

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון ב'  
אלול - תשע"ט

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

קובץ

# מנורה בדרום

לשליחת חבורות  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733

או לשלוח בדוא"ל למייל:  
rh264532@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

עימוד ועיצוב:



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

בשבח והודאה לקב"ה אנו מתכבדים להגיש בפני ציבור שוחרי התורה רבנן ותלמידיהון את גליון אלול - הגליון השני של קובץ 'מנורה בדרום' המכיל בקרבן חידושי הלכה מפרי עמלם ויגיעתם בתורה הקדושה של בכירי בני התורה בעירנו אופקים.

והן אמת שהוצאת הקובץ כרוכה בטרחה עצומה ובדמים מרובים תרתי משמע, אך התגובות הנלהבות שקיבלנו בסיעתא דשמיא בעקבות הוצאת הגליון הראשון עודדו אותנו לאזור חלצינו ולגשת אל המלאכה בהוצאת גם הקובץ של חודש זה, ובאמת ראינו סיעתא דשמיא גדולה בכל ענייני הוצאת הקובץ לאור.

וכיון שקובץ זה יו"ל ללא מטרת רווח ומופץ בבתי הכנסיות ובתי המדרשות ללא תשלום ומאידך ההוצאות הכרוכות בהדפסתו מרובות, ע"כ מעל כמה זו נבקש מכל אשר חשוב בעיניו מפעל זה וכל אשר נהנה מקריאת הקובץ, אנא עזרו לנו להמשיך להעלות את הנרות שב'מנורה' שתמשיך להפיץ את אור התורה בעירנו אופקים ותרמו לנו להוצאת הקובץ, גם יש אפשרות להקדיש לע"נ, לרפואת וכיו"ב.

### ולקראת הוצאת הגליונות הבאים בעזהשי"ת נבקש להבהיר כמה עניינים:

- ♦ מתקבלות חבורות הנוגעות לבידור הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בידורי סוגיות בעלמא.
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה למאמר, וכן יש להשתדל לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- ♦ שליחת חבורות **מוקלדות** תתאפשר עד כשבוע לפני כל ר"ח, ושליחת חבורות **כתובות** תתאפשר עד כשבוע וחצי לפני ר"ח.
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ חבורות ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ המעוניין לרכוש את הקובץ באופן פרטי במחיר עלות יפנה כשבוע לפני הוצאת הקובץ למערכת, ולאחר מכן לא תתאפשר רכישה כיון שהעותקים ממוספרים.
- ♦ ומן המותר לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בידור העניין היטב.
- ♦ הרוצה ליצור קשר ישירות עם אחד הכותבים יפנה למערכת ויקבל את פרטי הכותב.

**בברכה**

**מערכת קובץ "מנורה בדרום"**



## תוכן העניינים

|                            |  |
|----------------------------|--|
| הרב יהודה בצרי             | בדין החלפת ריהוט בית הכנסת ישן בחדש.....ז                                    |
| הרב קלונימוס גדליה גרינפלד | הערות והארות למעשה בענייני סת"ם.....טו                                       |
| הרב אברהם הלר              | גדר קרפף שהוקף לדירה.....כב  |
| הרב משה חליוה              | בדינא דהתחיל לתקוע ולא יכול להשלים שמשלים אחר, באיזה אופן יברך המשלים.....לא |
| הרב אבינעם טאובנר          | בענין טעות בתפילה.....לג   |
| הרב ערן כברה               | בענין אמירת סליחות קודם ברכות התורה.....לה                                   |
| הרב אביחיל לוי             | במצות חינוך לקטן, אם החינוך למצוה או למעשה המצוה.....מב                      |
| הרב אברהם לוי              | שיעור השברים לעכובא, ובדין תקיעה כתרועה.....מד                               |
| הרב יאיר מינקוס            | בדין ענית אמן בחזרת הש"ץ ובקדיש, וישוב סתירה בשו"ע.....מח                    |
| הרב און אברהם הכהן סקלי    | מנהג הספרדים בהקראת תיבת יברכך לכהנים.....נג                                 |

הרב מנחם פרגו

אמירה לנכרי לצאת חוץ לתחום ..... נח

הרב דוד חיים שוב

הנאה ממעשה שבת ..... סב

הרב דוד שטרן

בגדרי מצות תשובה ..... סו

הרב צבי שפטר

בדין מוקצה שהגיע לידו ..... עג

### תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... עט

מכתב ב'

הרב גרשון גולד ..... פג

מכתב ג'

הרב משה חליוה ..... פד

מכתב ד'

הרב אברהם הלר ..... פו

מכתב ה'

הרב אהרן גבאי ..... פח



הרב יהודה בצרי

## בדין החלפת ריהוט בית הכנסת ישן בחדש

דאורייתא, ודין הואיל הוא דרבנן, כי הוא מסברא בעלמא, וסברא היא דאורייתא, וכמו שהקשיתי פעם בפני הגר"ק שליט"א על האי דקאמר פעמים רבות בש"ס למה לי קרא סברא הוא, דלכאורה צריך קרא בכדי שיהיה דאורייתא, וענה לי שמכאן מוכח שגם סברא היא דאורייתא.

ומזה באנו לדון בעוד כמה נידונים הקשורים בזה, ונפרטם בקצרה, א. בגדי כהונה לשימוש נוסף, (זבחים פח:), ב. בגדי כהונה להדלקת המנורה, (סוכה נא.) ג. לימוד בספר ישן, (ברכות ו: ד. קריאה בס"ת שקראו בו הרבה, (ברכות ח: ה. דין קדימה בברכות במאכל עירוב, (ברכות מא.) ו. שימוש בין שכבר קידש עליו, (שבת צז: ז. ענפי הלולב לאגד, (סוכה יא: ח. בדי הערבה לאפייית מצות, (פסחים פב: ט. בדי הערבה למצות חבטת הערבה, (סוכה מד: י. פת של עירוב, (שבת קיז: יא. לולב שקיים בו מצוה, (סוכה לז: יב. טלית חדשה או ישנה, (שבת קלג: יג. פתילות של שבת לנר של הבדלה, (שבת כה: יד. פתילות של חנוכה להדלקה נוספת (שבת כב.), ויבואר כ"א במקומו בס"ד.

### ב. האם הואיל ואתעביד הוא רק

#### בחפצא במצוה

וראשית היה מקום לדחות ולומר דדוקא לגבי הדס ולולב שהם ממש חפצא דמצוה נאמר האי כללא, אבל הריהוט של ביהכנ"ס לכאורה אינו ממש חפצא דמצוה, והשאלה אם עדיין יש בזה עדיפות, וגם א"כ האם זה גובר על מעלת זה קלי ואנוהו, אכן

### א. ספק לגבי החלפת ריהוט ביהכנ"ס

יש להסתפק בבית הכנסת שקיים כבר מספר שנים, ועתה איוותה נפשם של המתפללים לחדש את הריהוט כיאה לבית ה', לקיים האמור בשבת (קלג:) זה קלי ואנוהו, ואמנם מצד דעת התורמים שנתנו אין לחוש מכיון שניתן על דעת הגבאים, כמבואר בריטב"א בב"ב (קעד:) מגמ' בנדרים (נט.) שהכל תלוי בדעתם, וכן מפורש במגילה (כה:), וכמו שהעלה המג"א (סי' קנ"ג סק"ה).

והשאלה העומדת בפניהם אם ראוי להחליף, או שאולי כיון שעדיין הרהיטים עדיין עומדים לשימוש הם עדיפים מכיון שנעשו בהם כבר הרבה מצוות, ויש בהם את הכלל האמור בברכות (לט:) הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה לעביד ביה מצוה אחריתי, שלוקחים את הפת של העירוב ללחם משנה של סעודת שחרית, וכמו שהעלה הרמ"א להלכה (או"ח סי' שצ"ד ס"ב), וכמו"כ כתב השו"ע (או"ח סי' רצ"ז ס"ד) שנהגו לברך במוצ"ש על ההדס, וביאר המ"ב (סק"ח) הטעם משום שכבר עשו בו מצוה אחת, וברמ"א אף הוסיף שאם התייבש להניחו יחד עם מין אחר ולברך הרי שיש בזה מעלה מיוחדת אפילו ביבש, וכמו"כ הזכיר המ"ב (סי' תקכ"ז ס"ק מ"ח) לגבי פת עירוב, וכן הוא לגבי הושענות שמצניעים לאפית המצות בשו"ע (או"ח סי' תרס"ד ס"ט), או לתקן קולמוסים כמש"כ הגהות מיימוניות (פ"ז מלולב ה"א).

ואין לומר דדין זה קלי ואנוהו הוא

**ובפשוטו** יתכן לחלק דלגבי בהמה עיקר תכליתו במעשה השחיטה היא אכילה, וממילא אין בזה מעלה שנעשה בדבר מצוה, כי כביכול המצוה נעשית לצורך אכילה, משא"כ עירוב, שלצרכו אינו מוכרח לזה, ומה שעשה יש כאן מעשה מצוה שמחיל חלות שם של חפצא דמצוה על העירוב, או אולי יש לחלק דאמנם כל הבהמה נקראת שחוטה, אבל אין מעשה בכל הבהמה, משא"כ בעירוב שכל כולו נעשה בו מצוה.

**אכן** מה שנראה הגדר בזה, דדין הואיל זה אין עניינו אינו מצד החפצא, אלא הוא ענין מצד הגברא, שמקיים מצוה בדבר שכבר עשו בו מצוה, ויש בזה חביבות טפי, וממילא כל מצוה לפי עניינה וחביבותה, ושמה בזה מתפרש דרך על מצוות שאינם קיימות ביום יום נאמר האי כללא, מחמת החביבות, צא ולמד שברכת החמה היא ברכת מעשה בראשית וחביבה עד למאד מחמת נדירותה והכא נמי.

**וקצת** יש להטעים הענין כי בהמה אין אפשרות לאכלה ללא שחיטה, ואין במצוה זו חביבות, אבל פת של עירוב שהיה לחם רגיל, והפך אותו למשמש של מצוה לכך יש בו חביבות יותר, אכן אם כנים אנו בזה מי שלא ידע שזה היה פת של עירוב לא קיים בזה אפילו ענין בעלמא, וממילא לגבי ריהוט לכאורה אין בזה את החביבות ול"ש האי כללא, ואדרבה לאינשי החביבות הגדולה היא לחדש יותר מאשר לישן.

#### ד. ראיה מדין ערבה בחוה"מ קיר המקדש ובגדי כהונה

**ונראה** להביא ראיה לדבר ממה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תרנ"ד ס"א) וז"ל "ונוהגין ליקח כל יום חול המועד ערבה

לכאורה פת עירוב ודאי אינה ממש חפצא דמצוה ואפ"ה נאמר הכלל הזה.

**ואמנם** היה אפשר לכאורה להביא קצת ראיה לזה דרך בחפצא דמצוה נאמר האי כללא, כי השו"ע (או"ח סי' תרע"ג ס"ד) פסק לא להחליף את נרות החנוכה עד שתכלה, ולכאורה הטעם המתבקש בזה היה צריך להיות מחמת שכבר עשו בו מצוה אחת, אבל המ"ב (ס"ק ל"א) מפרש שאין בזה משום בזיון כי אדרבה הם נוחים להדליק, הרי שלא נקט לטעם זה, והטעם כיון שהנרות עצמם הם לא חפצא דמצוה, אכן יש לדחות דהתם היה צד שיש בדבר בזיון, ולכך הוזקק לטעם שנוחים יותר להדלקה.

**אכן** אדרבה באמת מצאתי במאירי בברכות (לט:) שכתב דזה הטעם שמדליקים את האור של מוצ"ש בנרות שבת, הרי שגם במה שאינו ממש חפצא דמצוה יש ענין זה, וגם אין לחלק דסו"ס בו ממש נעשית המצוה, כי כן העלה המג"א (סי' תרע"ג סק"א) אפילו לגבי השעוה הנוטפת מנר ביהכנ"ס, וכ"ה לגבי פת העירוב ופשוט.

**כמו** כן יש להביא ראיה מדברי המג"א סי' ט"ו סק"ב) שכתב שמותר להחליף הציציות הישנות בחדשות משום הידור מצוה, הא קמן דעדיף לחדש מאשר ישן שקיים בו מצוות הרבה.

#### ג. חילוק בין מצות עירוב למצות שחיטה

**אכן** באמת בסברא הדבר קשה, דלכאורה כמו"כ נימא על כל בהמה שכיון שעשו בה מעשה מצוה של מעשה שחיטה, שמכאן והלאה יעשו עימה מצוה אחרת, וברש"י בעירובין (עח:) כתב דעירובי חצירות הוא להנאתו ולא לדבר מצוה, וא"כ במה נהיה מיוחד יותר מכל חתיכת בשר בהמה.



**אכן** יש לדחות דאמנם מעלה זו חשובה היא אבל עדיין מה שאין עניות במקום עשירות היא מעלה גדולה יותר, שבביהמ"ק הכל בהנהגה של עשירות, וכמו שמצינו שם ג"כ (פח.) דאין מתיכין אבר לכלי, וכן בשבת (קב:) מבואר דאפילו פטופטי כירה לא היו עושים משום שאין עניות במקום עשירות, וכמו"כ מצינו בכתובות (קו:) שאין משתכרין בשל הקדש מטעם זה, וכן במנחות (פט.) לגבי שיעור שמן במנורה, וכן בתמיד (כט.) שהיו משקים את התמיד בכוס של זהב, וכן שם (לא:) שמקשה מדוע לא עשו שולחנות מזהב אלא משיש, הרי שישנה מעלה מיוחדת במקדש לעשירות.

**אכן** באמת מצינו דין הואיל ואתעביד לגבי בגדי כהונה כדלהלן, ועכ"פ גבי ריהוט ביהכנ"ס הוא בדיוק במעלה הזו שאינו ממש חפצא דמצוה אלא משמש למצוות.

### ה. בדין הדלקה מבלאי בגדי כהונה

**ובגמ'** בסוכה (נא.) שנינו שמבלאי מכנסי כהנים היו מפקיעין ובהם היו מדליקין את המנורה, הנה לנו מקור נוסף שיש ענין להשתמש עם דבר שעשו בו מצוה למצוה אחרת, ומזה יש בידינו ראיה שכלל זה לא אמור דוקא לגבי מי שקיים את המצוה בעצמו כגון שעשה עירוב תבשילין שהרי הכהן המדליק לא לבש את בגדי כהונה אלו, אכן יש לדחות דרך במצוה פרטית יש לחלק בין מצוה ידידה למצוה דאחר, וכאן עיקרה של המצוה הוא הדלקה לכבוד המקדש, ובגדים אלו השתמשו בהם במקדש ויש בזה מעלה לקיים בהם מצוה נוספת.

**עוד** יש לחלק ששם נתנו לדבר צורה חדשה, ואדרבה חידשוהו לשימוש אחר, אבל כאן בריהוט השימוש הוא שימוש בישן ולא מתחדש ואין ללמוד משם להשתמש בזה

חדשה ולקשרה בלולב, והוא הדור מצוה", ולכאורה אף אם הערבה קצת כמשה הלא יש בזה ענין של הואיל ואתעביד מצוה חדא ליעביד מצוה אחריתי, ע"כ שהידור מצוה ונויה עדיף הוא על פני ענין זה, ולהלן יתבאר עוד גדרי הענין.

**עוד** נראה להביא ראיה לדבר ממעשה דהורדוס במקדש, כי הלא במגילה (כט.) דרשו את הלשון מקדש מעט על בתי כנסיות ובתי מדרשות, ובגמ' ב"ב (ד.) מסופר שבנה את קיר המקדש בצבע כחול, ולאחר מכן רצה ליפותו יותר ולצפותו בזהב ואמרו לו חכמים שיניח מכיון שכך יותר יפה שנראה כגלי הים, ולכאורה מדוע לא טענו בפניו שכיון שכבר קיר זה שימש כמות שהוא שיניח כך, מוכח דכל כמה שאפשר ליפות בהכי עדיף טפי, וזה גובר על מה שקיר זה כבר שימש, והדברים ק"ו דשם ודאי יש קדושה ממש באבנים, וכמו שמצינו שמועלים בהן ודינם לגניזה (פ"א מבית הבחירה ה"טו), ועכ"פ עוד יש ללמוד משם שכאשר באים להחליף צריך שהריהוט הבא יהיה יותר יפה, דאל"כ אין לשנות.

**עוד** היה מקום להביא ראיה לזה ממה שאמרו בזבחים (פח:) שלא היו מכבסים את בגדי הכהונה משום שאין עניות במקום עשירות אלא היו מחליפים לבגדים חדשים, ויש לשאול והלא מפסידים בכך את הענין שכבר קיימו בבגד זה מצוה וכך יקיימו בו מצוה פעם נוספת, הרי שמעלת זה אלי ואנוהו גוברת על ענין זה. ואמנם לא קיימו מצוה עם הבגד עצמו אלא רק נעשית במצוה שהכהן לבוש אבל הבגד עצמו לא שימש למעשה מצוה, אבל הלא בנידו"ד גם כך הוא. ובבגדים אלו הרי אין בהם שימוש אחר של רשות שהרי אמרו בקידושין (נד.) כתונת כהונה שבלו מועלין בהם.

## מנורה בדין החלפת ריהוט בית הכנסת בדרום

ואמנם יש בו קדושה אבל המצוה לא מתקיימת בו כתפילין מזוזה או ציצית, אכן למה שנתבאר דהוא מצד ענין של חביבות אתי שפיר.

ומה שיש לדון הוא לגבי ס"ת שקראו בו הרבה האם יש ענין לקחתו לקריאה בתורה או גם לפרשת זכור, מעין האמור בברכות (ח:): לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, אכן זה נראה פשוט דלגבי קריאת פרשת זכור ההידור הגדול בזה הוא שהספר מוגה ומדוקדק ביותר וכאן אין לחוש על רוב הקריאות אלא ראשית לקיים המצוה בשלימות, אבל לולי זה לכאורה גם יש ענין בזה, אכן למש"כ לעיל מי אמר שככל שקיימו יותר מצוות יש ענין לקחתו עוד למצוה, שמא במצוה אחת סגי בכדי לקחתו, ומזה נפק"מ למעשה האם להעדיף חפצא דמצוה שקיימו בו יותר מצוות ויל"ע בזה.

עוד יש לדון בזה האם מחמת כן נחשב שיש כאן הידור במעשה מצוה ונפק"מ להוסיף על זה עד שליש בדמיו כמבואר בב"ק (ט:): ונפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנ"ו ס"א), ויל"פ בזה טובא האם הוא דין מצד החפצא דמצוה או רק מעלה מצד האדם, נפק"מ נוספת אם אכל בסעודה של שבת מפת של עירוב ולא ידע האם נאמר שקיים מעלה זו, ובסברא נראה שכל דין זה אמור רק למי שיודע אך ללא ידיעה אין בזה כלל מעלה, וגם זה מדויק טובא מהלשון אי איתרמי להו היו מברכים, משמע שלא היו מתאמצים עבור זה מוכח שאין כאן ממשות של הידור, וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ס"ח).

**ז. דין הואיל האם לברכה או גם להריח בעלמא**

ומזה באנו לספק נוסף האם הענין שיעשו בו

שוב, ואדרבה מדין בגדי המקדש יש ללמוד שיש יותר מעלה בחדש שהרי לא היו מכבסים אותם.

**תדע** שהיה קפידא על הכבוד שבזה ממה שלא עשו בהם פתילות למנורה, והטעם נראה שאין זה ראוי ליקח דבר שהיה בגד על אדם ולהשתמש בו לגבוה, ורק למנורות שהיו מעלה וכבוד בעלמא ולא מצוה ממש אפשר להשתמש, א"כ אין לנו מכאן מקור לדין הואיל ואתעביד אלא לענין בעלמא, ואולם מלשון כל הראשונים נראה שלא חילקו ואה"נ הדין האמור כולל בתוכו גם את הדלקת המנורה.

**אם** כי מלשון הרמב"ם (פ"ח מכלי המקדש ה"ו) נראה שחילק בין מכנסים לכתנות, אבל להתוס' בסנהדרין (כב:): שכתבו דעיקר המצוה היא הטבה ובהדלקה אין מצוה אזי שוב אין מקור אלא לענין בעלמא, ובחידושי זבחים (קטו:): כתבנו בזה ע"ש, ובאמת שמלשון הרמב"ם (פ"ג מתמידין ומוספין ה"י) גם היה ניתן לשמוע כן דאין מצוה בהדלקה, אכן להמבואר להלן (הי"ב) שכתב להדיא "והדלקת הנרות היא הטבתם", אתי שפיר דבכלל ההטבה הדלקה.

**ו. לימוד בספר ישן וקריאה בס"ת ישן ולפי"ז נפק"מ** נוספת למה שמפורסם מגדולי הדורות שיש מעלה ללמוד בספר ישן שכבר למדו בו, וכעין שמצינו שהמקום משפיע על הקדושה לטוב ולמוטב, ודוגמא לזה משבת (י:): ששיבתה קרובה ודו"ק, וכן יש להביא סמך לדבר מדברי הצ"ח בברכות (ו:): שתפילה במקום מסויים משפיעה על התפילה הבאה ג"כ, ולכאורה להאמור יש להשיב דמעלה זו אמורה רק כאשר מקיים את המעשה מצוה בחפצא הזו, אבל בספר הלא אינו אלא מכשיר למצות תלמוד תורה,

לפניו פירות וביצה שעשו עליה עירוב תבשילין, האם יקדים את הביצה מחמת החביבות שעשו בה מצוה, או דילמא אין זה נוגע לסדר ברכות, ולכאורה לשיטת הרמב"ם (פ"ח מברכות הי"ג) דחביב קודם אף לגבי שהכל על פני ברכת פרי העץ וכמו שהביאו השו"ע (סי' רי"א ס"ב), לכאורה ודאי יש לזה חביבות יותר שעשו בה המצוה ויעשה בה מצוה נוספת, אכן עדיין יש לדון דחביבות הוא ענין מציאותי ולא נגזר לו דינים מסויימים, וכל שלא חביב עליו ביצה מפרי העץ דוקא לא יקדים.

**ומה שמצאנו בזה** הוא לגבי פירות של א"י על פני פירות של חו"ל, עין בשדי חמד (ח"ד מערכת למ"ד כללים כלל קמא סעיף לב ד"ה ומצאתי אצלי), שהביא משם בעל ערוך השולחן שצריך להקדים לפירות א"י, אך לא כתב לדוגמא האם ירק של א"י יקדים על פני פרי של חו"ל לברך האדמה קודם ויל"ע בזה, ובשו"ת תורת חיים (סי' ג') להגרי"ח זוננפלד העיר שלא שמענו שצריך להקדים למין של א"י אלא עיקר המעלה היא למין שבעה, וגם הוסיף דאף אם לגבי ברכה שהוא ענין של חביבות של האדם יש להקדים, אבל לגבי מצוות ודאי אין בזה קדימה שהכל הוא ענין התנאה לפניו במצוות ולא לפי חביבות דאדם, ובחשוקי חמד בב"ק (ט:) העיר מדברי הרמב"ם (פ"ו מאיסורי מזבח) שכל המנחות כשרות ואף מחו"ל ולא חילק שם להקדים דוקא של א"י וצ"ע.

**והנה יש להאיר** דלכאורה מי שחביב בפניו דין זה יכול לאחר הקידוש ליקח לשפוך מהבקבוק על שיירי היין ושוב להחזירן לבקבוק וכך נחשב לו שמשתמש שוב עם היין שעשה עליו מצות קידוש פעם נוספת, אכן היה מקום לפלפל בזה מדין ביטול דכיון שמחזירו לבקבוק כבר נתבטל

עוד מצוה הוא דוקא ברכה או אף ללא ברכה, מעין החילוק בגזול מצוה מחבירו האמור בב"ק (צא:), ונפק"מ האם כל אחד מהמריחים במוצ"ש על הבשמים יברך בפני עצמו על ההדס מחמת שנעשית בו מצוה, דאמנם עיקר הדין הוא שאחד מברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך, ולמרות שיש בכך ביטול ביהמ"ד וכשיטת ב"ש בברכות (נג.) כתב המ"ב (סי' רח"צ ס"ק ל"ו) דדין ברוב עם גובר על זה, או דילמא יש לומר דכל הענין הוא כלפי המברך שיעשה ברכה נוספת על ההדס, אבל מי שמריח ורק יצא בברכה אין ענין לקחת הדס, ולברך גם לא הזקיקו דאם ברוב עם גובר על ביטול ביהמ"ד כ"ש שיגבור על ענין זה של הואיל.

**ואמנם** במעשה מצוה ממש פשוט הדבר שאין חילוק שודאי יקיים מצוה במה שכבר קיימו, אבל כאן שההרחה עצמה אינה מעשה מצוה אלא רק הברכה לכאורה הענין אמור רק לגבי המברך ולא לגבי כל המריחים, כי הנה כתב השע"ת (או"ח סי' רח"צ סק"ד) משם מהר"י פראג' (תשובה סי' ע"ח) והובא גם בברכ"י (סק"א) דלגבי ברכת מאורי האש אף אם יצא מוציא כיון שהיא מצוה, משא"כ בשמים שהוא להנאת הנפש א"א לברך להוציא אחר שכבר בירך, א"כ יש לומר דרק המברך יברך על ההדס של מצוה ואילו שאר המריחים אין טעם בזה, וכן יש לדייק מלשון הגמ' בברכות שרב אמי ורב אסי היו מברכים על פת של עירוב משמע דהעיקר הוא הברכה, ואה"נ אם אף מצרף לזה מצות אכילת סעודה של שבת עדיפא טפי שמקיים בה שתי מצוות.

### ח. בדין קדימה בברכות בחפצא שנעשית בו מצוה

**עוד יש להסתפק** לגבי דין קדימה בברכות האם גם שייך לדין זה, וכגון שהביאו

ס"א) פסק להלכה דין זה והוסיף וז"ל "חוטאי ציצית שנפסקו, יכול לזרקן לאשפה, מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה, אבל כל זמן שהם קבועים בטלית, אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה, משום בזוי מצוה", ולפי"ז יש מקום לאסור שימוש בענפים לאגד, ויש להוכיח שהגדר בזה הוא דכל עוד שהלולב עומד למצוה יש איסור ליקח מהעלים משום ביזוי מצוה, דהנה כתב המ"ב (שם סק"ד) דלולב ישן אם עומד עדיין למצוה לשנה הבאה אסור להשתמש בו משום ביזוי מצוה, הרי שהגדר בזה הוא דכל עוד שראוי למצוה וחשוב על כך יש משום ביזוי מצוה להשתמש בו.

### י. חילוק בין לולב לטלית לגבי זמן המצוה

אכן יש לחלק בין ציצית ללולב, דבציצית הם עדיין קבועים בטלית, ובלולב מדובר שמסיר אותם, ויש לדייק שהשו"ע לא הזכיר שיש איסור לפסוק את חוטי הציצית אלא רק להשתמש בהם בהיותם מחוברים בטלית, אבל כאשר פסקו כבר אין על כך שום איסור, וכ"כ המ"ב (סק"ב) דה"ה שהתירן מהטלית.

וצריך לומר דאגד לא חשיבא בזיון, וראיה לזה דבספר מהרי"ל (מנהגי אפיית המצות כ"ב) גופיה שהוא מקור האי דינא, הוסיף שם שמלבד שמסיקין את התנור עם עצי ערבה אף מכבדים עמהן את התנור, וכ"ש הוא לגבי קשירת כל המינים למצות אגד.

מעתה נראה יתר על כן דלא רק שמותר להשתמש בהם לאגוד את הלולב, אלא אדרבה יש בזה מעלה של הואיל ואתעביד האמור לעיל, וכמו"כ להשתמש

ואין בו ממשות, אכן נראה דבזה לא שייך ביטול כיון שהוא מעלה בעצם ואינו דין בדין אלא סו"ס על חלק מדין זה נעשית מצוה ויש ענין לעשות בו מצוה נוספת, ומעלה זו אינה יכולה להתבטל. ועכ"פ ודאי שיש בו מעלה גדולה וכמו שאמרו בב"ב (צז.). אין אומרים קידוש היום אלא על יין שראוי לינסך על גבי המזבח.

### ט. בדין אגד בענפי לולב שנשתמש בו

ולפי"ז גם יש לחדש שיש ענין מיוחד לאגוד עם עלי לולב שכבר השתמשו בו, אף שלהלכה אגד אין מעכב, מ"מ ודאי יש בו הידור מצוה כדאמרי בסוכה (יא:), ופשוט שאין לאוסר מצד בזיון שהרי מפורש הוא במגילה (כו:), תשמישי מצוה נזרקים תשמישי קדושה נגנזים.

ובאמת שמצאתי בזוהר הקדוש (שלח לך דף קע"ה ע"ב) שהיה צד שלולב וערבה הם תשמישי קדושה וז"ל "ותנינן תשמישי מצוה נזרקין, ואי תימא הא לולב וערבה וכו' תשמישי קדושה אינן אמאי נזרקין, אלא תשמישי קדושה בגין דרשימין בכתיבה דשמא קדישא", וכמדומה שהתשובה שהשיבו שסו"ס כיון שלא מוזכר בהם שם קודש אין בהם קדושה, וצריך לומר לפי"ז דתיק הס"ת וכיוצ"ב הם נטפלים לס"ת שיש בו שמות קודש אבל לולב וערבה וכיוצ"ב אין בהם שם קודש כלל. וההו"א מסתמא מחמת המפורש בסוכה (לז:) שד' מינים נלמדים מסוכה ועליה אמרו שם (ט.) שהם כחגיגה, אכן באמת אף הסוכה עצמה אין זה ממש קדושה, כמבואר במקומו ופשוט.

אולם יש לדון בזה דזה אמור רק כאשר המצוה כבר התבטלה ואינה ראויה למצותה, כי הנה השו"ע (או"ח סי' כ"א

פעלת ה'.

**ובאמת** שיש מקום להעיר דכיון שביהכנ"ס הוא כמקדש שלא נניח לגויים לבנותו כמבואר בפסקי התוס' מסכת מדות (אות כ"ב), וכ"ה בפי' הרא"ש שם (ה, ג) מקרא לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו, ולא מצאנו מי שיקפיד בדבר.

**וצריך** לומר דעיקר המצוה איננה העשיה, אלא מציאות קיום מקום המיועד לתפילה, וכל כמה שזה נעשה ממון ישראל נחשב שנעשה בידיהם, או יש ליישב ע"פ שיטת המחנ"א (פי"א משותפין) שכאשר משלמים יש שליחות לגוי אתי שפיר, וכמו"כ לשיטת הנתיבות דשליחות מעשה שייך בגוי, א"כ אין בדבר קפידא, שוב הראוני שבשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' כ"ג) העיר מזה וכתב ליישב ע"פ שיטת המחנ"א הנ"ל דיד פועל כיד בעה"ב, וצריך להוסיף דמה שלא הניחו כן במקדש כי ודאי קדושתו גדולה יותר, או שהיה אפשר על ידי ישראל והכי עדיף טפי.

**יב. גדר בדין הואיל כמה נאמר**

והנה בעיקר הדבר נראה לומר סברא, דדינא דהואיל ואתעביד לא נאמר אלא בדבר שלאחר המצוה אפשר להשתמש בו שימוש של רשות, וע"ז נאמר שעדיף לעשות בו מצוה, וכגון פת של עירוב שיכול לאכלה מתי שירצה, וחידשו רב אמי ורב אסי שיש מעלה לקיים עימה מצוה, או אפילו במידי דמצוה שכבר נגמר זמנה ולמה יניחנה סתם כך, אבל בחפצא דמצוה ממש כגון טלית תפילין וכל הני לא שייך בזה המעלה שכבר קיים בה מצוה, כי אין בה שימוש אחר ומה מעלה יש שעושה בה שוב מצוה הלא לכך היא עומדת.

בערבות לצורך החבטה רק אם אין לו אחרות חדשות, כי אדרבה בזה עדיף טפי שיהיה דומה למקדש שיהיו רכות וארוכות והיו גוחות על המזבח אמה כדאמרי' בסוכה (מד.).

**יא. מה עדיף טלית חדשה או ישנה**

ולפי"ז יש להוסיף ולומר דאף לגבי שאר מצוות וכגון טלית שאמנם מצד אחד יש הידור שתהיה לו טלית חדשה ומהודרת, אבל מצד שני כל טלית שכבר קיים בה מצוה יש מעלה לקיים בה מצוה קודם מאשר טלית חדשה, ולהכי עדיף להמשיך עם הטלית הישנה, עד שכבר ההידור של המצוה הישנה כבר אינו שווה ערך לטלית חדשה ויפה, וכמעשה דהורודוס לעיל, וכמו"כ לגבי ריהוט, ובשיעור הדבר מסתמא כפי הנראה לעיניים עד כמה הדבר עדיין בגדר נוי מצוה.

**ובאמת** שיש לעיין אמאי בשבת (קלג:) מובאים כל מיני מצוות למצות זה קלי ואנוהו, ולא מובא שם ענין של בניית ביהכנ"ס יפה, וזה הרי מצות עשה כמובא בשדי חמד (כללים מערכת הב' אות מג) שהביא בשם מעשה אברהם (אורח חיים סימן לז) שבנין בית הכנסת הוא בכלל עשה דועשו לי מקדש, והביא שם דברי הזוהר הקדוש (נשא דף קכ"ו ע"א), וכן כתב לדייק בכף החיים (סימן ק"נ).

**ואין** לומר דמיירי בעניינים פרטיים שהרי ס"ת בדרך כלל הוא של רבים, למרות שיש מצוה על כל אחד מ ישראל לכתבו, ואולי מכיון שפסוק זה נאמר ע"י ישראל על הים, דיברו על מצוות ששייכות אצליהם, ולא על ביהכנ"ס שהוא נועד כתחליף למקדש, ועל המקדש אין לתמוה שלא הוזכר שהרי הזכירוהו במפורש לאחר מכן מכון לשבתך

מצד שהמתפללים שותפים בהוצאתו, ויש להם את הזכות בזה.

**והעולה** מזה דאף אם יש ברהיטי בית הכנסת את הכלל שכבר נעשו בזה מצוות, אדרבה מעלת מצות זה קלי ואנוהו האמור בשבת (קלג:) עולה על כולנה, שהרי בציצין שאין מעכבים יכול לחזור בשבת כל עוד שמתעסק, וגם ראה ברורה לזה ממה שפסק הרמ"א להחליף הערבה בחדשה, וכמו"כ במקדש היו משתמשים בבגדים חדשים, וביהכנ"ס הלא נקרא בית מקדש מעט כמבואר במגילה (כט.), וכמו"כ שמותר להחליף הציציות הישנות בחדשות, וא"כ יכולים לקנות רהיטים חדשים, ויקיימו בזה מצוה רבתא של לפאר ולרומם בית ה'.

**ואמנם** ודאי יש בזה עניין מסויים, אבל איננו שיין לכלל של הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד בה מצוה אחריתי, ובזה נתיישב ענין הערבה שהתיר הרמ"א להחליף ואין מזה סתירה לכלל כיון שהערבה עומדת רק לזה ולא לדבר אחר, ומזה ראה לנידו"ד ברהיטי ביהכנ"ס, ועכ"פ אף אם נאמר שיש בזה ענין גדול, סו"ס אין זה שווה ערך למצות ההידור.

**ויש** להוסיף בזה את חידושו של התורה לשמה (סי' נ"א) שגם הממון שמוציא עבור המצוה מוסיף בהידור שלה, וכמו שמצינו בסוכה (מא:) על ר"ג שלקח אתרוג באלף זוז, וממילא ריהוט חדש מלבד היופי שבו כיאה לבית ה', יש בו ענין של הידור



## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

המאמר נכתב לע"נ הרבנית אסתר לאה ב"ר ליבר מרדכי קמיל ע"ה ולע"נ ידידנו היקר מוטיקי שויתי ר' אייזיק בן נחום וצנר ז"ל ת. נ. צ. ב. ה.

## הערות והארות למעשה בענייני סת"ם

ראשית, הנני בזה בברכת הדיוט על היוזמה הברוכה לרכז חידו"ת וד"ת מרבנים, אברכים ת"ח ובני התורה דקהילתנו הקד' שמוכן מאליו שאילולי הבמה הנכבדה הזו, יתכן שלא היו מפיצים דברי תורתם. על כן יישר כוחכם על זיכוי הרבים.

שכתב "וכורכו בשיראין נאין" שפי' המעיל שנוהגים האשכנזים או הארגז והמטפחות שנוהגים הספרדים, ניתן להקיש מזה שהקלף שכורכין סביב הפרשיות - הקרוי "מטלית" - גם יהיה יפה ונקי לכבוד המצוה, שכן בסי' ל"ב סי"ג בדין עובי הקלפים לתפילין ש"ר מסכם "ובזה יתמלאו הבתים בשוה וזהו נוי לתפילין" - משמע שגם תוך התפילין נכלל בדין "ואנוהו" למרות שהוא נסתר וה"ה הכתב שצריך גם להיות נאה, והדברים פשוטים. ופוק חזי איך מעולם הקפידו כל הדורות לתור אחר פרשיות נאות ומוכנים לשלם על זה הון רב (ומי כמוני יודע...), והנח להם לישראל אם לא נביאים הם וכו'. אולם חשוב להדגיש שכתב נאה לבד אינה ערובה לסתו"מ מהודרים (רק לאחרונה הובאה אלי מזוזה לבדיקה עם כתב יפה והיתה שם שאלה חמורה של חשש "חק תוכות" באיזה תיקון שעשו שם וזה רק הראה לי שהסופר למרות כשרונו הגרפי אינו מונח בהלכות!).

(ב) ובנושא הזה הנקרא "הידור" במצוות (כגון בד' מינים, סת"ם, שחיטה וכיוצ"ב) ישנו מצב של בלבול בקרב הציבור וע"כ אנו מוצאים - לדוגמא - לולב "מהודר"

(א) בגליון א' הובא מאמרו של הרב בנימין לוי שליט"א בענין כתיבת סת"ם אשר עיקר מסקנתו היה שכתב נאה הוא הידור רק בס"ת ומגילה שניתנו לקריאה ולא בתפילין ומזוזות (הסגורים בבתיהן ונרתיקן) ששם די להקפיד על סופר יר"ש (ואני - כנציג משמרת סת"ם - מוסיף גם מוסמך כתקנת חכמים שהשוו סופרות סת"ם לשחיטה, שכשם שאין לשחוט אצל שוחט שאין לו "כתב קבלה" כך אין ליקח סתו"מ מסופר שלא הוסמך) ואם כתב כהלכה - אף שכתבתו אינה נאה - הרי"ז נחשב "מהודר". ואף שהביא תשובת הגרי"מ שטרן שליט"א שאינו מסכים עמו ופוסק שיש הידור גם בנוי הכתיבה ומביא ראיות ע"ז, רציתי להביא מדברי הרמב"ם בהל' תפילין שכתב "למען ירוץ הקורא בהן" ראיה שכל מה שקשור לכתיבה של ס"ת - שקורין בו - יש להקפיד גם בתו"מ - אף שאין קורין בהן - שמחופות הן - ומנא לן לחלק בין ס"ת לתו"מ בפרט חשוב שכזה של "זה קלי ואנוהו"? וכמו שחז"ל הביאו דוגמאות לדין זה של הידור מצוה (שבת קלג:): "בקולמוס נאה, בלבול אומן, וכורכו בשיראין נאין" משמע שגם הקולמוס - אף שלא נראה - יש לו דין שיהיה מהודר ויפה לכבוד המצוה. ומה



וגם "מהודר א" ואף "מהודר אא" ואנו עומדים נבוכים ומפרש אִין...

