

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון יג'  
מנחם אב - תש"פ

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת חבורות  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה את גליון מנחם אב תש"פ - גליון י"ג של קובץ מנורה בדרום, מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו אופקים, דלא פסיק פומיהו מגירסא וידיהו מכתובא אף בטרודות הזמן.

וכידוע, הוגלו אבותינו ונוטל כבוד מכית חיינו משום שנאת חנם ששררה ביניהם, וכן ידוע מאמר התלמוד דהחורבן היה משום שלא בירכו בתורה תחלה, וכבר האריכו בזה.

והנה, קובץ מנורה בדרום שכידוע מרבה תורה ומרבה שלום בודאי מהווה עוד נדבך בקירוב הגאולה השלימה ובנין בית קדשינו ותפארתנו.

ונסיים בהכרזת ר"ח אב הנהוגה בקהילות הספרדים: מחדש חדשים, יקבץ קדושים, אנשים ונשים, לעיר הבנויה. ויה זה החדש, לטובה יחדש, ורצון יצו אל, רב העלילה. אכי"ר!

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת רק לאברכים בני עירנו **אופקים**. ולמדור תגובות מתקבלות תגובות אף מאברכים שאינם מכני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא כירורי סוגיות בעלמא. וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, או לחילופין לשקלא וטריא או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים. **ושלא יהיה המאמר ליקוט בעלמא מדברי הפוסקים.**
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר.
- ♦ **חשוב!** יש להקפיד לכתוב בסוף המאמר מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה [יש לזכור כי לא תמיד יש לקורא זמן לעבור על כל הקובץ מדרך לכרך, וע"כ פעמים שעובר בעיקר על הכותרות וההקדמות ועל הסיכומים, ואם רואה נושא שמעניין אותו, או מסקנא מחודשת, הדבר ממריץ אותו לקרוא את המאמר כולו. והרווח כולו של הכותבים!].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים [שחלקם לא הופצו כ"כ בכתי המדרשות מחמת שהיו סגורים].
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אלול תתאפשר עד יום ראשון כ"ו באב - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסם בחודש הנוכחי** (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכתי"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.

♦ ומן המוותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בתפלה שיהפוך הקב"ה עלינו את החודש הזה לטובה,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

## תוכן העניינים

### גנוזות

הגה"צ רבי שלום אהרן לופס זלה"ה - רב דעכו

בענין סוף זמן קריאת שמע ..... י"א

מרן הגר"י מאיר זלה"ה - ראש ישיבת הנגב

מכתב תנחומים ..... י"ג

### מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין עמידת בעלים על יד הקרבן ..... יז

הרב גרשון גולד

באיסור אמירת פ' עשרת הדברות בציבור ..... כב

הרב זבולון אריה גרז

המתפלל על החולה אם צריך להזכיר שמו ..... כט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין השתמשות בחוטי החשמל או בתקרה לקנה העליון של צורת הפתח ..... לב

הרב יהוסף חבשוש

בדין המודרים הנאה זה מזה בברכת כהנים וברכת הזימון ..... מו

הרב משה חליוה

בענין השחות הסכין בערב שבת והמסתעף ..... נב

הרב פנחס יצחקי

בדין אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו.....נה

הרב יצחק ירחי

בעניין בישול אחר אפיה וצליה.....עא

הרב ערן כברה

בענין האם מותר לאדם לטוס לירח או לאו.....עה

הרב אביחיל לוי

בביאור מחלוקת הראשונים בהבישת כובע בשבת.....פד

הרב יאיר מיינקוס

בגדר יום עשירי באב ודיניו.....פה

הרב און אברהם הכהן סקלי

כריעה בסוף מודים דרבנן.....צה

הרב חיים פנחסוב

חילול שבת וביטול המצוות למען בריאות הנפש.....קב

הרב זאב פרעס

בענין אמירה לנכרי ובגדר מלאכות שבת ושביעית ועוד.....קי

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ניגוב ידיים בימי הקורונה.....קיו

המנעות מנטילת ידים לברכת כהנים מחמת הקורונה, והקבלת פני רבו עם

מסיכה.....קכ

הרב דוד חיים שוב

ענייני מצוות התלויות בארץ ..... קבג

הרב שרון שרפי

בגדרי תענית ת"ב והאבילות בו (ודינים העולים להלכה) ..... קכט

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... קמוג

חיוב לחם משנה בפהב"כ ♦ בענין רחיצה בעש"ק

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן ..... קמד

בדין כריעה בברכים ♦ יציאה לרה"ר מעוטף במגבת ♦ בדין סומא העולה לתורה וקה"ת ממרפסות

מכתב ג'

הרב משה חליוה ..... קמוז

ברכת השוקולד ♦ ברכת עושה הים הגדול ♦ חיוב כניסה למקלט בשעת אזעקה ♦ אי העוסק בתפלה פטור מתנית צדקה ♦ יציאה לרה"ר מעוטף במגבת ♦ בענייני ברכת כהנים ♦ בטעם תקנת ד' תעניות ♦ אי שרי לחולה שאב"ס ללכת לרופא מחלל שבת ♦ הזמנת מחללי שבת שיבואו ברכב ♦ חמין במוצ"ש מלוגמא ♦ זמן קידוש לבנה

מכתב ד'

הרב אביחיל לוי ..... קנג

נתינת צדקה בזמן פסד"ז ♦ שיטת רש"י בכריעה ב'לך נאה להודות'

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... קנז

בסוגיית טחינה וריסוק באוכלין (עם הערות הרב אהרן גבאי)

מכתב ו'

הרב און אברהם הכהן סקלי ..... קסד

שיטת רש"י בכריעה ב'ולך נאה להודות' ♦ ברכת השניצל ♦ נשיאת כפים במנחה קטנה בתענית

מכתב ז'

הרב זאב פרעס ..... קעא

בענין אי יש מזל לישראל

מכתב ח'

הרב שמואל ערן שמחון ..... קעג

הבנת הגר"א בגדר ברכת שעשה את הים הגדול







# גנוזות



הגה"צ רבי שלום אהרן לופס זלה"ה

רב דעכו

### בענין סוף זמן קריאת שמע

הגאון הצדיק חוטר מגזע ישישים כקש"ת רבי שלום אהרן לופס זלה"ה רב העיר עכו נולד בי"ז בכסלו תרס"ה בחאלב היא ארם צובה. היה איש האשכולות במלא מובן המילה ורב פעלים ומקבציאל להגדלת תורה והאדרתה, בין היתר נודע למשגב לעורר לבבות ישראל להיות ממשכימי קום ומעוררי השחר בתפילת ותיקין. נתבקש ביישיבה של מעלה בכ"ו מרחשון תשנ"ה לפ"ק, תולדותיו בארוכה באו בספר 'עבד נאמן'.

לפנינו קטע מתוך מכתבו של הגה"צ רש"א לופס זלה"ה ליבדלחט"א מו"ר מרן שר התורה רשכבה"ג הגר"ח קניבסקי שליט"א, סובב הולך אודות מש"כ מו"ר מרן שליט"א בספרו שונה הלכות סימן נ"ח (סעיף י"ב) אודות זמן ק"ש דהמג"א והגר"א ז"ל.

דהנה כתב מו"ר מרן שליט"א בשונה הלכות סימן נ"ח (סעיף י"ב) וז"ל: סוף זמן ק"ש עד ג' שעות שהוא רביע היום ומונין אלו הג' שעות לדעת המג"א מזמן עמוד השחר, ולדעת הגר"א משעת הנץ החמה וכו' עי"ש בכל דבריו.

ועל כך כתב הגה"צ רבי שלום אהרן לופס זלה"ה למו"ר מרן שיבדלחט"א, וזה לשונו:

סי' נ"ח דין י"ב שורה א' ומונין אלו הג' שעות וכו' מש"ב [=משנה ברורה] כתב בסוף סק"ד "ולענין לכתחילה אין נ"מ בזה דבלא"ה אסור לאחר" כוונתו ברורה נגד המתאחרין לכתחילה לשעה שלישית מנץ החמה ומסתמכין על דעת הגר"א ושעות בידם, כי לית מאן דפליג דאסור לאחר לכתחילה, וזה דין מהלכותיו הגדולות של רבינו, דברות קדשו צריכים לשמש תוכחה אזהרה וזירוז ליראי ה' וחושבי שמו לדעת כי קיום מצות ק"ש לכתחילה להקדים ולא לאחר. ועכ"פ לא לעבור ג"ש [=ג' שעות] מעלות השחר כי זה איסור מוחלט אליבא דכ"ע כמ"ש הגר"א עפ"י הירושלמי".

[אמנם עי' בספר דעת נוטה מתשו' מו"ר מרן שליט"א ח"א (עמוד קצ"ב, תשו' י"ב) דנשאל מו"ר מרן שליט"א בזה"ל אבקש שיורה רבינו איך לנהוג בזמן ק"ש כהמג"א או כהגר"א, והשיב מו"ר מרן שליט"א "לכתחילה כהמג"א", ובהערה שם כ' וז"ל שמעתי מרבינו שליט"א שדעת החזו"א היא שאפשר לסמוך על סוף זמן ק"ש דהגר"א לכתחילה, אבל אבינו מרן הקה"י זצ"ל אמר שאין ליכנס לכתחילה להקל בק"ש דאורייתא עכ"ד שליט"א (ומה שאמר רבינו שליט"א בשם החזו"א כן הוא גם ברשימות הוראות החזו"א בכת"י רבינו שליט"א ז"ל אפשר לסמוך על זמן ק"ש של הגר"א. ועי' בחזו"א או"ח סי' י"ג ועי' בשיח אליהו אות ס"ה עכ"ל רבינו שליט"א שם) עכ"ל. [ובשונה הלכות האמור נמי ציין למ"ש החזו"א דסי' י"ג, ע"ש].

ח' נח י' יה מנורה א' נענץ יליו פג' שעות נכו' אג'ל בתה חמוץ  
 סק'ד' נענץ לבתמולת אין נא' הודו פבלא'ד' אסור' אסור' י'  
 בונ'תו בדורה נא' הדתאמרין לבתמולת' אסור' אסור' י'  
 חמא'ב' אסור'תא'ב'ין אל פס'ת' ואל'ז'ז' נשעות' הי'פ'ס' כי לית' מאן  
 דכ'א'יע' דאסור' לאמר' לבתמולת' וזה דין אפ'כ'ותו פג'ולות'  
 אל רב'ת' דמדות קב'לו צריכ'ס' אלא' יוכמה' אלה'רה' וז'יר'ו'  
 ז'יר'ו' ה' נח'א'ל' אנו' אצ'ת' כי קינע' אצ'ת' ק'ל' לבתמולת' אפ'כ'דין  
 וזה' אסור' נא'כ'ת' לא' אסור' לז' אצ'ת' הל'ח'ר' כי דת' אסור'  
 אסור'ט' אלה'ב' פכ'ס' כ'אל' הד'ת'ס' ס'כ' הי'ר'ו'ל'א'י'

כתב יד קדשו של הגה"צ רש"א לופס זלה"ה

מרן הגר"י מאיר זלה"ה

ראש ישיבת הנגב

### מכתב תנחומים

לפנינו מכתב תנחומים נדיר בתוכנו ובהיקפו מכתב יד קדשו של  
מרן הגאון רבי יששכר מאיר זצוק"ל ראש ישיבת הנגב ומוסדותיה,  
תודתנו נתונה בזה לידידנו הרב יוסף נחמן אולמן שליט"א על  
המצאת המכתב לידינו ותשואות חן חן לו.

ב"ה יום כ"ב טבת תנש"א

לכבוד יד"נ היקר הרב ר' ... ומשפחתו, לאי"ט.

אנו עדיין שבורים ורצוצים ועטופי יגון מהאסון הכבד שפקד אותכם בהלקח בתכם היקרה האשה  
השלמה בכל מיני שלמות מעמכם מעמנו, מה נתאונן ומה נאמר ומה נצטדק, נחפשה דרכינו  
ונחקורה ונשובה תשובה פנימית.

והנה על דבר זה רק ניתן לומר שזה מקרה של הכלל ישראל כמו"כ בגמ' כתובות (דף ח') כאשר  
נפטר בנו של המלמד דרדקי שלו חשובים אתם למיתפסי אדרא, ונאמר על זה בגמרא בסוף מנחות  
וזאת להם לישראל, זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול מקריב עליו קרבנות ובתוס' שם (מנחות ק"י  
ע"א) שאלה נשמותיהן של ישראל או כבשי אש שמיכאל שר הגדול מקריב על המזבח תמיד.

בזכות הנשמות היקרות האלה שקידשו שם שמים כל רגע מחייהם והקב"ה בחר בהם להיות כבשי  
אש ולכפר על בני ישראל, ובזכותם הדור הזה קיים וזוכה לעמוד בדין ולצאת מדין לרחמים ומהסתר  
פנים לראות פנים.

והרופא לשבורי לב ירפא שברכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

שלכם החותם בדמע

יששכר מאיר

# YESHIVATH HANEGEV

In memory of the late Mr. Jacob Rosenberg

In immigrants village NETIVOT (Azata)

Telephone (057) 941216 942488

Facsimile 944164



## ישיבת הנגב

לזכרו של ר' יעקב רחובני ז"ל

בעיירת פיתוח נתיבות (עזתה) 80250

טל: 057.941216 942488

פקסימיליה 944164

בנק המזרחי ח-ן 405471 סניף 428

ראש הישיבה: הרב יששכר מאיר - Rosh Yeshiva: Rabbi I. S. Meyer

Jerusalem Office:

Tel 02/422651

המשרד בירושלים:

טל. 02 / 422651

ב"ה יום... ג'... אלול (תשנ"א)

אב"ד  
יצ"ל ב"ר  
דיק"ר

ומשפחתו, אה"ל

ואין מדין שבונים ונבונים וטובים. אין מהימין יתקד  
שפרק אורבא דברך דגמס ב"ר דאשה דאשה דאשה  
אחור מחמבם מחמבם. מ"ל גמבם ומ"ל גמבם ומ"ל גמבם  
נחמם דובני יתקוד יתקוד אשכנזי תלמידי

וכן כל דבר יתן לך אלהים שכל מנהג

א דבא יתקוד ב"ר דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דובני דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה

דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה

דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה

דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה

דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה

דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה  
דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה דאשה



# מאמרי הלכה







הרב אוריאל ראובן אייזנברג

## בדין עמידת בעלים על יד הקרבן

- א. בגדר שליחות בעמידת בעלים ע"ג קרבן.
- ב. בגדר הבעלות על קרבנות הנשים.
- ג. בדיני החיובים בקריאת התורה לבעל היולדת.
- ד. נפק"מ מכל הנ"ל אם צריך שהאשה תהיה בקריאת התורה של החיוב על לידתה.

**וקצת נראה** [אף שאינו מוכרח לגמרי] דבעי' בשליחות דעמידת בעלים על קרבן, גם שיהי' השליח בן הקרבת הקרבן הזה, ולא כל שליח יועיל בזה, ויש ליתן בזה ג"כ איזה טעם דאין שליחות זו כשאר שליחויות, דהכא הוא קצת מצוה שבגופו, ול"מ בזה שליח, אבל אם השליח ג"כ מחוייב בזה, חשיב כאילו הוא עצמו בא, ונראה עוד דהנה לשון המשנה הנ"ל "צו את בני ישראל וגו'" וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, התקינו נביאים הראשונים כ"ד משמרות, על כל משמר ומשמר הי' מעמד בירושלים, של כהנים של לויים ושל ישראלים" כו'.

**נתבאר** במשנה דין דאורייתא לכאור' שבכל הקרבת קרבן צריך בעל הקרבן לעמוד ע"ג הכהן בשעת ההקרבה, ויש להקשות א"כ מדוע הוצרכו שישראל ג"כ יבואו לבהמ"ק לעמוד על הקרבת הקרבן, והלא בלא"ה מועילים בבואם רק מדין שליחות, ואם מועיל בזה שליחות מדוע לא סגי להו בשליחת כהנים ולויים [אפי' אי נימא דשלוחי דרחמנא ניהו כדאמרי' ביומא יט. וקידושין כג: (ועי' ר"ן ותוס' בנדרים לה:), מ"מ אם נשלחם להדיא שמא תועיל בזה שליחותם] ואמנם י"ל דהכהנים והלויים המשמשים בביהמ"ק נתמעטו מדין שליחות בזה לכאור', דהא א"כ כל עיקר הדין בטל דהא לעולם יהיו כהנים ולויים בעזרה, ולעולם ימנו אותם לשלוחים לעמוד ע"ג הקרבן, ועיקר הדין משרשו, אלא דעדיין תקשי לך דהאיכא ישראל הדרים בירושלים בלא"ה, ומדוע הוצרכו לשלוח כל ישראל מעריהם מי שיגור בירושלים כדי שבשעת מעמדו יעלה בשליחותם לביהמ"ק לעמוד על קרבנם.

**א** תענית כו. "לפי שנא' צו את בני ישראל את קרבני לחמי, וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, התקינו נביאים הראשונים כ"ד משמרות, על כל משמר ומשמר הי' מעמד בירושלים, של כהנים של לויים ושל ישראלים" כו'.

**נתבאר** במשנה דין דאורייתא לכאור' שבכל הקרבת קרבן צריך בעל הקרבן לעמוד ע"ג הכהן בשעת ההקרבה, ויש להקשות א"כ מדוע הוצרכו שישראל ג"כ יבואו לבהמ"ק לעמוד על הקרבת הקרבן, והלא בלא"ה מועילים בבואם רק מדין שליחות, ואם מועיל בזה שליחות מדוע לא סגי להו בשליחת כהנים ולויים [אפי' אי נימא דשלוחי דרחמנא ניהו כדאמרי' ביומא יט. וקידושין כג: (ועי' ר"ן ותוס' בנדרים לה:), מ"מ אם נשלחם להדיא שמא תועיל בזה שליחותם] ואמנם י"ל דהכהנים והלויים המשמשים בביהמ"ק נתמעטו מדין שליחות בזה לכאור', דהא א"כ כל עיקר הדין בטל דהא לעולם יהיו כהנים ולויים בעזרה, ולעולם ימנו אותם לשלוחים לעמוד ע"ג הקרבן, ועיקר הדין משרשו, אלא דעדיין תקשי לך דהאיכא ישראל הדרים בירושלים בלא"ה, ומדוע הוצרכו לשלוח כל ישראל מעריהם מי שיגור בירושלים כדי שבשעת מעמדו יעלה בשליחותם לביהמ"ק לעמוד על קרבנם.

**ונראה** דיש להביא ראיה לזה מד' הראשונים ז"ל דהנה הרשב"א (בחי' למגילה ג.) כ' "אמש בטלתם תמיד של בין הערביים כו", וא"ת אמאי, והלא יכולין כהנים לעבוד בשעה שהיו ישראל נלחמים, יש מפרשים דלא תמיד ממש בטלו אלא שלא היה שם

על תמידין, ומדרבנן יש לעמוד ג"כ בשאר קרבנות, ובמוספין, וגם הוי רק מצוה מן המובחר, ולא תקנה גמורה, אבל סתימת הסוגיות והראשונים דהכל הוא דאורייתא, וכן סתם הגר"ח"ק שליט"א בדרך חכמה שם, והוסיף אח"כ את שיטת הגבורת ארי ע"ש "יש אומרים".

[ב] והנה יש כמה קרבנות שנצטוו ונתחייבו בהם הנשים, וכגון קרבן יולדת וזבה, ושאר קרבנות ששייכות בהם כמו הזכרים, כגון עולה וחטאת ואשם ושלמים ומנחה, ולכאור' א"כ צריך שהאשה תעמוד ג"כ ע"ג הקרבן בשעת הקרבנות, אלא דאמר' בקידושין (נה:): "אשה בעזרה מנין" והיינו דאפי' אי נימא דשרי לה להיות בעזרה, מ"מ אין זה ראוי ואין זה דרך הנשים ליכנס לעזרה, [ועי' תוס' שם ד"ה וכו', שכ' דבשעת הצורך הי' נכנסות וכגון בקרבן סוטה, וקרבן נזירה, אבל לכאור' כ' דוקא דוגמאות אלו משום דהם חייב עליה דאורייתא של תנופה, וטפי הו"ל לאתווי מדין עמידה ע"ג הקרבן, וע"כ דס"ל ג"כ כדלהלן], וא"כ היאך יקיימו דין עמידה הנ"ל.

**ואמנם** מבואר בגמ' (נדרים לה: לו.) דאשה המחוייבת קרבן, בעלה חייב לקנותו, דכתב לה בכתובה "ואחריות דאית לך עלי מקדמת דנא" [ויעוין בר"ן שם שביאר באופ"א, אבל ג"כ ע"ד הנ"ל], אבל מ"מ קרבנות שאינה מחוייבת בהם, אינו חייב לקנות וכגון מנחת נדבה וכיו"ב, [עיי' בזה בבבא מציעא (קד.) רד"ה כל הקרבנות, וסוטה (כג.) תוד"ה כל, שו"ר שיש בזה באמת מחלוקת תנאים בספרי במדבר פרשת נשא פיסקא ח' וציינו לזה תוס', אבל הם נחלקו רק במה שמחוייבת ולא בקרבנות נדבה, יעוי"ש דלר"י חייב בכל קרבנותיה,

מעמד ישראל, מפני שהיו טרודים במלחמה והעלה עליהם כאילו בטלו התמיד והם לא חשו כ"כ כיון שאינם מעכבין את הקרבן" כו'. וכן כ' הריטב"א (שם) "יש מפרשים שלא בטלו כל התמיד לגמרי, שהרי כהנים לא היו נלחמים כדי שיהיו טרודין, אלא שבטלו ממנו אנשי מעמד של ישראל שהיו נלחמים, ומעמד אינו מעכב את הקרבן" מבואר מדבריהם דלא מהני בזה שלית, אי לא דהוא בר הקרבה, והכהנים בשעת עבודתם לא חשיבי משרתי ישראל, אלא משרתי השם, [וכדאמר' בקידושין (כג.) וביומא (יט.)] "הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו" [וע"ע בזה בנדרים לה: בר"ן ד"ה איבעיא, ובתוס' ד"ה איבעיא], וכ"כ הרמב"ם (פ"ו מנדרים ה"ה), ומשו"ה חשוב כאילו בטלו את התמיד.

[ואולי י"ל בזה קושי הגר"ח"ק שליט"א בדרך חכמה (הל' כלי המקדש פ"ו ה"א בביאור ההלכה ד"ה א"א) דהקשה דאי משוינן שליח לעמידה ע"ג קרבן כדחזינן ממעמדות דתמיד, וכדחזינן מכמה דוכתי (כדהוכיח שם) א"כ מדוע לא יכלו לשלוח שליח לעמוד תחתיהם, וכגון בעלי מומין שלא יכלו לצאת למלחמה, ויכולין לעמוד בשער ניקנור כדאמר' בסוטה (ח.) דטמאין ובעלי מומין נכנסין לשער ניקנור, וחשבי' להו התם כעומדין ע"ג קרבנם, וקשה ליישב דאין שולחין בעלי מומין משום כבוד ציבור, דהא במצוה דאורייתא עסקי', אפי' אי לא מעכבא, ואין זה שיקול לבטלה לגמרי מה"ט, אבל להנ"ל אולי יש מקום לחדש דמשום דהם פסולים להקרבה, דחויים ג"כ מעמידה ע"ג הקרבן, וצ"ע בזה].

**ודע** דאיתא בגבורת ארי (תענית כו. ד"ה ונראה לי דודאי) דמה"ת יש מעמד רק

**עכ"פ** אי נימא דאיירי במנחת סוטה לחודה, לכא' י"ל דהבעל שייך בהקרבה ומשו"ה שפיר מצי להקריב בעזרה ולעמוד ע"ג הקרבן תחתיה, אלא דאי נימא דאיירי בכל קרבן וכרש"י, וכהבנה ראשונה של תוס', א"כ יש לדון דאמנם בקרבנות שמכשירה לו כגון יולדת וזבה, ומסתמא גם סוטה, הא לכו"ע באין משלו, וא"כ שפיר מצי לעמוד ע"ג בשעת ההקרבה, אבל בקרבנות שאין מכשירה לו, וכגון חטאת ונזיר וכיו"ב [וכמבואר בספרי הנ"ל, והו"ד בתוס' הנ"ל ג"כ] הלא לד' רבנן שם דפליגי על ר' יהודה, וס"ל דאין קריבין משלו אלא פוחת לה מכתובתה, א"כ לכא' יש לומר דאינו יכול לעמוד על קרבנותיה האלו, ואז תצטרך להכנס בעצמה לעזרה [וכמו שהזכירו באמת בתוס' בקידושין הנ"ל, דיש אופנים שהיא נצרכת להכנס אף שהוא נגד דרך הנשים, וטבעם], ורק לר' יהודה דס"ל דגם הם קריבין משלו יוכל ליעשות שליחם.

**אמנם** גם בזה יש לפקפק דהא גם היכא דקריבין משלו לכו"ע, וכגון היכא דמכשירה לו, דמודו רבנן דמחויב לשלם לה, אכתי י"ל דרק משלם הוא, אבל אח"כ לא חשיב כמקריב את הקרבן, אבל מאידך מסתבר לענ"ד טפי לומר דעדיין חשיב כמקריב, ואינו צריך להקנות לה את הקרבן קודם ההקרבה, ויל"ע בזה עוד.

**ג** ונתעוררתי בענ"ד מזה לדון גם בזה"ז שעדיין לא זכינו (בשעת כתיבת שורות אלו עכ"פ) לקיום מעשי של הלכות הקרבנות ורק נשלמה פרים שפתינו ומעלה עלינו הקב"ה כאילו אנו מקריבים לפניו, דהנה המג"א בסוף סי' רפב הביא ד' הלבוש שכ' את סדר החיובים בקריאת התורה בין העולים מהקהל, ובתוך הדברים כ' שם "ואבי הילד

ולרבנן חייב רק במה שמכשירה לו], וא"כ לפי הנ"ל צ"ב מי יעמוד על קרבנותיה האלו, דהא בעי' שהשליח יהי' ג"כ בעלים להנ"ל.

**והנה** תנן בסוטה (כב:; כג.) "ואלו שמנחותיהן נשרפות כו", וכל הנשואות לכהנים מנחותיהן נשרפות כו', ותנינן עלה בגמ' (שם) "ת"ר כל הנשואות לכהונה מנחותיהן נשרפות כיצד כהנת לוי' וישראלית שנשאת לכהן אין מנחתה נאכלת, מפני שיש לכהן חלק בה [וכתיב וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל], ואינה עולה כליל מפני שיש לה חלק בה אלא הקומץ קרב בעצמו והשיריים קריבין בעצמן" כו', ומבואר דמנחת סוטה היא שלה ושל בעלה, ומובן מדוע לא נאכלת, אלא שרש"י (שם ד"ה מנחותיה) כתב דה"ה נמי במנחת נדבה דאשת כהן דנשרפת, כיון דבאה משלו, וחל עליה דין מנחת כהן שלא תאכל, והקשו ע"ז תוס' (ד"ה כל) דהא מנחת נדבה אינה באה משלו, וכנ"ל, ותירצו דמטעם אחר נשרפת מנחתה משום דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, עוד העירו שם דמהירושלמי שם משמע דהך ברייתא איירי דוקא במנחת סוטה וטעמא דנשרפת מפני שיש לו שותפות בה, ומשו"ה גם יכול להפריש לה את מנחתה אפי' בלא ידיעתה, דהוא ג"כ שותף בה, והקשו לפי"ז שם דהא קיי"ל (בזבחים ה:) דמנחת שותפות אינה קריבה, ותירצו דהיינו דוקא כשותפותין בקרבן שאינו לכפרה, והכא כיון דבא לכפרה עליה שפיר קריבה אע"ג דהוא של שותפין [לכא' הי' מקום ג"כ לתרץ דלא דמי דהתם השותפות היא רגילה, משא"כ בסוטה השותפות היא במה שהבעלות של הבעל, והכפרה היא על האשה, והם נקראים שותפים בהקרבה בגלל זה, אבל אינם שותפים מוחלטים, וצ"ע].

לכן נראה דס"ל למג"א דיש לה חיוב רק ביום שיוצאת מימי טוהר.

ויש להוסיף בזה דהנה זה הי' מוסכם אצלם שאין זה צריך להיות לגמרי כמו קרבן, ולכן ס"ל ללבוש דאי"צ דוקא ביום שהיתה צריכה להביא קרבנה, וטפי עדיפא לן לעשות כן כשבאה לביהכ"נ, ומאידך למג"א ס"ל דעכ"פ צריך שיהא דומיא דקרבן כשיוצאת מימי טוהר [וכבר העירו המקראי קודש (כלל ו' סקט"ו)], והגר"ח ק"ק שליט"א (בשאלת רב שם) דהיינו ביום מ"א ופ"א, וציינו לזה בדרשו שם] ולא איכפ"ל שתהא ג"כ שם. [ומ"מ כיון דחלק מענין החיובים הוא עצם מה שנוהגים כן, ולא אזלי' בזה רק בתר טעמא, א"כ משו"ה הורה המשנ"ב כתרוייהו, וכך יש לשמוע מד' המג"א גופיה].

ד] והנה להנ"ל דבקרבנות שמכשירה עצמה לו כקרבן יולדת כו"ע מודו דהוא משלם עליה, א"כ אין צריך כלל שתבוא ג"כ דסגי בשליחותו עבודה, ובשלמא להמג"א נוחא, אבל להלבוש קשיא מדוע הצריך שיהיה החיוב דוקא בשעה שהיא ג"כ באה, ומסתברא לענ"ד דגם הלבוש לא ס"ל כן מדינא דעמידה על גבי הקרבן, אלא רק בשביל לחזק את הענין שזה כעין קרבן, דאם לא שתבא לכבוד העליה, איך ירגישו היא ובעלה שזה הי' כמו קרבן, הלא גם בלא"ה יכול לקבל עלי' לתורה, ולאו מדינא קאמר.

ומ"מ האידנא שאין מקובל כ"כ שתבא האשה לביהכ"נ גם בלא"ה, א"כ נתמעט המנהג דהלבוש בלא"ה, ויש לרדן א"כ באשה שתבא לביהכ"נ, אם יש לנהוג בה מנהג הלבוש הנ"ל, עוד יל"ע לפי הלבוש הנ"ל אם כנים הדברים דפליג אמג"א כנ"ל אם יש להחמיר ולהתחייב עליה גם אחר ימי טוהר כשבאה לראשונה לביהכ"נ [ואע"ג

בשבת שהולכת אשתו לבית הכנסת הוא חיוב שהוא במקום קרבן], והוסיף ע"ז המג"א "ויש לדייק מלשוננו שאם היא חולה ואינה יכולה לילך לביהכ"נ, אינו חיוב עד שתלך לביהכ"נ, ומ"מ נראה לי דאם הוא מ' יום לזכר ופ' יום לנקבה הוא חיוב דאז הוא זמן הבאת קרבן, ואם מתה אשתו שוב אינו חיוב" כו' [וד' המג"א הללו הובאו בביאור הלכה סי' קלן], והנה מבואר מד' המג"א הללו שיש ב' חיובים בעליה לתורה אחרי לידה, א) בשעה שהחלימה ובאה לביהכ"נ. ב) ביום שסיימה את ימי טהרתה [מ' דזכר ופ' דנקבה], והיינו דאפי' אם לא באה לביהכ"נ עדיין כשיצאה מימי טהרתה יש לו חיוב, ומאידך משמע שאם כבר קיבל עליה כשיצאה מימי טהרתה אין לו כבר חיוב, אפי' אם לא באה אלא אח"כ, ומ"מ נראה מד' המג"א דאם באה בתוך ימי הטוהר לביהכ"נ וקיבל עליה עבור זה, לא נפטר מן החיוב שיהי' לו ביום שיצאה מימי הטוהר, דאם הענין הוא משום קרבן הרי עוד לא הגיע זמן חיובו, (וכן ראיתי במהדור' דירשו על הביה"ל הנ"ל שציינו שכ"כ בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א בס' שאלת רב עמ' רלח) אמנם מד' הלבוש הנ"ל לכאור' יש להבין איפכא דהא אם כ' שרק כשהולכת לביהכ"נ יש לו חיוב, א"כ ממ"נ אם איירי בתוך ימי טוהר, א"כ לא ס"ל כמג"א, ואם איירי לאחר ימי טוהר ג"כ לכאור' לא ס"ל כמג"א, לכן נלענ"ד דהמג"א כאן חולק על הלבוש, ואינו מוסיף על דבריו בעלמא, והיינו דלהלבוש בעי' בדוקא שתבוא היולדת ג"כ לביהכ"נ ובלעדיה לא חל החיוב, ואלו המג"א ס"ל דאין זה תלוי באמת בביאת האשה דאם באה האשה בתוך ימי טוהר הרי לא יצא ידי חיובו, ואם באה לאחר ימי טוהר, ג"כ לא קיים חיובו שחל הרי כשיוצאת מימי טוהר,

## מנורה עמידת בעלים על יד הקרבן בדרום כא

שכבר קיבל בסוף ימי טוהר] ואפי' אחר כמה הראשונים, וכ"כ בדרך חכמה (פ"ו מכלי  
המקדש ה"א) דמעמד אינו מעכב בלא"ה, שנים, וצ"ע.

ודוק לניד"ד].

[ומ"מ יש להוסיף בזה דפשטות ד'



הרב גרשון גולד

## באיסור אמירת פ' עשרת הדברות בציבור

מח' הפוסקים אם האיסור דוקא  
לקבוע בק"ש או לא

**אמנם** דעת מהרש"ל בתשובה (סי' ס"ד) שגם בציבור מותר לומר עשה"ד דס"ל דכל האיסור הוא דוקא לקבוע בק"ש דכתב המהרש"ל וז"ל אני נוהג לומר עשה"ד קודם ברוך שאמר בקול רם אף שהרשב"א כתב בתשובה לאיסור ומביא ראיה מפ"ק דברכות אף בגבולין בקשו לקרותן אף שכבר בטלום מפני תרעומת המינין שלא יאמרו שהוא עיקר התורה נראה בעיני דוקא לקבועה בברכת יוצר כמו ק"ש וכן פי' רש"י, אבל לאומרים בכל בוקר לכבוד התורה ולכבוד השם הבורא שעשה"ד חקוקים בלוחות מכתב אלוקים, מצוה גדולה לאומרים. וכ"כ הטור שטוב לאומרו ואני סומכו לברוך שאמר כי בברוך שאמר יש פ"ז תיבות ע"ד הפסוק ראשו כתרם פז ופסוק זה נדרש במדרש על פסוק ראשון שבעשרת הדברים, ועוד יש טעם מיוחד לפי שבנוסח ברוך שאמר עד התחלת הברכה דהיינו בא"י אמ"ה הקל האב הרחמן כו' יש עשרה ברוך מכוונים נגד עשרת הדברים המבין ישכיל וידע, זולת ברוך הוא בתחילה וברוך שמו בסוף אינה מן המנין שהם נגזרים אחר הברכות לשבח להזכרת שמו המיוחד שצריך לומר עליהן בכל פעם ברוך הוא וברוך שמו עכ"ל.

**הרי** דדעת מהרש"ל דדוקא בק"ש יש איסור לומר עשה"ד אבל שלא בק"ש שרי אף

א' דברי הגמ' והפוסקים באיסור  
אמירת עשה"ד

**איתא** בברכות דף יא: אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע וכו' ובדף יב. אר"י א"ש אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. ופירש"י, בקשו לקבוע עשרת הדברות בק"ש. מפני תרעומת המינין: שלא יאמרו לע"ה אין שאר התורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני ע"כ.

**ואיסור** זה מבואר בתשובות הרשב"א (ח"א סי' קפ"ד ונכפל בח"ג סי' רפ"ט) וז"ל שאלתם עוד מהו לומר עשה"ד בשחר בביהכ"נ לפי שיש אנשים רוצים להנהיג צבור כן, ראוי לעשות כן או לא. תשובה- אסור לעשות כן ואע"פ ששינוי במסכת תמיד אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשה"ד שמע והיה אם שמוע, כבר בטלום מפני תרעומת המינין כדאיתא בפ"ק דברכות דגרסינן התם וקראו עשה"ד אר"י א"ש בגבולין בקשו לקרותן אלא שכבר בטלום, רבב"ח סבר למקרינהו א"ל ר' אשי כבר בטלום עכ"ל.

**ואיסור** זה מבואר ג"כ בב"י בסי' א' שדוקא ביחיד מותר לומר עשה"ד אבל לא בציבור. ונפסק ברמ"א סי' א' סעיף ה' יעוי"ש.

דמהאי טעמא מור"ם כתב דין זה בשם הרשב"א וכו' וכיון דהפוסקים הראשונים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטוהו עכ"ל.

והיד אבשלום עצמו תי' דמהגמ' עצמה י"ל שבטלום רק מלאומרם בק"ש אבל במקו"א שרי גם בציבור לכך הביאו מדברי הרשב"א שכל שבציבור אסור אפילו שלא בק"ש ע"כ.

### מו"מ בדעת הרשב"א בידון האחרונים הנ"ל

וחזינן לדעתו, שבדברי הרשב"א מבואר שבציבור אסור אפילו שלא בק"ש ובאמת כן משמע לכאורה ברשב"א אך כבר הובא תשובת מהרש"ל שמבואר ממנו שהבין גם בדעת הרשב"א שדוקא בק"ש אסור אבל שלא בק"ש מותר אף בציבור.

ואף שמדברי הב"ח משמע בפשטות דבריו שהמהרש"ל בא לחלוק על הרשב"א דיעוין בדבריו שאחר שהביא שנחלקו הב"י והמהרש"ל האם האיסור לקרות עשה"ד הוא דוקא בק"ש, כתב על דברי הב"י שכן משמע בתשובות הרשב"א בסי' קפ"ד דכל בציבור אסור וכו', ומשמע שהבין שהמהרש"ל פליג על הרשב"א, כבר העיר בזה בשו"ת לב חיים (סי' ח') שהמהרש"ל מבאר כדעתו בדעת הרשב"א. והעיר ג"כ על שו"ת בית יעקב שג"כ הבין שדעת מהרש"ל לחלוק על הרשב"א, מפני שלא ראה דברי מהרש"ל אלא בב"ח כנראה מדבריו עי"ש.

וכן יש להעיר על המטה יהודה שג"כ ראה דברי מהרש"ל רק בב"ח וחשב דהמהרש"ל בא לחלוק על הרשב"א, וודאי שלא כן כונת הב"ח דהא בהדיא מבואר בתשובת מהרש"ל שמבאר הרשב"א כדבריו אלא כוונת הב"ח היא שמהרש"א משמע דלא כפי שהבין מהרש"ל בדבריו דדוקא

בציבור, וכן הביאו הב"ח והדרישה בשמו. והדרישה הוסיף דכן הנהיג המהרש"ל לאומרם ברבים בביהכנ"ס של בחורים שהיה מתפלל עמהם והש"ץ אומרן קודם ברוך שאמר בקול רם.

וכדעת המהרש"ל כתב המהרל"ח בהגהותיו לטור וז"ל ומדברי רש"י משמע שבטלום מלקובעם בק"ש וא"כ י"ל בפשיטות שמה שכתב רבינו לאומרם כך בזולת ק"ש ואפילו בציבור עכ"ל. וזה שלא כדעת הב"י והרמ"א הנ"ל.

### ב] מו"מ בכונת המציין לרמ"א שציין לרשב"א ולא לד' הגמ'

והנה על דברי הרמ"א בסי' א' ס"ב שכתב את האיסור לקרוא עשה"ד בציבור מצויין לתשובת הרשב"א הנ"ל. ובספר יפה ללב הביא שהקשה בס' יד אבשלום למה לו לציין לדברי הרשב"א הו"ל לציין לדברי הגמ' עצמה שמבואר בה האיסור.

והנה בזהות המציין לרמ"א יש נידון אם הוא הרמ"א עצמו או חכם אחר יעוין ביפה ללב שמבואר שם שלדעת היד אבשלום המציין הוא הרמ"א עצמו והיפ"ל ס"ל דהם אינם לרמ"א אלא לבאים אחריו ומ"מ גם אם אי"ז הרמ"א עצמו יש להקשות על המציין אמאי ציין לרשב"א ולא לדברי הגמ' עצמה. וכן הקשה היפה ללב על החיד"א במחזיק ברכה שג"כ ציין למקור האיסור את דברי הרשב"א והו"ל להביא את ד' הגמ' עצמה שמבואר בה האיסור.

והיפה ללב תי' וז"ל י"ל לזה ע"פ מ"ש הי"מ גדול בכללי הריב"ה אות י"ט בשם מרן הב"י אה"ע סי' ע"ח דלפעמים כותב הטור איזה דין בשם הרמב"ם אף שהוא מבואר בגמ' מפני שהרי"ף והרא"ש השמיטו אותו דין יעו"ש כמו"כ נמי נימא

וגם בב"ח אחר שהביא שמהרשב"א משמע שבכל ענין אסור כתב "ואפשר דלישנא דכבר בטלום משמע ליה דלגמרי בטלום בצבור". וכ"כ החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' י') וז"ל ולענין הלכה אע"פ דמהרש"ל בתש" סי' ס"ד הנהיג בביהכ"נ שלו לקרותם קודם ק"ש ודעתו דמה שבטלום היה בק"ש כמו שפירש"י, אין לסמוך ע"ז חדא דפשט הש"ס שלא לאומרם בצבור לגמרי דהנך אמוראי דבעו למקבעינהו ואמרו להם כבר בטלום היה להם לומר דלקבעינהו קודם ברוך שאמר או אחר תפילת י"ח בסדר גמר התפילה ואמאי בטלום לגמרי ואף שיש לדחות נראין הדברים שבטלום לגמרי עכ"ל. הרי שכדיוק המט"י מבואר גם בב"ח ובחיד"א וצריך ליישב את שיטת המהרש"ל.

**אכן** נראה דיש לפקפק בעצם ההנחה שלשון בטלום משמע לגמרי דכבר דחה דבריהם של האחרונים הנ"ל בשו"ת לב חיים (או"ח ח"א סי' ח') וז"ל יש להשיב ע"ד הרב"ח ז"ל והרב מט"י ז"ל שדחו דברי רש"ל ממ"ש בש"ס כבר בטלום דלשון ביטול לגמרי משמע ולא ידעתי מאי הכרח הוא זה דהרי מה שבקשו לקרות בק"ש הוא דקאמר כבר בטלום אבל שלא בשעת ק"ש לא הוזכר בש"ס כדי שנאמר בטלום לגמרי ועוד י"ל דבטלום משמע אפי' לא נתבטל לגמרי ובטלום דקאמר היינו ממקום שהיה ראוי והוקבע במקו"א ור"ל דבטלום לקרות בעת קרית שמע אבל מותר לקרות שלא בשעת ק"ש וביטול לא הוי לגמרי, וכדומה לזה כתבו התוס' ז"ל בריש פ"ק דמגילה ד"ג ע"א בד"ה גבי מ"ש שם בש"ס מבטלים כהנים מעבודתם כו' וז"ל וק' אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה וי"ל דכיון דכשיאיר היום הוי זמן העבודה ומניחים אותה בשביל הקריאה מש"ה קרי

בק"ש הוא דבטלום אלא דבכ"א בטלום לאומרם בציבור.

**הרי** שמה שנקט היד אבשלום בפשיטות שמהרשב"א חזינן שאף שלא בק"ש אסור לקרות עשה"ד בציבור אי"ז כ"כ פשוט, דהא המהרש"ל ז"ל גם בדעת הרשב"א דרק בק"ש אסור. אבל באמת מכל האחרונים משמע שהבינו ברשב"א כיד אבשלום, שדעת הרשב"א שגם שלא בק"ש אסור, וכמו שהובא מהב"ח ושו"ת בית יעקב ומט"י, וכן בשו"ת טוב עין (סי' י') כתב שמהרשב"א משמע דאין לציבור לאומרם כלל כמ"ש האחרונים. וכן מבואר שהבין מד' הרשב"א בשולחן גבוה (סק"ח). וכ"ד היד אהרן. וכ"כ הבכור שור בחי' לברכות דמסתמא שאלת השואל את הרשב"א לא היה לקובעו בין הברכות ובכ"ז השיבו לאיסור. וכ"כ להוכיח בארצה"ח (בהמאיר לארץ אות נ"ה). הרי דרוב ככל האחרונים הבינו ברשב"א דגם שלא בק"ש אסור ודלא כמהרש"ל ושפיר כתב כן היד אבשלום בדעת המציין לרמ"א.

### ג] מו"מ במשמעות דברי הגמ' בניהון האחרונים הנ"ל

**והנה** ביפה ללב כתב לדחות את תירוצי היד אבשלום ע"פ מ"ש המטה יהודה שבלשון הגמ' שכתבה בטלום משמע ביטול גמור ודלא כמהרש"ל, וא"כ שוב יכלו המציין לרמ"א והחיד"א להביא מד' הגמ', אמנם נראה פשוט דאי"ז דחיה דאע"פ דלפי האמת כן הוא, מ"מ לפי שיכול בעל דין לחלוק ולטעון בכונת הגמ' וכמו שבאמת פ"י המהרש"ל לפיכך הביאו מדברי הרשב"א שמוכח ממנו שכונת הגמ' שבטלום לגמרי משמע.

**אכן** באמת קשה על המהרש"ל קו' המט"י, דמדאמרה הגמ' בטלום משמע לגמרי,



## מנורה איסור קריאת י' הדברות בציבור בדרום כה

כרצונו מה שאינו נקבע בתוך סדר התפילה ובזה גם לא שייך לקבעינהו שזה שייך דוקא בתוך סדר התפילה שיוסיפו חז"ל תקנה להוסיף בסדר התפילה ורק על זה היה הנידון וע"ז אמרו כבר בטלום.

**אכן** צ"ב קו' הלב חיים שלכאורה החיד"א סותר עצמו שבס' דבש לפי כותב דנראה פשוט שביטול אינו לגמרי ואילו בנידו"ד כתב לדחות את שיטת המהרש"ל מכח מ"ש בטלום ומשמע לגמרי ומה שנראה כונת החיד"א שבאמת בשו"ת טוב עין לא דחה את שיטת המהרש"ל מעצם הלשון בטלום, אלא דאם מותר לקרוא שלא בק"ש היה להם לומר דלקבעינהו קודם ב"ש וכמו שהובא לשונו לעיל, ולק"מ קו' הלב חיים על החיד"א שסותר עצמו. ורק המט"י והב"ח הם אלו שדייקו מעצם הלשון בטלום שמשמע להם שהוא לגמרי.

### ד] מו"מ בדעת רש"י בנידון האחרונים הנ"ל

והנה המהרש"ל אחר שכתב שכל האיסור לקרות עשה"ד הוא רק בק"ש כתב ע"ז וכן פי' רש"י, וכן בב"ח כתב על דברי מהרש"ל וכן משמע מלשון רש"י, וכן בהגהות מהר"ח לטור כתב ודברי רש"י משמע שבטלום מלקבעם בק"ש. והיינו שעל דברי הגמ' בקשו לקבוע י' הדברות כתב רש"י בק"ש, ומזה דייקו דדוקא ע"ז הוא דאמרו שבטלום, ולא על עצם האמירה.

**אכן** לכאורה אין ראייה זו מרש"י מובנת דהרי במסכת תמיד מבואר שמה שקראו במקדש היה בק"ש וא"כ גם כשרצו לקבוע בגבולין שיקראו כבמקדש ודאי היינו ג"כ שיקראו בק"ש, ולכן פי' רש"י כך אבל אין ראייה האם כשבטלום מפני התרעומת בטלו לגמרי או לא, ושפיר י"ל שבטלו לגמרי

ליה ביטול עכ"ל ע"ש, ה"נ דכוותא איכא למימר הכא, דמ"ש בטלום לאו לגמרי, אלא ממקום שהיה קביעותם, דלא כהרב"ח והרב מט"י. וגם הרב חיד"א ז"ל בס' טוב עין סי' י' רצה לדחות דברי רש"ל כדברי הרבנים אלו, וליתא. ועי"ש הרב הוא בעצמו בס' דבש לפי (מערכת ב' אות י"ט) וכו' עכ"ל.

**ומה** שציין לחיד"א בדבש לפי כוונתו למ"ש שם החיד"א עצמו דלשון בטל אינו לגמרי וז"ל לשון בטל וכו' אינו לגמרי כמו שנבאר בס"ד, בסוף סוטה אמרו בטל כבוד התורה ומתה הטהרה וכו', ובתוספות חדשים כ' משם הרב מהר"ר שמעון חסיד ז"ל דבטלה לגמרי משמע ומה אינו לגמרי משמע ומתה אינו לגמרי כמ"ש מת צדיק זרחה שמש צדיק אחר עכ"ד. ואני בעניי אומר דהרב ז"ל אזיל בתר איפכא דמת משמע טפי מבטל ומה שהביא ראייה מצדיק אחד לא שמיא מתיא דצדיק הראשון מת לגמרי ודאי, אלא שאח"כ זורח אחר וכו'. ולי הדל נראה איפכא דבטל איו לגמרי וכן ראיתי להרא"ש ז"ל בתוספותיו שכתב גבי שירא פרדנא דר"ל אינו מצוי כ"כ אבל לא בטל לגמרי עיי"ש וכו'. וכשכונת רז"ל לומר בטל לגמרי אומר בטל לעולם או בטלה עולמית וז"נ פשוט עכ"ל.

**הרי** שעל קושיית האחרונים על שיטת המהרש"ל שפיר יש לתרץ שבטלה הוא לא לגמרי וכנ"ל וכן י"ל כמ"ש הלב חיים הנ"ל בתי' הא' דגם אם בטלום הוא לגמרי זה דוקא כלפי מה שהוזכר שם בש"ס דהיינו בק"ש. אמנם החיד"א שהובא לעיל הרגיש בזה שיי"ל כן ולכן כתב דהיה לו לומר להם דלקבעינהו קודם ב"ש או אחר תפילת י"ח יעוין לעיל, אכן נראה פשוט דאי"ז דחיה די"ל דבזה היה פשוט להם שיעשה כל אחד

פרשיות אי"ז פוטר את תרעומת המינים או שגם אם בעלמא שרי בכה"ג שעושה בעשה"ד כשאר פרשיות אך הכא בק"ש לא מועיל וכמו שנתבאר בקובץ י"א עמוד קכ"ד וע"ע בקובץ ז' עמוד ט').

### הכרעת הפוסקים דלא כמהרש"ל

הרי נתבאר עד כאן פלוגתת המהרש"ל והמהרל"ח עם שאר אחרונים האם האיסור בטלו אמירת עשה"ד דוקא בק"ש או גם שלא בק"ש ונתבארו כמה נידונים שיש במחלוקת זו. ולהלכה פסקו כל האחרונים שכל שבציבור אסור אף שלא בק"ש וכמו שהובא לעיל מרוב ככל האחרונים שהבינו ברשב"א דלא כמהרש"ל וכן מבואר בב"י והרמ"א וכ"פ החיד"א בטוב עין (סי' י') וכ"פ הכנה"ג וכ"כ הפמ"ג דאנן פסקינן כשו"ע וכ"פ המ"ב בשם העולת תמיד וארצה"ח (וכבר הובא משו"ת בית יעקב שכתב דאדרבא בתוך ק"ש הוא יותר קל מפני שאומרים עם שא"פ ואם את זה אסרו כ"ש שאסור שלא בק"ש).

### ה] תמיהה על מנהג כמה קהילות שהובא בס' כסא אליהו

ומאחר שכך הלכה פסוקה, יש לתמוה על מש"כ בספר כסא אליהו וז"ל ואני תמיה על מה סמכו באיזה מקומות ובפרט פה עיה"ק ירושלים תובב"א שאחר תפילה מתקבצים רבים מיראי ה' ולומדים ברוב עם עשרת הדברות ופ' המן והקרבת, וכפי דברי מור"ם והחילוק שחילק מרן אסור לאומרים בציבור. ואפשר שסמכו על מהרש"ל שהביא הרב ב"ח ז"ל שכתב דאפילו בצבור ליכא איסורא אלא דוקא לקובעם בברכות כמו ק"ש אבל בלא ברכה לית לן בה ע"כ אך לדעת הרשב"א ומרן ומור"ם ז"ל מוכח דאין לאומרים בצבור דלא כמהרש"ל ז"ל עכ"ל.

וכדמשמע מלשון בטלום (וכמו שביאר הב"ח בדעת הרשב"א).

וכן דחה הראיה בשו"ת לב חיים (סי' ח') וז"ל ונראה דלק"מ דמ"ש רש"י בקשו לקובעם הי' הדברות בק"ש היינו דה"ק בש"ס על מתני' דתמיד שאף בגבולין בקשו לקרות כן דהיינו כמו שהיתה הקריאה במקדש ולכן פירש"י ז"ל בק"ש אבל מ"ש שם שכבר בטלום מפני תרעומת המינים הוא דפליגי וכו' ע"כ. ואולי גם האחרונים הנ"ל אין כונתם להביא ראיה שכן שיטת רש"י אלא שברש"י מבואר שהמדובר היה על קביעת עשה"ד בק"ש וא"כ משמע להם שגם כשבטלום בטלו רק בק"ש.

ובשו"ת בית יעקב סי' קכ"ה נקט שיש ראיה מרש"י עד כדי שהקשה על הרשב"א איך כתב שכל שבציבור אסור הרי ברש"י מבואר שרק בק"ש אסור. ומלבד שיש לתמוה וכי גברא אגברא קא רמית דאפשר דלרשב"א מדובר לקבוע גם שלא בק"ש, מלבד זאת יש לטעון כנ"ל שאף שמה שבקשו לקבוע הוא בק"ש, אבל מה שאמרו שבטלום מפני תרעומת המינים משמע לגמרי.

והבית יעקב כתב לתרץ ולדחות את הראיה מרש"י וז"ל ונראה לתרץ דברי הרשב"א דמפרש דמ"ש רש"י בק"ש הוא לרבותא דלא מבעיא בלא ק"ש דפשיטא דאסור שיש תרעומת המינים שיאמרו שאין שאר תורה אמת אבל בק"ש ה"א דשרי דאין שייך תרעומת המינים שיאמרו שאין שאר תורה אמת, שהרי אומרים בק"ש שאר תורה שהרי קורין שמע והיה אם שמוע ויאמר א"כ אם יאמרו גם עשה"ד אין כאן תרעומת המינים אפ"ה אסור וכ"ש בלא ק"ש ע"כ. (ובטעם הדבר שבאמת אסור אף שיש בק"ש גם פרשיות אחרות או שמה שיש עוד

לו לאומרם, כ' וז"ל מיהו אפשר דקפידת האר"י זצ"ל היינו קודם התפילה דדמי למה שבטלום שהיו רוצים לקבוע בתפילה, אבל אחר תפילה אם באמצע קביעות לימודו יקראם ש"ד עכ"ל הרי להדיא דהתיר אחר התפילה באמצע קביעות לימודו ובודאי דאין לחלק בזה בין יחיד לצבור דהא הוא ק' לד' האר"י ולדידיה שניהם שוים וכו' עכ"ד.

**אומנם** לכאורה יש מקום גדול לפקפק בשוב המנהג שכ' הישכיל עבדי דמ"ש שדוקא אם אומר בתוך התפילה יש חשש משום שזה ע"י תקנת אנשי כנה"ג זה אינו מובן דהא האיסור הוא גם קודם ברוך שאמר וכן אחר תפילת י"ח (כמו שכתב החיד"א בשו"ת טוב עין סי' י') וזה ודאי אינו מתקנת אנשי כנה"ג ובכ"ז אסור. ואולי כונתו שלפני ברוך שאמר ואחר תפילת שמו"ע יש מקום לחוש שאנשים יטעו ויחשבו שזה מתקנת אנשי כנה"ג משא"כ אחר גמר כל סדר התפילה, אמנם זה דחוק טובא לחדש חילוק כזה. ומה שהביא מהחיד"א שיחיד בתוך קביעות לימודו שרי (אף לדברי האר"י שיחיד בתוך סדר התפילה אסור), הנה כתב החיד"א בתוך קביעות לימודו, אבל כאן שאחרי התפילה מתקבצים ברוב עם לומר פ' המן ופ' עשה"ד ופ' הקרבנות ודאי נראה שזה דרך השלמת סדר התפילה ולא בתורת לימוד, ודוחק לחלק בזה שדבר שנאמר רק בתורת השלמה לתפילה שרי.

**ועוד** שאע"פ שהישכיל עבדי כתב שאין לחלק בין יחיד לרבים ולומר, שהחיד"א התיר בתוך קביעות לימודו דוקא ביחיד, דהרי הוא קאי לד' האר"י שאסר ביחיד כרבים עכ"ד, אכן לכאורה יש לפקפק גם בדבריו אלו, דשפיר י"ל דברבים

וזה תמוה, דאחרי שכל האחרונים ובראשם הב"י והרמ"א פסקו דלא כמהרש"ל, איך יתכן שנהגו בירושלים ועוד מקומות כמהרש"ל, וראיתי בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סי' א' אות ח') שכתב לדחות את ישוב המנהג שכתב הכסא אליהו, דא"כ גם בתוך התפילה הי"ל לנהוג כן דהיינו קודם ב"ש כמו שהנהיג הוא עצמו בביהכ"נ שלו, אלא ודאי דאי"ז עיקר טעמם עכ"ל. אכן נראה דאין זה קושיא על הכסא אליהו, דישי להקשות על הישכיל עבדי ולדידיה מי ניהא הרי גם את פ' המן והקרבנות אמרו אחר התפילה, אף שבזה לכו"ע אין איסור לומר בסדר התפילה אע"כ דאין ללמוד מזה. ונלע"ד שהטעם שאמרו זאת אחר התפילה ולא קודם מפני שמעיקרא לא היה המנהג שיאמרו כולם פרשיות אלו, ושוב רצו לקבוע כן למנהג טוב אך לא רצו להוסיף למה שהיו נוהגים כל הציבור לומר עד אז, ולכן נתאספו אחר התפילה יראי ה' וחושבי שמו ואמרו את אותם פרשיות שטוב לאומרם יחד בקיבוץ ברוב עם.

### בחידוש הישכיל עבדי לשוב המנהג ומו"מ בדבריו

**והישכיל עבדי** (שם) כתב לישב את המנהג הנ"ל, דכל האיסור אינו אלא אם אומרם בתוך התפילה, דומיא מאי דביטלו בש"ס דיש מקום למינים לרדות ולומר דמדאנשי כנה"ג סידרו זה בתוך התפילה מבואר דהוא משום דאלו דוקא נאמרו מפי הגבורה ולא שאר התורה, משא"כ אחר התפילה אין מקום לחוש לזה, דכ"ע ידעי דאי"ז מקביעות אנשי כנה"ג רק מנהג ישראל קדושים שהנהיג לעצמן משום חיזוק האמונה וכיוצא, וכן אתה תחזה להגאון חיד"א ז"ל בס' טוב עין שם בסוס"י י' שאחר שרמז מש"כ במחבר"ר בשם האר"י דאפילו יחיד אין

שיש לאסור וצ"ב עדיין ליישב המנהג, ויל"ע אם י"ל כדברי הישכיל עבדי הנ"ל.

### העולה מהדברים

**הובא** מה שמבואר בגמ' האיסור לקרוא פ' עשה"ד מפני תרעומת המינין, ונתבאר שנחלקו האחרונים האם האיסור דוקא לקובעם בק"ש או גם שלא בק"ש כל שבציבור אסור, ונכתב לדון בראיות מהראשונים ומשמעות הגמ' בזה.

**הובא** דלהלכה פסקו כל הפוסקים דגם שלא בק"ש אסור, ולפי"ז תמוה מה שמצינו קהילות שנהגו לקרות בציבור פ' עשה"ד אחר התפילה.

**הובאה** דעת הישכיל עבדי דבכה"ג שקוראים אחר התפילה שפיר דמי אף בציבור ונכתב שלכאורה יש מקום לפקפק בדבריו ויל"ע בזה.

בכ"א אסור וביחיד אסור דוקא בסדר התפילה שאז נראה שאומר זאת בתור קביעות בתפילה אבל באמצע קביעות לימודו אין לזה חשיבות של קביעות אמירה, ודלא כרבים שתמיד יש לחוש בזה שנראה בזה חשיבות טפי כ"נ לכאורה, וכן מבואר שהבין בשו"ת לב חיים (או"ח סי' ח') שכתב שגם האר"י שאסר ביחיד מודה לד' השו"ע והפוסקים שיש חילוק בין צבור ליחיד ומה שאסר האר"י ביחיד היינו לאומרים קודם התפילה עם שאר הפרשיות עכ"ד, הרי מבואר שהבין בפשיטות, שגם לדעת האר"י יש חילוק בין צבור ליחיד שלא בשעת התפילה שביחיד מותר ובציבור אסור וכמ"ש השו"ע והפוסקים ורק קודם התפילה אסור גם ביחיד. כך שבנידו"ד שהמדובר על קהל גדול שנתקבצו לומר אחר התפילה פ' הקרבנות ופ' המן ופ' עשה"ד נראה לכאורה



הרב זבולון אריה גרז

## המתפלל על החולה אם צריך להזכיר שמו

**ב.** ולכאורה מקור דבריו של המהרי"ל הוא הגמרא בברכות דף לד' עמוד א', "אמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חברו אין צריך להזכיר שמו [של חברו. רש"י] שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים". ולכאורה המהרי"ל העמיד את דברי הגמרא, כשעומד אצל החולה, שאז אין צריך להזכיר שם החולה, כמשה רבינו שעמד אצל מרים ועל כן לא הזכיר את שמה.

**וכן** נראה מדברי ה"מגן אברהם" והשו"ע הרב הנזכרים לעיל שצינו מקורותיהם מהגמרא בברכות ומהמהרי"ל ומשמע שסברו שדברי המהרי"ל הם פירוש לדברי הגמרא. ונאמנם לגבי השו"ע הרב לא ברירא לי מילתא, כי ראיתי בהקדמת המו"ל שישנם מראי מקומות שאינם מהמחבר. וגם הערוך השולחן ציין מקור לדין זה מהגמרא בברכות.

**ג.** ולפי דברים אלו נראה קצת תמוה לשון המהרי"ל, וראיה ממש רבינו עליו

**א.** במהרי"ל ריש הלכות "שמחות" כתוב "אמר מהר"ש העומד אצל כל חולה ומתפלל עליו אין צריך להזכיר שם החולה וראיה ממש רבינו עליו השלום שאמר אל נא רפא נא לה ולא הזכיר שם מרים אבל כשמברכין אותו ואין עומדים אצלו צריך להזכיר שמו".

**ואת** דברי המהר"ש פסקו האחרונים להלכה באורח חיים סימן קיט', והם המגן אברהם בסוף ס"ק א', והאליהו רבה ס"ק ב', והמגן גיבורים באלף המגן ס"ק א', והשו"ע הרב סעיף ד', והערוך השולחן בסוף סעיף א', כולם כתבו שהמתפלל על החולה, אם עומד אצלו, אין צריך להזכיר שמו, ואם לא, צריך להזכיר<sup>א</sup>. וכן פסק המשנה ברורה ס"ק ב'.<sup>ב</sup>

**[ובכל]** הפוסקים כתבו דברים אלו על שם מהרי"ל, אף על פי שהם דברי מהר"ש, כיון שהם בספר מנהגי המהרי"ל. ומפני זה גם אני אכתוב הדברים בשם מהרי"ל.

**א.** ואגב אורחא אעיר בזה, דהנה ברעק"א סימן קיט' איתא, "בכנסת הגדולה יו"ד סימן ר"מ כתב בשם ספר חסידים כשמתפלל על אביו חולה לא יאמר תרפא לאבא מרי אלא מזכירו בשמו דהא שלמה אמר דוד אבי" [וכוונתו ל"שיירי כנסת הגדולה"]. וכשעיינתי שם ראיתי שהמילים "אלא מזכירו בשמו" הם תוספת של רעק"א, ולפום ריהטא היה נראה שרעק"א פירש דין זה, שכיון שהמתפלל על החולה צריך להזכיר שמו, יש לעשות כן גם אם החולה הוא אביו. אבל מהעיון בספר חסידים שם סימן ת"ת, נראה שהנדון שם שונה, והוא שהמתפלל אינו יכול לומר תואר מרי או אדוני, ואפילו על אביו, ורק עבד יכול לומר כן על אדוני, כאליעזר שאמר אדוני אברהם. ומתחילה עלה על דעתי שלא היה לרעק"א ספר חסידים, וידע את דבריו רק מ"שיירי כנסת הגדולה" שבאמת לא העתיק את כל הדברים, ועל כן פירש את הכוונה שצריך להזכיר את שם החולה. אבל לכאורה אין צריך לומר כן, ואפשר לומר שגם רעק"א כוונתו היא שלא יאמר בתפילה על אביו, תואר מרי או אדוני, אלא יזכיר את שם אביו בלא תואר זה. ואם כן אין זה שייך לנידון דידן.

**ב.** ויתכן שיש עוד פוסקים שלא ראיתי דבריהם. ומה שהארכתי להביא את כולם, הוא מפני שראיתי מזלזלים בזה ואומרים הרי הקב"ה יודע למי הכוונה גם בלא הזכרת השם. ואף על פי שנראה לקמן בשיטת הריעב"ץ כדבריהם, מכל מקום לכאורה הוא יחידאה כנגד כל הני רבותא.

השלום וכו', שמשמע כאילו בא לדון בדבר החדש שאין לו מקור בגמרא אלא במקרא, הרי מקור דבריו בגמרא בברכות שהיא כבר הביאה את הראיה ממשנה רבינו, ולמה התעלם מזה המהרי"ל. [ואמנם אין בזה קושיא גדולה כל כך כיון שלא המהרי"ל והמהר"ש כתבו דברים הללו, אלא רבנים אחרים שכתבו הנהגתם ודבריהם למען יעמדו ימים רבים, כמו שאיתא בהקדמת הספר, ומכל מקום עדיין יש כאן מקום להעיר].

**ועוד** יש להקשות, איך אפשר לפרש את דברי הגמרא שאמרה סתם, כל המבקש וכו', שאיירי דווקא בפניו, הרי לפי זה הדין הכללי הוא שצריך להזכיר שמו, אלא שבפניו יש חילוק שאין צריך להזכיר, ואם כן כשהגמרא אומרת, כל המבקש רחמים וכו', ולא מוסיפה "בפניו", הרי העיקר חסר מן הספר.

**ואחר** זה ראיתי את דברי הריעב"ץ שם בברכות, שמשמע שמיאן לפרש כדברי המהרי"ל, וכן כתוב שם, "כל המבקש רחמים על חבריו אין צריך להזכיר שמו" נ"ב דקמי שמיא גליא [עמ"א ריש סי' קיט' בשם מהרי"ל] וצ"ע ממ"ש בספר הזוהר על פסוק מיד אחי מיד עשיו". ומבואר בדבריו שאין טעם הגמרא מפני שעומד בפניו אלא מפני שקמי שמיא גליא על מי מתפלל גם אם אינו עומד אצלו. ולכאורה זה מפני שכך היה משמע לו מלשון הגמרא, שלא חילקה בדבריה.

**ושמחתי** שכוונתי לדעתו.

**ד.** וכדי ליישב הדברים נראה להציע בדברי המהרי"ל פירוש מחודש.

**דהנה** בדברי הזוהר פרשת וישלח שציין להם הריעב"ץ איתא, הצילני נא מיד

אחי מיד עשיו וכו' מכאן מאן דצלי צלותה דבעי לפרושי מלוי כדקא יאות הצילני נא ואי תימא דהא שזבת לי מלבן מיד אחי ואי תימא קריבין אוחרנין סתם אחין איקרון מיד עשיו וכו'.

**ובפרי** חדש ריש סימן קיט' כתב "בסוף פרק אין עומדין כל המבקש רחמים על חבריו אין צריך להזכיר שמו וכו' ולישנא דאין צריך משמע שאם ירצה להזכיר מזכיר ובזוהר פרשת וישלח איתא דבתפילה בעי לפרשא מלה כדקא יאות עיין שם". ונראה שכוונתו, שבזוהר משמע שלא כדברי הגמרא אלא שצריך להזכיר את השם בתפילה שהרי משום זה היה יעקב צריך להזכיר את שם עשיו ולא היה סגי לו במה שאמר מיד אחי. ולא בא לומר בזה קושיא כהריעב"ץ, אלא לאשמועין שלמעשה יש לנהוג כדברי הזוהר ולהזכיר את שם החולה, ולכך הוסיף "ולישנא דאין צריך משמע דאם ירצה להזכיר מזכיר", דבשלמא אם היה דין הגמרא שאין להזכיר, היה בזה טעם שלא לקיים דברי הזוהר, אבל השתא שגם לדברי הגמרא אם ירצה להזכיר מזכיר, יש לקיים את דברי הזוהר ולהזכיר.

