן הדופן,

אלא שהדופן נתעקם על הגג. ודבר זה אינו מהסברא, אלא הלכה למשה מסיני, דאמרינן בסכך פסול מן הצד דופן עקומה עד משך ארבע אמות. ובאויר אי אפשר לומר כן, דאין מה להעמיד לדופן.

ג זה שאמרנו בביאור של דופן עקומה, דחשבינן לסכך כאלו הוא מן הדופן, ונעקם ונכפף – כן כתב רש״י (יז א), וכן כתב הרמב״ם בפרק חמישי סוף דין יד, וזה לשונו: רואין כאלו הכותל נעקם, ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל – וכשרה. ודבר זה הלכה למשה מסיני. עד כאן לשונו. אבל אם כן יש להבין: כיון דחשבינן לה של הכותל, אם כן הסכך הכשר רחוק הרבה מן הכותל? אך נראה לעניות דעתי דהעניין כן הוא: דכך נאמרה ההלכה – דחשבינן לסכך הפסול כאלו הוא מן הדופן ונתעקם, ואחר כך חשבינן כאלו הדופן נתעקם והולך ומגיע להסכך הכשר. וראיה לדבר זה מהך דאיצטבא, שיתבאר בסימן הבא, כשהסוכה גבוה למעלה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא למעט הגובה. ואמרינן בגמרא (ד א) דאם יש משפת איצטבא ולכותל פחות מארבע אמות – כשרה מטעם דופן עקומה. ושם בעל כרחך כאלו הדופן נתעקמה ובא להאיצטבא, וכמו שכתב הרמב״ם בפרק רביעי דין יד, וזה לשונו: בנה איצטבא באמצעה... פחות מארבע אמות – כשרה, וכאלו המחיצה נוגעת באיצטבא...עד כאן לשונו, הרי להדיא כדברינו. (ומה שרש״י שם דחה פירוש זה – היינו שלא זה בלבד, אבל תרווייהו צריכי. וגם באיצטבא יש לומר כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד יש אומרים דלא אמרינן דופן עקומה אלא במחיצות המגיעות להסכך. אבל אם אין המחיצות מגיעות לסכך – לא אמרינן דופן עקומה (ר״ן וכסף משנה שם). והטעם נראה דכל היכי דמפסיק אויר, אפילו בגובה – אין מקום להדופן לצרפה, ואין נאמר שהסכך הפסול הוא מן הדופן ונתעקם? הלא אינו מגיע להדופן שבהצד, מפני האויר המפסיק. אבל הטור כתב דאמרינן דופן עקומה אפילו אין הדופן אלא עשרה טפחים, והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאלו עולה עד למעלה, ואז נאמר דופן עקומה. עד כאן לשונו. כלומר: שזה עצמו רואין כאלו הדופן עולה עד למעלה. ואי קשיא: אם כן גם באויר נימא דופן עקומה? דאינו כן, דדווקא באויר דפנות שלמעלה מהכשר סוכה שאין בו צורך – יש לומר כן, ולא באויר שעל הגג, שהוא עיקר מקום הכשר סוכה. ולענין דינא יש להחמיר. (וכן כתב הב״ח, והמגן אברהם סעיף קטן א. והט״ז סעיף קטן א האריך להקשות על המחמירים. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ה ודע: דבסכך פסול פחות מארבעה טפחים – מותר לישן תחתיו, דבטל לגבי כל הסוכה. אבל מן הצד דפוסל בארבע אמות, ובפחות כשר – לא יישן תחתיו כשרוחבו ארבעה טפחים, שהוא מקום חשוב. ובאויר אף בפחות משלושה, שאינו פוסל את הסוכה – מכל מקום לא יישן תחתיו, אף על פי שפחות משלושה מצטרף גם להכשר סוכה, כמו שיתבאר. מכל מקום אין לישן תחתיו כשהולך על פני כל הסוכה, דמינכר טובא; או אפילו אינו הולך על פני כל הסוכה, אלא שיש בו משך שהאדם יכול לישן כנגדו ראשו ורובו. אבל בלאו הכי – מותר, שהרי אין לך סוכה שאין שם נקבים נקבים. אלא כשיש אויר משך נכון – אין לישן תחתיו, ולא לאכול ולא לישב תחתיו. ואינו דומה לסכך פסול, מפני שניכר הרבה.

ו וזה שחלקנו בין אויר לסכך פסול, ובין אמצע למן הצד – זהו הכל בסוכה גדולה. אבל בסוכה קטנה, שאין בה אלא שיעור סוכה שבעה טפחים – אין חילוק בין אויר לסכך פסול, ובין אמצע למן הצד. אלא בכל גווני פחות משלושה – כשרה, ומצטרפת להכשר סוכה, וישנים תחתיו, דכלבוד דמי. ושלושה טפחים פסולה. והטעם פשוט: דכיון דקטנה היא, אי אפשר לילך בה בסכך פסול עד שיעור ארבעה טפחים. דאם כן תהא רובה בפסול, ובהכרח לילך בה עד שיעור לבוד. וכל שיצא מתורת לבוד – פסולה בכל דבר ובכל מקום.

ז דופן עקומה, שנאמרה ההלכה על ארבע אמות – הוי בין בדופן אחד, בין בכל הדפנות. הלכך בית שנפחת הגג באמצע, וסיכך במקום הפחת, ונשאר מן התקרה סביב בין סכך הכשר לכתלים פחות מארבע אמות – כשרה. ומיהו אין ישנים תחתיו כל זמן שיש בו ארבעה טפחים. ואם במקום אחד יש ארבעה, ובמקום אחד פחות – מותר לישן במקום הפחות.

ח זהו שנתבאר דסכך פסול – פוסל באמצע בארבעה טפחים, ואויר פוסל בשלושה, היינו כמו שכתבתי דאין להסוכה אלא שלושה דפנות. ומתחיל בדופן האמצעי, ומהלך על פני כל הסוכה עד הצד הפרוץ. דהשתא מפסיק הפסול או האויר בין סכך כשר לכשר, ולא נשאר מכל צד אלא שני דפנות. אבל אם מתחיל מהדופן שמן הצד, ומהלך עד הדופן השנייה שכנגדה, אם נשאר מהכשר לצד הדופן האמצעית כדי הכשר סוכה, דהיינו שבעה טפחים – כשרה, שהרי יש לה שלושה דפנות. והצד שמעבר הפתח, והיינו לצד הפרוץ, אם ההפסק הוא בשלושה טפחים אויר – בכל עניין פסול, כמו שכתבתי. אבל אם מפסיק סכך פסול בארבעה טפחים, ואצל הפתח עדיין נשאר כדי הכשר סוכה, אם יש מן צד הכשר עד הדופן האמצעית כדי לומר דופן עקומה, והיינו פחות מארבע אמות – כל הסוכה כשרה: הצד הפנימי הרי יש לו שלושה דפנות, והצד החיצון מתכשר על ידי דופן עקומה, שאנו רואין הדופן האמצעי כאלו עומדת אצל צד החיצון. ואין לומר: כיון דנוטלין הדופן משם, איך יכשר הצד הפנימי? דהא באמת אין נוטלין משם, רק רואין כאלו עומדת בשם, וממילא דכולה כשרה (טור). ופשוט הוא דאם הדופן השלישית אינה רק שבעה טפחים, ויש ארבעה טפחים סכך פסול אחר

השבעה טפחים לצד הדופן הפרוצה – שאינו כשר רק הצד הפנימי. אבל הצד החיצון – אין לו רק שתי דפנות (שם), הדופן הארוכה והאמצעית, ופסולה.

ט כל זה הוא כשהאויר או הפסול הולכים על פני כל הסוכה. אבל אם באמצע הסוכה יש אויר שלושה על שלושה, או סכך פסול ארבעה על ארבעה, ובהצדדים מחובר הסכך כשר זה לזה, אם יש מהאויר או מהפסול הכשר סוכה עד הדופן האמצעי – הכל כשר. דמה שבצדדין – פשיטא דכשר, דהא הוא מחובר לשיעור הכשר סוכה. וכן מה שנמשך מהצדדין לצד הפתח – מחובר הוא. ואפילו הכשר שאחר הפסול, או אחר האויר לצד הפתח, דחיבורו הוא רק על ידי הצדדין – מכל מקום סוף סוף מחובר הוא להכשר סוכה. ולא גרע מפסל היוצא מן הסוכה, דנדון כסוכה כמו שכתבתי בסימן הקודם. ורק תחת האויר ותחת הפסול לבד – פסול לישן שם, כמו שכתבתי. ובאמת אפילו אין מהאויר או מהפסול הכשר סוכה עד הדופן האמצעית – גם כן לית לן בה, דכל הסוכה מצטרפת יחד לשיעור הכשר סוכה, כיון שמחוברין מן הצדדין (שם).

י אם יש סכך פסול פחות מארבעה טפחים, ואצלו אויר פחות משלושה טפחים – אין מצטרפין זה לזה לפסול הסוכה. הלכך אם יש אויר שלושה טפחים – יכול למעטו בסכך פסול, וכשר. וזהו דווקא בסוכה גדולה. אבל בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה על שבעה – מצטרפין זה לזה לפסול. ולאו משום צירוף, אלא משום חסרון השיעור. ואם יש סכך פסול שני טפחים, ואחר כך אויר פחות משלושה טפחים, ואחר כך עוד סכך פסול שני טפחים – מסתפק הרא״ש ז״ל אם שני הפסולים מצטרפין לפיסול הסוכה. מי אמרינן: כיון דאויר מפסיק ביניהם – לא מצטרף? או דילמא: כיון דאין באויר שבעה – מצטרפין. ולאו מטעם לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר. דאם היו אומרים לבוד להחמיר – היה די בטפח סכך פסול מכאן, וטפח מכאן, וביניהם שני טפחים אויר, ועל ידי לבוד נעשה ארבעה טפחים סכך פסול. אלא וודאי לא אמרינן לבוד להחמיר. ואפילו מאן דסבירא ליה דאמרינן לבוד להחמיר – לא אמרינן רק אלא שנעשו כשניהם סמוכים זה לזה, אבל לא שהאויר יצטרף (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, ולעיל סימן תקב סעיף קטן ט). אלא דבכאן הספק דכיון שאינו מקום חשוב – אינו חשוב שיפסיק, והוי כאלו הם מחוברים, והוי סכך פסול בארבעה טפחים. והולכין להחמיר, כי זהו ספיקא דאורייתא.

יא איתא בגמרא (יד ב) דהא דאמרינן דסכך פסול, פוסל בארבעה טפחים – אפילו אין כל הארבעה טפחים בתוך הסוכה, כגון שהניח על הסוכה סכך פסול אצל הדופן הפרוץ. שאי אפשר לומר בשם דין דופן עקומה, כיון שאין שם דופן, והכניס שלושה טפחים לתוך הסוכה, וטפח אחד חוץ לסוכה – דהוה ליה כפסל היוצא מן הסוכה, ונדון כסוכה, ונחשבו השלושה טפחים כסכך פסול. ואסור לישן תחתיו, מפני שהטפח שמבחוץ נחשב כאלו הוא לפנים. ואם היא סוכה קטנה – נפסלת כל הסוכה, דהוי כסוכה קטנה שיש בה ארבעה סכך פסול, שנפסלת כולה, כמו שנתבאר. ולפי זה אף אם אינה בצד הפרוץ, אלא בצד הדופן, שיש לומר דופן עקומה – מכל מקום בסוכה קטנה הרי חסר השיעור (מהרש״א שם).

יב ולפי זה יש ליזהר בסוכות הבנויות שלנו, שיש עד מקום פתיחת הגג קצת בניין, דהוי כסכך פסול. ואמת שהוא פחות מארבעה טפחים, אבל ברובם הם מקצתם בולטים גם לחוץ לכותל חוץ לסוכה, וביחד יהיה ארבעה טפחים. ואם כן אסור לישן תחתיו. ויש מי שאומר כיון שיש כותל ביניהם – אינו מצטרף זה לזה. ולכן אם אין ארבעה סכך פסול לתוך הסוכה – מותר לישן תחתיו (מגן אברהם סוף סעיף קטן א). ויש להחמיר כדיעה ראשונה. (גם החמד משה חולק על המגן אברהם. והפרי מגדים גם כן כמסתפק בזה, ונוטה להחמיר, עיין שם.)

יג ודע דהא דאמרינן דופן עקומה עד ארבע אמות – זהו במשך השוה. אבל בגג משופע, אפילו אם יש בשיפועו ארבע אמות ויותר, אם אין במשך השוה ארבע אמות – אמרינן דופן עקומה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ובהא דאמרינן דבסוכה קטנה של שבעה טפחים – כל שלושה טפחים פוסלת הסוכה: לאו דווקא שבעה טפחים, אלא כל שהיא פחות מן עשרה טפחים – פוסל שלושה טפחים, כיון שלא ישאר שבעה טפחים שיעור סוכה (שם סעיף קטן ג). (ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ב, דאם הגג עקום למעלה, שהולך בשיפוע, ואין בו ארבע אמות במשך השוה, ורק בשיפועו למטה יש קורה בפחות משלושה טפחים, דאי מצטרפת ליה הוה ליה ארבע אמות, ולא אמרינן דופן עקומה – מכל מקום כיון דבצד הגובה הוא רחוק שלושה טפחים, ואם כן צריך לומר חבוט ולבוד. ולא אמרינן כן להחמיר, עיין שם. וזהו לשיטתו בסימן תקב, דאמרינן לבוד להחמיר, כמו שכתבתי בסעיף י. אבל להאומרים דלא אמרינן לבוד להחמיר, גם בלא חבוט לא אמרינן לבוד. וכעין זה כתב הר״ן ז״ל בפלוגתא דרב אחא ורבינא יח א, דלא אמרינן לבוד ודופן עקומה ביחד, עיין שם ובמחצית השקל סעיף קטן ב.)

סימן תרלג

א שנינו בריש סוכה: סוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה – פסולה. דסוכה הוה דירת עראי, ועד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי אם ירצה. אבל למעלה מעשרים אמה אי אפשר לעשותה דירת עראי, מפני גובהה. והתורה הקפידה שהסוכה תהיה ביכולת להיות דירת עראי (כרבא שם דכ״פ הרי״ף, עיין שם). ואין חילוק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה, ובין מחיצות מגיעות לסכך ובין אין מגיעות לסכך – דבכולהו פסול למעלה מעשרים אמה. (משום דלאינך אמוראי יש חילוק, כמבואר בגמרא, אבל לרבא אין חילוק.)

ב אל תטעה לומר דכיון דהתורה ציותה דירת עראי לסוכה – אין לעשותה חזקה, דאינו כן. דיכול לעשות אפילו מחיצות מברזל, אלא התורה אמרה שתהיה ראויה לעשותה עראי (גמרא). ויש להסתפק: דנהי דוודאי כן הוא, מכל מקום אולי על כל פנים יש יותר הידור לעשותה עראי, כדרך הסוכות הנעשים לחג הסוכות, ואחר כך סותרים אותם, משנעשה אותם בבתים בנויים בסילוק הגגות, כדרך שאנו עושים בסוכות הקבועות בהבתים? ונראה דאין קפידא כלל, ואין הידור בזה יותר מבזה. דעיקר ״עראי״ הוא על הסכך, ולא על הדפנות. אלא דמכל מקום אי אפשר לעשות דפנות בגובה, באופן שאי אפשר לעשותם עראי כלל. (ואף על גב דקצת נראה מלשון רבא שם, שאומר: עד עשרים אמה... כי עביד דירת קבע נמי נפיק וכו׳. ומשמע ״נפיק״ בדיעבד. אינו כן, דנקיט זה אטו למעלה מעשרים, דגם בדיעבד פסול. וכן מבואר מתוספות דיבור המתחיל ״כי״, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ג כל אמה היא בת ששה טפחים מצומצמות, והם נגד מרווחות בפחות חצי אצבע לאמה. וזה שאמרנו למעלה מעשרים פסולה, הכוונה על החלל, כלומר: שהחלל לא יהא יותר מן עשרים אמה. אבל הסכך יכול להיות למעלה מעשרים אמה. והכי איתא בריש עירובין, עיין שם.

ד היתה גבוה מעשרים אמה, והוצין יורדין לתוך עשרים, אם צלתן מרובה מחמתן – כשרה, כן הוא בגמרא (ד א). ופירש הרא״ש ד״הוצין יורדין לתוך עשרים״ – היינו שמגיעות עד חלל עשרים, עיין שם. כלומר: דהא קיימא לן לומר דחלל סוכה לא יהיה יותר מעשרים, אבל הסכך יכול להיות למעלה מעשרים. אלא דכאן מיירי דהחלל הוא יותר מעשרים, ורק ההוצין, כלומר הענפים והעלים היוצאים – הם יורדים למטה עד שמכסים את החלל היותר מעשרים. ובעינן שבהם עצמן יהיה צלתן מרובה מחמתן. ואם לאו כמאן דליתנייהו דמי, כיון שאינן מעיקר הסכך. דבעיקר הסכך לא היינו מצריכים שבגמר העשרים יהיה צלתן מרובה מחמתן, דאין טעם בזה אלא מפני שהם הוצין.

ה ויש אומרים דמטעם זה דאין ההוצין מעיקר הסכך – בעינן שיהיו בתוך עשרים ממש, וצלתן מרובה מחמתן. ואם היו למעלה מעשרים, אף על פי שצלתן מרובה מחמתן – רואין אותם כאלו אינם (כסף משנה מהר״ן, עיין שם). וכן מבואר מלשון הרמב״ם בפרק רביעי, עיין שם. אבל הטור כתב: והוצין יורדין עד עשרים, עיין שם. וזהו כלשון הרא״ש, עיין שם. ורבינו הבית יוסף בסעיף ב מסתים לה סתומי. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ב, שתפס דדברי הרא״ש והר״ן אחד הם. ואינו כן, ועיין מחצית השקל ופרי מגדים.)

ו סוכה שחללה יותר מעשרים אמה, ותלה בה דברים נאים תחת הסכך, ועל ידי כן נתמעט החלל – אינו מועיל, כיון שאין זה מן הסכך. ולא דמו להוצין. ואף שהם כשרים לסיכוך, מכל מקום כיון שתלאן לנוי ולא לשם צל – אינן בכלל סכך, ואין ממעטין החלל היותר מעשרים. וכן אם רוצה למעט החלל על ידי הגבהת הקרקע, כגון שנתן כרים וכסתות או שארי דברים על הקרקע, ומיעט החלל – לא הוי מיעוט, דלא נתבטלו להקרקע, אפילו ביטלם בפירוש. אבל אם מיעטה בתבן הרבה שנתן על הקרקע, וביטלן בפירוש – הוי מיעוט. וקל וחומר אם נתן עפר וביטלו לעולם בפירוש. אבל אם לא ביטלו בפירוש, אפילו עפר – לא הוי מיעוט. אף על פי שידוע שלא יטלו מכאן, מכל מקום כשלא ביטלו בפירוש – לא הוי מיעוט, וכל שכן תבן. ויראה לי דהוא הדין אם הניח עצים על הארץ, כמו רצפה, וביטלן בפירוש – דהוה מיעוט. ואולי דרצפה הוי סתם כמפרש. וכל שארי דברים – לא מהני אפילו ביטל בפירוש, דאין דרכן להתבטל. ובטלה דעתו אצל כל אדם, אפילו אם הוא רוצה באמת לבטלם. ואין ממעטין ביום טוב מפני שזהו כבניין.

ז היתה גבוה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, וכיון שהוא בניין וודאי ממעט, ויש בה שיעור סוכה שבעה על שבעה – מכשרת כל הסוכה, דשאר הסוכה הוה כקנים היוצאים לאחורי סוכה, דהוי כסוכה. ואף על גב דהתם מיהו הסכך כשר, והכא הרי הסכך פסול שהוא מעשרים ולמעלה, אמנם גם זה לא מקרי סכך פסול, שהרי כשר הוא, אלא שאוירו אינו מהכשר סוכה. ויש מי שסובר באמת דבכאן אין ההיתר רק על האיצטבא, ולא בכל הסוכה (ר״ן ור׳ ישעיה בטור). והטור והשולחן ערוך סתמו כדיעה ראשונה, וזהו דעת רוב הפוסקים.

ח אם בנה האיצטבא מן הצד, כלומר לאחת מכותלי הצדדים, אם יש משפת האיצטבא עד הכותל השני יותר מארבע אמות – פסולה לגמרי, שהרי אין למשך האיצטבא רק שני דפנות. ולא אמרינן בהאיצטבא גוד אסיק מחיצתא, משום דאין אלו מחיצות הניכרות, ואין דומין למחיצות הבית. ואם פחות מארבע אמות – כשרה על האיצטבא דווקא, דאמרינן דופן עקומה, ורואין הסכך כאלו נתעקם עד תחת האיצטבא בשפתה. אבל השאר אי אפשר

להכשיר כמקודם, כדין קנים היוצאין לאחורי סוכה, שהרי אנחנו נוטלין הסכך משם, ומעמידין אותם כנגד האיצטבא. ואף על גב דאין זה אלא רואין בעלמא, ומאי שנא מהדין המבואר בסימן הקודם בסכך פסול, שמפסיק באמצע הסוכה? דאף על גב דלעניין צד החצון אנו רואין כאלו הדופן האמצעית עומדת כאן, מכל מקום גם הצד הפנימי כשר. דלא דמי, דהתם הצד הפנימי כשר גמור, ורק לעניין צד החצון אומרים רואין. אבל הכא מחוץ לאיצטבא הא הוא פסול, וכיון דגם לעניין האיצטבא אנו מורידים אותו לכאן, ואיך נעשנו כשירים של האיצטבא?(והמגן אברהם סעיף קטן ו טרח בזה, עיין שם. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. וגם מה שהקשה מסוף סימן תרלא – לא ידעתי, דשם הא אין כאן רואים, ואיזה דמיון הוא? ודייק ותמצא קל.)

ט ואם בנה האיצטבא באמצע, אם יש ממנו לכותל בכל צד פחות מארבע אמות – כשרה על האיצטבא. דכבר נתבאר בסימן הקודם דאמרינן דופן עקומה, אפילו מארבע הרוחות, ואפילו אם האיצטבא גבוה יותר מעשרה – לא אמרינן רשות אחרת היא, אלא בטילה להסוכה. ואם יש בינה לכותל ארבע אמות – פסולה. ולא אמרינן גוד אסיק מחיצתא, אפילו היא גבוה עשרה דהיא כרשות בפני עצמה – מכל מקום אינה דומה למחיצות הבית, כמו שכתבתי, ולא אמרינן בה גוד אסיק מחיצתא. ואפילו אם לשני דפנות היא בתוך ארבע אמות – אינו מועיל, שהרי אין לה רק שתי מחיצות, אלא אם כן היא בתוך ארבעה לשלוש מחיצות.

י סוכה יש לה שיעור בגובה למעלה ולמטה. למעלה: כמו שנתבאר, שאין לה להיות גבוה מעשרים אמה. ולמטה: שלא תהא פחותה מעשרה טפחים, דכל למטה מעשרה – אינה ראויה אפילו לדירת עראי, ואינה אלא כלול של תרנגולים, ולא לדירת אדם. ולכן סוכה אין החלל שלה גבוה עשרה טפחים – פסולה. ואפילו היא גבוה עשרה טפחים, והסכך הוא למעלה מעשרה, אלא שהוצין יורדין לתוך עשרה – גם כן פסולה, ואפילו הם חמתה מרובה מצילתה, דאין הפסול מטעם הסכך אלא משום דלא נשאר עשרה טפחים אויר לתשמיש, ואינה דירת אדם. ומכל מקום אם תלה שם דברים לנוי סוכה – כשרה, אף שיורדים לתוך עשרה. וכן כל דבר שאינו בגדר אוהל, שהרי האוהל הוא עשרה. וזהו תשמישי הסוכה, מה שאין כן ההוצין הם אוהל שמאהילין על הסוכה, וממעטין אוהל הסוכה.

יא היתה נמוכה מעשרה, וחפר בהקרקע על פני כל הסוכה, והשלימה לעשרה – כשרה. ואינו צריך לפקפק את הסכך, ולחזור ולהניחם, משום תעשה ולא מן העשוי, שהרי הסכך הוא בכשרות, ולא מפני שאין שיעור בהמחיצות יפסול הסכך. הא למה זה דומה? למי שעושה סוכה ומתחילה עושה הסיכוך, ואחר כך עושה הדפנות. האם תפסל מפני זה? והכא נמי כן הוא. אך בזה יש פוסלין, ויתבאר בסימן תרלה.

יב אם לא חקק בקרקע על פני כל הסוכה, אלא חקק כפי שיעור ההכשר שבעה על שבעה, אם יש בין החקק להכותל שלושה טפחים – פסולה, מפני שהדפנות רחוקות מהכשר הסוכה. ולא אמרינן בזה דופן עקומה, דלא נאמרה ההלכה אלא לדפנות גמורים, אלא שפסולם הוא מפני הריחוק מהסכך – אמרינן דופן עקומה. אבל לא לעשות על ידי דופן עקימה דופן, מה שאינו דופן כלל. אבל פחות משלושה – כשרה, דכל פחות משלושה כלבוד דמי. וכתב הטור דאין ההכשר רק תחת החקק, ולא חוצה לה. ואינו דומה לאיצטבא, דשוינן להמותר כקנים היוצאים, כיון דבכאן אין ראוי כלל לתשמיש. ואינו דומה לסוף סימן תרלא בסוכה בשיפוע, שמותר לישן אפילו במקום השיפוע שאין שם עשרה; דהתם הדופן הוא דופן גמורה, אלא שעל ידי השיפוע מתקצרת במקום אחד, וכולה חד דופן היא. מה שאין כן הכא, שבמקום שעומדת אין עליה שם דופן כלל, ואיך נכשירנה. (ומיושב קושית המגן אברהם סעיף קטן ח, וכן כתב החמד משה.)ופשוט הוא דכשם שחקיקה בקרקע להשלים השיעור – מהני, כמו כן אם הסכך עב הרבה, ונוטל מהסכך מלמטה עד כדי להשלים עשרה טפחים – מהני כמו חקק (שם). (עיין פרי מגדים סעיף קטן ט, שמסתפק בבור עמוק עשרה, ונעץ על שפתו ארבעה קונדיסין גבוהים, וסיכך עליהם: מי אמרינן גוד אסיק, כיון שהמחיצות ניכרים מבפנים? או בעינן שיוכרו מבחוץ? עיין שם. ולפי עניות דעתי: פשיטא דפסול. דהא בכי האי גוונא בשפת הגג גם כן הרבה פוסלין, כמו שכתבתי בסימן תרל. ואפילו להיש מכשירין – לא הכשירו רק בכותלים שעל הקרקע. וראיה: דהא באמצע הגג – לדברי הכל פסול. והרי בבית יש מחיצות הניכרות. אלא וודאי דבעינן ניכרות בחוץ, גלוי לכל. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרלד

א אף על גב דכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות – אינה נחשבת בית כלל לשום דבר: למזוזה, ולמעקה, ולנגעים, ולבתי ערי חומה, ולחזור עליה מעורכי המלחמה, ואין מניחין בו עירוב, ואין בזה כדי חלוקה (סוכה ג א), ואינו טובל למעשר ולנדרים (תוספות שם בשם הירושלמי), ואינה נחשבת פתח בית אביה בנערה המאורסה (שם), משום דלא דיירי בה אינשי (גמרא שם); מכל מקום בסוכה דהיא דירת עראי – באה הקבלה דדי בשבעה טפחים על שבעה טפחים, כדי שיכנס בה ראשו של אדם ורוב גופו, ושולחן קטן של טפח על טפח, ויוצא בה ידי חובתו.

ב ואף על גב דאינה ראויה לישן כדרך האדם בשכיבה, מכל מקום יכול לישן בישיבה, לתמוך על הכותל. ודווקא שבעה על שבעה. אבל אם באורך פחות משבע וברוחב הרבה יותר משבע, או להיפך, אף על גב שבכולל יהיה יותר משיעור זה – מכל מקום אינו מועיל; דכל שהאורך או הרוחב פחות משיעור זה – אי אפשר לאדם לישב בה כראוי (ט״ז ומגן אברהם). דלא כיש מי שרוצה להכשיר בארוכה וקצרה. ואף על גב דלעניין מזוזה ושארי דברים – מועיל כי האי גוונא, זהו בארבע אמות על ארבע אמות, שיש שם מקום מרווח, ולא בשבעה על שבעה. ולגודל הסוכה – אין לה שיעור. ואף על גב דלעניין גובה יש שיעור עשרים אמה – מכל מקום באורך ורוחב אין לסוכה שיעור למעלה.

ג ואם היא עגולה – צריך שיסבב אותה חוט של עשרים ותשעה טפחים ושני חומשין, דבזה יש לפי חשבון המדידה מרובע של שבעה על שבעה. ואפילו סוכה גדולה הרבה, ובמקום אחד יש קרן משוך שאין בו שבעה על שבעה – אסור לישב שם; כיון שהמקום צר, ואינו ראוי לישיבה – אינו בכלל הסוכה (מגן אברהם). ויש לזה ראיה מגמרא מקיטוניות של הילני המלכה ריש סוכה, עיין שם. ואלו השבעה טפחים על שבעה טפחים – צריך שיהא פנוי לגמרי, לבד השולחן הקטן שאוכל עליו. ואפילו נתן בגדים לנאותה, וממעטים אותה משבעה על שבעה – פסולה, לפי שלא ישאר מקום לשבת. ולא דמי לגובה עשרה שבסימן הקודם, שבשם יש רוחב ואורך כראוי.

ד כתב רבינו הבית יוסף: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו חוץ לסוכה, ואכל – כאלו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. עד כאן לשונו. ופסק כהרי״ף והרמב״ם בפרק ששי דין ח, דכמו ששיעור סוכה צריך כדי ראשו ורובו ושולחנו כמו כן בסוכה גדולה אין לישב על הפתח ולאכול משולחנו שחוץ לסוכה. אבל הרא״ש, והטור, וכמה מהגאונים פסקו דבזה אין איסור, כמו שכתב הטור.

ה ויש לדקדק בלשון רבינו הבית יוסף, שכתב: כאלו לא אכל בסוכה. והא מדאורייתא וודאי יצא, כיון שאינו אלא משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו! ובאמת לשון הרמב״ם שכתב: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו חוץ לסוכה, ואוכל – הרי זה אסור, וכאלו לא אכל בסוכה... גזירה וכו׳. עד כאן לשונו. והאריך בכוונה, והכי פירושו: הרי זה אסור מדרבנן, והחמירו עליו כאלו לא אכל בסוכה. אבל מדאורייתא – וודאי יצא. אבל רבינו הבית יוסף שכתב להדיא ״כאלו לא אכל בסוכה״ – משמע דגם מן התורה כן, וזה אי אפשר. ונראה דהעניין כן הוא: דוודאי אינו אלא דרבנן, אך רבנן עשאוהו שגם מן התורה אינו יוצא, מפני שהקלקול קרוב. והוכרחו לזה מלשון המשנה (כח א), שאמרו על זה שהעושה כן – לא קיים מצות סוכה מימיו. וזהו שאומר הרמב״ם: הרי זה אסור. כלומר: מדרבנן, ועשאוהו כאלו לא אכל מן התורה. ורבינו הבית יוסף גם כן כוונתו כן, אלא שקיצר בדבריו (וכן כתב התוספות בברכות יא א ובריש סוכה). ואם מקצת השולחן עומד בסוכה, ומקצתו חוץ לסוכה – מותר (מגן אברהם).

סימן תרלה

א אינו צריך לעשות הסוכה לשמה, לשם סוכת מצוה. והא דכתיב: "חג הסוכות שבעת ימים לד'" – אין הכוונה לעשותה לשמה, אלא שאסורה כל שבעה כקדש, ויתבאר בסימן תרלח. וכן הא דכתיב: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" – זהו שרשאין לעשות סוכה בחול המועד, ויתבאר בסימן תרלז. והא דכתיב "לך" – אין הכוונה "לך" = "לשמה", כדדרשינן בציצית: "גדילים תעשה לך" – "לשם חובך" (מנחות מב ב). אלא בכאן הכוונה להוציא את הגזולה, ויתבאר בסימן תרלז. דהכי משמע "לך" – "שלך יהא", כמו "לכם" דלולב. אך בציצית יש על זה קרא אחר: "ועשו להם ציצית", "להם" – משלהם ולא הגזול. ולכן דרשינן מ"לך" – לשם חובך, מה שאין כן בסוכה (סוכה ט א).

ב ומכל מקום, אף על גב דלא בעינן סוכה לשמה, מכל מקום לא כל הסוכות כשרות, אף על פי שהסכך הוא מהדברים הכשירים לסיכוך, וכן הדפנות כהלכתן, וצילתה מרובה מחמתה. והיינו: דבעינן שנעשית לצל להסתתר שם משרב ושמש, כדכתיב: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב". אבל אם נעשית מאליה – פסולה, שהרי אינה לצל. וכן אם נעשית להצניע שם דבר, או לאוצר תבואה, וכיוצא בזה – אינה סוכה, כיון שלא נעשית להסתיר עצמו בצל מחום. וכן אפילו נעשית להסתיר עצמו, אלא שעשאה לדור בה כל השנה – אם כן הוה ביתו של כל השנה, והתורה אמרה: "בסוכות תשבו", ולא בבית שאתה יושב בה כל השנה כולה. אלא אינה כשרה, אלא אם כן נעשית לדירת עראי לשם צל, להסתיר עצמו לפרקים מחום השמש, והמטר, והצינה – אז יש על זה שם סוכה, ויכול לישב בה לשם מצות סוכה, אף שלא עשאה לשם מצוה (עיין ב"ח ומגן אברהם).

ג וכך שנו חכמים: סוכת גנב"ך כשרה, סוכת רקב"ש כשרה. והכי פירושו: סוכה שעשאה אינו יהודי או אשה כדי להסתר שם מחמה, וכן סוכה העשויה לבהמה להסתירה מחוזק חום השמש, וכן סוכה כותיים ההולכים בעדרים, וכן סוכת רועים, סוכת קייצים, כלומר שומרי קציעות שבשדה המונחים לייבש, וכן סוכת בורגנין, היינו שומרי העיר, וכן סוכת שומרי פירות – כל אלו כשרים, מפני שעשויים לצל, שעושים סוכה כדי להסתיר עצמם מחום השמש. (כותיים – זהו כותים שבמקרא במלכים ב יז, שלא נהגו בדת ישראל. והרבותא בכל אלו: אף שבוודאי לא נעשו לשם מצוה, מכל מקום כשרים, מאחר שנעשו לצל.)

ד וכיון שנתבאר דסוכה העשויה מאליה – פסולה, לפיכך: מי שיש לו גדיש מלא תבואה, ולמעלה קש וחטט בפנים הגדיש, ולקח מתוכו עד שנשארו כתלים כהלכתן, וגם סכך של קש – ומכל מקום פסולה, שהרי לא נעשה הסכך לשם צל. וכי תימא: תיהוי חטיטה זו כעשייה? דאינו כן, דזהו תעשה ולא מן העשוי, שהרי לא עשה בהסיכוך שום מעשה. ודווקא כשלא הניח שם חלל כלל. אבל אם בתחילת עשיית הגדיש הניח למטה סמוך לארץ חלל טפח בגובה במשך שבעה טפחים על שבעה טפחים, והיה זה המשך פנוי, והגדיש למעלה מזה – נעשה כל הגדיש כתקרה, כיון שיש לו אוהל טפח, שזהו לשם סוכה או לשם צל. ואם חטט בו אחר כך, והשלימה לעשרה – כשרה, שהרי אין בזה משום "ולא מן העשוי", שהרי נעשתה לשם סוכה או לשם צל. ולא מיבעיא אם חטטה מלמטה, והניח הטפח כמו שהיה, אלא אפילו חטטה למעלה ולא הגיע להטפח – מכל מקום כשר, מפני שעל כל הגדיש יש שם סכך, אלא שאחר כך קלשה. וזהו בגדיש קטן. אבל הגדיש גדול, והניח חלל טפח במשך שבעה, ואחר כך חטט – כל הגדיש אינו כשר, רק זה המקום משך שבעה טפחים. אבל יתר הגדיש פסול. ולא הוי כקנים שלאחורי הסוכה, כיון שאין כאן לא סוכה ולא דופן, אלא שם אוהל בעלמא. וכיון דכל מותר הגדיש פסול, לכן אם חטט הגדיש משני צדדי השבעה טפחים, משך יותר מארבע אמות לכל צד – הרי מפסיק יותר מארבע אמות סכך פסול בין מקום השבעה טפחים לבין הכתלים. ואי אפשר לומר דופן עקומה ביותר מארבע אמות, וממילא שגם השבעה טפחים נפסלו.

ה כתב רבינו הרמ"א דאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות. ואם עשה טפח סמוך לסכך – מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. עד כאן לשונו. ובוודאי אין זה רק זהירות בעלמא, דאיזה פסול יש בעשיית הגג קודם הדפנות? דאין זה דמיון לחוטט בגדיש, שאין על זה שם גג כלל. אבל הכא גג גמור הוא. ויש שפסלו אפילו בדיעבד (לבוש וט"ז), והביא ראיה משום דגג בלא מחיצות לא מקרי אוהל, עיין שם. ואני תמה: דהא לעניין טומאה הוה אוהל גג בלא דפנות, וראיה מפורשת ממשנה דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה, עיין שם ברש"י. ויש שדחו ראיה זו, ולא נהירא. ומכל מקום יש חוששים לדיעה זו. (והב"ח והמגן אברהם מכשירים, עיין שם.)

סימן תרלו

א תנן (ט א): סוכה ישנה – בית הלל מכשירין. ואיזהו סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלושים יום. אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה – כשרה. כלומר: דכל העושה קודם שלושים הסמוך לחג – מסתמא אינו עושה בשביל החג. ומכל מקום כשרה, דלא בעינן סוכה לשמה, כמו שכתבתי

בסימן הקודם. וזהו דקא משמע לן משנה זו: דלא בעינן סוכה לשמה. ובירושלמי אומר דמכל מקום צריך לחדש בה דבר לשם סוכת מצוה: או משך טפח, או משהו על פני כולה. ואם עשאה לשם חג – אינו צריך לחדש בה דבר, אפילו עשאה מתחילת השנה. (עיין חיי אדם, שכתב דבעשאה לשם חג לשנה הבאה – צריך לחדש בה דבר. ודבריו תמוהים.)

ב ובוודאי הך דצריך לחדש בה דבר – אינו מדין תורה. ואפילו מדרבנן – אין זה הכרח, אלא הידור בעלמא (ר"ן ורי"ו ומגן אברהם). וראיה: מדלא הזכירו בגמרא זה. וגם בסוכות גנב"ך ורקב"ש שבסימן הקודם לא הזכירו זה. ומיהו למצוה מן המובחר – פשיטא דגם בשם יש לחדש דבר: או טפח על טפח במקום אחד, או משהו על פני כולו. והחידוש הוא פשוט שיגביה מעט סכך כשיעור זה, ויחזור ויניחנו לשם מצות סוכה (ט"ז ומגן אברהם).

ג יוצר כלי חרס שיש לו שתי סוכות, זו לפנים מזו, ועושה קדירותיו בפנימית, ומוכרם בחיצונה – הפנימית אינו יוצא בה ידי סוכה, כיון שהיא דירתו כל השנה, אינו ניכר שדר בה לשם מצוה. כמו שכתבתי דביתו של כל השנה – אינו יוצא בה ידי מצות סוכה. והחיצונה – יוצא בה, כיון שאינו דר בה כל השנה.

סימן תרלז

א מי שלא עשה סוכה קודם החג, בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכתו בתוך ימי החג, אפילו בסוף ימי החג. ולא בעינן סוכה לכל ימי החג. והא דכתיב: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" – אדרבא פירושו דכל שבעת הימים תוכל לעשות לך סוכה (גמרא כז ב). ולכן מותר אדם לצאת מסוכתו באמצע החג, ולישב באחרת, ואפילו בכמה סוכות (שם), דכל יום הוא מצוה באפי נפשה. ולכן קטן שנתגדל בתוך ימי החג – חייב בסוכה בהימים הנשארים. וכן גר שנתגייר באמצע החג – חייב בסוכה בהימים הנשארים (שם).

ב יוצאין בסוכה שאולה, וכן יוצאין בסוכה של שותפות, אבל אין יוצאין בסוכה גזולה. וטעמו של דבר: דאף על גב דכתיב "חג הסוכות תעשה לך" והוה ליה למימר: "לך" – ולא של שותפות, "לך" – ולא השאול, כמו לולב דכתיב "ולקחתם לכם", ודרשינן כן; אמנם מדכתיב "כל האזרח בישראל ישבו בסכת", וכתיב "בסכת" חסר, דמשמע דכל ישראל ישבו בסוכה אחת. וממילא דלא יגיע לכל אחד שוה פרוטה. וממילא דשמעינן מינה דיוצאין בשל שותפות ובשאול דבעל כרחך כשאולה היא. אלא הך "לך" – להוציא את הגזול (גמרא שם).

ג כתב הטור בשם רש"י (לא א) דלא משכחת סוכה גזולה אלא כשגזל סוכה העשויה בראש הספינה, או בראש העגלה. שאלו תקף בחבירו, והוציאו מסוכתו – קיימא לן לומר קרקע אינה נגזלת. ואלו גזל עצים וסיכך בהם – אין לו עליו אלא דמי עצים, אפילו לא שינה בהם שום דבר, ויוצא בה בדיעבד. ובעל העיטור כתב שאם גזל עצים, וסיכך בהם, ואינו רוצה ליתן דמיהם – הוי נמי גזולה. עד כאן לשונו. כלומר: דרבנן תקנו מפני תקנת השבים: דאם גזל עצים, וסיכך בהם – אינו צריך להשיב העצים עצמם, אלא דמי העצים. ולכן לרש"י אפילו לא שילם – לא נשאר עליו חוב, אבל העצים שלו הם, ואין כאן גזולה. ולהעיטור אם לא שילם לו – חוזרים העצים אל הנגזל, ונמצא דהוי סוכה גזולה. אבל סוכה שבספינה ושבעגלה המטלטלת – לא היתה בזה תקנת חכמים, ולכולי עלמא נגזלת, וחייב להשיבה (והמגן אברהם הכריע כהעיטור).

ד והוא הדין אם ראובן בנה סוכה בקרקע שמעון שלא מדעתו, ותקף שמעון את ראובן והוציאו מסוכתו, וגזלה וישב בה – לא יצא ידי חובתו, שהרי אין לראובן רק מטלטלין, והיינו העצים ונגזלים וצריך להשיבם, דאין בזה תקנת השבים. ואינו דומה לגזל עצים וסיכך בהן, דאין לו אלא דמים, משום דטרח בסיכוך. אבל כאן הגזלן לא טרח בה, ולא הוציא על זה הוצאות, וחייב להחזיר העצים עצמן, ונמצא שיושב בסוכה גזולה. אבל אם ראובן בנה שם מדעת שמעון, שהשאיל לו הקרקע לשבעת ימי החג, ותקפו שמעון והוציאו, וישב בה – יצא ידי חובתו, מפני שכל שבעת הימים הוי הקרקע כשל ראובן, והמחובר לקרקע הוי כקרקע ואינה נגזלת, והוי כשאולה. ויש רוצה לומר דאפילו מדעתו אין זה בכלל, דאין קרקע נגזלת (מגן אברהם סעיף קטן ז). והעיקר כדיעה ראשונה (וכן כתב הב"ח והגר"ז).

ה וכל זה בדיעבד. אבל לכתחילה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו, אלא אם כן יודע שאינו מקפיד עליו. וסתמא כן הוא, דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממונו (ט"ז). אבל אם מקפיד, או בשעה שהוא בעצמו שם, דמסתמא מקפיד שאחר לא ישב שם בעת מעשה – אין לישב שלא מדעתו. וכל שכן שאסור לעשות סוכה לכתחילה בקרקע של חבירו שלא מדעתו. וכן בקרקע שהיא של רבים – לא יעשה סוכה, דמי יוכל ליתן רשות? מיהו בחצרות בתי כנסיות נהגו לעשות, דוודאי ניחא להו לרבים שישראל יקיימו מצות סוכה. ומכל מקום ברשות הרבים לא יעשו, ואם עשו – יצאו, ומברכין עליה. (ודברי המגן אברהם סעיף קטן ג – אין מוכרחין, עיין שם.)וכן אם אשתו של אדם נותנת רשות לאחר לישב בסוכת בעלה, או לעשות

סוכה בחצרו – יכול לישב ולעשות, דמסתמא גם רצון בעלה כן הוא. אבל בנו או אחד מבני הבית – אין לו ליתן רשות, ואינו מועיל נתינת רשותו. ואפשר בשעת הדחק גם נתינת רשותם מועיל, דמסתמא יודעים דניחא להו להבעלים שאחר יעשה מצוה בסוכתם, או לעשות סוכה על קרקעם. וכן יזהרו ישראל שלא יקצצו הסכך בעצמם, אם אין רשות לכל אחד לקצוץ סכך לסוכתו. דכל גזל – אין עושין ממנו סוכה לכתחילה. אלא יקנוהו מאינו יהודי דקנייה בשינוי, ובהיתר בא לידם.

סימן תרלח

א כתיב: "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לד'". והך "הסוכות" מיותר הוא, שהרי ידענו דבסוכות קאי, כדכתיב אחר כך: "בסוכות תשבו..." והוה ליה למיכתב "חג שבעת ימים", ואנא ידענא דבסוכות משתעי (ב"ח). אלא לדרשא קאתי, דחג הוא לשון חגיגה, והוא הקרבן חגיגה. וכשם שחל שם שמים על החגיגה, שהרי אסורין בהנאה עד אחר הקטרת האימורין – כך חל שם שמים על הסוכה. וזהו "לד'", כלומר: שתהיה הסוכה קדש כל שבעת ימי החג, ואסור ליהנות ממנה (סוכה ט א). ואסור ליטול ממנה אפילו קיסם לחצוץ שיניו.

ב לדעת הרמב"ם בסוף פרק ששי, בין הסכך בין הדפנות נכללו באיסור זה. וכן כתבו התוספות מפורש בביצה (ל ב). והרא"ש בסוכה שם כתב דאין האיסור רק על הסכך, ולא על הדפנות. ורוב הפוסקים הסכימו לרמב"ם ותוספות, דכשם שהסכך הוא מן התורה – כמו כן דפנות הסוכה כפי ההלכה, שתים כהלכתן ושלישית טפח – הוי מדאורייתא. וכן פסק רבינו הבית יוסף. (הט"ז סעיף קטן א האריך דכוונת הרמב"ם בדפנות – לא מדאורייתא, אלא מטעם מוקצה, עיין שם. והתוספות בביצה שם כתבו מפורש דגם דפנות הוי מן התורה. וכך תפסו הרא"ש והטור בדעת הרמב"ם, וזהו דעת רוב הפוסקים. ויש נפקא מינה לדינא, כמו שאכתוב בסייעתא דשמיא.)

ג ולפי זה, איסור הנאה מסוכה הוי מן התורה. ואף על גב דבשבת (מה א) מבואר דהאיסור הוא מטעם מוקצה – זהו כשנפלה. אבל כל זמן שעומדת – הוי האיסור מן התורה (תוספות שם). וכן מן התורה אין האיסור אלא כדי הכשר סוכה, ומטעם מוקצה אסורה אפילו מה שיותר מכדי הכשר סוכה (שם בשם רבנו תם). וכן כתב הטור, וזה לשונו: עצי הסכך, כל זמן שהסוכה קיימת – אסורין מן התורה. נפלה – אסורה מדרבנן. ורבינו תם פירש דאפילו בעודה קיימת – אין האיסור מן התורה, אלא במה שצריך להכשר סוכה. והשאר – אינו אסור אלא מדרבנן. ובדפנות אין בהם שום איסור. אבל הרמב"ם כתב שגם עצי הדפנות אסורין, ולא נהירא לאדוני אבי ז"ל. עד כאן לשונו. וכבר כתבנו שרוב הפוסקים סוברים כהרמב"ם.

ד ובוודאי יש נפקא מינה בין אם האיסור מדאורייתא או מדרבנן. דאם הוא מדרבנן, אז כשקטן או אינו יהודי נוטל ממנה – אין לנו לחוש לזה. אבל אם היא קדוש מן התורה כקדשים – פשיטא שעלינו לראות שלא תתחלל ביד אחרים. עוד יש נפקא מינה, דאם האיסור מן התורה – לא מהני שום תנאי. ואם מדרבנן מטעם מוקצה – יש לפעמים דמהני תנאי, כמו שיתבאר. עוד יש נפקא מינה דאי מטעם מוקצה דרבנן – הותרה בשביל חולה שאין בו סכנה כמו שכתבתי בסימן שכח, ומשום כבוד הבריות כמו שכתבתי בסימן שיב, ובטלטול מן הצד כמו שכתבתי בסימן שיא. מה שאין כן אי הוי קודש דאורייתא – לא הותרה בכל אלה כמובן.

ה ואפילו ביום השמיני אסור, מטעם דכיון דכל יום השביעי היתה אסורה, והיתה מוקצה בבין השמשות שבין שביעי לשמיני, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא דשמיני. ולמה לא אמרינן בביצה שנולדה ביום טוב ראשון, שאסורה ביום טוב שני, מטעם שהיתה מוקצה בין השמשות, ואתקצאי לכולי יומא? דזה לא אמרינן אלא במוקצה מחמת מצוה כי הך דסוכה ואתרוג, או במוקצה מחמת איסור כמו נר הדולק בערב שבת בין השמשות, ולא בסתם מוקצה (עיין תוספות ביצה ל ב דיבור המתחיל "עד").

ו אם אחר שעשה שיעור הכשר סוכה הצריך לדפנות, הוסיף עוד דופן – לא מיתסרא, דזהו כדופן חולין. ואם נפלה – מותרין בטלטול, שלא נתקדשו כלל. ואף בשעה שעומדת מותרין בחול המועד. אבל ביום טוב אסור משום סתירה. אבל אם עשה כל הארבעה דפנות כולם ביחד – כולן אסורות ומוקצות, גם כשנפלו, שהרי אין אתה יודע מי הוא לשם הכשר סוכה, ומי הוא שלא לשם הכשר סוכה. לפיכך חלה הקדושה והמוקצה על כולן. וירא לי דזהו בדפנות. אבל אם הוסיף על הסכך אפילו לאחר שיעור ההכשר – מכל מקום הרי הקדישן לסכך, כיון שמונחים על הסכך הקודם. מה שאין כן בדופן שבנה אחר כך – הרי עומדת בפני עצמו (וכן משמע בביצה ל ב, עיין שם).

ז וכתב רבינו הרמ"א דאפילו נפלה הסוכה – אסורים, ולא מהני בה תנאי. אבל עצים הסמוכים לסוכה – מותרים. ועיין לעיל סימן תקיח סעיף ח. עד כאן לשונו. כלומר: דלקמן בנוי סוכה יתבאר דמהני תנאי, באומר: איני בודל מהם כל בין השמשות. וזהו שאומר דבדפנות לא מהני תנאי – שהרי בעל

כרחו בודל מהם, מפני איסור סתירת אוהל. אבל עצים הסמוכים לסוכה, כלומר שסמך יותר מכדי הכשר – מותרים כשנפלו על ידי תנאי. אבל כשלא נפלו – אסורים משום מוקצה, כמו שכתבתי בסימן תקיח, דגם היותר על הכשר סוכה – אסור מדרבנן משום מוקצה. וכן אם סמך עצים או שקים על דופני הסוכה לעבותם – אסורים כשלא נפלה, וכשנפלה – מותרים אם התנה מקודם בין השמשות. (הט"ז סעיף קטן ב תמה שסותר לשם. ולפי מה שכתבתי, גם כאן הפירוש כן. וכן נראה ממגן אברהם סעיף קטן א.)

ח כיון דהטעם דלא מהני תנאי בדפנות – הוי משום סתירת אוהל, כמו שכתבתי, לפיכך אם הוא באופן שאין שם סתירת אוהל, כמו שכתבתי בסימן תקיח – מהני תנאי כשנפלה. וכן אם בנאה בחול המועד, דליכא איסור סתירת אוהל – מהני גם כן תנאי. ומיהו זהו הכל מה שלא נאסרה מן התורה. אבל במה שנאסרה מן התורה – לא מהני שום תנאי, אפילו כשנפלה (מגן אברהם בשם ר"ן, עיין שם.)

ט וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד, דנתקדשה. אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה – לא נאסרה כשנפלה, או במה שאין סתירת אוהל, או בחול המועד אפילו בלא תנאי; דהזמנה לאו מילתא היא. והוא הדין סוכה שישב בה בשנה העברה, אם עכשיו לא ישב בה – בטלה קדושתה, והוי כלא ישב בה מעולם. וצריך מעשה אחר שתחול קדושתה (שם סעיף קטן ב). ואם ישב בה, אפילו לא נעשית לשם סוכה, וגם לא חידש בה דבר, מכל מקום כשישב בה פעם אחת לשם מצות סוכה – נתקדשה (שם). אבל הזמנה לאו מילתא היא. ואף על גב דכיון דמקשינן סוכה לחגיגה, והוי סוכה גוף הקדושה כמו החגיגה, והרי בגוף הקדושה קיימא לן לומר דהזמנה מילתא היא לעיל סימן מב – אך באמת אינה ממש כחגיגה, והוי כתשמישי מצוה לעניין זה, דהזמנה לאו מילתא היא (מגן אברהם, וט"ז סעיף קטן ג).

י כל מה שתולין בסוכה לשם נוי, אם הם אוכלין ומשקין – אסור להסתפק מהם כל שמונה, אפילו נפלו, דהוקצו למצותם. וביום טוב ושבת – אסור לטלטלם, דמוקצין הם. ואפילו מאן דלית ליה מוקצה – מודי במוקצה מחמת מצוה, דאפילו רבי שמעון מודה בה. ואם יודע שהתינוקות יאכלום – מוטב שלא לתלותם, או יעשה תנאי כמו שיתבאר. ואם הנוי סוכה הם חפצים – לא יטלטלן בשבת ויום טוב, ולא ישתמש בהם בחול המועד לצורך תשמישיו. ואם סיכך בהדסים שיש להם ריח טוב, או תלה אתרוגים לנוי סוכה, או שארי פירות שיש להם ריח טוב – מכל מקום מותר להריח בהם, דלא אקצייה מריחו. ומתשמיש אקצייה, ולא מריחו. ורק יזהר שלא יטלטלם בשבת ויום טוב, מטעם מוקצה, כמו שכתבתי. ויש שאוסרים בהדסים. דבשלמא אתרוג שראוי לאכילה – גם כן אמרינן דמאכילה אקצייה, ולא מריחו. אבל הדסים שאינם עומדים רק לריח, כי אקצייה – מריחו אקצייה. ויתבאר בסימן תרנג בסייעתא דשמיא.

יא בנוי סוכה מהני תנאי, והיינו שיאמר בערב יום טוב מבעוד יום: איני בודל מהם כל בין השמשות. כלומר: אינני מקצה אותם למצוה. ויותר טוב לומר: כל בין השמשות של כל ימי החג. אך בסתמא כשאומר: כל בין השמשות – גם כן הכוונה כן על כל ימי החג. והרי מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם, ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ומצוותה, ולא נחשבו כנוי סוכה. ודווקא כשאמר בלשון הזה. אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלן כשיפלו – אין זה כלום, דזהו כמו שאומר: הקדושה תחול עליהם עתה, ולכשיפלו – תפקע קדושתן. ודבר זה אי אפשר. אמנם אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלן אימתי שארצה – מהני, שגם בין השמשות בכלל, וממילא דלא נחתא עלייהו קדושה. ויש מי שסובר דלשון זה לא מהני (ר"ן שם), אבל הטור והשולחן ערוך פסקו דמהני, והכי קיימא לן. ומכל מקום טוב יותר לצאת כל הדיעות, ולומר בלשון: איני בודל מהם כל בין השמשות. ויש שסוברים דהתנאי לא מהני רק על אחר שנפלו, ואינו עיקר, כמו שכתב הטור והשולחן ערוך. ומכל מקום נכון להחמיר, שהרי כן היא דעת התוספות בשבת (מה א) לחד תירוצא, והבה"ג לפי מה שכתב הטור, עיין שם.

יב וכתב רבינו הרמ"א: יש מן האחרונים שכתבו דבזמן הזה אין נוהגים להתנות, משום דלא בקיאי בדיני תנאי. והכי נהוג בנויין התלויין בסכך. אבל בנויין שנותנין בדפנות, כגון סדינין המצויירין – נוהגין לטלטלן מפני הגשמים, אפילו בלא תנאי משום, דיש אומרים דאין אסור אפילו בדפנות עצמן, כל שכן בנויין. ומכל מקום טוב להתנות עליהן. עד כאן לשונו, ותימה רבה: שהרי אין מי שסובר כן, שאין איסור בדפנות עצמן (ט"ז סעיף קטן ח). וכן מה שכתב דכל שכן בנויין, דלהדיא משמע בגמרא שיש איסור בנוי סוכה (מגן אברהם סעיף קטן ט). אלא דיש לומר היתר אחר, דכיון דהמנהג כן להשתמש בהן, מסתמא תולין על דעת המנהג (ט"ז שם). ויש לעשות עניבות בנוי סוכה, כדי שלא להתיר קשר. ואין לתלות שעטנז בסוכה, אלא אם כן גבוהים מקומת אדם. ואותן החוקקין פסוק "בסוכת תשבו" בפירות – לא יפה הם עושים. וכל אדם יזהר לאחר הסוכות לבלי לדרוס על הסכך, וכל שכן להשתמש בהם תשמיש בזוי. אלא יניחם בזוית, וישרוף אותם מעט מעט. ואל יקל בעיניך בדבר הזה, שהרי שם שמים חלה עליהן (עיין מגן אברהם).

סימן תרלט

א כיצד היא מצות ישיבת סוכה? אוכל, ושותה, וישן, ומטייל בסוכה. וכן כשמדבר עם חבירו – ידבר עמו בסוכה, שזהו ביתו לכל ימי הסוכות, שנאמר: "בסוכות תשבו שבעת ימים". כלומר: שכל ישיבתכם באלו הימים תהא בסוכה, ולא בבית. ומניין דאלו שבעת ימים הם אפילו לילות? ילפינן משבעת ימי המלואים, דכתיב "ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים". מה להלן ימים ולילות – אף כאן ימים ולילות (מג ב), וכן הוא בתורת כוהנים.

ב וזהו שאמרו חכמינו ז"ל (כו א): "תשבו" כעין תדורו, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו – הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה, עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו (רש"י). וכל שבעת הימים אדם עושה את סוכתו קבע, וביתו עראי. היו לו כלים נאים ומצעות נאות – מעלן לסוכה. וכן כל כלי השתייה – מעלה לסוכה, כמו אשישות, וכוסות, וצלוחיות, וקנקנים של זכוכית. אבל כלי אכילה – לא יעלה לסוכה. וכך אמרו בגמרא (כט א): מאני משתיא במטללתא, ומאני מיכלא בר ממטללתא. ופירש רש"י: הקערות לאחר שאכלו בהן – צריך להוציאן. וכן כתב הטור. אבל בתוספות כתבו שיש מפרשים כמו קדירות ואגני דלישה, וטעמא דכעין תדורו בעינן, והני אין רגילין להיות בבית דירה, אלא בית יש להם לבדם. וכן פירש בה"ג: כגון קדירי, ושפודי, ובי טווא, ובי תפי. עד כאן לשונו. וכן הוא מנהג העולם שלא להכניס כלי חרס לסוכה, כמו קדירות וכיוצא בהן, מפני שאלו עומדין בבית המבשלות, וגנאי הוא לסוכה. אבל בקערות לאחר אכילה – אין העולם נזהרים. ונראה שהעולם תופסים פירוש התוספות ובה"ג לעיקר (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ג).

ג ורבותינו בעלי השולחן ערוך כתבו כפירוש רש"י והטור, וזה לשונם: אבל כלי אכילה לאחר אכילה, כגון קדרות וקערות – חוץ לסוכה. המנורה – בסוכה, ואם היתה סוכה קטנה מניחה חוץ לסוכה. עד כאן לשונם. ועכשיו המנהג דהקדרות – אין מכניסין לסוכה אף קודם האכילה, והקערות – אין מוציאין אף לאחר האכילה. ומכל מקום יש ליזהר בזה, שמיד לאחר האכילה – יוציאו הקערות והתמחויין מן הסוכה (מגן אברהם סעיף קטן ג). ומכל מקום אם הכניס כלי האכילה וכלי חרס – אין הסוכה נפסלת בכך (שם). והכד ששואבין בו מים – אין להכניסו לסוכה (שם), וכן כלים שמשהין בו קמח, והעריבות, וכלים של בשמים ופלפלין – חוץ לסוכה (שם). וכן הכלי שמשהין בה הרבה מלח, שמשם נוטלין לכלים קטנים מעט מלח ליתן על השולחן. וכן יש ליזהר שלא להכניס נר של חרס בסוכה. וזה שבסוכה קטנה אין להכניס שום נר – הטעם פשוט שלא תדלק הסוכה. ואין לזה שיעור אלא כפי ההשערה.

ד לא יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה, כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו. ולכן בלילה לא ישתין בכלי בסוכה. וכן ליטול לנטילת ידים – טוב שיטלם חוץ לסוכה. אך נטילת ידים שחרית, שהיא סמוך למיטתו – בהכרח ליטלם בסוכה, ותיכף ומיד יטול הכלי מהסוכה. וכן ליתן מנעלים בסוכה – אינו לכבוד. ורק בלילה כשחולץ מנעליו – בהכרח להניחם על הקרקע אצל מיטתו, אבל שארי מנעלים לא יכניס להסוכה. והאתרוג והלולב – מצוה שיעמדו בסוכה, אף אם הלולב עומד בכלי במים. וכן הבגדים שפושט, אם אינם מכובדים – לא יניחם בסוכה. ומקלו שהולך עמו, אם אינו מקל מכובד – לא יעמידנו בסוכה. כללו של דבר: כל דבר שלא היה משהה בביתו בהחדר הנאה שבו – לא ישהה דבר זה בהסוכה. ואי אפשר לבאר כל הפרטים. (עיין ט"ז סעיף קטן ד, שאין בכלל זה תשמיש המיטה.)

ה אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה. ואין ישנים חוץ לסוכה, אפילו שינת עראי. ואף על גב דאכילת עראי – מותר, מיהו בשינה ליכא עראי. וכך אמרו חכמינו ז"ל (כו א): אין קבע לשינה. כלומר: שלפעמים אדם שרוצה לישן, ומתנמנם מעט ודי לו, והוה ליה קבע. אבל אכילת עראי, וכן שתייה – מותר. ומי שיחמיר על עצמו, ולא רצה לשתות אפילו מים חוץ לסוכה – הרי זה משובח. ולא אמרינן דמיחזי כיוהרא, שהרי מצינו בתנאים שיש שעשה כך, ויש כך, כמבואר שם במשנה. וקא משמע לן שיכול האדם לעשות בזה כרצונו. ולא אמרינן על מי שאוכל עראי חוץ לסוכה שאינו מהדר במצות, וכן לא אמרינן על מי שאינו אוכל דהוי כיוהרא. אלא דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד.

ו וכמה הוא אכילת עראי? פת עד כביצה, וביצה בכלל. והרמב"ם בפרק ששי כתב: אכילת עראי כביצה, או פחות או יותר מעט. וטעמו: דהכי משמע בגמרא שם, שאומר כדטעים בר בי רב ועייל לכלה, ובוודאי אינו מדקדק בצמצום אלא בערך הביצה, או פחות או יותר מעט. וכתב הרמב"ם: ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה. עד כאן לשונו. ולא הזכיר יין, משום דבגמרא שם לא הוזכר רק מים ופירות, ואין דרכו להביא דבר שלא נזכרה בגמרא.

ז והטור כתב דהרב מאיר מרוטנבורג היה מחמיר אפילו בפירי, שלא לאכלן חוץ לסוכה. ורבינו פרץ היה אומר דפירי לא בעי סוכה, אבל שאר דברים כגון בשר, וגבינה, וכיוצא בהן – צריכין סוכה. והרמב״ם כתב: מותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה. והמחמיר שלא ישתה אפילו מים חוץ לסוכה – תבוא עליו ברכה. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב דאפילו אם תמצא לומר דפירי וגבינה בעי סוכה, היינו דווקא מי שקובע עליהן. אבל מי שאוכלן דרך עראי – וודאי אינו צריך סוכה. ושתיית יין – נמי עראי הוא. ומיהו, כיון שאין דרך לקבוע עליהן, אפילו הקובע סעודתו עליהן לא חשיב קבע, דלא עדיף מאכילת עראי דפת, שאינו צריך סוכה. אבל תבשיל העשוי מחמשת המינים – הקובע עליו חשיב קבע, וצריך סוכה. עד כאן לשונו, ודבריו צריכין ביאור.

ח והעניין כן הוא: דהנה במשנה דסוכה שם לא הוזכרה רק פירי ומים דלא בעי סוכה, ולא הוזכר שם חילוק בין קבע לעראי. אמנם ביומא (עט ב) שקיל וטרי הש״ס אם פירי בקביעות צריך סוכה, אם לאו. ומסקנא דרבא: דאינו צריך סוכה. ופריך עליו מהא דאמר רבי, שאכלנו תאנים וענבים אכילת עראי חוץ לסוכה, אכילת עראי – אין, אכילת קבע – לא? ומתרץ: אכלנום כאכילת עראי, כלומר: אכלנום בקבע, אך אכילתם הוה כעראי. וידוע דהלכה כרבא, דהוא בתראה, ומרא דתלמודא טובא. אך הרב מאיר מרוטנבורג חשש לרב זביד, שמתרץ שם דלא כרבא, ולדידיה אסור לאכול פירות אכילת קבע חוץ לסוכה. והרב רבנו פרץ חולק עליו, דפשיטא דהלכה כרבא, ואינו צריך לפירי סוכה אפילו אוכלם בקביעות. והביא מהרמב״ם שסובר כן, מדכתב גבי פת עראי ״כביצה״, ובפרי סתם. שמע מינה דאפילו בקביעות – אינו צריך סוכה בפירות. ואין בזה ספק כלל, וכן הלכה. (עיין מלחמות, שאינו צריך לדרבא למסקנא. והפוסקים לא הודו לו בזה.)

ט אמנם בבשר וגבינה – עניין אחר הוא. דהנה ביומא שם מוכח דמיני תרגימא, כשאוכל בקביעות – צריך סוכה (דאקביעות דפירי קאי, ודייק ותמצא קל). והתוספות והרא״ש בסוכה שם פירשו דמיני תרגימא מקרי בשר ודגים, ושארי דברים שמלפתין בהן את הפת, עיין שם. ואם כן, בשר וגבינה שבהם מלפתים את הפת, אם אכלן בקביעות – מודה רבינו פרץ דצריך סוכה. והרא״ש ז״ל חולק גם על זה מטעם אחר, והיינו: דהא בין הרב מאיר מרוטנבורג דמחמיר בפירי, ובין הרב רבנו פרץ דמחמיר בבשר וגבינה – פשיטא שלא החמירו רק באכילת קבע, כמו שבארנו, דבאכילת עראי אין שום ספק דאינו צריך סוכה. ואם כן, ממילא כיון שאצלינו אין דרך לקבוע עליהן סעודה, על בשר וגבינה בלא פת – ממילא דתמיד הם אכילת עראי, ואינו צריך סוכה. ושתיית יין נמי תמיד דרך עראי הוא, ולכן מותר לשתות גם יין חוץ לסוכה. ובזמן הגמרא – היה מדרכן לקבוע על דברים אלו, ולא כן אצלינו. והנה במיני תרגימא כלול גם מאכל העשוי מחמשת מיני דגן, כדמוכח מתוספתא דברכות (פרק רביעי), דתניא: הביאו לפניו מיני תרגימא, מברך: ״בורא מיני מזונות״ (ולפנינו הגירסא ״בורא מיני כיסנין״, עיין שם). והקובע עליו – חשיב קבע, וצריך סוכה. אבל בגבינה ובשר – אין דרך לקבוע עליהם. ולפי זה כל הדברים חוץ מפת, ומאכל של חמשת מיני דגן – מותר לאוכלם חוץ לסוכה, בין קבע בין עראי. וקביעות של פת הוי ביותר מכביצה, וקביעות של חמשת מיני דגן בתבשיל – אין תלוי בשיעור זה, רק בין אכילתו דרך עראי, לאכילתו בדרך קבע.

י רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב פסקו כהרא״ש והטור, דלבד פת, ותבשיל שמחמשת המינים – אין קביעות לשום דבר. אבל יש מהגדולים שפקפקו בזה. יש מי שכתב דזהו רק בינו לבין עצמו, אבל בחבורה – יש קביעות לשתייה, בין יין בין שארי משקין (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ה). אבל לא יברכו על זה ״לישב בסוכה״ לפי מנהגינו, שאין מברכין רק בשעת סעודה (שם), וכן על בשר וגבינה ושארי דברים (שם). אבל בפירות, שמבואר להדיא בגמרא דאין קביעות לפירות – וודאי דאינו צריך סוכה. ויש מי שחושש אפילו ביחידות, כשאוכל ושותה דרך קביעות כל הדברים לבד פירות ומים (לבוש). מיהו בקביעות בחבורה – וודאי יש להחמיר למעשה, דכן הדעת נוטה. וגם הטור והשולחן ערוך אולי לא אמרו רק ביחיד, ולא בחבורה. (ויש שחוששין גם בפירות, ולא נראה כן. ודייק ותמצא קל.)

יא והנה כבר נתבאר דשינה חמירה מאכילה, דאפילו שינת עראי אסור. ועכשיו העולם מקילים בשינה. וכבר נתעורר בזה רבינו הרמ״א בסעיף ב, וזה לשונו: ומה שנוהגין עכשיו להקל בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצות – יש אומרים משום צינה, דיש צער לישן במקומות הקרים. ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו, איש ואשתו, כדרך שהוא דר כל השנה. ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת – פטור. וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו, כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת. עד כאן לשונו. ואין לשאול: דאיך יצא כלל במקום שאין ראוי להיות ביחד? והא בסימן הבא יתבאר דסוכה שאינה ראויה לשינה – אינה סוכה גם לאכילה. דאין זו שאלה, דאינה ראויה לשינה מקרי כל שאי אפשר לו לאדם לישן שם כלל, כמו שיתבאר שם, ולא במקום הראוי לשינה, אלא שמפני סיבה אחרת אינו יכול לישן שם (וזהו כוונת המגן אברהם סוף סעיף קטן ח). וראיה ברורה לזה: דהא שיעור סוכה הוי שבעה טפחים על שבעה טפחים, ופשיטא דאינה ראויה לשנים, ואף לאחד השינה קשה כמובן. אלא כיון דעל פי הדחק יכול לסמוך ולנמנם – יצא. וכל שכן בכי האי גוונא.

יב אמנם עיקר טעם זה תמוה מאד. שהרי בגמרא (כח ב) לית ליה לרבא כלל "תשבו" כעין תדורו לעניין איש ואשתו. ואביי הוא שאומר כן, וקיימא לן לומר כרבא. ולענינים אחרים אתיא לרבא הך דרשא דתשבו כעין תדורו, דהרבה דברים למדנו מזה. ואפילו אביי, הא אומר שהייתי סבור לומר כן, קא משמע לן דלא אתי לעניין זה, עיין שם. (ומה שכתב המגן אברהם שם, דעם כל זה הוי מצטער – אינו עניין לזה. ומתי שיצטרך – יצא מהסוכה.)והרי בריש ערכין לעניין כהנים באמת אומר כן, דאף על גב דאינהו אין ביכולתם להיות עם נשותיהם, מכל מקום באיזה אופן שיוכלו לקיים – יקיימו. כדפירש רש"י שם, וזה לשונו: קא משמע לן דאף על גב דלא אפשר להו כעין תדורו, כי היכי דאפשר להו – מחייבי. עד כאן לשונו. ועוד: הא הלכה למשה מסיני דסוכה שבעה על שבעה, והרי בוודאי אי אפשר להיות עם אשתו. (וגם ראיית המגן אברהם ממה שכל ישראל יוצאים בסוכה אחת, דוודאי אינו ראוי לזה – ראיה ברורה היא. ובערכין יש גם כן גירסא אחרת, דגירסא זו קשה לפרש המסקנא, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יג ולכן נראה לעניות דעתי דהעיקר הוא הטעם הראשון: משום צינה. דבמדינות הצפוניות שלנו רוב שנים הזמן קר מאד בסוכות, ואין לך מצטער יותר מזה. וכמה פעמים שאפשר להתנזק כשישן שם. ולבד זה, כיון דקיימא לן לומר מצטער פטור מן הסוכה, כמו שאכתוב בסימן תרם. ולפי סוכות שלנו, ברובא דרובא בהכרח להצטער בשינה בסוכה, כמו שאנו רואין זה בחוש. ומיעוטא דמיעוטא שלא יצטער בשינה בהסוכה. ולכן נהגו להקל בזה. ומכל מקום אינה נקראת שאינה ראויה לשינה, כמו שכתבתי בסעיף יא. ואין לך אינה ראויה לשינה כסוכה שבעה על שבעה. ומכל מקום כיון דבדוחק יכול לישן שם – כשרה. ומי שבאמת מצטער באופן זה – פטור. ואמנם הירא את דבר ד' – יהדר לישן בסוכה.

יד כתב הרמב"ם בפרק ששי דין ו: אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה – חובה. ואפילו אכל כזית פת – יצא ידי חובתו. מכאן ואילך – רשות: רצה לאכול סעודה – סועד בסוכה. רצה – אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה. ואוכל כדין אכילת מצה בפסח. עד כאן לשונו. והנה לדבריו אין חיוב כלל לאכול פת ביום טוב, לבד לילה הראשונה. וגם בפרק ששי מיום טוב לא הזכיר אכילת פת כלל ביום טוב, אלא עונג של בשר ויין. ורק בשבת פרק שלושים הזכיר שלוש סעודות של פת, ולא ביום טוב. וזהו דעת התוספות והרא"ש בסוכה (כז א), אבל בברכות (מט ב) לא כתבו כן. והר"ן בסוכה שם כתב דיש חיוב לאכול מזונות, ולא פת של המוציא. ובירושלמי משמע להדיא בסוכה שם כדעת התוספות והרא"ש בסוכה, עיין שם. וכבר כתבנו זה לעיל, בסימן תקכט סעיף ג, עיין שם. ולהלכה נראה כדעת הר"ן ז"ל. ומכל מקום אם שכח יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב – מחזירין אותו, כמו שכתבתי בסימן קפח, עיין שם, משום דגם בברכת מעין שלש מזכירין של יום טוב. (גם באור זרוע הגדול בהלכות סוכה סימן שא פסק כתוספות סוכה. וכן הוא בהג"א שם.)

טו רבינו הבית יוסף בסעיף ג פסק כדברי הרמב"ם. וכתב עליו רבינו הרמ"א שלא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה. ויאכל קודם חצות לילה. ולא יאכל ביום (ערב סוכות) מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, דומיא דאכילת מצה. עד כאן לשונו. והטעם: דכיון דילפינן ממצה – בעינן דומיא דמצה. אך בזה שכתב שלא יאכל בערב סוכות מחצות – החמיר יותר מבמצה, שבשם אין האיסור רק משעה עשירית ולמעלה, כמו שכתבתי בסימן תעא. ואולי משום דבכאן יכול לאכול פת, החמיר יותר (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב). גם מה שכתב לאכול קודם חצות – הוי חומרא בעלמא, שהרי במצה גופה פסק הרמב"ם בריש פרק ששי מחמץ ומצה דנאכלת כל הלילה. אלא כיון שיש שסוברים במצה עד חצות – לפיכך החמיר גם בסוכה. ועוד היה לו לחשוב דבר, והיינו: שבכל ימי החג הוי כזית – אכילת עראי, ויכול לאכול חוץ לסוכה. ובלילה ראשונה – הוי קבע, ואסור לאוכלה חוץ לסוכה, דילפינן מפסח. וכן משמע להדיא בירושלמי (עיין ט"ז סעיף קטן יא).

טז עוד כתב בסוף סעיף ה דגם לעניין גשמים – יש חומרא בלילה הראשונה יותר מבכל החג. דבכל החג כשיורד גשמים – מניח סוכתו ויוצא. ואם אינו יוצא – הוי כהדיוט, כמו שיתבאר. אבל בלילה הראשונה – צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין. ויקדש בסוכה כדי לומר "זמן" על הסוכה. עד כאן לשונו. כן פסקו הטור והסמ"ג, וגם הר"ן כתב, וזה לשונו: ואחרים אומרים דלהכי גמרינן לילי יום טוב הראשון של חג מחג המצות, לומר שאפילו ירדו גשמים – חייב לאכול בסוכה, אף על גב דמיפטר בה בשאר יומי. עד כאן לשונו, וכן כתב הרא"ש בברכות (פרק שביעי סימן כג). אמנם הרשב"א בחידושין דחה לדברים אלו. וכן כתב בשם רבו, שאין חילוק בין לילה הראשונה לכל הלילות. וכתב בשם גדול הדור מצרפת, שהיה מחייב לישן בלילה הראשונה, אף כשירדו גשמים, לכל הפחות שינת עראי. ודחה זה, עיין שם. וכן כתב הסמ"ק.

יז וטעם מחלוקתן: דהפוטרים סוברים דבעינן "תשבו" – כעין תדורו, ואין אדם דר בבית שגשמים יורדים שם. ואי משום דאתקש לחג המצות – זהו שיאכל בסוכה כשראוי לישב בסוכה, וגם לילה הראשונה לא נפקא מכלל "תשבו" – כעין תדורו. והמחייבים סברי דלילה הראשונה אינה בכלל "בסכת תשבו שבעת ימים", דנצריך "תשבו" – כעין תדורו. דזהו על כל החג, אבל לילה הראשונה – ילפינן "חמשה עשר", "חמשה עשר" מחג המצות (כז א). והך קרא כתיב בריש הפרשה ב"אמור": "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסכת לד'...", ולא כתיב כאן "תשבו", דנצריך כעין תדורו. והיכן

כתיב ״תשבו״? בסוף הפרשה: ״בסכת תשבו שבעת ימים״. ולכן על השבעת ימים בעינן כעין תדורו, ולא על לילה הראשונה, דחיובה מראש הפרשה, והיא מצוה בפני עצמה לקיים מצות סוכה, אכילה ושינה, כמו שמחוייבים לקיים מצות אכילת מצה בליל ראשון של פסח. דאפילו מצטער – חייב, וכן בסוכה. ולכן די בכזית, כמו במצה. ודי בשינת עראי, שזהו כמו אכילה בכזית, שהיא אכילת עראי. והתורה גזרה לקיים בלי תנאים, ואפילו מצטער, ואפילו יורד גשמים. וכן המנהג כהאוסרים. ולכן אפילו חולה שמצטער, אם רק יכול לילך לסוכה לשמוע קידוש ולאכול כזית – מחוייב לעשות כן. אבל בשינה אין נוהגין בירידת גשמים אפילו עראי, משום דבלאו הכי אנו מקילים בשינה, כמו שנתבאר. ועוד: דאולי ההיקש למצה אינו אלא לאכילה כמצה, ולא לשינה, שאינו שייך במצה. (ולפי מה שכתבתי – מיושב כל מה שהקשו על האוסרים.)

יח ולעניין ברכת ״לישב בסוכה״ בלילה ראשונה כשיורד גשמים – היה נראה שלא לברך, דהוי ספק ברכה. אמנם מרבינו הרמ״א מבואר שצריך לברך, שהרי כתב שיקדש בסוכה, כדי שיאמר זמן על הסוכה – הרי שמברך על הסוכה. ונראה דקים ליה להלכה כדעת המחייבין, ולפי מה שבארנו לדבריהם יש יסוד בכתוב. ומכל מקום למעשה, כמדומני שאין נוהגין לברך ״לישב בסוכה״ בירידת גשמים. ויש נפקא מינה בזה גם לעניין יום שני, והיינו כשיורד גשמים בליל שני: אם צריך לברך בליל ראשון שהדין ברור, כן גם בליל שני צריך לאכול כזית בסוכה כשיורד גשמים, משום ספיקא דיומא, כמו במצה. אבל אם בליל ראשון אינו צריך לברך, דהוה ספיקא דדינא – אינו צריך לישב בליל שני בסוכה בירידת גשמים לאכול כזית, כיון דאנן בקיאין בקביעי דירחא. וכן המנהג שלא לישב בליל שני בירידת גשמים. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן טו. ועיין ט״ז סעיף קטן יז, ודייק ותמצא קל.)והרוצה להחמיר גם בליל שני – יאכל כזית בסוכה, אחר הסעודה או באמצע הסעודה, ולא יקדש בסוכה.

יט כל שבעת הימים קורא ולומד בתוך הסוכה. ואם צריך הרבה ספרים ללימודו – יטלם לסוכה. ואף על פי שזהו עליו טורח, מכל מקום לא בשביל זה יכול לפטור עצמו מסוכה. וזהו גם כן בכלל ״תשבו״ – כעין תדורו. אמנם אם לפי עומק עיונו בלימודו קשה לו העיון בסוכה – יכול ללמוד בביתו, כיון שלימוד זה אי אפשר לו בסוכה. וקל וחומר הדברים: דאם בצער הגוף אמרו דמצטער פטור מן הסוכה, וכל שכן בעינוי נפש דתורה, דצריך שתהא דעתו מיושבת עליו. ולעניין תפילה – אין חובה כלל להתפלל בסוכה, שהרי בזה לא שייך ״כעין תדורו״, דגם בביתו אינו מתפלל בקביעות אלא בבית הכנסת. ולכן אם רצה – מתפלל בסוכה, ואם רצה – מתפלל בביתו. ומיהו נכון להתפלל בסוכה, אם יש לו מקום מנוחה בסוכתו שיכול להתפלל שם.

כ ירדו גשמים – הרי זה נכנס לתוך הבית. וכשם שמפנים מפני הגשמים, כך מפנין במדינות החמות מפני השרב ויתושים, ובמקומות הקרים מפני הרוחות והקור. ויש לפעמים בלילה שהרוח מכבה את הנר, ובהכרח לו לפנות לביתו. כללו של דבר: כל מין מצטער – פטור מן הסוכה. וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם – אינו מקבל שכר, ונקרא הדיוט. כדאיתא בירושלמי פרק קמא דשבת, דכל הפטור מן הדבר ועושיהו – נקרא הדיוט. ונראה לי הטעם: דאף על גב דיש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו, מכל מקום הכל לפי העניין. כגון בסוכה, שהתורה אמרה ״תשבו״ – כעין תדורו, וממילא אם אינה כעין תדורו – אינה סוכה כלל. והאדם בביתו לא ישב כשירדו גשמים או שארי סיבות. ואם כן – אין זו סוכה שאמרה תורה, ואין לך הדיוט גדול מזה. ואיך שייך קיבול שכר על זה? הרי אינו יושב בסוכה שצותה תורה. וכל שכן שאין ליכנס לסוכה בשעה שהוא פטור ממנה. אמנם כשיוצא מן הסוכה מפני הגשמים – אל יצא ככועס ומבעט, אלא בהכנעה רבה, כעבד שבא למזוג לו כוס לרבו, ורוצה למזוג היין במים, ושפך לו רבו הקיתון של מים על פניו. (והמקור חיים פירש בזה דהמים ממתקין היין האדום, והוא רמז לרחמים הממתק את הדין, ואין מניחין מן השמים. ואמרו שזהו על ארץ ישראל.)

כא איזהו שיעור של גשמים שיצא מן הסוכה? דהא בהתחלה יורד על הסכך, ואינו יורד עדיין לסוכה. ומאימתי מותר לו לפנות מסוכתו לתוך ביתו? משירדו כל כך טיפין לסוכה על השולחן, באופן שאם יפלו לתוך התבשיל – יתקלקל התבשיל. אפילו תבשיל של פול, שממהר להתקלקל – משערינן בו. ואפילו אם אין תבשיל לפניו – משערין בזה, דכך שיערו חכמים שבשיעור זה אין בו ״תשבו״ – כעין תדורו. ומי שאינו בקי לשער בשיעור זה – ישער בעצמו: דאם היה יוצא מביתו בכל כך גשמים – יוצא גם מסוכתו. וכבר נתבאר דכל זה הוא בשארי ימים ולילות של חג. אבל בלילה הראשון – חובה לקדש ולאכול בסוכה גם בעת ירידת גשמים.

כב ודע שיש להסתפק בסוכות הבנויות שלנו, שמסלקין הגג, ובעת הגשמים מחזירין אותו. ודרך להחזירו מיד כשמתחילין גשמים לירד, דאם יהיה פתוח עד שיתחילו לנטף לתוך הסוכה – יתאסף בהסכך הרבה גשמים שינטפו אחר כך, ויבטלנו ממצות סוכה. אמנם אם בעת שמתחילין לאכול התחילו גשמים לירד, באופן שיכולין לגמור הסעודה אף אם תהיה פתוחה, אם מותר להחזירה מיד כדי שלא יתאספו הגשמים ויבטלנו לאחר זמן? או דילמא: מצוה דשעתיה עדיפא, ולא יחזירנה עד אחר כך כשיגמור הסעודה, כדי שיאכל בסוכה עתה? ואם אחר כך יתבטל על ידי זה מסוכה – הלא פטור הוא. וכן נראה להורות, אבל העולם לא נהגו כן. ואולי דכמו שאמרו חכמינו ז״ל: חלל עליו שבת אחד, כדי שיקיים שבתות הרבה, לעניין חולה

שיש בו סכנה; הכא נמי מוטב לבטל סעודה זו מסוכה, כדי שיקיים אחר כך הרבה סעודות בסוכה. מיהו זהו וודאי בהושענא רבה, שמתחיל הגשם לירד בשעת סעודה – לא יחזיר הגג; כיון שאינו צריך מן התורה עוד לאכול בסוכה – לא יבטל דינא דאורייתא בשביל סעודת שמיני עצרת, שלא תהיה ביכולתו לאכול על ידי זה.

כג וכן בשינה: מי שהיה ישן בסוכה, והתחילו גשמים לירד – הולך לביתו לישן. ובזה קילא מאכילה, דבאכילה צריך לשער כדי שיתקלקל המאכל, ובשינה אינו צריך לשער כן, דבגשמים מועטים הוי צער לישן שם, ויוכל לצאת. ולכן מיד כשיורדים איזה טיפות על מטתו – יוצא מסוכתו ולן בביתו. וגם כן אין להחמיר בזה, ונקרא הדיוט, אלא אם כן אינו חושש כלל במעט טיפות.