**אנסה** לפרט את הרמות השונות הקיימות בסת"ם ואתחיל מלמטה למעלה: 1. "פסול". כל' או שמלכתחילה נכתבה שלא כהלכה בפרט זה או אחר (כגון שהסופר לא כתב "לשמה", או שיצר אות ב"חק תוכות", או שכתב/ תיקן תו"מ "שלא כסדרן", או שנכתבה אפי' אות אחת לא כצורתה בפרט המעכב וכד') או שהיתה כשרה ונפסלה (בס"ת אין דין "שלא כסדרן" ומותר לתקן כמעט כל פסול אך בתו"מ יש דין שלכס"ד ואם נפסלה פעמים שניתן לתקן ופעמים שא"א ואכמ"ל) 2. "כשר בדיעבד". כל' שישנה בעיה אשר לרוב הפוסקים אינה פסולה ולפי דעות אחרות פסולה ולכן א"א לפסול אבל גם א"א להכשירה לכו"ע, אז מכשירים "בדיעבד" (לא "חלק") (כגון אות למ"ד שחלקה העליון קצרה כמו יו"ד ולא ארוכה כוא"ו כדבעי, או אות יו"ד שאין לה "עוקץ דר"ת" לספרדים (עי' אול"צ ח"א או"ח סי' ה' וח"ב פמ"ד אות מ"ב). [ובדידי הוי עובדה בשנת תשמ"ח הגיע ת"ח ספרדי [בשם ר' צבי עידאן שליט"א] למרן הגר"ע יוסף זצ"ל - כשהיתה לשכתו בקטמון - ורצה הסכמה לספרו "קולן של סופרים" שעיקר חידושו הוא שלפי הספרדים אי"צ עוקץ דר"ת לכתחילה, ושמעתי איך הרב נוזף בו ואומר שצריך לעשות עוקץ זה וספרו יצא בלי הסכמת הרב עובדיה...]. 3. "כשר לכתחילה". כל' כתובה כהלכה אך לא נאה או שחסרים בה פרטים המוסיפים הידור. (כגון שאין לה תגי בד"ק חי"ה שהינם תוספת שאינה כתובה במפורש בפוסקים להלכה. אולם אם חסרים תגים של האותיות שעטנ"ז ג"ץ - המוזכרים בגמ' מנחות כט: - זה כבר יורד לכאורה לדרגת "בדיעבד"

למרות שהשו"ע סתם "ואם לא תייג אפי' שעטנ"ז ג"ץ לא פסל" - משמע שלא פסול אבל זה בטח לא לכתחילה, או שורות נכנסות ויוצאות ולא מסתיימות בקו ישר כדבעי וכו') ויש המכנים סתו"מ הכשרות לכתחילה רק לא כ"כ יפות בשם "מהודר הלכתי" או "התחלת מהודר" (כל עוד אין בהן בעיה הלכתית). 4. "מהודר" דהיינו גם "חלק" מבחי' הלכתית וגם יפה (ובד"כ גם עם תוספת תגי בד"ק חי"ה). וכמובן ישנן דרגות שונות ב"הידור" ומי שלא "מונח" בשטח מקודש זה (כמו רוב הציבור...) עלול לאמץ "הידורי סרק" שאין בהם שום הידור אמיתי כלל! ולתועלת המעיינים אציג חלק מהם: בתים "מקשה אחת" (כל' בתים שעשויים מעור אחד בלבד) שלמרות שיש עדות ברורה מגדולי הפוסקים שאין בזה שום הידור (ובשם מרן הגריש"א מפורסם ש"מקשה נאמר על המנורה" וכן היה דעת מרן הרב ואזנר ויבדל"ח הגר"נ קרליץ שליט"א. והגר"ש דבילצקי זצ"ל אמר ששאל את מרן החזו"א זצ"ל ואמר לו שאין בזה שום הידור) עדיין מייצרים בתים אלו כמהודרות יותר ורבים מאד ה"מהדרים" לרוכשם (למרות שיש בהם ריעותא טכנית שברבות השנים הבתים הללו עלולות יותר להיפתח מחמת זיעה וכד' והריבוע מתקלקל פעמים רבות), או "הידור" ש"נכנס" בימינו יותר ויותר "בתים ללא קפלים" (דהיינו הנעשים ע"י טכניקה מחודשת שבה אין קיפולים בתיאורא ש"ר כמו שיש בבתים הגסות הרגילות). ושמעתי עדות נאמנה מחבר ששאל את מרן הגריש"א בסוף ימיו בנוכחות הגר"מ קסלר שליט"א מק"ס אודות הבתים החדשים בלי הקפלים (לאחר שהראה לו בתים רגילים ויפים) והרב אמר "אזוי טוט מען תפילין" (פי' "ככה עושים תפילין") כל' שככה תמיד נהגו לעשות (עם הקפלים)



שמאפשר לכתוב מילים רבות בטבילה אחת בדיו (בכתיבה בקנה או בנוצה ניתן לכתוב רק אותיות בודדות בטבילה אחת) וכן כמעט ואין בו טפטופי דיו על הקלף - בעיה ידועה הקיימת בקולמוסים רגילים. אמנם הפלסטיק נחשב ל"חומר חדש" בהלכה (כגון בנדון הכשרת כלי פלסטיק לפסח יש מחלוקת הפוסקים למה לְדַמּוּתוֹ) אולם אין מי שפסל אותו לשימוש ואדרבה יש בו - לכאורה - את היתרון של הקנה מחמת רכותו, ולכן גם הוא טוב לכתיבה לכתחילה (לכתב ספרדי הוא יותר מתאים). אולם החסרון שלו הוא שהוא נשחק מהר יחסית והוא יקר לסופר שכותב יום יום לרכוש כל פעם קולמוסים חדשים. וזה הביא לחידוש השימוש ב"קולמוס ברזל" (או כפי השם החדש שנתן לו המתיר כדי להכשירו לכתחילה גם למחמירים: "קולמוס גירוסטה"). אמנם בספר קסת הסופר התיר השימוש בו והביא בשם ס' בני יונה שמצוה מן המובחר לכתוב בקנה (מהטעם שהובא לעיל) ואין לגזול ממנה מה שזכתה מן השמים ואולם אם א"א להשיג קנים טובים (כגון במקומו באשכנז) ניתן לכתוב בנוצה או בברזל (והוא עצמו כתב בברזל). אמנם בנושא הזה של כתיבה בקולמוס ברזל אביא את הידוע לי בבחי' אל תמנע טוב מבעליו. מעשה שהיה לפני 33 שנה (תשמ"ו) שהסופר הרב אפרים כהן שליט"א מקהילתנו (אני מציין שמו בכוונה למי שירצה לאמת את הסיפור) כתב מזוזה בקולמוס ברזל ושאל את מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל (שהיה - כידוע - בקי גדול גם בסת"ם) אם היא כשרה. השיב לו הרב שהיא כשרה אבל שלא יברכו עליה (!) כי יש מי שמחמיר לא לכתוב בברזל. גם דעת מרן הרב עובדיה זצ"ל לא להתיר הכתיבה בברזל לכתחילה (כך אמר לי בנו הרה"ג ר' אברהם מחולון וגם הרה"ג ר' דוד אמר לי שזה רק

ואין מה לחשוש. ולאחרונה הופץ עלון פרסומי המנסה לשווק סוג חדש של בתים הקרויים "בתים חרוצות" שהם פרודות לגמרי עד כדי שניתן לראות את החלל שבין הבתים בעין בלי צורך להפרידם בידיים. ומביאים חלקי ציטטות בלי קשר כדי להביא ראיה שכביכול כאלו תפילין הניחו רבותינו מקדמא דנא... (ולדעתי, ישנו ריעותא טכנית גם ב"פטנט" זה כי כאשר הבתים ש"ר אינם צמודים זל"ז אלא יש ריוח אויר ביניהם כמו בבתים אלו, עלול ליכנס בחרין לכלוך/ גוף זר ולהרחיבן ובכך עלול להתקלקל הריבוע).

ג) ומכיון שאנו עוסקים בהידורי מצוה, והבאתי לעיל את הברייתא בשבת המציין שיש הידור גם בכלי שכותב את הסתו"מ - "קולמוס נאה" - א"כ בהכרח שלא מדובר כאן במוצר המוגמר - קרי הכתב הנאה - אלא שיש ענין לכתוב בכלי מהודר. וכשם שא"א לומר על מזוזה שיש עליה פקפוקים שהיא מהודרת, כך יש להדר לכתוב בקולמוס מהודר שאין עליו פקפוקים. ידועה הגמ' בתענית (כ.). על המעשה ברבי אלעזר ברבי שמעון והאדם המכוער ששם אומרת הגמ' שזכה הקנה שיעשו ממנו קולמוס לכתוב בו ס"ת בגלל מעלתו המיוחדת (שהוא גמיש ולא קשה, כלו' מתכוּפֵּף ולא עקשן) אז אנו רואים שחז"ל ציינו כבר מהו הקולמוס המובחר - קולמוס של קנה. ובאמת כך נהגו לכתוב בימי קדם. אולם כאשר נפוצו ישראל לארצות הקרות (אירופה, אסיה) ששם לא היו מצויים קני סוף, כתבו כולם בנוצות של עופות, (כפי שגם נהגו לכתוב בכל העולם עד המצאת העט של ימינו, ומכאן המקור של המילה "פֶּדֶר" שזהו עט ביידיש שפירושו נוצה...) וגם קולמוס כזה נחשב מהודר וללא פקפוק. בדורנו המציאו קולמוס חדש - מפלסטיק, שכותב יפה ואף יש בו שכלול

בדיעבד) והיה מורה לשואליו לכתוב בקנה. כך שחשוב שידעו שזו היתה דעתם של תרי צנטרי דהבא של יהדות ספרד (שכנראה "לא זכו" ללמוד יריעות שלמה...). יש עוד סוג של קולמוס שנתחדש בדורנו הקרוי "שמיר" שהוא נראה כמו עט שיש לבן ולמרות שאין בו את יתרון הגמישות שיש למחליפי הקנה נוצה ופלסטיק, מתירים אותו לשימוש לכתחילה. (אמנם יש בו ריעותא טכנית שהוא יקר ועדין מאד ונשבר בנפילות וצריכים כל פעם לשלחו לתיקון ליצרן...).

ד) בענין התיג. עד לפני 30 שנה נהגו כל ישראל לתייג בדיו סת"ם. האשכנזים מאז ומעולם תייגו בשעת כתיבה באותו קולמוס (כי הקולמוס האשכנזי מחודד יותר ומאפשר זאת) והספרדים - שחוד קולמוסם פחות מחודד - נהגו לכתוב בלי תגים ולבסוף לתייג בקולמוס חד מיוחד לתייג (מקנה או מנוצה). לפני מעל 30 שנה משהו הגה רעיון לתייג בעט נובע מיוחד הקרוי "רפידוגרף" (עט של שרטטים וארכיטקטים) הכותב קוים דקים מאד (עד 0.1 מ"מ!). הבעיה בעט זה שא"א לשים בו דיו סת"ם המקובל אלא רק דיו גרפי שאין אפשרות לברר את מרכיביו. אמנם דיו המורכב מחומרים אחרים מאלו המוזכרים בהלכה (קומא, קנקנתום ומי עפצים) אינו פסול כל עוד צבעו שחור ומתקיים ואינו עשוי מדבר טמא, אבל ודאי שיש מעלה והידור לכתוב בדיו הנהוג דורי דורות ולא לשנות (ואף ראיתי ספר המצריך לתייג באותו דיו שכותבים אתו) [וזכורני שלפני יותר מ-30 שנה נתבקשתי ע"י ביה"ד של באר שבע להיות הסופר-גיטין שלהם וכאשר ראיתי שכותבים הגיטין על נייר בריסטול ולא על קלף, העדפתי לכתוב עם טוש גרפיקאים מיוחד שכותב יפה כמו קולמוס רק הרבה יותר קל, מהר ונקי. ומכיון

שידעתי שמרכיבי הדיו אינם מעכבים בגט חשבתי שהטוש יהיה מצוין לזה. כתבתי על נייר עם הטוש בכתב סת"ם: "האם כתב כזה כשר לגט?" עליתי לירושלים לשאול את פיהם של מרנן הרב עובדיה זצ"ל וה"מנחת יצחק" גאב"ד ירושלים הגר"י וייס זצ"ל. כשהראיתי לרב עובדיה את הנייר עם השאלה, הוא הביט ואמר: "כתב יפה מאד, מה השאלה?" ואז שלפתי מכיסי את הטוש והסברתי לו מה זה ושזה כותב על הנייר יפה כמו קולמוס. הוא נהנה מאד מהשאלה ואמר לי לכתוב לו מכתב והוא יעיין ויתן לי תשובה [את המילים שכתבתי על הנייר עם הטוש תייגתי עם רפידוגרף - למרות שגט לא מתייגים - כי רציתי באותה הזדמנות לשמוע מה דעתו על הפירצה החדשה של תייג בעט זה. לאחר שענה לי על הטוש, הוספתי ואמרתי לו: "ותייגתי עם זה -" ואז שלפתי מהכיס את הרפידוגרף. הרב - שלא ראה עט זה מימיו - שאל אותי מה זה. הסברתי לו שזה עט מיוחד של שרטטים עם מחסנית דיו גרפי שאין לנו ידיעה על מרכיביו ושאפשר לכתוב בו קוים דקים מאד (פירקתי לפניו את העט עם המחסנית) הרב ענה שאכתוב במכתב גם על זה. את תשובת מרן זצ"ל קיבלתי דרך בנו הג"ר אברהם שליט"א שאין לתייג בו לכתחילה (התשובה היתה חריפה יותר ואכמ"ל) [[אח"כ שאלתי את ה"מנחת יצחק" על כתיבת גיטין בטוש. הוא נרתע מעצם השאלה והשיב מיד בקנאות "רק בקולמס של סופרים, רק בקולמס של סופרים!". שאלתי אותו עם מה כותבים בבד"ץ והוא השיב: "מה אני, סויפר? תשאל את הסופרים." [ולמען ידעו הדורות הבאים מה גדול היה בעיני רבותינו ענין זה של זיכוי הרבים וקירוב רחוקים, אספר שלפני שנכנסתי אל הקודש פנימה שאלני המשב"ק מה אני עושה... השבתי שאני סופר וגם רב' בחידור

הסוחרים והסופרים הספרדים וחלק מן האשכנזים. דעתם הברורה והנחרצת של כל הפוסקים האשכנזים ורוב הספרדים (כוונתי לגדולי הפוסקים, לא למחברי ספרים) היא שאין לתייג סתו"מ ברפידוגרף עם דיו גרפי (אפי' בלי בעיה של "מותר בפיך") למרות שבדיעבד אין לפסול - חלילה - את הסתו"מ שתויג בו. אולם מאחר והשימוש בעט זה כבר נפוץ ואין סיכוי לבערו, קמו בשנים האחרונות כמה יצרני דיו והצליחו לשנות את המרקם הכימי של הדיו המקובל המסורתי כדי להתאימו לעט הרפידוגרף ודבר גדול עשו בזה לזכות את הרבים. ומעתה, כל המזמין סתו"מ (בייחוד מסופר/ סוחר ספרדי) יתנה עם הסופר/ הסוחר שאם הוא מתייג ברפידוגרף אזי יששתמש אך ורק בדיו סת"ם המותאם לעט זה ולא בדיו גרפי - אף אם יאמר שהדיו נבדק ע"י כימאי ושהרב פלוני מכשיר. ואם יצא תיקון בעקבות דברי, והיה זה שכרי.

והנני לצרף כאן מכתב שקיבלתי ממור"ר הגרמ"ש קליין שליט"א אודות מגילת אסתר יקרה שנמכרה בתור "מהודרת" ותוייגה ברפידוגרף והדברים מדברים בעד עצמן.

וקצת התלבטתי אם לומר לו על פעילותו בחצרים בקירוב חיילים (כי בכ"ז מדובר בראש העדה החרדית...) אבל מכיון שאני גאה בפעילות זו, הוספתי שבערכים אני מלמד חיילים תורה בצבא כדי שילכו בס"ד לשיבות ומה גדולה היתה שמחתו של ה"מנחת יצחק" לשמוע שבן-תורה נכנס לצבא ללמד תורה ולקרב בחורים לאביהם שבשמים. לימים, כאשר הגעתי למרן פוה"ד הגר"נ קרליץ שליט"א בשנת תשס"ד לבקש הסכמתו על קונטרסי "מאיר עיניים" על ענייני סת"ם, אמר לי המשב"ק המסור הרב אי"ש קרליץ שליט"א שהרב כבר לא נותן הסכמות. כאשר ראה את הצער והאכזבה על פני ובהכירו אותי ואת פעלי אישית בשטחי הסת"ם, הדיסקים והקירוב, אמר לי להמתין ונכנס לשאול את מרן. לאחר מס' רגעים יצא אלי ואמר לי: "יש לך מזל. לרב יש 'חולשה' למזכי הרבים, פנס". ואז ישבתי עם הרב בשעה וחצי כאשר אני מדבר אתו על העניינים המוזכרים בקונטרס (ואפי' זכיתי להצחיק אותו בסיפור משעשע על "שאלת תינוק" שהיה לי) ולבסוף כתב לי הסכמה נלהבת וארוכה מהרגיל!

**נשוב** לענין התיג ברפידוגרף - כי הנושא עדיין פרוץ ביותר בייחוד בקרב רוב

לכבוד הרב גדליה גרינפלד שליט"א, אופקים  
בנידון שאלתך במגילת אסתר שתייג הסופר המגילה ברפידוגרף, האם אפשר למכרה  
לכתחילה.

תשובה: דעת מרן הגר"ש ואזנר שליט"א שאם תייג בדיו של רפידוגרף, כיון שלא נעשה  
מסממני הדיו דהיינו עפצים גומא וקנקנתום, לדעת רוב הפוסקים דינו כמו שלא עשה תגין,  
אבל אם הכנים בתוך הרפידוגרף דיו כשר מסממני הדיו כדלעיל, בזה דינו כתגין, ע"כ.

וע"ז באתי עה"ח  
משה שאול קליין

המ"ב (אולי היחיד?) שבו ראה מרן הח"ח  
לנכון לצטט ספר קבלה של מקובל אחרון

וכדי להשלים חלק זה הנוגע לתגים, מעניין  
לציין כי זהו מהמקומות הבודדים בכל

(כמדומני ר' חיים אח המהר"ל מפראג) כדי לבאר ולהדגיש את חשיבות התגים. השו"ע בסי' ל"ו ס"ג כותב את דין התגים דשעטנ"ז ג"ץ בנוסח "צריך לתייג" משמע לכתחילה. ומסיים "ואם לא תייג אפילו שעטנ"ז ג"ץ לא פסל" (כל' אפי' שזה דינא דגמרא). יתכן שרבנו הח"ח ראה או חשש שהלשון של השו"ע עלול לגרום לסופרים לזלזול בתיוג (כגון שצריך לתייג אות שנמצאת מתחת לאות ארוכה והתג עלול לידבק בה ובמקרים רבים אחרים התג עלול לשנות את צורת האות. ולכן סופרים רבים בוחרים פשוט לוותר על התגים בכל אלו המקרים, כי בין כה חסרון תגים לא פוסל... ועל זה ראה הח"ח לנכון להביא את דברי הספר "אגרת הטיול" שאומר שאותיות שעטנ"ז ג"ץ הם האותיות שטן עז וגץ שהם שלושה מקטרגין בשמים (רח"ל) והתגים שעליהם הם כמו חרב וחנית לינצל מהם. יוצא מכאן שהתגים אינם איזה "קישוט" לאות שאם החסרת כמה פה ושם, לא נורא... אדרבה, התגים הינם חלק חשוב מהשמירה שלנו! וע"כ אין להחסיר שום תג וקוץ. ואם אין כ"כ לאן לעלות עם התגין מחשש שיגע באות שמעליה, ניתן לעשות תגים קצרים ובהם לצאת י"ח תגים.

(ה) ועוד בנושא התגים. לאחר פרוץ נגע התיוג ברפידוגרף לפני יותר מ-30 שנה, "נולד" מקצוע חדש בשטח הסת"ם (אולי זה היה קיים אך בקנה-מידה קטן יחסית) ה"מתייג" (ויש הקורין אותו "תייגן"). מדובר בעיקר בכתיבה הספרדית אולם יש סוחרים אשכנזיים שאימצו את הרעיון. הסופר כותב את הטקסט מבלי לתייג והסוחר (ולפעמים הסופר עצמו) מוסר את היריעות/ מזוזות/ פרשיות לאדם אחר ע"מ לתייג אותן. שיטה זו נותנת לסוחר יותר תפוקה מהסופר שלא

צריך להקדיש זמן יקר כדי לתייג, דבר שיכול להיעשות (גם הלכתית, לכתחילה) ע"י אחר, כך יוכל להספיק לכתוב עוד ועוד כאשר בינתיים החומר מתוייג ע"י אחר. כך נוצר מצב ביש שאדם בוחר סופר שסומך עליו (שכותב כהלכה, בקדושה ובטהרה) אולם את התיוג (שיש בו ענין של שמירה ונדרשת בו אחריות גדולה כמבואר לעיל) מבצע מישוה לא מוכר - שבד"כ לא הוסמך לכך (כך שאין לדעת אם גרם לפסול תוך כדי עבודה ע"י טעות שתוקנה שלא כהלכה, כי רוב הסוחרים נוהגים כלפי המתייגים במדיניות של "פְּסִלָּה - שְׁיִלְמָתָ" ולכן מתייג שקלקל משהו תוך כדי עבודה ממחר "לתקן" כדי לא לשלם, בלי ידיעת ההלכות המרובות של שלכס"ד וח"ת!) על כן יש לוודא היטב מיהו המתייג ובמה תייג וכן אם הוסמך לכך, ובזה נזכה בס"ד לשמירה מן המקטרגים ולקיום המצוה בהידור, אמן!

(ו) בענין הרצועות. ישנם שני סוגי עורות ושני סוגי עיבוד. יש "עור עליון" ויש "עור תחתון", הקרוי ביידיש "שפאלט" (בדומה למה שנאמר בהלכה לגבי עשיית הקלף שחולקים את העור לשתיים. החלק העליון - שהוא צד שיער נקרא "קלף", והחלק התחתון נקרא "דוכסוסטוס") העור העליון הוא נחשב למשובח יותר, יותר חלק וחזק והצבע נקלט עליו יפה (צובעים על הצד החלק - צד שיער). העור התחתון מחוספס יותר ונחשב פחות משובח (כדוגמת נעליים ותיקים מעור מחוספס הקרוי "ז'אמס") וגם זול יותר. ולענין העיבוד. יש "עבודת מכונה" ויש "עבודת יד". עיבוד במכונה דומה למצות מכונה. אומרים "לשם קדושת תפילין" ולוחצים על כפתור ההפעלה והעיבוד נעשה אוטומטית. זה נחשב "בדיעבד" (כך אמר לי יצרן הרצועות

## מנורה הערות למעשה בענייני סת"ם בדרום כא

להיוועץ במומחה לפני רכישה. יש בשוק הסת"ם גם "הידורי-סרק" ואין לילך שולל אחרי עלונים מסחריים הגם שמביאים תמונות ומכתבים של רבנים חשובים.

ג) ישנה חשיבות גם באיזה כלי הסת"ם נכתבו וסקרנו את סוגי הקולמוסים השונים ואת רמת הידורם.

ד) תיוג בעט ה"רפידוגרף" בדיו גרפי - אף שאין בו בעיה של "מותר בפוך" - אינו מהודר. אולם אם תייגו ברפידוגרף המכיל דיו סת"ם בהכשר - אין בעיה.

ה) יש בתגים ענין של שמירה וחשוב לברר מי המתייג, במה מתייג ומי הסמיכו לכך כי בקל ניתן לפסול ולקלקל תוך כדי תיוג.

ו) ישנם הרבה רצועות בשוק שכשרותן והידורן מפקפקות. רצוי מאד לרכוש רצועות רק של היצרנים הידועים והותיקים עם הכשר מעולה (לא פחות מהאוכל שמוכנס לפניו) וממקור מוסמך ונאמן שתוכל להיות בטוח שקיבלת את מה שרצית. לא כל תעודת סופר או מגיה הינה ראייה לכשרות המסחר בסת"ם!

### לסיכום:

ספרי תורה, תפילין ומזוזות הן מצוות יסודיות בחיינו ועלינו להשתדל להדר בהן (כמו בכל המצוות) עד היכן שידינו מגעת. ולכן יש להיוועץ במומחה המונח בכל שטח הסת"ם היטב בטרם רכישתן. וכמובן להקדים תפילה חמה שיזכנו ד' להשיג דברים טובים ומהודרים. והבא ליטהר מסייעין אותו אמן!

המומחה ר' שימבורסקי לפני שנים רבות ובכל מקרה אין הוא נחשב מהודר. לעומת זאת רצועות עבודת-יד מיוצרות ע"י כח גברא לשמה והוא הנחשב לכתחילה ומהודר. כל היצרנים הותיקים והטובים משתמשים רק בעור עליון לעבודת-יד. הבעיה היא שיש יצרנים שעושים רצועות יפות מעור עליון בעבודת מכונה (שכאמור אינן מהודרות ואולי אף לא כשרות לכתחילה) ובשנים האחרונות משווקות אלפי ק"מ של רצועות עור תחתון - שפאלט, בהכשרים מפקפקים המיוצרות בחו"ל ע"י גויים (בעיקר) במסוה של "עור עליון עבודת-יד". ניתן בד"כ לזהות את רצועות השפאלט ולא זו הבמה ואכמ"ל. וזה מלבד השערוריה שנחשפה ביתד נאמן לפני כמה שנים אודות ה"רצועות" המזויפות העשויות מעור זול המצופה בשכבת פלסטיק שחורה, המיוצרת ע"י גויים בחו"ל - שעדיין משווקת ברחבי הארץ רח"ל וסוחרים רבים אף יר"ש נפלו ברשתו של היבואן הנוכל (והן נמכרו גם באופקים!).

על כן בבואנו לרכוש רצועות חדשות, עלינו לדרוש דוקא כאלו העשויות ע"י היצרנים הותיקים והטובים (אף שעולות יותר) ולוודא שהן אכן הגיעו ממקור מוסמך (וקשה לברר דבר זה) וד' הטוב יצילנו שלא ניכשל לעולם ועד אמן!

### מסקנות:

א) יש הידור בכתב נאה גם בתפילין ומזוזות והדברים פשוטים.

ב) יש דרגות שונות של כשרות והידור וראוי



הרב אברהם הלר

## גדר קרפף שהוקף לדירה

הנה נתעוררתי לעיין בדיני היקף דירה, אחרי שראיתי נידון בטלטול בשטח גדול של דשא או חצר של בית ספר יותר מב"ס דלכאורה נחשב כקרפף, וכן ראיתי שדנו בדין טלטול ברחבת הכותל המערבי ששטחה גדול מבית סאתיים, וכע"ז כתב הפמ"ג [סי' שס"ו סק"י] בבית כנסת ששטחו גדול מבית סאתיים ונמצא חוץ לחומת העיר שדינו כקרפף.

### א] גדר הוקף לדירה

**כתב** השו"ע בסי' שנ"ח סעיף א' - כל היקף שלא הוקף לדירה כגון גינות ופרדסים, ובורגנין שאינן עשויין אלא לשמור בתוכן, אסרו חכמים לטלטל בתוכה יותר מארבע אמות אם הוא יותר מסאתיים - ובסעיף ב' כתב השו"ע - ומה נקרא מוקף לדירה, זה שבנה בו בית דירה או שפתח לו פתח מביתו ואח"כ הקיפו - וביאר המ"ב בסקי"ט שבא השו"ע להשמיע שאפילו שכבר היה הבית בנוי צריך דוקא שיקדים את עשיית הפתח אל ההיקף "אפילו בנה מתחילה ואח"כ הקיף אחורי הבית, אלא דלא היה פתח בבית לצאת משם למקום המוקף, מיקרי היקף שלא לשם דירה דמוכח שלא עשאו לתשמיש תדיר לבית" עכ"ל. מבואר שגדר היקף לדירה הוא שבנה מחיצות אחרי שיש פתח הבית שם ועי"ז ניכר שדעתו להיות ההיקף הזה מקום השתמשות תדיר לצורך הבית. וחידוש יותר גדול מבואר לקמן סי' שנ"ט מדברי המ"ב, דכתב שם השו"ע - רחבה שאחורי הבתים

אם פתח לה פתח מביתו ואח"כ הקיפה אפילו יש גורן בינה לבית הוי היקף לדירה - וביאר המ"ב בסק"ד בזה"ל "אין אומרים שבשביל הגורן נפתח פתח בכותל הבית ואין כאן פתח לרחבה, אלא סתמא נפתח לרחבה" עכ"ל. ומדויק בל' המ"ב דלא סגי בעצם המציאות שיש פתח הבית באותו מקום אלא בעינן שהפתח יעשה לצורך אותו ההיקף, וכן דייק מרן הגר"ח"ק בהערות שבסוף ספר שונה הלכות שכתב בזה"ל "משמע שאם באמת נפתח רק לצורך הגורן לא מהני לרחבה אף שאפשר להשתמש ממנה לרחבה"א מוכח מכאן דכדי לעשות היקף מחיצות שחוץ לבית להיקף דירה צריך שיהיה נבנה כאילו מוסיף עוד חדר [או חצר] לביתו ולכן צריך לפתוח פתח בכותל הבית לצורך אותו היקף ועל דעת זה בנה את מחיצות הרחבה מאחורי הבית.<sup>2</sup> גם מבואר בל' המ"ב דההיתר של פתח ולבסוף הוקף אינו מחמת עצם המציאות שביתו פתוח לשם אלא זה סימן שבכוונתו להשתמש שם מביתו בקביעות,

א. ול' רבינו ירוחם "לא נאמר כי בעבור הגורן פתח ולא להשתמש, אלא נאמר ודאי להשתמש בה פתח הפתח" עכ"ל.

ב. וחידוש גדול הרבה יותר כתב המ"ב בסוף סי' שנ"ח שאם נפל כותל הבית שממנו הפתח הפתוח אל הקרפף שבצידו שהוקף לדירה נאסר מעתה הקרפף, והוא חידוש עצום שהרי נפרץ הקרפף למקום המותר לו דהיינו הבית ואין נאסר הקרפף? ובאמת החזו"א תמה בזה על המ"ב, אבל לכאורה מוכח במ"ב דאם נהרסה צורת הבית שעכשיו לא מינכר שיש כאן חדר נוסף לביתו זה ג"כ סיבה לאסור ואכתי צ"ע.

כביסה שאינם מבטלים היקף דירה, מבואר מדבריו שמקום שהבית פתוח אליו לצורך שימושי כביסה או מנוחה בצל האילנות אינו נחשב היקף דירה. אמנם אין זה דומה לחדר כביסה של הבתים שלנו דכביסה של זמנינו היא שימוש תדיר הרבה יותר מזמן חז"ל שהיו מכבסים במי הנהר או הגשמים שהיו יוצאים פעם בשבוע וכדו' לכבס, ודו"ק.

### ב] האם יש היקף לדירה ע"י שימוש תדיר בלא פתח ולבסוף הוקף

ויש שרצו לומר שהיקף כזה שנכנס ויוצא אליו בקביעות אינו צריך לתנאי של פתח ולבסוף הוקף [כך משמע בבה"ל ריש סי' שנ"ח שכתב על חצר ורחבה ששימושן תדיר משא"כ קרפף שאין שימוש תדיר, ולא חילק שקרפף חסר בו התנאי של פתח ולבסוף הוקף, ורק במוסגר כתב כן, עיי"ש]. אבל במ"ב בסקי"ט כתב על חצר שסביב הבית שצריך פתח ולבסוף הוקף, והרי חצר עשויה לכניסה ויציאה תדיר ואעפ"כ בעיני פתח ולבסוף הוקף, ובאמת השעה"צ שם ציין לדברי התו"ח והמעשה רוקח"י שדעתם שיש היקף לדירה שנחשב דירה מצד עצמו

שהרי אפילו הוקף ולבסוף פתח לצורך גורן שיש לו שם לא מיקרי מוקף לדירה, לולי שהיה לו כוונה לשימושי רחבה שהם שימושים תדירים יותר מגורן. וכן היא ל' רש"י בדף כב. "תשמישו לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד" עכ"ל. וכן היא ל' המ"ב בסק"כ "שרוצה להשתמש עתה בהיקף הזה בקביעות" עכ"ל. וכן משמע בבה"ל בריש סי' שנ"ח לגבי רחבה שאחורי הבתים, דהויא היקף דירה משום שמניח שם את העצים שבדעתו להשתמש מהם בכל שעה ושעה ויכנס שם בכל עת ומשום הכי צרכי דירתו היא" עכ"ל. [והיינו דלא כל מקום שחייב במזווה נקרא 'בית' לגבי היקף דירה שהרי כל קרפף הסמוך ממש לאחורי ביתו חייב במזווה אע"ג שאין פתח ביתו פתוח אליו]. וכן מבואר בשעה"צ בסקפ"א לגבי אילנות שאדם נוטע כדי לישב תחתיהן שכתב השו"ע בסעיף ד' שאם נטעו בקרפף שהוקף לדירה אינם מבטלים היקף דירה, וביאר השעה"צ דאע"ג שאין הם נחשבים שימוש של דירה שהרי מי שיקיף מקום לאילנות אין זה היקף דירה, אבל הואיל ומצוי להשתמש בהם בקרפף של דירה לכן אין הם מבטלים היקף דירה, ולמד השעה"צ מזה גם לגבי מים של

ג. וכ"כ המאירי [בדף כו.] "דוקא שהוקף תחילה לשם דירה, שאין האילנות מפקיעין שם דירה ממנו" עכ"ל. וכן מבואר ברש"י בעירובין דף כה: ד"ה אבוורנקי- "אילן שצילו מרובה, ונוטעין אותו השרים ועושין אצטבאות תחתיו סביבותיו להתלונן תחתיו בימות החמה ולשמות [י"ג ולשחק] שם" עכ"ל. ועל היקף זה אומרת הגמ' שם בדף כו. שאינו נחשב היקף דירה, עיי"ש ברש"י בסוף הסוגיא בפירוש השני שזה היה הנדון בסוגיא, וגם לפי הפירוש הראשון ברש"י מבואר שלא החשיבו את האבוורנקי עצמו כהיקף דירה. ד. התו"ח בעירובין [דף כד.] מקשה על שיטת רש"י שהכל תלוי בפתח ביתו הפתוח להיקף ולכן חולק ומבאר שיש גדר הוקף לדירה חוץ מהדין של פתח ולבסוף הוקף, וכתב בזה"ל "שהוא מקיף וגודר אותו אדעתא דהכי שיכנס ויצא וישתמש בו תמיד כגון שגילה דעתו ופירש בהדיא א"נ שהוא נראה לעיניים דלא איצטריך ליה אלא לתשמיש דירה, וכן משמע מהר"ף ומהרמב"ם." עכ"ל. ה. וז"ל "ומשמע מדברי רש"י ז"ל דבעינן שיפרוץ ויגדור סמוך לביתו כדי שתקרי מוקף לדירה ע"י פתח זה שהוא דרך ביתו, או שיכנה בתוך הקרפף בית אחד לדור בה וכן פסק הרב"י סי' שנ"ח. ומדברי רבינו [הרמב"ם] לא משמע כן אלא דבסתם גידור לשם דירה מהני, ואפשר לדעת רבינו דאה"נ דע"י כוונה זו אפשר שידור בתוכו כשירצה ולכן מועיל" עכ"ל.



הבה"ל כמה צדדי היתר א] שאולי מקום מקורה אינו בכלל גזירת קרפף לשי' הרמב"ם. ב] בניין חשוב אינו קרפף. ג] השתמשות שאר צרכי דירתו.

### ד] דעת החזו"א בגדר הוקף לדירה

**אבל** החזו"א בסי' פ"ט אות י"ז כתב בזה"ל "במ"ב נסתפק במאגאזין יותר מב"ס אי חשיב כרמלית, ונראה דהוי כרמלית דמה שהוא מקורה אינו מוציאו מתורת כרמלית.<sup>1</sup> ומש"כ במ"ב דבניין חשוב שאני... לא ידענא פירושו ואנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים מחיצות העשויות לנחת לא שמן מחיצה אפילו הן מחיצות של כסף ושל זהב.<sup>2</sup> ולא מצינו היקף לדירה אלא המוקף ללינה בקביעות או היקף שמקום לינה פתוח לתוכו דע"י הבית גם החצר מיקרי דירה ע"י שאר תשמישי האדם, אבל כל שאינו ללינה ולא מקום לינה פתוח לתוכו לא חשיב מוקף לדירה... ואם הוא סמוך לבית חשוב דירה כיון דבית פתוח לתוכו אף דחצר מפסקת בין הבית לבית האוצר מ"מ מקרי בית פתוח לתוכו כדאמר כ"ד ב' ברחבה דפוס נהרא

גם אם לא היה פתח ולבסוף הוקף, אבל כתב השעה"צ שלהלכה לא פסק השו"ע הכי אלא שלעולם צריך פתח ולבסוף הוקף, א"כ מוכח שדעת המ"ב להלכה שלעולם צריך פתח ולבסוף הוקף ורק זה הוא דינא דהוקף לדירה.<sup>3</sup> וכפי סתימת השו"ע שהביא רק את האופן הזה, ולא הביא שיש עוד סוג היקף שנקרא היקף דירה גם בלי שפתח הבית פתוח אליו.

### ג] ג' היתרי הבה"ל להחשיב מחסן כמוקף לדירה.

והנה בריש סי' שס"ב דן הבה"ל בדין מחסן גדול מבית סאתיים האם יש לו דין קרפף, וכתב הבה"ל "בנין שעושים להכניס שם תבואה או שארי סחורות אם הוא יותר מבית סאתיים דינו כקרפף, כיון שאין עשוי רק לשמור ולא לדור בו. אך יש לדון בזה דאולי כיון שהוא מקורה הוא עדיף, וגם דיחש לומר דבניין חשוב אין שייך בו שם קרפף כלל. ועכ"פ נראה פשוט דאם בבניין הנ"ל משתמש שם גם יתר צרכי ביתו הוא בכלל דירת אדם בכל גווני" עכת"ד. מבואר בדברי

1. ולפי"ז צ"ל שהטעם שהיקף דיר וסתר נחשבים הוקף לדירה [כדאיתא במתני'] זה כמו שכתב הבה"ל בסוף דבריו לצדד שהפשטות היא שדירת הבהמות נמי חשובה דירה, עיי"ש. [או שיש סברא מיוחדת במה שמטפל בבהמותיו וגם יש בהם גזיה וחלב שזה שימוש יותר חשוב משאר היקפות, ולכן סתם השו"ע שבענין לעולם פתח ולבסוף הוקף, שהרי את הדין של דיר וסתר לא העתיק השו"ע]. ועיין בסי' ת"ה במ"ב סקכ"א שביאר דדיר הוקף לדירת השומר הדר בתוכו, ולפי"ז מבואר היטב שלא העתיק השו"ע דין דיר וסתר שהכל כלול בדין פתח ולבסוף הוקף, וצ"ע בדעת המ"ב שבסי' שנ"ח האריך לבאר אמאי דיר וסתר חשיבי היקף דירה, ובסי' ת"ה סתם לדינא שזה משום שיש בתוך ההיקף דירה ממש.