**ה.** ואם כן, יתכן לומר שמקור דבריו של המהרי"ל אינו הגמרא בברכות, והוא מסכים שהיא לא חילקה בין אם עומד אצל החולה לבין אם אינו עומד אצלו וסברה שלעולם אין צריך להזכיר את שם החולה, ומקור דבריו הם דברי הקבלה שצריך לפרש את השם, משום שסבר כפרי חדש שיש לקיים בזה דברי הקבלה ולהזכיר משום שאינו עובר על דין הגמרא, אבל יצא לדון בדבר החדש, שגם לדברי הקבלה אם עומד אצל החולה אין צריך להזכיר שמו, ולזה הביא ראיה ממשנה רבינו שלא הזכיר שם

## מנורה      הזכרת שם החולה בתפלה      בדרום      לא

ואם אינו עומד אצלו יש להזכיר שמו, אף על פי שמדינא דגמרא גם בזה אין צריך.

### העולה מן הדברים

**נמצא** שמי שנודע לו על חולה ורוצה להתפלל עליו, אם יכול לברר את שמו כדי להזכירו בתפלתו, עליו לעשות כן, כדברי כל הפוסקים מלבד הריעב"ץ, ואם אינו יכול לברר את שמו יתפלל עליו בלא הזכרת השם, שהרי יתכן שמדינא דגמרא אינו צריך להזכיר אפילו שלא בפניו.

מרים, שאמנם הגמרא בברכות לומדת מזה שלעולם אין צריך להזכיר את השם, אבל לדברי הקבלה צריך לחלק ולומר הטעם מפני שעמד אצל מרים.

**ושמא** אפשר לבאר כן גם בדברי הפוסקים שצינו מקורם מהגמרא בברכות, שלא באו לפרש כן את דברי הגמרא ולהעמידה דווקא בפניו, אלא באו להורות הלכה למעשה, שאם עומד אצל החולה יש לקיים דברי הגמרא שאין צריך להזכיר שמו,



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## בדין השתמשות בחוטי החשמל או בתקרה לקנה העליון של צורת הפתח

**מביא מחלוקת הרמ"א והמג"א האם אפשר לסמוך על הסכך להיות קנה עליון לצוה"פ**

א. כתב השו"ע בסי' תר"ל סעיף ב' "דפנות הסוכה אם היו שתיים זו אצל זו כמין גם, עושה דופן שיש ברחבו יותר על טפח ומעמידו בפחות משלושה לאחד מהדפנות, ויעמיד קנה כנגד אותו טפח ויעשה לה צורת פתח שיעמיד קנה עליו ועל הטפח וכשרה, אעפ"י שהקנה שעל גביהן אינו נוגע בהן. הג"ה ואם הטפח והקנה מגיע לסכך אין צריך קנה על גביהן" מבואר ברמ"א שאפשר להשתמש בסכך כקנה העליון לצוה"פ. ומקור הדברים הוא מהמרדכי שהביא דין זה בשם הראב"ן, ולשון הראב"ן בהל' סוכה אות תר"ו "[צוה"פ שאמרו קנה משהו מכאן וקנה משהו מכאן... שיהא בין הקנים העשויים לצוה"פ רוחב ארבעה טפחים שיעור הפתח] ונראה שאם מגיעים שני הקנים העומדים לצורת הפתח עד הסכך שאין צריך קנה על גביהן דהסכך הוא במקום קנה על גביהן, ולא דמי לפתחי שימאי דלית ליה תקרה שאינו חשוב פתח כדאמרין בפ"ק דעירובין, דהתם אין עליהם כלום מלמעלה" עכ"ל.

**והמג"א שם סק"ב כתב להקשות על הרמ"א**

בזה"ל "ומ"מ צ"ע דבירושלמי איתא, פ"אה-פירוש קליעת הזמורה המתוחה מאילן לאילן מצלת בסוכה, ואין סוף סכך מצלת. מה בין זה לזה, זה נעשה לכך וזה לא נעשה לכך. עד כאן. א"כ היאך מתיר המרדכי והגה"מ אע"פ שלא נעשה לכך, וצ"ע. ולכן יש להחמיר. ועיין בטור סימן זה וסי' שס"ג סעיף כ"ו עכ"ל המג"א.

**מבואר** שדעת המג"א להחמיר שצוה"פ שקנה העליון לא נעשה לשם צוה"פ פסולה לצוה"פ, ומוכח מדבריו שאע"פ שהקנים שבצדדים נעשו לשם צוה"פ [שהרי על זה דיבר השו"ע שהוא מעמיד קנה לשם צוה"פ] ואפ"ה החמיר המג"א שלא לסמוך על הסכך לשם צוה"פ, ומשמע שלא סגי להניח קנה בצד השני להכשיר אלא צריך להניח קנה עליון לשם צוה"פ במקום הסכך.<sup>א</sup>

**תירוצי האחרונים על קושיית המג"א, ודעת המ"ב להלכה**

ב. והמ"ב שם הביא את דעת המג"א החולק על הרמ"א וכתב המ"ב שם בזה"ל "הסומך על הרמ"א לא הפסיד" עכ"ל. מבואר שהמ"ב חשש קצת לדעת המג"א, ובשעה"צ ציין לגר"א ולפמ"ג שמתרצים את קושיית המג"א על הרמ"א. והפמ"ג הביא את

א. שאם מועיל להניח קנה מכאן ומכאן היה המג"א צריך לכתוב שצריך להחמיר ולהניח עוד קנה בצד השני, שזה יותר קל מאשר לעשות כהשו"ע שכתב ליתן קנה על גביהן, ומסתימת המג"א שכתב ויש להחמיר משמע שצריך לעשות כהשו"ע. וגם פשוט הירושלמי שכתב אין סוף סכך מצלת בסוכה משמע שהוא פסול בכל גוונא.



**וראיתי** שיש שרצו לתרץ דדוקא לעניין סוכה מחמיר המג"א שיש פסול בצוה"פ שלא נעשתה לשם כך אבל לא לגבי שבת. [וכמו שמצינו לגבי דופן מצוה"פ או גוד אסיק שאינה מועילה לסוכה אע"ג שלגבי שבת נחשבת מחיצה]. אמנם זה רחוק מאוד לבאר כך בדעת המג"א שסתם בדבריו להחמיר ושלח לעיין בסי' שס"ג בדיני צוה"פ של שבת, והיה לו לבאר שכוונתו להחמיר רק בהל' סוכה ולא בהל' שבת. ובפרט שהמג"א בסי' שס"ג סק"ח כתב שהצוה"פ של סוכה קילא מצוה"פ של שבת שלא צריך בה קנה מכאן ומכאן "דחומרא בעלמא היא לעשות צוה"פ עכ"ל. ואם כאן בהל' סוכה חידש המג"א חומרא בהל' סוכה היה לו להתעורר בסתירה ולבאר חילוקים. [גם ראיתי מוכיחים מהגר"א שכתב ליישב את הרמ"א שסובר הרמ"א שהבבלי חולק על הירושלמי, שבגמ' בעירובין מכשירים צוה"פ שלא נעשתה לכך, מוכח שלא חילק הגר"א בדעת המג"א בין צוה"פ של סוכה לשאר דיני התורה].

### ישוב בדעת המג"א שמקיל בתקרה משום שיש בה מועלת פי תקרה יורד וסותם

ד. ונראה ליישב שמה שהכשיר המג"א תקרה לצוה"פ הוא משום שבאמת כל תקרה יש לה תורת מחיצה מדין פי תקרה יורד וסותם, ותוס' בעירובין דף צד: כתבו דדין פי תקרה הוי מטעם פתח, עיי"ש. ומבואר מדבריהם שלתקרה יש כח להחיל שם פתח ע"י פי תקרה יורד וסותם, אלא שבדין פי תקרה יש הגבלה שאומרים זאת רק ברוח אחת או בב' רוחות אבל לא בג' רוחות או בב' רוחות מפולשות זו כנגד זו, והואיל ועיקרא דדינא הוא שיש לתקרה כח להחיל שם פתח סובר המג"א שאפשר

תי' הא"ר שכתב בזה"ל "הכא שאני דכיון דנעשה להיתר סכך נעשה גם להיתר זה דצוה"פ" וביאר הפמ"ג "דכוונתו דבסוכה דעלמא לצל אין מתיר הסכך, משא"כ סכך הסוכה שמתיר לסוכה מהני נמי לצוה"פ עכ"ל. והפמ"ג עצמו כותב תי' אחר על הקושיא מהירושלמי, דהירושלמי איירי דוקא בקנים שאין מגיעים לסכך, שבזה דעת הירושלמי שלא מועיל להשתמש בסכך כקנה העליון, ועל זה שואל הירושלמי מאי שנא מצוה"פ גמורה שאנו פוסקים שאין הקנים שבצדדים צריכים ליגע בקנה העליון, ועל זה תי' הירושלמי "הואיל ולא נעשה לשם כך צריך ליגע דוקא" עכ"ל הפמ"ג. ולפי"ז מדוייקים מאוד דברי הרמ"א שכתב שאם הקנים מגיעים לסכך א"צ קנה על גביהן, דדוקא בכה"ג שנוגעים הקנים בסכך כשר הסכך אע"פ שלא נעשה לשם כך. גם החזו"א ביו"ד בסי' קע"ב כתב סברא זו בדעת הראב"ה שהתיר סכך לצוה"פ דוקא באופן שהקנים נוגעים בקנה העליון שאז הושלמה צורת הפתח.

### קושיא על המג"א שהתיר בסי' שס"ג להשתמש בתקרה לצוה"פ אע"ג שלא נעשתה לשם כך

ג. אלא שיש להקשות קושיא עצומה על המג"א שפוסל סכך שלא נעשה לכך, ממה שפסק המג"א עצמו בסי' שמ"ו סק"ג דגג הבולט לרה"ר יכול להניח קנים תחתיו והתקרה של הגג תשמש לו כקנה העליון ועי"ז הוי רה"י עם מחיצות של צוה"פ, א"כ חזינן שהמג"א מכשיר תקרה לצוה"פ אע"פ שלא נעשתה התקרה לשם הפתח, ומאי שנא מסכך שפוסל המג"א לצוה"פ אע"ג שהוא התקרה של הסוכה וא"כ היה לו להמג"א להכשיר כדין תקרה?

להשתמש בתקרה לקנה העליון של צורת הפתח ולא שייך לפסול אותה בטענה שלא נעשתה לשם פתח, משום שהמהות של [קצה של] תקרה הוא בעצמו 'פתח' שהרי זה הדין של פי תקרה יורד וסותם שהוא מחיל שם פתח, ולכן גם באופנים שלא אומרים פי תקרה יורד וסותם כגון מג' רוחות זה חסרון בהלכות מחיצה של תקרה [בפני עצמה] אבל לא פקע מהתקרה שמה ומהותה שהיא מחילה שם פתח על המקום שהיא עושה לו קירוי, ובזה נקט המג"א שאם מעמיד קנה מכאן וקנה מכאן תחת התקרה שפיר מצטרפת התקרה להחיל שם פתח עם הקנים והוא צוה"פ מעלייתא.

**ולפי"ז** מיושב היטב דברי המג"א שבהלכות סוכה כתב שסכך פסול לצוה"פ ולא הכשירו מדין תקרה, שהרי כתב הר"ן במסכת סוכה [בדף ט. מדפי הרי"ף] על דין פי תקרה "דלא אמרינן הכי אלא ככגון אכסדרא שהוא בניין קבוע, אבל בסכך דסוכה דעראי בעלמא הוא לא" עכ"ל. ומבואר שדבר עראי אין לו מעלת תקרה לעשות דין פי תקרה יורד וסותם, ולכן בסכך פוסל המג"א לצוה"פ לפי שלא נעשה לכך, ואינו דומה לתקרה שכשרה בכה"ג אם היא תקרה קבועה דחשיבא.

**עוד** יש לומר דבסכך שכיח טובא שאין בו דין פי תקרה כגון שעשוי מענפים של אילנות שאין מסתיימים בצורה ישרה ושווה, והיא כתקרה שיש בה פגימות שכתבו תוס' [בדף פו: ד"ה גזוזטרא] שאין בה דין פי תקרה. [או לפי שיטת רש"י כשאין רוחב טפח בתקרה לא אמרינן פי תקרה] ולכן סתם המג"א בשם הירושלמי שסכך פסול לצוה"פ, ודו"ק.

**אלא** שיש לעיין אולי לא רק בתקרה גמורה שיש בה דין פי תקרה יורד וסותם

מצטרפת לצוה"פ, דאפשר לומר שאם יש תקרה גם אם היא משופעת ולא אומרים בה פי תקרה יורד וסותם באלכסון, מ"מ זה רק חסרון שאין לתקרה פה להגיד בו פי תקרה יורד וסותם, אבל תקרה יש כאן ושפיר חשיבא היא להצטרף לקנה מכאן ומכאן להחיל שם פתח עמהם. ואולי גם בתקרה שאינה מסתיימת בשווה ג"כ תהיה יכולה להצטרף לצוה"פ משום מעלת תקרה שבה, [אלא שבה יש סברא לומר דהואיל וגם צוה"פ צריכה קנה שווה מלמעלה שלא יהיה בו פגימות כעין פיתחי שימאי לכן לא תועיל מעלת תקרה להכשיר דבר שפסול גם בתקרה וגם בצוה"פ, ודו"ק].

**ולפ"מ** שנת"י יש לחשוב לדעת המג"א, ולחילוקים שכתבו הא"ר והפ"מ ג' שסוכרים שהרמ"א מודה באופנים אלו להמג"א, שלפי דבריהם הצוה"פ שמשתמשים בחוטי החשמל כקנה העליון ומעמידים לחיים תחתיהם הרי הם פסולים לצוה"פ, ואינו דומה לתקרה שהכשירו המג"א והט"ז להיותה קנה עליון של צוה"פ.

**ויש** שרצו לומר שהמג"א החמיר בסכך שלא נעשה לכך דוקא משום שהוא בצורה של תקרה אבל אם יהיה בצורה של קנה העליון שהוא צוה"פ ממש אז יכשיר המג"א אפילו שלא נעשה לכך, ולכן רצו להכשיר חוטי חשמל שלא נעשו לכך. אבל במג"א מבואר להדיא שהירושלמי הקשה מה בין פיאה לסוף סכך, אלמא דגם פיאה שהיא צוה"פ ממש הוקשה לירושלמי מאי שנא מסכך, ותיירץ הירושלמי זה נעשה לכך וזה לא נעשה לכך מוכח שגם פיאה אם לא היתה נעשית לכך היתה פסולה.

**ולפי** מה שכתבנו בדעת המג"א והמ"ב בסי' שמ"ו שהתקרה מצטרפת לצוה"פ

## מנורה שימוש בחומי חשמל לצוה"פ בדרום לה

דא"כ אם נתכוין שיהא הסכך לצוה"פ שפיר דמי, ומאי פסיק ליה בירו' דסוף הסכך אינו מציל, הלא בחשב עליה מציל והו"ל לחלק בין חשב עליה ללא חשב עליה, ועוד הדין נותן דסתמא הוי כחשב עליה כיון דצריך צוה"פ והסכך מציל למה יצטרך למחשב עליה"עכ"ל. [לכאור' קושיית החזו"א היא על כל האחרונים שלמדו הירושלמי כפשוטו, המג"א והא"ר הפמ"ג והגר"א.]

**ולכאורה** נראה בדעת כל האחרונים, שהפסול של סכך שלא נעשה לכך אינו חסרון במחשבה אלא חסרון בעשייה, דהואיל ואדם שמניח סכך הוא בשביל הכשר סוכה לכן לא מועיל שיבוא אח"כ ויחשוב לשם פתח, דלא אתיא מחשבה ומבטלת מעשה, דהמעשה של הנחת הסכך היה ודאי לשם הכשר סוכה לישן ולאכול תחתיו ולא לשם צוה"פ.<sup>2</sup> ונראה דגם אם ידע את הדין שצריך להיות בסוכתו צוה"פ ויכוין בהנחת הסכך גם לשם צוה"פ זה לא יועיל לו משום דבטלה דעתו אצל כל אדם [ואצל דעתו העיקרית] דכל העולם שמניחים סכך בגגות סוכותיהם כוונתם לצורך סוכה כשרה לדור תחת הסכך, וגם הך גברא גופיה מניח סכך כדי לדור תחתיו, ומה שרוצה להשתמש עמו להחיל על ידו גם דין צוה"פ זה מחשבה טפילה ואין בה כח להחשיב את העשייה כעשייה לצורך צוה"פ. [ויל"ע אם יאמר להדיא שאין כוונתו להשתמש בסכך זה לישן תחתיו בסוכות אם יועיל, ואפשר דיועיל דמעשה אין שם סכך עליו אלא קנה בעלמא.]

משום המעליותא של פי תקרה יורד וסותם, יש ליישב מה שהתקשה החזו"א בל' המ"ב בסי' שמ"ו שכתב "אם יש לבליטת הגג עמודים לצד הרחוב יעמיד מכוון כנגדם גם קנים לצד הבתים ויהיה להגג שעליהם דין צוה"פ" עכ"ל המ"ב. והעיר החזו"א [בסי' ע' אות כ"ג] דגם אם הקנה אינו מכוון כשר דהוי צוה"פ באלכסון. אבל לפמשנ"ת י"ל דכוונת המ"ב שהקנים יהיו דוקא בקצה הגג כנגד העמודים שלצד הרחוב שהדרך היא שהם בקצות הגג בפניות, ולכן צריך שהקנים יהיו דוקא מכוונים כדי שיהיו סמוכים לקצה הגג. [ואולי תוך ג"ט נמי כשר, וצ"ע.] ושפיר אתיין דברי המ"ב לשיטתו.

### תירוצי הגר"א על הרמ"א ויישוב שיטתו מהשגות החזו"א

ה. והנה הגר"א כתב ליישב את הרמ"א מקושיית המג"א מהירושלמי בזה"ל "ויש לומר דסבירא ליה דגמרא דידן פליג על הירושלמי, דאמרינן פ"ק דעירובין דוקא בפתחי שימאי ולא משני בשלא נעשו, ועוד שם במחיצות דכו"ע לא פליגי כו' ועיין לעיל סי' שס"ב סעיף ג' וצוה"פ לכו"ע משום מחיצה" עכ"ל. [הנה מדברי הגר"א נראה שלא פשוט לו להלכה להקל כמו הרמ"א שלא כתב שעיקר דינא כהרמ"א אלא כתב זאת רק כתי' על הרמ"א דסבירא ליה דגמ' דידן פליג. אבל דעת המג"א היא שיש לחלק בין דיני פתח לדיני מחיצות.]

**וראיתי** בחזו"א [בסי' קי"א אות ה'] שכתב להקשות על הגר"א בזה"ל "ותימא

ב. וכע"ז מצינו ברש"י בעירובין דף ה: ד"ה ד' אמות לגבי לחי העומד מאליו שכשארזך ד' אמות פסול ללחי אע"ג דאי עבדיה משום לחי הוי כשר דמשום דריבה בסתימתו לא גרע מלחי משהו, הכא כיון דלאו להכי איקבע אנן במחשבה לא מצינן לאפוקי מתורת כותל ולשוויה לחי" עכ"ל רש"י. הרי שמצינו דין זה שאין בכח מחשבה להכשיר עשייה שנעשתה שלא לשם ההיתר.

### חילוק בין קנה העליון שלא נעשה לכך שפסול, לבין הקנים שבצדדים שכשרים בכח"ג

ו. עוד הקשה החזו"א "ועוד דאמר פיאה מצלת ומשמע דאילן עולה לקנה מכאן דאל"כ ליפלוג באילן דעולה לקנה העליון ואינו עולה למזוזה" עכ"ל. משמע דכוונתו להקשות היאך אילן כשר לקנים שבצדדים הרי בפשטות לא ניטע האילן לשם קנים של צוה"פ, והדין מבואר בגמ' בדף יא: "ומתח זמורה מאילן לאילן" דמהני לצוה"פ. וגם המג"א גופיה בסי' שס"ג סקכ"ח התיר להשתמש בעמוד הבולט מן הכותל לקנה מכאן ומכאן לצורך צוה"פ, וזה מקשה החזו"א דחזינן דהקנים שבצדדים כשרים אע"ג שלא נעשו לצורך צוה"פ.

והעירוני שזה גם סתירה בדעת המ"ב שהרי המ"ב בסי' שס"ג בלחיים שבצדדים כתב דמהני שנעשו מאליהם לסמוך עליהם, והיאך לגבי קנה העליון מחמיר המ"ב שאם לא נעשה לכך פסול. וביותר קשה שהרי עיקר צוה"פ היא בקנים שבצדדים כך מבואר במ"ב בסוף סי' שס"ב בשם המחזה"ש שמקילים בקנה העליון שנד ברוח יותר מאשר הקנים שבצדדים שהם עיקר המחיצה, ואיך כאן היקל בקנים שבצדדים יותר מקנה העליון? ונלענ"ד שכל מה שכתב המ"ב בסי' שס"ב שעיקר צוה"פ היא בקנים שבצדדים, היינו שעיקר תורת מחיצה של הצוה"פ היא בקנים העומדים תוך י"ט לקרקע הואיל ולימד אותנו החזו"א שמודדים את העומד מרובה של המחיצה רק בי"ט הסמוכים לקרקע שהם שיעור המחיצה

ולא יותר, לכן גם לגבי ההלכה המיוחדת שיש בהלכות 'מחיצה' שאם אינה עומדת ברוח היא אינה מחיצה נאמרה ההלכה הזו דוקא בקנים שסמוכים ליי"ט של הקרקע ששם חלה המחיצה,<sup>ג</sup> אבל לגבי שם 'פתח' בזה להיפך עיקר השם פתח הוא הקנה העליון, שהקנים שבצדדים הרחוקים זה מזה יותר מי' אמה ועוביים כל שהו אין להם חשיבות 'פתח' וכל החשיבות וההיכר של הפתח לכל רוחב הרוח הוא ע"י הקנה העליון שמסמן ומכיר את גבול הרשות והכניסה אליה ולכן יש דוקא בו את הקפידא שיעשה לשם כך, שאם לא נעשה לצורך הכרת גבול הרשות והפתח אלא הונח לשם צורך אחר לגמרי א"כ חסר בכל מהותו, ודו"ק היטב כי הדברים מסתברים מאוד. ובנוסח אחר אפשר לומר שהלחיים שבצדדים שגודרים וחוצצים את הרשות תמיד יש עליהם תורת לחיים של מחיצה כל שהו ולא אכפ"ל לשם מה העמידם, אבל הקנה העליון שאינו 'מחיצה' אלא סימון והיכר הפתח, בו יש דין כמו דיני קורה שלא יעמוד מאליו שאז חסר בכל המהות שלו. והדברים נכונים בסייעתא דשמיא.

### באור החזו"א בירושלמי, שכל תקרה פסולה לצוה"פ

ז. והחזו"א כתב לבאר הירושלמי באופן אחר, וז"ל "יש לפרש דזה נעשה לכך היינו שמשמש לצוה"פ ומציאותו משמש צורת פתח, אבל סוף סוף לא נעשה לכך ר"ל אין צורת הפתח עליו אלא המשך תקרה עליו, ואף אם יחשוב בלבו להיות לקנה עליון לאו כלום הוא" עכ"ל. והיינו שחידש

ג. עיין בסוכה דף ה. דילפינן מהפסוק - והארץ נתן לבני אדם - דלמעלה מעשרה רשותא אחריתא ולכן חלל סוכה עשרה טפחים שהוא הנצרך להחיל רשות סוכה, ובתוס' שם בדף ד: ד"ה עשרה טפחים כתבו דגם דין י"ט של מחיצה ילפינן מיניה, א"כ מסתבר שהמחיצה צריכה להיות בתוך י"ט.

## סברת הדין של פסול תקרה לצוה"פ, ודעות הפוסקים בזה

ח. גם יל"ע בעיקר סברת החזו"א, דהניחא הקנים שבצדדים הסמוכים לקרקע בתוך י"ט מסתבר שיש להם דין מחיצה ולכן י"ל שיש דין שיהיו גודרים מעט את הרשות כדי להחיל דין מחיצה ע"י צורת פתח דידהו, אבל הקנה העליון שנמצא מעל י"ט וכשר אפילו למעלה מכ' אמה מהיכא תיתי ליתן לו דין מחיצה לגבי הרשות, והרי דיני מחיצה הם דוקא בתוך י"ט לקרקע כמו שכתב החזו"א בסי' ס"ח אות י"ז שאין למדוד עומד מרובה רק בתוך הי"ט לקרקע ולא מצרפים את המחיצה שמעל עשרה טפחים לשיעור עומד מרובה, וא"כ מנלן לחדש שיש דין בקנה העליון שיגדור מעט את הרשות.

**ובאמת** גם לגבי דין קנה העליון שנד ברוח מצויה כתב המחז"ש בסוף סי' שס"ב שכשר דאין לו דיני מחיצה שיהא צריך לעמוד ברוח, והחזו"א שם פליג על המחז"ש, וכנראה אזיל לשיטתו דיש דין מחיצה גם על הקנה העליון, ודו"ק.

**ובעיקר** דין תקרה לצוה"פ יש דיוקים ברש"י שמשמע שמכשיר תקרה לצוה"פ, שבדף יא: גבי שער העשוי ככיפה ביאר רש"י מה שכתוב בברייתא ושזין שאם יש ברגליה עשרה שהיא חייבת בזה"ל "אלמא אין צריכין ליגע דהא הכשירה דפתח ברגליה היא והעיוול מפסיק בין תקרה העליונה למזוזות וקתני חייבת" עכ"ל. משמע שתקרה עליונה כשרה לצוה"פ. גם דייקו מרש"י בע"א שכתב בסוגיא דפתחי שימאי דמפרשין דלית להו תקרה "שזין כלום בניין למעלה מן הפתח אלא כל הכותל חלוק כפתח עד ראשו" משמע שאם היה איזה

כאן החזו"א חידוש עצום בהלכות צוה"פ שתקרה לא יכולה לשמש לקנה העליון של צוה"פ, וכמו שכתב בתחילת אות ה' בזה"ל "מה שנראה מסברת ההלכה הוא שאין ראשי הכתלים נחשבין למזוזות להכשר צוה"פ אלא בעינן שתהא המזוזה סותמת מקצת הפתח... וכן קנה עליון צריך להיות להיות בולט למטה מכל שטח התקרה אבל תקרה עצמה אינה נחשבת לקנה עליון בצוה"פ וכמש"כ המג"א סי' תר"ל סק"ב מהירושלמי" עכ"ל. [והנה מה שמסיים בשם המג"א אין כוונתו שזה דעת המג"א שהרי הבאנו לעיל שהמג"א מכשיר תקרה לצוה"פ, ולומד המג"א את הירושלמי כפשוטו דתלוי בכוונה, אלא כוונת החזו"א רק להביא את הירושלמי שהביאו המג"א.]

**והנה** מה שלא פירשו רבותינו האחרונים את הירושלמי כהחזו"א, נראה ברור שהיה להם דחוק טובא להכניס בל' הירושלמי 'זה נעשה לכך' דמשמע שיש כאן איזה דין כוונה בעשיית הצוה"פ, ולפי החזו"א יש כאן הלכה כללית בצורתו של צוה"פ, שצריך שהקנים שבצדדים והקנה למעלה יגדרו מעט את הרשות, וא"כ היה הירושלמי צריך לומר 'פיאה גודרת את הרשות וסכך ותקרה אינן גודרות את הרשות' ולכן פירשו רבותינו האחרונים את הירושלמי כפשוטו.

**עוד** יש להעיר לפי החזו"א שלמד שזה דין כללי בצוה"פ שצריך גדירה של הרשות, א"כ מה נזכר הירושלמי לשאול מדין מסויים בסוכה ש'סוף סכך אינו מציל' הרי זה דין כללי הנוגע לצוה"פ של כל שבת, והיה הירושלמי צריך לומר 'כל תקרה אינה מועילה לצוה"פ' ומדשאלו האמוראים שם האם סוף סכך מציל, משמע שבתקרה גמורה היה פשוט להם שמועיל לצוה"פ.

כן נראה שלדינא אפשר לסמוך על כל הראשונים והפוסקים שהבאנו ולהכשיר צוה"פ העשויה עם תקרה קבועה לקנה העליון.

### ראייה מדין אכסדרא שתקרה כשרה לצוה"פ

מ. ולכאורה מהסוגיא במנחות ל"ג ע"ב דפטרין לאכסדרא משום דפצימין לחיזוק תקרה הוא דעבידי, משמע שאם היו נעשים לשם פתח היה נקרא פתח ע"י התקרה, וא"כ זה ראייה שגם תקרה כשרה לצוה"פ, וצע"ג על החזו"א היאך יפרש גמ' זו לפי שיטתו? ואולי ידחוק שהיה שם חוץ מהעמודים גם קנה עליון [ועיי"ש באות ב' מה שדן החזו"א בזה].

והחזו"א בהמשך דבריו כתב בזה"ל "ונראה דדעת ראבי"ה דקנים דמעמיד עכשיו לשם פתח מחשיבים את הסכך" עכ"ל. והיינו דרוצה החזו"א לומר שגם הראבי"ה יודה לחידוש זה דתקרה פסולה לקנה העליון, אלא שמה שהכשיר הראבי"ה את הסכך לצוה"פ זה בצירוף מה שמעמיד את הקנים שבצדדים לשם צוה"פ ע"י מחשיב את הקנה של הסכך לקנה העליון של צוה"פ אע"ג שהוא חלק מתקרה. ופ"י היה אפשר ליישב את הגמ' במנחות שאם היו נעשים לשם פתח היתה גם התקרה נכשרת לצוה"פ, אבל מה נתרץ לדעת הריא"ז

בניין מעל חלל הפתח אפילו תקרה בעלמא היה לו דין פתח.<sup>7</sup>

ומצאתי בריטב"א בסוכה דף ז. שסובר כדעת הרמ"א שסכך כשר לצוה"פ, שכתב בזה"ל "דפתח זו לא בעיא קנה על גביהן דבסכך סגי ופי סכך יורד וסותם" עכ"ל הריטב"א. מבואר דס"ל דתקרה כשרה לצוה"פ ואפילו סכך, וגם משמע מדבריו שזה בצירוף כח פי תקרה וזה ראייה גדולה למה שביארנו שהמעלה של תקרה היא שיש לה שם פתח מצד עצמה ולכן בנקל מצטרפת היא לקנים שבצדדים לצוה"פ.

העולה מכל דברינו שדברי החזו"א שפסל תקרה לצוה"פ הם דלא כהרבה פוסקים שדנו ופלפלו בדברי המג"א והרמ"א לגבי סכך אם כשר לצוה"פ, ולא ערערו על עצם הדין לומר שאין תקרה מועילה לצורת פתח, וכל הנידון היה אם סכך שלא נעשה לכך כשר. וגם כל הפוסקים בסי' שמ"ו דנו היאך לתקן גג הבולט ע"י קנים בקצהו שיהיו צוה"פ, והביאו כולם את המג"א והט"ז שהתירו ע"י העמדת קנים תחת הגג, ולא אשתמיט חד מינייהו לפסול בזה. גם הראב"ן והגה"מ שהביאו דין זה שסכך כשר לצוה"פ וכן הריטב"א בסוכה מבואר שהבינו בסברא שיש כאן צורת הפתח. וכן הבאנו לדקדק מל' רש"י בעירובין שתקרה כשרה לצוה"פ, על

ד. ועיין ל' פסקי הרי"ד במנחות לג': "שאיין להם תקרה דהיינו המשקוף מלמעלה כגון כותל חצר שהיה פרוץ באמצעותו ותיקנו להיות הפתח משם, ולא היה מקורה מלמעלה אלא היה הפתח כנגד כל גובהו של כותל" עכ"ל. ומדוקדק מלשונו שדוקא כותל חצר שסתם חצר אינה מקורה, אבל כותל בית שהוא מקורה בתקרה אין פטור של לית ליה תקרה.

ה. הנה יש להעיר על מה שרצה החזו"א לבאר בראבי"ה שדוקא משום הנחת קנים לשם צוה"פ הוכשרה התקרה או הסכך לצוה"פ, דקצת צ"ע מל' הראב"ן שהבאנו באות א' ששואל על עצמו מהגמ' בעירובין של פתחי שימאי, והיה לו לתרץ דהתם לא היתה עשייה של הנחת קנים שבצדדים ולכן התקרה פסולה לצוה"פ, [וכמו שדייק החזו"א מהגמ' שמדובר שהוא רק שבר את הכותל לעשות צוה"פ], ורק כאן שיש עשייה של הנחת קנים בצדדים בה בלבד אפשר להכשיר סכך לקנה העליון, ומדלא תי' הראבי"ה כן ולא כתב לנו חידוש דין זה שהסכך כשר רק משום הנחת הקנים שבצדדים לשם צוה"פ משמע שאינו מחלק בזה, וצ"ע.

אבן נכנסת ואבן יוצאת יהיה פסול, משמע דמעל הפתח אין חסרון בזה. גם מסוגיית הגמ' בע"ב לגבי כיפה שהעיגול פסול לקנה העליון והתקרה שמעל העיגול היא משמשת כקנה עליון, ואין חסרון במה שיש באמצע דבר שפסול לצוה"פ, וא"כ י"ל דגם אם יש אבן נכנסת ואבן יוצאת ומעליה יש תקרה ישרה אפשר להכשיר את התקרה שלמעלה לצוה"פ ולא יהיה חסרון בהאבנים החוצצות ביניהם, וצ"ע. אמנם עיין ביו"ד בסי' רפ"ז בט"ז שם סק"א שהביא לדינא את הטור שכתב שאם המשקוף עשוי אבן נכנסת ואבן יוצאת פטור ממזוזה דהוי פיתחי שימאי. ומקור דברי הטור הם מתוס' במנחות דף לג: שפירשו את הגמ' דלית ליה תקרה, דלא כרש"י שם ובעירובין].

### האם יש להקל לסמוך במחשבה בעלמא על צוה"פ שנעשתה לחיזוק תקרה להכשירה לצוה"פ

יא. ונשוב לדברי החזו"א בסי' קי"א אות ה' שכתב בזה"ל "ואמנם אם הצוה"פ צורתה שלימה... חשיב צוה"פ אע"ג דלא נעשה לשם צוה"פ, וכמש"כ הגר"א סי' תר"ל ס"ב להוכיח מהא דאמר עירובין י"א א' בפתחי שימאי, ומשמע דאיירי בסתר הכותל, והלא הכותל לא נעשה לשם פצימין ולמה ליה למימר דלית ליה שיקפי או דלית ליה תקרה, ואפילו אית ליה שקפי ותקרה אין כאן צוה"פ כיון דלא נעשה לשם פצימין, אלא ודאי א"צ שיעשה לשם פצימין" עכ"ל החזו"א.

וראיתי שיש סומכים על החזו"א בזה אפילו לגבי דינים דאו' כגון עמידה לפני ס"ת, שחושבים על צורת פתח שיש בבהכנ"ס דעבידא לחזוקי תקרה ומשתמשים בה לצוה"פ ע"י מחשבה בעלמא לשם פתח,

[לפי הבנת החזו"א] וכמו שנקט החזו"א לדינא שלא מועיל סכך ותקרה לצוה"פ גם כשמעמיד קנים מהצדדים, וא"כ צריך לדחוק שהגמ' במנחות מדובר שיש חוץ מהתקרה גם קנה עליון, וגם הוא נעשה רק לחיזוק התקרה ולכן לא חשיב פתח. אבל ל' הרמב"ם והשו"ע בסי' רפ"ו סעיף ו' הוא "אכסדרא והוא המקום שיש לו ג' כתלים ותקרה אע"פ שיש לה שני פצימין ברוח רביעית פטורה מפני שהפצימין להעמיד התקרה הם עשויים" משמע שאין קנה עליון בין הפצימין ואפ"ה צריך את הטעם של לחזוקי תקרה, וא"כ לדינא מבואר שתקרה מצטרפת לצוה"פ.

### אם בקנה העליון של צוה"פ יש חסרון פתחי שימאי

י. ואגב אורחא יש להעיר מכל הסוגיא שדנו רבותינו בהכשר סכך לצוה"פ, שלפי החזו"א שסובר שיש חסרון של פתחי שימאי גם בקנה עליון של צוה"פ ולא רק בקנים שבצדדים, א"כ היו צריכים הפוסקים לכתוב שלא בכל גוונא כשר הסכך לצוה"פ, דלפעמים הסכך עשוי ענפים ועלים וכדו' דאין בו כלל צורה של קנה עליון ישר אלא הוי כאבן נכנסת אבן יוצאת ואינו כשר לצוה"פ, ומדסתמו כל הפוסקים ודנו רק בנידונים אחרים מוכח דהיה פשוט להם שאין חסרון בקנה העליון שאינו ישר. ויש להביא ראיות מכמה דוכתי דמשמע שאין חסרון שימאי בקנה העליון, דבסוגיא בדף יא. שהגמרא מפרשת פיתחי שימאי דלית להו שיקפי פרש"י שנחלצו אבניהן מכאן ומכאן אבן יוצאת ואבן נכנסת ואין זו צורת פתח וברעה השניה שם בגמ' דלית להו תקרה פרש"י שאין כלום בניין למעלה מן הפתח, ולמה לא פרש"י שאפילו אם יהיה בניין למעלה מן הפתח מ"מ אם יהיה באופן של



כגון בשמחת תורה בשעת הריקודים שהס"ת מהלך ורוצים לשבת ולהשתמש בצוה"פ שבבהכנ"ס כמחיצה.

**אמנם** לפמשנ"ת לעיל שהמג"א מחמיר בזה, והגר"א ג"כ ציין למג"א ורק כתב ליישב את דברי הרמ"א אבל לא הכריע להקל, והמ"ב כתב "הסומך על דברי הרמ"א לא הפסיד" חזינן שאפילו בצוה"פ של סוכה שהיא דין דרבנן לא הכריע המ"ב להקל, כ"ש שקשה להקל בזה בדינים דאור. ובפרט שהמ"ב ציין את הפמ"ג שהבאנו דבריו לעיל ולפי ב' המהלכים ידידה אין למהר ולהקל בכל גוונא.

**ועוד** יש להוסיף שלפמשנ"ת לעיל בדברינו שמודה המג"א שהקנים שבצדדים אינם צריכים שיעשו לשם צוה"פ [כמפורש בדבריו בסי' שס"ג] וכן מודה המג"א שתקרה כשרה לצוה"פ [כמפורש בדבריו בסי' שמ"ו] א"כ ליכא ראייה מהגמ' בעירובין דף יא. נגד המג"א, דשפיר הוצרכה הגמ' להעמיד שאין שם שיקפי ולא תקרה [רוחב ד"ט] משום שאם היה שיקפי והיתה שם תקרה היו כשרים גם לדעת המג"א, וא"כ אין לנו שום הכרח לנטות מדינו של המג"א.

**וגם** נתבאר בדברינו שבדעת הגר"א [וכל האחרונים שהסכימו כהבנה הפשוטה בירושלמי] ולא הוקשה להם מה שהקשה החזו"א אמאי לא סגי במחשבתו של בעל הסוכה שיעלה לו הסכך לצוה"פ, מוכח שסברו שאי אפשר במחשבה בעלמא לעקור עשייה שנעשתה לתכלית מסויימת אלא בעינן מעשה דוקא, וא"כ לפי דבריהם אף אם נסבור כהגר"א להקל שצוה"פ כשרה אף אם לא נעשתה לכך, זה דוקא כשהעמודים של הצוה"פ נעשו לשם כותל או מחיצה, כמו המקרה בגמ' בעירובין שפורץ פתח בכותל או הדין של הרמ"א שבונה סוכה שיש כאן

עשייה לצורך בניין, ובזה סובר הגר"א שכל פתח שיש באותם מחיצות שהקיף לבניינו יש לו שם פתח ממילא ולא צריך עשייה לשם כך, אבל אם העמודים נעשו להדיא לצורך חיזוקי תקרה שמבואר בגמ' במנחות [לג:]: שאין לה חשיבות של פתח, בזה גם הגר"א יודה שפסולה היא לצוה"פ כל זמן שלא נעשה מעשה בגוף הצוה"פ להחיל עליה שם פתח, דבמחשבה בעלמא סוברים האחרונים שאי אפשר להחיל שם פתח.

**אבל** ממה שהכשירו המג"א והט"ז בסוף סי' שמ"ו את העמודים שנעשו לאחיזת הגג מוכח שהפסול של לחיזוקי תקרה לא נאמר בצוה"פ של שבת, ועיין לקמן [אות יד] מה שנתבאר שם שדוקא בצירוף התקרה מכשירים הם לצוה"פ, ולפי"ז כשיש באמצע בהכנ"ס עמודים עם קנה עליון לחזק את התקרה ואין כאן פי תקרה, בזה אולי יודה הגר"א שגם לפי הרמ"א יהיה פסול לצוה"פ, ויל"ע.

**סמיכה על חוטי חשמל לשם צוה"פ, ודעת החזו"א דבעינן לסמוך בקביעות**  
**יב.** עוד יש חידוש מופלג בדברי החזו"א שם שכתב להכשיר חוטי חשמל שסביב העיר לצוה"פ "כיון דאיכא דיורין דניחא להו לשמש בהן צוה"פ להיתר טלטול שפיר חשיב פתח, ואע"ג דאין כאן מחשבת בעלים רק מחשבת אחרים מ"מ כיון דע"כ הן נעשים מחיצה לאחרים שפיר חשיב צוה"פ" עכ"ל החזו"א. וזה חידוש עצום דמהני מחשבה של דיורין שאין להם שום בעלות ושום שליטה על חברת חשמל, הגע עצמך עיר שרובה גויים וחברת חשמל [של גויים] מקיפה אותה בחוטי חשמל ועושים הכל על פי שיקול דעתם וברגע שיצטרכו להזיז עמודים וכדו' לא יתחשבו כלל בצרכי הדת של דיורי העיר הרוצים לסמוך בהם לצוה"פ, איזה משמעות



## מנורה שימוש בחוטי חשמל לצוה"פ בדרום מא

לטלטל, ובוזה עדיין לא חייל עליה שם צוה"פ עכ"ל החזו"א<sup>1</sup>. וא"כ במקרה שהבאנו שסמכו על צוה"פ לחלק בהכנ"ס ולחצוץ בפני חיוב עמידה לס"ת. צ"ע בזה שהרי ודאי שלא ניחא להו להמתפללים שיהיה נחשב צוה"פ כמחיצה כל השנה שהרי מצוי שיש מנין קטן של מתפללים וחלק מהם עומדים בצד זה של הבהכנ"ס וחלק בצד אחר ואם יהיה מחיצה ביניהם לא יהיו מצטרפים למנין [לפי חלק מהפוסקים], וזה ודאי לא ניחא להו. ונמצא דכל סמיכתם על הצוה"פ היא באקראי בעלמא לצורך הריקודים בשמחת תורה שלא יצטרכו לעמוד כל הזמן, אבל בכל השנה יש להם קפידא הפוכה שלא יחשב מחיצה בבהכנ"ס ע"י<sup>2</sup>. וא"כ גם לדעת החזו"א יש לחשוש שאי אפשר בכה"ג להחיל צוה"פ לצורך הריקודים בשמחת תורה.

### בגדר הקנים שבצדדים בצוה"פ

יג. עוד יש לעיין שהרי המג"א בסי' שס"ג סקכ"ח כתב להקשות מהא דכתבו הטושו"ע בסי' תר"ל לגבי צוה"פ של סוכה שיכול להניח הקנה שעל גביהן על גבי דופן הסוכה מכאן ועל גבי קנה מכאן, והקשה המג"א הרי יש דין קנה מכאן ומכאן ואי אפשר לסמוך על כתל או דופן לצוה"פ, ותירץ המג"א שאני צוה"פ דסוכה שהיא חומרא בעלמא. ולכאור' לפי הבנת החזו"א שגדר המהות של צוה"פ היא במה שיש התחלת מחיצה וסתימה מכאן ומכאן וכן בקנה שעל גביהן, א"כ מה שייך לומר

יש במחשבה בעלמא לשם פתח כשאין לה שום אחיזה במציאות ושום קביעה והחלטה, חזינן בדעת החזו"א דלא בעינן ייעוד אמיתי של הצוה"פ לשם פתח, וצ"ב.

**אמנם** יש לעיין בגוונא שעושים לחיים או ברזלים ומצמידים אותם לעמודי חשמל בלא שקבלו אישור לכך, ופעמים רבות כשמתגלה לחברת החשמל או לעירייה שהוסיפו קרשים ולחיים לעמודי חשמל הם מורידים אותם, ויש להם זכות ע"פ חוקי המדינה לעשות כן [והרי בפשטות גם בדיני חו"מ העמודים הם בבעלות של חברת החשמל ויכולים לעשות כרצונם], האם גם בכה"ג יכשיר החזו"א דהואיל והצוה"פ עומדת שם שלא בזכות ממונית כלל האם גם בזה שייך לומר שלא מתחשבים בדעת האחראים אלא בדעת חלק מתושבי העיר והואיל והיהודים שבעיר רוצים בזה לכן כל זמן שהלחיים קיימות והחוטי חשמל מעליהם אפשר לקרוא לזה צורת הפתח, או דלמא לא שייך להחיל מחשבה לשם פתח על דבר שהונח שם בלא זכות ממונית, וצע"ג לדינא.

**ובעיקר** דין זה הוסיף החזו"א דבעינן מחשבה קבועה של השתמשות, שהחזו"א בהמשך דבריו הקשה על עצמו מסוגיא דאכסדרא בבקעה [דף צ:]: שרש"י פירש שם שעומדת על ד' יתדות ונסרים על גביהן, ואמאי אין שם היתר ע"י צוה"פ שנעשית מהעמודים והנסרים. וכתב החזו"א בזה"ל "ולא איירי להשתמש בצוה"פ בשביל לטלטל בשבת אלא באקראי הוא רוצה

1. ולכאורה זה דוחק גדול שהגמרא סתמה את הדין של אכסדרא בבקעה שאסור לטלטל, והרי בקלות ממש יכול להתיר לעצמו את הטלטול ע"י שיחשוב שתהיה אכסדרא זו רה"י קבועה ואז יהיה מותר לטלטל שמה, ולפי החזו"א צריך לדחוק שמדובר דוקא באופן שהגיע לאכסדרא זו בארעי לאיזה שבת אחת, [וגם צ"ב אמאי אינו יכול לחשוב שיהיה המקום רה"י לעולם ולמה צריך שהוא ישתמש כאן בקביעות, ומוכח שצריך כוונה אמיתית להשתמש שם, וצ"ע.] ועיין בחזו"א שם שכתב עוד חששות בצוה"פ שם.

**אמנם** לפמשנ"ת לעיל בדעת הגר"א והמג"א שלפי שיטתם בפירוש הירושלמי שסכך שלא נעשה לכך פסול ואינו נותר במחשבה בעלמא, משמע ששיטתם שאי אפשר להפקיע עשייה ע"י מחשבה בעלמא, וא"כ צע"ג בשיטתם איך הכשירו לצוה"פ עמודים העשויים לחזוקי תקרה?

**גם** משמע קצת ממה שלא כתבו הפוסקים שברגע שמשמש בעמודי הגג הכולט לשם צוה"פ מתחייב במזוזה, והרי זה נוגע לביטול מ"ע דמזוזה ואיך לא הזהירו הפוסקים על זה, משמע דלא ס"ל כהחזו"א שע"י מחשבה בעלמא חייל עליה תורת פתח לחיוב מזוזה.

והנה לפי מה שביארנו לעיל באות ד' בדעת המג"א שתקרה קבועה יש לה מעלה וחשיבות לגבי צוה"פ, א"כ אפשר ליישב שהואיל ורק מחמת חשיבות התקרה כשרים עמודים אלו לצוה"פ לכן לגבי מצות מזוזה אין שום חשיבות ומעלה לתקרה דהרי פי תקרה שיוורד וסותם [ועושה שם פתח] ודאי שאין זה פתח לגבי חיוב מזוזה [דהוי פתח בלא פצימין וכי יקבע את המזוזה באויר?] ולכן העמודים הנטפלים אל התקרה שנעשו רק לחזוקי תקרה אין עליהם חשיבות של פתח בהלכות מזוזה, אבל לגבי רשויות שבת שם הסברא להיפך דהואיל ותקרה מצד עצמה יש לה חשיבות פתח והויא מחיצה לגבי רשויות שבת, א"כ גם העמודים העשויים לחזוקי תקרה אדרבה אלומי למילתייהו במה שהם נטפלים לתקרה שהיא ג"כ מחיצה וא"כ גם הם מקבלים כח של מחיצה וביחד עם התקרה מחילים שם פתח והוי מחיצה מעלייתא, ושפיר הכשירו האחרונים עמודים אלו לצוה"פ בשבת ולא הזכירו בהם חיוב מזוזה משום שלגבי מזוזה באמת עדיין אין להם חשיבות פתח הואיל

שהקילו בצוה"פ בסוכה, הרי זה ממהותו של דין צוה"פ שחשיבותו כמחיצה היא ע"י סתימת הרשות מעט מכאן ומכאן [ומלמעלה] ומה שייך להקל בזה. ובאמת החזו"א [יו"ד קע"ב סק"ב] חלק בזה על השו"ע והחמיר כדעת ריא"ז להצריך קנה מכאן וקנה מכאן, עיי"ש.

**אבל** לפי השו"ע שהקיל בזה בהל' סוכה משמע דס"ל דגדר הקנים מכאן ומכאן הוא היכר לצורת פתח ואינו מעיקר גדר המחיצה של הצוה"פ, ולפי"ז מסתבר שגדר ההיתר של צוה"פ הוא השם פתח שחל ע"י הצוה"פ, ולא צריך גודרי מחיצה בין בקנים שבצדדים ובין בקנה העליון, ודו"ק.

### בדין עמודים העשויים לחזוקי תקרה אם כשרים לצוה"פ

**יד.** והנה מדברי הט"ז והמג"א בסי' שמ"ו מבואר שאפשר להשתמש בעמודים האוחזים את הגג לצוה"פ, ולכאור' צ"ע הרי דין מפורש הוא בגמ' במנחות [לג:]: דעמודים העשויים לחזוקי תקרה אינם נחשבים פתח ולכן פצימי אכסדרה פטורים ממזוזה, וא"כ קשה איך נקטו האחרונים בפשיטות להכשיר עמודים אלו לצורת פתח? והחזו"א נקט באמת שדוקא כל זמן שלא ניחא ליה לבעה"ב באותם עמודים שעומדים שם וגודרים שהיה רוצה שיהיה פתוח יותר, אלא שמוכרח הוא להעמידם שם כדי להחזיק את התקרה לכן אין עליהם תורת פתח, אבל ברגע שניחא ליה להשתמש בהם לדין צוה"פ אז חזרו העמודים הללו להיות פתח וחייל עלייהו דין פתח גמור לצוה"פ ומתחייבים במזוזה, שהרי רוצה הוא שיהיה כאן פתח כדי שתהיה מחיצת צוה"פ ויהיה מותר לו לטלטל וא"כ נחשב כפתח גמור החייב במזוזה.

שלושת הקנים של הצוה"פ, וכלפי זה כתב הגר"א שמהבבלי מוכח שלא ס"ל הכי שהרי מבואר דסגי בעשיית חלל פתח לצוה"פ אע"ג שהכותל שסביב חלל הפתח לא נעשה לשם אותו פתח, אבל אין ראייה שהגר"א יכשיר גם צוה"פ שלא נעשתה כלל לשם צוה"פ אלא לשם תכלית אחרת כגון לחזוקי תקרה הוא דעבידי, שבזה י"ל דיודה הגר"א שאפילו יחשוב עליה לשם צוה"פ אינה כשרה לצוה"פ הואיל ולא היה בה שום עשייה לשם פתח, ודו"ק.

[ואע"ג שהגר"א ציין ג"כ לסוגיא של מחיצה העומדת מאליה דמהני ולכן גם צוה"פ שהיא משום מחיצה מהני, מ"מ יש חילוק בין מחיצות שגם כשנעשות מאליהם הם מציאות של מחיצה אבל צוה"פ שנעשית לצורך אחר לגמרי חסר לה שם פתח, וכל כוונת הגר"א היא רק להוכיח שלא צריך עשייה לשם מחיצה אבל מודה הגר"א שצריך שיהיה צורת מחיצה או פתח כדי להתיר, ודו"ק.]

### דעת המ"ב בדין צוה"פ שלא נעשתה לכך

מז. ראיתי מי שכתב להוכיח שדעת המ"ב להקל בצוה"פ שנעשית שלא לשם כך שהרי הבה"ל דן בסי' שס"ג האם צוה"פ שנעשית מאליה יש דין סמכו עליה מבעו"י כמו לחי העומד מאליו [ונטה להקל בזה] ומשמע מהבה"ל שבעיקר כשרותה של הצוה"פ אינו מפקפק אלא כל הנידון הוא רק האם לסמוך עליו מבעו"י או לא. אמנם זה טעות, דהמעין בבה"ל יראה שדיבר על פתח שנעשה לצורך פתח ע"י אנשי העיר [ואפשר שהיה שם גם תיקוני מזוזות ומשקוף גמורים] אלא "בשבת שעברה לא רצו אנשי העיר לטלטל על ידו, אם מותר לסמוך על זה בשבת הבאה בשלא חשבו מע"ש לסמוך

ובאו רק לחזוקי תקרה והתקרה אין לה שום חשיבות לחיוב מזוזה ולכן גם העמודים לא חשיבי כלום להחיל שם פתח למזוזה, ורק לגבי שבת נכשרים העמודים יחד עם [קצה] התקרה להיות מחיצה.

### בראיית הגר"א מהגמ' בעירובין דלא צריך עשייה לשם צוה"פ

טו. והנה יש לעיין על מה שהוכיח הגר"א מהסוגיא בעירובין דף יא. דמשני דפיתחי שימאי לא מהנו לצוה"פ, ולא משני הגמ' דאיירי בפתחים שלא נעשו לכך וכגון שפרץ פרצות בכותל לשם פתח ונמצא דהכותל שבצדדים ולמעלה לא נעשה לשם פתח אלא לשם כותל ולכן אין כאן צוה"פ, ומדלא משני הגמ' הכי הוכיח הגר"א דצוה"פ לא צריכה שתיעשה לשם צוה"פ, עכת"ד.

ולבאורה יל"ע בזה טובא די"ל שעשיית פתח אינה צריכה להעשות דוקא ע"י בניית המזוזות והמשקוף לשם פתח, אלא גם אם יש כותל קיים ובאים ושוברים באמצעו כדי ליצור חלל של פתח גם ה נחשב עשייה של פתח [דאטו יש פסול של חק תוכות בעשיית צוה"פ?]

וא"כ לפי"ז אין שום סתירה להירושלמי מהבבלי שמכשיר פתח שנעשה ע"י סתירת הכותל, דאפשר דמודה הירושלמי שעשיית חלל הפתח נמי נחשב שנעשה לשם כך.

ונראה שכוונת הגר"א היא להקשות על המג"א שאסר להשתמש בסכך לצוה"פ אפילו באופן שמניח קנה מכאן וקנה מכאן תחת הסכך [שעל זה דיבר הרמ"א] והרי ע"י הנחת הקנה בסוף הרוח הוא יצר חלל של פתח בין הטפח ובין הקנה ואמאי לא מהני, ומוכח במג"א שעשיית חלל הפתח אינה מועילה, אלא צריך עשייה גמורה של

עליו" עכ"ל. [וכן משמע ממה שסיים הבה"ל שאפשר להקל הואיל ובתחילתה נעשית לשם פתח, עיי"ש]. ואין שום ראיה מהבה"ל להכשיר עמודים שנעשו לצורך תכלית אחרת כגון לחזוקי תקרה וכדו' שיהיו כשרים לצוה"פ, ואדרבה נראה דמוכח להיפך ממה שהאריך הבה"ל [והפמ"ג] בלשונו וכתב שלא רצו לטלטל על ידו, ולמה לא כתבו בקצרה שצוה"פ כשרה אף אם לא סמכו עליה מבעו", אלא משמע שלא היה ברור להם שיש על צוה"פ שנעשית מאליה היתר של צוה"פ ולכן נקטו דוקא אופן כזה שלא רצו לטלטל, ודו"ק היטב. [והעירוני דהכי מסתברא, שהרי הפמ"ג כתב דבריו על המג"א, והיה לו לעורר שלפי המג"א בסי' תר"ל כל צוה"פ שלא נעשתה לכך פסולה, ולפי דברינו ניחא שדקדק הפמ"ג לדבר רק על צוה"פ שלא רצו לסמוך עליה אבל היא נעשתה לשם פתח, ודו"ק]. גם אפשר לפרש את הבה"ל שדיבר על צוה"פ שנעשתה מאליה דהיינו שלא נעשית לשם צוה"פ אבל גם לא נעשית להדיא לאיזה צורך אחר, וכגון שהניח את הקורה העליונה סתם מחמת שלא היה לו מקום להניחה ולא לצורך פתח, ובכה"ג אפשר שיורה המג"א שאפשר להתיר צוה"פ כזו במחשבה בעלמא, ומצאתי להגר"ק [בהערות לשונה הלכות] שכבר כתב גם בדעת החזו"א שיש שני דינים בצוה"פ הנעשית מאליה, שיש שנעשית להדיא לצורך אחר שבזה סובר החזו"א דסגי במחשבה בעלמא, ויש שנעשית מאליה ולא לשם צורך אחר שבזה דעת החזו"א שכשרה בלא שום מחשבה. וא"כ גם לדעת המג"א י"ל דאיכא שני דינים בצוה"פ שאם נעשית

להדיא לצורך אחר אז לא מועיל להכשירה במחשבה, אבל באופן שנעשית מאליה יהיה אפשר להכשירה במחשבה בעלמא, ויל"ע בכל זה.

### דינים העולים

א. לדעת הרבה פוסקים קנה עליון שלא נעשה לשם צוה"פ [כגון חוטי חשמל] פסול לצוה"פ, אפילו אם מניח קנה מכאן וקנה מכאן לשם צוה"פ.

ב. ומ"מ תקרה כשרה לצוה"פ [כשיש קנים מכאן ומכאן] אע"ג שלא נתכוין בבנינה לשם צוה"פ. ונראה דדוקא כשהקנים עומדים בקצה התקרה תחת סוף התקרה אז התקרה מצטרפת לצורת פתח על ידם.

ג. ודעת החזו"א להיפך שקנה העליון אינו צריך שיעשה אותו לשם צוה"פ [אלא סגי שיחשוב עליו לשם צוה"פ], ותקרה פסולה בכל גוונא לצוה"פ [ואפילו אם יכוין בבנינה לשם צוה"פ פסולה הואיל ואין התקרה גודרת את הרשות].

ד. וכתב החזו"א שצוה"פ שלא נעשתה לשם צוה"פ כגון חוטי חשמל או צוה"פ שנעשתה לחיזוק הגג וכדו', מועיל לחשוב עליה לשם צוה"פ ועי"ז היא כשרה.

ה. אך בדברי המג"א והגר"א והרבה מהפוסקים מבואר דלא מהניא מחשבה בעלמא להחיל שם של צוה"פ. ולפי המג"א יש להחמיר כשהקנה העליון לא נעשה לצוה"פ שפסול לצוה"פ, והמ"ב בסי' תר"ל [לגבי צוה"פ בסוכה שנצרכת רק מדרבנן] הביא את דעת המג"א [ומ"מ כתב שהסומך להקל לא הפסיד].<sup>1</sup>

1. ובמקרה כזה יש עצה להדביק על הקנה העליון [שנעשה רק לחיזוק] פס סלטייפ והיה נחשב קנה עליון

ח. ומעשה שהיה בבהכנ"ס אחד שרצו לסמוך על צוה"פ שהיתה באמצע בהכנ"ס לחזוקי תקרה ורצו לחשוב עליה לשם צוה"פ בשמחת תורה כדי שיוכלו לשבת מעבר לצוה"פ גם בשעה שהס"ת בבהכנ"ס, אבל לפמשנ"ת דבעינן מחשבה קבועה, וכאן הרי במשך כל השנה אין רצונם שיהיה צוה"פ המחלקת את הבהכנ"ס, ולכן חשיב צורך אקראי רק לזמן הריקודים עם הס"ת וזה לא מהני גם לדעת החזו"א. ועיין בהערה מה שיש לפקפק עוד בהיתר זה.<sup>ט</sup>

ו. אבל הקנים שמכאן ומכאן פוסק המ"ב שכשרים לצוה"פ גם אם לא נעשו לשם צוה"פ,<sup>י</sup> וצריך לסמוך עליהם מע"ש להיות קנים לצוה"פ.

ז. גם לדעת החזו"א שמועיל מחשבה להחשיב צוה"פ זה דוקא מחשבה לשימוש קבוע בצוה"פ כמחיצה ופתח [ואז מתחייב במזוזה שם] אבל אם דעתו להשתמש בצוה"פ לצורך טלטול אקראי כתב החזו"א דבזה עדיין לא חייל עליה שם צוה"פ.



שהוא הרי נעשה לשם צוה"פ. [ומ"מ כדי שלא יהיה חשש שהקנה העליון בין ב' הקנים צריך להדביק גם בקנים שבצדדים.] ודע דדין זה נוגע גם לחוט שתלו לצורך אחר כגון לתלות עליו מודעה או וילון וכדו' ואח"כ באים להוסיף לחיים תחתיו ולהשתמש בו לצוה"פ.

ח. כך מבואר במג"א ובט"ז שהביא המ"ב בסי' שס"ג ס"ק קי"ג. [ובשו"ת משכנ"י מחמיר לפסול בזה.]  
ט. הנה כבר נתבאר שבהרבה מהפוסקים מבואר דלא מהניא מחשבה להחיל תורת פתח וא"כ יש כאן ספק דאו' בדין זה. עוד נתבאר במקו"א דעת הריטב"א והתור"ד שכתלים אינם כשרים לצוה"פ ובנידון דאו' ראוי לחוש להם. וכן ראוי לחוש ג"כ לראשונים שמצריכים היכר ציר בכל צוה"פ, גם הערנו [שם] בדין צוה"פ אם מועיל לחלוק מקום אחד לב' מקומות כשהשתמשות היא אחת. עוד יל"ע אפילו אם נחשיב צוה"פ זו למחיצה מ"מ צ"ע אם זה מועיל לפטור מחיוב קימה בפני ס"ת שחיוב זה הוא כמלוא עיניו והוא חיוב כבוד התורה, והואיל ובראיית בני אדם נראה כל הבית כנסת כמקום אחד והכל שימוש של מקום אחד [ובפרט אם מעגל הרוקדים נכנס גם מעבר לצוה"פ] יש בזה זלזול בכבוד התורה לישב בבהכנ"ס בשעה שהס"ת מהלך בבהכנ"ס ואין שום היכר שהמקום מחולק לב' מקומות. ועיין ביו"ד סי' רפ"ב סעיף ב' שהביא הרמ"א דעה הסוברת דהשומע קול הנושא ס"ת אע"פ שאינו רואה אותו חייב לעמוד, ואע"פ שכתב הש"ך שם שלא נהגו כן, מ"מ כאן שהוא ממש עומד באותו חדר ורואה את הס"ת בלי מחיצה הניכרת ביניהם, בזה צ"ע ג' אם יש להקל שלא לעמוד מפני הס"ת. שור"י מה שכתב בשו"ת ארץ צבי ח"ב [או"ח תשו' ה' אות ג'] לגבי דין צוה"פ לחצוץ בפני צוה"פ, והביא מה שכתוב בסי' ר"מ סעיף ו' שאם יכול להוציא את הס"ת לבית אחר לא מועיל לעשות מחיצה, וכתב "וא"כ י"ל לענין ספרים או לענין לקרות כנגדן אע"ג דמחיצה מועלת ולכל מילי צוה"פ דינה כמחיצה, מ"מ אין כבוד שמיים בהפסק צוה"פ כמו במחיצה ממש" עכ"ל. ולפי"ז יש לדון כאן שאינו כבוד שמיים שיושב ליד הס"ת ממש בלא הפסק ניכר, ודו"ק.

## הרב יהוסף חבשוש

### בדין המודרים הנאה זה מזה בברכת כהנים וברכת הזימון

וק"ל, ע"כ. וחזינן עכ"פ מדבריו דהטעם הוא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וקיום מצוה לא חשיב הנאה, וממילא לא נחשב דבר זה להנאה בהלכות מודר הנאה.

ג. ויש להוסיף דמצינו כן ב"ה (כח). אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. ופרש"י טעמא דכולהו משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו עכ"ל, וממילא ה"ה בנידון דידן שני כהנים המודרים הנאה זה מזה יכולים לעלות יחד לישא כפים, ואע"פ שרק שניהם בבית הכנסת הכהנים היחידים, וכל אחד מהנה את השני בקיום מצוה דאורייתא של נשיאת כפים בשנים, מ"מ הדבר מותר דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ד. אלא דסוף דברי מהר"ם מינץ קשים לי, דסיים: "ולא דמי לג' שנדרו הנאה זה מזה דאין מצטרפין לזימון וק"ל", ע"כ. וכוונתו לדין הנפסק בשו"ע (הלכות ברכת המזון סימן קצ"ו סעיף ג'), ויסוד דין זה הוא כמ"ש המשנ"ב (שם) שכל צרוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתן לאכול לחם אחד, וכאן כ"א נזהר מלחם חבירו שאסור לו לאכול ממנו ולכך אין מצטרפין עיי"ש. וממילא זהו שכתב מהר"ם מינץ דאע"פ שכהנים המודרים הנאה יכולים לישא כפים יחדיו, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ להצטרף לזימון יחדיו אינם יכולים, דאין הם מחוברים יחד באכילתן. אלא דאכתי קשיא לי מדברי הרמ"א (שם) שכתב על דברי השו"ע וז"ל: ודווקא כשכל אחד אוכל

א. כתב המשנ"ב (הלכות נשיאת כפים סימן קכ"ח ס"ק ל"ז) שני כהנים השונאים זה את זה, ואפילו נדרו הנאה זה מזה, מותרין לעלות ביחד, ואין אחד יכול לומר לחבירו: עלה אתה בשחרית ואני אעלה במוסף או להיפוך, כי יכול לומר: אני רוצה לברך בשתייהן, ע"כ. וכתב עלה בשער הציון (ס"ק ל"ח) פירוש, אפי' אם נימא דעל אחד אין חיוב נשיאת כפים, והיה אפשר לכאורה לומר דהוא מהנהו במה שהוא גם כן עולה לנשיאת כפים, דעל ידי זה גם הוא מקיים מצות עשה, קא משמע לן דזה לא מיקרי הנאה, ע"כ. והדברים סתומים וחתומים אמאי לא נחשב דבר זה להנאה בהלכות מודר הנאה מחבירו.

ב. ובאמת מקור דין זה הוא משו"ת מהר"ם מינץ, וכמ"ש בשער הציון (ס"ק ל"ז), ושם פירש טעמו של ענין זה, ולחיבת הדברים אעתיק לשונו: וכן הודיעני מ"ץ כשיש כהנים בעיר אחת ושונאים זה לזה, ואחד מהם אינו רוצה לעלות לדוכן עם חבירו, ונותן טעם לדבריו ואומר דאיני מחויב לעלות, דכיון דהם אינם באהבה כי אם בשנאה, אין סברא ונכון שישתתפו יחד לברכת כהנים שהוא הבאת שלום, והם אינם בשלום זה עם זה, ונ"ל דאין זה דברים של טעם, דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, דכל אחד עושה מצוה המוטלת עליו, כי כל אחד יכול לעשות מצותו בלא חבירו וכו', דאפי' מודרים הנאה זה מזה מותרים לעשות מצוה יחד, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא דמי לג' שנדרו הנאה זה מזה דאין מצטרפין לזימון

לשחוט עיי"ש, ומעתה כל דברי מהר"ם מינץ דמצוות לאו ליהנות ניתנו שפיר נאמרו בנשיאת כפים, שזוהי מצוה חיובית שהרי כל כהן חייב לברך כל יום את עם ישראל, משא"כ בזימון זוהי מצוה קיומית, שהרי אין מצוה לזמן, אלא אם אוכלים לחם וקובעים סעודה יחד איכא למצות זימון, ודמיה מצות זימון למצות שחיטה, וממילא לא פשוט הענין שיש במצוה קיומית דין זה של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומעתה שוב נבוכים אנו אמאי המודרים הנאה יכולים לצרף אכילתן ולזמן יחד כשאוכלים מככרו של בעה"ב, שהרי כ"א מהנה את חבריו בקיום מצוה דאורייתא של זימון וצ"ע.