כד זה שהלך באמצע סעודתו לביתו מפני הגשמים, ופסקו הגשמים, והוא עדיין באמצע הסעודה – מכל מקום אינו מחוייב לחזור לסוכתו, וגומר הסעודה בביתו. וכן כשהיה ישן, וירדו גשמים בלילה, ונכנס לישן לתוך הבית, ופסקו הגשמים: אם עדיין לא שכב על מיטתו בביתו – יחזור לסוכה, כמו מי שעדיין לא שכב, שמחוייב לישן בסוכה. אך אם שוכב על מיטתו – לא הטריחוהו חכמים לחזור לסוכתו כל אותה הלילה, אפילו ניעור בלילה משינתו. ושוכב בביתו עד שיעיר השחר, והיינו שיעלה עמוד השחר, וינעור משינתו מעצמו, דאז מחוייב לילך לסוכה אם רוצה לישון עוד. וטעמא דמילתא נראה לי: דהכל נכלל ב"תשבו" – כעין תדורו. דאין דרך האדם, כשאוכל חוץ לביתו, להפסיק באמצע סעודה, ולילך לביתו לגמור סעודתו. ואין דרך האדם כשישן חוץ לביתו לקום באמצע הלילה, לילך לישן לביתו. אלא ממתין עד שיאור היום, ויקוץ משינתו. וכמו כן צריך לנהוג את עצמו בהסוכה.

כה ויש להסתפק אם גם דין זה נוהג בסוכות הבנויות שלנו, שפותחין הגג, ובעת גשמים מחזירין אותו. אם התחיל בסעודה וירדו גשמים, והחזיר הגג, ואחר כך פסקו הגשמים – אם אינו מחוייב באמצע סעודה לפתחו, כמו שאינו מחוייב לצאת מביתו לסוכתו? וכן בלילה באמצע השינה, כשפסקו הגשמים – אינו מחוייב לירד ממיטתו ולפתוח הגג, כמו שאינו מחוייב לצאת מביתו לסוכתו? או דילמא: כיון דאין כאן שינוי מקום, אלא קצת טירחא בפתיחת הגג – מחוייב לעשות כן, גם באמצע סעודה ובאמצע שינתו. וכן נראה לי עיקר לדינא: שמחוייב לפתוח הגג. אמנם בשינה אם קשה עליו העמידה, וההלבשה, והרחיצה – הוי כמו ההליכה מביתו לסוכתו, ופטור. אך כל ירא אלקים בודאי יעמוד בשמחה לפתוח הגג ולקיים המצוה. ואינו דומה לכניסה מביתו, דנקרא הדיוט, כיון שאין כאן שינוי מקום.

כו מדינא דגמרא (סוכה מו א) יש לו לברך "לישב בסוכה" בכל פעם שנכנס בה, מפני שהמצוה לישב בסוכה, לבד האכילה והשינה. וזהו דכתיב: "בסוכות תשבו", כלומר: תתעכבו שם שבעת ימים. כמו בתפילין, שכל זמן שמניחן – מברך. ולכן אפילו נכנס ויוצא מסוכתו עשרה פעמים ביום – חייב לברך בכל פעם "לישב בסוכה", דאחר שיצא מהסוכה נסתלקה הברכה הקודמת. אמנם זהו כשיצא יציאה גמורה לענייניו, ושלא לחזור מיד. אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבירו, או להביא דבר לסוכה, וכיוצא בזה – אינו צריך לברך שנית. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם. וכן פסק הרמב"ם בפרק ששי דין יב, וזה לשונו: כל זמן שנכנס לישב בסוכה כל שבעה – מברך קודם שישב: "אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה". עד כאן לשונו. ומה שהצריך "קודם שישב" – יתבאר בסימן תרמג בסייעתא דשמיא.

כז האמנם רבינו תם פסק שאינו צריך לברך "לישב בסוכה" רק בשעת הסעודה, וזה לשון הטור: ורבנו תם פירש: כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה, מברך על האכילה ופוטר כל הדברים, אפילו השינה שהיא חמורה מאכילה. שהרי אוכלין עראי חוצה לה, ואין ישנין עראי חוצה לה. אפילו הכי, כיון שהאכילה עיקר – פוטרת השאר. עד כאן לשונו, וכן כתב הרא"ש, והמרדכי בשמו, דכיון שכל הדברים הם טפילים להאכילה, כמו הטיול והשינה, לפיכך כולם נפטרים בברכת האכילה. וכתבו שנוהגים כרבנו תם. ולכן רבינו הבית יוסף בסעיף ח כתב: נהגו שאין מברכין על הסוכה אלא בשעת האכילה. עד כאן לשונו, ורבינו הרמ"א הוסיף לומר: והכי נהוג. ולא ידעתי מה הוסיף על דברי רבינו הבית יוסף. ויש מי שסובר דלדעת רבנו תם יש חומרא: אם ישב כל היום בסוכתו, ואכל שני פעמים – שמברך על כל סעודה (ב"ח, וט"ז סעיף קטן כ). ויש חולקין בזה (לבוש ומגן אברהם סעיף קטן יז), וכן נראה לעניות דעתי עיקר. דשיטת רבנו תם – לא להחמיר על שיטה הקודמת, אלא להקל. וכיון דבכי האי גוונא לשיטה הקודמת – אינו צריך לברך בסעודה שנייה, קל וחומר לשיטת רבנו תם. וכן אנו נוהגין, וכל שכן דספק ברכות להקל. וכן אם נסתפק אם בירך "לישב בסוכה" אם לאו – לא יברך, ולא יהדר להביא עצמו לידי חיוב, כדי שלא יכשל בברכה לבטלה (עיין שערי תשובה סעיף קטן יח). והאידנא יש שנוהגים לברך בכל פעם שנכנס, כדברי הרי"ף והרמב"ם (על פי דעת הגר"א). ואנו – אין לנו אלא דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך. ושיעור האכילה כשאוכל דבר שצריך סוכה, והיינו שאוכל יותר מכביצה פת, או מיני מתיקה של מזונות, ואז צריך לברך.

כח ודע דלכאורה היה נראה לי ברור, דאפילו לשיטת רבנו תם אין זה אלא בסוכת עצמו. אבל הנכנס לישב בסוכתו של חבירו, שלא יאכל שם, וברכה של סוכה שלו – הלא לא תפטור סוכה אחרת. ואם כן, צריך לברך כשנכנס לסוכתו של חבירו. ואין המנהג כן. ואולי זהו כוונת רבינו הרמ״א במה שכתב: והכי נהוג. כלומר: אפילו בסוכת חבירו. והטעם שאנחנו תופסים דעיקר המצוה היא האכילה, ואין מברכין אלא על עיקר המצוה, ועיין מה שאכתוב בסימן תרמג. ופשוט הוא דאם באמצע סעודה הלך למקום אחר ושהה שם, וחזר לסוכה לאכול, שחוזר ומברך ״לישב בסוכה״ (מגן אברהם סוף סעיף קטן יז). ואם לא בירך בתחילת הסעודה – יברך באמצע, ואפילו אחר הסעודה, דהא על כל פנים גם הישיבה מן המצוה (שם). וכיון שלא בירך בעיקרה – יברך על כל פנים בהטפילה, ועדיין היא עובר לעשייתן.

סימן תרמ

א שנו חכמים במשנה (כח א): נשים ועבדים וקטנים – פטורין מן הסוכה. דכל מצות עשה שהזמן גרמא – נשים פטורות. ועבדים הוקשו לנשים, וקטנים פטורים מכל המצות. ובשארי מצות עשה, כמו שופר ולולב – לא הוצרך התנא להשמיענו זה, דכיון דתנן בקדושין (לד א) דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ממילא שכן הוא. אלא משום דבסוכה היה מקום לומר שחייבות, ולא מיבעיא בלילה הראשונה דלמדנו ״חמשה עשר״-״חמשה עשר״ מחג המצות, כמו שכתבתי בסימן הקודם, ונשים הא חייבות במצה, והייתי אומר דגם חייבות בסוכה בלילה הראשונה. אלא אפילו על כל שבעת הימים, כיון דכתיב ״תשבו״ כעין תדורו – ומה דירה? איש ואשתו וזרעו – נחייבם בסוכה. האמנם בדבר זה באה מיוחד ההלכה למשה מסיני (שם) דנשים פטורים. וגם בקרא מרומז זה, מדכתיב: ״כל האזרח בישראל ישבו בסוכות״, ולא כתיב ״כל אזרח״. ואתי להורות דדווקא העיקרים שבאזרחים, והיינו אנשים גדולים – חייבים, ולא נשים וקטנים (שם).

ב אמנם נשים שלנו – רבות יושבות בסוכה, ומברכות ״לישב בסוכה״. ואין זה ברכה לבטלה, דהכי קיימא לן לומר בכל מצוה שהזמן גרמא – רשות בידן לעשות המצוה, ומברכות עליהם. אבל האיש לא יברך בשביל האשה ״לישב בסוכה״ אם הוא בעצמו אינו צריך להברכה (מגן אברהם סעיף קטן א). והקטן, אף שמן התורה פטור – מכל מקום משום מצות חינוך יש לחנכו לאכול בסוכה מהזמן שאינו צריך לאמו, והיינו כבן חמש כבן שש, כל חד וחד לפום חורפיה. והחינוך מוטל על האב. ואם אין אב – אמו מחנכתו. ואם אין לו אב ואם – בית דין מחנכין אותו. ויש אומרים דאין חינוך אלא על האב בלבד, ועיין מה שכתבתי לעיל סימן שמג. ומכל מקום להאכילו לכתחילה בידים חוץ לסוכה – אינו נכון (שם סעיף קטן ג). ולא ידעתי למה אין נזהרין בזה בזמנינו. ואולי מפני שבמדינתינו על פי הרוב הזמן קר בסוכות, וקשה על הקטן לאכול בסוכה, וצריך עיון. וטומטום ואנדרוגינוס חייבים מספק, ואין מברכין ״לישב בסוכה״ דספק ברכות להקל. אך כיון דהנשים מברכות, כמו שכתבתי – יכולין לברך. וחציו עבד וחציו בן חורין – חייב, ומברך. דהחצי בן חורין – חיובו בוודאי. וקטן החייב בחינוך – מברך.

ג חולים ומשמשיהם – פטורין מן הסוכה. ולאו דווקא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו אין בו סכנה אם הסוכה קשתה עליו, ואפילו חש בראשו או חש בעיניו, שזהו מיחוש ולא חולה – פטורים הוא ומשמשיו, כשהסוכה קשה למיחוש זה. ויש מי שאומר שאין משמשיו פטורים אלא בשעה שהחולה צריך להם. והטעם דמשמשיו פטורים: יש אומרים מטעם דעוסק במצוה – פטור מן המצוה (לבוש והגר״ז). ולא נהירא לי: דהתינח בעושה בחנם – משום מצוה, אבל אם עושה בשכר – חייב. ולא מצינו חילוק זה בגמרא ובפוסקים. ועוד: דאי מטעם עוסק במצוה – מאי טעמא דדיעה ראשונה, דפוטרת אותם אפילו שלא בשעה שעוסקים בהמצוה?

ד ונראה לי: דזהו הכל בכלל ״תשבו״ – כעין תדורו. דכשם שהאדם שדירתו קשתה לו לבריאותו – יצא מדירתו, כמו כן בסוכה. וכמו שמשמשי החולה עוזבים ביתם, ויושבים אצל החולה – כמו כן בסוכה. ואפילו עוסקים בשכר, דלא גריעי משומרי פירות דפטורים, כמו שיתבאר. דלא עדיפא הסוכה מדירתו של אדם. ולכן דיעה ראשונה סוברת: דכמו שדרך המשמשים, שאין עוזבים מיד את החולה לאחר שימושם, אלא יושבים אצלו ומסיחים עמו כדרך בני אדם, ואין חוזרים מיד לביתם – כמו כן הוא בסוכה. והיש מי שאומר סובר: דמכל מקום כשגמר שימושו – למה לא יקיים מצות סוכה? ואין זה בכלל ״תשבו״ – כעין תדורו.

ה וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ג דמי שמקיז דם – חייב בסוכה. עד כאן לשונו. ודין זה הוא מהגהות אשרי (פרק שני). וכתב הטעם: משום דלא הוה חולה, אלא אדרבא שמח, ומרבה באכילה ושתייה. ועוד: דלא הוה ליה להקיז במועד, אלא קודם המועד או אחר כך. עד כאן לשונו. וביאור הדברים הם באור זרוע הגדול (סימן רצט): דלא מיירי בחולה המקיז דם, אלא שכן היה דרכם לחיזוק הגוף להקיז דם. ובעת הקזה – היו שמחים, ומרבים באכילה ושתייה. ואם כן אינו בגדר חולה שיפטור מן הסוכה. ועוד ראיה שאין ההקזה מונעו מן הסוכה: דאם היה מונעו – לא הוה ליה להקיז במועד,

כיון שעושה זה לרצונו. אבל וודאי אם בשביל איזה מחלה או איזה מיחוש מקיז דם, והסוכה לא יפה לו – פשיטא שפטור מן הסוכה. ולכן מי שקלקל קיבתו, ולוקח משקה המשלשל, וקשתה עליו ישיבת הסוכה – פטור מסוכה. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן ד, שדימה זה לזה, ואינו דמיון. וגרם לו מפני שלא היה בידו האור זרוע הגדול. והט״ז סעיף קטן ג כיון מדעתו לזה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ו מצטער – פטור מן הסוכה (כה ב). כלומר: דאם על ידי הסוכה בא לו צער, ואם לא היה בסוכה לא היה לו הצער הזה. כגון: שאינו יכול לישן או לאכול בסוכה מפני הזבובים או הפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הרוח שמנשב שם, או מפני ריח רע המגיע שם – פטור. ואף שלא יגיע לו מזה שום חולי, מכל מקום הוה זה גם כן בכלל ״תשבו״ – כעין תדורו. ואין דרכו של אדם לדור בדירה שמצערתו, ויוצא ממנה. והכא נמי יוצא מסוכתו. אבל בלילה הראשונה, אפילו מצטער – חייב לאכול כזית בסוכה. דכבר בארנו בסימן הקודם סעיף יז דבלילה ראשונה לא בעינן ״תשבו״ – כעין תדורו, עיין שם.

ז ואינו פטור אלא הוא בעצמו, ולא משמשיו, דאין עניין למשמשים רק בחולה, שהוא מוכרח שישמשו אותו. אבל אדם הבריא – אין משמשיו כמותו. דאם לא כן, אשה עשירה שיש לה הרבה משמשים – יפטרו כולם מן הסוכה, מפני שהיא יושבת חוץ לסוכה, והמה משמשים לה. והכא נמי כן הוא. ואין זה דומה לשומרי פירות, דהתם בהכרח לשומרם שלא יגנובו אותם. אבל המשמשים לאדם בריא – אינו אלא מפני הרווחה בעלמא. וכי מפני זה יפטורו מסוכה? בתמיה.

ח ודווקא שבא לו הצער במקרה אחר שעשה הסוכה, ובשעה שעשה שם הסוכה לא היה צער זה. אבל אסור לעשות סוכתו לכתחילה במקום ששם יגיע לו צער מפני הרוח, או הריח, או במקום זבובים ופרעושים. ויותר מזה כתב רבינו הרמ״א בסעיף ד דעושה במקום כזה – אינה סוכה כלל, ואינו יוצא בה ידי חובתו. וזה לשונו: ואם עשאה מתחילה במקום שמצטער באכילה, או בשתייה, או בשינה; או שאי אפשר לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת שמתיירא מלסטים או מגנבים כשהוא בסוכה – אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפילו בדברים שלא מצטער בהם, דלא הוי כעין דירה שיכול לעשות שם כל צרכיו. עד כאן לשונו.

ט ודבריו צריכין ביאור: דאם כן, במדינות החמות שמצויים שם זבובים בכל מקום, ולהיפך במדינות הקרות שהקור גדול, וכמעט מהנמנעות לישן שם – נפטור את עצמינו לגמרי מן הסוכה. אך העניין כן הוא: דהתורה אמרה ״תשבו״ – כעין תדורו, שתהיה הסוכה כביתו ודירתו. ודבר ידוע שהאדם שעושה לו דירה – יחפש אחר המקום היותר הגון. ואם יהיה מקום הגון ומקום שאינו הגון – יבחר במקום ההגון. אבל אם כל המקומות אינם הגונים – בהכרח לעשות לו דירה איך שהוא. וכמו כן בסוכה: אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום, או מפני הקור – פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול. אמנם כשבידו לברור, כגון שבמקום זה שולט הרוח, או הריח רע, או זבובים ופרעושים, ובמקום אחר אינם נמצאים – מחוייב לעשות במקום שאין נמצאים. ואם עשה במקום שנמצאים – לא יצא ידי חובתו, דאין זה כעין תדורו. ולכן אין לעשות סוכה ברשות הרבים, דאין אדם עושה דירתו ברשות הרבים. אמנם בסימטא נראה דמותר, דאף על פי שיש לחוש לגנבים שיגנובו החפצים – מכל מקום הוי דירה, שיכול להכניסן לבית. והרי גם בחצרות מצויים גנבים. וזה שכתב רבינו הרמ״א, דבמקום דמתיירא מלסטים או מגנבים לא יצא ידי חובתו – זהו כשיש חשש שיפגועו בגופו, דמקום כזה וודאי אינו ראוי לישן כלל. אבל לא מפני גניבת חפצים.

י עוד כתב: מי שכבו לו הנרות בסוכה בשבת, ויש לו נר בביתו – מותר לצאת מן הסוכה כדי לאכול במקום נר. ואינו צריך לילך לסוכת חבירו שיש שם נר, אם יש טורח גדול בדבר. עד כאן לשונו. ומשמע דבלא טורח גדול יש לו לילך לסוכת חבירו כשאפשר לו, וחבירו מניחו. ולכן אם בסוכתו נוטפין גשמים, ובסוכת חבירו אין נוטפין – יש לו לילך לשם אם לא רחוק מביתו, ואין בזה טורח רב (באר היטב סעיף קטן ו בשם שבות יעקב).

יא עוד כתב: ואם בא רוח לכבות הנרות בסוכה – מותר לפרוס סדין או בגד מן הצד, אבל לא תחת הסכך. עד כאן לשונו. וביום טוב אסור אפילו במקצת הסכך, משום אוהל. ובחול המועד אסור תחת כל הסכך, משום דמבטל ליה לסכך. ויש בזה כמה פרטי דינים: גם לעניין אוהל ונתבארו בסימן שטו, וכן לעניין ביטול הסכך ונתבארו בסימן תרכט. (ועיין מגן אברהם סעיף קטן א, דאם מתכוין להגן – יש להתיר, ובשם יש דיעות בזה. ולעניין אוהל כשאין חלל טפח – וודאי שרי, עיין שם.)

יב עוד כתב: מי שלא יוכל לישן בסוכה, מחמת שצר לו בפישוט ידיו ורגליו – לא מקרי מצטער, וחייב לישן שם, אף על גב דצריך לכפוף ידיו ורגליו. עד כאן לשונו, וראיה ברורה לזה משיעור סוכה דהוי שבעה על שבעה, ואי אפשר לישן שם בפישוט ידים ורגלים. ואין לומר דשיעור זה הוא לאכילה, אבל לישן צריך סוכה רחבה, דאם כן הוה ליה להלכה למשה מסיני לפרש כמה היא. ויש מי שאומר דוודאי אם מתחילה עשה סוכה קטנה כזו – חייב

לישן שם. אבל אם מתחילה עשה סוכה גדולה, ואחר כך על פי סיבה נתקטנה, ומוכרח לישן בכפיפת ידים ורגלים – הוי מצטער ופטור (ט״ז סעיף קטן ה). ומתוך כך הקשה על רבינו הרמ״א, עיין שם. ואני אומר דדברי רבינו הרמ״א ברורין בטעמן. דאי סלקא דעתך דבכי האי גוונא הוי מצטער ופטור – איך צותה התורה לעשות סוכה כזו? אלא וודאי דלרוב אנשים לא מקרי זה מצטער. וזהו שכתב רבינו הרמ״א אחר כך, וזה לשונו: ולא יוכל אדם לומר מצטער אני, אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו. עד כאן לשונו, וכוונתו לעניין זה דשינה בכפיפה, דכיון דחזינן שהתורה צותה כן – מסתמא אין דרך רוב בני אדם להצטער בזה. אבל לשארי דברים – וודאי יש דבר שלזה מקרי צער ולזה לא מקרי צער. כדמצינו בגמרא (כט א) ברב יוסף, שבסוכתו היה הרוח מנשב ומשיר הקיסמין של הסכך על המאכל ואמר שהוא פטור מהסוכה, מפני שהוא מאניני הדעת ואינו יכול לסבול זה, עיין שם. ופשוט הוא דלאו כל אדם יכול לומר: איסטניס אני, אלא אם כן ידוע שהוא איסטניס. וכמו שכתבנו לעיל סימן תריד לעניין גשמים ביום הכיפורים, מי הוא הרשאי לנעול מנעלים, עיין שם. מיהו בשינה על ידי כפיפה – לא יכול לומר איסטניס ומצטער אני, וכמו שכתבתי. (והט״ז סעיף קטן ו נדחק בזה, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ט, ודייק ותמצא קל.)(והחכם צבי חולק על המרדכי והרמ״א, כמו שהביא בשערי תשובה סעיף קטן ה. ואין דבריו מוכרחים כלל, עיין שם.)

יג דבר פשוט הוא דזה שמצטער פטור מן הסוכה – זהו דכשיצא מן הסוכה יסתלק הצער ממנו. אבל אם הצער הוא צער מן הצד, שאינו נוגע לעניין הסוכה, אף על פי שיכול להיות שבעל הצער צריך התבודדות, ובסוכה ליכא זה, ואם כן טוב לו יותר שלא יהיה בסוכה; ומכל מקום כיון דלאו הסוכה גורם לו הצער – אי אפשר לו לפטור עצמו מן הסוכה. ולכן האבל – חייב בסוכה, דצער זה אינו מפני הסוכה. ואף על פי שטוב לו יותר לשבת דומם בפינת ביתו, מכל מקום מחוייב לישב בסוכה. ואונן נראה דפטור מסוכה, כמו שפטור מכל המצות. (ולשון הגמרא כה ב: באבל דבעי ליה ליתובי דעתיה. ופירש רש״י: חובה עליו ליישב דעתו למצוה. עד כאן לשונו, ומשמע דאם אי אפשר לו בשום אופן ליישב דעתו – פטור. ונראה שזהו מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן י בשם תניא, דאם המת היה חביב כל כך שאין יכול להסירו מלבו – פטור, עיין שם. והרשב״א בחידושיו שם כתב בשם רבו דהכי פירושו: דהסוכה מיישבת דעתו, ואם כן גם בחביב – חייב, עיין שם. ואם כן דינו של התניא צריך עיון.)

יד כתב הטור דהרמב״ם כתב דהחתן כל שבעת ימי המשתה – פטור מן הסוכה הוא, ושושביניו וכל בני החופה. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב דשושבינים לא מקרי עוסקים במצוה, וחייבין בכל המצות וכו׳. וחתן אף על פי שפטור מכל המצות – חייב בסוכה, שאפשר לו לשמוח בסוכה. עד כאן לשונו. ובגמרא (כה ב) מבואר כהרמב״ם, אלא דאיתא שם שיש שהחמירו על עצמם, וכן יש בירושלמי. וסובר הרמב״ם דזהו ממדת חסידות. והרא״ש פוסק כהמחמירים. ורבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ו פסקו כהרמב״ם. וטעם פטורו של חתן – לפי שאין שמחה אלא בחופה ובמקום סעודה, ואי אפשר לעשות זה בסוכה שהוא מקום פתוח, ויתבייש לשמוח שמה. והשושבינים מוכרחים להיות אצל החתן. ונראה לי דכל זה בימיהם. אבל האידנא בעונותינו הרבים ערבה כל שמחה, ואין מדרך החתן לשמוח כל כך. וגם השושבינים אינם אצל החתן תמיד. ואי אפשר לנו לפטור ממצות סוכה. ועוד: דהא בעל כרחו נשא קודם הרגל, ואצלינו אין עושין כל שבעת ימי המשתה סעודות כידוע. ולכן אצלינו קיימא לן לומר כהרא״ש, והחתן והשושבינים חייבים כולם בסוכה. ולעניות דעתי נראה שזה היה עיקר טעמו של הרא״ש ז״ל, ועיין בסעיף הבא.

טו וכתב רבינו הרמ״א דסעודת ברית מילה, וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדת – חייבין בסוכה. עד כאן לשונו. ובוודאי כן הוא, דאין זה כשמחת חתן וכלה. ואפילו הוי סעודת מצוה – מכל מקום הרי יכולין לאכול בסוכה. וגם סעודת מצוה הוי רק הברית מילה, ולא סעודה שאצל היולדות. ואנחנו אין יודעין מסעודה זו כלל. וכן ליל שלפני המילה, שקורין ווא״ך נאכ״ט – אינה כדאית לקוראה סעודת מצוה, ולפטור את עצמו מן הסוכה. וכן שארי כל מיני סעודות (מגן אברהם סעיף קטן יג). אמנם ראיתי שמפני ריבוי האנשים – שאין יכולים כולם ליכנס לסוכה בברית מילה, ואוכלים הנשארים בבית. ונראה שהיתר גמור הוא, כיון שאין להם סוכה – הוה כהולכי דרכים, שפטורין מן הסוכה. ואין לומר שימתינו עד שיאכלו הקודמים וילכו, ואחר כך יאכלו הם, דלא מצינו סברא זו. ואם כן אין לדבר סוף. ומכל מקום הירא את דבר ד׳ – יהדר לאכול בסוכה. וכל זה הוא במיני מזונות. אבל בשארי מיני מזון – לית לן בה, דאין זה קביעות אלא עראי בעלמא (ועיין שערי תשובה סוף סעיף קטן י).

טז שנינו במשנה (כה א): שלוחי מצוה – פטורין מן הסוכה. הולכי בדרך מצוה כגון: ללמוד תורה, ולהקביל פני רבו, ולפדות שבויים (רש״י), ופטורין אפילו בשעת חנייתן (שם). וכמו ששנינו בברייתא שם (כו א): הולכין לדבר מצוה – פטורין בין ביום בין בלילה. כלומר: אף על גב שהליכתן אינו אלא ביום (תוספות). והטעם: דאם נצריכנו לטרוח אחר סוכה – יתבטל מהילוכו ביום. ולכן אם ביכולתו להשיג סוכה בלילה בלי טורח – צריך לישב בלילה בסוכה (מגן אברהם סעיף קטן יד). ואם לא יוכל לישן בסוכה בטוב כל כך, ומפני זה ימעט בהליכתו ביום – פטור (שם). וטעם דשלוחי מצוה פטורין:

משום דקיימא לן לומר העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן אם מצות סוכה לא יבטלנו מהמצוה שעושה – חייב בסוכה. ולכן על כל עוסקי מצות לדעת זאת, ויעיינו בזה אם הסוכה עלולה לבטל מצוה זו אם לאו.

יז עוד תניא (שם): הולכי דרכים ביום – פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה – פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבים ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה – פטורים מן הסוכה בין ביום בין בלילה. ופירשו רש"י ותוספות דכל זה נפקא לן מ"תשבו" – כעין תדורו. דכשם שאין אדם נמנע מלצאת מביתו לדרכו לסחורה או לעניין אחר, כמו כן לא ימנע מלצאת מן הסוכה. והכי פירושו: דכשהולך ביום – פטור מן הסוכה, אף כשפגע בסוכה – אינו מחוייב להתעכב שם לאכול. אלא הולך כדרכו, ויאכל בדרך במקום שיגיע זמן אכילתו. אבל בלילה, שאינו הולך אלא ישן – חייב בסוכה אם פגע בסוכה בדרכו בלילה, וילין שם, ואינו רשאי לילך ממנה ולישן שלא בסוכה. והולכי דרכים בלילה – חייבים ביום לאכול בסוכה בפגעם בה. אבל אם אינו פוגע בסוכה – פטור. ולא אמרינן לו לעשות סוכה. וכמו שאינו בונה בית בדרך – כמו כן אינו עושה סוכה בדרך. ויש מי שאומר שמחוייב לעשות לו סוכה (מגן אברהם סעיף קטן טו). ודברים תמוהים הם: דוודאי אם צריך להיות באיזה מקום זמן רב – הרי אצלו שם כביתו וצריך לעשות לו סוכה. אבל כשלן שם או משתהה יום או יומים – איך נחייבנו לעשות לו שם סוכה?(וזהו שבשומר תבואה חייב – משום שישב שם ימים רבים, כמו שיתבאר.)

יח וכן מתבאר מדברי רבינו הרמ"א בסעיף ח, שכתב על דין זה, וזה לשונו: ודווקא כשיוכלו למצוא סוכה. אבל אם אינם מוצאים סוכה – יוכלו לילך לדרכם, אף שלא ישבו בה לא יום ולא לילה, כשאר ימות השנה, שאינו מניח דרכו משום ביתו. ואף על פי שאינו הולך רק ביום – פטור אף בלילה, דאין לעשות לו שם דירה. וההולכים לכפרים לתבוע חובותיהם, ואין להם סוכה באותן הכפרים – יחמירו על עצמן לשוב לבתיהם בכל לילה לאכול בסוכה. ואף על גב דיש להקל – מכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה. עד כאן לשונו, כלומר: דההולכים תדיר בכפרים שסביבות העיר – יש לפעמים שגם בכל השנה שבים לבתיהם בכל לילה, ולכן יש לעשות בסוכות גם כן כן. וזהו בכלל "תשבו" – כעין תדורו. ומכל מקום מדינא – אי אפשר לחייבם, משום דעל פי רוב אינם שבים לביתם, כי אם אחרי ימים רבים (עיין בבא בתרא כט ב ברוכלין וכו', עיין שם). ולכן כתב לשון חומרא, דראוי להחמיר, משום דלפעמים שבים בכל לילה. מיהו על כל פנים למדנו מדבריו דאין שום חיוב לעשות סוכה. אלא אם ימצא סוכה – חייב לישב שם.

יט שומרי העיר ביום – פטורים ביום, וחייבין בלילה. שומרי העיר בלילה – פטורין בלילה, וחייבים ביום. וזהו כשצריכים לילך סביב העיר (מגן אברהם סעיף קטן טז). אבל כששומרין בתוך העיר – צריכים לילך לסוכה ולאכול. אבל בלילה אם שומרים – הלא אי אפשר להם לילך לישן בסוכה, שהרי צריכים לעמוד על המשמר. ואם ינמנמו מעט – בהכרח שיתנמנמו בחוץ כמובן.

כ אותן היושבין בחנות, אף על פי שברוב הפעמים אוכל בחנות – מכל מקום בסוכות יאכל בסוכה, כיון שדרים בעיר. ויש מי שאומר שאפילו דרים חוץ לעיר – מחוייב לעשות סוכה בהעיר (שם). וזהו לפי מה שסובר בסעיף יז, דמי שהוא בדרך ימים אחדים – צריך לעשות לו סוכה. אבל לפי מה שכתבתי שם – אינו כן, אלא אם כן שהה שם זמן מרובה. ואיתא בירושלמי דרב הונא הלך בדרך והיה צמא, ולא רצה לשתות עד שנכנס לסוכה, עיין שם. ומדת חסידות הוא ולא מדינא.

כא שומרי גנות ופרדסים – פטורים מן הסוכה, בין ביום בין בלילה. ואף ששוהה שם זמן מרובה, מפני שאין ביכולתו לעשות סוכה. דאם יעשה – ידע הגנב שיש להשומר מקום קבוע, ויבא ויגנוב ממקום אחר. לפיכך אם היה שומר כרי של תבואה, שאין בזה חששא זו, ושהה שם זמן מרובה – חייב לעשות סוכה. ויעשנה במקום שמשם יכול לשמור הכרי. ואף על פי שאינו יכול להכניס לשם כל כלי תשמישו – מכל מקום הוא דר שם, כדרך שדר בה כל השנה (שם). והעושים יין אצל אינו יהודי בחול המועד סוכות – לא ישבו בסוכה, מפני שצריכים להשגיח שלא יגע בהיין. ואם הוא בענין שאינו צריך שימור – חייבים. ואם היין מונח בחצר – יכול לשמור מהסוכה.

סימן תרמא

א אף על פי שזהו מצות עשה לעשות סוכה, מכל מקום אין מברכין בעת עשייתה "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה" כמו שמברכין על המילה, ועל פדיון הבן. והטעם היה נראה פשוט: דשני ברכות לא תקינו על מצוה אחת. ולכן במילה ופדיון הבן – זו היא ברכתם. אבל בסוכה, שיש ברכה אחרת "לישב בסוכה" – לא תקינו עוד ברכה. והיינו טעמא דציצית, ותפילין, ושופר, ולולב, שאין מברכין על עשייתן. אמנם במנחות (מב א) נתנו טעמים אחרים על זה. האחד: כיון דגם סוכת גנב"ך כשרה, אם כן לא נצטוינו על עשיית הסוכה. ועוד טעם: משום שאין זה גמר מצוותה, דגמר המצוה הוה בישיבתה, ולכן אז צריכין לברך "לישב בסוכה". (ויש לקרב טעם זה אל הטעם שבארנו, עיין בזה. ודייק ותמצא קל.)

ב ואמנם בירושלמי ברכות פרק תשיעי, ופרק ראשון דסוכה (הלכה ב) איתא: העושה סוכה לעצמו אומר: "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה". לאחר: "לעשות סוכה לשמו". נכנס לישב בה אומר: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה". ויש לתמוה: דמקודם אומר שם דסוכת גנב"ך כשרה, ואיך יברך לעשות סוכה? אך נראה לי דהירושלמי הולך לשיטתו: דבסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר לשם מצות סוכה, כמו שכתבתי בסימן תרלו, והוא הדין בסוכת גנב"ך. והש"ס דילן, שלא הצריך לחדש בה דבר כמו שכתבתי שם – לפיכך לא הצריך ברכה בשעת עשייה. והירושלמי שמצריך מקצת חידוש לשם סוכת מצוה – צריך לברך בשעת עשייה. וקיימא לן לומר כש"ס דילן.

ג אמנם ברכת "שהחיינו" בעת עשייה – מצריך גם בש"ס שלנו, וגם בירושלמי שם, וגם בתוספתא סוף ברכות, עיין שם. ומה שלא הצריכו בשעת עשיית שופר – משום דהוא להרבה שנים. אבל הסוכה – רובה נעשית בכל שנה (מגן אברהם). ומכל מקום המנהג שלנו שלא לברך "שהחיינו" בעת עשייה, אלא מסדרין אותו על הקידוש, שמברכין "שהחיינו" על היום טוב, וממילא שבזה יוצא ידי חובת "שהחיינו" דסוכה.

ד והתוספות והרא"ש כתבו שאם בירך זמן בשעת עשיית הסוכה – אינו צריך לברך על הקידוש. והוא תימא: דעל הקידוש הוא משום יום טוב. וצריך לומר דסבירא ליה דגם זמן דיום טוב – מיפטר מקודם החג, כיון שעושה הסוכה על יום טוב (בית יוסף). ואם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אף על פי שבירך זמן בביתו על הקידוש, מכל מקום למחר כשאוכל בסוכה – צריך לברך זמן על הסוכה, כשלא בירך בשעת עשייתה. ויש מי שחולק בזה (ב"ח בתשובה סימן קלב). והעיקר כדיעה ראשונה. ואם לא אכל גם ביום הראשון בסוכה, כשמקדש בסוכה בליל שני – מברך סוכה ואחר כך זמן, כבליל הראשון. ופרטי דין זה יתבארו בסימן תרסא: אם סוכה ואחר כך זמן, או זמן ואחר כך סוכה, עיין שם. (ועיין שערי תשובה סעיף קטן ב.)

סימן תרמב

א ערבית: נכנסין לבית הכנסת ומתפללין ערבית, וקורין קריאת שמע בברכותיה, ואומרים "ופרוס", "וידבר משה", ומתפללין "אתה בחרתנו... ביום חג הסוכות הזה, זמן שמחתינו". והספרדים אומרים: "את יום טוב מקרא קדש הזה". ואם חל בשבת – מזכיר גם של שבת, ואומר "ויכלו" ו"מגן אבות". ואף על גב דבליל ראשון של פסח אין אומרים "מגן אבות" כשחל בשבת, זהו מפני שהוא ליל שמורים. אבל בסוכות לא שייך זה. ואף על גב דליל ראשון ילפינן "חמשה עשר"-"חמשה עשר" מחג המצות, כמו שכתבתי בסימן תרלט, מכל מקום לעניין זה לא שייך כמובן.

ב כשחל בשבת אין אומרים "מערבית", כדי שלא יטה הנר בעת האמירה, כיון דאינו רגיל בהפיוט. ובליל שני במוצאי שבת קודש – יאמרו הפיוט של ליל ראשון, ושל שני נדחה. ובפוזנא אומרים של ליל שני. ובשלהי סוכה משמע להדיא דשל שני נדחה, עיין שם (מגן אברהם). ודע שיש טועים ליקח פרי חדש בקידוש ליל שני. וטעות הוא, דזה אינו אלא בראש השנה, משום דקדושה אחת היא, ולא בשאר יום טוב (מגן אברהם לעיל סימן תר). ויש מקיימים מנהג זה (אליהו רבה). והטעם: דלפי מה שכתבתי דכשבירך זמן בעת עשיית הסוכה – נפטר מזמן דקידוש, אם כן לא גרע לילה ראשונה מקודם החג. ומכל מקום אין המנהג כן.

סימן תרמג

א סדר הקידוש: יין, קידוש, וסוכה, ואחר כך זמן. והנה הקדמת סוכה לזמן: קיימא לן לומר בגמרא (נו א) דסוכה ואחר כך זמן, אפילו לפי דינא דברייתא (מו א) דאומר שתי ברכות אלו בשעה שנכנס לישב בסוכה, ולא בשעת הקידוש. והטעם: דאף על גב דזמן הוא תדיר לגבי סוכה, מכל מקום סוכה דהוה חיובא דיומא – עדיף מתדיר (גמרא). וכל שכן לדידן, דאנן מסדרינן הברכות על כוס של קידוש, דמטעם אחר יש להקדים סוכה לזמן, כמו שכתבו הטור והשולחן ערוך: לפי שהזמן חוזר על קידוש היום, ועל מצות סוכה. כלומר: דהא צריך לברך "שהחיינו" על החג ועל הסוכה, לדידן שאין מברכין בשעת עשייה. ואם כן ממילא שיש לברך "שהחיינו" בסוף, כדי שילך אשניהם. והרי מטעם זה יש אומרים דבליל שני זמן ואחר כך סוכה, כמו שאכתוב בסימן תרסא. ולפי זה גם בליל ראשון, אם היתה הסוכה עשויה ועומדת – מברך זמן ואחר כך סוכה (ב"ח ומגן אברהם). לפי שאז אינו צריך זמן על הסוכה, הוה ליל ראשון כְּלֵיל שני. אמנם בדין זה עצמו דליל שני – יש לחקור הרבה, ושם יתבאר בסייעתא דשמיא.

ב מעיקר דינא דגמרא דהנכנס לישב בסוכה מברך "לישב בסוכה". אם כן גם בשארי הימים יש לברך ברכת "לישב בסוכה" קודם ברכת "המוציא". ואפילו למאי דתפסינן שיטת רבנו תם, דעיקר המצוה היא האכילה, ולכן אין מברכין רק קודם הסעודה, כמו שכתבתי בסוף סימן תרלט, מכל מקום כיון דזהו קודם האכילה – צריך לברך עליה מיד (בית יוסף). וזהו דעת מהר"ם רבו של הרא"ש. ומכל מקום כתב הרא"ש דהעולם אין נוהגין כן, אלא מברכין על הסוכה אחר ברכת "המוציא" קודם שיטעום, להורות שהחיוב הוא רק על האכילה. ואין זה הפסק בין המוציא לאכילה כיון, דצורך סעודה

היא, כמו שקידוש לא הוי הפסק. וזהו בחול המועד, אבל בשבת ויום טוב מברכין לאחר קידוש. ואם רשאי לקדש בבית ולאכול בסוכה – נתבאר לעיל סימן רעג.

ג אבל הרמב"ם בפרק ששי דין יב כתב: כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה – מברך קודם שישב: "אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה" ... נמצא מקדש מעומד, ומברך "לישב בסוכה", ויושב, ואחר כך מברך על הזמן. וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד, לקדש מעומד בליל ראשון של סוכות, כמו שבארנו. עד כאן לשונו, דסבירא ליה ד"בסכת תשבו" – הוי ישיבה ממש, וכיון דצריך לברך עובר לעשייתן – ממילא דמקדש מעומד, ואחר כך יושב, אחר ברכת "לישב בסוכה". והרא"ש הקשה עליו דוודאי אין לשון "תשבו" – ישיבה ממש, דאטו כשאוכל מעומד – לא יתחייב לברך. אלא "תשבו" הוא לשון עכבה, כמו "ותשבו בקדש ימים רבים", ולכן גם בליל ראשון מקדשין מיושב, ומברכין "לישב בסוכה" מיושב, וכן בכל הימים. וזהו גם כן עובר לעשייתן קודם האכילה. וכן מנהג העולם כהרא"ש. אמנם גם הרמב"ם: פשיטא שלא היה מפרש "ישיבה" ממש, אלא כלומר: דעל ידי ישיבה ממש ניכר שמקיים המצוה. דכל זמן שעומד הוא – כמוכן לצאת, מה שאין כן כשיושב – ניכר הקביעות. ולכן צריך לברך קודם זה (ט"ז סעיף קטן ב). ומנהגינו כהרא"ש. (עיין שערי תשובה בשם דבר שמואל, דבשארי ימים כשיש קידוש – לא יברך "לישב בסוכה" בשעת קידוש, אלא בשעת "המוציא". ודבריו תמוהים, ואין לעשות כן. וכך נהגו אבותינו ורבותינו לברך אחר קידוש, ואין לשנות.)

סימן תרמד

א שחרית משכימין לבית הכנסת (טור), ולא כבשבת, דביום טוב מאחרין מעט (מגילה כג א), וכמו שכתבתי בסימן תקכט (עיין ב"ח). ומתפללין עד "ברכו" כמו בשבת, ואחר כך אומרים קריאת שמע בברכותיה, ותפילה של יום טוב, ושליח הציבור חוזר. ואומרים פיוטים, כל מקום לפי מנהגו. ואין אומרים "אל נא לעולם תוערץ" ביום ראשון (מגן אברהם), דאין אומרים זה רק במקום שיש בפיוט "חי וקיים" (לבוש). ועל זה אומרים "לעולם תוערץ" ו"לעולם תוקדש". וביום ראשון של סוכות – לא נמצא זה בפיוט. (והטעם שלא יסד הקלירי זה ביום ראשון, משום דביום שני יסד הפייט על מצות סוכה, ואומר שם "בסוכת חי וקיים". וביום ראשון יסד על ארבעה מינים, ולא היה אפשר לומר כן. ולפיכך השמיט זה.)

ב אחר התפילה של שחרית אומרים הלל. וכיון שבהלל מנענעים בארבעה מינים, ולכן בהכרח לברך עליהם קודם הלל. ומברכין "על נטילת לולב" ו"שהחיינו". וביום שני אין אומרים "שהחיינו". ואף על גב דבשופר אומרים "שהחיינו" גם ביום השני של ראש השנה – לא דמי לולב לשופר, דעל השופר אין הברכה אלא בראש השנה עצמו, ולכן משום ספיקא דיומא מברך. מה שאין כן ב"שהחיינו" דלולב, דיוצא גם קודם סוכות, וכמו שכתבתי בסימן תרמא. אם כן לא גרע יום ראשון מקודם יום טוב. ודע: דברכת "שהחיינו" ברגלים, אם לא בירך יום ראשון – מברך בכל משך ימי החג, כדאיתא בסוף פרק שלישי דעירובין, עיין שם.

ג בכל שמונת ימי החג גומרין את ההלל, דכל יום הוא יום טוב בפני עצמו, שהרי חלוקין בקרבנותיהן. ומברכים "לגמור את ההלל", בין ציבור בין יחיד. אך אנו מברכין תמיד "לקרוא את ההלל", ונתבאר בסימן תפח הטעם: דשמא ידלג תיבה אחת, עיין שם. ויש שאומרים פסקי פסקי, וממתינים על שליח הציבור. ויש שאומרים עד "הודו" בלי הפסק. וכפי המנהג – כן יעשו. ואסור להפסיק בשיחה באמצע הלל, אפילו בין פרק לפרק. ודינו כדרך שאמרו בקריאת שמע: דבאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ואם פסק באמצע, ושהה אפילו כדי לגמור את כולו – אינו חוזר לראש, אלא למקום שפסק. ודין זה נתבאר בסימן סה, עיין שם. ואפילו שח באמצע – חוזר למקום שפסק.

ד בהלל – שומע כעונה. ויכול הבקי להוציא את שאינו בקי, ובלבד שישמע יפה, מילה במילה. והנה בשמיעה קיימא לן לומר דתרי קלי לא משתמעא, ולפי זה אין לשמוע אלא מאחד. אבל בהלל אמרו חכמינו ז"ל (מגילה כא א): אפילו עשרה קורין כאחד – שומע, מפני שחביבה עליו. ובסימן תפח נתבאר זה, עיין שם. בסייעתא דשמיא סליק הלכות סוכה

סימן תרמה

א מצות עשה ליטול ביום הראשון של סוכות ארבעה מינים: אתרוג, ולולב, והדסים, וערבות. דכתיב: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, וכפות תמרים, וענף עץ עבות, וערבי נחל". ובאה הקבלה ד"פרי עץ הדר" – זה אתרוג, "וכפות תמרים" – זה לולב, "וענף עץ עבות" – זה הדס, "וערבי נחל" – זו ערבות. וגם מקראי דרשינן בגמרא. ומהו לולב? דרך הדקל של תמרים דהלולב – והוא הענף בתחילת יציאתו מן הדקל – יוצא כולו עץ אחד כחץ. ולאחר שגדל מעט – נפתח מעט, שמתחילים העלים להפרד, ודבוקים זה בזה. וכל מה שמוסיף ליגדל – נמתחין עלין ביותר, ודבוקים כולם ביחד.

אמנם כשעומדים זמן רב באילן – מתפרדים העלים זה מזה, ויוצאים כענפי האילן הרחק זה מזה. ואם עומדים זמן ארוך יותר – מתקשים העלים ונעשים כעץ. וזהו גידולו של הלולב.

ב ושנו חכמים במשנה ריש "לולב הגזול" (כט ב): נפרדו עליו – כשר. נפרצו עליו – פסול. ופירש רש"י: נפרדו – שמחוברין בהשדרה, אלא שלמעלה נפרדין זה מזה לכאן ולכאן כענפי אילן, כשר אף אם לא יאגדם מלמעלה. ואם נפרצו לגמרי מהשדרה, שאינם מחוברים כלל להשדרה, וכל אחד תלוש בפני עצמו, אלא שאגדן ביחד – פסול. אבל התוספות לא פירשו כן ב"נפרצו", דזהו מילתא דפשיטא, אלא דהכי פירושו: דהנה כל עלה של הלולב הוא כפול, ו"נפרצו" מקרי שכל עלה ועלה נחלק לשנים, ולעולם מחוברין בשדרה, ופסול. והרי"ף והרמב"ם פרק שמיני פירשו: שנדלדלו מהשדרה, ומכל מקום עדיין אחוזים בה במקצת כעלי החריות. ולדינא הוא פסול כפי כל הפירושים.

ג נפרדו עליו דכשר – אפילו נפרדו כל העלים. ונפרצו דפסול – אם נפרצו רוב העלים פסול. וכן לפירוש התוספות: אם נפרצו ברובו, והיינו שרובן של העלין נחלקו לשנים – פסול. ובכמה חלוקתן? לאורך הלולב, ברוב האורך של כל עלה ועלה (עיין בית יוסף). ויראה לי דאפילו אם בצד האחד של השדרה נפרצו כל העלין – פסול. אמנם אם רובו של צד אחד נפרץ, באופן שבכולל יש רוב שלא נפרץ – כשר. והא דנפרדו כשר – דווקא כשעדיין לא נתקשו כעץ, וביכולת לאגדן יחד. אבל אם נתקשו כעץ, שאי אפשר לקשרן יחד שיהא דבוקים זה בזה – פסול. וכן אם אין ביכולת לחברן אל השדרה – פסול. ואפילו נפרדו דכשר – מכל מקום מצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודות לגמרי. ואם נטל פרודות – נכון לאגדו, ויהא נאה יותר.

ד אם השדרה בעצמה נשברה ונכפפה – לא מיבעיא אם נקרע ונשבר רוב רחבה, דפסול. אלא אפילו נקרע מיעוטה, אך על ידי זה נכפפת ואינו יכול לעמוד – גם כן פסול לכל שבעת הימים, דוודאי אינו בכלל "הדר" כלל. אך אם לא נשבר, אלא שמפני רכותו נכפף מעט – אוגדו וכשר. ויש מי שרוצה להכשיר בנשבר כמו בשבירת שדרה בבהמה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואין זה דמיון כלל, דהתם החוט השדרה מחזיקם. ועוד: דעל כל פנים אין זה הדר, ומה עניין זה לזה?(וכן כתב באליהו רבה ושערי תשובה.)

ה אמרינן בגמרא (לב א): נחלקה התיומת – פסול. ונחלקו רבותינו מהו התיומת. והרי"ף והרמב"ם פירשו דלאו על עלה מיוחדת קאי, אלא על כל עלי הלולב. והיינו משום דעלי הלולב ברייתן כך היא, שכל עלה כפולה לשנים, ומגבן דבוקים, ומלפניהם נראים כשנים. נמצא דכל עלה הוי תיום כתאומים. ולכן אם נחלקו רוב עלי הלולב ברוב אורכן – פסול. אבל אם מיעוטן נחלקו, אפילו אם העליונים נחלקו – כשר.

ו ורש"י ז"ל פירש: שני עלין עליונים אמצעים, ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה, ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהן. עד כאן לשונו. והנה בלולבין שלנו לא נמצא שני עלין אמצעים, אלא עלה אחד. והרא"ש הביא פירוש רש"י, ואין כתוב בו שני עלין עליונים, אלא עלין עליונים, עיין שם. ומה שהצריך רש"י דווקא שהשדרה נפסקה? נראה משום דנסדק אמרו בגמרא דכשר, כמו שיתבאר, ואם כן בהכרח שזה שנחלקה – פסולה הוא בשדרה. ודע דבבא קמא (צו א) פירש רש"י תיומת: כף תומר האמצעי העליון – תיומת הוא. עד כאן לשונו. ונראה דזהו גם כן כפירושו בסוכה, וכוונתו דהאמצעי העליון הוא שני עלין כתיומת. דאין לומר דכוונתו כמו שאנו מפרשים על העלה האחד האמצעית, הכפול לשנים. דאם כן איך אומר דהאמצעי תיומת הוא? הלא כל עלי הלולב כן הוא. אלא וודאי דלולביהן היה כתבנית זה, שהיו באמצען שני עלין עליונים שוין. ויש שתפסו דפירוש רש"י בבבא קמא אינו כפירוש רש"י בסוכה, וכן נראה מדברי בעל תרומת הדשן (סימן צו). ולענ‌יות דעתי אינו כן.

ז ובשם הגאונים הביאו התוספות, והרא"ש גם כן, שיש שני עלין עליונים. והוסיפו לומר שהמה דבוקים זה בזה, ואם נחלקו – פסול. וכתבו התוספות והרא"ש דאם כן – לא ימצא לנו לולב כשר אפילו אחד בחמש מאות! כלומר: דאפילו ימצאו לולבין שיש להם שני עלין אמצעין, מכל מקום שיהיו דבוקים זה בזה – לא מצינו. ולכן כתבו דכוונת הגאונים: דאם היו דבוקים ונתחלקו – פסול. אבל אם לא היו דבוקים כלל – כשר. והנה לפי זה בלולבים שלנו, דליכא תיום, זה שיהא שני עלים אמצעים עליונים דבוקים, ואף אינם דבוקים – לא נמצאו. ואצלינו אין רק עלה אחת אמצעית. אם נסדקה אפילו ברובה – לא מצינו פסול לא לשיטת הרי"ף והרמב"ם, דלדידהו דווקא כשרוב עלי הלולב סדוקים כך; ולא לפירוש רש"י, דהא אפילו אם נאמר דלרש"י שוה עלה אחד שלנו לשנים שלהם – מכל מקום הא מצריך שהחלוקה תהיה בהשדרה דווקא; ולא לפירוש הגאונים, שהרי הם מצריכים דווקא שני עלים, ושיתפרדו זה מזה. (ובבה"ג כתב: ההוא גבא דהוצא, היכא דדביקין אהדדי וכו'. והתוספות תפסו דכוונתו כהגאונים. אבל הרא"ש כתב דכוונתו כהרי"ף, וכן נראה, עיין שם. ובערוך ערך "תיים" הביא גם כן כפירוש הרי"ף, אך אחר כך כתב בשם רב האי גאון, וזה לשונו: התיום שאמרו – שני פנים הם: שנים דבוקים בברייתן, ואחד שהוא שני חצאין חלוקין מלמעלן ומחוברין מלמטה כל שהוא. עד כאן לשונו, ואינו מובן כלל. ובספר תמים דיעים להראב"ד סימן רל"ב כתב גם כן כהרי"ף, עיין שם. ובירושלמי מפורש כהרי"ף והרמב"ם, דאמרינן שם: נפרצו עליו – נעשה כמו שנחלקה התיומת. אלמא דבכל העלין הוא דומיא דנפרצו עליו. כן כתב הר"ן, ועוד יתבאר בזה.)

ח ולעניין דינא: רבינו הבית יוסף בסעיף ג לא הביא רק פירוש הרי"ף והרמב"ם. ורבינו הרמ"א כתב, וזה לשונו: ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה – מקרי נחלקה התיומת, ופסול. והכי נוהגין. מיהו לכתחילה – מצוה מן המובחר נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל, כי יש מחמירין אפילו בנחלק קצת. ואם אותו העלה אינו כפול מתחילת ברייתו – פסול. עד כאן לשונו. והנה דבריו לקוחין מדברי תרומת הדשן (סימן צו) שכתב: יראה שיש לנהוג כפירוש אחד דרש"י וכו', דעלה האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלקת לשנים – זהו נחלקה התיומת. ולא מקרי נחלקת עד שנחלקה למטה מן העלין. ובאור זרוע הוסיף להקל, דבעי נחלקה השדראות גם כן עד העלין שלמטה הימנה, והיינו נחלקה התיומת לפירוש רש"י. וכתב עלה רבי יצחק אור זרוע: דעל פירש"י אני סומך הלכה למעשה. ולשון סמ"ק משמע נמי להכשיר כפירוש רש"י. וכן ראיתי אחד מהגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין שהיו סדוקין בעלה האמצעית בראשיהן ברוחב אצבע ויותר. עד כאן לשונו.

ט וצריך לומר בכוונתו, שכיון לפירוש רש"י דבבא קמא שם, ולפניו היתה גירסא אחרת. וזה שכתב "עד שנחלקה למטה מן העלין", כלומר: עד סוף העלין ממש ולמטה הימנה מעט. והאור זרוע הוסיף להקל, דדווקא כשהשדרה נחלקה עד סוף העלין שלמטה. ולא ידעתי למה תלה זה באור זרוע, הלא ברש"י בסוכה מפורש כן, והאור זרוע כתב שסומך עצמו על פירש"י. ולפי זה דווקא כשהשדרה נחלקה. וזה שמסיים שראה גדולים שהכשירו סדוקין בראשיהן ברוחב אצבע ויותר – בעל כרכך דאפילו הרבה יותר, כל זמן שלא נחלקה השדרה. ורבינו הרמ"א תפס בכוונתו דאפילו עד השדרה פסול. ולא ידעתי מנלן לומר כן, והרי הוא הולך בדרך האור זרוע. והאור זרוע מפורש קאמר דדווקא כשהשדרה נחלקה. ורבינו הרמ"א לא תפס כן, וצריך עיון.

י ובעיקר הדבר נפלאתי, כיון דלהרי"ף והרמב"ם, והראב"ד, ובה"ג, והגאונים – אין שום פסול בנחלקה התיומת היחידה, כמו בשלנו. וכן לפירוש רש"י דסוכה – אין שום פסול בלא נחלקה השדרה. וגם ברש"י דבבא קמא כן הוא. ואפילו אם תפס בתרומת הדשן כן, דבנחלקה כולה פסול – מי אלימי פירוש אחד דרש"י נגד פירושו בעצמו על מקומו בסוכה, ונגד כל הני רבוותא? ומה גם דמפורש בירושלמי כן, כמו שכתבתי. ואף גם הר"ן ז"ל שהביא כפירוש זה – דחה מיד, רק שכתב שנכון להחמיר, עיין שם. והרשב"א בבבא קמא שם הביא מתוספות, שפירשו כמו שפירש רש"י לפנינו בסוכה. והרשב"א, והר"ן, והמגיד משנה עצמם מסכימים להלכה כרי"ף ורמב"ם, דעל כל העלין קאי, עיין שם. ואם כן, אף אם נמצא כן באיזה פירוש דרש"י, למה נפסול אותם? הלא בכל דיני התורה אחרי רבים להטות. והכא אפילו דעת יחיד אינה, שהרי לפירוש רש"י בסוכה גם כן כשר. ומה ראה רבינו הרמ"א להחמיר בזה? וצריך עיון. (בהגה"ת סמ"ק נמצא כן, ומה בכך? וצריך עיון.)

יא ולכן נראה לעניות דעתי ברור לדינא: דוודאי כיון דנפיק מפומיה דרבינו הרמ"א – אין ליטול לולב שנסדקה התיומת ברובה כשיש למצא אחר. אבל אם ליכא לולב אחר, כמו בכפר וכיוצא בזה – מברכין עליו אפילו ביום ראשון, בלי שום חשש וגמגום, דכן הוא עיקר לדינא. ובפרט אצלינו הלולבים הבאים מאיטליא – רובם סדוקים, אך בסידוק פחות ממחצה – אין דקדוק כלל.

יב היו עליו אחת אחת מתחילת ברייתו, ולא היה תיומת; או שכל עליו כפולים מצדו האחד וצד השני ערום בלא עלין – פסול. אבל אם יש עלין בצדו השני, אלא שאינן כפולין, נראה דאם הכפולין הם רוב – כשר, ואם לאו – פסול דבכל זה אזלינן בתר רוב העלין. ורבינו הרמ"א שכתב דאם אותו העלה העליונה האמצעי אינו כפול מתחילת ברייתו פסול – זהו הכל לשיטתו, דהיא היא התיומת, והיא העיקרית. אבל לכל רבותינו אינו כן. ואף גם לפי מה שתפס דבנחלקה – פסול, מכל מקום איני יודע מניין לו דגם בזה פסול. דבשלמא בנחלקה אפשר לומר דאינו הדר, ואינו לקיחה תמה, כיון דהחלוקה ניכרת. אבל באין לה אלא עלה אחת שאינה כפולה, מנלן דפסול? וצריך עיון.

יג לא היו עליו זה על זה כדרך כל הלולבין, אלא זה תחת זה: אם ראשו של זה מגיע לעיקר שלמעלה ממנו, עד שנמצא כל השדרה של הלולב מכוסה בעלין – כשר. ואם אין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, או שאין לו הרבה עלין זה על זה, אלא מכל צד יוצא אחד למטה סמוך לעיקרו, ועולה על ראשו – פסול, מפני שאין זה הדר. ולשון הגמרא (לב א): האי לולבא דסליק בחד הוצי – בעל מום הוא, ופסול. וכל הדינים שבסעיף זה נכללו בזה. אבל אם יש שני עלים בכל צד – כשר. (וזה שכתבנו שאין לו הרבה עלין – כן הוא לשון הטור והשולחן ערוך סעיף ד. ולאו דווקא, אך מפני שכן דרך הלולב. ודייק ותמצא קל.)

יד לולב שיבשו רוב עליו – פסול, דאינו הדר. וכן אם נתייבשה השדרה, אף שהעלין לא נתייבשו – פסול. אך דבר זה אינו במציאות כמעט, דוודאי העלים מתייבשים קודם השדרה (בית יוסף). וכמה שיעור היבשות? משיכלה מראה ירקות שבו, וילבינו פניו. ורבינו הרמ"א בסעיף ה כתב: ויש אומרים דלא מקרי יבש אלא כשנתפרך בצפורן מחמת יבשותו, וכן נוהגין במדינות אלו, שאין לולבין מצויין. עד כאן לשונו, וקולא גדולה היא: דוודאי כל שנסתלק הירקות מקרי יבש. ויש ליזהר בזה מאד (ט"ז סעיף קטן ה). ובפרט עתה בזמנינו, שמביאים הרבה לולבים, וגם במדינתינו מגדלים לולבים והדסים – אין לברך על לולב שנתלבן, וכל שכן ביום ראשון דהוי דאורייתא. אך בסימן תרמט יתבאר דלהרמב"ם כשר לולב יבש.

טו ויראה לי דאם על ידי שרייה במים חוזר לירקותו מעט, כמו שראינו בעינינו – לא מקרי יבש, וכשר. שהרי בכל הדברים כן הוא: לעניין דם יבש שכששורין אותו חוזר ללחותו – דינו כלח, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קפח לעניין דם נדה, עיין שם. וכן שנינו בריש פרק שביעי דנדה: הזוב, והניע, והרוק, והשרץ, והנבלה, והשכבת זרע – מטמאין לחין, ואין מטמאין יבישין. ואם יכולין להשרות ולחזור לכמות שהן – מטמאין וכו', עיין שם. וכן בכל דבר שנשתנה – אזלינן בתר השתא, כדתנן בעוקצין פרק שני משנה ח, ובמנחות (נד א). ואי משום דיחוי, הא אם קודם יום טוב חזר לירקותו – אין זה דיחוי כלל. ואפילו ביום טוב – הא קיימא לן לומר אין דיחוי אצל מצות, כמו שיתבאר בסימן תרמו לעניין הדס, עיין שם.

טז שנינו במשנה: נקטם ראשו פסול, דלא הוי הדר (רש"י). ופירשו הרא"ש, והטור, והשולחן ערוך בסעיף ו דהיינו שנקטמו רוב העלים העליונים – פסול. והתוספות כתבו דבשני עלין העליונים האמצעיים מיירי, עיין שם. וזהו בלולב שיש שני אמצעיים, וזהו לפי הלולבים שלהם שהיו שנים עליונים, ולא כן בלולבין שלנו כמו שכתבתי בסעיף ו. ובלולבים שלנו, אם נקטם התיומת, שהוא האמצעי העליון – פסול. וזהו דעת המגיד משנה פרק שמיני דין ג, שכתב: והנכון שנקטם ראש העלה העליון, שבו כלה הלולב. עד כאן לשונו. וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף ו: ואם נקטם העלה העליון האמצעי שעל השדרה – פסול. ודווקא דאיכא אחר. אבל ליכא אחר – מברכין עליו. עד כאן לשונו. והקשו עליו: דהוה ליה למיכתב בלשון יש אומרים, שהרי לדיעה ראשונה הוי דווקא ברוב העלים (ט"ז סעיף קטן ו). ועוד הקשו עליו: דהנה בעל דיעה זו, דבליכא אחר מברכין עליו – זהו דעת המרדכי, והוא לא כתב זה רק אהדס. אבל בלולב מבואר בירושלמי דפסול, מפני שאין זה הדר (מגן אברהם סעיף קטן ו). דבהדס מסקינן בגמרא (לד ב) דאפילו שלשתן קטומים – כשרים, ולא בלולב. ולכן בלולב – פסול נקטם כל שבעה (שם).

יז ולי נראה דדבריו צודקים. דאף על גב דהטור כתב ברוב עלין, והוא מדברי הרא"ש, מכל מקום ברא"ש עצמו אינו כן, שכתב (ריש סימן ב): לכאורה נראה לפרש בשני עלין העליונים האמצעיים... וקשה: דאמר בגמרא ניטלה התיומת – פסול. והא אפילו בנקטם – פסול, כל שכן בניטלו לגמרי. וצריך לומר דנקטם מיירי בנקטם ראש רוב העלין. והלשון דחוק, ויש לומר ד"ניטלה" – אצטריך לאשמעינן, דסלקא דעתך דהוי הדר יותר מנקטם. עד כאן לשונו, ואם כן דבריו כדברי התוספות. ולא נמצא כלל מי שאינו סובר כן, דבמשנה וריי"ף ורמב"ם סתמא קתני נקטם ראשו. ובאמת תמוהים דברי הטור שכתב דלא כמסקנת הרא"ש. ולכן לא כתב לשון "יש אומרים", משום דסבירא ליה דהכל מודים בזה. וגם סבירא ליה דהמרדכי מיירי גם בלולב, וכדעת הרמב"ם שיתבאר בסימן תרמט, דמכשיר בלולב היבש. וכתב שם המגיד משנה שהגאונים סמכו מכאן דיבש, ונקטם ראשו, וכל הפסולין – יוצאין בהם בשעת הדחק, אף ביום ראשון. עד כאן לשונו. ושם יתבאר בזה. ואם כן שפיר קאמר רבינו הרמ"א דאי ליכא אחר – מברכין עליו (ט"ז סעיף קטן ז).

יח נסדק – כשר, והיינו כשנסדקו ראשי העלין (רש"י לא ב). ואם נתרחקו שני סדקין זה מזה עד שנראו כשנים – פסול. והיינו כשרוב העלין נתרחקו הסדקין זה מזה. ואפילו התיומת העליונה בשלימות, שלא נחלקה בעניין שתפסל מחמת נחלקה התיומת להסוברין כן – מכל מקום פסול. ואין לשאול: הא לדעת הריי"ף והרמב"ם, כשנחלקו רוב העלין – בלאו הכי פסול. ואיך אמרינן נסדק – כשר? דאין זו שאלה, דבנחלקו – דוקא כשנחלקו ברוב אורכן. אבל נסדקו – הוי רק בראשן, ולכן רק בנתרחקו פסול.

יט אם יש לו כמין קוצים בשדרתו; או שנצמת ונכווץ כחולה, שנצמתו וצמקו איבריו; או נכווצו, וזהו גם כן כעין צימוק חזק; או שהוא עקום לפניו, והיינו שנכפף בחוזק לצד השדרה, ונעשה גבו כבעל חטוטרות – פסול. וכן אם נעקם לצדדיו – פסול, אפילו נעקם לאחד מצדדיו. אבל אם נעקם לאחוריו, והיינו לצד השני של השדרה – כשר, שזו היא ברייתו.

כ אם אינו עקום בתולדתו, אלא שמתוך רכותו כפוף בראשו – פסול. ודווקא כשהשדרה כפופה. אבל אם השדרה עומדת בשוה, רק העלים כפופים בראשו, כמו שדרך להיות הרבה לולבים – כשר, בין שכפופים לכאן או לכאן. והרא"ש ז"ל היה מחבב אלו שעליהן כפופין מעט, לפי שאין העלין נחלקין, ותיומתו קיימת. ויש מי שאומר דרק עליו העליונים כפופים קצת, אבל אם כל העלין כפופין קצת, או רובן – פסול (לבוש ומגן אברהם). ויש חולקין בזה (ט"ז סעיף קטן י). ודווקא כשרק ראשי העלין כפופין. אבל אם כל העלים נכפפין עד למטה – פסול (שם). ויש מגמגמין גם בכפופין מעט.

כא יש מקומות שנוטעין לולבין והדסים בכלים מלאים עפר בתוך הבית, ונוטלין לולבין אלו והדסים אלו למצות ארבעה מינים בסוכות. ויש מי שמסתפק בזה (חיי אדם כלל קנא). ובירושלמי פ"א דערלה (סוף הלכה ב): רבי יוחנן בשם רבי ינאי: אילן שנטעו בבית – חייב בערלה, ופטור ממעשרות, דכתיב: "עשר תעשר את... היוצא השדה...". ובית לאו שדה היא, אלמא דלגבי ערלה, אף על גב דכתיב "ונטעתם כל עץ מאכל" – מכל מקום גם נטוע בבית מקרי עץ. וכאן בארבעה מינים יותר מעץ – וודאי דלא בעינן, כדכתיב: "פרי עץ הדר וענף עץ עבות", ואין לנו צורך כאן בשדך

(שם). וכן שנינו במנחות (פד ב) לעניין ביכורים: ואין לי אלא בשדה, מניין לרבות שבגג, ושבחורבה, ועציץ, וספינה? תלמוד לומר: "ביכורי כל אשר בארצכם", עיין שם (עיין משנה למלך פרק שני מהלכות בכורים). ואם כן מנהג ישראל תורה היא, ושפיר עבדי.

סימן תרמו

א "ענף עץ עבות" – דרשו חכמים (לב ב): שענפיו מכסין את עציו, כלומר שיש בו ריבוי ענפים עד שאין העץ נראית, וזהו הדס. והיכי דמי עבות? כגון דקיימי תלתא בחד קינא (גמרא). כלומר: שיוצאין שלושה עלין סמוכין זה לזה בעיגול אחד, שאין אחד נמוך מחבירו. וזהו הנקרא אצלינו "משולשים". אבל אם היו שני עלים בשוה זה כנגד זה, והעלה השלישי למעלה מהם – אין זה עבות, אבל נקרא בגמרא שם "הדס שוטה", כלומר: שאינו כתקונו. ופסול אפילו בשעת הדחק, ופסול לכל שבעת הימים.

ב וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג: ואיכא מאן דאמר בגמרא דכשר בשני עלים בשוה, ואחד על גביהם. ועל כן נוהגין באלו המדינות לכתחילה לצאת באלו ההדסים המובאים, ואין שלושה עלים בגבעול אחד. ויש מי שכתב דהדסים שלנו אין נקראים "הדס שוטה", הואיל והם שנים על גבי שנים, ואינם כהדס שוטה המוזכר בגמרא. ולכן נהגו להקל כמו שכתב מהרי"ק ומהר"י איסרלן בתשובותיהם. עד כאן לשונו, ונבאר דבריו בסייעתא דשמיא.

ג דהנה בגמרא שם: היכי דמי "עבות"? אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא. רב כהנא אמר: אפילו תרי וחד. רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא. אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא, להההוא "הדס שוטה" קרי ליה. עיין שם. וסובר דיעה ראשונה דלמסקנא דחי לה, ופסול. אבל באמת ד"הדס שוטה" לא נפיק מכלל הדס, אלא שיש טוב ממנו, כמו בכור שוטה, דלפדיון הוי בכור, ולא לנחלה. והרי מכל מקום – בכור הוא, והתורה קראתו "בכור". והכא נמי כן הוא: דבאמת לשון "עבות" חל אפילו על שנים. וראיה לזה מחשן ואפוד, דכתיב בפרשת תצוה: "מגבלות תעשה אותם מעשה עבות", ותרגם אונקלס: "גדיל". ורש"י פירש: לשון קליעה וגדיל הוא, הכפוף לשנים, כדאמרינן גדיל גדילים – הרי כאן ארבע, כאמרינן ביבמות (ה ב) גדיל שנים. ו"קליעה" הוי גם כן בשנים, כמבואר ברמב"ם בסוף פרק תשיעי משבת ד"קליעה" הוי תולדה דאריגה, וחייב כבאורג. ובאורג תנן בריש פרק שלושה עשר דשבת: האורג שני חוטין – חייב. וקליעה הוי גם כן בשנים. ואם כן פשיטא דזה שאמרה תורה "ענף עץ עבות" – היינו אפילו בשנים. ואמנם בגמרא שם: היכי דמי "עבות"? כלומר: מן המובחר. ואומר: כגון דקיימי תלתא. ורב כהנא אמר אפילו תרי וחד – הוי מן המובחר. ואת זה דחה, דזהו "הדס שוטה", כלומר: דהתלתא מובחר יותר. אבל מכל מקום – גם זה אינו פסול, משום דתרי מקרי "עבות", כמו שכתבתי. ויש מי שכתב דשלנו עדיפא מתרי וחד, דלעולם אין חילוק בין שנים לשלשה, מטעם שבארנו. וזה שקראוהו "הדס שוטה" – זהו מפני השלישי היחידי שעל השנים, דזה היחידי מוציאו מכלל "עבות", דאין עבות פחות משנים. ולכן שלנו, שהם שנים שנים – שפיר מקרי "עבות", וכשרים גמורים הם.

ד יצאו הרבה בקן אחד, ונשרו הרבה מהם, עד שלא נשארו אלא שלשה בקן אחד – כשר. ואפילו נשרו רובם, כגון שהיו שבעה בקן אחד, ונשרו מהם ארבעה ונשארו שלשה – כשר. וזה לשון הטור: ואם נשרו רוב העלין של שיעור העבות – פסול. כתבו הגאונים שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס "עבות", ואם לאו – פסול. ובעל העיטור כתב: אפילו אין בו רק פעם אחד שלושה בחד קינא – כשר, וכן כתב הרמב"ם. ואדוני אבי הרא"ש הכריע כדברי הראב"ד, דלמצוה בעינן כל השיעור עבות, ולעיכובא ברובו, ואפילו אין העבות בראשו. עד כאן לשונו.

ה ביאור דבריו: דאם נשרו רוב העבות, והיינו שנשרו שנים מהשלושה – פסול. אבל נשר אחד מהשלושה, אפילו בכל אורך ההדס – כשר (ב"ח). ובעיקר העבות כמה צריך? הגאונים אמרו דצריך על פני כולו, והעיטור אמר דדי בפעם אחת. וכן הוא דעת הרמב"ם לפי דעת הטור, שכתב בפרק שמיני: נשרו רוב עליו, אם נשתיירו שלושה עלין בקן אחד – כשרה. עד כאן לשונו. וסובר הטור דממש קאמר במקום אחד. אבל המגיד משנה כתב דכוונתו בכל קן וקן, עיין שם. והרא"ש הכריע כהראב"ד, דלכתחילה בעינן כולו עבות, ובדיעבד סגי ברובו. אבל פחות מרובו – אינו כלום. אך הרוב בכל מקום שהוא כשר, ואפילו ליכא עבות בראשו. ולפי זה אם ברובו יש עבות, ובמיעוטו ליכא עבות, בין שלא היו שם שלושה כלל או היו ונשרו – כשר, ואפילו היה זה בראשו. והא דתנן: נקטם ראשו פסול – זהו כשנקטם מעצו. ולא מיירי בעלין כבלולב, דבלולב ליכא עץ למעלה. אבל בהדס הוי עץ בראשו.

ו והנה רבותינו בעלי השולחן ערוך גם כן הלכו בדרך הרא"ש והטור, אלא שלא נתבאר יפה. דבסעיף א כתבו: הדס שנקטם ראשו – כשר. נשרו רוב עליו, אם נשתיירו שלשה עלין בקן אחד – כשרה. ובסעיף ד כתבו: יצאו הרבה בקן אחד, ונשרו מהם עד שלא נשארו אלא שלשה בקן אחד – כשר... ובסעיף ה כתבו: למצוה בעינן שיהא כל אורך ההדס עבות, ולעיכובא ברובו, אפילו אינו בראשו. עד כאן לשונו. ואם כן לפי זה מה שכתבו בסעיף א

נקטם ראשו כשר – זהו בנקטם העץ. ואף שבמשנה שנינו פסול, כתבו הרי״ף והרא״ש דאין הלכה כמשנה זו, אלא כרבי טרפון דאמר שם: אפילו שלשתן קטומין – כשר. וכן פסקו הרמב״ם והטור. אך הראב״ד חולק בזה, וסבירא ליה ד״קטומים״ דרבי טרפון הם מהעלים, ו״נקטם״ דמתניתין היא מהעץ. ולפנינו יתבאר בזה בסייעתא דשמיא. ובשולחן ערוך נתבאר מחלוקת זו בסעיף י, עיין שם.

ז וזה שכתבו: אם נשתיירו שלושה עלין בקן אחד כשר – כוונתם בכל קן וקן. ובשיעור עבותו: לכתחילה כולו, ולעיכובא ברובו. ולפי זה, להלכה למעשה כן הוא: דאם ההדס משולש ברובו של שיעורו, שיתבאר בסימן תרנ, אף שבמיעוטו הוא בלא עבות, ואפילו המיעוט הוא בראשו – כשר. ונראה דאם ברובו עבות, ובמיעוטו נפלו כל העלין – גם כן כשר. ואף שלא מצאתי זה מפורש, מכל מקום בהכרח כן הוא: דהא זה שכתבו דברובו עבות כשר – בעל כרחך דבמיעוטו לא נשאר רק אחד, דאם נשארו שנים – הלא בכולו כשר כשנשארו שנים, כמו שכתבתי בסעיף ה, דדווקא בנשרו רוב העבות פסול, והיינו כשנשרו שנים. אבל נשר אחד – כשר אפילו בכולו. והגם דבשולחן ערוך לא ביארו דין זה, מכל מקום גם לא חלקו על זה. ואם כן, כשיש רוב עבות – הרי במיעוטו כשר, אף שנשאר רק עלה אחת בקן. ועלה אחת הוה כלא כלום כמובן.

ח יבשו עליו – פסול. נכמשו – כשר. ושיעור היבשות כמה הוא? כשילבינו פניהם. אבל כל זמן שהן ירוקין, אפילו אם נפרכים בצפורן – כשר. ולמה בלולב אזלינן ביבשותו אחר פריכת צפורן? מפני שבלולב הלבנונית קודמת להפריכה, לפי שעיקרו לבן. מה שאין כן ההדס, שעיקרו ירוק, הפריכה קודמת להלבנונית – לפיכך הולכין אחר הלבנונית. אך זהו לדעת רבינו הרמ״א. אבל לדעת רבינו הבית יוסף – גם בלולב הולכין אחר לבנונית, כמו שכתבתי בסימן הקודם.

ט ודין היבשות כדין הנשירה, דאזלינן בתר רובא. דאם רוב העלין נתייבשו – פסול, ובמיעוטא – כשר. ולכן אם בכל הקנים נתייבשו שנים, או אפילו ברובן – פסול. ואם נתייבשו אחד בכל קן – כשר. ורק קולא אחת יש ביבשות, שאין בנשירה לרוב הפוסקים, והיינו: דאם בקן העליון שבראש הבד נשתיירו שלושה עלין לחין, אפילו רובו נתייבש – כשר. ולא דמי לנשירה, דפסול בכי האי גוונא. רק לדעת העיטור כשר, כמו שכתבתי בסעיף ה, משום דליתניהו לגמרי. אבל ביבשו דאיתניהו – הכל מודים דכשר. ודווקא בהעליון, דאם לא כן – לא הוי הדר. דכשהעליון הם לחים – הוי הדר בכולו, אף שהם יבישים, ולא כן בשארי מקומות.

י ודעת הרא״ש והטור להקל לגמרי בזה. והיינו: דאפילו אם גם בהעלים העליונים נתייבשו שנים, ולא נשאר רק עלה אחד לח – כשר. ורק שהאחד יהיה בראש הבד, כלומר: דהשלושה עלין היוצאין – יוצא אחד מכאן ואחד מכאן, והשלישי נראה כמורכב על שניהם, ובו עיקר ההידור. אמנם זה שהכשרנו בנשתייר שלושה עלין לחין – דווקא כשהן לחין גמורים. אבל אם הם כמושין, אף על גב דכמושין כשירים כמו שכתבתי, מכל מקום בכי האי גוונא שלא נשארו רק הם – פסולים בכי האי גוונא, דעיקר ההדר נסתלק. ולא דמי לכולם כמושים. והרא״ש מכשיר גם בכי האי גוונא.

יא בהדסים יש לפעמים שגדילים בהם כמין פירא קטנה, ודומין לענבים. ושנינו במשנה (לב ב): היו ענביו מרובות מעליו – פסול. ואם מיעטן – כשר. ואין ממעטין ביום טוב. והא דענביו מרובות פסול – זהו דווקא כשהם שחורים או אדומים, דלאו מינא דהדס הם, ומבטלין לעלי ההדס. אבל כשהם ירוקים – כשר, דהויין מין הדס. ואין ממעטין ביום טוב – דהוי מתקן כלי. ואם מיעטן, אפילו שעשה איסור – מכל מקום כשר. ואמרינן בגמרא (לג ב) דאם יש לו הדס אחר, ואינו צריך להדס זה ללולב – מותר ללקטן אחת אחת כדי לאכלן, דכיון שמלקטן לאכילה – אין כוונתו לתקנו כלל. רק אם אין לו הדס אחר – בעל כרחו מתקנו, והוי פסיק רישא. וכשיש לו אחר – אין זה תיקון כלל, וממילא דאחר כך נתכשר גם ללולב.

יב ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ב דפסול דענביו מרובות מעליו – אינו פסול רק ביום ראשון, ובשאר הימים – כשר. ודחו דבריו, דכל שהוא משום הדר – פסול לכל הימים, כמו שכתבתי בסימן תרמט. ולכן אין להקל (מגן אברהם סעיף קטן ד). ועוד: דהא בחול המועד יכול למעטו, ולמה נכשירנו (ט״ז סעיף קטן ו)? ולעניות דעתי דבריו צודקים, דוודאי לפי מה שפירש רש״י בגמרא (שם) הטעם: משום דלא הוי הדר – ווודאי דפסול גם בשאר הימים. אמנם בירושלמי מפרש הטעם: משום דכתיב ״ענף עץ״ – שיהא הענף דומה לעץ, שיהא ירוק. אבל כשהוא שחור ואדום – אינו דומה להעץ. וגזירת הכתוב הוא, ולא מטעם הדר. ולכן פשיטא שבשארי הימים – כשר, כיון שהם מדרבנן. ואפילו ביום שני דיום טוב, שאינו יכול למעטו – גם כן כשר. אבל בחול המועד – וודאי דצריך למעטו.

יג ודע: דבגמרא שם מבואר דאם השחירו מערב יום טוב, ולקטן ביום טוב, אף על גב דכשבא יום טוב אידחי להו ממצות לולב – מכל מקום כשלקטן נתכשר, דדיחוי מעיקרא – גם בקדשים לא מקרי דיחוי, וכל שכן במצות. וזה מקרי דיחוי מעיקרא, כיון שבכניסת יום טוב לא היה ראוי למצוה. אמנם אם הושחרו ביום טוב – יש ספק בגמרא שם אם מותר לצאת בו, משום דהוי כנראה ונדחה, וחוזר ונראה. דבקדשים הוי דיחוי כי האי גוונא, ואולי גם

במצות כן הוא. והרמב״ם והטור והשולחן ערוך לא הזכירו מזה דבר. וצריך לומר דאף על גב דבגמרא יש מי שמסופק בזה, מכל מקום מדאמר ר״פ שם זאת אומרת אין דיחוי אצל מצות אפילו בנראה ונדחה – הכי קיימא לן לומר, וכן נראה עיקר (וכן כתב הט״ז שם). מיהו יש מראשונים דסבירא ליה דהוי ספק, ואין יוצאין בו (ר״ן שם).

יד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף יא: אם אין לו אלא הדס שענביו מרובות מעליו ביום טוב – נוטלו, ואינו מברך עליו. עד כאן לשונו. והקשו עליו דמאי קא משמע לן? הא בכל הפסולין כן הוא, כמו שכתבתי בסוף סימן תרמט (מגן אברהם סעיף קטן ט). ונראה לי דקא משמע לן שלא יטלם על ידי אינו יהודי. דאצלו כיון שאינו שייך במצות – אין זה תיקון כמו אצלינו כשיש לו אחר, כמו שכתבתי. ולפי זה לכאורה הרי יכול לומר לאינו יהודי: לקוט ואוכלם, ואין זה רק כשבות אפילו אצלינו, אם היה לנו אחר. ולפי זה באמירה לאינו יהודי הוי שבות דשבות, דמותר במקום מצוה. וקא משמע לן: כיון דאצלינו הוי תיקון גמור – לא הותרה שבות במקום מצוה. וכבר כתבנו דנקטם ראשו מן העץ – כשר, ואפילו לא עלתה בו תמרה, מפני שהעלים חופפין את ראשו. והוא הדין כשנתייבש ראש העץ. ויש מי שפוסל בנקטם ראש העץ, וטוב להחמיר במקום שאפשר באחר. אבל אם אי אפשר באחר – מברכין עליו, דהעיקר כדעת רוב הפוסקים שמכשירים. ויש מי שאומר דבנתייבש ראשו, גם כשאי אפשר באחר – פסול (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ח, וצריך עיון). ודע שיש שפוסלים הדס המורכב, כמו שפסול אתרוג מורכב. ושום אחד מהפוסקים לא הזכיר דבר זה. דבשלמא אתרוג דפירא הוא – שפיר יש הפרש טעם בין אתרוג גמור להמורכב. אבל בהדסים, דהמצוה הוא העץ והעלים – מה שייך בו מורכב? וצריך עיון (עיין שערי תשובה סעיף קטן ח). ומכל מקום למעשה, אם ידוע שהוא מורכב – אינו כדאי ליטלו למצוה בדאיכא אחר. אבל אי ליכא אחר – נראה לענ״ד דמותר.

סימן תרמז

א כתב הרמב״ם ריש פרק שביעי: ״ערבי נחל״ האמורה בתורה – אינן כל דבר הגדל על הנחל, אלא מין ידוע הוא הנקרא ״ערבי נחל״: עלה שלו משוך כנחל, ופיו חלק, וקנה שלו אדום. וזהו הנקרא ״ערבה״. ורוב מין זה גדל על הנחלים, לכך נאמר ״ערבי נחל״. ואפילו היה גדל במדבר או בהרים – כשר. ויש מין אחר דומה לערבה, אלא שעלה שלו עגול, ופיו דומה למסר, וקנה שלו אינו אדום. וזהו הנקרא צפצפה, והוא פסולה. ויש שם מין ערבה שאין פי העלה שלו חלק, ואינו כמסר, אלא שיש בו תלמים קטנים עד מאד, כמו פי מגל קטן – וזה כשר. וכל הדברים האלו מפי השמועה ממשה רבינו נתפרשו. עד כאן לשונו.

ב וזה שכתב ש״יש שם מין ערבה... ואינו כמסר אלא תלמים קטנים...״ – זהו ממה דתניא (לד א): דומה למגל – כשר. דומה למסר – פסול. ו״מסר״ היא מגירה. ומפרש הרמב״ם דההפרש הוא דדומה למגל הוי תלמים קטנים, ודומה למסר הוי תלמים גדולים. ולפי זה לא נתפרש לנו השיעור כמה מקרי גדולים וקטנים. אבל רש״י, והרא״ש, והטור פירשו דיש נפקא מינה בעצם דמות התלמים, והיינו: דדומה למסר הוי כשהפגימה הולכת נוכחו, ויש לה שני עוקצין אחד מכאן ואחד מכאן כפגימת סכין. ודומות למגל הוי כשהפגימות כולן נוטות לצד אחד, עקומות כלפי בית יד שלה (רש״י). וזה לשון הטור: אבל יש מין ערבה שקנה שלה אדום, ועלה שלו משוך, ופיו אינו חלק לגמרי, אלא שדומה למגל שפגימותיה עקומות ונוטות לצד אחד – והיא כשרה. עד כאן לשונו. ואני תמה על רבינו הרמ״א שלא הביא דברי הטור, ובשולחן ערוך כתבו כהרמב״ם.

ג ובאמת אצלינו יש שני מינים, ושניהם העלים משוכים, והקנים אדומים. אלא שהאחד: עליו גדולים ואינם חלקים, אלא דומים למגל כפירוש רש״י והטור, והקנה אדום מאד. והשני: עליו קטנים וחלקים, והקנה אינו באדמומית. ובאמת כתב רבינו הרמ״א דאפילו ירוק – כשר, משום דסופו להיות אדום כזרוח עליו השמש. ויש שמהדרים בהגדולים מפני אדמימותן, ויש שמהדרין בהקטנים מפני חליקתן. וגם מפני שהם חזקים יותר, דהגדולים נושרים תדיר, וגם מתייבשין במהרה. ולדינא שניהם כשרים.