2. הנה החזו"א בסי' ק"ו [אות ט"ו] דייק מתוס' [בדף צ. ד"ה אלא] דמקורה אינו בתורת כרמלית, אלא שדייק שרש"י חולק, עיי"ש. ובחידושים ביארנו שאין הכרח שרש"י חולק ואדרבה יש להשוות שיטת רש"י לתוס', ועכ"פ יש צד קולא בזה לסמוך על הראשונים דמקורה אינו בתורת כרמלית.

3. לכאורה יש לומר דדוקא מחיצות העשויות לנחת הכוונה שצורת המחיצות ניכר שהן מחיצות גרועות שהשימוש הרגיל בהן הוא רק למחסן, ואדרבה בזה מיושב מה השמיענו חז"ל בדין זה יותר מדין מוקף לדירה הכללי, שממנו ידענו שמקום שאינו מקום פיתא או לינה או סמוך אליו הוא קרפף, והרי זהו פירושו של קרפף שהוא מחסן עצים, אבל אי נימא שהמחיצות צריכות שיהיו ניכרות שישויות למחסן בעלמא א"ש שזה החידוש בדין זה.



## מנורה      גדר קרפף שהוקף לדירה      בדרום      כה

דע"י שימוש בני מתא חשוב בית פתוח לתוכו" עכ"ל.<sup>ט</sup>

**ה] מזה נחשב פתח ביתו פתוח להיקף**  
**עוד** כתב החזו"א שם "ומיהו דוקא במפסקת חצר וקרפף דנעשים ג"כ דירה ע"י פתח הבית, אבל במפסקת גינה ביניהם, או רה"ר, או כרמלית שאין מחיצותיו כדין, לא מיקרי תו בית פתוח לתוכו, ונראה דה"ה במפסקת רשות שאינה שלו ביניהם אף שיש לו דרך בשל חבירו מ"מ לא מיקרי בית פתוח לתוכו, וצ"ע" עכ"ל. והנה יש לעיין מה הטעם בדין זה שכתב החזו"א שרשות של חבירו מפסיקה את ההיקף לדירה אע"ג שיש מחיצות כדין ויש לו זכות דריסת הרגל שם, גם יל"ע מה שנקט החזו"א - מפסקת גינה או רה"ר או כרמלית - דלמאי נקט רה"ר אחרי שנקט גינה וכרמלית, והנראה בזה דסברת החזו"א היא שגדר מוקף לדירה היא התפשטות דירתו אל ההיקף שחוץ לביתו, [וכמו שכתב החזו"א דנעשים ג"כ דירה ע"י פתח הבית] ולכן אם מפסיקה רה"ר ביניהם אפילו אם זו תהיה

רה"ר המתקנת בדלתות ננעלות בלילה או במחיצות כדין אבל לעולם אין הרחוב יכול להקרא ביתו של אדם, ונראה שזה ג"כ סברת החזו"א ברשות שאינה שלו שאין מקום כזה יכול להיות נחשב מדירתו של אדם הואיל ואין לו בעלות וזכות שימוש שם אלא רק זכות דריסת הרגל לעבור שם אין זה 'דירתו של אדם' וזה ג"כ מדויק בחזו"א שכתב - כרמלית שאינה מתקנת במחיצות - דהיינו אפילו אם זה יהיה מקום שמשמש אותו חדר בביתו אבל אם אין לו מחיצות ואינו יכול לטלטל בשבת איסור הטלטול מפקיע מאותו מקום גדר בית שאיזה בית הוא זה שאינו יכול לטלטל בו מה שנצרך, וזה הטעם שכל האופנים האלו אין פתח ה'בית' פתוח לבית האוצר משום שאין שם 'בית' על רה"ר או הכרמלית המפסיקה ביניהם, ודו"ק.

### **[ו] דברי הפמ"ג על בהכנ"ס יותר מבית סאתיים**

**והנה** כתב הפמ"ג ב'אשל אברהם' סי' שס"ו

ט. והנה אין הכרח שהמ"ב חולק על מה שכתב החזו"א דבעינן שלא יהיה דבר מפסיק בין ביתו לבניין שדן בו הבה"ל, ומבואר שבעינן שההיקף יהיה סמוך לדירתו. וגם חזינן בדברי כולם דלא מהני מה שההיקף סמוך לדירתו אלא אם כן יש בו גם תשמישי הבית. ולכאורה לפי"ז מי שבנה חדר נוסף לביתו אבל אין לו כעת שימוש בו אלא החדר נעול או משמש כמחסן בינתים לכלי פסח וכדו' יש לדנו כקרפף שאסור לטלטל ממנו אל הבית.

י. ואע"ג שההיקף שסביב העיר נחשב היקף לדירה שהרי מתיר הוא בטלטול את כל העיר, זה מחמת שההיקף הוא סביב הבתים ונכנסים ויוצאים דרכו לכן הוא נחשב היקף לדירה, אבל אין הוא עצמו נחשב דירה. וזה מדוקדק מאוד בל' השו"ע בסעיף ב' שכתב - שבנה בו בית דירה או שפתח לו פתח מביתו - ולכאורה מה הם ב' האופנים שנקט השו"ע הרי הכל כלול באופן שפתח לו פתח מביתו ומה השמיע בבנה בו בית דירה, אבל הביאור הוא שכשעושה היקף שבתוך ההיקף נמצא ביתו אז ההיקף מצד עצמו נקרא מוקף לדירה שהרי נכנס ויוצא ממנו אל ביתו, אבל כשיש היקף בצד ביתו בזה הגדר של היקף דירה הוא רק בפתח ולבסוף הוקף שהשטח הזה נחשב כעוד חדר בביתו, ודו"ק. שוב התבוננתי שאפשר שהיקף העיר טעם ההיתר הוא מדין שיירא שהותר לה להקיף כל צרכה ולעולם לא בעינן אצל הרבנים מוקף לדירה, וא"כ אין הכרח שגדר היקף של עיר הוא הוקף לדירה, וצ"ע בפוסקים בזה. שו"ר בחזו"א סי' פ"ט (כ"ה) אות ז' שכתב דהיקף הרחובות מיקרי הוקף לדירה, עיי"ש. ואולי החזו"א לשיטתו בסי' ע"ז אות ד' דאין היתר שיירא ביישוב לכן לא ביאר שזה גדר ההיתר של היקף הרחובות העיר, אבל לפי הראשונים שם שנוקטים שיש היתר שיירא גם במקום יישוב אפשר לבאר כמשנ"ת.

סק"י בזה"ל "בית הכנסת יותר מבית סאתיים חוץ לחומת העיר, כרמלית, והבן" עכ"ל. ומבואר בדבריו דדוקא חוץ לחומת העיר אסור, וצ"ב מה הטעם שבתוך חומת העיר מותר הבהכנ"ס, הרי סו"ס אין בו תשמישי דירה, ונראה לבאר ע"פ מה שכתב הרמ"א בסי' שנ"ח סוף סעיף א' דיש אומרים שכל קרפף שהוא סמוך לביתו מיקרי הוקף לדירה כי דעתו עליו, ועיי"ש בפמ"ג שמבאר שיטה זו, וא"כ אפשר לומר שסובר הפמ"ג שאפשר לסמוך להקל על שיטה זו ולכן לא דיבר על בהכנ"ס תוך העיר. ולפי"ז לפי המ"ב שפסק להחמיר בקרפף שתוך העיר א"כ בהכנ"ס ששטחו יותר מב"ס נחשב קרפף, וצ"ע.

**ויש** שרצו לבאר בפמ"ג שסובר שכל שההיקף תוך העיר הואיל וההיקף שסביבות העיר נחשב הוקף לדירה שהרי מתיר את הטלטול בכל העיר, ולכן מיקרי שגם כלפי בית הכנסת פתח ביתו פתוח לתוכו שהרי כל היקף העיר נחשב כביתו. ונרצו לומר שזה יועיל גם לפי המ"ב שמחמיר בקרפף שבתוך העיר, ודיבר המ"ב רק כשאין עירוב בעיר או שהעירוב נעשה אחרי בניית הקרפף.<sup>[א]</sup> אבל זה דחוק מאוד להמציא דין כזה שהרי הרמ"א והפוסקים שדנו אם יש דין קרפף בתוך העיר והאריכו בזה רבות, והמ"ב סתם כהדעות המחמירות

שאפילו קרפף סמוך ממש לביתו [מאחורי ביתו] יש דין פתח ולבסוף הוקף,<sup>ב</sup> והאם נימא שכל הנידון הוא רק באופן שאין היקף בשכונת היהודים, אבל אם [בשעה שבנה הקרפף] יש היקף המתיר בטלטול בשכונת היהודים אז כבר אין דין שפתח ביתו פתוח לתוכו. וכל מה שכתב השו"ע בסעיף ב' שדוקא פתח פתח מביתו ואח"כ הקיפו מיקרי מוקף לדירה, כל זה לא נאמר כשיש עירוב בשכונה? זה לא מסתבר. ובודאי שסתימת כל הפוסקים שלא העירו בשום מקום על דין זה מוכיחה שהיקף העיר אינו מועיל להיות נחשב פתח הבית פתוח לו, כנלענ"ד פשוט משתיקת הפוסקים. וכמו שביארנו לעיל מדברי החזו"א דבעינן שלא תפסיק רה"ר או רחוב בין ביתו לבית האוצר כדי להחשיב הכל היקף דירה, [דאין לאדם רחוב בתוך דירתו].

## ז] הקולא ברחבה פחות מב"ס שמותר ממנה אל הבית

**והנה** בסי' שנ"ט הביא המ"ב בסק"ג לגבי רחבה שהיא חצר מאחורי הבית שאף אם לא הוקפה לדירה מ"מ אם אינה יותר מב"ס אין לה דין קרפף ומותר לטלטל ממנה לבית, וביאר המ"ב הטעם בזה"ל "לפי שאינה רשות מחולקת מן הבית לגמרי כמו

**יא.** והגר"מ רוזנר שליט"א אמר לי שגם אם נקדע העירוב ותיקנו אותו מ"מ הואיל ובאותו זמן שהיה העירוב קרוע נחשב שהבהכנ"ס היקף לעצמו א"כ אחרי שתוקן הו"ל הוקף ואח"כ פתח, ואפילו נקדע בימות החול לדעתו יש בזה חסרון. ולפי"ז כל בהכנ"ס שהוא יותר מב"ס הוי כרמלית אפילו בתוך שטח העירוב שהרי לא מצוי שהעירוב יהיה כשר מתחילתו ולא יהיה בו שום פסול במשך הזמן.

**יב.** ועריטב"א [בדף כג:]: שהאריך לדון איך מותר לטלטל ברחבות שלנו שאחורי הבתים, וכן הדרכי משה בסי' שנ"ט כתב שסמכין אדברי המרדכי דסתם קרפף פתח ולבסוף הוקף, עיי"ש. וכי כולם דברו רק כשאין עירוב בשכונת היהודים ולא מטלטלים ברחוב, הרי זה דוחק עצום, שהרי טרחו בכל מקום לתקן עירוב כמבואר הרבה בפוסקים ובספרי השו"ת, וכן שו"ת הרא"ש צווה על מי שרצה להחמיר שלא לתקן היקף עירוב. אלא משמע שכל שעובר דרך הרחוב לקרפף חסר בהיקף דירה.

ולדוגמא יש לעיין האם מותר לטלטל מגבת מהבית אל המקוה, שהרי אין פתח ביתו של אדם פתוח לשם ואינו עשוי לכניסה ויציאה תדיר שיהיה נחשב מצד עצמו הוקף לדירה, וא"כ אסור לטלטל אליו מן הבית אלא שיש שרצו להקל בו לפי הדין הנלמד מרחבה, אבל לכאורה היה נראה פשוט שהיקף המקוה אינו נחשב מתשמישי ביתו של אדם דאינו חלק מצורת הבית וגם אם נגדיר שכל תשמישי גופו של אדם נחשבים תשמישי ביתו מ"מ מסתבר שאין במקוה חשיבות כזו, לא מיבעיא החדר של המקוה אם יש לו היקף בפני עצמו דדבר ברור הוא שטבילה [במי מקוה שאינם כ"כ נקיים] אינה נחשבת מצרכי גופו של אדם אלא מעשה מצוה בעלמא, אבל גם מקום הרחיצה מסתבר שאינו נחשב שימוש חשוב דאין דרכם של בני אדם להתרחץ בקביעות במרחץ ציבורי, וגם יש לדון דבית המרחץ<sup>טו</sup> הואיל ופטור ממזוזה ואינו מקום מכובד אין לו חשיבות של 'דירה'

קרפף<sup>יג</sup> ומקור הדין הוא מהריטב"א בדף כג: שכתב בזה"ל "דבין גג ובין רחבה תשמישי בית ניהו" מבואר שיש היקפות שיש להם שייכות לבית ואין בהם דין קרפף לאסור אא"כ הם יותר מב"ס.י" ולפי"ז אפשר לומר שבית הכנסת הנמצא בתוך העיר שלא ראינו בפוסקים שפקפקו אם מותר להכניס אליו מן הבתים באופן שהיקף העירוב סביב השכונה נעשה אחרי בניית בית הכנסת ונמצא דהו"ל הוקף ולבסוף פתח, ומה הטעם שמותר לטלטל, וצ"ל דבהכנ"ס שעשוי לכניסה וליציאה כל יום לכל יהודי, ומשתמשים בו בקביעות שימוש חשוב לתורה ולתפילה, היה פשוט לפוסקים שדומה הוא לרחבה שנחשבת היקף דירה גם בלא התנאי של פתח הבית לתוכו.<sup>טז</sup>

**אמנם** לגבי שאר מקומות צע"ג לדינא לידע מה הגדרת תשמישים הדומים לרחבה שיהיה אפשר לדמות לה היקפות שלנו להקל שלא יצטרכו בהם פתח ולבסוף הוקף.

יג. הנה הפמ"ג במשבצ"ז סי' שנ"ט התקשה ג"כ מה החילוק בין קרפף לרחבה וכתב בזה"ל "יש לומר דקרפף עשוי בתמונה שלא כרחבה בדרך פחות וכדומה. או עשוי לעצים ודברים שאין משתמשים כי אם לעתים רחוקים משא"כ רחבה" עכ"ל. ולפי דבריו יש לעיין במקוה האם נחשב שעשוי שלא בתמונת רחבה, והאם נחשב שימוש תדיר, אבל יל"ע טובא דבלשון הריטב"א משמע שהחילוק הוא בתשמישים הנעשים ברחבה, וכן משמע קצת מל' המ"ב שהחילוק הוא בהגדרת הרשות, וצ"ע.

יד. ועוז"א [ק"ד, י"ז] שדייק שתוס' חולקים על הריטב"א בזה, ומ"מ לדינא אפשר להקל דהלכה כדברי המיקל בעירוב, עכ"ל. [וקצת יש לעיין בזה דהריטב"א עצמו כתב בסוף דבריו שהלשון האחרת יותר נכונה עיי"ש, ומשמע קצת שלא נקט שסברא זו עיקר, ויל"ע.] ובסי' פ"ט אות י' דן החזו"א מה הדין רחבה שארכה יותר פי שניים מרוחבה האם דינה כקרפף לפי הריטב"א.

טו. [וקצת צ"ע להחשיב תפילה בבהכנ"ס בהתקבצות של ציבור כתשמישי בית, וצ"ע.] גם אפשר להוסיף את סברת הראשונים [בעירובין דף יח.] שהיקף דמצוה מחשיב ליה כהוקף לדירה לגבי פסי ביראות, וא"כ מסתבר דכ"ש בהכנ"ס שהוא היקף לצורך מצוה השייכת לשבת [קריאת התורה בציבור נתקנה בשב"ק] והוא הרבה יותר חשוב מפסי ביראות שהם רק צורך מצוה ובהכנ"ס הוא בעצמו בניין של מצוה, גם שהבהכנ"ס מקורה וגם הוי היקף חשוב יותר ויותר מהמאגזין שדיבר עליו הבה"ל, ודו"ק.

טז. ויש שרצו להוכיח מהגמ' בנדרים [דף פ:] דרחיצה היא צורך גופו של אדם דחשיב חיי נפש עיי"ש, אבל צ"ע שהרי מבואר שם בגמ' דכביסה ג"כ היא חיי נפש, ולגבי כביסה משמע מהשעה"צ סקפ"א דאין זה נחשב היקף דירה אלא רק שלא סותר מקום שהוקף לדירה, עיי"ש. וכן מאפיית לחם וכי נחשיב אותה הוקפה לדירה כי עיקר חיי נפש של אדם היא אכילת לחם?

וא"כ לכאורה היה צריך להיות הדין שאסור להכניס שם חפצים ששבתו בבית.<sup>יז</sup>

**אלא** שיש לדון בזה לפי דברי הפמ"ג שהביא הבה"ל בסי' שנ"ט שקרפף פחות מבית סאתיים מותר לטלטל אליו מן הבית, אבל כבר הקשה החזו"א שבמ"ב בסי' שנ"ח כתוב שאסור גם מקרפף פחות מב"ס, וכן מבואר להדיא במקור הדין שציין הפמ"ג עצמו למג"א בסי' שע"ב וכתב שם שאסור גם בפחות מב"ס. וא"כ עד שלא נדע תירוץ על הסתירה בפמ"ג ובמ"ב קשה להקל בדין זה.<sup>יח</sup>

### העולה לדינא [להלכה ולא למעשה]

**א.** מקום שלא הוקף לדירה ששטחו יותר מבית סאתיים אסור לטלטל בתוכו יותר מד' אמות כדין כרמלית. ולכן גינות משחקים ומדשאות שיש להן היקף לעצמן [ואינן פתוחות ופרוצות להיקף העיר]<sup>יט</sup> אם יש בהן

שטח יותר מב"ס אסור לטלטל בתוכן, וכן חצר בית ספר לא חשיבא היקף דירה ולא מהני מה שהתלמידים או המלמדים אוכלים שם דאין זה נקרא דירה [כמו בורגנין שהשומר אוכל שם אבל עיקר דירתו בביתו].

**ב.** וביותר צריך לזהר בזה הנמצא בשכונה שאין לה היקף מחיצות כשר שאז כל מקום יותר מב"ס שאין בתוכו בית דירה דינו ככרמלית, ואפילו בית כנסת דעת הפמ"ג שדינו ככרמלית ככה"ג.

**ג.** וכן הנמצא בדירת נופש שיש היקף סביב המתחם הכולל בתוכו שטחים גדולים של מקום המיועד לישב ולנוח שם, יש לחשוש שאותו היקף מיקרי שלא לשם דירה ודינו ככרמלית.<sup>כ</sup>

**ד.** בדברי המ"ב יש סתירה מה הדין לטול מקרפף שאין בו ב"ס אל הבית, ונוקטים להחמיר בזה, ולפי"ז היקף היקף מחיצות

יז. גם נראה שהגדר של הוקף לדירה לא סגי במה שאדם יוצא מביתו והולך למקוה להחשיב את המקום המרוחק כביתו, אלא רק המקומות הסמוכים לביתו אם הוא משתמש בהם צרכי ביתו אז מתפשטת דירתו ונקרא שמה על כל סביבותיה, אבל מקום המרוחק מביתו יכול להחשב דירה רק אם נכנס ויוצא שם תדיר ובקביעות. והבה"ל בריש סי' שנ"ח כתב על רחבה שאחורי הבתים בזה"ל "מסתמא הניח את העצים שבדעתו להשתמש מהם בכל שעה ושעה ויכנס שם בכל עת ומשום הכי צרכי דירתו הוא" עכ"ל. ומשמע שצריך שימוש תדיר כדי להחשיב מוקף לדירה. גם כשהגדר הבה"ל את דיר וסתר אמאי מיחשבי מוקפים לדירה כתב – כיון שיוצא ונכנס שם תדיר לעיין על הזבל ואגב לחלוב אותם ולגזוז אותם כמקום דירתו דמאי – משמע שחזן מהכניסה תדיר צריך גם שיהיה שייכות של השתמשות דירה באותו היקף, ולכן כתב הבה"ל שיש שם צורך חלב וגזיה.

יח. הנה התבוננתי שבשו"ע בסי' שנ"ח סעיף י' משמע קצת כהפמ"ג, ובשום דוכתא לא השמיע לנו השו"ע במפורש דין זה שיש איסור לטלטל מקרפף לבית, וזה רק רמזו בלשון השו"ע בסי' שע"ב סוף סעיף א', ודו"ק.

יט. ואם אין להם היקף מחיצות כשר סביבם, אם יש בהם הילוך רבים מצד לצד יש להונם כדין שטחים ריקים הנמצאים בתוך היקף העירוב שכתב החזו"א שאם משמשים את בני העיר בהילוך או נכללים בהיקף דירה הכולל את כל העיר, אבל לפי"ז צ"ע באופנים שהגינה מוקפת מג' צדדים ואין בה אפשרות הילוך מצד לצד וניכר שזה שטח של שימוש לעצמו דא"כ יש לומר שנחשב כקרפף שאסור את כל העירוב הואיל ואי אפשר להחשיבו כמשמש לצורך דירה את בני העיר, וכן מבואר בחזו"א בסי' פ"ט (כ"ה) אות ז' שגינות [יותר מב"ס] המוקפות במחיצות ויש פירצה י' אמות אוסרות את כל העיר ולא אמרינן שהמחיצות כמאן דליחא, וצע"ג לדינא.

כ. כן מבואר בשע"צ סקפ"א דאילנות העשוין לנוח תחתיהן לא משוי היקף דירה, עיי"ש.

דינו כקרפף שאז יהיה איסור להכניס אליו כלים ששבתו בבית, וצ"ע.

ז. נראה דמקלט ציבורי דינו כקרפף, כ"י ולפי"ז אם באים להשתמש בו כבית הכנסת או בית מדרש צריך לזהר שלא לטלטל מהבתים אליו או להיפך, כ"י וצ"ע איך אפשר לתקנו. כ"י

ח. מי שהוציא מרפסת [רמפה] מברזל לצורך בניית סוכה אבל במשך השנה אינו נכנס לשם כלל רק לעיתים רחוקות, ובמשך השנה משמש המקום כמחסן כגון שמונחים שם דפנות הסוכה וכסאות וכדו' יש לדון אם דינה כקרפף שלא הוקף לדירה או לא. כ"י

ט. יש שדנו להקל שאם יש בתוך ההיקף ברזים של שתייה יש צד קולא להחשיב

שסביב בריכה כגון בבית מלון שיש בשטחו בריכה מגודרת יש להחמיר שלא לטלטל לשם מן הבית, וכן כלים ששבתו בבית והגיעו לחצר אסור להכניסם לקרפף.

ה. מי שיש לו בחצר ביתו למטה מחסן שאין שימוש תדיר [מצוי במחסנים שבמקלטים] יש לדון שאסור להוציא דברים מן המחסן אל הבית בשב"ק. כ"י אלא שבכה"ל יש צדדי קולא במקום מקורה ובניין חשוב, וצ"ע לדינא.

ו. יש לעיין אפילו בהיקפות שתוך שטח העירוב שלפעמים יש איסור טלטול מהבית אליהם, ולכן יש לדון בליקחת מגבת אל המקוה כשהולך לטבול בשב"ק, האם אפשר להחשיב את המקוה היקף דירה או

כא. הנה במקלט יש סברא נוספת להחמיר משום שדרך הבנייה היא שבונים את קומת המקלט לפני שבונים את הבתים שבקומות העליונות, ועיין במ"ב סק"ח מה שכתב לגבי חצר בכה"ג אבל במקלט חמור יותר, ושמעתי מהגר"מ רוזנר שליט"א סברא להקל בזה הואיל וכך דרך בניית בתים [וציין שבמאירי (דף כד.) יש סברא דומה], ויל"ע. ועיין בס"י ת"א במ"ב סק"ח, וצ"ע.

כב. דהשימוש הזמני והרחוק שבשעת מלחמה שוהים בתוכו זמן מה לא מועיל לעשותו היקף דירה, דלא גרע מבורגנין שהיא דירת השומר שאינה חשיבא היקף דירה כמבואר בריש סי' שנ"ח, ולדעת החזו"א [ק"י, כ"ח] אפילו דר בה יום ולילה אינה חשובה דירה הואיל ורצונו להיות בביתו העיקרי, וא"כ כ"ש כאן שרק מחמת פחד האויב יורדים לשהות במקלט וברגע שיכול לצאת מיד הוא יוצא, ואפילו יהיה רשאי לצאת רק שעה אחת ביום ילך מיד לביתו לאכול שם ולישן שם ברוגע [ובאמת עיקר השימוש הוא ללון שם בלילות אבל במשך היום יוצאים החוצה וסומכים שאם תהיה סכנה תהיה אזעקה] ובכה"ג נראה דגם המ"ב יחמיר שאין זה נחשב דירה כלל, ועיין בס"י שצ"ח סעיף ו' שמבואר שמערה אינה נחשבת דירה אפילו אם דרים בה, ודו"ק.

כג. וכאן גם הרמב"ם שמתיר מבית לקרפף דחד גברא יודה לאסור שהרי המקלט הוא ציבורי ומטלטל אל ביתו הפרטי, אלא שאם יש היקף סביב כל העיר ויש עירוב חצרות שמתיר את כל העיר אז שוב הו"ל כקרפף ובית דחד גברא, אבל באופן שיש עירוב שכונתי שאינו כולל את כל העיר והמקלט הציבורי משמש את כל בני העיר [ואפילו משמש רק עוד אדם אחד המגיע מחוץ למחיצות] כבר הו"ל קרפף שאינו כבעלות הבתים שבעירוב ואסור גם לפי הרמב"ם ויש כאן רק את צדדי ההיתר של הבה"ל בריש סי' שס"ב שבניין מקורה חשוב טפי, ומ"מ יש לעיין אם כוונת הבה"ל להקל בניין מקורה גם באופן שכלל לא היה שם בית פתוח לו שהרי כאן המקלט הציבורי נבנה באופן שאינו נקרא שכית פתוח לו, וצ"ע.

כד. אפשר להעמיד ארון ספרים רחוק מן הקיר ג"ט ויהיה נחשב כעשיית מוציאה חדשה אם הוא לאורך הקיר י' אמות, כמבואר בס"י שנ"ח סעיף ו' עיי"ש.

כה. דאע"ג דבנה אותה לצורך דירת הסוכה למשך שבוע בשנה מ"מ יש להסתפק אם זה מהני להחשב מוקף לדירה, שהרי סוכת החג בחג אינה אוסרת [כמו שפסק המ"ב בס"י ש"ע סק"ד] אלמא אין לסוכה חשיבות דירה. ואינו דומה לדירה שאדם שווה בה רק תקופה קצרה בשנה דהתם בונה הוא דירה גמורה אלא שבמשך השנה היא ריקה, אבל כאן המרפסת היא בעצם מחסן שהרי בסוכות אינו משתמש במחיצות של

שיש בו חדר קטן של מחסן [כגון כסאות פלסטיק] שאין שימושו תדיר, והוא רוצה להכניס אליו את הטלית שלו שהיא כלי ששבת בביתו בבהשמ"ש, דהו"ל טלטול מחצר לקרפף, וצ"ע.

היקף דירה, אבל הבה"ל לא הסכים לקולא זו וגם החזו"א לא סמך עליה לדינא. ועיין בהערה שמסתבר שלכו"ע יש להחמיר.<sup>10</sup>

י. וכן אסור לטלטל כלים ששבתו בבית מחצר לקרפף, ולפי"ז יש לדון בבית כנסת



המרפסת אלא בונה שם דפנות לסוכתו [והם הכתלים של דירתו בסוכות] הלכך יותר יש על מחיצות הברזל של הרמפה שהוציא מביתו שם של קרפף מאשר שם של דירה, ודו"ק. ולפי הגדרת הפמ"ג שקרפף עשוי במחיצות פחותות או שאין תשמישו תדיר כאן בודאי חשיב קרפף. והנה יש עוד נידון בדיון זה באופן שמצוי לפעמים שקודם בונה את המרפסת עם מחיצותיה ואח"כ פורץ פתח מהבית אל המרפסת, ויש לדון בזה אם יש כאן חסרון של הוקף ולבסוף פתח, דלכאורה יש לומר דבכה"ג שאין שום אפשרות כניסה אל המרפסת רק דרך הבית (וכי יקפוץ באויר ויכנס מבחוץ?) בזה לא הקפידו חז"ל שיהיה פתח ולבסוף הוקף שהרי אנן סהדי שבסוף הבנייה הוא יפתח ביתו לשם, ואינו דומה לקרפף המוקף ע"ג הקרקע שבוה יש אפשרות כניסה שלא דרך הבית ולכן הצריכו חז"ל שיפתח מביתו ואח"כ יקיף, ודו"ק.

כו. הנה הברזים מותקנים ומתחברים לזרימת מים רק אחרי שההיקף נבנה, וא"כ אינו דומה לפסי ביראות שהמחיצות נעשות סביב הבאר מים שכבר קיימים. גם נלענ"ד דלא שייך להקל מסברא של שתיית מים מחמת ברזים שיש בהיקף, שהרי אין כאן מים מקובצים [כמו בור מים או באר] אלא רק ברזים שפותחים אותם ויוצא מים ואין כאן חשיבות של מקום קיבוץ מים, [כלומר בתוך חלל ההיקף אין מים רק בצינורות שבקירות]. גם נראה שדוקא כשההיקף מתייחס למים כמו פסי ביראות שההיקף בא להתיר שתיית מים וזה עיקרו ותכליתו של ההיקף, על זה כתב רש"י – כיון דמים משוי להו מחיצה בעינן מים חשוכים- אבל אם תכלית המקום אינה קשורה כלל אל המים אולי אין חשיבות בזה, ועיין בל' המאירי בדף כג. [שהביראות במקום שאין המים מצויים והרי הוא תשמיש גמור לאדם] עכ"ל. אמנם החזו"א במכתב צירף את שיטת רש"י להקל בהיקף שוק, וצ"ע.

## מנורה התחיל לתקוע ולא יכול להשלים בדרום לא

הרב משה חליוה

### בדינא דהתחיל לתקוע ולא יכול להשלים שמשלים אחר, באיזה אופן יברך המשלים

הכי נמי שומע כתוקע עכ"ל ומשמע דהיינו דוקא כשהיה שם התוקע בשעת הברכה אבל אם לא היה שם באותה שעה צריך הוא לברך בודאי ע"כ.

**ובשו"ע** סימן תקפ"ה (סעיף ג') כתב וז"ל אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים ישלים אחר ואפילו שלושה או ארבעה ודי בברכה שבירך הראשון והוא שיהיו שם התוקעים האחרונים בשעת הברכה, ע"כ. ועיין שם בכל דבריו.

**וכתב** עלה במ"ב (שם, ס"ק י"א ד"ה והוא שיהיו שם וכו') וז"ל דאם לא היו שם באותה שעה צריכין לברך לעצמן בלחש קודם שיתחילו לתקוע, עכ"ל. ובשער הציון (שם, ס"ק כ"ב) קמציין דמקורו ממ"ש מרן ז"ל בבית יוסף ושאר פוסקים, ע"ש.

**ויש** לעיין בזה דהן אמת דמרן ז"ל בבית יוסף נקיט דאם לא היה שם בשעת ברכה דצריך לברך עלה, מיהו לא כתב דיברך בלחש, ואפשר דכוונת המ"ב ז"ל דהב"י נקט לעיקרא דדינא, ומשארי פוסקים מבואר דיש לברך זה בלחש, דעיין בכף החיים (שם סוס"ק ל"ד) דכתב וז"ל וזה שלא היה שם בשעת ברכה שצריך לברך להוציא עצמו יברך בלחש, וכן כתב בסידור עמודי שמים וכן כתב חיי אדם כלל קמ"א אות ח', מ"ב שם (=ס"ק י"א) עכ"ל.

**ושמא** י"ל טפי מינה והיינו דהמ"ב ז"ל פירושי קמפרש בדעתיה דהב"י דאף

**כתב** הטור סימן תקפ"ה וז"ל אם התחיל [לתקוע] ולא יכול להשלים כתב רבי יצחק דבר פשוט הוא שמשלים אחר ואפילו ג' ודי בברכה שבירך הראשון כי הראשון מברך בשביל כל הציבור ותוקע ולמה יברך השני ואפילו אם בירך ולא יכול לתקוע כלל השני תוקע בלא ברכה וברכה לבטלה לא הוי כיון שיוצא בתקיעת השני, ע"כ.

**וכתב** עלה מרן ז"ל בבית יוסף וז"ל כן כתב גם הרא"ש בפרק בתרא דראש השנה (סימן י"א) וזה לשונו ואם התחיל לתקוע ועף [=כפה"נ הוא מלשון התעייף] והוצרך אחר לגמור מתחיל ממקום שפסק ואינו צריך לברך כיון ששמע ברכת הראשון ואעפ"י שלא היה בדעתו לתקוע מכל מקום גם על השמיעה היה צריך לברך לשמוע קול שופר אלא שנפטר בברכת התוקע והוא הדין אם תקע נפטר בשמיעת הברכה ואף אם לא יכול המברך לתקוע כלום נפטר התוקע בברכת המברך עכ"ל וכן כתב הרב המגיד בפ"ג (הלכה י"א) בשם רבינו האי וכן כתב המרדכי בסוף ראש השנה (סימן תשכ"א) בשם רבינו יואל שראה מעשה בפני רבינו אפרים וריב"ם שאחד בירך ותקע מקצת התקיעות ושלח השופר לאחר וסיים התקיעות בלא ברכה ורשב"ט הביא ראיה מתוספתא דמגילה (פ"ב ה"ב) מעשה ברבי מאיר שקרא מיושב ונתנה לאחר ובירך עליה ופריך עלה בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) זה קורא וזה מברך אמר רבי ירמיה מכאן שהשומע כקורא וכי היכי דהשומע כעונה

איהו ס"ל שיש לברך זה בלחש והיינו טעמא דהשומעים אינם יכולים לענות אברכתו מאחר דכבר יצאו בברכה דבירך המברך הראשון ואי יענו אברכת המברך השני הו"ל לדידהו הפסק, איברא דאיכא לדחוי דאכתי מ"ט לא גלי מרן ז"ל להא בהדיא, והכי נמי צ"ע דחזינא לרובא דרבוותאי דמייתו לדינא דהב"י ולא כתבו דיברך בלחש, וצ"ע.

**ולקושטא** דמילתא אפשר דמרן הב"י ז"ל ודעימיה סבירא להו דכל כי האי מישראל שרי להציבור לענות אמן על ברכתו דהשני ולא הו"ל הפסק והיינו טעמא דברכתו דהשני שייכא להברכה דכיוונו לצאת בה, והרבה יש להאריך בזה ממ"ש המטה אפרים סי' תרכ"ה (סעיף מ"ח) ועי' באלף למטה (שם, ס"ק ס"א) ובהגהה דעל הגיליון שם, ע"ש היטב, וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ח הערה מ"ג) ובפסקי תשובות חלק שני סימן קס"ז (הערה ס"ח) ע"ש בדבריהם, ויש להתיישב בזה.

**והנה** לעיל מייתנין מהכף החיים דכתב דבסידור עמודי שמים ובחיי אדם כתבו דבנידון דידן יברך בלחש, ואמנם עיין בחיי אדם (שם) דכתב בתו"ד וז"ל "ואם זה השני לא שמע הברכה צריך לברך בפני עצמו בלחש", ע"ש, ברם לכשעיינתי בסידור עמודי שמים (מהדור' אלטונא דצ"ג ע"ב מדפי הספר) קחזינא ליה דכתב בהאי דינא וז"ל אבל אם לא שמע הברכה צריך לברך לעצמו וא"צ לברך בקול רם שהציבור כבר יצאו י"ח בברכה עכ"ל, וע"ש, והרי דלא נקיט בלישניה דיברך בלחש אלא דאין צריך לברך בקול ומה"ט דהציבור כבר יצאו יד"ח בברכה, וצ"ב, ואולי י"ל דהכה"ח קמפרש בדבריו דהעמודי שמים דכיוון דהציבור יצאו יד"ח הו"ל הפסק לדידהו בעניית אמן אברכתו, ולפום פשטיה דחיקא לפרושי הכי, ולכל הדברות לעת עתה לא אשכחנא למי שיכתוב בהדיא דבכהאי גוונא יברך בלחש זולתי החיי אדם דפסקו ליה המ"ב והכה"ח, וצריך עיון בזה.





הרב אבינעם טאובנר

## בענין טעות בתפילה

א. מעשה באחד שהתחיל להתפלל עם הציבור, וכשהגיע הש"ץ לקדושה, אף הוא סיים מחיה המתים. דפסק בשו"ע סימן ק"ט, ג וכך ביאר בבה"ל שם, שאומר עם הש"ץ. וזכיתי לשאול פי מרן שר התורה הגר"ק שליט"א, לפני כמה שנים: אם יכול לענות קדושה אחר שכבר אמר "אתה קדוש" וסיימה, וטרם התחיל אתה חונן, ואמר שיכול לומר קדושה עם הציבור, כדרך ההזכרות שאם שכח לאומרם במקומן, אם נזכר טרם התחיל הברכה הבאה, שאומרם שם. כגון "יעלה ויבוא" אחרי סיום רצה, ולפני מודים ע"כ. ועוררני הבחור יצחק וולף נ"י לספק מענין. דהנה לפי דברי הגר"ח שליט"א אם עונה באמצע אתה קדוש בוודאי טוב. וילה"ס אם ענה קודם בא"י הקל הקדוש. ואמר קדוש, ברוך וימלוך. והרי צריך עכשיו לומר מעין החתימה סמוך לחתימה. אם עצם הענין של וימלוך שהוא חלק מהקדושה מהני. או צריך לחזור לומר אתה קדוש ושמן קדוש וכו'. וכששאלתי את פי מוריני הגר"י טשנר שליט"א, אמר לי שאינו מבין את הפסק שהבאתי בשם הגר"ח שליט"א. דכל מה דאמרו שאפשר להוסיף טרם שהתחיל את הברכה הקודמת, זה דווקא בדברים המעכבים. והביא לי ראיה ממי ששכח יעלה ויבוא בליל ר"ח. דאם נזכר לאחר שסיים רצה ולא פתח עדיין במודים, אינו אומר שם יעלה ויבוא, כיון דאם לא יזכיר אינו חוזר. וה"ה כאן בקדושה. אך אם ענה לקדושה בתוך ברכת "אתה קדוש", ימשיך עם הש"ץ, ויאמר מה שהוא אומר עכ"ד של מוריני שליט"א. [ולענין שאין להוסיף אא"כ

ההוספה מעכבת, לכאורה צ"ע. דהנה בברכהמ"ז בסעודה שלישית אם לא הוסיף "רצה", אינו חוזר. מ"מ אם נזכר (לפני שקיעה) קודם שהתחיל ברכה רביעית, פסק במשנ"ב שאומר ברכה בפנ"ע "ברוך שנתן שבתות וכו' עם שם ומלכות, אע"ג דלא מעכב וצ"ע.]