ז. והיה ניתן ליישב בפשיטות, דהנה הבאנו לעיל (אות ה') שיטות האם ברכת הזימון מצוה מהתורה או רק מדרבנן, והנה מצינו דעה ממוצעת בזה דזימון בשלושה הוא רק מדרבנן ואילו זימון בעשרה הוא מדאורייתא, והיא דעת האליה רבה (סימן קצ"ט ס"ק ה') והביא שם שכן דעת הקרית ספר יעוי"ש טעמם של דברים. ועכ"פ לדעה זו היה ניתן ליישב דהשו"ע דקדק לשונו לכתוב דין זה בשלושה דווקא, דז"ל שם: והוא הדין "לשלושה" שמודרים הנאה זה מזה שאינם מצטרפין לזימון, ועלה כתב הרמ"א ודווקא כשאוכל כ"א מככרו, משא"כ כשאוכלים כולם מככרו של בעה"ב. ולפי"ז ניתן לומר דהרמ"א כתב את דינו על זימון שלושה בדווקא דהוי דרבנן, ושם באמת יכולים לזמן יחד כשאוכלים מככרו של בעה"ב, אולם בזימון בעשרה דהוי דאורייתא, לא יוכלו לזמן יחד גם בכה"ג, שהרי ס"ס כ"א מהנה את חבריו בקיום מצוה דאורייתא של זימון, ולפי"ז מיושבים היטב דברי הרמ"א. אולם לא מצינו חילוק זה בפוסקים, דבזימון בעשרה יאסר עליהם

מככרו, אבל אם אוכלים מככר בעל הבית מצטרפין דהא אוכלין מככר אחד, ע"כ. והיינו דבמקרה זה שפיר אכילתן מחוברת יחד, ולכאורה קשיא לי דבכה"ג נהי דאכילתן מחוברת יחד שהרי אוכלים כולם מככרו של בעל הבית, מ"מ יאסר עליהן לקבוע אכילתן יחד ולהצטרף לזימון, שהרי כ"א מהנה את חבריו במה שעל ידו הוא מקיים מצות זימון, ואמאי יכולים לכתחילה לקבוע אכילתן יחד ולהצטרף לזימון.

ה. ויש לציין דקושיא זו תלויה בנידון הידוע האם ברכת הזימון הוי מצוה דאורייתא או רק מדרבנן, דדעת הרא"ה והריטב"א בברכות (מה). דחיובה מדרבנן, וכן דעת העולת תמיד (סימן קצ"ט ס"ק ה'), ובשער הציון (סימן קצ"ז ס"ק ט"ז) כתב שכן הוא דעת רוב הפוסקים שחיוב זימון הוא רק מדרבנן. אולם מאידך הטור (סימן קפ"ח) הביא דעת הראב"ד דברכת הזימון חיובה מהתורה, וכן דעת הלבוש (סימן קצ"ט ס"ח) דהיא מצוה דאורייתא, ויעויין בחזו"א (או"ח סימן ל"א ס"ק א') שכן דעתו נוטה, והוסיף דלא ידעתי מי המה רוב הפוסקים שכתב בשער הציון הנ"ל עיי"ש. ועכ"פ מצינו שיטות בראשונים דזימון היא מצוה דאורייתא, ולפי"ז יקשה מאד הקושי הנ"ל, שהרי עיי"ז שקובעים אכילתן יחד ומצטרפין לזימון, כ"א מהנה את חבריו בקיום מצוה דאורייתא של זימון, ואמאי לא נאסר דבר זה בהלכות מודר הנאה.

ו. ואין ליישב משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכמ"ש מהר"ם מינץ לגבי נשיאת כפים, דזה לא יהני למצות זימון, דיעויין בשדי חמד (ח"ד מ-צז עמוד 204) דדנו הפוסקים לומר דכל דין זה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, הוא רק במצוה חיובית ולא במצוה קיומית כשחיטה, דאין מצוה לשחוט אלא רק אם רוצה לאכול בשר ישנה מצוה



לקבוע אכילתן ולזמן יחד, גם כשאוכלים מככרו של בעה"ב, וממילא שוב נבוכים אנו בדברי הרמ"א, וצ"ע.

ח. ועל כן נראה לומר דרך חדשה בכל ענין זה של מודר הנאה בנשיאת כפים ובזימון, ובהקדם הסוגיא בנדרים (לג): דאיתא שם דהמודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבידתו, ופליגי בה ר' אמי ור' אסי, חד אמר לא שנו אלא בשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה, דכי מהדר ליה מידעם דנפשיה קא מהדר ליה, [ופרש"י, וליכא הנאה שאינו מהנהו מנכסיו כלום], אבל נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר לא קא מהדר ליה, דקא מהני ליה פרוטה דרב יוסף, [ופרש"י, דאמר ר"י העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא בעי למיתב ליה פרוטה לעניא בשביל אותה מצוה שמקיים], וחד אמר אפי' נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר מהדר ליה, ומשום פרוטה דרב יוסף לא שכיח, ע"כ. ומבואר דבנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה לכו"ע יכול להחזיר, ומשום שמחזיר לו את שלו ואינו מהנהו כלום מנכסיו, וכל' הגמ' "דכי מהדר ליה מידעם דנפשיה קא מהדר ליה". ואכתי טעון ביאור דנהי שלא נותן לו מנכסיו כלום, אך הנאה שפיר הוא מהנהו, שהרי החפץ שלו אבוד ממנו והוא מחזירו לו, ואמאי הנאה זו לא אסורה בהלכות מודר הנאה. ובאמת בסוגיא בכתובות (קח). מפורש יותר האי עניינא, דאיתא שם דהמודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבידתו משום דמצוה קעביד עיי"ש. וצ"ב מהו ההיתר "דמצוה קעביד" בהלכות מודר הנאה.

ט. וביאור הדבר מצינו בחידושי הרשב"א לנדרים (לד). וז"ל: וכללא דהני מילי, המדיר את חבירו יכול לגרום לו הנאה, והוא שלא תבוא ההנאה ממש מזה לזה, והיינו פורע את חובו ושוקל לו את שקלו וכו', ואם

יש מצוה בדבר כגון מלמדו משנה הלכות ואגדות, ואי נמי מבקרו בחליו, אע"פ שמגיע הנאה לחולה בביקורו מותר, ואף מחזיר לו אבידתו, אע"פ שהנאה באה מזה לזה ממש, משום דלא חשבינן ליה כמתעסק בהנאתו של זה, אלא כמתעסק בדנפשיה ונמצא זה נהנה ממילא, ועוד דלא חשבינן ליה כמהנה דכיון שיש מצוה בדבר, הרבה אנשים יש שיחזירו, ואם לא יחזיר זה יבוא אחר ויחזיר, ואם לא ילמדנו זה יבוא אחר וילמד, עכ"ל. ומבואר בדברי הרשב"א ב' סברות בביאור ההיתר "דמצוה קעביד", והיינו או משום שהוא עוסק בדנפשיה ובמצותו, והשני נהנה ממילא, או משום דהוי מצוה ואם הוא לא יעשה יבוא אחר ויעשה במקומו.

י. והנה מדברי הרשב"א בסברתו הראשונה חזינן יסוד גדול, דכל אדם שעושה מעשה מסיבותיו הפרטיות וחבירו נהנה מכך, לא נחשב שהעמיד לו הנאה בהלכות מודר הנאה, והיינו דאין זה דין במצוה דווקא, אלא כל היכא שעושה מסיבה פרטית וכגון מצוה, חשיב "שמתעסק בדנפשיה", ולא נחשב "שמתעסק בהנאתו של זה", ולא נחשב שהעמיד לחבירו הנאה כלל, ויש לבסס יסוד זה דמצוה ענין זה לא רק בהלכות מודר הנאה, אלא גם בדיני ממונות וכדלהלן.

יא. דהנה יעוין בבבא בתרא (מג): דאמר שמואל השותפין נעשים שומרי שכר זה לזה, [ופרש"י, שאם מבית אחד מהם נגנב דבר של שותפות חייב לשלם כשומר שכר, וזהו שכרו שגם חבירו ישמור הכל כשיעור זמן שמשמר זה עכשיו], ופריך אמאי שמירה בבעלים היא, [ופרש"י, שכל אחד משמר קצת מן השותפות בביתו, וקיי"ל שמירה בבעלים פטור], אמר רב פפא דאמר ליה שמור לי היום ואני אשמור לך למחר, [ופרש"י, כגון שהתנו ביניהן כך שמור לי



היום כל השדה חלקי וחלקך, ואשמור לך למחר, דכיון דלא שמרו ביחד כלל אלא בזה אחר זה, ליכא שמירה בבעלים]. ויעויין בנימוקי יוסף שהקשה שהרי זו משנה מפורשת בהשובר את האומנין (ב"מ פ:): שמור לי ואשמור לך שומר שכר עיי"ש, ומאי קא משמע לן שמואל בדינו, ותירץ הנ"י וז"ל: אלא דשמואל קמ"ל דדין זה שייך בשותפין, אע"פ שכל אחד שומר את חלקו, מ"מ משום חלק חבירו דטריח ליה לשמרו, הוי שומר שכר, עכ"ל. וחזינן מדברי הנ"י את היסוד האמור בדברי הרשב"א לעיל, דמכיון דבלאו הכי כל שותף שומר את חלקו בשדה, אע"פ שגם חבירו נהנה מכך שחלקו נשמר ג"כ, מ"מ לא חשיב שמעמיד הוא לחבירו פעולת שמירה ואינו ראוי לדרוש שכר ע"כ, והיינו היסוד הנ"ל דמכיון ששומר מסיבותיו הפרטיות, לא חשיב שמעמיד לחבירו פעולת שמירה, ורק משום "דטריח ליה לשמרו" שפיר נחשב שמעמיד הוא פעולת שמירה ורשאי לדרוש שכר על כך, והן הן דברי הרשב"א בנדרים.

**יב.** ועוד ראיה לזה נראה מהא דבבא מציעא (צז). מרימר בר חנינא אוגר כודנייתא בי חוזאי, נפק לדלוויי טעונה בהדיהו, פשעו בה ומית, אתו לקמיה דרבא חייבינהו, אמרו ליה רבנן לרבא פשיעה בבעלים היא, איכסיף, לסוף איגלאי מילתא דלמיסר טעונה הוא דנפק, [ופרש"י, לראות שלא ירבו במשאה]. ומצינו בשיטמ"ק שהביא לכך ב' ביאורים, דיעויין שהביא משמיה דה"ר יהונתן וז"ל: כלומר לראות אם יטענו אותם יותר מכדי משאן, ולא נשאל להם כלל לסייעם בשליחות, אלא מאליו בלא שום דיבור בעולם, שאם היה רוצה לא היה מסייעם, ולא מיקרי שאלה בבעלים אלא כשהתנה עמהן,

וכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה וגו', אבל אם לא התנה לא מיקרי נשאל כלל, עכ"ל. וחזינן א"כ דזו הלכה בהלכות שמירה בבעלים, דבעינן שיהיה בשליחות השואל ולא מאליו.

**יג.** אמנם עוד הביא שם בשיטמ"ק משמיה דרבינו חננאל וז"ל: דלא נפק לדלוויי בהדיה, אלא לפקוד בהמתו לראות כמה יטענהו שלא יטעינהו הרבה, ושקל המשא ודלאו לראות כמה משקלו אם כבד הוא הרבה, ולהנאתו עשה ולא לסייע לשוכר, ואשתכח דליתא פשיעה בבעלים, עכ"ל. ומדבריו חזינן את היסוד האמור, דמכיון שסייע מכח סיבותיו הפרטיות, והיינו משום שדאג לבהמתו שלא יעמיסו עליה יותר מיכולתה, לכך לא נחשב שהעמיד סיוע לשוכר, והן הן דברי הרשב"א בנדרים. וא"כ חזינן ב' ראיות דיסוד הרשב"א בנדרים נוגע גם לדיני ממונות.

**יד.** ולאור יסוד זה יומתק עד מאד הא דריש ע"ז (ב:): לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר למי שעסק בה יבוא ויטול שכרו, מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא וכו', אמר להם הקב"ה במה עסקתם, אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תיקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, ע"כ. וידועים דברי מרן הגרי"ז הלוי בחידושי עה"ת (פרשת בראשית) שהקשה דהיה לו להקב"ה לומר להם שקרנים אתם ולא שוטים, ותירץ דאליבא דאמת אין זה שקר כלל, וכדברי הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש שכל דבר שקיים בעולם תכליתו היא לצורך

ישראל, ורק אמר להם הקב"ה שוטים אתם שלא התכוונתם לצורך ישראל ולכן אין אתם זכאים על כך לשכר עי"ש בדבריו. ויש לדקדק שמדברי הגמ' משמע שאין הם זכאים לשכר מפאת "שעשו לצורך עצמם" ולא משום "שלא התכוונו לצורך ישראל", וצ"ב. ובאמת נראה דליסוד הרשב"א בנדרים הנ"ל ניתן לומר באופן"א, דבאמת אם רק לא היו מתכוונים לצורך ישראל היו זכאים לשכר, דס"ס העמידו להם שווקים ומרחצאות, ורק משום שהתכוונו לצורך עצמם אין להם שכר, והיינו דמכיון שעשו זאת מחמת סיבותיהם הפרטיות, אע"פ שישאל נהנו מדברים אלו, מ"מ לא חשיב שהעמידו להם מאומה, והן הן דברי הרשב"א בנדרים דחשיב כמתעסק בדנפשיה ולא בהנאת חבריו, ולפי זה מדוקדק עד מאד ל' הגמ' 'כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם', ודו"ק היטב.

טו. ועכ"פ למדנו מדברי הרשב"א בנדרים ב' סברות להתיר "במצוה קעבד", או משום שהוא מתעסק בדנפשיה ובמצוה שלו וחבירו נהנה ממילא, ולא חשיב שהעמיד לו הנאה, וכמו שהארכנו לבסס ולהוכיח יסוד זה מכמה דוכתי, או משום שהיו דבר מצוה ואם הוא לא יעשה יבוא אחר ויעשה, ולכך לא חשיב שהעמיד לו מיד.

טז. ומעתה ניתנה ראש ונשובה לתחילת הדברים, דאירינן במודרים הנאה זה מזה לענין נשיאת כפים ולענין ברכת הזימון, ואקשינן דלכאורה יש לאסור משום שכ"א מהנה את חבריו במה שמקיים על ידו מצוה דאורייתא של נשיאת כפים ושל זימון, ובשלמא גבי נשיאת כפים כבר יישב המהר"ם מינץ דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אך יישוב זה לא יהני לברכת הזימון דהוי מצוה קיומית ולא חיובית, והדק"ל. אמנם מעתה

נראה לומר דרך חדשה דיסוד ההיתר במקרים אלו הוא משום "דמצוה קעבד" ודמיה להשבת אבידה, אך תהיה נ"מ בין הטעמים של הרשב"א, דסברתו השניה לא שייכת כלל שהרי אם יסוד ההיתר הוא משום שאם הוא לא יעשה יבוא אחר ויעשה, כל זה שייך בהשבת אבידה או לימוד, שיבוא אחר ויחזיר או ילמד אותו, אך הכא הא איירינן בבית הכנסת ששניהם הכהנים היחידים, ומבלעדיהם ליכא מצות עשה כלל, וכן לענין זימון מבלעדיהם ליכא שלושה שאכלו יחד, וליכא למצות זימון כלל, וממילא לפי סברתו השניה של הרשב"א אין מקום להתיר במקרים אלו משום "דמצוה קעבד". אמנם סברתו הראשונה שפיר שייכת גם במקרים אלו שהרי הוא לא "מתעסק בהנאתו של חבריו" כלל, אלא הוא "מתעסק בדנפשיה" והיינו במצות ברכת כהנים שלו, או במצות הזימון שלו, ואגב מכך חבירו נהנה שעל ידו הוא מקיים מצוה דאורייתא, וממילא אין זה נחשב שהעמיד לו הנאה כלל "דמצוה קעבד". [ולפי"ז צריך לומר דב' הטעמים שכתב הרשב"א הם ב' טעמים נפרדים, וקיימים כ"א מבלעדי השני, ונ"מ בנשיאת כפים וזימון כמש"נ].

יז. אלא דלא אכחד דאכתי יש לשדות נרגא ביישוב זה, דכל זה אתי שפיר בנשיאת כפים אך לא בזימון, והחילוק הוא שבנשיאת כפים לכל כהן ישנה מצוה לברך את ישראל פעם אחת ביום, וכלשונו הידוע של ספר החרדים, וממילא גם כשיש שני כהנים שעל ידיהם יש מצוה דאורייתא של נשיאת כפים, אכתי לכ"א מהם ישנה מצוה פרטית של ברכת כהנים, וממילא שפיר אפשר ליישב כדלעיל, שאין איסור בהלכות מודר הנאה, מכיון שכ"א לא מתעסק בהנאתו של חבריו אלא בדנפשיה, והיינו מצותו הפרטית של

שכ"א מהנה לחבירו במה שעל ידו מקיים הוא מצות זימון דאורייתא, וצ"ע.

יח. אולם נראה לקיים הדברים גם במצות זימון, וזאת עפ"י מה שביארנו לעיל (אות י') דברי הרשב"א, דמש"כ "מתעסק בדנפשיה" אין כוונתו למצוה דוקא, אלא כוונתו שכל שמתעסק מחמת סיבותיו הפרטיות וכגון מצוה, לא חשיב שמעמיד הנאה לחבירו, וכמו שהארנו להוכיח שיסוד זה קיים גם בדיני ממונות, ואע"פ ששם אין הוא ענין למצוות כלל, אלא יסוד הדבר שכל שעושה מחמת סיבה פרטית וחבירו נהנה מכך, אין זה נחשב שהעמיד לחבירו מידי, וממילא שפיר ניתן ליישב ככל הדברים האמורים גם לענין זימון, דאע"פ שאין לכ"א מצוה פרטית של זימון אלא יש מצוה אחת ע"י כולם, מ"מ לכ"א יש חלק ושותפות במצוה ויקבל שכר מצוה על כך, ושפיר נחשב הדבר לסיבה פרטית, וממילא לא נחשב שהעמיד לחבירו דבר בהלכות מודר הנאה, ודו"ק היטב.

### העולה מן האמור:

המודרים הנאה זה מזה יכולים לישא כפים יחד אע"פ שהם הכהנים היחידים בבית הכנסת, וכן יכולים לקבוע אכילתן יחד ולזמן כשאוכלים מככרו של בעה"ב. ויסוד ההיתר בנשיאת כפים הוא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו וכמ"ש מהר"ם מינץ, אולם בזימון אין היתר זה פשוט דהוי מצוה קיומית ולא חיובית כברכת כהנים וישנו היתר נוסף עפ"י דברי הרשב"א בנדרים "דמצוה קעביד", והיתר זה עולה לנשיאת כפים וזימון כאחד.

ברכת כהנים. אלא לגבי זימון לכאורה א"א ליישב כן, שהרי מצינו ראיות בראשונים דבמצות זימון אין לכל אחד מהשלושה מצוה פרטית של זימון, אלא ע"י כולם ישנה מצות זימון אחת, והדברים מפורשים בסוגיא דזימון (ברכות מה.) דתנן שלושה שאכלו כאחת חייבין לזמן, ופרש"י להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים כגון נברך, עכ"ל. ומבואר דעיקר מצות הזימון היא להצטרף יחד לברך, ויותר מכך כתב רש"י לקמן (מה:) תו"ד וז"ל: דאי יש זימון ברכת שניהם היא, שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא, עכ"ל. והיינו דזימון חשיב "ברכת שניהם" ואין לכ"א מצוה פרטית כמו בנשיאת כפים. ולפי"ז ראיתי מבארים דברי הרא"ש (סי' ג') התמוהים וז"ל: מכאן משמע שצריך לחזור אחר שלושה כל מה שיכולים משום ברכת זימון, דברוב עם הדרת מלך, עכ"ל. ותמוה דלכאורה צריך לחזור אחר שלושה בשביל עצם קיום המצוה, שהרי ענין ברוב עם הוא הידור מצוה ולא עיקר המצוה, ולהנ"ל מיושב היטב דלענין זימון עיקר המצוה היא מה שמתחברין לברך יחד וממילא ברוב עם הדרת מלך. וכ"כ הריטב"א (מה.) וז"ל: וחובת זימון מפני כבוד הבורא כשהן מתחברין זה לזה לברכו, ומשום ברוב עם הדרת מלך, עכ"ל. והן הן הדברים שנתבארו בדברי הרא"ש ורש"י. ועכ"פ חזינן דבזימון אין לכ"א מצוה פרטית, וממילא לכאורה במודרים הנאה זה מזה, א"א ליישב כדלעיל שכ"א לא מתעסק בהנאתו של זה אלא בדנפשיה, שהרי לכ"א אין מצוה פרטית משלו, אלא ע"י כולם שמתחברין לברך יחד איכא מצות זימון אחת, וממילא אכתי קשה



## הרב משה חליוה

## בענין השחזות הסכין בערב שבת והמסתעף

שייך ביה הא דדרשו בספרי והכינו את וגו', מהאי גיסא בעי לי' להשחזי סכינא, ופשוט.

**ועוד** דמצינו טעמים נוספים להשחזות הסכין, כמש"כ בספר תפארת השבת (עמוד י"ג) מספר לבושי מכלול (קו"א) משום ספר אחד, דסכין חד סגולה לפרנסה, דאינו עושה פירורין דקשה לעניות, ע"ש. ועיין בקרבן שבת (פ"א, ו') מאי דפירש בזה עד"ס, ע"ש. ועיין בבן איש חי (ש"ב פרשת לך לך שלהי אות ה') דכתב וז"ל: "והגם כי דבר זה נאמר לפי מנהג רוב המקומות שצריכין לסכין בשעת סעודה, הן לצורך הלחם, הן לצורך הבשר, ויש מקומות שאין צריכים כל כך סכין, מכל מקום כיון דיצא הדבר מפי רבותינו זכרונם לברכה, וסמכו אותו על הכתוב, צריך ליזהר בזה בכל המקומות, כי אי אפשר שלא יצטרכו לסכין בשביל פירות", עכ"ל. וע"ע בספר זכרון יהודה דמייתי דהגה"ק מהר"ם א"ש זלה"ה הי' נוהג בכל ע"ש להשחזי הסכין, ובער"ש אחד עלה בדעתו דאפשר דיותר טוב ללמוד בעת ההיא, וכאשר פתח השו"ע נקרו לפניו דברי הרמ"א ז"ל דיש להשחזי הסכין בער"ש וכן עשה, ע"ש.

**ויש** לעיין האידנא דרובא דעלמא אין רגילין להשחזי סכיניהם, ומצויין בשופי סכינים חדים, אי ל"ש האי דינא דהשחזות הסכין בער"ש (אא"כ אית לי' רק סכינא חדא שאינו חד). וכן יל"ע באדם דלית לי' סכין חד, וקנה שכזה לשבת, אי קיים הענין, דלכאורה זיל בתר טעמא, דהן מצד והכינו מתקיים זה, והן מצד שלום בית איכא בזה, ודוק. (וספקינו

**כתב** הבית יוסף (סימן ר"נ): כתוב בכל בו (סימן ל"א, כ"ה ע"ג) ומשחזין הסכין בכל ערב שבת, דהכי תניא בספרי וידעת כי שלום אהלך (איוב ה', כ"ד), ומצאתי כתוב בשם ספר חיי עולם (ספר היראה לר"י, אות ש"ט) דמוכח לה מדכתיב והכינו את, והוא כמו לאתים ולמזמרות (ישעיה ב', ד'), עכ"ל.

**ועיין** בספר היראה לרבינו יונה (הוצאת אשכול, בהנדפס בסו"ס שע"ת, עמוד קפ"ג) דכתב וז"ל: וישחזי סכינא כמו שדרשו רבותינו (ספרי) והיה ביום השישי והכינו את (שמות ט"ז, ה') - זה השחזות סכין. ועוד דרשו (ספרי) וידעת כי שלום אהלך (איוב ה', כ"ד) - זה השחזות סכין, כי אם קהה הברזל ולא יוכל לחתוך אין זה שלום בית, עכ"ל.

**ורבינו** הרמ"א ז"ל פסק הא להלכתא (סי' ר"נ ס"א) וז"ל: ויש להשחזי הסכין בערב שבת, כי זהו מכבוד השבת שמכין עצמו לאכילה (כל בו וב"י בשם ספר חיי עולם), ע"כ. וע"ש בבאה"ט (ס"ק ג') ובמשנ"ב (ס"ק ה'), ע"ש. וע"ע בב"ח (סי' ר"ס ס"א) משם מהרש"ל בהגהותיו לטור, ע"ש. ובבן איש חי (ש"ב, פרשת לך לך, אות ה'). ועכ"פ לפי פשוטו נראה דאית בהשחזות הסכין דע"ש ב' טעמי, חדא מדינא דכבוד שבת ונרמז בקרא והכינו את וגו', ותו לצד שלום בית וכאמור.

**והי'** נראה לדון באדם שאינו נשוי וכיו"ב, אם מצוה עליו להשחזי סכינא בער"ש, דל"ש אצלו טעמא דדרשו בספרי "וידעת כי שלום אהלך", האמנם פשיטא דכיון דשפיר

האמור אף לדעת הבא"ח דמייתנין לעיל, דכתב דמאחר דנפק מפום רבותינו ענין זה וסמכוהו אקרא יש ליהרר בזה, דמ"מ הרי קמסיים וז"ל: "כי אי אפשר שלא יצטרכו לסכין בשביל פירות", ע"ש. והרי האידנא יש סכינים בשופי אף לפירות וכל גוונא, ויל"ע).

**אחר** שכתבתי זה מצאתי בספר הלכות שבת בשבת להגרמ"מ קארפ שליט"א (ח"א עמוד כ"ג בהערה) דכתב בתו"ד, וז"ל: "ונראה פשוט דהטעם משום שלום בית או משום שמכין עצמו לאכילה, הוי כבוד שבת [הגר"ז ועוד], זהו דוקא בזמנא שהם רגילין להשחזי הסכין מידי שבוע, אבל בזמנינו שהסכינים חדים ואין רגילים לחדדם, וכשהם קהים זורקים וקונים חדשים המצויים לרוב כעפר, לא שייך חשש זה, וגם אין זה מדרכי ההכנה לאכילה כיון שלא נפגם בהשחזה, ולא נחסר בהכנה כשאינו משחזיה, וכן המנהג. [ומ"מ עפ"י הסוד יש מקפידין שלא להשתמש בסכינים עם פגימות בשב"ק, כמ"ש בספר קרבן שבת פ"א סי' ז' ועוד], ומ"מ יש ללמוד מכ"ז דצריך שיהיו הסכינים חדים ונוחין לשימוש, וכן שאר כל כלי הסעודה מוכנים ונוחים לשימוש בעת האכילה, דבזה נמי שייך ביטול שלום בית כמו בהשחזת הסכין אם לא ימצא כלי האכילה על תיקונם, עכ"ל. ועיין נמי בשבת (ק"ט ע"א) רנב"י מכתף ועייל מכתף ונפיק, ודוק היטב.

**ועתה** זכיתי לדבר בהאי ענינא עם מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"ס, ובתו"ד אמר לי דישנו סכין עם שיניים וישנו סכין חלק, ולעיתים הסכין החלק לא חד דיו, ולזה מספיק להעבירו על המעקה של המרפסת וכיו"ב ונהי' בזה יותר חד, אמנם אינו משחזי כ"כ יפה, וכיום

מוכרים משחזת שמשחזיה להסכין יפה. וסיפר לי מו"ר שליט"א דראה דחמיו הגה"צ רבי יחיאל חיים לאבין זלה"ה אדמו"ר ממאקאווע (בהרה"צ ר"מ ז"ל בהרה"צ רי"י ז"ל בהרה"צ רנ"ה ז"ל חדב"נ הגה"ק מהרצ"ה מזידיטשויב ז"ל בעל עטרת צבי, עיין יחוסו בפירוט בס' שלשלת היוחסין למו"ר שליט"א עמוד פ"ז ואילך) שיצא איזה פעמים בער"ש להמרפסת וחדיד את הסכין על המעקה, אולם הוסיף מו"ר שליט"א דלפני איזה שנים קיבל סכין עם שיניים ובזה אינו מחדדה (דאינה צריכה), עוד אמר לי דבגוונא דסכיני מחודדת כבר אין ענין לחדדה בער"ש, והוי כאית ליה בגדים מכובסים דאין ענין לכבס בגדים ביום ה' אם יש לו (עיין שו"ת משנת יוסף מש"כ בזה), אך אם רואה ביום ה' דסכיני אינה מחודדת, הסכים מו"ר שליט"א דעדיפא ליה לחדודי בערש"ק ומדינא דרמ"א.

**אדהכי** והכי בא לידי בס"ד בטאון צאנז (גליון שס"ח), וראיתי להרב יצחק שלמה וורטהיימר שליט"א אשר הרחיב להפליא (שם עמוד י"ב) כדינא דהשחזת הסכין בער"ש, ואמרתי להביא בזה מאשר כתב שם דמצינו טעם נוסף להשחזת הסכין בער"ש, והוא מספר תורה שלימה, דהנה ידוע שלדעת הקראים אסור לחתוך בשבת בסכין, ולהכי נהגו להשחזי בער"ש הסכין דייקא להורות דאדרבה אנו משחזין הסכין בדייקא לש"ק. (ומקור מנהג הקראים בזה הובא בספר סיבוב רבי פתחיה (לחכם קדמון בזמן הרמב"ם) שהקראים אסרו להשתמש בש"ק בסכין מטעם מחתך, וחתכו בער"ש את כל הלחם שהי' נצרך להם לכל השבת). אלא דלטעם זה לכאורה אף האידנא הי' לן לחוש ולהשחזי כל סכין, אף המושחז ואף עם שיניים וכיו"ב, מיהו י"ל דהוא לתוספת

טעם, וודאי הטעם העיקרי בזה כדמייתנין לעיל, וכן נמי מייתי שם מספר ברורי הלכות להגר"ש אייזנברגר שליט"א דכתב ליישב מה שבין ההמון נזנח זה המנהג האידנא, לפי דהאידנא רוב הסכינים טובים ומושחזים, ולעיל הבאנו כע"ז מס' הלכות שבת בשבת וממו"ר המשנ"י שליט"א.

**עוד** הביא שם מס' דרכי הישר והטוב דהגה"ק מליסקא זלה"ה ציוה על השו"ב להשחזו לו סכיניו לכבוד ש"ק, והקפיד אפילו על פגימה דקה, היינו דבדק הסכין בציפורנו כמו בסכין של שחיטה, וכיון שלא היה מחודד כ"כ חזר וחדדו עד שהיה חד וחלק והוטב בעיניו, ומיני אז היה נותן לו תמיד לחדדו, והגה"ק מצאנו קלויזנבורג זלה"ה הקפיד לבל יהי סכין עם שיניים רק חד וחלק. ויש אריכות רבה בזה בספרי דרבנן, וע"ש בדבריו.

**והנה** לפני זמן מה נשאלתי מידידנו הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך אם יש ענין להבריק את כלי הכסף דשבת, וכגון הפמוטות וכוס הקידוש וכדומה בערב שבת, ואי דמי לדינא דהשחזת הסכין, ולפום פשטיה נלע"ד דלא

דמי להשחזת הסכין, דכמבואר הוי מצד והכינא את וגו' או לצד שלום בית. אמנם לכאורה יש בזה ענין דכבוד שבת, כדהאריכו בספרי דרבנן דיש לכבדה בכלים נאים (ואנן בעניותין הרחבנו בזה באיזה דוכתין בגליונות אליבא דהלכתא משכבר הימים), ועיין בפסקי תשובות הלכות שבת הנדמ"ח (סי' רע"א שלהי ס"ק כ"ג ובהערה) מענין ההידור דאיכא לקדש בש"ק על גביע מכסף, ועיין נמי שם (סי' רס"ד ס"ח ובהערה) לענין פמוטות מכסף לש"ק, ואכמ"ל. ופשיטא דעד כמה דיהיו מצוחצחין טפי שפיר איכא בהא משום כבוד שבת, ועל כן ראוי להדר ולצחצחן היטב בכל ער"ש, ובפרט האידנא דיש לזה חומר מיוחד המבריקן ומוסיף להם פאר והדר, אכן לפמש"כ הרמ"א ז"ל (סי' ר"נ ס"א) דענין השחזת הסכין מצד כבוד שבת שמכין עצמו לאכילה, לכאורה שייך זה אף בכוס הקידוש. אלא דמסתפינא לחדש כן מדעתאי, מאחר דסו"ס מקורו דהרמ"א ז"ל מהכל בו וב"י משום ס' חיי עולם, והתם מבואר דנלמד זה מדרשה דספרי דוהכינא את, וכמש"נ לעיל באורך, וזה ל"ש בגביע רק בסכין, ודוק בזה.



הרב פנחס יצחקי

## בדין אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו

שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך רבא מברך אדבי גוריא בר חמא - סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן עכ"ל.

וא"כ פליגי בגמ' בפ' דמתני' ד"עד שיאותו" דלרב יהודה ועוד אמוראי לא יאותו ממש, אלא אפי' ברחוק מקום, וכדביאר רש"י דבעינן שיהיה אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכין עליו גם הרחוקים ובלבד שיראוהו, ולרבא יאותו ממש בעינן שיעמוד קרוב בסמוך לו, ורק אז מותר לברך עליו, ויש לראות בפוסקים איך פסקו בפלוגתא זו.

ועוד יש לעיין בסוגי' זו, דלכא' יש להסתפק, האם רבא דבעי דווקא סמוך, פליג רק על הא שלא מועיל ברחוק מקום אלא צריך לברך בקירוב מקום, ומסתמא הביאור בזה - כדי שיהא ראוי המברך עצמו ליהנות ממנו, או דלמא רבא פליג בעצם על כל הך סברא לגמרי, וס"ל דלא מועיל מה שיכול להנות ממנו, אלא שצריך להנות ממנו בפועל, וניחוי בראשונים ובפוסקים היאך למדו האי דינא.

וזה לשון הבית יוסף סי' רח"צ אחר שהביא הפלוגתא בגמ' - "וכתוב בארחות חיים שהרשב"ם (כך גריס הפרישה ולא רשב"א שלא יסתור לסיפא בדבריו) פסק כרב יהודה, והרי"ף והרא"ש כתבו המשנה כצורתה, משמע דס"ל כרבא, כדמשמע מפשטא דמתני', דעד שיאותו ממש קאמר, וכן הסכים הרשב"א, וכן כתב הרמב"ם בפכ"ט, עד שיאותו לאורו, כדי

השאלה - האם ראוי לקרב הידים לנר לפני שמברך בורא מאורי האש, או דאפי' צריך לעשות כן מן הדין, או דאין כלל ענין בזה.

א' - סוגיית הגמ' ברכות ופסק השו"ע מתני' ברכות ריש פ"ח - "ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", ובגמ' שם דף נ"ג ע"ב - "אמר רב יהודה אמר רב, לא יאותו יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה, ואפי' ברחוק מקום, וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו", וברש"י - "לא יאותו ממש - שאפי' שאפי' לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו, לעומדים סמוך לו, ואז מברכין עליו אפי' הרחוקים ממנו, ובלבד שיראוהו" עכ"ל, ומקשה הגמ' על מ"ד זה מבריייתא דאם ראה שלהבת ולא נשתמש או השתמש ולא ראה, אין מברך, ובשלמא השתמש ולא ראה משכחת לה בקרן זוית, אבל איך משכחת ראה ולא נשתמש אם לא ברחוק מקום, וקתני אין מברך, ומיישבת הגמ' בדעמיא ואזלא, וא"כ ראה ואח"כ לא יכל להשתמש, וממשיכה הגמ' אח"כ דרבא פליג וז"ל הגמ' - "ורבא אמר יאותו ממש, וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון, חזקיה אמר כדי שיכיר בין מלזמא של טבריה למלזמא של ציפורי, ר' יהודה מברך אדבי אדא דיילא, רבא מברך אדבי גוריא בר חמא, אביי מברך אדבי בי רב אבוח" וברש"י - "יאותו ממש - עומד בסמוך, וכמה - הוא צריך להיות עומד בסמוך, רב יהודה - היה מברך על אור



שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת, פירוש - שצריך לעמוד בסמוך, שאם היו בידו שתי מטבעות אלו יכיר בין זו לזו, וכו', גרסינן בירושלמי דברכות פרק אלו דברים, אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ר' אושעיא אמר אפי' טרקלין עשר על עשר מברכין, רבי זעירא מקרב קמי בוצינא, אמרין לי תלמידיו מה את מחמיר עלינו, והא תנא רב אושעיא אפי' טרקלין וכו', ונ"ל דרב אושעיא הוה סבר כמאן דאמר בגמ' דידן, לא יאותו יאותו ממש, וכו' וכו', וכבר כתבתי שדעת הפוסקים לפסוק כמ"ד יאותו ממש" עכ"ל הב"י, וכך פסק בשולחננו הטהור שם סעיף ד' - "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דהיינו שיהיה סמוך לו, בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת" עכ"ל.

**ומבואר בבית יוסף** שהכרעת הפוסקים כרבא, וחידוש חידש לן שכך הוא פשטא דמתני', שוב ראיתי שכן כתב להדיא גם הרשב"א שציין לו הב"י, אבל עכ"פ עתה עלינו ביותר לברר לדעה זו שנפסקה להלכה, האם ס"ל דצריך להיות המברך עצמו ראוי ליהנות מהאור, ולא די ביכולין אחרים להינות ממנו כדעת רב יהודה (כמו שביאר זאת רש"י) ולכן צריך לעמוד סמוך, וזו הכוונה "יאותו ממש", או דאין זה מספיק וצריך גם יאותו ממש בפועל, היינו שיושיט הידים ליהנות מהנר לפני הברכה, ולא רק שיימצא במקום קרוב, שיכול ליהנות ממנו.

### ב' - פלוגתת הבעה"מ והראב"ד

**וננסה** לראות ברבותינו הראשונים היאך הבינו דברי רבא, הנה דבר זה נפתח בגדולים הלא המה הבעל המאור והראב"ד, וז"ל הבעל המאור בפ"ח שם דף ל"ט מדפי הרי"ף - "אין מברכין על הנר עד שיאותו

לאורו - ירושלמי, ר' זעירא בריה דר' אבהו בקיסקי, וירא אלוקים את האור כי טוב, ואח"כ ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך, מכאן שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ובגמ' דילן, ר' יהודה מברך אדבי אדא דיאלא, רבה מברך אדבי גוריא בר חמא, אבבי מברך אדבי בר חבו, ונראה לן דכל הני עובדין פליגין אדברא דאמר יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד ומשתמש לאורו אפי' ברחוק מקום, ובכל מקום קיי"ל מעשה רב, וממה שכתב הרי"ף בהלכות, נראה בחלוף מה שכתבנו" עכ"ל. מבואר בדבריו שלמד דיאותו ממש, הכוונה שמשתמש קודם הברכה, וכפי שנראה מיד שכך הבינו הראב"ד, וגם לא גרס כרש"י רבא, אלא רבה, ולכן ס"ל שאינו לטעמיה, וממילא כל הני אמוראי עשו מעשה דלא כרבא, והלכה כמותם שלא צריך יאותו ממש, אבל כבר הביא בעצמו שהרי"ף נראה שפסק כרבא (וכמו שהבאנו לעיל מהבית יוסף) וכמו שמבאר הראב"ד שנביא כעת -

וז"ל הראב"ד על אתר בהשגותיו - "הגאון כתב כמו שכתב הרב ז"ל, ופסק כרבא דאמר יאותו ממש, משום דחזקיה ועולא מפרשי עלה דמילתא, (א. ה. כאן מבואר טעם נוסף לפסק הרי"ף כרבא, שלא כתב הבית יוסף) ולא כמו שזה סובר שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא דבעינן בקרוב שיכול להשתמש, ולעולם קודם שישתמש, ושמעי' לה ממתני' דקתני גחלים לוחשות מברכים עליהם, ואמרין היכי דמי לוחשות כל שאילו מכניס קיסם ביניהם וכו' אלמא לא בעינן נשתמש אלא ראוי להשתמש" עכ"ל.

**ולמדנו** מדבריו שפשוט לו בדברי הבעל המאור שסובר דהמ"ד שסובר יאותו ממש, הוא כפשוטו דצריך להשתמש ממש קודם הברכה, ופליג עליה הראב"ד



### ד' - ביאור ראיות הבהע"מ והראב"ד ושורש מחלוקת הראשונים בסברא

והנה בראב"ד לא נתייחס לראיית בעה"מ מהירושלמי, מקרא ד"וירא אלוקים את האור כי טוב, ויבדל אלוקים דברישא ראה ואח"כ ויבדל, ומתוך הדברים נראה שמשם למד הבעה"מ דבריו, ומצאתי במאירי בסוגיא שכתב וז"ל - "יאותו ממש, כלומר עד שיכין עצמו כ"כ להתקרב לו שיוכל להשתמש לאורו, וכו', וכן מי שמפרש יאותו ממש שישתמש בה, ומביא ראיה ממה שאמרו בב"ר מנין שאין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, שנאמ' וירא ויבדל, כתבו גדולי המפרשים שהוא שבוש, שהקב"ה לא נשתמש לאורה אלא שנראית עימו כדכתיב נהורא עימיה שרי, וכן בזו הואיל וממקומו יכול להשתמש בה, אע"פ שלא נשתמש עכ"ל.

ולא כ"כ זכיתי לרדת לעומק דעתו של המאירי במה שהקשה על דעה זו, דהלא חז"ל כן למדו משם לדין דאין מברכין עד שיאותו לאורו, איך שלא נפרשה, ואולי כוונתו שכשם שהקב"ה נראית עימו כך האדם מברך כשנראית עימו, ולא במשתמש, וקשה לומר סברות והגדרות בדמיון לקב"ה בדברים שהם בכבשונו של עולם, אבל עכ"פ נוכל לבאר להיפך בדרך אחר את סברת החולקים על הבעה"מ, שרש"י נשמר מראיה זו מהירושלמי והמדרש, שלכן כתב שם בסו"ד על מ"ד לא יאותו ממש, שאפי' ברחוק מקום שראוי ליהנות ממנו העומדים סמוך לו - "ובלבד שיראוהו", והיינו שלראות הנר קודם הברכה חייב, ובה מתפרש גם המדרש - "ברישא וירא, ואח"כ ויבדל", וא"כ די ברואה שיכול ליהנות ממנו, ובה מתפרשים דברי המשנה ד"אין מברכין עד שיאותו".

דאינו כן אלא אף למ"ד זה, ראוי להשתמש בעינן, ולא בפועל.

### ג' - פי' יאותו ממש לרש"י

#### ולהבעה"מ ובי' המחלוקת בגמ' לפי"ז

וראיתי בכמה ספרים, שדייקו מרש"י שלא ס"ל כבעל המאור ג"כ בזה, אלא כהראב"ד, והוא מפני שפי' דברי רבא ד"יאותו ממש" היינו - "עומד בסמוך", ומשמע שלא צריך לראות בפועל, ויש להוסיף בזה מהו שורש פלוגתתם בבי' המחלוקת של רב יהודה ורבא, כמו שמוכח מדבריהם עצמם, דהנה רש"י פירש במ"ד דלא בעינן יאותו ממש - "ומאי עד שיאותו, עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים, ובלבד שיראוהו" וכמו שהבאנו למעלה, וביארנו שם שלפי"ז, הדעה השניה ס"ל דיאותו ממש, היינו שאין די שיהא ראוי ליהנות ממנו עומדים סמוך לו, אלא אף המברך עצמו צריך להיות ראוי ליהנות ממנו, וזוהי המחלוקת בגמ', בין יאותו ממש או לאו, אבל לכו"ע א"צ להשתמש ממש קודם ברכה, אבל הבעה"מ סבר שזוהי גופא פלוגתת רב יהודה ורבא, האם צריך להשתמש ממש, דלר' יהודה די בראוי להשתמש לאורו, ואין הבדל בין המברך לאחר, וסגי שאפשר להשתמש, אפי' אם עומד ורואהו ממקום רחוק, ורבא ס"ל שצריך יאותו ממש, היינו שישתמש בפועל קודם הברכה, והכי מתפרשת משנתינו דאין מברכין עד שיאותו, והכי מדויק בלשוננו של הבעה"מ ג"כ שכתב בתו"ד - "הני עובדין פליגין אדרבא דאמר יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד ומשתמש לאורו, אפי' ברחוק מקום", ומינה דרבא סובר לדעת בעה"מ דכן בעינן שמוש ממש קודם ברכה, ואין די ביכול להשתמש.

בפרשת וישלח על פסוק זה ד"אך בזאת נאות לכם" דהובא בירושלמי וז"ל - "נתרצה לכם", ובתוי"ט שם ביאר את מ"ד יעותו, שהובא הפסוק לדעת לעות את יעף - "מלשון עת, ויהיה עניינו כאן שהגיע העת של האור להאיר" עכ"ל. ונראה שהוא כעין הסכמה ורצון שיש לאדם על הדבר, וכאן יתפרש לפי הענין שהאור במצב שהאדם נהנה או יכול ליהנות ממנו, ומצאתי באבודרהם (ששימש כמקור להרבה מביאורי נוסחי התפילות והמנהגים, ומובא גם בבית יוסף הרבה פעמים) שכתב בזה"ל - "עד שיאותו לאורו, פי' שיאור כ"כ בטוב עד שיהנה ממנו, וכו' ולכך נהגו להסתכל בצפרנים וכו' להראות שיכול ליהנות ממנו" עכ"ל.

ומעתה צריך להבין, הלא בפשטות נקטו הפוסקים דברכת מאורי האש לאו ברכת הנהנין היא, וכמש"כ המ"ב סוף סי' רצ"ו בבי' הלכה לגבי הבדלת נשים לעצמן וז"ל - "עיין במג"א שכתב שפשוט דרשין לברך לעצמן על הבשמים ועל הכוס, דברכת הנהנין הם, והא דלא נקט המג"א ברכת הנר, דברכת הנר לאו ברכת הנאה הוא, דלא נתקן על הנאת האור, דאי הכי היה צריך לברך בכל פעם שרואה האור, וכמו שהביא בית יוסף בשם הרא"ש" עכ"ל, ובפשטות בכלל ברכות השבח וההודאה היא, (וכך כתב להדיא הרמב"ן באורך, בחי' פ"ח דברכות, ועוד פוסקים, יובאו לקמן בס"ד) וא"כ למה צריך ליהנות מן האור קודם שמברך, הלא לברכת השבח די בראיה וא"צ להנאה, כהכלל שכייל לנו רבינו הכסף משנה בריש פ"י מהלכות ברכות בבי' דברי הרמב"ם שם שכתב - "ברכות אחרות ודברים שאין בהם פתיחה ולא חתימה תקנו חכמים דרך שבח והודיה להקב"ה, כמו ברכות התפילה, שכבר כתבנו", וז"ל הכס"מ שם - "ביאור לשון

ובזה נבין, דבאמת קשה לכא' על הני רבנותא דלא קבלו דעתו של בעה"מ, למה היה פשוט להם כן בסברא, דנראה מדבריהם שהיה מובן להם כן ממילא, ולא מקצת ראיות שהביאו, ואף רש"י הקדוש לא הביא ראיה לזה כלל, רק היה ברירא ליה שלרבא דאמר חאותו ממש, היינו עומד בסמוך, ולא שצריך להשתמש בנר בפועל קודם ברכה, ולכא' היה נראה להיפך שסברת הבעל המאור היא הפשוטה, וכך היא פשטות המשנה שכתבה שאין מברכין עד שיאותו, ופשטות הגמ' שכתבה יאותו ממש, אליבא דרבא וסיעתו, וכעין שכתבו הרשב"א והבית יוסף שהבאנו לעיל, דפשטא דמתני' כרבא דעד שיאותו ממש, ולכא' פשטות המשנה והגמ' כמו"כ, דיאותו ממש, הוא גם כפשוטו, דצריך להשתמש בפועל, וכלשון הברייתא בגמ' ג"כ, שראה ולא נשתמש, אין מברך, ולמה לא נפרשה כפשוטו שצריך להשתמש לאור הנר קודם ברכה בפועל, ומה הכריחם לרש"י והראב"ד ועו"ר לפרש לא כן, שהוא רק שיכול להשתמש, ולא ביארו זאת בדבריהם, והוא דבר שצ"ב לכא'.

### ה' - מה גדר וטעם הדין של עד שיאותו לאורו

ולבאר כל זה צריך להכנס לגדר הדין של אין מברכין על הנר, עד שיאותו לאורו, מה גדרו, והאם גילו לנו רבותינו מה טעם הדין ע"פ פשוטו.

**ראשית** כל נברר מה פי' המילים ששנו רבותינו במשנה - "עד שיאותו לאורו" וברש"י במשנה כתב על זה - "עד שיאותו - שיהו נהנים ממנו" ובתוי"ט על אתר הביא מירושלמי שם וז"ל - "רב אמר יאותו, ושמואל אמר יעותו, מאן דאמר יאותו, אך בזאת נאות לכם, ומאן דאמר יעותו, לדעת לעות את יעף דבר", וברש"י על החומש

ואם הוא ברכת השבח, מה הטעם לדין זה של עד שיאותרו. [ולדעות הראשונים שסברו שברכת מאורי האש היא כן ברכת הנהנין, נכתוב בזה לקמן אות ח']

### ו' - גדר הדין דעד שיאותרו שאינו הנאה ממש ויישוב הקושיות לפי"ז

וליישב זאת נחזור לקושיא שהקשינו לעיל אות ד', למה היה פשיטא ליה לרש"י ולשאר הראשונים, שבעינן רק ראוי להשתמש, וזו הכוונה יאותרו ממש, ולא כפשוטו שצריך להשתמש ממש, כדעת הבעל המאור, ומצאתי אח"כ בתהילה לדוד בסי' רח"צ שגם הבין כך ברש"י, שרק בעינן ראוי להשתמש, והקשה היכן מצינו שצריך שיהיה ראוי ליהנות קודם ברכה, והניח בצ"ע, ואולי בדברינו יתיישב קצת, כפי שיתבאר -

וע"כ נראה שבאמת שני הקושיות מיושבות אחת בחברתה, דבאמת היה ברירא ליה לרש"י וסיעת הראשונים דעימיה, דאין ברכת מאורי האש כברכת הנהנין גרידא, וכמש"כ המ"ב בבי' הלכה, בשם הפוסקים, וע"כ הבינו ברוחב דעתם שאין מסתבר כלל שהדין ד"עד שיאותרו", הוא שאין נהנין בפועל עד שיברכו, אלא ד"יאותרו ממש" דקאמר רבא, כוונתו נמי שעומד בסמוך באופן שיכול ליהנות, ולא בעינן משתמש לאורה בפועל, והוכיחו לה מגוף הדין הזה בעצמו שאין מברכין עד שיאותרו, ולא להיפך, דאם היה צריך ליהנות מהנר ממש כדי לברך, היה צריך לעשות זאת אחר ברכה, ולא לפניו, וכדין כל ברכות ההנאה, דאסור ליהנות מן העולם עד שיברך, אבל כאן אינו גדר של הנאה בפועל מן האש, אלא רק רמת קירבה לאש שיש בה כדי הנאה מן האור, ששייך לברך עליה ברכת השבח שכזו, ועל כרחינו נצטרך לומר שכשכתב רש"י במשנה - "עד שיאותרו" - שיהיו נהנים ממנו", אין כוונתו

רבינו כך הוא - ברכות אחרות מלבד ברכות ההנאה שכתבנו תקנו חכמים, וכן תקנו דברים אחרים שאין בהם פתיחה וכו', והברכות האלו והדברים האלו, אע"פ שאינו נהנה בשעה שהוא מברך, כדי שיצטרך לברך, תקנו אותם חכמים דרך שבח והודאה לקב"ה כמו ברכות התפילה, שאע"פ שאינו נהנה באותה שעה, צריך להתפלל, וזה כאילו אמר, שהברכות והדברים האלו, הן נכנסות תחת סוג התפילה, לא תחת סוג ברכות ההנאה "עכ"ל הזהב.

ולהיפך - אם נאמר שבאמת ברכת מאורי האש היא כן ברכת הנהנין, היה צריך להיות הדין הפוך, שאין נהנין מן האור עד שיברכו עליו, ולא אין מברכין עד שיאותרו, ככל ברכת הנהנין שאסור ליהנות מעולם בלא ברכה, וכולל כל ברכת ההנאה, כמו שמבואר ברמב"ם הל' ברכות ריש פ"ט שגם ברכות הריח בכלל אסור זה, עיי"ש בלשונו (ובצל"ח בברכות דף מ"ג ע"ב, ביאר למה הוצרכו להביא מקור לברכת הריח, אם בלא"ה אסור ליהנות מן העולם בלא ברכה) ומה שלא תקנו ברכת הנהנין על האור מבואר ברמב"ן בחי' פרק ח' דברכות, בסוגי' זו, כיון שאינה הנאה הנכנסת לתוך הגוף כמאכל ומשקה, וגם ריח הנשמה נהנית ממנו, משא"כ אור דומה להנאה ממים חמים או קרים או רוח נושבת, ולא תקנו ברכה על זה, עיי"ש בלשונו הזהב, ועכ"פ אינה ברכת הנהנין, כפשטות הפוסקים, וכמפורש ברמב"ן שם, וא"כ למה כתב רש"י שאין מברכין עד שיהיו נהנין ממנו, וע"כ קשה כנ"ל למה הצריכו חכמים דין זה שלא מברכים "עד שיאותרו לאורו" היינו שיהיו נהנים ממנו (כלשון רש"י במשנה) בברכת השבח וההודאה, הלא אם היה ברכת הנהנין היה צריך לאסור ליהנות קודם, ככל ברכת הנהנין,

להנאה בפועל, דהלא לפי פירושו בגמ' אין אף מ"ד שס"ל כן, אפי' מ"ד יאותו ממש, אלא גדר הדברים כמו שכתב האבודרהם שהעסקנו למעלה ריש אות ה' - "שיאור כ"כ בטוב עד שיהנה ממנו, וכו', שיכול ליהנות ממנו" (ובסמוך נרחיב יותר בביאור הדבר בס"ד, למה באמת הצריכו כאן במאורי האש כזה היכר של יכול להשתמש לאורו).

**ולפי"ז** אפשר שהטעם שהצריכו חז"ל "אותו", בברכת האש, כיון שאינו הנאה בפועל, דאינה ברכת הנהנין, וכנ"ל, אלא ברכת השבח, כיון שכך הוא הגדר בברכת השבח, להיפך מברכת הנהנין וברכת המצוות שמברכים קודם ההנאה וקודם המצוה (עובר לעשייתן) ובברכת השבח צריך לראות (לכל הפחות) הדבר שמברך עליו קודם הברכה, ודבר זה למדנו מתורתם של גדולי הראשונים להדיא, בסוגי' בפסחים דף ז' ע"ב בדין כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, וזה לשון הרמב"ן שם בחידושו - "והוי יודע, שלא כלל שמואל כאן אלא כל המצוות כולן (דבעינן עובר לעשייתן) אבל שאר ברכות ברכת הנהנין, ודאי קודם שיהנה מהן, שאסור ליהנות מן העוה"ז קודם ברכה, כדאיתא בברכות, ואם ברכת השבח הם, כגון אותם שבפרק הרוואה, ודאי לאו עובר לעשייתא מברכין אותן, אלא לאחר מכאן. שאין ראוי לומר שיתקרב לראות הים הגדול, יהא עוצם עיניו ומברך ורואה, אלא רואה ומברך, וכן בכולן" עכ"ל (עיי"ש שמוכח אח"כ מירושלמי, שמברך אחרי הראיה והשמיעה תוכ"ד), ובלשון הריטב"א שם - "והא דקאמר הכא כל המצוות כולן, לא בא למעט ברכות הנהנין, דבהדיא פרשינן דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קצת ברכות השבח, כגון הרוואה את הים הגדול, ועל הזיקים ועל הזוועות, דוודאי לא סגי

שיברך אלא לאחר ראיה או שמועה" עכ"ל. וכן כתב האבודרהם בריש ספרו בדין ברכת המצוות עיי"ש. ובזה אולי ניתן לבאר דברי רש"י וסיעתו שכביכול דחקו לפרש "יאותו ממש" דגם מ"ד זה אין כוונתו למשתמש בפועל, כי לא חייב ליהנות מהאור, אלא להיות ראוי לשבח הבורא ולהללו על ראייתו, ונבין בזה גם למה היה פשיטא ליה לרש"י שכתב שם למ"ד לא יאותו ממש, שסגי בראיה מרחוק, אם אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים קרוב, וסיים בה - "ובלבד שיראוהו", כמו שהבאנו למעלה, ובאמת הוא מוכח בבירייתא שהביאה שם הגמ' להקשות על מ"ד זה, דאם ראה שלהבת ולא נשתמש או נשתמש ולא ראה, אין מברך, ומשתמש פירשו הראשונים הנ"ל שיכול להשתמש, אבל ראה הוא ודאי כפשוטו, דאם לא ראה אין יכול לברך ככל ברכת השבח, ופשוט. (ולקמן בס"ד נביא מדברי הפרישה והפמ"ג שכתבו להדיא, שזהו הטעם שצריך להשתמש קודם, כי הוא ברכת השבח, אלא שהם ס"ל שבעינן להשתמש ממש כדברי השבלי הלקט המפורשים, ולא רק שראוי להשתמש, ולא רציתי להביא זאת כאן ולערכב בין השיטות).

**אמנם** אכתי צ"ב לרש"י למה א"כ לא סגי בראיה בעלמא, ומהו הדין הזה של "אין מברכין עד שיאותו" שנתחדש דווקא כאן, ולכא' לא מצינו כמותו בשום ברכת השבח, דאינו רק ראיה בעלמא, כמו שכתבו הראשונים בפסחים, גם נפרש כרש"י ורוב נפרש שבעינן משתמש, רק שראוי להשתמש, אכתי באו ללמדינו כאן דבר נוסף מעבר לראיה בעלמא, שזנקים לו קודם הברכה, ומהו דבר זה, ומה טעמו, ומצאתי כעין הערה זו בחיד"א בברכי יוסף הל' קידוש לבנה סי' תכ"ו, שהובא שם בתוך דברי

השואל שהעתיק החיד"א, שלא מצינו בברכת הלבנה דין מיוחד זה של אין מברכין עד שיאותו, ורק בהבדלה נתחדש דין זה, וצ"ב הענין המיוחד שמצינו דווקא כאן.

ונ"ל לנסות להציע כאן חידוש מסויים בהגדרת הדברים - דהנה ידוע דעיקר הטעם שכתבו הפוסקים, להא שתקנו ברכה על הנר במוצ"ש דווקא הוא ע"פ הגמ' בפסחים נ"ד שנברא האור במוצ"ש, ואז היה תחילת ברייתו, ע"י שטחן שתי אבנים זו בזו ויצא מהם האור, ולכן מבואר בגמ' ברכות דף נ"ג דאין צריך לחזור אחריו (משא"כ במוצאי יו"כ כתבו הרשב"א והרב המגיד בשם הראב"ד שצריך לחזור, כי הוא לאות שעד עכשו שבת ממלאכת היום, אף לאוכל נפש, והובא בשו"ע) והובא כל זה בטור, ב"י ומ"ב ריש סי' רח"צ, ושם בסי' רצ"ט ס"ו ומ"ב שם שלכן אין לו תשלומין אחר מוצ"ש כעצם ההבדלה, כי הוא שייך רק למוצ"ש.

והנה מוכח בכל סוגיית הגמ' דברכות דף נ"ג ע"א דלא נתקנה ברכת האש, על כל אש או נר, אלא רק על נר שעשוי להאיר, ולא לכבוד ולא לשום דבר אחר. וביאור הענין נראה, שאע"פ שבאמת א"צ לחזור אחריו, כי מברכין עליו רק לזכר האור שנברא במוצ"ש, ולכן כתב המ"ב שם בסי' רח"צ סק"ג ד"על כן יוכל לברך על הכוס, אפי' בלא נר, ומתי שיזדמן לו אח"כ שיראה אש, ויהנה לאור, יברך בורא מאורי האש" (רק במוצ"ש כנ"ל, כמו שמדגיש שם), מ"מ בפשטות לכתחילה נתקן כחלק מסדר ההבדלה, ועיין בגמ' פסחים נ"ד ע"א - "וכיון שרואה מברך מיד, ר' יהודה אומר סודרן על הכוס, וא"ר יוחנן הלכה כר' יהודה, וכו', רבי מפוזרן, רב חייא מכנסן" וברש"י שם - "רבי מפוזרן - רבי כשראה אור מברך עליו מיד, וכו' מכנסן - על הכוס

כמו שאנו עושין" עכ"ל. (וכתבו שם במהדורת דרשו נפק"מ לזה בשם הגרש"ז אויערבאך בשש"כ, שאם שכח ולא בירך ברכת הנר, ונזכר אחר שגמר ברכת ההבדלה קודם ששתה, יברך כעת על הנר, קודם השתיה, כיון שברכת הנר נתקנה לכתחילה על הכוס, עכת"ד) וגדר הדברים שנתקן דווקא על הארה במקום חושך, והוא חלק מהענין ומהותה של ההבדלה, שאנו מבדילים בין קודש לחול, ואף בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, וכו' כנוסח הברכה, שתקנו אנשי כנסת הגדולה, וכן נראה בלשונות חז"ל שנביא כאן, וזה נראה הטעם שאין מברכין כי אם על נר שנעשה להאיר במקום חושך, ולא על נר של כבוד אדם חשוב, או נר שנעשה לכבוד המת (ואינה מטעמי בזיון וכדו', דאפי' הודלק בשביל המת וכדו', אם נעשה בלילה רק בשביל להאיר הדרך, ולא היו מדליקים בשבילו גם ביום, מבואר בגמ' שמברכים) ולא על נר שנעשה לבשול וכל כה"ג, עיין היטב בכל הסוגי' בדף נ"ג ע"א, וברש"י, וממילא אין דין הראיה שלו קודם הברכה שזה לשאר ברכות השבח, שסגי בראיה בעלמא קודם הברכה, כמו שהבאנו מהראשונים, אלא אין מברכין עד שיאותו לאורו, ופי' רש"י וסיעתו דבעינן שיוכלו להשתמש לאורו, אף למ"ד יאותו ממש, דראיית אור בעלמא שלא נעשה להאיר אין בה כלל מההבחנה בין אור לחושך, אף שהנר בחיצוניותו נראה זהה בדיוק לנר של אורה, ולא ניתנו תנאים בזה, וצריך כאן דווקא נר שנעשה להאיר (וכמדומה שבשאר ברכות השבח בראיה, כגון הרואה את הים ושאר דברים של מעשה בראשית, לא הצריכו כי אם תנאים מסויימים של הדבר הנראה או דווקא לפרקים וכדו', ואין בהם הבדל כ"כ במהות הדבר למה נעשה וכדו', ויש לעיין בזה) ולראות אותו קודם ברכה אין די

בראיה בעלמא, אלא שבאמת ראוי להשתמש לאורו, וכלשון הברייתא בגמ' - "ראה ולא נשתמש אין מברך", ולפי ראשונים אלו הכוונה, יכול להשתמש, ולא בפועל, כי אם לא ראה והבחין בדבר זה קודם הברכה, לא קיים הראיה המיוחדת לברכת מאורי האש, שכל עניינה הברה אם יש כאן נר המאיר את החושך.

ואפשר שלכן ביארה הגמ' שהיכור לזה הוא ההבחנה בין שני מטבעות וכה"ג, לאור הנר, ולמה אין די שיבדוק אם יכול להשתמש או לקרא לאור הנר וכדו', אלא שזהו כל ענין ההבדלה, גם בין אור לחושך כבין קודש לחול, ובין ישראל לעמים, ולשון הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט - "כדי שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת" וביותר מזה לשון הטור סי' רח"צ בשם רב האי גאון - "ואמר רב האי - ברכת האור חובה, על כל מי שמכיר בין שני דברים שאינן ניכרין" עכ"ל.

וזה הפשט הפשוט ברש"י בגמ' שכתב למ"ד לאו יאותו ממש - "שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו", וכבר ביארנו שגם למ"ד יאותו ממש, לא פליג אליבא דרש"י, רק על זה שצריך להיות ראוי למברך עצמו ליהנות ממנו, וע"כ שכן תתפרש כוונתו גם במה שכתב על המשנה "שיהו נהנים ממנו", ולא הנאה בפועל, וכמו שביארנו למעלה באורך, ופי' הדבר שתהיה כאן ראיה שקודם ברכות השבח, לפני הברכה, אבל עם הדין המיוחד שנתחדש כאן בהל' הבדלה, שבברכת מאורי האש צריך ממש הבחנה והיכר שהוא אור שיכול להאיר כראוי, ואפשר להשתמש בו.

[ויש להטעים הדברים היטב בלשון חז"ל בגמ' בפסחים הנ"ל, דף נ"ד ע"א, גבי

אדם הראשון, ואף שאין למדים הלכה מאגדה ע"ד כלל, אבל הפוסקים הלא הביאוהו כמקור לברכת מאורי האש במוצאי שבת דווקא, וז"ל הגמ' שם - "במוצ"ש נתן הקב"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו, ויצא מהן אור", והיינו שהאור הראשון נוצר כביכול בידיו של אדם הראשון ע"י כח הדעת, וידועים דברי הירושלמי בברכות פ"ה ד"אם אין דעה הבדלה מניין" (וראיתי במהרש"א בח"א בפסחים שם שקישר ענין זה שהקב"ה נתן דעה באדם הראשון, עם הגמ' בברכות ל"ג שקבעו הבדלה בחונן הדעת, ואיתא שם - "גדולה דעה שניתנה בתחילת ברכת חול", והוא סיעתא לדברינו) ואף אנו כביכול צריכים כל מוצ"ש בכח הדעת להבחין במאור האש קודם שמברכין עליו, מעין מה שעשה אדם הראשון, ובפרקי דר"א פרק כ' איתא עוד על אדם הראשון בשעה זו, ומשמע להדיא שברכת מאורי האש הינה מעניינה של ההבדלה בעצם, ואח"כ למדים מזה לכל אדם בהבדלה וזה לשון חז"ל שם - "נשתלח לו עמוד של אש להאיר לו ולשמרו מכל רע, (בפשטות הוא לא כהמעשה דהבבלי בפסחים הנ"ל, עיי"ש בבי' הרד"ל) ראה אדם לעמוד של אש ושמח בליבו, ואמר עכשו אני יודע שהמקום עימי, ופשט ידיו לאור האש ובירך בורא מאורי האש, וכשהרחיק ידיו מהאש אמר עכשו אני יודע שנבדל יום הקודש מיום החול, שאין לבער אש בשבת, אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול, רב מנא אומר כיצד חייב אדם לברך על כוס של יין לאור האש" וכו' עכ"ל פרקי דר"א, ולמדים שם אח"כ סדר ברכת מאורי האש, בדומה לאדם הראשון וז"ל המרוז"ו שם בפי' לפרקי דר"א - "כך צריך להיות, אומר ברוך מאורי האש וכשמחזיר וכו', כמו שעשה אדם הראשון, שבירך תחילה על האור שנהנה ממנו תחילה,



מפורש מספר המכתם, שדחה לדברי הבעה"מ (ולע"ע לא ראיתיו בפנים) וכך פשטות ההלכה בשו"ע סי' רח"צ שהובא לעיל סוף אות א', והמ"ב שם על אתר גם לא העיר מזה כלום.