ד וכן הדומים למגל, בין כפירוש הרמב״ם ובין כפירוש רש״י והטור – כשרים. דבאמת הפגימות אינו עיקר בערבה. וסייג לזה מצאתי בתוספתא פרק שני: איזו היא ערבה כשרה? קנה שלה אדום, ועלה ארוך. איזו היא ערבה פסולה? קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול. עד כאן לשונו. הרי שלא הזכירה כלל סימן חלקות, וכן הוא בירושלמי, עיין שם. ואם כן, גם בגמרא שלנו שהוזכר חלק, ופירשה דרק דומה למסר פסול, והיא מגירה. והמגירה הפגימות גדולות ובשני עוקצים. וממילא דכל שאינה גדולה לפי ראות העין, או שאינה בשני פגימות – אין זה דומה למסר, וכשרה. (ונראה לי דשני מגלות יש: מגל יד ומגל קציר, כדתנן ריש פרק שלושה עשר דכלים. ומגל קציר: אנו רואים תמונתה כפירוש רש״י. והרמב״ם מפרש לה למגל יד, ולא יפרש חלקה כהרע״ב בשם דבביצה לא א מבואר דהיא כלי אומנות. ובאמת יש אצל צורפי כסף וזהב ומתקני מורה שעות תמונת מגל כהרמב״ם. ודייק ותמצא קל.)

ה ודע דבגמרא שם איתא: "ערבי נחל" – אין לי אלא ערבי נחל של בעל, ושל הרים מניין? תלמוד לומר: "ערבי נחל" – מכל מקום. ופירש רש"י: נחלי מים מצוה בזו. ומיהו של בעל – כשרה, כדכתיב: "ערבי" – לשון רבים, עיין שם. ולפי זה יש יותר מצוה בערבות הגדילות על המים. ושום אחד מהפוסקים לא הזכיר זה, ולא שמענו מעולם להדר אחר זה. ורבותינו בעלי התוספות (לד א דיבור המתחיל "ורבנן") החמירו עוד יותר, דאפילו בדיעבד לא יצא, דכיון דמרבינן של בעל ושל הרים מ"ערבי" לשון רבים. וזהו למאן דסבירא ליה דדי בערבה אחת. אבל אנן, דקיימא לן לומר שתי ערבות – איצטריך "ערבי" לשני ערבות, וליכא דרשא לשל בעל ושל הרים, עיין שם. וכבר דחה הרא"ש דברים אלו, דאין הדרשה מריבוי הלשון, אלא דלשון "ערבי נחל" פירושו: מהמין שדרכו ליגדל על הנחל. אבל אין נפקא מינה באיזה מקום שגדל. וכן מבואר מלשון הרמב"ם. ואם כן, אפילו הידור ליכא בזה, עיין שם, וכן נהוג עלמא.

ו ואמנם מכל מקום קשה הדבר לעשות מצוה תמידיות נגד רבותינו בעלי התוספות, וגם כנגד רש"י, על כל פנים למצוה מן המובחר. ולכן נראה לעניות דעתי בשנדקדק בזה שאומר: אין לי אלא "ערבי נחל", של בעל ושל הרים מניין, וכו' –איזה היפוך הוא של בעל ושל הרים מנחל, שהוצרך לרבות? ואי משום דנחל הוי רק מקום מים, כדכתיב "נחלי מים", אם כן למה פרט אלו? והוה ליה לומר: מניין אפילו שלא בנחל? ועוד דבכל מקום שמזכיר בעל, מזכיר שלחין, כמו בריש מועד קטן ובכמה מקומות. והוה ליה לומר: מניין של בעל ושל שלחין? ואם תאמר דבשל שלחין אין יוצאין, הוה ליה לבאר דין חדש כזה. ולא מצאנו מי שיאמר כן.

ז ולכן נראה לי דהכי פירושו: דשם נחל יש לו בלשון הקודש שני ביאורים, האחד נהר או יאור כמו "נחלי מים", והשני "עמק" כמו "נחל איתן" לפירוש רש"י בעגלה ערופה. וכן הוא בנידה (ח ב), עיין שם. וכן: "ויחן בנחל גרר, ויחפרו עבדי יצחק בנחל", שהוא לשון עמק ומישור. וזהו שאומר: אין לי אלא ערבי נחל, כלומר: או הגדילים אצל יאור ונהר, שיש שם מים מוכנים, או שגדילים בעמק, אף על פי שאין שם מים, והיינו ארץ המישור שהולך בשוה. מניין לרבות של בעל? כלומר: שזהו היפך מיאור ונהר, שאין שם מים, אבל המטר משקה אותה. והוא הדין בית השלחין, שהאדם משקה אותה. דהעיקר כל שאין שם מים מוכנים. וכן: מניין של הרים? וזהו היפך מעמק כמובן. תלמוד לומר: "ערבי" – מכל מקום. ולפי זה גם פשטא ד"ערבי נחל" כולל הגדילים בעמק, או ארץ המישור. וזהו רוב ערבות שלנו. ואינו צריך רבוי רק של הרים, וזה לא שכיח כידוע.

ח ערבה שיבשו רוב עלין, או שנשרו רוב העלין, או נקטם ראשה של העץ – פסולה. ואף על גב דבהדס הכשרנו בנקטם ראש העץ – זהו מפני שעבותו של העלין מחפין עליו, ונשאר בהידורו, מה שאין כן בערבה. והרמב"ם מכשיר גם בערבה, דלא עדיף מהדס. ויש לסמוך על הרמב"ם בשאין אחר. ואם עלתה בו תמרה – כשר כמו בהדס (אליהו רבה). וכשם שכשנשרו רוב עלין – פסולין, כמו כן אם נפרצו, והיינו שנדלדלו מהקנה, אף שעדיין אחוזים בו – פסול, כמו בנפרצו עלין דלולב. וכן אם נסדקו העלין, ונחלקו ברובן ברוב העלין – פסול (מגיד משנה ומגן אברהם). אבל כמושה, או שנשרו מקצת עלין – כשרה בדיעבד. ומה נקרא יבשו העלין? כשיתלבנו, כמו בהדס. ולא אזלינן בתר פריכת צפורן, כמו בשם, דתלוי בנתלבנו. ובפרט בהערבות של העלין הגדולים, שממהרין להתייבש בתוך מעת לעת – אי אפשר לילך אחר פריכת צפורן, שממהרין להתפרך, אלא אחר שינוי מראיתן, שיתהפכו ללובן. ודע שיש ליזהר כשתוחבין הערבות בהלולב, שלא יתלשו העלין ברוב אורך השיעור.

סימן תרמח

א "פרי עץ הדר" – זה אתרוג, ד"פרי עץ" משמע שטעם עצו ופריו שוה, וזהו באתרוג. וכן דרשינן: "פרי עץ הדר" – הדר באילנו משנה לשנה, משום דהאתרוג מתקיים על האילן שתים ושלש שנים. וכשחונטין חדשים – עדיין הישנים קיימים. ולבד זה כך בא אלינו בקבלה מפי משה רבינו שכך קיבל מסיני. והטעם שהתורה פירשה כל המינים, ובאתרוג סתמה – כדי שנצטרך לסמוך על תורה שבעל פה. להראות לנו שאין בתורה שבכתב שום מצוה מפורשת, והתורה שבעל פה מבארה. כמו שבארנו זה בחושן משפט סימן תכ גבי עין תחת עין, דהתורה שבעל פה נותנת רוח חיים בתורה שבכתב. עיין שם בסעיף ח.

ב אתרוג היבש – פסול. וכתב הטור: שיעור היבשות – פירש הראב"ד שזהו כשתכלה הליחה, ואינו מוציא שום ליחה. כי הליחה לפירא כמו הדם לבשר החי, שכל זמן שהוא לח – יוציא ליחה, או מדוחק הסכין או מסחיטתו. אבל לאחר שיבש – לא יוציא ליחה, אלא שהבדיקה שלו קשה, לפי שאי אפשר לסוחטו או לחותכו. אבל כיון שנקב שאין בו חסרון – כשר, יכול להעביר בו מחט או חוט, ואם יש בו ליחה – יראה בחוט. עד כאן לשונו, וזהו להראב"ד. אבל אנן קיימא לן לומר דנקב מעבר לעבר – פסול גם בלא חסרון. ואם כן צריך ליזהר דהמחט או החוט לא יעבור אפילו עד חדרי הזרע,

וכל שכן מעבר לעבר. דאף עד חדרי הזרע – פסול, כמו שיתבאר (ב״ח וט״ז סעיף קטן א). ולכן לא יתחוב המחט בחזקה, כדי שלא יגיע לחדרי הזרע (מגן אברהם סעיף קטן א).

ג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א דאתרוג שהוא משנה שעברה – וודאי יבש הוא, ופסול. עד כאן לשונו. ומשמע להדיא דלא מהני בדיקה דמחט, ואפילו מוציא ליחה – פסול. דבגמרא (לא ב) משמע דלא הוי הדר, דתניא: אתרוג הישן – פסול. וסתם ״ישן״ הוא משנה שעברה. ומפרש טעמא דלא הוי הדר, עיין שם. או אפשר לומר דקים להו לחכמינו ז״ל שכלה הליחה שלו, ואף אם יתראה ליחה – אין זה כלום. וכן הסכימו הגדולים (ב״ח ואליהו רבה). ויש מי שרוצה לומר דאם אנו רואים שנשאר בנוי שלו – מהני בדיקת חוט (ט״ז סעיף קטן ב). ולא נהירא, כיון דחכמינו ז״ל פסלוהו – הוי פסול בכל עניין (אליהו רבה).

ד ויש שטומנין האתרוג בדבש, דהדבש מקיים הלחלוחית שבו. ומכל מקום בלא בדיקה אי אפשר להכשירו. ויבדקנו: אם יש בו ליחה – כשר (ב״ח). ויש מי שפוסלו מטעם כבוש (ט״ז סעיף קטן יז), וכבוש פסול כמו שיתבאר. ודיעה ראשונה סוברת: כיון דהדבש מקיימו בלחלוחיתו, כמו שאנו רואים בכל הפירות – לא שייך כבוש לעניין מצוה (וכן משמע באליהו רבה). מיהו למעשה קשה לסמוך על זה. וכן שמעתי שכשטומנין אותו בשעוה, ומדביקין אותו סביב סביב בשעוה – מתקיים הרבה, וגם זה אין לסמוך למעשה.

ה ואף על גב דיבש – פסול, מכל מקום כמוש שקורין ״צו ווייאלע״ט״ – כשר, כמו בשארי מינים. וכן הוא להדיא בגמרא (לא א) שאומר: וכולן כמושין – כשרים. ולפי זה מה שנמצא ברוקח ובתשובת מהרי״ל דכמוש פסול – הוא דבר תימה. ובמרדכי כתוב שכשר בשעת הדחק. וגם בזה כתב רבינו הבית יוסף בספרו הגדול סוף סימן תרמט דהוא טעות הדפוס, וצריך לומר ״כבוש״, עיין שם. ונראה דאלו דפסלי כמוש – כוונתם דעל ידי הכמישה נתייבש מקצתו גם כן. וכן משמע בהגהות אשרי, שהתחיל בכמוש וסיים ביבש (מגן אברהם ריש הסימן). אמנם בבה״ג הביא הברייתא (לו א): אתרוג תפוח, סרוח, כבוש, שלוק וכו׳ – פסול. ובבה״ג איתא ״כמוש״ ולא ״כבוש״. ולפי זה צריך לומר דהא דכמושין כשרים – הם לבד האתרוג. וברור הוא שזהו גירסת הרוקח והמהרי״ל. ולפי זה פשיטא דכמוש פסול, וכן יש להורות. (וכן כתב האליהו רבה, עיין שם.)

ו כתב הרמב״ם בפרק שמיני דין ז: אתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא – פסול. ושאינו מפולש, אם היה כאיסר או יותר – פסול. חסר כל שהוא – פסול. עד כאן לשונו, כלומר: דנקב שיש בו חסרון, והחסרון מעצם בשר האתרוג, אפילו אינו מפולש – פסול. אבל נקב שאין בו חסרון, והיינו כגון שנעץ שם יתד וכיוצא בו, שנעשה המקום כנקב, ומכל מקום לא חסר מעצם האתרוג כלום – יש חילוק בין מפולש דפסול בכל עניין, ובאינו מפולש צריך כאיסר.

ז ומה נקרא ״מפולש״? יש אומרים דדווקא מעבר לעבר. ויש אומרים דוודאי למטה בתחתיתו, שכלו שם חדרי הזרע – צריך מעבר לעבר. אבל בכל האתרוג, כשניקב עד חדרי הזרע – מקרי מפולש, דזהו פילושו. ודע שיש בהאתרוג עד חדרי הזרע שלש קליפות: האחת העליונה שהיא דקה מאד, והוא כמין גליד, ובו אין שום פסול אלא אם כן נגלד כולו. ועל קליפה זו כתב הרמב״ם פרק אחד עשר דתרומות, לעניין אתרוגי תרומה, דקליפיהן אף על פי שמשליכין אותם מכל מקום אסורים לזרים, עיין שם. דזהו כקליפה דקה שבכל הפירות. והשנית היא הקליפה העבה, שהוא כל דופן האתרוג עד חדרי הזרע. וגם זה נקרא ״קליפה״, כמו שכל עובי הקורקבן נקרא ״עור״, אף על פי שזהו עיקר אכילתו. והכא נמי באתרוג כן, דעיקר הפירי הם חדרי הזרע, והבשר שעליו נקרא קליפה. ובו הוא שיעור הנקבים שנתבארו. והשלישית: יש ממש בחדרי הזרע קליפה דקה מאד, כמו הקליפה שעל החלמון של ביצה, והיא בין זרע לזרע (ט״ז סעיף קטן ו). ובה אין שום נפקא מינה. ויש מי שרוצה לומר דכל הנקבים סובבים על הקליפה העליונה. ואינו כן, כמו שבארנו (שם).

ח והראב״ד חולק על הרמב״ם, וזה לשונו: זה שיבוש. אלא נקב מפולש – בחסרון משהו; שאינו מפולש – בחסרון כאיסר...עד כאן לשונו, ומשיג על הרמב״ם שפוסל במפולש אפילו בלא חסרון כלל. אלא גם במפולש צריך חסרון משהו. ופשוט הוא שיש להחמיר כהרמב״ם. וגם רש״י ז״ל והרבה מן הפוסקים סוברים כהרמב״ם. ולכן אף על גב דרבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דפסול ניקב הוא מדרבנן, עיין שם, מכל מקום יש להחמיר. וכן מבואר מרבינו הבית יוסף בסעיף ב, שכתב דעת הרמב״ם בסתם, ודעת הראב״ד בשם יש אומרים, עיין שם. ושיעור האיסר שאמרנו – אין חילוק בין שהוא עגול, ובין שהוא מרובע, ובין שהוא ארוך ודק; אם רק יש בכולל שטחו כשיעור איסר – פסול (מגן אברהם סעיף קטן ג). ולא נודע לנו כמה הוא כמות האיסר. ובבה״ג כתב שהוא כדינר קטן.

ט וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ב דנהגו להכשיר הנקבים שנעשו באילן על ידי קוצים, אף על פי שיש בהם חסרון, שזהו דרך גדילתן. מיהו אם רואה שאין העור והבשר קיים תוך הנקב – פסול לסברא הראשונה, אף על פי שאינו מפולש. ובשעת הדחק יש להקל כסברא האחרונה, להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו מפולש. עד כאן לשונו. ביאור הדברים: דלאו משום דנקב שעל ידי קוץ קילא טפי, אלא העניין כן הוא: דהנה בגמרא (לו א) מדמי אתרוג לריאה. ובריאה קיימא לן לומר דכשיש בה גומא, אם העור קיים בתחתיתו של הגומא – כשרה, אף על פי שנחסר מהבשר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן לו. והכא נמי באתרוג, דיש לפעמים שבגידולו נכנס קוץ מהאילן לתוכו, וממילא שמחסרו בשר מבפנים, ועם כל זה העור בתחתיתו שלם – כשר. ומשכחת לה כשאין עוקץ חד בהקוץ. ולכן העור שלם, רק הבשר מבפנים נמוח קצת. ואמנם אם רואה שאין העור קיים בתחתיתו של הנקב – חוזר הדין לשני הדיעות שנתבארו. דלדעת הרמב״ם פסול, אף שאינו מפולש לחדרי הזרע. ולהראב״ד כשר כשאין החסרון כאיסר. ולכן אף דקיימא לן לומר כהרמב״ם, מכל מקום בשעת הדחק יש לסמוך על הראב״ד ולהכשירו.

י ויש מי שאומר דאם יש ספק אם העור קיים אם לאו – יש להכשיר, כיון דלהראב״ד כשר אף באינו קיים כל שאינו כאיסר ומפולש (ט״ז סעיף קטן ה). וכן הדעת נוטה, כיון שפסול זה הוא מדרבנן, כמו שכתבתי בסעיף ח. וכל שכן שלהראב״ד כשר לגמרי, ולכן יש להקל בספיקא. ומטעם זה נראה לי דאם יש ספק אם הוי כאיסר אם לאו – דיש להקל כדין ספיקא דרבנן. ואין זה ספק של חסרון ידיעה, דלאו שמיה ספק, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קי, כיון דאין איסר מצוי בזמנינו – הוי ספק הנעלם מכל האדם, ושפיר הוי ספק, כמו שכתבתי שם. אך זהו הכל בשעת הדחק, דכשיש אחר שיכול להשיגו בהרווחה – למה יטול הספק? וזהו הכל ביום ראשון, דבשארי ימים גם חסר – כשר, כמו שיתבאר בסימן הבא בסייעתא דשמיא. ושם יתבאר עוד בזה.

יא אתרוג שנימוח כל בשרו מבפנים, וקליפתו החיצונה קיימת, וחדרי הזרע קיימים בפנים, כגון שכן ניכר במשמוש היד, או שרואין דרך הקליפה החיצונה שהם קיימים – כשר. דזהו בעיא בגמרא, והולכין להקל מטעם שכתבנו, דזהו דרבנן. ויש מחמירים, והטור נוטה לזה, וכתב הטעם: כיון דספיקא דאורייתא הוא, עיין שם. והוא תמוה: דלהדיא כתב הרא״ש דכולהו ספיקא דרבנן נינהו. ויש מי שפירש משום דהעניין הוא בשל תורה (ב״ח), ואינו מובן כלל. ולי נראה דהטור סבירא ליה דאף על גב דשארי נקבים – פסולן מדרבנן, מכל מקום כל שעיקרו נימוח – לאו שמיה אתרוג, ופסול מן התורה.

יב אם נסדק כולו על פני ארכו, אפילו לא נסדק אלא מצד אחד מראשו לסופו, ועומק הסדק מגיע על פני כל ארכו, עד רוב עובי הקליפה העבה, והיא הקליפה השנייה שבארנו בסעיף ז – הרי זה פסול, אף על פי שלא נחסר כלום מגוף הבשר. אבל אם נשתייר משהו למעלה ומשהו למטה, שלא נסדק בעומק, אפילו נסדק משני צדדין על פני כולו, אם נשתייר משני הצדדין משהו למעלה ומשהו למטה – כשר. והוי דין זה כמו בגרגרת בבהמה, ביורה דעה סימן לד. ויש מי שאומר דאם נגע הסדק בחוטמו, וזהו העליון של האתרוג, אפילו בכל שהוא – פסול. וחלקו על זה, דדווקא לעניין שינוי מראה יש חילוק בין חוטמו לשארי מקומות, דהוי מטעם הדר, ובחוטם הוי עיקר ההידור. ולא בניקב ונסדק, דהטעם הוא משום לקיחה תמה – אין חילוק בין חוטם לשארי מקומות. ומכל מקום יש שהורו כן דבחוטם פסול. (ט״ז סוף סעיף קטן ט. אבל האליהו רבה סעיף קטן ט מכשיר. ועיין מגן אברהם סעיף קטן יז. ומכל מקום יש להחמיר, אם לא בשעת הדחק. ותמיהני על הגר״ז שהשמיטו לגמרי.)

יג ורבינו הרמ״א כתב בסעיף ה דיש מחמירים לפסול בנסדק רובו. וכל שלא נסדק רוב קליפתו העבה – לא מקרי נסדק. עד כאן לשונו. וזהו וודאי כן הוא, דסדק שלא נכנס בעומק רוב הקליפה – לאו כלום הוא. ואפילו כשיש ספק אם נכנס בעומק אם לאו – נראה לי גם כן דכשר, דהוי ספק דרבנן, כמו שכתבתי בנקלף. אמנם בזה שכתב דיש מחמירים לפסול בנסדק רובו – רבים דחו דבריו. דהא בגמרא מדמה לה לגרגרת, ובגרגרת הא בעינן דווקא כולו ולא רובו. ולכן פסקו דכשר (ט״ז שם, ומגן אברהם סעיף קטן ו). וגם הלבוש השמיט זה.

יד ואני תמה: דוודאי דברי רבינו הרמ״א צודקים, וגם בגרגרת הדין כן. דהא בגרגרת בעינן שישאר משהו למעלה ומשהו למטה. אבל אם רק למעלה נשאר משהו ולא למטה, או להיפך – טריפה. וגם כאן כן הוא. ועתה יש לשאול: איך הדין כשנסדק מראשו עד רובו, ונשאר הרבה למטה, אבל למעלה לא נשאר כלל? ויש לומר שכשר, דלא גרע הריבוי של מקום אחד ממשהו למעלה ומשהו למטה. ויש לומר שפסול דכשיש בשני הצדדים משהויין טוב יותר ממקום אחד הרבה. וכן נראה עיקר לדינא. (ובזה יש לומר דגריעא מגרגרת. דהגרגרת ארוך מאד, גם למעלה ממקום שחיטה, וגם למטה. ולא נראה פתיחתו להדיא כל כך, מה שאין כן באתרוג. וגם יש לומר דגם בגרגרת – טריפה בכי האי גוונא. ודייק ותמצא קל.)

טו וכן אם נסדק על פני היקף רחבו: אפילו נסדק משני צדדיו, זה כנגד זה, ונשתייר משהו שלם למעלה בין שני הסדקים שמשני הצדדים, ומשהו שלם למטה בין שני הסדקים שמשני הצדדין – הרי זה כשר, אף על פי שעומק הסדקים מגיע עד רוב עובי הקליפה העבה. ודע דכל פסולים אלו, דהיינו ניקב,

חסר, ונסדק – אינו מחמת שאינו הדור, אלא לפי שאינו תם ושלם. והתורה אמרה "ולקחתם", ודרשו חכמים: לקיחה תמה ושלימה (הגר"ז). ומכל מקום אין הפסולים אלא מדרבנן כפי מה שנראה מהרא"ש, דזהו אסמכתא בעלמא. ועיין בסעיף יב וסעיף לה.

טז אם נקלף ממנו הקליפה החיצונה הדקה, והיא הקליפה הראשונה שכתבנו בסעיף ז: אם נקלף כולו – פסול, שכיון שכולו נקלף – הולך ומתנוונה, ואינו הדור. ואם נשתייר ממנו כל שהו שלא נקלף – כשר, שעל ידי אותו מקצת יחזור לשלימותו. וזהו כגלודה בבהמה. ולכן יש אומרים שאינו כשר אלא אם כן נשתייר ממנו כסלע שלא נקלף. ויש לחוש לזה, כיון דגם בגלודה כן הוא. במה דברים אמורים? כשמקום הנקלף הוא שוה במראיתו למראה גוון האתרוג. אבל אם הוא משונה במראיתו ממראה האתרוג – אינו כשר, אלא אם כן המקום שנקלף הוא מיעוט האתרוג, ואינו מפוזר בשנים ושלושה מקומות. אלא כולו עומד במקום אחד, ואינו עומד בחוטמו של האתרוג, כמו בחזזית שיתבאר (שם). וטעם אחד הוא דבזה נסתלק הידורו, ואם כן פסולו מן התורה.

יז יש באתרוג שני מיני עצים דקים: האחד בסופו העוקץ, שהוא תלוי בו בהאילן כבכל הפירות, והוא הזנב של הפירי בתחתיתו. ובלשון המשנה הוא "עוקץ" (לד ב). ואצלינו ההמון קורין לזה פיטום, והוא יושב עמוק בתוך האתרוג, עד שאם ניטלנו כולו מעיקרו – תשאר גומא. והשני מעבר האחר בראש האתרוג, כפרח שבמיני תפוחים. ובאתרוג יש שאין להם זה כלל, ויש שיש להם. ונקרא בלשון המשנה "פיטמא", ובלשוננו "שושנתא", מפני שהיא מייפית את האתרוג כשפת פרח שושן. והיא אינה נכנסת בעומק האתרוג, אלא בראשו. ולפי שהלשונות מתחלפות בזה, לכן בארנו זה: שיש לדעת שהעוקץ הוא התחתון הנכנס בעומק, והשושנתא הוא העליון. ויש אתרוגים שאין להם שושנתא כלל, והיינו אתרוגי קארסיק"א – אין להם שושנתא. וכן אתרוגי ארץ ישראל – יש שיש להם, ויש שאין להם. ואתרוגי קורפו וגינובא ומאראקא – כולם יש להם שושנתא. ועתה נבאר דיניהם לפי דיעות רבותינו בסייעתא דשמיא.

יח וזה לשונו הרמב"ם בפרק שמיני: ניטל דדו, והוא הראש קטן ששושנתו בו – פסול. ניטל העץ, שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג, ונשאר מקומו גומא – פסול. עד כאן לשונו. אבל אם ניטל מה שחוץ לגומא – כשר (מגיד משנה). וכן הדד, אם לא ניטל כל הראש, אלא המקצת העליון הרחב קצת כשושנה – כשר (שם). ולמה פסול בנטילת הדד, והרי אינו נכנס בתוך האתרוג? משום דבשר האתרוג מתפשט גם עליו בתחתיתו, כמו שנראה לעין. ולכן כשניטל כולו – הוי חסר מעצם האתרוג. ולא כן בהעוקץ, דעליו אין מתפשט בשר האתרוג, כמו בכל עוקצי הפירות. ועוד: דהידורו הוא השושנתא, וכשניטלה – נסתלק הידורו. אבל בהעוקץ ליכא הידור. (כן נראה לענ"ד, ובזה אתי שפיר כמה דקדוקים. ודייק ותמצא קל.)

יט וזה לשון הטור: ניטלה פיטמתו, והוא הפרח שבראשו לפירוש הרב רבי יעקב בן יקר – פסול. אבל ניטל עוקצו – כשר בכל עניין. ולפירוש הר"י הלוי: ניטלה פיטמתו – כשר בכל עניין. וניטלה עוקצו: אם ניטל מה שחוץ לגומא לבד – כשר, ואם ניטל מעיקרו, וניכר מקומו שהוא חסר – פסול. ורבינו חננאל פוסל בשניהם, וכן כתב הרי"ף והרמב"ם ז"ל. וכתב ואדוני אבי הרא"ש ז"ל דכן נהגינן לפסול בשניהם. ודוקא שהיתה לו פיטמא ונטלה. אבל יש אתרוגים שלא היה להם פיטמות מעולם, ואין נפסלים בכך. וכן דווקא כשניטל העוקץ, ולא נשאר ממנו כלל באתרוג. אבל נשאר ממנו כל שהוא – כשר. עד כאן לשונו.

כ והנה לפירוש הרב רבי יעקב בן יקר – אין הפסול תלוי רק בהשושנתא, ולא בהעוקץ, שאנו קורים פיטם. וטעמו של דבר: לפי שהעוקץ הוי עץ בעלמא, ואפילו הנכנס להאתרוג, ואין לו שייכות כלל להאתרוג כמו כל עוקצי פירות. ולהדיא תנן בסוף פרק קמא דעוקצין, דעוקצי הפירות – אין להם שייכות להפירי: לא מיטמאין, ולא מטמאין, לבד עוקצי תאנים וגרוגרות, שהם אוכל עצמו. ויש שמטמאים משום יד, כמבואר שם. אבל אין להם שום שייכות להפירי. והכי תנן בפרק אחד עשר דתרומות משנה ד, דרק עוקצי תאנים וגרוגרות הוויין תרומה כהפירי עצמה, ומבואר להדיא דלא שארי עוקצין. ובאתרוג מוכח להדיא דאין עוקצו כמותו, דבתוספתא שלהי תרומות תניא דקליפי אבטיח ואתרוג, אף על פי שאין בהן אוכל – אסורים לזרים. וכן כתב הרמב"ם בפרק אחד עשר מתרומות, עיין שם. הרי להדיא דרק הקליפה נכנסת בכלל האתרוג, ולא העוקץ. אבל השושנתא הוי הטעם משום הדר, דהיא עיקר ההידור, כמו שכתב. ולכן נקראת "שושנתא" כמעשה פרח שושן. ועוד: דעליה יש בשר האתרוג, כמו שכתב. ובירושלמי פרק עשירי דתרומות מבואר דכשניטלה פיטמתו, והיא השושנתא – הרי הפירי כמחותך, והיא שוה לקליפתו החצונה, וכמו שכתבתי הרמב"ם בפרק חמישה עשר דתרומות סוף דין ח, וזה לשונו: וכן אם ניטל פיטמתו וקליפתו החצונה – הרי הוא כמחותך, עיין שם. (ורש"י ז"ל הסכים לזה לה ב. ולפי זה המשנה כפשוטה: דניטלה פטמתו – פסולה, ועוקצו – כשרה. והא דתניא: ניטלה בוכנתו – לפרושי פטמתו דמשנה, מפני שהיא חדה ועשויה כבוכנא.)

כא ושיטת רבינו יצחק הלוי הוי ממש להיפך: דניטלה פטמתו והיא השושנתא – כשר בכל עניין, ואין הפסול אלא בעוקצו, כשניטל גם מה שבתוך האתרוג. ובטעמו יש לומר: דכיון שיש אתרוגים שאין להם כלל השושנתא – איך אפשר לפסול בניטלה השושנתא? וכיון דכי ליתניהו – לא מעכבא,

גם כי אתניהו וניטלו – לא מעכבי. ואף על גב דמצינו באימורי קדשים, דכי ליתניהו – לא מעכבא אכילת הבשר, וכי איתניהו – מעכבא (פסחים עז ב) – זהו שישנם גם עתה. אבל כי ליתניהו, והיינו שנאבדו – לא מעכבא. והכא נמי כן הוא: אף על גב דכי איתניהו – מעכבי, כי ליתניהו – לא מעכבא. וכל שכן שיש שלא היו להם מעולם, וגם אינו מבשר האתרוג, אף שנתפשט עליו כקרום – לא עדיף מקרומו העליון, דכי ניטל מקצתו – לית לן בה. וניטל עוקצו מבפנים דפסול – לאו משום חסירת העוקץ, אלא משום החלל שנשאר באתרוג, ונראה להדיא כחסר, ואין זה לקיחה תמה. (ובערוך כתב שגם רבינו גרשום מאור הגולה פירש כן. ולפי זה פטמתו ועוקצו דמשנה פניהם בעוקץ. אך עוקצו הוא מה שחוץ לגומא, ופטמתו מה שבגומא. וזהו שמפרש בברייתא: ניטלה בוכנתו, כלומר: אותו חלק שהוא כבוכנא באסיתא.)

כב ודע: דנראה לי דמחלוקת רבותינו אלה הוה מחלוקת בירושלמי, דאמרינן שם: ניטלה פטמתו – תמן אמרין שושנתא. ור׳ יצחק אמר: פיקא. ו״פיקא״ הוא דבר עגול שטמון בדבר אחר, כמו בפרק שנים עשר דפרה: לא יזה לא על הכוש, ולא על הפיקה. ופירש הרע״ב: מה שמשימין בסוף הכוש להכבידו. והוא עגול, כדתנן בפרק עשרים ואחד דכלים: הנוגע בפיקה, ופירש הרע״ב: כמין עיגול קטן וכו׳, ונותנים אותו בראש הפלך. ובאוהלות פרק שביעי: עד שיעגילו ראש כפיקה. וזה רואין בחוש, שקצה העוקץ התחוב בהאתרוג הוי עגול ממש, יותר ממה שחוץ לאתרוג. ולפי זה תמן אמרין כרבינו יעקב בר יקר, ור׳ יצחק אמר כרבינו יצחק הלוי. (ומצאתי זה בר״ן. והוסיף עוד דר׳ יצחק חקולא דירושלמי – הוא ר׳ יצחק בן אלעזר דש״ס דילן, שמפרש ״בוכנתו״ כדאיתא בפסחים קיג ב. ואם כן הש״ס דילן פוסק דניטלה שושנתו – כשר. ובאמת היא ראיה ברורה. אך מאי דקיימא לן דהא כשהירושלמי אומר ״תמן אמרין״ – זהו בבבל, ומפרשי ״פטמתו״ – שושנתא. וצריך עיון, ודייק ותמצא קל.)

כג והרי״ף, והרמב״ם, ורבנו חננאל, והתוספות, והרא״ש – פירשו כשניהם: ד״ניטלה פטמתו״ – היינו שושנתו, ו״ניטלה בוכנתו״ – היינו קצה העוקץ שבהאתרוג. ושניהם כי ניטלו – פסולים. וכך פסקו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ז ובסעיף ח, וזה לשונם: ניטלו דדו, והוא הראש הקטן ששושנתו בו – פסול. ויש מחמירין אם ניטלה השושנתא, דהיינו מה שאנו קורין ״פיטמא״. וטוב להחמיר במקום שאפשר. מיהו לעניין דינא – אין לפסול אלא אם כן ניטל הדד, דהיינו העץ שראש הפיטמא עליו. והראש נקרא ״שושנתא״. וכל זה דווקא בניטלה. אבל אם לא היה לו דד מעולם – כשר. וכן הם רוב האתרוגים שמביאים במדינות אלו. עד כאן לשונו, וצריך ביאור.

כד והכי פירושו: דהנה ה״פטמא״ שבלשון המשנה והפוסקים, שהיא השושנתא, היא עץ ארוך קצת היוצא בראשו, והוא כמין דד. ובראשו היא רחבה קצת מבכל המשיכו. והיא עיקרא דשושנתא, דשם ״שושנתא״ היא על השפה העליונה, כדכתיב: ״שפת פרח שושן״. ולכן יש אומרים דאפילו רק ניטל המקיף העליון, וכל הדד בשלימות – פסול; מדקאמר בגמרא ״ניטלה שושנתו״ – סברי דהכוונה דאם רק ניטלה השושנה העליונה פסול. ובאמת אינו כן, דזה שאומר בגמרא ״שושנתו״ – הכוונה למעט התחתון של העוקץ. וזהו כאומר: העליון ולא התחתון. ומפני שבו יש סימן שושנתא – לזה אומר דזהו פיטמא שבמשנה, ולא של הצד התחתון. אבל לעולם אינו פסול עד שתנטל כל הדד עד גופו של אתרוג. וזהו שאמרו דטוב להחמיר גם בהראש בלבד. מיהו לעניין דינא אינו כן. ויש מי שכתב דבעינן עם הבוכנא (מגן אברהם סעיף קטן ט). ותמיהני: דהא עינינו רואות שאין בו בוכנא כלל, אלא נגמר בשוה עם האתרוג. ורק אותם שאין להם שושנתא, יש שניכר כמו מקום שקוע קצת דקצת. וגם כן אין בו שום עומק. (וצריך עיון על הבית יוסף והמגן אברהם, שתפסו בהר״ן שיש לזה בוכנא. ואינו כן, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כה ובסעיף ח כתבו: ניטל העץ שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג, ונשאר מקומו גומא – פסול. ואם ינטל קצת העץ, ונשאר עובי כל שהוא, שכל רוחב הגומא מכוסה – כשר. עד כאן לשונם. משמע: אבל אם רק מקצת הגומא מכוסה – פסול. ויש מי שכתב דחיבור על ידי מחט הוי חיבור, ואינו כן (שערי תשובה סעיף קטן טו בשם שבות יעקב). ודבר תמוה הוא מי שהתיר בזה, דאם כן נתיר בשני חצאי אתרוגים שדבקם על ידי קיסם או מחט? ודע שיש מי שכתב שבשעת הדחק, שאין אתרוג אחר בעיר – יש להתיר בניטל כל העוקץ מהאתרוג, ואפילו ביום ראשון (באר היטב סעיף קטן יד בשם החכם צבי). וקשה להורות כן נגד כל הני רבוותא, וצריך עיון.

כו אנחנו מהדרים אחר אתרוג שיש עליו שושנתא. ומכל מקום אם יש אתרוג בלא שושנתא מהודר, או ניטל המקצת העליון והוא מהודר, ויש אחר עם שושנתא שלימה ואינו מהודר כל כך – מצוה יותר ליקח המהודר שבלא שושנתא, משיקח את שאינו מהודר עם השושנתא השלימה (ט״ז סעיף קטן יב).

כז אתרוג המורכב – פסול לגמרי, אפילו כשאין אתרוג אחר. ובזמן הקדמון היה אחד שרצה להורות להקל בזה. ורבו עליו כל חכמי ישראל בצפת, ואסרו לחלוטין (תשובת הר״ם אלשיך סימן קי, והר״ם פדוו״א בתשובת רמ״א סימן קכו), דכיון שהאתרוג הורכב בלימו״ן או במין אחר – נתבטל אל העץ שהורכב בו. וכדאמרינן: ילדה שסיבכה בזקנה – פטורה מן הערלה, מפני דנתבטלה להזקינה (סוטה מג ב). וכתבו דהמורכב יש בו חימוץ הרבה,

וקליפתו דקה. ושאינו מורכב – חימוצו מעט, וקליפתו עבה (אלשיך). ויש שכתב דאלו הם הסימנים: דהמורכב חלק, והכשרים יש להם בליטות קטנות בכל גופם. בהמורכב העוקץ בולט, ובהכשרים שוקע. בהמורכב המוהל רב והקליפה דקה, ובהכשרים המוהל מעט והקליפה עבה (הר״ם פדוו״א). ויש מי שכתב עוד סימן: דבמורכב הגרעין מונח לרוחב האתרוג, ובהכשר זקוף לאורך האתרוג (מגן אברהם סוף סימן זה בשם ע״ש).

כח ואין הסימנים מקובלים מהקדמונים, אלא מה שראו במדינתם. כמו שכתב בעצמו שהביא ממקום אחד אתרוגים שמסתפקים בהם (הר״ם פדוו״א). ואם הסימנים היו מקובלים – היה להם לבדוק בהסימנים. ועוד: דהא אתרוגי קורפ״ו שקורין ״קארפירע״ר אתרוגים״ – הם חלקים לגמרי, והרבה שהעוקץ בולט. ואם נאמר שהם מורכבים באמת, כאשר הרבה מגדולי הדור זה רבות בשנים שאסרום. והרי גם אתרוגי ארץ ישראל ואתרוגי מאראק״א – גם כן הרבה שהם חלקים. האמנם שהם כתבו לפי מדינתם באיטלי״א, שהיה להם שני מיני אתרוגים: אתרוגי גינוב״א שאצלינו היו נקראים ״יונעווער אתרוגים״, ואתרוגי קארזיק״א. והיא מאיי איטליא, ועתה היא תחת ממשלת צרפת, ונקראים ״קארסיקאנע״ר אתרוגים״. והמה באמת כולם בבליטות, והעוקץ שוקע. אבל על שאר מקומות אין ראיה. וגם בהסימנים שבפנים בדקנו, ולא נתברר לנו. ולכן קשה להעמיד על סימנים להלכה למעשה.

כט ולפי זה אין לנו שום היתר על אתרוגים, רק אותם שישראלים מעידים שיודעים הנטיעות מתחילתן, שאין בהם שום הרכבה. כמו אתרוגי ארצינו הקדושה, שבשם גדולי ישראל, ותלמידי חכמים, וירא אלקים משגיחים על הגינות, שלא יהיה בהן שום הרכבה. אבל לאתרוגי קורפ״ו – אין שום היתר, אף בההכשרים שלהם, שידוע לכל שישראל מעטים שם, וכבושים תחת ידם, ויראתם על פניהם. ואיך ידעו מה שעושים על פני השדה בגינותיהם ובכרמיהם, אם ירכיבו אם לאו? ושמא תאמר: הרי אינם חשודים להכשיל רק מה שיש להם טובת הנאה, כמבואר ביורה דעה סימן קיח? איברא דזה יש להם טובת הנאה רבה, דידוע דכל מורכב גדל ממנו פירי יפה, וכל שאינו מורכב – הפירי אינה יפה. ובכל הפירות כן הוא. ואדרבא תקונם של אתרוגי קורפ״ו זה הוא קלקולם, דבאמת הם יפים מאד ואין דומה להם, וזהו מפני הרכבתם. ולכן כל איש מישראל אשר נגע יראת ד׳ בלבו – לא יקח רק אתרוגי ארץ ישראל. ואיך לא נבוש ולא נכלם בדבר מצוה שנוכל לקיימה מפרי ארצנו הקדושה, ליטול דווקא מארץ העמים? אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה! ועל זה נאמר: ״וימאסו בארץ חמדה״. ולכן יש ליזהר בזה מאד מאד. (גם הלבוש, והמגן אברהם סוף סימן זה, והט״ז בסימן הבא – פסלום.)

ל עלתה בהאתרוג חזזית, והוא כמו אבעבועות קטנות כמין שחין, ויש בו ממש שמקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מן האתרוג (טור): אם הוא במקום אחד – אינו פוסל אלא ברובו של אתרוג. ואם הוא בשנים ושלושה מקומות – אפילו במיעוטו נמי פסול. ודווקא שהמקומות יהיו חלוקים באיזה הפסק הניכר. אבל בהפסק קטן הוי כמקום אחד (ט״ז סעיף קטן קיד). דהטעם מה דגרע בשנים ושלושה מקומות: משום דהעין שולט בכמה מקומות, ואינו הדר. וכשאין ההפסק גדול – אין העין שולט, והוי כמקום אחד. (ולכן אומר הש״ס ״שנים או שלושה״, והרי שלושה כל שכן משנים? אלא כלומר: שיהא ניכר ההפרש. ודייק ותמצא קל.)

לא בירושלמי אומר: עלתה חזזית על רובו מצד אחד. כלומר: דלא בעינן רוב בכולל, אלא אפילו רוב צד אחד – פסול. אבל יש שפירשו דכוונתו כבש״ס דילן, דמצד אחד – הוי כמו במקום אחד. כלומר: אימתי בעינן רובו? דווקא במקום אחד. אבל בשני מקומות, אף בלא רובו – פסול. ורבינו הבית יוסף כתב בסעיף י: יש אומרים דהא דבשנים ושלושה מקומות פסול – היינו דווקא כשנתפשט הנימור ברובו, אף על פי שבשטח החברבורות הוא מיעוט. אבל במיעוטו, כגון שכולם מצד אחד של האתרוג – כשר. ויש פוסלים אפילו במיעוטו של צד אחד. עד כאן לשונו, וזהו לפירוש ה״יש שפירשו״. אבל לפירוש ראשון, דרובו מצד אחד הוי כרובו בכולו, צריך לומר לדיעה ראשונה: דכשנתפשט ברובו של צד אחד, אף שבשטח לא יהיה רוב מצד אחד, אבל במיעוטו של צד אחד – כשר. ויש פוסלים אפילו במיעוטו. ורבינו הבית יוסף שכתב כן, דצד אחד הוי מיעוטו – משום דפשיטא ליה דבירושלמי הפירוש כ״יש שפירשו״, ולא כפירוש הראשון, כמו שכתב בספרו הגדול. אבל יש מהקדמונים שפירשו כפירוש הראשון, ויש לנו לחוש לזה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יב). ואפילו לפירושו של רבינו הבית יוסף, אם רק הגיע מקצת לצד השני – מקרי רובו, דהוי רוב הקיפו, אף על פי שאינו רובו של כל האתרוג. (שם סעיף קטן יג, ועיין בהגר״ז סעיף כ. ודייק ותמצא קל.)

לב ואם החזזית הוא מחצה על מחצה במקום אחד – יש מכשרים, דדווקא ברובו פסלו, ולא במחצה על מחצה, ואפשר לצמצם. ויש פוסלין משום דבעינן רוב הנראה לעינים, ואי אפשר לצמצם (עיין בית יוסף). וכן עיקר לדינא. דהן אמת דתנן: עלתה חזזית על רובו – פסול, דמשמע דמחצה כשר אם נאמר דאפשר לצמצם, ולא בעינן רוב הנראה לעינים. מכל מקום הא בסיפא תנן: על מיעוטו – כשר, דמשמע להדיא דמחצה פסול (ט״ז סעיף קטן טז), וממילא דאזלינן לחומרא. וכן יש להורות.

לג אמרינן בגמרא (לה ב) דהא דחזזית אינו פוסל רק ברובו, או בשנים ושלושה מקומות – זהו שלא על ראשו. וזה לשון הגמרא: אמר רבא: ועל חוטמו – אפילו במשהו נמי פסול. ופירש רש"י: בחוטמו – בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו. עד כאן לשונו. משום דבשם שולט העין יותר, ואינו הדר. ומלשון זה משמע דגם בעובי גבהו עצמו הוי כמשם ואילך לצד ראשו. אבל הטור כתב: ומחוטמו ואילך, היינו ממקום שמתחיל לשפע עד הפיטמא וכו'. משמע להדיא דרק במקום השיפוע, ולא בעובי הגובה עצמו. וכן מבואר מלשון רבינו הבית יוסף סעיף ט, שכתב: וחוטמו – היינו ממקום שמתחיל להתקצר ולהתחדד כלפי ראשו. עד כאן לשונו. ולפי זה אפשר לומר דגם כוונת רש"י כן הוא. וזה שכתב "בעובי גבהו" – זהו רק סימן המקום שמשם ואילך מקרי חוטמו, אבל לא עובי הגובה בעצמו. וכן מבואר מלשון הרמב"ם. ואדרבא, מלשון הרמב"ם משמע להדיא דלאו על כל השיפוע קאמר, שכתב: ואם עלתה על דדו אפילו כל שהוא – פסול. עד כאן לשונו. ו"דדו" אינו אלא המקצת הסמוך ממש להשושנתא. וכך הביא המגיד משנה שהר"י גיאות פירש "חוטמו" – הוא חודו וראשו של אתרוג, עיין שם. ומבואר להדיא דרק החוד מיפסל בחזזית מועטת. ואתפלא על הטור והשולחן ערוך שלא הביאו דעת הרמב"ם כלל. (והר"ן הביא שני הפירושים. והרא"ש כתב דלרש"י אין כל השיפוע נקרא חוטם, עיין שם. וצריך עיון.)

לד כשם שחזזית פוסל מחוטמו ולמעלה, כמו כן כל שינוי מראה אם הוא מחוטמו ולמעלה – אפילו בכל שהוא פסול. ודווקא שינוי מראה הפוסל באתרוג, והיינו שחור או לבן, וגם זה כשנראה להדיא לרוב בני אדם (מגן אברהם סעיף קטן יח). אבל נקודה בעלמא לית לן בה, אפילו ממראות הפסולות. ואדמימות אינו מראה פסול, וכל שכן כל מיני ירקות (וכן כתב בשערי תשובה סעיף קטן כא). ומראה זהב, דאפילו בדם נידה אינו כאדום, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קפח, עיין שם. וכן אם השינוי מראה הוא על ידי קוץ או עלה, ובלשונינו קורין לזה "בלעטיש לומר" או "ריטיש לומר", דלאו כלום הוא. דשינוי מראה אינו אלא מה שנעשה שינוי מעצמותו. אבל מה שנעשה מקומו עקום ואדום מחמת הקוצים שעוקצים אותו – כשר (מגן אברהם סעיף קטן יט). והוא הדין לכל שינוי מראה הנעשה מחמת זה.

לה ויש מי שאומר דהוא הדין יבש – פוסל בחוטמו בכל שהוא (טור בשם הראב"ד). אבל בנסדק – אינו פוסל בחוטמו יותר מבכל האתרוג (מגן אברהם סעיף קטן יז בשם הרא"ש). ויש מי שחושש גם בנסדק, וטעמו משום דלא הוי הדר, וכל מה שמטעם הדר – פוסל בחוטמו בכל שהוא. אבל באמת נסדק – אין פסולו מטעם הדר, אלא משום לקיחה תמה. ואם כן אין נפקא מינה (שם בשם הרמ"א בדרכי משה). וכן בניקב וחסר – אין נפקא מינה בין חוטמו לכל האתרוג. ועיין בסעיף יב.

לו כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף יג: חזזית הוא כמו אבעבועות. ויש בו ממש, שמקומו ניכר במישוש, שהוא גבוה מאתרוג. ולכן יש להכשיר אותן חזזית שקורין "מו"ל", לפי שאינם גבוהים משאר האתרוג. ויש מי שכתב דיש להכשירם מטעם דנחשבים מראה אתרוג, מאחר דרגילים להיות הרבה כך. עד כאן לשונו. כלומר: דאם כן אפילו גבוהים משאר האתרוג – כשר (שם סעיף קטן ב). ואיני יודע מהו זה "מו"ל". ויש שכתבו שקורין לזה "בלא"ט מו"ל", ויש שפירשו שקורין לזה "פלע"ק", ובלשונינו "פליאמ"א", וזהו כהעדר הנקיות. וזה נמצא כמה פעמים. וכיון שאינו גבוה מהאתרוג – אין זה בכלל חזזית. ובאמת באתרוגים שלנו לא נמצאו כלל חזזית, כמין שחין. וזה היה נמצא באתרוג גינוב"א, ובאתרוגי קארסיק"א, ולא באתרוגים שלנו. ואין חילוק בזה בין חוטמו לכל האתרוג (דגול מרבבה).

לז וכלל גדול יש לדעת דבין בפסול שינוי מראה, ובין בפסול חזזית; דאפילו עלתה בו חזזית בעניין שפסול, או שהוא מנומר הרבה, אם כשקולפו חוזר למראה האתרוג – כשר. ודווקא שכשיקלפנו לא יהיה נחסר כלום מגוף האתרוג. אבל אם יחסר מגוף האתרוג – הרי פסול ביום הראשון מטעם חסר. ופשוט הוא, וראינו כמה פעמים שעל ידי דביקת שעוה – נסתלק הדיבוק. וכן כשמקנחין אותו בדבר רך – יש לפעמים שמסתלק וכשר.

לח נפל עליו מים בתלוש, ועל ידי זה נכנסו תולעים, ונתפח או נסרח וריחו רע; או שהיה כבוש בחומץ כשיעור שיתנו על האש ויתחיל להרתיח, או כבוש במים מעת לעת, או מבושל, או מנומר – פסול. ודין כמוש נתבאר בסעיף ה, עיין שם. ו"מנומר" פירושו: שברובו הוא מנומר כמו חברבורות, ולא כחזזית. וכן אם הוא שחור או לבן, שזהו מהמראות הפסולות: אם במקום אחד – פוסל ברובו. ואם בשנים או שלשה מקומות – דינו כחזזית, לפסול אפילו במיעוטו, וכפי הדינים שנתבארו בחזזית.

לט הא דשחור פסול – זהו באתרוגים הגדילים במדינות שמראיהן ירוק, כאתרוגים שלנו. אבל האתרוג הגדל בארץ כוש, ששם מפני גודל החמימות הכל נוטה לשחור, אפילו הן שחורין מעט – כשרים, שזהו דרך בריאתן וגידולן באותן המקומות, ואין זה שינוי כלל. אך גם זה אינו אלא אם רק נוטים מעט לשחרות. אבל אם הוא שחור ביותר כהאנשים הכושים – פסול, שאין זה בכלל הדר כלל. ופסולים לכל שבעה.

מ והעגול ככדור – פסול, שהרי אין עליו צורת אתרוג כלל. ודווקא ככדור, אבל אם הוא עגול כקדירה, כלומר שאינו כאתרוג שעגול באמצעו, ומשפע ויורד למטה, ומשפע ויורד למעלה, אלא מראשו עד סופו הוא בעיגול, והוא ארוך ואינו ככדור – כשר. ויש שחוששין גם לזה (לגירסא אחת בתוספות לו א, דיבור המתחיל "אתרוג" שגורסים כדוד, עיין שם). ונכון להחמיר לכתחילה (עיין ט"ז). וכן אם גדלו בדפוס שעשו לו בעודו קטן, ונתנו לתוכו כשהוא עדיין מחובר לאילן, וגדל בתוכו כמידת הדפוס וכתמונתו, עד שנשתנה מצורת אתרוג ונעשה כמין בריה אחרת – פסול. אבל אם הדפוס היה לפי צורת האתרוג, אף על פי שאינו דומה לו ממש, כגון שנעשו בו כמין קרשים כמו דפין דפין – כשר.

מא אתרוג תאומים, דהיינו שגדלו שנים ביחד דבוקים זה בזה – כשר. ונוטלן שניהם כאחד, ומברך עליו. ואין זה כ"בל תוסיף", כיון דנתגדלו ביחד – הרי הם כאחד. ואדרבא אם יפרידם – הוי כחסר. ויש להסתפק אם הפרידם ונתפרדו, ונעשו כשני אתרוגים, וכל אחד נפרד מחבירו בלא שום חסרון מגופו, אם כשרים הם? או דינם כחצי אתרוג ופסול? והסמ"ג פוסל בתיום, אבל הרמב"ם מכשיר, וכך פסקו בשולחן ערוך. (בגמרא שם. ויש אומרים אף התיום פסול, וסבירא להו להסמ"ג, דאולי לא פליג התנא קמא בזה. ולהרמב"ם פשיטא ליה, עיין בית יוסף.)

מב כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף כא: הירוק שדומה לעשבי השדה – פסול, אלא אם כן חוזר למראה אתרוג כשמשהין אותו, ואז כשר. עד כאן לשונם. ואצלינו אתרוגי קורפו – כולם באים ירוקים, וכולם חוזרים למראה אתרוג, וממילא דכשר אף בעודו ירוק, כיון שיחזור למראה אתרוג (ט"ז סעיף קטן יח). דהפסול בירוק אינו מטעם הדר, אלא מטעם שלא גמר פריו. ולכן כיון שיכול לחזור למראה אתרוג – הרי גמר פריו (שם). ויש מי שפוסל עד שישוב כולו למראה אתרוג, ואינו כן (שם ומגן אברהם סעיף קטן כג). ומכל מקום המהרי"ל היה פוסל עד שיתחיל מקצתו לחזור למראה אתרוג (שם), דשמא זה לא נגמר עדיין. אבל כשמתחיל לחזור למראה אתרוג – הוה סימן שנגמר פריו, ובמשך העת יוחזר כולו למראיהו. ובוודאי לכתחילה יש לחוש לדבריו, אבל כשאין אתרוג אחר – נראה דיכול לברך עליו גם ביום ראשון, כיון שידוע שרובן ככולן חוזרין למראה אתרוג.

מג אתרוג של ערלה – פסול, לפי שהוא אסור באכילה, והתורה אמרה: "ולקחתם לכם" – הראוי לכם בכל דרכי הנאתו (רש"י לה א). שאם תרצו לאכלו – יהא ביכולת לאוכלו. וערלה, כיון שאסור באכילה – לא קרינא ביה "לכם". ואתרוג של ספק ערלה – נראה דבארץ ישראל אסור, ובחוץ לארץ מותר כדין ספק ערלה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רצד.

מד אתרוג של תרומה טמאה – פסול מטעם שנתבאר: כיון שאינו ראוי לאכילה. אבל של תרומה טהורה – לכתחילה לא יטול, דמפני שהלולב עומד במים כדי שלא יתייבש, והוא מקרב לו האתרוג, ויבא לידי הכשר טומאה. ואין להביא תרומה לידי טומאה, ואפילו גורם – אסור. ואם נטל – יצא, דהא ראוי לאכילה. וגם לוי וישראל – יצא, דאף על גב דהוא בעצמו אינו יכול לאכלו, מכל מקום קרינא ביה "ולקחתם לכם", שיכול ליתנו לקרובו כהן (רש"י לה ב). ושל טבל – גם כן פסול, שהרי אינו ראוי לאכילה. ושל דמאי – כשר, דאי בעי מפקיר לנכסיה, והוי עני, וחזי ליה שמאכילין את העניים דמאי. ושל מעשר שני בירושלים – גם כן לכתחילה לא יטול, מטעם הכשר כבתרומה. ואם נטל – כשר. אבל חוץ לירושלים, כיון דאין לו שם היתר אכילה – לא יצא. ואם נדר הנאה מאתרוג מה דינו – נתבאר ביורה דעה סימן רטו, עיין שם.

מה לגודל האתרוג – אין שיעור למעלה. דאפילו גדול הרבה, עד שנישא על הכתף – כשר. אבל יש שיעור למטה, והיינו שאם הוא פחות מכביצה – פסול. והטעם: לפי שרוב האתרוגים – אין גידולן פחות מכביצה. וזה כיון שאין בו כביצה – הרי עדיין לא נגמר פריו. והתורה אמרה: "פרי עץ" – שיהא פירא גמור. ואפילו אם זה לא היה גדל יותר גם בעמדו על האילן – מכל מקום אין זה פירא חשוב. אבל אם יש בו כביצה, אף על פי שהוא עדיין בוסר, שלא נגמר גידולו מכל מקום כיון שיש אתרוגים שבגמר גידולן אין גדולים יותר מכביצה – גם זה מקרי גמר פירא, ויוצא בו ידי חובתו. ורק שלא יהא ירוק ככרתי.

סימן תרמט

א גרסינן בסוכה (מא ב): תנו רבנן: "ולקחתם" – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. "לכם" – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו. עיין שם. וגם בשל שותפות אינו יוצא, כמו שכתבו התוספות, והרי"ף, והרמב"ם, והטור, והשולחן ערוך בסימן תרנח. וכן מפורש בבבא בתרא (קלז ב), ופירש רשב"ם דכתיב: "ולקחתם לכם" – משלכם, שיהא כולו שלו, ולא שמקצתו שלו. דאף על גב דדרשינן בפרק "ראשית הגז": "בגדיכם עריסותיכם תרומותיכם" – לרבות טלית של שותפות, ועיסת השותפין, ותבואת השותפין, שחייבין בציצית ובחלה ובתרומה, הכא נמי: אי הוה כתיב הכא "פרי עץ הדרכם" – אפילו של שותפות. אבל כיון דכתיב "לכם" – צריך שיהא כולו שלו. והאי דלא כתיב "ולקחת לך" – היינו שתהא לקיחה לכל אחד ואחד. עד כאן לשונו. ותמיהני: הא גבי מזוזה אמרינן שם דאף על גב

דכתיב "ביתך", מכל מקום מדכתיב "למען ירבו ימיכם" לשון רבים – שמע מינה אפילו של שותפות, עיין שם. וכי גריעא "לכם" מ"ימיכם"? ועיקרי הדברים אינם מובנים, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

ב דהנה עיקר הדרש "ולקחתם" – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. כלומר: שכל אחד חייב ליטול ארבעה מינים – אינו מובן כלל. דמה צריך קרא על זה? הא כל מצוה כן הוא: שצריך כל אדם לעשות כמו סוכה, ומצה, ותפילין, וכל המצות. ולמה ליכא דרשא שתהא חיוב סוכה, ומצה, ותפילין – על כל אחד ואחד? דפשיטא דכן הוא, דכל מצות עשה – על כל אחד מישראל לעשות.

ג אמנם נראה לעניות דעתי: דהנה בגירסת הרי"ף כתוב "ולקחתם" – שתהא לקיחה תמה ביד כל אחד ואחד, עיין שם. והכי פירושו: שיהיו כל הארבעה מינים בשלימות לכל אחד ואחד, ולא של שותפות, דבשותפות אין ביד כל אחד לקיחה תמה. וכיון דנתמעט של שותפות, ממילא ד"לכם" – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. כלומר: דאי לאו "ולקחתם" – הייתי מרבה מ"לכם" של שותפות. אבל כיון דשל שותפות נתמעט מ"ולקחתם" – לכן אתי "לכם" להוציא שאול וגזול. דאף על גב דלשעתיה הוי לקיחה תמה – מכל מקום אינו שלכם בעיקרו. וגם לפי גירסתינו בגמרא – גם כן הכי פירושו: "ולקחתם" – שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, כלומר: לקיחה תמה. ובתורת כהנים איתא "ולקחתם לכם" – כל אחד ואחד, עיין שם. וגם כן הפירוש כן, שכל אחד ואחד צריך שיהיה לו לולב שלם, ואתרוג שלם, וכן כל המינים. וזהו לקיחה תמה, וברור הוא בסייעתא דשמיא.

ד ודע: דעל מה דאינו יוצא בשאול, הקשו המפרשים מהך דלעיל סימן יד: דאף על גב דטלית שאולה פטור מציצית, דכתיב "כסותך" – ולא של אחרים, מכל מקום כששאל טלית מצוייצת – נתבאר שם שיכול לברך. וזהו מדברי הרא"ש, שכתב דכיון שהשאיל לו השאילה, שיברך עליה. ואם אי אפשר לו לברך עד שיהיה שלו – אמרינן דוודאי כוונתו שתהא כמתנה על מנת להחזיר, עיין שם. וכן באבן העזר סימן כח לעניין טבעת קדושין, שאין מקדשין רק בטבעת של החתן, מכל מקום כשהשאילו – אמרינן דהיתה כוונתו שיהא כמתנה על מנת להחזיר. ואם כן, הכא נמי: כשהשאיל לו הלולב, למה לא אמרינן דכוונתו שאם לא יועיל – יהיה כמתנה על מנת להחזיר, דמועיל באתרוג כמו שיתבאר?(ט"ז שם סעיף קטן ה, ומגן אברהם סימן תרנח סעיף קטן ג, וק"נ פרק רביעי דסוכה אות ק.)

ה והרבה נדחקו בזה. ויש מי שרוצה לומר דבאמת גם באתרוג כן הוא, ויכול לברך עליו כשהשאילו סתם (מגן אברהם סימן זה סעיף קטן ט). ולהדיא לא משמע כן, דלדבריו הא דמיעטה תורה שאול – זהו באמר לו מפורש: "הנני שואלו לך", ולא במתנה על מנת להחזיר. וכל כי האי – הוה להו לרבותינו לפרש (גם המחצית השקל גמגם בזה). ולעניות דעתי נראה דאין זה דמיון כלל. דהן אמת דאמרינן סברא זו, אמנם זהו בדבר שאינו נפסד על ידי זה, כמו טלית וטבעת, שהרי אינו חובה עליו כמובן. אבל אתרוג ביום ראשון, שיש מצוה והידור מצוה – על המשאיל שיהיה לו אתרוג כל היום, כדאיתא בגמרא (מא ב) באנשי ירושלים, שבכל מקום שהלך – היה לולבו עמו. ואם כן וודאי לא ניחא ליה להוציאו מרשותו לגמרי על כל היום. ופשיטא שאם היה כוונתו כמתנה על מנת להחזיר – הרי יכול להשהותו כל היום, ואיך יעשה זה ויפסיד הידור המצוה לעצמו? וזהו כמו שאמרו: וכי אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך?ולכן אם אמר בפירוש שנותן לו מתנה על מנת להחזיר, הרי ניחא ליה בכך, ויצא, כמו שכתבתי בסימן תרנח. אבל שנאמר דכוונתו כן הוא – דבר פשוט הוא שבוודאי אין כוונתו כן. וגם מטעם אחר לא דמי, דוודאי אין אדם רוצה להוציא את שלו כולו מתחת ידו. ורק בטלית וטבעת אמרינן דהוה כאמר לו מתנה על מנת להחזיר, ולא כולו אלא מקצתו. מה שאין כן באתרוג, דשותפות לא מהני, ואתה צריך לומר שהוציאו כולו מרשותו – בוודאי לא אמרינן כן, כל שלא אמר בעצמו מפורש כן.

ו לפיכך כל ארבעה מינים הללו, אם היה אחד מהם שאול, או גזול, או גנוב, בין מישראל ובין מאינו יהודי, ובין לפני יאוש ובין לאחר יאוש – אינו יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון מן התורה. דבעינן "ולקחתם לכם", וזה אינו שלכם. ואם מצא מציאה אחד מהם או כולם, אם הוא לפני יאוש – לא יצא, ואם הוא לאחר יאוש – יצא. דבמציאה קיימא לן לומר דיאוש קונה, כמו שכתבתי בחושן משפט סימן רנט. ובגזילה וגניבה – אין יאוש קונה, כמו שכתבתי שם סימן שנג. ואפילו אם היה יאוש קונה, או שיש שינוי רשות להיאוש דקנה, כמו שכתבתי שם – מכל מקום אסור מטעם מצוה הבאה בעבירה. וכתיב: "אני ד' שונא גזל בעולה".

ז וזהו כשהקנין בא על ידי המצוה, דאז הוה מצוה הבאה בעבירה. אבל אם קנה אותו קודם המצוה, כגון שקנאו על ידי שינוי מעשה, או שינוי השם, כפי הדינים שיש בזה – ואם כן נעשה שלו קודם המצוה, ואינו חייב לו גוף הדבר, אלא צריך לשלם לו דמים – יכול לצאת בו, דאין זה מצוה הבאה בעבירה, ויכול ליטלו ולברך עליו. ויש אומרים דאף על גב דיכול ליטלו, ויוצא בו ידי חובתו, מכל מקום לברך עליו – אסור, דאין להזכיר שם שמים על דבר שהיה גנוב וגזול מעיקרו. ועל זה נאמר: "ובוצע ברך נאץ ד'". ויש לחוש לדיעה זו, וספק ברכות להקל. (והיאך משכחת לה שהקנין בא על ידי המצוה? כגון שבעת שהכינו לשם המצוה – נעשה אז השינוי.)

ח וכל זה בהגנב או הגזלן עצמו. אבל אם מכר או נתן במתנה גמורה לאדם אחר, והבעלים כבר נתייאשו קודם שמכר ונתן – והרי כבר נקנית להלוקח או להמקבל ביאוש ושינוי רשות. ואין הלוקח והמקבל חייבים להחזיר לו כלום, ונמצא דהוי שלו ממש. ומותר לו גם לברך עליו, דאצלו לא שייך "מנאץ", שהרי הוא לא ניאץ. אבל אם הבעלים לא נתייאשו עדיין – אין אחר יוצא בה ידי חובתו גם בכל החג, מטעם מצוה הבאה בעבירה. כלומר: שעדיין היא בחזקת הנגזל, ושלא כדין משתמש בה הלוקח. וחייב להחזירה להנגזל כיון שהוא קודם יאוש.

ט ואפילו אם הוא לאחר יאוש, אין אחר רשאי לצאת בו אלא אם כן קנאו או קבלו במתנה גמורה, כמו שנתבאר. אבל אם הגנב או הגזלן השאילו לאחר, או נתן לו במתנה על מנת להחזיר, אף על פי שכבר נתייאשו הבעלים – אין השואל יוצא בו ידי חובתו ביום טוב ראשון, שהרי אינו קנוי לו על ידי שינוי רשות עם יאוש, שאין זה שינוי רשות, כיון שהוא צריך להחזירו להגזלן. אבל בשאר הימים שיוצא בשאול – יוצא גם בזה, ואין זה מצוה הבאה בעבירה, שכבר נתייאשו הבעלים קודם שהשאילו לו. ואין בזה שום עניין חטא על השואל, רק על הגזלן עצמו, דאצלו הוי תמיד מצוה הבאה בעבירה.

י ישראל הלוקח מאינו יהודי אחד מכל המינים שבלולב הגדל בקרקעו של אינו יהודי – לא יקצצנו הישראל בעצמו, לפי שיש לחוש שמא הקרקע ההוא גזולה היא בידי המוכר. וקרקע אינה נגזלת, כלומר: שלעולם אינה יוצאה מרשות הנגזל. ונמצא שישראל זה הקוצץ – הוא שגוזלה מהנגזל. ואף שכבר נתייאש, הא כבר נתבאר דיאוש אינו מועיל. ולכן יקצצנה המוכר, וכשיתנה ליד הישראל – יהיה יאוש ושינוי רשות בידו. ולכן אם הישראל אינו קוצץ בשבילו אלא בשביל אחר – גם כן מותר, שהרי יהיה שינוי רשות ביד האחר, ומותר לקצוץ בעצמו.

יא וכל זה לכתחילה. אבל בדיעבד, אפילו קצת בעצמו ולעצמו – יצא. ויברך עליו, שהרי אין זה רק חששא בעלמא, שמא היא גזולה אצל המוכר. וכל שכן במקום שיש דינא דמלכותא בעניין זה, אם המחזיק הקרקע מחזיקו בדינא דמלכותא – אין שום חשש בזה, ויכול לקצוץ בעצמו ולעצמו. וכל שכן אם מחזיק הקרקע מהמלך עצמו, דאין בזה חשש. וזהו בחוץ לארץ, אבל בארץ ישראל באתרוג כשיקצצנו בעצמו – יש חשש אחר, מטעם חיוב תרומה. ואין בזה המקום לבארם, ונתבארו ביורה דעה סימן שלא. וממילא כיון שיש חשש חיוב תרומה – הוה ליה טבל, ואינו יוצא בו כמו שכתבתי.

יב ודבר זה יש לבאר, בהיות שאצל השרים יש גינות החורף שקורין אינזעבי"י, ששם גדילים לולבים והדסים. אם השר בעצמו נותן לו לולב או הדס, או אשתו של השר נותנת לו – יכול לקוץ בעצמו. אבל אם אחד מבני ביתו, או הגנן שקורין אגראדני"ק, נותן לו – לא יקוץ הישראל בעצמו, דשמא נותנים שלא ברשות השר, והוה גזל. אלא יקוצצו הם ויתנו לו, כמו שכתבתי.

יג וכל ארבעת המינים האלו, אם היה אחד מהם של אשרה, דהיינו שעובדים אותה כמו שהיה בזמן הקדמון, אם הישראל קנה אותה – פסולה לגמרי, אפילו בשאר הימים שאינו צריך שיהיה שלו, מטעם דשל ישראל – אין לה ביטול, ועומדת להשרף. וכל העומד לישרף – כשרוף דמי, וכתותי מיכתת שיעוריה. והרי כל אחת צריכה שיעור, כמו שיתבאר בסימן הבא. אמנם אם היא של האינו יהודי, והישראל לא כיון לזכות בה אלא להשיב לו – לכתחילה לא יטול, משום דמאיס למצוה. ואפילו אם נטעוה שלא לשם עבודה, ואחר כך עבדוה, ומותר בהנאה להדיוט – מכל מקום למצוה מאיס. אבל בדיעבד שכבר נטל – יצא בה ידי חובתו בשארי הימים, מפני שמועיל לה ביטול. ואף על פי שעדיין לא ביטלה, מכל מקום כיון שיכול לבטל – לאו כתותי מיכתת שיעוריה. ואף שאסורה בהנאה – קיימא לן לומר דמצות לאו ליהנות ניתנו. וביום ראשון – פסול, שהרי אינה שלו. וכשביטלו – יכול לזכות בו, וכשר ביום ראשון גם כן.

יד וזהו דווקא כשעובדין אותה. אבל אם אין עובדין אותה, אלא שנטעום כדי שיאכלו פירותיהם, או לנוי להחצר – מותרים, כמו להדיוט, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן קמג. ואם העמידוה לנוי לעבודה זרה – אסור. ודין ערלה וטבל ותרומה – נתבאר בסימן הקודם. ומי שנדר הנאה מלולב שלו או של חבירו – פסול ליטלו ביום הראשון, שהרי אינו "לכם", שאינו ראוי לו לכל דרכי הנאתו. ואף שיכול לשאול על נדרו – מכל מקום כל כמה דלא שאיל אינו "שלכם". ויראה לי שאם נטלו, ואחר כך שאל על נדרו – יצא, שהרי החכם עוקר הנדר מעיקרו. ובשארי הימים אין קפידא כלל, שהרי אינו צריך להיות שלו. ואי משום דנדר ממנו הנאה – הרי אין זה הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו.

טו ודע: שבכל הפסולים שנתבארו בסימן זה וסימן הקודם, יש מהם שפסולים לכל השבעה ימים, ויש מהם שפסולים רק ביום ראשון, ולא בשארי הימים, כמו שיתבאר. והנה הרמב"ם בפרק שמיני דין ט כתב, וזה לשונו: כל הפסולין מפני המומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה – ביום טוב ראשון בלבד. אבל ביום טוב שני עם שאר הימים – הכל כשר. והפסולים שהוא משום עבודת כוכבים, או משום שאותו אתרוג אסור באכילה, בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים – פסול. עד כאן לשונו. ולדבריו גם הפסולים משום הדר, כמו יבש וחזזית – גם כן כשר בשארי הימים. וכן כל הקטומים, וכל

הסדוקים. וגם מבואר מדבריו דגם יום טוב שני הוי כשארי הימים, אף על גב שאנו עושים אותו משום ספיקא דיומא, מכל מקום כיון דאנן בקיאין בעיבורא דירחא – סוף סוף אינו אלא דרבנן. וכן מבואר בירושלמי, דכל הפסולים אינם אלא בראשון.

טז אבל הראב״ד כתב דגזול ויבש פסולים בכל הימים: גזול משום מצוה הבאה בעבירה, יבש מפני שהוא כמת, עיין שם. כלומר: דיבש אמרינן בירושלמי על שם ״לא המתים יהללו יה״, וממילא דלא נאה גם לשארי ימים. וכן גזול, שהוא גנאי לעשות מצוה בעבירה, גם כן אין חילוק. וזהו גם דעת התוספות והרא״ש בריש לולב הגזול, עיין שם, שכתבו דבעיקר הלקיחה תקון בשאר יומי כביום ראשון. וכן הדר משום הידור מצוה. ובגזול יש פלוגתא בגמרא, דלרבי יוחנן דפסולו משום מצוה הבאה בעבירה – פסול. אבל בחסר ושאול – לא תקון. וכן כתב הרא״ש. ולפי זה גם חזזית – פסול, וכן הקטומים שפסולם משום הדר – גם כן פסולים לכל הימים. ויש שפוסלים גם בחסר אם עכברים נקבוהו, משום דמאיס, כמו שיתבאר.

יז ורבינו הבית יוסף בסעיף ה פסק כהרמב״ם, וזה לשונו: כל אלו שאמרנו שהן פסולים מפני מומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה – ביום טוב הראשון בלבד. אבל בשאר ימים – הכל כשר. והפיסול שהוא משום עבודת כוכבים, או מפני שאסור האתרוג באכילה, או מפני שאינם מינם כגון ״הדס שוטה״ וצפצפה, או שהם חסירים השיעור – בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול. והעושים שני יום טוב – פסולי ראשון נוטלין בשני, אבל לא מברכין. עד כאן לשונו. ואף שלדעת הרמב״ם הוי יום טוב שני כשארי הימים, כמו שכתבתי, מכל מקום לעניין ברכה חשש להסוברים דיום טוב שני, כיון שהוא ספיקא דראשון – דינו כראשון. ולכן כיון דברכות אין מעכבות – לא יברך. ולדינא העיקר שאין הפרש בין יום טוב שני לשארי הימים, דלא כיש מי שרוצים לחשוש בזה. ואלו שאינם מינם, וחסירי השיעור – פשיטא שגם הרמב״ם מודה, ולא הוצרך להזכירם דמילתא דפשיטא היא. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כ, דדווקא אתרוג שראוי לאכילה – אינו מועיל כשאסור באכילה. אבל שארי מינים, אפילו אסורים בהנאה – כשרים. ורק בכתותי מיכתת פסול. וגם כתב דערלה בחוץ לארץ כשר בשארי ימים, עיין שם, וצריך עיון. ודייק ותמצא קל.)

יח ורבינו הרמ״א פסק כהתוספות, והרא״ש, והראב״ד. וזה לשונו: ויש פוסלין בגזול כל שבעה ימים, והכי נהוג. אבל שאול יוצא בו... וחסר – כשר בשאר ימים. וניטל פטמתו או עוקצו – דינו כחסר, וכשר מיום ראשון ואילך. מיהו אם נקבוהו עכברים – לא יטלנו אף בשאר הימים משום מיאוס, עד שיסיר ניקור העכברים. אבל אם היה יבש או מנומר, שפסול כל שבעת ימים, אף אם חתך היבשות או הנימור – פסול כל שבעה, הואיל ובא מכח פסול... וחזזית פוסלת כל שבעת הימים. עד כאן לשונו. וזה שכתב דניטל פטמתו או עוקצו הוה מטעם חסר, וכשר בשארי הימים – יש מי שחולק. וסבירא ליה דניטל פטמתו – פסולו מטעם הדר, ולכן אין להקל בזה (מגן אברהם סעיף קטן יז). ואין לחוש בזה, דאם אפילו כן הוא, הא דעת הרמב״ם להקל גם בהדר, כמו שכתבתי (אליהו רבה סעיף קטן טו). ויש להיפך מי שמקיל גם בחזזית (שם). ואני אומר שאין לנו לזוז מדברי רבינו הרמ״א. וחזזית – פסול, וניטל פטמתו – כשר. והא דבעכברים מועיל הסרת הניקור, ולא ביבש ומנומר, משום דעכברים אינו פסול גמור, אלא משום מאיסותא (שם). והכלבו מכשיר גם בחזזית ויבש.

יט וזה לשון הכלבו: חסר, ויבש, וחזזית, ותפוח, ושלוק, ונטלה פטמתו ועוקצו, ונפרצו עלי הלולב, ונסדק, וכוורן, ועקום, והדס שחורות ואדומות – כשרים בשאר ימים. אבל ״הדס שוטה״, וצפצפה, ואתרוג כושי, וגדלו בדפוס כמין בריה אחרת – פסולין לעולם. וכן חריות שאין זה לולב כלל. עד כאן לשונו. והנה היקל הרבה, דסבירא ליה כשיטת הרמב״ם דגם הפסול משום הדר – כשר בשארי ימים. מיהו על כל פנים נוכל לסמוך בפשיטות על רבינו הרמ״א, ובנסדק הלולב מודה רבינו הרמ״א דכשר, שהרי פסולו אינו אלא משום לקיחה תמה, ופשיטא דכשר בשארי ימים. אבל בהדס שחורות ואדמות, ותפוח, ושלוק, ונפרצו עליו, וכוורן, ועקום – נראה דהוי משום הדר, ופסול לרבינו הרמ״א.

כ מותר ליטול לולב של חבירו שלא מדעתו בשארי ימים, לבד מיום ראשון, משום דכיון דאינו מקלקלו בנטילתו – ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה. אך לא יטלנו מביתו למקום אחר, או לבית הכנסת, בלא רשותו. דליטלו מביתו – וודאי לא ניחא ליה, כמו שכתבתי בסימן יד לעניין טלית, עיין שם. ומכל מקום ביום טוב שני – לא יטלנו אלא מדעתו. ואף שהרמב״ם מיקל ביום טוב שני כשאר הימים, מכל מקום לעניין זה יש לחוש. וכן כל מה שהקלנו בשארי ימים, כדאי ביום טוב שני כשיש לאחר לולב ואתרוג כשר גמור – לבקש אותו שיתן לו במתנה על מנת להחזיר, ונוטלו בברכה. ואחר כך יטול את שלו כשירצה. (זהו כוונת הרמ״א בסוף סעיף ה, והמגן אברהם סעיף קטן כג. ומכל מקום כמדומני שאנו נוהגים לגמרי להקל ביום טוב שני כבשארי הימים, וסומכים על דעת הרמב״ם והטור והבית יוסף).

כא אף על פי שידוע שאתרוג הוקצה למצותו כל החג, מכל מקום על ידי תנאי מותר. והיינו: שמותר לכתחילה להתנות על אתרוג שיהיה כולו ליום הראשון, ושאינו בודל ממנו כל בין השמשות שבין ראשון לשני, ואז מותר לאכלו בליל יום שני או ביום שני. ויכול לצאת ידי מצוה עם הנשאר, כיון

שחסר כשר, ובלבד שיהא בו כשיעור, והיינו כביצה. אך אין אנו בקיאים בתנאים, כמו שכתבתי בסימן תרלח לעניין עצי סוכה, ולכן אין לעשות כן. ועל יום זה לא מהני תנאי, ויש אומרים דמהני.

כב איתא בגמרא (לא א-לא ב): לולב היבש – פסול. ורבי יהודה מכשיר, ומעשה בבני כרכין שהיו מורישין לולביהן לבניהן. אמרו לו חכמים: אין שעת הדחק ראיה. ועל פי זה כתב הרמב"ם בריש פרק שמיני דבשעת הדחק או בשעת הסכנה – לולב היבש כשר, אבל לא שאר המינים. עד כאן לשונו. והגאונים אמרו דיבש, ונקטם ראשו, וכל הפסולים – יוצאין בהן בשעת הדחק (מגיד משנה). והרמב"ם סבירא ליה דכיון דלא מצינו מעשה רק בלולב – אין להכשיר יותר (שם). והטור חולק עליו, ופסק כהגאונים, עיין שם. ולהרמב"ם גם בלולב אין להכשיר רק ביבש, ולא בשארי פסולים.

כג והראב"ד ז"ל השיג לגמרי על זה, וכתב דזה שאמרו אין שעת הדחק ראיה – אינו על לצאת ידי חובה ולברך עליו, אלא ליטלן נטילה בעלמא, לזכר שלא תשתכח תורת אתרוג, עיין שם. אבל רוב רבותינו הסכימו להגאונים. ומכל מקום כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ו בשעת הדחק, שאין נמצא כשר – כל הפסולין נוטלין, ואין מברכין. עד כאן לשונו. דכיון שאין ברכה מעכבת, למה לנו לברך אף שהלכה כרוב הפוסקים?אבל מה שאינן מינן, כמו מורכבים, וגזול, ואין בו שיעור – פסולין אפילו בשעת הדחק (עיין מגן אברהם סעיף קטן כד).

כד ורבינו הרמ"א כתב דיש מכשירין לולב יבש, אפילו לברך עליו. וכן נוהגין לברך על לולבין יבישין, אפילו בדאיכא לאחרים לחין. אבל בשאר מינים – אין לנהוג כן. ויש מקילין אפילו בהדס יבש, ויש לסמוך עלייהו בשעת הדחק. עד כאן לשונו. והדבר תמוה: דאיך נברך על יבישין כשיש לחין? ולכן יש מי שכתב דאין הלחין לחין גמורין, וכמעט דומה זה לזה. אבל כשיש לחין גמורין – אי אפשר לברך על יבישים (מגן אברהם סעיף קטן כו). ולכן האידנא שיש הרבה לחין – חלילה לברך על לולב היבש, שהרי לא התירו רק מפני הדחק, ועתה אין זה דחק. וכל שכן דעל הדסין יבישין לא יברכו. אך אם בא למקום שאי אפשר להשיג לחים – כדאים הם הגאונים ורבינו הרמ"א לברך עליהם. אבל אתרוג היבש – בכל עניין פסול, וכל שכן ערבות יבישים, שבנקל למצא לחים. ועיין בסעיף הבא.

כה ודע: דאף על גב דאתרוג החסר – כשר בשאר ימים, זהו כשחתך ממנו קצת, ורובו קיים. אבל אין לחתוך אתרוג לשנים או לשלשה חלקים, ולחלקו ולצאת בו, אפילו בשעת הדחק, ואפילו יש כשיעור ביצה בכל חתיכה. דאין זה אתרוג חסר, אלא חתיכה מאתרוג. ד"חסר" מקרי כשהעיקר קיים, וחסר ממנו מעט, וכן יש להורות. (מה שכתב הרמ"א: וכל זה לעניין ברכה, אבל בלא ברכה יטול כל הפסולין, ולא יברך עליהם; עד כאן לשונו – צריך עיון גדול. דאם כוונתו גם על שאינם מינם, כמו שכתב המגן אברהם סעיף קטן כח – קשה: מאין לקח זה? ויותר נראה לי דכוונתו גם על אתרוג יבש וערבה יבישה כדעת הגאונים, ולא על שארי דברים. וכוונתו דאף שחולק על הבית יוסף, ופסק רק בלולב והדס, מכל מקום בלא ברכה מודה ליה. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרנ

א מדידת אורך הלולב אינו דומה למדידת אורכן של הדס וערבה, דבהם מודדין מסוף העץ עד למעלה. אבל בלולב מודדין מסופו, ולא עד למעלה אלא עד סוף השדרה, והיינו עד מקום שהעלים מחוברים בהשדרה. והעלים שמשם ואילך, שאין להם שדרה – אינן בכלל החשבון שיתבאר. והכי איפסקא הלכתא בגמרא (לב ב). ואין לתמוה על מה שמודדין מסופן ממש: הא אין שם עלים כלל? דאין זה תמיה, דכיון דברוב ארכן יש עלין – אינו צריך יותר. והתורה אמרה "עץ עבות" בהדס – הרי העיקר הוא העץ, וממילא דמודדין כל העץ בכולן. ומפני טעם זה נראה דאין מודדין בלולב מן השדרה ולמעלה, משום דמשם ואילך לאו עץ הוא, אלא עלין. ולכן גם בהדס וערבה, אם העלין מתפשטין למעלה מן העץ – מכל מקום המדידה אינה אלא עד סוף העץ, ולא בהעלין העולין על העץ.

ב וכתב הרמב"ם בפרק שביעי דין ח: כמה שיעור אורך כל מין מהם? לולב אין פחות מארבעה טפחים, ומדידתו משדרתו בלבד, לא מראש העלים. והדס וערבה – אין פחות משלושה טפחים. עד כאן לשונו, וכן כתב הרי"ף. ולפי זה אורך הלולב ששה עשר גודלים, ואורך ההדס והערבה שנים עשר גודלים. וכבר תמהו רבותינו על דבריהם, שהרי בגמרא שם מבואר להדיא דהמדידה היא באמה של חמשה טפחים, ונמצא לפי זה דהלולב צריך להיות שלושה עשר גודלין ושליש, וההדס והערבה עשרה גודלין. וזהו דעת הרא"ש, והטור, והראב"ד, וכל רבותינו. וכן עיקר לדינא. רק דעת הרמב"ן ז"ל: דאף על פי דהדס וערבה הוא לפי חשבון אמה בת חמישה טפחים, ואם כן המשנה שהצריכה שלושה טפחים למדתן – הם עשרה גודלים. מכל מקום הטפח שהלולב עולה עליהן הוא כטפח דעלמא ארבעה גודלין, ולפי זה הוי הלולב ארבעה עשר גודלין עד השדרה.

ג ולדינא: בוודאי אם ביכולת להדר כדברי הרי״ף והרמב״ם – מה טוב. אך העיקר לדינא כרוב הפוסקים, כמו שכתבתי. ודע: דאם ההדס והערבה גדולים הרבה, מכל מקום צריך להיות גבוה מהם שדרו של לולב טפח. ואין שיעור לגדלם, אפילו ארוכים הרבה – כשרים.