ב. אותו אחד אחרי שידע שאמר קדוש, ברוך וימלוך, חלם מעט, ופתאום שם לב שהוא אומר "השיבנו" יחד עם הש"ץ. האם נאמר שאם אומר "השיבנו" עם הש"ץ, מסתמא אמר איתו עד כאן, או דילמא לא. והנה מצאנו בירורים מציאותיים לספקות הלכתיים אפילו מדאורייתא: בסימן ס"ד ס"ג אם טעה בק"ש בין פרשה לפרשה וא"י היכן הוא נמצא, חוזר לתחילת פרשה ב'. וכתב במשנ"ב דאם התחיל ויאמר, מסתמא אמר כבר פרשה ב'. ושם בשו"ע ס"ד אם אמר "וכתבתם" ואינו יודע אם של פרשה א' או ב', חוזר לסוף א'. אך אם התחיל "למען ירבו", תולים שבוודאי אמר פרשה ב'. והוסיף במשנ"ב אם קורא עם הציבור ורואה שהש"ץ בסוף פרשה א', חוזר לסוף א'. ואם הש"ץ בב' חוזר לב' ע"כ. וא"כ השאלה אם נימא כיון דאומר עם הש"ץ "השיבנו" בוודאי אמר איתו עד עתה. וא"ל הרה"ג ר' ברוך טננולד שליט"א דפשיטא דתלינן כן. והוספתי לשאול, אם יש צד נוסף להקל ולתלות שאם לא אמר עם הש"ץ, יצא עכ"פ במה ששמע מהש"ץ. וא"ל הרב טננולד שליט"א דאם יש לנו צד שחלם, ולא שם לב, א"כ בוודאי לא כיוון לצאת יד"ח מהש"ץ.

ג. והנה יש לדון את"ל דלא אמרינן שאמר עם הש"ץ, מה דינו אם ספק לו אם אמר ב' ברכות אלו: אתה קדוש ואתה חונן. בחיי אדם כלל כד, כא כתב: דאם עומד באמצעיות, נראה לי דמתחיל מברכה שידוע בוודאי שלא אמרה, אבל מה שמסתפק א"צ לחזור וצ"ע עכ"ל. "ובקהילות יעקב" האריך לדון בדבריו בברכות (סימן יז), ולדעתו חוזר למקום שוודאי אמר. ולמעשה זו מחלוקת גדולה, יעו"ש. וא"ל הגר"י מנת שליט"א, שידוע שאמרו לחזו"א, שגיסו חולק על

הח"א. ואמר שגיסו צודק ע"כ. (יש לציין, שכל הנידון דווקא כמו שכתב הח"א בברכות האמצעיות. אבל בספק של "אתה קדוש", כתב הח"א שחוזר לראש.)

ד. העירני מוריננו הרב פינקוס שליט"א דכל זה דווקא כשיש לו ספק אמיתי שמא דילג. ובזה נחלקו הח"א והקה"י. אבל אם אין לו ספק ממש. אלא סתם חלם בתפילה, הרי כבר אמרו בירושלמי, דמחזיקנן טיבותא לרישא, דכרע במודים עכ"ד.



הרב ערן כברה

## בענין אמירת סליחות קודם ברכות התורה

הרי בפשטות כל דין תורה הוא משא ומתן בדברי תורה, ואפילו אם נימא שהיו עסוקין באותו היום בטענות של הבעלי דינים, מכל מקום הרי ודאי שהיו מהרהרין בליבם בדברי תורה לאיזו סוגיא בתלמוד הוי דומה הדין ודברים שבא לפנייהן, ולא משמע דהיו מצטערין שלא עסקו בתורה כמו שהיו רגילין ללמוד תמיד, דהרי פשטות הלשון שהיו מצטערין שלא עסקו בתורה כלל ועיקר.

ה) והניחא לדעת השו"ע (או"ח סימן מ"ז סעיף ד') דכתב דהמהרהר בדברי תורה, אינו צריך לברך, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק ה') דטעמא משום דהרהור לאו כדיבור דמי, עיי"ש. ומשמע בפשטות בדעתו דסבר דאין מקיימין מצות תלמוד תורה בהרהור הלב בלבד, אי הכי שפיר היו מצטערין שלא עסקו בתורה, אלא הא לכאורה תיקשי לדעת הגר"א (שם) דסבר דמקיימין מצות תלמוד תורה אף בהרהור הלב, דכתיב (יהושע פרק א' פסוק ח') "והגית בו יומם ולילה", רצונו לומר בהרהור הלב, וכמו שכתוב (תהילים פרק י"ט פסוק ט"ו) "והגיון לבי לפניך", עיי"ש. והרי לפי"ז נמצא דלעולם היו מקיימין מצות תלמוד תורה אף בהרהור הלב בלבד, ואי הכי תיקשי אמאי היו מצטערין שלא עסקו בתורה.

ו) ושוב מצאתי סייעתא מדברי הגהת הרמ"א (שם) דכתב דהוא הדין דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו, עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק ז') כתב דהטעם שהוא עיקר הדין אינו אלא מהרהר בלבו, והגר"א

א) הנה יש לדון האם מותר לומר סליחות שמזכירין בהן פסוקים קודם ברכות התורה או לאו, ושורש הספק האם אמירת פסוקים בדרך תפילה הוי חשיב בכלל לימוד תורה או לאו.

ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבת (י.) דרב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי בדינא כולי יומא, הוה קא חליש לבייהו, [ופירש"י שם, מצטערין שלא עסקו אותו יום בתורה, עכ"ל]. תנא להו רב חייא בר רב מדפתי, [ופירש"י שם, שגדול שחר הדיינים, ולא יצטערו, עכ"ל], "ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב", וכי תעלה על דעתך שמשה יושב ודן כל היום כולו, תורתו מתי נעשית, אלא לומר לך, כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, כתיב הכא "ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב", וכתיב התם "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", עיי"ש.

ג) והרי מבואר דרב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יושבין ודנין דיני תורה כל היום, והיו מצטערים על שלא עסקו אותו היום בתורה, וע"ז שנה להן רב חייא בר רב מדפתי, דכל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, והיינו רצונו לומר שגדול שחר הדיינים, ולא יצטערו במה שלא עסקו אותו היום בתורה, עיי"ש.

ד) ולכאורה תיקשי מה הטעם שהיו מצטערין שלא עסקו אותו היום בתורה,

ה"אגור" בשם המהר"ם דלא חשיב בכלל תלמוד תורה, ואינו מחוייב בברכות התורה.

(ח) ולכאורה צריך ביאור מאי סברא היא זו דאמירת פסוקים שלא בכוונת לימוד תורה הוי חשיב בכלל לימוד תורה כלל ועיקר, הא לא מיבעיא למאי דפסק השו"ע (או"ח סימן ס' סעיף ד') דמצוות צריכות כוונה, אלא אפילו למאן דסבר דמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום כבר מצינו ב"ביאור הלכה" (שם) בד"ה יש אומרים, דכתב דאיכא למאן דאמר דבדבר שאין בו אלא אמירה לכולי עלמא צריך כוונה, ואפילו למאן דאמר דאפילו בדבר שאין בו אלא אמירה אין צריך כוונה, מכל מקום טעמא כיון דאמדינן דעתיה דודאי עשייתו לשם מצוה, אבל בנידון דידן הא ודאי דאינו מתכווין באמירת הפסוקים לשם לימוד תורה אלא לשם תפילה.

(ט) ונראה לבאר בפשטות דעצם אמירת הפסוקים הוי חשיב לימוד תורה, ואף בלא כוונת לימוד תורה, וטעמא משום דהתורה שבכתב אותיותיה קדושות, ודבר ה' הן, וכיון דמוציא במציאות דבר ה' בפיו, א"כ אף דאינו מכווין למצות תלמוד תורה, הרי הוא מקיים מצות תלמוד תורה - ד'פסיק רישא' הוא, שהרי כל מצות תלמוד תורה הוא אמירת דבר ה' בפיו.

(י) ונראה להוסיף דהוי דמי להא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן נ' סעיף א') דכתב דקבעו לשנות אחר פרשת התמיד, פרק איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, דברייתא דר' ישמעאל הוי במקום גמרא, שהמדרש כגמרא, עכ"ל. וכתב המג"א (ס"ק ב') נראה לי, דדוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכין ללמוד להבין, דאם לא כן אינו נחשב

בביאורו חולק דלא גרע מהקורא מקרא בלבד דצריך לברך, ואפילו בהרהור בלבד מחמיר שלא להרהר כל זמן שלא ברך ברכות התורה, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו האחרונים ז"ל בנידון דידן האם בדין תורה שפוסק ההלכה בלא נתינת טעם האם הוי מחוייב לברך ברכות התורה או לאו, דלדעת הרמ"א דאזיל בשיטת השו"ע דבלימוד תורה אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי, ואינו מקיים מצות תלמוד תורה, אי הכי הוא הדין דבפסיקת ההלכה בלא נתינת טעם אין צריך לברך ברכות התורה, מה שאי"כ לדעת הגר"א אף בפסיקת ההלכה בלא נתינת טעם הוי צריך לברך ברכות התורה, דהא לא גרע מהקורא מקרא בלבד דצריך לברך ברכות התורה, ואי הכי הניחא לדעת השו"ע דסבר דאינו מקיים מצות תלמוד תורה בהרהור, אי הכי שפיר הוי מצטערין שלא עסקו בתורה, אלא לדעת הגר"א דסבר דהוי מקיים מצות תלמוד תורה בהרהור, אי הכי תיקשי אמאי הוי מצטערין שלא עסקו בתורה, ועוד שהרי אף פסיקת הדין הוי חשיב בכלל מצות תלמוד תורה. ולמעשה אף לדעת השו"ע נמי תיקשי דהא בודאי שהיו נושאים ונותנים לענין פסיקת ההלכה.

(ז) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן מ"ו סעיף ט') דכתב דלא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים, שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה, עכ"ל. והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל האם האומר פסוקים דרך תחנונים הוי חשיב בכלל תלמוד תורה לחייבו בברכות התורה או לאו, דדעת ה"טור" דהוי חשיב בכלל תלמוד תורה, והרי הוא מחוייב בברכות התורה, מה שאי"כ דעת

לקיים רצון ה'. וכוונת המצוה שנזכר בסעיף דידן אין תלוי בכוונת הלב למצוה עצמה שיכווין בלבו למה שמוציא מפיו ואל ירהר בלבו לדבר אחר, כגון בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון וקידוש וכדומה, דזה לכולי עלמא לכתחילה מצוה שיכווין בלבו, ובדיעבד אם לא כיוון - יצא ידי חובה, רק שנחלקו האם חייב לכווין קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה, עיי"ש. והרי מבואר דכוונת הלב למצוה עצמה הוי חשיבא טפי מכוונה לצאת ידי חובת המצוה, ויש לפלפל.

יג) ועפ"ז נראה ליישב קושיית ה'עולם' בהא דאיתא בגמ' במגילה (ג.) מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, ולכאורה תיקשי הרי מקרא מגילה מכלל הכתובים, ונמצא דהוי מקיים מצות תלמוד תורה בקריאתו, ואי הכי אמאי אמרין דהוי מבטלין תלמוד תורה בקריאתן כלל ועיקר. ואולם למאי דנתבאר דכל דאינו מכווין למצות לימוד תורה אינו מקיים מצות תלמוד תורה, אתי שפיר דהא בסתמא היו מתכווין בקריאתן לשם מצות מקרא מגילה, ולפיכך הוי חשיב בכלל ביטול תורה, וקיצרתי.

יד) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאף דלעולם בדין תורה אית ביה משא ומתן בדברי תורה, מכל מקום כיון דתכלית הדין תורה אינו משום מצות תלמוד תורה, אלא רק משום שימת שלום בין בעלי הדינים בלבד, א"כ לפי"ז חושבני לצדד דהנידון האם דין תורה הוי חשיב בכלל תלמוד תורה, הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו ז"ל דקא מיפלגי האם אמירת פסוקים שלא בכוונת לימוד תורה הוי חשיב בכלל תלמוד תורה או לאו, למימרא דלעולם אימא לך בדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא דסברי דאמירת

ללימוד, ואף בתפילה מוטב להתפלל בלשון שמבין, וכמו שכתבתי לקמן (סימן ק"א ס"ק ה'), מכל מקום יש לחלק, דאף שהוא אינו מבין הקב"ה יודע כוונתו ומבין, אבל אם אומר המשנה ואינו מבין, אינו נקרא לימוד, לכן צריכים ללמוד הפירוש, עיי"ש.

יא) וכבר מצינו ב"שלחן ערוך הרב" (הלכות ת"ת - פרק ב' סעיף י"ב - י"ג) בביאור כוונת דברי המג"א הללו, וזה לשונו, וכל אדם צריך לזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד וכו', אך אם מוציא בשפתיו, אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המילות מפני שהוא עם הארץ, הרי זה מקיים מצות "ולמדתם", ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים, וכן כשעולה לספר תורה, במה דברים אמורים בתורה שבכתב, אבל בתורה שבעל פה אם אינו מבין הפירוש, אינו נחשב לימוד כלל ועיקר, עיי"ש. והרי מבואר בדעת המג"א דהקורא פסוקי תורה הוי מקיים מצות תלמוד תורה אף אם אינו מבין דבר, ולפיכך בור ועם הארץ הוי מברך בעלותו לתורה, משום שהתורה שבכתב אותיותיה קדושות, ודבר תורה הן, מה שאי"כ בתורה שבעל פה דהוי כל עניינה הבנת הדברים, ואדם שאינו מבין אינו מקיים מצות תלמוד תורה.

יב) והשתא למאי דנתבאר דהוי מקיים מצות תלמוד תורה אף בגוונא דאינו מבין מה שמוציא מפיו, והיינו מטעם שהתורה שבכתב אותיותיה קדושות, ודבר תורה הן, א"כ נראה דכל שכן דהוי מקיים מצות תלמוד תורה בגוונא דמבין רק דאינו מכווין למצות תלמוד תורה, וזכר לדבר, דמצינו במשנ"ב (שם ס"ק ז') דכתב דלפי המתבאר מן הפוסקים שני כוונות יש למצוה: א) כוונת הלב למצוה עצמה. ב) כוונה לצאת בה, דהיינו שיכווין

בפניהם, וכתבו התוס' בד"ה אי איכא דאית ליה דינא ליעול, וזה לשונם, משמע דעדיף דין מתלמוד תורה, עכ"ל. והיינו דרצונם לומר דמדקא חזינן דהיו מזמינין את מי שיש לו דין תורה לדון בפניהם בזמן שעסקו בתורה, א"כ שמע מינה דעשיית דין תורה היא עדיף מתלמוד תורה, עיי"ש.

יז) ולכאורה צריך ביאור היאך מצינו למימר דמעלת דין תורה הוא גדולה מתלמוד תורה, והרי אמרו במתני' דפאה (פרק א' משנה א') דתלמוד תורה כנגד כולם. ועוד לכאורה תיקשי מהא דמיייתי הגמ' אחר מכן לעובדא דידן דחזינן דתלמוד תורה הוא עדיף על עשיית דין תורה, והו"ל כמעשה לסתור הוא. ואולם השתא למאי דחזינן בגמ' בברכות דידן, דאף עשיית דין תורה הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, אי הכי אתי שפיר בהא דכתבו התוס' להוכיח דעשיית דין תורה הוא עדיף על תלמוד תורה, והיינו משום דבעשיית דין תורה אית ביה משום תלמוד תורה, ומשום הבאת שלום בין אדם לחבירו, ודו"ק.

יח) ולפיכך נראה לומר, למאי דמצינו בפירש"י שם דכתב לדחות דאין לפרש דחלשה דעתן לפי שלא עסקו בתורה, דא"כ היה צריך לומר 'חלש דעתייהו', ולא לומר 'חלש ליבייהו', דהא לשון 'חלש ליבייהו' הוא משמע לשון תענית הוא, שלא סעדו כל היום, ולפיכך תנא להו חייא בר רב, שאין צריכין ליישב ולידון כל היום, אלא מקצת היום, עכ"ל. והשתא לפי"ז מצינו למימר שפיר דלעולם אף עשיית דין תורה הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, ולא חלשה דעתן מחמת שלא עסקו בתורה, דהרי לעולם הוא עשיית דין תורה בכלל עסק התורה, אלא חלש ליבם שלא אכלו אותו היום.

פסוקים בדרך תחנונים לא הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, ולפי"ז נמצא שהוא הדין ד'דין תורה' לא הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, ולפיכך שפיר היו מצטערין שלא עסקו בתורה. [ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אמאי לא נתכוונו בדעתן אף לשם מצות תלמוד תורה. ושמא יש לומר, דהרבה פעמים היו טרודין בדין, ולא היו נותנין דעתן לכווין לשם מצות תלמוד תורה, וצע"ק].

טו) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בברכות (ו.) דאמרינן מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שנאמר "אלוקים נצב בעדת אל". ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם, שנאמר "בקרב אלוקים ישפוט". ומנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו'". ומקשינן, וכי מאחר דאפילו תרי, תלתא מבעיא. ומשני הגמ', מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא, ולא אתיא שכינה, קא משמע לן דדינא נמי היינו תורה, עיי"ש. והרי מבואר בהא דאיצטריך למימר דאף שלשה שיושבין ועוסקין בדין תורה ששכינה עמהם, ואף דאמרינן דשנים שעוסקין בתורה ששכינה עמהם, משום דהוה אמינא דדין תורה הוא חשיב רק שימת שלום בעולם, ולא הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, וממילא לא אתיא שכינה, קא משמע לן דאף עשיית דין תורה הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, וא"כ הדר תיקשי מאי טעמא דחלשה דעתן שלא עסקו בתורה כלל ועיקר.

טז) ועוד נראה להוכיח דלעולם עשיית דין תורה הוא חשיב בכלל תלמוד תורה, מהא דאיתא בגמ' בשבת (שם) דרב אמי ורב אסי היו יושבין ועוסקין בתורה, וכל שעה ושעה היו נוקשין על בריח הדלת, ואומרים דאם יש אדם דיש לו דין, שיכנס ויבוא לדון

מדאורייתא, דמשמע דהוי מצוה לקבל עול מלכות שמים ועול מצוות, וכהא דאיתא בגמ' בברכות (יג.) אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, ואי הכי תיקשי היאך הוי מצות קריאת עדיפא ממצות תלמוד תורה, והרי תלמוד תורה כנגד כולן.

**בא** ונראה להוכיח דאף למאן דסבר דקריאת שמע מדאורייתא, ואין גדר המצוה משום לימוד תורה, מכל מקום הוי מקיים מצות תלמוד תורה, ושמע מינה דאף האומר פסוקים שלא לשם מצות תלמוד תורה הוי מקיים מצות תלמוד תורה. ואולם הא ליכא לאתווי ראייה מהא בגמ' במנחות (צט:) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים "לא ימוש", ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, עיי"ש. ושמע מינה דהוי דבקריאת שמע הוי מקיים מצות תלמוד תורה. דהא יש לדחות, דלעולם דעת רשב"י דקריאת שמע הוי מדרבנן, ונמצא דגדרה של המצוה הוא לימוד תורה "בשכבך ובקומך", ויש לפלפל.

**בב** ולמעשה מצינו בשו"ע (או"ח סימן מ"ו סעיף ט') דפסק דלא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים, שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה. הגה': אבל המנהג כסברה אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות, ואחר כך מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות, וכן בכל יום כשנכנסין לבית הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים, ואחר כך מברכין על התורה, ונהגו לסדר ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ואין לשנות, עכ"ל. והשתא למאי דמצינו בספר

**יט** ועוד נראה להוכיח מהא דאיתא בגמ' בברכות (י:) אמר רבי מני, גדול הקורא קריאת שמע בעונתה, יותר מהעוסק בתורה, מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד - כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה - עדיף, עיי"ש. ולכאורה תיקשי היאך מצינו למימר דהקורא קריאת שמע בעונתה הוי יותר מהעוסק בתורה, הרי קיי"ל (פאה פרק א' משנה א') דתלמוד תורה כנגד כולן, ואיתא ב"תלמוד ירושלמי" (שם) רבי ברכיה ורבי חייא דכפר דחומין, חד אמר, אפילו כל העולם כולו אינו שווה לדבר אחד של תורה. וחד אמר, אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, עיי"ש. ועוד לכאורה תיקשי למאי דמשמע דדוקא במצות קריאת שמע אמרינן דהוי גדול יותר מהעוסק בתורה, דמאי רבותא דקריאת שמע טפי משאר מצוות התורה.

**ב** ואין לומר למאי דאיתא בגמ' בברכות (כא.) דאמר רב יהודה, ספק קרא קריאת שמע, ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא, קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא. מתיב רב יוסף, "ובשכבך ובקומך". אמר ליה אביי, ההוא בדברי תורה כתיב, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם עיקר מצות התורה הוי לומר דברי תורה, ורק רבנן תקנו לקיים מצות התורה באמירת פרשיות דקריאת שמע, ושמע מינה דשורש המצוה הוי לימוד תורה, ונמצא דהקורא קריאת שמע הוי מקיים את המצוה הכללית דמצות תלמוד תורה, דנפקא לן מדכתיב "לא ימוש", ומצות "ובשכבך ובקומך" דמצוה ללמוד תורה בבוקר ובערב, ולפיכך הוי קריאת שמע עדיפא ממצות תלמוד תורה. דהא אכתי לכאורה תיקשי לדעת רבי אלעזר (שם) דסבר דקריאת שמע



"יד מלאכי" (כללי השו"ע - אות י"ז) דכתב דקיי"ל בדעת השו"ע ד'סתם' ויש אומרים - הלכה כ'סתם', עיי"ש. אי הכי נמצא דסבר השו"ע לדינא דאין לקרוא פסוקים קודם ברכות התורה.

**כג)** וכן נראה דעת הרמ"א (שם) דאף דכתב דהמנהג כסברא אחרונה דמותר לקרוא פסוקים קודם ברכות התורה, מכל מקום סיים דנהגו לסדר ברכות התורה אחר ברכת אשר יצר, למימרא דאין לומר פסוקים קודם ברכות התורה, וכן הוא בהדיא במשנ"ב (ס"ק כ"ז) דלפי מה שכתב הרמ"א לקמיה דהיום נהגו לברך ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ולא לומר שום פסוקים מתחילה, א"כ סבירא לן דאין לומר פסוקים אפילו דרך תחנונים קודם ברכת התורה, א"כ יש לנהוג גם כן בימי הסליחות לומר ברכות התורה קודם הסליחות, ואכמ"ל.

**כד)** אלא דלכאורה תיקשי בדברי השו"ע בהא דסבר דאסור לקרוא פסוקים קודם ברכות התורה, למימרא דסבר דהוי מקיים מצות לימוד תורה אף באומר פסוקים בדרך תחנונים, והרי מצינו בשו"ע (או"ח סימן קט"ז סעיף א') דפסק דרפאנו ה' ונרפא, אף על גב דהכתוב ליחיד אין מכנין אותו לרבים, הני מילי בזמן שמתכוין לקרות, אבל כשאומר אותו דרך תפילה ובקשה, מותר, [א"ה, ונראה דמהכא אית לן למילף דבבקשות הנאמרות בימים נוראים דישנן פסוקים, ואי נמי בסיום מסכת הנלמדת ע"י הציבור, דקם דינא דמותר לשליח ציבור לשנות את הפסוק מלשון יחיד ללשון רבים, ואכמ"ל], עכ"ל. והרי מבואר בדעתו דסבר דאע"ג דאין לשנות את הפסוקים, מכל מקום כל שאומר את הפסוק בדרך תפילה הוי מצי לשנות את לשון הפסוק מלשון יחיד ללשון רבים, וכגון הא דתקנו חז"ל לומר בתפילה

'רפאנו ה' ונרפא' - בלשון רבים, ואף דבקרא (ירמיה פרק י"ז פסוק י"ד) כתיב 'רפאני ה' וארפא' - בלשון יחיד, ומשמע דכל האיסור לשנות את הפסוקים הוי רק באומרן בדרך לימוד תורה, ושמע מינה דסבר דפסוקים הנאמרין בדרך תפילה אינו מקיים מצות לימוד תורה, ולפיכך הוי רשאי לשנותן מיחיד לרבים.

**כה)** ועוד מצינו בשו"ת יחזקאל דעת (חלק א' סימן מ"ז) דכתב לאתווי דברי השו"ע (או"ח סימן תקס"ה סעיף ה') דפסק דאין היחיד רשאי לומר י"ג מדות דרך תפילה ובקשת רחמים, שדבר שבקדושה הן, אבל אם בא לאומרן דרך קריאה בעלמא - אומרן, עכ"ל. וכתב דלכאורה יש להעיר דבשלמא מה שהצבור אומרים י"ג מדות, ומסיימים בתיבת ונקה, אע"פ שהיא באמצע פסוק, וקיי"ל (מגילה כב.) דכל פסוקא דלא פסקיה משה - אנן לא פסקינן ליה, מכל מקום כיון שהם אומרים הי"ג מדות דרך תפילה ובקשה, ולא דרך קריאה בתורה, שפיר דמי לפסוק באמצע הפסוק, אבל יחיד האומר י"ג מדות בטעמים כקורא בתורה, היאך הוי רשאי להפסיק בתיבת "ונקה".

**כו)** ומצאתי בספר "חסד לאלפים" (סימן קל"א ס"ק ט') שהעיר שהואיל היחיד אומר י"ג מדות דרך קריאה, לא יסיים באמצע הפסוק בתיבת "ונקה", דכל פסוקא דלא פסקיה משה - אנן לא פסקינן ליה, אלא יסיים כל הפסוק, עיי"ש. ובאמת שמסתימת דברי ה"שלחן ערוך" משמע שאף היחיד מסיים הי"ג מדות בתיבת "ונקה", אלא שאומרם בטעמים כקורא בתורה, ולכן צריך לומר שאף היחיד שקוראן בטעמים הוי ניכרת מחשבתו שעיקר מטרתו להזכיר מדות הרחמים דרך תפלה ובקשה, ולכן רשאי לסיים בתיבת ונקה, עיי"ש. והרי מבואר



## מנורה סליחות קודם ברכות התורה בדרום מא

מדבריו בהא דאמרינן דכל פסוקא דלא פסקיה משה - אנן לא פסקינן ליה, הני מילי באומר פסוק בדרך לימוד תורה, אבל באומר פסוק בדרך תחנונים - לא.

**כז)** והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בהא דסבר ה"שלחן ערוך" דהאומר פסוקים בדרך תחנונים הוי צריך לברך ברכות התורה, והיינו משום דחשיב לימוד תורה, ומאידך סבר ה"שלחן ערוך" דאע"ג דאין לשנות את לשון הפסוקים מיחיד לרבים, מכל מקום הני מילי שאומר את הפסוקים בדרך לימוד תורה, אבל כשאומר בדרך תפילה הוי מצי שפיר לשנות את לשון הפסוקים מיחיד לרבים, והרי כיון דהאומר פסוקים בדרך תפילה הוי חשיב נמי לימוד תורה, ואי הכי תיקשי היאך הוי מצי לשנות את לשון הפסוקים כלל ועיקר. [וכן הוא הדין דיש להקשות מיחיד המסיים י"ג מדות בתיבת "ונקה", וד"ל].

**כח)** ונראה ליישב בפשטות דאף דהאומר פסוקים בדרך תפילה הוי מקיים מצות לימוד תורה, מכל מקום כיון דניכר דכוונתו באמירת הפסוקים לשם תפילה, אי הכי שפיר הוי מצי לשנות לשון הפסוקים, ודוקא באומר הפסוקים לשם מצות תלמוד תורה אין לו לשנות את לשון הפסוקים, שהרי הפסוקים ניתנו לשם מצות תלמוד תורה, ולפיכך אין לשנותן ממה שנאמרו ע"י משה רבינו ע"ה, אבל האומר את הפסוקים בדרך תפילה שפיר הוי מצי לשנות לשון הפסוקים, דלא גרע מהמנסח תפילה כפי צחות לשונו דאומר הפסוקים כחלק מנוסח התפילה שמנסח

בצחות לשון, ואי הכי אף דהוי מקיים נמי מצות תלמוד תורה, מכל מקום כיון דמינכר דהוי אומר הפסוקים בדרך תפילה, למימרא דאין דעתו לשנות פסוקי התורה אלא דעתו להתפלל עבור כלל הציבור, ולפיכך אין איסור לשנות את הפסוקים מלשון יחד ללשון רבים.

**כט)** ועוד נראה להוסיף למאי דנראה להעיר דמהא דסיים השו"ע 'ונכון לחוש לסברא ראשונה', אי הכי נראה בדעתו דסבר דאף דנקיט ב'סתם' דאין לקרוא פסוקים קודם ברכות התורה, מכל מקום אי"ז מעיקר הדין דאין לומר פסוקים בדרך תפילה קודם ברכות התורה, אלא רק ראוי לחוש לדעה זו דאין לומר פסוקים קודם ברכות התורה, ולפי"ז יש לומר דעד כאן לא סבר השו"ע לחוש לדעה זו דוקא לענין ברכות התורה, והיינו דכיון דבלאו הכי הוי עתיד לברך ברכות התורה קודם לימודו, אי הכי מהיות טוב יש לו לברך ברכות התורה כבר קודם אמירתו פסוקים בדרך תפילה, ועוד דמצינו במשנ"ב (סימן מ"ז ס"ק א') דכתב לאתויי דדעת כמה ראשונים ז"ל שברכות התורה הוי חיובן מהתורה, עיי"ש. ואע"ג דנקטינן לדינא (ילקו"י שם) דספק ברכות להקל, מכל מקום כיון שבקל מצי לברך ברכות התורה, א"כ צריך לחוש לדעה הראשונה, מה שא"כ בשינוי פסוקים מלשון יחיד ללשון רבים דהוי מינכר דאומרן בדרך תפילה עבור כלל הציבור, אי הכי שפיר הוי מצי לשנותן מלשון יחיד ללשון רבים.



הרב אביחיל לוי

## במצות חינוך לקטן, אם החינוך למצוה או למעשה המצוה

והביא השעה"צ דבריו על הגמ' מו: שכתב שנקיי הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוק נוטל אותם מעצמו ומברך עליו, והביא דכן איתא גם באו"ז בשם ראב"ן, ומדשיבך אותן משמע דס"ל להלכה כן. וכתב עוד דהרי לא קיים האב מצוות חינוך, אלא ווראי דמצוות חינוך הוא על עצם המצווה ולא על פרטי המצווה יעו"ש.

חזינן דהשיטה דדחה הריטב"א היא שיטת הראב"ן דהביאוהו המרדכי והאו"ז, ונחלקו בזה, דהריטב"א ס"ל דמצוות חינוך היא דיקיים הקטן את המצווה בהכשר גמור, והראב"ן סובר דדי בזה דמחנך את הקטן לפעולה ולמעשה החיצוני של המצווה אע"פ דאינה בהכשר גמור.

ולכאורה צ"ב מראיית הריטב"א מגמ' זו דהביא ר' יהודה ראייה מסוכת הילני המלכה במה דעשתה סוכה בשביל מצוות חינוך בניה גבוהה מעשרים אמה, ואף רבנן מה דחולקים על ר' יהודה, היינו משום דהיא יושבה בקטנות ובניה ישבו בסוכה מעלייתא, ואם נאמר כשיטת הראב"ן, א"כ מה הראיה כלל מסוכת הילני המלכה שנאמר דהיתה סוכה פסולה ואעפ"כ היתה כשרה לבניה דמשום מצוות חינוך די אף בסוכה פסולה.

ונראה ליישב שיטת הראב"ן דגבי סוכה דגבוהה מעשרים אמה בזה הוי חסרון בשם סוכה דאינה נקראת כלל סוכה לרבא דקי"ל כוותיה, משום דהיא דירת קבע ובעינן דירת עראי, וי"ל דאף לרבה דהפסול

איתא בסוכה ב: אמר ר' יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד דהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם ולא אמרו לה דבר, אמרו לו משם ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה, אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.

וכתב הריטב"א וז"ל מהא שמעינן דקטן דמחנכין אותו למצוות צריך לעשות מצווה בהכשר גמור כגדול, דהא מיייתנן ראייה בשמעתין מסוכה של הילני, משום דלא סגיא דליכא בבניה חד שלא הגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא מקרא מלא דיבר הכתוב חנוך לנער על פי דרכו, וגדולה מזו אמרו בעירובין מ: גבי זמן ביום הכיפורים ליטעמיה ינוקא דלמא אתי למיסרך, והוצרכתי לכתוב זה לפי דראיתי חכמים טועים בזה עכ"ל.

ובשו"ע או"ח תרנ"ח סע"ו כתב במצוות לולב וז"ל לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם דיצא בו מפני דהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא דאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר דאם הגיע לעונת הפעוטות מותר, עכ"ל.

ובמשנ"ב שם בס"ק כ"ח כתב דבלולב שאל לא יוצא ידי חובה דהרי אינו שלו ולא נקרא לכם ולא קיים בו אביו מצוות חינוך, וכתב עוד שם דיש מן האחרונים דסוברין דמצוות חינוך מתקיים גם בשאל, דהרי גם בזה מתחנך הבן למצוות ושכן משמע במרדכי בשם הראב"ן.

הוא משום דיש חסרון בלמען ידעו דורותיכם דלא שלטה ביה עינא, אינה נקראת כלל סוכה. וכן לר' זירא דאין צל סכך הוי חסרון בשם סוכה, ואינו דומה לפסול שאול בארבעת המינים דבמעשה נוטל ארבעת המינים והוי חינוך בפעולת המצווה, ומשא"כ הכא דאינה נקראת סוכה, וכן דאין ניכר בה הסוכה, בזה יש חסרון אף בפעולת המצווה ואין בזה מצוות חינוך.

**ומה** דהביא הריטב"א לראיה הפס' 'חנוך לנער ע"פ דרכו', ולשיטתו על פי דרכו היינו דרכו בעתיד דיקיים המצווה בשלמותה ובהכשרה. בזה י"ל דס"ל לראב"ן איפכא ד'חנוך לנער על פי דרכו' היינו דרכו בפעולת המצווה ולא בהכשר המצווה. ומה דהביא הריטב"א מעירובין מ: גבי קידוש ביום הכיפורים דהגמ' שואלת דניתן לתינוק לשתות הכוס יין, וקאמר אתי למיסרך, ופירש"י התינוק לאחר המנהג הזה ולשתות ביום הכיפורים אחר שיגדיל, בזה יש ליישב שיטת הראב"ן ע"פ מש"כ בתוס' שם וז"ל אומר רבינו שמואל דווקא גבי זמן שהוא קבוע חיישינן דלמא אתי למיסרך, אבל אם אירע ברית מילה בט' באב או ביום

הכיפורים דלא הוי אלא אקראי בעלמא, לא חיישינן דלמא אתי למיסרך, ומעשה היה בחופה בעשרה בטבת ונתנו הכוס לתינוק לשתות, עכ"ל.

**דעפ"ז** יש לבאר דמצוות חינוך אף בארבעת המינים שאול לא הוי קביעות בה ולא אתי למיסרך ואף אם יתן לקטן בקביעות שאול כיון דאינו קבוע לכולם לא גזרו בזה משום אתי למיסרך כקידוש ביום הכיפורים דהוא דבר קבוע דאתי למיסרך.

**ולכאורה** צ"ב דבמשנ"ב הביא ג"כ השיטות דיוצא ידי מצוות חינוך גם בשאול, ובסימן תרנ"ז כתב השו"ע וז"ל קטן היודע לנענע לולב אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות, עכ"ל, וכתב שם בביה"ל ופשוט דצריך דיהיו ד' מינים כשרים כמו בגודל, ולא הזכיר המחלוקת דיש אומרים דדי לחנך הקטן בפעולת המעשה מצווה.

**אלא** דנראה ליישב דהתם מיירי דיהיו ארבעת המינים כשרים ולא פסולים בחסרון הניכר בהם, דבזה לכו"ע לא מקיים מצוות חינוך, דיש חסרון אף בפעולת המצווה.



הרב אברהם לוי

## שיעור השברים לעכובא, ובדין תקיעה כתרועה

כאורך ג' טרומיטין דא"כ יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה. וכתב המשנ"ב (שם ס"ק ח') דאזהרה זו היא בין לשברים דתש"ת ובין לשברים דתשר"ת. וברמ"א מבואר להקל דאפשר להאריך בשברים יותר מג' טרומיטין. והטעם כתב המשנ"ב (שם ס"ק ט') דכיון שאורך התקיעה כאורך התרועה, ובסימן תש"ת הרי אורך התרועה כאורך השברים, דמספיקא אמרינן דהשברים הם התרועה האמורה בתורה, ושברים הרי הם יותר מטרומיט אחד שהוא היללה, ופחות מג' טרומיטין שהיא התקיעה, א"כ יוצא דשבר אורכו כב' טרומיטין וג' שברים אורכם כ-ו' טרומיטין, וא"כ אורך תקיעה דתש"ת כאורך התרועה שבו שהוא כ-ו' טרומיטין. ולכן אם האריך בשבר דתש"ת עד ולא עד בכלל כשיעור ו' טרומיטין שפיר יצא, דלא נפק מכלל שבר. וה"ה לדעה הנ"ל בסי' תשר"ת דכיון דשיעור שבר הוא כ-ב' טרומיטין א"כ שיעור שברים תרועה שהוא תרועה דתשר"ת אורכה הוא כ-ט' טרומיטין, ולכן אם האריך בשבר עד ולא עד בכלל כ-ט' טרומיטין יצא דלא נפק מכלל שבר.

**אמנם** דעת השו"ע מבוארת בב"י דלא אזלינן בשיעור השבר לפי תקיעה כסימן ידידה (שיהא שיעור תקיעה דתשר"ת כאורך שברים תרועה, ושיעור אורך תקיעה דתש"ת כאורך שברים וכו'), אלא לפי סימן דתשר"ת. וכיון דשיעור אורך תרועה דתשר"ת הוא ג' טרומיטין, אם כן שיעור אורך התקיעה הוא ג' טרומיטין בין לסימן תר"ת

(א) השו"ע (סי' תק"צ סע' ג') פסק וז"ל: יש אומרים ששיעור תקיעה כתרועה, ושיעור תרועה כשלושה יבבות, דהיינו שלושה כוחות בעלמא כל שהוא, והם נקראים טרומיטין.

ולפי"ז צריך להזהר שלא יאריך בשבר כשלושה טרומיטין שאם כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה [ויש אומרים דאין לחוש אם האריך בשברים קצת, ובלבד שלא יאריך יותר מדי, וכן נוהגים]. וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר מבשל תש"ת, ובשל תש"ת יותר מבשל תר"ת, ומיהו אם מאריך הרבה בכל תקיעה אין לחוש שאין לה שיעור למעלה. וכן בתרועה יכול להאריך בה כמו שירצה. וכן אם מוסיף על שלושה שברים ועושה ארבעה או חמישה אין לחוש.

ויש אומרים ששיעור יבבא שלושה טרומיטין, ושיעור תרועה כשלושה יבבות שהם תשעה טרומיטין, ושיעור תקיעה ג"כ תשעה טרומיטין כתרועה. ולפי"ז אין לחוש אם האריך קצת בשברים. וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור שנים עשר [ט"ס וצ"ל שמונה עשר] טרומיטין. ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור זה והאריך בשברים לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר עכ"ל.