**אבל** האמת שאין זה מדוייק כלל ועיקר שהבעה"מ יחידאה הוא בדעה זו, ויסוד חידוש זה נמצא בדברי רבינו המשנה ברורה במקום אחר בהל' הבדלה, בקצירת האומר, לעיל מינה בסי' רצ"ו, ומקורו בפוסקים קדמונים, וגם בדברי הבית יוסף עצמו, ואפשר אף בדברי חז"ל, כמו שיבואר, והוא יותר נראה בדרכו של הבעל המאור, שצריך מן הדין להשתמש בנר קודם ברכה, כאשר יתבאר -

**והוא** בסעיף ו' בסדר הבדלה על הא שכתב השו"ע - "ואוחז היין בימין, וההדס בשמאל וכו', ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל, ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו וכתב המ"ב שם בסקל"א - " ומברך על ההדס - ומניחו, ורואה בצפרנים ומברך בורא מאורי האש", וציין מקורו בשער הציון, לפמ"ג, ונראה בלשונו שצריך לראות בצפרנים קודם ברכה, ועמדו בזה שם במהדורת דרשו, והביאו טעמו דהפמ"ג וכמה גדולים שהקפידו בכך, וכמה גדולים אחרים שכתבו שא"צ להקפיד בזה, אבל נלך קודם לשורש הדין ומקורו, ונראה כיצד יש ליישב הדברים עם כל ב"י הסוגי' והראשונים, וגדרי הדין וטעמו, שכתבנו עד כה, בס"ד.

**ראשית** נביא דברי הפמ"ג שציין המ"ב שם והוא שם בסי' רצ"ו במב"ז סק"ו וז"ל - "ורואה בצפרנים ומברך בורא מאורי האש, שכל ברכת השבח מברך הברכה אח"כ, ע"י פרישה, ועיין סי' רצ"ח, ואי"ה שם יבואר" עכ"ל.

ואח"כ התבונן על הבדלת חול משבת, כך חייבים אנחנו לעשות על כוס של יין" עכ"ל].

**(ואגב,** מלשון חז"ל שם נראה שהטעם של הברכה של מאורי האש במוצ"ש הוא כי היה אסור עד עכשו, ובדומה למה שכתבו הפוסקים על יו"כ, ובאמת זה דעת הרמב"ן בחי' לברכות, אבל הפוסקים כתבו רק שהוא משום שהוא תחילת ברייתו, אבל בלא"ה נראה דהפרקי דר"א בזה דלא כהבבלי בפסחים, וכמו שכתבנו לעיל בשם הדר"ל שם, ולקמן נביא מלשון הפרקי דר"א עוד לגבי עד שיאותו בס"ד).

**והנה** כל זה ביארנו לרש"י והראב"ד וסיעתם דפליגי על הבעל המאור, וס"ל דלכולי אמוראי אין צריך להשתמש ממש קודם ברכה, אבל לדעת בעל המאור, וכמו שנראה בהמשך עוד פוסקים ס"ל כך, הדברים שביארנו עד כה, מובנים עוד יותר, ומוכרחים בלשונות הפוסקים, דאף אם נימא שפשיטא להו שאין ברכת האש ברכת הנהנין כפשטות הפוסקים, וכפי שגם הוכחנו מזה שנתקנה ההנאה בדווקא קודם ברכה, מ"מ לשם הראיה דברכות השבח, בעינן להשתמש ממש קודם, שיהיה ניכר ההבדלה בין האור לחושך, קודם ברכתו, ונראה זאת מפורש עולה מדברי הפוסקים דלקמן.

**ז' - האם יש מקור נוסף לזה שצריך מן הדין להשתמש באור קודם ברכה**  
**דהנה** על פניו נראה כי רוב הראשונים לכאו' לא למדו כהבעל המאור, דיאותו היינו ממש בפועל, דהביאו לדעה זו ולא קבלוה, ובכמה ספרי דורינו נקטו כך בפשטות, דכן הוא במאירי שהובא לעיל, וכך בפשטות דברי רש"י, וכך הוא בריטב"א הנדפס על ברכות, שהסכים לראב"ד, וכן משמע ברשב"א, וכך ראיתי בכמה מחברים שהביאו

ובסי' רח"צ במב"ז סק"ב כתב עוד הפמ"ג וז"ל - "עייין ט"ז, לטעם שבלי לקט מברך אח"כ, לאחר שכבר נהנה מהאור" עכ"ל, וכין שהט"ז עליו מדבר הפמ"ג העתיק את לשון השבלי לקט שהביא בית יוסף (בשם הב"י) נעתיק כאן את לשון הבית יוסף עצמו שהביאו, והוא מציאה רבתי, דעד השתא היה נראה בפשטות דברי הבית יוסף, גם בשולחן ערוך, שאין דין יאותו לאורו למ"ד יאותו ממש (שהב"י הביא מהראשונים שהלכה כמותו, כנ"ל) שצריך שמוש בפועל, רק שיהא יכול להשתמש, וכאן העתיק לשון השבלי לקט, והביא כן גם מהמרדכי ביומא בשם תשובת הגאונים, ולא העיר עליהם כלום, ומשמע שלא דחה לשיטה זו כלל מהלכה.

וז"ל הב"י שם בסי' רח"צ - "וגם המרדכי כתב במסכת יומא בשם תשובת הגאונים, וז"ל ומה שאנו נוהגין להסתכל בצפרנים וכו' שאין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, פי' עד שמרגיש בהן בוחק אור נר של הבדלה, וכו', וכיוצא בזה כתב בשבלי לקט בשם רב נטרוניא וכתב עוד - כך הוא המנהג, תחילה מכניס אצבעותיו לתוך ידיו, ומחשיך תחתיהן, ואח"כ פושטן, והנה אור במקום חושך, ומברך, שכבר הוא נאות מן האור" עכ"ל.

הרי לנו ראשונים מפורשים, ע"פ קבלת הגאונים, שהובאו גם ביתה יוסף, דפי' יאותו לאורו שאמרו חכמים במשנה, היינו לראות בפועל לאור הנר קודם שמברך, ולהבחין בידיו ובצפרניו ממש קודם הברכה, וזהו פי' יאותו, כמפורש גם בלשון השבלי לקט - "וכבר הוא נאות מן האור", וכמו שכתב הפמ"ג ד"לטעם השבלי לקט מברך אחר שכבר נהנה מהאור".

ובעצם הדברים מפורשים כבר בפרקי דר"א פרק כ' שהביא הטור סי' רצ"ו וז"ל - "איתא בפרקי ר"א אמר רב מונא כיצד חייב אדם להבדיל, מקרב ידו לאור הנר, ואומר בורא מאורי האש, וכו' ואם אין לו יין וכו', פושט ידו לאור האש, ומסתכל בצפרנים שהם לבנות מן הגוף, ומברך בורא מאורי האש" וכתב עלה הירד"ל בבי' לפרקי דר"א שם - "ומסתכל בצפרנים שהם לבנות מהגוף - משמע שכדי ליהנות מן האור דקאמר, דבעינן יאותו ממש, וכן מבואר בתשובת הגאונים הכתובה ריש יומא, וכו', ויש לפרש דלאו דווקא הוא בהסתכלות בצפרנים, שבאמת אם יכול לקרב ידיו לולהסתכל בידיו עצמם אם נקיות הן וכו' הכי עדיף טפי" עכ"ל (אח"כ מביא שם דע"פ קבלה עדיף בצפרנים, וכמו שהובא בפוסקים, ועיי"ש עוד שפלפל בכל הגירסאות השונות בענין זה, בדברי הראשונים).

ולהשלמת הענין נביא את דבריו המפורשים והברורים שציין להם הפמ"ג הנ"ל בסי' רצ"ו שהעתיק רבינו המ"ב שהזכרנו למעלה, וז"ל שם בסי' רצ"ו על הא שהעתיק הטור לשון הפרקי דר"א (שהבאנו בסמוך) - "ומסתכל בצפרנים - קאי גם אדלעיל מ"ש מקרב ידו לאור הנר, ובא לפרש דבריו, ולומר דמ"ש מקרב ידו לנר ר"ל מסתכל בצפרנים, ומסתכל קודם שיברך, אע"ג דכל הברכות מברך עובר לעשייתן, נראה לי די"ל דדוקא בברכת המצות וברכות הנהנין דמברך הי"ת ע"ש ההנאה או על המצוה, צריך לברך עובר לעשייתן, משא"כ ברכה זו שאינה באה ע"ש הנאתו, דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלות בצפרנים, וכמ"ש הטור בסמוך סי' רח"צ וכו' שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע, הרי שכתב שיוכל ליהנות ולא שעתה נהנה, ומשום הכי אינו



מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו" עכ"ל הפרישה.

**ומפורש** יוצא מפיו של הפרישה, דאינו כברכת הנהנין וכמש"כ לעיל בשם הרמב"ן והפוסקים שהביא הבי' הלכה, ומשום הכי מברך אחר שכבר נשתמש לאור הנר, וקירב ידיו וראה שיוכל ליהנות ממנו, דהלא ברכת הנהנין מברכין קודם ההנאה ולא אח"כ, וחזינן להדיא בדבריו ג"כ שס"ל לכאור' שיאותו ממש הוא בפשוטו, אבל גם הוא לא ס"ל שצריך ליהנות בפועל מן האור, כי אינה ברכת הנהנין שמברכים קודם ההנאה, וכמש"כ להדיא, אלא רק קירוב הידים לנר ובדיקה שיכול ליהנות ממנו, ומעין מה שביארנו בדעת רש"י, שאין כוונתו הנאה בפועל, אבל בפשטות אינו כדעת רש"י, דלרש"י וסיעתו לא שמענו שצריך לקרב ידיו לנר ולראות בצפרנים קודם ברכה, אלא רק לעמוד בסמוך, באופן שיכול להשתמש לאורו, ולהפרישה כן צריך לקרב ידיו ולהשתמש בפועל, רק אינה ברכת הנהנין, וכך גם לכאור' צריך לבאר בלשון הפמ"ג, שכתב בסי' רח"צ הנ"ל - "דלהשכלי לקט מברך אח"כ אחר שכבר נהנה מהאור", שאין כוונתו שבעינן פה הנאה כדי לברך, דלהדיא כתב הפמ"ג בסי' רצ"ו בשם הפרישה, שהוא ברכות השבח, וא"כ אין מחוייב כאן שיהנה, אלא כוונתו לשימוש, וההנאה היא בטוי לשמוש, ולא שהוי ברכת הנהנין, וכלשונו של הפרישה להדיא ש"אף אם אין לו הנאה עתה מההסתכלות בצפרנים, מברך" וכך הלא הוכרחנו לעיל לבאר בדעת רש"י באות ו', ג"כ בנקודה זו, שכתב במשנה "שהיו נהנים ממנו", ובגמ' מוכח שלמד דלכו"ע אין צריך ליהנות בפועל, וה"נ להפרישה והפמ"ג בדעת השכלי הלקט, היינו הך עכ"פ בפרט זה, ודו"ק.

**ועכ"פ** לפי היסוד שכתבנו לעיל אות ו' דבעצם נתחדש בברכת האש, דבר נוסף על כל ברכת השבח, אע"פ שהוא ברכת השבח, שאין די בראיה בעלמא קודם ברכה, אלא הבחנה בין אור לחושך, או עכ"פ אפשרות להבחנה זו כדברי רש"י ושאר ראשונים, וזהו דין המשנה של "אין מברכין עד שיאותו", הדברים מוטעמים היטב הפלא ופלא בלשון השכלי הלקט שהביא בית יוסף וט"ז ופמ"ג - "תחילה מכניס אצבעותיו לתוך ידיו ומחשיך תחתיהן, ואח"כ פושטן, והנה אור במקום חושך, ומברך שכבר נאות הוא מן האור", הרי לנו להדיא שהיאותו לאורו שתקנו קודם ברכה, נתקן על הבדלת אור מחושך, עד שלדעת השכלי הלקט (שלפי העתקת הבי' מקורם ברב נטרונאי גאון, שהעיד שכך הוא המנהג) בעי להחשיך הידים עצמם כדי להבחין בהכרה זו, והדברים נפלאים.

### ח' - הביאור לדעות הראשונים שברכת האור בהבדלה היא ברכת הנהנין

**אמנם** דעת חלק מהראשונים (ודלא כפשטות הפוסקים) שברכת מאורי האש היא כן ברכת הנהנין, וכמש"כ להדיא בכלבו סי' מ"א ובארחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל הל' הבדלה סי' ט"ז (וכן ראיתי שהביאו בשם המהר"ם חלוואה בפסחים נ"ג וספר ההשלמה וספר הבתים והמכתם, ולע"ע לא השגתי לראותם בפנים) וא"כ לדידהו לא קשה כלל למה הצריכו ליהנות מהנר, כי לזה בעיקר נתקנה הברכה על ההנאה, אבל אכתי יקשה עלינו לפרש שאין מברכין עד שיאותו, כוונתו להנאה בפועל, דא"כ מה נשתנה משאר ברכות דקיי"ל שאסור ליהנות בלא ברכה, ועל כרחינו נצטרך לומר ג"כ לכו"ע שאין הכוונה כאן ב"יאותו ממש" להנאה ממש.

**אמנם** עיינתי בכלבו וארחות חיים בפנים וקצת קשה לי ליישב ענין זה

בדבריהם, ונביא כאן את דבריהם בלשונו של הארחת חיים שהוא קרוב ללשון הכלבו ("בארחת חיים שהוא מקור לכל דברי הכלבו כידוע" - לשון המ"ב בשער הציון הל' ר"ה סי' תקפ"א סקכ"ב) בסי' ט"ו שם בהל' הבדלה כתב - "וכשמברכין על האור ר"א בן הורקנוס אומר מצוה להסתכל בצפרניו, וכו', ורואה בהם בצפרנים קודם שיברך, שנאמר וירא אלוקים את האור, והדר ויבדל אלוקים" ושם בסי' ט"ז - "לפיכך נהגו לראות בצפרנים כשמברכין על האור, ויש מסתכלין לאור הנר בין בכוס, לראות אם נקי וראוי לשתותו, וזהו משיהנה, ולפיכך מברכים במוצ"ש וכו', וכיון שבירך עליו במוצ"ש שוב א"צ לברך עליו בכל השבוע, כמו שמברכים בכל שאר הנאות ברכת הנהנין, לפי שאין הפסק להנאות, שכל היום הוא צריך לאפות בו ולבשל ולחמם כנגדו, וכיון שכן אין אדם מסיח דעתו ממנו, וכו', וכתב הר"א אשר ז"ל כי לפיכך אין מברכין כל היום על האור, לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות שהוא ג"כ אור" עכ"ל. וכיוצא בזה כתב בכלבו בנוסח דומה מאוד, והנה ראינו שהקשו הקושיא שהקשה הרא"ש שהביא הבית יוסף והמ"ב, דלמה לא יברך עליו כל שעתא, ומזה מסיק שאינו ברכת הנהנין וכו"ל, אבל הארחת חיים והכלבו תי' באופן אחר, דבאמת הוא ברכת הנהנין אבל אין מסיח דעת מהנאותו כל היום, או כמו שתי' רבינו אשר שנפטר ביוצר המאורות (אינו הרא"ש דלהדיא פליג, אלא כפי הנראה ר' אשר מלוניל, מבית מדרשם).

**אמנם** לדידי קשיא לי, ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, שהרי הביאו דברי הפרקי דר"א הנ"ל שמסתכל בצפרנים קודם שיברך, ואח"כ מבואר להדיא בדבריהם שברכה זו היא ברכת הנהנין, ולמה א"כ תקנו

שיהנה מהאור קודם ברכה בברכת הנהנין, וכו"ל, ובדברי הכלבו עוד היה אפשר לדחוק ולבאר שאין ההנאה קודם, אלא רק מסתכל בצפרנים להכיר אם יכול ליהנות וכעין הביאור שכתבנו לשיטת רש"י והראב"ד וסיעתם, אבל בלשון הארחת חיים יש תוספת שאינה נמצאת בלשון הכלבו, והוא מה שכתב - שלפיכך נהגו להסתכל בצפרנים או בכוס לאור הנר, "וזהו משיהנה", ונראה להדיא בלשונו שכך מפרש היאורו לאורו, ושצריך שיהיה קודם ברכה, וא"כ מפני מה תקנו ההנאה בברכת הנהנין קודם ברכה, ולא אח"כ, ולומר כמו שכבנו לעיל אות ו' בדעת רש"י, ואות ז' בדברי הפרישה והפמ"ג, דאין הכוונה להנאה ממש, הוא דוחק עצום, כיון שס"ל שהיא כן ברכת הנהנין, ונהנה קודם, היה צריך להדגיש בלשונו שההנאה מהנר אחרי הברכה, ועיקר חסר מן הספר, ובשלמא לרש"י וסיעתו ושאר הפוסקים כיון שאין צורך בהנאה דווקא, כי אינה ברכת הנהנין, אפשר לבאר כך, אבל לא אם סוברים שהעיקר הוא ההנאה, ומקיימים נאותה קודם הברכה, אבל באמת א"צ ליהנות בפועל, ואח"כ כן, זה פי' שלא סובל את לשונו משום צד, ואולי באמת ס"ל שכאן קבעו חכמים שיוצא מן הכלל ונהנים קודם הברכה, למרות הכלל שאסור ליהנות מעוה"ז קודם ברכה, וצ"ע.

**וחדוש** גדול ראיתי בדברי אחד מגדולי הפוסקים - הלא הוא המאמר מרדכי ששמעתי בפומיה דרבינו המ"ב כל היום, ובסי' רח"צ תמה על השיורי כנסת הגדולה, ששמע מדבריו שבשעת ברכת הנר מחזיק הכוס בימינו, ואח"כ מברך ומביט בצפרנים, ותמה עליו שהוא נגד המבואר בטור והפוסקים ובפרש בשבלי הלקט הנ"ל שהביא בית יוסף, שמסתכל בצפרנים קודם

על השו"ע סעיף י"ד, במ"ב סוס"ק ל"ו, ושם הביאו במ"ב דרשו דהחזו"א בספרו פליג על זה, ועוד מ"מ בזה, ולא עיינתי בפנים, עוד מצאתי בדברי התהילה לדוד, ראייה נפלאה ממש שהיא ברכת הנהנין, שלא ראיתיה בדברי שום פוסק עד עתה, והוא מסי' תרפ"א בהל' חנוכה, דנפסק בשו"ע שם שבמוצ"ש אין מבדילין בנר חנוכה, דאסור ליהנות לאורו, ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, כך הוא לשון השו"ע שם, ויש לפלפל בזה, והתהילה לדוד שם בסי' רח"צ סק"ד וסק"ה מפלפל גם בדברי הפמ"ג על מצוות לאו ליהנות ניתנו, ובזה ג"כ נראה קצת ראייה שהיא ברכת המצוות, ויש לעיין בכל זה].

### ט' - גם לראשונים שיאותו לאורו אינו שימוש ממש עדיף לקרב ידיו קודם

והנה האמת שלכאו' השיטה ששצריך לקרב ידיו לנר, לקיים דין יאותו ממש, יש לה סימוכין בדברי חז"ל עצמם בפרקי דר"א, וכפי שהבאנו לעיל לשונם, ואת הרד"ל שכתב שכן מתפרש לפי"ז דין יאותו ממש, וקשה מזה לכאו' לדעת הראב"ד ורש"י וכל הני ראשונים שכתבו שאין צורך בזה, אלא רק להיות בסמוך שיוכל להכיר לאורו, אבל כי קא מעיינת בדברי הרא"ש שהובאו בטור על דברי הפרקי דר"א בסי' רח"צ (ולא בסי' רצ"ו, שם מעתיק הטור הפרקי דר"א, בלא תוספת) יתישב לך, ונמצא כן בעוד ראשונים, ופירוש לזה הבנתי מתורתו של המאירי בברכות על אתר, וכפי שיתבאר:

דהנה הרא"ש בפרקין על סוגי' זו אחר שהביא דברי האמוראים על יכיר בין איסר לפונדיון וכו', כתב וז"ל - "לכך נהגו להסתכל בצפרנים בשעה שמברכין על הנר, להראות שיוכל ליהנות ממנו, ולהכיר בין מטבע למטבע, ובדומה ללשון זה כתבו ההגה"מ על הרמב"ם שהביא הדין של יאותו

ברכה, והביא גם שכן מפורש הסדר בכלבו וארחות חיים, וגם בפרישה, כל הני ראיות שהבאנו, אבל כתב שם חי' גדול לכאו' שלא מצאתיו בשאר פוסקים וז"ל - "מכל הלין מבואר דצריך לראות תחילה בצפרנים ולברך אח"כ, ושברכה זו הותרה מכללא, דאיתמר כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, דהכי מוכח להדיא מהא דתנן אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, וקיי"ל דר"ל יאותו ממש" עכ"ל, וכ"כ שם בתחילת דבריו שלכאו' הדין עם בעל השכנה"ג, מהא דאמרין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אלא שבפוסקים לא נראה כן, ולכן צריך לומר כנ"ל.

והוא חי' גדול שלא יצאה ברכת מאורי האש מכלל ברכת הנהנין כמו שרצינו לומר לדעת הכלבו והארחות חיים, ולא יצאה מכלל ברכות השבח למעליותא, שצריך היכר גדול להתבונן קודם הברכה שיכול להשתמש, או לקרב ידיו בפועל לנר וראות בצפרנים, וכה"ג, כמש"כ לרוב הפוסקים, אלא שיצא מכלל ברכת המצוות, דמברך עליהן עובר לעשייתן, וצריך לעיין בדבריו שהחשיב את הראיה בנר כמצוה, והברכה עליה כברכת המצוות, אלא שיצאה מן הכלל, שאין בה עובר לעשייתן, אלא להיפך, ויש לפלפל בזה, והבאתיו כאן, כי הוא לא' מגדולי הפוסקים, וגם בשביל דבר שנתחדש בה, ישמחו הלומדים בו, ויגילו המעיינים, ואולי ימצא מאן דהו מקור נוסף או ביאור לדבריו, וגם יש בו קצת ראייה לביאור שכתבנו בדברי הארחות חיים והכלבו, דיש דברים שיצאו מן הכלל, ועיין בראשונים בפסחים דף ז' בסוגי' דעובר לעשייתן. [שוב ראיתי שיש עוד אחרונים שס"ל כן, בסדור דרך החיים, כתב להדיא שהוא ברכת המצוות, ולכן גם בזה אע"פ שיצא מוציא, וכן בעוד אחרונים, והובא במ"ב בסי' רח"צ

לאורו, האבודרהם ועוד, ומשמע שההסתכלות בצפרנים הוא תוצאה של דין זה דיאותו לאורו, והנה לעיל אות ד' הבאנו דברי המאירי שפליג על הבעל המאור וכתב - "דהואיל ומקומו יכול להשתמש בה אע"פ שלא נשתמש", אמנם כתב אח"כ בזה"ל - "ועכשו נהגו להשתמש לאורה מקודם, ולהסתכל בצפרנים, ויראה הטעם, מתוך ששיעור יאותו לאורו הוא הבחנה בין שני דברים, נתפשט המנהג להסתכל בהם כדי להבחין בין צפורן לבשר" עכ"ל, ומדבריו מתבאר שאע"פ שע"פ דין א"צ להשתמש בפועל וכדעת רש"י והראב"ד ושאר ראשונים, מ"מ נהגו כך כדי להבחין בפועל, הואיל והוא השעור הנדרש כדי לדעת שבאמת ראוי להשתמש, ובזה יתפרשו בקל כל הני לשונות בראשונים, שהגם שסברו בפשט הגמ' דאין בזה חיוב, נהגו כך כדי להבחין בכך קודם לקיים דין יאותו על צד היותר טוב, ובדבריו רואים שהיה זה מנהג קדמון.

ובזה יתפרש גם שלא פליגי על הפרקי דר"א, אלא למדו בדבריו, שכן ראוי לעשות כדי להבחין בפועל אם יכול להשתמש, אף שהוא דוחק לכאור', ועיין.

### י' - דעת האחרונים שס"ל לראות בצפרנים אחר ברכה

והנה לפי כל הנ"ל היה מקום לומר שאחר ברכת מאורי האש, אין כלל ענין לראות בנר בצפרנים, או בכפות הידים כדעת הגאונים, כ"א כפי מנהגו, דלהרבה ראשונים ופוסקים איכא חיוב לראות קודם מדין המשנה, וכפשוטו הגמ', ופשטות המדרש בפרקי דר"א, ולהרבה ראשונים אין חיוב להשתמש בפועל אלא רק שיכול להשתמש, וגם לשיטתם נהגו לראות קודם ברכה בין צפורן לבשר, ולכאור' לדידהו די בזה, ואין

חיוב לראות אח"כ ג"כ, (אמנם עיין בלשון הראב"ד שהובא לעיל אות ב', דביענן בקירוב מקום שיכול להשתמש, "ולעולם קודם שישתמש", והוא ראה שצריך אח"כ לראות, ודר"ק) ואפי' לשיטות שזוהי ברכת הנהנין, כתבו להדיא הארחות חיים והכלבו שרואים בצפרנים קודם, ולא חששו לאסור הנאה קודם ברכה, כמו שכתבנו לעיל אות ז', אמנם העולם נהגו להסתכל בצפרנים אחרי הברכה, וכל ספרי הקיצורים בזמנינו הביאו שכך מבואר בסדור הגר"א וסדור היעב"ץ, ובקצור שו"ע להגר"ש גנצאפריד, ובעיקר ציינו שכן הכריע בתשו' אג"מ או"ח ח"ה סי' ט' אות ט' (הוא בכרך החדש שיצא אחר פטירתו מכת"י, וכתוב בדר"כ יותר בקצור, עם הוספות המעתיקים, מבני משפחתו) שכן צריך לעשות להסתכל בצפרנים אחר ברכה, כמנהג העולם, ושכן נכון ע"פ דין, אמנם הביאו במ"ב דרשו ג"כ על המ"ב הנ"ל בסי' רצ"ו לגבי היין בימינו, שכמה גדולים נהגו להסתכל קודם ברכה בצפרנים, וכמו שהבאנו בפנים, כן הביאו ממנהג הגר"ז והסטייפלר, ושכן דעת האור לציון.

ועיינתי באגרות משה שם, ולפי כל העולה לעיל במה שביררנו הסוגי' עד כאן, לכאור' דברים מוקשים מכמה טעמי, ואבא לדון בקרקע בדברי האג"מ.

וזה תורף דבריו כמעט בלשונם - כתב שמה שנהגו העולם כנ"ל נהגו כדן, וכמש"כ בסדור הגר"א והיעב"ץ, ואף אם אינה ברכת הנהנין, מ"מ כיון שבגמ' מבואר דבעינן יאותו ממש, ופי' רש"י שיהו נהנים ממנו, וכך נפסקה ההלכה, הרי דבעינן בכל אופן גם שיהנה, ואין הכוונה רק שיעור שיכול ליהנות, אלא הנאה ממש, ואפי' הנאה גדולה כשיעור שיכיר בין מטבעות וכדו', וכמבואר בדרך

החיים אות כ', ולכן בעינן שתהיה ההנאה אחר הברכה, ולכן תמוה מאוד מה שכתב המ"ב בס"י רצ"ו בשם הפמ"ג לראות בצפורנים קודם הברכה, שהוא נגד דבריהם המפורשים של הגר"א והיעב"ץ בסדורם, ואף שהביא כן בשם הפמ"ג, מ"מ הפמ"ג לא נראה שהחליט כך להלכה, דרך כתב שם שזהו לטעם השבלי לקט שהביא הט"ז, ולא משמע שכן הכריע, ואף א"כ, לא היה למ"ב להכריע כן נגד דברי הגר"א והיעב"ץ בסדורם, עכת"ד האג"מ, כמעט בלשונם (הספר אינו כעת תחת ידי להעתיקו, אבל ראיתיו בפנים כמה וכמה פעמים היטב).

**והרבה** חיבורים הביאו את דברי האג"מ כגזירת הכתוב בלי לדון כלל במקורו וטעמו, ואף שאיני כדאי להשיב על דבריו, אבל תורה היא וללמוד אני צריך, ולהצדיק דברי המ"ב בזה, שפסקיו נתקבלו בבית ישראל.

**ראשית** - מה שכתב לתמוה תמיהה גדולה על המ"ב, וכי המ"ב מחוייב להכריע כהגר"א והיעב"ץ בסדוריהם, שלא נתבררו כלל בטעמם, ולא כתבום עלי ספר בבירור הסוגי, כבי' הגר"א או מור וקציעה להיעב"ץ וכדו', ולא כהפמ"ג שבירר טעמו בשני מקומות, והיה רב גובריה, בפרט בהכרעת פסק ההלכה, אצל כל הפוסקים, והמ"ב בכללם, ומה שכתב שלא ברירא שהכריע כהשבלי לקט, אמת שכן קצת יש משמעות בלשונו, שהבאנו למעלה, אבל הרוואה יראה שלא ראה האג"מ את דברי הפמ"ג בס' רח"צ שם כתב להדיא שהוא כדין ברכת השבת, וציין לדברי הפרישה המפורשים בזה, שהוא ודאי פוסק קדום ומעמודי הוראה ג"כ לסמוך עליו, וגם הלא גם הבית יוסף עצמו וגם הט"ז, הביאו

לדברי השבלי לקט בזה, ולא השיבו עליו כלום, הכל כמו שהבאנו למעלה, ומה בכך שבסדור הגר"א והיעב"ץ פליגי, כדי לתמוה על המ"ב בזה.

**ועוד** יותר קשה לי, הלא הוכחנו במישור שאין זו המצאה חדשה אפי' בדברי נו"כ השו"ע, שגם בהם די כמובן להכריע הלכה, אבל יתירה מזו, הדברים מפורשים בדברי הפרקי דר"א, וגם אם לא נפרש שהוא חיוב כדעת בעל המאור, שגם לה יש סימוכים גדולים בעוד פוסקים, אבל כמעט כל הראשונים, וכבר בדברי הגאונים כתבו כן במפורש, ולא רק ראשונים הנמצאים בכתבי יד, אלא הראשונים המובאים בפוסקים תדיר, וגם כאן, וכן מפורש בלשון המרדכי בשם הגאונים, ובשבלי הלקט, ובכלכו וארחות חיים, ובלשון הרא"ש והטור שכן הוא המנהג, וכך מבואר במאירי שהוא מנהג קדמון, ולמה נחוש מלעשותו.

**אבל** בר מן דין, עצם דבריו של האג"מ, לא זכיתי להבין, הלא אם באמת כדבריו שבעינן הנאה ממש ולא רק שיעור שיכול ליהנות, אף שגם זה נגד דבריו המפורשים של הראב"ד ועו"ר, ונגד פשטות דברי רש"י כמו שדייקו כולם, ודלא כדברי הרמב"ן המפורשים, ועוד פוסקים, שאין כאן ברכת הנאה, אלא רק ברכת השבח, אבל גם אם נימא כדבריו, איך כתב שלכן בעינן שתהיה ההנאה דווקא אחר הברכה, הלא כל דין המשנה שממנו לקח דינו של "ואותו ממש" שהכוונה הנאה כפשוטו, כמו שכב, סותר את עצם הדברים, כי במשנה כתוב להיפך, שאין מברכין עד שיאותרו, ולא אין נאותין עד שיברכו, ואיך יתכן לומר כן, וכמו שהוכחנו למעלה באריכות, ומה שהביא מלשון רש"י במשנה "שיהו נהנים ממנו", כבר הוכחנו

שא"א לפרש כוונתו כפשוטו, וכמו שכבר כתב גם בספר תהילה לדוד.

**סוף דבר העולה לדינא** - דברי האג"מ קשים לביאור, לפי מיעוט השגתי (ושלא יחשב כחוצפה, הקושיות שהקשיתי, אציין רק לתשו' האג"מ עצמו איני זוכר כעת מקומה, שכתב שודאי החזו"א שמח שמפלפלים בדבריו, אף לסתור, וחיבר ספרו למבקשי אמת, וכו', וכמובן הדברים נאמרו לפי הענין, ואין להאריך בזה) ולכן נראה בפשטות שודאי מן הראוי למעשה לעשות כדברי המ"ב לראות בצפרנים קודם ברכה, שפסקו אין זקוקים להסכמה, ומבוסס פסקו הזה על הרבה גאונים וראשונים, ויש להם ראייה בדברי חז"ל, והוא גם פשטות הגמ' לכמה ראשונים, והובאו דברי השבלי לקט גם בדברי הפוסקים מפייהם אנו חיים, כהבית יוסף, והט"ז, הפרישה, המאמר מרדכי והפמ"ג, ועוד פוסקים, וכדי לקיים גם דעת הגר"א בסדורו והיעב"ץ בסדורו, והקצש"ע ועוד אחרונים, וגם את מנהג העולם, אפשר לקיים שניהם ולראות בצפרנים גם אחר ברכה, ובספר פסקי תשובות כתב עצה דומה לקיים

שני השיטות, לקרב ידינו לנר קודם הברכה, ולראות בצפרנים אחר ברכה, וכך למעשה מבואר באמת בסדור היעב"ץ שהביא האג"מ, כמו שציין הפסקי תשובות, אבל לידי נראה עצה אחרת, כדי שלא יפסיד הראיה בצפרנים קודם הברכה, שהוא מפורש בהרבה ראשונים וכו' כנ"ל, יכול לקיים שניהם בדרך אחר, דהלא בלא"ה מצינו פלוגתא, היכן מסתכלים, ע"פ הגאונים מסתכלים בשרטוטי הידים מבפנים, ולפי הרמ"א ע"פ הזוהר כופף האצבעות פנימה, ורואה האצבעות עם כפות הידים, ודעת המג"א ע"פ הכוונות לראות בצפרנים מאחוריהם, בארבע אצבעות, עיין כל זה בשו"ע ונו"כ ומ"ב סי' רח"צ סעיף ג', וא"כ בלא"ה צריך להפוך היד, ולראות משני צדדיה לקיים כל השיטות, ויכול לעשות כן, חלק לפני הברכה, לקיים דין עד שיאותו כראוי, וחלק אחר הברכה, לצאת השיטות שס"ל כן מרבתינו ומנהג העולם, ואין לו לחשוש שנהנה קודם ברכה, דפשטות כל הראשונים והפוסקים, שאין לחוש לזה כאן, מהטעמים שנתבארו בפנים, וזו פשטות דין המשנה והגמ' שבאו חכמים ללמדינו, וה' יצילנו מכל מכשול וטעות בהלכה.



הרב יצחק ירחי

## בעניין בישול אחר אפיה וצליה

דברי רא"ם וראייתו מדאמר רבי יוסי יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל, וכתב עליו מיהו ראבי"ה כתב דלאו מילתא היא, דבפרק כיצד מברכין מייתי לה ומסיק דעד כאן לא קאמר רבי יוסי אלא לגבי מצה דבעינן טעם מצה וליכא. והתוספות כתבו בפרק כל שעה אבל לא במבושל, פירש רש"י דבישול מבטל ליה מתורת לחם, ולפירושו מיירי בבלילתו רכה, דבלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפרישית לעיל, הרי דאפילו במצה לית להו שבישול יבטל את האפייה. וכתב עליו [ב"י] וההיא דאותביה ראבי"ה ממסקנא דפרק כיצד מברכין היא קושיא חזקה, שהרי היא ממאי דאמרינן גבי שלקות מאי מברכין עליהו, דשמואל אמר מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ורבי יוחנן אמר בורא פרי האדמה, ואמרינן דפליגי במחלוקת שנויה, דתניא יוצאין ברקיק שרוי ובמבושל שלא נימוח דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק שרוי אבל לא במבושל אף על פי שלא נימוח, ואסיקנא ולא היא דכולי עלמא שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא אפילו רבי יוסי מודה. וכן פסקו כל הפוסקים דמברכין עליהם בורא פרי האדמה, וגבי רקיק מבושל קיימא לן כרבי יוסי, ואם כן על כרחך לומר דסברי דלא דמו לרקיק המבושל, דשאני התם דבעינן טעם מצה וליכא ע"כ. וסיים ז"ל, ודע דכי היכי דאותביה ראבי"ה ממסקנא דפרק כיצד מברכין, לדחויי דאין בישול מבטל האפייה ושאני התם דבעינן טעם מצה וליכא, איכא

[א] כתב הטור או"ח (סי' שיח) וז"ל: וכתב ה"ר אליעזר ממין אע"ג דאין בישול אחר בישול בדבר יבש, בדבר שנצלה או נאפה יש בו משום בישול אם בשלו אח"כ במשקים, ואסור ליתן פת אפי' לתוך כלי שני שהיד סולדת בו. ותימה למה אסרו בכ"ש, ואפשר דמדמי ליה למלח דקאמר בגמ' לחד לישנא שמבשל אפי' בכ"ש, ואינו נראה לאסרו בכלי שני עכ"ל. משמע דדעת הטור לעיקר הדין כהרא"ם, דיש בישול אחר צליה ואפיה, אלא דס"ל דכלי שני לא מבשל גם ככה"ג.

**ו**כתב שם בית יוסף וז"ל: ודברי רא"ם וסמ"ג כתובים גם כן בהגהות פרק ט', ושם מבואר שלא אסר רא"ם ליתן פת לתוך כלי שני מן הדין. שכתבו דאיכא תרי לישני במלח, לחד לישנא אפילו בכלי ראשון לא בשלה, ולאידך לישנא אפילו בכלי שני בשלה וראשון עיקר, והמחמיר שלא לתת בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו תבא עליו ברכה. מכל מקום חזינן דיש דברים המתבשלים בכלי שני ואין אנו בקיאין ברכין וקשין, לכך צריך ליזהר בפת עכ"ל [ההגהות], ובזה נתבטל מה שתמה רבינו למה אסרו בכלי שני. וגם מה שכתב ואינו נראה לאסרו בכלי שני, שטעמו הוא משום דבמלח קיימא לן כלישנא דשרי, ומתוך דברי ההגהות נלמוד דגם רא"ם מודה בכך ואפילו הכי יליף מינה שפיר, דיש דברים רכים שמתבשלים אף בכלי שני, וכיון שאין אנו בקיאין בהם צריך ליזהר עכ"ל ב"י.

**ושוב** הביא ב"י דהמרדכי בפרק כירה כתב



לדחויי נמי דטעמא דצלאו ואח"כ בישולו חייב, לאו משום דבישול מבטל את הצליה, אלא משום דאמר קרא 'ובשל מבושל' מכל מקום וכדאמר התם עולא עכ"ל ע"ש.

**ב**] ובשלחנו הטהור פסק בזה"ל (שם ס"ה) יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. והגיה רמ"א בכלי שני, ויש מקילין אפילו בכלי ראשון. ונהגו ליזהר לכתחלה, שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו ע"כ. משמע דס"ל לרמ"א בדעת שו"ע דלא היקל אלא בכלי שני, וכן משמע שפי' הט"ז, וגם המ"ב (סקמ"ג) פי' כן בפשיטות ע"ש. וצ"ל לדבריהם דאע"ג דכתב בב"י דקושיית ראב"ה חזקה היא, מ"מ לא חלק על סברת הטור דפסק כהרא"ם, ומה שסיים 'ויש מתירין' אסיפא קאי לעניין נתינת פת בכלי שני.

**ברם** בכה"ח (סקפ"ד) הביא בשם 'ספר הזכרונות' שכתב, מדהביא הב"י סברת האוסר קודם סברת המתיר שדעתו לאיסור, וכתב עליו כנה"ג דליתא, דאדרכא מדהביא דעת המתיר אחרונה נראה דהכי ס"ל, דלישנא בתרא עיקר, וסיים ומ"מ המחמיר שלא ליתן פת בתחילה עד שיערה המרק תחילה, או להמתין עד שלא תהיה היד סולדת תע"ב. וכ"כ המט"י (או' ג') וז"ל: וממילא מוכח דשו"ע דכתב 'ויש מתירין' וקיי"ל כוותיהו, הוא גם בכ"ר, ודלא כמור"ם דסיים בכ"ש, דליתא לדעת השו"ע. ותדע דגם לסברת האוסר לא אסר בכ"ש אלא מחמת חומרא וכו', וסיים שכן הוא מנהג העולם ע"ש. וגם המ"א פי' כן ע"ש ובפמ"ג, ונראה דטעמם הואיל וכתב בב"י 'וההיא דאבותיה ראב"ה ממסקנא דפרק כיצד

מברכין היא קושיא חזקה, הרי גילה דעתו דלא ס"ל כהרא"ם, וא"כ מ"ש בשו"ע 'ויש מתירין' אעיקרא דדינא קאי ואפי' בכלי ראשון ודו"ק.

**ומ"מ** מדסיים הכנה"ג 'דהמחמיר שלא ליתן פת בתחילה עד שיערה המרק תחילה, או להמתין עד שלא תהיה היד סולדת תע"ב', ש"מ דיש לחוש לסברת הרא"ם לכתחילה לבעל נפש עכ"פ, והיינו מדהביא סברתו בשו"ע ש"מ דראוי לחוש לו. וכדבריו כתבו עולת שבת וספר מנחת כהן וא"ר, והביאם כה"ח (או' פ"ה) דראוי לנהוג איסור בכ"ר, אבל בכלי שני א"צ ליזהר ע"ש, ונראה שטעמם דדי לנו לחוש לעיקר סברת הרא"ם דיש בישול אחר אפיה, אבל למה שהחמיר מספק שמא הוא מדברים המתבשלים בכ"ש, בזה א"צ לחוש דבלא"ה איכא דס"ל דאין בישול אחר אפיה כלל, כנלע"ד לסברת הפוסקים הנ"ל.

**ג**] גם הגאון מהר"ר פראג' בהשגתו על ה'גינת ורדים' (כלל ג' סי' ג') כתב בתוך דבריו וז"ל: וגם רבינו הגדול מהריק"א [מהר"י קארו = מרן הב"י] סברא דרא"ם דיש בישול אחר אפיה, העלה בש"ע בלשון 'יש מי שאומר' דס"ל דהיא סברא יחידית, ומשמ' ליה נמי בכלי א' דוקא יש לחוש לבישול אחר אפיה וכו'. עוד חזינן דסוגיין דעלמא דלא כרא"ם, דאנו מזהירין להמון עם שלא יתנו פת בקערה ויערו עליהן ולית מאן דמשגח בן, והנח להם לישראל אם אינם נביאים הם בני נביאי' שהרי יש להם סמוכות לסמוך עליהם, והוסיף עוד ראיות וסברות להתיר ע"ש.

**והגאון** מאור ישראל מרן רבינו עובדיה יוסף בספרו הבהיר 'הליכות עולם' (ח"ד פר' בא או' ט') לדקדק יצא, מדכתב 'והנח להם לישראל אם אינם נביאים הם בני



או דקאי אסיפא לעניין כלי שני, ומיהו לכו"ע  
בכ"ר יש להחמיר.

[ד] ועינא דשפיר חזי לריש גלותא דבבל,  
מורינא הרי"ח בספרו בא"ח (ש"ב פר'  
בא או' ו') שכתב וז"ל: אע"פ שאמרו  
רבתינו ז"ל אין בישול אחר בישול, מ"מ יש  
בישול אחר אפיה או צליה, ולכן אסור לתת  
פת לתוך מרק או שאר משקה שהוא חם חם  
שהיד סולדת בו, אפי' שהוא מונח בכ"ש  
שאינו עומד בכ"ר שהיה על האש אלא הורק  
לכלי שני, ולאו דוקא פת, אלא כל דבר  
דרכין אסור להניח בתוך חמין שהיד סולדת  
בהם עכ"ל. הרי שהעתיק סברת היראים  
בלבד וסברת החולקים לא הזכיר כלל,  
ולכאורה י"ל דנקיט כסברת הרמ"א לדינא,  
ברם קשה הדבר שאין דרכו להתעלם מסברת  
מרן בכ"מ, והו"ל להביא דעתו ולכתוב דיש  
לנהוג כסברת רמ"א.

**וע"כ** נראה דס"ל כן בדעת מרן ומפרש  
לשונו באופן זה, דמ"ש תחילה יש מי  
שאומר וכו', כוונתו לפסוק כסברת היראים  
שהרי לא הביא דעת החולק. ושוב כתב  
בסתם ואסור ליתן פת אפי' בכ"ש, וע"ז קאי  
סיום דבריו ויש מתירין [וכמ"ש רמ"א],  
ולפ"ז הוי כסתם וי"א דהלכה כסתם דהיינו  
ללאסור בכ"ש.

נביאים' מוכח שאפי' בעל נפש א"צ להחמיר  
בזה, כיון שיש על מה לסמוך להקל, וכמ"ש  
כן מרן בב"י ביו"ד (סי' קצ"ו) אע"ש, ומסיק  
שם לדינא דמ"מ אם אפשר טוב לעשות  
העירוי מכלי שני, וכ"כ ג"כ בשו"ת יבי"א  
(ח"ח או"ח סי' ל"ה) ע"ש.

**וגם** הגאון מהר"ם בן חביב בתשו' שבספר  
גינת ורדים (שם סי' ו') כתב וז"ל,  
ומדראינו דסברת הר"א ממין דאוסר שנאה  
[מרן] בלשון יחיד וסברת המתירין החולקין  
עליו שנאה בלשון רבים, משמע דס"ל ז"ל  
דדעתו הוא לפסוק כמתירין דאחרי רבים  
להטות, והזכיר סברת האוסר לחוש לדבריו  
לכתחלה. ומסקנתו שם דמ"מ יראה, דבכלי  
ראשון ודאי דראוי לחוש באיסורי תורה  
לסברת דהר"א ממין, לומר דיש בישול אחר  
אפיה לענין שבת, אבל לתפוס החומרא גם  
בכלי שני הוא חומרא יתירה, כיון דהשרש  
הוא אצלינו דאין כלי שני מבשל וכו' ע"ש.  
וכן דעת הכנה"ג, כמבואר בדברינו לעיל.

**נמצא** לאור האמור דדעת כל הפוסקים שוה  
בזה, דמדהביא מרן בשו"ע סברת  
היראים בשם יש מי שאומר, דס"ל דראוי  
לחוש לו לכתחילה דהוי ספק איסור תורה,  
ורק בכלי שני יש להקל דאין לחוש שמא  
מבשל, ולא נחלקו אלא במשמעות לשון  
שכתב 'ויש מתירין' אי קאי אעיקרא דמילתא

א. ור"ל דהב"י שם הביא לשון תה"ד שכתב 'והנח להם לישראל' ונסתפק ב"י ככוונתו וכתב, דאי כוונתו למוטב  
שהיה שוגגין, ראוי לבעל נפש לחוש להחמיר, אבל אם נתכווין לאם אינם נביאים וכו', גם בעל נפש א"צ  
לחוש להחמיר ע"ש. ועל דרך זה דימה הגאון לנידון דידן, וכאן נתפרש בדבריו לשון אם אינם נביאים וכו',  
ש"מ היתר גמור הוא גם לבעל נפש.

ב. ונראה דלישנא דשו"ע דחקתייהו, דכתב סברת האוסר תחילה בשם יש מי שאומר, וכתב דלדבריו אסור גם  
בכ"ש, ואח"כ כתב ויש מתירין, ואם איתא דס"ל לדינא להתיר בכ"ר ג"כ, הכי הו"ל לכתוב "אין בישול אחר  
אפיה או צליה, ויש מי שאומר דיש בו משום בישול ויש אוסרים גם בכלי שני", ומדלא סתם כסברת המתיר  
ש"מ שאין דעתו להתיר אלא בכ"ש ודו"ק.

ג. והא דכתב להחמיר בכל דבר דרכין מאחר דלא בקיאין איזה מיקרי רכין, נראה דיליף לה מדברי הב"י  
בתירוצו על קושיית הטור למה אסרו בכ"ש, שכתב וז"ל: שטעמו הוא משום דבמלח קיימא לן כלישנא דשרי,

כסתם וי"א. אבל הכנה"ג הוה גריס בשו"ע ואסר וכו' כנוסחת ספרים ישנים, ולפ"ז שפיר קאמר דסברא אחרונה עיקר.

### המורם מן האמור

לנוסחאות השו"ע שלפנינו סתם לדינא כהרא"ם, לאסור בישול אחר אפיה וצליה. ודבר שנאפה חמיר טפי שגם בכלי שני מתבשל, ולזה הביא סברת הי"א להורות היתר במקום צורך גדול. ורמ"א הוסיף דעת הי"א להתיר גם בכלי ראשון, ומיהו לסברת מרן אין להקל בכ"ר כלל לנוסחא זו.

וי"ש נוסחאות ישנות בשו"ע 'ואסר' במקום 'ואסור', ולנוסחאות אלו פסק השו"ע לדינא דלא כהרא"ם, אלא דאין בישול אחר בישול ואפי' בכלי ראשון, רק הביא סברת הרא"ם בשם 'יש מי שאומר' לחוש לכתחילה לבעל נפש.

ונוסחא זו האחרונה נראית עיקר, שהיא מסכמת עם דבריו שבב"י. ומ"מ הרבה פוסקים העתיקו הנוסחא שלפנינו, יש לחוש לדבריהם לאסור עכ"פ בכלי ראשון, וסגי לן בחומרא זו וא"צ להחמיר בכלי שני כלל, וכן פסקו הרבה מהאחרונים כמבואר בדברינו בפנים. זהו הנראה לענ"ד, וה' יתברך יצילנו משגיאות.

ברם ראיתי שהעיד אחד מחכמי הדור, שראה בשו"ע דפוס קדמון שנדפס ללא הגהות רמ"א, וכתוב שם במקום 'ואסור' ליתן פת וכו', 'ואסר' ליתן פת אפי' בכלי שני וכו', ולפ"ז שפיר קאי איש מי שאוסר' קמא, וא"כ מ"ש 'ויש מתירין' קאי אעיקרא דמילתא דמתירין גם בכלי ראשון, וכסברת כנה"ג ודעימיה. ונוסחא זו מתוקנת יותר דהיא מסכמת טפי עם דבריו שבב"י, דסברא ראשונה היא סברת היראים כפי שהעתיק הטור, וסברא שניה היא דעת הראב"ה במדרכי שסמך עליה ב"י בכל כחו. ומה דמשמע מהטור לחלק בין כלי ראשון לשני, דחאה ב"י וא"כ אין כאן אלא ב' סברות, וסברא ראשונה הביא בשם יש מי שאומר וכתב ויש מתירין, וקיי"ל בכה"ג דדעתו כסברא אחרונה יודו"ק.

ה' ומעתה נראה לבאר מ"ש בספר כה"ח [הנ"ל] דספר הזכרונות כתב, מדהביא הב"י סברת האוסר קודם סברת המתיר שדעתו לאיסור, וכנה"ג כתב עליו דליתא, דאדרבא מדהביא דעת המתיר אחרונה נראה דהכי ס"ל דלישנא בתרא עיקר. דפלוגתייהו תליא בנוסחאות השו"ע, דבגירסת ספר הזכרונות היה כתוב בשו"ע ואסור וכו' כמו בנוסחאות דידן, ומ"ש 'מדהביא הב"י סברת האוסר קודם סברת המתיר שדעתו לאיסור' ר"ל דהיינו דהוי



ומתוך דברי ההגהות נלמוד דגם רא"ם מודה בכך, ואפילו הכי יליף מינה שפיר דיש דברים רכים שמתבשלים אף בכלי שני, וכיון שאין אנו בקיאים בהם צריך לזהר עכ"ל ב"י ע"ש, הרי דס"ל שאין לחלק בין פת לשאר דברים הרכים.

ד. ונראה דנוסחא שלפנינו נשתבשה ע"י המעתיקים, שהעתיקו את לשון הטור בשו"ע. וליתא דהוא כתב לדברי הרא"ם, והב"י דחאו כמבואר, וטעות כזו שכיחא ודו"ק.

הרב ערן כברה

## בענין האם מותר לאדם לטוס לירח או לאו

ענף א' - מביא ב' טענות מחכ"א

שיחי שאין היתר לטוס לירח

(א) הנה ראיתי בקובץ "מבקשי תורה" (קובץ כ"ח - עמ' צ"ג) דכתב חכ"א שיחי דלכאורה יש לעיין האם מותר ליהנות מאדמת הירח, והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (לה.) דרבי לוי רמי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב "השמים שמים לה'", והארץ נתן לבני אדם". לא קשיא, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה, עיי"ש. וכבר מצינו ב"משנה ברורה" (סימן מ"ו ס"ק א') דכתב דכל הברכות האלו הוא משום דאסור לו לאדם ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלי ברכה כאילו מעל, דרמו קראי אהדדי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב "והארץ נתן לבני אדם". ותירצו, לא קשיא, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה. רצונו לומר, קודם ברכה היא לה' ואסורים לך כהקדש שהוא לה', ואחר הברכה הותר הכל לבני אדם, וא"כ כיון שקודם הברכה היא לה', הרי הכל קודש לה', ויש בה מעילה אם נהנה ממנו, כמו בתרומה שהיא קודש, לפיכך תקנו חכמינו ז"ל ברכה על כל דבר ודבר מהנהגת העולם שהאדם נהנה ממנו, [וראה ב"פסקי תשובות" (שם אות ג'), ואכמ"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון שלא תקנו חז"ל ברכה על הליכה בירח, [וכמו שמצינו בגמ' בברכות (ס:) שתקנו חז"ל שכשיניח רגלו על הארץ מברך וקע הארץ על המים], א"כ הוי נכלל הנאה זו לפני ברכה, ואסור ליהנות בלא ברכה.

(ב) ועוד דלכאורה נראה דלא ניתן להתיר

הליכה בירח בברכה, שהרי רק על הארץ כתיב "והארץ נתן לבני אדם" לאחר ברכה, אבל הירח נכלל בהא דכתיב "השמים שמים לה'", וכדכתיב (בראשית פרק א' פסוק ט"ז - י"ז) "ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו', ויתן אותם ה' ברקיע השמים להאיר על הארץ", למימרא דכלל לא ניתנו לבני אדם ליהנות בהן, ואין לומר שהרי אנו נהנין לאורן, דרק על הנאה זו תקנו ברכה משום דהנאה זו שייכת לארץ, ולא על שימוש בגופן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם ישנן ב' סיבות דמחמתן אין היתר לטוס לירח: (א) שהרי כל ההנאות תקנו חז"ל ברכה כדי להתיר את ההנאה, ולפי"ז כיון דלא מצינו דתקנו חז"ל ברכה על ההנאה מהירח, א"כ אין היתר ליהנות מהירח, דהו"ל כשאר הנאות קודם ברכה דהוי אסורין בהנאה. (ב) דכיון דמקשינן קראי אהדדי דכתיב "לה' הארץ ומלואה", ומאידך כתיב "השמים שמים לה'", והארץ נתן לבני אדם". ומשנינן, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה, משמע דכל ההיתר ליהנות אחר ברכה הוי רק מדברים שבארץ, אבל מדברים שבשמים אין היתר ליהנות אף אחר ברכה, וממילא הוי טעם אמאי לא תקנו חז"ל ברכה על הנאה מהירח, שהרי עד כאן לא ניתן לאדם אחר ברכה רק הנאות מדברים שבארץ, אבל הנאות מדברים שבשמים לא ניתן להנאה כלל ועיקר.

ענף ב' - מוכיח ממתני' דכלים

דמוכה דמותר ליהנות מכלים הנעשין

אדמת הירח

(א) ולכאורה נראה להעיר מהא דראיתי

בקובץ "מבקשי תורה" (קובץ כ"ו - עמ' תל"ז) דהובא בשם הגר"י אדלשטיין זצוק"ל דכתב לדון בעקבות ההמצאות החדשות שמדי פעם משגרים כלים ומכשירים שונים אל הירח ושאר כוכבי לכת, ומביאים משם מעפר ומתכות מאדמת הירח, ויש להסתפק מה דינן של הכלים שעשאן מחומר שנלקח משם לענין קבלת טומאה, וכגון שגיבל מעפר הירח ועשה כלי חרס, או כלי מברזל או נחושת שהובא מאדמת הירח, האם הוי מקבל טומאה או לאו, ונפק"מ לדינא בזמן הזה לענין הכשר מקוואות, דקיי"ל (יו"ד סימן ר"א סעיף מ"ח) דאם המשיך את המים אל המקוה ע"י דבר המקבל טומאה נפסלת המקוה. וכן נפק"מ לענין הא דקיי"ל (שם סימן ק"צ סעיף י') דכתם הנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, לא גזרו עליו, ומעתה יש לחקור מה דינו של כלי העשוי מחומר של הירח או כוכבי לכת לענין מקוואות או כתמים.

(ב) ונראה לפשוט שאלה זו ממשנה מפורשת (כלים פרק י"ז משנה י"ד) דתנן, ויש במה שנברא ביום הראשון טומאה, בשני - אין בו טומאה, בשלישי - יש בו טומאה, ברביעי ובחמישי - אין בהם טומאה, ופירש הר"ש דמיירי לענין העושה כלים שנבראו בימים אלו, עיי"ש. והרי מבואר דכלי הנעשה מהנבראים ברביעי ובחמישי אין בהם טומאה, דהיינו הירח והכוכבים שנבראו ביום הרביעי לבריאת העולם, אין תורת קבלת טומאה לכלים הנעשין מבריאה זו.

(ג) והשתא לפי"ז מצינו ליישב קושיית ה"תפארת ישראל" (שם) דכתב להקשות מאי קא משמע לן מתני' דתנא דיום פלוני אין בו טומאה, ויום פלוני יש בו טומאה, הרי כל הדינים הללו כבר נשנו במקומו, דכלי חרס ומתכת מקבלין טומאה,

וזו בריאת יום ראשון, וכלי עץ מקבלין טומאה, וזו בריאת יום שלישי, וכל שבים טהור, וזו בריאת יום חמישי, וסיים בעל ה"תפארת ישראל" שהן הן דברים שכסה עתיק יומין, וסוד ה' ליראיו, עיי"ש. ואולם לפי דברינו אתי שפיר דאשמועינן במתני' דין חדש דלא נתבאר בשום מקום אחר, והיינו דין כלים שנעשו מגרמי שמים דאין מקבלין טומאה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמותר ליהנות מכלים הנעשין מגרמי שמים, ולכאורה תיקשי היאך מותר ליהנות מכלים הנעשין מגרמי שמים, הרי השמים שמים לה', ולא ניתנו להנאת בני אדם כלל ועיקר, וכמדומני דזוהי היתה טענת החכם הנ"ל דאין ליהנות מהירח.

### ענף ג' - כותב לדחות הטענה דמודלא תקנו חז"ל ברכה על הירח אין היתר ליהנות ממנו

(א) ונראה לעניות דעתי לצדד בטענה הראשונה דאין היתר לעלות לירח, כיון דלא מצינו דתקנו חז"ל ברכה על ההנאה מהירח, אי הכי אין היתר ליהנות בלא ברכה, והוא דחושבני לומר בפשטות דהא דלא תקנו חז"ל ברכה משום הנאת הליכה על הלבנה, היינו מחמת דהוי מילתא דלא שכיחא כלל ועיקר, וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בב"מ (צד.) הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע, על מנת שתירדי לתהום, על מנת שתבלעי קנה של מאה אמה, על מנת שתעברי את הים הגדול ברגליך, נתקיים התנאי - הרי זה גט, לא נתקיים התנאי - אינו גט. רבי יהודה בן תימא אומר, כזה גט, כלל אמר רבי יהודה בן תימא, כל שאי אפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחילתו, אינו אלא כמפליגה, ופירש"י שם, שאין בלבו לשום תנאי, אלא

שהכל על משקה, ולכווין לפטור ההנאה, כדי שלא יהנו כלום מהעולם הזה בלא ברכה, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

### ענף ד' - מוכיח מתלמוד דידן בגדר השמים שמים לה' דלא נאסר רק עשרה טפחים מכסא הכבוד

(א) ואלא דאכתי פש גבן הטענה השניה דלכאורה כיון דכתיב "השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם", ומוקמין לה להיתר הנאה מהארץ רק לאחר ברכה, א"כ משמע דאין ליהנות מהשמים אפילו ע"י ברכה, ונראה לעניות דעתי לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בסוכה (ה.) תניא, רבי יוסי אומר, מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואלהיה למרום, שנאמר "השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם". ומקשינן, ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב "וירד ה' על הר סיני". ומשני הגמ', למעלה מעשרה טפחים. ומקשינן, ולא עלו משה ואלהיה למרום, והכתיב "ומשה עלה אל ה'". ומשני הגמ', למטה מעשרה. ומקשינן, והכתיב "מאחז פני כסא, פרשו עליו ענני", ואמר ר' תנחום, מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו. ומשני הגמ', למטה מעשרה. ומקשינן, מכל מקום "מאחז פני כסא" כתיב. ומשני הגמ', אישתרובי אישתרוב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה, עיי"ש. והרי מבואר בביאור הא קרא דכתיב "השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם", היינו שהקב"ה לא ירד למטה מעשרה, משום דהוי מקום בני אדם, ומאידך משה ואלהיה עלו לשמים רק עד עשרה טפחים מתחת כסא הכבוד, אבל לעולם ביני וביני, כלומר, מגובה עשרה טפחים מהארץ ועד עשרה טפחים מלפני כסא הכבוד הוי מקום השכינה ומקום בני אדם.

להקניטה בעלמא, מרחקה ודוחה אותה בדברים, עכ"ל, וכשר, עיי"ש. והרי מבואר דהאומר לאשתו הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע אינו תנאי, דהו"ל כמפליגה בדברים, שהרי לא מצי לעלות לרקיע כלל ועיקר, ואי הכי אפשר דכל שנוצרה אפשרות לעלות לירח הוי מצי ליהנות ע"י שמברך ברכת שהכל על משקה, ויתכווין לפטור את ההנאה מהירח.

(ב) וכן מצינו בספר "פסקי תשובות" (או"ח סימן ר"מ אות ב') דכתב לאתויי דבחי' המהרש"א (ברכות נו: - חידושי אגדות) בד"ה שלשה אין נכנסין לגוף, וכן בספה"ק "נועם אלימלך" (פרשת וישלח) בד"ה או יאמר ויאבק, כתבו ליתן טעם מדוע לא תיקנו חז"ל ברכה על הנאת הזיווג, כשם שתיקנו על שאר הנאות הגוף, ויש שכתבו שנכון לברך שהכל על איזה מאכל או משקה ולכווין בברכה על הנאת הזיווג, וכן הוא ב"פסקי תשובות" לעיל (סימן רט"ז אות ו') דדעת כמה אחרונים שבדיעבד אם בירך על ריח 'שהכל' - יצא ידי חובה, ואולם דעת ה"מגן גיבורים" שאפילו בדיעבד לא יצא, דאי"ז מטבע שטבעו חכמים בברכות, ולא נתקן ברכת שהכל רק בהנאת אכילה ושתיה בלבד, וב"שדי חמד" (אסיפת דינים - מערכת ברכות סימן א' אות ג') כתב לאתויי דרבים מהפוסקים הסכימו לדברי התוס' (ברכות מג.) בד"ה ועל ההדס, שהמברך שהכל על הבשמים - יצא, ולכן אם בדיעבד ברך שהכל - לא יחזור ויברך את ברכת הריח, וכן בכל מקום של ספק אם יש לברך על הבשמים, ראוי לירא שמים לברך שהכל על משקה ולפטור הנאת הריח, והוא הדין בכל שאר הנאות שבעולם שלא תיקנו חז"ל לברך עליהן נוהגים חסידים ואנשי מעשה לברך

"סולו לרוכב בערבות", וכתוב התם "רוכב שמים בעזרך", עיי"ש.

ג) והרי מבואר דלעולם כל השבעה רקיעים הוי נקראין בשם שמים, ולפי"ז מצינו למימר דכיון דכתיב "השמים שמים לה'", א"כ כל שבעה רקיעים הוי בכלל השמים לה', למימרא דאין לאדם רשות להכנס בהן, וע"ז קא משמע לן הגמ' בסוכה דידן, דכיון דכתיב "ומשה עלה אל ה'", א"כ על כרחין לומר דאין הקרא ד"השמים שמים לה'" כולל כל שבעה רקיעים, אלא היינו דוקא רקיע שביעי הנקרא מכון דמונח בו כסא הכבוד, ונראה הטעם דאמרינן דלא נאסרו לאדם לעלות בכל שבעה רקיעים דנקראין בשם שמים, כיון דכתיב "השמים שמים לה'" בכפילות לשון, [ולאפוקי מסיפא דקרא דכתיב והארץ נתן לבני אדם] שלא בכפילות לשון, אי הכי נראה דאין קרא לאסור דוקא רקיע השביעי שבו נמצא מלך רם ונשא.

ד) ואולם נראה לצדד דלא כל הרקיע השביעי נאסר לבני אדם, אלא דוקא רק עשרה טפחים מכסא הכבוד בלבד, תדע, שהרי איתא בגמ' בשבת (פח:) בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, "מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו, ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ, אשר תנה הודך על השמים" אמר לו הקב"ה למשה, החזר להן תשובה. אמר לפניו, רבונו של עולם מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו, אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר "מאחז פני כסא פרשו עלי ענני", ואמר רבי נחום, מלמד שפירש שדי מזיו

ב) ונראה להוסיף לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בחגיגה (יב:) ריש לקיש אמר שבעה רקיעים הן, ואלו הן, וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. א) וילון - אינו משמש כלום, אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית, ומחדש בכל יום מעשה בראשית, שנאמר "הנוטה כדוק שמים, וימתחם כאוהל לשבת". ב) רקיע - שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין, שנאמר "ויתן אותם ה' ברקיע השמים". ג) שחקים - שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים, שנאמר "ויצו שחקים ממעל, ודלתי שמים פתח, וימטר עליהם מן לאכול". ד) זבול - שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן, שנאמר "בנה בניתי בית זבול לך, מכון לשבתך עולמים", ומנלן דאיכרי שמים, דכתיב "הבט משמים וראה מזבול קדשך ותפארתך". ה) מעון - שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום, מפני כבודן של ישראל, שנאמר "יוםם יצוה ה' חסדו, ובלילה שירה עמי", ומנלן דאיכרי שמים, שנאמר "השקיפה ממעון קדשך מן השמים". ו) מכון - שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד, ועליית טללים רעים ועליית אגלים, וחדרה של סופה וסערה, ומערה של קיטור ודלתותיהן אש, שנאמר "פתח ה' לך את אוצרו הטוב", ומנלן דאיכרי שמים, דכתיב "ואתה תשמע השמים, מכון שבתך". ז) ערבות - שבו צדק משפט וצדקה, גנוי חיים וגנוי שלום וגנוי ברכה, ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתיד להבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים, שם אופנים ושרפים וחיות הקדש, ומלאכי השרת, וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, שנאמר "סולו לרוכב בערבות ביה שמו". ומנלן דאיכרי שמים, אחיא רכיבה ורכיבה, כתיב הכא

כלומר, דבזמן שמקבל את התורה בשמים, הוא עובר על איסור להיות בשמים, ואע"ג דהוי אנוס לעבור על האיסור לעלות לשמים, מכל מקום כבר מצינו בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב דאנוס הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, עיי"ש. מכל מקום נראה לדחות דכיון דלא ניתנה תורה אין את הדין שאסור לאדם להכניס את עצמו לאנוס, והוי היתר גמור לעלות לשמים. ונראה לעניות דעתי דאכתי לכאורה תיקשי קושיין כיון דלא מיירי דעולה לשמים כדי לקבל תורה, אלא רק כדי ללמוד תורה, תדע, דהא איתא בגמ' בעירובין (שם) רבא אמר, "לא בשמים היא", לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים, ולא תמצא במי שמרחיב דעתו עליה כים. רבי יוחנן אמר, "לא בשמים היא", לא תמצא בגסי רוח, ולא "מעבר לים היא", לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים, עיי"ש. והרי משמע דמיירי התם בענין לימוד התורה ולא בקבלת התורה עצמה, ואי הכי הדר תיקשי היאך מותר לעבור על איסור כדי ללמוד תורה. ואולם השתא למאי דאמרינן דמותר לאדם לעלות לשמים עד עשרה טפחים מכסא הכבוד, אי הכי שפיר אמרינן דאם היתה התורה בשמים היה צריך לעלות לשמים כדי ללמוד תורה.

א) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמסתבר דהתורה היתה גנוזה במקום השכינה ממש, דהא איתא בגמ' בשבת (פ"ט.) אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבונו של עולם תורה היכן היא וכו'. חיפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה. אמר לו, לך אצל בן עמרם. הלך אצל משה, אמר לו, תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא. אמר לו, וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה. אמר לו, הקב"ה למשה, משה, בדאי אתה. אמר לפניו, רבונו

שכינתו ועננו עליו, עיי"ש. והרי מבואר דמשה רבינו ניהל ויכוח עם המלאכים האם ליתן תורה לעם ישראל או לאו, וכבר איתא בגמ' בחגיגה דידן דמלאכי השרת נמצאין ברקיע השביעי הנקרא מכון, ואי הכי נמצא דמשה הגיע על הרקיע השביעי דניהל בו את הויכוח עם המלאכים, ועל כרחין לומר דרק עשרה טפחים מכסא הכבוד נאסר לבני אדם, והיינו "השמים שמים לה'", דרק הרשות שבו מקום השכינה נאסר לבני אדם, והיינו עשרה טפחים מכסא הכבוד.

ה) והשתא לפי"ז נמצא שפיר דלעולם לא נאסר לאדם לעלות לירח כלל ועיקר, שהרי איתא בגמ' בחגיגה (שם) דהלבנה מקומה ברקיע השני בלבד, וכבר אמרינן דמותר לאדם לעלות עד לרקיע השביעי הנקרא מכון, והא דלא מצינו בגמ' בברכות (שם) דאמרו דיש היתר לעלות לשמים עד הרקיע השביעי ע"י ברכה, וכהא דאמרינן לענין הנאה מהארץ, היינו משום דהו"ל מילתא דלא שכיחא שיעלה אדם לשמים.

### ענף ה' - מבאר דברי הגמ'

#### בעירובין שאם בשמים היא אתה צריך לעלות אחריה

א) ועפי"ז אתי שפיר בהא דאיתא בגמ' בעירובין (נה.) אמר אבדימי בר חמא בר דוסא, מאי דכתיב "לא בשמים היא, ולא מעבר לים היא", לא בשמים היא, שאם בשמים היא, אתה צריך לעלות אחריה, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך היה מותר לעלות לשמים כדי ללמוד תורה, והרי כתיב "השמים שמים לה'", למימרא דאין לאדם היתר לעלות לשמים.

ב) ואין לדחות, דכיון דמיירי דאכתי לא ניתנה תורה ממילא אין איסור לעלות לשמים. דהא יש לומר, דהו"ל באין כאחד,



ענף ו' - מבאר טעם ההיתר דמותר  
לטוס בשמים ולילך בארץ אף דהוי  
למעלה מעשרה טפחים

(א) ועפ"ז אתי שפיר נמי דלכאורה צריך  
ביאור היאך מותר לטוס במטוס בשמים,  
הרי הוא עולה למעלה מעשרה טפחים  
ומנותק מהארץ, וכבר אמרה תורה "השמים  
שמים לה", וחזינן דאין פוצה פה ואין  
מצפצף במנהג העולם לטוס בשמים. ואולם  
למאי דאמרינן דמגובה עשרה טפחים מהארץ  
ועד עשרה טפחים מלפני כסא הכבוד הוי  
מקום השכינה ומקום בני אדם, ולא נאסר  
מקרא ד"השמים שמים לה" רק בתוך עשרה  
טפחים מכסא הכבוד, אי הכי אתי שפיר  
מנהג העולם לטוס בשמים.

(ב) ואולם נראה דאין להוכיח כן מהא דמצינו  
בגמ' בשבת (צב.) דאמרינן דגובהו של  
אדם ג' אמות לבר מהראש, [וכמבואר בדברי  
התוס' (שם צב.) בד"ה אישתכח, ואכמ"ל],  
ואי הכי תיקשי היאך מותר לאדם לילך  
במלא קומתו למעלה מעשרה טפחים, אלא על  
כרחין דלא חשיב מקום שכינה למעלה  
מעשרה טפחים מהארץ. דהא יש לדחות דכל  
שמהלך על הקרקע הוי חשיב שמהלך בארץ,  
וזכר לדבר, מהא דראיתי בספר "אורחות  
רבינו" (חלק ג' - עמ' קפ"א אות נ"ב) דמין  
הגר"ח קניבסקי שליט"א שאל את מרן  
החזו"א זצוק"ל דכיון שהים הגדול הוא  
הגבול המערבי של ארץ ישראל, [ונראה  
בדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות תרומות  
הלכה ז') בזה], א"כ לכאורה היאך מותר  
להתרחץ בים כלל ועיקר, והרי הוי יוצא  
לחוץ לארץ, והדין דאסור לצאת לחוצה  
לארץ. והשיב מרן זצ"ל: דכל מקום שבני  
אדם יכולין להלך ולהתרחץ בו, הוא בכלל  
יבשה של ארץ ישראל, נא"ה, ועפ"ז לכאורה

של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה  
משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה  
לעצמי. אמר לו הקב"ה למשה, הואיל  
ומיעטת עצמך, תקרא על שמך, עיי"ש. והרי  
מבואר שהתורה היתה גנוזה אצל הקב"ה  
שהיה משתעשע בה בכל יום, וא"כ הדר  
לכאורה צריך ביאור היאך היה מותר לעלות  
לשמים כדי ללמוד תורה.

(ד) והיה נראה ליישב בפשיטות למאי דאיתא  
בגמ' במנחות (מח.) דאומרים לאדם  
עמוד חטא בשביל שתזכה, והני מילי שיזכה  
באותו ענין שחוטא בו, וכגון, דאומרים  
לאדם עמוד חטא בשבת כדי שתזכה בשבת  
אמרינן, עמוד חטא בשבת כדי שתזכה  
בחול - לא אמרינן, עיי"ש. וא"כ הוא הדין  
בנידון דידן דאם התורה היתה בשמים היו  
אומרים לאדם עמוד חטא בעליה לשמים,  
כדי שתזכה בכל התורה, אלא דלקושטא  
דמילתא נראה לומר דבהאי קרא ד"לא מעבר  
לים", א"כ התירה תורה לעלות לשמים כדי  
ללמוד תורה. [ואגב אבוא האיר דאין  
להקשות בהא דאמרינן בגמ' בעירובין (שם)  
ואם מעבר לים היא, אתה צריך לעבור  
אחריה, ולכאורה תיקשי הרי אסור לצאת  
מארץ ישראל לחוצה לארץ. דהא כבר איתא  
בגמ' בע"ז (יג.) דמותר לצאת לחוץ לארץ  
ללמוד תורה, וזה פשוט].

(ה) ועוד נראה לצדד דלעולם הא דקאמר  
קרא "לא בשמים היא", למימרא שאם  
בשמים היא, אתה צריך לעלות אחריה -  
גוזמא קאמר, תדע, דהא איתא בגמ' בתמיד  
(כט.) אמר רבי אמי, דברה תורה לשון  
הבאי, דכתיב "ערים גדולות ובצורות  
בשמים", ומקשינן, "בשמים" סלקא דעתך,  
אלא גוזמא, עיי"ש. ולפי"ז הכא נמי מצינו  
למימר דקרא ד"לא בשמים היא" גוזמא  
קאמר, ויש לפלפל.



יש לדון היאך מותר לטוס בסירה, ויש לפלפל], עיי"ש. וכן נראה לצדד דמהאי טעמא מותר לבנות בניינים בגובה אף דהוי למעלה מעשרה טפחים.

### ענף ז' - כותב לבאר אמאי דור הפלגה לא נענשו משום השמים שמים לה'

(א) ועפי"ז נראה לבאר הא דאיתא בגמ' בסנהדרין (קט.). דור הפלגה אין להם חלק לעולם הבא, ושיילינן, מאי עבוד. אמרי דבי רבי שילא, נבנה מגדל ונעלה לרקיע, ונכה אותו בקרדומות כדי שיזובו מימיו. אמר רב ירמיה בר אלעזר, נחלקן לשלש כיתות: אחת אומרת, נעלה ונשב שם. ואחת אומרת, נעלה ונעבוד עבודת כוכבים. ואחת אומרת, נעלה ונעשה מלחמה, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור אמאי לא פירשו דחטאם היה במה שרצו לעלות לשמים, והרי כתיב "השמים שמים לה'", ואי הכי הוי חשיב הסגת גבול דאסור משום גזילה, וכהא דאיתא בהדיא ב"ספרי" (דברים פרק י"ט פסוק י"ד) דדרשו בהאי ד"לא תסיג גבול רעך", ומה תלמוד לומר, אם בפרהסיא - הרי כבר נאמר "לא תגזול", ואם בסתר - הרי כבר נאמר "לא תגנובו", הא למדת, שהעוקר תחומו של חבירו בארץ ישראל עובר בשני לאוין, יכול אפילו בחוץ לארץ, תלמוד לומר "בנחלתך אשר תנחל", בארץ ישראל - היינו בכל מקום שיש עליו קדושת ארץ ישראל עובר בשני לאוין, בחוץ לארץ אינו עובר אלא משום לאו אחד בלבד, עיי"ש. והרי כבר אמרו בגמ' בסנהדרין (נו.) דגזל הוי משבע מצוות דנצטוו בני נח.

(ב) ואין לומר דכיון דאין איסור לאדם לעלות רק עד עשרה טפחים מלפני כסא הכבוד, אי הכי אתי שפיר בהא דלא נענשו מחמת

איסור גזל דהשגת גבולו של הקב"ה, דהניחא למאן דסבר דרצו לעלות לרקיע להכותו בקרדומות כדי שיזובו מימיו, אי הכי אתי שפיר מחמת דלא רצו לעלות עד כסא הכבוד, אלא למאן דסבר דרצו לעלות כדי לעשות מלחמה, אי הכי נמצא דרצו לעלות עד כסא הכבוד, ואי הכי תיקשי אמאי לא אמרינן דעברו נמי על איסור גזל שרצו לעלות בתוך עשרה טפחים מכסא הכבוד.

(ג) ואולם השתא למאי דנחיתנא לצדד דמותר לבנות בניינים למעלה מעשרה טפחים, מטעם דכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, אי הכי נמצא דכיון דרצו לבנות מגדל עד כסא הכבוד כדי לעשות מלחמה, א"כ שפיר לא עברו באיסור השגת גבול משום השמים שמים לה', ואלא דשוב חושבני דבלאו הכי לא תיקשי מידי, שהרי כל האיסור של לעלות לשמים הוי רק אחר שניתנה תורה ותחדשה הלכה דהשמים שמים לה', אבל קודם שניתנה תורה לא נאסרו לעלות לשמים, [וראה בדברינו לקמן (ענף ח' אות ב') בזה], וזה פשוט.

### ענף ח' - מביא דעת ה"מדרש רבה" שבזמן מתן תורה נתבטל האיסור ד"השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם"

(א) והנה שוב ראיתי ב"שמות רבה" (וארא פרשה י"ב - פרק ט' פסוק כ"ב) דדרשו בהא דכתיב "ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים", הדא הוא דכתיב (תהלים פרק קל"ה פסוק ו') "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וגו'", אמר דוד, אע"פ שגזר הקב"ה (תהלים פרק קט"ו פסוק ט"ז) "השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם", משל למה הדבר דומה, למלך שגזר ואמר בני

רומי לא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקב"ה את העולם, גזר ואמר "השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם", כשבקש ליתן התורה ביטל גזירה ראשונה, ואמר התחתונים יעלו לעליונים, והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל, שנאמר (שמות פרק י"ט פסוק כ') "וירד ה' על הר סיני", וכתוב (שמות פרק כ"ד פסוק א') "ואל משה אמר, עלה אל ה'", הרי "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וגו'", עיי"ש. והרי מבואר מדברי ה"מדרש רבה" דפליג אתלמודא דידן, דלעולם בזמן תורה ביטל הקב"ה את האיסור שגזר שבני אדם לא יעלו לשמים, ומאידך הקב"ה לא ירד לארץ, למימרא דבזמן מתן תורה עלה משה עד כסא הכבוד ממש, נולפי"ז לא איצטריך לשינויא דתלמוד דידן דאישתרובי אישתרוב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה, וד"ל, ומאידך הקב"ה ירד על הר סיני ממש, ולפי"ז נפל בבירא כל הנידון האם מותר לעלות לירח או לאו, שהרי בזמן מתן תורה בטל האיסור של "השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם".

(ב) ולכאורה צריך ביאור מה שייכא למימר דבזמן מתן תורה נתבטל האיסור של השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם", הרי בפשטות כל האיסור התחיל רק בזמן מתן תורה, שהרי קודם מתן תורה לא מצינו האי איסור ד"השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם", ואי הכי מאי שייכא למימר דבמתן תורה הותר האיסור דאין הקב"ה יורד לארץ, ואין היתר לבני אדם לעלות לשמים.

(ג) ונראה דאין ליישב קצת דהוי נפקא לן מסברא דאין להשיג גבולו של הקב"ה, כיון שעד כאן לא ניתן לשימוש בני אדם רק הארץ בלבד, דהא מכל מקום אכתי

לכאורה תיקשי דהא בשלמא אם האי קרא דהשמים שמים לה" היה נאמר בזמן דהוי האיסור נוהג בו, אי הכי שפיר הוה מצינו למימר דאף דהוי נפקא לן מסברא דאין היתר לעלות לשמים, אפילו הכי מילתא דאתיא מסברא טרח וכתב לה קרא, אלא השתא דאמרינן דבזמן מתן תורה נתבטל האיסור לעלות לשמים, אי הכי אמאי איצטריך למיכתב האי קרא ד"השמים שמים לה", הרי בזמן כתיבתו כבר נתבטל איסורו, ומאי דהוה הוה, וצ"ע.

### ענף ט' - כותב דטיסה לירח הוי דינה כיציאה לחוצה לארץ

(א) ואולם נראה להוסיף דאף דמסקינן דלעולם מותר לאדם לטוס לירח, מכל מקום כיון דאסור לצאת מארץ ישראל רק לצורך ללמוד תורה ולישא אשה ולסחורה, וכא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות מלכים הלכה ט') דפסק דאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה, או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, נאולם ראה בדברי התוס' (ע"ז יג.) בד"ה ללמוד תורה, דכתבו לאתויי דב"שאלתות דרב אחא" מפורש הנך דקילי, וכל שכן לשאר מצוות שהם חשובות, ואכמ"ל, עיי"ש. אי הכי נמצא דאין לאדם לטוס לירח מחמת דאסור לצאת מהארץ, ואין לומר דטיסה לירח אינה בכלל יציאה לחוץ לארץ, והוא למאי דמסתבר דכל איסור היציאה לחוץ לארץ הוי משום מצות ישוב ארץ ישראל, ובכללה קיום מצוות התלויות בארץ, ואע"ג דמצינו בדברי התוס' (כתובות קי:) בד"ה הוא אומר לעלות, דכתבו דהיה אומר רבינו חיים, דעכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצות התלויות בארץ, וכמה עונשין, דאין אנו

יוצא לצורך סחורה דמותר לטוס לירח, ואפילו אי נימא דלא הוי חשיב בכלל יציאה לסחורה, מכל מקום נראה בפשיטות דאם טס לירח כדי להביא עצמים להתפרנס ממכירתן, הוי חשיב בכלל יוצא לסחורה, ושפיר הוי מותר לטוס לירח.

יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם, עכ"ד. אפילו הכי כבר כתב בחי' המהרי"ט (שם) דלית דחש להא דרבי חיים ז"ל, ובתוס' הרא"ש ליתיה, עיי"ש.

(ב) ולפי"ז נראה דאם יוצא לצורך מחקר דמוצא פרנסתו בכך, הוי חשיב בכלל



## הרב אביחיל לוי

## בביאור מחלוקת הראשונים בהבישת כובע בשבת

שהחילוק הוא בין מיהדק ללא מיהדק אלא חוזר בו נמי בטעם האיסור, שבתחילה סבר שהאיסור הוא משום חשש שמא יגביהנו הרוח מראשו ויבוא להגביהו ארבע אמות.

**אולם** בתוס' הא דמהדק פירש ר"ח שאינו נכפף דאז נראה כעין אהל דלא מהדק שהוא נכפף ואז אין נראה כעין אהל. וכן הובא בתוס' עירובין קב:

**וא"כ** לפי"ז במסקנת הגמ' נמי נשאר טעם האיסור משום אהל רק שבגמ' חוזר מהחילוק בין טפח לפחות מטפח, לחילוק בין מיהדק ללא מיהדק.

**ונראה** לבאר דלמסקנת הגמ' שפיר קאמר רב ששת בריה דרב אידי האי סינא שרי, ולא אמר סינא שרי דהאי דקאמר בא לאפוקי דכשמהדק ליכא איסור, וכל האיסור הוא רק כשלא מיהדק.

**ויעו'** בעירובין קב: שהגירסא סיינא שרי ולא האי סיינא. ולהמבואר אתי שפיר נמי גירסת הגמ' בשבת.

**ובגמ'** הובא דין זה אחר דמיירי בדיני אהל בשבת, וכן בגמ' עירובין.

**ולרש"י** היינו משום ההו"א דמיירי בדיני אהל. **אולם** למסקנא דמיירי מדין גזירה דרבנן שמא יוציאנו, א"כ לא שייכא להא דמיירי קודם לדין זה.

**אולם** לר"ח שגם במסקנא נשאר הטעם משום אהל שפיר מייתי לדין זה אחר דמיירי מדיני אהל, אולם לבד מזה שהרי הוא אותו אמורא, דמיירי קודם לזה בדין כילה

**איתא** בשבת קלח: ואמר רב ששת בריה דרב אידי האי סינא שרי. ומקשה בגמ' והאיתמר סינא אסור, לא קשיא הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח. אלא מעתה שרביב בגלימא טפח הכא נמי דמיחייב. אלא לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק.

**ולכאן'** צ"ב בהא דקאמר בגמ' האי סינא שרי ולא אמר סינא שרי.

**ועוד** צ"ב בטעם האיסור לחבוש כובע בשבת.

**ועוד** צ"ב בחילוק בין יש טפח בכובע לכשאין טפח בכובע.

**ועוד** צ"ב אם כשהגמ' אמרה אלא לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק אם חזרה בה רק בחילוק בין טפח לפחות מטפח או שחזרה בה נמי בטעם האיסור.

**ועוד** צ"ב בחילוק בין מיהדק ללא מיהדק.

**ובפירש"י** כתב סיינא כובע של לבד אסור לצאת בו בשבת הא כדאית ביה

טפח שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור משום אהל. אלא מעתה שרביב בגלימיה טפח הניח טליתו על ראשו כדרך שהוא מתעטף והרחיקה להלן מראשו טפח. אלא טעמא לאו משום אהל, אלא משום שלא יגביהנו הרוח מראשו ואתי לאתויי ארבע אמות, הלכך מיהדק בראשו שפיר שרי, לא מיהדק אסור.

**חזינן** בשיטת רש"י שכשאומר בגמ' אלא לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק לא חוזר רק בחילוק בין טפח לפחות מטפח,

חתנים שמותר לנטותה ומותר לפורקה, ואמר רב ששת בריה דרב אידי לא אמרן אלא כשאין בגגה טפח אבל יש בגגה טפח אסורה, וא"כ אף שרש"י למסקנא לא מיירי מדיני אוהל, שפיר מייתי אחר דיני אוהל כדרך הגמ' להביא כמה שמועות מאמורא אחד אף שאינם שייכות זו לזו, והא דקאמר בגמ' בתחילה החילוק בין טפח לפחות מטפח היינו שזהו הדין באהל שהוא טפח.

**ויש** להסתפק במה שהגמ' חזרה בה ממה שאמרה בתחילה הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח וקאמר הא דמיהדק הא דלא מיהדק אם היינו שהאיסור בלא מיהדק הוא אכתי רק כשיש טפח, או כשלא מיהדק האיסור הוא גם כשאין טפח.

**ובפשטות** היינו מחלוקת רש"י ור"ח דלרש"י שהגמ' חזרה בה מטעם האיסור ולא מיירי מדין אוהל אלא שמא יגביהנו הרוח ויבוא לטלטל ארבע אמות ברה"ר, א"כ לפי"ז אף בפחות מטפח כשלא מיהדק אסור, אולם לר"ח שגם במסקנת הגמ' מיירי מדין אוהל, א"כ האיסור הוא רק כשיש טפח ומיהדק.

**ועוד** איכא חילוק בין רש"י לר"ח שלרש"י במסקנת הגמ' במיהדק מותר ובלא מיהדק אסור, ולר"ח איפכא במיהדק שאז דומה לאוהל אסור ובלא דמיהדק מותר.

**ובר"ן** הקשה על שיטת הר"ח דאמאי קאמר בגמ' אלא לא קשיא, ולא קאמר לא קשיא, דמתיבתא אלא משמע כרש"י שהגמ' חזרה בה לא רק מהחילוק של טפח לפחות מטפח, אלא גם מטעם האיסור, ובגמ' בשבת נ"ב שר"ת לא גרס אלא לא קשיא, וא"כ אתי שפיר שיטת ר"ח מקושיית הר"ן.

**אולם** נראה ליישב שיטת ר"ח נמי אי גרסינן אלא, והיינו שאלא אתי

למימר שהגמ' חוזרת בה מחילוק שבין טפח לפחות מטפח, וקאמר שהחילוק הוא בין מיהדק ללא מיהדק.

**וברא"ש** נמי הובא מחלוקת זו וכתב שלר"ת לא גרסינן אלא, ומש"כ התוס' בשם ר"ח היינו מש"כ בר"ח התם בשבת קלח:.

**אולם** יעו' מש"כ הר"ח בעירובין קב: אם מיהדק, א"כ יש בו טפח שרי, ואי לא אסור, וזה לא כמש"כ בר"ח בשבת, ומה שהביאו הראשונים בשמו.

**וכן** הקשה שם בהגהות על הר"ח והניח בקושיא.

**וברמב"ם** בהל' שבת כב, לא כתב כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אוהל על לבושו, מותר ללבושו, ואם הוציא מן הבגד סביב או כנגד פניו כמו אוהל, והיה מהודק על ראשו, והיה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג, אסור מפני שהוא עושה אוהל עראי.

**חזינן** בשיטת הרמב"ם דלא כרש"י, אלא דמסקנת הגמ' נמי מיירי מדין אוהל ולא מגזירה שמא יעבידנו ארבע אמות מרה"ר.

**ונראה** לבאר שראייתו שאם הגמ' חזרה בה מטעם האיסור העיקר חסר מן הספר שהיה מקום לבאר דמיירי משום גזירה שמא יפול מראשו ויבוא להעבירו ארבע אמות מרה"ר, אלא שטעם האיסור הוא משום אוהל.

**ורש"י** לשיטתו יש ליישב שכלול זה במה דקאמר בגמ' אלא, והיינו שחזר בו מטעם קמא.

**אולם** לכאן צ"ב בשיטת הרמב"ם שלא הזכיר בדבריו האיסור ככובע אלא כבגד שהוציאו מהודק על ראשו.

**ונראה** לבאר שהוקשה לרמב"ם שאלת הר"ן לשיטת ר"ח אמאי נקט אלא, ולכן ביאר דמרישא שסבר החילוק בין טפח לפחות מטפח היה מצוי חילוק זה בכובע, ומשא"כ אחר שמשוה בגמ' לשרביב מגלימיה טפח, והיינו שהכובעים בזמנם היו רכים ולא קשים, להכי נקט אלא, דלא מיירי בכובעים אלא שאם הידק בגדו והוציא השפה שבו להיות קשה ומיהדק, אסור. אולם הכי נמי שבכובע שהוא קשה ומיהדק אסור.

**ובמגיד** משנה הביא להך פלוגתא, והביא מהרשב"א בשבת שהעלה כרש"י שכתב על דברי ר"ח שאינו מחזור, שאם כן הוה ליה למימר לא קשיא הכא לא מיהדק התם מיהדק, אולם הביא שהרשב"א בעירובין העלה בעירובין כר"ח, וברשב"א דלקמן ליתא, וכתב וכן עיקר.

**ובמאירי** בשבת ובעירובין הסכים לשיטת רש"י.

**ובטור** או"ח ש"א בדיני הוצאה בשבת הביא לדין זה שכתב כובע אי לא מיהדק בראשו אסור לצאת בו לרשות הרבים שמא יעביירונו ארבע אמות הרוח, ואתי לאתויי. ואי מיהדק שרי. אפילו אם הוא בולט טפח אסור משום אוהל אפילו בבית. ואם אינו בולט טפח מותר אפילו ברשות הרבים.

**וחזינן** בשיטת רש"י שכשהגמ' דוחה שהאיסור הוא לא משום אוהל אלא משום גזירה שמא יעביירונו ד' אמות היינו שבכובע אין כלל איסור אוהל שרבנן לא גזרו בזה אף שרחב יותר מטפח, ומשא"כ לשיטת הר"ח יש בכובע משום אוהל כשמיהדק.

**ולבאו'** צ"ב במאי פליגי.

**ובערוך** השולחן או"ח ש"א, קי כתב דלרש"י אין בכובע איסור אוהל,

וי"ל הטעם משום שאין אוהל בלא מחיצות, ועוד שאין אוהל אלא בכעין בנין ולא בבגד, כמו שאין בכיסויי כלים אוהל, כמו שיתבאר בסי' שטו, ועוד שאהל העשוי בבת אחת לאו שמיה אוהל, שאהל איסורו משום בנין, וכל בנין נעשה מעט מעט, ובזה יש לבאר פלוגת רש"י ור"ח, דר"ח ס"ל שאפ"ה גזרו רבנן בכובע משום אוהל אף שהוא בלא מחיצות והוא בגד ועשוי בבת אחת, ולשיטת ר"ח חזינן שטעם האיסור גם במסקנת הגמ' הוא משום אוהל, וא"כ לא מצינו שגזרו רבנן איסור לצאת בכובע שמא יפול ויבוא לטלטלו ד' אמות.

**ויש** לחקור בשיטת רש"י אם למסקנת הגמ' שהאיסור הוא משום שמא יטלטלנו אם אכתי האיסור הוא דוקא בכובע שיש בו טפח שאז הרוח יכול בקל להפילו, ומשא"כ בפחות מטפח שלא בכלל האיסור, או דנימא שמסקנת הגמ' שהטעם שמא יטלטלנו, א"כ שוב אין חילוק בין טפח לפחות מטפח, אלא לעולם כשהכובע לא מהודק אסור אף בפחות מטפח.

**ובמאירי** בעירובין קא: ובלבוש או"ח ש"א, מ"א חזינן שלרש"י במסקנת הגמ' ליכא כלל חילוק בין טפח לפחות מטפח, אלא שהחילוק הוא אם מהודק בראשו דשרי ובשאינו מהודק בראשו אסור.

**ובביאור** מהודק כתב בהגהות מימוניות בה' שבת כב, ת דהיינו שמהודק הוא ברצועה שבכובע לצווארו.

**ובב"י** וכן בערוך השולחן או"ח שא, קט כתב וכן כשהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו מותר, וא"כ הנפק"מ בין שיטת רש"י לר"ח, שלרש"י שהאיסור שמא יטלטלנו ליכא חילוק בין טפח לפחות מטפח.

**וכן** שלרש"י אם הכובע מהודק היטב לראשו

או ברצועה ליכא כלל איסור, ומשא"כ לר"ח ליכא חילוק אם הכובע מהודק לראשו או שאינו מהודק, וכן שלרש"י האיסור הוא רק ברה"ר ולא ברה"י, ומשא"כ לר"ח האיסור לחבוש כובע הוא אף בביתו, שהאיסור הוא משום אוהל.

**ויש** לחקור לשיטת רש"י אם בכרמלית גם גזרו בזה, או שהוא גזירה לגזירה. וכן לשיטת רש"י ליכא חילוק אם צידי הכובע נכפפים או שאינם נכפפים כשיטת ר"ח שרק שאינם נכפפים דומה לאוהל ואסור.

**ובבית** יוסף או"ח ש"א כתב ונראה לי דלרש"י נמי לא אסיר כי לא מהדק אלא בסיאנא שאינו עשוי אלא להגין מפני השמש, אבל כובע שאדם מכסה בו ראשו אפי' לא מיהדק שרי, דאע"ג דנפיל לא אתי לאתויי, שאין דרך בנ"א לילך בגילוי הראש.

**ולכא' צ"ב** בזה שהרי איסור טלטול ד' אמות ברה"ר בשבת הוא חמור יותר מאיסור הליכה בגילוי הראש שהוא דאורייתא וחייב עליו סקילה, ומשא"כ איסור גילוי הראש שאינו דאורייתא, ואפ"ה חיישנן שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר, וא"כ אמאי לא נחשוש נמי שמא ילך בגילוי הראש ויעבירו ארבע אמות.

**ונראה** ליישב שאיסור הליכה בגילוי הראש שהוא כפורק עול מלכות שמים הוא בכל ימות השבוע ואדם נזהר בו ביותר, ומשא"כ איסור טלטול ד' אמות ברה"ר שהוא רק בשבת, בזה יש חשש דלמא וישכח ויעביר ד' אמות.

**אולם** כשילך בגלל זה בגילוי הראש יזהר

בזה ביותר, וממילא נמי לא יבוא לטלטל ד' אמות.

**ונראה** עוד לבאר בחילוק הבית יוסף שבכובע שאדם מכסה את ראשו לא גזרו על זה רבנן כיון שהוא מצוה לכסות ראשו, ומשא"כ בכובע העשוי להגן מפני השמש שאין בו מצוה גזרו בו רבנן.

**ובשו"ע** או"ח ש"א, מ' כתב כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור להניחו בראשו אפי' בבית משום אוהל, והיינו כשיטת ר"ת ור"ח, ואח"כ בסעי' מ"א כתב לצאת בשבת בכובע שבראשו העשוי להגין מפני החמה יש מי שאוסר משום דחיישנן שמא יגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר, אא"כ הוא מהודק בראשו או שהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו ואין הרוח יכול להפרידו מראשו או שהוא קשור ברצועה תחת גרונו, דבהכי ליכא למיחש למידי, והיינו כשיטת ר"ח ור"ת.

**ולכא' צ"ב** בשיטתו אם כוונתו להחמיר כרש"י ור"ח דהרי מייתי לתרווייהו.

**ובערוך** השולחן קי"ב כתב ותפס כשני השיטות לחומרא והוא תימא.

**ולכא' צ"ב** במש"כ בשיטת ר"ח שאסור משום אוהל בכובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, ולא חילק בין נכפף ללא נכפף.

**ובערוך** השולחן כתב על זה ולא חש לבאר דזהו דווקא בקשה, וקיצר בזה.

**ונראה** עוד לבאר שבה שכתב השו"ע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, מתפשט היינו נמי שאינו נכפף, והיינו שיטת ר"ח.



## הרב יאיר מינקוס

## בגדר יום עשירי באב ודיניו

במאכלים אחרים דאפי' הריבוי בהם אינו שמחה בלא בשר, והביאו בכף החיים (שם סק"ג).

**וברמ"א** (שם) כ' דיש מחמירין עד חצות היום ולא יותר.

**מבואר** דעכ"פ מנהג הוא שלא לאכול בשר ושלא לשותות יין, בליל ויום עשירי באב, וא"כ מבואר דביום זה איכא מקצת דיני אבילות.

## דין תספורת רחיצה וכיבוס

**השתא** דמבואר דביום עשירי איכא מקצת דיני אבילות, יש לעיין גבי תספורת רחיצה וכיבוס, אי מותר או דהוי כבשר ויין, דאין לעשותם ביום זה.

**והנה** בב"ח (שם סק"א) הביא ממהרש"ל דבעשירי אסור אף לספר לכבס ולרחוץ, ודלא כמו שכ' במנהגים דמהר"א, וכן בט"ז (שם) ובמג"א (שם) הביאו למהרש"ל. וכ"כ במחזיק ברכה (שם).

**אולם** במאמר מרדכי (שם סק"ב) הביא את הרש"ל דאסר בזה, וכ' "דמסתימת דברי מרן ומור"ן כאן, ומה שכ' לעיל (סי' תקנ"א סעיף ד') נראה דאף מנהג כשר לא אסר אלא בבשר ויין, אבל לעין רחיצה ותספורת, לא החמירו, וכן מצא להרב השו"ר, שהתיר.

**וסיים** דפוק חזי מאי עמא דבר".

**ובביאור** הלכה (שם ד"ה עד) הביא את דברי הרש"ל, והמאמר מרדכי, וכ'

**בגליון** הקודם, ביארנו את גדר הימים שבין י"ז בתמוז לתשעה באב. והשתא יש לדון בגדר יום י' באב, אי גדרו כיום רגיל, או כתשעת הימים [או שבוע שחל בו ת"ב], או דהוי כימי בין המצרים.

**והנה** בטור (סי' תקנ"ח) כ' וז"ל "תניא בתשעה באב נכנסו גויים להיכל, ואכלו בו ושתו בו וקלקלו בו, יום שמיני ותשיעי עד שפנה היום לעת ערב, הציתו בו באש, ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, והיינו דאמר רבי יוחנן אלמלי הייתי שם, קבעתיו בעשירי, שרובו של היכל בו נשרף, ואיתא בירושלמי רבי אבין צם תשיעי ועשירי, רבי לוי תשיעי וליל עשירי, מפני שלא היה בו כוח לצום כל יום עשירי, צם ליל עשירי, ואנו בזמן הזה תש כוחנו, ואפילו ביום הכיפורים שהיה ראוי לעשות מספק שני ימים אין אנו מספיקין, ומ"מ מנהג כשר שלא לאכול בשר בליל עשירי ויום עשירי, רק להשיב הנפש שיהא קרוב לעינוי".

**ובב"ח** (שם סק"א) כ' דכוונת הטור, דאף שאר מאכלים לא יאכל, רק כדי להשיב הנפש, ולגבי אכילת בשר, אין לאכול כלל, והביא מהר"ש לוריא דכך נוהגין וכך רבותיו נהגו, שלא לאכול בשר אף ביום עשירי.

**ובשו"ע** (שם סעיף א') כ' "דמנהג כשר שלא לאכול בשר, ושלא לשותות יין בליל עשירי ויום עשירי".

**ובט"ז** (שם) כ' דהשו"ע לא החמיר למעט



שפיר דמי לברך שהחיינו, אלא דמן הסברא היה נראה להחמיר גם בעשירי בפרט בלילה, ומיהו כיון דעיקרא דהאי דינא איכא פלוגתא, וקצת פוסקים אחרונים סוברים דשפיר דמי לברך שהחיינו בין המצרים, אין להקפיד כ"כ."

**אולם** לאחר שביארנו ע"פ המג"א (שם ס"ק מ"ב) דגדר האיסור לברך שהחיינו בין המצרים, אינו משום דיני אבילות, דהרי אבל מברך שהחיינו, אלא דאין מברכין משום דימים אלו הם ימי פורענות, ואין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה.

**א"כ** ודאי דיש מקום לומר דאף דיום עשירי קיל דיני אבילות, בכאו"פ אינו כן גבי ברכת שהחיינו, דלכאו' ודאי דיום זה הוא זמן פורענות, דהרי נשרף בו ההיכל.

**וב"כ** במחזיק ברכה (סי' תקנ"ח סעיף ד') "דהנהגין שלא לומר שהחיינו מ"ז בתמוז, נכון ליזהר שלא לומר שהחיינו גם בליל ויום עשירי, יום המר שנשרף בית קדשינו ותפארתינו בעוונותינו".

**והוסיף** ביוסף אומץ (סי' נ"ו) "דבכל יום עשירי היה שריפת ההיכל, ואיך נאמר שהחיינו והגיענו לזמן הזה, והיה יום מר מאוד בעצמו, וגמר החורבן, ואם בכל בין המצרים ואפילו בשבת תקון רבנן שלא נאמר שהחיינו, שהזמן היה רע ומר לישראל, יותר יש לימנע מלומר שהחיינו, בגמר החורבן ושריפת המקדש".

**והביאו** בשערי תשובה (שם סק"ב), ובכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ח, ובסי' תקנ"א סק"ר"ח).

**וב"כ** באשל אברהם (לרבי אברהם דוד

"דקשה להקל בזה, שכמה אחרוני זמנינו העתיקו דבר זה למעשה". וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קכ"ד סעיף ב'). דאין לרחוץ ולהסתפר ולכבס עד חצות, וכ"כ הכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ו).

**דין תספורת רחיצה וכיבוס אחר חצות וגבי עד מתי אסור דברים האלו ביום עשירי,** בפשטות משמע מדברי השו"ע דהוא עד סוף יום העשירי.

**אולם** ברמ"א (סי' תקנ"ח סעיף א') כ' "ויש מחמירין עד חצות היום ולא יותר".

**דמבואר** דאין לאסור אכילת בשר ושתיית יין אחר חצות יום עשירי.

**ובכ' כ'** במג"א (שם) מהמהרש"ל דאין לרחוץ לספר ולכבס עד חצות יום עשירי. וכ"כ בבאר היטב (שם סק"ב) ובמ"ב (שם סק"ג) ובקישו"ע (סי' קכ"ד סעיף כ').

**ובמג"א** (שם סק"א) הוסיף דגם כלי שיר אסור עד חצות, והביאו בבה"ט (שם) ובמ"ב (שם סק"ב).

### דין ברכת שהחיינו

**נותר** לדון גבי ברכת שהחיינו, אי שרי לברך ביום עשירי באב.

**ובפשטות** נראה דמאחר ויום זה קיל טפי, שהרי יש שהתירו בו אחר חצות בכל, ויש שאף התירו בו כל היום תספורת ורחיצה, א"כ אין להחמיר גבי ברכת שהחיינו.

**ובכ' כ'** במאמר מרדכי (סי' תקנ"א סק"ט"ו) "דמסתמת דברי הפוסקים משמע דתיכף אחר עבור התענית במוצאי ט' באב

### הגדרת הדברים

**בסיכום** דברינו יצא, דאין גדר של יום עשירי באב בתשעת הימים, דהא מדינא דגמ' מותר ביום זה, לספר וכל דבר, וכמו שכ' בהדיא בשו"ע (סי' תקנ"א סעיף ד') "לאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד".

**והוסיף** במג"א (שם ס"ק ט"ז) "דק"ו שמותר בבשר ויין, והביאו במ"ב (שם ס"ק ל"ו).

**וא"כ** אין גדרו של יום זה כתשעת הימים, ופשיטא דקילא מימים אלו, והא דנוהגין שלא לאכול בו בשר ולשתות בו יין, ולמהרש"ל ודעימיה, אף אסור בו בתספורת, כיבוס, ורחיצה, אינו מדינא דגמ', אלא דהוי מנהג כשר.

**וב"כ** בהדיא במג"א (סי' תקנ"ח סק"א) "דפשיטא דלילה הזו [דעשירי באב] קילא מר"ח אב, דהא מדינא דגמ' מותר לספר ולכבס ולהרבות בבנין של שמחה, ונישואין, וכל דבר".

**והביאו** בפרי מגדים (אשל אברהם שם) "ליל עשירי ויום קיל מר"ח עד התענית". וכן הביאו במ"ב (שם סק"ב) "דפשיטא דלילה הזו קילא מראש חודש אב, דמראש חודש אב יש קצת אבילות מדינא דגמ', שממעטין בשמחה ומשא ומתן, משא"כ בזה שמותר מדינא בכל".

**אולם** אחר שהבאנו דרוב הפוסקים ס"ל, דהנוהגין לימנע מלברך ברכת שהחיינו בין המצרים, יש להם להמנע מלברך ברכה זו, אף בליל ויום עשירי, וא"כ יוצא דגדר יום זה הוא, כימי בין המצרים, וכך משמע בב"י (שם סוף סעיף א').

\* \* \*

מבוטשאטש שם סעיף א'), וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"א סעיף א'), וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קכ"ד סעיף כ').

### דין שהחיינו אחר חצות

**יש** לברר להסוברים, דאין לברך שהחיינו ביום עשירי, אי דין זה הוא עד חצות, וכמו בשר ויין לרמ"א (סי' תקנ"ח סעיף א'), וכמו רחיצה תספורת וכיבוס לרש"ל ודעימיה, או דילמא דאין לברך כל יום עשירי, ולכא' לפי מה שנתבאר דגדר האיסור בזה, הוא מצד דיום עשירי הוא יום מר, שנשרף בו ההיכל, מאחר והשריפה היתה כל היום, כך אין לברך שהחיינו כל היום, וכ"כ להדיא בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"א סעיף א'). וכך משמע מהקישור"ע (סי' קכ"ד סעיף כ') דרק גבי בשר ויין ורחיצה תספורת וכיבוס, כ' עד חצות, וגבי ברכת שהחיינו כ' דאין לברך.

**ובכ' כ'** בספר מועד לכל חי (סי' י' סעיף צ"ג) "דמסתמיות דברי המחזיק ברכה נראה, דכל יום עשירי עד ליל י"א אין לומר שהחיינו, ואינו כשאר דברים דהתירו לאחר חצות".

**וב'** "דדברי המאמר מרדכי דאפשר לברך שהחיינו בעשירי באב, תמוהים בעיני".

**וסיים** "דבעירנו נוהגין עד חצי היום עשירי ותו לא".

**[וצ"ע** במנהג הזה, דבשלמא אי דין שהחיינו היה כשאר מנהגי אבילות, אפ"ל דאין לברך עד חצות, וכמו שאין אוכלין בשר ושותין יין (לרמ"א) עד חצות, אבל מאחר וכ' דכל דינא דשהחיינו, הוא משום זמן פרענות, א"כ אמאי אין לברך רק עד חצות, דהרי השריפה נמשך כל היום?]

## מנוחה בגדר יום עשירי באב ודיניו בדרום צא

### דיני עשירי באב החל בער"ש

**השנה** (תש"פ) חל יום עשירי באב בערב שבת, ויש לעיין אי דינים שונים מכל עשירי באב, משום כבוד שבת.

**והנה** במג"א (בסי' תקנ"ח סוף סק"א) הביא מהרש"ל דרחיצה ותספורת וכביס, מותרים ביום זה אף קודם חצות משום כבוד שבת. וכן הביאו בבאר היטב (שם סק"ב) ובמ"ב (שם סק"ג).

**ונותר** לעיין דינא דברכת שהחיינו ביום זה, ובפשוט היה מקום לומר יהא מותר כמו רחיצה תספורת וכביסה, דכן נימא גם גבי ברכת שהחיינו, דאף דבעשירי באב רגיל אין מברכין שהחיינו, ככה"ג שחל בער"ש.

**אולם** מאחר וביארנו דשורש האיסור של ברכת שהחיינו בעשירי, אינו משום אבילות כמו רחיצה תספורת וכביסה, אלא משום דאין זמן זה ראוי לומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כיון שהוא זמן פרענות, וא"כ אף כשחל בער"ש לכאור' דינא הכי, שהרי אכתי זמן פרענות הוא, ואף דגבי דיני אבילות מקילין, בברכת שהחיינו שהוא מצד הזמן, אין מקום להקל.

**וכך** מדויק מדברי המג"א דהא דמקילין ברחיצה תספורת וכביסה הוא, משום כבוד שבת, דזה ודאי לא שייך גבי שהחיינו דמאי כבוד שבת איכא בזה שמברך שהחיינו בערב שבת, דאדרבה משום כבוד שבת עדיף שיברך שהחיינו בשבת גופא.

**ולכן** נראה לענ"ד דשמא עדיף לימנע מלברך ברכת שהחיינו, אף ביום עשירי החל בערב שבת. ובפרט שלא מצאתי מי מהפוסקים שכ' דאסור לברך ב' באב וכשחל בערב שבת, מותר.

**וכך** מצאתי במחנה אליהו (ריש סי' פ"ו) שכ' דאין לברך שהחיינו בעשירי באב החל ביום ו'.

**[ובאור** לציון (ח"ג פכ"ה שאלה ג') כ' דסמוך לשבת, מותר לברך אבגד חדש לכבוד שבת].

\* \* \*

### דין שהחיינו במוצאי ת"ב נדחה

**יש** עוד מקום לדון גבי ת"ב נדחה, אי גם במוצאי ת"ב זה, דהיינו ליל י"א באב, אי אין לומר בו שהחיינו, כמו שכ' הרמ"א (סי' תקנ"ח סעיף א') גבי בשר ויין דאסור בלילה הזה, מפני אכלו של יום, או דילמא לא דמי לבשר ויין, ויכול לברך שהחיינו מיד במוצאי ת"ב זה.

**ונראה** דלפי"ד דכל הטעם שאין לומר שהחיינו בעשירי, הוא משום זמן פורענות, וא"כ במוצאי ת"ב נדחה, דהוא ליל י"א, ודאי אינו זמן פרענות, דהרי אף אי נימא דיום י' הוא זמן פרענות, הוא רק ביום י', משום שריפת ההיכל, אבל ב"א דכבר כלה השריפה, אין לומר דהוא יום פרענות, ולכן שפיר מברך שהחיינו, ואף דאסור בו בשר ויין, הוא דוקא בזה, שהוא מדיני אבילות, ונוהגין מקצת דיני אבילות אף בלילה, משום אבילות דיום. וכ"כ בהדיא בהתעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"א סעיף א').

**אולם** גם אי נימא דטעמא דאין לומר דשהחיינו הוא משום אבילות, בכאו"פ כ' בדעת תורה (סי' תקנ"ח סק"א) דאין לאסור לברך שהחיינו בליל י"א באב, אף דס"ל לרמ"א לאסור בשר ויין בלילה זה, כיון דבלא"ה יש מקילין לברך שהחיינו בין המצרים כש"כ הט"ז, א"כ עכ"פ בליל עשירי

יש להקל, אף דיש לומר דהכא משום אבילות דיום חמור טפי, מ"מ כיון שנדחה והוא כבר ליל י"א, ודאי יש להקל".

**וב"ב** בשו"ת מהרש"ם (יו"ד סוף סי' קמ"ח) "דבמוצאי ת"ב נדחה מותר לברך שהחיינו".

[והוסיף "דכך הביא באשל אברהם מבוטשאטש, שראה כן בעיניו מהגה"צ אבד"ק בארדישטוב, שבירך".

**ובשעינינו** באשל אברהם (סי' תקנ"ח סעיף א' ד"ה בליל עשירי) ראיתי שכ' וז"ל "פ"א נסעתי עם בעמ"ח ספה"ק קדושת הלוי נ"י, ובמוצאי ט"ב נתנו לי לברך שהחיינו וכו', ולא עלה בלבי ספק להרהר אחר אנשים חשובים שהיו עימו, וכעת ראיתי בשו"ת מוהרש"ל ברכת שהחיינו נכון למנוע להטעם שכ' שם בתשובה, ללמוד מהימים שמר"ח עד ט"ב".

**מבואר** דמייירי גבי מוצאי ת"ב החל בזמנו, ולא במוצאי ת"ב נדחה.

**ועוד** מבואר דאף דנתנו לו לברך, בכאו"פ הביא מהמהרש"ל דנכון למנוע בזה, וכ"ז הוא דלא כמו שכ' במהרש"ם.

**אולם** שמא אפ"ל דהבין המהרש"ם, דסבר האשל אברהם, דגבי מוצאי ת"ב בזמנו איכא פלוגתא בדבר, אי שרי לברך שהחיינו או דיש למנוע מלברך, אבל במוצאי ת"ב שלא בזמנו, כולי מודו דשרי לברך שהחיינו.

**ולמעשה** בשבט הלוי (ח"ו סי' ע' אות י') הביא את דברי המהרש"ם להלכה, דשרי לברך שהחיינו בליל י"א באב, אף בת"ב נדחה.

**ובך** פסק בכף החיים (סי' תקנ"א ס"ק ר"ח).

**ובך** כ' למעשה בשמירת שבת כהלכתה (פרק ס"ב סעיף מ"ט) ובפסקי תשובות (סי' תקנ"ח סעיף ג'), ובח"ע (חלק ארבע תעניות עמ' תט"ו).

\* \* \*

### סיכום הדינים להלכה

דיני מוצאי תשעה באב ויום י' עד חצות  
**אכילת בשר ושתיית יין:** אסור משום מנהג [טור, שו"ע, רמ"א, (סי' תקנ"ח סעיף א'), ב"ח (שם סק"א) והביא כן מהמרש"ל, [ובבן איש חי (שנה א' ה' דברים אות ט"ו) כתב שמנהג עירו להקל].

**אכילת בשר ושתיית יין בסעודת מצוה:** מותר לכל הקרואים [מג"א ובה"ט (שם) ומ"ב (שם סק"ב) כף החיים (שם סק"ה)].  
**אכילת תבשיל בשר:** מותר [מאמר מרדכי (סי' תקנ"ח סק"א) והביאו בבה"ל (שם) ובכף החיים (שם סק"ד)].

**שתיית יין דהבדלה:** מותר [דגול מרובה, והביאו במ"ב (סי' תקנ"ו סק"ג)].

**שתיית יין דכוס דברכת המזון ברגיל בכך:** מותר [מאמר מרדכי (סי' תקנ"ח סק"א) והביאו בבה"ל (שם) ובכף החיים (שם סק"ד)].

**יולדת אף אחר שבעה באכילת בשר ושתיית יין:** מותרת [שערי תשובה (שם סק"ב) ובכף החיים (שם ס"ק י"א) בשם הא"ר, ובקיצע"ע (סי' קכ"ב סעיף כ"א)].

**רחיצה תספורת וכיבוס:** אסור [מהרש"ל, והביאו בב"ח, בט"ז, ובמג"א ובמח"ב (שם סק"א) מועד לכל חי (סי' י' ס"ק צ"ב) ובבה"ט (שם סק"ב) ובמ"ב (סק"ג) ובה"ל (סק"ב) ובקיש"ע (סי' קכ"ד

## מנורה בגדר יום עשירי באב ודיניו בדרום צג

פכ"ט תשובה כ"ו) ובשערי תשובה (סי' תקנ"ח סק"ב) בשם האו"ר, דמשמע מהב"ח, וכן ראוי לת"ח ופרושים, ובכף החיים (שם סק"י).

ויש מתירין אחר חצות. [רמ"א (שם סעיף א'), מועד לכל חי (סי' י' ס"ק צ"ב)].

**אכילת בשר ושתיית יין בסעודת מצוה:** מותר, דהא אף קודם חצות מותר, [לכא' גם לשו"ע, מהא דבכף החיים נוקט כהשו"ע דאין לאכול כל היום, ובכאו"פ כ' דבסעודת מצוה שרי].

**אכילת תבשיל של בשר, שתיית יין דהבדלה,** וכוס של ברהמ"ז, ויולדת: מותרים, דהא אף קודם חצות מותר.

**רחיצת תספורת וכיבוס:** מותר [ט"ז, מג"א (סי' תקנ"ח סק"א) בה"ט (שם סק"ב) ומ"ב (שם סק"ג) קיצשו"ע (סי' קכ"ד סעיף כ')].

ויש אוסרין כל היום [מחזיק ברכה (סי' תקנ"ח סעיף ב')].

**רחיצת ידיים:** מותרת, דהא אף קודם חצות מותר.

**שמיעת כלי שיר:** מותר [מג"א (שם סק"א) באר היטב, מ"ב (שם סק"ב) מועד לכל חי, כף החיים (שם סק"ה)].

**ברכת שהחיינו:** לנוהגין שלא לברך בין המצרים, אין לברך [מחזיק ברכה (שם סעיף ג') וביוסף אומץ (סי' נ"ו) שערי תשובה (סי' תקנ"ח סק"ב) התעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"א סעיף א') כף החיים (סי' תקנ"ח סק"ח, ובסי' תקנ"א סק"ר"ח), וכך משמע מהאשל אברהם (סי' תקנ"ח סעיף ב') ומהקיצור שו"ע סי' קכ"ד סעיף ב')].

סעיף כ') ובכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ו)].

**ויש מתירין [מאמר מרדכי (שם סק"א) [ובאור לציון (ח"ג פכ"ט תשובה כ"ו) ובילקוט יוסף (מועדים סי' דברים האסורים בתשעה באב סעיף כ"ט)].**

**רחיצת ידיים [ורחיצת חלקית]:** מותרת [באר היטב (שם סק"ב) ובכפה"ח (שם סק"ו)].

**שמיעת כלי שיר גם בסעודת מצוה:** אסור [מג"א, (שם סק"א) והביאו בבאר היטב, ובמ"ב (שם סק"ב) מועד לכל חי, וכף החיים (שם סק"ה)].

**לברך ברכת שהחיינו:** לנוהגין שלא לברך בין המצרים, אין לברך [מחזיק ברכה (סי' תקנ"ח סעיף ג') וביוסף אומץ (סי' מ"ו) והביאו בשערי תשובה (סי' תקנ"ח סק"ב) ובאשל אברהם (מבוטשאטש שם סק"א) ובהתעוררות תשובה (ח"ד סי' כ"א סעיף א') ובקיצור שו"ע (סי' קכ"ד סעיף ב') ובכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ח, ובסי' תקנ"א סק"ר"ח)].

ויש מתירין [מאמר מרדכי (סי' תקנ"ח סק"א)].

**תשמיש המטה:** טוב שלא אם אינו ליל טבילה, ואינו יוצא לדרך [כנה"ג, הובא בבה"ל (שם סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב) ובמועד לכל חי (סי' י' סעיף צ"ו) ובקישו"ע (סי' קכ"ד סעיף כ"ב) ובכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ז)].

### דיני יום י' אחר חצות היום

**אכילת בשר ושתיית יין:** יש אוסרין כל היום. [מחזיק ברכה (סי' תקנ"ח סעיף ב'), משמעות השו"ע, אור לציון (ח"ג

ויש מי שמתיר [מועד לכל חי (סי' י' תקנ"ח סעיף ג') ח"ע (חלק ארבע תעניות סעיף צ"ג)].

### דיני מוצאי ת"ב נדחה

**אכילת בשר ושתיית יין:** יש אוסרים [רמ"א (סי' תקנ"ח סעיף א')].

**ויש חולקים** [לכאור' שיטת השו"ע דהרי רק גבי יום י', כ' לאסור משום חורבן דיום זה].

**אכילת בשר ויין בסעודת מצוה, תבשיל של בשר, שתיית יין דהבדלה, ודבהמ"ז, ויולדת:** מותרים, דהרי אף במוצאי ת"ב בזמנה, שרי.

**תספורת:** מותר לכו"ע, ואף אי נהגו איסור ל"צ התרה [שערי תשובה (סי' תקנ"ח סק"ד) מ"ב (שם) וכף החיים (שם ס"ק טו"ב)].

**רחיצה וכיבוס:** מותר, דהוי כתספורת [שש"כ (בס"ב סעיף מ"ט)].

**שמיעת כלי שיר:** מותר [פרמ"ג (משבצות זהב סי' תקנ"ח ס"ק א'), ובשערי ציון (שם אות ד') ושמא יש מקום להחמיר, שבט הקהתי (ח"ד סי' קנ"ג)].

**ברכת שהחיינו:** מותר לכו"ע [התעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"א סעיף א') דעת תורה (סי' תקנ"ח סק"א) מהרש"ם (ח"ד סוף סי' קמ"ח) שבט הלוי (ח"ו סי' ע' אות י') כף החיים (סי' תקנ"א ס"ק ר"ח) שש"כ (פס"ב סעיף מ"ט) פסקי תשובות (סי'

### דיני יום י"א באב אחר ת"ב נדחה

**כל הדינים האלו:** מותר לכו"ע אף בבשר ויין [רמ"א (סי' תקנ"ח סעיף א') ובקיצש"ע (סי' קנ"ה סעיף ז') כף החיים (סי' תקנ"ח ס"ק י"ג)].

### דיני יום י' באב החל בער"ש

**רחיצה תספורת וכיבוס:** מותר לכבוד שבת [מג"א (סי' תקנ"ח סק"א) פרמ"ג (אשל אברהם שם) שערי תשובה (שם) ובשם הא"ר והיעב"ץ, באר היטב (שם סק"ב) מ"ב (שם סק"ג) קישו"ע (סי' קכ"ד סעיף כ') ובכף החיים (סי' תקנ"ח סק"ו)].

**אכילת בשר ושתיית יין:** יש אוסרין [ערוך השולחן (שם סעיף ב')].

**ויש מקום להקל** [משמעות דברי המג"א (שם) דהכל מותר, וכן הבאר היטב ומ"ב (שם). וארחות חיים (שם סק"א)].

**ברכת שהחיינו:** לכאור' אין לברך [מחנה אליהו (סי' ס"ו), ובאור לציון (ח"ג פכ"ה שאלה ג') כ' דסמוך לשבת מותר לברך על בגד חדש].

**שמיעת כלי שיר:** לכאור' דינו כבשר ויין, דלהסוברים דהכל מותר, אף זה מותר, ולאוסרים ג"ז אסור.

**[נא לא לסמוך על הדברים למעשה, כ"א אחר בדיקה במקורות].**



הרב און אברהם הכהן סקלי

## כריעה בסוף מודים דרבנן

בביאור האם יש לקהל לכרוע אף בסוף במודים דרבנן

לפנינו בתלמוד, משנה, ולכן הוה קשיא ליה איך הקשו על רבא מברייטא, והלא עשה כמשנה מפורשת, וע"כ תי' דיש להגיה המשנה ולמחוק האי 'תחלה וסוף'.

עוד כתב הרשב"א שם, "והראב"ד ז"ל פירש דהאי פלוגתא לאו בכריעות דשליח צבור ויחיד המתפלל היא דפשיטא ודאי דכרעי תחלה וסוף, אלא בכריעות דמודים דרבנן היא כדגרסינן בירושלמי תני הכל שוחין עם שליח צבור בהודאה, אמר רבי זעירא ובלבד במודים, זעירא הוה סמוך לקרובה (=חזן) כדי שיהא שוחה עמו תחלה וסוף. ונראה מכאן ששוחחין במודים דרבנן בסוף אבל אין משגיחין לשוח עם החזן בסוף ההודאה אלא באיזה מקום שיסיים מודים דרבנן דרבי זעירא היה מכוין ואומר מעט מעט כדי שישלים עם החזן ונראה כאלו כורע עמו תחלה וסוף".

וביאור דברי הראב"ד - דמאחר וחזינן דר"ז אמר ששוחין עם החזן דוקא ב'מודים', דהיינו בתחלתו ולא בסופו, א"כ אף צמצמם אמירת מודים דרבנן לסיימה עם החזן, מה הועיל בכך, אלא אי נימא דבמודים דרבנן תמיד שוחין בסוף, א"כ מובן דר"ז צמצם לסיים עם החזן מודים דרבנן,

איתא בברכות (לד.) "ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה". ושם בע"ב "תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח, ותניא אידך הרי זה מגונה, ל"ק הא בתחלה, הא לבסוף. רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי, א"ל חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי. והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה, ההיא בהודאה שבהלל, והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה, כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון".

וכתב שם הרשב"א "רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי עביד מר הכי אמר להו חזינן ליה לרב נחמן דכרע והדר כרע ולרב ששת דכרע והדר כרע - ומהכא איכא למשמע דלא גרסי' במתניתין בהודאה תחלה וסוף, אלא הכי גרסינן אלו ברכות שאדם שוחה בהם באבות ובהודאה דאלו לגרסת הספרים דגרסי' ובהודאה תחלה וסוף הא מתניתין היא".

הרי דלפני הרשב"א היתה הברייטא המובאת

א. וכן מצאתי בדיוק בתוס' הרא"ש ממש כמעט מלה במלה במדויק כדברי הרשב"א, וכפי הנראה העתיק מדבריו, אמנם תמיה גדולה יש בזה אחר שבפסקיו מעתיק במפורש בתור ברייתא - 'ת"ר'. אמנם בתוס' הרא"ש מהד' מוה"ק כתוב "מתני'", ואולי בדוחק יש לפרשו 'מתניתא', אבל לפמ"ש לקמן אין קושיא זו גדולה כ"כ, וצ"ע.

כדי שיוכל לשחות בסופו ביחד עם החזן ששוחה בסוף מודים שלו.<sup>2</sup>

והנה בעיקר קושיית הרשב"א, יש להעיר דהויא קושיא חזקה דוקא לגירסתו שהאי 'אלו ברכות שאדם שוחה בהן' היא משנה, אך לפי הגירסא שלפנינו בגמ' שהיא ברייתא, כבר מצאנו בתוס' ר"י שירליאון הכא דלא הוי קשיא ליה כלל, וז"ל "חזינא ליה לר"נ דכרע תחלה וסוף - וה"נ ה"מ למימר ברייתא דלעיל, דשוחה בהודאה תחלה וסוף, כי אין נראה לחלק בין לשון שחיה לכריעה". וכן תי' גם בשיטה [המיוחסת] לריטב"א.

והנה אכן לפנינו ברי"ף (כד.) מובא הנ"ל כמשנה. ובפי' הרא"ה על הרי"ף כתב "אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות - פי' מתניתא היא בגמ'", הרי לכאורה משמע דאף לפני הרא"ה הובא ברי"ף בתור משנה, ומזה בא להוציא הרא"ה שהיא ברייתא ולא משנה (דאחרת אין כ"כ הבנה לדבריו, ודוק). וכן בנימוק"י מועתק בתור משנה. וכן הוא במכתם, ובמאירי, ובפי' הרשב"ץ.

ומנגד לפנינו בגמ' היא ברייתא, וכן נראה מפרש"י (אלא אם כן התאימהו לנוסחת הגמ'), וכ"ה לפני הרי"ף שירליאון והריטב"א כדלעיל, ולפני הרא"ש (סי' כ"ב),

והאוי"ז, והרי"ד, וכ"ה בס' המפתח לרנ"ג. וגם במשניות שבירושלמי ליתא משנה זו, וכן הוא במשניות כת"י קאופמן<sup>3</sup>, וכן בפיה"מ לרמב"ם לא פירשה, וכ"ה באמת בפיה"מ בעצם כתי"ק. וכן הוא בכל כתי"י והדפוסים הישנים<sup>4</sup> של התלמוד שראיתי, וכ"ה בחלק מכתה"י של הרי"ף.

וכן מצאתי באמת במדרש בראשית רבה (לט, יב) "תניא אלו ברכות שאדם שוחה בהם באבות תחלה וסוף, מודים תחלה וסוף".

### עוד ראשונים שהביאו פסק הראב"ד

ובאמת שמצינו לכמה חכמים פרובנסלים שהביאו דברי הראב"ד להלכה, דכקושיית הרשב"א כן הקשה גם בספר ההשלמה והביא תי' הראב"ד. וכן הקשה בספר המכתב, וכתב דיש לחלק בין לשון 'שחיה' שכתוב במשנה, שהיא 'כפית קומתו מעט', לבין לשון 'כריעה' ד'הוא על ברכיו'<sup>5</sup>, ועוד הביא דברי בעל ההשלמה והראב"ד בפי' הירושלמי. וכן בספר המאורות הביא דברי ההשלמה והראב"ד. וכן הובא עוד באורחות חיים (תפלה סי' פד) ובכלבו (סי' יא).

וכן מצאתי במאירי וז"ל "ולענין ביאור זה שאמרו רבא כרע תחלה וסוף, פירשו במודים דרבנן שאם במודים של תפלה היאך

ב. ומצאתי בספר גליון אפרים על הירוש' שם, שפי' 'תנא רחב"ש הכל שוחחין עם ש"ץ בהודאה, אר"ז ובלבד במודים', היינו לאפוקי משאר הודאות כהודאת הלל וברהמ"ז כדאיתא בבבלי. ואמנם הוא פשט נחמד, אך לא זכיתי להבין כיצד יסביר 'הכל שוחחין עם ש"ץ בהודאה', דבכרהמ"ז ודאי לא עסקינן, וגם בהלל ליכא למימר, דמשמע ממשטות הירושלמי דהש"ץ עצמו שוחה בהודאה, ולנו יש לשחות איתו, ואם נפרש הא דאר"ז ובלבד במודים' לאפוקי הודאה של הלל, היכן מצינו שהש"ץ בעצמו שוחה בהודאה של הלל? וצ"ע.

ג. וגם בכת"י פרמה 3173.

ד. בכ"י מינכן, ובכת"י פריס 671, ובכת"י פירנצה.

ה. בדפוס שונצינו וונציה.

ו. והובא גם בספר ההשלמה בשם י"א. וכבר הרגיש בזה ר"י שירליאון המובא לעיל ודחה תי' זה.



דהעדיף להביא גם ממעשה רב של רב נחמן ורב ששת.

והנה לפום קושטא, לגירסא ש"אלו ברכות וכו" היא ברייתא, שייך לומר את כל התירוצים הנ"ל (והתי' העיקרי הוא כמ"ש ר"י שירליאון, שהיא באמת אינה קושיא כ"כ). אלא דלגירסא שהיא משנה, שייכים רק שלושת התירוצים הראשונים.

ונייתי ונחזי אנן, דהתירוצ' שכתב הרשב"א שיש להגיה המשנה שבע"א, הנה מאחר ובכל כה"י והדפוסים של התלמוד שיש בידנו מופיע הנוסח 'בהודאה תחלה וסוף', וכן הוא ברי"ף לפנינו ובכת"י, וכ"ה בכל הראשונים שהעתיקה ללא יוצא מן הכלל, וכן מצאנו גם במדרש רבה כדלעיל, לפי כל זה קרוב לודאי לקבוע שהגהה זו אינה נכונה.

ולגבי תירוצ' הרב בעל המכתב שיש לחלק בין לשון שחיה ללשון כריעה, כבר העיר בתוס' ר"י שירליאון שהוא תי' דחוק כדלעיל, עי' בדבריו, וגם בעל ההשלמה הביאו ומיאן בו. ובאמת שלפי דבריו יוצא שלדעת המשנה יש לשחות בלבד באבות ובהודאה ולא לכרוע, וזה הפך מה שנתבאר בפ"ק (יב). "אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב, המתפלל, כשהוא כורע - כורע בברוך וכשהוא זוקף - זוקף בשם". הרי דנקטה הגמ' לשון 'כורע'. וכן קשה, דלמסקנא שרבא באמת עשה כדין במה שכרע בהודאה תחלה וסוף וישבנו באופן

הקשו עליו בכך והרי משנתנו היא וכן כתובה גדולי המפרשים (א. ה היינו הראב"ד)".

ועוד מצאתי בפ' הרשב"ץ לברכות (שם), שהביא כל דברי הרשב"א והראב"ד, וכן מצאתי בספר השלחן (תפלה שער ה') שפסק שיש לשחות מעט גם בסוף מודים. וכ"כ גם ר"ד אבודרהם שכורעים במודים דרבנן תחלה וסוף.<sup>1</sup>

ולסיכום, מצינו בראשונים כמה דרכים ליישב היאך הקשו על רבא (בברכות לד:): שכרע תחלה בסוף בהודאה מברייטא, והרי מפורש כן שם בעמוד א' דכן יש לנהוג:

א. כתב הרשב"א דיש להגיה המשנה בע"א ולמחוק ממנה 'תחלה וסוף' של הודאה.

ב. תירץ הראב"ד (והביאו תי' זה הרבה מרבותינו הראשונים), דבע"א דיברה הגמ' במודים שבתפלת הלחש שיש לשחות בו תחלה וסוף, ואילו המעשה ברבא היה שכרע תחלה וסוף במודים דרבנן, וע"ז הקשו עליו מברייטא, ויישבו הברייטות באופן אחר (ע"ש בגמ').

ג. תירץ בספר המכתב דיש לחלק בין לשון 'שחיה' המוזכר בע"א שפי' כפיפת הקומה קצת, ללשון 'כריעה' שהוזכר אצל רבא שהוא כריעה על הברכים.

ד. בתוס' ר"י שירליאון ובשיטה [המיוחסת] לריטב"א כתבו דא"נ דה"מ רבא למימר דהוא עבד כברייתא המובאת בע"א, אלא

ז. ויש קצת להעיר, דאחר שמצינו שהרבה חכמים פרובנסלים, שהיו מאזורי של הראב"ד ושמסתבר שהיה בידם פ' הראב"ד לתלמוד, הביאו פירושו לדינא, וכן הרשב"א שכידוע היה לו את פ' הראב"ד הביאו, ובעקבותיו גם הרשב"ץ (שהעתיק כל ענין זה מהרשב"א, כיעו"ש), וספר השלחן שהיה תלמיד הרשב"א, קצת יש לומר דאף שחכמים אחרים (כחכמי אשכנז) לא מצינו שהביאו הלכה זו, יתכן מאחר ולא היה בידם פ' הראב"ד, ואם היה בידם היו מסכימים לו. ויש לעיין בזה.

אחר את הברייתות שאסרו לכרוע, א"כ עשה רבא נגד הדין המבואר במשנה.