סימן תרנא

א מצות ארבעה מינים שיטול כל אחד לולב אחד, ואתרוג אחד, ושלושה הדסים, ושתי ערבות. ד״פרי עץ הדר״ אמרה תורה – פירא אחת; ״וכפת תמרים״ – ״כפת״ כתיב חסר וי״ו, דמשמע אחת; ״וענף עץ עבות״ שלושה: ״ענף״ – חד, ״עץ״ – חד, ״עבות״ – חד (רש״י לד ב); ״וערבי נחל״ – משמע שתים. ולכן לא כתיב ״ענפי עץ עבות״ משום דהוה משמע שתים, כמו ״ערבי נחל״, ואנן בעינן שלשה. וגם מפשטא דקרא שמעינן דשלושה הדסים, דאי אפשר לומר אחד – הרי אין זה ״ענף״, ודי לכתוב ״עץ עבות״, כמו ״עץ הדר״. ואי אפשר לומר שתים – הוה ליה למיכתב ״עצי עבות״, והיה כמו ״ערבי נחל״. אלא דה״עבות״ חוזר אל ה״ענף״, שיהיו שלושה ענפים, כלומר שלושה בדין של הדס (בחיי). ובזה דומה לענף. (ובוודאי רבי עקיבא שאומר הדס אחד וערבה אחת – סבירא ליה דעל המין קאי. אבל אנן, דקיימא לן לומר כרבי ישמעאל, צריך לומר כמו שכתבתי. והרמב״ן פוסק כרבי עקיבא, אבל הרמב״ם פוסק כרבי ישמעאל, וכן דעת הגאונים, כמו שכתב המגיד משנה. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך, והכי קיימא לן לומר. ואולי אם אין לו רק הדס אחד וערבה אחת – יטלם, דבשעת הדחק נוכל לסמוך על הרמב״ן. וגם הראב״ן וראבי״ה פסקו כהרמב״ן, כמו שכתב המרדכי. ויטלם בלא ברכה. כן נראה לעניות דעתי.)

ב על ההדסים והערבות – יכול להוסיף כמה שירצה. דאילו היה כתיב ״שלושה״ ו״שתים״ מפורש – לא היה אפשר להוסיף. אבל השתא דלא כתיב מפורש, אלא לשון ריבוי – יכול להוסיף. וכך היו נוהגים הקדמונים משום נוי (הגהות מיימוניות שם). וזה שנמצא בדברי הרמב״ם שם בזה הלשון: ואם רצה להוסיף בהדסים כדי שתהיה אגודה גדולה – מוסיף, ונוי מצוה הוא. אבל שאר המינים – אין מוסיפין על מניינם ולא גורעין מהם, ואם הוסיף או גרע – פסול. עד כאן לשונו, דמשמע דגם בערבות אין מוסיפין – באמת הר״ן ז״ל הביא הנוסחא ״ואם רצה להוסיף בהדסים ובערבות – מוסיף״. ולבד זה כתב הרמב״ם בתשובה דטעות נפל בספריו, וכן צריך לומר: ״ואם הוסיף לא פסל״ (כסף משנה). דכן כתבו רבותינו בעלי התוספות (לד ב) ד״בל תוסיף״ אינו אלא כשמוסיף מין אחר, עיין שם. מיהו באתרוג ולולב, דהתורה צותה אחד אחד – פשיטא שחלילה להוסיף. אבל בהדס וערבה – פשיטא שיכול להוסיף כמה שירצה. ועיין בסעיף כח.

ג כתב הטור דשלושה הדסים – אפילו שלושתן קטומין בראשיהן. והרמב״ם הכשיר גם בערבה קטומה, ולא נהירא. עד כאן לשונו. וכבר נתבארו דיני קטומין בסימנין הקודמים (בית יוסף). וכתב רבינו הרמ״א בסעיף א: ובמקום הדחק דליכא הדס כשר – סגי ליה בחד דלא קטום. עד כאן לשונו. והרמב״ן סבירא ליה דאפילו בחד וקטום – סגי, וכדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק (מגן אברהם סעיף קטן א). ומכל מקום נראה לי כיון דברכה אינה מעכבת – לא יברך עליו. ודע דכשקונה מיד אינו יהודי אחד מארבעת המינים או כולם – לא יזלזל לו במקחו, וגם יתן לו מעט יותר משויו כדי שלא יזלזל בהם (שם ריש סימן תרמט). כלומר שלא יאמר: כמה מצות בזויות על ישראל, שנותנים מעט מעות בעדם. (אבל אין הכוונה כבתפילין בסימן לט, שלא ישליכם לאיבוד. דהא אין בהארבעה מינים קדושה כשלא השתמשום למצוה. וגם תפילין אין ראוי להם כלל, אבל במינים אלו משתמשים לנוי. אלא הכוונה כמו שכתב המחצית השקל, עיין שם.)

ד מן התורה אינו צריך לאגוד כל המינים של לולב והדסים וערבות ביחד. ובין אגוד ובין שאינו אגוד – כשר (גמרא לג א). דהא לא כתיב ״אגודה״ כבאזוב, דכתיב ״אגודת אזוב״ (שם). ולא עוד, אלא אפילו אין חובה ליטלם ביחד. אלא אפילו בזה אחר זה – יצא, כמו שכתב הרמב״ם שם, וזה לשונו: משיגביה ארבעה מינין אלו, בין שהגביהן כאחד, בין שהגביהן זה אחר זה, בין בימין בין בשמאל – יצא. ובלבד שיגביהן דרך גדילתן. אבל שלא דרך גדילתן – לא יצא. ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלושה מינין בימין, ואתרוג בשמאל. ויולין, ויביא, ויעלה, ויוריד...עד כאן לשונו.

ה וזה שכתב ״מצוה כהלכתה״, כלומר: דאף על גב דמדינא אינו צריך אגד, מכל מקום מצוה מן המובחר משום ״זה אלי ואנוהו״ לאגדו (גמרא שם לג א). וזה לשון הטור: ויעשה מן ההדס והערבה והלולב אגודה אחת. אף על גב דקיימא לן לומר לולב אינו צריך אגד, מצוה לאגדו משום נוי. וכיון שאין חובה לאגדו, אפילו אגדו במין אחר – שפיר דמי. ומשום חציצה נמי ליכא, אף על גב שהקשר מפסיק בין ידו ללולב, דכיון שהוא לנאותו – אינו חוצץ. וכן מין במינו אינו חוצץ, הלכך אם נשרו מעלי הלולב או מעלי ההדס, ונשארו בתוך האגודה בעניין שמפסיק – אין לחוש. ורש״י פירש: אף על גב דאינו צריך אגד, מכל מקום לכתחילה חובה לאגדו משום ״זה אלי ואנוהו״ – התנאה לפניו במצות. ואם לא אגדו מאתמול, או שהותר אגודו ביום טוב – אי אפשר לאגדו בקשר גמור. אלא אוגדו כאגודה של ירק, שכורך האגודה סביב, ותוחב ראש האגודה לתוכה בלא קשירה. עד כאן לשונו. והוא הדין

שיכול לעשות על ידי עניבה. וההפרש בין רש״י להקודם, דרש״י סבירא ליה דזה אלי ואנוהו הוה חובה, אלא שאינה מעכבת. מיהו חובה הוא לכתחילה. ולדיעה הקודמת אין שום חובה, אלא הידור מצוה בעלמא (עיין בית יוסף).

ו ולכן לכתחילה מצוה לאגדם בקשר גמור, דהיינו שני קשרים זה על גב זה. ויכול לאגדם שלא במינם, כמו שכתבתי. ורק יזהר שבתוך האגד לא יהיה דבר שאינו מינו שתחצוץ, דדווקא מין במינו אינו חוצץ, אבל שלא במינו חוצץ. ולכן כפי שהמורגל בההדסים הישנים, שכורכין סביבן חוט, ולכן יזהר להסיר החוט מעליהן, שלא יהיה החוט הפסק בהאגד. אבל לכרוך סביבם בדבר של נוי – מותר אף שלא במינם, דכל לנוי אינו חוצץ לדידן דאינו צריך אגד, כמו שכתב הטור.

ז וכתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף א: יש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר: שכורכין סביבות שלושה מינין אלו, ותוחבין ראש הכרוך תוך העיגול הכרוך. עד כאן לשונו, כלומר: אפילו בחול, ואין עושין קשר על גבי קשר. והטעם נראה: משום דכך נאה יותר. ולכן עתה נהגו לעשות טבעות נאות מעלי הלולב עצמן, ותוחבין אותן השלושה מינים לתוך הטבעות. ומייפין המלאכה בקליעה נאה בשלושה חללים, וכל מין ומין נתחב בחללו. וזהו נוי להמצוה, וכן נוהגין.

ח עוד כתב שיש לקשור ההדס גבוה יותר מן הערבה, וישפיל ההדס והערבה תוך אגד הלולב, כדי שיטול כל שלושה מינים בידו בשעת ברכה. ויש שכתבו לעשות בלולב שלושה קשרים, וכן נוהגין. עד כאן לשונו. וכל זה לא לעיכוב, אלא להידור. דמשום דההדס חשוב יותר מהערבה, שיש לו ריח טוב – לכן צריך להיות בולט למעלה מהערבה. וכדי שיאחז כולם בשעת ברכה – לכן לא ישים ההדס והערבה מעט תוך האגד, דאם כן כשיטול הלולב לא יבואו אלו תוך כף ידו. אלא ישימם תוך האגד עד תחתיתו, ויאחזם כולם. וזה שבלולב שלושה קשרים – כדי שלא יתפרדו העלין. וזהו נוי ללולב, דכל שלשה מחזיק הדבר. ועתה נהגנו גם כן כן, אלא דשתים מסבבים כולם, ואחד הלולב לבדו. ואין עיכוב בכל זה, אלא דנוי מצוה הוא. וגם יש רמזים בזה. והאגוד הוא ההדס בימין שהוא חשוב יותר, והערבה בשמאל, והלולב באמצע. וכן המנהג. (ועל פי האריז״ל מחלקים ההדסים לימין ולשמאל, ולאמצע והערבות, אחד לימין ואחד לשמאל.)

ט ויטול האגודה בידו הימנית, ראשיהם למעלה ועיקריהם למטה, כדי שיהא דרך גדילתן. וכל המצות בעינן דרך גדילתן. ואם לאו – לא יצא. וילפינן זה מקרא (מה ב). והאתרוג בשמאל. ולכן האתרוג בשמאל, והשלושה בימין, משום דהני שלושה, והאתרוג אחד. ועוד: דהברכה היא על הלולב, לפיכך צריך להיות בימין; כמו בברכת הנהנין, דדבר שמברך עליו יאחזנו בימינו, כמו שכתבתי בסימן רו. ולמה לא יאחזם כולם בימינו? משום דכתיב ״פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל״, ולא כתיב ״וכפת״ – שמע מינה דהקפידה תורה שהאתרוג יהיה בפני עצמו. אך יקרב הידים זה לזה, למען יחובר האתרוג אל השלושה מינים, וחלילה להפרידן זה מזה. וכן ינהוג בשעת אמירת הלל, ובהושענות. וכשמניח מידו המינים – יניח מקודם האתרוג, ואחר כך יניח השלושה מינים, דכל שקודם בלקיחתו מאוחר בסילוקו. וסימן לדבר תפילין של יד ושל ראש, דבהנחתן – של יד קודמת, ובחליצתן מאוחרת. ולא יתן לחבירו האתרוג מיד ליד, אלא מניחו, וזה בא ונוטל (מגן אברהם סעיף קטן ח בשם של״ה). ואיני יודע טעם לדבר, ובלולב אין קפידא. ומנהגינו להחזיק הלולב השדרה לצד פניו, ואף שיש אומרים שהשדרה יהיה לצד חוץ (שם), מכל מקום המנהג כן.

י יש אומרים דאיטר יד נוטל ככל אדם: הלולב בימין דעלמא שהוא שמאל דידיה, והאתרוג בשמאל כל אדם שהוא ימין דידיה. וכן הוא בטור. ויש אומרים דאינו כן, אלא נוטל הלולב בימין שלו שהוא שמאל כל אדם, והאתרוג בשמאל דידיה שהוא ימין כל אדם. וכן המנהג. וכן עיקר לדינא כמו בתפילין, וכן פסק הרא״ש. ובטור יש טעות, וצריך לומר להיפך (ט״ז סעיף קטן ג), שהרי הטור עצמו ברמזים פסק כן. ועוד איך לא היה מזכיר דעת הרא״ש? אלא דהוא טעות הדפוס, וכן כתב המהרש״ל. אך זהו לכתחילה. ובדיעבד אם שינה – לא עיכב, דגם בכל אדם אם נטל הלולב בשמאל ואתרוג בימין – אין זה עיכוב, וכל שכן באיטר. ושולט בשתי ידיו – נוטל הלולב בימין ואתרוג בשמאל ככל אדם. (ומה שהקשה הט״ז בסעיף קטן ד – מתורץ על פי מה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ט. דרבנו חננאל מפרש דכל אדם לא יצא כשהפכם מימין לשמאל. וכתב המגן אברהם דנכון לחוש, וליטול אחר כך בלא ברכה כדין. ולפי זה אתי שפיר דברי הרמ״א. ודייק ותמצא קל.)

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: אדם שאין לו יד – נוטל לולב בזרועו, וכן האתרוג. עד כאן לשונו. דימה זה למה שאמרו בסנהדרין (מה א) בבוהן יד, שצריך לזרוק עליו הדם, דאם אין לו – נותנו על מקומו. והוא תמוה דהא אין הלכה כן, עיין שם. אך האמת דהא לא כתיב ״ולקחתם ביד״, אך זהו כשאין לו שתי הידים. אבל אם יש לו יד שמאל – נוטל הלולב בידו, והאתרוג בזרועו, דזרועו לגבי שמאלית היד כשמאל דמי, כמובן. ואם אין לו שתי ידים – נוטל הלולב בזרוע ימין, והאתרוג בזרוע שמאל. וכן הדין אם ידיו כואבים או אסורים, וכיוצא בזה. אבל בשינים אינו לקיחה (עיין אליהו רבה סעיף קטן יג ושערי תשובה). אבל ליטול כולן בידו אחת – וודאי לא, כיון דהתורה הקפידה שיהיה האתרוג בפני עצמו, מדלא כתיב ״וכפת״, כמו

שכתבתי. ובשלמא אי הוה צריך אגד – היה מקום לומר דכוונת התורה שלא יאגדם יחד. אבל כיון דאינו צריך אגד – בוודאי כוונת התורה לבלי ליטלן ביד אחת (עיין מגן אברהם סעיף קטן י).

יב דבר ידוע דעל כל המצות צריך לברך עובר לעשייתן, וסמוך ממש לעשייתן. וגם ידוע דמיד כשנוטל בידו הלולב והאתרוג – יצא ידי מצותו. ועתה: כיצד יעשה בהברכה? אם יברך אחר שנטלם בידו – הרי אינו עובר לעשייתו. ואם יברך קודם שנטל כלל – הרי אינו סמוך לעשייתן, דעד שיטלם כולם דאז הוי המצוה – יהיה הפסק. ולכן למדונו רבותינו שיקח הלולב בידו, ויברך "על נטילת לולב", וביום ראשון גם "שהחיינו". ותיכף יטול האתרוג ויצא. דקודם שנטל האתרוג הוי עובר לעשייתן.

יג עוד יש עצה: ליטול גם האתרוג ולהפכו בעוקצו למעלה, ואינו יוצא בו, דבעינן דרך גדילתן. ומברך, ואחר כך מהפכו כראוי. וכך נוהגין ההמון. ועוד יש עצה: שיכוין שלא לצאת בו, דאפילו למאן דסבירא ליה מצות אינו צריך כוונה, מכל מקום אם כיון שלא לצאת – וודאי דלא יצא. ולפי זה יכול ליטלן כראוי, ולכוין שלא לצאת, ומברך ומכוין לצאת. ומכל מקום אין ראוי לעשות כן, שיוכל בקל לבא לידי קלקול, כי אין היכר לזה רק במחשבתו. ומי יימר שיחשוב בלבו כראוי (ט"ז סעיף קטן ה, ומגן אברהם סעיף קטן יב). ואם עשה כן – עשה. וגם יש עצה ליטול הלולב והאתרוג בשמאלו, ומברך, ונותן הלולב בימינו (שם). וגם זה אינו כדאי, דהא וודאי דמן התורה – רחוק לומר שלא יצא בכי האי גוונא. אף אם הקפידה התורה על זה, כמו שכתבתי – מכל מקום יותר נראה לומר דיצא מן התורה. אך יש לומר דבכי האי גוונא – וודאי כיון שלא לצאת. אמנם הדרך הישרה הוא הדרך הראשון, כמו שכתבתי בסעיף הקודם. ומכל מקום אם שכח, ונטלם כולם כראוי, ולא בירך – יברך בעודם בידו, דכל זמן שהם בידו מקרי המשכת המצוה. והוי כמי ששכח לברך "המוציא", דמברך באמצע סעודה, כמו שכתבתי בסימן קסז (שם סעיף קטן יא). ויברך מעומד. וגם יטלנו וינענעו מעומד. ואם ישב – יצא דאין זה עיכוב בדיעבד, ואף גם לכתחילה אינו אלא מפני כבוד המצוה. (ומה שכתבתי דילפינן "לכם"-"לכם" מעומר – זהו סמך בעלמא.) וקודם נענוע יש לחשוב כעובר לעשייתן (טור).

יד לא יברך רק פעם אחת ביום. ואחר כך כשנוטלו – נוטלו בלא ברכה. דלא דמי לסוכה, שחובה עליו כל היום וכל הלילה. ואף על גב דתפילין גם כן, כשהניח שעה אחת – הרי קיים מצות עשה דתפילין, ומכל מקום מברך אימתי שמניחם; מכל מקום לא דמי, דבאמת מצות תפילין כל היום, ורק משום דאי אפשר לנו מפני הטירדא, ומפני נקיות הגוף. אבל לולב אינה מצוה אלא נטילה פעם אחת, ודיו. וזה שנוטלו כמה פעמים – אינו אלא מפני חיבוב מצוה, ואין לברך על זה. ואין לומר: הא כיון דתקינו רבנן לנענע בשעת הלל, למה לא יברכו עליו קודם הלל, אף שבירך בבוקר? דיש לומר: דלא תקנו חכמים ברכה בשביל הניענועים האלו. ועוד: שהרי כבר ניענע בשעת ברכה. ודע: דברכת "שהחיינו" יברך בשעת נטילה, ולא בשעת עשייתו קודם החג. ואף על גב דמדינא דגמרא (מו א) כן הוא, מכל מקום אנן לא נהגינן כן, גם בסוכה ובכל מצוה. וגם בגמרא שם נמצא שהיו מברכין בשעת קיום המצוה, ולא בשעת הכנתה.

טו כתוב באורחות חיים: מעשה בהרבינו משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון, ובירך "על נטילת לולב" ו"שהחיינו". ואחר כך הסתכל בו ולא מצא ערבה, ולקח ערבות והניחם בלולב, וחזר ונטלו, ונטל גם כן האתרוג, ובירך "על נטילת ערבה" ו"שהחיינו" משום ערבה. ונהי שאינו צריך ליטול אלא הערבה בלבד (דהא יוצא בנטילה זה אחר זה כמו שכתבתי), אלא מצוה מן המובחר בעי למיעבד ליטול ארבעה מינים בבת אחת. וכן מצינו מכתיבת ידי הראב"ד ז"ל (בית יוסף). ולפי זה גם בכל המינים הדין כן, שאיזה מין ששכח, או שלא נטלו דרך גדילתו – חוזר ונוטל כראוי, ומברך על אותו המין. ולכן אם נטל האתרוג מהופך, ובירך ולא הפכו כראוי, וסבר שיצא בזה, והוציאו מתחת ידו, ונזכר שהיה מהופך – חוזר ונוטלן, ומברך "על נטילת אתרוג". ובמעשה דרבינו משולם צריך לומר גם כן שהשהה איזה זמן אחר הברכה, דאם תיכף – למה היה צריך לחזור ולברך? ואדרבא דזהו עובר לעשייתן, כמו שנוטלין האתרוג אחר הברכה. אלא וודאי ששהה איזה זמן, וכבר עשה הנענועים, או שהיה באמצע הנענועים. ועוד יתבאר בזה בסעיף כח.

טז כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: אם עשה בית יד, ונתן בו הלולב, ונטלו – שפיר דמי, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. ובלבד שיהא דרך כבוד. אבל אם אינו דרך כבוד, כגון שנתן הלולב בכלי, ונטלו – לא יצא. ואם כרך עליו סודר ונטלו, או שכרך סודר על ידו ונטלו – יש אומרים דלא יצא. עד כאן לשונו, וצריך ביאור.

יז והעניין כן הוא: דכבר נתבאר דחציצה פוסלת בלולב. ומכל מקום אם נטלו על ידי בית יד, כדרך שאוחזין כלי בצבת – לא הוי חציצה, דדרך נטילתו בכך, ולקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. ויש מי שרוצה לומר דדווקא כשכל הלולב חוץ מידו, ואוחז בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר – דאז לא

הוי חציצה, כיון שאין אוחז הלולב בידו (מגן אברהם סעיף קטן יד). כלומר: דחציצה לא מקרי אלא כשהלולב תוך ידו, וכרוך בדבר אחר, דאז הדבר האחר חוצץ בין ידו להלולב. אבל כשכל הלולב חוץ לידו, ואוחזו על ידי בית יד – לא שייך חציצה, והוי לקיחה על ידי דבר אחר, ושמה לקיחה.

יח אבל לא נהירא לומר כן. ואדרבא: אטו מה שהלולב תוך ידו גרוע יותר. וכן מבואר להדיא מדברי הטור שכתב: אפילו עשה בית יד וכו' – שפיר דמי, אפילו כל הלולב חוץ מידו וכו'. עד כאן לשונו. הרי שכתב: אפילו כל הלולב חוץ מידו, וכל שכן כשהוא בתוך ידו, דעל ידי בית יד לא שייך חציצה (וכן כתב בפרישה, ובאליהו רבה סעיף קטן כ). ואף שיש מי שכתב כן (בית יוסף), זה אינו להלכה (לרבה ולא לרבא). דלהלכה אין חילוק בין כל הלולב יוצא מידו, או כשהוא בידו, דכל על ידי בית יד מותר. (וכן משמע מב"ח, וט"ז סעיף קטן ו. והתוספות בסוכה לז א שכתבו כלשון זה – הוא לרבה, עיין שם. וגם זה לאו דווקא כדמוכח מדבריהם בפסחים ויומא נח א, עיין שם היטב, ואין כאן מקום להאריך. ודייק ותמצא קל.)

יט וזהו בתנאי שיהא דרך כבוד. אבל בכלי – אינו דרך כבוד, ובכל עניין שאוחז בהכלי – לא יצא. ויש מחלקין בין אוחז הכלי מלמעלה דיצא, ולמטה – לא יצא (עיין בית יוסף). ואינו עיקר להלכה, דבכלי הוה דרך בזיון. שהרי הכלי עשוי לשמירה, ולא להשתמש בו על ידי הכלי. מה שאין כן בבית יד, שהוא רק להשתמש על ידו, ולפיכך שפיר דמי. וכל זה הוא כשהבית יד הוא דבר בפני עצמו, ולכן לא שייך בזה חציצה. אבל אם כרך סודר על הלולב ונטלו, או שכרך סודר על ידו ונטלו – הוי חציצה ופסול. דזה אינו כבית יד, ואין זה לקיחה על ידי דבר אחר, אלא לקיחה על ידי חציצה. ואף שיש אומרים דבכרך על היד – בטל הסודר לגבי היד ואינו חוצץ, מכל מקום אינו כן להלכה, ובכל עניין חוצץ. (עיין מגן אברהם סעיף קטן טז. ומה שכתב בסעיף קטן טו – הולך לשיטתו בסעיף קטן יד. אבל לפי מה שכתבתי – אינו כן, ועיין במחצית השקל. ודייק ותמצא קל.)

כ וכתב רבינו הרמ"א דנהגו להחמיר להסיר התפילין והטבעות מידם. אבל מדינא אין לחוש, הואיל ואין כל היד מכוסה בהן. עד כאן לשונו. זה שכתב להסיר התפילין – זהו לפי מנהגם, שלא היו חולצין התפילין קודם הלל. אבל אנחנו חולצים קודם הלל. וזה שכתב דכל שאין היד מכוסה לא הוי חציצה, אף על גב דבטבילה הוי חציצה אפילו במקצת – זהו מפני שכל הגוף טעון טבילה. אבל הכא אינו צריך להחזיק בכל אורכו של לולב. ואפילו אם יאחז האתרוג בפטמתו – הוה נטילה. ולכן אם רק מקצת מן היד מגולה – הרי אוחז בו במקצתו. (מה שהקשו הב"ח והמגן אברהם סעיף קטן יח מגמרא לז א, ממגדלי הושענא דבי ריש גלותא, עיין שם – לא ידעתי. דזה הגיד להם שלא יאגדוהו כולו, ויניחו מקום לאחוז בו. וכן משמע מרש"י, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כא צוו חכמים לנענע בשעת הברכה, ובשעת הלל. ועניין הנענוע מפורש במדרש אמור: לפי שבראש השנה באים לדין כל העולם, ואין יודעין מי יצא זכאי, ומי יצא חייב – נתן הקדוש ברוך הוא מצוה זו לישראל, שיהיו שמחים בלולביהם. עיין שם. והיינו דכתיב: "אז ירננו עצי היער, מלפני ד' כי בא לשפוט את הארץ". כלומר: ירננו בעצי היער, כאשר יצאו מלפני ד' זכאין, כשבא לשפוט את הארץ. ובמה ירננו? ב"הודו" ו"הושיעה נא" (בית יוסף). דאחר זה כתיב "הודו לד'... ואמרו הושיענו אלקי ישענו" (תוספות לז ב דיבור המתחיל "בהודו"). ומפני מה נבחרו ארבעה מינים אלו? לפי שבחג נדונים על המים (ראש השנה טז א), ואלו הארבעה מינים גדילים על המים. וכשעושים בהם מצוה – מתברכים המים, ולכן שמחים בהם.

כב והיכן הם הנענועים בהלל? ב"הודו לד'" תחלה וסוף, כלומר: ב"הודו" הראשון וב"הודו" האחרון שבוסף ההלל. וב"אנא ד' הושיעה נא" – מנענע שני פעמים, לפי שכופלין אותו. נמצא שמנענע ארבע פעמים בהלל. ומכל מקום גם בשעת הברכה יעשה הנענועים. והתוספות והרא"ש והטור כתבו דהציבור מנענעים על כל "הודו" שעונים, ובסופו שכופלין אותו – מנענע שני פעמים. נמצא שמנענעין בהלל שמנה פעמים: ששה ב"הודו" ושנים ב"אנא". ויש אומרים ששליח הציבור גם כן מנענע כשאומר "יאמר נא ישראל", לפי שזהו כמדבר עם הציבור, לכן מנענע עמהם (ט"ז סעיף קטן ט). וכך הוא מנהג האשכנזים. אבל הספרדים מנענעים רק כדיעה ראשונה. ויראה לי דאם אחד רוצה שלא לנענע ככל הציבור – הרשות בידו, ואין בזה משום "לא תתגודדו". וראיה ממשנה דשם, דאמר רבי עקיבא: צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע, שכל העם היו מנענעין, והם לא נענעו אלא ב"אנא", עיין שם. ואם היה שייך בזה "לא תתגודדו" – לא היו עושין כן. אלא וודאי דכיון שאין זה חוב גמור – יכול לעשות כפי הנראה לו. ופשוט הוא דבשעת הברכה בסוכה – מנענע שם כל הנענועים. (ומה שכתב המגן אברהם סעיף קטן יז – אינו מובן כלל. ואולי יש איזה טעות הדפוס, עיין שם.)

כג הנענועים הם לששה קצוות: ארבע רוחות ומעלה ומטה. והעניין הוא: דמוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומטה למי שהשמים והארץ שלו (גמרא שם). להורות שהקדוש ברוך הוא מושל בשמים ובארץ ובכל רוחות העולם, כעניין "לך ד' הגדולה... לך שמים אף לך ארץ, כי ד' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וכעניין כוונת "אחד", שבקריאת שמע כמו שכתבתי בסימן סא, עיין שם. ועוד: כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים (שם). כלומר: דכל מצוה מעכבת את הפורעניות, וגם שירים של המצוה מעכבת (שם). וביחוד כשעושים בשמחה, כדכתיב

בתוכחה: "תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך בשמחה". ולכן עתה שהיא "זמן שמחתינו", ומקיימים עיקר המצוה שהיא הנטילה, ושירי מצוה שהם הנענועים, ואנו מראים שמוסרים נפשותינו וגופינו לד', לעבוד אותו יתברך בשמחה, וממילא שבזכות זה יעצור מעלינו כל מיני צרות המכונים בשם רוחות רעים וטללים רעים. כלומר: שכל הצרות באים מפני חלק השטן, שהוא יורד ומסטין, עולה ומקטרג. ועושים זה על דרך "יגער ד' בך השטן" (כסף משנה בגמרא שם, ודייק ותמצא קל). וזהו "הושיענו אלקי ישענו" – מאלו הנזקין. וכן: "אנא ד' הושיעה נא".

כד וכיצד עושים הנענועים? כתב הרמב"ם בפרק שביעי שיוליך ויביא, ויעלה ויוריד, וינענע הלולב שלוש פעמים בכל רוח ורוח. כיצד? מוליך ומנענע ראש הלולב שלושה פעמים, ומביא ומנענע ראש הלולב שלושה פעמים. וכן בעלייה וירידה. עד כאן לשונו. כלומר: מוליך ומנענע, מביא ומנענע, שלוש פעמים זה אחר זה. ולפי זה – הוי ששה נענועים בכל רוח. וזה שכתב שלוש פעמים בכל רוח – כוונתו שלוש להולכה, וכן שלוש להובאה (וכן כתב הלחם משנה). וסך הכל שלושים ושש פעמים. וכן כתב הטור. וכתב שיש אומרים שבהולכה ובהובאה חד ניענוע. ויש אומרים שאינו צריך נענוע כלל, וההולכה וההובאה היא הנענוע, עיין שם. אבל בירושלמי מבואר דצריך ניענוע, רק מיבעי ליה אם די בנענוע אחד להולכה והובאה, או להולכה בפני עצמו ולהובאה בפני עצמו. וכיון דדבר קל הוא בלא טירחא – כתב הרמב"ם לחומרא. ולא שייך בכהאי מילתא לילך לקולא (וכן כתב הכסף משנה).

כה ורבינו הרמ"א נראה כסותר עצמו. שכתב בסעיף ט: טורף הלולב ומכסכס העלין בכל נענוע... וההולכה וההובאה היא עצמה הנענוע, כי מוליך ומביא שלוש פעמים לכל רוח. עד כאן לשונו. אמנם כוונתו דוודאי צריך נענוע, אך אין הכסכוס אחר שהוליכו ואחר שהביאו אלא בשעת ההולכה, ובשעת ההבאה מכסכס בעלין. וכן המנהג שלנו (וזהו כוונת הב"ח והמגן אברהם סעיף קטן כ).

כו עוד כתב שמטין ראש הלולב לכל צד שמנענע נגדו, וכשמנענעו למטה – הופכו למטה, ומקרי דרך גדילתן הואיל ומחזיק אותן בידו דרך גדילתן. ויש מדקדקין שלא להפך הלולב כשמנענעין למטה, והמנהג כסברא ראשונה. וכן נראה לי עיקר. עד כאן לשונו. כלומר: שלא יוליך הלולב בשוה, אלא באלכסון, באופן שראשו יהיה כנגד אותו הצד. ואי קשיא: אם כן למטה הוי שלא כדרך גדילתן? לית לן בה, דהקפידא היא שבידו יאחזם כדרך גדילתם. אבל מה שמטה אותם – אינו כלום. והסכים לזה. אבל אנחנו אין עושים כן. (וכן כתב הט"ז סעיף קטן יב. וכן הוא על פי האריז"ל, שלא להטותו למטה כלל, ולמטה כלמעלה, רק זה גבוה וזה נמוך. ודייק ותמצא קל.)

כז יקיף דרך ימין בנענועו: מזרח, דרום, מערב, צפון, מעלה, מטה. ובכתבים איתא: מזרח, דרום, צפון, מעלה, מטה, מערב (מגן אברהם סעיף קטן כא). ויש שנוהגים כן. ובזה גם האיטר יעשה ככל העולם (שם), דהרוחות לא ישתנו בשבילו. ויזהר לחבר האתרוג להלולב בשעת הנענועים, ולנענע בשניהם יחד. ומעשה בגדול אחד שהפריד האתרוג מן הלולב, והראו לגדול אחר בחלום שלא יפה עשה (ט"ז סעיף קטן יד ובית יוסף). ודע דכל הנענועין – אינן מעכבין. ובאיזה דרך שנענע יצא, כיון דעיקרי הנענועים אין מעכבין. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כב. ותימה: דהרמ"א גם כן אומר כן כשנדקדק בדבריו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

כח ארבעה מינים הללו מעכבין זה את זה. שאם חסר אחד מהם – פסול, ולא יברך על השאר. דכולן מצוה אחת, כמו ארבעה ציצית שמעכבין זה את זה. ומכל מקום נוטלן לזכר בעלמא. ולא ינענע בהם, שלא יסבור שקיים המצוה. ויש שהורו שרק שליח הציבור יטלם וינענע, וכל הציבור לא יטלו כלל, כדי שלא יטעו לעשותם קבע. ואין חילוק בזה בין יום הראשון לשארי ימים, דכל דתקון רבנן – כעין דאורייתא תקון בעצם הדבר. ואם היו ארבעתם מצויים אצלו, ונטלם אחד אחד – יצא, כמו שכתבתי בסעיף ד. ובלבד שיהיו כולם לפניו, שיהא דעתו עליהם, ולא יצטרך להיות הפסק רב ביניהם. ויטול הלולב תחילה, ויברך "על נטילת לולב", ויהיה דעתו גם על כל השלושה מינים הנשארים. ואם סח ביניהם – צריך לברך על כל אחד בפני עצמו. ויש מי שרוצה לומר דאינו חוזר ומברך, כמו בתקיעות כשסח באמצע התקיעות, כמו שכתבתי בסימן תקצב (מגן אברהם סעיף קטן כה). ואין זה דמיון דהתם בעל כרחו תוקע זה אחר זה. אבל הכא – הא העיקר ליטלם ביחד, אלא שיצא גם בזה אחר זה. וכיון שסח ביניהם – הרי ביטל הראשונה לגמרי. (וגם מה שהקשה המגן אברהם על הדין שבארנו בסעיף טו, כשלא היה לו ערבה [שיברך] (שבירך) אחר כך "על נטילת ערבה", מסימן תרעב בנר חנוכה, שהדליק בליל רביעי שלוש נרות – לא יברך על הרביעית כשידליק, עיין שם. ואני תמה: דהתם כבר יצא עיקר המצוה, ואינו אלא מהדר. מה שאין כן בלולב, שהרי לא היה דעתו ליטול ערבה, שהיה סבור שהיא באגדו. ומכמה פנים אין זה דמיון לזה, וגם לסימן רו. והדין ברור כהר"ם שם, וכן כתב הט"ז סעיף קטן טז, והאליהו רבה סעיף קטן לו).

כט אם חסר לו אחד מהמינים – לא יטול מין אחר במקומו, דאתי למטעי ליקח אותו גם כן בשאר השנים. מה שאין כן כשנוטלם לזכרון, כמו שכתבתי – לא אתו למיטעי, שהכל יודעים שצריך ארבעה מינים וזיל קרי בי רב הוא. ואסור להוסיף מין אחר על הארבעה מינים משום "בל תוסיף". אך לפי מה

דקיימא לן לומר מצות צריכות כוונה – אינו עובר עד שיכוין. וזהו שכתב הטור דווקא אם נטלו לשם מצוה. (מגן אברהם סעיף קטן כז. ודברי הט״ז סעיף קטן יז דחוקים.)אבל יש אומרים: כיון דקיימא לן לומר לולב אינו צריך אגד – בלאו הכי ליכא ״בל תוסיף״ אם לא כשיכוין להוסיף. דמה שייך ״בל תוסיף״? הרי כל אחד עומד לעצמו. ורק אם מכוין להוסיף – שייך ״בל תוסיף״. וכן הוא עיקר לדינא. ומכל מקום אף בלא ״בל תוסיף״ – לא נאה להוסיף מין אחר על ארבעת המינין, דמכל מקום נראה כמוסיף (שם וט״ז שם). וכן לא יטול יותר מלולב אחד, ואתרוג אחד. אבל בהדס וערבה – מוסיף כל מה שירצה, כמו שכתבתי בסעיף ב. ויש מי שפוסל להניח ״הדס שוטה״ בהלולב, נוסף על השלושה בדין עבות, דזהו כמין אחר. ויש מתירין דסוף סוף מינא דהדס הוא. וכן נראה עיקר. אך המדקדקים אינם מוסיפים כלל על שלושה הדסים ושתי ערבות. וכן המנהג הפשוט אצלינו. (וכל שכן שאין להוסיף עוד אתרוג ולולב, שיש אומרים ששייך בזה ״בל תוסיף״, כמו שכתבתי. ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן כח מירושלמי: הניחו על הארץ אסור לטלטלו – אין זה עניין אצלינו, דמירי בשבת, ואצלם שהיו נוטלים בשבת. ומה שייך זה אצלינו? ופשיטא דבשבת הם מוקצים.)

סימן תרנב

א מצות לולב ביום ולא בלילה, דכתיב: ״ולקחתם לכם ביום הראשון״ – ביום ולא בלילה (מג א). וכן כתיב (שם): ״ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים״ – ימים ולא לילות (שם). ואינו דומה לסוכה דכתיב ״בסכת תשבו שבעת ימים״ – וגם לילות בכלל, זהו משום דכתיב ״תשבו״ – כעין תדורו. וגם ילפינן ממלואים, דכתיב: ״תשבו יומם ולילה שבעת ימים״ (שם). ובעיקר הדבר אינו דמיון, דהתם המצוה תמידיות שפיר גם הלילה נכלל ביום, כדכתיב: ״ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״. מה שאין כן בלולב, דהמצוה היא רק לרגע דנוטלו, ויוצא בו. ואי סלקא דעתך דיוצא גם בלילה – הוה ליה למיכתב ״ולקחתם לכם בראשון״ ולא ״ביום הראשון״. אלא שמע מינה דאתי לאורויי ביום ולא בלילה.

ב וזמנו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. אך מצוה מן המובחר ליטלו מנץ החמה, דכל המצות הנוהגות ביום – לכתחילה זמנם מהנץ. אך אם עשאם מעמוד השחר – יצא, כדתנן סוף פרק שני דמגילה דמעמוד השחר – יממא הוא. וזה שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף א: וזמנו הוא משתנץ החמה – הכוונה זמן המובחר, כדמסיים בעצמו: ואם צריך להשכים לצאת לדרך – נוטלו משעלה עמוד השחר. עד כאן לשונו. ואף על גב דזמנו כל היום, מכל מקום זריזים מקדימים למצות, ונוטל מיד כשתנץ החמה. אך אם לא נטל שחרית – יטלנו כל היום כולו. ובין השמשות יטלו בלא ברכה (מגן אברהם), אף ביום ראשון.

ג ודע דהטור והשולחן ערוך כתבו דעיקר מצותו בשעת ההלל. והוא דבר תימה, דמקודם אמרו דזריזין מקדימין ומברכין מיד בהנץ. והרי ההלל הוא הרבה אחר הנץ! ועוד: דלא שמענו אף מיותר מהדרים שימתינו מלברך עד ההלל. אלא דכוונתם כן הוא: דאם יש לו האתרוג והלולב רק לשעה אחת, ואם יברך בבוקר לא יהיה לו בעת ההלל – מוטב להמתין על הלל ולברך אז, כדי לנענע ב״הודו״ ו״אנא״ כתקנת חכמים. אבל מי שיהיה לו גם להלל – פשיטא שיותר הידור לברך בסוכה בבוקר ולנענע, ואחר כך יטלנו לבית הכנסת לזמן ההלל. וכך נהגו גדולי עולם וכל ישראל. (או כוונתם דעיקר מצותו: שגם בעת ההלל יטלנו.)

ד איתא בגמרא (מא ב): כך היו אנשי ירושלים נוהגים: אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו...ואמרו שם שאפילו בעת קריאת שמע ותפילה אוחזו בידו. ואף על גב דשארי דברים אסור להחזיק בידו בעת קריאת שמע ותפילה, אבל הך מצוה דחביבא עליה – לא אתי למיטרד (טור). ועל פי זה כתב רבינו הרמ״א (סעיף א) דהמדקדק יאחוז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת, גם בשעת התפילה. וכן יחזירו לביתו, כדי לחבב המצוה. עד כאן לשונו. וכתבו דאם אינו מדקדק תמיד במעשיו – מיחזי כיוהרא אם עושה כן (ט״ז). ונראה לי דאין זה אלא על להחזיקו בשעת התפילה דמיחזי כיוהרא, שבטוח הוא שהמצוה לא יטרידנו. אבל לעניין להביאו בעצמו לבית הכנסת, ולהחזירו לביתו מבית הכנסת – וודאי דבזה לא שייך יוהרא, כמו שמטלטל הטלית והסידור. ודבר זה על כל אדם לעשות, וכך חובתינו, וכך יפה לנו.

ה כתבו הטור והשולחן ערוך: אסור לאכול קודם שיטלנו. ואם שכח ואכל, ונזכר על שולחנו ביום הראשון שהוא מן התורה – יפסיק, אפילו יש שהות ביום ליטלו אחר שיאכל. ומיום ראשון ואילך, אם יש שהות ביום – לא יפסיק, ואם לאו – יפסיק. עד כאן לשונו. ומבואר דאפילו בשארי ימים שהם מדרבנן – אסור לאכול קודם הנטילה. ויש מסתפקין בטעימה אי שרי. ונראה לי דשתיית חמין – וודאי מותר, אפילו ביום ראשון, כמו קודם התפילה. ויש מי שרוצה לומר דיום שני – דינו כיום ראשון, משום ספיקא דיומא (ט״ז). ואין זה הכרח, דכבר נתבאר בסימן תרמט דכל החומרות שבראשון אינן בשני, עיין שם. ומי שאין לו אתרוג – יכול לאכול. ואם ממתין שיבא לו האתרוג – ימתין עד חצות בסעודה קבועה, אבל אכילת עראי יכול לאכול (עיין מגן אברהם). וכתב רבינו הרמ״א דאם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם זמן חיובו – אפילו ביום ראשון אינו צריך להפסיק, בדאיכא שהות ביום.

עד כאן לשונו. ויש מי שחולק בזה (ט״ז). אך אין דבר זה מצוי, דאיך משכחת לה שיתחיל לאכול קודם עמוד השחר? ואם היה מוכרח לזה מפני חליו – פשיטא שאינו צריך להפסיק. והרי״ף והרמב״ם לא הזכירו כלל מכל דינים אלו. וכבר תמה הרא״ש על זה, עיין שם. (שהרי כל זה הוא בגמרא לח א. ונראה לי דסבירא ליה כרבי זירא שם: מצוה לאפסוקי, ואי לא פסיק – יטול בין הערבים. וזהו פשוט, ולא הוצרכו לבאר. ומאי דאמר רבי זירא אחר כך: הכא ביום טוב שני, מדקתני: מי שבא בדרך – לא סבירא ליה. וכקושית התוספות שם דיבור המתחיל ״מדקתני״, שמצינו לשון זה גם בשופר, עיין שם. וסבירא ליה דרבי זירא לתרוצי לרב ספרא קאתי, ולא להלכה. וכן משמע מרש״י, עיין שם היטב. אבל לפי האמת אין זה דיוק. וכיון דהרי״ף והרמב״ם דחו לה לגמרי – לכן אין להחמיר בזה הרבה. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרנג

א דבר ידוע שהאתרוג וכל המינים – הוקצו למצוותן על כל ימי החג, אם לא שהתנו עליהם שאינו בודל מהם כל בין השמשות, כמו שכתבתי בסימן תרמט. וגם כתבנו שם שאין לעשות כן, עיין שם. ולפי זה האתרוג אסור באכילה עד אחר החג. אבל להריח בו – מותר. וההדס אסור להריח בו, מטעם שיתבאר.

ב וכך אמרו חכמינו ז״ל (לז ב): הדס של מצוה – אסור להריח בו. אתרוג של מצוה – מותר להריח בו. מאי טעמא? הדס דלריחא קאי, כי אקצייה – מריחא אקצייה. אתרוג דלאכילה קאי, כי אקצייה – מאכילה אקצייה.– ולא מלהריח בו. כלומר: דסתמא דמילתא דכשמייחדים למצוה – הקצו ממה שהוא עומד. ולכן האתרוג הוקצה מאכילתו, דעומד לכך. וההדס הוקצה מריחו, דעומד לכך. אבל אם בפירוש הקצה את האתרוג גם מריחו – וודאי אסור.

ג כתב הטור דהמריח בהאתרוג – כתב רבינו שמחה דאין לו לברך ״הנותן ריח טוב בפירות״, דעיקרו לאו לריח עבידא. וראבי״ה כתב שיש לברך. עד כאן לשונו. ולכן כתב רבינו הבית יוסף: דכיון שנחלקו אם מברכין עליו אם לאו – יש למנוע מלהריח בו. עד כאן לשונו. ודעת רבינו שמחה אינה מובנת: הלא ברכת ״אשר נתן ריח טוב בפירות״ – הם בפירות העומדים לאכילה. ולמה לא יברך על ריחו? ואולי דווקא באתרוג של מצוה אומר כן, וצריך עיון. וגם בשבת אסור להריח בההדס, דהוקצה לכל שבעה. (וראיתי להמגן אברהם שכתב כמו שכתבתי, דדווקא בשל מצוה אין לברך, עיין שם.)

ד דבר ידוע דהזמנה – לאו מילתא היא. הלכך כל זמן שלא הגביה המינים למצוה – אין בהם משום קדושה, ואינם מוקצים למצוה. ומכל מקום אם ייחדם מערב יום טוב שיהיו למצוה – ממילא דחל עליהם מוקצה, כיון שהקצם מדעתו, ודינם ככל המוקצות. ומכל מקום בהנאה לא נאסרו עד שיגביהם למצוה. אך ביום טוב אין נפקא מינה במוקצה זו, דהא בטלטול מותרים, שהרי לא הקצם מטלטול, דאדרבא הקצם לברך עליהם ולטלטלם. אך בשבת אסורים מטעם מוקצתו (כן נראה לעניות דעתי).

סימן תרנד

א תנן (מב א): מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, ומחזירתו למים בשבת – בזמן שהיו מברכין על הלולב בשבת, כמו שיתבאר בסימן תרנח. והלולב עומד במים שלא יכמוש, ומותר להחזירו לאותן מים בשבת. ואף על גב דתקוני מנא – אסור בשבת, מכל מקום כיון דבמים אלו עמד – לא מיחזי כתקוני מנא. ואפילו האשה שפטורה מלולב – לא אמרינן שלולב מוקצה אצלה, ואסורה לטלטלו. דאינו כן, דכיון דראוי לאיש – גם האשה מותרת (גמרא). אבל האידנא שאין מברכין בשבת – הוה מוקצה גמור, ואסור בטלטול.

ב ולא הותר בשבת רק להחזירו לאותן המים, אבל לא להוסיף מים אחרים, וכל שכן להחליפן לגמרי. וביום טוב התירו להוסיף מים, אבל להחליף לגמרי על מים אחרים – אסור, דהוי כמתקן מנא. ובחול המועד – מצוה להחליף על מים אחרים לגמרי, כדי שישאר לח והדר. ונראה לי דההוספה ביום טוב הוי פחות ממחצה, דביותר לא מקרי ״הוספה״. ונכון ליטול בכל יום חול המועד ערבה חדשה, ולקשרה בלולב, והוא הידור מצוה. ורק יש ליזהר שאם תוחבו באגודה – שלא ימשכנו מלמטה בחוזק וישרו, רוב העלים.

סימן תרנה

א אינו יהודי שהביא לישראל לולב או אתרוג או הדס או ערבה מחוץ לתחום – כתב הרשב״א שמותר ליטלו, שלא אסרו חכמים דבר שבא מחוץ לתחום אלא לאותו שהובא בשבילו; וגם זה לא בטלטול, אלא באכילה ובהנאה. אבל בטלטול – מותר, ואין כאן הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו. וכן כתב הטור, עיין שם. וגם אין לגזור: שיאמר לו להביא, דלא שכיח שיעשה אדם מצוה הבאה בעבירה (בית יוסף בשם הגהות אשר״י). ועוד: דבדבר שיש בו הנאה גזרינן, שמא יאמר כדי ליהנות. אבל כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו – לא גזרינן שמא יאמר (ט״ז).

ב ודווקא אם רק בא מחוץ לתחום. אבל אם נקצץ ביום טוב, אפילו לא נקצץ בשבילו – הוה מוקצה, ואסור ליטלו אפילו ביום ראשון, ואפילו אין לו לולב אחר ויתבטל מהמצוה. דב״שב ואל תעשה״ העמידו חכמים דבריהם, שהרי אפילו במקום כרת העמידו דבריהם, כמו הזאה בפסח בריש פרק רביעי דפסחים. מיהו אם נתלש בראשון – מותר ביום טוב שני, אפילו להסוברים בסימן תקטו דגם בשני אסור, כדי שלא יאמר לו לתלוש, בכאן מודים דכיון אין לו הנאה מזה – למה יאמר לו לעשות (מגן אברהם)? אבל ביום ראשון אסור אפילו לטלטלו, ואפילו נתלש ביום טוב שני – אסור גם בטלטול.

ג ודע שמדברי הרשב״א נתבאר דדווקא אם האינו יהודי הביא לו מחוץ לתחום – מותר. אבל לשלוח אינו יהודי שיביא לו חוץ לתחום את האתרוג – אסור. והמנהג אינו כן, ועל הישובים שולחים האתרוג ממקום למקום ביום טוב על ידי אינו יהודי. וכן כתב המרדכי פרק ששי דעירובין, וזה לשונו: הר״י הלוי התיר לומר לעובד כוכבים להביא האתרוג אפילו מרחוק ביום טוב, היכא דאיכא אונס שלא היה להם אתרוג, משום דתחומין דרבנן. ואפילו חוץ לשנים עשר מיל. עד כאן לשונו. ולהסוברים דשנים עשרב מיל דאורייתא – וודאי אסור חוץ לשנים עשר מיל. וכן פסקנו לעיל סימן תקפו גבי שופר, דשבות דשבות במקום – מצוה מותר. וכן אנו מורים להלכה למעשה. אבל אין לשלוח בשבת בשביל יום טוב שאחריו (ט״ז). ויש אומרים דגם אם חל יום ראשון בשבת – אסור לשלוח מערב שבת בשביל יום שני, דכיון שהוא דרבנן – לא דחינן דרבנן מקמי דרבנן. ויש שחולק בזה, דכיון דהתירו חכמים במקום מצוה – מותר אפילו במצוה דרבנן (מגן אברהם). וכמדומני שכן המנהג. והישראל שולח לישראל אחר על ידי האינו יהודי, ולא שייך לומר: למה לו לעשות איסור בשביל חבירו? דוודאי יש לו לעשות, שהרי חבירו לא פשע בזה, וחכמים התירו, ומחוייב לעשות בשבילו, וכל ישראל ערבים זה בזה (עיין מגן אברהם). ועיין לעיל סימן שז.

סימן תרנו

א אמרו חכמינו ז״ל בבבא קמא (ט ב): הידור מצוה עד שליש במצוה. ופירש רש״י שאם מוצא שנים לקנות, אחד הדור מחבירו – יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור. עד כאן לשונו. ומשמע דזהו כשלא קנה עדיין. אבל אם כבר קנה – אינו מחוייב בזה. אבל הרא״ש כתב דאף אם כבר קנה – צריך למוכרו ולהוסיף שליש על מהודר, עיין שם. ואולי גם רש״י לאו דווקא קאמר. אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב דרש״י דווקא קאמר, עיין שם. ואין לשאול: דלפי זה הלא אין קץ לדבר, דאם אחר כך ימצא יותר יפה – גם מזה יצטרך עוד להוסיף שליש? דיש לומר: דזהו רק בפעם הראשון, ומקיים בזה הידור מצוה.

ב וזהו דעת הטור, שכתב: אתרוג שראוי לצאת בו, ומצא אחר נאה ממנו – מצוה להוסיף עד שליש בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה. עד כאן לשונו. אבל רבינו הבית יוסף כתב בזה הלשון: שאם מוצא שני אתרוגים לקנות, והאחד הדר מחבירו – יקח ההדר, אם אין מייקרין אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו. עד כאן לשונו, וכתב כלשון רש״י: כשעדיין לא קנה. ואף על גב דהרא״ש והטור מפרשים: אפילו כשכבר קנה, מכל מקום כיון דהוא רק מילתא דהידור – לא חשש להחמיר בזה. דמטעם זה כתב גם ״שליש מלגיו״. ובאמת בגמרא נשאר בתיקו, אלא שהלך להקל בעניין זה, דשליש מלגיו הוא שליש מהאתרוג שקנה, ומלבר הוא מחצה מהאתרוג שקנה. (ומה שהקשה המגן אברהם סעיף קטן ה בשם היש״ש, דאם כן אי אתרמי ליה מאה אתרוגים וכו׳, ותירץ בדוחק, עיין שם. ולפי מה שכתבתי – לא קשיא כלל, דרק פעם אחד אמרינן כן, בין לפירוש רש״י בין להרא״ש. ולדינא נראה לי שנכון להחמיר כהרא״ש והטור בדאפשר ליה, אף כשכבר קנה.)

ג ויש מרבותינו שפירשו בזה פירוש אחר לגמרי: דלא קאי על סתם אתרוג אם מוצא מהודר ממנו, דאלו דברים שאין להם שיעור. אלא דהכי פירושו: דהנה שיעור אתרוג הוי כביצה. וכשיש לו אתרוג כביצה מצומצם, ובוודאי אין זה הידור כשהוא מצומצם בשיעורו, ואחר כך מצא גדול ממנו – מצוה להוסיף עד שליש מעות הקודמים כדי לקנות האחר (סמ״ג בשם רבנו תם, והרא״ש בבבא קמא שם). אבל בשאר ענייני הידור – אינו מחוייב בזה. וכן

בשארי מצות – לא שייך זה לפירוש זה (מגן אברהם סעיף קטן ב וסעיף קטן ג). וגם אפילו לעניין השיעור – אינו אלא להחליפו וליתן תוספת שליש מלגיו. אבל אם האחר אינו רוצה לקבל את זה, ויהיה נצרך לקנות גם אותו – אינו מחוייב (שם סעיף קטן ד). ורבינו הבית יוסף הביא שני הפירושים.

ד איתא בגמרא שם: עד שליש – משלו, מכאן ואילך – משל הקדוש ברוך הוא. ופירש רש״י: עד שליש משלו – שאינו נפרע לו בחייו. מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא – שיפרע לו הקדוש ברוך הוא בחייו. עד כאן לשונו. דאוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא (תוספות). וכתב רבינו הרמ״א: דמי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת – אינו צריך לבזבז עליהם הון רב. וכמו שאמרו: המבזבז – אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת. ודווקא מצות עשה, אבל לא תעשה – יתן כל ממונו קודם שיעבור. עד כאן לשונו. ויש להסתפק אם כוונתו דעד חומש מחוייב לבזבז על המצוה. ואם כן, בגמרא שסיפרה על רבן גמליאל שנתן אלף זוז בעד אתרוג – להודיעך כמה מצות חביבות עליהם. ונאמר לפי זה דלרבן גמליאל היה אלף זוז יותר מחומש נכסיו, דאם לא כן – הרי היה מחוייב מדינא. והוא דבר תימא, שהיה נשיא ישראל ועשיר גדול. ולכן נראה לי דדוגמא בעלמא נקיט. וגם אין סברא שיתן חומש להמצוה, וממילא שלא יוכל ליתן צדקה כלל (ועיין ב״ח, ומגן אברהם סעיף קטן ז, וצריך עיון). ואם אין בידו אלא חמישה סלעים, וצריך לפדות בנו ולקנות אתרוג – יקנה אתרוג, דזו מצוה עוברת וזו אינה עוברת, ויפדנו בזמן אחר?ודע דביום טוב ראשון, אם במקום אחד יש לולב ולא מניין להתפלל, ובמקום אחר יש מניין ולא לולב – פשיטא שצריך לילך למקום הלולב (מגן אברהם ריש סימן תרנא). ואפילו ביום טוב שני, ובכל ימי החג, אם יכול להתפלל בעצמו – ילך למקום הלולב. רק אם אינו יכול להתפלל – ילך למקום שירצה, דשניהם דרבנן. אך אם אינו יכול לומר גם קריאת שמע – ילך למקום שמתפללין. ולא ביום ראשון, דחביבה מצוה בשעתה. (מה שכתב המגן אברהם ממעשה דבר קמצא, שמותר לעבור מפני האימה, עיין שם. וכוונתו להקרבן, שלא הניח רבי זכריה בן אבקולס – אין ראיה, דהתם הצלת כלל ישראל, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה אם קנה אתרוג בדמים יקרים, שהיה מהודר מאד, ובא אחד וגנבו או חתכו ופסלו. ויש מי שרצה לומר שאינו מחוייב להחזיר לו אתרוג כזה, אלא אתרוג כשר. והביא ראיה מבבא קמא (עח א) כשהפריש שור לעולה, ובא אחר וגנבו – דיכול לפטור עצמו בכבש (מהר״י מינץ). ואין זה דמיון כלל, דהתם הקרבן לאו בר דמים הוא, שאינו יכול למוכרו, אלא דצריך להביאו למקדש. ולכן פוטר עצמו בזול ממנו. אבל האתרוג הוא שוה דמים, שיכול למוכרו, ופשיטא שמחוייב לשלם לו כפי שויו (משנה למלך פרק ששה עשר ממעשה הקרבנות). ופשוט הוא. (מה שכתב הבאר היטב בשם השלטי גבורים, שאם מכר אתרוג ונמצא רקוב – המוציא מחבירו עליו הראיה, עיין שם. ופשיטא שאם לא היה אורך זמן שיכול להרקיב אצל הלוקח – נרקב אצל המוכר, וחוזר. וכן כל כי האי גוונא. ורק יש לפעמים מוכרים סתומים על מזל בכי האי גוונא פסידא דלוקח.)

סימן תרנז

א תנן בסוף פרק שלישי דסוכה (מב א): קטן היודע לנענע – חייב בלולב כדי לחנכו במצות. ואיתא בירושלמי: לא סוף דבר לנענע, אלא מוליך ומביא, מעלה ומוריד וכו׳, עיין שם. ונערים שלנו נוטלין הלולב ומברכין, אבל אין מנענעין לכל הרוחות כהירושלמי, אפילו הגיעו לחינוך. ויש לומר משום דאינם בקיאים בזה.

ב הטור והשולחן ערוך כתבו: קטן היודע לנענע לולב כדינו – אביו חייב לקנות לו לולב...עד כאן לשונם. והוא תימה: דהיכן מבואר שיקנה בעדם? ודי שנותן להם לולב שלו (ט״ז בשם רש״ל). אך הכוונה כשידו משגת (שם). ובמקומות שהארבעה מינים בזול, ובוודאי בכי האי גוונא טוב יותר כדי שיהא לו להלל. ועוד: דהא קשה להקנות לקטן לולב ביום ראשון, כמו שיתבאר בסימן הבא. אמנם זהו במקומות שהארבעה מינים בזול. אבל אצלינו – הלואי שיהא ביד משפחה אחת לקנות לעצמם הארבעה מינים, וגם זה אינו מצוי.

ג ויש לי להסתפק: הא דקיימא לן לומר דביום ראשון אין אדם יוצא חובתו בלולבו של חבירו, וצריך להקנות לו באופן שיתבאר בסימן הבא, אם זהו גם כן באב ובניו הגדולים, וחתניו הסמוכים על שולחנו, דגם כן צריך כל אחד מדינא לולב בפני עצמו?או דילמא: כיון דמצינו בכמה דינים דכשסמוכים על שולחנו – בטלים לאביהם, ואם כן יכולים כולם לצאת בלולב אחד, וקרינא בהו לכם ״משלכם״? וכן נראה לעניות דעתי עיקר. ומכל מקום יש להתיישב בזה.

סימן תרנח

א מן התורה – אין הלולב ניטל במדינה רק ביום הראשון בלבד, דכתיב: ״ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר״ וגו׳. ובמקדש – שבעה ימים, כדכתיב בסיפא דקרא: ״ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים״. ודריש בתורת כהנים: ולא בגבולין שבעת ימים. והך ״ושמחתם״ – אשמחת לולב

קאי, דליכא לומר דאשלמי שמחה קאי כמו ב״ראה״, דכתיב: ״ושמחת בחגיך״. דאם כן, למה לא כתיב גם בשבועות כמו ב״ראה״. ועוד: דשם כתיב לשון יחיד: ״ושמחת״, ולא ״לפני ד׳ אלקיך״. אלא וודאי דאלולב קאי. (ובירושלמי יש פלוגתא, עיין שם.)

ב ומשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי, הוא ובית דינו הגדול שביבנה, שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש. דמחוייבין אנו לעשות זכר למקדש, דכתיב (ירמיה ל יז) ״ציון היא, דורש אין לה״ – מכלל דבעי דרישה. ומברכין בכל יום ״אשר קדשנו... על נטילת לולב״, דגם אמצוה דרבנן מברכין ״אשר קדשנו במצותיו וצונו״, כמו בנר חנוכה. והיכן צונו? מ״לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך״ וגו׳. והרמב״ם כתב בפרק שביעי דתקנה זו עם כל התקנות – כשיבנה בית המקדש יחזורו לכמות שהיה מקודם, עיין שם. ולא ידעתי מקורו. ואדרבא: מדתנן בפרק חמישי דמעשר שני לעניין כרם רבעי: ותנאי היה הדבר, שאימתי שיבנה בית המקדש – יחזור לכמות שהיה. וזהו כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות, עיין שם. ומשמע דבשארי דברים – אינו כן, וצריך עיון. (ודע שיש שרוצה לומר דהא דאמרינן בסוכה מו א: מכאן ואילך על מצות זקנים, כלומר: דכך צריך לברך, ודלא כפירוש רש״י. ואין זה כלום, דהן אפילו אם נפרש כן – הא רב ושמואל פליגי, וכבנר חנוכה. ודייק ותמצא קל.)

ג מוכח בגמרא ריש פרק ״לולב וערבה״ דגם במקדש, שכל שבעה הוי מן התורה, מכל מקום שארי הימים כשחל בשבת – לא היו נוטלין הלולב, גזירה שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, כמו בשופר. אבל ביום ראשון נוטלין, אף כשחל בשבת. ואף על גב דבמקדש שוה יום ראשון לכל הימים, מכל מקום כיון דיום ראשון חייבין גם במדינה – לא גזרו רבנן במקדש, ולא כן שארי הימים. וכן כתב הרמב״ם בפרק שביעי. וכתב עוד: דבזמן המקדש היה הלולב ניטל גם במדינה ביום ראשון שחל בשבת, דכיון דלא גזרו במקדש – לא גזרו גם במדינה. אך זהו במקום ששלוחי בית דין מגיעין, שהיו יודעים אימתי יום טוב. אבל הרחוקים שעשו שני ימים מספק – לא היו נוטלים גם ביום הראשון, דשמא אין היום יום טוב, עיין שם.

ד ומשחרב בית המקדש – אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון, אפילו בני ארץ ישראל שקידשו את החודש, מפני בני הגבולין הרחוקין שאינן יודעין בקביעות החודש, כדי שיהו הכל שוין בדבר זה, ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין. הואיל וחיוב יום אחד בכל מקום הוא, ואין שם מקדש להתלות בו. כלומר: דבזמן המקדש, מתוך שהיה ניטל במקדש – היה ניטל בכל מקום, שהשלוחים באו וידעו שהיום יום טוב. אבל כדליכא מקדש – השוו חכמים מידותיהם בכל מקום (כסף משנה). דהמקדש חלוק בהרבה דברים מהמדינה, ולא שייך להשוות. מה שאין כן כשנחרב הבית המקדש, ובזמן הזה שהכל עושין על פי החשבון – נשאר הדבר כמות שהיה, שלא ינטל הלולב כלל, לא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ בשבת, אפילו ביום ראשון, ואף על פי שהכל יודעים בקביעת החודש. אך מנהגינו ביום טוב כמו שאין אנו בקיאים, שהרי מטעם זה אנו עושים שני ימים טובים של גליות.

ה ואף על גב דבעשיית יום טוב שני אנו חלוקים מבני ארץ ישראל, זהו מפני שאי אפשר בעניין אחר, דאנחנו מוכרחים לעשות יום טוב שני לבלי לשנות ממנהג אבותינו. ושנאמר לבני ארץ ישראל שיעשו גם הם יום טוב שני בשבילנו – אי אפשר לעשות מעשה גדולה כזה בשביל כך. אבל ״שב ואל תעשה״ דלולב – אפשר להשוות יחד (עיין לחם משנה). ולמה לא תקנו בלולב כבשופר, שיהו נוטלין בכל מקום שיש בו בית דין? יש לומר דבשופר, שאינו אלא יום אחד – תקנו כן. אבל הלולב – הא יטלוהו בשארי הימים. ועוד: דשופר שהוא לעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, לא רצו לבטלו לגמרי (תוספות מג א). והאידנא הכל שוה, דבין שופר ובין לולב – אין נוטלין בשבת בשום מקום, לא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ.

ו ואסור לטלטל הלולב בשבת, דהוי מוקצה. ויש מי שאומר דלצורך גופו ומקומו – מותר, כמו שופר בסימן תקפח (ט״ז סעיף קטן ג). ודבר תמוה הוא: שהרי הלולב הוקצה למצותו לכל שבעה, ואינו דומה לשופר (וכן משמע ממגן אברהם סוף סימן תקפח, וגם הפרי מגדים השיג עליו). אבל האתרוג מותר בטלטול, דראוי להריח בו, כמו שכתבתי בסימן תרנג, דלא איתקצאי מריחו. ואפילו לפי מה שכתבתי שם, דמפני שיש פלוגתא בעניין הברכה – ראוי שלא להריח בו, הא יכול לברך על ריח של פירא אחרת ולהריח בו (שם). ואסור ליתן האתרוג על הבגד אפילו ביום טוב, משום דמוליד ריחא. ויש מי שמתיר, כיון שאינו מכוין לזה. ופסיק רישא לא שייך בזה, שהרי אין בזה עניין מלאכה כלל. דזה שנתבאר בסימן תקיא דאסור להוליד ריח – זהו על ידי גחלים, דיש כיבוי והבערה. מה שאין כן באתרוג (מגן אברהם סעיף קטן ב בשם יש״ש). ומכל מקום יש להחמיר, דסוף סוף מוליד ריחא. (מגן אברהם שם. ואינו מוכרח, דמ״ש דהבערה מותר ביום טוב – הא במוגמר איכא גם כיבוי, כמו שכתב הרמב״ם שם. ודייק ותמצא קל.)

ז כבר נתבאר דביום טוב הראשון – אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו, שנאמר: ״ולקחתם לכם״ – משלכם. לפיכך אין יוצא ידי חובתו אלא אם כן יתנו לו חבירו במתנה גמורה האתרוג וכל המינים. ואפילו נתנו לו במתנה על מנת להחזיר – הוי מתנה, דקיימא לן לומר בחושן משפט סימן רמא דמתנה על מנת להחזיר לא מקרי קניין פירות, אלא קניין הגוף שנותן לו לגמרי. אלא שזהו תנאי על מנת שיחזיר לו, והוי תנאי ככל התנאים, וצריך

לקיים התנאי להחזירו. ואם לא החזיר – לא יצא, דכיון שלא קיים התנאי – נתבטלה המתנה. וכן בשאר תנאי, כגון שאמר לו: הנני נותן לך אתרוג זה על מנת שתלך למקום פלוני. אם הלך – נתקיימה המתנה, ואם לאו – בטלה המתנה. וכן כל כיוצא בזה.

ח ודווקא כשאמר לו בלשון זה: אני נותן לך ארבעה מינים אלו במתנה על מנת שתחזירם לי. אבל אם אמר לו: יהא שלך עד שתצא בו, ואחר כך תחזיריהו לי – לא יצא, דאין זה לשון מתנה, אלא לשון שאלה. וביום ראשון – אינו יוצא בשאול. ונראה לי דאפילו אמר: יהא שלך במתנה עד שתצא בו – גם כן אינו מועיל, שהרי אין זה מתנה רק לשעה, והדר הוה ליה כשאול. וזה שאמרנו במתנה על מנת להחזיר, שצריך שיחזירנו לו, ואם לא החזיר לא יצא – זהו אפילו כשנאנס מידו, ורוצה לשלם לו – לא יצא. ולא מפני שחייב באונסין כשואל, דאפילו מתה מחמת מלאכה דגם בשואל פטור. הכא לא יצא מפני שלא נתקיים התנאי, ונתבטלה המתנה. ולכן אף על גב שבחושן משפט סימן רמא סעיף יא הבאנו שני דיעות בעניין חיוב תשלומין כשנאנסה, מכל מקום לעניין לצאת ידי חובה – לא יצא. (עיין רא"ש פרק שלישי סימן ל.)

ט בחושן משפט שם נתבאר, דכשאמר על מנת שתחזיריהו לי סתמא, ולא פירש מתי שיחזיר לו – שיכול להחזיר לו מתי שירצה. אבל באתרוג אינו כן, שהטור כתב וזה לשונו: ואפילו נתנו לו סתם, ולא פירש על מנת שתחזיריהו לי – מסתמא דעתו שיחזירנו לו, כיון שצריך לצאת בו. ואם לא החזיריהו לו – לא יצא. עד כאן לשונו. וכל שכן כשאמר: על מנת שתחזיריהו לי. אך מלשון הטור משמע דדווקא כשעדיין לא יצא בו הנותן. אבל אם כבר יצא בו – אינו כן. ולפי זה גם ב"על מנת שתחזיריהו לי", אם כבר יצא בו – יכול להחזיר לו מתי שירצה.

י ומכל מקום אי אפשר לומר כן, שהרי מקור דינו הוא מהעיטור (בית יוסף), וגם שם כתב כלשון הטור. והביא ראיה מרבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה אתרוג רק לרבן גמליאל. ונטלו ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע, ורבי יהושע לרבי אלעזר בן עזריה, ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא החזירו לרבן גמליאל. והרי רבן גמליאל כבר יצא בו! והר"ן כתב גם כן דין זה בזה הלשון. ויש שלמדו מכאן: שהנותן לולב לחבירו ביום טוב ראשון – סתמא על מנת להחזיר הוא, אף על פי שלא פירש, שאין אדם מתרוקן ממצותו ונותן לאחרים וכו'. עד כאן לשונו. הרי שכתב שאין אדם מתרוקן ממצותו, כלומר: שלא יקח מצוה שלו, ויתנה לאחרים. וזהו גם כוונת הטור, שאומר: כיון שצריך לצאת בו, כלומר: שצריך שיהיה לו המצוה כל היום, ולאו דווקא לצאת בו. וכן צריך לומר בכוונת רבינו הבית יוסף בסעיף ה, שכתב כלשון הטור, עיין שם. (וצריך עיון על מפרשי הטור שולחן ערוך, שלא העירו בזה כלום.)

יא ולפי זה, כל שכן כשאמר: על מנת שתחזיריהו לי – שצריך להחזיר לו מיד. ורבינו הבית יוסף שכתב בסעיף ד: נתנו לו על מנת להחזירו – הרי זה יוצא... ומחזירו... ואם לא החזירו לא יצא... וכן אם החזירו לאחר זמן מצותו – לא יצא. עד כאן לשונו, דמשמע שיכול להשהותו הרבה שעות, רק שיחזיר לו בתוך זמן מצותו – דאינו כן. ורבינו הבית יוסף תפס הקצה האחרון, שאם החזירו לאחר זמן מצותו – לא יצא, אבל בתוך זמן מצותו – יצא בדיעבד. אבל מכל מקום לאו שפיר עביד, דלכתחילה מחוייב להחזיר לו מיד. וכן נתבאר בחושן משפט שם.

יב ודע שיש מי שכתב דדווקא כשאמר: "על מנת שתחזיריהו לי". אבל אם אמר: "על מנת שתחזיריהו", ולא אמר "לי" – אפילו החזיר לאחר זמן מצותו יצא (מגן אברהם סעיף קטן ד). ואמת שכן כתב רבינו הרמ"א בחושן משפט שם, וכן בארנו שם סעיף יג. אבל מכל מקום אינו מובן, דאטו גרע כשאמר "על מנת שתחזיריהו", מכשלא אמר כלום דמחוייב להחזיר, ואם לאו לא יצא, כמו שנתבאר? וצריך לומר: דסבירא ליה דבאמת זה גריע טפי: מדלא אמר "לי" – גילה אדעתיה שאינו מקפיד מתי שיחזירנו. ומכל מקום צריך עיון. (ואמת שמקור דינו של הרמ"א הוא מתשובת הרשב"א חלק א סימן אלף, עיין שם. אבל אפשר דהרשב"א לא סבירא ליה דינו של הטור, דגם בסתם צריך להחזיר לו. וכן נראה לי קצת מלשונו שם. אבל לדעת הטור נראה לעניות דעתי דגם באמר לו "תחזיריהו" – מחוייב להחזיר לו היום.)

יג ובזה שנתבאר, דכשנתן לו סתם גם כן מחוייב להחזיר לו, דמסתמא על דעת כן נתנו לו – כתב רבינו הרמ"א בסעיף ה דצריך לחזור וליתנו לו במתנה להבעלים, כדי שיהיה של בעלים ויוצא בו. עד כאן לשונו. וכן אפילו אמר בפירוש "על מנת שתחזיריהו לי" – צריך לחזור וליתן להבעלים במתנה (מגן אברהם סעיף קטן ו בשם הרא"ש). והטעם פשוט: שהרי נתנה לו במתנה גמורה, אלא שהתנה שיחזור לו, ככל תנאי דעלמא. וממילא שצריך להחזיר לו גם כן במתנה, דאם לא כן – לא יצא מרשותו. והקשו על רבינו הרמ"א במה דסיים "כדי שיהיה של בעלים" – דוודאי לאו מפני זה הוא, דהא אם לא יחזור לו במתנה – ממילא הוי של הבעלים, כיון שלא נתקיים התנאי. אלא אדרבא: זהו מפני תקנת המקבל, דאם לא כן הוא – לא יצא בו, כיון שהתנאי לא נתקיים (הגרי"ב). ואני אומר דרבינו הרמ"א בכוונה כתב זאת. דוודאי כשאמר לו, עיין שם, שתחזיריהו לי – אינו אלא מפני תקנת המקבל. אבל בסתמא: נהי נמי דאמרינן דמסתמא נתנו על דעת שיחזירנו, מכל מקום הא לא אמר בפירוש, ואולי לא היתה כוונתו כן. ולכן בזה הוה תקנת הבעלים (ובפרט לפי מה שכתבתי שהרשב"א לא סבירא ליה דין זה).

יד בדין זה, כשאמר "על מנת שתחזיריהו לי" או בסתמא – דהוה כהתנה, כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה, וזה לשונם: ומיהו, אפילו לא החזירו לידו אלא לאחר, ואחר לאחר, והאחרון מחזירו לבעלים – יצא. עד כאן לשונם, ולמדו זה מאתרוג דרבן גמליאל, שנתנו לרבי יהושע, ורבי יהושע לרבי אלעזר בן עזריה, ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא החזיר לרבן גמליאל. ובאמת אין ראיה משם, שהיו על הים בספינה, וכולם ביחד. וכוונת רבן גמליאל היה לזכותם. ואדרבא: שמנעו הטירחא מרבן גמליאל, שהוא בעצמו יצטרך ליתן לכל אחד מהם. ונראה בדעתם דאם כן, על כל פנים היה לרבן גמליאל לומר "תנו לכל אחד", ומדלא אמר – שמע מינה דאינו צריך. אך מכל מקום אפילו כן – אין ראיה רק בסתם, אבל לא כשאמר "על מנת שתחזיריהו לי", דהא מעשה דרבן גמליאל בסתם הוה. ויראה לי דהטור והשולחן ערוך – גם כן אין כוונתם בדין זה רק בסתם, ולא ב"על מנת שתחזיריהו לי". אבל בתשובת הרשב"א שם מבואר דאפילו ב"על מנת שתחזיריהו לי" – רשאי לעשות כן. ונראה דרק בדיעבד קאמר, אבל לכתחילה – לא נכון לעשות כן.

טו כתב רבינו הרמ"א בסעיף ד דמותר לתת לו אתרוג במתנה על מנת שלא יקדישנו, דלא גרע ממתנה על מנת להחזיר. עד כאן לשונו. כלומר: דבמתנה על מנת להחזיר – הלא אי אפשר להקדישו, דאם יקדישו – הלא אין לו מה להחזיר. ועם כל זה הוה מתנה, והכא נמי כן הוא. ובחושן משפט סימן רמא סעיף ט בארנו בעניין זה, עיין שם. ואין לשאול: דלפי מה שכתבתי שם, כל היכי דניכר שאינו נותן לו בשלימות – אינה מתנה. והרי באתרוג – וודאי ניכר, שהרי אמרנו דאפילו בסתמא דעתו שיחזירנו לו. דבאמת לא אמרו שם דבר זה אלא בשניכר שנותן לו רק כדי שיעשה טובת הנותן, עיין שם. ולא בכי האי גוונא שמזכיהו במצוה, דוודאי כוונתו בכל אופן שיועיל.

טז יש אומרים דאפילו אמר לו: "השאילני אתרוג שלך", ונתן לו סתם – יצא, דאמרינן דדעתו דאם לא יועיל לשון שאלה – מקנה לו במתנה, כי הך דטלית לעיל סימן יד, וטבעת קדושין באבן העזר סימן כח (מגן אברהם סעיף קטן ג, וט"ז לעיל סימן יד). אבל כבר כתבנו לעיל סימן תרמ"ט סעיף ה דאין זה דמיון, ולא יצא בכי האי גוונא, עיין שם. וכן יש מי שאומר דאם אשתו נתנה הלולב ביום ראשון, במתנה על מנת להחזיר או בסתמא, ואין האיש בביתו – דאינו מועיל, מטעמא דאולי רצון האיש למוכרו ולקבל מעות בעד זה (שם). ואצלינו ידוע שאין דרך בעל הבית לעשות כן, ובוודאי תוכל לעשות כן, ויצא. (עיין שערי תשובה סעיף קטן א בשם מחנה אפרים, שיש ליזהר שהקונה אתרוג ישלם קודם החג, כיון דקניין כסף הוי דאורייתא, ומשיכה דרבנן. ויש סוברים דדרבנן – אינו מועיל לדאורייתא, עיין שם. אבל כבר בארנו כמה פעמים בחושן משפט דאין ספק בזה דמועיל, ושכן מפורש בירושלמי פרק חמישי דמעשר שני.)

יז אמרינן בגמרא (מו ב): לא ליקני אינש לוליבא לינוקא ביומא קמא. מאי טעמא? ינוקא מיקנא קני, אקנויי לא מקני. שהקטן אינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו – אינו מוחזר. ואי קשיא: דאם כן גם אינה קנויה להקטן, שהרי לא נתנה לו אלא על מנת להחזיר – דאינו כן. דכיון דאי אפשר לו להחזיר – הוה כתנאי שאי אפשר לקיימו, והתנאי בטל, והמעשה קיים (ר"ן שם). אך יש אומרים דזה אינו רק כשעדיין לא הגיע לעונת הפעוטות. אבל כשהגיע לששה שנים, שהוא עונת הפעוטות כמו שכתבתי בחושן משפט סימן רלה – יכול ליתן במתנה, כמו שכתבתי שם (שם). ומלשון הרמב"ם והטור לא משמע כן, שכתבו סתם קטן (עיין לחם משנה פרק שמיני, שפקפק גם כן בזה). וטוב לומר לתינוק: "לך ובירך על האתרוג", ולא יאמר לו לשון קניין. וכל שכן אם תופס את האתרוג והלולב בידו עם התינוק – דשפיר דמי, שהרי לא יצא מרשותו.

יח אמרינן בבבא בתרא (קלז ב): האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית; נטלו אחד מהם ויצא בו. אם יכול לאוכלו – יצא, ואם לאו – לא יצא. והכי פירושו: שירשו מאביהם אתרוג, או שלקחו במעות אביהם אתרוג בתפוסת הבית. כל זמן שלא חלקו, ונטלו אחד מן האחין בלא דעתם, ויצא בו – רואין אם אין האחים מקפידים זה על זה, ויכול לאוכלו בלא רשותם. כגון: שיש אתרוגים הרבה בתפוסת הבית; או שימצאו הרבה אתרוגים בעיר; או שכבר יצאו ואין צריכין לו עוד (רשב"ם) – יצא, דקרינא ביה "לכם", שהרי כולו שלו הוא. ואם לאו – לא יצא, דבעינן שיהא כולו שלו, ולא שמקצתו שלו (שם). ואינו יוצא עד שיתנו לו חלקם במתנה גמורה. ולפי זה תלוי רק בין מקפידין לאין מקפידין. ואם רק אין מקפידין – יצא. וכן נראה מדברי הטור, עיין שם.

יט אבל הרמב"ם כתב בפרק שמיני דין יא, וזה לשונו: האחים שקנו אתרוגים בתפוסת הבית, ונטל אחד מהם אתרוג, ויצא בו. אם יכול לאוכלו, ואין האחים מקפידים בכך – יצא. ואם לאו – לא יצא, עד שיתנו לו חלקם במתנה. ואם קנה זה אתרוג, וזה פריש (מין פירא), או שקנו כאחד אתרוג ורמון ופריש מתפוסת הבית – אינו יוצא באתרוג, עד שיתן לו חלקו במתנה, ואף על גב שאם אכלו – אין מקפידין עליו באכילתו. עד כאן לשונו. וזהו דרך הרי"ף לפי גירסתם בגמרא שם, דבעינן תרתי: שלא יקפידו, ושיהא גם להם אתרוגים, דבלאו הכי אין מחילתן בסתם מועלת, דשמא גם הם רוצים דווקא

באתרוג. אבל כל שיש אתרוגים אחרים, אף על פי שזה הדר טפי – לא חיישינן לה (מגיד משנה וכסף משנה בר״ן פרק שלישי דסוכה, עיין שם). ובשולחן ערוך לא הובא כלל דיעה ראשונה, שחששו לחומרא בדאורייתא.

כ וכן השותפים שקנו אתרוג או לולב בשותפות – אין אחד מהם יוצא ידי חובתו ביום הראשון, עד שיתן לו השני חלקו במתנה. דשותפים בוודאי קפדי אהדדי. ודווקא שלא קנו לצורך מצוה. אבל אם קנו לצורך מצוה – יוצאים בו, מסתמא דאדעתא דהכי קנאוהו, שכל אחד יקנה לו חלקו במתנה בשעה שיוצא בו. ולכן מה שנוהגים במקום שאין אתרוג מצוי, שכל הציבור קונים אתרוג בשותפות – גם כן הטעם כן, שכיון שקנאוהו שכולם יצאו בו ידי חובתן – מסתמא הוי כאלו פירשו שכל הציבור נותנים חלקם לכל מי שנוטלו לצאת בו, על מנת שיחזירוהו להם. והרשב״א בתשובה (חלק א סימן סב) ביאר הדבר בטוב טעם, וזה לשונו: שכל שלקחוהו הציבור – אינו צריך מתנה, ולא תנאי מפורש, וכל אחד יוצא בו ממילא משום ברירה: דכיון דאינו ראוי להתחלק – הוברר הדבר כשנוטלו זה דשלו הוא נוטל, דכל אחד נתן לחבירו חלקו בשעת נטילתו, דעל מנת כן לקחוהו. וכההיא דהשותפים בנדרים פרק רביעי (מו ב) בחצר, שאין בו דין חלוקה, עיין שם. דבכי האי גוונא הכל מודים שיש ברירה. ופרטי דין זה נתבאר ביורה דעה סימן רכו. ולפי שאין הכל מודים בזה, כמבואר שם, לכן טוב להכריז שיתן כל אחד חלקו לחבירו במתנה (מגן אברהם סעיף קטן י). ולא נהגו כן, משום דאצלינו מעטים שאחד יש לו אתרוג בפני עצמו, והרבה שותפים באתרוג אחד, וסתמא דמילתא הכוונה כן: שכל אחד מכוין שיהיה כפי הדין.

כא גביית דמי אתרוג – יש לגבות לפי ממון, דהידור מצוה חל על העשיר יותר. ויש מי שסובר דמחצה לפי ממון, ומחצה לפי נפשות (עיין שערי תשובה סעיף קטן יא). ואצלינו קונים ממעות ציבור. אך בהושענא רבה מעמידין קערה, וכל אחד נותן דבר מועט כרצונו. ואשה פטורה מליתן מעות אתרוג, לפי שהיא פטורה. אמנם נשי דידן שמברכות – צריכות ליתן. ומי שיש לו אתרוג בפני עצמו – אינו צריך ליתן. וכל אדם ישתדל ויהא זריז במצות, לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה בהידורה. (וכתב המגן אברהם סעיף קטן יב: מי שיש לו אתרוג בפני עצמו, ובעיר אחרת אין כלל אתרוג – מוטב שיזכה את הרבים, וישלח שלו לשם, והוא יברך על של ציבור. ובשערי תשובה סעיף קטן יב כתב: דאף בשביל יחיד הדר בכפר שאין לו אתרוג – יעשה כן, עיין שם. ולא שמענו מי שעשה כן, דבזמנינו כל אחד יכול להשיג אתרוג, עם שהוא ביוקר. ומכל מקום ישנו במציאות, מה שלא היה כן בדורות שלפנינו.)

סימן תרנט

א שחרית נכנסין לבית הכנסת, ולא מקדימין כל כך כמו בשבת. ומתפללין תפילת יום טוב. ואומרים פיוט, כל מקום כמנהגו. ואם חל יום ראשון בשבת – מחליפין הפיוט של יום שני לראשון, מפני שבראשון מדבר הפייטן אודות הארבעה מינים, ובשני אודות סוכה. וגומרין הלל, ואחר כך אומר ״קדיש שלם״. ומוציאין שני ספרי תורות, באחת קורין חמישה גברי בפרשת ״שור או כשב״, והמפטיר קורא בספר תורה שנייה בקרבנות המוספין ב״פינחס״. ומפטירין בזכריה: ״הנה יום בא״, מפני שבשם נזכר עניין סוכות. ומתפללין מוסף, ואומרים בקדושה ״אדיר אדירנו״, ונושאים כפיהם, והכהנים אומרים ברכת כהנים, ושליח הציבור גומר ״שים שלום״.

ב ובעניין ההושענות – יש מנהגים חלוקים. רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל, וכן הוא מנהג הספרדים. וטעמו פשוט: דכיון שתופסין הלולב והאתרוג בידיהם – יאמרו עמהם הושענות גם כן. ולפי זה אין אומר שליח הציבור ״קדיש שלם״ אחר הלל, אלא אחר ההושענות. אבל הטור כתב לאמר ההושענות אחר מוסף, וכן הוא מנהג אשכנז. והטעם: כיון דההקפות הם זכר למקדש, שהיו מסבבין את המזבח, ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין – לכן גם אנו עושין כן (ב״ח). ויש שאומרים ״קדיש שלם״ אחר מוסף קודם ההושענות, ואחר ההושענות גם כן אומרים קדיש. אבל אנחנו אין נוהגין, אלא אחר מוסף אומרים הושענות, ואחר כך ״קדיש שלם״. ועניין ההושענות – יתבאר בסימן הבא בסייעתא דשמיא.