**הנה** מבואר בשו"ע שלדעת הי"א הא' שהיא דעת רש"י שיעור התרועה הוא ג' טרומיטין ושיעור התקיעה הוא כשיעור התרועה דהיינו אורך של ג' טרומיטין, ועל כן הזהיר השו"ע שאורך השבר לא יהא

ובין לסימן תשר"ת ותש"ת. ולפי"ז יש להזהר לעשות השברים בין בתש"ת ובין בתשר"ת פחות מג' טרומיטין דאל"ה נפק מכלל שבר ונעשה תקיעה (וכן כתבו האח' וכן פסק המשנ"ב ס"ק ט').

(ב) ולפי"ז ה"ה י"ל בדעת הי"א הב' שהיא דעת התוס' ששיעור תרועה הוא ט' טרומיטין וכן העיקר להלכה. לדעת הרמ"א יכול להקל לעשות השבר עד שיעור תקיעה כסימן ידיה, והיינו דבסימן תש"ת יכול לעשות השבר עד ט' טרומיטין ועד בכלל, שהרי ג' שברים הם מעט יותר מט' טרומיטין (כמבואר בשו"ע ובמשנ"ב בכמה מקומות). ובסימן תשר"ת יכול לעשות השברים עד י"ח טרומיטין, דשיעור ג' שברים הוא ט' טרומיטין לדעה זו. אך לדעת השו"ע דשיעור תקיעה לעולם כשיעור תרועה דסימן תר"ת לעולם לא יוכל לעשות השבר כ-ט' טרומיטין, דא"כ נפק מכלל שבר ונעשה תקיעה, ויצטרך לעשות השברים פחות מ-ט' טרומיטין ואף בסימן תשר"ת. (וכן פסק כף החיים פ"ק י"ד).

**אלא** שלפי זה יש לעיין במה שכתב המשנ"ב (ס"ק י"ג) לבאר דעת השו"ע על הי"א הב' דס"ל דשיעור תרועה ט' טרומיטין, ושיעור ג' שברים הוא ג"כ ט' טרומיטין, דבסימן תשר"ת היה אפשר להקל לעשות השבר עד י"ח טרומיטין, כיון דשיעור תרועה לסימן זה הוא י"ח טרומיטין. וכל מה שצידד להחמיר לעשות אורך השבר פחות מט' טרומיטין הוא משתי סיבות (א) כדי להשוות השברים בכל הסימנים שלא יהא בלבול הדעת שפעם אחת השבר אורך עד כדי י"ח טרומיטין ופעם אחרת קצר עד כדי ט' טרומיטין. לכן יש להשוותם שתמיד יהיו פחות מ-ט' טרומיטין. (ב) לצאת יד"ח

דעת הראב"ד (שלא הובאה בשו"ע וברמ"א) דשיעור תקיעה לעולם ט' טרומיטין (דלדעתו אין דין שיעור תקיעה כתרועה), וכל שעושה שבר יותר מט' טרומיטין נפק מכלל שבר ונעשה תקיעה.

והנה כל דבריו אלו נכונים לדעת הרמ"א שיש לעשות אורך התקיעה כאורך תרועה דסימן ידיה. אך לדעת השו"ע דישיעור לעשות אורך התקיעה כאורך תרועה דתר"ת, לעולם יש לעשות השברים פחות מט' טרומיטין לעכובא.

**ואין** לומר דכאן בא המשנ"ב לבאר דעת הרמ"א דיעויין בבה"ל (ד"ה וי"א) דמה שהקל השו"ע בי"א הב' הוסיף להקל הרמ"א בי"א הא', משמע שלמד בדעת השו"ע בי"א הב' להקל דלא בעינן אורך תקיעה כאורך תרועה סימן דתר"ת רק כסימן ידיה וצ"ע. וצ"ל שכוונת הבה"ל שהשו"ע הקל לפי שיטתו והרמ"א לפי שיטתו עכ"פ זה מבואר להדיא ממה שהבאנו מפה"ח להדיא דלדעת השו"ע אורך שיעור השבר אפילו בסימן תשר"ת לדעת הי"א הב' הוא פחות מט' טרומיטין לעכובא מהך סברא דבעינן אורך תקיעה כאורך תרועה סימן דתר"ת.

(ג) והנה יעויין בב"ח בקצרה ובמחצה ש באריכות, ששורש המח' בין השו"ע והרמ"א (שהיא מח' התוס' והרא"ש כנגד הג"א והמרדכי) אם אורך התקיעה כאורך סימן ידיה או כאורך סימן דתר"ת, הוא בטעם התקנה שהתקין ר' אבהו בקיסרי לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת. האם הוא מספיקא ממש, שנסתפק מהי תרועה דאורייתא, וכל שיטה חולקת על חברתה, ורק מספק עבדינן לכולהו (ע' ברמב"ם). או דבכל גוונא שעשה תרועה חשיב תרועה

דאורייתא, רק ר' אבהו צירף המנהגים שלא תראה התורה כשתי תורות (ע"י ברה"ג וברמב"ן במלחמות).

**דדעת הרמ"א** דמה שהתקין ר' אבהו בקיסרי הוי מספיקא ממש, וא"כ כל סימן הוא ספק שמא הוא תרועה דאורייתא, וממילא כל תקיעה בעינן שתהא דוקא כסימן דידה דהא בעינן שהיא אורך התקיעה כאורך התרועה. אך דעת השו"ע דמה שהתקין ר' אבהו בקיסרי אינו מספיקא רק קיבוץ המנהגים, ובכל גוונא שיעשה תרועה יצא יד"ח תרועה דאו'. ממילא כיון דבתרועה לבד יצא יד"ח א"כ גם אורך התקיעה הוא כסימן דתר"ת דבו כבר יצא יד"ח דאו'. ולכן בשום סימן אין לעשות שבר יותר מאורך תרועה דתר"ת.

**אמנם** יש להעיר על דבריהם שהרי זה כ"ע מודו דצריך להאריך באורך התקיעה דתשר"ת יותר מבשל תש"ת ויותר מבשל תר"ת, וטעמא דמילתא הוא כיון שאורך שיעור השברים תרועה הוא ארוך יותר, וכיון שכן בעינן לאורך תקיעה ארוך, משום דבעינן שיהא אורך התקיעה כאורך התרועה דסימן ידידיה, אף לדעת השו"ע, כמבואר בדבריו בסוף הסימן דבעינן להאריך שיעור התקיעה בתשר"ת לדעת הי"א הב' כאורך י"ח טרומיטין לעכובא. ואמאי הרי לדעת השו"ע בעינן אורך התקיעה כאורך סימן דתר"ת.

**ונראה** לומר דהנה השו"ע בריש הסימן כתב להדיא את לשון הרמב"ם דהסיבה שתוקעים תשר"ת תש"ת ותר"ת הוא מספיקא מהי תרועה דאורייתא. וא"כ הוא סתירה למה שכתבו הב"ח ומחז"ש דדעת השו"ע כהראשונים דטעם הדבר הוא קיבוץ המנהגים. ובהכרח נראה דהשו"ע הסתפק בטעמא דתקנת ר' אבהו בקיסרי ונקט

לחומרא. ולכן לגבי אורך השברים יש להחמיר שמא כדעת הראשונים דיסוד התקנה היה קיבוץ המנהגים ובתרועה לבד יצא יד"ח תרועה דאורייתא, ולכן אורך התקיעה כאורך סימן דתר"ת וממילא יש להחמיר לא לעשות אורך השבר כאורך זה. אך לגבי אורך התקיעה דתשר"ת נקט להחמיר כדעת הראשונים דיסוד התקנה היה מספיקא, וא"כ אורך התקיעה צריך להיות כאורך תרועה דסימן ידידיה, וממילא יש להחמיר לעשות אורך התקיעה בתשר"ת כאורך שברים ותרועה.

(ד) ולפי"ז צ"ע בחשבון הטרומיטין לדעת האר"י ז"ל. דיעויין בכף החיים (ס"ק כ"ח) דחשבון ל' קולות עולה לחשבון ע"ר טרומיטין. וחשבון ק' קולות עולה לחשבון תת"ק טרומיטין. וטעם הדבר הוא בסודם של דברים יעו"ש.

**והנה** חשבון זה מכוון דוקא לדעת הי"א הב' שאורך התרועה הוא ט' טרומיטין, ואורך ג' שברים הוא ג"כ ט' טרומיטין, ואורך התקיעה אף בשל תשר"ת הוא ט' טרומיטין. והוא פלא דהרי השו"ע פסק דאם לא האריך בתקיעה דתשר"ת כשיעור י"ח טרומיטין לא יצא יד"ח דבעינן אורך התקיעה כאורך התרועה דסימן ידידיה וכמו שנתבאר. [ודוחק לומר שדעת האר"י ז"ל כדעת הראב"ד שאורך תקיעה לעולם ט' טרומיטין, ואורך תרועה ג"כ ט' טרומיטין כדעת התוס', דארכבי אתרי רכשי, ודוחק].

**והנראה** שהאר"י ז"ל אזיל כשיטת הזוהר (פ' פנחס עמ' רלא:) שחולק להדיא על הבבלי דהא דבעינן ל' קולות אינו מחמת הספק אלא הכל אמת ונצרך למצוה (משמע מדברי הזוהר שלמד בבבלי

מז

**בדרום**

שיעור השברים לעכובא

**מנורה**

כהראשונים דמה שהתקין ר' אבהו היה של דברים הוא אורך תקיעה כאורך תרועה  
מחמת הספק). וא"כ י"ל דמה דבעינן לסודם דסימן תר"ת ודו"ק.



הרב יאיר מינקוס

## בדין ענית אמן בחזרת הש"ץ ובקדיש, וישוב סתירה בשו"ע

והוא משום דבכל עשרה שהם גדולים שכינה שריא ביניהם, דונקדשתי בתוך בני ישראל קרינן בהו. וא"כ משמע דסבר דכן ס"ל לשו"ע שאחד שמתפלל או ישן מצטרף עמהם, אף שלא עונה, וא"כ מהיכי תיתי שהשו"ע חזר בו מזה?

**ובאמת** הדרישה (ס' קכ"ד סק"ט) כתב דמחמת קושיא זו כתב הב"י גבי חזרת הש"ץ ד"אם אין תשעה עונים קרוב להיות ברכות לבטלה" ולא כתב לבטלה ממש, כיון דכתב (בסי' נ"ה) שאף באחד שאינו עונה מצטרף. והביאו באליהו רבה (סי' קכ"ג סק"ח).

**אולם** בברכי יוסף (סי' נ"ה סעיף ו') הביא תי' זה, וכתב דהם דברים חלושים, כיון דקרוב לברכות לבטלה לא הוה ליה להכשיר בפשיטות כן, גבי קדיש וקדושה.

### נסיון ישוב הסתירה ע"פ המג"א

**ויש** שרצו ליישב דמה שכתב השו"ע גבי חזרת הש"ץ דצריך תשעה עונים, הוא שיטת הרא"ש, וליה לא סבירא כן, אלא דאף פחות מתשעה עונים שפיר, כמו גבי קדיש, וכמש"כ המג"א (סי' נ"ה סק"ח) בשם המהרי"ל "דאע"ג דכתב הרא"ש דבעינן שיכונונו ט' לברכת הש"ץ, לא נהיגין הכי, דהא חזינן דאפי' מי שמשיח ואינו שומע מצטרף".

**אולם** ק"ק לומר דזהו כוונת השו"ע רק להביא את שיטת הרא"ש ולא לסבור כן, מאחר ואין משמעות מדבריו כן, אלא אדרבה משמע דנקט כן להלכה. ובפרט

**השו"ע** (סי' קכ"ד סעיף ד') כתב וז"ל "כששליח צבור חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין תשעה שמכונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה, לכן כל אחד יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן".

**מבואר** דצריך עשרה בחזרת הש"ץ דהיינו, החזן ותשעה שמכונים לברכותיו, ואם אין תשעה ששומעים ומכונים, קרוב להיות שברכותיו לבטלה.

**וקשה** שהרי כתב השו"ע (סי' נ"ה סעיף ו') גבי קדיש או קדושה "דאם התחיל אחד מעשרה להתפלל לבדו, ואינו יכול לענות עמהם או שהוא ישן אפ"ה מצטרף עמהם" ומבואר מדבריו להדיא דלא צריך דוקא עשרה עונים לדבר שבקדושה, ואף באחד מתפלל או ישן מצטרף, וא"כ הוא ממש סתירה למש"כ הכא, דאם אין תשעה עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה, ומעכב כל התשעה עונים?

**ובאור** לציון (ח"ב פ"ה שאלה ו' בהערה) כתב דיש אומרים דמחמת סתירה זו מרן חזר בו ממה שכתב שם גבי קדיש וקדושה, וס"ל דבעינן דוקא תשעה עונים, הן בחזרת הש"ץ והן בקדיש וקדושה.

**אולם** ק"ק לומר דהשו"ע חזר בו, מאחר ואין שום משמעות בלשונו כן.

**ועוד** דהמ"ב (בסי' נ"ה ס"ק ל"ד) ביאר טעם לדברי השו"ע דאף מי שאינו עונה, כגון מתפלל או ישן דמצטרף עמהם לעשרה,



לכתחילה לבדיעבד, ואדרבה גבי קדיש משמע דלכתחילה אין צריך תשעה עונים וסגי בשמונה כשאחד ישן אחד מתפלל, וגבי חזרת הש"ץ משמע שגם בדיעבד לא סגי בפחות מתשעה עונים, כיון דפחות מתשעה קרוב להיות ברכותיו לבטלה, וא"כ אין משמעות בדברי השו"ע לחלק בין לכתחילה לבדיעבד.

### ישוב ב' בשיטת השו"ע, והחילוק בין קדיש לחזרת הש"ץ

ולכן ע"כ צריך לומר דאין דין קדיש או קדושה כדין חזרת הש"ץ, ודוקא גבי קדיש או קדושה ס"ל לשו"ע דאפשר לצרף אף אחד שמתפלל או יש, משא"כ גבי חזרת הש"ץ דס"ל לשו"ע דצריך דוקא תשעה עונים, ואם אין תשעה עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכך כתב להדיא בבן איש חי (פרשת ויחי אות ה'), והביאו בכף החיים (סי' נ"ה ס"ק מ"ח).

ובביאור החילוק בין חזרת הש"ץ לקדיש וקדושה, נראה לענ"ד דכיון דכל התקנה דחזרת הש"ץ הוא להוציא מי שאינו בקי, ואף דהיום הש"ץ חוזר התפילה, גם שכולם בקיאים, מ"מ החזרה הוא בשביל הציבור, ולכן מעכב ענינם, ואם אין תשעה עונים כתב השו"ע דקרוב להיות ברכותיו לבטלה, משא"כ גבי קדיש אינו דוקא בשביל השומעים, אלא דהוא דין דכשיש שכינה ע"י עשרה גדולים מישאל, אפשר לומר קדיש, ומתקיים בזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולכן לא מעכב ענית הציבור, ואף בפחות מתשעה עונים, כגון אחד מתפלל או ישן, שפיר דמי. ולפי"ז א"ש מה שכתב השו"ע דין עניית אמן ביחד עם דין חזרת הש"ץ, ולא גבי הלכות קדיש.

ובעי"ז מצאתי בקיצור שו"ע שכתב גבי

דהט"ז פליג על זה (שם סק"ד) וכתב "דהאיך מביאים ראיה מן השוטים האלו שעושים איסור בהפסקת שיחה בטלה, אשר גדול עונשם מאוד, ובאמת אני אומר שחלילה להצטרף עם אנשים פושעים כאלה כשאין מנין זולתם" עכ"ל.

### ישוב א' בסתירת השו"ע

ויש שרצו ליישב את הסתירה בדברי השו"ע, דזה שכתב גבי חזרת הש"ץ דצריך תשעה עונים היינו לכתחילה, ומה שכתב גבי קדיש דאפשר לצרף גם מי שלא עונה היינו בדיעבד, ואין חילוק בין קדיש לחזרת הש"ץ, דאף בחזרת הש"ץ אפשר בדיעבד בפחות מעשרה, ואף בקדיש לכתחילה צריך י' דוקא. וכך תי' בשיח תפילה (שער ג' ס' ג' אות ב') וכך כתב החיי אדם (כלל כ"ט אות א') "והש"ץ חוזר התפילה וצריכין הכל לשמוע ולענות אמן על כל ברכה וברכה, ואם אין תשעה שומעין ועונים, הרי כל הברכות שמברך הם לבטלה, ועונשן גדול מאוד וכו', ואם יש רק ט' השומעים ואחד מהם ישן, יש להזהר להקיצו כדי שישמע, וה"נ כשמתפלל ימתין עד שיסיים, ובדיעבד אם אי אפשר מצטרף ודוקא אחד" עכ"ל.

וב"כ הציץ אליעזר (חי"ב סי' ט' אות ט') למעשה "דלכתחילה צריך לחכות לחזרת הש"ץ עד שיגמרו עוד תשעה להתפלל, אבל כשיש נחיצות, כשיש חשש שבנתיים יתפור המנין, או משום טורח הציבור לבטלם ממלאכה וכד', אפשר אפי' לכתחילה להתחיל בתפילה בקול רם, גם כשאחד מהם עדיין בתפילה בלחש".

אולם כ"ז א"ש בדברי חיי אדם דכתב לחלק בין לכתחילה לבדיעבד, אבל בשו"ע אין שום משמעות כזאת הן גבי קדיש והן גבי חזרת הש"ץ, לחלק בין

ודבריו א"ש דבחזרת הש"ץ בעניית הציבור תליא מילתא, ולכן א"א לצרף שומע ואינו מדבר, משא"כ בקדיש בעצם הנוכחות דעשרה גדולים תליא מילתא, ולכן שומע ואינו מדבר מצטרף. והביאו באור לציון (ח"ב פ"ה שאלה ו' בהערה).

### דין ענית הקהל גבי ברכת כהנים

וגבי ברכת כהנים י"ל דהוא דרגה פחותה אף מקדיש לענין עניית הציבור, דהא כתב השו"ע (סי' קכ"ח סעיף כ"ה) "בית הכנסת שכולה כהנים, אם אין שם אלא עשרה כולם עולים לדוכן, למי מברכין לאחיהם שבשדות, ומי עונה אחריהם הנשים והטף, ואם יש שם יותר מעשרה, היתרים מעשרה יעלו ויברכו, והעשרה עונים אחריהם אמן" וביאר המ"ב (שם ס"ק צ"ט) דמש"כ השו"ע דנשים וטף עונים, היינו אם ישנם שם, אבל "אם אינם שם ג"כ נושאים כפיהם דענית אמן אין מעכב את הברכה" עכ"ל. ומבואר דאף דברכת כהנים צריך עשרה, לכתחילה צריך עניה כל שהוא, ומהני גם נשים וקטנים, מ"מ גם בלא עניה כלל נושאים כפיהם.

### סיכום דרגות בענית הקהל

**נמצא** שיש ג' דרגות בענית אמן. א. גבי חזרת הש"ץ דצריך דוקא תשעה עונים, ב. גבי קדיש דלא צריך דוקא תשעה וסגי אף בשמונה עונים וצירוף אחד מתפלל או ישן [וי"א אף סגי בחמשה עונים וצירוף ארבעה]. ג. וברכת כהנים, דלכתחילה צריך עונים כל שהוא, ומהני אף נשים וקטנים, ומ"מ אין העונים מעכב כלל, ואף בלא עונים הכהנים נושאים כפיהם.

### הלכה למעשה

גבי חזרת הש"ץ כתב המ"ב (סי' קכ"ד ס"ק י"ט) "דהעולם נוהגין לצרף למנין

חזרת הש"ץ (סי' כ' סעיף ב') "כיון ששליח הציבור כבר התפלל בפני עצמו בלחש ואינו חוזר את התפילה רק בשביל השומעים, ולכן צריך שיהיו דוקא תשעה שומעין ועונים שלא תהיה ברכותיו לבטלה, ולכן כשיש מנין מצומצם צריכין להשגיח שלא יתחיל שליח הציבור התפילה עד שיגמרו כולן תפילותיהן שיוכלו לענות" ומבואר להדיא דכל החזרת הש"ץ הוא בשביל השומעים, ולכן מעכב בזה שיהיו תשעה שומעין ועונים. משא"כ גבי הלכות קדיש (סי' ט"ו סעיף ז') כתב "כל דבר שבקדשה אין אומרים בפחות מעשרה, דהיינו אחד אומר ותשעה שומעין, ומ"מ אם אחד מהעשרה מתפלל תפלת שמונה עשרה, אע"פ שאינו יכול לענות עמהם מצטרף" וכו'.

**וב"ב** בהליכות שלמה (פרק ט' בדבר הלכה אות ד') "דחזרת הש"ץ נתקנה מלכתחילה עבור כל צבור שהוא, אף שכולם התפללו בלחש כראוי, וכל הציבור חייב לשמוע את החזרה, וכעין מה שמצינו לענין קריאת התורה, שגם אם לא שמע פסוקים אחדים יצא ידי חובה, ואעפ"כ עדיין חובה עליו לשמוע כל שאר הקריאה, וה"נ שפיר חייב לשמוע מה שהוא יכול". מבואר בהדיא כמו שנתבאר דחזרת הש"ץ שאני שהיא עבור הציבור. וא"ש עוד מה שכתב (שם אות ג') לחלק בין קדיש לחזרת הש"ץ, דבקדיש סגי ששה עונים, משא"כ חזרת הש"ץ חמור טפי, ולכן לכתחילה אין מצרפין מי שאינו מתפלל. ועיין בדברי השו"ע הגר"ז (סי' נ"ה סי"א) גבי שומע ואינו מדבר, דמצטרף לכל דבר שבקדושה, אע"פ שאינו עונה, כל עוד שהרוב עונה, כיון שכל שהם בני מצוות השכינה שורה עליהם, משא"כ גבי חזרת הש"ץ כתב שצריך דוקא תשעה עונים, ואדם כזה ששומע אבל אינו עונה, לא מצטרף.

כהנים, דכולם עולים לדוכן ומברכים אף שאין עונים.

**ואכתי** נותר לדון גבי קדיש יתום, דאיכא עשרה מתפללין, וכולם רוצים לומר קדיש, אי יכולין לאומרו כולם אף שאין עונים, או דילמא צריך שחלקם יענו לשאר?

**והנה** בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' י"ד) כתב שיכולים כולם לאומרו, אף שאין מי מהקהל שעונה, ומה שאומרים "ואמרו אמן", יהא למלאכים, או לאנשים בחוץ ששומעים, או שכל אחד אומר לחברו אמרו אמן בלבכם". ובספרו בן איש חי (פרשת ויחי סעיף ט"ז) הוסיף "דכתחילה יזהרו להיות אחד עונה להם הקדיש" עכ"ל. ובכף החיים (סי' נ"ה ס"ק ל"ג) כתב דאם צריך שיענו, א"כ צריך שנים ד"ואמרו אמן" בלשון רבים הוא.

### ביאור הדברים

**ובביאור** גדר קדיש יתום אמאי אינו צריך ששה, כמו קדיש רגיל, וכ"ש שלא תשעה עונים כחזרת הש"ץ. לכאורה הוא משום שדומה לברכת כהנים, דג"כ לא צריך מדינא עונים כלל, ורק אם יש יותר מעשרה, הנותרים עולים לדוכן והשאר עונים, כמש"כ בשו"ע (סי' קכ"ח סעיף כ"ה). נמצא דהגדר בברכת כהנים הוא דצריך עשרה שמעורבים בדבר, הן בעונים, והן אף במברכין. וא"כ אפשר דה"ה בקדיש יתום [ולכאורה בקדיש דהש"ץ לא], דצריך שיהיו עשרה שמעורבים בקדיש, ולכתחילה הוא ע"י חלק שאומרים קדיש, וחלק שעונים, אבל מעיקר הדין, אף כשאין עונין כלל אפשר לומר קדיש, ואין העונים מעכב.

**ושוב** ראיתי בכף החיים (שם) שכתב דמקור

ולהתפלל חזרת הש"ץ אפילו מי שיודעין בו שמשיה ואינו שומע חזרת הש"ץ כראוי, ונראה לי דבכגון זה טוב להתנהג, כמו שכתב בספר שלחן שלמה שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו בחזרת הש"ץ, שאם לא יענו תשעה אמן אחריו ויכונו, שיהא התפלה ההיא בתורת נדבה". [ובאשי ישראל (בתשובת הגר"ח קנייבסקי תשובה ר"ד) הביא בשם הגר"ח שליט"א דבשבת דאין להתפלל תפלת נדבה לא מהני עצה זו].

**ובשעת** הדחק כגון שחלק מהציבור סיימו תפילתם, ויש בודדים שצריכים אותם להשלים לתשעה עונים, והן מאריכין הרבה בתפילתם, לכאורה אפשר לסמוך אדברי החיי אדם דבדיעבד גם בחזרת הש"ץ אפשר לצרף למנין אף מי שמתפלל. אלא דס"ל לחיי אדם דאפשר לצרף רק אחד שמתפלל. וכע"ז פסק למעשה בציץ אליעזר (הובא לעיל) "דכשיש נחיצות שיש חשש שיתפזר המנין בנתיים, או שיש טורח הציבור לבטלם ממלאכה, אפשר אפי' לכתחילה להתחיל התפילה בקול רם, גם כשאחד מהם עדיין מתפלל בלחש" ונסיים דבמ"ב מהדורת דרשו (סי' נ"ה הערה 41) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א דאף בחזרת הש"ץ אפשר לומר כשיש רוב מנין עונין, והשאר מתפללין וצריך בירור מהו המקור לזה.

### ביאור החילוק בין קדיש דהש"ץ לקדיש יתום

**השתא** אחר דנתבאר דיש חילוק בין חזרת הש"ץ לקדיש וברכת כהנים, דבחזרת הש"ץ צריך תשעה עונים לברכות הש"ץ, ובקדיש סגי בששה [או חמשה] עונים בצירוף ארבעה מתפללין, ובברכת כהנים אף בלא עונים כלל, כגון כל העשרה

הרב פעלים הוא מדברי המהר"י עייאש, בספר בני יהודה (תשובה ס' ג'), שדימה ממש דין קדיש לברכת כהנים, [וכתב דכל דבר שבקדושה שנתקן בעשרה אפילו יאמרו אותו כולם מיקרי ציבור].

\* \* \*

### קיצור דיני צירוף בדבר שצריך עשרה

דין קדיש וברכו וכל דבר שבקדושה מותר לצרף למנין לדבר שבקדושה [חזון מחזרת הש"ץ] אחד שהוא מתפלל או ישן שלא עונה. (שו"ע סי' נ"ה ס' ע"ו) ויש דיעות באחרונים כמה אפשר לצרף.

**א.** אפשר לצרף רק אחד מתפלל או ישן ולא יותר (חיי אדם, הל' תפלה כלל ל' אות ב'. באר היטב סי' נ"ה סק"ט).

**ב.** בישן אפשר לצרף רק אחד, אבל במתפלל אפשר לצרף יותר מאחד (מ"ב שם ס"ק ל"ב).

**ג.** יש שרצו לומר שאפשר לצרף רק שלושה, כדי שישאר רוב מנין בלא החזון דהיינו ששה בנוסף לחזון. (אור לציון, ח"ב פ"ה שאלה ו').

**ד.** בפשטות אפשר לצרף ארבעה, ורוב מנין הוא כולל החזון, דהיינו חמשה בנוסף לחזון. (לכאורה פשט במ"ב, ובאליהו רבה שם סק"ז).

### דין חזרת הש"ץ

**גבי חזרת הש"ץ צריך דוקא תשעה עונים, ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו**

קרוב להיות ברכה לבטלה, (שו"ע סי' קכ"ד סעיף ד').

**א.** ולא מהני בזה צירוף מתפלל או ישן, (בן איש חי, פרשת ויחי אות ה', כף החיים סי' נ"ה ס"ק מ"ב, שו"ע הגר"ז שם ס"ק י"א, קיצור שולחן ערוך סי' כ' סעיף ב', הליכות שלמה פרק ט' דבר הלכה אות ב', אור לציון ח"ב שאלה ו').

**ב.** אמנם יש אומרים שאף בחזרת הש"ץ אפשר לצרף אחד שאינו עונה בדיעבד, (חיי אדם כלל כ"ט אות א', ובשיח תפלה שם ג' סי' ג' אות ב', אישי ישראל פט"ו סעיף ב').

**ג.** יש שרצו לומר דכשיש נחיצות, אפשר אף לכתחילה באחד מתפלל. (ציץ אליעזר ח"ב סי' ט' אות ט').

### דין קריאת המגילה וקריאת התורה

**גבי קריאת המגילה אין הישן מצטרף למנין, לכו"ע, כיון דבעינן פרסומי ניסא ובישן אין פרסומי ניסא, (מ"ב ס' נ"ב ס"ק ל"ג). [ויש להסתפק אם אפשר לצרף נשים (רמ"א סי' תר"צ סעיף י"ח)].** וכן גבי קריאת התורה ס"ל לשו"ע דאין הישן מצטרף, ביאור הלכה (סי' קמ"ד סוף ד"ה ולקרות)

### דין נשיאת כפיים

**ולענין נשיאת כפיים, צ"ע אי מצרפים ישן, (מ"ב סי' נ"ה סק ל"ג).**

### דין זימון

**ולענין זימון בעשרה ישן מצטרף כמו תפילה, (מ"ב שם).**



הרב און אברהם הכהן סקלי

## מנוחה הספרדים בהקראת תיבת יברכך לכהנים

בבירור המנוחה הרווח היום אצל רוב הספרדים ועדות המזרח שהש"ץ מקריא תיבת 'יברכך' לכהנים הפך ממה שפסק מרן בש"ע סי' קכ"ח סע' י"ג, והפך ממה שנהגו הספרדים ועדות המזרח בכל הדורות, אם יפה עשו ששינו המנוחה בדור האחרון לנהוג בזה כפסק הרמ"א שם.

שהעיר מדברי הב"י וכתב שבכל כ"י התימנים הוא כתרגומו ושכן הוא מנהגם, וכן מתוקן לפנינו בהוצאת פי' המשניות של מכון המאור.

**ובעת** ראיתי בספר בני-ציון (לרב"צ ליכטמן) הכא שכתב תחלה להוכיח שדעת הרמב"ם כשאר הפוסקים ולא כפשוטו, אלא ששוב מצא שמפורש בסידור רס"ג כפשטות הרמב"ם והחליט שלפ"ז פשוט שהוא כוונת הרמב"ם, ואני מצאתי כן גם בסידור רשב"ן מפורש כנ"ל<sup>א</sup>, א"כ דברי הרמב"ם מקורם טהור מדברי הגאונים.

**ובן** פסק מרן בשלחנו הטהור סעי"ג כהבנתו ברמב"ם וז"ל "מתחילין הכהנים לומר יברכך הגה וי"א שגם מלת יברכך יקרא אותו ש"ץ תחלה וכן נוהגים בכל מדינות אלו ואח"כ מקרא אותם ש"ץ מלה במלה", אמנם הרא"ם בתשובותיו ח"א סי' ג' העלה דעת הרמב"ם כשאר הפוסקים וש"א לפרש כנ"ל בדעתו, אך כבר כתב הפר"ח לדחות דבריו והסכים בזה לפירוש מרן הנ"ל והביא שכן נוהגים ע"ש בדבריו, ויש להוסיף גם שבהגלות נגלות דברי הגאונים יש מקור נאמן לדעת הרמב"ם וקרוב לשמוע דאם היה

**כתב** הטור בהלכות ברכת כהנים סי' קכ"ח "וש"ץ מקרא אותם 'יברכך' והם עונים אחריו מלה במלה", והביא שם מרן בב"י לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ג מתפלה, ז"ל "מחזירין פניהם כלפי העם ופושטים אצבעותיהם ומגביהים ידיהן כנגד כתפיהם ומתחילין יברכך" עכ"ל, וכתב מרן דמשמע דלדעת הרמב"ם אין הש"ץ מקריא לכהנים תיבת 'יברכך' אלא הם פותחים בעצמם בתיבת 'יברכך' אחר ברכת 'לברך את עמו ישראל באהבה', והוסיף שם מרן דאף שאפשר לפרש דברי הרמב"ם שיסכימו לדעת שאר הפוסקים ושכן הוא מפורש בפ"י המשניות לרמב"ם, מ"מ בנוסחת פי' המשניות הערבית אינו כן אלא כפשטות משמעות דברי הרמב"ם בהלכות, וכן מפרשים דברי הרמב"ם כפשטם בכל מלכות א"י ומצרים וכן נוהגים, וטעמו של הרמב"ם שכל מה שמקריין לכהנים הוא כדי שלא יטעו, אך במלה הראשונה ליכא למיחש לטעות, עכת"ד.

**ובאמת** שמצאתי בתרגום הר"י קאפח לפי' המשניות לרמב"ם (הוצאת מוסד הרב קוק) כמ"ש מרן בב"י שהוא בפ"י במשניות בנוסחא הערבית, וע"ש בהערות

א. שכידוע נמשך אחרי רס"ג בד"כ.

רואה דבריהם הרא"ם ז"ל היה חוזר בו, ובאמת כבר קדמו לפר"ח המהר"ם מינץ (סי' י"ב) ור"ד עראמה והמבי"ט שהבינו בפשטות את דברי הרמב"ם כהבנת מרן בב"י, וכן מצאתי ליעב"ץ במו"ק שכתב שאין משמעות אחרת בלשון הרמב"ם מלבד הבנת אנשי מצרים וסיעתם.

**ואחר** דרישה וחקירה מצאתי לרבים מחכמי קהילות הספרדים שהעידו שכן היה המנהג כהרמב"ם ומרן, דכ"כ הר"ד עראמה בפירושו על הרמב"ם שם שהמנהג בארץ הצבי כהרמב"ם שלא יקרא הש"ץ מלת 'יברכך' לכהנים, והוא מנהג יפה שלא להפסיק בין ברכת אשר קדשנו לתחלת ברכת כהנים, והביאו גם המאמ"ר וכתב בעצמו שכן המנהג והוא נכון.

**וכן** מצאתי כעת למהר"א אזולאי בעל חסל"א בהגהותיו לספר הלבוש וז"ל "אמנם בכל מלכות א"י ומצרים נוהגים שהכהנים מתחילין מעצמם לומר יברכך בלא שום הקדמה וכו' והם נוהגים כדברי הרמב"ם וכו' וכן ראוי לנהוג, וכן פסק הרב בספר ש"ע עכ"ל, וכ"כ מהר"ש ויטל בספר חיים שנים ישלם (מודפס בספר פתה"ד) וז"ל "נראה מדבריו (א. ה של הש"ע) שמלת יברכך כהנים אומרים אותה מבלי מקרא וכ"כ בסעי"ח וכן עמא דבר וכו' אמנם בעל הלבושים ז"ל כתב 'ומתחיל להקרות יברכך' וכ"כ בסעי"ח, אבל אנן לא עבדינן הכי ופוק חזי מאי עמא דבר". וכן בספר מעשה רוקח על הרמב"ם שם כתב להוכיח דעיקר הפי'

בדעת הרמב"ם כפי' מרן וסיים "וכן הוא מנהגינו פשוט".

**וכן** פסקו כמרן רבי יהודה עלי (מיוון) בספר קמח סולת, ובילקוט מעם לועז פרשת נשא (עמ' ס"א), והרב אי"ש צדיק בסידור בית-מנוחה וז"ל "כן נהגו הספרדים דאם הם שניים אין מקרין להם מלת יברכך ובכהן א' מקרין לו גם מלת יברכך", והר"ב טולדאנו בקצוש"ע שלו, ובספר בני-ציון המוזכר לעיל הביא שכן מנהג מקומו דהיינו העיר ביירות בירת לבנון, וכן בספר ארץ חיים סתהון העתיק דברי מרן בב"י שכן המנהג בכל מלכות א"י ומשמע שכן היה המנהג גם בזמננו, ובספר הליכות עולם ח"א פ' תצוה העיד שכן היה מנהג מצרים אף בדור האחרון וכן נהגו בת"א כשהתקבל לרב שם עד ששינה מנהגם.

**ובידוע** כן היה מנהג מרוקו כמ"ש הגאון ר"ד עובדיה זצ"ל בספר נהגו העם שכן הוא מנהג צפרו (וביחיד מקריא לו הש"ץ כדעת המר"מ מינץ), וכן היה מנהג העיר דברו עק"א כמ"ש ידידי הרב אליהו מרציאנו שליט"א בספרו 'מנהגי ק"ק דברו', וכ"כ בספר מנהגי עלמ"א שמנהג מרוקו כמרן ועי"ש שהאריך בביאור מנהג זה, וכן הביאו בשאר ספרי מנהגי מרוקו ואין להאריך כי הוא פשוט. וגם בספר ברית כהונה (ערך 'נשיאות כפים') אות י"ב כתב שמנהג ג'רבא כמרן (וביחיד הש"ץ מקרא), וכן העיד בספר עלי הדס שמנהג תונס כמרן, וכן מצאתי בספר כתר שם טוב שכתב בפשטות שמנהג

ב. ויש לציין דהרב מעשה רוקח מקורו מהעיר איזמיר בתורכיה ואח"כ היה רב בארה"ק, ואח"כ שימש כראב"ד בלוב ומשם הגיע לאיטליה, א"כ נמצא דבאמרו "וכן הוא מנהגינו פשוט" לכאורה מעיד בזה על מנהג כל המקומות הנ"ל.

ג. כידוע לרגיל בספר זה שכשמעתיק מספרי הפוסקים שהעידו על מנהג א"י ולא מעיר כלום כוונתו שכן היה המנהג גם בזמנו.

## מנורה הקראת תיבת יברכך לכהנים בדרום נה

טעות, וכן הוא מנהג בית-אל להקריא כל התיבות כהרמ"א, והביא בזה דברי החס"ל וטעמא דמר בריה (המובאים לעיל) וקילס טעמו, ועוד שאפשר להשוות דברי הרמב"ם לשאר הפוסקים ובפרט שכ"כ במפורש בפי' המשניות ע"כ עדיף לעשות בזה כהרמ"א.

**ואנא** עניא אמינא דלפי מ"ש לעיל נראה דתו ליכא לספוקי בדעת הרמב"ם שדבריו יסודתם בהררי קודש מדברי הגאונים מסידור רס"ג ורשב"ן, ועוד שבפי' המשניות הערבי הוא מכוון כדעת הרמב"ם בחיבורו כמ"ש מרן בב"י וכמו שהבאנו לעיל מתרגומו של הר"י קאפח שהעיד שכן הוא בכל כתבי היד התימנים שהם כידוע מדויקים לענין זה, וכן הבינו בפשטות בדעת הרמב"ם המהר"ם מינץ, ר"ד עראמה, מרן הב"י, המבי"ט (יובא לקמן), הפר"ח, היעב"ץ ועוד, ומה לנו עוד להסתפק בזה.

**ומ"ש** שאין בזה גריעותא לדעת מרן ודעימיה אינו מוכרח לפי מ"ש הר"ד עראמה שטעמו של הרמב"ם כדי שלא יפסיקו בין ברכת המצות לפסוקי הברכה, ואף אי נימא דגבי הש"ץ ליכא הפסק בזה כמ"ש הרב המחבר ע"ש בדבריו, מ"מ גבי הכהנים איכא הפסק בין הברכה למצוה, וכן מצאתי כעת בקרית ספר למבי"ט ע"ד הרמב"ם שם, ז"ל "ומתחילים 'יברכך' מדרבנן משום דהכהנים ברכו וצריך שמיד יתחילו במצות ברכת כהנים ולא תהא ההתחלה תלויה באחר"י עכ"ל, הרי דמוכח דיש ויש גריעותא בזה לדעת הרמב"ם ומרן.