**אמנם** נראה מתוך הקושיות הנ"ל שלא היתה כוונת בעל המכתם להחליט שכן ההלכה שיש דוקא לשחות באבות ובמודים ולא לכרוע, אלא ודאי שכוונתו שגם לדעת המשנה יש לכרוע, רק תירץ דמאחר ונקטה המשנה לשון שחיה, לא היה שייך להקשות ממנה על הברייתות או להביא סיוע לרבא ממנה, כנלענ"ד בביאור דבריו.

**ועכ"פ** אף לפ"ז, קשה אמאי נקטה המשנה לשון 'שחיה' בעוד שכוונתה על כריעה, והוא תמוה לכאורה.

**וא"כ** לענ"ד, לגירסת הרבה ראשונים שהיא משנה, התירוץ המוכרח היחידי שיש לומר הוא תירוץ של הראב"ד, שרבא כרע במודים דרבנן תחלה וסוף, ושלפי תי' זה כן יש לנהוג לדינא.

### פסק מרן הב"י

**וגם** בב"י (סי' קכז) הביא דברי הרשב"א בשם הראב"ד, וכתב אח"כ "ורבינו הגדול מהר"י אבובב ז"ל כתב בשם רבינו שרירא יש מי שחוזרין וכורעין כשמסיימין ויש מסיימין בזקיפה ורבוותא לא מיחו לא לזה ולא לזה ע"כ והם דברי ארחות חיים (סי' פד). עכ"ל.

**ועוד** כתב "והעולם נהגו שלא לכרוע אלא בשעה שאומר תיבת מודים בלבד, ופשט הירושלמי הכי משמע לי דהא דאמר רבי זעירא ובלבד במודים היינו לומר שאין

צריך לשחות אלא בתיבת מודים בלבד, וקאמר דזעירא, דהיינו חכם אחד שהיה שמו כך ולא הגיע ליקרא רבי היה נוהג לשוח עם הש"ץ תחלה וסוף ומחמיר על עצמו היה ואנו אין לנו אלא דברי רבי זעירא כן נראה לי. ומכל מקום טוב לדקדק לשוח בו תחלה וסוף לחוש לדברי הראב"ד ז"ל.

**ובן** פסק מרן בש"ע (סי' קכז סע"א), וז"ל "כשיגיע שליח צבור למודים, שוחין עמו הציבור וכו' ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף, וטוב לחוש לדבריו".

### בדעת הרמב"ם

**כתב** הרמב"ם (תפלה פ"ט ה"ד) "וכשיגיע ש"ץ למודים וכורע כל העם שוחין מעט ולא ישחו יותר מדאי ואומרים מודים אנחנו לך וכו'". הרי דמשמע מדבריו בפשטות דשוחין במודים רק בתחלתו ולא בסופו.

**אמנם** היה מקום לענ"ד לומר דבאמת פסק הרמב"ם לא שייך לדידן, ונבאר את הדברים:

**דבאמת** יתכן וגם הרמב"ם למד בירושלמי כמ"ש לעיל בשם הראב"ד דיש לשחות במודים דרבנן תחלה וסוף, אלא דהבין הרמב"ם שהירושלמי בזה אזיל לשיטתו שגם חותמים (בשם כמובן) בסוף מודים דרבנן, כמובא שם בירושלמי, שלכאורה ההגיון נותן שכריעה שייכת דוקא במקום שיש 'ברוך אתה יי' כמו בשאר הברכות. וא"כ לדעת הרמב"ם שפסק (שם) שאין חותמים כלל במודים דרבנן אלא מסיימים ב'על שאנו מודים לך' כפשט הבבלי

ח. אמנם כתב שם הר"ר מנחם "ומשמע מלשון הרב שאומרו כלו בשחיה אחת וא ירצה לכוין ברכתו מעט מעט עד שיגמור עם הש"ץ כדי שישחה עמו בסוף ההודאה רשאי". וצ"ע מאין משמע לו כן. ועכ"פ מרן בב"י כאן הביא ש"א שיש לשחות בכל אמירת מודים דרבנן, ולא הזכיר כלום מדברי הרמב"ם, אלמא לא הבין כן בדעבריו.

אלא יפרש התלמוד כפשוטו שכרע רבא בהודאה הרגילה תחלה וסוף, וא"כ אין כל ראייה שהבבלי סובר בזה כהירושלמי.

**אמנם** יש להעיר, שמצאתי בהלכות הירושלמי לרמב"ם<sup>ט</sup> [שהוא כעין ספר הרי"ף על הבבלי] שהעתיק כך "תנה חלפתא בן שאול הכל שוחחין עם שולח ציבור בבבכנ"ס, ר' זעירא אמר ובלבד במודים, תני ובלבד שלא ישוח יתר מדי", עכ"ל. הרי שהשמיט האי עובדא דזעירא שצמצמם לשחות עם הש"ץ בסוף מודים, וא"כ יתכן דס"ל דהוי דלא כהלכתא, וא"כ שוב אין ראייה מהירושלמי דיש לשחות בסוף מודים דרבנן. אלא דנלענ"ד דאין לקבוע בזה מסמרות, ואכמ"ל.

### הראוי לנהוג למעשה

**כתב** הכה"ח (סי' קכז סק"י) ע"ד מרן בש"ע "ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף וכו' - ובדברי האר"י ז"ל לא נזכר מזה כלום אלא רק שצריך לשחות בתחלת מודים דוקא וכו' וכ"כ השלמ"צ וכו' ע"ד מרן ומור"ם ז"ל הללו דאין כן דעת הרב זלה"ה יעו"ש".

**אמנם** אנא עניא יש לי להסתפק בדבריו, דהנה בשער הכוונות (ענין כונת העמידה דרוש ו') כתב "ובענין שני הכריעות והזקיפות שבברכת מודים תחלה וסוף צריך שתדע כי הנה לעיל בהתחלת ברכת אבות ביארנו כי ד' כריעות וד' זקיפות הם בכל התפלה, וכל כריעה היא כלולה משני כריעות וכל זקיפה כלולה מב' זקיפות ושם נתבאר ענינם [א. ה ראה מ"ש בענין זה בעזהשי"ת

בסוטה, א"כ גם לא שייכת לכאורה כריעה בסופו, ולכן לא הביא בהלכותיו אלא כריעה בתחלת מודים.

**וא"כ** לדידן, נהי דאין אנו חותמים בשם בסוף מודים דרבנן, כפסק מרן בב"י שם ובש"ע שהמציא פשרה בין השיטות שחותמים לשיטות שלא חותמים - לסיים 'ברוך אל ההודאות' בלא שם (וכפשרת הרר"י בענין חתימת ברכת בורא נפשות רבות שגם בה יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי כהכא, וחתמינן 'ברוך חי העולמים', כמבואר הכא בב"י), מ"מ מאחר ואנו מסיימים בצורה של חתימה, דהיינו ב'ברוך', א"כ לכאורה שייכת לגבינו גם ההלכה של הירושלמי שיש לכרוע שם.

**נמצא** דלפ"ז פסק הרמב"ם שאין לכרוע בסוף מודים דרבנן, כלל אינו נוגע לדידן, ואה"נ, כביכול אף הרמב"ם היה מודה שיש לנו לכרוע בסוף מודים.

**ואמנם** יש להקשות על זה, דהרי הראב"ד למד פשט כן גם במעשה של רבא שכרע תחלה וסוף - המובא בבבלי, א"כ איך שייך לומר כנ"ל. אך באמת אין זו קושיא כלל, דאה"נ יפרש הראב"ד דאף לדעת תלמודא דידן יש לחתום בשם בסוף מודים דרבנן וכדעת הרא"ש, ומה שלא נתבאר כן במס' סוטה - הבבלי סתם והירושלמי פירש. והרמב"ם שכמו שהבאנו לעיל לא גרס האי 'אלו ברכות שאדם שוחה בהן' כמשנה אלא כברייתא, א"כ לגבינו אין כל קושיא ממעשה דרבא, ולכן א"צ להדחק ולהציאו מפשוטו שמדובר במודים דרבנן,

ט. שהוציא לאור ר"ש ליברמן בשנת תש"ח וטוען שהן מעצם כתי"ק, בהשוואה לשאר העדים של כתי"ק של הרמב"ם שיש בידינו. ולא בדקתי כעת לעומק אמינות קביעה זו.

האר"י ז"ל ממקום אחר שע"פ סדר הכונה צריך להיות גם במודים דלחש ובמודים דחזרת הש"ץ בכל אחד ב' כריעות וב' זקיפות וכו' ולפי זה גם במודים דרבנן צריך לעשות הצבור ב' כריעות וב' זקיפות כריעת הגוף וכריעת הראש וזקיפת הגוף וזקיפת הראש כמו שאר הכריעות, והטעם דכיון שעשינו בלחד כל ב' הכריעות וב' הזקיפות, צריך לעשות ג"כ במודים דרבנן כמו שעושה הש"ץ במודים ב"כ וב"ז".

**ולפ"ז** יוצא שאין עוד את הטעם שבא בדברי האר"י ז"ל שמודים דרבנן משלים את המודים שבתפלה, שמזה היה מוכח שלא כורעים בסופו. ולפי הכרעת הרש"ש שיש לעשות במודים שבתפלה כריעות רגילות, וכן במודים דרבנן יש לעשות כן וכמו שעושה הש"ץ, ולא נתבאר ענין זה בהדיא בדברי האר"י ז"ל, א"כ שמא גם יצטרך לכרוע בסוף מודים דרבנן כמו שכורע הש"ץ. אמנם כמובן שאיני יודע סודן של דברים והתיקונים הנעשים בעניינים אלו, אך עכ"פ מפשטות הדברים יתכן כמ"ש.

**ועכ"פ** מאחר והענין לכאורה לא נתבאר בהדיא בדברי האר"י ז"ל, ראוי לענ"ד לחוש לדעת הראשונים המצריכים כריעה גם בסוף מודים דרבנן, וכדעת מרן, כיון שאין הפסד בזה, עכ"פ לפי הפשט.

**ומצאתי** בזה גם לרב חס"ל, שהעתיק בזה לשון הש"ע שטוב לחוש לשחות גם בסוף מודים, ע"ש בדבריו.

**ולענ"ד** אין כ"כ מקום לטעון ע"ז דאין להחמיר בזה משום דכיום אין המנהג כן, שהרי אף מרן כתב בהדיא בב"י "והעולם נהגו שלא לכוּרע אלא בשעה שאומר תיבת מודים בלבד וכו' ומכל מקום

במנורה בדרום גליון ט"]. אמנם כריעה זו שבתחלת ברכת מודים וגם הזקיפה שלה אינם כפולים רק כריעה א' וזקיפה א' בלבד, לפי שאנו עתידים לומר אח"כ מודים דרבנן בחזרת התפלה מפי ש"ץ ושם יש כריעה ב' וזקיפה ב'". ועוד כתב שם בהמשך דבריו "אח"כ בכריעה האחרת שבסוף ברכת מודים באומרך בא"י הטוב שמך ולך נאה להודות אז תכרע שני כריעות וכו' ותזקוף שני זקיפות". ועוד כתב לקמן (ענין כונת חז' העמידה, סו"ד ד') "כבר נתבאר לעיל במודים של תפלת הלחש כי הכריעה אשר שם אינה כפולה כשאר הכריעות וגם הזקיפה אינה כפולה כשאר הזקיפות".

**היינו** דמפשיטות דברי מהרח"ו בשעה"כ יוצא, דבמודים שבתפלה - בתחלתו עושים רק כריעת הגוף וזקיפתו ללא כריעת הראש, ובחתימת הברכה עושים כריעה גמורה כבשאר הכריעות. ובמודים דרבנן שבחזרת התפלה כורעים רק בראש וזוקפים אותו, ללא כריעת הגוף, וכריעות מודים שבתפלה ומודים שבחזרה משלימות זו את זו. וא"כ מוכח שבסוף מודים דרבנן לא שוחים. וזה טעמו של הרב שלמ"צ כיעויין שם (בחלבי השלמים, בחילוקים שבין המקובלים לפוסקים סע' כ"ט).

**אמנם** הנה כבר כתב הרב כה"ח בסי' קיג (ס"ק כא) "בכריעת מודים סידר הרש"ש ז"ל בסידורו הק' דכשאומר מודים אנחנו לך יכרע גופו וכשאומר שאתה הוא יכרע ראשו, וכשאומר ה' יזקוף גופו ואח"כ ראשו כמו שאר ברכות, ואע"ג דבשעה"כ וכו' כתב דבמודים לא יעשה כי אם כריעה וזקיפה א' של הגוף בלבד וכריעת וזקיפת הראש יעשה בחזרת הש"ץ תפלת י"ח במודים דרבנן, הרש"ש ז"ל דקדק מדברי

## מנורה      כריעה בסוף מודים דרבנן      בדרום      קא

טוב לדקדק לשוח בו תחלה וסוף לחוש  
לדברי הראב"ד ז"ל.

הרי דלא חש מרן ז"ל בהא למנהג העולם  
ולכאורה ה"ה בנוגע אלינו. ואף שיש  
לחלק - שמנהג העולם כיום אחר פסק מרן  
שלא לשוח בסוף מודים דרבנן, ומהמנהג  
מוכח דלא קיבלו בזה את חומרת מרן, מ"מ

מלבד שיש לתלות המנהג בכך שממילא מרן  
הביא דין זה בלשון 'טוב לחוש' ולא כפסק  
גמור, מלבד זה עכ"פ דמדברי מרן הנ"ל  
בב"י מוכח דחשש יוהרא אין כאן, ודוק.

והעולה לדינא, דראוי ונכון לכרוע אף בסוף  
מודים דרבנן, באמירת 'ברוך אל  
ההודאות', ואין לחוש בזה ליוהרא.



הרב חיים פנחסוב

## חילול שבת וביטול המצוות למען בריאות הנפש

משרד הבריאות מרפאות לבריאות הנפש, ומנהל המחלקה שלח שאלה כזאת (בקיצור) - משרד הבריאות הורה למרפאות להפעיל מוקדים טלפוניים לייעוץ ועזרה נפשית עבור אנשים הסובלים ממצוקה - פחדים ולחץ נפשי, שרות זה מאפשר לפונה להתקשר טלפונית למוקד בכל שעות היממה כולל שבתות ולקבל יעוץ בטלפון וכו', במצב הנוכחי אדם המתקשר למוקד אחרי שעות העבודה שומע הודעה מוקלטת המוסרת מספרי טלפון של עובדי בריאות הנפש הנמצאים בכוננות בביתם לענות לפניות אחרי שעות העבודה כולל שבתות, בנוסף במקרה של התקפת טילים ח"ו קיימת הוראה לפתוח את מוקדי הטלפון במרפאות עצמם גם בשבתות, כאמור ענינו על מאות פניות, ההתרשמות שלנו היא שהייעוץ הטלפוני בהחלט תרם להרגעת הפונה וכו', השאלות שלי הם א' איך צריך לנהוג בשבת האם מותר להרים את הטלפון בשבת לצורך טיפול כזה והאם מותר לנהל שיחה טיפולית בטלפון? ב' אם נופל טיל בשבת והוראת המשרד הינה לפתוח את המרפאות לבריאות הנפש, במקרה כזה האם אנשי הצוות יכולים לנהוג ברכבים הפרטיים או במוניות כדי להגיע למרפאה? ידוע לי שקרו מקרים של מוות מהתקפי לב שנגרמו כנראה מלחץ נפשי גבוה.

**בתשובה** הגרי"ז מאריך להוכיח מהש"ס ופוסקים שפחד נחשב לסכנת נפשות ובסיכום דבריו כותב - לשאלה א' אם מתקשר לרופא בשבת אדם שנתקף בחרדה

**א. יש לדון אם מחללים שבת ומבטלים שאר מצוות על אדם שפוי שלא יהיה בגדר שוטה**

יש לדון בזה, ממה שפוסק הביאור הלכה (שכ"ט ד') דפשוט שמחללים שבת על שוטה שלא ימות, ותמה על הבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה עיי"ש, וא"כ בהכרח ששוטה נחשב חי לעומת מת, ויש לעיין א"כ - אם מחללים שבת על אדם שפוי שלא יהיה שוטה, ואם כן יוצא שמחללים עליו שבת פעמיים גם שלא יהיה שוטה, וגם אם נהיה שוטה שלא ימות לגמרי.

**ונספקתי עוד** - אם מחללים שבת ומבטלים מצוות על אדם שלא יהיה פחות שפוי, ז"א שיהיה במצב שיזדקק לטיפול פסיכולוגי כדי לחיות חיים רגילים ללא לחצים וחרדות וכד'.

**דאפשר** לומר שכמו שמחללים שבת על פיקוח נפש שאדם לא ימות, ונפסק בשו"ע (שכ"ט ד') שאף על חיי שעה מחללין ואפילו שמדובר ב"כמות" מועטת של חיים, ה"ה דיחללו שבת על פיקוח נפש ב"איכות", נפש עם בעיות היא נפש חסרה ופגומה.

### ב. שאלות מעשיות

**נדון** זה של חילול שבת על אדם שלא יהיה שוטה הגיע לשולחנם של פוסקי הדור לאור מצבים מסויימים בשנים האחרונות, ונביא ב' מהם שנשאל הגר"י זילברשטיין שליט"א.

**א.** (מהספר שיעורי תורה לרופאים ח"ב סי' ק"ב) בעקבות מלחמת המפרץ פתח

## מנורה      חילול שבת לבריאות הנפש      בדרום      קג

שאחד הרופאים העוסק בגופות הנפטרים ראה את בנו בין הנספים והשתגע כמו שנאמר "והיית משוגע ממראה עיניך אשר תראה" (דברים כ"ח ל"ד ע"פ תרגום יונתן) ולכן כדי למנוע זאת מותר לחלל שבת וממילא מותר לאנשי זק"א לשוב למקומם עם נהג נכרי ע"פ המבואר בעירובין מד: כל היוצאים להציל חוזרין למקומן ע"י נכרי.

**ונראה** בעזה"י את הסוגיא מהש"ס ופוסקים להתיר חילול שבת על אדם שלא יהיה שוטה, ומזה נראה להוציא באופן הנ"ל לחלל שבת על אדם שלא יהיה עם שלמות הנפש הנדרשת לחיים רגילים.

### ג. הטעם שפיקו"נ דוחה שבת והנפק"מ למעשה

**הגמ'** ביומא פה. מעמידה שאלה מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת, ומביאה את דעת רבי שמעון בן מנסיא "ושמרו בני ישראל את השבת" אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו "וחי בהם" ולא שימות בהם, אמר רבא לכולהו אית לה פירכא בר מדשמואל.

**מבואר** בפוסקים שיש נפק"מ בין הטעמים המובאים בגמ' בהיתר חילול שבת לפיקוח נפש, שהרי לפי הטעם של רבי שמעון בן מנסיא יש אופנים רבים שלא יחללו שבת על פיקו"נ כשהאדם הניצול לא יזכה לשמור שבתות הרבה גם אם יחללו שבת בעבורו, ולהלן כמה אופנים.

**א.** חילול שבת להציל חיי שעה לאדם שגם אם יחיה יהיה מחוסר הכרה ולא מחויב במצוות, ונפסק בשו"ע שכ"ט ס"ד שמחללין עליו שבת עיי"ש ובפוסקים.

על הרופא להשיב לו בטלפון כי יש בזה חשש של ספק פיקוח נפש וכדי שלא יעבור הרופא על איסור תורה ירים את השפופרת בשינוי וכו' והשיחה עצמה אינה כרוכה במלאכה דאורייתא. לשאלה ב' - השאלה יותר חמורה כיון שיש כמה מלאכות דאורייתא הכרוכות בנסיעה אך לעומת זאת כשארעה פגיעה יש להניח שהרבה אנשים יזדקקו לעזרה ר"ל וחשש הסכנה גדול יותר ולכן אולי אפשר להתיר לנסוע בשבת, ומהראוי שהרופא יתאמץ מערב שבת למעט בחילול שבת בכל מה שאפשר וזאת מבלי לפגוע בזריזות הנדרשת וכדלהלן וכו', מה טוב שישאר כל השבת בתחנה ואין זו חובה שהרי לא ברור שיצטרכו לו ח"ו אלא מידת חסידות היא ולקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה.

**ב.** (מהספר רפואה מציאות והלכה עמוד 129) שאלה משנת תשס"א באותם ימים התפוצצו מתאבדים מוסלמים במקומות ציבוריים ונרצחו אזרחים רבים, ופנה הר"י רוזה (בזמנו הרב הפוסק של זק"א) בשאלה להגרי"ז שבאחד מהפגיעות בשבת נסעו אנשי זק"א לזהות את החללים עם נהג גוי האם היה מותר להם לחזור למקומם ע"י הנהג הגוי.

**ולהלן תשובת הגרי"ז** - נראה לי שמותר, משום שהנסיעה יש בה חשש של פיקוח נפש כשהגופות נמצאות על הכביש ויבואו ההורים ויראו זאת הם יתעלפו ויבואו לסכנה ולכן ראוי שזק"א יביאו את הגופות בכבוד לתוך ארונות מכובדים ולא ישיארום ברחוב העיר [נסיפר לי ד"ר קוזניץ שנקלעה בחורה למקום האסון וקיבלה התקף לב ואושפזה בבלינסון בטיפול נמרץ למרות שלא היתה קרובת משפחה לנספים, וסיפרו

ב. חילול שבת על שוטה כשבאופן טבעי אין לו אפשרות להתרפאות והוא פטור מהמצוות [ביאור"ל שם פוסק שמחללין].

ג. חילול שבת וברית מילה על תינוק שנשבה בין הגויים באופן שאין סיכוי ע"פ דרך הטבע שישמור שבתות כיון שאינו יודע על יהדותו, נדון זה הובא בשו"ע אבה"ע ד' ל"ד לגבי אסופי בעיר שרובה גויים שלהלכה אינו מחוייב במצוות דאזלינן בתר הרוב ומשוה"כ לשו"ע לא מחללים עליו שבת ולרמ"א כן מחללים עליו שבת דלא אזלינן בתר הרוב בפיקו"נ, ואפי' שודאי לא ישמור שבתות - כיון שאינו מצווה.

ד. חילול שבת על הקראים דנחשבים ישראל מומר, ועשיית מילה לבניהם, המג"א ש"ל סק"ד כותב דמילדין את הקראים וכותבים הפוסקים (מחציה"ש ופרמ"ג) שזהו דוקא בדבר שאין בו חילול שבת דא"כ אסור, ומובא בשבט הלוי (ג' ל"ז) ועוד שנתוכחו בזה הבית מאיר ורע"א עיי"ש.

כמו כן שייך נפק"מ הפוכות דאין היתר של חילול שבת מצד "וחי בהם" אלא מצד שישמור שבתות הרבה:

א. חילול שבת על עובר פחות ממ' יום דאינו נחשב "נפש" אך ישמור שבתות הרבה לכשיוולד ויגדל. ויש לדון בזה בדברי הראשונים, הבה"ג פסק להתיר חילול שבת בכה"ג (הובא בביאור"ל סי' ש"ל ד"ה או ספק) וביאר הר"ן (מס' יומא ג': מדפי הרי"ף) משום טעם דחלל עליו וכו'.

ב. מה שנפסק בשו"ע סו"ס ש"י - מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו ולהשתדל בהצלתה ויוצא אפי' חוץ לג' פרסאות - דהוי חילול שב בדאורייתא [עי'

מ"ב], ואף שזה לא בשביל "וחי בהם" אלא כדי שתשמור את המצוות.

### ד. היתר פיקו"נ להלכה

ומייסד השבט הלוי (ח"ג ל"ז, ע"פ המתבאר מהאחרונים) וז"ל - נראה דשתי היסודות אמת, הן היסוד דושמרו בני ישראל וכו' דמותר לחלל שבת כדי להביא נפש ישראל לשמירת מצוות כל ימיה אע"פ שאין בו גדר פיקו"נ דוחי בהם, והן היסוד דוחי בהם ולא שימות בהם דמצוות התורה הם סיבת החיים ולא עיכוב החיים וזה היסוד מותר לחלל שבת מטעם פיקו"נ הגם שאין בו כלל כדי שישמור שבתות הרבה, והיינו דדרשינן ב' הדרשות להקל דכל טעם בפנ"ע כדאי לחלל עליו שבת.

אמנם יש מהפוסקים שכתבו דכל ההיתר לחלל שבת על פיקו"נ הינו רק בכדי שישמור שבתות [דעת הבית מאיר הובא בשבה"ל שם, דעת האוה"ח שמות ל"א ט"ז, ורבו המפרשים ליישבו, עי' מנח"ח מצוה ל"ב בענייני פיקו"נ שבסוף ט"ל מלאכות אות ג', ועוד] אך הדעה הרווחת בפוסקים להתיר חילול שבת על כל חיי נפש של ישראל אף שלא יגיע לשמירת המצוות.

וכותב הביאור"ל (שכ"ט ס"ד) לדינא לא תלוי כלל במצוות דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצוות אלא דחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל וכדיליף לה שמואל מ"וחי בהם" כדכתב הרמב"ם פ"ב מהל' שבת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם.

ומצינו לשון בחתם סופר (תורת משה פ' כי תשא עה"פ אך את שבתותי) וז"ל - ויותר קדוש וחשוב בעיני ה' נפש ישראל משבת, [וזה בלא שייכות לעשיית המצוות].



## מנורה      חילול שבת לבריאות הנפש      בדרום      קה

האריך החת"ס בענין איסור ספיה לשוטה ובכ"א לדינא מתיר, וז"ל שם באמצע התשובה - אם הוא שוטה כל כך שיהיה פטור מכל המצוות נהי דמ"מ אסור למספי ליה איסור בידיים, ואפי' נניח דהמסירה לבית החינוך הוי כמספי איסור בידיים, מ"מ שרי כדי להוציאו משטיותו ולהכניסו לדת יהדות, ומוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שישמור מצוות הרבה וכו' עיי"ש [בסוף דבריו מסיק החת"ס לאסור בנבלות וטרפות משום דמטמטם את הלב ומוליד לאדם טבע רע, עיי"ש].

**הוצא מדברי הפוסקים** דמחללים שבת ומבטלים המצוות על שוטה כדי שיתרפא או על בריא שלא יהיה שוטה.

**ו. חילול שבת על "איכות הנפש"**  
**ולפו"ר יש לחקור בטעם ההיתר של הפוסקים לחלל שבת כדי שלא יהיה שוטה, ויש ג' אפשרויות:**

**א.** מטעם רבי שמעון בן מנסיא ביומא פה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

**ב.** מצד "וחי בהם" כדי שלא יהרוג עצמו או את האחרים, כיון ששוטה מסוכן בענין זה, וכמו שמצינו בתענית כב: שמתריעין בשבת על רוח רעה, וברש"י - שנכנס בו רוח שידה ורץ והולך ושמא יטבע בנהר או יפול וימות.

**ג.** מצד "וחי בהם" באיכות, דכמו שמחללים שבת על חיי הנפש בכמות כן מחללים על חיי הנפש באיכות דכיון שיסוד פיקו"נ הוא כמש"כ החת"ס לעיל דחשוב בעיני הקב"ה הנפש הישראלית אז יתכן שאף ב"איכות הנפש" יש חשיבות, וכי לנפש משוגעת נקרא "נפש חיה".

**העולה מהנ"ל** שודאי יש היתר לחלל שבת על אדם שוטה שלא ימות דאף שלא שייך בשמירת המצוות בכ"א כבר נאמר "וחי בהם".

### ה. ביטול המצוות למניעת שוטה, בדברי הפוסקים

**ומעתה נבוא לדון לגבי היתר חילול שבת על אדם שפוי שלא יהיה שוטה ומטעם דחלל עליו שבת אחד כדי שלא ישתגע ויפטר מהמצוות.**

**ומצינו בענין זה בשו"ת הרשב"א** המיוחסות לרמב"ן סי' רפ"א (מובא בב"י יו"ד רכ"ח) וז"ל השאלה - אחד שנשבע על דעת רבים שלא ישחוק בשום שחוק שיש בו מעות, ונשתטה ואח"כ נשתפה מקצת ולפעמים חוזק לשטותו ויום אחד צחקו לפניו ומצא מנוח וירוח לו אם מתירים לו מחמת כך או לא.

**ומשמע מתשובת הרשב"א** דמצד פיקוח נפש יש להתיר ואפי' בספק, אלא שבנדון שם מסתפק הרשב"א אם הוא רק מצא עילה לשחוק ובאמת לא תתיישב דעתו בכך ועיי"ש.

**במגן אברהם** סי' תקנ"ד סק"ח בשם מהרי"ל מי שהיה חסר דעה והוא במצב שהולך ומתרפא מיום ליום ויש חשש סכנה אם יתענה, מותר בבשר ויין כל ימי השבוע (של ת"ב) ולא יתענה בתשעה באב, ובפרמ"ג כותב שאף ביוהכ"פ אין מתענה.

**בשו"ת חתם סופר** (או"ח פ"ג) דן בשאלה שהובאה לפניו האם להתיר לשלוח שוטה לבית חנוך מסוים של גויים שבודאי אחר זמן יבריא משטותו, אך בזמן שיהיה שם יאכל נבלות וטרפות כמותם. בתשובתו

**וב"כ הנצי"ב בהעמק דבר** עה"פ "וחי בהם" (ויקרא י"ח ה') דיש ב' מושגי חיים, ובתורה פעמים הכוונה על חי ולא מת ופעמים הכוונה חי בשלמות ולא בשפלות הדעת, ועוד כותב (בראשית ב' ז' עה"פ "נפש חיה") אדם לא מקרי חי אלא באופן שהנפש השכלי ג"כ שלם עמו ובלא זה לא מקרי חי שהרי אינו בשלימות האדם, ואדם מישראל שנוצר להיות בו נפש ישראל מרגיש בעבודת ה' לא מקרי חי אלא כאשר הוא בשלימות יצירתו, ועיי"ש.

**ולפי טעם זה** אפשר דנתיר חילול שבת וביטול המצוות כדי למנוע אדם שפוי ממצב בעייתי בנפש, אף שלא יגיע לרמה של שוטה אלא רק נפש חסירה כגון פחד לחצים וחרדות שיזדקק לטיפול פסיכולוגי וכדו' כדי לחיות באופן תקין.

**ובכ"א** אולי יש להתיר בחילול שבת ומצוות מדרבנן, וכמו שפוסקים להלכה לגבי הצלת אבר, דאם יש סכנת אבר אם לא יחללו שבת פסק השו"ע סי' שכ"ח סי"ז שאין מחללים שבת מלאכות דאו' אך התירו איסורים דרבנן עיי"ש בשו"ע ובמ"ב בפרטי דין זה.

**ובאמת** שהפוסקים דנים בטעם ההיתר של הרשב"א והמג"א, אך התירו רק מב' הטעם הראשונים - או משום חלל עליו שבת אחת וכו' כמש"כ בחת"ס הנ"ל, או משום וחי בהם שלא יסכן עצמו ואחרים, כן משמע באגרות משה אבה"ע א' ס"ה. [האריכו בסברות אלו בס' חבלים בנעימים או"ח סי' י"ג, ובשו"ת בדי הארון סי' י"ד].

**ולא** מצינו פוסק שהזכיר טעם של "איכות הנפש" להתיר.

**ובחתם סופר** (הנ"ל) כותב להדיא לאסור, וז"ל - ברם דא צריכא כשהוא

מחויב במצוות ולא הגיע לכלל שוטה שדברו בו חכמים בכל מקום ואיננו אלא משום צרכי עוה"ז ועסקיו וכדו' לכאורה אין ספק שאין להתיר שום איסור בשביל זה ומוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעה אחת לפני המקום ב"ה ומכל שכן שלא נעשה אנחנו איסורא זוטא בשבילו וכו'. [יש לציין שדין זה מוטב שיהיה שוטה וכו' מובא במשנה עדיות פ"ה מ"ו ונכתב שם מוטב "שיקרא" שוטה, אלא דהחת"ס פסק את פסקו מסברא ורק הסמיך זאת על דין זה].

### ז. הזהירות הנצרכת לבעיות בנפש

**אמנם** צריך ידיעה בנושאים אלו דיתכן שממקרים פשוטים של בעיות נפש, אם מזניחים אותם הם יכולים להביא את האדם להגיע לדרגת "שוטה" שפטור מהמצוות ומסוכן להזיק לעצמו ולאחרים, ואף שבעיני בני אדם זה נראה להם רחוק, באמת אין הדבר כך, ולגבי חילול שבת בדר"כ מקרים אלו סובלים דיחוי ליום חול אך לגבי שאר מצוות צריך לדעת את חשיבות וחומרת בעיות הנפש. [וידוע על גדולי ישראל שהורו לאנשים עם נערווים במצות מסויימות שבדוקא יבטלו את המצוות, ולא יתפללו וכדו' לזמן מסוים, וכמובן שאין זה משום חוסר הערכתם למצוות אלא משום שידעו את ערכה של הנפש והזהירות הנצרכת למען בריאותה].

**ונביא מדברי הגר"י זילברשטיין** דוגמאות שהחשיבות הפוסקים כספק פיקו"נ (מובא בקובץ אסיא מ"ב - מ"ג ניסן תשמ"ז עמ' 30) היתה שאלה לגבי אשה שאם תלד היא נכנסת לספק סכנה (עיי"ש) והתיר לה מורי חמי (הגר"ש זצ"ל) להכנס להריון שאם לא נתיר לה ללדת גם אז היא במצב של חשש סכנה מאחר ואשה זו חפצה מאוד בילדים הרי גם עוגמת נפש והצער עלולים

שכותב כך - ואף שאין הולכים אחר הרוב בפיקוח נפש, מ"מ בדברים רחוקים הרבה בפיקוח"נ אין דנים כפיקוח"נ וכו', בכלל צריך זהירות יתירה בהיתר פיקוח"נ בדברים שאין הפקוח"נ לפנינו אלא בעתיד ואם באנו לפרוץ על המידה יפתחו כל החנויות בשבת בארצות הגולה בטענת הפסד כל הפרנסה ויבוא לפיקוח"נ וצריך לשקול במאזני צדק, ובכלל אם הנדון לבטל השבת הוי כחילול השם ובחילול השם יש דין ירהר ואל יעבור וגם זה צריך שיקול הדעת, עכ"ל.

#### ה. ביטול תורה למען בריאות הנפש

**בסוגיא** זו אי שרי לחלל שבת ולבטל מצוות למען בריאות הנפש צריך לדעת שיש מצוה אחת שלמרות היותה חשובה משאר מצוות, בכ"א לגבי ביטול המצוה יש יותר קולא ביחסית לשאר המצוות, וזוהי מצוות תלמוד תורה, והטעם שהיא קלה יותר משום דכל שיעור המצוה - כמתבאר מדברי הפוסקים - הוא רק שיש באפשרותו ובכחו, וממילא מי שיודע בעצמו או ע"י מומחים יראי שמים

**שאם** יתאמץ במצוה זו יותר מכפי כוחו בכמות או באיכות אז יזדקק לטיפולים כדי לחזור לחיים תקינים, אז ודאי שלא מצווה בכה"ג במצות תלמוד תורה.

**ומכיון** שא"א להכליל בסוגיא זו דכל אחד לפי רמתו וכוחות נפשו, נביא כאן רק באופן כללי את המקורות מהראשונים והאחרונים שזהו גדר המצוה.

#### ט. שיעור מצות ת"ת

**מצות** תלמוד תורה היא מצות עשה מה"ת וכל ישראל חייבים בה בכל יום ביום ובלילה (כמו שנפסק ברמב"ם ריש הל' ת"ת ובשו"ע יו"ד רמ"ו).

לסכן אותה וכמו שאמרה רחל אמנו ליעקב אבינו "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי".

**ומביא שם שהגרי"ז מבריסק** התיר לחולה לאכול ביוכ"פ והרופא אמר לגרי"ז שהחולה יהיה בעגמת נפש מעצם הידיעה שהוא מוגדר כמסוכן וזה עלול לסכן אותו, והרב קיבל את דבריו והשיב שאם כך יש להתבונן היטב כיצד לנהוג.

**גם האגרו"מ** (אבה"ע ס"ז) דן בחתן וכלה שנתקשרו זה לזו עד כדי כך שאם יתבטלו הנישואין תגיע האשה לסכנה מתוך עגמת נפש כאל מצב של פיקוח נפש. [עיי"ש באגרו"מ ולא הבנתי מהיכן ראיתו].

**וגם ידוע** שאשה שלא ילדה עשר שנים שלפי דין תורה מותר לבעל להפרד ממנה כדי שיוכל לשאת אשה אחרת ולקיים מצות פריה ורביה בכל זאת אם קיים חשש שעקב כך תכנס האשה לדכאון ולסכנה הרי זה פיקוח נפש הדוחה כל התורה (עד כאן מדברי הגר"י זילברשטיין בקובץ אסיא).

**מוכח** שהפוסקים החשיבו מצב של התערעורת נפשית כלומר עגמת נפש וצער - שיכול להביא לפיקוח נפש, ואפילו שלאדם חיצוני הדבר נראה רחוק אך העוסקים בתחום יודעים את החומר בבעיות הנפש, והכרתי משפחה שלא זכו לילדים ה"י והאשה היתה צועקת בבית כמנהג השוטים ואף שכלפי חוץ היתה נראית רגילה, והוראת הגריש"א הנ"ל אינה צריכה ראייה, וכן שמעתי על בחור שרצח את עצמו רח"ל על איבוד שידוך אחר שנתקשרו מאוד וכהוראת הפוסקים הנ"ל שביטול שידוך יכול להביא לפיקוח"נ.

**ומאידך** - יש מכתב ידוע מהחזון איש (תשובות וכתבים סי' מ"ח)

**בשיעור המצוה מצינו במשנה ריש פאה -**  
אלו דברים שאין להם שיעור  
הפאה וכו' ותלמוד תורה.

**וכותב בתוספות אנשי שם -** נראה לי אע"ג  
דכיל לת"ת דאין לה שיעור בהדי  
הנהו לא דמו להו דהני לעיקר מצותן יש  
להם שיעור למעלה אלא שאם רצה להוסיף  
מוסיף ואין שיעור לתוספת ואם רצה שלא  
להוסיף הרשות בידו, אבל ת"ת עיקר מצוותו  
וחיובו אין לה שיעור אלא מחויב ללמוד יום  
ולילה כפי כוחו.

**ובשנות אליהו להגר"א כותב -** ות"ת נמי אין  
לה שיעור לא למטה ולא למעלה  
דכתיב והגית בו יום ולילה וא"כ אין לה  
שיעור למעלה, ולמטה נמי דפעמים בתיבה  
אחת פוטר וכו' והא דכתיב והגית וכו' כיון  
שיוצא בתיבה אחת? היינו דאילו לא הוי  
כתיב והגית הוה אמינא שאינו צריך אלא  
תיבה אחת ולא יותר אף שיש לו פנאי ללמוד  
לכך נאמר והגית וכו' לומר שחייב אדם  
ללמוד תורה יום ולילה אך אם צריך לעסוק  
במצוה או בדרך ארץ שהוא ג"כ מצוה אזי  
הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת וכו' או  
כשצריך לאכול שהוא ג"כ מצוה, ולולא זאת  
לא היה לנו פנאי לעשות איזה מצוה או  
לאכול דכתיב והגית בו יומם ולילה לכך  
משמענו דלפעמים אף בתיבה אחת יוצא.

**למדנו מכאן ששיעור המצוה דת"ת היא כפי**  
כוחו ואפשרותו.

**ומצינו כך בגמ' סנהדרין צט. עה"פ** "כי דבר  
ה' בזה"ר' נהוראי אומר כל שאפשר  
לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. וכפשוטו הוא  
בא לחייב את האדם לא להתבטל מהתורה,  
אך מדבריו למדנו שהחויב הוא רק כמה  
ש"אפשר לו".

**וכן מצינו בלשונות הראשונים. והר"ן בנדרים**

**(ח. ד"ה הא קמ"ל)** כותב חייב כל אדם  
ללמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו.

**והריטב"א בנדרים (ח. ד"ה אמרינן)** כותב  
על הגמ' שאדם יכול לפטור  
עצמו מת"ת בקריא"ש שחרית וערבית -  
ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו  
בדלא אפשר ליה טפי (ובהג' מיימוניות על  
הרמב"ם הל' ת"ת פ"א אות ז' כותב דהגמ'  
איירי בשעות דחוקות שאז סומך על  
קריא"ש, ונפסק ברמ"א יו"ד רמ"ו א', וע"ע  
שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ג ס"ד, ואור שמח  
ריש הל' ת"ת).

**יתירה** מזאת מצינו בגמ' מנחות צט. אמר  
ריש לקיש פעמים שביטולה של  
תורה זהו יסודה דכתיב "אשר שברת" אמר  
לו הקב"ה למשה יישר כחך ששברת, ומפרש  
רש"י כגון שמבטל תורה להוצאת המת  
ולהכנסת כלה, זהו יסודה כלומר מקבל שכר  
כאילו יושב ומיסדה ועוסק בה.

**למדנו** מדברי הגמ' שבזמן שהאדם מתבטל  
מה"ת לצורך אז מקבל שכר כאילו  
עוסק בה, ואמנם רש"י מפרש את הגמ'  
כשמתבטל לצורך מצוה (ועי' קוב"ש  
כתובות אות מ"ח) בכ"א כבר הבאנו  
מהגר"א שההתעסקות הנצרכת בענייני גופו  
גם הם מצוה. ומטו משמיה דהגר"ח  
מבריסק והחזו"א לגבי עשיית חסד על  
חשבון הלימוד - דלפעמים גם כשהגמ'  
סגורה היא פתוחה.

**[וראוי** לציין שבעיות בנפש הקשורות  
ללימוד התורה אינם מחמת הלימוד  
בעצמו שהרי אדרבה "תורת ה' תמימה  
משיבת נפש" והתורה מוסיפה חיים ושלום  
בעולם ולא להיפך, רק שלימוד לא בצורה  
נכונה ע"פ כוחו וכדו' גורם פעמים לבעיות  
בנפש המונעות מהצלחתו בלימוד]

## מנורה      חילול שבת לבריאות הנפש      בדרום      קט

### מסקנות הסוגיא

א. מחללים שבת ומבטלים את המצוות (חוץ מג"ע חמורות) על שוטה שלא ימות, ואף שלא שייך חלל עליו שבת אחת וכו' משום שנאמר "וחי בהם".

ב. מחללים שבת ומבטלים את המצוות על אדם שלא יהיה בגדר שוטה או משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה או משום וחי בהם שלא יסכן את עצמו ואת אחרים.

ג. אדם שפוי שיש חשש שיכנס לבעיות נפשיות אם זה יתבטא רק בחוסר ידע בעסקים וכד' אין מחללים ע"ז שבת ומצוות כמו שכתב החת"ס, ויש פעמים שחוסר טיפול באדם כזה יכול להביא להתדרדרות במצב נפשו עד שיהיה בגדר שוטה או שיביאו לידי סכנה ובזה צריך שאלת חכם כל מקרה לגופו.

ד. במצות ת"ת לכאור' יש יותר קולא משום שכל חיוב המצוה היא כפי כוחו.



## הרב זאב פרעס

## בענין אמירה לנכרי ובגדר מלאכות שבת ושביעית ועוד

דתעשה מלאכתך מדבר גם על היום השביעי, וא"כ זה סתם ריבוי להתיר באופן הנ"ל שנחלקו בו, ואין ראייה שנחלקו בגדר יסוד המלאכות.

**אך** מ"מ בתוספתא הנ"ל זה כתוב בלי מילת "וביום" וכן הביא הרשב"א לעיל (סוף דף יח.) בנוסח זה, וחזינן שנחלקו ביסוד מלאכות שבת, אי הוי איסור מפעולה או בתוצאה.

(ואף) לשיטת הירושלמי דהוא סתם ריבוי, מ"מ אפשר דסו"ס רואים מריבוי זה דמותר שהתוצאה תתבצע בשבת וא"כ יוצא שיסוד האיסור הוא רק בפעולה, ובזה יובן הא דהמנחת ביכורים בתוספתא הנ"ל ביאר כירושלמי הנ"ל, כיון דאין מח' בין הירושלמי לתוספתא דידן).

**ובזה** יובן בס"ד מח' הרמב"ם והראב"ד הנ"ל בדין "משתרשי" דהיינו שהוא חוסך ע"י עבודת השבת שלא יצטרך לעבוד יותר בחול, דזהו רוח שלילי ולא רוח חיובי, שהרי אין בזה רוח בפועל.

**דאי** יסוד האיסור הוא התוצאה, א"כ סו"ס יש פה תוצאה של רוח מהמלאכה בשבת ולכן שייך בזה איסור אמירה לנכרי, אך אי יסוד האיסור הוא בפעולה חיובית, א"כ "משתרשי" אינו פעולה ישירה שמגיעה מהמשלח היהודי ולכן סובר הרמב"ם שאין בזה איסור.

**לסיכום** - משתרשי הוא רק תוצאה ולא פעולה כיון שהוא שלילי ולא חיובי וכמו שנתבאר.

**כתב** הרמב"ם (שבת ו, יב) שמותר לשכור גוי לעשות לו מלאכה לימים רבים כגון שנה או שנים כיון דאינו מחשב עמו יום יום.

**והראב"ד** חולק ואומר שאע"פ שאינו מדקדק עמו כשהוא בטל, מ"מ אותה מלאכה משתרשא ליה ולא דמי לקבלנות.

**ועיין** בשיעור ממורנו הרב מרדכי ליבר הלוי כהן שליט"א שביאר את יסוד מחלוקתם בגדר איסור אמירה לנכרי.

**ולכאורה** אפשר לבאר בס"ד ביאור נוסף.

**ע"פ** החקירה הידועה, האם גדר ויסוד מלאכות שבת הוא איסור לעשות את הפעולה או איסור שהתוצאה של המלאכה תתבצע.

**והיא** מח' מפורשת בתוספתא (כאן פרק א' הלכה ט') שבית שמאי אומרים "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" (שמות כ') שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת, ובית הלל אומרים "ששת ימים תעשה" (שמות כ"ג) עושה אתה כל ששה, ולכן נחלקו האם מותר לעשות פעולה ביום שישי הגורמת שהתוצאה תתבצע בעצם יום השבת.

**חזינן** שנחלקו האם הגדר הוא הפעולה (ולכן מהני שהיא ביום שישי) או התוצאה (שמתבצעת בשבת).

**ואמנם** בירושלמי (שבת פרק א' תחילת הלכה ה') הביאו את דברי בית הלל בתוספת המילה "וביום" דהיינו שהפסוק

האיסור דא' ומשום חשש שמא יאמרו שזה שייך יותר בפעולה.

(ועיין עוד בספר סימן וסיבה ערך אמירה לעכו"ם).

דאילו שיטות דהוי שליחות לנכרי לחומרא, א"כ גדרו ממש כמלאכה שהיהודי עושה ואין לחלק בין מלאכה ממש לאמירה לנכרי, ואתי שפיר דהרמב"ם לשיטתו וכנ"ל.

עוד בגדרי פעולה ותוצאה במלאכות שבת (ועוד) תמצא בפתיחה לכתם פז פסחים וז"ל:

א. ידועים דברי השאגת אריה (סוף סי' פ"א) דאף דקיימא לן כרבי יוחנן דאמר (ביומא עג:): דחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ באיסור בל יראה ובל ימצא - אין איסור בפחות מכזית.

וביאר סברתו דטעמא דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי לחצי נוסף וכמבואר ביומא (דף ע"ד. ועיי"ש בתוד"ה כיון), וזה שייך רק באכילה דאם יאכל עוד חצי כזית בתוך כדי אכילת פרס - ב' האכילות יצטרפו יחד לאיסור שלם של כזית. אך באיסור "בל יראה" לא שייך לומר כן דהא אף אם לאחר מכן יהיה בביתו עוד חצי כזית - אין זה מצטרף למה שהיה אצלו לפני זה חצי כזית כי כל זמן הוא איסור אחר ונפרד דהא אין שיעור זמן לצרף את ב' הזמנים שהשהה אצלו את החצאי כזית.

ומרן הרב שך זצוק"ל (יגיעת ערב, חלק ההערות, דף ב'). חלק עליו וכתב דמאי דחזי לאצטרופי - הוא רק סימן דהוא איסור בחפצא ולא בגברא ולכן אף חצי אסור, וממילא אף כשבאופן טכני ליכא אפשרות לצרופי - מ"מ מאי דשייך בעצם

אך אם נתלה אם מח' הרמב"ם והראב"ד בפעולה ותוצאה, לכאורה תהיה סתירה בדעת הרמב"ם שביארנו שסובר שזה דין בפעולה.

דהא תנן לקמן (דף עג.) אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש והקוצר והמעמר וכו'.

ואילו הרמב"ם (שבת ז, א) כתב שמלאכות שבת הם החרישה והזריעה והקצירה והעימור.

חזינן דהמשנה בדף עג. כתבה זאת בלשון פעולה והרמב"ם כתב זאת בלשון תוצאה (עיין מגיד משנה שם ומגן אבות למהר"ם בנט).

(ואף שלהלן ובפרק ח' ועוד כתב הרמב"ם בלשון פעולה, זה רק כשמדבר איך למעשה עושים את זה, אך ביסודם הם איסורים בתוצאה ולא בפעולה וכמו שהדגיש הרמב"ם הנ"ל בתחילת הבאתו את המלאכות).

חזינן דהרמב"ם סובר דיסוד איסור מלאכות שבת הוא בתוצאה ולא בפעולה (וכן מבואר בלשונו שבת ג, א) והוא סתירה לכאורה לרמב"ם הנ"ל באמירה לנכרי, שבו נתבאר שיסוד האיסור הוא בפעולה ולא בתוצאה.

וצריך לחלק דאף דס"ל לרמב"ם דיסוד המלאכות הוא בתוצאה, מ"מ איסור אמירה לנכרי שאני ויסודו הוא בפעולה ולא בתוצאה, והרמב"ם לשיטתו שכתב (שבת ו, א) שיסוד איסור אמירה לעכו"ם הוא מדרבנן כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן, חזינן דהוא איסור חדש מדרבנן (ולא מבוסס על

לצורפי זה סימן שזה איסור בחפצא ולכן אף חצי שיעור אסור.

**והארכתי** לציין בזה עשרות מראי מקומות לראשונים ואחרונים הדנים בנידון זה, בקונטרס סימן וסיבה (החדש) ערך "חזי לאצטרופי" בנפ"מ א', קחנו משם ויערב לך.

**ב.** הגרעק"א (ח"א תשובה ק"צ וח"ב תשובה קמ"ז) כתב דשיעור איסורי הנאה הוא בפרוטה ולא בכזית. והצל"ח (פסחים כ"ב:) כתב דאין שיעור לאיסורי הנאה ואיסורם בכל שהוא, [אלא אם כן אפקיה רחמנא בלשון אכילה, עיין שם]. והפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פרק ג' אות ד') הסתפק אם שיעורו בכזית או בכל שהוא.

**ולכאורה** באיסורי הנאה לא שייך לאסור חצי שיעור לשיטות הנ"ל דיש בזה שיעור ולשיטת השאגת אריה הנ"ל (באות א') דאם בפועל לא חזי לאצטרופי - אין בזה איסור בחצי שיעור, דגם באיסורי הנאה לכאורה לא שייך לצרף ב' חצאים דהא אין שיעור זמן של צירוף כמו שמצאנו באכילה שיעור צירוף בכדי אכילת פרס.

**והקשה** במנחת חינוך (מצווה י"ט אות ה') על דברי השאגת אריה (הנ"ל באות א') למה ב' חצאי כזית בב' זמנים שונים לא יצטרפו יחד לשיעור כזית, וכמו שבמלאכת שבת איתא במסכת שבת (דף פ.) דאם הוציא ב' חצאי גרוגרת בהעלם אחד חייב, [ועיי"ש דף ק"ה. לגבי כתיבה], וכן שיעור פרוטה דמעילה מצטרף לזמן מרובה [כריתות ט"ו: י"ח: ומעילה כ.].

**ג.** ותרץ מרן הגרי"ג אידלשטיין שליט"א (בקובץ מוריה ניסן התשע"ד שפ"ח - ש"צ עמוד קכ"א) דהנה יש לחקור בכל איסורים שבתורה - האם האיסור הוא לעשות את המעשה והפעולה של האכילה וההנאה

[ומה שצריך הנאות מייעו (בחולין ק"ג: עיי"ש) זה רק תנאי דבהכי חשיב אכילה והנאה] או שיסוד האיסור הוא התוצאה שהאוכל נמצא בתוך מייעו ושהוא נהנה מזה.

**ומעתה** חילק מרן הגרי"ג שליט"א, דבגזל דיסוד החיוב הוא עבור החסרון שמחסר מממון חברו [כלומר התוצאה שחסר לחברו ממון על ידו] - בזה אמרינן דגזלת ב' חצאי פרוטה מצטרפים, כי לבסוף חסר לחברו בזמן אחד - פרוטה שלמה, ודין מעילה הוא מדין גזל כמו שכתב הגר"ח (מעילה ח' א' ד"ה ונראה).

**אך** באיסורי אכילה יסוד האיסור הוא מעשה האכילה, וא"כ לא שייך לצרף בזה ב' חצאים דהא כל אכילה היא מעשה אחר בנפרד. אך חידשה התורה דין צרוף בכדי אכילת פרס ולכן שייך באכילה דין חזי לאצטרופי ולכן אוסרים אף חצי שיעור, אך באיסורי הנאה לא נאמר דין צרוף לב' זמנים וממילא לא שייך לצרף בהם ב' הנאות וממילא אין בהם איסור בחצי שיעור.

**וגדר** איסור הוצאת שבת הוא בתוצאה - שלא יהיה בחוץ כשיעור גרוגרת. ולכן ב' חצאים מצטרפים וכמו שנתבאר.

**ועיין** עוד בזה בקובץ מחשבה אחת של תורה ניסן תשע"ה קושיא ג' בעניני שביעית,

**ד.** והוסיף מו"ר הגרב"ד דיסקין שליט"א דהנה מבואר (בסנהדרין דף ע"ז:) דאם זרק חץ ותריס בידו, ובא אחר ונטלו, ואפילו הוא עצמו קדם ונטלו - פטור, דבעידנא דשדייה ביה - מיפסק פסקיה גיריה, כלומר - דבמעשה זריקת החץ לא היה מונח שהוא יזיק.

**אך** בשחיטה חידש הגרב"ד דאם יזרוק סכין ותריס בידו ויסלקנו ואז הסכין תשחט - זה ייחשב מעשה שלו והשחיטה כשרה.



**וביאר** סברתו משום דבשחיטה - העיקר הוא התוצאה שהבהמה נשחטה, ורק יש דין נוסף דזה צריך לבוא מכח גברא, ובשביל זה מספיק סיבה קטנה לייחס אליו, וזה מה שיש באופן הנ"ל דתריס בידו, אך חיוב מזיק הוא על פעולת ההזק ולכן צריך שהפעולה תתייחס אליו לגמרי, וכשיש מעיקרא תריס - זה לא נחשב מספיק פעולה שלו.

**ולפי** זה אם זרק חפץ בשבת להוציא מרשות לרשות והיה בידו תריס וסילקו - לשיטת הגרי"ג אדלשטיין שליט"א (הנ"ל באות ג') דאיסורי שבת הם איסור בתוצאה - אם כן יתחייב במקרה הנ"ל, אך לשיטות דאיסורי שבת הם בפעולה [אור שמח שבת י"ח, ובמשך חכמה במדבר ל"ה י"א, קובץ הערות ח' ה', משמרת חיים ח"א עניני שבת אותיות ח' ט' י"א, ואולי זו סברת המנחת חינוך הנ"ל (בסוף אות ב') דלא תרץ כגרי"ג אדלשטיין שליט"א] - אם כן יפטר במקרה הנ"ל בתריס בשבת.

**ועיין** עוד בקובץ שיעורים (ביצה אות מ"ח) ושלמי יוסף (שבת ח"ג סי' רנ"ו) ומשמרת חיים (ח"א שבת א) וכתם פז (גיטין דף ח': אות ד') שדנו בנידון הנ"ל אי איסורי שבת הם בפעולה או בתוצאה.

**ה.** והנה אם עשה פעולה בסוף השבת והתוצאה התבצעה במוצאי שבת - לשיטות דאיסורי שבת הם דין בפעולה - זה אסור, ולשיטות דהוי דין בתוצאה - זה מותר [וכן מבואר בקובץ שעורים ביצה אות מ"ח עיי"ש].

**אך** אם המעשה הנ"ל בסוף השבת היה באופן (הנ"ל באות ד') דתריס בידו וזה לא היה מונח כל כך במעשה הראשון - לכולי עלמא זה יהיה מותר, דממה נפשך, אם האיסור הוא בפעולה - נתבאר כבר (באות

ד') דבתריס בידו זה לא נקרא פעולה שלו, ואם האיסור הוא בתוצאה דאז לא מהני מאי דתריס בידו [כמבואר באות ד'] - מ"מ יהיה מותר כיון דהתוצאה תתבצע במוצאי שבת.

**וכן** באיסורי הנאה התלויים בזמן [כגון חמץ לשיטת רבי שמעון (פסחים דף כ"ח:)] ומעשה שבת דאסור בכדי שיעשו, וסיכה ונעילת הסנדל ביום הכפורים, והגודר שלא יהנה מחפץ מסוים עד זמן פלוני, ועוד ועוד], אם יאכל חצי שיעור [לשיטות הנ"ל באות ב' דיש שיעור לאיסורי הנאה] באופן שהפעולה תהיה בזמן האיסור והתוצאה בזמן ההתר, אם האיסור הוא בפעולת ההנאה - אם כן לא חזי לאצטרופי וזו סברא להתירו מדין חצי שיעור אף שהפעולה נעשתה בזמן האיסור, ואם גדר האיסור הוא בתוצאה שיש לו הנאה - אמנם אין להתיר מטעם חצי שיעור [וכמו שנתבאר באות ג'] אך יש טעם אחר להתיר - משום דהתוצאה התבצעה לאחר זמן האיסור.

**ו.** והנה יש לחקור בגדר איסור עבודת הקרקע בשמיטה, אם הוא איסור בפעולת העבודה או בתוצאה שהקרקע נעבדה. [ועיין בזה בקובץ מחשבה אחת של תורה ניסן תשע"ה עמודים 12 16 58].

**ובפסוקים** בפרשת בהר משמע דאיכא תרי דיני, דכתיב (ויקרא כ"ה ב') "ושבתה הארץ", וכן אח"כ (פסוק ב') כתוב "שבת שבתון יהיה לארץ", וכן בפסוק ה' - "שנת שבתון יהיה לארץ", דמשמע מזה דהוי דין על הארץ שתשבות וא"כ העיקר הוא התוצאה דשבתת הארץ.

**ומאידך** גיסא כתיב (בפסוקים ד' ה') "לא תזרע כו' לא תבצור כו' דמשמע מזה דהוא

דין על פעולת הגברא - דלא יעשה פעולה עבודה בקרקע.

**וא"כ** יוצא שיש בשביעית ב' איסורים, על הפעולה ועל התוצאה.

**אך** ביובל כתיב (שם פסוק י"א) - "לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה", ומשמע מזה דהוי איסור רק על פעולת הגברא וכלל אין דין בתוצאה בשדה.

**ולפי** זה יצא נפ"מ בין שביעית ליובל, דבשביעית דאיכא גם איסור בתוצאה - א"כ יאסר אף חצי שיעור [כמו שנתבאר באות ג'] ואף כשלא היה מונח במעשה מראש כגון זרק זרע לארץ ותריס בידו [וכמו שנתבאר באות ד'], וביובל יהיה מותר בב' האופנים הנ"ל כיוון דהוי רק איסור בפעולה [וכמו שנתבאר באותיות ג' ד'].

**אמנם** אם באופנים הנ"ל בשביעית התוצאה תתבצע רק במוצאי שביעית - יהיה מותר ממה נפשך כיון דבאופן זה האיסור הוא רק מחמת הפעולה ואין איסורי פעולה באופנים הנ"ל דחצי שיעור או כשתריס בידו.

ז. והנה המשנה בשבת (דף ע"ג). כותבת את כל מלאכות שבת בלשון פעולה - הקוצר וכו', אך הרמב"ם (שבת ז' א') כותב את כל מלאכות שבת בלשון תוצאה - הקצירה וכו'.

**ואפשר** לומר דתליא בפלוגתא רבי שמעון ורבי יהודה (כתובות ד. ביצה כ"ג).

שבת מ"א:) אי דבר שאין מתכוין מותר או לא, דרבי שמעון סובר שיסוד איסורי שבת הם בפעולת האדם, ולכן כשעושה מלאכה בלי כוונה - זה לא מספיק מתייחס אליו, אך רבי יהודה סובר שהאיסור הוא שיקרה תוצאה של מלאכה על ידו, והפעולה היא רק

פרט קטן ותנאי לאיסור, ולכן אסור אף במעשה בלי כוונה כי מספיק לייחס אליו את המעשה במקצת. וא"כ מח' האחרונים הנ"ל (באות ד') בגדר איסורי שבת - זה מח' תנאים הנ"ל.

**ובזה** יש לבאר דהמשנה בשבת כתבה את פעולת המלאכה כרבי שמעון שהלכה כמותו כמבואר ברמב"ם (בהלכות שבת א' ה'), אך קשה דהרמב"ם הנ"ל כתב שהאיסור הוא בתוצאה, וצ"ע.

ח. והנה הגמ' (ביצה כז: ע"פ רש"י שם ד"ה ה"ג ורש"י בפסחים י"א. ד"ה בכור) מביאה ריבוי בפסוק לאסור עשיית מום בבכור אף בגרמא, ואפשר לבאר דבהו"א סברו שזה איסור בפעולה ולכן גרמא יהיה מותר, ובמסקנה זה איסור בתוצאה ולכן אף גרמא מתייחס אליו במקצת וזה מספיק בשביל התנאי הצדדי שצריך שזה קצת יתייחס אליו.

ט. התוס' (סנהדרין ע"ח. ד"ה בגוסס) הקשו מדוע מבואר בגמ' (שם) שהעושה את חברו גוסס - פטור ממיתה, והא רוב גוססין למיתה (קדושין ע"א:) ואזלינן בדיני נפשות אחר הרוב (סנהדרין ס"ט:), וכמו שבאמדהו למיתה ומת - חייב, ואף כאן אמדהו למיתה.

**ותרצו** התוס' דכיון שהקילה עליו תורה שחובשין אותו (כדאיתא בסנהדרין ע"ח:) ואף שאמדהו למיתה אין הורגין את הרוצח כל זמן שהוא חי, וגם יש פעמים שאמדהו למיתה וחי לבסוף, לכן בגמ' שם דאחר הרגו לבסוף - הראשון פטור.

**והביאור** הוא דבהו"א התוס' הבינו דרוצח חייב על פעולת ההרגה, ומה שצריך תוצאה שימות לבסוף - זה רק משום שאם יחיה - יש סברא נוספת שלא שייך לחייבו, ולכן הקשו דאין חילוק בין העושה

## מנורה

## בענין אמירה לנכרי

## בדרום

קטו

חברו גוסס לבין אמדוהו למיתה, דהא בשניהם עשה את פעולת ההריגה הנצרכת וברור שלא יהיה לבסוף סיבה לפטרו.

**והידשו** התוס' בתרוצם דחיוב רוצח הוא על התוצאה שמת, ולכן כל זמן שלא הגיעה תוצאה זו - אין עדיין סיבה לחייבו. שוב ראיתי במשך חכמה (במדבר ל"ה י"א) דאיסור רציחה הוא בתוצאה, עיי"ש. וממילא יהיה בדין רוצח נפ"מ רבות שהוזכרו לעיל ואכמ"ל.

י. והנה איתא בנזיר (דף כ"ג) דהמתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה - חייב כפרה, וקשה בתרתי, חדא - דקיימא לן (קדושין דף מ') דאין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, ועוד - דקשה מזה על דברי האור החיים (בראשית נ' כ') שכתב שיוסף ניחם את אחיו שמה שרצו להרגו הוי כמתכוין להושיט לחברו כוס רעל ולמעשה הושיט לו כוס יין דאינו צריך כפרה.

**ותרץ** בזה מו"ר הגרצ"י אדלשטין שליט"א דהמתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה חייב כיון דעשה מצידו את מעשה העברה ולא רק מחשבה גרידא, ולכן אין זה ענין למחשבה רעה דאין הקב"ה מצרפה למעשה, אך מ"מ חילק בין איסורים שיסודם איסור בפעולה לבין איסורים בתוצאה, דאם האיסור בפעולה - צריך כפרה כיון דמצידו עשה את פעולת האיסור ומה לי דלא התבצעה התוצאה, אך באיסורים שיסודם רק התוצאה - אין לחייבו באופן הנ"ל דנתכוין וכו' כי אף שעשה את פעולת האיסור - מ"מ לא עשה את התוצאה והאיסור הוא רק בתוצאה ולא בפעולה, ובזה חילק בין כוס רעל דיסוד איסור רציחה הוא התוצאה [וכמו שנתבאר לעיל אות ט'] במסקנת התוס' שם] ולכן אינם צריכים

כפרה, משא"כ איסור אכילת בשר חזיר הוא על פעולת האכילה ולכן בעי כפרה.

**וא"כ** יש עוד נפ"מ בין איסורי פעולה לאיסורי תוצאה - כשנתכוין לאיסור ועלה בידו התר, וזו נפ"מ באופנים הנ"ל (באות ו') בשביעית ודו"ק בזה ואכמ"ל.

**ועוד** נפ"מ תמצא בכתם פז ב"מ דף ח: (בגדר קנין הגבהה ומשיכה אות ג' ד' ובחבורה שם בביאור סוגית רכוב במקום מנהיג) ובדף ט: (בגדר משיכה והנהגה כדרכה) ובדף י': (בטעמא דאין שליח לדבר עבירה אות ד').

**ועיין** עוד בזה בכתם פז כתובות ו: בגדר איסורי שבת ושם צ"ה: ומכות כ"א: ושמיטה ויובל בפתיחה לשער ב' ושם פרק ד',

## לסיכום

**נחלקו** הרמב"ם והראב"ד אי מותר לשכור נכרי לימים רבים כשאינו מדקדק עמו כשהוא בטל, ויסוד מחלוקתם אי הוי איסור בפעולה או בתוצאה, ושניהם מודים דשאר איסורי שבת הוא בתוצאה.

**נחלקו** האחרונים אי איכא בל יראה בחצי שיעור.

**נידון** בשיעור איסורי הנאה ובחצי שיעור בו. **גזל** ומעילה בתוצאה ואיסורי אכילה בפעולה. ונפ"מ אי חזי לאיצטרופי.

**שחיטה** בתוצאה ואדם המזיק בפעולה. ונפ"מ בהיה תריס וסילקו.

**עוד** נפ"מ כשהפעולה בשבת והתוצאה במוצאי שבת.

**כולם** מודים כשהתוצאה במוצ"ש וגם היה תריס.

קטז

מנורה

הרב זאב פרעס

בדרום

**באיסורי הנאה** התלויים בזמן - יהיה מותר חצי שיעור בסוף ביום לכו"ע.  
**איסור עשיית מום** בבכור הוי בתוצאה ולכן אסור אף גרמא.

**שמיטה** הוי ב' דינים - פעולה ותוצאה, ויובל הוי דין בפעולת הגברא.  
**רוצח** חייב על התוצאה ונפ"מ בכל הנ"ל.

**גדר איסורי שבת** תלויים במח' רבי יהודה ורבי שמעון.  
**עוד** נפ"מ בנתכוין לאכול חזיר ועלה בידו טלה.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## ניגוב ידיים בימי הקורונה

בפרשתנו פרשת בלק כתוב (במדבר כ"ב, ב'): וירא בלק וגו' - וחשבתי ב"ה שהנה "בלק", ראשי תיבות: "ב'ל'י ק'ורונה ל'גמרי". אמן כן יהיה רצון.

מאוס, תחול החובה לנגבן גם בנוטל יותר מרביעית על כל יד. אך לטעם שכתב האור זרוע בשם רבנו חננאל, שסיבת הניגוב היא כדי לא להכשיר את המאכל לקבל טומאה, אם נטל יותר מרביעית מים על כל יד (או שנטל פעם שניה), הלכה לה טומאת מים ראשונים, ורשאי לאכול בלא ניגוב.

**מדברי** הבית יוסף (שציין למדרכי ברכות פרק אלו דברים סי' רב) עולה כי אם שופך על שתי ידיו רביעית בבת אחת, אינו צריך ניגוב. ופסק בשולחן ערוך (קנח, יג) דאין חיוב לנגב אם נטל על כל יד יותר מרביעית מים.