סימן תרס

א עניין ההושענות הוי זכר למקדש. דתנן (מה א): בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת, וביום השביעי שבע פעמים. ובמקדש למדו זה מיריחו, כדאיתא בירושלמי שם, ובמדרש שוחר טוב על פסוק ״שמעה ד׳ צדק״. ולכן גם אנחנו מקיפין את הבימה בלולבינו ואתרוגינו בכל יום פעם אחת, ובהושענא רבה שבע פעמים. ומעמידין ספר תורה על הבימה, וצועקין ״הושע נא״, כלומר: ״הושע נא את עמך, את שארית ישראל, מכל הצרות הסובבים אותם – בזכות התורה, ובזכות שמך הגדול״. שכביכול ״עמו אנכי בצרה״, ו״הושע נא למענך אלקינו...״

ב ולכן אומרים: "אני והו הושיעה נא", שהם שני שמות משם של שבעים ושתים, היוצא משלושה פסוקים: "ויסע", "ויבא", "ויט". ובחרו בשני שמות אלו על שם "ואני בתוך הגולה" ועל שם "והוא אסור באזיקים", שזה מורה כביכול כאלו הוא יתברך בגלות. כמאמרם ז"ל: גלו לבבל שכינה עמהם, כדכתיב: "עמו אנכי בצרה". ו"אני" קאי תמיד על שמו יתברך, כדכתיב בכל התורה: "אני ד'..." – יען זולתו יתברך אינו יכול לומר בעצם "אני", שהוא לשון בעל כח, מלשון "און", כי אין שום כח זולתו יתברך. ועוד דכתיב: "אני אני הוא אני אמית ואחיה", שזה הפסוק מדבר בשמירת ישראל. לזה אומרים: אתה שאמרת "אני אני הוא" – הושיעה נא (רמב"ם בפירוש המשנה שם). והוי גם כן קאי עליו יתברך, שהם שני אותיות האחרונות משם הוי"ה. וצריך לומר "והו" במלאפו"ם ולא בחול"ם. וגם "אני והו" בגימטריא "אנא ד'" (רש"י שם).

ג מעמידין ספר תורה אחת על הבימה, ובהושענא רבה שבעה ספרי תורות. ויש שמוציאין כל הספרי תורות. ומעמידין נר בארון הקודש, על שם "נר מצוה ותורה אור". ואין לפקפק בזה מה שנותנים דבר של חול, דכיון שלכבוד התורה עושים כן – אין חשש בדבר. ומקיפין דרך ימין, דכל פנות שאתה פונה – אינו אלא דרך ימין. ולכן כשהעם פניהם אל הספר תורה העומדת על הבימה – הוי צפון דרך ימין. ולפי זה היה צריך גם שליח הציבור מקודם להפוך פניו לצד הבימה, דאם לא כן הוי דרום דרך ימינו. אבל אין המנהג כן, והוא בטל אל הציבור (עיין מגן אברהם, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר). ובשבת אין מקיפין, לפי שאין לולב בשבת. וגם במקדש לא היו מקיפין בשבת. ואין מעמידין ספר תורה על הבימה בשבת. אבל "הושענות" אומרים גם בשבת, כמו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: יש מי שאומר שאין אומרים "הושענא" בשבת, ולא נהגו כן. עד כאן לשונו, וכן הוא מנהג אשכנז. והספרדים אין אומרים.

ד נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב (בית יוסף). ויש אומרים שמי שאין לו לולב – אינו מקיף, וכן נוהגים. וביום השביעי נוטלין הערבה עם הלולב להקיף (שם). ואין אנו נוהגין כן, וכן צוה האריז"ל, לבלי לחבר הערבה עם הלולב. ומי שאירע לו אבל בחג – אינו מקיף. וכן אבל כל שנים עשר חודש על אביו ואמו, וכן נהגו. ואף שיש שפקפקו בזה (עיין בית יוסף), מכל מקום כן המנהג. מפני שאנו מבקשים רחמים ועליו דינים שורה, אם לא שהאבל הוא גדול העיר ומוכרח להקיף.

סימן תרסא

א למנחה מתפללין כמו ב"יוצר", וכן בערבית כמו בליל ראשון. וכתב הטור דבקידוש של ליל שני אומר קידוש, וזמן אחריו מיד, ואחר כך סוכה. דזמן לא קאי אלא אקידוש, ולא אסוכה. דאף אם יום ראשון חול – יצא בזמן דסוכה, הלכך צריך שלא להפסיק בסוכה בין קידוש לזמן. ואבי העזרי כתב שאף בליל שני יש לומר זמן באחרונה, כמו יקנה"ז, אף על פי שהזמן אינו חוזר על הבדלה. ואדוני אבי ז"ל הסכים לסברא ראשונה. עד כאן לשונו. דלא דמי להבדלה דטעונה כוס, הלכך אין להפסיק בזמן בין "בורא פרי הגפן" להבדלה. אבל סוכה – אין עניין לכוס, ואם כן למה יפסיק בסוכה בין קידוש לזמן (בית יוסף)?

ב רבותינו בעלי השולחן ערוך פסקו כהרא"ש, דבליל שני "שהחיינו" קודם, וכן אנו נוהגים. ומכל מקום יש מהגדולים שכתבו דהעיקר כהאבי העזרי, שאין לחלק שום חילוק בין לילה ראשונה ללילה שנייה, ומקדימין סוכה ואחר כך זמן, כבלילה ראשונה. ויש מהגדולים שנהגו כן (מהרש"ל וב"ח). ופשיטא שמי שלא אכל לילה ראשונה בסוכה – שמברך בשנייה סוכה ואחר כך זמן (מגן אברהם).

סימן תרסב

א וביום שני מתפללין כמו בראשון. ונוטלין לולב ומברכין "על נטילת לולב", וכן כל שבעה. דאף על גב שהם מדרבנן – מברכים עליהם, כמו שכתבתי בריש סימן תרנח, עיין שם. ולעניין זמן ביום טוב שני על הלולב: יש אומרים שאינו צריך לאומרו, שהרי יצא בזמן דאתמול. ואף אם היה חול – הלא מדינא דגמרא מברכין בשעת עשייה קודם יום טוב. ויש אומרים שצריך לאומרו, שהרי לא תקנו אלא או בשעת עשייה, או בשעת נטילה. ואם אתמול היה חול – הרי לא היה לא שעת עשייה ולא שעת נטילה (שני הדיעות בטור). ומכל מקום מנהגינו כדיעה ראשונה, וכן פסקו הטור והשולחן ערוך, דפשיטא דלא גרע זמן של אתמול מעשייה שקודם יום טוב. ורק כשחל יום ראשון בשבת – ממילא דמברך זמן בשני, שהרי לא בירך "שהחיינו" עדיין עליו. ואז דומה לשופר, שמברכין גם ביום שני.

ב ומוציאין שני ספרים. באחד קורין חמישה גברי ב"שור או כשב" (ויקרא כב כו-כג מד), ובשנייה בקרבנות המוספים ד"פינחס", הכל כדאתמול. רק ההפטרה היא במלכים: "ויקהלו" (מלכים א ח ב) עד "בהוציאי אותם מארץ מצרים" (מלכים א ח כא), ששם נזכרו שבעת ימי החג. ומתפללין מוסף

וברכת כהנים – הכל כדאתמול.

סימן תרסג

א בחולו של מועד מתפללין ערבית, ושחרית, ומנחה כבחול, ומזכירין "יעלה ויבוא" ב"עבודה". ואם לא אמר – מחזירין אותו. ומברכין בכל יום על הלולב, וגומרין ההלל. ואינו דומה לפסח, שאין גומרין, דסוכות – כל יום הוי חג בפני עצמו, שהרי קרבנותיהם חלוקין. וקורין בתורה מעניינא דיומא, כמו שיתבאר, ומתפללין מוסף של יום טוב. ואומרים הושענות כמו שנדפס בסידורים, ואחרות ממה שאומרים בהושענא רבה, כמו "אערוך שועי", "אל למושעות". אבל יש שאומרים מסדר הושענא רבה כסדר, ולכאורה למה לנו לשנות? אך אין משיבין על המנהג בדבר שעל פי דין אין שום עיכוב, אם כה ואם כה.

ב ולאשר כי הקריאה בחול המועד – אי אפשר רק באלו הששה ימים, שמיום השני עד אחר יום השביעי שבכל אחד – אי אפשר לקרות רק קורא אחד, ובכל יום יש ארבעה קרואים, דבחול המועד קורין ארבעה – ואם כן בהכרח שהשני יקרא מה שקרא הראשון. ויש בזה מנהגים חלוקים. רבינו הבית יוסף כתב דביום ראשון קורא כהן "וביום השני", ולוי "ביום השלישי", והשלישי והרביעי חוזרים וקוראים זה, והיינו: השלישי יקרא "וביום השני". אך הרביעי יקרא שניהם: "[ו]ביום השני"-"וביום השלישי", משום ספיקא דיומא, כדי שאחד יקרא שני הספיקות. וביום טוב שני אינו קורא "וביום השני", כדי שלא לזלזל ביום טוב שני, לבלי להראות שיש בו חשש חול. ועל דרך זה קורין בכל הימים.

ג אבל מנהגינו על פי רבינו הרמ"א: שהראשון קורא "וביום השני", לוי "וביום השלישי", שלישי "וביום הרביעי". והרביעי קורא הספיקות: "וביום השני"-"וביום השלישי", וכן בכל יום. ורק בהושענא רבה יצטרך הכהן להתחיל מן "וביום החמישי", לוי "[ו]ביום הששי", שלישי "וביום השביעי", והרביעי "[ו]ביום הששי"-"וביום השביעי", דאי אפשר באופן אחר כמובן. וכן המנהג הפשוט אצלינו. וזהו הכל בחוץ לארץ. אבל בארץ ישראל שאין שם ספיקא דיומא – קורין כל הקרואים היום שלו. כגון: ביום שני – קורין כולם "וביום השני", ובשלישי – "וביום השלישי", וכן כולם על דרך זה.

ד שבת של חולו של מועד, ערבית שחרית ומנחה – מתפלל של שבת. ואומר "יעלה ויבוא" ב"עבודה". ואם לא אמר – מחזירין אותו. ובמוסף מתפלל של יום טוב, וכולל של שבת, וחותם "מקדש השבת וישראל והזמנים". ואומרים "אדיר אדירינו" בקדושה, ואומרים הושענות. ואומרים "קהלת" לאחר שחרית. ואם שמיני עצרת בשבת, אומרים בשמיני עצרת, ובלא ברכה. ומוציאין שני ספרים. באחד קורא "ראה אתה אומר...", והמפטיר בספיקא דיומא. וההפטרה ביחזקאל, בגוג ומגוג, שתהיה בחג הסוכות. וחותם בהפטרה: "מקדש השבת וישראל והזמנים".

סימן תרסד

א ביום זה נתוספת מצוה אחת, והיא מצות ערבה. והיינו עיקר מצותה היתה במקדש, דהלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת, חוץ מערבה שבלולב. ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד. כיצד היתה מצותה? בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה, והם ענפים גדולים של אחת עשרה אמה, שהיו בנמצא במקום הסמוך לירושלים. וזוקפין אותן בצדדי המזבח, שהיה גבוה עשר אמות, וראשיהן כפופין על גבי המזבח אמה. ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה – היו תוקעין ומריעין ותוקעין, והיינו: תקיעה, תרועה, תקיעה. אך כשחל שבת בתוך ימי החג – אין זוקפין ערבה, אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת. דאף על גב דעתה אינו חל הושענא רבה בשבת, אמנם בזמן המקדש שהיו מקדשין על פי הראייה – היה יכול להיות כן. דאז היו זוקפין אותה בשבת, לפרסמה שהיא מצוה, וכיון שאינה כתובה בתורה – לכן צריכה פירסום. והיו מביאין מערב שבת למקדש, ונותנין אותם בגיגית של זהב המלא מים, כדי שלא יכמושו. ובשבת היו זוקפין אותן בצידי המזבח, ובאין העם ונוטלין אותן כדרך שעושין בכל יום. וזהו סדר ערבה שבמקדש.

ב ובזמן הזה הנהיגו הנביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי, ואנשי כנסת הגדולה, שהם היו מתקני תקנות בישראל (רש"י מד א), דכיון שאינה מפורש בתורה – לכן לא קבעוה בכל יום כלולב, אלא ביום השביעי בלבד נוטלין אותה, זכר למקדש. כיצד עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבה, חוץ מערבה שבלולב, וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמיים או שלש. ובלא ברכה, כיון שאין בזה מעשה גמורה. ונכון לחבטה חמש חביטות, ויש בזה טעם.

ג וכבר נתבאר ששיעור ערבה זו – אפילו עלה אחד בבד אחד. מיהו מכוער הוא להיות כן, לכן נוטלין ערבה יפה משום "זה אלי ואנוהו". ונהגו ליטול חמש בדין ולקושרם, ויש בזה טעם. ושיעור אורכה – כשיעור ערבה שבלולב. וכל הפוסל בערבה שבלולב – פוסל בה, כגון: קטומה, וכמושה, וכיוצא

בזה. לבד נשירת עלים – כשר בה, אפילו לא נשתייר רק עלה אחת, כמו שכתבתי. ואינו צריך ניענוע, רק חביטה. ויש אומרים שצריך גם ניענוע. וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד שנהגו לעשות שתיהן: מנענעין בה, ואחר כך חובטין אותה. עד כאן לשונו. ואנחנו לא ידענו ממנהג זה.

ד ואינה ניטלת אלא בפני עצמה, שלא יאגד דבר אחר עמה. אבל בידו יכול לאחוז גם דבר אחר, ואין זה חציצה בין היד להערבה. שלא הקפידו בזה כל כך, כיון שאינו אלא מנהג. ומכל מקום דרך בזיון אסור להחזיקה, ויטלנה בידו ממש דרך כבוד. ויש מקפידים שלא לאגדה בעלי לולב משום חציצה. ואינו כן, דכל לנאותו – אינו חוצץ (מגן אברהם סעיף קטן ד), כמו שכתבתי בריש סימן תרנא. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ג: יש מי שאומר שאף ביום זה מקיפים בלולב ולא בערבה. ולא נהגו כן, אלא להקיף גם בערבה. עד כאן לשונו, אבל אנחנו נוהגין רק להקיף בהלולב. וכבר הזהיר האריז״ל שלא לחבר הערבה אל הלולב כלל. ונהגו ששמש של בית הכנסת מביא הערבה למכור, כמו שנהגו בזמן המקדש. ואצלינו קשה ליזהר גם בזה, מפני שעניים מביאים אל הבתים, וצדקה היא להם שנוטלין דבר מה עבור זה. ואין קפידא בכל אלו הדברים, רק שתהא כוונתו לשמים.

ה וכבר נתבאר שאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב אפילו הגביה אותה שני פעמים: אחד לשם לולב ואחד לשם ערבה. ואף שיש אומרים שיוצא בה בכי האי גוונא – מכל מקום אנן לא סבירא לן כן.

ו כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: יש מי שאומר שאינו יכול ליטלה עם הלולב בשעה שהוא יוצא בה ידי חובתו, עד אחר שיברך ויטול וינענע בתחילה. ואם נטלה – עובר משום ״בל תוסיף״. ואחר הנענוע הראשון – יכול הוא ליטלה עם הלולב, וכל שכן בשעת הקפה. ואף על פי שמה שכתב שאם נטלה עובר משום ״בל תוסיף״ – טעות הוא בעיני, מכל מקום אין הפסד לחוש לדבריו. וכתב עוד: דגם אחר נטילה וניענוע – צריך לתפוס הערבה לבדה, להכיר שהיא חובה. ובשעת החבטה – יטלנה בפני עצמו, ויוצא בה ידי חובתו. עד כאן לשונו. ובוודאי ״בל תוסיף״ לא שייך כאן, כיון דקיימא לן לומר: לולב אינו צריך אגד. אם כן גם היא בכלל ערבה שבלולב. ועוד: ד״בל תוסיף״ אינו אלא במין אחר לגמרי, כמו שכתבתי בריש סימן תרנא, עיין שם (והוא מתוספות לד ב דיבור המתחיל ״ערבי״).

ז ורבינו הרמ״א כתב על זה: דהמנהג פשוט ליטול הערבה עם הלולב בשחרית, בשעת הנענוע ובשעת ההקפה, עד שעת החבטה, (ואז) נוטלים הערבה לבדה. ויותר טוב שלא ליטלה עם הלולב כלל. ואף הנוטלה עם הלולב, נראה לי דלאחר שהקיף – יסיר הלולב מידו ויאחז הערבה, שהם הושענות שעושים לבד כל זמן שאומרים תחנונים על המים, ומנענעים ההושענות בשעה שאומרים הושענות, ואחר כך חובטין אותן. עד כאן לשונו. וכבר בארנו שאנו עושין כהדרך היותר טוב שכתב, ואין אנו מחברין לעולם הערבה עם הלולב, אלא רק הלולב לבדו. וגם בעת אמירת ההושענות אנו תופסין רק הלולב לבדו. אך בהגיעינו אל תפלת ״תענה אמונים״ – מניחים הלולב, ונוטלין הערבה עד החבטה. גם הנענוע בהערבה אין אנו נוהגין. וראוי לחוש לדבריו ולנענע קצת. (מה שכתב המגן אברהם סעיף קטן ח ליטול שני בדים נפרדים, ויש שכתב שבעה עשר בדים, ושלא לאוגדן, עיין שם – אין אנו נוהגין כן, אלא נוטלין חמישה בדין ואוגדים אותן).

ח יש מי שאומר שהושענא שבלולב, אף על פי שנזרקת, שאינה תשמיש קדושה אלא תשמיש מצוה – מכל מקום אין לפסוע עליה דרך בזיון, וכמו שכתבתי בסימן כא גבי ציצית. וכן הערבה שנוטלין היום – כך דינה. וכן יש מי שאומר שאסור ליהנות מן הערבה לאחר נטילתו, דלכולי יומא אתקצאי למצותה, אם לא שהתנה עליה שאינו מקצה אותה רק עד אחר חבטה. אך באמת יש אומרים דלא מהני תנאי על יום זה, דבעל כרחו הוקצה לכל היום. ויש בזה דיעות. (עיין מגן אברהם סימן תרמט סעיף קטן יט, וסימן זה סעיף קטן ט. ועיין מה שכתב שם בסעיף כא.)

ט כתב רבינו הרמ״א בסעיף ט: דנהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות, כדי לעשות בה מצוה. עד כאן לשונו. כלומר: מיגו דאתעבדא בה חדא מצוה – ליעבד בה מצוה אחריתא. ובודאי נכון הוא. אך מפני אורך הזמן – קשה השמירה, ולפעמים מוטלים בבזיון. ולכן יותר טוב לשורפן, כמו ששורפין סכך הסוכה. וכן אנו נוהגים.

י ויש מי שאומר שיש ליזהר שלא לקוץ ישראל משדה של אינו יהודי, אפילו ברשותו. וטעמו של דבר בארנו בסימן תרמט סעיף י. ובדיעבד אין חשש בזה, כמו שכתבתי שם. ואם חל הושענא רבה ביום ראשון, וקצץ האינו יהודי הערבה בשבת, והביאה – כשרה, דאדעתא דנפשיה קעביד. אבל אם צוה לו הישראל שיקצצנה בשבת – נראה דאסור. ויש מי שמתיר גם בכי האי גוונא, ותלו הדבר בתשובת הרשב״א (מגן אברהם סעיף קטן י). אבל מאד הדבר תמוה, והרשב״א לא מיירי כלל מעניין זה. אלא ששאלו ממנו אם נקצצה ביום טוב שני, אם מותר להניחה ביום טוב שני בהאגודה של הלולב. ופסק שאסור, ויותר לא הזכיר בדבריו (תשובות הרשב״א חלק א סימן רצז, וגם הפרי מגדים נשאר בצריך עיון). וזה שכתב רבינו הרמ״א בסעיף יא, וזה לשונו: מיהו אם צוה ישראל לקצצה, ואיכא פרהסיא בדבר – יש להחמיר אם יש לו ערבה אחרת. עד כאן לשונו, דמשמע רק חומרא בעלמא, ומשום

פרהסיא, אבל מדינא מותר – זהו כשצוה לו קודם השבת לקצצה, ולא אמר לו שיקצצנה בשבת. אבל אם אמר לו שיקצצנה בשבת – נראה דמדינא אסור, ובפרט לדבר מצוה. ועיין מה שכתבתי בסימן רנב. וצריך עיון לדינא, אם אין לו ערבה אחרת.

יא ולפי שנתוסף מצוה אחת היום, והוא גמר החג, ובחג נדונים על המים, ובמים נכלל פרנסה ועוד עניינים – לכן מנהג כל ישראל לעשות התעוררות ביום זה בשני אופנים. האחד כמו ימי דין, והיינו: שהרבה נעורים רוב הלילה, וקורין משנה תורה מפני שבשם עיקר אהבת ד׳ ויראתו, וקורין תהלים, ואומרים ״יהי רצון״ המיוחד להושענא רבה. וקודם הבוקר הולכין לטבילה, ומשכימין לבית הכנסת, ושליח הציבור לובש הקיטל. ואומרים ״שיר היחוד״ ו״אנעים זמירות״ כמו בראש השנה ויום הכיפורים, והניגון בתוך התפילה כמו בימים נוראים. ובסיבוב ההקפות ובאמירת הושענות בוכים הרבה, כמו ביום הכיפורים. ומרבים קצת בנרות כמו ביום הכיפורים, לפי שבחג נדונים על המים, והיום הוא הגמר דין. ונוהגים להתיר בו אגודו של לולב, וכתבו לזה רמז. (וכתב הרמ״א בשם הראשונים שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה, מה שיקרה לו או לקרוביו באותה השנה. אך אין לדקדק בזה, כדי שלא ליתרע מזליה. גם כי רבים אינם מבינים על בוריו העניין. ויותר טוב להיות תמים, ולא לחקור עתידות. עד כאן לשונו. ובאמת חלילה לעם בני ישראל להביט על עניינים כאלו. וברגע אחד כששב בתשובה – נתהפך מרע לטוב. ואין לנו רק לישא עינינו אל אבינו שבשמים.)

יב והאופן השני: שעושים היום הזה כקצת יום טוב. והיינו: שאומרים בפסוקי דזמרה מזמורי שבת ויום טוב, רק ״נשמת״ אין אומרים. ואומרים ״מזמור לתודה״. ובהוצאות ספר תורה אומרים ״שמע ישראל״ כמו ביום טוב. ואומרים קדושת ״נעריצך... אדיר אדירינו״. והקדישים של מוסף אומרים בניגון יום טוב. ואין רגילין לעשות מלאכה של חול עד אחר יציאה מבית הכנסת. וכתב רבינו הרמ״א שיש לומר פזמון ״זכור ברית״ כשיש מילה בהושענא רבה, ואומרים אותו קודם ״אנא אזון חין״. עד כאן לשונו. אמנם אצלינו לא נהגו כלל בפזמון הזה גם בכל השנה.

יג וגם נהגו לעשות סעודת יום טוב בהושענא רבא במאכלים טובים. ובוודאי מי שביכולתו לאכול גם בלילה לתיאבון – יאכל, ויערב לו ויבושם לו. אמנם רע עלי המעשה שרבים יאכלו לשבעה, עד שקצים בלילה באכילה. וחלילה לעשות כן, דבלילה הוי יום טוב של שמיני עצרת, וחובה לאכול לתיאבון. ולכן אין לאכול סעודה קבועה ביום, כדי שיאכל לתיאבון בלילה. וכן אני נוהג. ונהגו לומר ״יום־טוב טוב״, ולא כמו בחול.

סימן תרסה

א אתרוג בשביעי – אסור כל היום, שהרי הוקצה לכל שבעה. ואיסורו מתחיל מיום הראשון גם קודם שבירך עליו, כיון שהקצהו למצוה בערב יום טוב (ט״ז). ואפילו נפסל אחר שעשה בו המצוה – מכל מקום אסור כל שבעת הימים, שהרי הוקצה על כל השבעה. אבל בשמיני – מותר. ואף על גב דבין השמשות שבין שביעי לשמיני – עדיין מוקצה הוא משום ספק יום שעבר, מכל מקום לא אמרינן בכי האי גוונא: מיגו דאתקצאי לבין השמשות – אתקצאי לכולי יומא. ולא דמי לסוכה, שיתבאר בסימן תרסז שאסורה גם בשמיני, דהתם אתקצאי בין השמשות על ידי מעשה, שהיה מחוייב לאכול שם. מה שאין כן באתרוג, דאינו אלא מפני היום שעבר (תוספות סוכה יב דיבור המתחיל ״עד״).

ב ובחוץ לארץ שעושים שני ימים – אסור האתרוג גם בשמיני, משום ספיקא דיומא. ומותר בתשיעי, ואפילו חל תשיעי באחד בשבת. ולא אמרינן דשבת מזמינו להיתר, והוה הכנה משבת ליום טוב, דאין זה הכנה בדבר שהיה בעולם, ולא נעשה בו מעשה (מגן אברהם סעיף קטן ב). ומכל מקום יש אוסרים בחל להיות באחד בשבת מטעם הכנה. ודע דאתרוג שנפסל – גם בחוץ לארץ מותר בשמיני (ט״ז), דכולי האי אי אפשר לאסור בנפסל.

ג הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים – כל אחד יוצא בו, ואוכלו למחר. ואף על גב דבין השמשות היה אסור, מכל מקום כיון דלא ייחדו רק ליום אחד – הוי כאלו התנה בפירוש שאינו מקציהו אלא למצותו (מגן אברהם). ודע דהירושלמי סובר דנפסל יצא ממוקצתו, אבל אין זה דרך הש״ס שלנו (עיין ט״ז).

סימן תרסו

א אפילו גמר סעודתו ביום השביעי שחרית, ובארץ ישראל שאינו צריך לישב בה בשמיני עצרת – מכל מקום לא יסתור סוכתו לגמרי, שהרי צריך לישב בה כל היום עד הלילה. ואולי איתרמי ליה סעודה, ויצטרך לאכול בסוכה. אמנם הכלים שצריך להבית – מוריד אותם מהסוכה מן המנחה ולמעלה. ונראה דממנחה קטנה היא, שאז ניכר שעושה לכבוד יום טוב, ומתקן את הבית לכבוד יום טוב האחרון, ואין בזה בזיון להסוכה.

ב ואם אין לו בית, והוא מוכרח לישב גם בשמיני בסוכה בארץ ישראל, והרי מיחזי כ״בל תוסיף״; ד״בל תוסיף״ גמור ליכא, משום דקיימא לן לומר לעבור על ״בל תוסיף״ שלא בזמנו – בעי כוונה לשם מצוה (סוף פרק שלישי דראש השנה), אבל בלאו הכי – אינו עובר ב״בל תוסיף״. אבל מכל מקום מכוער הדבר, ואמרו חכמים (מח א) שצריך לפסול את הסוכה, והיינו לפחות בהסכך מקום ארבע על ארבע. ואף על גב דגם בשלושה טפחים נפסלה באויר – מכל מקום אין היכר כל כך. ודבר פשוט הוא שאם נצרך לאכול עוד בשביעי – שצריך לאכול בסוכה. ודע דחשש לצאת מ״בל תוסיף״ אינו אלא בשמיני, ובחוץ לארץ בתשיעי, משום דסמיכי לימי הסוכות. אבל מי שרוצה לאכול אחר החג בסוכה – אינו צריך כלום, דאז לא מיחזי כ״בל תוסיף״. ואינו צריך לפחות בה, ולא לקלקלה, ויושב ואוכל.

ג וזהו הכל בארץ ישראל. אבל בחוץ לארץ – אינו צריך לעשות בשביעי כלום, שהרי צריך לישב בה בשמיני עצרת. וביום השמיני מה יעשה? גמר מלאכול – מוריד כליו מן המנחה ולמעלה לביתו, מפני כבוד יום טוב האחרון. ואף על גב דטורח את עצמו מיום ראשון לשני – מכל מקום הא אי אפשר בעניין אחר, דבלילה אי אפשר להוריד. וגם אין בזה טירחא, דאינו מעמידם כהוגן בבית עד הלילה, והורדה בעלמא לית לן בה.

ד ומה יעשה בחוץ לארץ כשאין לו בית, ומוכרח לאכול בסוכה גם בתשיעי, שלא יהיה נראה כמוסיף? ולפחות בה אי אפשר, שהרי ביום טוב אסור לפחות. אמרו חכמים (שם) דכך יעשה להכירא: דאם היא סוכה קטנה שאסור להניח בה הנר בשאר ימים, כמו שכתבתי בסימן תרלט – יניח בה את הנר. ואם היא גדולה, שמותר להניח בה את הנר – מכניס בה קדרות וקערות וכיוצא בהם, שאסור להכניסם לסוכה, כמבואר שם, כדי להכיר שפוסלה ושכבר נגמרה מצותה. ולא מיחזי אז כ״בל תוסיף״.

ה ודע דהרא״ש ז״ל שלהי סוכה דקדק מפירוש רש״י שם, דאפילו בחוץ לארץ צריך לעשות איזה היכר בשביעי בהסוכה, להורות דמה שיאכל שם בשמיני – לא תהא כ״בל תוסיף״. ודחה זה, עיין שם. וגם באמת אין מרש״י הכרח כל כך, עיין שם. אמנם נראה לי דעיקר דבר זה תלוי באופן הישיבה שלנו בשמיני עצרת, ויתבאר בסימן תרסח. (הרא״ש תפס מה שכתב רש״י מח א בדיבור המתחיל ״הא לן״ – לבני בבל מדליק הנר, דאשביעי קאי. ואפשר לומר דאשמיני קאי, ועיין ב״ח וק״נ שם.)

סימן תרסז

א אף על פי שבסימן תרסה נתבאר דאתרוג בשמיני מותר בארץ ישראל, מכל מקום סוכה ונוי סוכה אסורין בשמיני, מטעמא דכיון דאתקצאי לבין השמשות שבין שביעי לשמיני – אתקצאי לכולי יומא. ולא דמי לאתרוג, דהמוקצה אינו על ידי מעשה אלא מחמת יום שעבר. ולא כן גבי סוכה, שהרי צריך לישב שם בין השמשות. ואלו אתרמי ליה סעודה בבין השמשות – היה אוכל שם בסוכה, ונמצא דהקצאתו הוי על ידי מעשה, וכמו שכתבתי שם. וממילא דבחוץ לארץ, שיושבים גם בשמיני, דאסורים גם בתשיעי מהאי טעמא; דתשיעי לבני חוץ לארץ כשמיני לבני ארץ ישראל. ודע: דזה שאמרנו לעניין איסור להשתמש בסוכה – זהו כשנפלה, דאילו קיימת – בלאו הכי אסור משום סתירת בניין. ואם שמחת תורה חל ביום ערב שבת – יש נוהגים לאסור סוכה ונויה גם בשבת, מטעם דאם תתירם בשבת – הרי יום טוב מכין לשבת. אמנם כבר בארנו בסימן תרסה דבדבר שכבר הוא בעולם – לא שייך הכנה. ומכל מקום יש מחמירים, וכמו שכתבתי שם, עיין שם.

ב ויש שנהגו כשהיו יוצאין מן הסוכה, היו אומרים: ״יהי רצון... כשם שזכינו לישב בסוכה זו – כן נזכה לישב בסוכת עורו של לויתן.״ודבר ידוע שאסור להכין מיום טוב לחבירו, ולפיכך בשמיני עצרת כשמורידין הכלים מן הסוכה – אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה, דהוי הכנה. ודי במה שהתרנו להורידם מהסוכה ביום, משום דאי אפשר בלילה. אבל להעמידן ולהעריכן – אסור עד הלילה. וזהו כשההורדה הוי דבר בפני עצמו, וההערכה דבר בפני עצמו. אבל אם בעת ההורדה מעמידן על מקומן – לית לן בה, דאין בזה עשייה מיוחדת וטירחא בפני עצמה. (ובזה מתורץ מה שקשה להמגן אברהם בסעיף קטן ג מדברי מהרי״ל, עיין שם. דהמהרי״ל אוסר לחפש הספר תורה משבת ליום טוב משום הכנה, עיין שם. נראה לי דאם אומר שם איזה פסוקים בתורה – הוי כלימוד לשעתו, ולא מקרי הכנה.)

סימן תרסח

א ליל שמיני מתפללין שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וקדושת היום באמצע. וכתבו הטור והשולחן ערוך לומר ״ותתן לנו... את יום השמיני חג העצרת הזה״. ורבינו הרמ״א כתב דאנו נוהגים שאין אומרים ״חג״ בשמיני, דלא מצינו בשום מקום שנקרא ״חג״. אלא אומרים ״יום שמיני עצרת הזה״, עד כאן לשונו. ויש אומרים שצריך לומר ״את יום שמיני עצרת החג הזה״ (רש״ל וט״ז), וכן מנהג העולם, וכך נדפס בסידורים. והטעם: דהחג

קאי אסוכות, דהוא עצרת מחג הסוכות. אבל הרבה מגדולי ישראל הסכימו להטור והשולחן ערוך לומר "את יום השמיני חג העצרת הזה". ויש ראיות רבות דמקרי "חג", ובתורה הוא טפל לחג הסוכות, אבל הוא רגל בפני עצמו ואקרי "חג". וכן הוא בסידור רב עמרם גאון. (ונראה לי ראיה לזה ממסכת סופרים פרק יט, שאומר שם על שביעי של פסח שאומר "ביום שביעי העצרת הזה", ואין מזכיר בו "חג" לפי שאינו חג בפני עצמו. עד כאן לשונו. וממילא דשמיני עצרת, דהוא רגל בפני עצמו – אקרי חג. ונהי דאנן לא נהגינן בשביעי של פסח כהמסכת סופרים, מכל מקום ראיה גדולה היא. ועוד קל וחומר הדברים: דשביעי של פסח דלא אקרי "חג" ואינו רגל בפני עצמו, אנו אומרים "חג המצות הזה" – קל וחומר בשמיני עצרת, שהוא רגל בפני עצמו, שצריך לומר עליו "חג". ודייק ותמצא קל. ואם אמר "חג הסוכות" – נראה לעניות דעתי דאינו צריך לחזור ולהתפלל, עיין סוטה לט, ובט"ז יורה דעה סימן רכ.)

ב בחוץ לארץ אוכלים בשמיני עצרת בסוכה, בלילה וביום, מפני שהוא ספק שביעי. ואין מברכין על ישיבתה. ומקדשין ואומרים זמן, דהוא רגל בפני עצמו. והנה כך איפסיקא הלכתא בגמרא (מז א) דבשמיני מיתב יתבינן, ברוכי לא מברכינן. ומכל מקום ראינו בזה בפוסקים מנהגים שונים: המרדכי בשם הראבי"ה כתב דאסור לישן בשמיני בסוכה משום "בל תוסיף". דבשלמא באכילה – יש היכר מה שאינו מברך. אבל בשינה ליכא היכר (מגן אברהם). ואף על גב ד"בל תוסיף" גמור ליכא, כמו שכתבתי בסימן תרסו, ד"בל תוסיף" שלא בזמנו בעי כוונה, מכל מקום מיחזי כ"בל תוסיף". ועוד: שהרי באמת יושב לשם מצוה, מפני הספק. ומכל מקום היכר צריך, כיון דאנן בקיאין בקביעת החודש. ויתבאר זה בסעיף ה בסייעתא דשמיא.

ג ומטעם זה נהגו לצאת מיד מהסוכה אחר סעודת שחרית (שם). ויש שבלילה אין יושבין, וביום יושבין (שם), ואין זה מנהג (טור). ויש שעושין קידוש, וטועמין בסוכה, והולכין לבית לאכול. והנה על כל אלה הדברים כבר צווחו כמה גדולים דאין לעשות כן. דכיון דבגמרא נפסקה ההלכה שיושבין בשמיני עצרת בסוכה, אם כן צריכין לישב כל הלילה וכל היום. וגם צריכין לישן בסוכה, ובלי שום הבדל מכל החג.

ד האמנם לעניות דעתי יש טעם כעיקר במנהגן של ישראל, וכל הדברים אמת, רק שצריך ביאור. דהנה אמת שבגמרא נפסקה ההלכה דמיתב יתבינן, אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו שם, וזה לשונם: מיתב יתבינן – בלולב לא רצו לתקן שיטלו הלולב מפני הספק, לפי שהוא יום טוב ומוקצה לטלטול, ומינכרא למילתיה שנוהג בו מנהג חול. אבל סוכה – פעמים שסוכתו עריבה עליו, אוכל בה אפילו ביום טוב. עד כאן לשונו. וכן כתב הטור, וזה לשונו: ולא שייך בישיבתו בה לומר: היאך נעשנו חול? שכך דרך לפעמים לישב בצל סוכה, אפילו שלא לשם מצות סוכה. עד כאן לשונו. הרי מפורש דעיקר ההיתר הוא מפני שאינו ניכר שיושב בה לשם מצוה. אבל אם היה ניכר שעושה רק לשם מצוה – לא היה נכון לישב בה.

ה ולפי זה – אתי שפיר הכל. דוודאי במדינות החמים כמו בבבל, ובמדינות המערביות והדרומיות, דבסוכות האויר ממוזג וטוב – וודאי דחייבים לאכול ולישן בשמיני עצרת, כמו בכל החג. אבל במדינות הצפוניות כשלנו, דעל פי הרוב הזמן הוא קר; אך אם אנו נפטור עצמינו בכל חג הסוכות מטעם קרירות בטלה מאתנו מצות סוכה, ובעל כרחנו אנו צריכים לישב ולישן בכל חג הסוכות, ובאמת משינה רובם פוטרים עצמם מטעם זה, כמו שכתבתי בסימן תרלט. מיהו בשמיני עצרת שצוו חכמים עלינו לישב בה, ובאופן שלא יהא ניכר שהיא לשם מצוה, וזהו דבר שאי אפשר כמעט במדינות שלנו. ולכן חלילה לנו לבטל תקנת חכמים, אבל מכל מקום בהכרח לעשות איזה היכר שהיא שלא לשם מצוה, והיינו: דמי שישן בסוכה כל ימי החג – לא יישן בשמיני עצרת. ומי שאינו ישן בסוכה דהשתא לא הוי זה היכר, בהכרח לעשות איזה היכר אחר, והיינו: או שלא לאכול בלילה, או לאכול מקצת סעודה ביום חוץ לסוכה. אך שני הדרכים האלה פגומים הם. לכך ההיכר הטוב הוא לצאת מיד לאחר הסעודה של שחרית מן הסוכה, להראות שאין אנו עושים זה לשם מצוה. וזה כל דברי המנהגים קיימים (כן נראה לעניות דעתי).

ו ואין לאכול בשמיני עצרת סעודת הערב עד הלילה. דאם יאכלנה קודם הלילה ולאחר תפילת ערבית, ואינו יכול לברך לישב בסוכה מפני שקבל עליו יום טוב של שמיני עצרת, והרי עדיין יום הוא. ומכל מקום אם אירע כן – לא יברך "לישב בסוכה" (מגן אברהם סעיף קטן ג). ויש מי שאומר דגם לכתחילה יכול לעשות כן (ט"ז). ואין המנהג כן, דבלאו הכי בכל יום טוב אין אנו אוכלין קודם הלילה.

ז בקריאת התורה בשמיני עצרת בארץ ישראל, שהוא רק יום אחד, עושין ההקפות, וקורין ב"וזאת הברכה" לסיים התורה, ואחר כך קורין בבראשית עד "אשר ברא אלקים לעשות". והטעם בזה: כדי שלא יהא פתחון פה לשטן לאמר שסיימו התורה, ואין רוצים ללומדה עוד (טור בסימן הבא). ומפטיר "ביום השמיני עצרת", וההפטרה "ויהי אחרי מות משה". ובחוץ לארץ קורין "כל הבכור". ואם חל בשבת מתחילין "עשר תעשר". ויש מקומות שגם בחול מתחילין "עשר תעשר", לפי שהיא זמן מעשרות, וכן המנהג אצלינו. ומפטירין "ביום השמיני עצרת", וההפטרה במלכים "ויהי ככלות שלמה", משום דבשם נזכר שמיני עצרת. ומחזיר הספרים, ואומר קדיש, ומכריז השמש "משיב הרוח ומוריד הגשם", ודיניו נתבארו בסימן קיד, עיין שם. (והנוהגים מנהג ספרד עושין הקפות גם בשמיני עצרת אחר תפלת ערבית.)

סימן תרסט

א בחוץ לארץ שעושים שני ימים טובים, ליל תשיעי מקדשין ואומרים זמן. ולמחר מוציאין שלושה ספרים, וקורין באחד "וזאת הברכה" עד סוף התורה, ובשני מ"בראשית" עד "אשר ברא אלקים לעשות", מטעם שנתבאר בסימן הקודם. ובשלישי קורא המפטיר כמו אתמול. וההפטרה "ויהי אחרי מות משה". ובמקום שאין להם רק שני ספרי תורה קורין בראשונה "וזאת הברכה", ובשנייה "בראשית", וחוזרין ולוקחין הראשונה למפטיר. אבל לא יקרא שני דברים בספר תורה אחת כסדר. וכן הוא בכל מקום שצריך שלושה ספרי תורה, ואין להם רק שני ספרי תורה.

ב וקורין ליום זה "שמחת תורה", לפי ששמחין ועושין בו סעודה לגמרה של תורה. ובאשכנז נהגו שהמסיים והמתחיל נודרין נדבות, וקוראין לאחרים לעשות משתה. ונהגו להרבות הקרואים לספר תורה, וקורין פרשה אחת כמה פעמים. ואין חשש בדבר ביום הזה, כיון שנהגו כולם לעלות לתורה ביום הזה. וגם הנערים עולין לתורה, וקורין עמהם "המלאך הגואל". וכתב רבינו הרמ"א דנהגו לסיים אף על קטן העולה, אף על גב דיש אומרים דדווקא תלמיד חכם צריך לסיים, בזמן הזה שהחזן קורא – אין לחוש. עד כאן לשונו. והאידנא אין מניחין קטן לסיים, ומוכרין זה בדמים למי שמרבה. וגם נהגו ששנים עולין ביחד ומברכין, ואף שאינו נכון – מכל מקום מפני שמחת סיומה עושין כן. וגם בלילה נהגו לקרות בשביל נדרים ונדבות, ואין לזה יסוד. ולכן נהגו בכמה מקומות לבלי לקרוא רק תלתא גברי, וכן אנו נוהגין.

ג ועוד נהגו לומר פסוקים בערבית ושחרית: "אתה הראת" וגו'. ומוציאין כל ספרי תורה שבהיכל, ומסבבין הבימה שבעה פעמים, ואומרים זמירות שירות ותשבחות, ומרקדין לכבוד התורה. ואף שאין מרקדין ביום טוב, כמו שכתבתי בסימן שלט – לכבוד התורה מותר. ואין עולין לדוכן, מפני שרגילין לשתות יין ויין שרוף אחר קריאת ספר תורה. ויזהרו מלגמר מוגמר או להבעירם להשמיע קול לשמחה. ויש שאין נופלין על פניהם עד אחר ראש חודש מרחשון. בסייעתא דשמיא סליק הלכות לולב

סימן תרע

א בבית שני, כשמלכו אנטיוכוסים הרשעים – גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם הקדושה, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם. ונכנסו למקדש ופרצו בו פרצות וטימאו הטהרות, והצירו לישראל ולחצום לחץ גדול; עד שריחם עליהם ד' אלקי אבותיהם והושיעם מידם, והצילם על ידי בני חשמונאים הקדושים והטהורים הכהנים הגדולים, מתתיהו ובניו, שנלחמו עם אנטיוכוס ויכלו לו. והניצחון היה שלא בדרך הטבע, כי החשמונאים עם חבורת החסידים היו מעטים מאד, ואנטיוכוס בא עליהם בעם רב ובפילים הרבה וברכב ופרשים. אך ד' החפץ בעמו ישראל – מסר גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים. והזדים מישראל שנסתפחו לאנטיוכוס גם כן נהרגו, ונמסרו ביד עוסקי התורה. ואז נתגדל ונתקדש שם שמים בעולם, ואור התורה הופיע בעצם טהרתה, ושם ישראל נתגדל בעמים.

ב וגמר הנס היה בעשרים וחמישה בכסלו. ועוד נס אחר הראו להם מן השמים, על ידי "נר מצוה ותורה אור". כדגרסינן בשבת (כא ב): מאי חנוכה? דתנו רבנן: בעשרים וחמישה בכסלו יומי דחנוכה, תמניא אינון, דלא למספד בהון, ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו אנשי אנטיוכס להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברו בית חשמונאי ונצחום – בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס, והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאום יומים טובים בהלל והודאה.

ג ביאור הדברים: שכשטיהרו את המקדש, והיו כולם טמאי מתים מהמלחמה, וטמא מת לא יכול לטהר רק אחר שבעה ימים בהזאת שלישי ושביעי, ויום אחד להכנת שמן טהור (בית יוסף). ועוד: שהיה שמן טהור בריחוק ארבעה ימים, ועד שילכו ויבואו יעברו שמונה ימים (ר"ן שם). ולא היה להם מה להדליק בהמנורה. וכל הקרבנות של התמידים הקריבו, דקרבן ציבור דוחה את הטומאה. ולכן גם היו יכולין להדליק את הנרות שבמנורה מטעם זה, דגם הדלקת המנורה דוחה את הטומאה, כדתניא בתורת כוהנים פרשה אמור (סוף פרשה יג): "יערוך את הנרות לפני ד' תמיד" – "תמיד" אף בשבת, "תמיד" אף בטומאה. ורק דשמן היה מוכרח להיות טהור, דלא הותרה טומאה בציבור רק טומאת מת, ולא שארי טומאות, כמבואר בפסחים (סז א). והשמנים נטמאו מטומאות אחרות, ממגען וממשאן. וכל הזיתים נטמאו, עד שישיגו ממחוברים שאין מקבלין טומאה, ויעברו השמונה ימים. ולכן כשמצאו זה הפך החתום בחותמו של כהן גדול, והיה מונח בעומק באופן שגם לא הסיטו אותו, דאם לא כן היו מטמאין בהיסט (תוספות שבת שם). ועוד: דאלו היו רואים אותם – בוודאי היו נוטלין אותו, שהיו מדמין שיש שם אבנים טובות (ר"ן שם). והקדוש ברוך הוא עשה להם נס, שאף על פי שלא היה רק ליום אחד – הדליקו ממנו שמונה ימים, עד שעשו שמן טהור. ולכן קבעו שמונה ימים להלל והודאה. (עיין ב"ח, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשיטות.)

ד ואף על גב שהנס לא היה רק לשבעה ימים, דעל יום אחד היה בו להדליק, אמנם כיון שלא נדלק ממנו רק חלק שמינית – ממילא דהנס היה גם ביום ראשון (בית יוסף). ויש שכתב: לפי שביטלו מהם מצות מילה, שהיא לשמונה ימים (שלטי הגבורים בהגמ"ר שם). ויש שכתב: לפי שאז חינכו הבית מעבודה שביטל אנטיוכס הרשע (שם).

ה והאמת כן הוא: דבמדרש איתא שמלאכת המשכן נגמרה בעשרים וחמישה בכסלו, ולא חנכוהו עד ראש חודש ניסן, שבו נולדו אבות. והקדוש ברוך הוא שילם לו בימי מתתיהו (מדרש זה הובא במהרש"א שם). ולכן עשו כמו חנוכת המשכן, שהיו שבעת ימי המילואים, וביום השמיני היה גמר התחלת העבודה במשכן על ידי אהרן ובניו, כמבואר בתורה. וכן שלמה המלך, בחנכו את בית המקדש, כתיב בדברי הימים (ב ז): "ויעש שלמה את החג שבעת ימים, וביום השמיני עצרת", עיין שם. ולכן לזכרון קראו יום טוב, זה גם כן "חנוכה", מלשון "חנוכת המזבח" ו"חנוכת הבית". ויש בזה רמז גם ליום עשרים וחמישה: חנר"ה (ר"ן שם). ועוד טעם לזה מבואר בספר חשמונאי: לפי שעל ידי הגזרות – בטלו אז מלהקריב בחג הסוכות העבר, ובשמיני עצרת. ולכן לזכרון זה – עשו שמונה ימים חנוכה. וממילא כשהראו להם מן השמים הנס של הדלקה – הראוה שהסכימו על ידם לעשות שמונה ימים. (וזהו שאמרו בשבת שם: לשנה אחרת קבעום וכו', כלומר: אחרי שראו דמשמיא הוא דאסכימו על ידייהו לעשות שמונה ימים, על ידי השמן שהראו להם שדלק שמונה ימים. ולזכרון הנס הזה קבעו להדליק נרות בחנוכה, כמו שכתב הטור.)

ו ובחנוכה אסור להתענות, לבד תענית חלום דמתענין אפלו בשבת ויום טוב. וצריך למיתב תענית לתעניתו, כבשבת ויום טוב. ודע שיש מי שאוסר להתענות גם בערב חנוכה (ב"ח בסימן תרפו) מטעם שנתבאר בסימן תקעג: דאף על גב דבטלה מגילת תענית, מכל מקום בחנוכה ופורים לא בטלה, עיין שם. ובמגילת תענית גם לפניהם ולאחריהם אסור להתענות, אך בלאחריהם יש מי שאומר בגמרא דמותר, ולכן אין להחמיר. אבל בלפניהם – אסור. ויש מי שאוסר גם בלאחריו (שכה"ג). אבל הטור והשולחן ערוך פסקו לעיל סימן תקעג ולקמן סימן תרפו דבין לפניהם ובין לאחריהם – מותר להתענות. דהא דלא בטלה מגילת תענית לעניין חנוכה ופורים – זהו בהימים עצמם, ולא לפניהם ולאחריהם, דלעניין זה גם בחנוכה ופורים בטלה. ויש שמתענין ערב חנוכה תמורת ערב ראש חודש טבת שחל בחנוכה (מגן אברהם שם). ומי שנוהג כן לא ישנה מנהגו, ולכתחילה אין לעשות כן. וכל שכן שאין לגזור תענית ציבור, בין לפניהם בין לאחריהם (שם). ומכל מקום מי שרוצה לסמוך על הטור והשולחן ערוך ולהתענות – מי יוכל למחות בידו? וכל לבבות דורש ד', ובלבד שתהא כוונתו לשמים.

ז גם בהספד אסור בחנוכה. ורק חכם בפניו, דאפילו במועד מספידין אותו, וכל שכן בחנוכה. ויש אומרים שלחכם בפניו אומרים גם צידוק הדין, ויש חולקין בזה, ורק לדרוש עליו מותר (לבוש). ואין מתענין בו יארצייט, ולא יום החופה, רק תענית חלום כמו שכתבתי.

ח חנוכה מותר בעשיית מלאכה. והגמרא שם שאמרה "ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" – לאו ימים טובים ממש הוא, אלא כלומר: ימי שמחה. והרי אפילו פורים לא קבלו יום טוב, כדאיתא במגילה, וכל שכן חנוכה. אך הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה כל זמן שהנרות דולקות, ואין להקל להם (טור). דקצת מנס חנוכה נעשה על ידי אשה, בעת שגזרו שכל נשואה תבעל לטפסר תחילה, כדפירש רש"י בשבת (כג א). ועוד בהמשך הזמן נעשה נס על ידי יהודית, שהשקתה את האויב חלב. ועל סמך זה יש מדקדקין לאכול גבינה בחנוכה, אף שלא היה זה בזמן נס חנוכה. אבל אם נהגו שלא לעשות מלאכה כל היום – יש אומרים לבטל מנהגם, ויש אומרים שלא לבטל, ויש אומרים דיום ראשון ואחרון אין לבטלן (מגן אברהם סעיף קטן ב). ואנחנו לא שמענו ממנהגים אלו, ונשי דידן רק בעת הדלקה אין עושות מלאכה.

ט ריבוי הסעודות שמרבין בהם – הם סעודות הרשות. שלא קבעום למשתה ושמחה כפורים, משום דגזירת המן היתה על הגופים: "להשמיד להרוג ולאבד" – לכך צריכין לשמח הגוף. אבל גזירות אנטיוכס היתה ביטול תורה ומצות. ואף שזה גרוע מגזירת הגוף, מכל מקום סוף סוף הם גזירות הנפש, לכך צריכין לשמח הנפש בהלל, ותודה, וזמירות, ושירות ותשבחות, ואין להגוף עניין בזה (ומתורץ קושית הט"ז סעיף קטן ג). ומכל מקום יש אומרים שיש קצת מצוה להרבות בסעודות. חדא: דשמחת הנפש תלוי קצת גם כן בשמחת הגוף, כמושג בחוש. ועוד: לזכר חנוכת המשכן, שקבעום למשתה ושמחה. וגם יש לומר שירות ותשבחות בהסעודות, ואז וודאי הוי סעודת מצוה. אבל השוחקים בקלפים – עונשן רב, ובעונותינו הרבים נתפשטה נגע צרעת הזה בבית ישראל. אוי לנו שעלתה בימינו כך, וכמה מיני עבירות תלויות בזה! והוא רחום יכפר עון. ומי שביכולתו לבטלה – שכרו מרובה מאד.

סימן תרעא

א ולפי שאירע הנס בנרות – תקנוה להדליק נרות בכל לילה, כדי להזכיר הנס (טור). וצריך כל אדם ליזהר בהם מאד. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה – שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן להדליק. דכל מה שהוא פירסומי ניסא – החיוב אפילו על עני, כמו ארבע כוסות (מגיד משנה ובית יוסף). והזהיר

בזה – הוויין ליה בנים תלמידי חכמים (גמרא שם כג ב), דכתיב: "כי נר מצוה, ותורה אור". כלומר: בזכות נר מצוה של שבת ושל חנוכה – יזכה לתורה אור.

ב ונראה דבנר חנוכה וארבע כוסות – אין שיעור להוצאתן. דאף על גב דבכל המצות יש שיעור עד שליש במצוה, כמו שכתבתי בסימן תרנו לעניין אתרוג, או חומש כמו שכתבתי שם, מכל מקום אלו שהם פירסומי ניסא, וחייבו לעני למכור כסותו – שוב אין שיעור לדבר. ויש מי שאומר דגם כאן אל יבזבז יותר מחומש (פרי מגדים). ולא נראה כן (וכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר). רק באמת לא שכיח זה, וההוצאה קטנה בזה. אך לדינא נראה כמו שכתבתי.

ג כמה נרות מדליק? כך שנינו בשבת (כא ב): מצות חנוכה נר – איש וביתו, והמהדרין – נר לכל אחד ואחד מבני הבית. והמהדרין מן המהדרין, יום ראשון – מדליק אחת, מכאן ואילך – מוסיף והולך. ופירשו רבותינו בעלי התוספות דהמהדרין מן המהדרין לא סבירא להו כהמהדרין, להדליק לכל אחד נר אחד, דאם כן, כיון דטעמייהו שהרואה בהנרות יהיה יודע מזה כמה ימים יש בחנוכה, ואם ידליק נרות לפי מספר בני אדם שבבית – עדיין לא יתוודע לו כמה ימים עתה. ולדוגמא כשיראה ארבעה נרות – יכול להיות שבכאן איש אחד והוי יום רביעי של חנוכה, ואולי יש בכאן שני אנשים והוי יום שני, או ארבעה אנשים והוי יום ראשון. ולכן לא היו מדליקין רק נר אחד לכל בני הבית, ובשניה שני נרות, וכו'.

ד אבל הרמב"ם ז"ל ריש פרק רביעי כתב: כמה נרות...? כל בית ובית מדליק נר אחד... והמהדר מדליק נרות כמנין אנשי הבית... והמהדר יותר... מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך...כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה אנשים – מדליק בליל ראשון עשרה נרות, ובליל שני עשרים נרות...ומנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה, עד שנמצא בליל שמיני – מדליק שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים, בין שהיה אדם אחד. עד כאן לשונו. ומנהג אנשי ספרד כהתוספות.

ה והנה בגמרא נאמרו שני טעמים על זה. האחד: כנגד ימים היוצאים. כלומר: שידעו כמה ימים יצא מחנוכה, והיום שמדליק נחשב גם כן בין היוצאים. ולטעם זה וודאי דנראה יותר דברי התוספות, דאם נדליק כפי מספר אנשי הבית – עדיין לא ידענו, כמו שכתבתי. אבל יש עוד טעם: משום מעלין בקדש. וכפי הנראה, זה הטעם הוא לפי המסקנא (מזקנים שבצידן, עיין שם). ולטעם זה לא חיישינן לדעת הימים, ולפי זה פשיטא דנראה יותר דברי הרמב"ם, שנוכל לצאת גם כמהדרים (הגר"א). ולפי זה העיקר לדינא כהרמב"ם. ויש לתמוה דהרמב"ם כשהביא מנהג ספרד להיפך: למה לא כתב שאינו כהלכה, ולמה לא מיחה בהם, כיון שאינו כפי סוגית הש"ס. (עיין לחם משנה, שהקשה גם כן כעין זה.)

ו ויותר נראה דטעמי הגמרא – אין חולקים זה על זה, וכמה טעמים יכול להיות על מצוה אחת. ובגמרא לא אמר דפליגי בטעם העניין, אלא בעניין מחלוקת בית שמאי ובית הלל. דבית שמאי סבירא להו: יום ראשון – שמונה, יום שני – שבעה, דפוחת והולך. ובית הלל סבירא להו: יום ראשון – אחד, יום שני – שנים, דמוסיף והולך. ובזה אומר שם דפליגי במה נחלקו בית שמאי ובית הלל. דחד אמר דבית שמאי סבירא להו דההיכר צריך על ימים הנכנסים, ובית הלל על היוצאים. וחד אמר דבית שמאי סבירא להו כפרי החג שמתמעטין, ובית הלל סבירא להו: מעלין בקדש ולא מורידין. אבל בית הלל בעצמם יוכלו לסבור שני הטעמים ביחד. (וכן הוא במסכת סופרים פרק קמא הלכה ה, עיין שם.)

ז אמנם גם בלא זה דברי התוספות אין מובנים, במה שאמרו דאם נדליק כפי מספר בני הבית – לא יהיה היכר. שהרי נוכל להדליק כמספר בני הבית ויהיה היכר, והיינו: שכל אחד מבני הבית ידליק במקום מיוחד, כמו שאנו עושים. ואז הרואה יהיה לו היכר כמה ימים יצא מחנוכה. אמנם גם זה אתי שפיר, דהא מעיקר הדין מדליקין בפתח הסמוך לרשות הרבים, ומצד שמאל, ובטפח הסמוך לפתח, כמו שיתבאר. ואם כן, בהכרח שכולן במקום אחד, וליכא הכירא. והנה לא בכל המקומות מדליקין בפתח הסמוך לרשות הרבים, כמו שיתבאר. וכמו אצלינו, שלא ידענו מזה ומדליקין בבית. ובכי האי גוונא גם התוספות מודים שיש לעשות כרמב"ם, וכל אחד ידליק במקום בפני עצמו, ויהיה גם היכר. ועיין בסעיף טו.

ח ולפי זה אתי שפיר הכל. דהתוספות כתבו זה לפי דין הגמרא, שהיו מדליקין על פתח רשות הרבים, וכן היו בני ספרד עושין. והרמב"ם: או דמיירי כשמדליק בביתו, או דאף לפי דינא דגמרא יכול לברור כרצונו, כיון דבשניהם יש מעלה וחסרון. ולכן לא געו בהם הרמב"ם בבני ספרד. והנה רבינו הבית יוסף בסעיף ב פסק כהתוספות, שזהו מנהג ספרד, וגם המגיד משנה כתב שכן היה מנהגם. ורבינו הרמ"א כתב כהרמב"ם, וזה לשונו: ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט. ויזהרו ליתן נרותיו כל אחד ואחד במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין. עד כאן לשונו, וזהו כהרמב"ם. ודקדק מפורש שכל אחד יתן במקום מיוחד, דאנחנו מדליקין בבית, ובכי האי גוונא גם התוספות מודים. ונמצא דלא פליגי לדינא, אלא

שנשתנה לפי מצב מקום ההדלקה. (ובזה נסתלקה תמיהת הט״ז סעיף קטן א, דלא מצינו שהאשכנזים ינהגו כהרמב״ם, והספרדים כתוספות. וכל זה מבואר בכנסת יחזקאל סימן יז. וגם הגר״א סעיף קטן ה רמיז לה, וכן עיקר. ודייק ותמצא קל.)

ט והנה עתה בזמנינו – חזר המנהג כדברי התוספות. שהרי הרמב״ם כתב להדליק כמנהג אנשי הבית, בין אנשים בין נשים, וכו׳. עד כאן לשונו. ובוודאי כן הוא, שהרי הנשים חייבות בנר חנוכה כאנשים. ומימינו לא שמענו זה, ואפילו כשיש כמה בנים גדולים – יוצאים בהדלקת אביהם, ואפילו יש עוד אנשים. ולפרקים יש מי שמברך ומדליק בפני עצמו. ונראה לי דגם בזה יש טעם, דאנחנו הורגלנו להדליק על פתח החדר הגדול, שרוב הנכנסים והיוצאים הולכין דרך שם. אם כן הדר הוה ליה כבזמן הש״ס, שכולן צריכין להיות במקום אחד, ולא הוי הכירא. אך יותר נראה: כיון דיוצאין בין כך ובין כך – אין חוששין לזה, ויכולין לעשות כמה שירצו. ודיינו להיות מהדרין מן המהדרין, אף אם לא נהיה כמהדרין – מכל מקום ידי המצוה יצא (כן נראה לעניות דעתי).

י ומי שאין לו שמן הרבה, שאינו יכול ליתן בכל נר כשיעור – יתן באחת הרבה, שיהיה כפי השיעור בהרווחה, ובהשאר יתן מעט מעט. דאם יתן בכולם בשוה – לא יהיה גם באחת כשיעור, ותהא ברכתו לבטלה, ולא יצא ידי מצוה. ואם לו יש כשיעור לכל הנרות, ולחבירו אין כלל – מוטב שיתן מעט לחבירו, והוא לא ידליק רק נר אחד (מגן אברהם סעיף קטן א). דמוטב שלא יהיה הוא המהדר וחבירו גם כן יקיים המצוה, משיהיה הוא מהדר וחבירו לא יקיים המצוה כלל. ובזה לא שייך חטוא כדי שיזכה חבירך, שהרי גם הוא יצא. אך בזה צריך ליזהר: כגון שעתה הוא יום רביעי, ומוכרח ליתן לחבירו כמו שכתבתי, ואין לו רק לארבעה נרות. כשנותן על נר אחד לחבירו – לא ידליק הוא שלושה אלא אחד, דשלושה ביום הרביעי אין לזה פנים כלל. וכן בכי האי גוונא, מי שאין לו שמן לכל הנרות של היום – לא ידליק אלא אחד, ויהיה כפי עיקר הדין.

יא נר שיש לו שתי פיות – עולה לו בשביל שני בני אדם, לאלו העושים נר לכל אחד. אבל להעושים הוספה בכל לילה – לא ידליקו שנים בנר אחד, דאז לא יהיה היכר כמה נרות מדליקין היום (שם סעיף קטן ב). אמנם כשהנר גדול, ויש לו פיות הרבה, וזה ידליק בקצה זה וזה בקצה האחרת, באופן שיהיה הפסק רב בין זה לזה – הרי יש היכר שהם של שני בני אדם, ויכולין להדליק בכי האי גוונא (נראה לי).

יב מילא קערה שמן והקיפה פתילות, אם כפה עליה כלי שהאור נתקטן, וניכר הבדל מנר לנר – כל פתילה עולה בשביל נר אחד. ואם לא כפה עליה כלי, והאורות מתערבים זה בזה – הוה כמדורה, ואפילו לנר אחד אינו עולה. ואפילו כשכופה, אינו אלא כשיכפה קודם שידליק. דאם ידליק ואחר כך יכפה – אין תועלת, כיון שהיתה ההדלקה בפסול, והעיקר היא בשעת הדלקה (באר היטב סעיף קטן ה, בשם ר״א הלוי). ולכן יש ליזהר להעמיד הנרות בשורה ולא בעיגול, דהוי כמדורה. וגם יעמידם בשוה, ולא שיהא אחד נכנס ואחד יוצא, דבזה אין היכר דנראה, שכל אחד הוי דבר בפני עצמו.

יג וכתב רבינו הרמ״א בסעיף ד: ומותר להדליק בפמוטות שקורין לאמפ״א, מאחר שכל נר מובדל הרבה מחבירו. עד כאן לשונו, כלומר: אף על פי שאמרנו שאין להדליק בעיגול, כמו שכתבתי, מכל מקום בלאמפ״א עגול – מותר, מפני שרחוקים זה מזה וניכרין היטב. ומכל מקום כתבו דהמדקדקים: אין מדליקין בפמוטות עגולים, שאין זה הידור לנר חנוכה (ט״ז ומגן אברהם סוף סעיף קטן ד בשם רש״ל). כלומר: דנרות חנוכה אינו מהודר כשהוא בעיגול. אבל פמוטות שלנו, שהן באורך שפיר – הוי הידור. וכן אנו נוהגים, רק שכל נר יהיה רחוק מחבירו אצבע (אליהו רבה). ויש שמצריך שני אצבעות (פרי מגדים). ואין כלל בזה, דזה תלוי באופן עשייתן. והעיקר שיהיה ניכר כל נר בפני עצמו (עיין בטור).

יד וכשעושין נרות של שעוה – לא ידבק שני נרות כאחד, וכל שכן יותר. דזהו כאבוקה, דרק להבדלה הוי מצוה, ולא בנרות חנוכה, ולא בנרות שבת ויום טוב, דלא מיחזי כנרות אלא כמדורות. וכן יזהיר להרחיק נר מנר לכל הפחות בכאצבע, דאם לא כן יתדבקו השלהבות זו בזו, ויהיה כמדורה. וכי האי גוונא בכל הדברים, דזהו לעיכובא, שכל נר תתראה מופרדת מחבירתה. (וכתב מהרש״ל דהמדליק בפמוטות עגולות – יתלה אותם בטפח סמוך לפתח, ויתחיל מנר האמצעי סמוך לפתח, ויסבב דרך ימין. וכבר נתבאר שאין זה הידור, וידליק בשוה.)

טו ודע שראיתי לאחד מן הגדולים, שהרעיש על רבינו הרמ״א ועל המנהג, וכתב דהוי ברכות לבטלות. והיינו במה שכתב רבינו הרמ״א: ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג. עד כאן לשונו, וזהו על פי שיטת הרמב״ם, כמו שכתבתי. וטעות הוא, דהרמב״ם לא קאמר שכל אחד מבני הבית ידליק, אלא הבעל הבית ידליק כפי מספר בני אדם שיש בביתו. וגם הגמרא שאמרה: והמהדרין נר לכל אחד ואחד – לא אמרה ״נר כל אחד ואחד״ אלא ״נר לכל אחד ואחד״. כלומר: שהבעל הבית ידליק נר לכל אחד מבני ביתו. וזהו שביאר הרמב״ם: דאם יש לו עשרה בני אדם – ידליק בלילה ראשונה עשרה נרות, ובשנייה – עשרים, וכן עד סופו. וזהו הכל על בעל הבית. אבל שידלוקו שני אנשים בבית אחד – הוי ברכה לבטלה, ואסור

לעשות כן (גליא מסכתא סימן ו). ולפי זה אתי שפיר מה שטרחנו בסעיף ז בדברי התוספות, שכתבו דאם נדליק כמספר אנשי הבית – לא הוה היכר. והרי כל אחד יכול להדליק במקום בפני עצמו? אך אם נאמר דרק על הבעל הביתה"ב החיוב – אתי שפיר, דהוא מדליק במקום אחד.

טז אמנם באמת דברי רבינו הרמ"א צודקים. דמה שמדייק מדאמרו "נר לכל אחד" דאבעל הבית קאי – וודאי דכן הוא. אבל האם בשביל זה, אם כל אחד ידליק נר לעצמו, מיגרע גרע?וראיה לזה מסוף פרק שביעי דעירובין (פ ב) לעניין עירובי חצרות ושיתופי מבואות, דתנן: כמה הוא שיעורו...? כגרוגרת לכל אחד ואחד. ופירושו: שאחד יזכה לכולם כגרוגרת לכל אחד. ועתה אם כל אחד יתן כגרוגרת – אינו מועיל? והלא עיקר עירוב כן הוא, שכל אחד נותן חלקו. וכן בריש פרק שמיני בעירובי תחומין, דתנן: כמה הוא שיעורו? כשתי סעודות לכל אחד ואחד. ועתה נאמר גם כן, שאם כל אחד יתן – אינו מועיל? ואדרבא: זהו עיקר העירוב, והקילו רבנן שאחד יכול גם כן ליתן בשביל כולם. והכא נמי בנר חנוכה: העיקר שכל אחד ידליק נר לעצמו, ורבנן הקילו שהבעל הבית יכול להדליק בשביל כולם. ובעל כרחך צריך לומר כן, כמו שיתבאר בסייעתא דשמיא. (ונראה לי דזהו כוונת רש"י כא ב בדיבור המתחיל "והמהדרין", עיין שם. דאם לא כן, מה הוסיף על לשון הש"ס? עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יז דהנה כבר הקשה אחד מהגדולים: מה נשתנה מצות נר חנוכה מכל המצות? דכל המצות על כל אחד מישראל לעשות המצוה, ובנר חנוכה – הוי רק על הבעל הבית לבדו (פנ"י שם, ונשאר בצריך עיון). אמנם באמת אתי שפיר. דהנה מצינו דאתרוג – חייב כל אחד ליטול בידו הארבעה מינים, ושופר – אחד תוקע וכולם שומעים. משום דבאתרוג המצוה היא הנטילה, והשופר המצוה השמיעה. אך אי אפשר לשמיעה בלי תקיעה, ולכן אחד תוקע וכולם שומעים. וכן בקריאת המגילה: אחד קורא וכולם שומעים. והכא גבי חנוכה המצוה היא הראייה: לראות הנרות כשדולקין, וזהו הפירסומי ניסא. ולכן תקנו ברכה להרואה, כדאיתא בגמרא שם. אך אי אפשר לראייה בלי הדלקה, לכן תקנו שהבעל הבית מדליק, וכל בני ביתו רואים. ומכל מקום לא דמי לגמרי לשופר ומגילה. דבשופר – אין המצוה רק השמיעה, כמו שמברכין "לשמוע קול שופר". ובמגילה – שומע כעונה. אבל בנר חנוכה – עיקרא דמצוה הוי ההדלקה, כמו שמברכין "להדליק נר חנוכה". אלא שגם הראייה מצוה, ולכן הרואה מברך "שעשה נסים", כמו שכתבתי בסימן תרעו.

יח ולכן לא הטילו חכמינו ז"ל חובה על כל אחד שידליק, כיון שגם בהראייה יש מצוה. וזהו שאמרו: מצות חנוכה נר איש וביתו. כלומר: הוא בהדלקה, ובני ביתו בראייה. והמהדרין שגם בהדלקה יהיה לכל אחד חלק, נר לכל אחד ואחד. כלומר: דאם ביכולת שכל אחד ידליק בפני עצמו, וכמו בכל המצות שכל אחד יעשה המצוה בשלימות – פשיטא שאין למעלה מזה. אמנם גם אם הבעל הבית מדליק נר בשביל כל אחד ואחד מבני ביתו – הרי יש לכולם חלק גם בההדלקה, והוי גם זה בהמהדרין. ורק במהדרין מן המהדרין, שעושים גם היכר להימים, משום דכל יום הוי נס בפני עצמו, מה שהספיק פך השמן לכל הימים – פליגי רבותינו אם על ידי זה בטלה המהדרין, וזהו דעת התוספות. או: שגם בזה נתקיים תקנת המהדרין, כדעת הרמב"ם. ודברי רבינו הרמ"א שרירין וקיימים, ומשה אמת ותורתו אמת.

יט וכיון שעיקר המצוה היא משום פירסומי ניסא, לכן צוו חכמינו ז"ל שם שלא להדליקם בביתו בפנים. וכך אמרו חכמים: נר חנוכה – מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה – מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו, ודיו. ופירש רש"י: על פתח ביתו מבחוץ – משום פרסומי ניסא. ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר. עד כאן לשונו. כלומר: דאי סלקא דעתך ברשות הרבים – הוה ליה לומר: על פתח חצרו מבחוץ. ומדקאמר: על פתח ביתו מבחוץ, והבית פתוח לחצר – שמע מינה דבחצר קאמר. והתוספות הקשו על זה מהא דאמר לקמן: חצר שיש לו שני פתחים – צריכה שתי נרות. אך כבר כתבו הסמ"ג והגהות מיימוניות (פרק רביעי אות ל) בשם ר"י: דלאו דווקא חצר קאמר, שלא מצינו שנצטרך נרות בחצר, אלא בבית שבחצר קאמר. עד כאן לשונם. וכן מבואר מדברי הרמב"ם שם, שכתב: על פתח ביתו מבחוץ, בטפח הסמוך לפתח, על שמאל הנכנס לבית. עד כאן לשונו. (ומה שהקשו התוספות דיבור המתחיל "מצוה", ממה שאמרו נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם – משמע לשני בתים. ואם על פתח החצר – הוי לזה מימין, ולזה משמאל. עד כאן לשונם. ותמיהני: אטו לא משכחת לה בשני בתים זה לפנים מזה, ויוצאין דרך פתח אחד לחצר? וצריך עיון.)

כ אבל התוספות כתבו: על פתח ביתו מבחוץ – ומיירי דליכא חצר, אלא בית עומד סמוך לרשות הרבים. אבל אם יש חצר לפני הבית – מצוה להניח על פתח חצר וכו'. עד כאן לשונם. וכן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ה וזה לשונם: נר חנוכה – מצוה להניח על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים – מניחו על פתחו. ואם יש חצר לפני הבית – מניחו על פתח החצר. ואם היה דר בעלייה, שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים – מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים. ובשעת הסכנה, שאין מניחין לקיים המצות – מניחו על שולחנו, ודיו. עד כאן לשונם. ותמיהני: כיון דרש"י, והר"ן, והרמב"ם, ור"י, וסמ"ג, והגהות מיימוניות – דרבים הם, ופירשו דלא כהתוספות, איך לא הביאו דעתם כלל? וצריך עיון. (אמנם במסכת סופרים פרק עשרים הלכה ה כתוב: נר חנוכה – מצוה להניחה בפתח הסמוך לרשות הרבים. עיין שם.)

כא קיימא לן דאסור להשתמש לפני נרות של חנוכה, ויתבאר בסימן תרעג. ולפיכך כשמדליק בביתו על שולחנו – צריך נר אחר, כדי להשתמש לאורה. ולא אמרינן: כיון שמוכרח הוא על כל פנים להדליק על שולחנו – הרי בעל כרחו משתמש לאורה, דאפילו אם ידליק נר אחר – הרי גם אורה מסייע לתשמישיו. דמכל מקום מחוייב להדליק נר אחר, כדי שיהא השימוש גם בנר של חול, וגם משום היכר שידעו שאסור להשתמש לאורה. ואם יש שם מדורה – אינו צריך נר אחר, שיכול להשתמש לאור המדורה. אך אם אדם חשוב הוא, שאין דרכו להשתמש במדורה – צריך להדליק נר אחר. ומזה יצא המנהג שגם השמש שבו מדליקין הנר חנוכה – ידלק גם כן לא רחוק מהנרות חנוכה, כדי שאם ישתמש – ישתמש בפני השמש, ולא בפני הנרות.

כב מצוה להניחה למטה מעשרה טפחים סמוך לקרקע, דבזה יש היכר שהוא למצוה. דנר של חול שלתשמיש – אין מניחין כל כך נמוך (רא״ש). ומכל מקום לא יניחה בפחות משלושה סמוך לקרקע, דבכי האי גוונא אין היכר למצוה כלל. ומכל מקום אם הניחה למעלה מעשרה – יצא, ובלבד שתהא למטה מעשרים אמה. דאם הניחה למעלה מעשרים אמה – פסולה, דלמעלה מעשרים לא שלטא עינא. ואפילו הורידה למטה – פסולה, דבעינן הדלקה במקום הכשר. וצריך לכבותה, ולהניחה למטה מעשרים, ולהדליקה. ויש אומרים דהאידנא שמדליקין בבית – כשר אפילו למעלה מעשרים, דכיון דהבית יש לה קירוי ודפנות – העין שולטת אף למעלה מעשרים, כמו בסוכה בדפנות מגיעות לסכך. והטור חולק בזה, דדווקא בסוכה שהעין שולטת על כל הסכך. אבל הכא בהנרות, שהם למטה מן הגג – אין נפקא מינה. וכן נראה מדעת רוב הפוסקים, שלא חילקו בכך. וכשמדליק בחלון נראה דאין חילוק, ויכול להניחו בכל מקום שירצה, בין למטה משלושה לקרקעית החלון, ובין למעלה מעשרה טפחים, דבחלון יש היכר בכל מקום (וכן משמע במגן אברהם סעיף קטן ו). וכשמדליק בפתח, ויש שם אסקופה – נראה לי דחשבינן מן האסקופה, ולא מן הקרקע. ויניח לכתחילה בתוך עשרה טפחים סמוך להאסקופה, ולמעלה משלושה טפחים מהאסקופה. ופשוט הוא דאם הפמוט גבוה – דחשבינן ממקום הנרות, ולא מראש הפמוט. והרמב״ם לא הזכיר כלל הך דבתוך עשרה טפחים, משום דבגמרא יש דיחוי על זה. אבל רוב הפוסקים פסקו כהטור והשולחן ערוך, משום דזהו דיחוי בעלמא, אבל להלכה קיימא לן כן. וכן עיקר לדינא, וכן אנו נוהגים.

כג מצוה להניח נר חנוכה בטפח הסמוך לפתח. דאם לא כן, כיון דמדליקין בחוץ – לא יהא ניכר שזהו נר חנוכה, שהרי אין היכר כלל שהבעל הבית הניחו שם (רש״י כב א דיבור המתחיל ״מצוה״). ומניחו מצד שמאל, כדי שיהא מוקף במצות: מזוזה מימין, ונר חנוכה משמאל. ולכן אם אין שם פתח הראוי למזוזה – מניחו בימין, דבכל מקום ימין עדיף. ואם הניחה בתוך חלל הפתח על המשקוף הצדדים, והוא רחב הרבה – יניחנו מחציו של הכניסה לצד הבית לצד שמאל, ולא מחציו של היציאה. (הבית יוסף, והב״ח, והט״ז סעיף קטן ו – האריכו בזה. אבל הפירוש הפשוט – כמו שכתבתי. ודייק ותמצא קל.)

כד והנה עתה אין אנו מדליקין בחוץ. ואף שאין סכנה אצלינו, מכל מקום כמעט הוא מהנמנעות, מפני שבכל המדינות שלנו ימי חנוכה הם ימי סגריר, גשם ושלג ורוחות חזקים. ואי אפשר להניחם בחוץ, אם לא להסגירם בזכוכית. וכולי האי לא אטרחוהו רבנן. ועוד: דבזה לא יהיה היכר למצוה כל כך. וגם לא בכל המקומות יניחו לעשות כך. ולכן כולנו מדליקין בבית. ולכן כיון שההיכר הוא רק לבני הבית, ואין היכר לבני רשות הרבים כלל – אין לחוש כל כך, אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח. ומכל מקום המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות. או שמדליקין בתוך הפתח על המשקוף השמאלי. אמנם אם רבים הם בני הבית, וכל אחד רוצה לקיים המצוה בפני עצמו – אי אפשר להדליק בטפח הסמוך לפתח, שיתערבו הנרות, ולא יהיה היכר כלל כמה ימים בחנוכה. ולכן טוב יותר שכל אחד יברך במקום מיוחד על החלונות וכיוצא בו. ומכל מקום לא ידליקו במקום שמדליקין כל השנה, כמו על השלחן וכיוצא, בו כי אז לא יהיה היכר כלל. ואף שההיכר הוא רק לבני הבית – מכל מקום גם כן צריך קצת היכר. וכן המנהג להדליק נר חנוכה שלא במקום שמעמידין נרות כל השנה. ויותר טוב מן הכל דאם יש לו חלון הפתוח לרשות הרבים – יעמידם אצל החלון, ויראו גם בני רשות הרבים דרך החלון, ואיכא פרסומי ניסא (מגן אברהם סעיף קטן ח). וכן אני נוהג.

כה כתבו הטור והשולחן ערוך דבבית הכנסת מעמידין המנורה לצד דרום, לזכר המנורה שהיתה בדרום. אבל אופן הסידור תלוי בפלוגתא דמנחות (צח ב) אם מזרח ומערב מונחין, או צפון ודרום. ולכאורה מדרבי סבר שם מזרח ומערב מונחים – הלכה כרבי מחבירו. אבל הרמב״ם וסמ״ג כתבו בהלכות בית הבחירה דצפון ודרום מונחים. אך המנהג אצלינו לסדר בין מזרח למערב, וכן כתב רבינו הרמ״א. ומכל מקום הנוהגים בין צפון לדרום – יחזיקו במנהגם (מגן אברהם סעיף קטן ט), דיש להם לסמוך על דעת הרמב״ם והסמ״ג.

כו ופשוט הוא שאין יוצאין בנרות של בית הכנסת, וצריך כל אחד לחזור ולהדליק בביתו, אפילו מי שבירך בבית הכנסת. דהחיוב הוא על כל בעל הבית, ומה שמדליקין בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא בעלמא. ואי קשיא: דאיך מברכין על נרות בית הכנסת? דיש לומר: דמשום פרסומי ניסא מברכין, כמו שמברכין על הלל דראש חודש. אמנם גם רבינו הבית יוסף בסעיף ז כתב שמברכין על נרות בית הכנסת, ואיהו הא סבירא ליה דאין

מברכין על הלל דראש חודש (עיין שערי תשובה סעיף קטן י שהחכם צבי הקשה זה). אך גם זה ניחא. חדא: דעל פי רוב יש אורחין או רווקין שאין להם בית, ויוצאין בההדלקה של הבית הכנסת. ואפילו אינו כן, כיון דכל עיקר ההדלקה הוי משום פרסומי ניסא, ובבית אין אנו יכולים לקיים הפרסומי ניסא כבזמן הגמרא להדליק בחוץ, ולכן בבית הכנסת הוי עיקר פרסומי ניסא, וראוי לברך שם. ומכל מקום אין יוצאים בזה, כמו שכתבתי. ובבית הכנסת נוהגים להדליק בין מנחה למעריב, דאז יש יותר פירסום. ובערב שבת יש נוהגין להדליק קודם מנחה בבית הכנסת. וכן הוא מנהגינו, שהרי גם הדלקת נרות שבת מדליקין קודם מנחה. ואם המדליק הוא השליח ציבור, וממהר את עצמו להתפלל – יכול לברך ולהדליק נר אחד, והשאר ידליק השמש או אחר. וגם בביתו אין איסור שהבעל הבית יתחיל בהדלקה, ואחר יגמור. ומכל מקום טוב שהבעל הבית בעצמו יגמור כולם, להדליקם בעצמו.

כז אמרינן בגמרא (כג א): חצר שיש לה שני פתחים משני צדדים – צריכה שתי נרות. ופירש רש"י: שיש לבית שני פתחים, עיין שם. והולך לשיטתו, דההדלקה היא על פתח הבית אצל החצר. אבל להתוספות הוה כפשוטו, והטעם: משום חשדא, דשמא בני עירו שילכו בצד זה, ולא יראו נרות, יאמרו: כי היכי דבהאי לא אדליק, בהאי נמי לא אדליק. אבל כשהן ברוח אחת – הלא יראו שיש נרות בפתח השני. ופשוט הוא דכשמדליק בשני מקומות – לא יברך רק ברכה אחת בהדלקה ראשונה, ובהדלקה שנייה לא יברך כיון שאינה אלא מפני החשד. וזהו הכל בזמנם, שהיו מברכים ומדליקין על פתח החצר או פתח הבית. אבל האידנא, שכולם מדליקין בפנים הבית, ואין ההיכר אלא לבני הבית ולא לבני רשות הרבים, אפילו יש לחצר או לבית הרבה פתחים להרבה רוחות – אין מדליקין אלא במקום אחד. שהרי בני ביתו יודעים שהכל בעל הבית אחד. וכן המנהג פשוט.

כח ודע: דרבינו הרמ"א בסעיף ח, על דין שנתבאר דכששני הפתחים הם ברוח אחד – אינו צריך להדליק בשני הפתחים, כתב: דזהו כשהם בבית אחד. עד כאן לשונו. ומשמע דאם בשני בתים – צריך להדליק בשניהם, אפילו מרוח אחת. וכן כתב להדיא בספרו דרכי משה סוף סימן זה בשם הכלבו, עיין שם. ואינו מובן כלל, דהא בגמרא שם מבואר להדיא דההחשדא הוא משום בני העיר, שיודעים שהם של אדם אחד. אלא דבשני רוחות יאמרו שגם ברוח האחרת לא הדליק, כמו שכתבתי, ולא ברוח אחת. ואם כן מה לי בבית אחד, ומה לי בשני בתים, כיון שיודעים שהם של אדם אחד? ואם נאמר דבשני בתים לא ידעו שהם של אדם אחד, מנא לן לומר כן? וצריך עיון. (ואפשר לומר בשנדקדק על החשד, שיאמרו מדבהאי פיתחא לא אדליק וכו', למה יחשודו אותו בכך? ואינו דומה לפיאה, שדרכן רק להניח בסוף הקצירה, עיין שם. אלא וודאי דגם בני העיר אינם בקיאים כל כך שאין כאן רק בעל הבית אחד, אלא דהם יתלו יותר שאין כאן רק בעל הבית אחד כשהן ברוח אחת ובבית אחד, ובאחד הבתים הודלק. אבל בחסר אחד מהן – יסבורו ששני בעלי בתים הם. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרעב

א תניא (כא ב): מצותה משתשקע החמה, עד שתכלה רגל מן השוק. וזהו חצי שעה אחר השקיעה (ריי"ף ורא"ש). והרמב"ם בפרק רביעי דין ה כתב: אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין. שכח או הזיד, ולא הדליק עם שקיעת החמה – מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה? כמו חצי שעה או יותר. עבר זמן זה – אינו מדליק. וצריך שיתן שמן בנר, כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק. עד כאן לשונו.

ב ומבואר מלשונו דאם מדליק אחר השקיעה – אינו צריך ליתן שמן על חצי שעה, אלא רק עד כדי שתכלה רגל מן השוק. וכן מבואר מלשון רבינו הבית יוסף בסעיף ב, שכתב: שכח או הזיד, ולא הדליק עם שקיעת החמה – מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים, ואיכא פרסומי ניסא. הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור. עד כאן לשונו, וזהו כדברי הרמב"ם (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ב).

ג וזהו הכל לדעת הרמב"ם, דלאחר זמן שתכלה רגל מן השוק – אינו מדליק. אבל הטור פסק דאם לא הדליק – זמנה כל הלילה, ודלא כהרמב"ם וכו', עד כאן לשונו. ואם כן, תמיד צריך ליתן כשיעור הזה. ולכן כתב הטור את השיעור בראש סימן זה, עיין שם, להורות דתמיד יש שיעור זה. ולפי זה גם האידנא שמדליקין בבית – צריך גם כן שיעור זה. ואפשר דבזה גם הרמב"ם מודה, דדווקא לדידהו, דההיכר היה לבני רשות הרבים, ואחר זמן כליית רגל מן השוק – אין היכר למו, אם כן למה יתן שמן על אחר כך? אבל האידנא שההיכר לבני הבית – שפיר צריך היכר למשך חצי שעה. וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. (וצריך עיון למה לא דיברו בזה בשולחן ערוך, ואולי מפני שזה היה להם דבר פשוט.)