הספרדים<sup>ד</sup> שכשיש כמה כהנים אין מקרא אותם הש"ץ תיבת יברכך ורק בכהן יחיד מקרא אותו הש"ץ.

**ויש** לציין שכן היה המנהג בתימן כמ"ש הר"י קאפח בתרגומו לפי' המשניות לרמב"ם, וכן בספר שתילי זיתים כתב על דברי מרן בש"ע "וכן מנהגנו", וכ"כ הגר"י צוביירי בתיכלאל כנסת הגדולה וע"ש בביאורו, וכן מנהגם עד היום.

**ומאי** דחזינן שהוא מנהג כל קהילות הספרדים לכאורה התפשט אחר פסק מרן (מלבד א"י ומצרים שהעידו ר"ד עראמה ומרן שכן נהגו שם מקדמת דנא), שהרי מדברי האבודרהם בהלכות ברכת כהנים משמע שמקריא הש"ץ לכהנים גם תיבת 'יברכך' ולא הביא עוד דעות בזה, ומשמע שלא הכיר בזה מנהג אחר, א"כ לכאורה אינו מנהג ספרדי מקוריה.

**אמנם** בספר חסד לאלפים כתב שראוי לנהוג בזה כהרמ"א שיקריא ש"ץ לכהנים גם תיבת 'יברכך', ובהגהות בן המחבר שם כתב שכן נוהגים בק"ק בית-אל בירושלים, ומאחר דלמ"ד שלא מקרינן אין בזה גריעותא אלא שלא צריך א"כ טוב להחמיר בזה כדעת המצריכים להקריא, וכן מצאתי בתשובת רב-פעלים ח"ג סי' ה' שנשאל על מה ששינה את מנהג בגדד בזה (שקודם לכן היה כמרן) והשיב שע"פ הסוד צריך שהש"ץ יקריא לכהנים כל התיבות כמ"ש ר' בחיי בפרשת נשא ואינו כטעם הפשטנים משום חשש

ד. בד"כ כשלא מחלק כוונתו ללונדון, אמשטרדם, א"י, סוריה, מצרים, תורכיה והמערב.  
ה. והכי מסתברא שהרי בד"כ נהגו בספרד כהרא"ש והטור ופחות כהרמב"ם. ושור"ד בספר כתר שם טוב שהעיר גם כן כדברינו מהאבודרהם.

ו. וכע"ז מצאתי בספר צפנת פענח ע"ד הרמב"ם שם, ז"ל "הטעם משום דס"ל לרבינו וכו' דבברכת המצוה צריך מיד תכף אחר הברכה לעשות המצוה" ע"ש.



ומה גם שאם יאריך הש"ץ אפילו מעט בניגון תיבת 'יברכך' בצירוף מה שממתינים הכהנים עד שתכלה אמן מפי כל הקהל על ברכת 'לברך את עמו ישראל באהבה' כמו שנפסק בש"ע שם סע' י"ח ז"ל "ואחר שברכו הכהנים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן אינם רשאים להתחיל יברכך עד שיכלה מפי כל הציבור אמן שעונים אחר ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן" עכ"ל, בצירוף כל זה בקל יעבור משך תוך כדי דיבור מהברכה למצוה<sup>ז</sup> וגדול ההפסד מהרווח שהרי י"א שבהפסק של יותר מתוכ"ד בין הברכה למצוה צריך לחזור ולברך וכמ"ש מרן בב"י סי' ר"ו בשם שבה"ל ז"ל "והמברך על המצוה לעשותה או על דבר לאכלו ולא עלתה בידו לפי שעה ונתעכב מעט ועלתה בידו לאחר מכאן צריך לחזור ולברך וכו' ומסתברא דשיעור עיכוב זה כדי שאלת שלום תלמיד לרב והיינו שלום עליך רבי ומורי" עכ"ל, ולא הביא שם מרן בב"י חולק ע"ז, ואע"פ שבדיעבד לא יחזור לברך כמ"ש המג"א שם בסק"ד בשם האבודרהם המובא בב"י בסי' ק"מ, מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו אפילו לענין דיעבד, וזה מלבד דלכ"ע לכתחלה אסור להפסיק שהרי כן פסק מרן שם בש"ע ז"ל "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה *הגה יותר מכדי דיבור*" עכ"ל, ואיך נחפש

להחמיר דעות שאר הפוסקים ונפסיד את עיקר הדין לפי מרן שקיבלנו הוראותיו.

ומ"ש עוד ע"ז מטעם הקבלה, מלבד דקשה איך משום דברים שאינם מפורשים בתורת רבינו האר"י החי וגוריו ולא בדברי הרה"ק רש"ש אלא מקורם רק מדקדוקים בתורתם<sup>ח</sup> משנים מנהג כל קהלות הספרדים שמיוסד על פסק הרמב"ם ומרן שקיבלנו הוראותיו, עוד בה דאף שאין לנו עסק בנסתרות מ"מ אחר שרבותינו הקדושים מהר"א אזולאי ומהר"ש ויטל מארי דרזין דכל רז לא אניס להו העידו על מנהג זה וסמכו עליו את ידיהם, ועוד קרוב לשמוע דאם כתב מהר"ש ויטל "אבל אנן לא עבדינן הכי ופוק חזי מאי עמא דבר" מסתמא ראה גם את אביו הגדול עיר וקדיש מהרח"ו זלה"ה שהיה נוהג כן כשהיה עובר לפני התיבה<sup>ט</sup> ומשם למעלה בקודש עד רבינו האר"י החי, ונמצא לפ"ז שדקדוק זה אינו מוכרח בלשון המעטה בתורת רבינו האר"י החי, א"כ מה ידעו אחרוני מקובלי בית-אל שלא ידעו הם, ודי בזה.

ודברי מרן הראש"ל בהליכות עולם ח"א פ' תצוה עמ' קצ"ט שכתב לשנות מנהג כל קהלות הספרדים שמיוסד עפ"י מרן שקיבלנו הוראותיו וע"פ הרמב"ם וכן הוא מנהג א"י, וכל זה משום החשש שיתחילו

ז. וביודע ומכיר קאמינא בהיותי כהן בעצמי בדקתי הענין.

ח. ואף שהביא כן מרבינו בחיי, תמיהני איך אפשר לפסוק הלכה מכח זה שהרי הרבה פעמים מסבירים המפרשים טעמים ורמזים במצות ובנוסחאות התפלה לפי ההלכה והנוסח המקובלים בידם, ולא יעלה על הדעת לחוש לזה דא"כ יש לנו להגיה כל נוסח התפלה הספרדי לנוסח אשכנז הקדום שהרי הרוקח בפי' לסידור התפלה מנה כל אות ותיבה בתפלה והסביר בהם סודות רמזים וגימטריאות, וכי יש בזה לומר שהנוסח המקובל בידינו אינו נכון ח"ו, וכבר ראיתי מי שרצה להביא ראיות לדקדוקים בנוסח התפלה הספרדי ממנייני התיבות של הרוקח, ולענ"ד זו אינה הדרך כמו שנתבאר.

ט. דמסתמא אתרמי שראהו בענין זה שהרי מנהג א"י היה שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום כמו שהביא מרן בב"י, ולא כמו שהיה נהוג ברוב הקהילות בחו"ל (ואף עד הדור האחרון, ואכמ"ל) וכן הוא דעת האריז"ל שיש לישא כפים בכל יום.



והוא כפסק מרן בשלחנו הטהור וכפסק הרמב"ם שיסודתו בהררי קודש מדברי הגאונים, ועל הלכה זו סמכו ידיהם כל רבותינו חכמי הספרדים בכל הדורות, וכן מצאנו לגדולי מקובלי הדורות מהר"א אזולאי ומהר"ש ויטל (ולמעלה בקודש מסתמא כן נהג גם מהרש"ו, ולפ"ז גם רבינו האר"י החי כמ"ש לעיל) שהסכימו עם מנהג זה ורק בדור האחרון השתנה המנהג, וע"כ מן הראוי לחזור בזה למנהג אבותינו במשך כל הדורות ובפרט בא"י אתרא דמרן, ובפרט לפי מה שהוכחנו בס"ד דהנוהג בזה כהרמ"א היא חומרא הבאה לידי קולא וקרוב להפסד מלרווח.

הכהנים קודם שיסיימו הציבור לענות אמן וכן משום דקדוק המקובלים, עוונותי גרמו לי שלא אבינם, וגם מסקנת התשובה שם לא מובנת לי די הצורך ע"ש, והרואה כל מה שכתבנו בזה בעניותי יראה דאין הדברים מוכרחים.

**המורם** מן האמור דמנהג הספרדים בכל תפוצותיהם כמעט ללא יוצא מן הכלל היה שהש"ץ אינו מקריא לכהנים תיבת 'יברכך', אלא אחר שכלתה עניית אמן מהציבור על ברכת 'לברך את עמו ישראל באהבה' הם פותחים מעצמם בתיבת 'יברכך' (ובכהן יחיד נהגו ברוב המקומות כהמהר"ם מינץ שמקריא לו הש"ץ גם תיבת 'יברכך').



הרב מנחם פרגו

## אמירה לנכרי לצאת חוץ לתחום

וכך הוא פשוט הירושלמי (פ"ד מעירובין ה"ה) שדן על תחומין בגר שנתגייר בשבת ומשמע שלא היה לו תחום לפני שנתגייר (אבל יש לדחות שאפי' אם לפני שנתגייר היה לו תחום מכח הגזירה מ"מ אחרי שנתגייר ונהיה בפרשת תחומין שוב פקע התחום של גוייתו). ולפי"ז נמצא שהישראל עצמו יכול לזרוק את הגוי חוץ לתחום, וא"כ איזה איסור יש לומר לו לצאת חוץ לתחום כשלא לוקח איתו חפץ שקנה שביתה.

**ואולי** י"ל שהאיסור מחמת בגדי הגוי שקנו שביתה, ואסור לישראל להוציאם חוץ לתחום מחמת הגזירה, וממילא אסור לומר לו לצאת חוץ לתחום שמסתמא יצא במלבושיו. אמנם דעת הגריש"א שמותר להוציא בגדים חוץ לתחום דרך מלבוש מכיון שהם טפלים לאדם הלובשם. ועוד יל"ע האם מוגדר שהגוי מוציא מלבושיו לצורך הישראל או לצורך עצמו, עיין משנ"ב סימן רע"ו ס"ק כ"ז שגוי שהולך בשליחות ישראל והדליק את הנר להאיר לו, לא נקרא לצורך ישראל אף שעיקר הליכתו הוא בשבילו, כיון שאין גופו נהנה מהנר בעת ההדלקה. וכן הביא מהט"ז שאותו נר שמדלקת השפחה כדי להדיח כלי אכילה שאכלו, לא מיקרי לצורך ישראל כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו, אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מדלקת. אמנם גם אם נקרא שעיקר הוצאת הבגדים הם לצורך הגוי, אולי כאן שהגוי כבר לבוש והישראל אומר לו לצאת חוץ לתחום, הרי זה כאילו אמר לו לצאת במלבושיו.

**בשו"ע** סימן ש"ו סעי' ט' כתב - אסור לומר לגוי שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו - ובמשנ"ב ס"ק מ' כתב דדוקא לומר לו לעשות אחר השבת מותר משום דהוי צורכי מצוה, אבל לא שיעשה או ילך בשבת, וכן אפי' אמר לו מע"ש לעשות בשבת אסור אף שהוא לצורך כלה או מת. ומקור דינים אלו במרדכי ור"ן.

**ובספר** מהרי"ל הלכות שבת סימן ב' כתב - אמר מהר"י סגל מותר לומר לגוי בשבת שילך למקום פלוני, אך אין ליתן לו כתב בשבת או ביו"ט להוליכה חוץ לתחום - עכ"ל. ובשיירי כנה"ג הסיק שכוונת מהרי"ל דבלא שיתן לו כתב מותר לומר לו שילך למקום פלוני ואפילו חוץ לתחום, דלא כמרדכי, אבל סיים שעדיין קשה מ"ש בלא כתב מכשנתן לו כתב.

**אבל** לכאורה דברי המהרי"ל מובנים היטב ודברי השו"ע צ"ע, שהרי מבואר בעירובין דף מ"ז ע"ב ונפסק בשו"ע סימן ת"א, שמדינא חפצי גוי אינם קונים שביתה כלל, ואין איסור להוציאם חוץ לתחומם, ועוד מבואר בגמ' צ"ד שאפי' לר' יוחנן בן נורי שחפצי הפקר קונים שביתה, מ"מ חפצי גוי לא קונים שביתה מכיון שיש להם בעלים, ופי' רש"י שממילא חפציהן כמותן ובעליהן לית להו שביתה, דלאו בני שביתה נינהו. וא"כ היה נראה שגם כשגזרו על חפצי נכרים מ"מ לא גזרו על הנכרים עצמם, וכן משמע בבית מאיר סימן ת"א ד"ה אבל (שהעתיק לשון הריטב"א) וביאור הלכה שם ד"ה קונין,

הישראל יעבור זה יהיה איסור דאורייתא, וא"כ אין כאן אלא שבות אחד, ואילו אם האיסור מחמת שהגוי קנה שביטה מדרבנן [וכן לדרכינו מפני בגדיו של הגוי] א"כ אין כאן אלא שבות דשבות שאומר לגוי לעבור על איסור דרבנן.

**ואם** האיסור מחמת שהגוי נטפל לישראל המשלחו, ולכן תחומו נחשב כתחום הישראל המשלחו, יש לפלפל טובא האם נחשב שאומר לגוי לעבור על איסור דאורייתא או על איסור דרבנן. והנה בקרית אריאל תלה שנחלקו הבית מאיר סימן תקפ"ו סעי' א' כ"ב ושעה"צ סימן תרנ"ה ס"ק ג' האם אמירה זו נחשבת שבות דשבות או שבות אחד [ועי' בדברי אהרן לרב מטעפליק (סימן א' ד"ה והנה מדברי) שכבר עמד על דברי הבית מאיר]. אבל לפי"ז קשה שלפי דרכו יצא שע"כ הבית מאיר סובר שהגוי קנה שביטה מדרבנן, ולא נראה כן בבית מאיר סימן ת"א כמו שהערנו לעיל. ולפי דרכינו י"ל שלבית מאיר אסור מפני שנטפל לישראל, ולעולם נחשב שבות דשבות. שו"ר ברע"א בהגהות לשו"ע סימן ש"ו סעי' ט', שמבוי מדבריו שאמירה לנכרי לצאת חוץ ליי"ב מיל נחשב רק שבות אחד, וגם זה לא מתאים לדרכו של הקרית אריאל שהרי לרע"א אמירה לנכרי הוא משום שליחות, ולדרכינו י"ל שרע"א סובר שכיון שנטפל לישראל נחשב רק שבות אחד, דלא כבית מאיר.<sup>א</sup>

**ועוד** היה נראה לי לומר, ושו"ר שכן כתב בארחות שבת ח"ג בירור הלכה סימן י"ט אות י"ג, שכאשר גזרו אמירה לנכרי דנו את הגוי כאילו נטפל לישראל, וכאילו שכל דיני הישראל קיימים גם בגוי. ובפרט י"ל כן לפי הנתיבות בסימן שמ"ח, שמעשה גוי כלל לא נחשבת מעשה חילול שבת מעיקר הדין, וא"כ כשאסרו מדרבנן משום שליחות ע"כ דנו שמדרבנן מעשה הגוי הנטפל לישראל הוא גם מעשה איסור.

**שו"ר בקרית אריאל פרק א' הערה ו'** שמתקשה בקושיא זו, איך יתכן שיהיה אסור לומר לגוי לצאת חוץ לתחום, ואילו הישראל עצמו יכול להוציא הגוי חוץ לתחום. ויישב בשני אופנים: האחת, שנחלוק על מה שהבאתי לעיל, ונאמר שבאמת מדרבנן גזרו שביטה על גוף הגוי כשם שגזרו על כליו, והישראל ג"כ לא יוכל להוציאו מתחומו. ושנית, לפי הרמב"ם שסובר שטעם איסור אמירה לנכרי שלא יבוא לישראל לעשות המלאכה בעצמו, ממילא י"ל שאם אומר לגוי לצאת חוץ לתחום יש חשש שגם הישראל יעשה מעשה זה לצאת חוץ לתחום.

**ובקרית אריאל שם כתב נפק"מ בין צדדים** אלו, באומר לגוי לצאת חוץ לתחום י"ב מיל (למ"ד שתחום י"ב מיל דאורייתא), האם נחשב שבות דשבות או שבות אחד, שאם האיסור לומר לגוי הוא מחשש שמא הישראל יבוא לעשות מעשה זה, הרי אם

א. ושמעתי מהרב אברהם הלר לומר מהלך מחודש בזה, שבאמת כשיהודי אומר לגוי לילך עבורו חוץ לתחום יש בזה דין גמור של חוץ לתחום, והטעם בזה הוא שהואיל והגוי עושה דבר לצורך היהודי נחשב בזה כמו שהישראל שואל כלי מן הגוי שהואיל והכלי ניתן לו להשתמשותו לכן נקבע תחום הכלי כרגלי הישראל, ומבואר בשו"ע שאין צריך קניין שאלה בכלי אלא גם אם דיבר עמו שישאיל לו את הכלי נקבעו תחומי הכלי כרגלי השואל, וא"כ אפשר לחדש ולומר שכשיהודי מבקש מהגוי לעשות עבורו הליכה חוץ לתחום והגוי מתרצה לו הרי זה כמו שהגוי שואל ליהודי למלאכה זו של יציאה מחוץ לתחום [וכמו שמצינו בשאלה בבעלים שיש מושג של 'שואל בעליה עמה' א"כ גם כאן יש גדר של גופו של הגוי שואל לו להישראל

## מנורה אמירה לנכרי לצאת חוץ לתחום בדרום

והנה רע"א בגליון השו"ע סימן שצ"ז סעי' ג' בסופו, הסתפק האם ישראל שעשה עירוב כדי שיוכל ללכת ד' אלפים אמה מהעיר יכול לשלוח גוי ללכת לשם למכור חלבו, שאע"פ שהחלב כרגלי המוכר שעירב והליכת חלב היתר, מ"מ הנכרי הולך מחוץ לתחום בשביל ישראל והוי אמירה לנכרי שבות, אף דהליכה זו היתר לישראל המשלחו ולגביו ליכא בהליכה זו איסור, מ"מ לגבי הנכרי מקרי מלאכה שהולך חוץ לתחום, או דנימא דכל דישאל עצמו מותר לעשות דבר זה מותר נמי אמירה לנכרי לעשות זה, וסיים שלפי שעה אין הכרעה, והאמרי בינה שבת סימן י"ב ד"ה אולם זאת נקט שמותר. ובדרך תמים (סימן שצ"ז סוף ס"ק י"ג) תמה על רע"א, וכתב שהוא דבר חדש ונפלא לאסור זאת. והקריט אריאל שם ובספר מלכים אמניך פרק א' הערה י"ט בתחילתו, תלו נידון זה האם האיסור לומר לגוי לצאת חוץ לתחום הוא מחשש שיבוא הישראל לעשות כן או משום שליחות, ועיין במלכים אמניך שדחה בכמה אופנים. ולכאורה נפק"מ גם להיפך כשהישראל עירב לצד אחד האם יכול לשלוח את הגוי לצד שכנגד, שהוא תוך תחום הגוי וחוץ לתחום הישראל.

[ובדרך אגב יש לציין שהבית מאיר סימן ת"א ד"ה אבל כתב שלא שייך שגוי יעשה עירוב לעצמו, דהא לאו בני עירובי נינהו, וכן כתב בחת"ס עה"ת פרשת

מסעי עה"פ מקיר העיר. ומה שכתב החת"ס שם שגוי שיצא חוץ לתחום בשבת יצא מכלל גוי ששבת שחייב מיתה, הוא חידוש גדול שהרי אין לגוי תחום כלל (לכל הפחות מדאורייתא כדמוכח בסוגיא הנ"ל בערובין), וא"כ היה נראה שאין לו כלל שם של יוצא חוץ לתחום. וצ"ל שכיון שאם ישראל היה עושה כן היה נחשב מחלל שבת, ממילא גם גוי שיעשה כן לא נחשב גוי ששבת, אבל יל"ע אם שייך לומר כן לפי מה שהעלה החת"ס שם ששיעור התחום לישראל ולגוי הוא שונה, וצ"ע.]

**שוב** ראיתי שבשו"ע הרב סימן רס"ג קו"א סוף ס"ק ח' מבואר (לענין הנאה ממעשה גוי) כעין הדוגמא השניה שהזכרנו, בגוי שמוציא תוך תחומו אבל חוץ לתחום הישראל, שכתב שמה שמצאנו לגבי פירותיו שבעיר אחרת שהם כרגלי מי שהופקדו אצלו, ומותר להביאן לו שיאכלם ביו"ט [אם אותו שמופקדין אצלו עירב ובעה"ב לא עירב], משמע שמותר לומר לו להביאם לו, אבל ע"י נכרי ודאי אסור בכה"ג, דהא אם הביא מחוץ לתחום אפי' היה בבין השמשות אמה אחת חוץ לתחום אסור למי שהובא בשבילו גזירה שמא יאמר לו, אע"פ שאם היה ישראל היה מותר לו להביאם עד סוף תחומו שהוא סמוך לעיר, וא"כ אין איסור אלא מה שהביא הנכרי מסמוך לעיר לתוכה, ובשביל זה אין לאסור כלל בדיעבד כמ"ש

---

להליכה זו] וזה גורם לגופו של הגוי לקנות שביתה גמורה ככליו של הישראל, ולכן דנים את מה שהגוי יוצא חוץ לתחום כשבות אחד שהגוי נעקר מחוץ לתחום בדיבורו של הישראל, אבל אין כאן קולא של שני שבותים לדון את הגוי לאו בר שביתה משום שהוא נידון עכשיו ככלי של ישראל שיש לו שביתה גמורה, ועיין בשע"צ בסי' תקט"ו ס"ק ס"ג שהביא בשם הבית מאיר לתמוה [על הראשונים] למה לא דנים אמירה לגוי לצאת מחוץ לתחום כשבות דשבות, ולפמשנ"ת א"ש היטב שכשהגוי עושה עבור הישראל מקבל הוא גדר של כלי של ישראל ולכן נחשב כשביתה ישראל, ואין כאן אלא קולא של אמירה לגוי, ועיין בסי' תקפ"ו סעיף כ"ב שמבואר בשו"ע דלהביא שופר ע"י גוי חוץ מ"ב מיל הוא איסור שבות, והתקשו שם הנו"כ אמאי זה לא שבות דשבות ולפמשנ"ת מיושב, ודו"ק היטב שהוא דבר מחודש.

שמותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל, עכ"ל. ומבואר שדעת הרשב"א שיכול לומר לגוי ללכת תוך תחומו לצורך הישראל [ועי' היטב בשו"ת זרע אברהם או"ח סימן ט' ד"ה הגם שלמד שהתוס' שהביא הרשב"א חולקים ע"ז, אבל המנחת יצחק ח"ז סימן ל"ד ד"ה אמנם בספר למד שהרשב"א מתכוין לפרש דברי התוס'].

**ובענין** זה יש לציין מה שדנו האחרונים בישראל וגוי שנמצאים בשני מקומות שאצל האחד הוא שבת ואצל השני הוא חול, האם יש איסור אמירה לנכרי. והנה כשאצל הישראל הוא חול ואצל הגוי הוא שבת ראיתי שכל האחרונים מקילים בזה, עי' שו"ת חלקת יעקב ח"ג סימן ק"ו, ושו"ת בצל החכמה ח"ג סימן קכ"ה, ואור לציון סימן י"ד, ושש"כ פרק ל"א (סעי' כ"ו בישן, וכ"ז בחדש), אבל כאשר אצל הישראל הוא שבת ואצל הגוי הוא חול בשו"ת בצל החכמה הנ"ל החמיר, וכן הביא מהארץ צבי סימן מ"ד ד"ה ויש (ובארץ צבי דן שאולי יהיה אסור לומר גם לישראל שאצלו הוא חול מעין איסור אמירה לנכרי), ואילו במנחת יצחק הנ"ל בסוף הסימן היקל [וע"ע בשו"ת בצל החכמה שם שלומר לו בשבת עצמו יש יותר מקום להחמיר משום ודבר דבר].

בסימן שכ"ה עי"ש במג"א [ס"ק כ"א] (וגם לכתחילה היה יכול לילך חוץ לעיר עד תוך תחום הפירות, ולומר לנכרי להביאם לו לשם, ומשמעות הגמ' והפוסקים דאפי' בדיעבד לא משכחת היתר למי שהובא בשבילו), אלא ודאי דמה שהנכרי מביא מחוץ לתחום העיר לתוך תחומה יש בזה איסור כשעושה בשביל ישראל, אע"ג דלישראל הוי שרי כה"ג, עכ"ל.

**אבל** יש לתמוה שברשב"א שבת דף קנ"א ע"א (שבדבריו עוסק שו"ע הרב שם) לכאורה מבואר שכל שהגוי נשאר בתחומו לא שייך איסור גם כשעושה לישראל שבתחום אחר, וז"ל: א"ר יהודה אמר שמואל מותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני פירות שבתחומי, כלומר אע"פ שהוא אינו יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חברו לשמרן אין באמירתו כלום. וכתבו בתוס' דמהא שמעינן דישאל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה, פי' הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה, ודוקא לישראל חברו מותר. ואע"פ שהוא אינו יכול לעשות, אבל לגוי אסור לומר לו שמור לי פירות שחוץ לתחום, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה. ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני בדוקא, אבל אם הגוי כבר באותו תחום כ"ש



הרב דוד חיים שוב

## הנאה ממעשה שבת

נאסר עליו להנות מאורו בשב"ק וכן משמע מדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות שבת הלכה כ"ג) שכתב בזה"ל "ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון אסור לו להנות מאותה מלאכה לעולם" ומבואר דדיני מלאכת שבת נאמרו גם בשאר מלאכות שב"ק, ומצינו חידוש בדברי הרמב"ם [בפרק כ"ג מהלכות שבת הלכה ח'] שכתב שאם הטביל כלים בשב"ק במזיד אסור לו להשתמש בהם באותה שבת ואפי' שהטבלת כלים בשב"ק אינה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן.

והנה מבואר בב"ק (עא.) דאפי' לרבי יוחנן הסנדלר שאסר מעשה שבת דאורייתא אינו איסור הנאה אלא איסור אכילה דדריש "ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם" מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה. ועפ"ז מסתבר שזה דעת ר"מ ור"י שסוברים שמעשה שבת אסור מדרבנן שזה רק איסור אכילה ולא איסור הנאה וא"כ מדוע נאסר שימוש שאר מלאכות בהנאה? וצ"ל שכל הנאה שמוגדרת כתכלית המלאכה היא אכילתה כמש"כ שריפתה זו היא הנאה גבי תרומה ולכן השתמשות לאור הנר היא המטרה של מלאכת מבעיר שנעשה בנר והשתמשות בכלי היא המטרה של מלאכת עשיית הכלי ויש לפלפל בזה איזה מלאכה יש בכלי אם זו מלאכה מדרבנן או מדאורייתא כגון בכלי מתכת שעבר בזה על בישול אם הבישול מתייחס לכלי או רק למתכת אבל גמר הכלי דרבנן וזו היא כוונת הרמב"ם "אסור לו להנות" שזה הנאת כילוי

קנסו חכמינו זכרונם לברכה את המחלל שב"ק שאסור לו להנות ממלאכתו האסורה. ונחלקו בזה במשנה בב"ק (עא.) וכן בכתובות (לד.) ובעוד מקומות.

**דעת רבי מאיר** שאם בישל בשוגג - מותר התבשיל באכילה אפי' ביום שב"ק בין לו ובין לאחרים, ואם בישל במזיד - אסור התבשיל באכילה עד מוצש"ק בין לו ובין לאחרים ואי"צ לחכות כדי שיעשו, שהרי דוקא בנכרי שעשה עבור ישראל צריך להמתין בכדי שיעשו שחיישינן שמא יאמר לו בפעם הבאה לעשות מלאכה בשב"ק כדי שתהא מוכנה לו מיד במוצאי שב"ק אך בישראל לא חיישינן לזה, עיין ברא"ש פ"ק בחולין סימן יט, וכן במשנ"ב שי"ח סק"ה.

**דעת רבי יהודה** שאם בישל תבשיל בשוגג - התבשיל אסור באכילה בשב"ק בין לו בין לאחרים, ובמוצש"ק מותר באכילה. ואם בישל במזיד - אסור באכילה למבשל לעולם, ולאחרים במוצש"ק מותר באכילה.

**להלכה** נחלקו בזה הראשונים דעת הרי"ף (פרק ג' דשבת דף יז בדפי הרי"ף) וכן דעת הרמב"ם [בפרק ו' מהלכות שבת הלכה כ"ג] כדעת רבי יהודה, וכ"פ השולחן ערוך (שי"ח. א.), והתוס' נקטו כדעת רבי מאיר, וכ"פ הגר"א (בתחילת סימן שי"ח) ודעתו הובאה במשנ"ב (שי"ח. ז) וזה האיסור נקרא "מעשה שבת", ויעיין בדברי הרמ"א (שי"ח א) אודות מעשה שבת בשאר מלאכות שכתב שגם בהם יש גזירה דרבנן, וכן כתב הטור שם שאם ישראל הדליק נר בשוגג -

או הנאת תכלית עשיית המלאכה ומה שאמרו שמעשה שבת מותר בהנאה כוונתם שמותר למכור את התבשיל לאחרים כמבואר במשנ"ב (שי"ח. ד') ובשער הציון (שם ס"ק ז) וכן ליתן מהתבשיל לכלב שלא שרי, אמנם ביש"ש (פרק קמא דחולין סימן לא) אסר ליתן לכלבו תבשיל שנתבשל בשב"ק [אמנם התיר ליתן את התבשיל לכלב אחר השבת] ויעויין במנחת שבת (בסימן ה' אות ג') במש"כ בזה.

**מבואר** בגמ' שחכמים קנסו לא להנות ממעשה שבת גם במלאכות מדרבנן ומצינו בזה סוגיות חלוקות וכן דעות חלוקות בפוסקים בין בשוגג בין במזיד.

**במזיד** אסור למבשל או למחלל שב"ק באופן אחר לאכול או להנות [מלבד מכירה כפי שנתבאר] ממעשה שבת שלו לעולם ומותר לאחרים לאכול את התבשיל או להנות במוצאי שבת כ"כ השולחן ערוך (שי"ח - א') הרי"ף והרמב"ם שפסקו כדעת רבי יהודה, הגר"א פסק כדעת התוס' שנקטו כרבי מאיר שסובר שהמזיד אסור עד מוצש"ק ובמוצאי שבת מותר בין לו ובין לאחרים והשוגג מותר אפי' בשבת בעצמה, והמשנ"ב הביא את דעה זו וכתב שבמקום הצורך יש לסמוך על דעת הגר"א בשוגג ומשמע שבמזיד אין להקל, ובשער הציון (של"ט. ס"ק כ"ד) צירף את שיטת הגר"א להקל במעשה שבת במזיד כשהמלאכה היא מדרבנן.

**בשוגג** אסור למבשל וכיוצא בזה ולאחרים לאכול או להנות ממעשה שבת עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת מותר מיד בין לו בין לאחרים כ"פ השולחן ערוך (שי"ח. א'), ויש שהקלו להשתמש גם בשבת עצמה בין לו בין לאחרים כאשר המלאכה נעשתה בשוגג כ"פ הגר"א (שי"ח. א'), והמשנ"ב

פסק להחמיר בזה אא"כ יש מקום צורך. והגדרת מקום הצורך לענין אמירה לנכרי היא כגון שלא יהא לו תבשיל חם בשבת זה מקום מצוה וזה הותר באיסור דרבנן [כגון חזרה באופן שאסור מדרבנן] אמנם בנדון שלנו במעשה שבת בשוגג נקטו הגרש"ז אורבך והגר"ש אלישיב ע"ה שאף אם לא יהיה לו תבשיל חם לסעודת שב"ק לא נחשב מקום הצורך להתיר בנתבשל בשוגג ודוקא אם אין לו מה לאכול נחשב מקום הצורך ובכל מקרה יש לשאול חכם.

**הרמב"ן** במלחמות ה' (כירה יז. בדפי הרי"ף) כתב ששגגה בדין נחשבת מעשה שבת, והביאו המשנ"ב, (שי"ח. ו) וכ"כ בשו"ת הריב"ש בסימן רנ"ד לגבי מי ששחט ביו"ט ראשון מהמנחה ולמעלה לצורך יו"ט שני וסבור שזה מותר מחמת שראה גדולים ממנו שעושים זאת הוי שוגג, וכ"כ השער הציון, (רנ"ט. כד) והט"ז (יו"ד צט. ט) כתב שגם לענין קנס שקנסו במבטל איסור לכתחילה במזיד אין לאסור במי שטעה בדין וסבר שמותר לבטל איסור לכתחילה שהרי זה שוגג והט"ז למד זאת מהגמ' בשבת (סז:): שאומרת ששגגת מלאכה היא בכלל שגגה לענין חיוב קרבן חטאת ולא אומרים שזה מזיד והט"ז מציין ראייה נוספת מדברי התוד"ה סבר בבכורות (כג.) שכתבו שאומר מותר נחשב כשוגג לענין קנס במבטל איסור לכתחילה, והפרי חדש (שם) מסכים לעיקר דברי הט"ז שאומר מותר נחשב שוגג לענין זה, וכ"כ הפמ"ג (שם בש"ד סוף אות יב) והמשנה למלך (הלכות מאכלות אסורות טו, כה) הביא את דברי הרמב"ם (בהלכות תרומות ה, ח) שכתב לגבי התורם מן הטמא על הטהור בשוגג תרומתו תרומה וכתב הרמב"ם שאם ידוע לו שהפירות טמאים ורק סבר שמותר לתרום מזה על זה נחשב למזיד,



ומזה למד המשנה למלך שהרמב"ם חולק על דברי התוס' בבכורות וס"ל אומר מותר הרי הוא מזיד, אמנם הפרי מגדים (שם בש"ד סוף אות י"ב) כתב ליישב שהתורם מן הטמא על הטהור נחשב מזיד כיון שגזרו על זה גזירה מיוחדת ואין השלכה מזה על שאר שגגות בדין, בשו"ת הרד"ך (בהשמטות לבית עשירי חדר א') כתב שהאומר מותר הוא קרוב למזיד משום שהיה צריך ללמוד את דיני התורה"ק והוא לא למד אמנם תינוק שנשבה או אם נתעלמה ממנו לפי שעה ההלכה הוי שוגג, ולהלכה הולכים כדעת הרמב"ן והריב"ש שאומר מותר הוא שוגג.

**ואם** היה צריך לשאול רב כגון שהסתפק אם אפשר לדמות מילתא למילתא הוא פושע ודינו כמזיד, דהתרומת הדשן (בסימן רט"ז) כתב שמי שידע את האיסור שאסרו חז"ל לא לישא מינקת חבירו תוך כ"ד חודשים ומשום מה הורה לעצמו היתר להחשיב את חודש העיבור בתוך כ"ד חודשים אין דינו כשוגג שהרי היה צריך לשאול רב מה שאין כן אדם שלא ידע מהאיסור הזה של מינקת חבירו ויל"ע אם בכהאי גוונא הוא נחשב מזיד לגבי מעשה שבת, כעין זה יש לדון בדברי הגר"ז (בסימן תקכ"ז. יד) שכתב שמי שלא הניח עירוב תבשילין שסבר שאפשר לסמוך על העירוב של רב העיר (וכידוע ההלכה היא שעירוב תבשילין של הרב מועיל רק לשוגג, ומזיד שלא עשה עירוב תבשילין לא יכול לבשל וכיוצ"ב מיו"ט לשבת על סמך רב העיר) מותר לו לסמוך על אותו עירוב ולא נחשב מזיד מכיון שהיה אנוס בטעות הזאת אבל תלמיד חכם שנתעלמה ממנו ההלכה הזאת או שלא למד אותה מעולם נחשב פושע ולא מועיל לו עירוב תבשילין של הרב ששגגת תלמוד עולה זדון. ובדברי הגר"ז יש לעיין

אם זה נאמר רק לגבי עירוב תבשילין או לגבי כל דבר כגון מעשה שבת ולדינא אומר מותר הוי שוגג כמש"כ בשער הציון. עוד שוגג יש כשעשה ע"פ הוראת חכם שהורה להיתר בטעות וכן אם השאיר תבשיל ע"ג האש מערב שב"ק ועי"ז נעשתה על ידו שהייה וכן אם שכח שהיום שבת נחשב שוגג לענין מעשה שבת.

### ולהלכה:

**(א)** בישל בשוגג בשב"ק לדעת רוב הפוסקים נאסר עליו ועל אחרים לאכול מהתבשיל עד מוצש"ק ובמוצאי שבת קודש מותר לו ולאחרים מיד.

**(ב)** שגגה היא כאשר טעה בדין או ששכח ע"ג האש את התבשיל מערב שב"ק או ששכח שהיום שבת או שבישל ע"פ הוראת חכם.

**(ג)** בישל במזיד בשב"ק נאסר עליו התבשיל לעולם, ולאחרים התבשיל מותר במוצאי שב"ק.

**(ד)** כל הנאת הייעוד של מלאכה שנעשתה בשב"ק דינה כמו אכילת תבשיל שנתבשל בשב"ק בין לגבי שוגג ובין לגבי מזיד. אמנם מותר למכור תבשיל שנתבשל בשב"ק [או ליתנו לכלב] שהרי אי"ז הנאת הייעוד של התבשיל אלא הוא היה מיועד למאכל האדם או מרעיו שסמוכים על שולחנו [ואפשר שלאדם המוכר תוצרת מבושלת יאסר למכור מהתבשיל שנתבשל בשב"ק שהרי זה הייעוד של מלאכתו].

**(ה)** המעשה שבת היא גם כשעבר על מלאכות דרבנן [המטביל כלים בשב"ק אסור מלהשתמש בכלים האלו בשבת ההיא].

**(ו)** קטן שעשה מעשה שבת יש בזה שני אופנים: לצורך עצמו - מותר ולצורך



אחר - אסור, ובמוצש"ק מותר לאחר שיעור כדי שיעשו.

(ז) המתעסק [כגון שבדרך הילוכו עשה מלאכה או שנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר] קל מן השוגג בין לענין כפרה ובין לענין הנאה ממעשה שבת ולכן לדעת הרבה פוסקים מותר להנות ממעשה שבת של המתעסק.