ו**כתב** בזה המשנה ברורה (סקמ"ה-סקמ"ו): "לחם טמא - כתב הב"י דהיינו משום דמים הראשונים ששופך על ידיו טמאים הם שנטמאו מחמת ידיו כדלקמן בסימן קס"ב (סעיף ב) ואף דשופך מים שניים לטהר המים כדאיתא שם, מ"מ לכתחלה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ורש"ל כתב דעיקר הניגוב הוא משום נקיות דכשידיו לחים ממי הניגוב יש בו משום מיאוס וכ"מ ברש"י סוטה דף ד.

**כתב** המ"א בשם התשב"ץ לא יגב ידיו בחלוקו שקשה לשכחה ועיין בפמ"ג שמסתפק אם דוקא חלוקו או כל בגדיו במשמע.

**בלא** ניגוב - כן איתא בתוספתא וכתב הב"י

הנה בענין ניגוב הידים בשעת הקורונה, יש כמה הלכות חשובות, וידידי הגאון הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א, כתב בזה מאמר יקר, ואלו דבריו: בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על הגיינה האם אפשר להקל שלא לנגב ידיים במגבות ציבוריות ולהשאיר הידיים רטובות, במקרים הבאים: אחר יציאה מבית הכסא (כגון: במקום העבודה), אחר נטילת ידיים לאוכל, אחר מים אחרונים, אחר נטילת ידיים של הכהן לעליה לדוכן. ופשוט דאם יכול לדאוג למגבת משלו (או נייר) מראש, עליו לעשות כן.

## ניגוב אחר נטילה לאכילת לחם

**שנינו** בגמרא במסכת סוטה (ד, ב) כי האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא. ומבואר ברש"י (ד"ה 'כל') כי האוכל בלי ניגוב ידיים, דבר מאוס הוא וחשיב כטומאה. ודברים אלו הובאו בטור (סו"ס קנח) וכתב על כך 'לחמם טמא', בגימטריא 'בלא ניגוב ידיים'. טעם נוסף לניגוב הובא באור זרוע (עט) בשם ר"ח, לפיו יש לנגב ידיים בכדי שהמים שעל היד לא יכשירו את האוכל לקבל טומאה. חיוב זה לנגב ידיו לפני אכילת הלחם נפסק ברמב"ם (ברכות ו, ו) ובשולחן ערוך (קנח).

**על** פניו, יש לומר כי לטעם שכתב רש"י, שלאכול לחם עם ידיים רטובות הוי דבר

הניגוב הוא משום דבמטביל אין כאן מים טמאים כלל ולכן אין צריך ניגוב ולמד מזה דה"ה בשופך רביעית בבת אחת על שתי ידיו או על כל יד ויד בפני עצמו דקי"ל נמי דהמים טהורים הם [כדלקמן קסב ג] אין צריך ניגוב. ורש"ל חולק על זה דס"ל דעיקר הניגוב שתקנו הוא משום מיאוס וכנ"ל, וא"כ מה לי רביעית בבת אחת או לא, ורק במטביל אין צריכין ניגוב דטבילת הידים הוא כעין טהרה דאורייתא של טבילת הגוף ושם בודאי אין צריך ניגוב. ולכן גם בטבילת ידים לא תקנו בו ניגוב וכדבריו כתב גם הב"ח בסימן קסה וכן הסכימו שאר אחרונים. ואף במטביל דא"צ ניגוב מן הדין כתב המ"א דמי שדעתו קצה עליו יש בו משום מיאוס וצריך ניגוב.

**אולם** ראוי לציין בזה לדבריו של הלבוש (קנח, יג) דכאשר מטביל את ידיו, אין עליו חובה לנגב, אלא יכול להמתין שהידיים יתייבשו מאליהן. כיוון דלא היו כלל מים טמאים, אלא ממתין משום מיאוס. אולם בנוטל ידיו, דיש כאן מים טמאים, לא יועיל כלל שיתייבשו המים מאליהן, אלא בזה צריך לנגב המים (כשלא נטל ג' פעמים). וכן הובאו דבריו של הלבוש במגן אברהם (קנח, סקי"ח). וכן הכריע דצריך לנגב באופן זה ביפה ללב (קנח, י). וע"ע בכף החיים (קנח, סקפ"ז).

**אך** נראה דכל זה כשנוטל בכמות קטנה, אך בנוטל ברביעית ויותר סגי שיתנגב מעצמו, וכפי שכבר כתב בשולחן ערוך הרב (קנח, יז) וזו לשונו: כל האוכל בלא ניגוב ידים כאלו אוכל לחם טמא שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אל תקרי לחמם אלא לח מים ועוד לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידים.

**יש** מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר אבל המטביל ידיו וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית בבת אחת

**אולם** יש מהפוסקים האחרונים הסוברים כי גם אם נטל ביותר מרביעית קיימת עליו חובה לנגב (ויתכן דהוי משום מיאוס), וכן העלו הב"ח (קנח) ושיירי כנה"ג (הגב"י אות יח) שכן מוכח מים של שלמה (חולין ח, לט).

**אך** עיין בפרישה (קנח, סקי"א) שביאר כי אם נטל בשתי פעמים שהיו כאן מים טמאים בלועים בתוך מים השניים, כל זמן שלא נתנגבו, דזה אינו כל כך טומאה, אלא טומאה של מיאוס. ולפי"ז בדיעבד סגי אם נטל פעמיים כל יד. וע"ע בפרישה (אות יב) דאם נטל (או העביר מים) שלוש פעמים, אין חיוב בלנגב. ואף שלשיתת הב"י כל שנטל ידיו מרביעית אין טומאה, נראה דראוי להחמיר. ועיין בבאור הלכה (קנח ד"ה 'כאילו') במה שהביא מר"ח שהמים מכשירין לטומאה. ורבים סוברים דעיקר

יוסף (קפא ד"ה 'משמע' שכ"ה משמעות הרשב"א בתורת הבית), באורחות חיים (הל' נטילת ידיים סי' לא) איתא דא"צ לנגב (וע"ע בכל בו כג). והרמב"ם (ברכות ו, כ) חולק בזה.

**השולחן ערוך** (קפא, ח) כתב בזה: "י"א שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ולהרמב"ם מנגב ואח"כ מברך". ואף שלכתחילה ראוי לנגב, לצאת ידי דעת כולם (משנה-ברורה סקי"ט. וכ"כ גם בחיי-אדם), נראה דבמציאות שלנו, שחושש מהדבקות בנגיף יש על מי לסמוך ולהקל (וע"ע בספר צרור החיים, דרך שני סי' י).

**וכבר** כתב בשולחן ערוך הרב (קפא, ז): "יש אומרים שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ויש מי שאומר (רמב"ם ברכות ו, כ. ז, יג) שהמברך מנגב ידיו תחלה ואח"כ מברך אבל המסובין אינם צריכים לנגב לדברי הכל (ים של שלמה, חולין ח, י. מג"א קפא, סק"ו). וגם במברך יש להקל בדברי סופרים".

**וע"ע** בילקוט יוסף (קפא, יא) שנקט: "אף שמעיקר הדין אין צריך לנגב הידים, מכל מקום טוב ונכון לנגבם" (וכ"כ גם בשו"ת קול מנחם או"ח א, קסד). ועיין בהלכה ברורה בזה (ח"ט עמוד רחצ). אגב, יש אף שחששו שהניגוב במים אחרונים הוי הפסק, ועיין בזה בשו"ת אבני ישפה (ד, כד).

**לאור** דברים אלו פשיטא לי שבמקום שיש רק מגבות ציבוריות (ואין לו נייר לנגב), וחושש מהדבקות בנגיף דיכול הוא שלא לנגב ידיו אחר מים אחרונים.

### ניגוב אחר נטילת ידיים של הכהן לעליה לדוכן

**הניגוב** בזה אינו לעיכובא דהרי היה יכול

וכן אם שפך על ידו אחת רביעית וכן שפך על חברתה שאין שם מים טמאים כלל א"צ לנגבן ומכל מקום יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו.

**ויש** מפרשים שטומאתן היא מאיסתן שדבר מיאוס קרוי טמא כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו' וה"ה אם שפך רביעית בבית אחת ולא הקילו אלא במטביל לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידים ממאיסותן אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי אבל כשמטהרן בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום ויש להחמיר כדבריהם.

**לאור** דברים אלו פסק בשו"ת אז נדברו (ח, נב) דאם נוטל בשפע מים, כפי שמצוי כיום ב"ה, וממילא נוטל את ידיו ביותר מרביעית, אין המים נטמאים כלל, ולכן סגי כשמתנגב בעצמו. אלא דהחזו"א (כה, סק"י) הבין דיש הכרח שהידיים יתייבשו משום מיאוס. אך בכל זאת, ימתין שידיו יתייבשו, ועיין בערוך השולחן (קנח, יז) שהוסיף, שלא ראינו מעולם לאכול בידיים לחות, ומכוער הוא.

**לפי** הדברים שראינו עד כה, נראה דאם נוטל ידיו בשפע של מים, אין לחוש מצד טומאה. אך מצד מיאוס, ימתין שידיו יתייבשו מאליהן. אולם יכול האדם לומר דזה אינו מאוס בעיניו שידיו קצת לחות, ועיין בזה בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ב, נג). וע"ע בכל זה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (י עמוד שפה).

### ניגוב אחר מים אחרונים

**לגבי** ניגוב ידיו אחר מים אחרונים, הדין קל טפי, דהרי מצינו בזה מחלוקת בראשונים. הראב"ד (בתמים דעים 10), בשלחן של ארבע (לרבנו בחיי, שער ראשון), במאירי, בבית

(ברכת כהנים ב, ח).

### ניגוב אחר יציאה מבית הכסא

**בספר** פקודת אלעזר (ד, א) הביא דעת מנחת אהרן (כלל ה סימן ד) שכיוון שנטילת ידים שאחר בית הכסא, אינו מעכב. לפיכך יברך לפני שינגב. וציין דיברך סמוך כל מה דאפשר, משום כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (לפני הנטילה הידיים עדיין נחשבות למטונפות). ואמנם פוסקים רבים העלו דיברך אחר הניגוב (עיין בשלמי ציבור). אך נראה דבמקום צורך בעת זו של הנגיף (ואין לו במה לנגב), יכול לברך אף שידי רטובות.

**העולה לדינא:** בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על הגיינה, ואין בידו נייר אלא רק מגבות ציבוריות וחושש מהידבקות:

**א.** יטול ידיו לפני הלחם בשפע מים ואז יאחז הלחם בשקית וכדו' (ואף שראוי מאוד לנגב משום מיאוס, יכול לומר דבשעה זו של הנגיף, אינו מאוס עלי לאכול בידיים לחות).

**ב.** הוא אינו חייב לנגב ידיו אחר מים אחרונים.

**ג.** הכהן אינו חייב לנגב ידיו כאשר נוטל לפני עליה לדוכן.

**ד.** אינו חייב לנגב ידיו אחר בית הכסא.

לסמוך על נטילת ידיים של בוקר, וממילא אין הניגוב מעכב והכי איתא בשו"ת שבט הקהתי (ג, סד) אך ציין דהוי הידור. וכ"כ דאין חיוב לנגב בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קכח הערה 97). וע"ע בספר כה תברכו (מערכה ט סי' ב). וכ"כ גם בספר ואני אברכם (טז, ו 3 ד): "בספר כה תברכו מוכיח שאין חיוב לנגב את הידים אחרי הנטילה, ומותר לברך בידים רטובות".

**ושמעתי** דאולי יש אף יתרון שאינו מנגב את ידיו, שהרי התוספות (סוטה לט, א ד"ה 'כל כהן') הבינו כי מהפסוק: "שאו ידיכם קדש וברכו את ה'", נלמד שתיכף לנטילה ברכה, גם לגבי נשיאת כפים (עיין ברכות מב, א). ולשיטתם השיעור הוא מהלך כ"ב אמה. ונראה דהכי פסקו המגן אברהם (קכח, סק"ט), שולחן ערוך הרב (קכח, ח) והפמ"ג.

**ואף** שרבים מהאחרונים (עיין בחיי אדם, בשו"ת זרע אמת יג ועוד) מקלים וסוברים דאין צריך להקפיד על שיעור זמן זה (של כב אמה), וודאי דמי שיכול להקפיד תבוא עליו ברכה (עיין ביאור הלכה קכח ד"ה 'חוזרים'). ולפי זה חזיתי כי בשו"ת הר צבי (א, נ) כתב דאם ישאיר ידיו רטובות יהא נחשב כנוטל אז את ידיו, עיי"ש. וע"ע בכף החיים (קכח, סקמ"ז), בשו"ת להורות נתן (יב אורח-חיים ט) ובספר גם אני אודך

## המנעות מנטילת ידים לברכת כהנים מחמת הקורונה, והקבלת פני

### רבו עם מסיכה

**לידידי** היקר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ושא"ס מועילים ומזהירים כספירים, ומגדיל תורה ומאדירה ומפיצה

**והתעוררו** לי באי"ה עוד שאלות מצויות בענין הקורונה, ושולחתים לגרא"א הכהן סקלי שליט"א, והרי מה שהשיב לי:



## מנורה      נט"י לנש"כ בזמן הקורונה      בדרום      קכא

לאלפים ולרבבות כר' חייא בשעתו.

**הנני** להשיב בקצירת האומ"ר ובקוצר דעתי לשאלות אשר מעכ"ת שאלני:

**א.** האם מותר לכהן לא ליטול ידיו לפני ברכת כהנים בבית הכנסת, כי חושש מהדבקה של הקורונה ?

**הנה** בדין נט"י לברכת כהנים, איתא בסוטה (לט.) "אריב"ל כך כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו".

**ונחלקו** בזה רבותינו הראשונים, דדעת הטור (סי' קכח) דבעינן שתהיה הנטילה סמוכה לברכה כמה שאפשר (ואף מברכים עליה ברכת 'על נט"י'), וכן דייק שם מרן הב"י מדברי רש"י בסוטה (לח:), ושכן כתבו תוס' שם, והיינו דלדעתייהו ריב"ל מיירי בנטילה מיוחדת שנתקנה לברכת כהנים. וכמבואר בדברי הגמ' הנ"ל "לא ישא את כפיו" - הרי שהיא מעכבת את הכהנים אף בדיעבד מלישא כפים.

**ועוד** הביא שם מרן בב"י, וז"ל "והרמב"ם (פט"ו ה"א וה"ה) כתב 'ששה דברים מונעין נשיאות כפים הלשון והמומין והעבירה והשנים וטומאת הידים והיין, טומאת הידים כיצד כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך' [עכ"ל הרמב"ם], ומשמע מדבריו דכשידיו טמאות כגון שלא נטל שחרית קאמר דצריך ליטול הא אם נטל ידיו שחרית ואינו יודע להם שום טומאה אין צריך לחזור ולנטלם דאם לא כן הוה ליה למימר ואף על פי שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להם טומאה לא ישא את כפיו עד שיטול כמו שכתב בפ"ו מהלכות ברכות (ה"א) גבי נטילת ידים דאכילה. ועוד מדהזכיר גבי נשיאות כפים טומאת הידים

אלמא דכל שנטל ידיו שחרית ואינו יודע להם טומאה אינו צריך לחזור וליטול ותדע דהא לעבודה נמי אין הכהן צריך לקדש לכל עבודה אלא פעם אחת מקדש בבוקר והולך ועובד כל היום כולו וכל הלילה וכמו שכתב הוא ז"ל בפ"ה מהלכות ביאת המקדש (ה"ג) וכן נוהגים בארץ מצרים שלא ליטול הכהן ידיו בשעת נשיאת כפים אלא סומך על הנטילה שנטל ידיו שחרית".

**הרי** שלמד מרן שלדעת הרמב"ם א"צ ליטול ידים שוב לפני נש"כ, אלא די במה שנטל ידיו שחרית.

**ועוד** כתב שם מרן בב"י "וכתוב בארחות חיים שכתב ה"ר אברהם בן הרמב"ם ז"ל הלכה למעשה לפני אבא מארי ז"ל וזולתו ממורי התורה שכל כהן העומד בתפילה יגש לברכת כהנים וסומך על נטילת ידיו לק"ש ולתפילה עכ"ל".

**וכן** הוא באמת לפנינו בספר המספיק לר"א בן הרמב"ם, וז"ל (מתורגם מערבית כמובן) "והזהר פן תטעה במה ששמענוהו על חכמי יוון ולגבי אחד מהם שמחייב את הכהן העומד בתפילה ליטול את ידיו בשעת עלייתו לדוכן, ואף שמענו על אחד מהם הסבור שהמים צריכים להיות מוכנים אצל שער הדוכן והכהנים רוחצים בשעה שעולים לדוכן למרות שכבר נטלו ידיהם לתפלה, הנה דבר זה מורה או על קצרות מוחין בהלכה, או על זלזולם בנטילת ידים לתפלה, והנכון שמי שנטל ידיו לתפלה אינו צריך נטילה אחרת לברכת כהנים משום שבעת התפלה אינו עושה צרכיו ואינו נוגע בערותו, וכך ראינו הלכה למעשה לעיני אבא מארי זצ"ל ופוסקי הלכה אחרים עכ"ל".

**הרי** דדין זה שנוי במחלוקת בין גדולי רבותינו הראשונים, שלדעת כמה מהם

מעכבת הנטילה סמוך לברכה את העליה לדוכן אף בדיעבד.

**ובאמת** מרן בשלחנו הטהור פסק כדעת רוב הראשונים, וז"ל (סע' ו') "אע"פ שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק" עכ"ל. ולא הביא כלל דעת הרמב"ם, רק חשש לו לסב"ל כיעור"ש בסעיף שאח"ז.

**ואמנם** המשנ"ב שם (סק"כ) כתב "ואם אין לו מים כתבו האחרונים דנוכל לסמוך על שיטת הרמב"ם דס"ל דיוצא בנט"י שנטל בשחרית כל שלא הסיח דעתו ויודע שלא נגע במקום מטונף". אך כמו שנתבאר לעיל הרי שלא ראוי להקל בדין זה כלל וכלל, ורק בשאין לו מים הקל המשנ"ב כדי שלא יתבטל מנש"כ, וגם אז, דוקא שלא טינף ידיו ואף לא הסיח דעתו.

**ומחשש** רחוק של הדבקות בקורונה, שספק רחוק אם יזיק לו בכלל, לענ"ד אין כדאי להכנס במחלוקת גדולה זו, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, כ"ש בזה דלא שכיח היזיקא (כמובן שאין אנו מורים לזלזל בהנחיות לשמירת הבריאות באופן כללי, אלא רק שבמקום מצוה לענ"ד אין לחשוש בזה כ"כ).

**ומסתברא** דמי שנמצא ב'קבוצת הסיכון' להזנק מהמחלה, כזקן או חולה

(או שיש לו בבית מישהו מקבוצת הסיכון, וכל כיו"ב), יכול להקל בזה [ועכ"פ, גם לאחד שבקבוצת הסיכון, לא חסרים פתרונות - כגון שאחר שיטול ידיו ינקה אותם באלכוהול, או שיביא איתו מהבית בקבוק מים שממנו יטול ידיו, וכל כיו"ב].

**רק** יש לחדד כנז"ל, דהסומך על נט"י של שחרית צריך זהירות יתירה בזה שישמור ידיו ואף לא יסיח מהם דעתו

**והערה** שמעתי משם מוריני הגר"י טשזנר שליט"א בספרו על הלכות תפלה (ואינו לפני כעת), דיש מחמירים להצריך נט"י אחר הנחת תפילין של ראש, משום הנגיעה בשער שתחת הכיפה, ואף שהרבה מקילים בזה, מ"מ בנד"ד בכהנים חמיר טפי, ודוק.

**ב. הסתפקתי בשעת הקורונה, האם יוצאים קבלת פני רבו עם מסיכה?**

**מסתברא** דענין הקבלת פני רבו הוא משום כבוד לרב (ומבואר בראשונים שאינו דוקא ברגל, אלא כל אימת שיכול, וכדאיתא בקרא 'לא חודש ולא שבת', אלא שבנמצא רחוק מרבו צריך עכ"פ לבקרו ברגל), וכן כדי שילמד ממנו איזה ד"ת חדשים. וא"כ לכאורה איני רואה טעם שלא יהיה שייך זה גם במסיכה. כנלענ"ד.



הרב דוד חיים שוב

## ענייני מצוות התלויות בארץ

**שאלה:** מה הם גבולות ארץ ישראל?

**תשובה:** הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א הלכה ו' כתב, שא"י נחלקת לשניים, חלק אחד שהחזיקו עולי מצרים בזמן יהושוע בן נון, וחלק שני שהחזיקו עולי בבל, בזמן עזרא הסופר. ובהלכה ח' כתב הרמב"ם, וז"ל: "מהיכן החזיקו עולי בבל, מכזיב ולפנים כנגד המזרח". הדרך מונה מסביר שכל השטח מכזיב לכיוון מזרח החזיקו גם עולי מצרים וגם עולי בבל. וממשיך הרמב"ם ואומר, וז"ל: "ומכזיב ולחוף עד אמנה והיא אמנום ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו". ומסביר הדרך אמונה, שזה לצד מערב. ומסיים הרמב"ם ואומר, וז"ל: "וכזיב עצמה לא החזיקו בה"א.

**ובעניין** גבולות סוריה אומר הרמב"ם (בהלכה ט'), וז"ל: "אי זו היא סוריא מא"י ולמטה כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל, כגון דמשק ואחלב

וחון ומגבת וכיוצא בהן עד שנער, וצהר הרי היא כסוריא, אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון והם תחומי א"י"<sup>2</sup>.

**שאלה:** על מה יש חיוב הפרשת

תרומות ומעשרות?

**תשובה:** כתב הרמב"ם (בהלכות תרומות פ"ב, ה"א), וז"ל: "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ, חייב בתרומה. ומצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר, "ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו", מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר "דגנך", אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות". והדרך אמונה מבאר, שהרמב"ם כולל כאן חיובי דאורייתא עם חיובים מדרבנן, שהרי אוכל אדם כולל ירקות. ולרמב"ם, ירקות וחרובי צלמונה הם חייבים בתרו"מ רק מדבנן<sup>3</sup>. ושאר דברים הם מדאורייתא<sup>4</sup>. החזו"א כתב (זרעים א', י"א),

א. ובדרך אמונה מאריך הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א לבאר, שגם נחל מצרים עצמו דינו כחול"ל. עוד כתב, שמשמע שבבית ראשון כבשו את כזיב, אע"ג שאת עכו לא כבשו. וחייבת מדרבנן כדין מקומות שהחזיקו עולי מצרים, ורק על דמאי לא גזרו, שם כמש"כ הרמב"ם בהלכות מעשר (פרק י"ג, הלכה ג'). ויש אומרים שגם בטבל ודאי אי"צ לעשר את הפירות שבאו משם והמקומות שהן מסוריא כגון צור חייבות מדרבנן לכו"ע. ב. גבולות סוריא הם מטורי אמנום לצד צפון וזה כולל את ארם נהרים ואת ארם צובה ולצד מזרח זה נמשך עד נהר פרת, ששם מתחילה בבל, שהרי נהר פרת מספיק בין סוריא לבבל ושנער לא בכלל סוריא וצוהר זה לכאורה צור, ודינה כמו סוריא שהרי גם עולי מצרים לא כבשו את צור וצידון. ג. ולפי דעת הרש"ס והחזו"א (שביעית ז', כ"ג), וכן דעת הכסף משנה (מע"ש א, ג'), שגם צלף ותבלין הם חייבים בתרו"מ רק מדרבנן, והרש"ס מוסיף גם כרשינין. ד. והראשונים חולקים עליו וסוברים שמדאורייתא יש חיוב תרו"מ על דגן תירוש ויצהר, דהיינו חמשת מיני דגן, זיתים וענבים [ולדעת הרמב"ן על התורה, רק יין ושמץ], ושאר כל הדברים הם מדרבנן בתרו"מ, ויש אומרים שכל שבעת המינים הם מדאורייתא בתרו"מ (רש"י, תוס', ראב"ד ריטב"א החדשות, ותוס' הרא"ש והר"ן). וישנם עוד כמה שיטות בענין זה.

שאפילו שהאורז חייב בחלה עם עירבו יחד עם קמח חיטים בכ"ז הוא בתרו"מ מדרבנן<sup>ה</sup>.

### שו"ת בהלכות פאה ודמאי

**שאלה:** מה הדין בקוצר שדה כדי לתת מספוא לבהמתו. ומדוע?

**תשובה:** המשנה בפאה (פ"א, מ"ו) אומרת: "ומאכיל לבהמה לחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח". פר"ש ה"ה אפי' הוא עצמו מותר באכילת ארעי קודם המירוח אלא דבהמה שריא אפילו אכילת קבע כי ההיא דא"ר הושעיא בכמה דוכתי, מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא במהמות אוכלת ופטורה מן המעשר. העולה מדבריו שאין חיוב מעשר עד המירוח. ועוד כתב הר"ש שלאחר המירוח אסור להאכיל לבהמה עד שיעשר. יעויין ברמב"ם בהלכות מעשר (פ"ג, ה"כ) שזה דוקא אכילת קבע. וכתב הדרך אמונה שאם הכניס לבית ומירח כשהזרעים במוץ שלהם, שלכו"ע יהיה מותר. עיי"ש.

**שאלה:** האם אפשר לקחת פאה מאילן לאילן או לא?

**תשובה:** כתוב במשנה בפאה (פ"ב, מ"ד): שבזיתים נותנים. ובחרובים, אם רואים זה את זה. ולר"א ברבי צדוק בכל גוונא נותנים. כתב הרמב"ם (הל' מתנו"ע פ"ג ה' כ"ב): "הזיתים כל מה שיש ברוח אחת מרוחות העיר כגון זיתים שיש במערב העיר, כולן או במזרחת הרי הן כשדה אחת ופאה אחת לכולן". והדרך אמונה נתן טעם לזה לפי שדרכם היה לעשות בית הבד לכל

רוח מרוחות העיר.

**שאלה:** האם זורע שדהו ב' מיני חיטים נותן פאה?

**תשובה:** הלכה למשה מסיני אם עשן גורן אחת נותן פאה אחת. ואם עשן ב' גרונות נותן ב' פאות. (מתנות עניים פ"ג, ה' ט"ו).

**שאלה:** מדוע פאת הראש היא ב' פאות ופאת השדה היא פאה אחת?

**תשובה:** וכן הקשו הריטב"א בשבועות ב': והרדב"ז. ומבואר בדבריהם שלולי מה שידוע לנו שצריך פאה אחת לכאורה היה צריך ב' פאות בשדה.

**ויעויין** ברמב"ם הלכות מתנות עניים (פ"א, ה"א). ויעויין בביאור הלכה להגר"ק ד"ה את שכתב בשם הרדב"ז לתרץ בזה ג' תירוצים: א'. דכתיב: "לא תכלה" לחייב על כלוי הקצירה. ב'. שיש שדה עגולה שאין לה פאות. נכוונת השי"ת בתהו"ק לחייב פאה בסוף הכילוי ואפי' כל שהוא מדאורייתא ואי"ז כמו פאת הרא"ש שהשי"ת ציוונו בתהו"ק לא להקיף את הזוויות שבראש]. ג'. ששם הקפה היא בב' הפאות, ונאמר בתהו"ק פאות לחייב על כל אחד ואחד. עיי"ש.

**שאלה:** מה הדין בלקט שכחה ופאה וכן עוללות ופרט של הגוי?

**הגמ'** בגיטין (מ"ז). הביאה את המשנה: "הלקט והשכחה והפאה של עובד כוכבים חייבין במעשר אא"כ הפקיר. ה"ד אלימא דישאל וליקטינהו עובד כוכבים אא"כ הפקיר הא מפקירי וקיימי, אלא לאו

ה. וכל השמנים מלבד שמן זית, חיובם בתרו"מ הוא רק מדרבנן שרק השמן זית חייב בתרו"מ מדאורייתא.  
ו. בפאה (פ"ד, משנה ט').

## מנורה ענייני מצוות התלויות בארץ בדרום קכה

(מ"ז). שהגמ' רוצה להוכיח מכאן שאין קנין לעובד כוכבים להפקיע מן המעשר. [שהרי אם יש קניין הרי הפירות פטורים ממעשר. ואם הגוי מירח הפירות נפטרו ואפי' למ"ד שיש קנין לגוי להפקיע ממעשר מירוח גוי פוטר עיין בדבריו.

**שאלה:** מה הדין של תרומה וזיתים שלא הביאו שלישי?

**כתב הרמב"ם** בהלכות תרומות (פרק ב', הלכה י') וז"ל: "התבואה והזיתים שלא הביאו שלישי פטורין מן התרומה ומן המעשרות ומניין יודע כל שזורעה ומצמחת בידוע שהביאה שלישי. עבר והפריש מתבואה וזיתים שלא הביאו שלישי אינה תרומה". וכתב הגר"ק בדרך אמונה שבתבואה וזיתים הבאת שלישי היא עונת המעשרות שלהם. כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מעשר (פ"ב הלכה ה') ולומדים זאת בר"ה (י"ג). ממה שכתוב בתורה"ק "והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש", וארץ ישראל מגדלת פרותיה מהרה כמו כתוב בה "ארץ צבי" (עיי' שם). ולפני זה פטורין מתרו"מ מכיון שעדיין הפירות לא נחשבות אוכל וכן בשאר הפירות שיעורן הבאת שלישי ובשאר פירות אפשר לראות מתי עונת המעשרות שהלם לפי סימנים אחרים. ואם הפריש קודם עונת המעשרות אין הפרשה זו חלה כלל. והנה ילפינן בירושלמי (מעשרות פ"א, הלכה ב'), "עשר תעשר את כל תבואת זרעך", דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משליש שאינו נזרע ומצמיח ותרומה ילפינן ממעשרות (כ"כ הערוך השולחן) ואפי' אם העמיד מהן גורן פטורין שהרי לא שייך כאן מראית העין שהרי הכל רואים שהיא תבואה שאינה גמורה ואם עשה עיסה מתבואה שאינה גמורה [דהיינו שלא הביאה שלישי], עם

דעובד כוכבים וליקטינהו ישראל. טעמא דהפקיר או לא הפקיר חייב. לא לעולם דישאל וליקטינהו עובד כוכבים ודקא אמרת הא מפקירי וקיימי נהי דמפקירי אדעתא דישאל עדעתא דעובד כוכבים מי מפקירי". ופי' רש"י שהיו משדה הגוי והניחם כישראל ועניי ישראל ליקטו ומכיון שעובד כוכבים לא מצווה בזה לא חל על הפירות דין לשו"פ אא"כ הפקירן הגוי עיין שם.

**ופסק הרמב"ם** בהלכות תרומות (פ"ב הלכה י') וז"ל: "הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין בתרומה ומעשרות אלא אם כן הפקיר. וכן תבואה והזיתים עד שלא הביאו שלישי פטורין מן התרומה ומן המעשרות ומניין יודע כל שזורעה ומצמחת בידוע שהביאה שלישי פטורין מן התרומה ומן המעשרות ומניין יודע כל שזורעה ומצמחת בידוע שהביאה שלישי עבר והפריש תרומה וזיתים שלא הביאו שלישי אינה תרומה". וכתב הדרך אמונה שהוא הדין לגבי פרט ועוללות ועוד כתב שמדובר כשהגוי הניח לשו"פ כמו שהישראל מנית ונתמרח ע"י העניים שקיימא לן בפ"א ה"י אין קנין לגוי להפקיע מתרו"מ ומכיון שהגוי הפקיר לעניים בלבד אי"ז הפקר שהרי קיי"ל הפקר לעניים אינו הפקר ואע"פ שהגוי נתן רשות לעניים הרי זה כנותן מתנה ואי"ז כדין נותן לקט שכחה ופאה שהרי הגוי לא מצווה בכך ואמנם אי"צ העניים שלקטו לשו"פ מהגוי לתת את המעשר ראשון ללויים אלא מפרישים בלבד. כ"כ רב יום טוב אלגזי. (בפ"ח דבכורות אות כ"ז ד"ה עוד).

**הביאור** הלכה מסביר את דברי הרמב"ם "אלא אם כן הפקיר", שאם הגוי הפקיר קודם המירוח אז הפירות לא מתחייבות בתרו"מ אבל לאחר המירוח אין ההפקר פוטר מתרו"מ כדמוכח בגיטין

תבואה גמורה אין חייב במעשרות אלא לפי חשבון כדין טבל וחולין שנתערבו.

**שאלה:** מה הדין כאשר בארץ ישראל יהודי או נכרי זרע את שדהו וקצר את שדהו ונשרו שיבולים אחדות או שנשכחה חבילת תבואה [- עומר] וכן אם נשארה תבואה בסוף שדהו?

**א.** הרמב"ם (תרומות פרק ב' הלכה י') כתב, וז"ל: "הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין בתרומה ומעשרות אא"כ הפקיר וכן תבואה וזיתים שלא הביאו שליש פטורין מן התרומה ומן המעשרות. ומניין יודע כל שזורעה ומצמחת בידוע שהביאה שליש עבר והפריש מתבואה וזיתים שלא הביאו שליש, אינה תרומה".

**וכתב** הדרך אמונה שהוא הדין בפרט ועוללות. עוד כתב בתרו"מ הוא כשנתמרח' ע"י העניים שהרי אין קניין לגוי להפקיע בא"י תרו"מ מכיון שהפקר לעניים לא פטור מתרומות ומעשרות [ורק בהפקר לכל אדם פוטר מתרו"מ<sup>1</sup>].

**ב.** הביאור הלכה כתב שדוקא אם הפקיר את התבואה קודם המירוח אז התבואה פטורה מהתרו"מ אבל אם הפקיר אחר מירוח אין התרומה נפטרת ע"ז מהתרו"מ כמו שמוכח בגיטין (מ"ז).

**ג.** ומעניין שאע"פ שמחוייב הגוי להפריש תרו"מ, אינו מחוייב ליתן ללויים את המעשר ראשון.

**ד.** ישראל שהניח לשט שכחה ופאה בשדהו ובא גוי ונטל ומכר את הפירות ליהודי

אחר - פטור מהתרו"מ שהרי נפטרה בידי הגוי אלא אם כן נתברר לנו שלא היו כלל עניי ישראל באותו מקום שאז אין לפירות דין לשו"פ ולכן חביית כעת בהתרו"מ.

**ה.** העולה לדינא מהרמב"ם שלקט שכחה ופאה שנמצאו בשדה גוי - חייבים בהפרשת תרו"מ. וכן פרט ועוללות שהיו בכרם של גוי - חייבים בהפרשת תרו"מ. וכן פרט ועוללות שהיו בכרם של גוי - חייבים בהפרשת תרו"מ. וכל זה אם לא הפקיר את התבואה והפירות קודם מירוח אבל אם הפקיר אותם אחר מירוח פטורים בהפרשת תרו"מ. לעניין נתניה זה שונה ואין הגוי חייב לתת את ההפרשה ללוי.

**יהודי** שהניח לשו"פ בשדה והגוי נטל את המתנות עניים ומכר ליהודי אחר אז התבואה והפירות פטורים מהפרשת תרו"מ אא"כ לא ביו בעיר ההיא עניים יהודים.

**שאלה:** מה הדין כשעני אומר על עצמו שחסר לו ממון?

**כתב** הרמב"ם (מתנות עניים ז', ו') "עניי שאין מכירין אותו ואמר רעב אני האכילוני אין בודקין אחריו שהוא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד. היה ערום ואמר כסוני בודקין אחריו שמא רמאי הוא ואם היו מכירין אותו מכסין אותו לפי כבודו מיד ואין בודקין אחריו". עכ"ל.

**יעיין** בגמרא (במסכת בבא בתרא ט', ע"א): דנחלקו ר"ה ור"י בזה שר"ה אמר בודקין למזונות ואין בודקין לכסות משום הסברא הא קא מבזי, ור"י אמר להיפך

1. הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות.

ח. מכיון שיש לו כח להפקיע מן הפירות חיוב התרו"מ ע"י ההפקר שיש לו בפירות קניין נכסים. אע"ג שאין לו כח להפקיע מחמת הלשו"פ החיוב התרו"מ שאין לו קנין הלכתי בפירות...

שחצר שאינה משתמרת לא קונה אלא אם כן בעל החצר עומד בצידה וע"כ אם בעה"ח בעיר אף שאמר שלא יהא שכחה וחזרה לו שדהו שאז קונה שדהו [דהיינו חצירו שלו שלא משתמרת] ומכיון שאינו עומד בצידה - הוי שכחה אבל אם היה בשדה ואמר בפירוש שלא יהא שכחה - אינו שכחה.

**השיטה** מקובצת בשם הר"ן הקשה, שאם כן כאשר בעל השדה זוכר ועומד בשדהו זכתה לו השדה א"כ עקרת את תורת השכחה שלעולם חזרה שדהו ולא יהא לומר דין שכחה שהרי הבעלים קונה את העומר מיד כשיפול לארץ והנה צריך לומר בדעתו שבד"כ הבעלים נמצאים בשדה לפקח על הפועלים כמש"כ שצריך להיות בשדה כשהפועלים שם.

**ותירץ**, שכאשר לא הייתה שכחה בשדה לא שכחת בעל השדה ולא שכחת פועלים אי אפשר שתזכה שדהו לבעל השדה אבל כאשר שכחוהו פועלים הוא כבר נכנס לכלל שכחה ולכן הוא כיצא מרשות בעל השדה ולא זכה בהן עני מכיוון שלא נגמרה מלאכת השכחה עד שישכח בעל השדה. ולפיכך בעומד בצד השדה זכתה לו שדהו כזוכה מן ההפקר אבל אם לא הייתה שכחה כלל אי אפשר שתזכה לו שדהו אפילו באומר תקנה לי שדה שהרי ממונו הוא והתורה"ק הפקירה את העומר כאשר שכחו. וקשה שא"כ בשדה שכוח מעיקרא מדוע זה שכחה והרי קדמה שכחת בעל השדה לשכחת הפועלים ומששכח בעל השדה בא לכלל שכחה ולא נגמרה השכחה עד שישכחו הפועלים ותזכה לו שדהו שהרי איתא גביה. ונ"ל בעזה"י שחצר אינה משתמרת לא קונה אלא כשיודע במציאה אפילו כשעומד בצדיה מפני שאינה משתמרת למי שאינו יודע מה שבתורה עד כאן דהרי הר"ן. וכעין

בודקין לכסות ואין בודקין למזונות מהסברא האי קמצערא והאי לא קמצערא ליה הרי שנחלקו אי בזיונא גריעי מצערא או צערא דגופיה גריעי מבזיונא והלכה דצערא דגופיה גריעי מבזיוני וא"כ פוסק הרמב"ם שבודקין לרשות ואין בודקין למזונות. והקשו ממה שנחלקו ר"י וחכמים שר"י סובר שאף האשה נסקלת ערומה וניחא דגופיה עדיף מבזיונא וא"כ יותר יתר טוב לה להיסקל ערומה שבקל תמות. וחכמים סברי שבזיונא דאיניש עדיף מניחא דגופיה וע"כ נסקלת בלבושה דכתיב, "ואהבת לרעך כמוך" - ברור לו מיתה יפה והלכה כחכמים כמו שמפורש בהלכות סנהדרין (ט"ו. א'). יעויין גם באו"ש (הלכות סנהדרין שם) שעמד בזה.

**למסקנה**, נראה לומר בעזרת השם יתברך שדברי מאכל ולבוש נותנים לעני מבלי לבדוק אחריו כלל. אבל כסף ודברי ערך לא נותנים לעני אלא אם כן בדקו ומצאו שהוא זקוק לממון.

**שאלה:** מה הדין בשכחה של בעל השדה ולא של הפועלים או להיפך?

**כתב** הרמב"ם (הל' מתנות עניים) "העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל השדה. שכחו בעה"ש ולא השכחוהו פועלים שכחוהו אלו ואלו והיו שם אחרים עובדין ורואין אותן בעת ששכחוהו אינה שכחה עד שישכחוהו כל אדם. אפילו עומר הטמון אם נשכח הרי זה שכחה היה בעל השדה בעיר ואמר יודע אני שהפועלים שכחו עומר שבמקום פלוני, הרי זה שכחה ואם היה בשדה ואמר כן ושכחוהו אינה שכחה מעיקרו בשדה הוא". וכו'.

**מין** הגר"מ שך זי"ע בספרו אבי עזרי על הרמב"ם האריך בדברי הרמב"ם לבאר שזה ע"פ מש"כ במסכת בבא בתרא (י"א.)

זה כתב הרמב"ן וז"ל: "תימא איך קונה לו שדה שלא תבוא שוב לכלל שכחה א"כ עקרת תורת שכחה וא"ת מפני שהתנה ואמר תקנה לי שדי א"כ כל בעה"ב יאמר כן ותקנה לו שדה ותיעקר תורת שכחה ויל"פ דזכור לגמרי לו ולפועליו שלא נכנס לכלל שכחה עדיין אפי' מתנה ואמר תקנה לי שדי לאו כל הימניה אבל משבא לכלל שכחה שכבר שכחוהו פועלים והוא נכנס לכלל הפקר אם זוכר ועומד בצד שדהו קונה לו שדהו דמששכחוהו פועלים נכנס לכלל שכחה

שהרי שכחו בעה"ב ולא שכחו פועלים אינה שכחה ודווקא נמי בדאמר תקנה לי שדי אבל לא אמר לו אע"פ שהוא עומד בצד שדהו ומשתמר וכו'". עכ"ל הרמב"ן.

**למסקנה,** נראה לומר בעזרת השם יתברך שחצר שאינה משתמרת לא קונה אלא אם כן יודע מהמציאה ולכן שדה שנשכח בה עומר מהבעלים ומהפועלים הוי שכחה לעניים אבל אם נשכח רק מהבעל השדה או רק מהפועלים לא הוי שכחה אלא זה שייך עדיין לבעל השדה.





הרב שרון שרפי

## בגדרי תענית ת"ב והאבילות בו (ודינים העולים להלכה)

- א. יסוד המנחת חינוך והגרי"ז בגדרי ת"ב.
- ב. חידושים להלכה (בדיני ת"ב) העולים מן המנחת חינוך והגרי"ז.
- ג. סתירה מראשונים ושו"ע לדברי המנחת חינוך והגרי"ז.
- ד. העמדת יסוד חדש בגדרי ת"ב וביאורו, וה' ראיות לכך.
- ה. חידושים להלכה (בדיני ת"ב) העולים מכך לדינא.

נוהגים אנו כאבלים ממש (אלא שאינם כוללים פרטים מסויימים הנמצאים באבל דיו"ד, יעויין בריטב"א שם באורך).

**ובאופן**, שנתקבצו ובאו למקום אחד שני מיני עניינים, דיני תענית (מחלק או"ח יום כיפור) ודיני אבילות (מחלק יו"ד דיני אבל) ויחדיו כוללים המה את תקנת ת"ב דרבנן.

**ועל פי זה** נמצא, דאכילה ושתייה בת"ב אסורים רק מדין עיני (שלאבל מותר לאכול ולשתות), ושאלת שלום ושיבה על הקרקע ותלמוד תורה אסורים רק מדין אבילות (שאינן הנהגות כאלו ביו"כ). ורחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה אסורים משתי סיבות, מדין אבילות (שאף האבל אסור בהם) ומדין עיני (שאף ביו"כ הם נוהגים).

**והיוצא מדבריהם**, שמי שרוחץ גופו או נועל סנדל בת"ב עבר על שני איסורים<sup>2</sup>,

**יסוד המנחת חינוך והגרי"ז בגדרי ת"ב**  
א. תענית ל. - "ת"ר, כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, אסור באכילה ובשתייה, ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה, ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים וכו'".

**ובספר מנחת חינוך** (מצווה שי"ג אות י"א) ובחידושי הגרי"ז (הלכות תעניות) כתבו לייסד, שחז"ל תיקנו בת"ב שני עניינים.

**(א) דין תענית** - שגזרו חמישה עינים כמו ביום כיפור. אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה, מערב עד ערב. ובאופן שתענית ת"ב היא ככל חומרת תענית יום כיפור אלא שהיא מדרבנן.

**(ב) דין אבילות** - שגזרו בנוסף לתענית גם דיני אבילות כמו באבל, ואמרו, שכל מצוות לא תעשה<sup>3</sup> הנוהגות באבל (המבוארות בשו"ע יו"ד) נוהגות בתשעה באב. ובאופן שבת"ב

א. יעויין בריטב"א (תענית ל.) שכתב, שמאמר הגמ' "כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב", לאו כלל הוא, וכוונת הגמ' רק למצוות לא תעשה הנוהגות באבל, אבל מצוות עשה ככפיית המטה ועטיפת הראש, אף שנוהגות באבל אינם נוהגות בת"ב.

ב. בגדר תקנת ת"ב - (אם גזרו איסורים משום התענית, או שגזרו תענית וממילא יש איסורים): ואין לומר דאף ברחיצה ונעילה עובר הגברא רק איסור דרבנן אחד, אלא שאיסור זה בא משתי סיבות, תענית ואבילות, ולעולם עובר הרוחץ והנועל רק איסור אחד, דזה אינו, דיעויין לשון הגרי"ז שכתב שם, שגזרו דין אבילות בנוסף על דין תענית שגזרו, ומשמע דשתי תקנות נפרדות הן. ועוד, דשאלה זו אם יש כאן שתי

על דין עינוי ועל דין אבלות. ואם אכל או שתה עבר רק על דין עינוי. ואם למד תורה עבר רק על דין אבלות.

את הנפש ההיא", דרך באכילה ושתיה שיש במניעתם איבוד נפש יש בהם כרת).

### ג' חידושים להלכה, העולים מדברי המנחת חינוך והגרי"ז

ב. ומדברי המנחת חינוך והגרי"ז עולים ג' חידושים להלכה.

**אכן** כל זה באיסורי תורה דיו"כ, שבהם מצאנו חילוק בחומר האיסור, בין אכילה ושתיה לשאר עינויים. אמנם באיסורים דרבנן לא מצאנו חילוק כזה, ובפשטות כל עינוי ת"ב שווים המה זה לזה, ורחיצה אינה חמורה מנעילת הסנדל, ואכילה אינה חמורה מרחיצה, שכל איסור דרבנן הוא איסור דרבנן, ולא מצאנו לכאורה דרגות באיסורי דרבנן באותה רמת חיוב (מלבד חד ותרי דרבנן, שאינו אותו חיוב).

**ולפי זה**, כיון כשרוחץ עובר הגברא שני איסורי דרבנן (שעובר הן על גזירת הענוי והן על גזירת האבילות), ואילו כשאוכל עובר רק איסור אחד (ביטול גזירת העינוי), נמצא שאף שאיסור האכילה מצד עצמו שווה לרחיצה כאמור, מ"מ תוצאת מעשה הרחיצה חמור מתוצאת מעשה האכילה.

### החידוש הראשון

(א) הרוחץ גופו או נועל נעליו בת"ב חמור ממי שאוכל ושותה, שהאוכל עבר רק איסור דרבנן אחד, של ביטול תקנת התענית, ואילו הרוחץ או הנועל עבר שני איסורים, ביטול דין התענית וביטול דין האבילות.

**וביאור הענין**, דהנה ביוה"כ דהוא מן התורה, אף שכל חמשת העינויים הם דאורי' (לרוב ראשונים, יעויין שער הציון תריא אות א, ב), מ"מ אכילה ושתיה חמירי טפי, דרך בהם יש כרת ושאר עינויים באיסורא בעלמא (דילפינן מקרא ד"והאבדת

תקנות (וממילא עובר הגברא שני איסורים), או שגזרו רק איסור אחד (בכל עינוי) אלא שעשו כן משני טעמים, יסודה בהבנת יסוד ושורש תקנת ת"ב, מה תקנו חז"ל כאן, האם תקנו תענית ואבילות, (שעיקר כוונתם היתה לשתי הנהגות כלליות שיונהגו בציבור לחומרת יום ת"ב, שהאדם מישראל יהא מתענה וגם מתאבל (דלא כבשאר תעניות שיש רק דין תענית), ואיסורי ת"ב המה רק פריטי התקנה, או דלמא תקנו איסורים, אלא שכל איסור אחד נאסר משני טעמים. (ובנוסף אחר, האם איסורי ת"ב הם פריטי התקנה או התקנה בעצמה, ולדוגמא, האם אסור רחיצה משום תענית או שגזרו תענית וממילא נאסרה רחיצה). והנה, מוצאים אנו בת"ב איסורים החוזרים על עצמם וכגון, רחיצה וסיכה שנאסרו הן מחמת דיני התענית והן מחמת דיני האבילות, ולכאורה למה לאסור פעמיים את אותה רחיצה או סיכה, פעם אחת מדין תענית, ופעם שניה מדין אבילות. ובשלמא אם נאמר שגזרו שני עניינים, הרי שכוונתם היתה שיחשב האדם מתענה ומתאבל, ומה שממילא יש לנו איסורים החוזרים על עצמם, לא איכפת לן, שעיקר הנושא הוא שהגברא יחשב מתענה ומתאבל לכבוד המקדש, ומה נעשה שאלו הם דיני התענית והאבילות, שבחלקם הם חופפים. אלא שאם נאמר שבת"ב חז"ל גזרו איסורים, אלא שאסרו אותם משני טעמים, כיון שהמטרה היא עצם האיסור, מה תועלת יש בלאסור שוב את אותו איסור רק מטעם נוסף. (וא"ת, שהתועלת היא להרחיב את האיסור כפי החומרא של הטעם השני, וכמו ברחיצה שמדין אבילות נאסרה רק רחיצת כל גופו, ומדין תענית נוסף גם שאסור להושיט אפילו אצבעו במים, א"כ שתאסר רחיצה רק מדין תענית ותאסר כל רחיצה שהיא, וא"צ לאסור גם מדין אבילות (כיון שהמטרה היא האיסור ולא האבילות), וכן בשאר איסורי ת"ב, שיאסר כל איסור רק מן הטעם החמור שבו, וממילא יורחב האיסור לגמרי וא"צ לאסור מן הטעם השני). ואשר על כן נראה דשתי תקנות יש כאן (והעובר עליהם שני איסורים בידו), וכפי שכתבנו למעלה.

דיני התענית, לא עבר על דיני האבלות (שאכל מותר באכילה ושתיה), וממילא נמצא שאי אפשר לומר שאינו מתאבל על ירושלים כי אכילה ושתיה אינה סתירה לאבלות.

**ונפק"מ** להלכה בזה, נראה לענין קיום העונש של "ותהי עוונותם על עצמותם". דהנה יעויין תענית (ל:), דכל האוכל בשר ושותה יין בת"ב, עליו הכתוב אומר "ותהי עוונותם על עצמותם" (והיינו מפני שאינו שם ליבו להתאבל על ירושלים, ולא איכפת לו כלל). ולכאורה קשה, דלמה אמרה הגמ', דדווקא מי שאוכל בשר ויין הוא הנחשב שאינו מתאבל, ומשמע שאם יאכל לחם וישתה מים אינו בכלל העונש, והרי סו"ס אוכל ושותה בת"ב ולא איכפת ליה מהחורבן, וצ"ב.

**ולשיטת** המנ"ח והגרי"ז מבואר היטב, דאף דבת"ב תקנו חז"ל שתי תקנות תענית ואבלות, מ"מ נראה מן הגמ', שעיקר קפידת חז"ל היא על מי שאינו מתאבל על ירושלים ולא מי שאינו מתענה (וכמאמרם שם, "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, ושאינו מתאבל אינו רואה בשמחתה, ויליף לה מקרא ד"שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה", תניא נמי הכי, כל האוכל בשר ושותה יין וכו' ומשמע שקפידת הפסוק הוא על שמירת האבילות), ומי שאכל לחם אף שלא קיים את דין התענית, מ"מ קיים דין האבילות, כיון שהקפיד על שאר הדינים מלבד אכילת לחם. ולזה אמרו שרק מי שאכל בשר ויין לא נחשב מתאבל.

**והביאור** בזה, דאף שאכל מותר בבשר ויין, מ"מ בת"ב שנחרב הבית נחשבים אנו כמי שמתו מוטל לפנינו, ואסורים מדינא בבשר ויין כדין אונן (יעויין בהערה ב למטה בשם האור זרוע והתשב"ץ). ונפק"מ

**ויצא** לנו מזה חידוש גדול להלכה, וכגון במעוברת המתענה ומשלימה (שו"ע תקנ"ד, ג), שלפתע באמצע הצום חשה ברע ורוצה לאכול, אלא שמשערת בעצמה שאם תרחץ או תשב כל גופה במים ירגע המצב ותוכל להמשיך לצום (שלעיתים ההרגשה באה מלחץ כידוע, וטבע המים הקרים להרגיע). אעפ"כ נפסוק לה שעדיף לה לאכול ולא לרחוץ, שליסוד המנ"ח והגרי"ז רחיצה חמורה מאכילה.

### החידוש השני

**ב)** הושטת אצבע למים שאסורה בת"ב (פסחים נד: ושו"ע תקנ"ד, ה), אינה מדיני אבלות, שהאכל מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן (תענית יג.), אלא שהיא מדין תענית כדרך שאסור לעשות כן ביוה"כ. (כן מפורש במנחת חינוך הנ"ל, ונראה שמהלכה זו גופא העלה יסודו, שנתקשה למה בת"ב אסור להושיט אצבע למים, והלא כל תקנת ת"ב היא אבילות על החורבן, ואבל גופו מותר בכך, אלא על כרחך שיש כאן תקנה נוספת של איסורי תענית כמו ביו"כ).

**ונפק"מ** להלכה מכך, כתב המנחת חינוך שם, בת"ב החל בשבת ונדחה ליום ראשון, שאף שאין אבילות בשבת, מנהג האשכנזים שאבילות בצנעה נוהג (יעויין רמ"א תקנ"ד, יט ומ"ב סק"ט שאין רוחץ ידיו בחמין ואין טובלין). ומ"מ כתב המנ"ח שלא נשמע ולא נראה מי שיחמיר שלא לרחוץ פניו וידיו כמנהגו תמיד, והטעם, דאף לרמ"א דנוהג אבילות בשבת, היינו דווקא אבילות (דאף בשבת של השבעה נוהג), אמנם דין תענית לא נוהג כלל בשבת, ולכן שרי רחיצת פניו וידיו.

### החידוש השלישי

**ג)** האוכל לחם בת"ב אף שבודאי עבר על

לכאורה, דגם מי שפטור מן התענית, אסור לאכול בשר ויין בת"ב מדין אבילות ויאכל מאכלים אחרים).

(א) למנ"ח - הרוחץ בת"ב, חמור מהאוכל ושותה - יעויין מגילה (ה:), דרבי רצה לבטל ת"ב לגמרי. והקשו התוס' (שם ד"ה ובקש), דאיך רצה לעקור ת"ב, שהרי את

### סתירות מראשונים ושו"ע לשיטת המנ"ח והגרי"ז

ג. והנה ג' הלכות אלו העולים משיטתם,

ג. ג' הערות להלכה בענין אכילת בשר ושתית ויין בת"ב עצמו:

#### הערה א -

במקום מצוה וכגון הבדלה לחולה בת"ב שחל במוצ"ש או בברית בת"ב, נחלקו הדיעות אם התירו לשתות יין, יעויין שו"ע (תקנ"ט, ו) ובמ"ב שם, וכן ברכ"י (תקנ"ו אות ב בשם כנה"ג) וערוך השלחן (תקנ"ו סעיף ב). ומנהג בני ספרד שהפטור מן התענית מבדיל על היין כדרכו, ומנהג בני אשכנז להבדיל על חמור מדינה (הליכות שלמה עמ' תנד), והגריש"א (קובץ תשובות ח"א סימן נח) כתב שיכול להבדיל על מיץ ענבים, יעויין ש.

#### הערה ב -

מטין משמיה דהגרי"ז (פנינים והארות משמר הלוי להגרמ"מ שולזינגר זצ"ל) שהורה להדיא לחולה להבדיל על היין בת"ב שחל במוצ"ש, ע"פ מש"כ בספר חידושי מרן רי"ז הלוי, דבסעודה מפסקת יש דין אונן, ובת"ב עצמו דין אבל, ולכן בסעודה המפסקת אסור בבשר ויין כדין אונן, ובת"ב שרי בבשר ויין (למי שלא מתענה) כדין אבל.

ולכאורה הדברים צ"ב, חדא, שהדבר קשה בסברא לכאורה לומר, שזמן ח' באב הוא זמן אנינות, שהרי בזמן זה אכתי ביהמ"ק עמד על תילו ונשרף רק בט' בו, והיכן מתו המוטל לפניו, ומאי שנא ח' באב שהיא זמן אנינות יותר משאר ימים שקודם ט' באב. ועוד, איך ת"ב עצמו שהוא יום המיתה קל מערב ת"ב שלא אירע בו דבר, ומדוע שיתקנו חז"ל כדבר הזה. (והא דאיתא בגמ' תענית (ל) "כך היה מנהגו של ר' יהודה בר' אילעאי, ערב ת"ב מביאין לו פת חריבה במלח וכו', ויושב בין תנור לכיריים, ודומה כמי שמתו מוטל לפניו", היינו רק לומר דתקנו חז"ל, דשם ת"ב ודיניו לכמה עניינים, חלים כבר מזמן סעודה המפסקת (וכדאיתא בגמ' שם וברא"ש בשם הרמב"ן, דנאסרה מאז רחיצה ואף שאכתי לא חלה התענית. ובירושלמי (תענית פ"ד הלכה ו) מובא, שרב היה מטבל הפת באפר ואמר "זו סעודת ת"ב"), וא"כ אדרבה, עיקר חוקף האנינות שמתו מוטל לפניו הוא ת"ב בעצמו, אלא שהוסיפו חז"ל שתחילת האנינות תהא כבר מסעודה המפסקת. ועוד, שלכאורה מפורש בראשונים דלא כהגרי"ז, דהנה יעויין באור זרוע (הלכות ת"ב סימן תטו) שכתב, "כתוב בדברי הגאונים, הכי אמרו רז"ל, ערבית ושחרית אומר בתפילה "רחם ה' אלוקינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך וכו', וחזקתם בבונה ירושלים, לפי שהוא דומה כמי שמתו מוטל לפניו ואינו ראוי לקבל תנחומין". ומפורש, דאף ת"ב עצמו הוא זמן שמתו מוטל לפניו (וממילא יאסר כדין אונן בבשר ויין).

וכן מבואר בתשב"ץ (ח"ב סימן רע"א) שכתב לבאר מדוע תענית ת"ב חמור משאר תעניות, וז"ל, "משום דבת"ב איכא מילתא אחריתי דליכא בשאר צומות אפילו איכא שמד, והוא משום חיוב אבילות, כגון לא יאכל בשר ולא ישתה יין, ושאר מצוות הנהגים באבל, שהדינים ההם מיוחדים לת"ב בלבד, משום אבילות החורבן. ומפורש, דאסור בשר ויין אינו רק דין בסעודה המפסקת, אלא שהוא מחייב אבילות המיוחדים לת"ב, שהרי כרכם התשב"ץ יחד עם שאר מצוות הנהגים באבל. (ואף שסתם אבל מותר בכל מיני מאכל, אבילות ת"ב שאני, שהחמירו בה יותר, וכמבואר בריטב"א (תענית יג:) שהטעם שאסור בת"ב אפילו רחיצת אצבע, דלא כבאבילות רגילה, שהיא אבילות דכלל ישראל וחמירא טפי, יעויין ש).

#### הערה ג -

חולה (אף שאין בו סכנה) הצריך בשר לרפואתו, יש להסתפק אם מותר לו לאכול בשר ביום ת"ב עצמו, (באופן שברור שלא יחמיר מצבו כלום אם ימתין לערב), שמצד אחד, הדעת נותנת שאם אכל כדרכו בשר כל תשעת הימים (שאסור אז רק ממנהג, ופשוט שלא אסור בחולה), מה יאירע לו אם בת"ב עצמו יאכל בשר

## מנורה בגדרי תענית ט' באב בדרום קלג

הוסיפו לגזור חומרות נוספות וכפי צורת ת"ב כיום, ורצה רבי להעמיד ת"ב אקמייתא, כפי שהיה בתחילה<sup>ד</sup>.

**ומבואר בתוס'** דיסוד תקנת ת"ב ע"י הנביאים היה רק תענית רגילה של איסור אכילה ושתייה וכשאר תעניות, ורק בדורות מאוחרים יותר הוסיפו לגזור חומרות נוספות, וכפי שנראה ת"ב כיום.

**והנה** פשוט, שתקנת הנביאים (שתקנו רק

מציאות החורבן אי אפשר לבטל, ואמרינן (תענית ל:): דכל האוכל ושותה בת"ב אינו רואה בנחמת ירושלים. ועוד, איך יכול רבי לבטל תקנת קדמונים, והרי אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. ויתרצו התוס', שלא רצה רבי לעקור ת"ב לגמרי, אלא רק את החומרא שיש בו יותר משאר תעניות, שדורות הראשונים תקנו שיהא ת"ב רק יום תענית רגיל כשאר צומות, ודורות האחרונים

---

רק במוצאי הצום בלילה. או דלמא, כיון דבמקום חולי לא גזור רבנן כלל (שו"ע תקנ"ד,ו בשם הרמב"ן), א"כ כשם שמותר בכל מאכל מותר גם בבשר.

**והנה יעויין בשו"ת רעק"א** (סימן ה), שנסתפק אם חולה שאיב"ס, מותר באכילת מוקצה בשבת, וכגון פירות שנתלשו בשבת, אם דומה לאיסורי שבת מדרבנן, שהתירו לחולה שאיב"ס (וכגון אמירה לעכו"ם או לקחת רפואה), או כיון שאסור באכילה הוי כשאר איסורי אכילה מדרבנן (בערלה ויין נסך מדרבנן), שאסרו אף לחולה, ולא הכריע.

**(ולכאורה צ"ע,** למה לא נפשוט הספק מהא דחולה מותר בבישולי עכו"ם בשבת, כמבואר בשו"ע (או"ח שכה"ט), וביאר שם המ"ב (בשם הפמ"ג), דאף ששאר איסורי דרבנן אסור לחולה שאיב"ס לאכול ולשתות (כדאיתא ביו"ד קנ"ה), שאני בישול עכו"ם שאין איסורו מחמת עצמו, שאין זה מאכלות אסורות מדרבנן, והראייה שהחולה מברך עליו, ושמע מינה דבהיתירא גמור קאכיל. וא"כ, הכא נמי במוקצה בפירות שנתלשו, שאין איסורן מחמת עצמם ורק יום השבת גורם, ומה שנא זה מזה, וצ"ע).

**ועכ"פ,** לפי הרעק"א יש מקום להסתפק אף בחולה בת"ב, דאף אכילת בשר הוי איסורי אכילה מדרבנן. **אכן נראה לומר דהכא אסור לכו"ע,** דהא דבמקום חולי לא גזור רבנן, פשוט שאין הכוונה שלא גזור כלום, וביחס לחולה אין כאן ת"ב כלל, זה אינו, אלא שרק התירו לו דברים שנצרך להם (וכן מוכח מהביה"ל (תקנ"ט ד"ה ומותר), וא"כ, כיון שהוכח (לעיל הערה ב), דאיסור אכילת בשר בת"ב היא מדין אבילות, הרי שאף שהתירו התענית לחולה, לא התירו לו דיני האבילות, וכיון שאין אכילת הבשר נצרכת כעת ממש לבריאותו, (שהרי יכול לאכול בערב), אסור לחולה לאכול בת"ב בשר.

**ד. הערה להלכה בענין "אין יכול לבטל דברי בי"ד חבירו":**

**הנה,** אף שישבו תוס' קושייתם הראשונה (איך רצה רבי להתיר אכילה בת"ב), ויתרצו, שבאמת לא נתכוון רבי להתיר אכילה ושתייה בת"ב, מ"מ, הרי שלא יישבו לכאורה קושייתם השניה, דסו"ס איך ביטל רבי תקנת דורות האחרונים (שהוסיפו חומרא לת"ב), והרי לכאורה אינו גדול מהם בחכמה ובמנין.

**ושמא כוונת תוס' לומר,** דרק מדורות הראשונים אינו גדול, אמנם מדורות האחרונים (שהחמירו בדיני ת"ב), אכן היה רבינו הקדוש גדול מהם ולכן רצה לבטל תקנתם. **או שמא** ראה רבי יהודה הנשיא בדורו, שאין רוב ציבור יכול לעמוד בזה, ולא פשטה התוספת שהחמירו בדיני ת"ב - בציבור. ויעויין ברמב"ם (ממרים פ"ב ה"ז) שכתב, "הרי שגזרו בי"ד גזירה, ודימו שפשטה בכל ישראל, ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד בי"ד אחר ובדק בכל ישראל, וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטל, ואפילו היה פחות מבי"ד הראשון בחכמה ובמנין". ולכן רצה רבי לבטל התוספת שהחמירו בדיני ת"ב.

**אכן נראה יותר לומר,** דכוונת תוס' בתירוצם הוא, דהא דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, הוא דין בעיקר התקנה, לומר שאין בי"ד אחר יכול לעקור יסוד תקנתם, אמנם אם בי"ד פלוני לא ייסד תקנה אלא רק הוסיף על תקנת בי"ד אחר, יכול בי"ד אחר (אף שקטן ממנו) לבטל תוספת זו, כיון שסו"ס אינו עוקר תקנה, אלא רק מבטל תוספת. וזהו שכתבו התוס', שיכול היה רבי לבטל התוספת שתקנו בי"ד, אף שהיה קטן מהם בחכמה ובמנין.

אכילה (ושתיה) חמורה מתקנת דורות האחרונים (שהוסיפו דיני אבילות ותענית כיו"כ), ונמצא שלעולם, אכילה ושתיה בת"ב חמורה מרחיצה ונעילה.

**ואין** לומר דאף המנ"ח ס"ל בתום, וכל דברי המנ"ח (שיש כאן שתי תקנות) הם לאחר תקנת דורות האחרונים, ואף המנ"ח מודה שאכילה חמורה מרחיצה, שגם לדידה יסוד התקנה של ת"ב (ע"י הנביאים) היתה רק איסור אכילה ושתיה. זה אינו, שהרי כתב המנ"ח שם לבאר, מדוע כל איסורי ת"ב אסורים גם בין השמשות, דמדוע לא נאמר ספק דרבנן לקולא, דתקנת ת"ב דרבנן היא.

**וביאר** המנ"ח, דכיון שבזמן של שמד תוקף התענית הוא מדברי קבלה, (ודברי קבלה כדברי תורה דמי), וא"כ פשוט שת"ב בין השמשות בזמן כזה אסור כספק דאורייתא, מ"מ אף בזמן הזה דליכא שמד, כבר קיבלו עליהם הציבור דין ת"ב כחומר דברי קבלה, ולכן גם בזמן הזה כל איסורי ת"ב אסורים בין השמשות.

**והנה** פשוט הוא, שכל דברי הגמ' (ר"ה יח:) דדין ת"ב מתלא תלי וקאי בזמני התקופה (אם שמד או שלום), מתייחס לעיקר דין תקנת ת"ב בזמן הנביאים, שתקנו דורות ראשונים מתחילה לדין ת"ב, שיהא תלוי במצב הדור (שהרי דין תליה זה נלמד מהפסוק בזכריה ח, "צום החמישי יהיה לבית ישראל לששון ולשמחה"), והרי שבזמן הנביאים עסקינן.

**וביון** שכל הדין שאם רצו הציבור נחשב ת"ב כדברי קבלה, יסודו בעיקר

התקנה, דמעיקרא כך תקנו, נמצא, דלפי שיטת התוס' במגילה שם, כל הדין שאם רצו הציבור יחשב ת"ב כדברי קבלה, הוא רק ביחס לאכילה ושתיה, שרק בהם בין השמשות אסור, שרק איסורים אלו תקנו בדורות ראשונים, ואין כתב המנ"ח, דהיום בין השמשות אסור בכל דיני ת"ב, אלא ע"כ דלא ס"ל למנ"ח כשיטת התוס'.