ד ודע: דגם בעיקר הזמן נחלקו הרמב"ם עם הטור והשולחן ערוך. דהרמב"ם כתב: עם שקיעתה, והיינו: בתחילת השקיעה. אבל הטור והשולחן ערוך כתבו: בסוף השקיעה, והיינו: בצאת הכוכבים, כמו שכתבתי בסימן תקסב. ודבר זה תלוי בהמחלוקת בעיקר זמן שקיעת החמה: אם זהו תחילת שקיעה או סוף שקיעה. כמבואר לעיל סימן רסא דהרמב"ם סבירא ליה דהוא תחילת השקיעה, והטור והשולחן ערוך הולכים בשיטת רבינו תם שזהו סוף

השקיעה, כמו שכתבתי שם. והעולם נוהגים כהטור והשולחן ערוך, ומברכים "נר חנוכה" אחר תפילת ערבית. אבל יש נוהגים כהרמב"ם, ומברכים אחר מנחה לזמן תחילת בין השמשות. ואף על גב דהאידנא ההדלקה היא בבית, מכל מקום כל מה שאפשר לעשות כתיקון חכמים עושין. ועוד: דגם האידנא, כשמדליקין אצל החלון, יש היכר לבני רשות הרבים. ובמסכת סופרים פרק עשרים משמע כהרמב"ם, שאומר מצות הדלקתן משתשקע החמה. ואם הדליקו ביום – אין נאותין ממנו, ואין מברכין עליו, שכך אמרו: אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. עד כאן לשונו. ולאחר תחילת השקיעה – הלא נאותין מהנר, אך אין זה ראיה גמורה כמובן.

ה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף א דיש מי שאומר שאם הוא טרוד – יכול להקדים להדליק מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק. עד כאן לשונו. וראיה לדבר זה: שהרי בערב שבת מדליקין נר חנוכה קודם השקיעה. ובאמת יש ליזהר בערב שבת ליתן הרבה שמן, יותר מהשיעור שבכל יום לכל הפחות בנר אחד, כדי שידלק עד כדי שתכלה רגל מן השוק. אך באמת משבת אין ראיה, מפני שאי אפשר בעניין אחר. דאם לא כן להרמב"ם, דאחר שתכלה רגל מן השוק אין מדליקין, כמו שכתבתי – אין מדליקין נר חנוכה במוצאי שבת. אלא במקום דלא אפשר שאני, והכא נמי בערב שבת כן.

ו כתב הטור בשם התוספות דלדידן אינו צריך לדקדק בהזמן שנתנו חכמינו ז"ל, שזהו רק להם שהיו מדליקין בחוץ, ולאחר שתכלה רגל אין עוברין ושבין. אבל לדידן שמדליקין בבית, וההיכר הוא רק לבני הבית – אין להקפיד על הזמן, ורק להדליק בעוד שבני הבית יהיו נעורים ולא ישנים, דאם כן גם להם אין היכר. והטור כתב, וזה לשונו: ונראה שאף לדידן צריך לדקדק בשיעור. שאף על פי שמדליקין בפנים, כיון שמדליקין בפתח הבית, והוא פתוח – יש הכירא לעוברים ושבים. עד כאן לשונו. וזהו בזמן הטור, אבל עכשיו שמדליקין לגמרי בחדרים הפנימים – אינו צריך לדקדק בהזמן, אלא שידליק בעוד שבני הבית נעורים (ב"ח). וזהו שכתב רבינו הרמ"א: יש אומרים שבזמן הזה, שמדליקין בפנים – אינו צריך ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק. ומכל מקום טוב ליזהר גם בזמן הזה. עד כאן לשונו, כדי לעשות כתקנת חכמים. ורוב ישראל נזהרים גם עתה להדליק בהזמן שקבעו חכמים. ויש מי שאומר דאפילו ללמוד – אסור בהגיע הזמן. ואם לא התפלל מעריב עדיין – ידליק קודם, ואחר כך יתפלל מעריב (מגן אברהם סעיף קטן ה). וזהו להמדליקים תמיד אחר מעריב. אבל יש שלכתחילה מדליקין קודם מעריב, אחר תחילת השקיעה, כדברי הרמב"ם שהבאנו.

ז וכבר נתבאר שאפילו בזמן הגמרא, לדעת הטור אם לא הדליק בזמנו – מדליק כל הלילה. וכל שכן עתה הכל מודים בזה. ויש מי שרוצה לומר דאחר חצות ידליק בלא ברכה (שם סעיף קטן ו בשם רש"ל), ולא נראה לומר כן, דכל זמן שבני הבית נעורים – ידליק בברכה. אך כשהם ישנים – ידליק בלא ברכה (שם), שהרי אין היכר לשום איש. ואנן בעינן שיהא היכר לאחרים, לבד המדליק. אמנם אם רק יש איש אחד, או אשה אחת, או תינוק ותינוקת קצת בעלי דעת – יברך, שהרי להם יש היכר. ואפילו הדליקו כבר בעצמם – מכל מקום סוף סוף יש להם היכר. אך לכתחילה ידליק בתחילת הלילה, כשבני ביתו מקובצים יחד, וקודם אכילה (שם), שאז ההיכר גדול ואיכא פרסומי ניסא.

ח אך אם עברה הלילה ולא הדליק – נאבדה מצותה. וביום לא ידליק, דשרגא בטיהרא מאי מהני? ואפילו אם ירצה להדליק בחדר אפל – אינו מועיל, דאין הדלקה ביום, ואין לזה תשלומין. מיהו בלילות האחרות – מדליק כדרכו כמו שארי בני אדם, אף על פי שהחסיר לילה אחת. ודלא כיש מי שרוצה לומר דאבד כל הלילות, ומדמי לה לספירה (עיין בית יוסף), דאין זה דמיון. דבספירה המספר הוא העיקר, וכיון שהחסיר המספר – שוב אינן "תמימות". אבל בנר חנוכה – די בנר אחד מדינא, ואין המספר מעכב. ואיך יפסיד בזה שארי הלילות?

ט אם נתן הרבה שמן בנר, יותר מהשיעור – יכול לכבותה לאחר שהדליקה חצי שעה. וגם מותר אחר כך להשתמש לאורה, שלא הוקצה למצותה רק כפי השיעור. ויש מי שאומר דלכבותה – מותר, אבל להשתמש לאורה – אסור (שם סעיף קטן ד בשם רש"ל), דבשימוש אין היכר בין קודם הזמן לאחר הזמן. ויש שכתבו שהמנהג גם שלא לכבות (שם בשם ב"ח). ובוודאי אם המנהג כן – אין לשנות, אבל אצלינו נהגו לכבות. ויש לעשות פתילות נאות, אבל לא ארוכות. ונרות שעוה – יש לעשות ארוכות, דהוי נוי למצוה. וגם הפמוט מצוה שיהא נאה ומהודר.

סימן תרעג

א מצוה מן המובחר להדליק נרות חנוכה בשמן זית, לפי שהוא נמשך אחר הפתילה יפה, וצליל נהוריה טובא (שבת כג א). ועוד: שהנס נעשה בשמן זית. ואם אין שמן זית מצוי – מצוה בשארי שמנים שאורן זך ונקי. ונוהגים במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה, כי אורן צלול כמו שמן (רמ"א). ועכשיו יש נרות של חלב שנתקשה, שקורין סטרי"ן ליכ"ט, שאורן עוד הרבה יותר צלול משעוה, והרבה נוהגין להדליק באלו. והנה מי שהוא בביתו – וודאי יש לו לקיים מצוה מהודרת בשמן זית. אך בדרך, שאי אפשר להוליך עמו פמוט ושמן – ידליק או בשעוה או בחלב שנתקשה.

ב איתא בגמרא (שם כא ב): פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – מדליקין בהן בחנוכה. כלומר: בשבת יש פתילות שאין מדליקין בהן, מפני שהאור מסכסכת בהם, ושמנים – אותם שאין נמשכים אחר הפתילה. ובחנוכה אין חשש בזה. דבשבת הוי טעם האיסור דמתוך שאינו דולק יפה, וקשה התשמיש לפני אור כזה – חיישינן שמא יטה ויתקן, כדי שידלק יפה. אבל בנר חנוכה, שאסור להשתמש לאורה – למה יטה? ומה לו אם דולקת יפה או אינו יפה? ואפילו בשבת של חנוכה – מותר להדליק בהם נרות חנוכה. ואף שבשבת יש חשש אחר, שיש לחוש דמתוך שאינה דולקת יפה תכבה, ויבא להדליקה – אך גם זה אין חשש, דאנן קיימא לן דאם כבתה הנר חנוכה בתוך זמן שיעורו – אין זקוק לה ואין צריך להדליקה עוד. ולכן גם בשבת אין חשש בזה מדינא. אך בשבת צריך ליזהר שלא יתן בו שמן רק כשיעור. דאם יתן יותר מכשיעור – אסור, מפני שלאחר זמן שיעורו נתבאר שמותר להשתמש לאורה. ואז יש לחוש שמא יטה. ופשוט הוא דהשמש שמדליקין בו את הנרות של חנוכה, ועומד אצל הנרות – אסור להיות מכאלה, שהרי לפניו מותר להשתמש, וחיישינן שמא יטה. (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן א. ואשבת קאי, אך הלשון מגומגם קצת, עיין שם.)

ג יראה לי דאף על גב דסתמא אמרו בגמרא דשמנים ופתילות שאין מדליקין בהם בשבת – מדליקין בהם בחנוכה, מכל מקום לאו כללא הוא. שהרי בעל כרחך יש דברים שאין מדליקין בהם בשבת ואין מדליקין בהם גם בחנוכה, אף בחול. והיינו: דאין מדליקין בשבת בדבר שריחו רע, דחיישינן שמא יניחנו ויצא, כמו שכתבתי לעיל סימן רסד. ופשיטא שגם בחנוכה אין מדליקין מהאי טעמא, ועיקר פרסומי ניסא הוא הראייה בהנרות. ועוד יש שם שאין מדליקין בדבר שריחו נודף, דחיישינן שמא יסתפק ממנו, כמבואר שם. ופשיטא דחששא זו עצמה יש גם בנר חנוכה, שהרי אסור להסתפק ממנו. ואפילו אם נאמר דחשש הסתפקות אינו אלא בשבת, שיבוא על ידי זה לידי חיוב סקילה, מה שאין כן בחנוכה הוא איסור בעלמא – מכל מקום הא בשבת פשיטא שאסור, ובגמרא אמרו בין בחול בין בשבת. אלא וודאי דרק אעיקרי פסולי פתילות ושמנים שבפרק "במה מדליקין" קאי, מטעם שאין האור יפה, מה שאין כן אשארי דברים.

ד עוד נראה לי: דמותר להדליק נר חנוכה בעששית, דשפיר מקרי ראייה. כמו שכתבתי לעיל סימן עה, דערוה בעששית – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, דיש בזה משום "ולא יראה בך ערות דבר", עיין שם. הרי דראייה בעששית – מקרי ראייה, וממילא דגם בנר חנוכה כן.

ה להדליק נר חנוכה בדברים של איסורי הנאה, כמו בשמן של ערלה, או בחמאה שנתבשל עם שומן בשר, וכיוצא בהם – מותר. דכיון דאסור להשתמש בהם, ואינו אלא למצוה – קיימא לן דמצות לאו ליהנות ניתנו. וכן הורה אחד מהגדולים (באר היטב סעיף קטן א בשם ש"א). ויש מי שחולק על זה, מטעם כיון דצריכין שריפה או קבורה – כתותי מיכתת שיעוריה. ונר חנוכה צריכה שיעור (שערי תשובה סעיף קטן א). ואינו כן, דכבר כתבו התוספות בעירובין (פ ב דיבור המתחיל "אבל") דכתותי מיכתת – אינו אלא בדבר שצריך גוש אחד. אבל דבר שעל ידי דיבוקין כשר, כמו לחי – לא שייך בזה כתותי מיכתת. וכל שכן בשמן, שאין בזה שום התחברות גושי. ותמיהני על האומר כן.

ו כבר נתבאר דעיקר המצוה היא שמן זית. ולכן מי שבא לביתו ולא מצא שמן זית, ולקח נרות שעוה לנר חנוכה, ודיבקם לכותל והתחיל לברך, ובתוך כך הביאו לו שמן זית, אף שלא אמר עדיין השם אלא "ברוך אתה" – יגמור עליהם. ולא ישליכם ליקח שמן זית, כי זהו בזיון להנרות של שעוה, שגם הם נתקדשו בהתחילת הברכה. ולכן אין לביישם בשביל הידור מצוה. אבל קודם שהתחיל בברכה, אם הביאו לו שמן זית – יניח הנרות של שעוה, וידליק בשמן זית, דעל ידי ההכנה לא נתקדשו (שם בשם חכם צבי). ויש מי שאומר דגם כשדיבקן לכותל ולא התחיל לברך – לא יניחם בשביל שמן זית (שם בשם שבות יעקב), ואינו עיקר. ופשוט הוא שלא ידליק מחצה מנרות שעוה ומחצה משמן זית בלילה אחת, דזה נראה כשני דברים (שם). וראיתי מי שכתב דנר שעוה דומה לאבוקה, ואין מברכין עליו נר חנוכה (עיין ט"ז בשם מהר"ל מפראג). ואיני יודע איזה אבוקה יש בזה, אם לא כששנים קלועים ביחד, כמו שכתבתי בסימן תרעא.

ז כבר נתבאר דאסור להשתמש לפני נר חנוכה, ובין בעיקר הנר האחת שהיא עיקר החיוב, ובין הנרות הנוספים. והטעם: משום ביזוי מצוה, שנראה שאינה חשובה כשמשתמשין לפניה. ולכן אפילו תשמיש קל – אסור. כגון לבדוק מעות לאורה, או למנות מעות בפניה – אסור. ויש אומרים דדווקא תשמיש שצריך לעשותו סמוך להנר, כמו בדיקת ומנין מעות. אבל תשמיש קל שנעשה מרחוק – מותר (בית יוסף, דרכי משה). ויש אוסרין גם בכי האי גוונא, דסוף סוף הוי ביזוי מצוה (ב"ח וט"ז סעיף קטן ג, ומגן אברהם בשם רש"ל). וכן המנהג להחמיר, ואפילו לאכול מרחוק – אסור. ואף על גב דנהנה בישיבתו בביתו מהם, שיש אור בבית ולא יכשל בהליכתו – זהו הנאה דממילא, וגרמא בעלמא הוא. מה שאין כן להשתמש לפניהם איזה מין תשמיש שהוא. וכשיש שמש – מותר, כמו שיתבאר.

ח יש אומרים דתשמיש מצוה – מותר להשתמש בפני נרות חנוכה, כגון ללמוד לפניהם. דכיון דהוי הטעם משום ביזוי מצוה – הרי אין זה בזיון אלא כבוד (העיטור בטור). ואין לשאול: דאם כן איך התירו להדליק בשמנים שאין נמשכים אחר הפתילה בשבת של חנוכה מטעם דאסור להשתמש לאורה,

והא יש לחוש שילמוד ויטה? דאין זו שאלה, דהא בלאו הכי אסור ללמוד לאור הנר רק בשנים, ויזכירו זה לזה, כמו שכתבתי בסימן ערה. ויש מי שאומר דהמתיר – אינו מתיר אלא דרך עראי, ולא ללמוד דרך קבע (ט״ז סעיף קטן ד). ודברים תמוהים הם למעיין בטור (וקושיתו של הט״ז שם צריך עיון, ודייק ותמצא קל). ומכל מקום יש אומרים דאין חילוק בין תשמיש חול או תשמיש קודש, דכל שמשתמשים לפניה – אין לה היכר שהיא לשם חנוכה. וזהו דעת רוב הפוסקים, וכן המנהג הפשוט.

ט כתב הטור דמפני שאסור להשתמש לאורה – מוסיפין נר אחד, שאם ישתמש לאורה – ישתמש לאותו הנר וכו׳. והאחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה וכו׳. ואין שם ״שמש״ עליו, כי השמש הוא המדליק בו הנרות. עד כאן לשונו. והוסיף רבינו הבית יוסף בסעיף א לומר דיניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה. עד כאן לשונו. דאם לא כן – הרי מקלקל ההידור של המהדרין מן המהדרין, שיסבורו שכך ימים עברו מחנוכה. אבל מדברי הטור לא משמע כן, שהרי כתב ששאלו מאחיו רבינו יחיאל: כשמדליקין אחד יותר בסתם, ולא פירש איזה מהם, אם יכול אחר כך לברור איזה מהם שירצה לשמש, הראשון או האמצעי או האחרון? והשיב שאין להפסיק בנרות חנוכה, הלכך יהיה האחרון. עד כאן לשונו. ואי סלקא דעתך שצריך להניחו רחוק – מה זו שאלה? הרי כבר בירר את מי שהניח רחוק. אלא וודאי דעומד בשוה עם שארי נרות. ואי קשיא: דאם כן הרי מקלקל ההידור? דיש לומר: דכיון שהמנהג היה כן – הרי הכל יודעים שיש בהם אחד יתר על מניין הימים, וממילא דמניין הימים ידועים גם כן. (ותמיהני על מפרשי השולחן ערוך שלא העירו בזה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

י אבל רבינו הרמ״א כתב על זה, וזה לשונו: ובמדינות אלו – אין נוהגין להוסיף, רק מניח אצלן השמש שבו מדליק הנרות, והוא עדיף טפי. ויש לעשותו יותר ארוך משארי נרות, שאם בא להשתמש – ישתמש לאותו נר. עד כאן לשונו. ובאמת לא אבין דעת הטור והמנהג שבימיו, ולמה להם נר יותר? הלא יש השמש. ואין לומר שאצלם לא היה שמש, שהרי הטור מסיים: ואין שם ״שמש״ עליו, כי השמש הוא המדליק בו הנרות, עד כאן לשונו. ואם כן היה להם שמש, ומה צריך עוד? ובפרט שהשמש עדיף טפי, כמו שכתב רבינו הרמ״א. וטעמו: דזה מוכח בהדיא שאינו ממניין הנרות (מגן אברהם סעיף קטן ו). ועוד: דהוא ארוך יותר, או שמעמידו גבוה משארי הנרות (שם).

יא ונראה לי דטעמם: משום דקשה להו על מאי דאמר רבא בגמרא, דצריך נר אחרת להשתמש לאורה. וקשה: מאי קא משמע לן? פשיטא, כיון שאסור להשתמש לאורה. ואמת שהר״ן פירוש דאשעת סכנה קאי, דמניחה על שולחנו ובעל כרחו משתמש לאורו, וכמו שכתבתי בסימן תרעא סעיף כא, עיין שם. אבל הטור סובר דהכי פירושו: שצריך עוד נר אחד נוסף בסדר הנרות, ואינו מועיל השמש שעומד מרחוק, או נר אחר שבבית משום, דחיישינן שמא ישתמש אצל הנרות של חנוכה. ולכן צריך נר אחר בשם גופה, בסדר הנרות, וכמו שכתבתי בסעיף ט. אבל אותם הפוסקים שכתבו שצריך נר אחרת, ולהעמידה בפני עצמו (כמו שכתב בבית יוסף ובב״ח שם ריי״ו וצל״ד, עיין שם) – אינם סוברים כהטור, אלא כמנהגינו שכתב רבינו הרמ״א. (והבית יוסף והב״ח, וכן מפרשי השולחן ערוך, כתבו שכולם דיעה אחת הם, וגם כוונת הטור להעמידה בפני עצמו. וכבר הוכחנו שאינו כן, ושני דיעות הם. ודייק ותמצא קל.)

יב ויותר נראה לי דמנהגינו, וכמו שכתב רבינו הרמ״א – הוא לקיים שתי הדיעות: גם דעת הטור שהנר הנוסף תהיה דווקא אצל הנרות מטעם שכתבנו; ודיעות הפוסקים שצריך נר אחרת ולהעמידה בפני עצמו, והיינו שמעמידים השמש אצל הנרות, והוא ארוך מכולן או גבוה מכולן. דבזה יצאנו דעת הטור שצריך להיות ביחד עם הנרות, ודעת הפוסקים להעמידו בפני עצמו כדי שיהא ניכר שאינו ממניין הנרות. והכא ניכר שאינו מן המניין, שהרי חלוק מהם, כמו שכתבתי.

יג ודע: שיש מי שכתב שאף על פי שיש נר אחרת – אסור להשתמש אצלן, משום דהרואה יאמר: לצרכו הוא דאדליק כולן, דלפעמים אדם מדליק כמה נרות (מגן אברהם סעיף קטן ד בשם רמב״ן, עיין שם). ודברים תמוהים הם: דלהדיא משמע מהגמרא והפוסקים דכשיש נר אחר – מותר להשתמש לאורה. ואף על גב דעל ידי נר חנוכה יוגדל האור – לא חיישינן לה, דהא אין כאן ביזוי מצוה, וניכר שהודלק לשם מצות חנוכה (ט״ז סעיף קטן ה). ולא הוזכר דבר זה בטור ובפוסקים. (והרמב״ן שכתב סברא זו: זהו כשמניחה על שולחנו, וכמו שכתב המחצית השקל. דהך סברא, דהרואה אומר לצרכו הוא דאדליק – לא נאמרה בגמרא רק כשמדליק שלא במקומו, עיין שם. אבל במקומו – אינו אלא משום ביזוי מצוה. וכשיש נר אחר – ליכא ביזוי מצוה, כמו שכתב הט״ז. וגם כוונת המאור כן, כשמדליקה על שולחנו, וכמו שכתב הר״ן, ובמאור לא נמצא כלל כשיש שמש אצל הנרות, כמו שכתב המגן אברהם. והרי בעצמו הביא כן בשם הריי״ו, וזהו כוונת הריי״ו, ודברי המגן אברהם צריכים עיון. וגם מה שכתב בסעיף קטן ה, דאם רבים המדליקין צריך לכל אחד שמש, עיין שם – אין המנהג כן. וגם רש״ל חולק בזה, כמו שכתב שם.)

יד כתב רבינו הרמ״א בסוף סעיף א: אם נתערב נר חנוכה האסור בהנאה בשאר נרות, אפילו אחד באלף – לא בטיל, דהוי דבר של מניין. אלא ידליק מן התערובת כל כך שבוודאי נר של היתר דולק עם נר של איסור, ואז מותר להשתמש אצלן. עד כאן לשונו, כלומר: שהתחילה להדליק ונכבתה מיד, דאסורה בהנאה. דאלו לא נדלקה עדיין – לא נאסרה בהנאה, דהזמנה לאו מילתא היא. אבל כשנדלקה – נאסרה בהנאה. ואף על גב דבעצמו פסק ביורה דעה ריש סימן קי דדווקא דבר שדרכו למנותו תמיד – לא בטיל, אבל אם לפעמים מוכרין גם במשקל – בטל. ואם כן, גם נרות פשיטא שמוכרין לפעמים במשקל. אך נרות חנוכה תמיד מוכרין במניין, מפני חשיבותא דמצוה, ולכן לא בטיל. ולכן אין היתר אלא כשיהיה נר של היתר דולק ביחד עם נר האסור, והיינו אם נתערבה נר אחת של חנוכה – ידליק שתי נרות, ואם נתערבו שתים – ידליק שלוש, וכן לעולם. וכמו דבנר חנוכה עצמו אם יש נר אחר – מותר להשתמש לאורה, כמו שנתבאר, כמו כן בתערובות ויש נר אחר של היתר, דמותר להשתמש לאורה. ואף שהאור מתרבה גם על ידי האיסור, מכל מקום לא חיישינן לה, כמו שכתבתי בנר חנוכה עצמה.

טו ויש חולקים בעיקר דין זה, דאינו מדבר שבמניין דלאחר התערובות בטלה חשיבותו, ושוב לא הוה דבר שבמניין, ובטיל חד בתרי. וכל שכן כיון שכבתה – בטלה חשיבותה אף כשהיא לבדה (ט״ז סעיף קטן ו וסעיף קטן ז), ובטיל חד בתרי כדין יבש ביבש (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ט בשם רש״ל). וכיון שעיקר איסור דבר שבמניין הוא רק מדרבנן, כמו שכתבתי ביורה דעה שם – יש לסמוך על המקילים. ויש שרוצים לאסור כאן מטעם קבוע. ואינו כן, דקבוע דאורייתא אין כאן, כיון שאין האיסור ניכר בפני עצמו. וקבוע דרבנן אינו אלא מפני דבר שבמניין. וכיון שבררנו שאין זה דבר שבמניין – ממילא נסתלק הקבוע. ודברים אלו מתבארים ביורה דעה שם. (עיין שערי תשובה סעיף קטן ט, שכתב בזה. והעיקר כמו שכתבתי, ודייק ותמצא קל.)

טז קיימא לן בגמרא שם דכבתה – אין זקוק לה. כלומר: כיון שהדליקה, והיה בו שמן כשיעור, ועיקר המצוה היא ההדלקה – הרי עשה מצותו, ואינו זקוק להדליקה עוד פעם. ואפילו בערב שבת, שמדליק בעוד היום גדול, וכבתה קודם קבלת שבת שהוא עדיין מבעוד יום – מכל מקום אינו זקוק לה. והוא הדין אם אחר שהדליקה בא לתקנה, וכיבה אותה בשוגג – אינו זקוק לה. ויש אומרים דבערב שבת מחוייב להדליק פעם שנית, אך בלא ברכה, שהרי כבר בירך כראוי (מגן אברהם סעיף קטן יב בשם רש״ל, וט״ז סעיף קטן ט). וכל שכן בחול, מי שרוצה להחמיר על עצמו ולחזור ולהדליקה – אין לברך עליה. וראוי להחמיר על עצמו, ולחזור ולהדליק בלא ברכה. ואף על גב דמדינא אינו צריך – לא גרע ממהדר במצוה (שם). וכל זה כשנתן בה שמן כשיעור, וגם לא העמידה במקום שהרוח שולט. דאם לא נתן שמן כשיעור, או שהעמיד במקום שהרוח שולט, שמתחילה עמד לכיבוי – מחוייב מדינא לחזור ולהדליק, ובברכה, דהברכה הראשונה היתה לבטלה. ויש אומרים דברוח אין לו לחזור ולברך (שם), דשמא אותו רוח לא היה בריא שיכביהו. אבל אם היה בריא שיכביהו – פשיטא דחוזר ומברך.

יז נר של חרס שהדליק בו לילה אחת – נעשה ישן ומאוס, ואין מדליקין בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה. ואם אין לו אלא ישן – מסיקו בכל לילה באור, דנעשה כחדש. ונר של מתכת – אינו צריך חדש, ושל זכוכית או של חרס מכוסה – דינו כמתכת. אמנם הפתילות – בוודאי אין חוששין להחליפן עד שתכלה. שאין הפתילה נמאסת, ואדרבא פתילה ישנה טובה יותר להדלקה מחדשה, כדתנן: פתילה שהבהבה (שבת כח ב: פתילה שקיפלה ולא הבהבה, ופירש רש״י דיבור המתחיל ״הבהבה״ – כדי שתהא מחורכת ותדלק יפה, עיין שם).

סימן תרעד

א מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה, ואין בזה ביזוי מצוה, שהרי מדליק קודש מקודש. ואף שיש לומר דזהו כמו אכחושי מצוה, שנוטל קצת שמן מהנר במה שהדליק בה אחרת – אין זה כלום, שהרי לא ניטל ממנה כלום, ואין אנו חוששים בזה כלל. ודווקא להדליק מזה לזה בלא אמצעי. אבל להדליק מזה לזה על ידי נר של חול, כלומר להדליק נר של חול מנר של חנוכה, וזהו וודאי אסור שהרי יש בזה ביזוי מצוה, שהקדש משמש לחול; אלא אפילו אם כוונתו להדליק בהשל חול נר חנוכה האחרת – מכל מקום אסור, דבעת שדולק ממנה השל חול – יש בזיון לשעתו. ויש מתירין גם בכי האי גוונא. ואין כאן ביזוי מצוה, כיון דהכוונה להדליק ממנה להנר חנוכה. (וזה תלוי בסוגית הש״ס כב א, דקיימא לן כשמואל דמדליקין מנר לנר. ופליגי בעל ידי קינסא כהיש מתירין. והאוסרין סברי דפליגי מנר לנר. ורב שאוסר – הוא מטעם אכחושי מצוה. ואף על גב דאיתותב לא הוי תיובתא גמורה, כמו שכתבו התוספות בדיבור המתחיל מאי הוה עלה וברא״ש שם. ועיין בית יוסף.)

ב ואפילו לדעת המתיר, אם יש לחוש שיכבה הנר של חול קודם שידליק בה את הנר של חנוכה – אסור, מפני שאז תהיה רק תשמיש חול, ואיכא ביזוי מצוה. ויש מי שמתיר גם בכי האי גוונא, דלמה ניחוש לזה? ואף אם אולי יבוא לידי כך, איזה בזיון יש בזה? והרי הדליקה לשם קודש (ט״ז סעיף קטן

ב). אמנם רבינו הרמ״א כתב דנהגו להחמיר בנרות חנוכה, שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד, והשאר אינו למצוה כל כך. ולכן אין להדליק זה מזה. עד כאן לשונו. וכל שכן אם כבה אחד מהנרות, שאין להדליקה מנר חנוכה האחרת, שהרי אין מצוה בהדלקתה, דהא קיימא לן: כבתה – אין זקוק לה, כמו שכתבתי בסימן הקודם (מגן אברהם). ובאמת כל אלו טעמים חלושים הם. דכיון דעיקר האיסור הוא משום ביזוי מצוה – הא אין כאן בזיון על כל פנים, שהרי על כל פנים נר של מצוה היא. אך כיון שהמנהג כן – אין לשנות. וכל שכן שאסור להדליק השמש מנר של חנוכה, שבו אין מצוה כלל, וזה אסור מדינא. ודע דכל זה הוא בתוך זמן שיעורו. אבל לאחר זמן שיעורו – אזדא לה קדושתה, ומותר להדליק ממנה אפילו נר של חול. שהרי מותר לכבותה, כמו שכתבתי בסימן תרעב. ומותר ליהנות ממנה, וכל שכן שמותר להדליק ממנה.

ג נר של מצוה – מותר להדליק מנר חנוכה לפי עיקר הדין, כגון: ללמוד לפניה או להתפלל. ולכן בבית הכנסת – כל הנרות הדולקות שם הוויין של מצוה, ומותר להדליק זה מזה. ולכן מדליקין בבית הכנסת בנר זו את נר זו בין בנרות בית הכנסת, בין של שבת בין של חנוכה. ומדליקין זו מזו וזו מזו, דכולם של מצוה הם. ואסור להדליק נר של הדיוט מנרות בית הכנסת, ונתבאר בסימן קנד, עיין שם. (הגר״א בסעיף קטן ה כתב: דזה שמתיר להדליק זה מזה בנרות בית הכנסת – זהו להמתיר להדליק מנר לנר על ידי קינסא. אבל להאוסר משום ביזוי מצוה – אסור, דמצות מבטלות זו את זו, והוי ביזוי מצוה, עיין שם. ולא אבין מה שייך זה למצות מבטלות זו את זו, הא על כל פנים אין זה ביזוי כמובן. ואם שהר״ן כתב סברא זו לעניין תשמיש בנר חנוכה בדבר מצוה, הא עיקר הטעם כתב מטעם שעשו דמיון להמנורה, עיין שם. ועוד: דתשמיש שאני, וצריך עיון. וגם מה שכתב המגן אברהם, דבמרדכי שלנו אוסר בכל נרות של מצוה להדליק זה מזה, עיין שם צריך לומר בכוונתו על ידי קינסא, וכמו שכתב הפרי מגדים. עיין שם, ובמרדכי, ובהגהת הר״ם טיקטין. והמרדכי מיירי שם בקינסא, אבל אם כן צריכים עיון דברי המגן אברהם, שהרי אין כאן סתירה כלל. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרעה

א אף על פי שמצות נר חנוכה אי אפשר להתקיים בלא הנחת הנר על מקומו, כמו שאי אפשר להתקיים בלא הדלקה, וקיימא לן שאם היה תפוש הנר בידו כל זמן משך ההדלקה, אפילו במקום שצריך להדליק שם – לא יצא (כב ב). וכן קיימא לן שצריך להדליק במקום הנחתה, והיינו על פתח ביתו מבחוץ לפי דינא דגמרא. אבל אם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ – לא יצא (שם). דמכל זה נראה לכאורה דגם ההנחה בכלל המצוה, ומי שפסול להדלקה, כגון חרש שוטה וקטן – פסול נמי להניחה על מקומה. ומכל מקום אינו כן, ואפסיקא הלכתא בגמרא שם דהדלקה עושה מצוה, ולא הנחה. ואם הניחה חרש שוטה וקטן על מקומה, והגדול הדליק – כשר. ועוד נפקא מינה לכמה דברים, כמו שיתבאר (ואם אחזה מעט זמן בידו – יצא).

ב ואם תשאל: דאם כן למה באמת לא יצא כשאחז הנר בידו? הטעם הוא דבזה אין שום היכר שהוא למצות חנוכה, והרואה אומר: לצורכו הוא דנקיט לה, ולא לשום מצוה (שם), וליכא פרסומי ניסא. ומהך טעמא נמי, כשהדליקה בפנים והוציאה לחוץ – לא יצא, משום שהרואה אומר: לצרכו הדליקה. ועוד: דכיון דהדלקה עושה מצוה – צריך להדליק במקום הנחתה (שם). אך טעם זה לא שייך רק אצלם, שהיה להם מקום מיוחד להדלקה על פתח ביתו מבחוץ, ולא לדידן שבכל מקום אנו מדליקין (ב״ח ומגן אברהם סעיף קטן ג).

ג וכיון שהדלקה עושה מצוה, ולא הנחה, לכן לא בעינן הנחה לשם מצוה. שאם היתה מונחת במקומה – מדליקה בשם, ואינו צריך להגביהה ולחזור ליתנה לשם מצוה. אבל לא כן בהדלקה, שאם היתה דולקת מקודם – צריך לכבותה, ולהדליקה לשם מצות נר חנוכה. ולא עוד, אלא אפילו היתה דלוקה לשם מצות נר חנוכה, ודולקת מעת לעת למחר – צריך לכבותה ולהדליקה מחדש. וכך אמרו חכמינו ז״ל (שם): עששית שהיתה דולקת כל היום, שהיתה דלוקה מערב שבת לשם מצות נר חנוכה למוצאי שבת – מכבה ומדליקה לשם מצוה.

ד ודע דאף על פי שאמרנו דבזמן הזה אין מקום קבוע להדלקה, מכל מקום אסור להדליקה במקום זה על דעת להניחה במקום אחר. וצריך להניחה על מקומה כשיעורה, דהיינו חצי שעה. אמנם אם אירע שהדליקה שתנוח בכאן, ואחר כך על פי סיבה נטלטלה ממקומה – יצא בזמן הזה. ובבית הכנסת יש אומרים דמותר לכתחילה להדליקה במקום זה, על מנת להניחה במקום אחר (בית יוסף), משום דההדלקה בבית הכנסת אינו אלא מנהגא בעלמא. ומכל מקום יש ליזהר מלעשות כן לכתחילה (מגן אברהם סעיף קטן ב). וכבר כתבנו בסימן תרעא שמחוייב ליתן שמן בנר קודם ההדלקה כפי השיעור. ואם בירך על מעט שמן, והדליק, והוסיף אחר כך שמן – לא יצא ידי חובתו, דבעינן שיעור בשעת ההדלקה, כיון דהדלקה עושה מצוה. ופשוט הוא. (וזה שהבית יוסף בסעיף ב כתב דין זה בשם ״יש מי שאומר״ – כן דרכו בשולחן ערוך, כשלא הזכיר דין זה רק פוסק אחד. וגם פשוט הוא דאם הוסיף שמן אחר הברכה וקודם ההדלקה – יצא.)

ה אשה מדלקת נר חנוכה, ומוציאה גם אנשים. שאף היא חייבת בנר חנוכה כאיש, שגם הן היו באותו הנס, וגם על ידן נעשתה הנס, כמו שכתבתי בסימן תרע. וחרש שוטה וקטן אינו מדליק, ואף שההנחה היתה על ידי גדול, דכבר נתבאר דעיקר המצוה היא ההדלקה ולא ההנחה. ויש מגדולי הראשונים שאמר דקטן שהגיע לחינוך – מדליק בשביל הגדולים (ר״ן בשם עיטור). וזהו על פי הירושלמי במגילה, שאמר שהנהיגו להיות קטן קורא את המגילה. וכל הראשונים לא כתבו כן, וגם במגילה לא נהגינן כן. אמנם אם כל בני הבית, כל אחד מדליק בפני עצמו – פשיטא שגם זה הקטן שהגיע לחינוך מדליק בפני עצמו. ומי שכבר הדליק – מכל מקום יכול לברך בשביל אחר, או בשביל אשה, כשהם אינם יכולין להדליק ולברך. ויעמדו אצלו, ויכוין להוציאם כדין כל ברכת המצות, שאף מי שיצא – מוציא לאחרים. וסומא – יש אומרים שחייב בנר חנוכה, אף על פי שאינו רואה, שהרי אינו צריך ליהנות מהאור. ומכל מקום, אם יכול להשתתף בפריטי – ישתתף. ואם יש לו אשה – אשתו מברכת עליו. ואם אין לו אשה – מברך בעצמו, ואחרים יסייעוהו כשאין ביכולתו להדליק בעצמו (מגן אברהם סעיף קטן ד). ויש מי שמגמגם ואומר שסומא לא יברך, ונכון לעשות כן כיון דעיקר הפרסומי ניסא היא הראייה, והוא אינו רואה. ולכן נכון בכל האפשר שיתרחק הסומא מלברך.

סימן תרעו

א המדליק נר חנוכה בליל ראשון מברך שלוש ברכות: ״להדליק נר חנוכה״, ויש אומרים ״נר שלחנוכה״, ובטור הגירסא ״של חנוכה״ בשתי תיבות, וכן הוא ברמב״ם פרק שלישי, עיין שם, וכמו בנר של שבת שמברכין כן. אבל בשולחן ערוך כתב: ״נר חנוכה״, וכן הוא על פי האריז״ל. ויש שכתבו ״שלחנוכה״ בתיבה אחת (של״ה). וכתבו דנר של שבת העשוי לתשמיש – שייך לשון ״של שבת״. אבל נר חנוכה שאסור בתשמיש, ואינו אלא לחנוכה בלבד – לא שייך לומר ״של חנוכה״, שאינה של חנוכה אלא חנוכה בעצמה. ומכל מקום אין קפידא. ואנחנו נוהגים לומר ״נר חנוכה״.

ב ודע שיש בברכה זו שאלה גדולה: ואיך מברכינן ״להדליק״ בלמ״ד, והא בפסחים (ח ב) מבואר דכל מצוה שאין האדם מוכרח לעשותה בעצמו, ויכול לעשותה על ידי שליח – לא מברכינן בלמ״ד, אלא ב״על״. ואם כן היו לנו לברך ״על הדלקת נר חנוכה״. והכי איתא להדיא בירושלמי סוכה (פרק שלישי הלכה ד): כיצד מברכין על נר חנוכה? רב אמר: ״ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות הדלקת נר חנוכה״, עיין שם. ולמה אמרו בגמרא שבת ״להדליק נר חנוכה״ (כג א)? ותירץ אחד מגדולי הראשונים: דכיון דכל אחד צריך להשתתף בפריטי, הוה כמו שעושה בעצמו (ר״ן פסחים שם). ובאמת יש מגדולי ראשונים שאמרו דצריך לגרוס בגמרא: ״על הדלקת נר חנוכה״ (בית יוסף בשם שיבולי הלקט, עיין שם, ובשלטי הגיבורים בשם ריא״ז, ובתניא, עיין שם רבינו יוסף). ויש מרבותינו מי שתירץ דכיון דכל אחד מדליק בביתו משום חיבוב המצוה – הוי כמוטל עליו לעשות (רא״ש שם). וביתר ביאור נראה לי: דכיון דאין בית שאין מדליקין בו נר חנוכה, וכל אחד מחוייב על כל פנים לראותם משום פרסומי ניסא – הוה כמוטל על כל אחד לעשות. (ולעניות דעתי נראה משום דלשון ״הדלקה״ משמע אפילו דלוקה ועומדת. וקיימא לן דלא מהני. ולכן לשון ״על הדלקת נר חנוכה״ משמע רק שתהיה דולקת, אבל ״להדליק״ משמע דלא סגי שלא להדליק, כמו שאמרו בגמרא שם: לא סגי, דלאו איהו מהיל. עיין שם.)

ג ברכה שניה: ״שעשה נסים לאבותינו, בימים ההם בזמן הזה״. ולכאורה הוא לשון כפול. ונראה לי: דהנה כתבו שצריך לומר ״בזמן הזה״ ולא ״ובזמן הזה״ (מגן אברהם), ונראה שהיה באיזה נוסחאות ״ובזמן הזה״. ולעניות דעתי שכן עיקר, והכי פירושו: דעיקר הנס שנצחו החשמונאים את אנטיוכס לא היה ביום זה של עשרים וחמישה בכסלו, אלא בימים רבים שכבשום. ורק בזמן הזה היה עוד נס של פך השמן שמצאו. וכן בברכת המגילה: עיקר הנס מהפיכת לב אחשורש היה מימים רבים מקודם, שהרי סעודת אסתר היתה ביום שני של פסח, ומאז התחיל לרדוף את המן. אך ביום שלושה עשר אדר היה נס בפני עצמו, שאז הרגו היהודים בשונאיהם, כדכתיב: ״ביום אשר שברו אויבו היהודים לשלוט בהם, ונהפוך הוא...״ ואם כן, שני נסים הם: האחד ״בימים ההם״, והשני ״בזמן הזה״ ממש. וצריך לומר ״בְּזמן״ בחירי״ק. וברכה השלישית ״שהחיינו״ וצריך לומר גם כן ״לִזמן הזה״ בחירי״ק הלמ״ד (שם).

ד מליל ראשון ואילך מברך שתים: ״להדליק״ ו״שעשה נסים״. אבל ״שהחיינו״ אינו אלא בפעם ראשון, כמו ברגלים שאין מברכין רק פעם אחד ״שהחיינו״. אבל ״שעשה נסים״ מברכין בכל לילה, שהרי כל יום היה נס בפני עצמו בפך השמן. ויתחיל להדליק אחר שגומר כל הברכות, דצריך לברך עובר לעשייתן. ואף על גב דזה שייך על ברכת ״להדליק״, אבל על ״שעשה נסים״ ו״שהחיינו״ לא שייך עובר לעשייתן; וראיה: שהרי גם הרואה מברך אותן כמו שיתבאר, והרואה הרי מברך אחר ההדלקה. ועיין בסעיף יד.

ה ואמת שכן הוא במסכת סופרים (פרק עשרים הלכה ו), וזה לשונו: המדליק מברך ״להדליק נר״, ואומר ״הנרות האלו אנו מדליקין... ועל ישועתך״, ״ברוך אתה ד׳ שהחיינו״, ואומר ״שעשה נסים״ וכו׳, עד כאן לשונו. ובהגהת מיימוני פרק שלישי (אות ב) כתב שכן עשה מהר״ם, עיין שם. אמנם רבינו

הרמ״א כתב שמברכין כולם כאחת, קודם ההדלקה. וטעמו ברור, דאיך אפשר להפסיק בין הברכות? ובעל כרחך כיון ש״להדליק״ מברך מקודם, ממילא דגם אלו צריך לברך מקודם, כדי שלא להפסיק. ונראה לי ברור דגם במסכת סופרים אין הכוונה שיאמר השתי ברכות אחר ״הנרות הללו״. וראיה: שהרי הטור כתב לעשות השלוש ברכות ביחד, ואחר כך כתב בשם מסכת סופרים לומר ״הנרות הללו״, ושכן היה נוהג מהר״ם והרא״ש ז״ל, עיין שם. הרי להדיא שכן פירשו הכוונה, או שטעות הוא במסכת סופרים וצריך לומר השתי ברכות מקודם, דהרבה טעות נפלו בה כידוע. וכן עיקר לדינא, וגם מהר״ם עשה כן, וכן הוא בתשובת מהרי״ל, וכן אנו נוהגים.

ו הא דאמרינן: הרואה צריך לברך – פירש רש״י דזהו למי שלא הדליק בביתו עדיין, או למי שיושב בספינה, עיין שם. ומלשונו משמע: דכל שלא בירך עדיין בביתו, אף על גב שעוד ידליק בביתו, מכל מקום חייב לברך על הראייה. ואפשר דאז אחר כך כשידליק בביתו – לא יברך רק ״להדליק״. אבל הטור והשולחן ערוך סעיף ג כתבו: מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותה הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו – מברך ״שעשה נסים״, ובליל ראשון מברך גם ״שהחיינו״. ואם אחר כך בליל שני או ליל שלישי כשבא להדליק – אינו חוזר ומברך ״שהחיינו״. עד כאן לשונם. וסבירא להו דמי שעתיד להדליק באותה לילה – אינו מברך על הראייה, וכן כתבו הרא״ש, והר״ן, והמרדכי. והוסיף הר״ן ז״ל לומר דלא מצינו דמי שיצא במצוה – שיתחייב לחזור ולברך על הראייה, עיין שם. (ומתוספות סוכה מו א דיבור המתחיל ״הרואה״ משמע: דאפילו אם יצא כבר – צריך לברך, משום דחנוכה שאני, ואינה דומה לכל המצות, עיין שם. ולהלכה קיימא לן כהטור והשולחן ערוך.)

ז ודע: דבזה שכתבו דכשמדליקין עליו בביתו – אינו צריך לברך על הראייה, יש מי שחולק בזה: דנהי דמיפטר מלהדליק בעצמו, מכל מקום ברכת ״שעשה נסים״ ו״שהחיינו״, שהיא מצות הודאה, והחיוב על גופו – במה יפטור, אחרי שלא שמע הברכות, ולא ענה אמן (ב״ח)? וכן ראיה מרש״י והרא״ש, שכתבו דהמהלך בספינה – מברך. ואטו המהלך בספינה אין מדליקין עליו בביתו?ורבינו ירוחם כתב שיש בזה מחלוקת, וזה לשונו: יש מהגדולים שכתבו שאם הדליקו עליו בביתו – אינו צריך לברך כשרואה נר חבירו. ויש מהן שכתבו שאפילו הדליקו עליו בביתו – שצריך לברך כשרואה, עד כאן לשונו (שם). וכן נראה עיקר לדינא, שהרי הרי״ף והרמב״ם כתבו סתם: הרואה צריך לברך. וכן פסק המהרש״ל, דרק המשתתף בפריטי ושומע הברכות ועונה ״אמן״ – אינו צריך לברך. אבל כשמדליקין עליו בביתו – צריך לברך. (והמגן אברהם סעיף קטן א כתב: דמתוספות סוכה מו א לא משמע כן, וכמו שביאר המחצית השקל כוונתו, עיין שם. ותמיהני: דאדרבא מדבריהם מבואר דאפילו מי שכבר בירך – יברך, כמו שכתבתי, ובזה פלפלו, עיין שם. ולעניות דעתי העיקר לדינא כב״ח ורש״ל, וכן פסק האליהו רבה סעיף קטן ד, והביא הרבה פוסקים שכתבו כן, עיין שם. ומה שכתב המגן אברהם בסעיף קטן ב, דאם כן רבי זירא למה לא השתתף בפריטי? תמיהני: דרבי זירא אמר לעניין ברכת ״להדליק״, אבל ״שהחיינו״ ו״שעשה נסים״ – בירך על של אחרים בראייה. והב״ח שכתב לא נפטר גופו – א״שהחיינו״ ו״שעשה נסים״ קאי. ובוודאי כן הוא, כמו מי שלא בירך בלילה ראשונה ״שהחיינו״ – פשיטא שמברך בלילה שנייה. וגם בחג כן הוא, והכא נמי כן הוא. וגם הט״ז בסעיף קטן ד, שכתב שהמרדכי יחיד בזה, אלמלי ראה שהרבה סוברים כן – לא היה אומר כן, כמו שכתב האליהו רבה שם. וכן עיקר לפי עניות דעתי. ודייק ותמצא קל.)

ח אחר שהדליק הנר הראשון, יאמר: הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות, ועל הנסים, ועל הנפלאות, שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים. וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד. כדי להודות לשמך על נפלאותיך, ועל נסיך, ועל ישועתך. כן הוא הנוסחא בטור. ובעוד שאומר זה, יגמור ההדלקה. וזהו משום פרסומי ניסא. אבל אם לא אמר זה – לא עיכב. והרמב״ם לא הזכיר זה כלל, עם כי ישנה במסכת סופרים. (וזה שכתב שיש בכאן שלושים ושש תיבות, כמניין נרות חנוכה – לא אוכל לכוין החשבון.)

ט אם שכח והדליק נר אחד פחות מן הראוי – ידליקה, ולא יברך, כי הברכה שעשה בתחילה – קאי על כל הנרות (מגן אברהם). ועוד: שהרי עיקר המצוה – יוצא בנר אחד, ועל ההידור אין לברך. ולכן אפילו שכח שנים או יותר – ידליק ולא יברך. ויראה לי דדווקא כשנזכר בתוך זמן ההדלקה. אבל לאחר זמן ההדלקה – לא ידליק כלל מה ששכח, דאם ידליק – לא יהיה גם בפעם השנייה כמהדרין מן המהדרין, כיון שהראשונים כבר כבו. ואם כן, למה ידליקם ללא תועלת? דההיכר אינו אלא כשכולם דולקין ביחד.

י כבר כתבנו שאף מי שכבר יצא – יכול להדליק בעד אחר ולברך, כגון אשה שאינה יודעת להדליק ולברך, אך בתנאי שתעמוד אצלו ותענה ״אמן״. אבל שלא בפניה – אין לברך. וכן מותר שהיא תדליק, והוא יברך (מגן אברהם סוף סעיף קטן ד). ויש מי שאומר: כשאחר מברך – יברך ״על הדלקת נר חנוכה״ (שם בשם ב״ח), כיון שאין עתה המצוה מוטלת עליו. ויש מי שאומר דאין לשנות הנוסחא, ויברך ״להדליק״ (שם בשם ר״ן). וכן הוא המנהג. והרי גם בעצמו היה לו לברך כן, כמו שכתבתי בשם הירושלמי. ומכל מקום לפי ש״ס דילן – אין מברכין כן, מטעם שנתבאר. אם כן אין חילוק בין כשדולק בעצמו, ובין על ידי שליח.

יא כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: יתחיל להדליק ביום ראשון בנר היותר ימיני. ובליל שני, כשיוסיף נר אחד סמוך לו – יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי, כדי להפנות לימין. וכן בליל שלישי, כשיוסיף עוד אחד סמוך לשני נרות הראשונות – יתחיל בנוסף, ובו יתחיל הברכה, ואחר כך יפנה לצד ימין. וכן בכל לילה. נמצא שתמיד מברך על הנוסף, שהוא מורה על הנס, שהרי בתוספת הימים – נתוסף הנס. עד כאן לשונו. וראיתי מי שכתב על זה שאין לזה טעם, שזה אינו רק למהדרים מן המהדרים, ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות? אלא העיקר וכו' – ד יברך על עיקר המצוה, על הסמוך לפתח (הגר"א סעיף קטן ו). ולא אבין דברים אלו. דזה היה שייך אלו מדליק נר אחד ולא בירך, ומדליק השניה ומברך – שפיר היתה שאלה: איך מברך על הנוסף ולא על העיקר? אבל לרבינו הבית יוסף – הא תמיד מברך על הראשונה, והיא העיקרית, והשאר הם נוספים. ומאי דקרי לה "נוסף" – זהו בסדר העמדת הנרות לענין יום הקודם, דבכל יום מברך אנר חדש. אבל הרי היא הראשונה, והיא המצוה העיקרית, ומה עניין זה לזה? וכן אנו עושין כדברי רבינו הבית יוסף (וסמוך לפתח אינו מעכב).

יב והלבוש חולק על רבינו הבית יוסף מטעם אחר: דזה שאמר שהנוסף יהיה השמאלי, וידליק משמאל לימין, וזהו הפינה לצד ימין. ונהפוך הוא: דהפינה שלצד ימין – הוא מימין לשמאל, שתמיד מתחיל מה שיותר ימיני, והולך מימין לשמאל. כמו בהזאות ב"איזהו מקומן": דרומית מזרחית, מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית. וכן הוא בטבע האדם לפנות מימין לשמאל, כמו במחולות. וכן הוא הכתיבה שלנו: מימין לשמאל. ולכן העיקר להתחיל תמיד מהימין, ולילך מימין לשמאל, עיין שם. ויש מי שהוסיף על זה שנוכל לברך גם באופן זה תמיד על הנוסף, והיינו: שהנר שבו דולקין הנרות – יהיה בטפח הסמוך לפתח, בצד השמאלי של הפתח, ויתחיל בהנר הסמוך ממש לפתח. ובליל שני יתחיל בהנר השני, וילך מימין לשמאל (ט"ז סוף סעיף קטן ו). ובתרומת הדשן (סימן קו) כתב: דבני ריינו"ס עשו כרבינו הבית יוסף, ובני אוסטרייר"ך כהלבוש, עיין שם. ורבינו הבית יוסף הכריע כבני ריינו"ס. וכתבו הגדולים שטוב תמיד להעמיד הפמוט בתוך חלל הפתח על המשקוף, דאז כולם הויין בטפח הסמוך להפתח. דאם יניחם בצד הכותל שאצל הפתח – לא יהיו כולם בטפח הסמוך לפתח. וכן ראוי לנהוג.

יג והנה גם בפינוי דרך ימין, שחולק הלבוש על רבינו הבית יוסף, גם כן העיקר כדברי רבינו הבית יוסף. וכן מפורש ברש"י ותוספות יומא (יז א דיבור המתחיל "מדרמינן"), וזה לשון רש"י ז"ל: שהוא מונה והולך דרך ימין, מצפון למערב, וממערב לדרום, ומדרום למזרח. עד כאן לשונו, וכן כתבו התוספות. הרי משמאל לימין מקרי דרך ימין (פרי חדש בסימן קכח). והרי כן מפורש בים שעשה שלמה במלכים (ז): שלושה פונים צפונה, ושלושה ימה, ושלושה נגבה, ושלושה מזרחה. ומזה דרשו חכמינו ז"ל (שם נח ב): דכל פינות שאתה פונה – הוא דרך ימין, עיין שם (וזה רמז המגן אברהם בסעיף קטן ה). ומה שהביא הלבוש מההזאות שעל המזבח – זהו גם כן כן, כפי שהיה עומד מבחוץ ופניו לפנים. ובכל דבר שהאדם עושה הוי משמאל לימין דרך ימין. (ומה שהביא ראיה מכתיבה שלנו, גם כן הוי להיפך בכתיבת כל אות לעצמו בכתב אשורית, דהולכין משמאל לימין. ויש בזה סוד גדול בכתיבה מימין לשמאל בכלליות, ומשמאל לימין בפרטיות: לאכללא שמאלא בימינא, וימינא בשמאלא, כידוע לחכמי הקבלה. ומה שכתב מטבע המחולות – זהו דרך הטבע, ולא דרך השכל. ודייק ותמצא קל.)

יד פשוט הוא דמי שלא בירך בנר הראשון – מברך כל זמן ההדלקה. אבל לאחר ההדלקה – לא יברך, דבעינן "עובר לעשייתן". וזהו לדעת הרמב"ם בפרק אחד עשר מברכות. ולדעת החולקים – יכול לברך, כמו שבארנו ביורה דעה סימן יט סעיף ד, עיין שם. אמנם לעניות דעתי נראה דבנר חנוכה, כיון דאיכא מצוה בראייה, ועיקר פרסומי ניסא היא הראייה – יכול לברך גם אחר כך. וכעין סברא זו כתבנו ביורה דעה שם סימן כח סעיף ח לעניין כיסוי הדם. (ובשערי תשובה סעיף קטן ה לא כתב כן, עיין שם. ולי נראה כמו שכתבתי.)ויש מי שאומר ד"שעשה נסים" ו"שהחיינו" – ברך גם אחר כך, אבל "להדליק" – אינו מברך אחר הדלקת הנר הראשון, מפני דהשאר אינן אלא להידור, ולא שייך לברך עליהן (הגאון רבי עקיבא איגר). ולא אבין: דאטו גרע הנרות האחרים מניגוב של נטילת ידים, דגם כן אינו מעכב, ועם כל זה מטעם ניגוב מקרי "עובר לעשייתן", כמו שכתבתי בסימן קנח, וצריך עיון.

סימן תרעז

א איתא בגמרא (כג א): אכסנאי חייב בנר חנוכה, אלא שיכול להשתתף בפריטי ביחד עם הבעל הבית. כלומר: מי שאין לו אשה ובית, אלא הוא לבדו ישיבתו קבוע בבית אחר – הרי החיוב עליו להדליק נר חנוכה. ואם אינו רוצה להדליק בעצמו – משתתף עם הבעל הבית, ואחד מהם מברך, והשני עונה "אמן". אבל כשהוא אורח, ויש לו במקום אחר אשה ובית – הרי מדליקין בביתו, ונפטר גם הוא. אלא שיש אומרים דברכת "שעשה נסים"

ו״שהחיינו״ – מחוייב בעצמו לראות נרות חנוכה, ולברך שני הברכות בלילה ראשונה, ובכל הלילות רק ברכה אחת ״שעשה נסים״. וכבר כתבנו בזה בסימן הקודם סעיף ז, ושדעתינו נוטה כן, אף שיש חולקים. עיין שם.

ב וכתבו הרי״ף והרמב״ם בסוף פרק רביעי: דאורח שהיה לו פתח בפני עצמו, אף על פי שבביתו מדליקין עליו או משתתף בפריטי – מכל מקום צריך להדליק לבדו מפני החשד, עיין שם. ונראה שאין זה רק לפי דין הגמרא, שהיו מדליקין בפתחי חצרות או בתים. אבל לדידן, שמדליקין בבית – ליכא חשדא. ויש מי שכתב דהאידנא שמדליקין בפנים, אם יש להאורח חדר בפני עצמו – מדליק (מגן אברהם סעיף קטן ג). ולא ידעתי למה: והרי בבית לא שייך חשדא, שהרי בני הבית יודעים שהשתתף בפריטי, או שיש לו אשה ובית במקום אחר? ונראה לי דוודאי כשמשתתף בפריטי – אינו צריך להדליק בפני עצמו. אלא כשאינו משתתף, ובני הבית סוברים שאין לו אשה ובית – בזה אפשר יש חשדא, וצריך עיון. ויש מוסיף עוד לומר: דאפילו אין לו חדר בפני עצמו, כיון שנהגו שכל אורח מדליק – גם הוא חייב להדליק משום חשדא, דמי יודע אם הוא בחור או נשוי (אליה רבה סעיף קטן א)? והנה אם המנהג כן – וודאי דהולכין אחר המנהג. אבל זה שכתב דמי יודע וכו׳ – אינו מובן: דזה לא שייך רק על בחור רך בשנים. אבל מי שהוא גדול בשנים – פשיטא שיש לו אשה. ולכן צריך עיון בכל זה. ודע שיש מי שכתב דכשמדליק מפני החשד – אינו צריך לברך (כנסת הגדולה). ואינו כן, דכיון שמדליק בפני עצמו, אם כן אינו רוצה לצאת בשל בני ביתו, ולמה לא יברך (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ד)? ודע דזה דבזמן הגמרא צריך להדליק מפני החשד כשיש לו פתח פתוח לעצמו, כמו שכתבתי – זהו אפילו שני הפתחים הם ברוח אחד צריך לברך. ולא דמי לסימן תרעה, דהתם החשד על הבעל הבית, ובני עירו יודעים ששניהם של אדם אחד. אבל בחשדא דאורח – וודאי דיש חשד גם ברוח אחד, שהרי אינו שייך לבעל הבית זה (שם סעיף קטן ב).

ג וכתבו הטור והשולחן ערוך: דהא דאם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו – זהו אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה, והוא אוכל על שולחן בעל הבית. והוא הדין הבן האוכל אצל אביו. עד כאן לשונו. ואפילו אוכל בקביעות אצל אביו, כיון דלשינה יש לו חדר בפני עצמו – צריך להדליק מפני החשד. ואף על גב דעיקר הוא המקום שאוכל שם, כמו שכתב רבינו הרמ״א, דיש אומרים דבזמן הזה שמדליקין בפנים ממש – ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו. עד כאן לשונו. מכל מקום לפי דינא דגמרא, בפתח פתוח לעצמו, דהחשד הוא מפני העוברין דרך שם, ואינהו לא ידעי שאינו אוכל שם – לפיכך צריך להדליק. אבל בזמן הזה דההדלקה בפנים – תלוי רק במקום שאוכל. ולכן האורח כשאוכל עם הבעל הבית, וכל שכן בן האוכל אצל אביו – אינו צריך להדליק בפני עצמו בחדרו, שהרי בני הבית יודעים שהוא אוכל ביחד, והוי בכלל בני הבית. ומצות נר חנוכה ״איש וביתו״, כלומר: לכל בני הבית. (כן נראה לעניות דעתי. ונראה לי דזהו גם כוונת המגן אברהם בסעיף קטן ו, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)ופשוט הוא דמי שאוכל בבית חבירו באקראי – צריך להדליק בפני עצמו, או אשתו מדלקת עליו בביתו, במקום שהוא דר שם. (שם סעיף קטן ז. ומה שכתב דמכל מקום מצוה בו יותר מבשלוחו, עיין שם – לא ידעתי כוונתו. דאם כן רבי זירא בגמרא – למה לא עשה כן? וצריך עיון.)

ד כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: קטן שהגיע לחינוך – צריך להדליק. עד כאן לשונו. דין זה הוה ליה לכתוב בסוף סימן תרעה, ורבינו הרמ״א כתבה שם. אך בכאן הוא עניין אחר, דבשם מיירינן כשהמנהג שכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו. והכא לא מיירי בזה, אלא דהכוונה: קטן שיש לו בית בפני עצמו – חייב להדליק מפני החשד, כמו גדול (וכן משמע ממגן אברהם סעיף קטן ח, עיין שם). ויש מי שפוטר קטנים (שם), וטעמו: דכיון דאינו אלא מפני החשד, אין מחוייבים לחנך גם הקטן בזה (מחצית השקל).

ה וכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג: יש אומרים שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין ישראל – מדליק בברכות. עד כאן לשונם. והטעם: דהא מחוייב בראייתן, משום פרסומי ניסא. ובכאן – הלא לא יראה הנרות דולקים. עוד כתבו: דאפילו אם הוא אצל יהודים, ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו – מדליק ומברך עליהן. וכן נוהגין. עד כאן לשונם. כלומר: אף על פי שיש לו אשה ובית, והיא בוודאי תדליק עליו, מכל מקום יכול לומר: אין רצוני לצאת בזה, ואדליק בפני עצמי. וכן הוא באמת המנהג שלנו, דכל מי שהוא בדרך – מדליק במקום שהוא, אף שבביתו מדליקין עליו. וזהו בכלל ההידור (שם סעיף קטן ט בשם תרומת הדשן). ומהרי״ל כתב שמנהג פשוט הוא שאורחים ובחורים מדליקין (שם). ונראה לעניות דעתי דעתה, שרוב הנסיעות במסילות הברזל, וקשה להדליק שם כידוע – יכול לסמוך בפשיטות על ביתו, שמדליקין שם. אמנם הלא לא יראה נרות חנוכה, ולכן טוב שידליק נר אחד בהעגלה שיושב שם, ולברך עליו, דבנר אחד יכול לעשות שלא יקפידו הנוסעים. ומוטב שלא להיות מהמהדרין ולקיים עיקר המצוה, משלא יראה נר חנוכה כלל. וכל שכן מי שאין לו בית, שמחוייב מדינא להדליק שם, אם לא יבוא באותה לילה באיזה מקום.

ו כתב הטור: הנותר מן השמן והפתילות בליל ראשון – מוסיף עליו ומדליק בליל שני. נותר בליל שני – מוסיף עליו ומדליק בשלישי, וכן בכל הלילות. נותר ממנו בליל שמיני – עושה לו מדורה בפני עצמו ושורפו, שהרי הוקצה למצותו. עד כאן לשונו. וזהו מפסיקתא, כמו שכתבתי הרא״ש בשם השאילתות. והקשו המפרשים: הא לעיל בסימן תרעב מבואר שהנותר מן השמן לאחר השיעור – מותר לכבותה ולהשתמש בה. ותירצו: דשם מיירי שנתן יותר מכשיעור, ולא הוקצה למצותה רק כפי השיעור. והכא מיירי שנתנו כפי השיעור, ומזה נשאר דוודאי אסור (בית יוסף וב״ח). ועל פי זה כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה – עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, שהרי הוקצה למצותו. עד כאן לשונו. אבל אם נתן יותר מכשיעור – המותר מותר. והסכימו לזה מפרשי השולחן ערוך, עיין שם. ויש מי שתירץ: דכאן מיירי שנתן בסתם, ולכן קדוש אפילו יותר מכשיעור, דמסתמא אקצה לה כולה. ולעיל מיירי שלא הקצה מפורש רק כפי השיעור (שם בשם ר״י אבוהב). ויש שדחו תירוץ זה, דאפילו בסתם – אינו קדוש רק כפי השיעור (בית יוסף, ומגן אברהם סעיף קטן י, וט״ז שם). ויש מי שתירץ דגם כאן אין הכוונה שאסור ליהנות מזה, אלא הכוונה שיעבירנו מן העולם. וגם לעיל הכוונה כן, דעשאוהו רבנן כתשמיש קדושה דצריך גניזה (עיין ט״ז). כלומר: שלא יוטל בבזיון. ולא משמע כן מלשון הטור.

ז ואני תמה על רבותינו: דלפי לשון הטור אין זה סתירה כלל לשם, דוודאי לא נתקצה יותר מהשיעור. אבל בכאן עניין אחר הוא, והיינו: שכשנשאר בראשון, והניחה ללילה השניה – הרי הקצה את המותר להשניה, וכן משניה לשלישית וכו׳, והנשאר משביעי – הקצה לשמיני, וזהו וודאי אסור. ולמחר בשמיני כשהוסיף – לא נאסרה רק כפי השיעור. אבל מי יימר דהנותר מהשביעי נדלקה, וזה שהוסיף בשמיני נשאר? שמא זה שהוסיף נדלק, והנשאר הוא שהקצה מאתמול? וזהו שדייקו לומר: הנותר מן הראשון מוסיף וכו׳, והוה ליה לומר: הנותר מנר חנוכה – עושה מדורה ושורפו. אלא וודאי דרק בכי האי גוונא שורפו, מטעמא דכתבינן. אבל בנותן שמן לנר חנוכה – אין המותר קדוש.

ח שמן שהוקצה לנר חנוכה, שנתערב בשאר שמן, ואין בהשאר ששים לבטלו, כתבו הטור והשולחן ערוך שאין להוסיף שמן עד ששים כדי לבטלו. דאין מבטלין איסור לכתחילה, אפילו באיסור דרבנן. ואף על גב דביורה דעה סימן צט נתבאר דיש אומרים דבאיסור דרבנן, כשנתערב ואין ששים, דיכול להוסיף עד ששים – מכל מקום הכא הוה כדבר שיש לו מתירין, שהרי ראוי לשהותו לשנה הבאה לנר חנוכה. ואף על גב דהטור כתב שלא ישהנו, כדי שלא לבא לידי תקלה, ואפילו ליתנו בכלי מאוס, לא מהני, דלהדלקה לא נמאס, מכל מקום כיון דמעיקר דינא מותר להשהותו – הוה כדבר שיש לו מתירין (וזהו כוונת המגן אברהם סעיף קטן יב). ואף על גב דבעצים שנשרו מן הדקל ביום טוב, התרנו בסימן תקז להרבות עליהם עצים מוכנים, ומסיקן – זהו מפני שאינו נהנה ממנו עד אחר ביעורו (טור), וכדאיתא ריש ביצה. מה שאין כן בכאן, שיהנה בשעת ההדלקה כשיוסיף בביטול עד ששים. (וצריך עיון מה שבשולחן ערוך לא כתבו דברי הטור, שאסור לשהותו לשנה הבאה משום תקלה. ואולי סבירא ליה דממה נפשך: אם תדיננו כדבר שיש לו מתירין – נתיר לו לשהותו, דהוי תרתי דסתרי. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרעח

א בסימן רסג נתבאר דנר שבת וקידוש היום – נר שבת עדיף אם אין ידו משגת לשניהם, דשלום בית עדיף מכל הדברים. ונר שבת הוי שלום בית, שלא ישבו בחושך ויכשלו בהליכתם, עיין שם. וכל שכן דנר שבת קודם לנר חנוכה, שהרי קידוש היום דאורייתא. ואף שיכול לקדש על הפת, אמנם אם גם פת אין לו – נר שבת עדיף. וכל שכן נגד נר חנוכה דרבנן. והגם דהרבה פוסקים סוברים דגם קידוש אינו אלא מדרבנן, ומן התורה יוצא בתפילה, מכל מקום הא עיקרו מדאורייתא. ואף על גב דבנר חנוכה איכא פרסומי ניסא, מכל מקום שלום בית גדול מכולן. אך בנר אחד סגי לשלום בית, ובהמותר יקנה נר חנוכה (מגן אברהם).

ב ואם יש לו נר שבת, אך אין לו יין לקידוש אם יקנה נר חנוכה – נר חנוכה קודם, משום פרסומי ניסא. ודווקא כשיש לו פת. אבל אם אין לו פת – פת קודם אפילו למאן דסבירא ליה דהוי דרבנן, דלחם משנה הוי דאורייתא (ט״ז). ויש מי שאומר דגם נגד פת נר חנוכה קודם (ב״ח). ונראה כדעה ראשונה: דנהי דנאמר שאין זה דאורייתא, מכל מקום גם בפת וודאי יש שלום בית כמובן. וכן נר חנוכה קודם להבדלה. אמנם גם נר חנוכה, כשיש לו נר אחד – די, והמותר יקנה יין לקידוש ולהבדלה, כיון דמדינא יוצא בנר אחד.

ג יש מי שאומר דבזמן הזה, שמדליקין נר חנוכה בבית, אין לומר נר שבת עדיף, ומוטב להדליק נר חנוכה וממילא שיהא אור בבית. ואף שאסור לאכול לאורה, מכל מקום מוטב לאכול נגדה מלבטל נר חנוכה לגמרי, כיון שאי אפשר בעניין אחר (מגן אברהם). ויש מי שחולק בזה (אליה רבה). ומכל מקום

יש לסמוך על זה בשעת הדחק, שהרי בעיקר תשמיש יש אומרים דמותר בתשמיש מצוה, כמו שכתבתי בסימן תרעג, וסעודת שבת הוה וודאי סעודת מצוה.

סימן תרעט

א בערב שבת צריך להקדים נר חנוכה לנר שבת. ולא מיבעיא אם מקבל את השבת על ידי נר שבת, דאז אסור לו להדליק עוד, אלא אפילו אינו מקבל שבת בהדלקתו – מכל מקום אי אפשר להדליק של שבת קודם לשל חנוכה, דלא נאה אחר הדלקת נר של שבת לעשות מלאכת חול. וגם בזמן הש"ס משמע שהדלקת הנר היתה מלאכה האחרונה (כמו שהאריך הר"ן ז"ל בפרק שני). וכן משמע מלשון הטור, דהבה"ג פוסק דנר חנוכה קודם לשל שבת, משום דבהדלקה קבל שבת. וכתב שהתוספות כתבו שאין הקבלה תלויה בהדלקה, ויכול להדליק של שבת תחילה וכו', עד כאן לשונו. כלומר: שמדינא יכול להדליק מקודם נר של שבת, אך מכל מקום טוב יותר להדליק של חנוכה מקודם (וכן כתב הב"ח, עיין שם).

ב אמנם הרשב"א ז"ל בתשובה (חלק א סימן אלף ע) פסק להדליק נר של שבת תחילה, דתדיר ואינו תדיר תדיר קודם, עיין שם. ותמיהני: הא להדיא איתא בגמרא (כג ב) דאם אין לו על קידוש ונר חנוכה – עדיף נר חנוכה משום פרסומי ניסא, יותר מקידוש דתדיר. וצריך לומר דסבירא ליה דזהו לעניין כשיבטל לגמרי, אבל לא לעניין להקדים. וכסברא זו כתבו התוספות שם. ובכאן יש להסביר יותר: דבערב שבת כשמדליקין בעוד היום גדול – הא עדיין לא שייך פרסומי ניסא.

ג ומכל מקום המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל להדליק נר חנוכה קודם נר של שבת, מפני שנשים שלנו מקבלות שבת בהדלקתן. ואפילו איש המדליק, ומפורש אינו מקבל שבת, דבכי האי גוונא אפילו להבה"ג מותר – מכל מקום מקדמינן נר חנוכה. אך אם אירע שהקדים של שבת – יברך אחר כך של חנוכה, אם לא קבל שבת בהדלקה. ואם קבל שבת, או אשה שהדליקה דבסתמא מקבלת שבת – ידליק לה אחר נר חנוכה, והיא תשמע ותענה "אמן".

ד ומברך על נר חנוכה: "להדליק נר חנוכה" בערב שבת, אף על פי שמדליק בעוד היום גדול, דכיון דאי אפשר באופן אחר – הרי בעל כרחו חל החיוב עתה עליו. ולכל הפחות לא גריע מהכשר מצוה, שמברכין על זה, כמו בעשיית סוכה קודם החג. דלפי דינא דגמרא מברכים עליה "שהחיינו" (סוכה מו א), ולפי הירושלמי ברכות (פרק תשיעי הלכה ג) מברך גם "לעשות סוכה". וכל שכן בנר חנוכה בערב שבת. רק יזהר ליתן בה הרבה שמן, שתהא דולקת בלילה כפי השיעור, והיינו חצי שעה. (ופשוט הוא דמכל מקום, קודם פלג המנחה לא ידליק.)

סימן תרפ

א כתב רבינו הבית יוסף: בליל שבת צריך ליתן שום דבר לחוץ בין הנרות לפתח, בשביל הרוח שלא יכבה הנרות כשפותח הדלת. עד כאן לשונו. וזהו אצלם, שהיו מדליקין על פתח הבית שלצד החצר, ויש שם רוח. אבל אצלינו, שמדליקין בחדרים הפנימים – לית לן בה. ואין לשאול: דאם יש חשש שהרוח יכבה הנרות, אם כן גם בחול לא יצא, כיון שאינו ראוי לידלק כשיעור? דיש לומר: דבאמת אינו וודאי שיכבה. ועוד: דכשתהיה הדלת סתומה – פשיטא שלא יכבה. אלא דמפני איסור שבת דחמיר, יש לחשוש גם בכי האי גוונא. ופרטי דינים אלו נתבארו בסימן רעז, עיין שם.

ב עוד כתב: בערב שבת אסור לקבוע הנרות בדלת עצמה אחורי הדלת. ויש מי שמתיר. עד כאן לשונו. גם זה תלוי בהפרטים שנתבארו שם. ואין נפקא מינה בין אחורי הדלת או בהצד שלפנים, דהכל טעם אחד: אם מקרי זה מכבה אם לאו. ושם נתבארו טעמי המחלוקת בזה, עיין שם.

סימן תרפא

א אין לעשות הבדלה על נרות חנוכה, דכיון שהם אסורים בהנאה, והרי אין מברכין "בורא מאורי האש" עד שיאותו לאורו. אמנם יכול מקודם להבדיל עליה, ואחר כך לכבותה ולהדליק בה נר חנוכה (ב"ח). וזה עדיף טפי, דכיון דאתעבידא בה מצוה חדא – לתעביד בה מצוה אחריתי (עיין ט"ז). אך זה תלוי במה שיתבאר: אם הבדלה קודמת או נר חנוכה קודמת?

ב כתב רבינו הבית יוסף: מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה. עד כאן לשונו, והטעם ביאר בספרו הגדול: דאפוקי יומא מאחרינן, עיין שם. אך אם כן למה דווקא בבית הכנסת? ורבינו הרמ"א כתב על זה: וכל שכן בביתו, שמדליק ואחר כך מבדיל, שהרי כבר הבדיל בבית הכנסת. עד כאן

לשונו, ומשמע: משום שכבר הבדיל בבית הכנסת, הא בלאו הכי הוי הבדלה קודמת. וכן נראה, דוודאי קשה הדבר לברך "בורא מאורי האש" אחר שכבר השתמש באש של חנוכה. וסברא זו כתבה הכלבו בשם הראב"ד ז"ל. ואף על גב דמנר חנוכה אין נהנין, מכל מקום משתמש באור. ועוד: דמהשמש הרי נהנה, ולכן בביתו צריך להבדיל מקודם. ורק בבית הכנסת, דהפרסומי ניסא רב מאד, ולכן נכון להקדים נר חנוכה. וגם בביתו, מי שכבר שמע הבדלה בבית הכנסת. אבל בלאו הכי – הבדלה קודמת. וכן הוא המנהג שלנו. וגם: עיקר טעם דאפוקי יומא מאחרינן – אין בו טעם, דזה שייך אם היינו נוהגין בו מנהג שבת. אבל כיון דמדליקין נר חנוכה – הא בעל כרחו כבר יצא היום. ועוד: דהבדלה תדיר, ושייך לאפוקי שבתא. אבל נר חנוכה – בעל כרחו שייך ליום המחרת. אלא וודאי דרק בבית הכנסת עשו כן, מטעמא דכתבינן. (המגן אברהם כתב דמי ששכח "אתה חוננתנו" – יבדיל מקודם, עיין שם. ומשמע דסבירא ליה דכל אחד ידליק מקודם. וכן כתב האליה רבה, וכן משמע מהגר"א. אבל הט"ז ומהר"ל מפראג פסקו להבדיל מקודם. וכן נראה לעניות דעתי עיקר, מהטעמים שכתבנו. והגם שדחו דברי הט"ז, מכל מקום לפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרפב

א כל שמונת ימי חנוכה אומר "על הנסים" בברכת המזון בברכת הארץ. והיינו: שמתחיל "נודה לך" ואומר עד "ובכל שעה", ואחר כך אומר "ועל הנסים" עד "לשמך הגדול". ואחר כך אומר "ועל הכל ד' אלקינו אנחנו מודים לך..."וכן בתפילה אחר "מודים" עד "קוינו לך": "ועל הנסים" עד סופו, ואחר כך אומר "ועל כולם... וכל החיים יודוך סלה..."לפי שברכות אלו אינם תפילה אלא הודאה, וגם "על הנסים" היא הודאה, ולכן קבעוה בהודאה. מה שאין כן "יעלה ויבא" – היא תפילה, קבעוה בברכת תפילה ב"רצה". ויראה לי דצריך לומר "ועל הנסים"" שהרי גם מקודם יש הודאות, וזהו נוסף. ובסידורים כתוב "על הנסים", ונראה שצריך לומר בוי"ו.

ב צריך לומר "כשעמדה... הרשעה" – הרי"ש בשו"א, והשי"ן והעי"ן בקמ"ץ. וצריך לומר "להשכיחם תורתך, ולהעבירם חוקי רצונך" בלא ממי"ן (מגן אברהם). ויש אומרים "מחוקי" (פרי חדש), וכן אנו אומרים, דלשון זה פשוט יותר. ואומרים "כשעמדה... על עמך ישראל", ואין צריך לומר "כשעמדה עליהם", דזהו יתור לשון, שהרי אומרים "על עמך ישראל". וצריך לומר בסופו "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו", ולא כמו שיש אומרים "שמונה ימים אלו" ואין מזכירין חנוכה, דאינו כן, דכל עניין יש להזכיר מפורש (שם). ואומרים "ועל התשועות ועל המלחמות". ויש אומרים "ועל הנפלאות". ולי נראה דבחנוכה יש לומר "ועל המלחמות" שהרי החשמונאים נלחמו באנטיוכס. אבל בפורים לא היה מלחמה, ויש לומר "ועל הנפלאות". ואנו אומרים "כשם שעשית לאבותינו..."", ורבינו הבית יוסף כתב דאין אומרים "כשם שעשית..." אלא מסיים "ועשית עמהם נסים וגבורות בימים ההם..." ויש אומרים שאומרים אותו. עד כאן לשונו. וטעם דיעה ראשונה: ד"כשם" משמע לשון תפילה, דכשם שעשית לאבותינו – כן תעשה לנו, ואין אומרים תפילה בשלש אחרונות. אבל יש אומרים שאומרים אותו, וכן הוא המנהג שלנו. דציבור שאני, כמו שאומרים בעשרת ימ תשובה "וכתוב..."", "ובספר חיים".

ג אם שכח "על הנסים", בין בתפילה בין בברכת המזון – אין מחזירין אותו. דלא דמי ל"יעלה ויבא" דראש חודש וחול המועד, שהם ימים שיש בהם קרבן מוסף. מה שאין כן חנוכה, דהודאה בעלמא היא. ומיהו אם נזכר באותה ברכה – כל זמן שלא אמר השם, אפילו אמר "ברוך אתה" ונזכר – חוזר. ואף על גב דאינו חייב לחזור, מכל מקום בברכת המזון יש לו לומר ב"הרחמן" בסופם "הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות, כשם שעשית... בימי מתתיהו" עד סופו. וכן בתפילה יכול לומר "על הנסים" אחר "יהיו לרצון" (ט"ז). ודע דבשבת צריך לומר "על הנסים" גם במוסף וכן במוסף דראש חודש טבת. ואף על גב דאין מוסף בחנוכה – מכל מקום יום הוא שנתחייב בד' תפילות, וצריך להזכיר של חנוכה בכולם.

סימן תרפג

א בחנוכה גומרין את ההלל, משום דבכל יום נעשה בו נס בפך השמן. ועוד: דבכל יום חלוק בנרותיו, לפי המהדרין מן המהדרין, והוי כסוכות שחלוקים בקרבנות וגומרין את ההלל. ועוד: שהרי קורים בנשיאים, ובכל יום נשיא של יום זה חלוק משל חבירו. אם כן כל נשיא צריך לגמור ההלל על קרבנותיו (בית יוסף). ועוד: דכפי מה שכתבתי בסימן תרע, עשו שמונה ימי חנוכה תחת ימי הסוכות, שלא עשאו אז. וממילא דגומרין את ההלל כבחג הסוכות.

ב כל שמונת ימי חנוכה אין אומרים תחנון, ו"צדקתך צדק", ו"יענך", וצדוק הדין. וכן במנחה של ערב חנוכה אין אומרים תחנון, כמו שכתבתי בסימן קלא. ואלו הימים אסור להתענות בהם, כמו שכתבתי בסימן תרע, ומרבים קצת בסעודות, ואומרים שירות ותשבחות, כמו שכתבתי שם.

סימן תרפד

א וקורין בתורה בחנוכה בכל יום ב"נשא" בפרשת קרבנות הנשיאים. דאיתא בפסיקתא הטעם: משום דמלאכת המשכן נגמר בעשרים וחמישה בכסלו, כמו שכתבתי בסימן תרע. ומתחילין ב"ויהי ביום כלות משה", שהוא ראש העניין. ויש מקומות שמתחילין בברכת כהנים, לפי שהנס נעשה על ידי הכהנים החשמונאים, ומנהג יפה הוא (טור). אבל אין נוהגין כן, לפי שאינו מעניינא דקרבנות.

ב וכיצד היא הקריאה? ביום הראשון דמתחילין ב"ויהי ביום כלות משה", ובה הרבה פסוקים, חולקין אותה לכהן וללוי. והשלישי קורא בנשיא דיהודה. ויש אומרים דכהן קורא כל הפרשה ד"ויהי ביום כלות משה", והלוי והישראל קורין בנשיא. והטעם: דלפי שעיקר הקריאה היא בהנשיאים, ולכן צריכין רוב הקרואים לקרוא בנשיא. וכן נוהגין. וביום השני קורא כהן "ביום השני" עד "פר אחד בן בקר". והלוי קורא מן "פר אחד" עד "ביום השלישי". והישראל חוזר וקורא "ביום השני". ויש אומרים דהישראל קורא "ביום השלישי", דמוטב לקרוא של מחר מלקרות מה שקראו הקודמים, אם רק אפשר בזה. וכן המנהג שלנו, וכן בכל יום. וביום השמיני קורין כהן ולוי "ביום השמיני", לפי שזהו חובת היום. והישראל קורא מן "ביום התשיעי" עד סוף הנשיאים, וגם פרשת "זאת חנוכת המזבח", וגם ב"בהעלתך" עד "כן עשה את המנורה". לפי שכל זה הוה חד עניינא, ובהכרח לגומרו כולו.

ג ובשבת חנוכה מוציאין שני ספרים. באחד קורין פרשת השבוע, וברובה היא פרשה "מקץ". ובשנייה קורין בחנוכה למפטיר, כפי היום שעומד בו. ומפטירין בנרות דזכריה: "רני ושמחי". ואם יום ראשון של חנוכה חל בשבת, דיש שני שבתות, קורין ההפטרה בשבת שנייה בנרות דשלמה במלכים: "ויעש חירום". וכתב רבינו הרמ"א דאם חל חתונה בשבת זו – קורין בשל חנוכה. עד כאן לשונו. כלומר: ולא "שוש אשיש". וזהו לפי מנהגם, אבל אצלינו אין קורין פרשה לחתן לעולם.

ד אם חל ראש חודש טבת בשבת – מוציאין שלושה ספרים. בראשון קורא שיתא גברי בפרשת השבוע. ואסור לקרות יותר משיתא גברי, שהרי בספר תורה השנייה צריך לקרות השביעי, שהוא ממניין הקרואים דווקא. ובספר תורה שנייה קורא השביעי בשל ראש חודש, דתדיר קודם. ואף על גב דבחנוכה איכא פרסומי ניסא, הלא יקרא המפטיר בחנוכה, וגם על ידי זה תהיה ההפטרה בשל חנוכה. ומתחיל "וביום השבת", כיון ששבת היום. והמפטיר קורא בשלישית בשל חנוכה, ומפטיר בשל חנוכה: "רני ושמחי". ואם חל ראש חודש בחול – מוציאין שני ספרים. וקורין בראשון שלושה גברי בשל ראש חודש, והרביעי קורא בשל חנוכה כפי סדר היום (ועיין בסימן תרפה סעיף ד).