(ח) המומר נחשב כמזיד אע"פ שלא ידע שמעשהו אסור על פי הדין. ולכן נאסר עליו להנות ממעשה שבת שלו לעולם ולאחרים מותר להנות לאחר שיעור כדי שיעשו במוצש"ק. ואם עשה מלאכה עבור אחרים יש לאסור עליהם מלהשתמש במעשה שבת שלו לעולם וזה משני סיבות האחת היא מכיון שהוא עשה את האיסור על מנת שאחרים יהנו ממנו ולכן זה בכלל הגזירה שגזרו חז"ל על הנאה ממעשה שבת והשנית

היא שהרשע שחילל שבת כדי להרויח מזה כסף לא יהנה וא"כ מי שקונה ממנו בעצם מסייע לחילול שבת ולכן צריך להמנע כליל מלקנות מוצרים שהגיעו ממקומות שיש בהם רח"ל חילול שבת.

(ט) שהייה חזרה והטמנה הם אמנם מדרבנן אבל יש תמימות דעים לגביהם שגם כשנעשו בשוגג קנסו בזה.

(י) שאר מלאכות דרבנן שנעשו במזיד - אסור לו ולאחרים להנות מהם עד מוצאי שב"ק בכדי שיעשו. ואם נעשו בשוגג יש מן הפוסקים שהתירו להנות מזה אפי' ביום השבת, ויש שכתבו בזה שהמעשר פירות בשב"ק וכן המטביל כלים בשב"ק מותר ביום השבת [אם עשה זאת בשוגג] לא גזרו שוגג אטו מזיד אבל שאר איסורים מדרבנן גזרו שוגג אטו מזיד. ישמע חכם ויוסיף לקח.

לע"נ הר"ר יצחק בן יבלחט"א הר"ר יעקב שליט"א. כ"ב מנחם אב ת. נ. צ. ב. ה.



## הרב דוד שטרן

## בגדרי מצות תשובה

- א. ידון בשיטות הראשונים בכלל ושיטת הרמב"ם בפרט בענין התשובה אי הוי מצוה או לא.
- ב. יבאר באופן אחד לומר שעיקר התשובה הוא הודוי דברים.
- ג. יעורר על לשונות הראשונים בענין התשובה שלפ"ד צ"ב גדרה.
- ד. יעורר עוד על קיום מצות התשובה למעשה כיצד יוכל האדם לקיים ענין הקבלה לעתיד שהיא מתנאי התשובה, דברי הגר"ס ומה שיש להעיר ע"ד.
- ה. יעורר על מצות התשובה ביוה"כ ובמה נשתנתה ממצות התשובה של כל השנה.
- ו. יבאר גדר מצות התשובה שאין כאן מצוה פרטית אלא היא מכלל המצוות הכלליות.
- ז. יבאר עפ"י כיצד יתקיים בזה ענין הקבלה לעתיד אף בתשובה על ה"קלות" בלבד.
- ח. יבאר ענין התשובה המיוחדת ליוה"כ.

ולאמר אותם עם התשובה וזהו הודוי ויליף מקרא דהתודו את חטאתם כנ"ל. ובמשך חכמה פר' וילך כתב לבאר שבאמת אין התשובה מצוה לעצמה שהרי מה שחייב את האדם שלא יחטא או שיעשה מצוה מסוימת מציווי התורה היא הסיבה המחייבתו גם לשוב מחטאו ולא לחזור עוד לחטאו ואין צורך בציווי כלל ע"ז. מיהו צ"ע דאף לפי"ד אין האזהרה הראשונה שלא יחטא מחייבתו רק לענין עזיבת החטא שלא ישוב עוד לחטאו, אבל עיקר התשובה שענינה תיקון החטא ע"י חרטה וצער על שעבר זה ודאי שלולי מצוה מפורשת לא היה האדם מחויב בזה כלל, וכיצד כתב דלדעת הרמב"ם ליכא כלל מצות תשובה כיון שבלא"ה הוא מחוייב בזה ועומד. עוד צ"ע שהרי בפרטי המצוה ריש הל' תשובה כתב הרמב"ם מצות עשה אחת והיא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה הרי מפורש בדבריו דאיכא מ"ע של תשובה וגם בסה"מ הנ"ל כשהזכיר מצות הודוי כתב להתודות וכו' ולאמר אותם עם התשובה, ובע"כ יל"פ בכוונת הרמב"ם

א. בשערי תשובה בתחילת הספר האריך במעלת התשובה שהיא מן הטובות אשר הטיב ה' עם ברואיו, וכתב שהוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה, אמנם לא הזכיר היכן הוזהרנו. והנה ברמב"ן בחומש (דברים פ"ד, ל') כתב דיליף מקרא דבצר לך ומצאוך וכו' ושבת עד ה' אלוקיך ושמעת בקולו. גם הסמ"ק מצוה נ"ג מנאה למצוה בפנ"ע. אמנם דעת הרמב"ם פ"ז מהל' תשובה שאין בפסוק זה כי אם הבטחה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם ומיד הן נגאלין. ובאמת שלא הזכיר הרמב"ם כלל מ"ע של תשובה, דבפ"א שם כתב ז"ל, כל המצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא שנא' איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם וכו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם בסה"מ מצוה ע"ג ז"ל, היא שציונו להתודות על העוונות והחטאים שחטאנו לפני האל

כמש"כ הקרית ספר שמצות התשובה והידידי אחד הוא, שע"י הידידי נשלם ענין התשובה. ואפשר שזוהי גופא כוונת המשך חכמה שמצד עזיבת החטא א"צ ציווי שהרי מחויב הוא בלא"ה מצד האזהרה על כל המצוות וכנ"ל, וענין תיקון החטא נכלל במצוות הידידי. מיהו אכתי אינו מחזור דלכאורה נראה הפשטות שעיקר המצוה היא התשובה והידידי הוא מהל' התשובה ומפרטי המצוה דכידוע כוללת ג' חלקים חרטה וידידי וקבלה לעתיד וברמב"ם לכאורה משמע שהעיקר הוא הידידי והתשובה הוא רק פרט או תנאי בוידידי, וזה צ"ב.

ב. ובראשונה היה נלענ"ד בביאור דברי הרמב"ם שבאמת כן הוא שעיקר התשובה היא הידידי, והביאור בזה שהנה אף שידוע שבכל עבירה פועל פגם וקלקול בין בעצמו ובין בעולם, מ"מ יש בזה גם ענין מרידה בהקב"ה שציווה על כך והוא כעבד הממרה רצון אדונו, וס"ל להרמב"ם שבאמת עיקר יסוד ושורש החטא הוא מה שמרד באדונו, וכיון ששורש החטא הוא כן, אף שורש התיקון לזה ע"י התשובה הוא בהכרת החטא שהוא ע"י ידידי דברים. משל לאדם שלוה מחבירו ומלבד שלא פרע את חובו גם כפר בטובתו והכחיש ושיקר ורימה כי לא היו דברים מעולם, הנה ביום שיתחרט על חטאו ויבא לחבירו ויאמר חטאתי כי באמת לויתי ולא פרעתי ואשוב ואפרע את חובי, אף כי עדיין לא פרע מ"מ עיקר החטא תיקן בזה, דהנה תכלית הבריאה ותכלית האדם היא לגלות את ההסתר פנים הקיים בבריאה שנראה דרך סיבה ומסובב ועולם כמנהגו נוהג, וכאילו ח"ו אין מנהיג לבירה, וכדברי הרמב"ן סוף פר' בא שכתב ז"ל, וכוונת כל המצוות שנאמין באלוקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כוונת היצירה שאין לנו טעם

אחר ביצירה הראשונה ואין לעליון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו וכו', עכ"ל. נמצא לפי"ז שהחטא הוא היפך כוונת הבריאה ובכל חטא יש בחינה של כפירה כביכול יכול לעשות מה שברצונו לעשות ולית דיין ולית דינא, וע"כ בוידידי הדברים שפירושו הכרזה בהכרת החטא וממילא הכרה בבורא שבראו שגומל לאיש כמעשיו ופוקד ומעניש על כל עבירה כל זה הוא שורש התיקון, ועל כן כתב הרמב"ם בהגדרת מצות התשובה את מצות הידידי שהוא עיקר התשובה כמשנ"ת, אף שיש עוד חילוקי כפרה שענינם לתקן את פגם החטא. (ואפשר שהראשונים שכתבו את מצות התשובה בפנ"ע והידידי רק כפרט במצוה למדו שעיקר החטא הוא הפגם, ומה שמרד בבוראו הוא דין נוסף, ולפיכך אין הידידי עיקר התשובה).

ובזה היה נראה לבאר גם מה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם בפ"ב ה"ג, כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת עד שישליך השרץ, עכ"ל. ולפז"ר תמוה מה שדימה וידידי בלא עזיבת החטא לטובל ושרץ בידו, דהנה הטובל הלא יש כאן מעשה המטהר ע"י הטבילה אלא שהשרץ שבידו חוזר ומטמאו, אבל המתודה בלא תשובה הרי אין כאן כלל תשובה ולא מידי עביד, ואין המשל דומה לנמשל. אמנם לפמשנ"ת יל"פ דדברי הרמב"ם קאי אדם שמכיר בחטאו ואין הכוונה שאין פיו ולבו שוים, אלא הוא ע"ד מה שאמר אדם הראשון להקב"ה כששאלו המן העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו אכלת, והביא במדרש שאמר אדם, אכלתי ואוכל עוד, שאפשר וכוונתו היתה לקונן על עצמו כי נפל בחטא והיצר גדול ממנו ולא יוכל לו,

כאן מצוות עשה גמורה וצ"ב גדר הדברים.

ד. הנה בעניין מצות התשובה ובעיקר בהגיע זמני התשובה עת יתעורר האדם לתקן דרכיו יתבונן האדם על שנים שעברו איך קיבל ע"ע קבלה נאמנה וחזר ונכשל שוב ושוב בחטא וכמעט שנתיימשך מלשוב באמת, ובאמת שיקשה עוד יותר דלכאורה כיון שרואה שלא יוכל לעמוד בקבלה אמיתית לבל ישוב לכסלה והן אחד מן העמודים עליו נשענת מצות התשובה היא הקבלה לעתיד וכשם שתפילין שחסר בה פרשה אחת אין כאן תפילין ולא קיום מצות תפילין, וכן בכל המצוות בחסרון פרט שהוא מתנאי המצוה אין כאן ולא כלום, ה"נ בתשובה בלא קבלה לעתיד אין כאן תשובה, וכאן הא לפו"ר אין כאן קבלה אמיתית וחלילה נסתמו דרכי התשובה, וע"ז ידוע כל לב.

והנה אמנם במכתבים של הגר"י סלנטר זצוק"ל (באור ישראל מכתב ו' ח' ועוד) עמד בזה במקצת שהיות והוא מן הנמנע לשנות את דרכיו בבת אחת ובפרט בעבירות שנעשו לו כהיתר יעשה עכ"פ תשובה וקבלה לעתיד על "בחנינת הקלות" כלשונו, וביאר שם שאותה עבירה יש זמנים ומצבים שיכול לעמוד בהם בקלות ויש אופנים ותנאים שבהם קשה לו שלא יכשל, ואם אמנם אינו יכול לקבל ע"ע על זמני הקושי מ"מ יקבל ע"ע קבלה נאמנה על אותם מצבים ואופנים הקלים שיודע שיכול לעמוד בהם, כי יחס העבירה באופן החמור ביחס לאותה עבירה באופן הקל הוא כיחס שתי עבירות שונות לגמרי ולכה"פ עשה תשובה על בחנינת הקלות שיכול לעמוד בהם.

להמתבונן בדבריו לכאורה נראה שאה"נ דעל מה שאינו יכול לקבל ע"ע קבלה גמורה חסר בעצם התשובה ולא מתכפר לו כלל, רק שעכ"פ על מה שיכול

וחושש כי כשם שנפל יפול שוב עד אשר נתיימשך מן התשובה. הרי יש כאן הכרה בחטא ולפמשנ"ת הכרת החטא הוא עיקר מעשה של התשובה רק שנתיימשך מאפשרות של עזיבת החטא, וע"ז הוסיף הרמב"ם דמ"מ אם לא מקבל ע"ע לבל ישוב לכסלה חסר בתשובה והר"ז כטובל ושרץ בידו שעדין לא עזב חטאו והוא מונע בזה עצמו מן התשובה הנפעלת מן הוידוי עצמו. (שו"ר במכתב מאליהו ח"ג עמ' 189 שכתב כמש"כ בקצרה).

ג. מיהו עדיין צ"ב במש"כ הרמב"ם פ"ז הל' תשובה ז"ל, הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל האדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא, עכ"ל. והנה לשון ישתדל שנקט תמוה דהא לפמשנ"ת היא מצות עשה גמורה ומשמע שאינו חיוב גמור. והנה יש להקדים ולהעיר על כלליות המצוה של תשובה שנראה כרשות ומעלה בלבד דהנה בשו"ע לא הזכיר כלל מצות וחיוב התשובה, ואפילו בהל' יוה"כ שהזכיר חיוב לרצות את חבריו ודין וידי לא הזכיר עיקר מהות חיוב יוה"כ שהוא מצות התשובה. גם הרמב"ם שכתב הל' תשובה לא כתב הלכות אלו. בספר אהבה שעניינו לכלול בו המצוות התדירות או בספר זמנים שנכלל בו המצוות שהן בזמנים ידועים אלא בספר המדע, וכתב הרמב"ם בהקדמתו שעניינו לכלול בו כל המצוות שהן עיקר דת משה רבינו וצריך הוא האדם לידע אותן תחילת הכל, ומדע הוא לשון דעת וכידוע דהל' דעות שכתב הרמב"ם בספר המדע ענינן המדות שהוזהר בהן האדם לתקן עצמו, ומשמע מצד אחד שהלכות תשובה הן מעיקרי הדת, ומצד שני חיוב התשובה הוא כענין תיקון המדות שאין

גופא משתנה בזמנים שונים, ולפיכך א"א לקובעם כחייבים גמורים, ומתבטא יותר בשלילה כמצות ואהבת לרעך כמוך שעיקרו בשלילה, כמו שאמר הלל דעלך סני לחברך לא תעבד, וכמצות קדושים תהיו שכתב הרמב"ן שהיא מצוה להיות פרושים מן התאוות המותרות, ושם כתב הרמב"ן יסוד הנ"ל שהוא מצוה כללית ואינו חיוב גמור, וכן עד"ז מצות ועשית הישר והטוב שכתב השע"ת שהמעלות העליונות נמסרו לנו במצוות עשה (כעשיית טוב וקדושים תהיו הנ"ל), ומ"מ לא מנאום מוני המצוות בתרי"ג מצוות (אלא א"כ יש להם אופן וביטוי של חיוב גמור כמו ואהבת לרעך כמוך שיש לזה ביטוי בשלילה כנ"ל).

**עפ"י** נראה לפרש כן גם במצות התשובה דאין כאן מצוה פרטית רק מצוה כללית, ולכשתבונן בזה כמדומה שהוא מוכרח דהנה בפ"ז ה"ג כתב הרמב"ם ז"ל, ואל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהם מעשה כגון זנות וגזל וגניבה כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מהן, מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה מן התחרות ומן ההתול ומן רדיפת הממון וכבוד ומרדיפת המאכלות ומכיו"ב מן הכל צריך לחזור בתשובה, עכ"ל. והנה באלו הענינים הלא ודאי תלוי במדרגת האדם שאין לך אדם שנברא שלם וכ"א פגום במידה זו או אחרת שלתכלית זו נברא כדי שיתקן מידותיו ופשוט שמי שהוא כעסן בטבע לא שייך בתחילת דרכו שיהא נענש על הכעס שקיים בו מטבע ברייתו ובע"כ שתשובה שנאמרה בו אינו ענין לחרטה על מה שחטא רק קבלה כללית לעבוד על עצמו לתקן הרע שבו להפוך טבעו זה ופשוט שבקבלה מעין זו לא שייך חיוב גמור ביום אחד להחליף טבעו

לקיים כל חלקי התשובה כולל קבלה לעתיד גמורה, באותן עבירות מיהא יתכפר לו, נמצא לדבריו שעדיין לא מצאנו תרופה על כל העבירות החמורות ויותר מזה על העבירות הרבות שאדם דש בעקביו במשך כל השנה שחסר בזה עדיין קבלה לעתיד ולא מקיים בזה מצות התשובה, מיהו נראה בדרך אפשר לבאר באופן אחר, וכלהלן.

ה. בנידון הראשונים הנ"ל אי תשובה הוי מ"ע וחיוב גמור או לא, ודעת הרמב"ם דלמשנ"ת דאינו חיוב גמור מ"מ כתב בפ"ב ה"ז כי יום הכפורים הוא יום בו יש חיוב תשובה, ויש מן הראשונים שלמדו כן מקרא דלפני ה' תטהרו דנאמר על יום זה, אמנם הרמב"ם גופא כתב כן מסברא דס"ל דקרא דלפני ה' תטהרו הוא הבטחה, וכתב שם ז"ל, יוה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה וכו', ודעת החינוך מצוה שס"ד דאם עבר יוה"כ ולא התודה ביטל מצוה (וע"ע ביראים סי' קכ"א) ובאמת אין הכוונה ליום זה דווקא אלא לכל עשרת ימי תשובה שמתחילות בראש השנה וכמפורסם דברי הרמב"ם ענין תקיעת השופר דענינה לעורר האדם לחזור בתשובה, רק שיוה"כ הוא כלשונו קץ מחילה וסליחה. וצ"ע במה השתנתה מצוה התשובה ביוה"כ מתשובה של כל השנה ומנ"ל להרמב"ם לחיוב זה מסברא ביום זה.

ו. ונראה לפרש כל הנ"ל בהקדם מה שהאריך בספר תורת האדם לאדם ח"ד (עמ' 65 ואילך) לבאר מה שמצאנו במצוות חילוק בין מצוות פרטיות דחיובן חיוב גמור על כל אדם באשר הוא, ויש מצוות כלליות שאינם חיוב רק למדתנו התורה הדרך הראויה כיצד ראוי והגון לאדם להנהיג דרכיו כיון שהם מצוות שתלויות במדרגת כל אדם, ובאדם

ואינו אלא מצוה כללית לציין לו הדרך של עבודה להגיע לדרך הישר ומעתה אף בתשובה על עבירות שבדו"ל עוד שבסברא פשוטה אין התביעה עליו ברגע שחטא שישב מחטאו לומר שבכל רגע שאינו שב הוא מבטל מ"ע של תשובה (וכמו מי שלא מל את ערלת בנו ביום השמיני דמיום השמיני ואילך חשיב בכל רגע ביטול מ"ע) אלא ודאי שהוא חייב כללי וכשאר המצוות הכלליות היא שלא נאמרה בתור חפצא של מצוה מוגדר ומסוים אלא כלל הוא שהורתה לנו התורה את אופן ההנהגה הראויה לכל איש ישראל, ויתבאר בזה מאמר חז"ל כי תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שירה בזה על ענין כללי של חיוב התעלות להתקרב אל ה' כמו שהאריך בזה הרמב"ם בפ"ז שזהו מעיקרי מעלת התשובה שמקרכת את האדם לשכינה כמש"נ שובה ישראל עד ה' אלוֹקֵיךְ ומקיים האדם זה בכל מעשה של שיפור דרכיו ותיקון מידותיו אף שלא במקום חטא ועוון, וכמשנ"ת. ובזה יבואר גדר מצות התשובה שאינה מצוה חיובית רק מצוה כללית ואין כאן חפצא של מצוה מוגדר ומסויים, רק יורה על כלל הנהגת האדם להיותו מתייבב על דרך טוב ומטעם זה כמו שבמצוות ועשית הישר והטוב, כל פעולה של עשיה לטובתו של חבירו ואף בהארת פניו והטבה בעשיית חסד כל שהוא מקיים בזה המצוה כן הוא במצות התשובה, ונתבאר בזה גם מה שלא כתב הרמב"ם מצות התשובה כחיוב רק שישתדל האדם לעשות תשובה כדי שיזכה לחיי עוה"ב, וא"ש נמי בזה הא דלא מנא הרמב"ם במנין המצוות וכמו שלא מנה נמי מצות קדושים תהיו ומצות ועשית הישר והטוב. אף שהזכיר כן בתוך דבריו בספר המצוות בפרטי המצוות ריש הל' תשובה, שאף שכתב הרבינו יונה כי המעלות העליונות נמסרו במצות עשה ומנה בכלל זה

המצוות הנ"ל של קדושים תהיו ועשית הישר והטוב, מ"מ בהיותן מצוות כלליות לא נמנו בכלל תרי"ג מצוות שהן מצוות פרטיות מחויבות לכל אחד. [ובאמת עצם גדר התשובה נ"פ שהוא מוסכם על כל הראשונים וכמשנ"ת, והנידון אם למנותו כמצות עשה או לא אפשר דהוא רק נדון בכללי מניית המצוות אם מצוות כלליות שיש להם ביטוי בחיוב כגון מ"ע של ואהבת לרעך כמוך שבמצער את חבירו הוא מבטל למצוה זו, ועד"ז תשובה עצמה יש לה אופן בחיוב ביוה"כ דמי שלא עושה תשובה ביום זה הוא מבטל מ"ע וכדלהלן, ופליגי אם מה"ט ראוי למנותה כמ"ע בפנ"ע].

ז. והנה עפ"י משנ"ת לעיל דמצות התשובה היא מצוה כללית וכמצות קדושים תהיו וקרא דועשית הישר והטוב וכיוצ"ב, הרי כשם שקדושים תהיו אין המצוה שיהיה האדם במצב של פרוש וקדוש אלא הוא ציווי והוראה על התייית דרך, והיינו על פעולות ומעשים שיביאווהו למצב של קדוש ופרוש, ה"נ י"ל עד"ז ממש שאין מצות התשובה תואר כי אם פועל, ר"ל שהמצוה היא לא על תוצאת התשובה האמורה שחזר להיותו כבמצבו של קודם החטא, כי אם מצוה על מעשים שיביאווהו בסופו של דבר אל אותו מקום ממנו יצא קודם שחטא. [ובדרך מליצה אמרו לפרש בזה קרא דכרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו, שמזרח ומערב אינם מקומות אלא כיוון דרך, ובעצם זה שהוא מתייבב על דרך טוב היינו אל אותה דרך שתביאווהו למצבו הראשון, זהו עצם החפצא של תשובה.]

עפ"י יל"פ דברי הגר"ס שבתשובה בקבלה על הקלות הרי הוא האופן בו הוא מתייבב על דרך טוב להעמיד עצמו לדרך בו ישוב לגמרי מן החטא אף על החמורות כיון

דבאמת חלק זה של הטהרה, היינו מחיקת הפגם והחפצא של החטא אינו מצד האדם, אלא הוא מעשה ה' בלבד, שבשעה שהאדם עושה תשובה ומבקש סליחה על מה שהמרה רצון בוראו הרי הקב"ה בשעה שמוחל לו על חטאו גם מנקה ומטהר את מציאות החטא וזהו שאמר ר' עקיבא, אשריכם ישראל וכו' ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, ואומר מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, הרי הוא בדומה ממש שלא האדם מטהר עצמו ע"י המקוה, אלא המקוה הוא המטהרו, אף ישראל לא הם המטהרים עצמם אלא כביכול הקב"ה בעצמו, וכמו שנאמר, כי אם רחץ ה' את צואת בנות ציון וכו', ולפי"ז יבואר מ"ט אין התשובה כי אם כתריס בפני הפורענות, והא דתשובה ותפילה וצדקה רק מעבירין את רוע הגזירה, כי אמנם תפילתנו אבינו מלכנו בטל מעלינו כל גזירות קשות ע"י הטהרה מהקב"ה שתבא בעקבות התשובה, אמנם ללא הטהרה ע"י מעשה ה' אין התשובה רק פועלת מחילת העוון והיא כתריס שלא תוכל הפורענות לבא עד אשר בחסדי ה' יטהרנו ה' למחוק מציאות ופגם העוון, ובה יתבטלו אותם גזירות ופורעניות מן העולם, (ואפשר שבה יתורץ נמי מה שהקשו מ"ט כל לאוין שבתורה לוקין עליהן והא קיי"ל דכל לאו הניתק לעשה שהעשה הוא תיקונו ועונשו של הלאו כלשון רש"י אין ראוי ללקות בזה, א"כ מה"ט כל לאוין שבתורה הלא ע"י התשובה נתקן העוון ושוב לא יצטרכו ללקות, והן אמנם שהוא בכלל גזיה"כ דהוי דומיא דלאו דחסימה אף שגם בו יש עשה דתשובה, מיהו הוא גופא טעמא בעי אמאי התשובה לא חשיבא כתיקון העוון. ולמשנ"ת דאין התיקון מעשה האדם רק מחסדי ה', ולאו הניתק לעשה דאין לוקין הוא דווקא בגוונא שהאדם הוא המתקן את קלקולו).

שמן הקלות יבוא לתקן גם החמורות ונמצא שמקיים מצות תשובה גמורה בחיפוש דרכיו ובשיפור מעשיו, כלשון חז"ל ששופר בא לרמוז על תשובה לשון שפרו מעשיכם ולשון שיפור משמע כמשנ"ת על התויית דרך להגיע על ידה לתיקון השלם דהיא היא מצות התשובה, וכמשנ"ת. (וע"ע בבית אלוקים להמבי"ט שער ב' פ"א שמבואר להדיא כדברינו).

ח. ובמה שהקשו במה נתיחדה מצות התשובה ביוה"כ יתר על שאר ימי השנה נראה לבאר בהקדם מה שהקשו על עסק התפילה בימים נוראים בו אנו אומרים ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה ולמה נקטו לשון מעבירין ולא מבטלין והלא בקשתינו היא אבינו מלכנו בטל מעלינו כל גזירות קשות, ולשון מעבירין משמע שקיימים הן רק שאינם עולים לקטרג, ובאמת שלהמתכונן הלא היא משנה מפורשת כן שאמר התנא באבות כי תשובה ומעשים טובים היא כתריס בפני הפורענות, היינו דאין התשובה מבטלת הפורענות רק משמשת כהגנה מפניה, וצ"ע כנ"ל.

ונראה לפרש עפ"י המבואר בחידושי אגדות (שבסוף קוה"ע להגרא"ו) שביאר ענין מעלת התשובה המבואר במסל"י שהוא חסד הבורא, וביאר שם באריכות דאף שלענין מחילת העוון אין בזה חידוש גדול דהרי מבואר בגמ' סופ"ק דקידושין בתוהא על הראשונות במצוות שאיבד שכר מצוותיו, כן הוא בדין שיהא אף אעבירות שתוהא ומתחרט עליהם שימחל לו עונו, כל זה לענין מה שהמרה ומרד ברצון קונו ומעתה לא יענש עוד עליהם, אבל חידוש התשובה הוא על עצם תיקון החטא שנטהר מחטאו וסר העוון מן המציאות ממש (עי"ש בדבריו הנפלאים). ונראה להוסיף עוד בדבריו

והנה מימריה דר"ע נאמר במשנה בסוף יומא  
על יום הכיפורים שזהו החפצא של  
היום כלישנא דקרא כי ביום הזה יכפר עליכם  
לטהר אתכם לפני ה' תטהרו, ובזה הפסוק יש  
הבטחה כי יטהר הקב"ה אותנו מחטאתינו,  
אמנם למאי דקי"ל לדינא דאין יוה"כ מכפר  
בלא תשובה הרי שיש עיכוב ותנאי לחפצא  
של היום שלא תבא הטהרה זולתי התשובה,  
ולפי"ז א"ש היטב הא דביוה"כ הוא סברא

שהתשובה היא חובה, שהרי בלא תשובה  
שערי היום ננעלו, וכביכול אין הקב"ה יכול  
לקיים הבטחתו, ומטעם זה כתב הרמב"ם  
שאף שבכל השנה הוא רשות, אבל ביוה"כ  
חייב כל אחד לעשות תשובה ולהתודות על  
חטאו, ומה"ט כתב החינוך מצוה שס"ד דמי  
שלא שב ביום זה בתשובה הוי מבטל מצות  
עשה, ולמשנ"ת לא צריך קרא לזה אלא הוא  
מסברא, ודו"ק.





הרב צבי שפטר

## בדין מוקצה שהגיע לידו

בשו"ע או"ח סי' ש"ח ס"ג מבואר דאם נטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו יכול להמשיך ולטלטלו [אף כשכבר אינו צריך למקומו] עד מקום שירצה. ובבאור דין זה מצינו כמה דרכים ומהם עולים נפק"מ לדינא בנידון זה, ונציע הדברים בעזהש"ת.

ובהוצאה כשהוא בידו אין חיוב על הוצאתו לפי שלא הייתה עקירה משעה ראשונה לכך [ובשולחן שלמה כתב דמה שהותר טלטול כלאח"י הוא ג"כ מטעם הוצאה]

**ובאבה"ע** סי' רס"ו נקט כהתו"ש דהותר רק בכלי שמל"א ולא במוקצה גמור ורק בהתחיל בהיתר והוסיף להתחיל מער"ש ג"כ חשיב התחיל בהיתר וכן מוכח דעת התו"ש מהא דהוכיח מקושיית המג"א משופר הובאה לעיל אות א' דלא הותר במוקצה גמור ולכאורה י"ל דשאני התם שהתחיל באיסור א"ו דחשיב כיה"ג התחיל בהיתר.

**ב.** שיטת הגר"א בזה מתבאר ממה שכתב בסי' רס"ו על מה שהתיר הרמ"א לטלטל כיס של מעות ששכחו עליו מער"ש דאין להקל בזה דלא הותר אלא היכא דתחילת הטלטול הוא בהיתר דאז כל הטלטול הוא בהיתר משא"כ בכיס של מעות. והביא ראייה מהא דאסר (שבת ל"ה:) לטלטל השופר אחר התקיעות אלא מצניעו קודם כניסת שבת. ומבואר דכיון דלא היה תחילת הטלטול בהיתר לא הותר המשכו. ומבואר דס"ל דאי"ז חשוב התחיל בהיתר במה שהתחיל מער"ש וצ"ב.

**וביור"ד** סי' רס"ו הרחיב יותר לבאר את שיטתו בזה דאסר לטלטל איזמל אחר המילה וז"ל: ואע"ג דגבי כלי שמל"א

**א.** המג"א בסי' ש"ח שם ובסי' רס"ו סקי"ט כתב דההיתר להמשיך ולטלטל הוא "כיון שהוא בידו", וכתב בסי' ש"ח דה"ה אם שכח ונטל מוקצה באיסור יכול להמשיך ולטלטלו, וציין לדברי האגודה שהביא הרמ"א בסי' רס"ו סי"ב דבשכח כיסו עליו מותר להמשיך ולטלטלו. עוד היקל דאפי' במוקצה גמור יכול להמשיך ולטלטלו בעודו בידו כמבואר בסי' של"א סק"ה גבי איזמל של מילה אחר המילה דלא יניחנו מידו כדי שיוכל להמשיך ולטלטלו עד מקום המשתמר. וכן מוכח מהמבואר בסי' רס"ו סי"ב דבכיס של מעות יש היתר זה והק' המג"א מהא דאיתא בשבת דל"ה גבי שופר דאסור להמשיך ולטלטלו אע"ג דאוקימנא אליבא דר' נחמיה דאסר לטלטלו לצורך גו"מ, וחזינו דהיקל בזה אף במוקצה גמור אולם בתו"ש נקט דאין להקל בזה אלא בכלי שמל"א שיש בו היתר טלטול לצוגו"מ אך לא במוקצה גמור וכן אין להקל בשכח וסברתו דכיון שהוא קולא אין להקל אלא היכן שמצינו.

**וברעת** המג"א נראה דס"ל כסברת הצ"ח (ביצה ג:) דעיקר איסור טלטול הוא רק ההתחלה עיי"ש שהתיר מטעם זה להמשיך לטלטל אף שלא לצורך כלל וממילא א"ש דמותר אף במוקצה גמור וכן בהתחיל באיסור. ובטעמא דמילתא י"ל כמש"כ האו"ש בסוף פכ"ה דטעם היתר זה הוא משום דאיסור מוקצה הוא אטו הוצאה

כשמטלטלו לצורך מקומו מותר להצניעו וכו' כאן אסור וראי' ממ"ש מספ"ב דשבת שמעתי וכו' דדוקא בכלי שמל"א שאינו מוקצה שמותר לטלטל לצורך גו"מ וכו' וכמו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל בזה מותר כיון שמטלטל לצורך משא"כ במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו עכ"ל. ומבואר דמלבד מה שהזכיר בדבריו דהוא משום שמטלטל לצורך מקומו מותר להמשיך ולטלטל תלי גם במה שכלי שמל"א אינו מוקצה והביא לזה ראייה מסוף פ"ב דאסור להמשיך ולטלטל שופר אליבא דמ"ד דאין ניטל לצוגו"מ הרי דבמוקצה לא התירו עי"ש. ולכאורה תמוה דבאו"ח הוכיח מראיה זו דבעינן התחיל בהיתר ולפי דבריו ביו"ד יש לדחות דלא בעינן התחיל בהיתר והא דאסור להמשיך לטלטל השופר הוא מטעם שהוא מוקצה.

**ואשר** מוכרח דהא דבעינן שלא יהיה מוקצה והא דבעינן התחיל בהיתר הם ב' תנאים הנצרכים זל"ז. ובביאור הדברים נראה דיסוד ההיתר הוא כמש"כ באו"ח דהתחלת הטלטול הוא בהיתר וכל הטלטול הוא בהיתר והביאור בזה נראה דכל דלא נאמרה הגזירה כלים על תחילת הטלטול לא גזרו על המשכו ולפי"ז בעינן שיהיה היתר מפרשת טלטול ולא יועיל היתר של התחיל קודם השבת שאינו מפרשת טלטול או התחיל לטלטל סכין לצורך המילה דהתירו משום דצורך מילה דוחה איסור מוקצה ולא הותר מפרשת טלטול.

**ומעתה** נראה דאי נימא דכלי שמל"א שמוקצה עליו א"כ מה שהותר לצוגו"מ הוא מטעם שכלפי זה אין הקצאה וכמש"כ החי"א כלל ס"ו ס"ד א"כ לא שייך לומר דכיון שלא גזרו על התחלת הטלטול לא יגזרו על ההמשך דאינו מטעם הפקעת

הגזירה מה שהותר להתחיל לטלטלו דנימא דלא גזרו על המשכו אלא מטעם דכלפי התחלת הטלטול לא היה מוקצה וכיון שלגבי ההמשך הוא מוקצה אין להתיר משום תחילתו ולכך הוצרך הגר"א למש"כ דאין שם מוקצה עליו והא דמותר לצוגו"מ הוא משום דהפקיעו הגזירה משום צורך שבת וא"כ שפיר י"ל דלא גזרו אף על המשכו. [ובנוס"א י"ל דאם כלי שמל"א שם מוקצה עליו הא דהותר לצוגו"מ הוא מטעם דהקילו דצורך שבת ידחה איסור מוקצה בכלי שמל"א אך ודאי דלא הפקיעו בזה איסור טלטול מוקצה וממילא כשנגמר הצורך שבת הרי הוא עומד באיסורו ולכך הוצרך הגר"א להא דאין שם מוקצה עליו וכן"ל וצ"ע].

**ג.** והנה בתוס' דל"ה: ד"ה והתניא מבואר דחזן הכנסת צריך להניח השופר מידו קודם שמקבל שבת אף למ"ד דמותר לטלטלו לצוגו"מ [וכדברי התוס' כתבו הרשב"א והתוס"ר וכן דעת המאירי שם]. וביאר הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סי' ל"ד) דגדר ההיתר דעודו בידו לשיטתם הוא דמתוך שהותר התחלת הטלטול הותר המשכו עיי"ש. וביסס גדר זה עפ"י דהבעה"מ והאגודה עיי"ש. ולכך לא מהני מה שהתחיל מער"ש דלא מטעם הותרה הוא אלא דליכא איסורא כלל ועוד דהצורך שהתחיל לטלטל השופר בשבילו דהיינו התקיעות אסור בשבת.

**והנה** מדיוק לשונות הראשונים נראה דבעינן התחיל ברשות דהעמידו לדין זה באופן שהתחיל לטלטל לצוגו"מ [תוס' ביצה ג: ובהג"א שם ובחי' הרשב"א שבת קכ"ד:]: ומשמע דרק בכה"ג הותר [ולדעת המג"א נצטרך לדחות דבאו לאפוקי התחיל במזיד] וכן לשון האגודה, ותמוה לכאורה דהא בסי' רס"ו סי"ב הביא הרמ"א בשם האגודה

חשיב התחיל בהיתר ועוד דיש לצרף סברת הלבוש לעיל אות ד'.

**עוד** כתב המשנ"ב בסי' רס"ו סקל"ד דאם כשיתיר חגורו תיכף ויפול המעות יכול להביא לידי הפסד אפשר שגם להגר"א מותר ודימה למש"כ המג"א בסקי"ד ובסק"כ עיי"ש. ולפמשנ"ת בדעת הגר"א לעיל דאין קולא כלל בהמשך טלטול ורק דלא גזור על המשך טלטול המותר נראה לכאורה דאין להקל בזה דמי שאכל שום וריחו נודף וכו' ורק לסברת התו"ש דהמשך טלטול קל יותר י"ל כן, אך לדידי' א"צ לזה דהא חשיב להתחיל מער"ש התחיל בהיתר אך יהיה נפק"מ בהתחיל בשבת בשכחה

### לסיכום: בדין מוקצה שכבר בידו שהותר להמשיך לטלטלו:

**א.** שיטת המג"א דהותר אף במוקצה גמור. וכן הותר אף בשכח. ולטעם שנתבאר מותר להמשיך לטלטל אף שלא לצורך כלל וכדאיתא להדיא בצ"ח.

**ב.** שיטת הגר"א דהותר בכלי שמלאכתו לאיסור שהתחיל לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

**ג.** שיטת התו"ש והאבה"ע דהותר בהתחיל ברשות כגון צורך גו"מ או התחיל מער"ש. ורק בכלי שמל"א. ולטעם אין להקל שלא לצורך כלל. ואם התחיל בשכחה אפשר דיש להקל במקום הפסד.

**ד.** הגריש"א זללה"ה בביאור שיטת התוס' דרך אם יש הותרה על תחילת הטלטול הותר המשכו ולכן בעי' שיתחיל בשבת ועכ"פ באופן המותר בשבת.

**ה.** הכרעת המשנ"ב לגבי שכח לא הכריע אך כתב דאפשר דמודה הגר"א במקום הפסד וכתבנו לדון שאין להקל. לגבי כיסו עליו

להתיר בכיס שעליו מער"ש להמשיך לטלטלו ולכאורה צ"ל דס"ל כשיטת התו"ש והאבה"ע להתחיל מער"ש התחיל בהיתר, אולם לדעת הגריש"א שכתב בדעת האגודה דהוא היתר של מתוך שהותרה וכנ"ל יקשה היאך היתר להמשיך לטלטל כיסו שעליו מער"ש.

**ומצאתי** בס"ד לדברי הלבוש סוף סי' ש"ט שהביא לדברי האגודה גבי כיס וביאר הטעם דמתוך שיכול לטלטלו להסירו ממנו יכול לילך עמו לחדרו במקום המוצנע ולהתירו שם עם חגורו, ומבואר דלאו מכח מה דהוא עליו מותר להמשיך ולטלטלו אלא מכח מה דיכול לטלטלו להסירו ממנו, וא"כ א"ש דהוא ממש או מעין סברת הגריש"א זללה"ה בהיתר של עודו בידו.