ה אם טעה הקורא, וקרא רביעי בשל ראש חודש, אם לא הוציאו ספר תורה שנייה – אין צריך לקרות יותר. דאין משגיחין בחנוכה, כיון שאין בה קרבן מוסף. אבל אם הוציאו ספר שני בעל כרחם משום פגמו – בהכרח לקרות עוד חמישי בשל חנוכה, ויאמר קדיש אחריו. ואם אמר אחר הרביעי קדיש – לא יאמר עוד (מגן אברהם). ואפילו נזכר בתוך קריאת הרביעי – לא יפסיק, וגומר בשל ראש חודש, ושל חנוכה אבד (שם). וכתב רבינו הרמ"א: דאם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה – צריך להפסיק ולקרוא בשל ראש חודש. עד כאן לשונו. דזהו כמו שהקדים תפילין של ראש לשל יד (שם). ויש חולקין וסבירא להו דגומר כהן בשל חנוכה, ואחר כך קורא בשל ראש חודש (ט"ז והר"נ כ"ץ). ואם כבר קרא שלושה פסוקים בשל חנוכה, אפילו לרבינו הרמ"א פשיטא שעולה למניין הקרואים. וקורא אחר כך שלישי בשל ראש חודש (אליה רבה). ולמעשה יש לעשות כהיש חולקין, מפני פגם הספר תורה. וכן הדין בשבת חנוכה, כשחל בראש חודש. (וז"ש בחול לרבותא: דאפילו בחול מוסיפין אחד, וכל שכן בשבת. הגאון רבי עקיבא איגר.)

סימן תרפה

א חכמינו ז"ל תקנו לקרות ארבע פרשיות באדר הסמוך לניסן. והיינו: שאם היתה שנה מעוברת – קורין אותם באדר השני. הראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל. שהיה על כל אחד מישראל ליתן בכל שנה לתרומת הלישכה, לקנות בהם תמידין וכל קרבנות ציבור. השנייה היא פרשת "זכור", כדי להסמיך מחיית עמלק למפלת המן, שהיה מזרע עמלק. וקורין אותה קודם פורים. והשלישית היא פרשת פרה אדומה, שהיתה שריפתה סמוך לניסן, כדי לעשות הפסח בטהרה. והרביעית פרשת "החודש הזה לכם", שבה מצות עשיית הפסח. ובירושלמי דמגילה אמרו: בדין הוא שתקדום פרשת הפסח לפרשת פרה, שהרי באחד בניסן הוקם המשכן, ושני לו נשרפה הפרה. ומפני מה הקדימוה? מפני שהיא טהרתן של ישראל (רש"י מגילה כט ב).

ב פרשת שקלים קורין בשבת הסמוך לראש חודש אדר מלפניו, או בשבת שחל להיות בו ראש חודש אדר. מפני שבאדר היו משמיעים על השקלים, כדתנן בריש שקלים. והטעם: משום דראש חודש ניסן מתחיל לעניין זה תחילת השנה, להביא קרבנות הציבור מהתרומה החדשה, כדכתיב: "זאת עולת

חדש בחדשו לחדשי השנה". והאי "לחדשי" יתירא הוא; אמרה תורה: הבא קרבן מתרומה חדשה. ומניין שהוא ניסן? ילפינן מן "החדש הזה לכם", דכתיב: "ראשון הוא לכם לחדשי השנה". מה כאן ניסן – אף לחודשי השנה, דכתיב ב"פינחס" גם כן ניסן. ולכך היו משמיעין באדר להביא שקליהן, להיותן מוכנין לראש חודש ניסן, ומכריזין שלושים יום מקודם. ואנחנו משלמים פרים שפתינו לזכרון זה.

ג ולכן בשבת שקודם ראש חודש אדר, אחר קריאת פרשת השבוע, קורין למפטיר ריש פרשת "כי תשא" עד "לכפר על נפשתיכם". וההפטרה היא במלכים: "בן שבע שנים יהואש במלכו", שהיא מדברת מעניין השקלים, עד "לכהנים יהיו". ויש מתחילין מקודם, מן "ויכרות יהוידע", וזהו מנהג הספרדים. וטעמם נראה לי משום דקיימא לן לעיל ריש סימן רפד שיש להדר שיהיה בההפטרה עשרים ואחד פסוקים, אם לא היכי דסליק עניינא, עיין שם. ומן "בן שבע" שנים עד "לכהנים יהיו" ליכא, רק שבעה עשר פסוקים. לכן מתחילין ארבעה פסוקים מקודם שזהו גם כן מעניינא דיהוידע ויואש. אבל מנהג אשכנז אינו כן. ונראה דטעמם דהן אמת, דזהו מעניינא דיהוידע ויואש, מכל מקום אינו מעניינא דשקלים. ולכן הוי כמו דסליק עניינא.

ד ואם חל ראש חודש אדר בשבת, מוציאין שלושה ספרים. בראשון קורא שיתא גברי בפרשת השבוע. ודווקא ששה ולא יותר, כדי לקרות בהשנייה השביעי, שהיא מחובת הקרואים, וכמו שכתבתי בסימן הקודם לעניין ראש חודש טבת שחל בשבת, עיין שם בסעיף ד. ובשנייה קורין שביעי בשל ראש חודש, ומתחילין "וביום השבת". ובשלישית קורין למפטיר בפרשת שקלים. ומקדימין של ראש חודש לשקלים, מפני שהיא תדיר. וממילא דהמפטיר קורא ההפטרה בעניינא דשקלים, ולא בעניינא דראש חודש, כיון שהמפטיר קרא בשקלים בתורה, ולכן בהכרח שההפטרה בנביאים תהיה מעניינא דקריאת התורה של המפטיר. (והלבוש כתב דקורין לפחות שיתא גברי במקום שאין דרך לקרות אלא שבעה וכו', עיין שם. ומשמע קצת דרשאי לקרות יותר מששה בראשונה במקום שדרך להוסיף. ותמיהני: דאיך אפשר שלא לקרות בשנייה מהחיובים דשבעה קרואים? וכן מבואר מלשון הטור, וגם מגמרא דמגילה כט ב יש ראיה לזה, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ה בשבת שנייה שקודם פורים קורין פרשת "זכור". והרבה פוסקים סוברים שפרשת זכור הוי דאורייתא, כלומר דמן התורה הוי חיוב לקרות פרשת מחיית עמלק פעם אחת בשנה. אך בימי מרדכי ואסתר קבעו החיוב על שבת שלפני פורים, כדי להסמיך מחיית עמלק למפלת המן, כמו שכתבתי. וכתיב: "והימים האלה נזכרים ונעשים" – צריך להקדים זכירה דעמלק לעשייה דמצות פורים. ויש מי שאומר דיוצאין מן התורה גם בקריאה דפורים בפרשת "ויבא עמלק" (מגן אברהם סוף סימן זה). ולעניות דעתי אינו כן, שהרי הרמב"ם בספר המצות בעשין קפח כתב שצונו להכרית זרע עמלק וכו', ובמצוה קפט כתב שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק, עיין שם. וזה נזכר רק בפרשה "זכור": "זכור את אשר עשה לך עמלק... והיה בהניח... תמחה..." אבל ב"ויבא עמלק" לא כתיבא מצות זכירה לכלל ישראל, ולא מצות מחייה. דשם כתיב: "כי מחה אמחה..."; אבל לא כתיב "תמחה" שאנחנו מחוייבים לעשות כן. וגם במגילה (יח א) משמע להדיא דעיקר חיובא היא ב"זכור", דתניא: "זכור" – יכול בלב? תלמוד לומר: "לא תשכח" – הרי שכחת הלב אמור. הא מה אני מקיים "זכור"? בפה. עיין שם. אלמא דחיובא היא רק בפרשה "זכור". מיהו זהו וודאי כשקראה בתורה בפרשה "תצא" דיצא מדאורייתא. אבל מתקנתא דרבנן – דווקא קודם פורים. וההפטרה של פרשת "זכור" היא בשמואל (טו): "כה אמר ד' צבאות: פקדתי את אשר עשה עמלק..." עד "גבעת שאול". ויש מתחילין פסוק קודם: "ויאמר שמואל אל שאול" מפני שהיא ראש הפרשה.

ו בשבת שלישית קורין פרשת פרה, מן ריש "חקת" עד "תטמא עד הערב", ששם נתבארו כל דיני פרה אדומה. וההפטרה היא ביחזקאל (לו) מן "ויהי דבר ד'... בן אדם..." עד "דברתי ועשיתי". ויש מוסיפין עוד שני פסוקים עד "וידעו כי אני ד'", מפני שזהו סוף העניין, עיין שם. ולפי שהנביא הוכיחם שם על טומאתם, לכן קבעוה לפרשת פרה, שמטהרת את הטמאים. ובשבת רביעית קורין פרשת "החדש הזה לכם" עד "תאכלו מצות". ומפטירין ביחזקאל (מה). והספרדים מתחילין מן "כה אמר ד' בראשון באחד לחדש..." עד "עולת תמיד", דזה מיירי בעניינא דראש חודש ניסן. והאשכנזים מתחילין שני פסוקים מקודם, מן "כל העם הארץ", ושלושה פסוקים אחר "עולת תמיד" עד "איש מאחוזתו". וטעמם נראה: דאף על גב דפסוקים אלו אינם מעניינא דראש חודש ניסן, מכל מקום כיון דכל הפרשה היא מעניינא דנשיא לעתיד לבוא, ואלו הפסוקים הם גם כן מעניינא דנשיא, ובחדא פרשה הם, ולכן אומרים גם אותם. ודע דגם בפרשיות אלו – זהו רק למפטיר. אבל כל השבעה קרואים, או יותר במקום שמוסיפין – קורין בפרשת השבוע, כמו שכתבתי בפרשת שקלים. וראש חודש ניסן שחל להיות בשבת – מוציאין שלושה ספרים. וקורין ששה בראשונה, וראש חודש בשנייה, ופרשה "חודש" בשלישית, כמו בשקלים כשחל ראש חודש אדר להיות בשבת, כמו שנתבאר.

ז כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ז: יש אומרים שפרשת "זכור" ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותם מדאורייתא. לפיכך בני הישובים שאין להם מניין צריכים לבוא למקום שיש מניין בשבתות הללו, כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. ואם אי אפשר להם לבוא – מכל מקום יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמן. עד כאן לשונו. ועדיפי לעניין הילוך למניין מקריאת המגילה. ואף על גב דקריאת המגילה דוחה כל הדברים, כמו שאכתוב

בסימן תרפז, מכל מקום הא אפשר לקרותה ביחידית, מה שאין כן פרשיות שבתורה – אין קורין אלא בעשרה (ט״ז סעיף קטן ב בשם תרומת הדשן). אך גדולי האחרונים תמהו: מאין לנו לומר דגם פרשת פרה היא מן התורה? דאין שום רמז לזה בגמרא, ולכן פסקו דאינה מן התורה (מגן אברהם). ולעניות דעתי נראה דיש לזה רמז בתורה, דהנה בפרשת פרה אדומה כתיב באמצע הפרשה: ״והיתה לבני ישראל... לחקת עולם״, ודרשינן בספרי: שתהא נוהגת לדורות, עיין שם. דאפר פרה אינו תלוי במקדש, דגם בזמן האמוראים היה להם אפר פרה, כדאמרינן: חבריא מדכן בגלילא (חגיגה כה א, ועיין נידה ו ב ברש״י). ובסוף [ה]פרשה כתיב עוד: ״והיתה להם לחקת עולם״, ומיותר הוא, אלא דאתי לעניין קריאת הפרשה אף בזמן דליכא אפר פרה. כעניין שאמרו בזבחים (צ א): למקראה הקדימה הכתוב. ופירש״י בנידה שם: שיהא קורין בעניין, עיין שם. וכל שכן בזמן הזה דליכא עצם המצוה, שהיתה ראויה להיות בזמן הזה אם היה לנו אפר פרה, דוודאי יש לומר שיש חיוב לקרות הפרשה.

ח דבר מובן ממילא: שאלו הארבע פרשיות – אי אפשר להיות רצופים. דכיון שמקדימין שקלים לראש חודש אדר, ו״זכור״ צריך להיות סמוך לפורים – ממילא שיש הפסק שבת אחת. וכלל הדברים כן: הוא דאם חל ראש חודש אדר בתוך ימי השבוע, ואפילו חל בערב שבת – מקדימין שקלים בשבת שלפניו. וממילא דלשבת הבא מפסיקין, שהרי אינו שבת הסמוך לפורים. ובשבת השלישי קורין ״זכור״. ולפעמים יש גם הפסקה בין ״זכור״ לפרה. כיצד? דהנה ראש חודש אדר אינו חל אלא באחד מימי זבד״ו (שביעי, שני, רביעי, ששי). והנה כשחל בשביעי, וקורין שקלים בו ביום, וממילא דבשבת שנייה קורין ״זכור״, שהרי פורים תהיה באותה שבוע ביום ששי. ואין כאן הפסקה בין שקלים ל״זכור״, אלא ההפסקה תהיה בין ״זכור״ לפרה. והיינו: ביום חמישה עשר, שהוא שבת אחר פורים – אין קורין בו פרה, מפני שלבד שבת זה תהיה עוד שני שבתים עד ראש חודש ניסן. ויותר טוב להסמיך פרה לחודש, שהוא מעניין אחד: לטהרת הפסח. ואם חל ראש חודש ביום שני – הוה ההפסקה בששי לחודש בין שקלים ל״זכור״, כדי להסמיך ״זכור״ לפורים. וזולת זה אין הפסקה. וכן כשחל ראש חודש ביום רביעי – הוה ההפסקה ברביעי לחודש, כמו בחל ביום שני. אמנם כשחל ראש חודש אדר ביום ששי – יש בכאן שני הפסקות: האחת בשני ימים לחודש, בין שקלים ל״זכור״, כדי להסמיך ״זכור״ לפורים. והשנייה בין ״זכור״ לפרה, בששה עשר לחדש, כדי להסמיך פרה לחודש.

ט ומתנחי לזה סימנא: זט״ו ב״ו ד״ד ובי״ו. כלומר: כשחל ראש חודש אדר בשביעי – ההפסק בחמישה עשר לחודש, וזהו: זט״ו. וכשחל בשני – הוה ההפסק בששי לחודש, וזהו: ב״ו. וכשחל ברביעי – הוה ההפסק ברביעי לחודש, וזהו: ד״ד. וכשחל בששי יש שני הפסקות: בשני ובששה עשר, וזהו: ובי״ו. וכתב הרמב״ם בפרק שלושה עשר מתפילה דין כא, וזה לשונו: נמצאת אומר שפעמים תהיה הפסקה בין שבת ראשונה ושנייה, או בין שנייה לשלישית. ופעמים יהיו שתי הפסקות: בין ראשונה לשנייה, ובין שנייה לשלישית. אבל בין שלישית לרביעית – לא יפסיק. עד כאן לשונו. והטעם: דשקלים ו״זכור״, וכן ״זכור״ ופרה – אין להם שייכות זה, לזה ולכן יכולין לעשות הפסקה ביניהן. אבל פרה וחודש שייכות זה לזה, לפיכך אין לעשות הפסקה ביניהם. (כתב המגן אברהם: דבכל ארבע פרשיות אין מזכירין נשמות, ואומרים ״צדקתך צדק״. עד כאן לשונו. ו״אב הרחמים״ – יש שנוהגין לומר. ולעניות דעתי נראה שלא לומר, כיון שאין מזכירין נשמות והם שבתות של שמחה, ולא גריעי משבת שמברכין בו את החודש.) בסייעתא דשמיא סליק הלכות חנוכה

סימן תרפו

א כתבו הטור והשולחן ערוך דבחנוכה ופורים – מותר להתענות לפניהם ולאחריהם. עד כאן לשונם. כלומר: אף על גב דקיימא לן דלעניין חנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית, כמו שכתבתי בסימן תקעג, ובמגילת תענית כתוב דכל הכתוב בה – אסור גם לפניהם ולאחריהם להתענות; ומכל מקום מותר להתענות, משום דלעניין לפניהם ולאחריהם – גם בחנוכה ופורים בטלה. ואף שיש חולקין לעניין חנוכה, כמו שכתבתי בסימן תרע, מכל מקום תענית אסתר נתקבלה בכל ישראל. ובריש מגילה (ב א): אמרינן שלושה עשר – זמן קהילה לכל היא. ופירש רבינו תם: שהכל מתאספים לתענית אסתר, ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם, והיו צריכים רחמים (רא״ש ור״ן ריש מגילה). אבל רש״י ז״ל פירש זה לעניין אחר, והיינו: שנקהלו להנקם מאויביהם, עיין שם. ובשאלתות דרב אחאי פירש ויקהל מפורש כרבינו תם, וזה לשונו: מאי ״קהילה״? יום תענית. ומאי ״יום כניסה״? שמתכנסין בו, ויושבין בתענית, ומבקשים רחמים. עד כאן לשונו. והרמב״ם בפרק חמישי מתענית דין ה כתב דתענית זה הוא זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר: ״דברי הצומות וזעקתם״. עד כאן לשונו. והטור כתב כרבינו תם, עיין שם.

ב ואין לשאול: הא צום זה מפורש בקרא, דכתיב ״לקיים את ימי הפורים...״, וכאשר קיימו על נפשם ״דברי הצומות וזעקתם״?אך באמת דדברי הצומות לא קאי א״לקיים...״, אלא הכי פירושו: לקיים את ימי הפורים למשתה ושמחה, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה, וכאשר

קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. כלומר: כמו שכל ישראל קבלו עליהם ארבע תעניות לזכר חורבן בית המקדש, כמו כן קבלו עליהם ימים אלו למשתה ושמחה (ר״ן פרק שני דתענית). ובעל כרחך צריך לומר כן, דהא תענית מרדכי ואסתר היו בניסן, וכמפורש במסכת סופרים ריש פרק עשרים ואחד, וזה לשונו: מנהג רבותינו שבמערב להתענות שלושה ימי צום מרדכי ואסתר פרודות, ולאחר פורים שני וחמישי ושני. ולמה אין מתענין אותן בחודש ניסן? מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן. עד כאן לשונו. הרי לא הוזכר כלל תענית אסתר שקודם פורים. וגם מדברי הרמב״ם מוכח כן, שכתב: זכר לתענית שהתענו בימי המן. ואי סלקא דעתך דקבלו עליהם – אין זה זכר, אלא חוב גמור תענית דדברי קבלה, וחמיר טובא. ובאמת אנן מקילינן טובא בתענית אסתר, כמו שיתבאר. אלא בעל כרחך כמו שכתבתי. (והב״ח כתב: דדעת הרמב״ם דתענית זה הוי תענית דדברי קבלה, וחמיר טובא, עיין שם. ולעניות דעתי אינו כן. ואמת שבשם הראב״ד כתב הר״ן שם ד״דברי הצומות וזעקתם״ קאי על תענית אסתר, עיין שם. אמנם גם הראב״ד לא אמר זה רק לסמך בעלמא, כמבואר שם. ודייק ותמצא קל.)

ג ולכן נהגו כל ישראל הבריאים להתענות בשלושה עשר באדר, ואומרים סליחות, ווידוי, ו״אבינו מלכנו״, וקורין ״ויחל״ כבכל תענית ציבור, לזכרון התעניתים שהתענו בימי המן. ולמה לא נעשה זכר להשלושה ימים שהתענו? משום דאין גוזרין גזירה על הציבור שקשה לעמוד בה (בית יוסף). וכשחל פורים ביום ראשון – מקדימין התענית ליום חמישי שלפניו. ולמה לא מתענין בערב שבת? שלא יתכן לכתחילה לקבוע תענית בערב שבת, ולהרבות בו בסליחות ותחנונים, ולא יוכלו להכין צרכי שבת (טור). וגם אין זה כבוד השבת, ליכנס בו כשהוא מעונה. (ויש מתענים לילה ויום, ויש מתענים שלושה ימים מפוזרים אחר פורים, כמבואר במסכת סופרים. ובימינו לא שמענו זה כלל. וכתב המגן אברהם שהמהרי״ל לא היה מגיד ההלכה בתענית אסתר, מפני שטרודים לקנות צרכי פורים, עיין שם. והביא להיפך: שאפילו בפורים עצמה היו לומדים לפני רבן, עיין שם.)

ד וכתב רבינו הרמ״א: תענית זה אינה חובה. לכן יש להקל בו לעת הצורך, כגון מעוברות, או מניקות, או לחולה שאין בו סכנה. ואפילו רק כואבי עינים, שאם מצטערים הרבה – לא יתענו, ויפרעו אחר כך. אבל שאר בריאים – לא יפרשו מן הציבור. עד כאן לשונו. אפילו ההולך בדרך, וקשה עליו התענית (מגן אברהם), אם רק לא יזיק לו התענית. ויש לדקדק בדבריו, דחשיב מעוברות, ומניקות, וחולה שאין בו סכנה. והא אלו אף בארבע צומות אינם צריכים להתענות, כמו שכתבתי בסימן תקנ. אך בעוברות ומניקות יש לתרץ: דשם כתב דוקא כשמצטערות הרבה, עיין שם, ובכאן אפילו בסתמא – אינן צריכות להתענות. אבל מה שכתב חולה שאין בו סכנה – הרבה תימה, דזהו אפילו בתשעה באב מותר, כמו שכתבתי בסימן תקנד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן, עיין שם. וזהו בלא סכנה, דבסכנה גם ביום הכיפורים מחוייבים להאכילו, כמו שכתבתי שם. ודברים אלו לא יתכנו רק למאן דסבירא ליה דתענית זה הוא מדברי קבלה, וחמיר טובא, כמו שכתבתי, ולא לפי מה דקיימא לן דאינו אלא מנהגא בעלמא. וצריך עיון. (והאליה רבה כתב: דמשמע בהגמרא שחייבות להתענות – לא ידעתי שום משמעות. ומה שכתב מבית יוסף בשם הראב״ד ריש סימן תרפ״ז – הראב״ד לשיטתו, כמו שכתבתי.)

ה עוד כתב: דאם חל פורים ביום ראשון שמתענין ביום חמישי שלפניו, וחל בו ברית מילה – מותר לאכול על המילה, ולמחר ביום ששי יתענו האוכלים. עד כאן לשונו. כלומר: דוודאי בשום תענית לא נתיר לאכול על המילה, ואפילו בתענית אסתר דקיל. אך בנדחה ליום חמישי שלפניו – נתיר לאכול על המילה כל מי שירצה, כיון שיש לו יום להתענות, כיון דמעיקר הדין היה יותר נכון לקובעו ביום ששי, אלא דמפני כבוד שבת לא עשינו כן. ולכן מי שרוצה לאכול היום, ולהתענות למחר – אין מוחין בו. אבל הבעל ברית, והסנדק, וכיוצא בהם – מותרים לאכול על ברית מילה, ובלא תשלומין, ואפילו באינו נדחה. וכן בשלוש תעניות לבד מתשעה באב, מפני שיום טוב שלהם הוא (כסף משנה בהגר״א, עיין שם). ויש מי שחולק דגם בנדחה – אין לאכול על המילה מי שאינו שייך להשמחה ולהתענות למחר, דאסור לקבוע לכתחילה תענית בערב שבת (ט״ז). וכן נראה עיקר.

ו וכבר נתבאר דיש שמתענים שלושה ימים, זכר למה שהתענו בימי המן שלושה ימים. והיינו: אחר פורים, ומפוזרים שני וחמישי ושני, כמבואר במסכת סופרים. ובימינו לא שמענו זה, מפני חלישות הדורות. ומשנכנס אדר – מרבין בשמחה. ומאן דאית ליה דינא בהדי נכרי – לידייניה עמיה באדר, דהוא חדש מוצלח וטוב (תענית כט ב), ובריא מזליה.

ז יכולין בני העיר לעשות יום מיוחד, זכר לנס שנעשה להם (מגן אברהם). ויעשו אותו כמו יום הפורים. ויש מגמגמים בזה, דכיון דבטלה מגילת תענית – איך נוסף ימים טובים חדשים? דכן מקשה הש״ס בראש השנה (יח ב): דאי סלקא דעתיך בטלה מגילת תענית, קמייתא בטיל אחרנייתא מוסיפים, עיין שם (חתם סופר). ומי שנעשה לו נס באדר, ונדר לעשות איזה זכר להנס, יש אומרים לעשותו בשנת העיבור באדר ראשון, אלא אם כן נעשה לו הנס בשנת העיבור באדר שני. ויש אומרים לעשותו באדר שני (מגן אברהם). ונראה עיקר כדיעה ראשונה, דבכל דבר – הראשון הוא העיקר לעניין יארצייט ובר מצוה (עיין שם במגן אברהם ובאליה רבה).

סימן תרפז

א חייב אדם לקרות המגילה בלילה, ולחזור ולשנותה בקריאה ביום, שנאמר: "למען יזמרך כבוד ולא ידום, ד' אלקי לעולם אודך" (ד א). כלומר: דמקודם דריש מקרא ד"אלקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי". ופסוק זה הוא במזמור ד"אילת השחר", דנדרש על אסתר ביומא (כט א). וכיון שהם היו צועקין יום ולילה – עבדינן זכר לנס לקרותה ביום ובלילה (רש"י). אך לכאורה איך אפשר דמצוה אחת תנהוג גם ביום גם בלילה? ורוב מצות: או שנוהגות רק ביום, כמו ציצית, ותפילין, ושופר, ולולב; או רק בלילה, כמו אכילת מצה, וספירת העומר. ולזה דריש מקרא ד"למען יזמרך כבוד ולא ידום..." דכתיב במזמור "ארוממך ד' כי דליתני", דנדרש בפסיקתא במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש (שם). ואומר שם "למען יזמרך... ד' אלהי לעולם אודך" – גם ביום וגם בלילה. כלומר: דכיון דקריאת המגילה היא כעין ברכת הודאה, שאנו מודים ומשבחים לו יתברך על הנס שעשה לנו, וזה שייך ביום ובלילה בלא הפסק, כמו שאמר: "ד' אלקי לעולם אודך" – והוי כמו קריאת שמע ותפילה, דנוהגין גם ביום גם בלילה.

ב וכתבו רבותינו התוספות, והרא"ש והר"ן, דעיקר מצות הקריאה ופרסומי ניסא – הוי ביום ולא בלילה, כדכתיב: "אקרא יומם...". כלומר: אף על גב שאני קורא ביום, שהוא העיקר, מכל מקום גם לילה לא דומיה לי. ועיקר סעודת פורים הוי ביום, וכן משלוח מנות. וכתיב: "והימים האלה נזכרים ונעשים" – איתקש זכירה לעשייה. מה עשייה ביום – אף זכירה ביום (תוספות). ולכן במשנה דסוף פרק שני דמגילה תנן: כל היום כשר לקריאת המגילה. ובלילה – לא קתני דכל הלילה כשר, משום דעיקר קריאתה ביום (רא"ש). ולפי זה אף על גב שבירך "שהחיינו" על קריאת הלילה – חוזר ומברך על של יום, לפי שעיקר קריאתה ביום (שם). אבל הרמב"ם באמת פסק בפרק ראשון ממגילה דאינו חוזר ומברך "שהחיינו" ביום, ויתבאר בסימן תרצב.

ג ולכאורה יש נפקא מינה לדינא: דאם אין לו להשיג קריאת המגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, דלרבותינו אלה מוטב שיבחור ביום מבלילה, כיון שהוא העיקר. ולהרמב"ם יבחור בלילה, שהיא מקודם, ואין מעבירין על המצות. אך באמת אין ראיה, דגם להרמב"ם יש לומר דקריאה דיומא הוא העיקר. ורק לעניין "שהחיינו" סבירא ליה דאי אפשר לברך שני פעמים "שהחיינו" על מצוה אחת. וכן לרבותינו אלה יש לומר: דאף על גב דקריאת היום הוא העיקר, מכל מקום לא יעבור על המצוה, ויקראנה בלילה שהיא קודמת, ואין מעבירין על המצות. וכן נראה לי עיקר לדינא.

ד קריאת המגילה של לילה – זמנה כל הלילה עד עמוד השחר. ואף על גב דקריאת שמע לכתחילה רק עד חצות, זהו משום דחיישינן דאתי למיפשע, ולא יקרא כלל. אבל מגילה חביבא, ולא חיישינן לזה. ומיהו פשיטא דזריזין מקדימין למצות, ויקרא בתחילת הלילה. ודווקא לאחר צאת הכוכבים. ואם קראה בין השמשות – נראה לי דיצא בדיעבד, דספיקא דרבנן לקולא, ואינו צריך לחזור ולקרוא פעם אחרת. ולאחר עמוד השחר לא יקרא, דאף על גב דלעניין קריאת שמע הוי לילה, כמו שכתבתי בסימן נח – זהו מפני דעדיין קרינן בה "ובשכבך". מה שאין כן לכל הדברים – יממא הוי (מגן אברהם). וקריאה של יום זמנה לכתחילה מהנץ החמה עד שקיעתה. ובדיעבד אם קראה אחר עמוד השחר – יצא, כמו שהדין בכל המצות הנוהגות ביום, דלכתחילה מהנץ, ובדיעבד יצא מעמוד השחר, כדתנן סוף פרק שני דמגילה. (מה שכתב המגן אברהם לעניין נתגייר קודם הנץ – הוי דבר פשוט, דפטור משל לילה וחייב בשל יום. אך ביורה דעה סימן רסז יש דיעות שאינו מועיל בלילה, עיין שם. ועיין מחצית השקל, ובירושלמי פרק שני הלכה ג מפורש דחייב בשל יום. עיין שם.)

ה קריאת המגילה, אף על פי שיוצאין בה ביחידות, כמו שכתבתי בסוף סימן תרצ, מכל מקום עיקר מצותה היא בציבור, וברוב עם הדרת מלך, ואיכא פרסומי ניסא. וכל מה שהציבור יותר גדול – יש יותר פרסומי ניסא. ולזה אמרו חכמינו ז"ל (ג א): כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנם, וישראל במעמדם – כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה בציבור. וכן מבטלין תלמוד תורה, ובאים לשמוע מקרא מגילה בציבור. ואפילו תלמוד תורה דרבים מבטלין, וכן מפורש בירושלמי (פרק שני סוף הלכה ד) דמבטלין בית הוועד לשמוע מקרא מגילה. ובית הוועד הוא מקום תלמוד תורה דרבים, כמבואר סוף סוטה. ואף על גב דוודאי גם מגילה הוי לימוד תורה, מכל מקום ההילוך, ועד הזמן שיתאספו כל העם ויתחילו לקרות המגילה – הוי ביטול תורה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג, שהביא מכנסת הגדולה דבגמרא משמע דתלמוד תורה דרבים אין מבטלין. וזהו ממאי דאמר שם: לא קשיא – הא דרבים הא דיחיד. ותירץ המגן אברהם, וכן הב"ח, דזהו דכל ישראל כמו ביהושע, עיין שם, ויכול להיות כן. ולדידי לא קשיא כלל, דהגמרא אומרת דברבים ליכא קל וחומר, אבל מכל מקום צריכין לבטל תלמוד תורה ולשמוע המגילה. ועוד: דבתלמוד תורה דרבים לא שייך כלל דין זה, דהא אף אם יקראו בעצמם – הרי ציבור הם. ואי משום ברוב עם – אין ראיה שבשביל זה מבטלין תלמוד תורה. ויש לעיין בהך דבית הוועד, ואולי אז לא היו עשרה. וגם הלחם משנה כתב דגם תלמוד תורה דרבים מבטלין, עיין שם.)

ו וכיון שמבטלין תלמוד תורה בשביל מגילה, כל שכן ששארי מצות מבטלין מפניה. שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניה, חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים, שהפוגע בו קוברו תחילה. ואחר כך קורא. ודע שרבינו הרמ״א כתב: כשאין לו קוברים כדי צרכו – מקרי מת מצוה, ומבטלין ממנו קריאת מגילה. ודבר תימא הוא, דבכל מקום שהוזכר בש״ס מת מצוה – הכוונה שמוטל בבזיון, ואין לו קוברים כלל. אבל אם אינו מוטל בבזיון, וכל שכן כשיש לו קוברים – לא מקרי מת מצוה, וקורין המגילה, ואחר כך קוברין את המת (מגן אברהם סעיף קטן ד, ואליה רבה סעיף קטן ג). ובוודאי הוא תימא רבה. אבל נראה לי דגם רבינו הרמ״א סובר כן, אלא דכוונתו כן הוא: כגון שהתחילו לעסוק בקבורתו קודם שהגיע זמן המגילה, ולכן אף על פי שהגיע הזמן – אין מפסיקין מפני כבודו של מת. וגומרין הקבורה, ואחר כך קורין המגילה. ובזה וודאי החיוב על קוברים כדי צרכו. והוא קיצר בדבריו, אבל כן צריך לומר בכוונתו. ודבר פשוט הוא שפקוח נפש דוחה מגילה, אפילו לא ישאר שהות לקרותה, שאין לך דבר עומד מפני פקוח נפש. והפוסקים לא הוצרכו להזכיר זה, מפני שזהו גלוי וידוע. ולכן המשמש את החולה שיש בו סכנה, ואין אחר על מקומו לשמשו, שאסור לו לזוז ממנו בשביל קריאת מגילה.

ז וכתב רבינו הרמ״א: דכל זה לא מיירי אלא בדאיכא שהות לעשות שתיהן. אבל אם אי אפשר לעשות שתיהן – אין שום מצוה דאורייתא נדחה מפני מקרא מגילה. והא דמת מצוה קודם – היינו דווקא בדאפשר לו לקרואה אחר כך. עד כאן לשונו. אבל אם הוא סמוך לחשיכה – יקרא המגילה, דהא לקוברו אפשר על כל פנים גם בלילה. ופשיטא דאם אי אפשר לקוברו בלילה מפני לסטים, דתדחה קריאת המגילה (שם סעיף קטן ו).

ח אמנם מפרשי השולחן ערוך חולקים בעיקר דבריו. דוודאי כל היכא שאמרו דזו נדחית מפני זו – הכוונה שנדחית לגמרי. אפילו כשיש שהות לקוברו אחר כך – נדחית המגילה מפני המת מצוה (שם וט״ז סעיף קטן ב). ויש מי שחולק גם במה שכתב דאין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני המגילה, והרי תלמוד תורה נדחית לגמרי (ט״ז שם). ולא קשיא כלל: דתלמוד תורה לא שייך לומר שנדחית לגמרי, דהרי תלמוד תורה ביום ובלילה. וכשצריך לעשות מצוה – אין זמן תלמוד תורה אז, דאם לא כן הרי לעולם לא יוכל לעשות מצות? וגם בהך דמת מצוה נראה לי דאין כוונתו במת המוטל בבזיון, דוודאי בכי האי גוונא נתבטלה המגילה לגמרי, אלא במת שאינו מוטל בבזיון, וכמו שכתבתי בסעיף ו.

ט מילה ומקרא מגילה: אם יש שהות לשתיהן – מקרא מגילה קודם, משום פרסומי ניסא. אבל כשאין שהות לשתיהן – מילה דאורייתא דוחה מגילה דרבנן (פרי חדש). אבל בעל תרומת הדשן (סימן רסו) כתב להיפך: דביש שהות – מילה קודמת, ובאין שהות – מגילה קודמת, משום דמילה יכול להיות למחר (כנסת הגדולה). והעיקר כדיעה ראשונה, וגם התרומת הדשן במסקנתו מסיק כן, עיין שם. (דאדרבא השיג שם על מי שרצה לומר דמילה קודמת, ובאין שהות לא כתב כלל, רק בספק אם יש שהות. ובזה וודאי כן הוא, דאין דוחין מילת ספק מפני מגילה וודאי, דמילה יש גם למחר, מה שאין כן מגילה. אבל בוודאי ליכא שהות – מילה קודמת, דעיקר מצותה בשמיני, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

סימן תרפח

א איזהו זמן קריאתה? כדתנן ריש מגילה: מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמישה עשר, לא פחות ולא יותר. וילפינן לה מדכתיב: ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם״ – זמנים הרבה תקנו להם חכמים. ואלו הן זמני קריאתה: כל עיר שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף על פי שאין לה עכשיו חומה – קורין בה את המגילה בחמישה עשר באדר. וזו היא נקראת ״כרך״. וכל עיר שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע, אף על פי שהיא מוקפת עתה – קורין בה בארבעה עשר, וזו נקראת ״עיר״. ושושן הבירה, אף על פי שלא היתה מוקפת חומה בימי יהושע – קוראין בחמישה עשר, מפני שבה היה עיקר הנס בחמישה עשר, כדכתיב: ״והיהודים אשר בשושן נקהלו... ונוח בחמשה עשר בו״.

ב וטעם הדבר שחלקו במצוה זו בין ערים הפרזות שאין מוקפות חומה, למוקפין חומה, מפני שעיקר הנס לא נעשה בשניהם בשוה, כדכתיב: ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו... ביום שלושה עשר לחודש אדר, ונוח בארבעה עשר בו, ועשו אותו יום משתה ושמחה. והיהודים אשר בשושן... ונוח בחמשה עשר בו, ועשה אותו יום משתה ושמחה. על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב, ומשלוח מנות...וזהו דכתיב אחר כך: וישלח ספרים אל כל היהודים... לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר, ואת יום חמשה עשר בו, בכל שנה ושנה, כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם...כלומר: שקיימו עליהם אלו שני הימים, ארבעה עשר לפרזים וחמישה עשר למוקפין. ומפרש הטעם: ״כימים אשר נחו״, כלומר: לפי שהנס נעשה לפרזים בארבעה עשר, ואז נחו מאויביהם. ולמוקפין נעשה הנס בחמישה עשר, כמו שושן שעד חמישה עשר לא נחו, ובחמישה עשר נחו.

ג ושמא תאמר: דבאמת למה לא הנייחא שוה? אך דבר זה מתבאר מהמגילה עצמה, דכתיב: ובשנים עשר חדש... בשלושה עשר בו, ביום אשר שברו... ונהפוך הוא... נקהלו היהודים... ואיש לא עמד בפניהם. וממילא דנחו אחר יום זה, ועשו יום ארבעה עשר משתה ושמחה. אמנם אחר כך כתיב: ותאמר אסתר... ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום... ויקהלו היהודים אשר בשושן גם ביום ארבעה עשר לחודש אדר... ולזה, כיון שהיו טרודים במלחמה ביום ארבעה עשר גם כן, ממילא דהנייחא לא היתה עד יום חמישה עשר. ולכן כל המוקפין למדו משושן, שגם היא היתה מוקפת חומה, לעשות פורים בחמישה עשר, והפרזים בארבעה עשר. ואף על גב דאנו תולין ההיקף מימות יהושע בן נון – זהו מטעם אחר, כמו שיתבאר. אבל מכל מקום עיקר הטעם: דכיון ששושן היתה מוקפת חומה – דימו את עצמם כל המוקפין לשושן, וכל הפרזים בארבעה עשר. (וזהו כוונת הר״ן ריש מגילה. ואתי שפיר קושית הבית יוסף, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ד ולמה תלו ההיקף מימי יהושע? והרי היה לנו לתלותו מימי אחשורוש, כמו שושן. על זה אמרו בירושלמי: כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, כלומר: שארץ ישראל היתה חריבה באותן הימים. וכיון שהוצרכו לקבוע הפרש בין מוקפין לפרזין, אלו היו קובעין ההיקף מימות אחשורוש – היתה כל ארץ ישראל נדונת כפרזים, ולא היתה בה אף כרך אחד, ואין לך בזיון יותר מזה. ולפיכך קבעוה לימות יהושע. (והרמב״ן ז״ל כתב שבאותה העת היו רוב ישראל בארץ ישראל מזמן כורש, והמוקפין דימו שלא היו בסכנה מפני שהיו סגורים כמבצרים. ולכן כתיב רק ״על כן היהודים הפרזים...״. ומוקפין לא הוזכרו כלל, עד שהאיר ד׳ עיניהם, ומצאו סמך מן התורה. עמדו מרדכי, ואסתר, ואנשי כנסת הגדולה, ותקנו לאלו בארבעה עשר, ולאלו בחמישה עשר. והר״ן ז״ל דחה לה, עיין שם. ונראה לי דאדרבא: מוקפין היו יותר בסכנה, ולכן לא נחו עד חמישה עשר.)

ה ודרשו בגמרא שם: שלבד ארבעה עשר וחמישה עשר – יש עוד שלושה זמנים: אחד עשר, ושנים עשר, ושלושה עשר. וזהו לבני הכפרים, שאין להם בית הכנסת קבוע. ואין מתקבצים לעיר רק בשני וחמישי מפני קריאת התורה, וגם לדון, לפי שבית דין יושבים בשני וחמישי כתקנת עזרא בבבא קמא (פב א). ואנשי הכפרים אינם בקיאים לקרות המגילה, וצריכים שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבוא ביום ארבעה עשר. ופעמים שיום הכניסה באחד עשר, ופעמים בשנים עשר, ופעמים בשלושה עשר, כמו שיתבאר (רש״י ריש מגילה).

ו כיצד? אם חל יום ארבעה עשר להיות בשני ובחמישי – קורין בו ביום ככל ישראל. אמנם אם חל ביום אחר – מקדימין וקורין ביום הכניסה הסמוך לארבעה עשר. כיצד? חל ארבעה עשר להיות באחד בשבת – מקדימין וקורין בחמישי, שהוא יום אחד עשר. חל להיות בשלישי – קורין ביום הכניסה הקודם, שהוא יום שלושה עשר. חל להיות ברביעי – מקדימין וקורין בשני, שהוא יום שנים עשר. וכן אם חל בששי, וקורין ביום חמישי – הוי גם כן ביום שלושה עשר. ויותר מזה לא משכחת לה כמובן. ודע: דכל אלו שמקדימין – אין רשאים לקרותה בפחות מעשרה, מה שאין כן בזמנה, כמו שאכתוב בסימן תרצב.

ז וכיון שהטעם הוא משום יום הכניסה, לכן כשאין דרך הכפרין ליכנס להעיר בשני וחמישי – אין קורין אותה אלא בזמנה, בארבעה עשר. ומהו גדר ״עיר״ וגדר ״כפר״? שנינו במשנה (ה א): איזהו עיר גדולה? כל שיש בה עשרה בטלנים. פחות מכאן – הרי זה כפר. ובטלנים – זהו שיושבים יום ולילה בבית הכנסת, ונזונים משל ציבור, כדי שיהיו עשרה מצויין לתפילה בבית הכנסת. ואפילו כרך שהוא מקום שווקים, ובאין לה הרבה בני אדם מחוץ, אם אין בה עשרה בטלנים – נדון ככפר (ג א). והרמב״ם השמיט זה, ויתבאר טעמו בסעיף י. וכן אמרינן בגמרא שם: כרך שישב ולבסוף הוקף – נדון ככפר. וגם זה לא הביא הרמב״ם, משום דסבירא ליה כפירוש רש״י, דלא מיירי לעניין מגילה אלא לעניין בתי ערי חומה. אבל התוספות שם כתבו דזהו למגילה, עיין שם.

ח כתב הרמב״ם דאם אין שם עשרה בני אדם – תקנתו קלקלתו, והרי הם כאנשי עיר גדולה, ואין קורין אלא בארבעה עשר. עד כאן לשונו. והראב״ד התמרמר על זה, עיין שם. אמנם כן מפורש בירושלמי (פרק ראשון הלכה ד), והעניין כן הוא: דהירושלמי והרמב״ם לא סבירא להו כשיטת רש״י ותוספות, דיום הכניסה של הכפרים זהו מה שנכנסין לעיר, כמו שבארנו. אלא שיש להם עצמם בית הכנסת, רק שאין מתאספין שם אלא בשני וחמישי. ולכן צריך שיהא בכפר עשרה ישראלים, דאם לא כן – גם בשני וחמישי לא יתאספו. וממילא דדינם כעיר, ואין קורין אלא בארבעה עשר. וזהו שאומר: תקנתו קלקלתו. כלומר: אף על גב דכשאין עשרה – הוי תקנה לדון ככפר, כמו שכתבתי לעניין עיר שאין בה עשרה בטלנין, אבל הכא הוי קלקלה, כיון שאין שם לגמרי עשרה. ואף על גב דמש״ס דילן לכאורה נראה כרש״י ותוספות, מכל מקום לא חש לה הרמב״ם, וסבירא ליה דגם הש״ס שלנו מפרש כהירושלמי.

ט וזהו הכל בזמן שהיו ישראל שרויין על אדמתן, והשנים כתקונם, והיו שלוחי בית דין יוצאין להודיע להעם מתי פורים ומתי פסח, ולא יבואו לידי מכשול חמץ בפסח. אבל בזמן הזה שישראל מפוזרים ומפורדים, ועינינו נשואות למקרא מגילה, והכל יודעים שזמן קריאת המגילה הוא בארבעה עשר

באדר, ומשם שלשים יום עד ערב הפסח – אין קורין אותה אפילו בכפרים אלא בזמנה. ובטלה לה הך דקריאה לפני הזמן ביום הכניסה. אלא רוב העולם בארבעה עשר ומוקפין בחמישה עשר.

י כבר נתבאר דכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אפילו אינן מוקפין עכשיו – קורין בחמישה עשר, ואפילו אם הם בחוץ לארץ. וכתבו הטור והשולחן ערוך סעיף א: אפילו אין בהם עשרה בטלנים, עיין שם. ואף על גב דבגמרא (ג ב) איתא דנדון ככפר – זהו באינו מוקף מימות יהושע בן נון, דאז דינו לקרות בארבעה עשר כעיר. ולכן כשאין שם עשרה בטלנים – הוי ככפר. אבל במוקף, דדינו בחמישה עשר – לעולם לא הוה ככפר. כן כתבו שם התוספות והרא"ש. וזהו גם דעת הרמב"ם, שהשמיט דין זה, כמו שכתבתי בסעיף ז. אבל הרמב"ן והרשב"א סוברים דדין זה הוי אפילו במוקף חומה מימות יהושע בן נון. (עיין שם במגיד משנה ובבית יוסף. והר"ן הסכים לתוספות, עיין שם. וראיה לזה ממה שבארץ ישראל קורין בכמה מקומות בחמישה עשר, אף שאין שם עשרה בטלנים. אך דיש לומר כיון שיש עשרה שהולכים להתפלל בכל יום תמיד, בוקר וערב – הוי כעשרה בטלנים).

יא כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך: דווקא שהוקף ולבסוף ישב, או שישב תחילה על דעת להקיפו אחר כך. לאפוקי כשישב תחילה על דעת שלא להקיפו, אבל מסתמא הוקפה ולבסוף ישבה. עד כאן לשונו, שכן דרך רוב מדינות: מקיפין חומה תחילה, ואחר כך מיישבין אותן (ר"ן). והקשו על זה: דלעיל בסימן תא נתבאר להיפך, דמקודם בונים הבתים ואחר כך מקיפין החומה (מגן אברהם סעיף קטן ב). אמנם אין זה סתירה, דוודאי מתחילה בונים קצת בתים, ואחר כך מקיפין החומה, ואחר כך נתרבה עיקר הישוב. ולכן לעיל, דלא בעינן רק היקף לדירה – מקרי "ישב ולבסוף הוקף". דכיון שהיו מקצת בתים – הוי ההיקף לדירה. אבל בכאן לעניין מוקף חומה – בעינן הוקף ולבסוף ישב, כלומר: עיקר ריבוי הישוב וזהו אחר ההיקף (ט"ז סעיף קטן ב). והאמת כן הוא, דלכן בעירובין מורגל הלשון "מוקף לדירה" ו"אינו מוקף לדירה". ובמגילה הוי הלשון: "ישב ולבסוף הוקף", "הוקף ולבסוף ישב", משום דזהו אעיקר הישוב, ולא רק על שם דירה בעלמא. (וכן בעירובין כד א אומר: פתח ולבסוף הוקף, הוקף ולבסוף פתח. ולא אמר לשון "ישב" אלא "פתח" במיעוט בתים. ודייק ותמצא קל.)

יב אמרינן בגמרא שם: כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו – נדון ככרך. וסמוך אף על פי שאינו נראה, כגון שיושבת הכפר בעמק. ונראה אף על פי שאינו סמוך, כגון שיושבת בהר. ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, וזהו בסמוך ואינו נראה. אבל נראה ואינו סמוך – אפילו יותר ממיל. ויש אומרים דבשניהם הוה מיל, אלא דבהר אין מודדין השיפוע (ט"ז סעיף קטן ג).

יג כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו – קורין בארבעה עשר ובחמישה עשר. ובליליהון ולא יברך כי אם בארבעה עשר, שהוא זמן קריאה לרוב העולם, ואזלינן בתר רובא. ובזה לא שייך דין קבוע, דקבוע אינו אלא כשכל הספיקות על מקום אחד, כתשע חנויות (אליה רבה). ועוד: שהרי גם קבוע כמחצה על מחצה דמי, ואיך יברך מספק? ולא דמי ליום טוב שני, שהוא תיקון חכמים על כל העולם. אבל כאן לא תקנו חכמים, משום דהיא מילתא דלא שכיחא כלל, ובשביל מקרה רחוקה לא שייך לעשות תקנה (ומיושב קושית הרש"ל, שהביאו הט"ז והמגן אברהם סעיף קטן ו). ובחוץ לארץ לא נמצא ספק זה, ובפרט כל המדינות שלנו דוודאי לא היו כלל בימי יהושע. וטבריא אמרינן בגמרא (ה ב) שיש ספק אם הים הסמוך לה נדון כחומה אם לאו, ולכן קורין בשניהן. וגם כן לא יברך רק בארבעה עשר, כרובא דעלמא. (ואפשר דבטבריא, דהוה ספיקא דדינא – לא יברכו לא בארבעה עשר ולא בחמישה עשר, כדעת הר"י בטור גם על שארי ספיקות, עיין שם.)

יד בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר: אם כשהלך היה בדעתו לשוב לביתו בליל ארבעה עשר קודם שיאור היום – קורא כבני מקומו, אף אם נתעכב שם. ואם אין דעתו לשוב עד שיאור יום ארבעה עשר – קורא כבני המקום שהלך שם. כיצד? בן כרך שהלך לעיר, אם היה דעתו לשוב למקומו בליל ארבעה עשר – קורא כבני מקומו, אפילו נתעכב אחר כך בעיר. אבל אם דעתו לעמוד שם מקצת ארבעה עשר, כיון שדעתו לעמוד שם מקצת זמן קריאתו של היום – חל עליו חובת זמן קריאתן, וקורא עמהן. וכן בן עיר שהלך לכרך: אם דעתו לשוב לביתו בליל ארבעה עשר, קודם שיאור היום – קורא כאנשי מקומו. אבל אם היה דעתו לעמוד שם מקצת ארבעה עשר, כיון שלא היה דעתו לשוב למקומו בזמן חובת אנשי מקומו – נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונחשב כבני המקום שעמד שם, להתחייב בזמן קריאתם (טור). וזה שתלוי במקצת היום של ארבעה עשר, ולא בהלילה, משום דעיקר חובת קריאתה היא ביום, כמו שכתבתי בסימן תרפז. ועוד: שהרי בכל הדברים, כשהלך ממקומו לעיר אחרת – תלוי רק בדעתו לחזור ואין דעתו לחזור, והחזרה הוא אפילו לאחר זמן רב, ולמה בכאן החזרה תלוי רק במקצת יום ארבעה עשר? אלא דחכמינו ז"ל דרשו זה מקרא במגילה (יט א) דכתיב: "על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר...". והך "היושבים בערי הפרזות" – מיותר הוא, דכיון דכתיב "היהודים הפרזים" – ממילא מובן שהמה היושבים שם. אלא דקא משמע לן דפרוז בן יומו קרוי פרוז, כלומר: דאפילו יושב רק יומו של ארבעה עשר בעיר שאינה מוקפת חומה – דינו כפרזי. ומקצת היום ככולו. וממילא דגם מוקף בן יומו ומקצת בן יומו – קרוי מוקף, ולכן בעינן מקצת מהיום דווקא.

טו אמנם לפי זה היה נראה דבן עיר שהלך לכרך, שיהא נדון כאנשי הכרך, היה צריך שיהא דעתו להיות מקצת יום חמישה עשר בכרך. דאז חל עליו חובת כרך, ולא מה שהיה בדעתו להיות שם מקצת יום ארבעה עשר. ובאמת רש"י ז"ל פירש כן, דבן כרך שהלך לעיר – תלוי במקצת יום ארבעה עשר, ובן עיר שהלך לכרך – תלוי במקצת יום חמישה עשר, עיין שם. ורק הרא"ש ז"ל חולק עליו, וסבירא ליה דגם בבן עיר שהלך לכרך – תלוי במקצת יום ארבעה עשר. דכשהיה בדעתו להיות מקצת יום ארבעה עשר בכרך – אזלא לה מיניה חובת בן עיר, וחל עליו חובת בן כרך; אף אם הלך משם והיה בעירו ביום חמישה עשר – קורא בעירו בחמישה עשר, כאלו היה בכרך. ובדרך זה הלך הטור, עיין שם.

טז ומדברי הרמב"ם בפרק ראשון דין י מתבאר כרש"י, שכתב: בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר: אם היה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, ונתעכב ולא חזר – קורא כמקומו. ואם לא היה בדעתו לחזור אלא לאחר זמן הקריאה – קורא עם אנשי המקום שהוא שם. עד כאן לשונו, ו"זמן קריאה" משמע להדיא כקריאת המקום. וזהו כרש"י ולא כהרא"ש, דלהרא"ש היה צריך לומר "בזמן קריאת ארבעה עשר". וכן כתב המגיד משנה והכסף משנה, עיין שם. וגם זהו כוונת רבינו הבית יוסף בסעיף ה. (ודברי הט"ז סעיף קטן ו לא נתבררו לי, עיין שם). וכתב רבינו הרמ"א: דאם הוא במדבר או בספינה – קורא ביום ארבעה עשר כמו רוב העולם. עד כאן לשונו. כלומר: דבן כרך שהיה במדבר ובספינה – אינו קורא בחמישה עשר, שהרי לא עדיף מאלו היה ביום ארבעה עשר בעיר. ולעניין זה הוי מדבר וספינה כמו עיר ולא כמו כרך, מפני שרוב העולם כן הוא. ומכל מקום בזה נראה לי: דאם עתיד לבוא בחמישה עשר לביתו – לא יקרא בארבעה עשר. דבשלמא כשהוא בעיר בארבעה עשר – חל עליו חובת אנשי המקום. אבל בים ובמדבר – אין שם חיוב, אלא דאם הוא שם גם בחמישה עשר ממילא דחיובו כרוב העולם. וזהו כוונת רבינו הרמ"א.

יז והנה לפי הקביעות שלנו אי אפשר לחול יום ארבעה עשר בשבת. אבל חמישה עשר יכול להיות בשבת, ואסרו חכמים להמוקפים לקרות המגילה בשבת, גזירה שמא יטלטלנה ארבע אמות ברשות הרבים, וכמו שבטלו שופר ולולב כשחל בשבת. וכיצד יעשו המוקפין? יקראו המגילה בארבעה עשר בערב שבת, ומתנות לאביונים יתנו אז גם כן, דבשבת אי אפשר ליתן מעות, דמוקצים הם. ובשבת הקודם קורין פרשה "זכור" עם ההפטרה "פקד פקדתי". ובמקום שנהגו לגבות מעות עניים ולחלקם – גובין ומחלקין בארבעה עשר בערב שבת. ובשבת מוציאין שני ספרים, וקורין באחד בסדר היום, ובשני ב"ויבא עמלק", וההפטרה "פקד פקדתי". ואומרים "על הנסים". והסעודה היא לאחר השבת. כן איתא בירושלמי, וממילא דגם משלוח מנות הוי למחר. ויש מי שחולק על זה, ואין לזוז מדברי הירושלמי. ואף על פי שאין קורין המגילה בשבת, מכל מקום שואלין ודורשין בעניינו של יום. ויש מי שאומר שהמגילה היא מוקצה, ואסורה בטלטול (פרי חדש). ודבר תימה הוא: אטו אינה ראויה ללמוד בה, והרי שואלין ודורשין בעניינו של יום? וכן בכל השבתות, הרי היא ככל נביאים וכתובים (וכן כתב בעל מחצית השקל).

יח המפרש בים, והיוצא בשיירא, ולא יהיה לו מגילה בפורים – יקרא אותה בשלושה עשר או בשנים עשר או באחד עשר, שהם זמני הכפרים כמו שנתבאר. ויקרא בלא ברכה, שזהו רק לזכור בעלמא. ויש מי שאומר דצריך עשרה, כדין שלא בזמנה דצריך עשרה (מגן אברהם סעיף קטן יג). ולא אבין: כיון שהיא בלא ברכה אינה אלא כלימוד בעלמא, והרי אינה מתקנת חכמים כלל. ולכן יש אומרים דאם אי אפשר לו להמתין עד ימים הללו – יכול לקרוא אפילו מראש חודש, לזכרון בעלמא. מיהו אם מזדמן לו אחר כך מגילה ביום ארבעה עשר – חוזר וקורא אותה בברכה, דהקריאה שעברה לאו כלום היא, וכמו שכתבתי. ואפילו קראה אותה ביום שלושה עשר – לאו כלום הוא, דהוי שלא בזמנה. וכן בן עיר שהיה בדרך בארבעה עשר, ולא היה בידו מגילה, ואחר כך נזדמנה לו בחמישה עשר – קורא אותה בחמישה עשר, כיון שהיא זמן למוקפים. ונראה לי דקורא בלא ברכה, וממילא דאינו צריך עשרה. ויש אומרים שקורא בברכה (ט"ז סעיף קטן ט), ולעניות דעתי לא נראה כן.

סימן תרפט

א תניא בתוספתא דמגילה (פרק שני): הכל חייבין במקרא מגילה: כהנים, לוים, וישראלים, ועבדים משוחררים, חללים, נתינים, וממזרים, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכה וכרות שפכה – כולן חייבין, ומוציאין את הרבים ידי חובתן... נשים ועבדים וקטנים – פטורין, ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן. עד כאן לשונו. ואנן קיימא לן דגם נשים חייבות, אף על פי שהיא מצוה שהזמן גרמא, מפני שגם הן היו באותו הנס. ולשון התוספתא גם כן אינו כתקונו, דכיון דפטורות – פשיטא שאין מוציאין את הרבים ידי חובתן. ולכן נראה דכן צריך לומר: חייבות, ואין מוציאות את הרבים ידי חובתן. וכן כתב הטור בשם בה"ג, וכן כתב בשולחן ערוך בשם יש אומרים. והטעם: מפני שאין זה כבוד הציבור, כמו בספר תורה – אין אשה קוראה בציבור מפני כבוד הציבור (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה). ועוד טעם יתבאר בזה בסעיף ה.

ב והנך כולהו: חללים..., סריס..., פצוע דכה... – אינו מובן מה רבותא יש בזה, ואיזה סברא יש שיפטורו ממקרא מגילה, דקא משמע לן דחייבים. ואולי משום דכתיב במגילה: "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם", והייתי אומר דאין החיוב אלא על מי שיש להם זרע, ולפי זה סריס, ופצוע דכה, וכרות שפכה, שאין ראוין לזרע – פטורין. וכן הייתי אומר דבעינן זרע כשר, לאפוקי חללים, נתינים, וממזרים, שהם זרע פסול. קא משמע לן דאינו לעיכובא. וחיובא דעבדים משוחררים הוא משום דכתיב: "ועל כל הנלוים עליהם". ולכן גם גרים (בזמן הקדמון) חייבים במגילה. ועבדים שאינם משוחררים – דינן כאשה בכל התורה כולה. והרמב"ם והשולחן ערוך כתבו "משוחררים", ומשמע דאינן משוחררין – פטורין. אך דיש לומר דאלו נכללו בכלל נשים. (במגן אברהם סעיף קטן ב, ובמחצית השקל כתב: דלפירושא שאף הן היו באותו הנס, שנעשה הנס על ידן – אין עבדים חייבין. ואם מצד שגם הן היו בסכנה – גם הם חייבים. עיין שם, ועיין ב"ח.)

ג וכיון שנשים חייבות, לכן הבתולות שהגיעו לשתים עשרה שנים ויום אחד – חייבות לשמוע מקרא מגילה. וכל אדם צריך לקרות בביתו לפני הנשים והבתולות, או שילכו לבית הכנסת של נשים. ובירושלמי איתא דרבי יהושע בן לוי הוה מכניש בני ביתו, וקרא קמיהון. ומכאן נוהגין במקצת מקומות להביא קטנים וקטנות למקרא מגילה (טור). ורבינו הבית יוסף בסעיף ו כתב דמנהג יפה הוא, עיין שם. אבל יזהרו שלא יביאו קטנים ביותר, שמבלבלים דעת השומעים, וגם להזהירן שיעמדו על מקומם, וישמעו וישתוקו. וקטן שהגיע לחינוך – חייב האב מדינא לחנכו. והרמב"ם והשולחן ערוך כתבו: ומחנכין את הקטנים לקרותה, עיין שם. ופשוט הוא דלאו דווקא, והכוונה שישמעו קריאת המגילה. (ואפשר דהכוונה קריאה ממש, כדי שיהיו בקיאים בה.)

ד אחד הקורא, ואחד השומע מפי הקורא – יצא ידי חובתו, ובלבד שישמע כולה מתחילה ועד סוף. ודווקא כשישמע מפי קורא שהוא חייב בקריאתה, דאז אפילו אם כבר קראה, ויצא ידי חובתו – יכול לקרוא גם לאחרים; כדין כל ברכת המצות, שאף על פי שכבר יצא – מוציא. אבל השומע ממי שאינו מחוייב בדבר, כגון מפי חרש, שוטה, וקטן – השומע מהם לא יצא; דכל שאינו מחוייב בדבר – אינו מוציא את מי שמחוייב בדבר. ויש מי שמכשיר בחרש (ב"ח), ואינו עיקר. אלא אפילו בדיעבד פסול (ט"ז סעיף קטן א; וממגן אברהם סעיף קטן ג משמע שמסכים להב"ח, ויש להחמיר). ודווקא חרש לגמרי. אבל מי שהוא כבד השמיעה, ואינו שומע אלא על ידי קול גדול, או על ידי שפופרת – מוציא בקריאתו, וגם הוא יצא אף על פי שלא השמיע לאזנו (שערי תשובה בשם שבות יעקב ופרי חדש, עיין שם).

ה ולכאורה אשה, כיון שחייבת – מוציאה גם אנשים בקריאתה. ומכל מקום יש אומרים שהנשים אין מוציאות את האנשים. והטעם משום כבוד ציבור, וכמו שכתבתי בסעיף א. ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה, דלא פלוג (מגן אברהם סעיף קטן ה). ועוד טעם אחר יש בזה: דהנה רבינו הרמ"א כתב בסעיף ב דיש אומרים דאם האשה קוראה לעצמה – מברכת "לשמוע מגילה", שאינה חייבת בקריאתה. עד כאן לשונו. וביאור הדברים: דהמרדכי ריש מגילה הביא דבה"ג גורס: נשים חייבות במשמע מגילה, ולא בקריאתה. ולפי זה אתי שפיר התוספתא שהבאנו בסעיף א דנשים פטורות ממקרא מגילה, משום דחיובה הוי רק בשמיעה. ולפי זה אתי שפיר מה שאין מוציאות אנשים, מפני שאינן חייבות בקריאה. אבל עיקר העניין אינו מובן: דלמה בשמיעה חייבות, ולא בקריאה? ונראה לי דבה"ג סבירא ליה דאי אפשר לומר דמטעם שאף הן היו באותו הנס – יהיה חיוב גמור כאיש. דאם כן, למה לן על חיוב מצה לנשים הקישא ד"בל תאכל חמץ" בפסחים (מג ב)? לימא מטעם דאף הן היו באותו הנס (תוספות מגילה ד א). אלא וודאי דמטעם זה אינו חיוב גמור כאיש לקריאה, אלא די בשמיעה. וגם בחנוכה יש לומר כן, דאין חיובן בהדלקה אלא בראיית נר חנוכה, אלא אם כן יש לה בעל, דמדלקת בשביל הבעל. ולכן אין מוציאות בקריאתן את האנשים. ומיהו נשים – מוציאות, כיון דחיובן שוה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ו, בשם מדרש הנעלם: דגם לעצמה לא תקרא אשה, אלא תשמע מאיש. וצריך לומר דסבירא ליה דקריאה לא נתקנה להן, וצריך עיון. ודעת רש"י ותוספות ריש ערכין דמוציאות גם אנשים, וכן דעת הרבה פוסקים והרמב"ם.)

ו כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף ג: אנדרוגינוס מוציא מינו, ולא שאינו מינו. טומטום, ומי שחציו עבד – אפילו מינו אינו מוציא. עד כאן לשונם. והטעם משום דאנדרוגינוס – כולם שוים. מה שאין כן טומטום, יכול להיות זה זכר וזו נקבה. וכן חציו עבד – אינו מוציא כולו בן חורין, דצד עבדות אינו מוציאו. ודין זה הוא בתוספתא ריש מגילה. ונראה דזה אינו אלא לשיטת בה"ג, דהנשים אינן מוציאות לאנשים. דאם לא כן, למה אנדרוגינוס אינו מוציא שאינו מינו, וטומטום למה אינו מוציא טומטום אחר? ויש מי שאומר דזה גרע מוודאי נקבה, משום דבעינן שיהא ניכר אם הוא זכר או נקבה (בית יוסף). וזה שאנדרוגינוס מוציא את מינו – משום דניכר לכל שהוא בריה בפני עצמו (שם). ולכן גם חציו עבד וחציו בן חורין – אינו מוציא בן חורין, אף על פי שהוא חייב משני הצדדין, מכל מקום כיון שאין צד עבדות ניכר לעצמו, וצד חירות לעצמו – אינו מוציא בן חורין גמור. אבל לעצמו – מוציא. דאלו למאן דסבירא ליה דאשה אינה מוציאה לאחרים – הרי גם לעצמו אינו מוציא, דלא אתי צד עבדות ומוציא הצד חירות. וזהו שכתב רבינו

הרמ״א, דיש אומרים דאפילו את עצמו אינו מוציא, וצריך לשמוע מאחרים. עד כאן לשונו, דזהו להבה״ג שאין האשה מוציאה איש. אבל מה שאינו מוציא אחר בן חורין, וכן מה שטומטום אינו מוציא טומטום אחר, ואנדרוגינוס אינו מוציא את שאינו מינו – זהו אפילו למאן דסבירא ליה דאשה מוציאה לאיש (מגן אברהם סעיף קטן ח וסעיף קטן ט). אבל באמת כמה מהדוחק הוא זה, ונראה יותר דלרש״י ותוספות ליכא כל הני דינים. ולית הלכתא כהתוספתא לפי ש״ס דילן (ב״ח). וראיה ברורה לדבר זה: שהרמב״ם לא הזכיר כלל מדינים אלו, עיין שם, משום דסבירא ליה כרש״י ותוספות דנשים שוות לאנשים. אם כן גם טומטום ואנדרוגינוס – מוציאין את הזכרים הוודאין, וכן חציו עבד דדינו כאשה (כן נראה לעניות דעתי).

ז השומע מגילה ממי שהוא מודר הנאה ממנו – יצא, דמצות לאו ליהנות ניתנו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה: מקום שאין מניין, אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים – אחד פוטר את כולם. ואם כולם יודעים – כל אחד קורא לעצמו. עד כאן לשונו, דסבירא ליה דזה שכולם יוצאים בשמיעה, אף כשהם בקיאים – זהו במניין עשרה. אבל שלא בעשרה – אין אחד מוציא חבירו, אלא אם כן חבירו אינו בקי לקרות, דהוי כמו סופר מברך ובור יוצא. אבל אינו מוציא את הבקי. ומדמה זה לתפילה, ולא לשארי ברכות המצות. אבל יש חולקים בזה, דבכל עניין – אחד מוציא חבירו, דהיא מצוה ככל המצות. ואין זה דבר שבקדושה, שיהא צריך עשרה. ואדרבא, בכי האי גוונא עדיף טפי שיקרא אחד לכולן, משום ברוב עם הדרת מלך. אלא מכל מקום, אם ירצו – יכול כל אחד לקרוא לעצמו כשאין כאן עשרה, אבל לא שיהיה דווקא כן (מגן אברהם סעיף קטן י). וכן המנהג.

סימן תרצ

א שנו חכמים במשנה (כא א): הקורא את המגילה – עומד ויושב. ופירש רש"י: אם רצה עומד, אם רצה יושב. עד כאן לשונו. מבואר דאפילו לכתחילה יכול לקרות מיושב. אבל בירושלמי פריך: מה בדיעבד אבל לכתחילה לא? ומתרץ דאפילו לכתחילה, עיין שם, משום דגירסת הירושלמי הוא: "עומד ויושב – יצא", וכן כתב הר"ן. וזהו גירסת הטור שכתב: הקורא את המגילה עומד או יושב – יצא, משמע בדיעבד וכו', ובירושלמי קאמר אפילו לכתחילה וכו'. עד כאן לשונו.

ב והרמב"ם בפרק שני דין ז כתב: קראה עומד או יושב – יצא, ואפילו בציבור. אבל לא יקרא יושב לכתחילה בציבור, מפני כבוד הציבור. עד כאן לשונו. ולפי זה ניחא מה ששנה לנו רבינו הקדוש במשנה לשון לכתחילה ולשון דיעבד, והיינו: דשלא בציבור אפילו לכתחילה, ובציבור דווקא בדיעבד. וכן רשאי שיקרא ראובן, והברכה יברך שמעון. והכי איתא בירולשמי שם, שכן עשה רבי מאיר, עיין שם. ואין להקורא לקרות את המגילה, עד שיאמרו לו "קרא". אך אם יש על זה בעל קריאה קבוע – אינו צריך להמתין על אמירת הציבור, כיון שהוא מיוחד לזה. וגם יכולים שנים או יותר לקרות ביחד. ואף על גב דתרי קלי לא משתמעי, מכל מקום מגילה דחביבא נותנים לב, ומטים אוזן, ושומעים. ומכל מקום אין המנהג כן. ויזהרו העולם לשתוק, ולא לסייע להקורא. דכיון דהעולם שומעים בעל פה או מתוך החומש, שלא מתוך מגילה כשרה – חיישינן שהשומע ישמע ממנו, ולא מהקורא, ואינו יוצא, וכמו שאכתוב בסעיף ט.

ג וכתב הרשב"א בתשובה (סימן תסז): צריך השומע לשמוע כל תיבה ותיבה מהקורא. וכל מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לקרות בה – גריע טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעת בקריאתו באותה מגילה. עד כאן לשונו. כלומר: שטוב יותר שישמע בעל פה מהקורא, או שיתפוס בידו מגילה כשרה. דכשתופס מגילה שאינה כשרה, והוא אומר גם כן התיבות מתוך מגילתו הפסולה – לא יטה אוזן להקורא. ולא דמי לשנים שקראוה, ששומע מהשנים – זהו מפני שהוא בעצמו אינו קורא. מה שאין כן כשקורא בעצמו – אינו מכוין להאחר הקורא, והרי הוא קורא מתוך מגילה פסולה. ולכן טוב כשתופס חומש בידו שישתוק, וישמע רק מהקורא. וכן כתב אחד מהקדמונים: שכשהחזן קורא המגילה – צריכים הציבור לשתוק ולכוין דעתם אל הקורא (בית יוסף). ויש להזהיר העם על זה, ועיין בסעיף ט.

ד במשנה (יט א) נחלקו כמה הוא חיובא דקריאת המגילה: דרבי מאיר אומר כולה, ורבי יהודה אומר מ"איש יהודי". ואמרינן בגמרא: הלכה כדברי האומר כולה. ואפילו למאן דאמר מ"איש יהודי" – צריכה שתהא כתובה כולה. ולמדנו מזה שכל המגילה צריכה שתהא כתובה בשלימות. ומקודם זה אמרו: תנו רבנן: השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא... – יצא. ופריך מהא דתניא: היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר – כשרה. ואם לאו – פסולה. ומתרץ: הא בכולה, הא במקצתה. כלומר: דכולה אם אין רישומה ניכר – פסולה, ובמקצתה – כשרה. ולפי זה הקשה הרשב"א: דכאן אמרו דכשמקצתה חסירה – כשרה, ואחר כך אמרו: צריכה שתהא כתובה כולה. והרי עד "איש יהודי" הוה מיעוטא, ועם כל זה פסולה? ותירץ: דיש חילוק בין ראשה וסופה לאמצעה. דבראש וסוף – אפילו בחסרון מיעוטה כשרה, ובאמצעה כשרה עד רובה.

ה ולכאורה קושיתו אינה מובנת: דמה עניין זה לזה? דוודאי עניין שלם שחסר – פסולה אפילו במיעוטה, ובזה אמרו צריכה שתהא כתובה כולה. וזה שאמרו שבמיעוטה כשרה – זהו בהשמטות תיבות או פסוקים, או טשטושים או קרעים. ושם "השמטה" לא שייך על עניין שלם, כמו הרבה פסוקים זה אחר זה, דבזה שייך לומר חסרון, ובזה צריך שתהא כתובה כולה. אבל על פסוק אחד בכאן ופסוק אחד בכאן – על זה שייך שם "השמטה", וכל שכן אותיות החסירות וטשטושים. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפרק שני, עיין שם. ונראה דגם כוונת הרשב"א כעין זה, דשם "השמטה" לא שייך בראש ובסוף, רק באמצע שייך לשון "השמטה". ובראש וסוף שייך לשון "חסרון". אמנם אני אומר דגם באמצע בעניין שלם הוה חסרון, ולא השמטה. ובראש וסוף, אפילו בפסוק אחד הוה חסרון, ופסולה. ואולי בחסרון תיבה בראשיתה או בסופה מקרי השמטה ולא חסרון, וצריך עיון. ויש להתיישב בזה.

ו ולהטור יש בזה דרך אחרת, שכתב וזה לשונו: וצריך לקרותה כולה, ומתוך הכתב. ואם קראה על פה – לא יצא. הלכך צריך שתהא כתובה כולה לפניו. ודווקא לכתחילה, אבל דיעבד אם השמיט בה הסופר תיבות, אפילו עד חציה, וקראה הקורא על פה – יצא. אבל ביותר מחציה, אפילו הן כתובות, אלא שהם מטושטשות ואין רישומן ניכר – פסולה. עד כאן לשונו. וסבירא ליה להטור: דזה שאמרו צריך שתהא כתובה כולה – זהו לכתחילה. וזה שאמרו דכשהשמיט הסופר תיבות או פסוקים עד רובא כשרה – זהו בדיעבד. וזהו דעת הרא"ש שם. (ומה שהקשו על הרא"ש מהא דפריך על רבי חלבו – לא קשיא כלל. עיין ט"ז סעיף קטן ג.)

ז ורבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג הרכיבו כל הדיעות ביחד, שכתבו: וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחילה. אבל בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה – יצא. אבל אם השמיט תחילתה או סופה, אפילו מיעוטה – לא יצא. ואפילו באמצעה – דווקא דלא השמיט עניין שלם. אבל ביותר מחציה, אפילו הן כתובות, אלא שהן מטושטשות ואין רישומן ניכר – פסולה. עד כאן לשונם.

ח והשתא כמאן סברי? אי כדעת הרשב״א שמחלק בין תחילתה וסופה לאמצעה – הרי אינו מחלק בין לכתחילה לדיעבד, ובין עניין שלם ללא עניין שלם. ואי כהרא״ש – הרי אינו מחלק בין תחילתה וסופה לבאמצע, וגם לא בעניין שלם ללא עניין שלם. ואי כדעת הרמב״ם, דמחלק בין עניין שלם ללא עניין שלם, כפי מה שכתבתי בסעיף ה – הרי אינו מחלק בין לכתחילה לדיעבד, ובין תחילה וסוף לבאמצע. ונראה לי דלעולם תפסו לעיקר כהרשב״א. אלא דסבירא להו דזהו וודאי גם הרשב״א מודה דלכתחילה צריכה להיות כולה מתוקנת. ואינם צריכים ראיה לזה, דפשיטא דהידור המגילה שתהא כתובה כולה נאה ומתוקנת כולה. וגם בהך דעניין שלם, דפסול אפילו באמצעה – סבירא להו דהרשב״א יודה לזה, וכמו שכתבתי בסוף סעיף ה, משום דלא שייך על זה שם השמטה, עיין שם. (עיין מגן אברהם סעיף קטן ה, והכי פירושו: דהכנסת הגדולה הקשה כקושית הט״ז, דאיך כתב הרשב״א דאי אפשר לחלק בין לכתחילה לדיעבד, מדפריך מרבי חלבו על כתב פסוקא פסוקא, עיין שם. ודבריו תמוהים: דהא בכאן רובא ואף בדיעבד פסול. ולזה מתרץ המגן אברהם: דמי יימר שיש חילוק בין רובא למיעוטא? הא בדרבי חלבו אינו מבואר זה, ומאי פריך: לימא הא לכתחילה הא דיעבד? ואי משום ברייתא הקודמת, דמחלק הש״ס בין כולה למקצתה – הא בכאן אינו מביא הברייתא. אלא וודאי דאין לחלק בין לכתחילה לדיעבד. ומכל מקום עדיין צריך עיון, דפשיטא דהש״ס סמך על מה שאמר מקודם בסמוך לזה. אך באמת הרשב״א לא הזכיר כלל לכתחילה ודיעבד, רק הר״ן ביאר כן. וכמדומני שהר״ן מפרש במשנה: היה כותבה דורשה ומגיהה דלא כרש״י, שכתב: או דורשה, אלא כותבה ודורשה או מגיהה, עיין שם בפירושו. ולפי זה יפרש שכבר כתבה, אלא שעתה עובר עליה מפני שלא נכתבה עדיין כהוגן. ולפי זה אתי שפיר, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

ט וכבר כתבנו שמי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה – לא יקרא עם הקורא, אלא ישמע וישתוק, משום דחיישינן שאחר ישמע מפיו ולא מהקורא, ואפילו הוא עצמו לא יטה אזניו לשמוע מהקורא. ויש מי שאומר דהוא בעצמו יכול לשמוע (מגן אברהם סעיף קטן ו). ותימה: אטו אחר אינו יכול לשמוע משליח ציבור, אלא שיכול להיות שלא ישמע משליח ציבור? והכא נמי הוא עצמו. וזה שאמרו הפוסקים הטעם: מפני אחרים, הכי פירושו: דאפילו אם בעצמו יאמר, שבטוח הוא שישמע מהקורא, מכל מקום אין לו לעשות כן מפני אחרים. אבל וודאי דגם בעצמו לא יעשה כן, אפילו ליכא אחר, כגון שהקורא קורא רק בעדו – ישתוק וישמע. וכן שום אדם לא יסייע בעל פה להקורא. ולכן אותן הפסוקים שקורין הציבור, כמו ״איש יהודי״, ״ומרדכי יצא״ – צריך הקורא לקרותם אחר שסיימו הציבור, דבעל פה לא יצאו, וצריכים לשמוע מהקורא ממגילה כשרה. (וכפי מה שכתבתי – כן הוא בתשובה הרשב״א שהבאנו בסעיף ג.)

י קראה סירוגין, דהיינו: בהפסקות, שקרא מעט ושהה, וקרא ושהה, וקרא מן המקום שפסק, אפילו היה ההפסק גדול לכמה שעות – יצא, ואפילו סח בינתים. ורק גוערין עליו על שיחתו, כמו שאכתוב בסימן תרצב. מיהו קריאת המגילה – יצא. וזהו בהקורא. אבל השומע כשסח בינתים, ובין כך לא שמע איזה תיבות מהקורא – וודאי דלא יצא. וצריך לקרותה פעם אחרת מן המקום שהפסיק עד סופה. ואם היה מוכרח להפסיק, יש סוברין בקריאת שמע דצריך לחזור לראש כששהה כדי לגמור את כולה, כמו שכתבתי לעיל סימן סה. ונראה דגם במגילה הדין כן. או אפשר דמגילה, כיון שנקראת איגרת – גם בכי האי גוונא אינו צריך לחזור לראש, כמו שהקילו מטעם זה כשלא נכתבה כהלכתה. וצריך עיון. ובעיקר דין זה, בארנו שם בסייעתא דשמיא דלהרי״ף והרמב״ם אפילו במחמת אונס – אינו חוזר לראש, עיין שם.

יא אבל הקורא למפרע – לא יצא במגילה. והיינו: שקרא פסוק ראשון, ודילג השני, וקרא השלישי, ואחר כך קרא השני והרביעי – לא יצא אפילו קראה כולה. והוי כלא קראה כלל, וצריך לחזור ולקרוא מפסוק השלישי עד סופה, דכתיב: ״ככתבם וכזמנם״ – מה זמנם אי אפשר להיות למפרע, דלעולם לא יהיה חמישה עשר קודם לארבעה עשר, אף כתבם לא יהיה למפרע. וכן כתיב ״והימים האלה נזכרים ונעשים״: מה עשייה – למפרע לא, דאם יעשה סעודת פורים, ומשלוח מנות, ומתנות לאביונים קודם ארבעה עשר – לאו כלום הוא; אף זכירת המגילה למפרע לאו כלום הוא (יז א). ולכן אם החסיר פסוק אחד, כגון פסוק שני, והתחיל בהשלישי – יחזור להשני, ויקרא משם כסדר השלישי והרביעי עד סופה. וכבר נתבאר שצריך לקרותה כולה מתוך הכתב, ואם קראה על פה – לא יצא ידי חובתו. ולכן אם קרא הפסוק השני בעל פה, ואחר כך קרא השלישי מתוך המגילה – לא יצא, וצריך לחזור ולקרות מן המגילה מן הפסוק השני כסדר עד סופה. (וזהו כוונת הבית יוסף בסעיף ז שכתב עוד הפעם דין זה. ותמה המגן אברהם בסעיף קטן ח, ותירוצו תמוה. אך כוונתו כמו שכתבתי, וקאי אסעיף הקודם. ודייק ותמצא קל.)

יב מגילה נקראת בכל לשון, ובלבד שיבין אותו הלשון, ויהיה נכתב באותו לשון. דאם נכתב בעברית וקראה בלשון לעז – הרי קורא על פה. אבל על הכתב אין לדקדק באיזה כתב הוא כתוב. ולכן אם היתה כתובה תרגום, או בלשון אחרת מלשונות האומות – לא יצא ידי חובתו בקריאתה אלא המכיר אותו הלשון בלבד. ואם היתה כתובה בכתב עברי, וקראה בלשון ארמית להמבינים ארמית – לא יצא, שהרי זהו כקורא על פה. וכיון שלא יצא הקורא – ממילא שהשומע ממנו לא יצא ידי חובתו. ויש להסתפק: אם הקורא כבר יצא, וקורא להוציא לאחר במגילה הכתובה לע״ז, והשומע מבין הלעז והקורא אינו מבין, אם יצא השומע אם לאו? ונראה לי דיצא, דבזה לא שייך לומר: כיון דלעצמו אינו מועיל, איך יועיל לאחרים בקריאתו? דוודאי גם לעצמו היה מועיל אלו הבין הלשון. והעדר ידיעה אינו חסרון בעצם לקוראו שאינו ראוי לזה, שהרי בידו לידע כשילמוד הלשון.

יג ודווקא בלשון לעז צריכים להבין הלשון. אבל עם הארץ ששומע המגילה הכתובה בלשון הקודש, אף על פי שאינו מבין כלל בלשון הקודש – יצא בשמיעתו מילה במילה, כשהמגילה נכתבה כדין כתבי הקודש, כפי הדינים שיתבארו בסימן הבא. ובגמרא (יח א) הביאו ראיה לזה: דאי לא תימא הכי, אטו אנן ידעינן פירושא ד״האחשתרנים בני הרמכים״? אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, ואם כן גם מי שאינו מבין כלל – גם כן יצא. ואין לומר: דאם כן, איך אפשר לצאת במגילה הכתובה בלשון לעז למבין הלעז? שהרי אי אפשר להעתיק ללשון לעז ״האחשתרנים בני הרמכים״, כיון דלא ידעינן מאי ניהו. וצריך לומר: דזה יכתוב המלות האלו ממש בלא העתק (עיין בית יוסף). ואף דלפי זה הוי הכתיבה בשני לשונות – לא מצינו פסול בזה. ודע שהרמב״ם מכשיר בכתובה יוונית כבלשון הקודש. ורבים חולקים עליו. אך גם הרמב״ם בעצמו בפרק ראשון מתפילין כתב דלשון יווני הברור כבר נאבד ונשתקע, עיין שם. ופשוט הוא דמגילה בלשון לעז צריך שתהא כתובה על פי דקדוק זה הלשון, ועל קלף, ובהכשר הדיו, וכל הפרטים שיתבארו בסימן הבא.

יד מירושלמי מבואר דזה שיוצאין בלעז למי שיודע הלשון – דווקא כשאינו מבין בלשון הקודש. אבל המבין בלשון הקודש – אינו יוצא בלעז. שאומר שם: הקורא שיודע לשון הקודש ויודע לעז – מהו שיוציא אחרים שאינם יודעים אלא לשון לעז? ופסק שם מהא דכל שאינו מחוייב בדבר – אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. דכיון דבעצמו לא יצא בכי האי גוונא – אינו מוציא גם אחרים. וכן פסקו הרמב״ן והרשב״א ז״ל. אבל מדברי רש״י והרמב״ם מבואר דיצא. והר״ן האריך להקשות על דברי הרמב״ן והרשב״א. ובתשובה הריב״ש (סימן ש״ץ) האריך הר״ן ז״ל ליישב דברי הירושלמי לרש״י והרמב״ם. ובאמת יש שינוי גירסאות בירושלמי ריש פרק שני דמגילה ופרק שביעי דסוטה בעניין זה, עיין שם. ואם היתה כתובה בשני לשונות לועזות – מי שמבין שני הלשונות יצא. אבל אם מבין רק אחד – לא יצא, דמה שכתוב בלשון השני הוה כחסר לדידיה.

טו וכל זה מעיקר הדין. אבל למעשה אי אפשר כלל לצאת במגילה הכתובה בלע״ז. ומימינו לא שמענו זה, וכמעט הוא מהנמנעות. ולא מיבעיא למאן דסבירא ליה דהיודע בלשון הקודש אינו יוצא בלעז, אלא גם בלאו הכי קשה הדבר. שהרי צריך לכתוב כפי דקדוקו של אותו לשון, ואם לאו – פסול. ועוד: דמה יעשה ב״האחשתרנים בני הרמכים״? דלהעתיקם אי אפשר, כמו שכתבתי, ושיכתבם כמו במגילה – הרי זהו וודאי דלכתחילה אין לכתוב בשני לשונות. ואף על גב דבמגילה יש איזה לשונות של תרגום – אין זה שני לשונות, דתרגום הוא קרוב ללשון עברי. ועוד: דאיך אפשר לכתחילה לכתוב בלשון אחר? הרי זהו וודאי דלכתחילה צריך לקרותה בטעמים, ואין זה רק בלשון הקודש.

טז וזהו שכתב רבינו הבית יוסף בסעיף יא: יש למחות ביד הקוראים המגילה לנשים בלשון לעז, אף על פי שכתובה בלשון לעז. עד כאן לשונו. ולנשים לאו דווקא, אלא מפני שכן היה מנהג באיזה מקום, כמו שכתב הריב״ש שם. והטעמים כמו שכתבתי. והיטב אשר כתב הר״ן שם על זה, וזה לשונו: הלא כל משכיל גם במילי דעלמא יבחר הדרך היותר בטוח, ואיך לא נעשה כן במצותיו של הקדוש ברוך הוא? ואין לנו לילך רק בדרכי אבותינו הקדושים. ועל כיוצא בזה נאמר: ״אל תטוש תורת אמך״.