**ד.** והנה הרמב"ם והרי"ף השמיטו להא דחזן הכנסת מצניע השופר קודם שיקבל שבת (שבת ל"ה) ותמה ע"ז בערוה"ש ונראה דאי נימא דבכלי שמל"א שמותר לצוגו"מ הותר להמשיך לטלטל א"כ א"ש דהשמיטו ומה דמבואר בברייתא דצריך להניח הוא משום דאתיא כרב נחמיה דאסר לטלטלו לצוגו"מ וכן היא נימא דבהתחיל בטלטול המותר הותר להמשיך, ג"כ א"ש וכנ"ל אך לשיטת המג"א דהתיר בכל גווני הקושי' במקומה עומדת וצ"ע. [ועי' ירושלמי ר"פ כל הכלים דמוכח כהרי"ף והרמב"ם ואכמ"ל].

**ה.** והכרעת המשנ"ב בזה בסי' ש"ח סקי"ג הכריע דהותר רק בכלי שמל"א ולא במוקצה גמור [ולפמשנ"ת אין הכרח דהושוו בזה לגמרי]. ובסי' רס"ו בבאזה"ל ד"ה יכול הביא לדברי הדעה"ח שהכריע דרך בכלי שמל"א הותר ובכיס [דמותר לטלטלו לצוגו"מ] מותר להמשיך אף שהוא עליו בשכחה וי"ל בב' אופנים שהיקל בזה בסי' רס"ו ולא בסי' ש"ח חדא משום שיש לצרף שיטת התו"ש והאבה"ע להתחיל מער"ש

עו

**מנורה**

בדין מוקצה שהגיע לידו

**בדרום**

מעו"ש הכריע דמותר להמשיך לטלטלו. ולטלטל. ועיין אורחות שבת ח"ג בירורי  
לגבי מוקצה גמור הכריע דאסור להמשיך הלכה סי' ג' אות ו' ז' ואכמ"ל.





# תגובות הקוראים



מכתב א'

תגובה לדברי הרב מנחם פרגו נ"י בקובץ "מנורה בדרום" גליון א'

- (א) דברי הרב פרגו נ"י בקובץ מנורה בדרום גליון א' - מנ"א ה'תשע"ט לפ"ק.  
 (ב) כמה הערות בסוגיות הוצאה.  
 (ג) ביאור בעיקר גברי הוצאה, ומיושב לפי"ז כל הנ"ל.  
 (ד) ולפי"ז מיושבת קושית הרב פרגו נ"י היטב.

או רק עם הנחה, והקשו האחרונים דסותרין דברי רש"י זה את זה, וכן יש להקשות בדברי הרא"ש שכתב (פ"א סי' א') דעקירה או הנחה לחודייהו הוו דרבנן, ואילו לקמן (פ"ח סי' א') כתב דח"ש אסור מהתורה גם בשבת [עי' בקרבן נתנאל שם שזה מדברי הרא"ש, ולא ההג"א, ואכמ"ל], והאחרונים הרבו לבאר בזה וליישב זה,

**ובמאירי** (עד). כתב ג"כ כרש"י דאיכא דין ח"ש בשבת מהתורה, ומאידך גיסא כתב להדיא בריש מסכתין כרש"י דעקירה בלי הנחה או איפכא אסור מדרבנן, וגם בדבריו קשה כנ"ל.

**ב]** ובגמ' (ה:): איתא "א"ר אבין א"ר אילעי א"ר יוחנן היה טעון אוכלין ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד" ופירש"י (ד"ה אינו חייב) דהיינו כדי שתהיה עקירה באיסור, דעד השתא אין לו עקירה באיסור, כיון שהיה טעון ברה"י להוליך מזוית לזוית, ועקר ע"מ כן, ואח"כ נמלך להוציאו, א"כ העקירה היתה בהיתר, והנה זה מובן אם יפרש רש"י את דברי הגמ' דאיירי רק בעקר להוליך מזוית לזוית, ונמלך להוציאו, אבל לפנינו כתב רש"י (לעיל בד"ה היה טעון) דאיירינן גם בטעון מבעוד יום [וכן לכאור' יש לדקדק לשון הגמ' "היה טעון" משמע לשעבר והיינו קודם השבת], ולכאור' יקשה בזה טובא איך שייך לבאר את

**א)** באות א' הביא מדברי הראשונים מוכח שגדרי מעביר ד"א ברה"ר הם כהוצאה מרשות לרשות, ובאמת דזה מוכרח מעצם דברי הגמ' (שבת צו). דאמר' דהעברה תולדת הוצאה היא, אבל מאידך גיסא הקשה דדעת הגר"ח ז"ל דההעברה היא עיקר המלאכה, ואינה כהוצאה שעיקרה העקירה והנחה, והוסיף לציין לאפיקי ים ותוצאות חיים שרצו לומר דבמעביר ד"א העקירה והנחה הם רק תנאי במלאכה, וזה לכאור' כהגר"ח הנ"ל.

**ובאמת** דבפשטות האמת היא כהגר"ח וסיעתו דההעברה היא היא המלאכה, והקושי שהיה לו בזה הוא ממה שהניח הנחה שבהוצאה אין זה כך אלא עקירה העקירה וההנחה.

**ב)** אך לענ"ד אין הדברים כן, ויש להקדים ולבאר בזה כמה עניינים במלאכת הוצאה:

**א]** ברש"י (שבת עד. ד"ה וכי) מבואר דאמרין גם בשיעורי שבת דחצי שיעור אסור מן התורה, (ודלא כשיטת החכם צבי סי' פו דדוקא בשיעורי אכילה נאמר דין ח"ש) וכן דעת הרבה ראשונים ואכמ"ל בזה, ומאידך גיסא כתב רש"י (ב. על המשנה) דשתיים שהן ארבע ביציאות השבת היינו ב' מהתורה וב' מדרבנן דמהתורה היינו עם עקירה והנחה, ומדרבנן היינו רק עם עקירה

(ז') פסק כרבנן דב"ע, והך דריו"ח דמפרש לכן עזאי לאו לאורויי כותיה, אלא לפרושי למילתיה בעלמא קבעי, וכן עמדו בזה תוס' (ה: סוד"ה בשלמא).

(ג) ובמקו"א ביארתי באורך מילתא בטעמא בעז"ה שורש עניין מהלך כעומד דבן עזאי, דס"ל דכל עקירה שאדם עוקר חפץ ממקומו לא חשיבא עקירה גמורה עד שמוציא את החפצא מהמקום שהי' בו, וכל זמן שלא הוציאו לא נשלמה העקירה אלא נמשכת ונמשכת עד שמוציא, ולפי"ז איכא למימר דמודה בן עזאי להך דריו"ח דהמעביר חפציו ונמלך דפטור משום שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, דהיינו דכיון שנמלך מתבטלת העקירה הראשונה, דעד כאן לא קאמר ב"ע דהעקירה נמשכת עד שעת הוצאה, אלא היכא דהעקירה כולה בחדא מחשבה היא, אבל כשנמלך מודה דנתבטלה, וממילא לק"מ ע"ד הרי"ף.

**והנה** בסוגיא הנ"ל דהיה טעון מבעו"י (לגירסת הספרים ברש"י) אוכלין ומשקין דפירש"י דטעם הפטור משום דהעקירה לא היתה במלאכת מחשבת, וקשה דהעקירה היתה קודם השבת, ופטור משום דשריא לכתחילה קודם השבת, וכנ"ל, ונראה ליישב בעז"ה גי' הספרים (ובמקו"א הארכתי בזה בעז"ה) די"ל דהעקירה של ערב שבת מייחסת למוציא את פעולת ההוצאה, אבל אינה עיקר האיסור, דבתורה נצטוינו שלא להוציא מרשות לרשות וא"כ זוהי המלאכה האסורה, ולא העקירה או ההנחה, א"כ כיון שהיא מוגדרת מלאכה שלימה, לכאורה היה צריך להיות שלא איכפת לן שהעקירה [שהיא כעין מכשירין בעלמא לייחס את המלאכה לפועלה] היא בערב שבת ונחייב על המלאכה השלימה שנעשתה בשבת, וזהו שכתב רש"י דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והעקירה ג"כ

הגדר של הפטור של עוקר מבעו"י וקדש עליו היום והוציא והניח דפטור משום דלא היא מלאכת מחשבת, והלא לא עשה כאן מלאכה כלל, דהא העקירה היתה בחול, ובהיתר גמור ולא בגלל מחשבתו הי' המעשה מותר, אלא משום שעיקר המעשה היה מותר, אפי' אם חישב בעקירה שהוציא ע"מ להוציא, ומה עניין מלאכת מחשבת לכאן, ובאמת הב"ח בהגהותיו כאן מחק תיבות "או מבעוד יום" מדברי רש"י דלעיל, ולכאור' הוא מטעם הנ"ל, אך מ"מ גירסת הספרים צ"ב.

**ג]** ובסמוך (ה:) איתא נמי בגמ' "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, ובן עזאי פוטר" ומבואר בגמ' דטעמיה משום דקסבר דמהלך כעומד דמי, וממילא חשיב כאילו נעצר ועמד בכרמלית, ואח"כ עקר לרה"ר, ובהמשך הסוגיא איתא (ו.) "א"ר יוחנן ומודה בן עזאי בזורק", ולכאור' ריו"ח דקאמר לה בדעת בן עזאי קאמר לה, וליה לא ס"ל, דהא לעיל מינה (ה:) אמרי' "אמר רב ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן המעביר חפציו מזווית לזווית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". וזה ע"כ דלא כבן עזאי, דהא לב"ע נעשית עקירה חדשה בכל רגע, וגם כשמהלך, ולא איכפת לן באיזה מחשבה היתה עקירה ראשונה.

**אמנם** ברי"ף (ב. מדפי הרי"ף) הביא פלוגתא דרבנן ובן עזאי, ודברי ריו"ח שמודה ב"ע בזורק, ומשמע דפסק כב"ע מכח זה, ומאידך גיסא פסק ג"כ כד' ריו"ח הנ"ל דמעביר חפציו מזווית לזווית ונמלך והוציא פטור, ואיך מתיישבים הדברים בהדדי, הא אי פסק כב"ע הו"ל לחייב במעביר חפציו מזווית לזווית ונמלך להוציא, דהא בשעה שנמלך ג"כ נחשב כעומד, וא"כ הו"ל עקירה זו כעקירה ראשונה, והיא לשם הוצאה, ועי' בראשונים שנתקשו בזה וברא"ש (פ"א סי'



כלולה במחשבת הנ"ל, ולכן כיון שהיתה בע"ש אין כאן מחשבת, ופטור, והיינו ג"כ כנ"ל דאמנם גדר מהלך כעומד הוא שכביכול נמשכת העקירה עד שמוציא מהרשות, א"כ בטעון מע"ש יש לבאר דכשנכנסת השבת נגמרת ג"כ העקירה הראשונה וכמו נמלך, וכנ"ל ואע"ג דמייחסת את הפעולה לפועלה כנ"ל, היינו רק מבחינת המציאות הפשוטה שאין למלאכה איך להתייחס לפועלה וע"י העקירה מתייחסת לפועלה (וכמו שאבאר תורף הדברים בסמוך בל"ג) אבל מבחינת הדין התורני חשבינן לעקירה כנגמרה, וכבר אין העקירה חשובה כעומד החפצא במצבו הראשון [ודו"ק היטב דמיושבת בזה ג"כ קושית הגראמ"ה ז"ל (בהגהותיו על הרא"ש שם) עיי"ש, ואכמ"ל].

**ויסוד** הדברים הוא דמלאכת הוצאה שנאסרה היא הפעולה של ההוצאה, ולא מידי אחרינא, וכדילפי' מקראי, אלא דחלוקה מלאכה זו מצד עצם מציאותה משאר מלאכות, שהרי כל המלאכות הם מלאכות של פעולה ויצירה שבשעת עשיית האיסור הוא ג"כ עושה איזה מעשה אמיתי של מלאכה שמייחס את המלאכה הנוצרת אל פועלה, אמנם בהוצאה אינו כן דהא כשעושה את עיקר המלאכה, ועובר על איסור התורה אינו פועל שום דבר שיכול לייחס את הפעולה אליו, דלפעולת ההוצאה אין חשיבות של מעשה להחיל עליו חיוב חטאת, ומשום כך הגדירו חז"ל (ואפשר דזה כעין הל"מ מיסוד איסור ההוצאה, ואכמ"ל) ב' תנאים לייחס את מעשה המלאכת איסור לפועלה, והיינו עניין העקירה וההנחה, שהם תנאים ומכשירין לייחס את מעשה המלאכה לפועלה, דבלעדיהם אין איך לייחס את הפעולה לפועלה, וממילא אע"ג דעובר בזה על רצון התורה, אם הוציא בלא העקירה

וההנחה א"א לאסור זאת מהת' כיון שלא התייחס אליו איסור התורה, ומ"מ כיון שעובר על רצון התורה, ברור דזה אסור מדרבנן, מכח יסוד איסור התורה של איסור מלאכת הוצאה, ומצאתי דהדברים מבוארים במאירי להדיא (ג): וז"ל "ומ"מ אנו קיבלנו בפירושה שאף לדברי האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור, מודה הוא בזו שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה כגון כתב אות אחת, או אכל חצי זית חלב שאע"פ שאינו חייב, איסור מיהא איכא, אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריה, ואע"פ שאמרו שהמעביר ב' אמות בשוגג וב' ביז וב' בשוגג פטור, מ"מ ההעברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה" כו', ע"כ עיקר לשונו הנוגע לדידן.

**ונתבאר** בדבריו כמה עניינים, ואכה"מ לפרטם, רק העניינים הנוגעים לדידן הם דמבואר חדא דהוצאה בעקירה לחוד חלוקה ביסודה מדין חצי שיעור, ומשו"ה היא דרבנן, ועוד דהוצאה חלוקה ביסודה מהעברה, ואגב הכי גם משמע שעיקר איסור הוצאה הוא בהנחה, וזה לכאוי' דלא כרש"י (ב. ד"ה שניהם) דמבאר דעקירה היא עיקר ההוצאה ולא ההנחה, אלא דהמאירי גופיה בריש המסכתא מפרש להדיא כרש"י הנ"ל, (ומו"ר הגר"י גרינבלט שליט"א נתקשה בזה בשיעורו ביסוד דין הוצאה בעקירה והנחה - אות ט' עיי"ש).

**ובאמת** דבגוף דבריו הנ"ל ג"כ אין מובן מה בא ליישב בדבריו שכתב דההנחה היא עיקר החיוב, וגם לפי"ז לכאוי' אי עבד הנחה בלי עקירה נחייבהו חטאת, ומפורש במשנה דפטור, וע"כ דאין כונתו ז"ל שהחיוב הוא על מעשה ההנחה, והנראה בפשיטות דכונתו לבאר את החילוק בין

ההוצאה, וכנ"ל בלי העקירה וההנחה אין דרך לייחס את מלאכת האיסור אל פועלה, א"כ איך נחייבהו כשלא נתייחסה אליו המלאכה, ובכה"ג לא אסרה תורה, כי התורה אסרה רק באופן שזה מתייחס לאדם, דהא שורש איסורי המלאכות הם למען ינוח האדם, וכיון שאין למלאכה זו התייחסות אליו, א"כ אין פגם במנוחתו, ולכן אין בזה איסורי תורה, אמנם כיון שסוף סוף זהו מעשה האיסור, ודאי א"א להתיר מילתא כה"ג שהוא כמו נבל ברשות התורה, וממילא ודאי אסור לכה"פ מדרבנן, [ובמקו"א גם הוספתי לבאר בעז"ה דיסוד איסור מוקצה הוא ג"כ ע"ד זה, ומיוסד ע"ד הרמב"ם ז"ל בסופכ"ד משבת עיי"ש, ואכמ"ל].

(ד) כללן של דברים עיקר איסור הוצאה הוא ההוצאה מרשות לרשות, והעקירה וההנחה הם תנאים מחוייבים מצד הדעת ליצור חלות חיוב על מעשה ההוצאה, ולכן הם ג"כ מעכבים בחיוב מהת' בהוצאה, וגם בעיקר האיסור תורה, אבל אינם איסור תורה מצד עצמם, והנ' העברה ג"כ עיקר האיסור הוא כעין הוצאה וכמבואר בבעל המאור ז"ל, והעקירה וההנחה הם תנאים בחיוב כדי ליצור חלות חיוב ולייחס את הפעולה לפועלה, דההוצאה וההעברה מלאכות גרועות הן מצד עצמן, כמבואר בראשונים ז"ל.

אוריאל ראובן אייזנבך.

מלאכת הוצאה לשאר מלאכות דהנה בשאר מלאכות האסורות - המעשה הוא גם האיסור עצמו שנאסר בתורה וגם היוצר הבלעדי של החיוב, משא"כ בהוצאה שהמלאכה העצמה האסורה אין בה איזה מציאות של מעשה שאפשר לחייב עליו, מאידך גיסא המעשה הוא זה שבדר"כ יוצר את החיוב, וכאן בהוצאה לפי"ז כל יוצר האיסור שהוא המעשה הוא העקירה וההנחה, שזה לכאור' לא קשור בכלל לגוף המלאכה האסורה, וזה מה שמבאר כאן המאירי ז"ל דבשאר מלאכות כי עבדינן ח"ש אסורים מהת' כיון דעביד חצי משיעור האיסור המבואר בתורה, משא"כ בעקירה בלא הנחה שכל זמן שלא עשה את ההנחה ג"כ חסר ביוצר החיוב עצמו, אף שאת המלאכה עצמה כביכול עשה, מ"מ יוצר החיוב אחר העקירה הוא ההנחה, וכל זמן שלא נוצר עדיין החיוב כלל, אין שייך כאן איסור מהת', ולא שייך כאן דינא דח"ש, והעברה שאני דסוף סוף עיקר המלאכה ג"כ יש בה מעשה, ואינה כהוצאה, ולכן יש מקום לומר בה לישנא דחצי שיעור.

ודאית' להכי יש לבאר ג"כ דברי רש"י הנ"ל דס"ל דח"ש אסור מן התורה גם בשבת, ואע"ג דס"ל דעקירה בלא הנחה אסורה רק מדרבנן גם לולי חילוקי האחרונים (והארכתי בעז"ה בדבריהם במקו"א ואכה"מ) דכאן אין עניין לחצי שיעור ולא לחצי מלאכה, אלא דהמלאכה האסורה היא מעשה

## מכתב ב'

### לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"

**בענין** דבריו הנפלאים של הרב אבחיל לוי בגדר מלאכת טוחן שנדפסו בקובץ הקודם רציתי להעיר במש"כ ע"ד תוס' בעמ' עד: שכתבו לגבי האי מאן דפריס סילקא וז"ל דווקא בסילקא שייך טחינה אבל שאר אוכלין שרי עכ"ל. וצ"ב מה החילוק בין סילקא לשאר אוכלין, וכתב הרב הנ"ל לבאר ע"פ מה דאיתא בדף קיד: יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק והיינו חתיכת ירק והקשו שם בתוס' דמאי שנא מהאי דינא דפריס סילקא חייב משום טוחן ותירצו דהתם מיירי כשעושה חתיכות דקות מאד והכא מיירי כשעושה חתיכות גדולות, ובזה יש לבאר נמי שיטת התוס' עד: דדווקא בסילקא שחותרו לחתיכות קטנות הוי מלאכת טוחן אולם בשאר אוכלין דאין חותכם לחתיכות קטנות שרי כקניבת ירק, עכ"ד.

**וכפי** שהבנתי כוונתו היא שבשאר אוכלין הרגילות לחתוך חתיכות גדולות יותר ומה"ט אין בזה טחינה, אכן יש להעיר דפשטות לשון התוס' משמע שבשאר אוכלין מותר אפילו באותו אופן של סילקא, ובאמת האחרונים הקשו סתירה בדברי התוס' שבדף עד: כתבו דדוקא בסילקא שייך טחינה ובדף קיד: התקשו אמאי יש בקניבת ירק משום טוחן ולא תי' דהתם מיירי בשאר ירקות משמע דבכל דבר יש טחינה.

**ויש** בזה כמה תירוצים באחרונים במנ"ח (מוסך השבת מלאכת טוחן אות ב') נקט דתוס' בדף קיד: חזרו בהם מדבריהם בדף עד: אבל במגיה למל"מ פ"א מהל' חו"מ ה"ג מתבאר תי' אחר שכתב שם

שמוכח מדברי התוס' בקיד: דאם מפרר את הלחם דק דק חייב אע"פ שאין טוחן אחר טוחן וביאר כונתו בנשמ"א כלל י"ז אות ג' שהוקשה לו סתירת דברי התוס' מדף עד: לדף קיד: ולכן הוכיח דס"ל דכשעושה חתיכות דקות מאוד שייך טחינה בכל דבר והא דכתב בפ' כלל גדול דוקא סלקא היינו אפילו בחתיכות גדולות עיי"ש (ובפמ"ג במשב"ז סי' שכ"א אות י' כתב עליו דאין להוכיח מדברי התוס' לאין טוחן אחר טוחן דאפשר דדוקא בשאר בשאר ירק מחלקים התוס' בין חתיכות קטנות לגדולות ולא באין טוחן אחר טוחן עיי"ש) ובחזו"א סי' נז' תי' דמש"כ התוס' דוקא סילקא אבל שאר אוכלין שרי אין כונתם לאפוקי שאר ירקות דא"כ יקשה מדבריהם בדף קיד: אלא לאפוקי פת ומשום אין טוחן אחר טוחן.

**ובאמת** בעצם קושיית האחרונים מסתירת דברי התוס' יעויין במאירי דף קיד: שמתבאר מדבריו דלק"מ דכתב וז"ל קניבת ירק זו וכו' יש לתמוה הרי אמרו האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן והיאך הותרה מלאכה וכו' ושמא תאמר שלא הותרה אלא בדרך זה שאנו אומרים כגון בצל וכרתי הרי אמרוה בכרבא וקרא ע"כ דהיינו שהמאירי הקשה קו' התוס' ורצה לתרץ כתי' האחרונים דשם מדובר על שאר ירקות שאין בהם טחינה ודחה דהרי בדף קטו. הגמ' מדברת על כרבא וקרא שהם כסילקא שע"י טחינתם מתבשלים היטב ומתכשרים לאכילה וכמבואר בברכות דף לח: שהם לא נאכלים חיים וזה כונת התוס' וא"ש דלק"מ.

**בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה**  
גרשון גולד.

## מכתב ג'

למע"כ חכמי ורבני מערכת קובץ "מנורה בדרום", ה' עליהם יחיו, שלמא רבא ונהורא מעליא,

ועניני עירובין (סימן מ"ו) מאי דכתבנו בעזה"י בהאי ענינא, דון מינה ואוקי באתרין.

### ג] בענין הנצרך ליכנס לביהכנ"ס לקרוא לחבירו

במ"ש הרב אברהם יחיאל הכהן הלר שליט"א (עמודים מ"ז ומ"ח) לדון במ"ש מרן ז"ל בשו"ע או"ח הלכות בית הכנסת סי' קנ"א (סעיף א') ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא אדם יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואחר כך יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו וכו' ודקדק בתו"ד וז"ל "ואולי אפשר עוד לחדש שכשאמרו בגמרא את העצה של "יקרא" הצריכו חז"ל שיפתח איזה ספר ויקרא מתוכו [שהרי אסור לקרוא פסוק אפילו תיבה אחת בעל פה כמו שכתב השו"ע בסימן קמ"ד] וזה לימוד בצורה חשובה של קריאה מתוך הספר" והאריך בזה ובסו"ד כתב וז"ל "ולכן הדגישה הגמרא במגילה אי קרא הוא ליקרא פסוקא" וכו' ע"ש בכל דבריו.

ולפענ"ד יש להעיר בעיקר דבריו דבמגילה (כ"ח ע"ב) אי' "ואי קרא הוא לימא פסוקא ואי לא לימא ליה לינוקא אימא לי פסוקין", ע"ש היטב, הרי דלא נקטה גמרא לישנא דקריאה אלא דאמירה [והן אמת דיש לדון בעיקר דבריו מלשונות הפוסקים]. ומש"כ במוסגר מהא דדברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ הנה הרבה יש להאריך בהא ממ"ש השדי חמד (כרך ב'), מערכת הדל"ת, כללים, כלל ד', דף ק"ג ע"ב

בחיבת הקודש זכינו לקבל את קובציכם הראשון אשר כשמו כן הוא "מנורה בדרום" המאיר באור יקרות אורה זו תורה מפרי עמל תורתם דרבנן ותלמידהון בני - בוני עירנו אופקים יע"א. ותיכף לנטילה ברכה יהא רעוא קדם אבוהון דבשמיא שיהא קובץ זה מגדל אור לדורשי דבר ה' זו הלכה ותזכו להיות ממזכי הרבים להגדיל תורה ולהאדירה.

### א] פתיחת אריות מוזן בשבת מחששא דקריעת אותיות

במ"ש הרב ישראל גולדברג שליט"א (עמוד ל"ב, ס"ק י"ב) אודות פתיחת אריות מוזן בשבת מחששא דתוך כדי הפתיחה קורע שלא במתכוין אותיות הכתובות על גבי האריזה - עי' בשו"ת אור לציון חלק שני (פכ"ז ס"ז) ובביאורים דהתם מאי דנתבאר בזה עיין שם היטב, (ועמ"ש בפסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח סימן ש"מ ס"י, ובספר הכותב והמוחק (פ"ד ס"ה) ע"ש ואכמ"ל).

### ב] בגוונא דנתקלקל העירוב בשבת

במ"ש הרב הנ"ל שליט"א (עמוד ל"ה, ס"ק ט"ז) גבי עירוב שנתקלקל בשבת דבמ"ב הלכות שבת סי' רע"ו (ס"ק כ"ה) ובביאורו"ל סימן שס"ב (ס"ג, ד"ה מחיצה) התיר לומר לאינו יהודי לתקנו כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול, ע"ש, והעיר בזה דאי מתעסק שרי אמאי חשיב מכשול לרבים, - עי' בספרנו ענפי משה בהלכות

מדפי הספר ואילך) ומכלל הדברים שם יש ליישב זה בכמה אופנים, ע"ש היטב.

### ד] ברכת שהחיינו בשבת דבין המצרים

ראיתי להג"ר דוד שטרן שליט"א דכתב (עמוד צ"ט ס"ק א') וז"ל כתב השו"ע באו"ח סימן תקנ"א [סעיף י"ז] טוב להזהר מלומר שהחיינו בבין המצרים על פרי או על מלבוש, וכתב המשנ"ב שם ס"ק צ"ח שלכבוד שבת אין להחמיר בזה, והנה יש להסתפק אם הוא קולא שהקילו לכבוד שבת (ובלא"ה כתב הגר"א שם בביאורו שהוא חומרא יתירה ולכן לכבוד שבת אין להחמיר) או דאינו מטעם קולא אלא שכל יסוד הדין הוא משום שאין ראוי וכדאי לומר שהחיינו לזמן הזה שהוא זמן של אבילות, ולכן שבת שאין בה אבילות שפיר יכול לומר שהחיינו לזמן הזה, עכ"ל. וע"ש

בהנפק"מ דאייתי עלה.

והנה במאי דכתב בשלהי דבריו יש להעיר דהמ"ב ז"ל (שם) כתב בריש דבריו וז"ל "אף על גב דאפילו אבל מברך שהחיינו, מכל מקום ימים אלו כיון שהזמן ההוא זמן פורענות אין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה", הא קחזינן מינה דמניעת שהחיינו בהאי זימנא לא הויא מחמת אבילות אלא מה"ט דהוי זמן דפורענות.

ואעיקרא דהך ספיקא, הנה כאמור המ"ב ז"ל בריש דבריו כתב לפרש דברי מרן ז"ל בשו"ע וקמוסיף אהא וז"ל "והגר"א בביאורו חולק על זה וכתב דהוא חומרא יתירה, וכן הט"ז מפקפק בזה, ועל כן בשבת אין להחמיר בזה, דבלאו הכי הרבה אחרונים מסכימין להקל בשבת", ע"ש, ומשמע מרהיטת לישניה דהוי קולא דהקילו ליומא דשבתא, ודוק היטב הדק.

ביקרא דאורייתא

משה חליוה

## מכתב ד'

**בעניין ברכת שהחיינו על בת, ובעניין המנהג היום להקריא יברכך לכהנים**

לאבא [ולאמא] תועלת והנאה גדולה בעצמותה במה שנוולד לו בן שיש לו המשך השייך למשפחתו, משא"כ הבת שלו אינה נחשבת כהמשך שלו דהרי הולכת למשפחת בעלה, ולכן רק על לידת בן חייבו חז"ל שהחיינו, ולא על לידת בת, כנלענ"ד לבאר טעם הדבר.

**עוד** ראיתי להעיר על מה שכתב הרב און סקלי שליט"א בקובץ זה לגבי מנהג הקראת יברכך, ונקט שראוי לחזור לדעת השו"ע שאין מקריאים 'יברכך' עיי"ש. אמנם צריך לידע שהשינוי בזה הוא דבר קשה במציאות שהרי אחרי שהכהנים התרגלו שמקריאים להם יברכך אם נבוא להנהיג שלא מקריאים להם יבוא הדבר בלבול, כגון שהכהנים יסיימו את הברכה ויחכו שיקריאו להם והשו"ע יעשה 'נו' מחמת שאינו רוצה להקריא להם, וצריך לדעת איך לעשות שינוי כזה בצורה נאותה, דהרי גם אם נפרסם אצל הכהנים המתפללים הקבועים על השינוי אבל מה נעשה כשמגיעים כהנים מבחוץ שרגילים שמקריאים להם [או שעולה להתפלל ש"ץ שלא יודע מהשינוי], ומלבד הבעיה המציאותית שיש כאן אבל יש כאן בעיה גם מצד הלכות ברכת כהנים הואיל והקפידו חז"ל טובא שלא יהיה היסח הדעת של הציבור ולא של הכהנים בשעת הברכה, ולכן אסור לעלות לברכת כהנים באופן שעלול להביא היסח הדעת של הציבור כגון כהן שיש בו מום וכדו' ואם נעשה שינויים בסדר של הברכה עלול הדבר להביא היסח הדעת ובלבול בשעת הברכה ונפסיד בזה ההידור של כוונת הלב בברכה, וגם יש מקום לומר

הנה כתבתי בגליון הקודם להעיר על הבנת הפוסקים את דברי המ"ב שבכל בת הנולדת לאדם צריך לברך שהחיינו, דלענ"ד כוונת המ"ב היא דוקא במי שתאב שתולד לו בת אבל לא היתה כוונתו לחדש שבכל בת הנולדת לאדם צריך לברך שהחיינו, וכמו שהוכחנו דהלכה כזו היתה צריכה להיות כתובה ומפורסמת, ודו"ק. אלא שעדיין צריך להוסיף ולבאר את הסברא שבדין זה למה באמת תגרע לידת בת שלא מברכים עליה שהחיינו מקניית כלים חדשים או מראית פירות חדשים שמברכים עליהם שהחיינו, מה הסברא להחשיב שאר מיני חידוש שמחוייב עליהם ברכת שהחיינו יותר מאשר לידת בת חדשה למשפחה שאין עליה חובת שהחיינו? ונלענ"ד לבאר הטעם בזה, שהאדם צריך לידע שבניו ובנותיו שנוולדו לו אינם 'שלו' אלא פקדון יקר וקדוש הופקד בידו לגדל בניו ובנותיו לתורה ויראת שמיים, ולידת הבת היא אחריות גדולה שנפלה עליו לחנך נשמה יהודית זו להיות אשה כשרה וצדיקה, ואינו דומה כלל לאדם שקונה כלי חדש או אוכל פרי חדש דהתם מברך על שמחת לבו שיש לו דבר חדש להנאתו ולשימושו, ולכן חייבו חז"ל בברכת שהחיינו, אבל מה שנולדה לו בת במבט היהודי האמיתי לא נוסף לקניינו ולבעלותו שום דבר אלא רק חובת חינוך ואחריות גדולה נפלה עליו, [ומה שמשמעשע עם בתו ונהנה ממנה אין די בזה לחייב בברכת שהחיינו, ודו"ק]. אבל בלידת בן הואיל והבן הוא היורש והוא הממשיך של אביו וכל מי שמת ואינו מניח בן ליורשו זה חסרון גדול באבא, לכן נחשב שיש כאן

שהואיל וכל הטעם שלא להקרות 'ברכך' הוא משום דליכא למיחש לטעות, אבל אחרי שכבר התרגלו להקראת 'ברכך' אולי יודה הרמב"ם שיש מקום להמשיך להקרות 'ברכך' דסו"ס לפעול שינוי במנהג זה יכול להביא קצת מכשול, ודו"ק. עוד יש להעיר על מה שנקט שלנהוג כמו הרמ"א יש בזה חשש של הפסק יותר מכדי דיבור בין הברכה לעשיית המצוה, הנה בהך ענינא נבוכך אני מאוד איך אפשר לומר שמי שמברך ושוהה [לצורך!] יותר מכדי דיבור יש בזה חשש הפסק [אפילו דיעבד], וא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו במעשים שבכל יום בברכת המוציא ובבציעת הפת שכמעט לא שייך שלא לשהות בין הברכה לאכילה, שהרי מברך המוציא [וממתין עד שבני ביתו יענו אמן] ואח"כ בוצע מן החלה ואח"כ חותך פרוסה מהחלק הגדול שאותו בצע, ואח"כ מטביל במלח, [יש נוהגים להטביל ג' פעמים] ונמצא דלעולם מגמר הברכה עד תחילת האכילה שוהה יותר מכדי דיבור! וא"כ אטו כו"ע

עושים הפסק בשהייה יותר מכדי דיבור לפי השו"ע? ולכן נראה לי פשוט שכוונת הדעה המחמירה היא רק באופן ששוהה שלא לצורך עניין הברכה, וכמו המקרה שדיבר השב"ח ל"ולא עלתה בידו לפי שעה, ונתעכב מעט" דמשמע שמדובר שהיה עיכוב שאינו רגיל ולכן איכא בזה חשש הפסק, אבל כל עיכוב שהוא לצורך עשיית המצוה או לצורך האכילה יודה השו"ע שאין בו חשש הפסק. עוד יש להעיר שעיקר דברי הרמב"ם הם מחודשים מאוד שהש"ץ אינו אומר 'ברכך' ונמצא שהוא אומר רק חצי פסוק שאומר רק ד'- וישמרך- ואין בזה שום משמעות לעצמה, ואפשר שהראשונים שחולקים שצריך להקרות כל הפסוק הוא גם מטעם זה שאין שום משמעות שהש"ץ יאמר חצי פסוק [אולי אפילו חשש אמירת שם ה' לבטלה אם חז"ל לא תקנו לומר כן]. וא"כ אם באנו לבטל מה שנהגו להקרות את כל הפסוק בשלימות זה לא רק עניין של הידור אלא יש בזה צד של הפסד, וצ"ע.

בברכת כהן

אברהם הלר

## מכתב ה

למערכת "מנורה בדרום" שהאיר כל הדרום מאור התורה הזורה בו, ויהי רצון שתמשיך מנורה זו להאיר באופן קבע, וישוטטו בה הרבים ותרבה הדעת.

**הרב** בן ציון זוארץ העיד לפני בשם חמיו שכל הקהל כולם בטיפולי שבלוב היו נופלים על פניהם ממש (ואף שלא היה שולחנות בבית כנסת נפלו על משענות הכסאות) וכן כתב הנ"ל בספר מנהגי לוב הנמצא עכשיו באמצע עריכה.

**סיפר** לי ידידי הרב נועם קפלן שליט"א מירושלים בשם הרב גד דישי שאמר שכשהיה ילד הזקנים סיפרו לו זקני הקהילה שכאשר הקהילה החלבית בברוקלין היתה בשכונת בנסנהורסט עדיין היו מטים ממש על ידיהם וכמו האשכנזים ורק לכשעברו לשכונת פלטבוש הפסיקו ליפול על פניהם.

**וכן** שמעתי ממחבר המאמר הרב סקלי שליט"א שאחר הדפסת המאמר העידו לו חמיו הרב חיים עמרני וכן הרב ה.כ שיחיו שגדלו במושב פטיש שרובם מיוצאי כורדיסטאן, ושם במושב עד לפני ארבעים שנה היו נופלים ואז בא חכם אחד ושידלם לשנות מנהגם ומאז הפסיקו ליפול.

**גם** בספר על מנהגי בוכרה שנערך על ידי כותב שורות אלו מפי ר' יוסף יצחקוב, שנולד בעיר דושנבה בשנת 1942 ח"י אייר ושהה שם עד גיל 31 (ספר זה לא נערך לדפוס עדיין וממתין לתורם שיממן את עריכתו והדפסתו), כתוב שבבוכרה נהגו לעשות נפילת אפים ממש בהטיית הראש על הזרוע ושכשחרית נפלו על צד ימין ע"כ.

**סוף** דבר כן נהגו עד הדור האחרון גם במצרים, לוב, בוכרה, חלב, כורדיסטאן

נהניתי מאד לקרוא את המאמר הנפלא של הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א לחזק את מנהג רוב הספרדים בדור הקודם שנהגו לעשות נפילת אפים בהטית הראש על הזרוע כפשוטו, וסידר הדברים בטוב טעם ודעת, והוכיח יפה שעדות הכנסת הגדולה לא מתייחסת כלל למקום שיש ס"ת, ודלא ככמה שטעו בזה, וכן הראה שגם מנהג בגדד הקדום היה ליפול וכמבואר בהרבה בספר 'מזמור לאסף' ובדקתי גם אני הדברים בשורשם בספר שם ונכונים הם.

**ולתועלת** הרבים אעתיק כאן מספר עדויות חשובות שרשמתי בזמנים שונים בזה:

**אבי** מורי ר' אליהו מנשה גבאי שליט"א שגדל בקהילת יוצאי מצרים בצרפת, נהג ליפול על פניו בין בשחרית ובין במנחה על צד שמאל וגם היה מכסה כל פניו על ידי משיכת הטלית בעזרת היד הימנית (אמנם בשנים האחרונות ממש למד אבי שליט"א את דברי הבן איש חי בעניין ולכן הפסיק בזה, ובל"נ אראהו מאמר זה ואולי עוד יחזור למנהגו הקודם).

**סבי** ר' ישראל זרביב שליט"א העיד בפניי שכל בני עירו בון שבמחוז קצנטינא באלג'יר נפלו על פניהם בין חכמים ובין עמי הארצות וכיסו את כל הפנים על ידי שלשול הטלית למטה, והוסיף שאצלם רק במנחה נפלו על שמאל ובשחרית על צד ימין ושלל כמנהג הספרדים הישן לפול בשניהם על צד שמאל.



וחלק ממחוזות אלג'יר. וזאת מלבד כל הקהילות שנזכרו כבר במאמר של הרב סקלי, והמנהג היום שלא ליפול הוא מנהג עיראקי שנתחדש קצת לפני הבן איש חי ולדעת הבן איש חי הוא המנהג הנכון יותר וכך ראוי לנהוג בכל מקום, אולם לדעת כל שאר פוסקי

ספרד ובהם החיד"א והכף החיים ועוד, ראוי ליפול ממש, וכאמור כן היה המנהג פשוט ברוב ככל תפוצות הספרדים והשתנה רק בדור האחרון ואצל רבים הוא רק מחמת מחוסר ידיעה שהוא מנהג נכון לפי רוב הפוסקים.

אהרן גבאי אופקים