יז קראה מתנמנם, הואיל ולא נרדם בשינה – יצא. והיכי דמי מתנמנם? נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני, ולא ידע לאהדורי סברא. דאף שאפשר שעל ידי הנימנום אינו מבין בטוב – מכל מקום יצא כמו שכתבתי, דאף אם אינו יודע הפירוש – יצא. אבל השומע כשהוא מתנמנם – לא יצא, משום דוודאי יחסר לו כמה תיבות בשמיעתו. וכבר נתבאר דאפילו אם החסיר תיבה אחת – לא יצא. ואין חילוק במתנמנם בין תחילת שינה לסוף שינה (ט״ז סעיף קטן ח), דלא כמו שיש שמחלק בכך.

יח והיה כותב את המגילה, והיינו: שיש לפניו מגילה כשרה, וקורא ממנה פסוק ומעתיקו למגילה שכותב, וכן בכל פסוק עד סופו; אם כיון לבו לצאת ידי חובתו – יצא. ואף על פי שמפסיק בכתיבה בין פסוק לפסוק – לית לן בה, דכבר כתבנו דיצא ידי חובתו בהפסקות. ודווקא כשהמגילה שהוא מעתיק ממנה כתובה כולה כהלכתה. אבל אם לא כיון לבו לצאת – לא יצא, דאפילו אם מצות אינן צריכות כוונה, מכל מקום צריך כוונת קריאתה, דאם לא כן הוה כלא קרא כלל. וכן אם היתה לפניו מגילה שאינה מוגהה, וקורא להגיהה – יצא כשכיון לבו לצאת. דאף על גב שיש בה שיבושים – אינו

מעכב במגילה, כמו שכתבתי, דאף אם חסירה אותיות או תיבות – כשרה בפחות ממחציתה. דלכן נקראת "איגרת", ואינה דומה בזה לספר תורה תפילין ומזוזות, שאפילו אות אחת מעכב. וכן אם קורא את המגילה, וקורא פסוק ודורשו ומפרשו – יצא כשכיון לצאת, והכל מטעם שנתבאר. מיהו לא יפסיק בה בעניינים אחרים כשדורשה, שאסור לכתחילה להפסיק בעניינים אחרים.

יט הקורא את המגילה צריך שיכוין להוציא את השומע, והשומע צריך שיכוין לצאת בקריאתו של זה. ויזהר לשומעה כולה. ואם חיסר לשמוע אפילו תיבה אחת – לא יצא. ודי בהכוונה לצאת בתחילתה, ואינו צריך לכוין בכל תיבה לצאת. וגם אם לא כיון פירושו – לית לן בה, כמו שכתבתי. וזה שהקורא צריך לכוין להוציא השומע – זהו כשקורא בבית לפני איזה אנשים או נשים, דאז צריך לכוין שכל אלו השומעים – הוא מכוין להוציאם. אבל שליח ציבור הקורא בבית הכנסת – גם בסתמא כוונתו על כל השומעים, ואפילו העומדים מבחוץ אחורי בית הכנסת, שהרי לזה נתייחד להיות שליח ציבור, לצאת כל השומעים. והכי תנן בראש השנה (כז ב): וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו – יצא וכו'. אבל כוונת השליח ציבור להוציאו – אין צריך. וזה שאמרנו שצריך הקורא לכוין להוציאם – משום דאנן קיימא לן מצות צריכות כוונה, כמו שכתבתי בסימן תקפט בשופר (בית יוסף). ויש לשאול בזה: למאן דסבירא ליה דבמצות דרבנן הכל מודים דאינן צריכות כוונה (מגן אברהם סימן ס סעיף קטן ג), והא מגילה הוי דרבנן? וצריך לומר כיון דהוא מן הכתובים – דברי קבלה כדברי תורה דמי לעניין זה. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל סימן ס סעיף ו, שיש מן הראשונים שאמרו דבמצוה של דיבור הכל מודים דצריך כוונה, עיין שם – אתי שפיר בפשיטות.

כ איתא בירושלמי בפרק שני: אין מדקדקין בטעותים. רבי יצחק ורב חננאל הוי יתבו קמיה דרב. חד קרא "יהודים" וחד קרא "יהודיים". ולא החזירם, אף על פי שאחד וודאי טעה, דלזה מהני מה שנקראת "איגרת". ויש אומרים דווקא בטעותים שאין הפירוש משתנה, כמו "יהודים" ו"יהודיים". אבל במה שהעניין משתנה, כגון מ"יושב"-"ישב" ומ"נופל"-"נפל", שזה בעבר וזה בהוה – מחזירים אותו. ולפי זה אני אומר דהגם דזהו מילתא דפשיטא, דאם טעה בטעמים שאין מחזירין אותו, וכן אם טעה במלעיל ומלרע; מכל מקום במקום שהעניין משתנה, כמו "באה להביא את ושתי... ולא באה" דהוה מלעיל דקאי על העבר, אבל "ובזה הנערה באה אל המלך" וכן "בערב היא באה" הוה מלרע דזהו בהווה, ואם שינה הוי כמו שינוי בעניין, ומחזירין אותו. מיהו בדיעבד, אם לא החזירו – נראה דבכולהו יצא, וגם ב"יושב"-"ישב" ו"נופל"-"נפל", כיון שאמר עיקרי התיבות.

כא איתא בגמרא (טז ב): עשרת בני המן ו"עשרת" – צריך למימרינהו בנשימה אחת. מאי טעמא? כולהו בהדי הדדי נפקי נשמתייהו. כלומר: אף על גב דתלאום זה אחר זה, מכל מקום על פי ההשגחה נפחה רוחם כולם ברגע אחד, על דרך "יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ד' הללויה". ופשוט הוא דזהו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם הפסיק ביניהם – יצא. ולכתחילה נוהגין לומר בנשימה אחת מתחילת "חמש מאות איש ואת פרשנדתא" עד "עשרת". ו"עשרת" בכלל, לפי שעשרת בני המן היו שרי חמשים על אלו "חמש מאות איש" (מהרי"ל). ולכתחילה לא יפסיק אפילו בין פסוק לפסוק אלא כדי נשימה. ובין סימן לסימן ינוח איזה רגעים, דצריך לקרותה כאיגרת (מגן אברהם סעיף קטן יז). וכשיאמר "בלילה ההוא נדדה" – יגביה קולו, ששם היה עיקר הנס (שם). וכשיאמר "האיגרת הזאת" – ינענע המגילה (שם). ובכל דברים אלו ליכא עיכובא כמובן.

כב כיון שהיא נקראת "איגרת", לכן מנהג כל ישראל שהקורא פושטה קודם קריאתה כאיגרת, להראות הנס. אבל השומע, אפילו תופס לעצמו מגילה כשרה – אינו צריך לפושטה כאיגרת, ותופסה מכורכת. וכן עשה מהרי"ל (שם סעיף קטן יח). והקורא, לאחר שגמר הקריאה – חוזר וכורכה כולה, ומברך "הרב את ריבנו", ואין זה הפסק. ועוד: דברכת "הרב את ריבנו" לא שייכה למגילה, אלא היא ברכת הודייה להקדוש ברוך הוא (שם סעיף קטן יט, ועיין מחצית השקל). ואחר כך אומרים "שושנת יעקב". ועל פי הירושלמי צריך לומר שם "ארור המן, ברוך מרדכי; ארורה זרש, ברוכה אסתר; ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים". וצריך לומר "וגם חרבונה זכור לטוב". ואף על גב דלפי המדרש אליהו נדמה בדמותו, מכל מקום כיון דנדמה בדמות חרבונה – נזכיריהו לטוב. (ומה שמקדים "ארור המן" ל"ברוך מרדכי", משום דרשעתו היתה מקודם, והעניין כמו "זכר צדיק לברכה, ושם רשעים" כשמזכירין "ירקב". ותמיהני שבסידורים לא הדפיסו "ארורים כל הרשעים, ברוכים...")

כג נהגו שהציבור אומרים ארבעה פסוקים של גאולה בקול רם, ואחר כך חוזר הקורא, וקורא אותן מתוך המגילה. כי מה שאמרו בעל פה – לא יצאו. ואלו הן: "איש יהודי","ומרדכי יצא","ליהודים היתה אורה","כי מרדכי היהודי". וגם "חמש מאות איש" עד "עשרת" ו"עשרת" בכלל – אומרים הציבור, משום דבזה הוה עיקר הישועה. והמנהג שהתינוקות מכין את "המן" – הוא מנהג קדמון. אך יזהרו לבלי להכות בקולות בעצים גדולים, ומבלבלים המגילה, ופוערים פיהם בשחוק וקולות, ואין השומעים יכולים לשמוע כראוי. ואם אי אפשר למחות בהם – מוטב לקרות בביתו במנין, אף שבבית הכנסת יש רוב עם והדרת מלך. אבל כיון שהבלבול גדול – אי אפשר לשמוע כראוי, ובפרט הנשים.

כד וזה לשון רבינו הרמ״א בסעיף יז: עוד כתבו: שנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים, או לכתוב שם המן עליהם, ולהכותן זה על זה, כדי שימחה שמו על דרך ״מחה תמחה את זכר עמלק״, ״ושם רשעים ירקב״. ומזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורין המגילה בבית הכנסת. ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו. עד כאן לשונו. והמנהג להכות כשמזכירין ״המן בן המדתא האגגי״ על דרך ״מרשעים יצא רשע, ומשורש נחש יצא צפע״. וכל מנהג שנתייסד על פי גדולי הדור – הוי מנהג, ולא מנהג שנהגו בעצמם. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן תסח. וכשמכים ״המן״ – לא יקרא, וישתוק. (במסכת סופרים סוף פרק ארבעה עשר איתא: דמנהג שאין לו ראיה מן התורה – הוי כטועה בשיקול הדעת.)

כה איפסקא הלכתא כרב (ה א), דמגילה בזמנה – קורין אותה אפילו ביחיד. ודלא כרב אסי שם, דסבירא ליה דצריך עשרה, לבד הבה״ג שפוסק כמותו, והוי דיעה יחידאה. והנה מרש״י, ורבינו תם שהביא הטור, ובעל המאור, נראה להדיא דאף לכתחילה אינו צריך עשרה. דכיון שביום הזה הכל קורין – הוי פרסומי ניסא אפילו ביחיד. אבל מהרי״ף, והרמב״ם, והרא״ש, והרמב״ן מתבאר דוודאי להידור מצוה ולפרסומי ניסא – גם רב מודה דעשרה עדיף. ורק בדליכא עשרה מותר לקרות ביחיד, ולברך על המגילה לפניה ולאחריה. וכן הוא מנהג העולם. וכל מה שיש יותר ציבור – הוי יותר הידור, דברוב עם הדרת מלך. אך אם בבית הכנסת אי אפשר לשמוע בטוב, מפני הבלבול של הכאת ״המן״ וכדומה – טוב יותר לקרות בעשרה בבית. ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, ונראה שאינן מצטרפות. ואם קראו אותה בציבור, ואיזה יחיד לא שמעה – יכול לקרות אפילו לכתחילה ביחיד, הואיל וקורין אותה באותה העיר בעשרה, ולא מטרחינן ליה למיכנף עשרה, שהוא דבר קשה, כיון שכולם שמעו בבית הכנסת. וכבר כתבנו שכשהיחיד קורא אותה בזמנה – צריך לברך עליה תחילה וסוף. וכבר נתבאר שצריך לקרות בביתו לפני הנשים והבתולות, אם לא הלכו לבית הכנסת, כי חיובן שוה לאנשים בקריאת המגילה.

סימן תרצא

א מגילה נקראת ״ספר״, דכתיב: ״ונכתב בספר״, ולפיכך כתיבתה כספר תורה. וזהו ששנינו במשנה (יז א): היתה כתובה בסם, ובסיקרא, ובקומוס, ובקנקנתום; על הנייר, ועל הדיפתרא – לא יצא, עד שתהא כתובה אשורית, על הספר, ובדיו. ולכן אין כותבין את המגילה אלא בדיו, על הגויל ועל הקלף כספר תורה. וכן הוא בירושלמי פרק ראשון דמגילה: ואם כתבה במי עפצים ובמי קנקנתום – כשרה. אך למי עפצים צריך גומ״א (ט״ז). ואם כתבה בשארי מיני צבעונים – פסולה, דאנן בעינן דיו, כמו בספר תורה. וצריכה שרטוט כתורה עצמה, והיינו לשרטט כל שורה ושורה, דלא כיש מי שאומר דדי בשרטוט שורה עליונה. (לבוש ומגן אברהם, והשיגו עליהם הגר״א והגאון רבי עקיבא איגר. וכן כתב בדרכי משה.)

ב הרמב״ם פסק דאינה צריכה עיבוד לשמה. אבל רבינו תם פסק דצריך עיבוד לשמה, וכן פסקו הרא״ש, והטור, ורוב הפוסקים. וטעמו של הרמב״ם נראה שהולך לשיטתו, שפסק בפרק ראשון מספר תורה דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה, דרק ספר תורה ותפילין צריכין עיבוד לשמן. וממילא דמגילה לא עדיפא ממזוזה, דפשיטא שאין קדושתה חמירא ממזוזה, אף על פי שנקראת ״ספר״. וכל הפוסקים חולקים עליו במזוזה, ולכן גם במגילה צריך עיבוד לשמה, וכן עיקר לדינא (הגר״א).

ג היתה כתובה על הנייר, או על עור שאינו מעובד, או לרוב הפוסקים כשאינו מעובד לשמה, או כתבה שלא בדיו – פסולה. וכן אם כתבה כותי או מין – פסולה. ונראה דגם אשה פסולה לכתיבת המגילה, אף על פי שחייבת בה, כמו שפסולה לכתיבת ספר תורה, תפילין, ומזוזות; אף על פי שחייבת במזוזה, וכמו כן מגילה (הגרע״א). ויש מי שמכשיר (ברכי יוסף הובא בשערי תשובה). וכן נראה לי: דבשלמא בספר תורה, תפילין, ומזוזות, דרשינן ״וקשרתם... וכתבתם״ – כל שישנן בקשירה ישנן בכתיבה, וכל שאינן בקשירה אינן בכתיבה. וממילא דאשה, כיון דאינה בקשירת תפילין – אינה בכתיבה גם לענין מזוזה, אף שחייבת, כיון דחדא פרשה היא עם תפילין. אבל למגילה לא שייך זה. ואדרבא: כיון שחייבת – וודאי דכשרה לכתיבה. והרי מותרת לעשות ציצית, וסוכה, ושופר, אף על פי שפטורה מהם, וכל שכן מגילה שחייבת בה. וכן מבואר מהטור, ושולחן ערוך, והרמב״ם, וכל הפוסקים שלא הזכירו אשה לפסול במגילה. וקטן ודאי פסול, כיון שפטור ממגילה, ולבד זה אינו בן דעת לכתוב כהלכתה. ואם כתב בשמאל – כשר בדיעבד (פרי חדש).

ד ושארי פסולין שבספר תורה – פסולין גם במגילה. כמו חק תוכות, והיקף גויל, וחטוטרות החתי״ן, ותליית ההה״ן והקופי״ן, וכל גופות האותיות כצורתן, וקרי וכתיב, וחסרות ויתירות, ותיוגי שעטנ״ז ג״ץ. והבה״ג כתב שאינה צריכה תגין. וטעמו נראה: דכיון דנקרא גם ״איגרת״ – לא שייך תגין באיגרת. אמנם המנהג לתייג, ואם לא תייג רשאין לקרות בו. וכן צריך לעשות שיטות שוות, ורוחב העמוד כפי שלוש ״למשפחתיכם״ כמו בספר תורה,

וכן כל דיני ספר תורה. ומכל מקום אם נמצאים אותיות ותיבות שאינן מוקפות גויל, או פסולים אחרים – מותר לקרות בה, שהרי אפילו בחסרון אותיות ותיבות עד רובה כשר, כמו שכתבתי בסימן הקודם. וכל שכן בכי האי גוונא, ובלבד שלא תהא רובה כן.

ה ויש להסתפק: אם כתב הרבה אותיות ותיבות ופסוקים בצבע, באופן שאם היו מטושטשים או חסירים היתה כשרה, כגון שהיתה במיעוטה כמו שכתבתי בסימן הקודם, אם גם בכתבן בצבע כשר? וכן אם עשאן חק תוכות וכיוצא בזה, דלא גריעא מטשטוש וחסרון. או דילמא: דלטשטוש וודאי לא דמי, שהיו כשרין ונתקלקלו. ואפילו לחסרון לא דמיא, דשינוי גרוע יותר מחסרון, כדאשכחן גבי גט, דשינוי פסול וחסרון כשר. וכן במגילה: אולי זה מקרי נכתבת בפסול? וצריך עיון.

ו וגם צריך לכתבה מתוך הכתב, ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה. ואף על גב דלעיל סימן לב גבי תפילין נתבאר שאינם צריכים לזה, עיין שם – זהו רק בתפילין, משום דהפרשיות רגילין בפיו, מה שאין כן במגילה (הגר"א סעיף קטן טז, ומיושב קושית המגן אברהם סעיף קטן ד). וכן מפורש בירושלמי, וכן פסקינן ביורה דעה סימן רעד בספר תורה, עיין שם. ועושין כל פרשיותיה סתומות, ואם עשאן פתוחות – פסולה. כן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ב בשם הגהות מיימוניות פרק שני. ולא ידעתי הטעם. ודבר פלא ראיתי באור זרוע הגדול סוף פרק קמא דמגילה, דמקודם חשיב כמה פרשיות פתוחות וכמה סתומות. וכתב "ביום השביעי" – פתוחה, "כלשון עמו" – פתוחה, ועוד כמה פרשיות. ובסוף העניין כתב, וזה לשונו: בפרשיות לא שמעתי אם פתוחות אם סתומות, ומסתברא לעשותן סתומות, כעין תפילין ומזוזות וכו'. עד כאן לשונו. והיא תרתי דסתרי! ולבד זה דבריו תמוהין, דהא בתפילין הוויין פתוחות, כמו שכתבתי בסימן לב. וגם במזוזה קיימא לן ביורה דעה סימן רפח דאם עשאן פתוחות – כשרה, עיין שם. ולכן נראה דגם במגילה אם עשאן פתוחות – כשרה, רק לכתחילה יש לעשותן סתומות, הואיל ונפיק מפומייהו דהגהות מיימוניות, וראבי"ה שכתב האור זרוע בשמו בסוף, עיין שם. (וכן כתב המגן אברהם סעיף קטן ה. והמציין ברמ"א – ציין פסקי מהרא"י, והוא בעל תרומת הדשן, ולא מצאתי בו דבר.)

ז וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דצריכה עמוד בסופה, וחלק בראשה, כדי להקיפה בו. עד כאן לשונו. ורבינו הרמ"א כתב שנהגו שלא לעשות עמוד כלל בסופה. עד כאן לשונו, וכן המנהג הפשוט. והטור כתב להיפך, דצריכה עמוד בראשה, וחלק בסופה, כדי להקיפה בו כספר תורה. עד כאן לשונו. ואינו ממש כספר תורה, דספר תורה צריכה שני עמודים, משום דקורין בה תדיר. אבל נביאים וכתובים – די בעמוד אחד, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (יג ב). ופשיטא דלא עדיפא מגילה מנביאים וכתובים, ודי בעמוד אחד. ובגמרא שם הגירסא כהטור, דהעמוד הוא בראשה. אך התוספות והרא"ש הרבו להקשות על זה, וגורסים בהיפך דהעמוד הוא בסופה. וכן עיקר, שהרי לתחילתו הוא נגלל, ואיך יהיה העמוד בראשו? וכן הוא בירושלמי בפרק קמא דמגילה, דעושה עמוד לספר בסופו, וגוללו על העמוד מסופו לתחילתו. וזה לשון הירושלמי שם סוף הלכה ט: ועושין עמוד לספר בסופו לתורה מכאן ומכאן. לפיכך גולל הספר לתחילתו, והתורה לאמצעיתה. עד כאן לשונו. (דברי התוספות הם בבבא בתרא שם, ודברי הרא"ש הם בפרק שלישי דידים, וכן כתב שם הר"ש. ולכן הרא"ש סוף פרק קמא דבבא בתרא כתב הגירסא דהעמוד בסופו, אבל הרי"ף גורס כרש"י, וגורס דמתחילתו הוא נגלל, ולא לתחילתו. ואם כן להרי"ף ולרש"י העמוד בתחילתו. וזהו טעם העולם שאין עושין עמוד כלל למגילה, מפני שאין אנו יודעין איך לעשות העמוד. ועוד נראה לעניות דעתי בטעם העולם, דבאמת בגמרא וירושלמי לא נזכר עמוד במגילה, רק בשארי ספרים. וסבירא להו דכמו דשארי ספרים נגד ספר תורה, לפי שאין קריאתן תדיר נתמעטו בעמוד, כמו כן מגילה שאין קריאתה רק פעם אחת בשנה – אינה צריכה עמוד כלל. ובימי הראשונים שעשו עמוד במגילה, מפני שהיו לומדים בה לפרקים, בעוד שלא היה דפוס בעולם, מה שאין כן אצלינו שהיא רק פעם אחת בשנה – אינה צריכה עמוד כלל. ודייק ותמצא קל. ונראה לי דאינה צריכה יריעה משלושה דפין, דנקראת "איגרת". ובמסכת סופרים פרק שלישי: אין פוחתין בתורה פחות משלושה דפין – משמע רק בתורה.)

ח עשרת בני המן – צריך לכתבם כשירה. אך לא כשארי שירות שיש חלק תחת כתב, וכתב תחת חלק, אלא מניח חלק בין כתב לכתב, כדי שלא תהא תקומה למפלתן (סוף פרק קמא דמגילה). כלומר: כמו בניין שבנוי מקצתו בראש הכותל, ומקצתו בסופו, ובאמצעיתו חלק, וממילא שיפול. ובירושלמי שם אומר דאם לא עשה כן – פסולה. וזהו שכותבים תיבה בראש השיטה, ותיבה בסוף השיטה, ובאמצע פנוי. ואומר שם דצריך לכתוב "איש" בריש דפא, "ואת" בסופה. ואחר כך "פרשנדתא" בראש שיטה, "ואת" בסופה, וכן כולם עד "ויזתא". וכותב "ויזתא" בראש ו"עשרת" בסופה. וצריך להאריך בוי"ו ד"ויזתא", גם בכתיבתו להאריכו, וגם להאריך מעט בקריאתו. וכן המנהג להמשיכו בנגינה. ולפי זה יש אחד עשר פסקי שורות אלו, דהמה היו עשרה, ונתוסף "איש" ו"עשרת", דכן מפורש בירושלמי שם.

ט ודע שבאופן כתיבתם רבתה המחלוקת. דהלבוש כתב ד"איש" צריך להיות בראש הדף, ו"עשרת" סוף הדף. כלומר: לא לבד בראש שיטה וסוף שיטה, אלא גם ראש הדף וסוף הדף, והיינו: שיתפשטו על כל העמוד, ולא לכתוב בעמוד הזה זולתם, אפילו תיבה אחת. וזהו שאמרו בירושלמי:

"איש" בריש דפא, "ואת" בסופה, כלומר: בסוף הדף ממש. ויש מי שכתב דאם לא עשה כן – פסול (אליה רבה בשם כנסת הגדולה). ובזה הפריזו על המדה. וראיה דבירושלמי פרק שלישי דמגילה (הלכה ז) אומר מקודם דין כתיבתה: כתב על גבי כתב, וביניהם חלק, ואומר שם דאם לא עשה כן – פסולה. ואחר כך אומר דין זה ד"איש" בראש דפא, "ואת" בסופו, ואינו אומר דאם לא עשה כן פסול. וכן הוא בפרק שלושה עשר דמסכת סופרים, עיין שם. שמע מינה דזה אינו לעיכובא.

י אמנם יש אומרים דבעיקר הדבר טעות הוא, דאין הכוונה בסוף הדף, אלא בסוף שיטה. דאם לא כן, בהכרח שיהיו אותיות גדולות הרבה, והרי לא נחשבו במסורה באותיות רבתות (הגר"א סעיף קטן כה). ובאמת בירושלמי שם לא הזכיר רק "איש" בריש דפא, "ואת" בסופה, ו"עשרת" לא הזכיר כלל. ואם כן אתי שפיר לפי זה בפשיטות: ד"איש" בראש דפא – ממש בראש הדף ובראש השיטה, "ואת" בסופה של השיטה, וכן כולם. אך במסכת סופרים נזכר ד"עשרת" בסופא דפא, עיין שם. והכוונה: בסוף שיטה, או דזה עצמו מקרי "סופא דפא" לעניין רוחבו של דף (ובזה מתורץ קושית החיי אדם, ודייק ותמצא קל). וכן משמע להדיא באור זרוע הגדול, ובהגהות אשרי סוף פרק ראשון, שכתבו: "איש" בראש השיטה, "ואת" בסוף השיטה, ושם על שם, "ואת" על "ואת". עד כאן לשונם, ולא הזכירו כלל ד"עשרת" בסוף הדף. ולפי זה כותבין אלו האחד עשר פסקי באחד עשר שיטין סמוכות זה לזה. והאותיות ככל האותיות, לבד וי"ו ד"ויזתא" הוא וי"ו רבתי. ואחר כך יכתוב באותו עמוד שאר המגילה (שם). אמנם במסורת מגילת אסתר יש "איש" בראש הדף, ו"עשרת" בסוף הדף וסוף העמוד. עד כאן לשונה, הרי להדיא ד"עשרת" הוא בסוף העמוד. ולכן יש מי שאומר דאינו צריך שיתחיל "איש" בראש הדף, אלא שמקודם יכתוב בעמוד זה פסוקים שקודם זה. ובסופו, והיינו כשלא נשאר רק אחת עשרה שורות – כותבין "איש" בראש השורה ו"עשרת" בסוף הדף (חיי אדם בשם הגר"א).

יא אמנם המנהג כהלבוש, דכן נראה להדיא ממסכת סופרים. ומה שלא נחשבו במסורה באותיות גדולות, נראה דלא דמי לשארי גדולות שבאו במסורה, דהתם יש סוד בגדלות האות. מה שאין כן כאן, דגדלותם אינם מפני עצם האות, אלא מפני השיטות, שאי אפשר בעניין אחר. וממילא כיון דנמסר ד"איש" בראש דפא, ו"עשרת" בסוף דפא, ממילא הוה כמסורה על אותיות גדולות, שהרי אי אפשר בעניין אחר. ואמת דמירושלמי לא מוכח מידי, כיון שלא הזכירה הך ד"עשרת". מיהו על כל פנים, כיון שאמרה "איש" בראש דפא – משמע בראש הדף ממש. וכיון שבמסכת סופרים ובמסורה דאסתר נאמר "עשרת" בסוף דפא – ממילא דכן הוא. ויש שגורסים גם בירושלמי "עשרת" בסוף דפא (עיין בית יוסף). ולכן נראה לעניות דעתי דכן יש לעשות לכתחילה שלא לכתוב בכל העמוד רק עשרת בני המן, ו"איש" בראשו ו"עשרת". בסופו וכן כתב אחד מהגדולים (חיי אדם, וכן משמע בהגהות מיימוניות, עיין שם).

יב איתא בגמרא (יט א): מגילה נקראת "ספר" ונקראת "איגרת". נקראת "ספר": שאם תפרה בחוטי פשתן – פסולה. ונקראת "איגרת": שאם הטיל בה שלושה חוטי גידין – כשרה, ובלבד שיהיו משולשין. ופירשו רש"י ותוספות דהיינו: שיהיה מראש התפר עד מקום תפירת הגיד – כממנו ועד הגיד השני, ומן השני לשלישי – כמשלישי ועד סוף התפר. עד כאן לשונם. ויש מפרשים שישים הגיד בראש הדף, ובאמצעיתו, ובסופו (תוספות שם). והרמב"ם מפרש: שלוש תפירות בראש היריעה, ושלוש באמצעיתן, ושלוש בסופן. והרי"ף פירש: שנים בשני קצות היריעה, ואחד באמצע היריעה, ואותו שבאמצע – יהיה באמצע ממש. ולצאת ידי כולם צריך לעשות שלוש תפירות בראשה, ושלוש בסופה, ושלוש באמצעיתה, ותפירה אחת בחלק הרביעי מצד זה, ותפירה אחת בחלק הרביעי שמצד האחר. ואם אין לו גידין יותר – מוטב לתפור הנשאר בחוטי פשתן, מלהניחו בלא תפירה. אבל אם יש לו גידין – יתפרנה כולה בגידין. והתפירה תהיה מבחוץ ולא מבפנים. וצריך להניח שיור בראש היריעה ובסופה כשתופרם יחד, ובמשהו סגי, כמו בספר תורה, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רפח, עיין שם. והטעם: כדי שלא יקרע. ואם לא הניח שיור – אין עיכוב אפילו בספר תורה, וכל שכן במגילה.

יג אין קורין בעשרה במגילה הכתובה בין הכתובים. דבכי האי גוונא ליכא פרסומי ניסא, דאינו אלא כקורא בכתובים, כיון דנכתבה עמהם. ואם קרא – לא יצא, אלא אם כן היתה ניכרת נגד שארי הכתובים, כגון שתהיה יתירה בארכה על השארי יריעות, או חסירה משארי היריעות, ואז היא ניכרת. אבל היחיד קורא בה ויצא ידי חובתו, ואפילו אינה חסירה או יתירה, דביחיד לא חיישינן לפרסומי ניסא כל כך. ודווקא כשהיא כתובה בגליון כספר תורה בכל פרטיה. אבל אם אינו כן – ממילא פסולה, אפילו כשהיא לבדה. ויראה לי: אף על גב דלא מצינו עיכוב במגילה כשמסיימת באמצע הדף, מכל מקום אם באותו עמוד כתוב מכתובים אחרים – פסולה. דמגילה לא נקראת אלא כשלא נכתב בה עניין אחר, זולת המגילה בעצמה.

יד אם ניקדו נקודות במגילה, או שכתבו הטעמים, או שכתוב בה בדף הראשון ברכות המגילה, והפיוט של המגילה – אינה נפסלת בכך. ולא דמי לכתובה בין הכתובים, דלא יצא בציבור, או למה שכתבנו דכתובים אחרים פוסלים בה, דזהו מענייני המגילה. ומכל מקום לכתחילה אסור (מגן אברהם

סעיף קטן ט). ולדעת המרדכי גם בדיעבד – פסולה. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י: אם אין מגילה כשרה – קורין אותה בחומש בלא ברכה. עד כאן לשונו. ודווקא חומש שעשוי בגלילה, ולא בחומשים שלנו הנדפסים (שם סעיף קטן י). ולעניות דעתי נראה דאין כוונתו לצאת ידי חובת מגילה, אלא דהכי קאמר: שיקרא בחומש כדי לזכור הנס, ואם כן גם בחומש שלנו כן. ויש מי שמתיר לכתוב הטעמים במגילה כשאינו בקי לקרותה בטעמיה. ולעניות דעתי מוטב לקרותה בלא טעמים מלכתוב הטעמים במגילה (עיין ב"ח ומגן אברהם שם). ואם קרא במגילה גזולה – יצא, דלא שייך גזל בקול. ואם מותר לברך עליה – נתבאר לעיל סימן תרמט לעניין לולב, והוא הדין כאן, עיין שם. והעיקר: שלא לברך, ואין הברכות מעכבות (עיין שערי תשובה סוף סימן זה).

סימן תרצב

א הקורא את המגילה מברך לפניה שלוש ברכות: "על מקרא מגילה", ו"שעשה נסים", ו"שהחיינו". ולמה אין מברכין "לשמוע מקרא מגילה"? שהרי הקורא הוא רק אחד, וכל העם שומעים, כמו שמברכין "לשמוע קול שופר"? דלא דמי: דהתם השמיעה הוי עיקר המצוה, דאם יתקע ולא ישמיע לאזניו – לא יצא. אבל במגילה אם קרא ולא השמיע לאזניו – יצא, כמו בקריאת שמע. ואם כן הקריאה הוא העיקר, והשומעים הוי גם כן כקוראים, דשומע כעונה (וכן כתב באור זרוע בלבוש). והציבור יענו "אמן" על כל ברכה, ולא יאמרו "ברוך הוא וברוך שמו", דהוי הפסק.

ב וגם בקריאת המגילה דיום מברכין אלו שלוש ברכות. והרמב"ם פסק דביום אינו צריך לברך "שהחיינו", שהרי כבר בירך בלילה. אבל רבינו תם פסק שצריך לברך "שהחיינו" ביום גם כן, דעיקר מצותה הוא ביום, כמו שכתבתי בסימן תרפז. ואף על גב ד"שהחיינו" בסוכות יוצאים גם בבירך קודם הרגל בשעת עשיית הסוכה, כמבואר בגמרא, ואם כן לא יגרע "שהחיינו" דלילה משל קודם הרגל; אך מגילה שאני, דעיקר הנס היה ביום. ולכן לא קבעו מצות פורים, שילוח מנות ומשתה – רק ביום. ועוד: דהא מהראוי היה לברך "שהחיינו" על מצות פורים דשמחה, ומשתה, ומשלוח מנות. אלא דלקבוע ברכה עליהם לא ראו חכמים, מפני שכל הימים טובים הם ימי משתה ושמחה. מיהו על כל פנים ראוי לברך "שהחיינו" על המגילה ולכוין לצאת גם על משלוח מנות וסעודת פורים, כמו שכתבו הגדולים (מגן אברהם ושל"ה). וכן המנהג הפשוט במדינות אלו, לברך "שהחיינו" גם בקריאת המגילה של יום, ואין לשנות.

ג ברכה שלאחריה – עיקרה אינה שייכית להמגילה (ר"ן ריש פרק "הקורא עומד"). ולכן פותחת ב"ברוך", והרי היא סמוכה לברכה שלפניה. ואינו דומה לברכת התורה, דעיקרה נתקנה להגומר הסדרא, אך אחר כך גזרו משום נכנסים ויוצאים שכל אחד יברך לפניה ולאחריה, ונשאר התקנה הראשונה לפתוח גם באחרונה ב"ברוך". אבל במגילה, אילו נתקנה להמגילה – לא היתה פותחת ב"ברוך". אלא היא ברכת הודאה (שם), וסמכוה לאחר המגילה. ולכן פותחת ב"ברוך", משום דזהו עניין בפני עצמו. ולכן שנינו במשנה ריש פרק שלישי: מקום שנהגו לברך – יברך וכו'. ותלוי במנהגא, משום דאין לה שייכות להמגילה. ולכן פסקנו בסימן תרצ דאפילו סח בינתים – אינו מעכב, עיין שם סעיף י, משום דאין זה הפסק בין הקריאה להברכה, כיון דלאו עלה קאי הברכה.

ד נוסח הברכה בטור: האל הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתינו, והנפרע לנו מצרינו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו. ברוך אתה ד', הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם, האל המושיע. עיין שם. והיא פותחת ב"ברוך" וחותמת ב"ברוך" מפני שהיא ברכה ארוכה, שיש בה עניינים הרבה. ומה שמסיימים בשני עניינים: "הנפרע...", "האל המושיע", אף על גב דאין חותמין בשתים – הכא עניין אחד הוא, דאין תשועה שלימה אלא כשנפרע מצרינו (בית יוסף). וזה שאומר בפתיחה "האל הרב...", ברי"ף מתחיל "הרב", דהא כבר אמר "אלקינו" בהפתיחה. אלא משום דבמזמור "אילת השחר", דקאי על אסתר, צעקה: אלי אלי למה עזבתני? ! משום דשם הקדוש הזה הוא בחסד, כדכתיב: "חסד אל כל היום" – לכן אומרים כן, דשם זה הועיל לנו (ב"ח). וזהו שמסיימים "האל המושיע". וברמב"ם גם בהחתימה "האל הנפרע...", עיין שם. (והעיקר דבזמן החורבן – אין שם הוי"ה מתגלה עד לעתיד אם ירצה השם. אבל שם "אל" הוא לעולם, וזהו צעקתה. ודייק ותמצא קל.)

ה אחר ברכה זו נוהגין לומר פיוט "אשר הניא" ו"שושנת יעקב... ארור המן... ברוך מרדכי...". ובשחרית אין אומרים "אשר הניא", מפני שכבר אמרו פיוטים. אבל "שושנת יעקב" אומרים, מפני שצריך לומר "ארור המן", כדאיתא בירושלמי שהבאנו בסימן תר"ץ, עיין שם. ואם לא בירך הברכות, לא לפניה ולא לאחריה – יצא, דברכות אין מעכבות. ולכן גם יכול אחד לברך, והשני יקרא. וכתב רבינו הרמ"א דברכה שלאחריה אינה אלא בציבור. עד כאן לשונו. ויש לומר הטעם: דכיון דאינה שייכא למגילה, אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא – לא נתקנה אלא בציבור, שיש פירסום, ולא

ביחיד. ודע שהביאו זה בשם ירושלמי (בית יוסף בשם א״ח). ואני לא מצאתי זה בירושלמי, ושום אחד מהראשונים לא הזכירו זה. ובשבלי הלקט מביא מנהג שתי ישיבות לברך לאחריה גם ביחיד, וכמדומה שכן מנהג העולם.

ו יש מי שאומר דאם נשתתק הקורא באמצע המגילה – צריך השני להתחיל בראש. אבל הברכה – יוצא בהראשון, שבירך בשם כל הציבור (מגן אברהם סעיף קטן ב). ורבים חולקים בזה, וסבירא להו דאינו צריך להתחיל אלא ממקום שפסק הראשון (אליה רבה, ושבות יעקב, והגאון רבי עקיבא איגר וחיי אדם). וכן עיקר. דלא דמי לקריאת התורה בסימן רפד, דהתם כל אחד קורא לעצמו. אבל מגילה קורא בשביל כל הציבור. ודמי לשופר, דהשני מתחיל ממקום שפסק הראשון, כמו שכתבתי בסימן תקפה.

ז מגילה, אף על פי שכבר יצא – יכול לברך ולקרות להוציא אחרים ידי חובתן. וכשקורא בשביל נשים – יברך ״לשמוע מקרא מגילה״, משום דיש אומרים שלא נצטוו אלא על השמיעה, ולא על הקריאה, כמו שכתבתי בסימן תקפט (מגן אברהם סעיף קטן ה). ויש מי שאומר דמוטב לקרוא לנשים אחר ששמעה הוא בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך (שם). ולעניות דעתי נראה: דכיון דמגילה בזמנה קורין ביחיד, כמו שכתבתי בסימן תרץ – מוטב יותר שיקרא ויצא גם הוא, ויברך ״על מקרא מגילה״, משיצא מקודם, ואחר כך קריאתו שלא לצורך עצמו. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב דאין לשוח בעת שקורין אותה. עד כאן לשונו. ויש מי שמפרש דאברכה קאי, וכן משמע בטור, שכתב דהעיטור כתב: כיון דברכה זו במנהגא תליא מילתא – אין לגעור במי ששח בעת קריאתה. והטור השיג עליו, כיון דסוף סוף מברך – אסור להפסיק. ורבינו הבית יוסף פסק כהטור (ט״ז סעיף קטן ב). ויש מי שמפרש דאמגילה קאי (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד). ואין נפקא מינה, דבשניהם – אסורים להפסיק. והשומע שהפסיק במגילה – לא יצא, כמו שכתבתי בסימן תרצ, משום דבין כך לא שמע איזה תיבות מהקורא. והקורא שהפסיק – יצא כמו שכתבתי שם. (ודברי המגן אברהם סעיף קטן ד, שמתיר לקורא להפסיק לכתחילה – צריכים עיון גדול, עיין שם ובמחצית השקל.)

ח כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד: מי שהוא אנוס קצת, ואינו יכול לילך לבית הכנסת, וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כל כך – יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום, מפלג המנחה ולמעלה. אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפילו התענית קשה עליו. עד כאן לשונו. ודימו זה לתפילת ערבית, דחשבינן לילה מפלג המנחה. אבל הוא תמוה, דמה עניין זה לזה? דהתם תלוי בקרבנות, אבל הכא, דקריאת הלילה למידין מן ״ולילה ולא דומיה לי״ – פשיטא דעד צאת הכוכבים לא הוי לילה (פרי חדש). ובוודאי תמוה הוא לבד זה, דהא עדיין אינו יום ארבעה עשר (וגם הגר״א סעיף קטן י הסכים להפרי חדש). ומימינו לא שמענו מי שיעשה כן. וזה שכתבו שאסור לאכול קודם המגילה – אבל טעימה מותר אם מוכרח לזה (מגן אברהם סעיף קטן ז). וקודם קריאתה אסור לאכול אפילו חצי שעה קודם הזמן, ואפילו התפלל כבר ערבית (שם), וטעימה שרי. וללמוד מותר, ולא חיישינן שמא ישכח ולא יקרא כמו בבדיקת חמץ, דכיון דחביבא עליה – לא ישכח (שם). ושל יום הוא אחר הנץ. ואם אנוס הוא – יכול לקרותה אחר עמוד השחר (שם).

סימן תרצג

א ואחר קריאת המגילה בערבית אומרים ״ואתה קדוש״. ומהראוי להתחיל ״ובא לציון גואל״, שהרי זמן גאולה היא. ובאמת בסידור רב עמרם כתוב כן, כמ״ש הטור. אלא שהטור כתב דאנן לא נהגינן כן, משום דאין עיקר הגאולה בלילה, עיין שם. ועניין אמירת ״ואתה קדוש״: נראה לי דמפני שסיפרנו הנסים שעשה לנו הקדוש ברוך הוא – אומרים ״ואתה קדוש יושב תהילות ישראל״, כלומר: שכביכול כל עיקר עניינו יתברך הם תהילות ישראל, ולכן בטובתינו ישמח, ולהיפך בעת צר לנו חס ושלום. ולכן אומרים ״ואתה קדוש״ בין בתשעה באב בין בפורים.

ב ואם חל במוצאי שבת אומרים גם ״ויהי נועם״, ואחר כך אומרים קדיש שלם עם ״תתקבל״. אבל אחר שמונה עשרה קודם קריאת המגילה – לא יאמר ״תתקבל״, דאין לומר שני פעמים ״תתקבל״ בתפילה אחת. ויש שכתבו לומר חצי קדיש קודם המגילה (לבוש וט״ז). מיהו במנהגים כתוב שיאמרו קדיש שלם, מיהו וודאי בלא ״תתקבל״. והעולם אומרים ״תתקבל״ אחר שמונה עשרה וגם אחר ״ואתה קדוש״. ודבר תמוה הוא, וכבר תמהו על זה (שם). וממה נפשך: אם אומרים ״תתקבל״ אחר שמונה עשרה – לא יאמרו ״תתקבל״ אחר ״ואתה קדוש״ (מגן אברהם). והיותר נכון דעיקר ״תתקבל צלותהון״ הוא על שמונה עשרה, ואם כן אין לומר אותו אחר כך. וכן ראוי להנהיג. ועיין מה שכתבתי לעיל, ריש סימן תקנט סעיף ג.

ג כשחל במוצאי שבת, היה מהראוי להבדיל קודם קריאת המגילה, דאיך נהנה מהאור ועדיין לא ברכנו ״בורא מאורי האש״? ולכל הפחות ברכת ״בורא מאורי האש״ היה לנו לברך קודם קריאת המגילה, אלא דגם זה – אין המנהג כן. והטעם: משום דכל אחד צריך להבדיל בביתו, וצריך לברך גם ברכת ״בורא מאורי האש״ בשביל בני ביתו, ולמה יברך שני פעמים? ולכן גם בבית הכנסת אין מבדילין קודם המגילה. ועוד: דכללא בידינו דהבדלה מאחרין

בכל אשר נוכל, לבלי לסלק מעלינו לגמרי כל קדושת השבת. ואי משום שנהנין מן האור בקריאת המגילה קודם ברכת "בורא מאורי האש" – אין שום חשש בזה, דלא מצינו שאסור ליהנות מהאור קודם ברכה זו. שהרי כבר ברכנו בבוקר ברכת "יוצר המאורות", ואין כאן הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה. וברכת "בורא מאורי האש" היא מפני יצירתה במוצאי שבת, כמבואר בגמרא. ואם כן מנהגינו עולה יפה. ודע כי "ויתן לך" אומרים אחר "ואתה קדוש" או אחר הבדלה, כפי המנהג בכל מוצאי שבתות. וכשחל פורים במוצאי שבת – יש ליזהר שלא להביא את המגילה בשבת לבית הכנסת, דאסור להטריח את עצמו משבת לחול. ואפילו על ידי קטן אינו נכון, אלא יכין מערב שבת, או יביאנה אחר מעריב. אך אפשר אם יעיין בה להבין בשבת עצמה, ללומדה ולדורשה – אפשר דמותר להביא, שהרי עושה זה בשביל שבת, שהרי מותר ללומדה בשבת. ומכל מקום נזהרים שלא לבוא לידי זה (עיין שערי תשובה).

ד אומר "על הנסים" בלילה וביום ארבעה עשר, ולא ביום חמישה עשר. ואומרה בין בתפילה בין בברכת המזון. ואם לא אמרה – אין מחזירין אותו, כמו בחנוכה, כיון שאין בהם קרבן מוסף. וגם בערבית בליל ארבעה עשר, אף על פי שלא קראו המגילה עדיין – אומרים "על הנסים". אבל בליל חמישה עשר וביום חמישה עשר – אין אומרים, ומכל מקום אם אמר – אין זה הפסק, ואין מחזירין אותו, כיון דבמוקפין היום הוא עיקר פורים. ולא תקנו הלל בפורים, דקריאת המגילה היא במקום הלל. ועוד: דבשלמא ברגלים ובחנוכה אומרים "הללו עבדי ד'..." – ולא עבדי פרעה ואנטיוכוס. אבל פורים אכתי עבדי אחשורוש אנן (גמרא יד ב). ואין נופלין על פניהם בפורים. ואין אומרים "למנצח" ו"אל ארך אפים". ונכון לומר מזמור "אילת השחר" בפורים, דנדרשת על אסתר כידוע. ו"מזמור לתודה" אומרים.

ה מוציאין ספר תורה, וקורין "ויבא עמלק" תלתא גברי. ואין בה אלא תשעה פסוקים, ואף על גב דאין פוחתין מעשרה פסוקים. ומטעם זה יש שכופלין הפסוק האחרון. אמנם אין מנהגינו כן, דלהדיא אמרו בגמרא (כג ב) לעניין הפטרה: היכי דסליק עניינא שאני. והכא נמי בפרשה דפורים. וכן כתבו התוספות והרא"ש (שם כ"א דיבור המתחיל "אין", עיין שם). ואחר כך קורין המגילה. ואחר כך "אשרי", "ובא לציון". ונכון שלא לחלוץ התפילין עד אחר קריאת המגילה, דכתיב ביה "וששון ויקר", ודרשינן: "וששון" – זו מילה, "ויקר" – זו תפילין. ולכן כשיש מילה בפורים – מלין התינוק קודם קריאת המגילה, כדי שנוכל לקרות "וששון". מיהו אם אי אפשר למול בבית הכנסת, ולילך קודם המגילה לא ישמעו המגילה – מלין אחר כך (ועיין מה שכתבתי לעיל סימן קלז סעיף א).

סימן תרצד

א מצות עשה דמגילת אסתר ליתן מתנות לאביונים, כדכתיב: "ומשלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים". ודין משלוח מנות יתבאר בסימן הבא. ומדכתיב "ומתנות לאביונים" לשון רבים – לכן חייב לחלק לעניים ביום הפורים, ואין פוחתין מליתן לשני עניים. ונותן לכל אחד מתנה אחת: או מעות, או מיני תבשיל, או מיני אוכלין (רמב"ם). ואין מדקדקין במעות פורים, לומר "זה ישר" ו"זה רמאי ואין צריך ליתן לו". אלא כל הפושט יד ליטול – נותנין לו, ואינן צריכין לדקדק אחריו (שם).

ב ומוטב לאדם להרבות במתנות אביונים, מלהרבות בסעודתו, ולשלוח מנות הרבה. שאין שום שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות, שהמשמח לב אומללים אלו דומה לשכינה, שנאמר: "להחיות רוח שפלים, ולהחיות לב נדכאים" (שם). ויוצאין ידי חובה בין שנותנין לאנשים או נשים. ואפילו לקטנים וקטנות, שהרי גם הם צריכין לפרנסן. ויראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו, או לאיש ולבנו או לבתו, שהם על שולחן אחד – לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים, דכאחד חשיבי. וחייב ליתן דווקא בפורים עצמו. אבל קודם פורים, אפילו נתן מפורש על פורים – אינו מועיל, דזהו חובת היום דווקא. ופשוט הוא דאינו צריך ליתן בעצמו, ויכול ליתן גם על ידי שליח. ויכול להעמיד שליח קודם פורים, שיתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים. ובמצוה זו גם נשים חייבות, דבכל מצות פורים חייבות נשים כאנשים. ויראה לי דאיש ואשתו – שניהם יוצאים בשני מתנות, דכגוף אחד הם. אבל בנו ובתו הסמוכים על שולחנו – חייבים ליתן בפני עצמם. ואין נותנים מתנות לאביונים ממעות מעשר, או ממעות צדקה שייחד כבר. וכן אפילו עני המחזיר על הפתחים – חייב ליתן שני מתנות לשני אביונים אחרים, כמו נרות חנוכה וארבע כוסות (ב"ח ומגן אברהם).

ג יראה לי דאף על גב דבתורה "עני" ו"אביון" שני דברים הם, כדכתיב ב"תצא": "לא תעשוק שכיר עני ואביון", ושני דברים הם כדאיתא בבבא מציעא (קיא ב) ד"אביון" יותר מעונה מעני. ולשון "אביון" הוא האובה ואינו משיג (רש"י שם), ונגד זה "אביון" אין לו בושת לבקש, והעני יש לו בושת. ואמרינן שם לעניין שכיר, דעני קודם לאביון עיין שם. מיהו על כל פנים שני דברים הם, וכיון דבמגילה כתיבא ו"מתנות לאביונים" – נימא דדווקא אביון ולא עני? ומכל מקום אינו כן. וראיה דבפרשת "ראה" כתיב: "כי יהיה בך אביון... כי לא יחדל אביון... פתח תפתח את ידך לאחיך לעניך

ולאביונך בארצך״ – הרי שפתח ב״אביון״ וסיים בשניהם, אלמא דהכל אחד. והא דכתיב ״ומתנות לאביונים״ – רבותא קאמר: לא מיבעיא עני שיש לו בושה, ובשכר שכיר הוא קודם, אלא אפילו לאביון – יצאת ידי חובתך, ואף על פי שהוא בעצמו מבקש ממך, וכל שכן לעני שמתבייש לבקש, ואתה מקדים ונותן לו – שיש מצוה יותר.

ד יראה לי דהנה המנהג ליתן דמי פורים לכל עובדי עבודת הקודש: הרבנים, והחזנים, והשמשים, וכיוצא בהם. ונכון הוא, דעיניהם של אלו נשואות לדמי פורים. ומכל מקום אינו יוצא בזה ידי חובת מתנות לאביונים. ולא מיבעיא אם אינם אביונים, אלא אפילו הם אביונים – לא יצא, מפני שזהו אצלם כדבר קבוע והתחייבות, ואין זה שייכות למתנות לאביונים של חיוב פורים. ויש טועים בזה, ולי נראה ברור כמו שכתבתי.

ה תניא בתוספתא מגילה (פרק ראשון): מגבת פורים – לפורים, ומגבת העיר – לאותה העיר. אין מדקדקין במגבת פורים, אבל לוקחין את העגלים, ושוחטין ואוכלין אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה. רבי אליעזר אומר: מגבת פורים – לא יעשה ממנו העני רצועה לסנדלו. עד כאן לשונו, והכי פירושו: דאצלם היו עושים גבייה קודם פורים מבעלי בתים, להאכיל בשר לעניים בפורים. ואומר שהגבאי ובני העיר – אסורים לשנות לדבר אחר, ואפילו יראה להם שדי להעניים בפחות. וכן גביית עיר זו – לא יתנו לאחרת. ואף על פי שרשאים לשנות לפעמים, כמו שכתבתי ביורה דעה בסימן רנט, מכל מקום בכאן היתה תקנה שלא לשנות כלל. ולוקחין בשר בעד כל המעות, ויאכלו העניים כמה שירצו, ואם יוותר מהם – יפלו לצדקה. ולרבי אליעזר אפילו העני עצמו – אסור לשנות. ולא כן להתנא קמא, ואין הלכה כרבי אליעזר. והטור פסק כרבי אליעזר, ותמהו עליו, וכתבו שגירסתו היתה ״רבי עקיבא״, והלכה כרבי עקיבא. אמנם התוספתא מובאת בבבא מציעא (עח ב), ומוכח שם שאין הלכה כרבי אליעזר. ובזמנינו ליכא כלל מגבת פורים.

ו וזהו שכתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ב: אין משנין מעות פורים לצדקה אחרת. ודווקא הגבאים, אבל העני יכול לעשות בו כל מה שירצה. עד כאן לשונו. ויש מי שאומר דווקא הגבאים, אבל אנשי העיר יכולין לשנות כשאר צדקה (מרדכי). אבל הטור כתב דגם בני העיר – אין יכולין לשנות, כפשטא דלישנא דתוספתא (מגן אברהם סעיף קטן ה). ויש מי שכתב דמעות שחשבם בלבו לחלקם בפורים – אין רשאין לשנות (שם סעיף קטן ד). וזהו לדעת הסוברים ביורה דעה סימן רנח דצדקה הוה נדר גם במחשבה. עיין שם, ובחושן משפט סוף סימן ריב.

ז וכבר כתבנו שאין מדקדקין במעות פורים, וכל הפושט יד ליטול – נותנין לו. ובמקום שנהוג ליתן אף לכותי – נותנים, מפני דרכי שלום. דכל הצדקות וודאי נותנים להם, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן רנא, אלא דמעות פורים כיון דהם רק לשמחת פורים – מהראוי שלא ליתן רק לישראל. אמנם מכל מקום היכי דנהוג – נהוג. וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ד: במקום שאין עניים – יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו, ונותנם במקום שירצה. עד כאן לשונו, כלומר: אף בעיר אחרת, כיון שאין עניים בעירו.

ח כתב רבינו הרמ״א בסעיף א: יש אומרים שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר. ומאחר ששלושה פעמים כתיב ״תרומה״ בפרשה, יש ליתן שלושה. ויש ליתנו בליל פורים, קודם שמתפללים מנחה. וכן נוהגין בכל מדינות אלו. ויש ליתן שלושה חצאי גדולים במדינות אלו, כי אין מטבע ששם ״מחצית״ עליה בלבד זו. ובמדינת אוסטרייי״ך – יתנו שלושה חצי ווינע״ר, שנקראו גם כן ״מחצית״. וכן לכל מדינה ומדינה. ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן עשרים שנה ולמעלה. ויש אומרים שנותנין מחצית השקל לצדקה, מלבד שלוש מחצית אלו, ואין נוהגין כן. עד כאן לשונו. ולפי זה במדינתינו רוסי״א – צריכין ליתן שלושה חצאי ק״כ, שהיא המטבע היותר קטנה. ובמטבע גדולה שלושה חצאי רו״כ. ולבד אלו השתים – אין מחצית. וזה שכתב: מבן עשרים שנה – לא כן דעת הרמב״ם בפרק ראשון משקלים ורוב הפוסקים. וסוברים דגדול מבן שלושה עשר ולמעלה – חייב ליתן מחצית השקל. וקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו – שוב אינו פוסק. וגם הכהנים והלוים חייבים במחצית השקל, ולא נשים וקטנים (עיין מגן אברהם סעיף קטן ג). ויכולים ליתן מעות מחצית השקל לאיזה מקום שירצו. ולאו דווקא לתיקון בית הכנסת, שהוא כמו בדק הבית, דאינו אלא לזכרון בעלמא. ועיקר מחצית השקל היה על קרבנות, דעכשיו אין שייך זה. ויש נותנין מעות מחצית השקל להחזן, ואין קפידא בזה (שם). וגם נוהגין ליתן מעות מגילה להקורא, ואין איסור בדבר ואין חיוב בדבר.

סימן תרצה

א מצוה להרבות בסעודת פורים, דכתיב: ״שמחה ומשתה״. וכיצד חובת סעודה זו? שיאכל בשר, ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו. כן כתב הרמב״ם, ומשמע דבשר וודאי צריך, דבלעדי זה אין חשיבות. אך שארי מאכלים יעשה כמו ביום טוב. ובסעודה אחת ביום – יצא ידי חובתו, ובלילה אינו צריך להרבות בסעודה. וסעודת פורים שאכל בלילה, בין ליל ארבעה עשר בין ליל חמישה עשר – לא יצא ידי חובתו, דכתיב: ״ימי משתה״ – ימים

ולא לילות. ומכל מקום גם בלילה ישמח, וירבה קצת בסעודה לאחר המגילה. ואפילו חל במוצאי שבת, שהוא שבע משבת, מכל מקום נכון לשמח בקצת סעודה.

ב בגמרא (ז ב) איתא: דמחייב אינש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי". והדבר מתמיה: דאם כן, צריך להיות שכור קרוב לשכורו של לוט! והרמב"ם לא כתב בלשון זה, וכתב דשותה יין עד שישתכר, וירדם בשכרותו. עד כאן לשונו. ואולי היה מפרש "עד דלא ידע..." מפני שנרדם. וזהו כמו שכתב רבינו הרמ"א, וזה לשונו: ויש אומרים דאינו צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו, ויישן, ומתוך שיישן – אינו יודע בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי". ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים. עד כאן לשונו, וזהו כדברי הרמב"ם.

ג אך אינו מובן: לפי זה למה היה לה להש"ס לומר בלשון משונה "עד דלא..." – לימא: "חייב לבסומי עד שירדם"? ולכן יותר נראה דאין כוונת הרמב"ם לפרש הגמרא כן, אלא שדחה מאמר זה מהלכה, כמו שכתב הר"ן בשם רבינו אפרים. שכיון דמבואר בגמרא שאירע סיבה על ידי זה, עיין שם, נדחה זה מהלכה. אבל הטור והשולחן ערוך כתבו ממש כלשון הגמרא: עד דלא ידע וכו', והיא תמוה. ויש שכתבו שהיה אצלם זמר שהיה מסיים ב"ארור המן" ו"ברוך מרדכי", והיה זמר ארוך, וכשהוא מבוסם מעט – לא יוכל לאמרו כולו. ויש שכתבו לעניין המספר, דבמספר שניהם שוה, וכשהוא מבוסם קצת – לא יוכל לחשוב. והתוספות כתבו דהכוונה כפי הירושלמי: "ארור... ארורה זרש... ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים", עיין שם, וכוונתם דבזה יש אריכות קצת. וכשהוא מבוסם – קשה לאמרו כולו (ב"ח).

ד ויש לפרש "עד דלא ידע..." כלומר: עד שלא יוכל להכריע איזו טובה היתה יותר גדולה לפנינו, אם מפלת המן אם גדולת מרדכי (עיין ט"ז). ובהגהת מיימוני בשם ראבי"ה כתב דזהו למצוה ולא לעיכובא, עיין שם. ואינו מובן, דהא אומר לשון חיוב: "מחייב אינש לבסומי...". ויש לומר שיש לפרש דהכי פירושו: "מחייב אינש לבסומי" – כלומר דזהו חיוב על כל אחד "עד דלא ידע...", כלומר: והרשות ביד השותה לשתות "עד דלא ידע...". דבוודאי אין כל בני אדם שוים בזה, ואומר דהחיוב על כולם – כל אחד לפי מדריגתו, והרשות "עד דלא ידע...": אפילו אם שותה עד דלא ידע – לא נגעור בו.

ה אמנם רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב בשם אורחות חיים, וזה לשונו: חייב אינש לבסומי בפוריא. לא שישתכר, שהשכרות איסור גמור. ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות, ושפיכות דמים, וכמה עבירות זולתן. אך שישתה יותר מלימודו מעט. עד כאן לשונו, וקשה: דאם כן מאי "עד דלא ידע..."? ואם מפרש כאיזו פירוש שנתבאר, איך סתם רבינו הבית יוסף דבריו בשולחן ערוך, דלהדיא משמע שכרות גמורה? וצריך עיון. (ואולי יפרשו: עד ולא עד בכלל. ולמעשה יש להתרחק מן השכרות, ובפרט שתיית יין שרוף, שבשכרותו יתמלא קיא צואה, ורק לשתות מעט יותר מלימודו ולישן קצת.)

ו ואין להתענות בפורים, לבד תענית חלום. וגם בזה יש אוסרים, כמו שכתבתי בסימן תרד לעניין ערב יום הכיפורים. ולכן יתענה עד אחר מנחה, ואחר כך יאכל (מגן אברהם סעיף קטן ד). והנשבע להתענות בפורים – יש מחלוקת אם חלה השבועה, כמו שכתבתי ריש סימן תקע, עיין שם. ולכן יראה להתיר השבועה (עיין מגן אברהם סעיף קטן ד, ודייק ותמצא קל). ואם לא התיר – קשה להתיר לו לאכול, ועיין מה שכתבתי בסימן תקע.

ז מהרי"ל היה לובש בפורים בגדי שבת. ויש לעשות הסעודה ביום, ולא כמנהג העולם שמתחילין סמוך לערב. ואנחנו נוהגים לצאת ידי הסעודה בסעודת היום, ולוקחין אז הלחם החשוב, ועושין מאכלים חשובין. דיותר מסעודה אחת – אינו צריך, כמו שכתבתי. ומכל מקום יש ליישב מנהג העולם, דבאמת גם בבוקר אוכלין סעודת יום טוב: בשר ודגים ולביבות, שהוא מאכל חשוב, וכן לפת מצומק, שקורין צימע"ס, שהוא ממאכלי שבת ויום טוב. ורק הלחם החשוב שעושין להסעודה, שקורין קיטק"א – מניחין על לעת ערב. אבל מכל מקום סעודה חשובה היא, וגם בה יוכלו לצאת ידי חובת סעודה. וטוב לעשות גם הלחם החשוב על סעודת הבוקר, וכן אנו נוהגים. וראיתי מי שמסתפק אם יוצאים ידי סעודה במאכלים טובים בלא לחם (עיין שערי תשובה). ולי נראה דלא יצא, דומיא דשבת ויום טוב. ועוד: דאין משתה בלא לחם, כדכתיב בלוט: "ויעש להם משתה, ומצות אפה, ויאכלו"; ובדניאל כתיב: "פת בגם ויין משתיהם". (והמגן אברהם סעיף קטן ט לא כתב כן, ולענ"ד נראה כמו שכתבתי.)

ח וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב: ונוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה. וערבית יתפללו בלילה, ומתפללים מנחה תחילה בעוד היום גדול. ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגין להתחיל סמוך לערב. ועיקר הסעודה הוא ליל חמישה עשר. וכשחל פורים ביום ששי – יעשו הסעודה בשחרית, מפני כבוד השבת. ומי שרוצה לעשותה תמיד בשחרית – הרשות בידו. עד כאן לשונו. ומה שלא נהגו תמיד בשחרית – מפני שטרודים

בשילוח מנות, ובנתינת צדקה, ושארי עניינים. ומצוה להרבות בנרות לפנות ערב, כדכתיב: "ליהודים היתה אורה". (יש מי שכתב: שיש נהגו שלא לאכול בשר בליל ארבעה עשר, שלא יאמרו שיוצאין בלילה ידי סעודה. ודבר תימה הוא, ואין זה מנהג. עיין עוד ט"ז.)

ט עוד כתב: יש אומרים שיש לאכול מאכל זרעונים בפורים, זכר לזרעונים שאכל דניאל וחביריו בבבל. עד כאן לשונו, ותמיהני: למה לו לומר שאכל דניאל, שאין זה שייך לפורים? הרי אסתר עצמה אכלה זרעונים, כדאיתא במגילה (יג א) על פסוק: "וישנה ואת נערותיה לטוב..." – רבי יוחנן אמר שהאכילה זרעונים, עיין שם. ויש מי שכתב דזרעונים הם בלילה הראשונה (מגן אברהם סעיף קטן ז). ולא ידעתי למה בלילה, וגם המנהג לאכול אותם ביום. ועוד כתב שטוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל בסעודה, וסמך לדבר "ליהודים היתה אורה ושמחה", ודרשינן: "אורה" – זו תורה. וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים, ארבעה עשר וחמישה עשר, וכן נהגו. עד כאן לשונו.

י עוד כתב: דיש אומרים דאם הזיק אחד את חבירו בשמחת פורים – פטור מלשלם. עד כאן לשונו. כלומר: שלא כיון להזיק, אלא כיון לשמוח, ומכח השמחה הזיקו. וכבר כתבנו זה בחושן משפט סוף סימן שעח. ועכשיו בעונותינו הרבים ערבה כל שמחה, ואין אנו נוהגים לשמוח כל כך עד שיבא להיזק. ולכן עכשיו כשהזיק – חייב לשלם. ואפילו בזמן הקדמון – חייב בנזק הגוף (מגן אברהם סעיף קטן ז).

יא אומר "על הנסים" בברכת המזון בברכת הארץ, אחר "נודה לך" קודם "ועל הכל". ואם התחיל סעודתו ביום, ונמשכה עד הלילה – אומר "על הנסים", דבתר תחילת סעודה אזלינן. ויש אומרים שאין לאומרו, אבל המנהג כסברא ראשונה, שכן עיקר לדינא. אך אם התפלל ערבית באמצע הסעודה – נראה שלא יזכיר "על הנסים" בברכת המזון (וכן משמע במגן אברהם סוף סעיף קטן ט, בשם מטה משה, עיין שם). ויש אומרים שאפילו התפלל באמצע הסעודה – יאמר "על הנסים" בברכת המזון. ויש שעשה מעשה כן (שערי תשובה בשם יעב"ץ). ולעניות דעתי אינו כן. (ומה שכתב המגן אברהם שם בשם מרדכי על קלף – זהו בשבת, וכשאכלו קודם הלילה כמנהגם, כמו שכתב בתרומת הדשן סימן א, שאחר סעודת שבת היתה השקיעה, עיין שם.)

יב כבר נתבאר דאם לא אמר "על הנסים" בתפילה – אין מחזירין אותו. ויש אומרים דאם לא אמר "על הנסים" בברכת המזון בהסעודה שמחזירין אותו, משום דסעודה זו חיובית היא (מגן אברהם סעיף קטן ט, בשם רש"ל ושל"ה). ודבר תימה הוא: דהא תפילה וודאי חיובית, ועם כל זה אינה מעכבת (שם). ואי משום דסעודה זו היא עיקר השמחה על הנס, ולכן הוי לעיכובא – איני יודע מה עניין זה לזה. דהודאה על הנס – קרינו המגילה, והברכה שאחר המגילה. אבל שתהא לעיכובא בברכת המזון – הוא דבר תימה. ולא נזכר זה לא בגמרא ולא בראשונים. (והמגן אברהם שם דחי לה, מפני שאין חיוב לאכול פת. ואינו צריך לזה, דאפילו כשיש חיוב לאכול פת, כמו שכתבתי בסימן תרצה סעיף ז, מכל מקום שתהא לעיכובא בברכת המזון הוא דבר תימה. ועוד: שהרי יכול לומר ב"הרחמן": "הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות, כשם שעשית...", וכמו שכתבתי בחנוכה. ואפילו לדבריהם אם אכל פעם אחד, והזכיר על הנסים – פשיטא שאין מחזירין אותו בהסעודה. דמדינא די בפעם אחד, כמו שכתב המגן אברהם שם.)

יג מצות עשה דמגילה לשלוח מנות איש לרעהו. ובעינן שתי מנות, שהרי מנות כתיב לשון רבים. ויוצאין באחד, שהרי כתיב "לרעהו" – לשון יחיד. ואפילו בשילוח לעשיר יוצאין. ואף על גב דבנחמיה כתיב "שלחו מנות לאין נכון לו", דמשמע למי שאין לו, או שלא הניח עירובי תבשילין כדרשת חכמינו ז"ל ריש פרק שני דביצה – זהו מפני שבשם היה בראש השנה, שאין חיוב זה. ורק הזכירם לשלוח למי שאין לו, כדי שיהיה לו מה לאכול. מה שאין כן בפורים – הוי מצוה. והטעם מפני השמחה, ולא מפני שאין להמשתלח מה לאכול. ולכן אפילו בעשיר – יצא. ועוד: דהכא ליכא למימר רק לעני, דהא מתנות לאביונים הוה מצוה בפני עצמו.

יד וברור הדבר דצריך לשלוח שני מיני אוכלין, או שני מיני משקין, או מין אוכל ומין משקה. והכי איתא להדיא בגמרא (ז א) דאחד שלח לחבירו בשר ויין, עיין שם. אבל שני חתיכות ממין אחד – אינו מועיל. דכי מפני שחתכן נחשבם לשנים? והרמב"ם כתב: וכן חייב לשלוח שתי מנות בשר, או שני מיני אוכלין, או שני מיני תבשיל, עיין שם. הרי שכתב שני מינים, ובעל כרחך צריך לומר דזה שכתב "שתי מנות בשר" – היינו משני מיני בשר. או אפשר דטעות הדפוס הוא, וכן צריך לומר: "שני מיני בשר כמו שני מיני אוכלין...".

טו עוד נראה לי דבזה אינו די בכזית או ברביעית, דבעינן מנה יפה. דזהו לשון "מנות", כעניין חתיכה הראוי להתכבד, שיהא דבר חשוב. ואלו ששולחין חתיכות קטנות – לא יצאו ידי חובתן. וכל המרבה בשילוח מנות – הרי זה משובח, דזהו להרבות השמחה. ואם אין ידו משגת לשלוח דברים חשובים, ושישאר גם לעצמו על שמחת פורים – שולח לחבירו סעודתו, וחבירו שולח לו סעודתו, ובזה שניהם מקיימים המצוה. (ומרש"י שם משמע דרק

בשילוח אחד יוצאים שניהם כשאוכלים ביחד, משום דזה נחשב גם להשני שמחת משלוח מנות, כמו שכתב הב״ח, עיין שם. אבל הרמב״ם והפוסקים לא סבירא להו כן. ופשוט הוא שצריך לשלוח דבר הראוי לאכילה ולשתיה מיד, כמו צלי ומבושל. אבל אם שלח חי – לא יצא.)

טז שילוח מנות הוא ביום ולא בלילה, כמו מתנות לאביונים. ואם שלח בלילה – לא יצא. ואם שלח מנות לרעהו, ואינו רוצה לקבלם, או שמחל לו – יצא. אבל אם השליח איבדם קודם שהגיעו ליד מי שנשתלח לו – לא יצא. ואם העמיד שליח קודם פורים, שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני – יצא, דשלוחו של אדם כמותו. ואם שלח מנות לשמעון, ושמעון אינו בביתו, אם הוא בעיר ויבא בעוד יום לביתו – יצא. אבל אם אינו בעיר, שלא יבא היום לביתו – לא יצא, אף על פי שאשתו או בני ביתו קבלו בעדו. שהרי כתיב ״משלוח מנות איש לרעהו״, ובעינן שיבא ליד רעהו, שעל כל פנים ידע מזה.

יז ויש להסתפק כששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים, ויגיעו לו בפורים, אם יצא בזה ידי משלוח מנות. ויש מי שאומר דיצא (באר היטב סעיף קטן ח בשם י״א). ולי נראה דלא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד: דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לו עתה מה ששלח מקודם? ואם שלח מיני בשר, ונמצאו אחר כך טריפה – וודאי דלא יצא. וכן בשולח מעות, או חפץ, או אפילו מיני אוכלים שאינם ראוים לאכילה כמו שהם, כמו בשר חי – לא יצא. וראיתי מי שמסתפק בדג וביצה שעליו אי זהו שני מנות, כמו בעירובי תבשילין (שם)? ולי נראה דכפי מה שכתבתי בסעיף טו דבעינן דבר חשוב – ממילא דטיח הביצה שעל הדג אינו עולה למנה אחת, וכן כל כיוצא בזה.

יח נשים חייבות בשילוח מנות, ואף על גב דכתיב ״איש לרעהו״, דכל מצות שבפורים – נשים חייבות כאנשים. ולשון ״איש״ אינו למעוטי אשה, כמו דכתיב ב״משפטים״: ״וכי יפתח איש בור״, ״וכי יגוף שור איש״, דכל התורה בלשון זכר נאמרה. ואשה תשלח לאשה, ואיש לאיש, דלא נאה להיות קירוב דעת בין איש לאשה. ולפעמים יוכל להיות בזה גם חשש קידושין כשהיא פנויה. אבל במתנות לאביונים אין לחוש, כיון שזהו דרך צדקה – אין בזה קירוב דעת, ולא חשש קדושין. וכל הנשים חייבות בשילוח מנות ובמתנות לאביונים, ואפילו יש לה בעל – אינה נפטרת בשל בעל, דזהו מצוה דרמי עליה (עיין מגן אברהם סעיף קטן יד, ונשי דידן נזהרות ושולחין מנות). ויש להסתפק אם שלח לקטן אם יצא. ונראה לעניות דעתי שיצא, דהא ״לרעהו״ כתיב, וגם קטן בכלל, כדמוכח מקרא ד״כי יגוף שור איש את שור רעהו״, והנוגח שור של קטן חייב.

סימן תרצו

א פורים מותר בעשיית מלאכה. ואף על גב דכתיב ״משתה ושמחה ויום טוב״, ויום טוב הא אסור בעשיית מלאכה, אמנם באמת יום טוב לא קבילו עלייהו. וראיה דכתיב: ״לקיים עליהם... לעשות אותם ימי משתה ושמחה...״, ויום טוב לא כתיב. ומכל מקום במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה – אסור לעשות (ה ב). והעושה אינו רואה סימן ברכה לעולם ממלאכה זו (שם).

ב וכתבו הקדמונים: אף על גב דמלאכה – לא קבילו עלייהו, אחר כך נתקבל במנהג. ומקללין כל העושה בו מלאכה, כיון שפשט איסורו בכל ישראל. אמנם בנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או אבורנקי של שרים – מותר. וכן מלאכת מצוה – מותר, כגון כתיבה של מצוה. ומותר לכתוב פסקי הלכות, ופשטי המקראות, שאדם שמח בהם, כדכתיב: ״פקודי ד׳ ישרים, משמחי לב״. ואיגרת של שאלת שלום, והזכרת חובותיו, וכן כל דבר שאינו צריך עיון גדול – נראה שמותר (בית יוסף). ולצורך היום עצמו – מותר לעשות אפילו מלאכות גמורות, אף על פי שהיה אפשר לעשותן מקודם. וכן בפרקמטיא אין מנהג לאסור, מפני שזהו שמחה לו (ט״ז סעיף קטן א), ולכן נהגו לישב בחנויות. ומכל מקום השם אורחותיו – ימעט בישיבת החנות בפורים. ויש יראי ד׳ שאין פותחין החנות בפורים. ועל ידי אינו יהודי מותר לעשות מלאכה.

ג יראה לי דלצאת לדרך מביתו בפורים אינו נכון, דעיקר שמחה הוא עם בני ביתו, כדכתיב: ״ושמחת אתה וביתך״ במעשר שני; וברגלים כתיב: ״ושמחת אתה ובנך ובתך״; אם לא שהנסיעה נחוצה היא לו. ומצוה להיות פורים בביתו עם אשתו וזרעו. וגם הנוסע בדרך, והוא מוכרח לעמוד באיזה מקום לקריאת המגילה – יראה לעמוד גם איזה שעות, ולקיים סעודת פורים, ומשלוח מנות, ומתנות לאביונים. ואינו מועיל מה שבביתו נותנים בשבילו; ואפשר דבמתנות לאביונים יצא, אבל בשילוח מנות שלא בפניו – וודאי דלאו כלום הוא.

ד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ב: אפילו במקום שנהגו, לא נהגו אלא ביום מקרא מגילה בלבד. אבל לאסור את של זה בזה – אינו מנהג. עד כאן לשונו, ויש להסתפק בכוונתו: אם כוונתו שאין מנהג בשום מקום לאסור חמישה עשר בפרזים, וארבעה עשר במוקפין, ואם כן אם נמצא מקום שנהגו כן – אסור. או שכוונתו: דאף אם נהגו כן – אינו מנהג, ולא משגחינן במנהג גריע כזה. דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם, כדאיתא בסוף פרק ארבעה

עשר ממסכת סופרים, דכל מנהג שאין לו ראיה מן התורה – הוי כטועה בשיקול הדעת, עיין שם. והנשים נהגו שלא לעשות מלאכה גם בחמישה עשר, שנקרא אצלינו "שושן פורים" (דרכי משה בשם אבודרהם). ולא נתברר לי איך המנהג אצלינו.

ה יום ארבעה עשר ויום חמישה עשר – אסורים בהספד ותענית, בכל מקום ולכל אדם, בין בכרכים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון שקורין בחמישה עשר, בין לרוב העולם שקורין בארבעה עשר. שזהו ממגילת תענית, דלא בטלה לעניין חנוכה ופורים. והנשים המקוננות מענות בהם, שכולן קוננות כאחת, ומטפחות שמכות כף אל כף. אבל לא מקוננות שתהא אחת מדברת, וכולן עונות אחריה. וכשנקבר המת – לא מענות ולא מקוננות, לבד תלמידי חכמים בפניו מותר, כמו שכתבתי ביורה דעה סימן תא. וכן אין אומרים צידוק הדין ולא קדיש על הקברות. אך לתלמידי חכמים בפניו שדורשים עליו – אומרים קדיש (לבוש).

ו רבינו הבית יוסף בסעיף ד פסק שכל דברי אבלות – נוהגים בחנוכה ובפורים, שכן פסק הרמב"ם בפרק אחד עשר מאבלות, עיין שם. וכן פסקו רבנו גרשום מאור הגולה והרוקח (הגהות מיימוניות שם). ואף על גב דהוא יום משתה ושמחה, הא תניא (ה ב): "שמחה" – מלמד שאסורים בהספד, "משתה" – מלמד שאסור בתענית, עיין שם, ולא לאבלות (שם). וכתב בסעיף ה: אם חל פורים במוצאי שבת, והאבל יושב בבית הכנסת בשבת במנחה – לא יצא משם עד שיתפלל תפילת ערבית וישמע קריאת מגילה. ולמחר – לא יצא מביתו. עד כאן לשונו, כלומר: דכיון דמגילה בזמנה קורין ביחיד – מוטב שהאבל יקראנה בביתו, ולא ילך לבית הכנסת. אך כשיושב בבית הכנסת בשבת במנחה, וכבר אכל סעודה שלישית – מוטב שימתין בבית הכנסת בקריאת הלילה, ולמחר יקרא בעצמו בביתו. והוא הדין אם צריך לילך לאכול סעודה שלישית – יקרא גם בלילה ביחיד בביתו. אבל זהו פשיטא דאם אין לו מגילה כשרה, או שאינו בקי לקרותה, דאפילו בחול הולך לבית הכנסת לשמוע המגילה בלילה וביום. ואם יוכל לאסוף מנין לביתו לקרוא המגילה – עדיף טפי. (וזהו כוונת הבית יוסף והרמ"א. ועיין מגן אברהם סעיף קטן ו וסעיף קטן י, שתמה עליהם. ולפי מה שכתבתי – אתי שפיר. ודייק ותמצא קל.)

ז אבל השאלתות, והרב מאיר מרוטנבורג, והרא"ש, והטור, והמרדכי – פסקו דאין אבלות בפורים. וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ד, וזה לשונו: ויש אומרים שאין אבלות נוהג בפורים, לא בארבעה עשר ולא בחמישה עשר. אפילו אבלות יום ראשון נדחה מפני פורים. אבל דברים שבצינעא – נוהג. ואף על פי שאינו נוהג אבלות בפורים, מכל מקום עולין לו למניין אבלות של שבעה, כמו שבת. עד כאן לשונו. ופלא על רבינו הבית יוסף שביורה דעה סוף סימן תא פסק גם כן כן, שאין אבלות נוהג בפורים, ולא הביא דיעה אחרת, ובכאן פסק להיפך. (ולכן יש מי שכתב שבכאן הוא טעות הדפוס, וכן צריך לומר: נוהגים בצינעא בפורים.)

ח יש מי שאומר שהאבל חייב לשלוח מנות, כלומר: אף על גב דשילוח מנות הוא שמחה, ואבל אסור בשמחה, מכל מקום סוף סוף – הרי היא מצות עשה דרבנן. ולכן הוא חייב לשלוח מנות אפילו תוך שבעה. ומכל מקום לא ישלח דבר של שמחה. אבל להאבל לא ישלחו משלוח מנות כל ימי האבלות, והיינו כל שלושים יום, ולאביו ולאמו כל שנים עשר חודש, שהרי יכולים לשלוח לאחר. ולכן במקום שאין שם רק האבל ועוד אחד – בהכרח שישלח להאבל, כדי לקיים המצוה, רק לא ישלח לו דבר של שמחה. אבל אם האבל הוא עני – מותר ליתן לו כל דבר, כמו כל נתינת צדקה. (הרמ"א בסעיף ו כתב דכשאין למי לשלוח, רק להאבל – ישלח לו, אלא אם כן מחל האבל על מנתו. עד כאן לשונו. ואין הכוונה שצריך לעשות כן ולמחול, אלא דאם מחל – יצא, כמו שכתבתי לעיל.)

ט ודע: דביורה דעה סוף סימן שפה כתב רבינו הרמ"א: דאסור לשלוח מנות לאבל על אביו ואמו כל שנים עשר חודש, ואפילו בשבת במקום שלא נהגו לשאול בשלומו בשבת. אבל במקום שנהגו לשאול בשלומו בשבת – מותר לשלוח לו מנות. עד כאן לשונו. ולפי זה יש מי שאומר דגם כאן, כיון שנהגו שלא לנהוג אבלות בפורים – מותר לשלוח לו מנות (מגן אברהם סעיף קטן יב), ושזהו כוונת רבינו הרמ"א בכאן, שכתב: וכמו שכתבתי ביורה דעה סימן שפה (שם). ולעניות דעתי נראה אדרבא, דכוונתו: דאף על פי דלעניין שבת נתבאר שם דיש להתיר, מכל מקום פורים לא דמי לשבת, שהרי הרבה דיעות דנוהג אבלות בפורים (וגם הט"ז סעיף קטן ג לא נראה לו היתר זה).

י כתב רבינו הבית יוסף בסעיף ז: יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבלות, ודחי עשה דרבים דאורייתא. דלשמוח בפורים – דברי קבלה נינהו, דהוי כדאורייתא. עד כאן לשונו. ואי קשיא: הרי יכול לקיים שמחת פורים אחר הקבורה? דיש לומר דוודאי כן הוא, אך הכוונה אם אינו יכול לקוברו בו ביום. והנה רבינו הרמ"א כתב על זה, וזה לשונו: וכל שכן שחייב במקרא מגילה, ותפילה, וקריאת שמע. ונראה לי דדווקא בלילה, אף על פי שמתו מוטל לפניו. אבל ביום שרוצה לקוברו – קבורת מתו קודם כמו שכתבתי לעיל סימן תרפ"ז ולכן קורא ומתפלל אחר כך כמו שנתבאר [...] דלא עדיף מיום טוב ושבת...עד כאן לשונו, ודבריו תמוהים (כמו שכתב המגן אברהם).

יא ונראה לעניות דעתי דהכי פירושו: דוודאי דברי רבינו הבית יוסף מיירי כשלא יקברנו היום, כמו שכתבתי. ולכן אף על גב דמדינא הוי אונן, מכל מקום לא אתי עשה דיחיד, וכו׳. ואמרינן: כיון שלא יקברנו היום – מותר בבשר ויין. וכיון דמבטלינן לאנינותו מפני שמחת פורים, כל שכן שחייב במגילה, ותפילה, וקריאת שמע, דכיון שלא יקברנו היום – אינו אונן ברור. וכיון דבהכרח לבטל אנינותו משום שמחת פורים – מבטלינן ליה מכל וכל. ואחר כך אומר דין אחר: דכיון דנתחדש לנו דכשאינו קוברו היום דמבטלינן אנינותו, ולכן כשמת לו מת בתחילת הלילה, ואין דרך לקבור בלילה – מבטלינן ליה אנינותו לעניין מקרא מגילה, דהיא עשה דרבים, וממילא גם לגבי קריאת שמע ותפילה. אבל בשר ויין – לא שייך בלילה, ולא מתירינן ליה. אבל ביום, כשרוצה לקוברו – קוברו, ואחר כך מקיים כל מצות פורים. ורבינו הבית יוסף מיירי כשאינו קוברו בו ביום, כמו שכתבתי. (ובזה סרו מעליו כל קושיות המגן אברהם, עיין שם. ודייק ותמצא קל.)

יב מותר לישא אשה בפורים, בין בארבעה עשר בין בחמישה עשר. וכל שכן שמותר לעשות פדיון הבן. דאף על גב דביום טוב אסור ילפינן מקרא ״ושמחת בחגך״ – ולא באשתך, אבל בפורים ליכא קרא. ומכל מקום לטעם דאין מערבין שמחה בשמחה – גם בפורים אסור, וכן הסכימו גדולי האחרונים (מגן אברהם סוף סעיף קטן יח ופרי חדש). ויש לעשות החופה בשלושה עשר, וכן בחמישה עשר וודאי מותר (וכן כתב המרדכי, הביאו העט״ז שאין לישא בפורים). ומה שנהגו בימים קדמונים בלבישת פרצופים משעטנז, ושל איש לאשה עכשיו – לא נהגו כן. וכן מי שהזיק – חייב לשלם, דעתה בעונותינו הרבים ערבה כל שמחה, ואין אנו במדריגה זו. (ומה שכתב הרמ״א בסעיף ח – הוא לקיים מה שנהגו בימיו, ולא עכשיו.)

סימן תרצז

א אדר הראשון הוי כשבט. ואם קראו בו הארבע פרשיות – לאו כלום הוא, וצריך לחזור ולקרותם בשני. דאף למי שסובר בגמרא (ו ב) דבדיעבד אם קראו בראשון – יצאו, עיין שם, זהו כשלא ידעו שתתעבר השנה, והיינו בזמן המקדש. אבל עכשיו שעושין על פי חשבון, והעיבור ידוע מקודם – לא יצאו. ורק לעניין הספד ותענית – אסור בארבעה עשר ובחמישה עשר שבאדר הראשון. ויש אומרים דגם בהספד ותענית מותרים, דזה שנתבאר בגמרא שם שאסור – זהו גם כן כשלא ידעו מהעיבור. אבל העיקר לדינא כדיעה ראשונה.

ב ולכן אסורים בהספד ותענית ב״פורים קטן״, והיינו ארבעה עשר וחמישה עשר שבאדר ראשון. ואין נופלין על פניהם, ואין אומרים מזמור ״יענך ד׳ ביום צרה״. אבל שארי דברים אין נוהגין בהם. ומותרין במלאכה. ויש אומרים שצריך להרבות במשתה ושמחה בארבעה עשר שבאדר ראשון. ואין המנהג כן, דכן משמע להדיא בגמרא שם, דאין שום חיוב בראשון. וכתב רבינו הרמ״א: דמכל מקום ירבה קצת בסעודה, כדי לצאת ידי המחמירים. וטוב לב משתה תמיד. עד כאן לשונו, כלומר: דעיקר עבודת ד׳ הוא בשמחה, ולכן כשכוונתו לשם מצוה – היא משתה ושמחה של מצוה. וד׳ ישמחינו בבניין בית המקדש, ובביאת הגואל צדק, אמן. בסייעתא דשמיא סליק הלכות מגילה וכל דיני שולחן ערוך אורח חיים