**ב** למנ"ח - הושטת אצבע למים בת"ב, היא איסור מדיני תענית דיו"ב (ולא מדיני אבילות) - יעויין בחידושי הריטב"א תענית (יג:) שהקשה מדוע אסור בת"ב להושיט אצבעו במים, והא כל ת"ב הוא משום אבילות החורבן, ואבל מותר ברחיצת פיור בצונן. ותירץ, דבאבילות דכל ישראל החמירו טפי.

**והא** קמן, דאף שהקשה הריטב"א בעצמו את קושיית המנ"ח והגרי"ז, לא תירץ כפירושם וכשיטתם דיש כאן שני דינים, אלא דהכל הוא אבילות ואף רחיצת אצבע, אלא דלא רצו לאסור רחיצה לגמרי באבל. ומוכח דלא ס"ל לריטב"א חידוש המנ"ח והגרי"ז.

**(אלא** דלפי הריטב"א, דאף רחיצת אצבע היא מטעם אבילות, הדרא קושיית המנ"ח למקומה, דבת"ב שחל בשבת ונדחה ליום א', דנוהגים האשכנזים בשבת אבילות בצניעא, יהא אסור בשבת זו לרחוץ כלל ואפילו אצבע, והעיר המנ"ח דלא ראינו שנוהגים כן. ויש ליישב, דכיון שסו"ס הצום נדחה, אינו חמור כיום ת"ב ממש).

**ג** למנ"ח - האוכל לחם ושותה מים בת"ב, נחשב מתאבל על ירושלים (אף שאינו

ואם כנים הדברים, נמצא דע"פ יסוד התוס' יתחדש להלכה, דאם ב"ד ייסד תקנה, ולאחר זמן ראה צורך לחזק תקנתו, והוסיף תוספות על תקנתו, יכול ב"ד אחר (אף שקטן ממנו) לבטל אותה תוספת, כיון שאינו מקעקע את עיקר התקנה.

**מתענה** - יעויין רש"י (תענית ל:), שנתקשה במאמר הגמ' שם, דכל האוכל בשר ושותה יין בת"ב, עליו הכתוב אומר "ותהי עוונותם על עצמותם", והרי גם אם אוכל מאכלים אחרים, אינו מתאבל. ותירץ רש"י, דכל האוכל בשר ויין בת"ב דקאמר, היינו בסעודה המפסקת דערב ת"ב, דמדינא דגמ' אסור בבשר ויין.

**והנה**, אף דלכאורה קשה, ואף דוחק הוא, לפרש דת"ב היינו סעודה המפסקת (דלשיטת רש"י, מדוע לא אמרה הגמ' בפשטות, "דכל האוכל בשר ויין בסעודה המפסקת עליו הכתוב אומר וכו'), מ"מ זה גופא קשה יותר, מה הביא את רש"י להידחק לפינה זו, בזמן שיכול היה לפרש בפשיטות כשיטת המנ"ח, דדוקא האוכל בשר ויין חשיב כאינו מתאבל, דרק בשר ויין נאסר מדין אבילות, ומשא"כ שאר מאכלים שלא נאסרו אלא מדין תענית. ולעולם ת"ב דקאמרה הגמ', הוא ת"ב ממש ולא סעודה המפסקת כפי שפירש רש"י.

**אלא דמכאן הוכחה דלא ס"ל לרש"י כשיטת המנ"ח**, ולעולם כל אוכל ושתה שנאסרו בת"ב אסורים מדין אבילות (וכפי שיתבאר לקמן).

**אלא** שאם כל האוכל ושותה בת"ב (בכל סוג מאכל ושתיה), חשיב כאינו מתאבל על ירושלים, א"כ מהו שאמרה הגמ' דדוקא

האוכל בשר ויין בת"ב עליו הכתוב אומר וכו', ואשר על כן הוכרח רש"י לפרש, דמאמר הגמ' אינו מדין אבילות דת"ב, אלא על האוכל בשר ויין בסעודה המפסקת, שהיא סעודת ת"ב (ירושלמי), שתקנו לאכלה ביחוד באנינות ובצער גדול.

(ואולי קצת ראייה לרש"י, דהגמ' לא מיירי מדין אבילות יום ת"ב, שהרי לא אמרה הגמ' שמי שאוכל בשר לא יראה בנחמת ירושלים כעונש על שלא התאבל (וכשאר מאמרי חז"ל בענין זה), אלא סיימה בעונש אחר, ומשמע דהיא מילתא אחרית).

### העמדת יסוד חדש בגדרי ת"ב וביאורו, וה' ראיות לכך

ד. והנראה לומר בזה, דאין באמת שני דינים שונים בת"ב, תענית ואבילות, אלא הכל הוא אבילות על חורבן ביהמ"ק, שתקנו חז"ל תקנות רבות בזמנים שונים משום אבילות החורבן<sup>1</sup>, ובכללם תקנת ת"ב, שכל איסורי חז"ל המנויים בביריתא תענית (ל:), כאכילה ושתיה, רחיצה ונעילת הסנדל וכו', המה ניהוגים של אבילות בצורות שונות, ובכללם אף ההמנעות מאכילה ושתיה, שאף הצום על החורבן היא ניהוג של אבילות, שתקנו חז"ל אף לצום על מצב החורבן וחיסרון השראת השכינה בגלוי בישראל, בכדי שיתאבל ויצטער על החסר והמצב הלא תקין של שכינתא בגלותא<sup>2</sup>, ויתעורר מתרדמת והרגל

ה. וכגון לשייר אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיוד, ומה שהחתן נותן אפר מקלה בראשו, וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר באופנים וזמנים מסויימים (ויש בזה שיטות ומנהגים שונים להלכה), וכמו כן תקנו לקרוע על מקום המקדש ועוד תקנות (יעויין טשו"ע או"ח תק"ס ותקס"א ונו"כ), וכולם משום אבילות החורבן.

ו. ויש להעמיק מעט בנקודה זו. דהנה יש לעיין בגדר אבילות החורבן שתקנו חז"ל ומה המכוון בה, דהנה בדרך כלל לכל צער ישנה אפשרות של השלמה או תיקון, ועל זה אומרים העולם "אין בוכים על חלב שנשפך", ומהטעם הפשוט שחבל להצטער כשאפשר לתקן ולהשלים ע"י השגת חלב אחר. אמנם אבילות הוא צער אמיתי על דבר שאי אפשר לתקן או להשלים (שאי אפשר להקים את המת מקברו), והדרך היחידה היא להשלים עם המצב, וזו היא אבילות על קרובים, שאילו היה אפשר להקים את המת מקברו לא היינו



שגרת יומו, ויבקש ביתר שאת על בנין הבית. ובכלל זה שאר הצומות על החורבן כעשרה בטבת ושבעה עשר בתמוז, שכולם המה כאמור ניהוגים של אבילות.

**ויש** להביא ליסוד זה כמה ראיות, להוכיח שאף התענית על החורבן היא ניהוג של אבילות.

### ראייה ראשונה

**כתב** השו"ע (יו"ד שמ"א, א), דאונן שמתו מוטל לפניו, פטור מכל מצוות עשה דאורייתא ודרבנן, ואסור בבשר ויין.

**ונחלקו** רבותינו הראשונים אם חלים דיני אבילות על האונן (דסו"ס נפטר המת), או דלמא רק לאחר הקבורה, ומותר הוא כעת בכל (מלבד בשר ויין), או שחלים

על האונן דיני אבילות מסויימים אך לא כולם. (יעויין **רמב"ם** (אבל פ"א ה"ב) שהתיר הכל ואף בתשמיש המטה (כן ביאר הב"ח שם סק"ו בדעתו, וכן מנהג תימן (שו"ע המקוצר להגר"י רצאבי חלק תורה ומצוות עמוד שעט), ותוס' ברכות יח. שאסר בתשמיש המיטה, ורמב"ן בתורת האדם דס"ל שחלים דיני אבילות חוץ מדינים מסויימים. ונחלקו האחרונים מה סבר המחבר (בסעיף ה).

**וכתב הרמב"ן** (בתורת האדם שם), שאין חילוק בין אונן לאבל, שאף האונן אבל הוא, וחלים עליו כל דיני אבילות, אלא שלא רצו לאסור עליו בכל דיני האבל (ככפית המיטה ועטיפת הראש), "לפי שאם יחמירו עליו באלה, עסקי המת נפסדים בכך".

מתאבלים. ומעתה צ"ב, למה מתאבלים על בית המקדש, והרי אפשר לתקן ע"י ביהמ"ק השלישי. עוד יש להעיר, דלכאורה צ"ב איך חייבו חז"ל להתאבל על מה שלא ראינו ולא הרגשנו, שאילו היו אומרים לאדם להתאבל על קרוב משפחה מלפני עשר דורות שהיה אדם גדול, מן הסתם לא יצליח, וא"כ מהי כאן הדרישה להתאבל.

**עוד יש להעיר** מנוסח הקינה הידוע של ת"ב, "אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה וכבתולה חגורת שק על בעל נעוריה", שלכאורה יש כאן סתירה, שאיך אפשר לקונן בחדא מחתא כצער יולדת וכצער אלמנה, והלא אין צער זה כצער זה. דצער לידה הוא צער המהול בצפייה לטוב, דסו"ס יש כאן אחרית ותקוה בהולדת הבן, ואילו אלמנה הוא מצב שאין לו תקנה, שהרי בעלה לא יחזור יותר, ואיך כותב הפייטן שיש לקונן על ירושלים כמו יולדת ואלמנה יחדיו. ובייתר, שהרי חורבן הבית באמת דומה לאשה בציריה ולא לאלמנה, שהרי יש תקוה ע"י בנין הבית בשלישי.

**ונראה לכאורה ברור מכאן**, שאין אנו מתאבלים על חורבן הבית הראשון או השני, שהרי הם לעולם לא יחזרו, ועוד, שהרי צער זה יתקן בבנין הבית השלישי בב"א. וכמו כן פשוט שאין האבילות על הבית השלישי, שאי אפשר להתאבל על דבר שלא היה, ונמצא באמת שאין האבילות על דבר שלא ראינו. אלא דהמכוון בחז"ל בחיוב אבילות החורבן הוא על המצב העכשווי המקולקל של ריחוק הבנים מהאב, שחיים אנו אותו לצערינו, רואים ומרגישים יום יום, שהוא מצב חיים לא טבעי ולא תקין, ואנו מתאבלים ובוכים על שאין לנו חיים אמיתיים כפי שהיו ראויים להיות, שאין לך צער גדול מאדם שחי כל חייו בדיעבד וכנכה המשותק ומוגבל, שאף שחי הוא - אי לחיים שכאלו. והנה באמת מצד אחד מצבנו זה דמי לאלמנה, שכל יום שעובר אין לזמן זה תקנה, שאי אפשר לחיות בבריאות ואושר למפרע, ולהחזיר לאחור זמן שעבר בחולי, אלא שמצד שני מצבנו זה דומה אף לצער יולדת, שמייחלים אנו שיום אחד סו"ס מצב זה יפסק, בגאולה שתבא בכל יום במהרה בימינו.

**ולכן תקנו חז"ל ניהוגים שונים של אבילות וצער**, שלצערנו ולבושתנו שוכח האדם מתוך תרדמת הרגל יומו שהוא בגלות וחיייו אינם חיים (יעויין דבריו החריפים של הגר"י עמדין (סידור בית יעקב דיני ת"ב) על הסיבה לאורך הגלות, שאין אנו מרגישים בחסרון ביהמ"ק), ומתוך שמצטער בניהוגי האבילות יש לקוות שיתעורר וירגיש בחסרונו העצום, ויבא לבקש מעומק הלב (בהרגשה של **כבר אי אפשר יותר**) על הגאולה.



ולכאורה תמוה, דמה ענין אכילה ושתייה למצוות הנוהגות באבל, והלא אבל מותר באכילה ושתייה. אלא ע"כ דכוונת הגמ' לומר, דאף שלא תקנו כאמור צום באבל, מ"מ מניעת אכילה ושתייה היא מניהוגי האבילות, וכפי שמצינו באונן.

### ראייה שלישית

**כתב** השו"ע (תקנ"ד, כה), "כל האוכל ושותה בת"ב אינו רואה בשמחת ירושלים, וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה. וכל האוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת, עליו הכתוב אומר 'ותהי עוונותם על עצמותם'.

והנה חילק המחבר חילוק ברור בין סעודה המפסקת ליום ת"ב, דביום ת"ב עצמו אין חילוק בין המאכלים לאיסור, וכל מה שיאכל וישתה יחשב כאינו מתאבל על ירושלים. ומוכח מכאן, דאף אכילה ושתייה הם מניהוגי אבילות. (וממילא יש כאן גם ראייה דהמנ"ח הוא דלא כהלכתא, דלמנ"ח אכילת לחם היא מדין תענית, ולמה לא יחשב מתאבל על ירושלים).

### ראייה רביעית

**כתב** השו"ע (תקס"ח סעיפים א, ז, ח), דנהגו להתענות ביום שמת בו אביו, ומקורו מהא דאמרינן בברייתא נדרים (יב). לענין נדרי איסור, "הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין, כיום שמת בו אביו".

ובתבו הראשונים (ספר חסידים והתשב"ץ, הובאו בב"י יו"ד סימן ת"ג), דמצוה להתענות בו. וטעם הדבר, "לפי שהאב והבן גוף אחד הם, וראוי לבן שיתעצב ביום מיתת אביו".

ובשו"ת תרומת הדשן (סימן רצ"ג) כתב,

ומבואר ברמב"ן, דאף אונן שם אבל עליו, דסו"ס מתו נפטר, וראוי היה שיחולו עליו כל דיני האבילות, אלא שהקלו בו רבנן בכדי שיוכל לטפל כהוגן בנפטר. והרי, כיון שאסרו חז"ל לאונן (האבל) בשר ויין, הרי שמוכח מכאן, שאף מניעת אכילה ושתייה היא מניהוגי אבילות. (ומה שלא אסרו גם האבל בבשר ויין כל שבעה, יש לומר דלא החמירו באבל כולי האי, לפי שז' ימים הם וצער גדול הוא, והוי כגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה).

### ראייה שניה

**יעויין** בתשב"ץ (ח"ב סימן רע"א) שכתב לבאר, מדוע רק בתענית ת"ב נאסרו חמישה עינויים, דלא כמו בשאר תעניות שנאסרו רק באכילה ושתייה, וז"ל, "משום דבת"ב איכא מילתא אחריתי דליכא בשאר צומות אפילו איכא שמד, והוא משום חיוב אבילות, כגון לא יאכל בשר ולא ישתה יין, ושאר מצוות הנוהגים באבל, דמשמע שהדינין ההם הם מיוחדים לת"ב בלבד, משום אבילות החורבן. ומשום גררא דהנהו דיני, תנא לכולהו גבי ת"ב.

ולכאורה קשה, מהו שכתב התשב"ץ, דחיוב אבילות שתקנו בת"ב הוא סיבה לאסור בשר ויין, והלא אבל אינו מצווה לצום כלל, וצ"ב.

**אלא** ודאי מוכח מכאן, דאף שלא תקנו צום באבל (מטעמים שונים), מ"מ מניעת אכילה ושתייה (כבשר ויין או כל אכילה שהיא), סיבתה ועניינה הוא - ניהוג של אבילות.

ונראה ברור לכאורה, דזהו אף כוונת הגמ' (תענית ל.), "ת"ר, כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, אסור באכילה ושתייה ובסיכה וכו'".

שמתענה הבן ביום זה, "לזכרון יום אנינותו וצרתו".

**ופשוט** וברור, שניהוגי אבילות חזינן הכא, וכפי שעולה בבירור מלשון הראשונים, ואף מסברא יש לומר כן, דתענית זו היא ניהוג של אבילות, דאחרת מדוע תקנו להתענות על אביו דווקא ביום זה, דמלבד אבילות מה ענין יש ביום זה. ומוכח א"כ, דתענית מדרכי אבילות היא.

### ראייה חמישית

**כתב השו"ע** (תק"פ, א), "אלו הימים שארעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם". ויעוי"ש שם, שהכוונה לימים שארעו בהם צרות ופורענויות לישראל כמיתת צדיקים ושריפת ספר תורה וכדומה, שנהגו שמתענים בהם.

**והוסיף** השו"ע וכתב (בסעיף ג), "יש מי שאומר שגזרו שיהיו מתענים בכל שני וחמישי על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חילול ה', ולעתיד לבוא יהפכם ה' לששון ולשמחה.

**וכתב** המ"ב (שם ס"ק ט"ז), שיש שאינם נמנעים מאכילה ושתייה לגמרי אלא רק מתענים מבשר ויין בהם, וגם בלילה שלפניהם.

**ומדכתב** המ"ב שיש שמתענים בהם מבשר ויין, שמע מינה דמשום סרך אבלות נגעו בה, וכדרך שאונן נמנע מבשר ויין. ומוכח מכאן, שתעניות אלו הם ניהוגי אבילות על הצרות שארעו לישראל. ושמע מינה, דאף תענית - מטכסיס אבילות היא.

**סיכום וחידושים להלכה העולים מיסוד זה לדינא**

ה. ולאחר שהוכח בס"ד, ע"פ ראשונים ושו"ע, דאין תקנת ת"ב כוללת שני

עניינים שונים, אלא כולה תקנה אחת היא משום אבילות החורבן, שתקנו חז"ל צורות שונות של ניהוגי אבילות ובכללם אבילות ע"י צום, יש לסכם הדינים העולים בזה להלכה בדיני ת"ב (ונצרך אף מסקנות והלכות אחרות שנתבאר בהערות למטה).

**א)** לשיטת המנחת חינוך והגרי"ז, תקנו חז"ל שתי תקנות שונות בת"ב, דין תענית - שצוו שינהג האדם בעצמו חמישה עינויים מדבריהם, וכדרך שמתענה ביוה"כ. דין אבילות - שצוו שינהג האדם בעצמו ניהוגי אבילות, וכדרך האיסורים שנהג האבל בעצמו. ולשיטה זו הרוחץ עובר שני איסורים, ביטול גזירת התענית וביטול גזירת האבילות, אילו האוכל והשותה עובר רק איסור אחד.

**ב)** לשיטתם עולים ג' חידושים להלכה - א) הרוחץ או הנועל נעליו בת"ב חמור ממי שאוכל ושותה. ונפק"מ לאדם שרפואתו לשתות או לשבת במים קרים, שעדיף שישתה משירחץ. ב) איסור הושטת אצבע למים בת"ב, אינה מדין אבילות (שהאבל מותר ברחיצת פיו"ר בצונן), אלא מדין תענית (כיוה"כ). ג) האוכל לחם בת"ב, עבר על גזירת התענית אך לא עבר על גזירת האבילות, ואף שלא נקרא מתענה, חשיב מתאבל. ונפק"מ, שאינו בתוקף העונש של "ותהי עוונותם על עצמותם".

**ג)** מטין משמיה דהגרי"ז, שבת"ב החל במוצ"ש, הפטור מן התענית מבדיל על היין, דבערב ת"ב בסעודה המפסקת יש דין אונן (ולכן אסור אז מדינא בבשר ויין, כאונן), אמנם בת"ב עצמו יש דין אבל, ולכן מותר לחולה (הפטור מן התענית) לשתות יין, כאבל. אמנם דבריו קשים בסברא לכאורה, ואף נסתרים מדברי הראשונים, שמפורש בהם שאיסור בשר ויין הוא אף בת"ב עצמו.

נאסר, שאני ת"ב שהיא אבלות דכלל ישראל וחמירא טפי. (ריטב"א תענית יג:).

**כל** שאינו פטור מן התענית, אם אוכל או שותה בת"ב מכל סוג מאכל או משקה, עליו הכתוב אומר "ותהי עוונותם על עצמותם". ומהטעם שאינו רואה צורך להתאבל על ירושלים.

**אף** שנעילת הסנדל אסורה גם ביוה"כ וגם בת"ב, מ"מ מצאנו חילוק ביניהם. דהנה הביא המ"ב בהלכות יוה"כ, דעת הב"ח להחמיר בנעילת שאר מינים אם הם נעליים נוחות, ואילו בהלכות ת"ב לא הביא.

**והנה** מלבד מה שיש לחלק בין דין דאורייתא דיו"כ דחמיר, לדין ת"ב דרבנן, יש לחלק עוד ע"פ האמור כאן. דביוה"כ הוא דין עינוי, ולכן אם הנעל נוחה י"ל שאין זה עינוי ויש להחמיר, אמנם בת"ב הכל הוא ניהוג אבילות ואף נעילת הסנדל, ובאבל אסרו רק נעל עור דחשיב, ולא שאר מינים שאינם חשובים, ואשר ע"כ לא החמיר בזה המ"ב.

### הוכחה הלכתית "דכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה"

ז. ונסיים במאמר הגמ', "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה". ונראה בס"ד להוכיח מאמר חז"ל זה אף מצד ההלכה.

**דהנה** הקשה החת"ם (בספרו על התורה תורת משה, פרשת דברים), מדוע בת"ב החל בשבת ונדחה ליום א', לא אומרים ביום א' תחנון, שאף שהצום נדחה ליום ראשון, מ"מ התאריך ט' באב הוא בשבת ולא ביום ראשון, ורק על תאריך ט' באב נאמר "קרא עלי מועד", (ומשום שנקרא יום זה מועד נפטר מתחנון). וכתב לחדש, דצ"ל שכל דיני וחיובי ת"ב אינם באים מחמת היום אלא מחמת הצום, ולכן כיון

(שזמן האנינות שמתו מוטל לפניו הוא ת"ב בעצמו, אלא שהוסיפו חז"ל שזמן זה יתחיל כבר מערב ת"ב בסעודה המפסקת).

(ד) חולה שאין בו סכנה בת"ב הצריך בשר לרפואתו, אף שפטור מן התענית, אם יכול להמתין ולאכול הבשר במוצאי הצום חייב לעשות כן, שאיסור אכילת בשר היא מדיני אבילות, ולא נפטר החולה אלא מדין תענית ולא מדיני אבילות. (שהרי פשוט שחייב לנעול נעליים שאינם של עור אם יכול).

(ה) אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, היינו דווקא בעיקר התקנה, שבזה מקעקע לגמרי היסודות שהניחו הגדולים ממנו, אמנם תוספות על עיקר התקנה, יכול אף בי"ד הקטן לבטל. (ע"פ תוס' מגילה ה:).

(ו) כל דיני ואיסורי ת"ב (כולל אכילה ושתייה), המה הנהגות של אבילות, וכמאמר הגמ' - "כל מצוות הנהגות באבל נוהגות בת"ב, אסור באכילה ושתייה, ובסיכה ונעילת הסנדל וכו'". הרי שאף שאכילה ושתייה אינם נוהגות באבל דיו"ד, נוהגות מדין אבלות בת"ב. ומכאן עולות כמה הלכות:

**כל** איסורי ת"ב שווים המה בחומרתם, מלבד אכילה ושתייה (שנאסרו כבר בימי הנביאים, תוס' מגילה ה:), והרוחץ או נועל מנעל עובר איסור דרבנן אחד.

**מעוברת** המתענה ומשלימה, או המתהלך כבריא אלא שנוטל תרופות באופן קבוע, שחשו ברע ורוצים לאכול, אלא שמשערים בעצמם שאם ירחצו במים יוכלו להמשיך בצום, יעדיפו לרחוץ, שאיסור אכילה ושתייה חמור מרחיצה.

**אף** איסור הושטת אצבע במים יסודה בדיני אבילות, ואף שבאבל דיו"ד דבר זה לא

שסו"ס צמים ביום א' לא אומרים בו תחנון.

**ונראה ביאור דבריו**, דהנה ידוע בשם הרמח"ל, דכל השפעות ודיני המועדים נובעים מעיצומו של יום, דע"י התורה או תקנת חז"ל נהפך עצם היום למשפיע ומחייב, ומחמתו חוזרת ובאה בכל שנה אותה הארה והשפעה.

**והנה נראה פשוט שדין זה לא שייך בת"ב**, שאין עיצומו של יום בת"ב, דלא שייך שיתייחד זמן להשפעת פורענות, דאין רע יורד מן השמים. (ורק מגלגלין חובה ליום שקרתה בו חובה). וזה יסוד דברי החת"ס שחיובי ת"ב אינם באים מחמת היום, שאין יום שנקבע זמנו לפורענות חלילה. ואשר על כן חידש דצ"ל שחיובי ת"ב באים מחמת הצום.

**אלא שמעתה צ"ב**, למה באמת הצום הוא סיבה שלא לומר תחנון, וצ"ב.

**והנראה בזה**, דמבואר בשו"ע ונו"כ (או"ח קל"א), דהא שאין

אומרים תחנון הוא לאחת משתי סיבות: (א) עצם הזמן והיום, כשבת או יו"ט ב) אדם הנמצא בביהכ"נ שיש לו שמחה, כחתן או בעלי ברית, שאז פטורים כל הקהל מתחנון. דאף שאין הם קשורים לבעלי השמחה, מ"מ מחוייבים הם לשאת עמם בשמחתם (מ"ב שם).

**ולפי זה**, אם מה שאין אומרים תחנון בת"ב הוא מחמת הצום ולא מחמת היום כאמור, הרי שהביאור היחיד הוא, שמעשה התענית והאבילות פועל שפע טוב בעולם, "שכל המתאבל על ירושלים זוכה (אף בהווה, ולא רק שיזכה בעתיד) ורואה בשמחתה". והיינו שהאבלות היא לא רק סיבה שיזכה בעתיד לשמחת ירושלים, אלא שהיא גם מעשה הגורם בפועל לבנין ביהמ"ק, והיא היא הסיבה לפטור מתחנון.

**ונמצא**, שיש כאן הוכחה הלכתית, דאכן כל המתאבל על ירושלים זוכה ופועל לשמחתה, ואשר ע"כ נפטר מתחנון.





# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] במש"כ הרי"נ אולמן נ"י בחיוב לחם משנה בפהב"כ

ודאתי' להכי יותמהו מאד ד' הקיצוש"ע שהצריך לחם משנה לקידוש פהב"כ, דהא לחם משנה ודאי הוא דין בסעודה עצמה ולא בקידוש, וממילא הוא שייך לכאור' דוקא לסעודת פת ולא לסעודת פהב"כ.

**שוב** עיינתי בתשו' מנחת יצחק (ח"ג סי' יג) שציין הרה"כ במאמרו שהאריך בזה, וראיתי שביאר ד' הקישו"ע באופ"א דלא איירי הקש"ע אלא בקובע סעודת שבת על פהב"כ באופן שמתחייב בזה בנט"י וברכת המוציא ובהמ"ז, וכמובן שבדברי הקש"ע הוא ביאור דחוק מאד, אבל עכ"פ א"כ זה באמת מובן, וא"כ לעולם בקידושים הרגילים מודה שאי"צ לחם משנה, [אגב אעיר בהך מילתא דדין שלימות הוא דין נפרד והזכיר המנח"י הנ"ל את ד' הנצי"ב ז"ל במשיב דבר (סי' כא) דהמנהג בבית הרב דוואלאזין הי' שהמתאחרים מקבלים פרוטות ללחם משנה, וחילק שם כיצד בא הלחם לפנינו, ואכהמ"ל בזה, רק נראה דנידון זה תלוי בפלוגתא דקמאי בליל פסח אי בעי' ב' מצות או ג' מצות, דהמצריכים ג' מצות הוא משום דס"ל דלחם משנה שלם הוא מעיקר הדין דלחם משנה, ודוק].

הנה יש כמה ענייני סעודה בשבת שצריך לחלק ביניהם: א. חיוב ג' סעודות. ב. קידוש במקום סעודה ג. לחם משנה בסעודה. והנה בדין קידוש במקום סעודה נחלקו רבותינו ז"ל אם צריך דוקא על הפת או דסגי גם בפהב"כ ואכמ"ל בזה, אמנם עכ"פ טעמא בעי להסוברים דפהב"כ נמי מהניא לקידוש במקו"ס, הלא לסעודה מג' סעודות לא חשבי' לה, ועכצ"ל דיש כאן ב' דינים דמה"ת יש חיוב ג' סעודות כדררשי' בשבת (ק"ז:) [וי"א דהוא אסמכתא, ואכ"מ], ובפשטות צ"ל דחיוב הג' סעודות הללו הוא בסעודה רגילה של אדם, והיינו בסעודת פת דוקא, דזה במקום סעודתו של אדם בימות החול, ואין רגילות לאכול בתוך סעודה איזה פהב"כ, ולכן גם בשבת א"א לחשוב את הפהב"כ כא' מג' סעודות השבת, אמנם קידוש במקום סעודה הוא ענין נפרד, דסעודה זו עניינה רק להחשיב את הקידוש, שלא יהא על כלום, כי החשיבות של הקידוש היא כשהוא בא על משהו, וכשזה לא משהו חשוב, אין זה נקרא שהוא בא על משהו, וס"ל להנך פוסקים דפהב"כ שפיר מתחשב האי קידוש ואי"צ לזה פת ממש, ואידך ס"ל דבעי' גם לזה פת ממש, ועכ"פ י"ל דלכו"ע אין זה עניין כלל לחיוב דג' סעודות.

## ב] במש"כ הרי"מ חליוה ברחיצת עי"ש

שכשנשאל אם יש לטבל בע"ש, השיב על זה אנו אין לנו אלא ד' הגמ' כך הי' מנהגו של ר"י בר אלעאי ע"ש כו' פניו ידיו ורגליו כו', משמע שהבין דברי הגמ' דסגי בהא ותול"מ.

רק אציין לד' החיי אדם בזה (הל' שבת כלל א' דין י) "מצוה לרחץ כל גופו ויטבל, ואם א"א לו עכ"פ ירחץ פיו"ר בחמין בע"ש" כו', מאידך מהגר"ש"א ידוע (בס' אשרי האיש)

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

### א] איך אנו מקיימים דברי חז"ל שאמרו שכשאומר ברוך כורע

בגופם, וא"כ קשה לומר שהתחיל את כריעת גופו מאמירת -ברוך- שהרי אחרי אמירה זו הוא זוקף!! ולכאורה נראה לדינא שלפי פשטות כל הראשונים שכריעה היינו כפיפת הגוף, לא מקיימים אנו את דברי חז"ל שאמרו לברוע בברוך, וזה צע"ג, ואבקש מכל מי שיש לו תירוץ על פליאה זו שיודיעני, משום שהוא מדברים העומדים ברומו של עולם, ומי יודע אם לא חסר לנו בעבודת התפילה איזה ידיעה על צורת הכריעה כדי לקיים את התפילה כצורה שתיקנו לנו חז"ל. ובפרט אחרי מה שנכתב בגליון הנ"ל [ובגליון שלאחריו בתגובות של הרב מולקנדוב, שג"כ בירר היטב שבראשונים משמע שלא נהגו לברוע בברכים, עייש"ה]. שגם בדברי האר"י אין מפורש לעשות כריעה בלבד בברכים אלא אדרבה משמע שלשיטתו צריך לעשות כריעת הגוף באמירת -ברוך- וא"כ כמעט אין לנו על מה לסמוך במה שאנו נוהגים לעשות כריעה בלבד בברכים ולזקוף ורק באמירת אתה שוחים בגוף בלא כריעת הברכים, וא"כ איך אנו מקיימים את פשטות דברי חז"ל שכורע ב-ברוך- וזוקף בשם, והוא פליאה נשגבה, וצע"ג.

הנה מאז ראיתי מה שכתב הרב א. הכהן סקלי בקובץ בחודש ניסן בדיני כריעה בתפילה רציתי לכתוב הערה בעניין זה אבל מפני טרדות הזמן לא הספקתי לכתוב עד כה, ומ"מ אין מוקדם ומאוחר בתורה.

הנה באמת התקשיתי בדין זה של צורת הכריעה לפי איך שיוצא מהמג"א והעתיקו המ"ב, שמדבריהם משמע שבאמירת ברוך כורע ברגליו ואח"כ באמירת אתה כורע בגופו. והוא פלא גדול שדין זה לא הוזכר באף אחד מהראשונים ומהפוסקים הקדמונים, וזה ממש תימה גדולה ועצומה, שהרי לכאורה אם המתפלל עושה כריעה בברכים בלבד ב'ברוך' ורק כשממשיך ואומר אתה הוא מתכופף ושוחה בגוף, נמצא א"כ שמבטלים דינא דגמרא לברוע [את גופו] כבר כשהתחיל ואמר ברוך? והיה אפשר לומר שאם כורע בברכיו ובעודו כורע שוחה גם בגופו אז נחשב שהתחיל את כפיפת קומתו מתחילת הברכה, אבל מה נעשה שהרבה נוהגים שכורעים ב-ברוך- בכפיפת הברכים אבל בגמר אמירת -ברוך- הם זוקפים את ברכיהם ואז אומרים -אתה- תוך כדי ששוחים

### ב] בירור דין התעטפות במגבת

הנה לילך עם המגבת כשהיא כרוכה על צוארו [מגולגלת כעין צעיף] לכאורה זה דין מפורש בשו"ע בסי' ש"א סעיף ל' שפוסק השו"ע בזה"ל -מותר לצאת ברה"ר בטלית סביב הצואר- ומבאר המ"ב שם בס"ק

הנה במה שכתבתי בגליון הקודם לגבי הלכות הוצאה במסיכה ושעון, בסוף הדברים הערתי בקצרה על דין יציאה במגבת, והואיל ונכתבו הדברים בקיצור, הריני רואה צורך להרחיב יותר בדין זה.



## מנורה הרב אברהם יחיאל הלר הכהן בדרום קמה

שבת דף קמו: שמבואר שם דין הדומה ממש לנידו"ד, והכי איתא שם - בי סדיא רב אסר ושמואל שרי, ברכין דכו"ע לא פליגי דשרי, בקשין דכו"ע לא פליגי דאסור, כי פליגי במיצעי מאן דאסר מיחזי כמשאוי ומאן דשרי לא מיחזי כמשאוי- ופרש"י שם בזה"ל - בי סדיא: לבדין עשוין לקפלן תחתיו במקום הכר או הכסת, ברכין: שדרכן להתחמם בהן. דשרי: דמלבוש הן- עכת"ד. ולכאורה משמע מרש"י דבעינן שיהיה דרך להתחמם בהן כדי להחשיבם כמלבוש, ולכן בלבדים קשים אפילו אם כורכם בדרך מלבוש סביבו חשיב משאוי, ולפי"ז מסתבר שליקח דבר העשוי מבד של מגבת שלעולם אין דרך להשתמש בו כמלבוש [רק אותם האגשים החוזרים מן המקוה] דומה הוא ללבדים קשים שבזה כו"ע מודים שזה מיחזי כמשאוי, וכל הרואה אדם המהלך עם מגבת כרוכה סביב צוארו רואה כאן אדם החוזר מן המקוה ומשיב את המגבת לביתו. ובאמת ראיתי בספר פסקי תשובות שהביא שו"ת מהרש"ג שכתב כדברינו דההיתר ללכת במגבת הוא רק באופן שיש קצת רגילות לילך כך ביום חול והרואה יכול לומר שזה דרך מלבוש, אבל באופן שהרואה מבין שזה צורה של נשיאת המגבת על עצמו שאין זה דרך לבישה בימות החול אוסר המהרש"ג, עיי"ש. [ולא השגתי את הספר לראות דבריו בפנים]. ועיין שם בפסקי תשובות שהביא עוד פוסקים המחמירים באופן שהמגבת לחה ואין רגילות לילך באופן כזה כלל.

קט"ו טעם הדין -דמיירי במדינות שנהגו לצאת כן בחול בבתיהם- ומקור הדברים הובא בב"י שכתב בשו"ת הרשב"א בזה"ל - כל ארץ ספרד נהגו לצאת כן דרך צניעות ואפילו בחצרותם ובתיהם, ודרך מלבוש הוא להם- עכ"ד. וא"כ אם נבוא לדון בהתעטפות במגבת שאין אצלינו רגילות לילך בה, יוצא שצריך להיות אסור שהרי אין דרך לילך כך בחול. והיה אפשר לדון ולומר באופן שכורך את המגבת סביב צוארו אולי סגי שמתעטף בו כצורת המלבוש הנקרא צעיף, אבל נראה שבהרבה מקרים צורת המגבת אינה דומה כלל לצעיף ולפעמים היא רחבה טובא וצריך לכרכה או לגלגלה הרבה, וגם הרבה אנשים מניחים את המגבת על כתפיהם בלא להצמידה לצואר בעין צעיף [ובפרט בימות הקיץ] ועל זה באה הערתי שלכאורה יש בזה איסור גמור של הוצאה, ואין מועיל הנחה בעלמא של המגבת על הכתפיים להחשיבה כמלבוש. גם באופנים שיתעטף בו בצורת מלבוש ממש [או שיתכסה ראשו ורובו במגבת גדולה (כמו המתעטף בטלית גדול)] יש להסתפק טובא במה שעשוי מבד מגבת שמהותו הוא בד שסופג רטיבות ולשם זה הומצא סוג בד כזה, האם כיון שיש מלבוש הנקרא צעיף, ממילא גם אם עשוי הוא מסוג בד אחר מ"מ אין בזה חסרון בשם מלבוש ידיה, או דלמא הואיל וכל אחד מבין שכריכת המגבת נעשית רק מחמת מה שחוזר הוא מהמקוה, הרי זה מזויף מתוכו לקרוא למגבת הכרוכה על צוארו מלבוש. ואולי אפשר לפשוט ספק זה מסוגיית הגמ' במסכת

ג] לגבי סומא העולה לתורה האם צריך לקרוא בפיו בלחש, ונפק"מ לדידן (בעידן הקורונה) כשמעלים לתורה מיישהו מהמרפסת והוא רק מברך ואינו רואה בספר תורה [להנהיגים להקל בזה].

לבאורה נראה פשוט שלדעות המקילין להעלות סומא אע"פ שאינו קורא בעצמו מתוך הכתב טעמם הוא משום שסוברים שהוא יוצא שומע כעונה

מהבעל-קורא, ולכן יכול לברך על הקריאה בציבור שמתייחסת אליו מדין שומע כעונה. וא"כ לפי"ז אין צריך שהוא יקרא בלחש עם הבעל קורא, וכן מבואר במ"ב בסי' ס"ו סקכ"ו שמי שקראו לו לעלות לתורה באמצע ק"ש יעלה ויברך ברכת התורה אבל לא יקרא בלחש עם הש"ץ אלא יטה אזנו למה שקורא הש"ץ ויצא ממנו מדין שומע כעונה, חזינן שאין זה לעיכובא שיקרא העולה בפיו. אלא שמבואר במ"ב בסי' קל"ה סקט"ו שלכתחילה יקרא אפילו בעל פה אם אינו יכול לקרוא מן הכתב, וטעם דין זה הוא שהואיל ולדעת המחמירים שלא להעלות סומא לס"ת טעמם הוא שלא מסתבר להם שהעולה יברך על קריאת הש"ץ ולכן סברו שחייב הוא לקרוא בעצמו ושתהיה ברכתו על קריאת עצמו, ולכן פסק השו"ע שכל מי שעולה לתורה צריך לקרוא בלחש עם הש"ץ כדי שתהיה ברכתו על קריאה ידיה, ובשו"ת משאת בנימין (סי' ס"ו) כתב לתמוה על דבריהם בזה"ל - למה לא יעלה גם מי שלא יודע לקרות ויברך ויענה בע"פ מילה במילה אחר הש"ץ, דאי משום דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה הא קיי"ל בכל מקום דהשומע כעונה, ומאחר ששומע העולה מפי הש"ץ הקורא מתוך הספר והוא עונה אחריו חשיב כעונה מתוך הספר - עכת"ד. ולכאורה כוונתו שאם העולה לתורה שומע מהש"ץ את הקריאה ואומר אחריו מה ששומע נחשב כאילו קורא הוא מתוך הכתב שהרי מדין שומע כעונה נחשב השומע כקורא מתוך הספר ממש וכאילו רואה הוא בספר כל מילה שהוא אומר בפיו, וזה הטעם שכתב המ"ב שלכתחילה יקרא בעל פה. ולפי

זה צריך לזהר שלא יקדים שום מילה שמוציא בפיו לפני ששומעה מפי הש"ץ, ומצוי שהעולה לתורה מכיר את הפסוקים והוא לוחשם בעל פה ביחד עם הש"ץ מחמת מה שהוא יודעם ומכירם, ונמצא שאמירתו אינה מחמת ששומע את המילים מפי הש"ץ אלא הוא קורא ביחד עם הש"ץ מכח זכרונו וידיעתו את הפסוקים, ובכל עולה לתורה באמת לא צריך להקפיד בזה שהרי ברכתו היא על קריאתו בעצמו ושפיר יכול לקרוא מתוך הספר הפתוח לפניו ואינו צריך להקפיד לקרוא אחרי הש"ץ מילה במילה, אבל כאן שהוא קורא בעל פה והרי צריך לזהר שלא להכשל באיסור אמירת דברים שבכתב בעל פה לכן צריך לזהר מאוד שקריאתו בלחש תהיה רק מכח מה ששומע מהש"ץ ולא מכח זכרונו וידיעתו את הפסוקים, והדבר צריך זהירות רבה באופן המצוי בזמנינו לאותם מגיני המרפסות שנוהגים להעלות לתורה מי שעומד במקום אחר שבוה מצוי הרבה שאין הוא שומע כ"כ ברור את הש"ץ הקורא [ממרפסת אחרת] והוא לוחש את הפסוקים קצת מתוך הזכרון וקצת ממה שהוא שומע ובוה עלול הוא להכשל בקריאה בעל פה שעל קריאה כזו ודאי אסור לברך ברכת התורה וא"כ נמצא ברכתו לבטלה, ודו"ק.

עוד יש להעיר שיש חילוק גדול בין סומא או עם-הארץ העולה לתורה והש"ץ קורא דמ"מ העולה עומד ליד הס"ת ומתקיים בזה הדין שהביא הטור שאין לו לש"ץ לקרוא יחידי אלא צריך שיעמוד אחר לידו, אבל כשהוא עומד מרחוק אולי אין זה בכלל ההיתר שהקילו הפוסקים שהתירו לסומא לעלות לתורה, ויל"ע.



מכתב ג'

הרב משה חליוה

כבוד חכמי ורבני מערכת מנורה בדרום, ה' עליהם יחיו,

של' וברכה וכט"ס,

**בחייבת** הקודש קבלתי את גליון י"ב - קובץ השנה - מלא וגדוש בתנובות אסמיהם דרבנן ותלמידהון דורשי ה' ועוזו בדבר ה' זו הלכה ורדיתי מצוף דבש אמריו, ויהא רעווא שתזכו להוסיף לילך מחיל אל חיל ולהגדיל תורה ולהאדירה לאי"ט.

**ומשנה** ברכה לידידנו רב הפעלים הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א על סיועו בהדפסת והפצת הקובץ באמצעות מכון גם אני אודך שבראשותו, גם ברוך יהיה.

**מידי** עיוני בקובציכם המופלא נתעוררתי לאיזה ציונים הערות והארות שעלו ברעיוני לפום ריהטאי ומאפס הפנאי הנני מעלם בזה עלי גליון בקציר האומר ויהי הקצר אמיץ ולקוצרים יאמר ה' עמכם.

### [א] בענין ברכת השוקולד

**במ"ש** הגר"י אביטל שליט"א (עמוד ל"ו ואילך) בענינא דברכת השוקולד, והעלה דבפשיטות דלדעת' דמרן ורמ"א ז"ל יש לברך עליו בורא פרי העץ, ומייתי מ"ש בזה בספרי דרבנן.

**הנה** משכבר הימים זכיתי לשאול זה מקמי' מו"ר מרן הגאון הגדול רבי יהודא

שפירא זצוק"ל ומרן הגר"נ געשטעטנר זצוק"ל בעמח"ס שו"ת להורות נתן ותרווייהו השיבוני דלמעשה יש לברך עלי' שהכל נהיה בדברו. וכן נמי שמעתי מהגאון הגדול רבי יהודה סילמן שליט"א ומעוד מגדולי ההוראה שליט"א ובספרי אחרוני זמנינו האריכו בזה, ואכמ"ל.

### [ב] בענין ברכת עושה הים הגדול

**במאי** דהאריך הגרצ"ה וילנסקי שליט"א (עמוד מ"ז ואילך) לדון בגדר ברכת עושה הים הגדול סובב הולך אמ"ש מרן ז"ל בשלחנו הטהור סי' רכ"ח (סעיף א') ע"ש. יעויין נמי בספר מאיר עוז חלק עשירי

(עמוד תש"מ ואילך) מאי דנשא ונתן בהאי סוגי' בטוב טעם ודעת ע"ש באותיות מחכימות [נועי' בספר בר אלמוגים להגר"א גניחובסקי זצוק"ל (סי' קס"ד, עמוד תשפ"א, ד"ה והנה)].

### [ג] בענין חיוב כניסה למקלט בזמן אזעקה

**במ"ש** הגר"ד שטרן שליט"א (עמוד נ"ז ואילך) בענינא דחיוב שמירת הגוף מסכנות ונו"נ בדבר שאלת החיוב להכנס למקלט בזמן אזעקה רח"ל. עי' מאי דכתיבנא

בהא בעזה"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני עירובין (סימן נ"ד) ומאי דמייתנין התם ממאי דזכינו לשמוע בזה מרבותינו הגדולים, ע"ש באורך.

### ד] אי העוסק בתפילה מיפטר מליתן צדקה בהחוא זימנא

הגר"ח קניבסקי שליט"א הל' מתנות עניים פרק י' (ציון ההלכה, ס"ק צ"ו) דכ' דאפשר דמי דקאי בתפילתו אינו חייב ליתן צדקה מדעוסק במצוה פטור מן המצוה ע"ש היטב, ועי' נמי מ"ש בזה בס' באורח צדקה (פ"ג סעיף ט"ו בהערה כ"ה), ע"ש.

במ"ש ידידנו הרה"ג רי"נ אולמן שליט"א (עמוד ס"ו) דכאשר יש גבאים המסתובבים בביהכנ"ס בשעת התפילה לאסוף כסף דלכאורה פטורים מליתן להם מדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. עי' בספר דרך אמונה למו"ר מרן שר התורה

### ה] בענין התעטפות במגבת מלבוש בשבת

אבני ישפה (ח"ב סי' כ"ט ס"ג), וקמוסיף התם דמנהגו דמרן הגריש"א זצוק"ל היה לצאת עם מגבת על צווארו והיה מתכסה בה כשירד גשם וכנף אחד היה עגול, ע"ש. [ועי' באשרי האיש (שם) מ"ש בדעתי דמרן זצוק"ל אי בעי לעגל כנף אחד מדינא, ע"ש].

ודכירנא נמי דאמר לן הגאון הגדול רבי יוסף ישראלזון זלה"ה חרב"נ

דמרן הגריש"א זצוק"ל דכשהיה יורד גשם ביומא דשבתא היה מרן זצוק"ל מניח מגבת על השטריימל וכיסה בה נמי מקצת גופו שלא יהיה בזה חשש דטלטול, וע"ע בספר הליכות האיש מהליכותיו דמרן הגריש"א זצוק"ל (עמוד י"ד ועמוד קי"ז) מ"ש בזה ע"ש היטב.

ועי' בספר פסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח סי' ש"א (ס"ק מ"ב) מאי דמייתי מגדולי הפוסקים דהתירו לילך עם מגבת הכרוכה סביב צווארו ע"ש, והרבה יש לדון בכל זה.

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"י הכהן הלר שליט"א (עמוד קי"ב) משמי' דספר ארחות שבת (פכ"ח, ס"ק קנ"ח) דכ' בפשיטות דמותר להתעטף במגבת בדרך מלבוש כמו צעיף וכן מותר לילך בה כשהיא מועילה לו להגן על גופו אפי' כשמתעטף בה שלא כדרך מלבוש, ע"ש. והרי"א שליט"א השיג אדבריהם, ע"ש בדבריו.

הנה בספר אשרי האיש מפסקי מרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (חאו"ח ח"ב הל' שבת, פי"ד ס"ז) כ' וז"ל הצריך לצאת עם מגבת במקום שאין עירוב יכול לעטוף עימה את הצואר כעין צעיף כיון שזה דרך מלבוש, ומותר לצאת כך, ולא דמי לאיסור לצאת במנעל אחד האמור בסי' ש"א ס"ז דילמא מחכו עליה, דאם נחשוש לכך יהיה אסור גם לצאת במכנסים אדומים וזה לא מסתבר, אלא ודאי שרק בדבר שהוא כמנעל אחד יש לאסור עכ"ל ומקורו משו"ת

### ו] בעניני ברכת כהנים

כאדם שאומר תבואתה לראש פלוני כך וכך אלא אלי תתפללו שאברכם אני כמו שמפרש יברכך ה' ואני אשמע קולכם כאשר תאמרו ואברכם לישראל כמו שמפרש ושמנו את שמי על בני ישראל כשיברכו כהנים לישראל בשמי ולא בשמם אני אברכם לישראל כמו שיתפללו הכהנים ואומרים יברכך השם,

הנה ידידנו הרה"ג מוה"ר פנחס יצחקי שליט"א האריך למענינו בענינא דהנהגת הישראל בעת ברכת כהנים והגני בא באיזה הערות והארות על סדר דבריו החביבים. א. במ"ש (עמוד קי"ט) משמי' דהרשב"ם ז"ל בפ' נשא דפי' עה"פ כה תברכו את בני ישראל וז"ל כלומר לא תברכו מברכת פיכם

מן הצד". ובהערה דשם (ס"ק של"ז) כ' "שמעתי מרבינו שליט"א די"ל דשאני הכא משאר דוכתי שמקילין בשעת הצורך לעבור מן הצד דמאחר דנקטי' בעלמא לחוש להאוסרין מן הצד נחשבים אנו בזה כעם שבשדות דהו בכלל הברכה ואין כאן צורך להקל דאדרבה לפי מה שאנו חוששין דאסור הרי אנו בכלל הברכה, עכ"ל. ועמ"ש התם מספר אשי ישראל (פכ"ט, הערה נ"ג) משמי' דמרן הגרשז"א זלה"ה, ע"ש.

**איברא** דאי מהא לא תקשי אמה דכתיבנא, די"ל דדייקא בגוונא דגמר שמו"ע ורק דאינו יכול לבוא מחמת דא"א לו לפסוע דבזה שייך למימר דהו"ל גדר דאנוס, משא"כ במאן דקבע עצמו לתפילה ארוכה ועודהו בשמו"ע דל"ש זה, וכמש"נ היטב. (ועי' בספר מאיר עוז חלק רביעי (עמוד תתצ"ג ואילך) ויש לדון בכל זה טובא).

ג. במ"ש (עמוד קל"ב ואילך) לדון אי שרי להתפלל בעת ברכת כהנים, ונו"נ בזה כדת של תורה, עי' נמי בספר כאל תערוג (תפילה, עמוד קצ"ד) דמייתי משמי' דמו"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל דהחולם חלום רע ורוצה לומר הרבש"ע המודפס בסידורים לא יאמרנו בשעה שהכהנים אומרים הפסוקים רק כשמנגנים כשאומרים שלום (ובזמננו נוהגים לנגן רק בג' רגלים) ואמר נמי שיש נוהגים לנגן בסוף כל פסוק ויכול לומר ג"כ אז (ועי' במ"ב סי' קכ"ח ס"ק קע"ב) ואם חלם חלום שנפשו עגומה עליו מאד י"א שיכול לומר אפי' כששומע המילים וא"צ לחכות לג' רגלים. והכי מייתי מספר ילקוט מעם לועז (פרשת נשא פ"א, ועתוס' סוטה ט"ל ע"ב). ע"ש, ועי' בספר מאיר עוז חלק רביעי (עמוד אלף ז') ע"ש.

ד. במ"ש (עמוד קל"ו) במי שעומד באמצע

ע"ש. והוכיח מינה דברכת כהנים הוי כגדר תפילה. ומייתי דכן מבואר מלישנא דרבותאי הפוסקים ז"ל. הנה לפי"ז איכא לעיוני בגוונא דאין הכהן יודע דיש לברך באופן זה דכעומד בתפילה להשי"ת. ובירך כאדם המברך מדנפשי' אם יש חסרון בברכת כהנים כהאי גוונא, וצ"ע [ועי' בספר כאל תערוג (תפילה, עמוד קצ"א) מ"ש מו"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל לדון אי כהן שמברך ברכת כהנים צריך לכיון לברך או דסגי שיכוין שיאמר המילים משום דהקב"ה ציוה לאומרם ע"ש בדבריו].

ב. מ"ש (עמוד קכ"ז ואילך) לדון במי שיושב במקומות הראשונים בביהכ"ס ונמצא דעומד אחורי הכהנים, ואיהו קאי בשמו"ע אי נימא דהוי בגדר אניסי וכהך דעם שבשדות.

**הנה** לפענ"ד נראה דאע"ג דמעלה עצומה היא להאריך בתפילתו מ"מ כיון שקובע עצמו במקום דאחורי הכהנים לא הוי בכלל הברכה ולא שייך למימר דהו"ל בגדר דאנוס מאחר שבידו לקבוע עצמו מראש בתפילתו לפני הכהנים (ואם חושש לעכב הציבור מלפסוע, שערי אפשויות לא ננעלו) ומשו"ה נראה נמי דל"ש להתיר בזה לילך באמצע תפילת שמו"ע בשביל להיות לפני הכהנים מאחר דל"ה צורך התפילה ובשגם דכאמור יכל לקבוע מקומו במק"א מקודם לזה. ושאני עם שבשדות דלא הו כלל קמן דמשו"ה יש ליתן עליהו גדר דאניסי, ודוק היטב.

**והנה** בספר דעת נוטה מתשו' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ח"א הל' תפילה תשו' שנ"ח) נשאל במי שעומד במזרח וסיים שמו"ע ועומד אדם מאחוריו בתוך ד"א אם יכול לפסוע כדי שיוכל להתברך בברכת כהנים והשיב "אולי יפסע

שמו"ע ושומע ברכת כהנים מאי יעביד, עי' בספר כאל תערוג (שם עמוד קצ"ב) מ"ש בזה מכמה דוכתי, ועי' נמי בשו"ת מים חיים מתשו' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח ק שליט"א (עמוד קכ"ד) דנשאל בזה והשיב "ישתוק וישמע", ע"ש ואכמ"ל בזה.

ה. עי' בספר שפתי איל שזכינו להו"ל מתורתו דמו"ר מרן רשכבה"ג הגר"א"ל

שטינמן זצוק"ל (עניני אורח חיים, ס"ק י"ד וט"ו) מאי דמיתנין ממאי דשמענו ממו"ר מרן זצוק"ל בעניני ברכת כהנים, ע"ש. וע"ע בספר זכותא דיעקב שזכינו להו"ל מתורתו דמו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל (בהנדמ"ח עמוד קכ"ב) מ"ש סגולה לזש"ק בזמן אמירת ברכת כהנים ע"ש, ואכמ"ל.

### [ז] בפלו' דקמאי בטעמא דתיקנו חז"ל ארבע תעניות

**במ"ש** ידידנו הרה"ג מוה"ר ערן כברה שליט"א (עמוד קמ"ה ואילך) בפלוג' הראשונים ז"ל בטעמא דתיקנו חז"ל להתענות בד' תעניות אי הוי משום תשובה או משום אבל, עי' מאי דהארכנו בזה בעזה"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני תשעה באב (סימן א') ובסו"ד הבאנו דזכינו לשאול מקמי' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי

שליט"א אי מ"ש הר"ן ז"ל שהוא על דרך אבל פליג אמ"ש הר"מ ז"ל דהוא על דרך התשובה והשיבנו מו"ר מרן שליט"א בכתב יד קדשו וז"ל "היינו הך אַבְל מעורר הלבבות", והגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א כתב לן בהא וז"ל "האבל צריך לעורר לתשובה", ע"ש ואכמ"ל.

### [ח] אי שרי לחולה שאיב"ס לילך בשבת לרופא מחלל שבת רח"ל

**במ"ש** ידידנו הרה"ג ר"ש שרפי שליט"א לדון במ"ש בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"מ ס"ח) גבי חולה שאין בו סכנה ויש לפניו ב' אפשרויות או דילך לרופא שומר תורה ומצוות, או לילך לרופא שאינו שומר תומ"צ. ואיברא דהרופא שאינו שומר תומ"צ מומחה טפי, דילך להרופא שאינו שומר תומ"צ. וידידנו הרש"ש שליט"א האריך לדון בטעמא דהא.

**הנה** עי' נמי בס' שמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח (פ"מ ס"י ובהערה ל"ב) דהרחיב היריעה בהאי ענינא ע"ש ומשם בארה.

**והנני** מביא בכאן נמי מ"ש ידידנו הרה"ג רי"א הכהן אדלר שליט"א בספרו לפני עור (כללים פ"ז ס"ג) וז"ל: כתב בברכת משה [=להגרמ"נ ירושלימסקי זלה"ה]

(קונטרס התשובות סי' כ"א) דחולה שאין בו סכנה מותר לילך אצל הרופא בשבת לשאול בעצתו אע"פ שיתכן דעיי' יכתוב לו סממני הרפואה, ואחד מטעמיו, דלא שייך לפנ"ע אלא בעושה מעשה ומושיט לו האיסור [וכן כשמכשילו באמירה] משא"כ הכא דרק מתייעץ עמו בענין בריאותו, והגרמא דחילול שבת הלא היא בשוא"ת, עכ"ד. אמנם בזבחי צדק (חאו"ח, סימן י"ח) כתב לאסור בנידון זה וביאר, דכל שגורם לחבירו לעשות העבירה כניד"ד עובר אלפנ"ע. ואף שאינו מושיט לו האיסור עצמו, והוכיח כן מהא דכתבו התוס' (נדרים ס"ב ע"ב) דאסור להלוות מעות לצורך בנין עבודת כוכבים [משום לפנ"ע (גימוקי יוסף)] עיי"ש. וקצת כעין זה כתב בקהלות יעקב (ליקוטים ח"ב סי' ז') דבכלל הלאו דלפנ"ע שלא יעשה "מעשה המעורר אצל חבירו הרצון וההסכמה

לעשות עבירה "והביא לזה ראייה מהא דאיתא במו"ק (י"ז א') דהמכה בנו גדול עובר משום לפנ"ע, והוא שע"י הכאתו מעורר אצל הבן הרצון לעבור על כיבוד או"א, עכ"ל. ועי' מ"ש ידידנו הרי"א שליט"א לחילוקי בין הא למ"ש הברכת משה, ע"ש היטב. וע"ע בספר הרימו מכשול (פי"ט, סעיף נ"ג) מ"ש בכל זה, ע"ש.

**ובמאי** דהאריך ידידנו הרש"ש שליט"א לדון בדברי הרמב"ן ז"ל (הו"ד בר"ן ע"ז דף ז' ע"א מדפי הרי"ף) אהא דאמרי' בסנהדרין (ס"ג ב') אמר אבנה דשמואל אסור לישראל שיעשה שותפות עם העכו"ם שמא יתחייב לו שבועה ונשבע לו בעבודת כוכבים שלו, וכ' הרמב"ן ז"ל "לאו איסורא ממש קאמר דהא לא מיתסר אפילו מדרבנן דמשום לפני עור ליכא אלא במה שאי אפשר לו לעשות אלא ע"י ישראל" וכר' ע"ש בכל דבריו.

**הנה** נתעוררתי דאפשר דשאני לפני עור דאיכא מישראל לעכו"ם לבין לפנ"ע דאיכא מישראל לישראל, דלכאוי"ל דגבי לפנ"ע מישראל לישראל עוד זאת דנוסף בהא דינא דערבות ונפק"מ מהא לכמה אופנים והיה לן בזה שיח עם ידידנו הרש"ש שליט"א במידי דעל פה והרבה יש לפלפל בכל זה.

**ועי'** נמי בספר שיעורי שביעית למו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל הגאב"ד דרמת השרון (סימן ז', עמוד ל"ב) מאי דחקר בדינא דלפני עור אי הוי איסור דבין אדם לחבירו או ב"א למקום, ומ"ש בזה ממרן הגרי"ש כהנמן זלה"ה ועפ"י"ז כתב נפק"מ בין לפני עור כשמכשיל ישראל לבין לפני עור כשמכשיל עכו"ם, ע"ש היטב. ורשמתי זה לזכרון ותן לחכם ויחכם, ואכמ"ל.

### ט [הזמנת מחללי שבת רח"ל לשבת כשיבואו ע"י רכב

**במ"ש** ידידנו הרש"ש הנ"ל שליט"א לדון ע"ד הזמנת חילונים לשבת באופן שיגיעו ע"י רכב, הנה משכבר הימים זכיתי לשאול מקמי' מו"ר מרן הגר"י שפירא זצוק"ל ע"ד חילוני שנראה שיחזור בתשובה אם יגיע לבית מארחו לשבת ואיברא דבידוע שיבוא ע"י רכב ביומא דשבתא ח"ו, אי שרי להזמינו. ומו"ר זצוק"ל העלה בזה צד לקולא באופן דממילא יעשה דברים אחרים, ואפשר לומר לו שיבוא אך לא לומר לו שיבוא ע"י רכב. ומידי דברי בזה עם הגה"צ חסידא קדישא רבי ישראל אליהו ווינטרויב זצוק"ל

העלה בזה נמי צד לקולא דממילא יחלל שבת ע"י דברים אחרים, אך לא אמר זה בהחלטיות. ושאלתיו באופן שודאי יסע [למקום אחר] אם אפשר לומר לו שיבוא (בלא לומר לו שיבוא ע"י רכב) ואמר לן דזה עוד סניף לקולא. וכל זאת אמרו לן רבותינו זצוק"ל בדרך משא ומתן ולא כהכרעה לדינא, ועי' נמי במאי דהוספנו בזה בגליון אליבא דהלכתא (גליון ע"א, עמוד קכ"ד), ע"ש. וע"ע בספר הרימו מכשול (פי"ט, סעיף מ"ד) מאי דהאריך בזה ע"ש.

### י [חמין במוצאי שבת מלוגמא

**במ"ש** ידידנו הרה"ג ר"א אייזנבך שליט"א (עמוד רמ"ה) דדו"ז הגרש"ז אייזנבך זלה"ה היה רוחץ פניו במים חמים במוצ"ש

ואמר ומחב"ש לעצבותם ר"ת חמין במוצאי שבת מלוגמא, ע"ש. הנה בכף החיים סי' ש' (ס"ק י"ב) כ' בשלהי דבריו וז"ל והטעם

קנב

מנורה

הרב משה חליוה

בדרום

שפת חמה במו"ש מלוגמא כתב בספר דברי יצחק (אות ד') שהוא רפואה שלא יהיה לו עצבות והוא מרומז בפסוק ומחב"ש לעצבותם, כי כן מחבש ר"ת חמין במוצאי

שבת מלוגמא, וסמך ליה לעצבותם לומר שהוא רפואה לעצבות, יעו"ש והביאו א"ח אות ב', עכ"ל. ובפשיטות נראה שמישך שייך זה נמי במים חמים, וכאמור.

### יא] זמן קידוש לבנה

במאי דהארכנו בעזה"י בגליון מנורה בדרום (קובץ ח' עמוד קע"ו ואילך) בעניינא דזמן קידוש לבנה, ובשיטת הגה"ק מהר"י גיקיטיליא ז"ל ומרן השו"ע ז"ל ודעימייהו, הנה איכא לאוסופי דמצאתי עתה בספה"ק יסוד ושורש העבודה (שער הצאן פרק ראשון) דכ' וזה לשון קדשו "עיקר מצות

קידוש לבנה משיעברו עליה שבעת ימים מהמולד מעת לעת מיום השמיני והלאה ירצה לקרבה אל מצות קידוש הלבנה, כמו שכתב בשלחן ערוך (סימן תכ"ו ס"ד) וכן כתב האר"י ז"ל על פי סוד גדול, ולא כדעת האחרונים", עכלה"ק, וכמה הלכתא גבירתא מצינן למילף מדברות קדשו.

והנני חותם בברכה נאמנה וביקרא דאורייתא הק' משה חליוה



מכתב ד'

הרב אביחיל לוי

## [א] בענין נתינת צדקה בזמן פסוקי דזמרה

**ובטור** או"ח נא כתב לכן צריך להיזהר שלא להפסיק בניהם בדיבור.

**וכן** בשו"ע נא, ד כתב צריך להיזהר מלהפסיק בדיבור משיתחיל ברוך שאמר עד סוף שמונה עשרה.

**וברמ"א** כתב ואפ' לצורך מצוה אין לדבר בין ברוך שאמר לישתבח.

**וחזינן** שהאיסור הוא לדבר, אולם לא הוזכר איסור לעשות מעשה, וא"כ יש לדון בזה כשנותן כסף לגבאי צדקה בפסוקי דזמרה ומפסיק במעשה מצוה זה של נתינת צדקה ללא דיבור, לא אשכחן בזה איסור, וכן הובא במשנ"ב נא, יט שכשאומרים בויברך דוד ואתה מושל בכל טוב ליתן צדקה מעומד יעו"ש.

**וחזינן** שאין במעשה מצוה זה הפסק בפסוקי דזמרה, ולהמבואר אתי שפיר שהאיסור הוא בדיבור ולא במעשה, וכ"ש שלא במעשה מצוה.

**ויש** עוד לדון בזה באיזה גבאי צדקה מיירי. שאם אוסף כספים לצורך מצוה או לצרכי ביהכ"נ לא מצינו איסור להעלים עין מזה, אולם יש בזה הפסד מהא דאיתא בברכות כו. על הפסוק וחסרון לא יוכל להימנות, זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם, אולם כשבא עני ומבקש צדקה בזה איכא מצות עשה ולא תעשה דכתיב ולא תאמץ את לבבך. ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון דברים טו. ופירש"י מאחיך האביון אם לא תתן לו סופך להיות אחיו של אביון.

**במש"כ** הר' יוסף אולמן שכאשר יש גבאי צדקה המסתובבים בביהכ"נ בשעת התפילה לאסוף כסף לכאורה פטורים מלתת להם דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

**וכתב** עוד ולכאורה עשיית מעשה באמצע מצוה חשיב כהפסק. וכשם שאין להפסיק בדיבור באמצע פסוקי דזמרה כך אין להפסיק בשביל עשיית מעשה מצוה אחר.

**ויש** לדון בדבריו במש"כ שפטורים משום שעוסק במצוה שפטור מן המצוה, שלכאורה תלוי במחלוקת שהובא בתוס' בסוכה כה. אם עוסק במצוה שפטור מן המצוה אם היינו דווקא שאינו יכול לקיים את שניהם אפ"ה פטור מן המצוה.

**ולפי"ז** יש לדון בזה נחשב שיכול לקיים את שניהם יחד או לא.

**ולכאורה** תלוי נמי במש"כ שלכאורה עשיית מעשה באמצע מצוה חשיב כהפסק. וכשם שאין להפסיק בדיבור באמצע פסוקי דזמרה, כך אין להפסיק בשביל עשיית מעשה מצוה אחר.

**אולם** יש לדון בזה שהאיסור לדבר בין ברוך שאמר לישתבח הובא ברי"ף בברכות כג. שכתב על פסוקי דזמרה ותיקנו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח, הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים ליה לשמונה עשרה. וכן הובא ברא"ש בברכות פ"ה, ה.

**והובא** ברמב"ם בה' מתנות עניים ז, א - ב שכתב מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני. אם היתה יד הנותן משגת שנאמר פתוח תפתח את ידך לו. ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. ונאמר וחי אחיך עמך. וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ אף ידך מאחריך האביון.

**ואיתא** בב"ב י. דתניא ר' יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים.

**והובא** בשו"ע יו"ד רמז, א שכתב מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת יד. וכמה פעמים נצטוינו בה מצות עשה, ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנה. שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך. וכל המעלים עיניו ממנה נקרא בליעל וכאילו עובד אלילים, ומאד יש להיזהר בה, כי אפשר שיבוא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כעובדא דנחום איש גם זו.

**ובברכי** יוסף הביא מספר בית הלל שהמעלים עיניו מן הצדקה גם נחשב כאילו שופך דמים ומגלה עריות, ואיתא נמי בב"ב י. שרב פפא היה עולה בסולם ונשמטה רגלו מדרגת הסולם והיה נוטה ליפול, ואמר שאלמלא שהיה נופל מהסולם ומת היה כסקילה שמתחייבים בה מחללי שבתות ועובדי עבודה זרה, ואמר לו חייא בר רב מדפתי שמא עני בא לידך ולא פרנסתו, דתניא ר' יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים.

**ובשם** הגר"א ביארו שמרומז זה בטעמי המקרא דכתיב פתוח תפתח. ואיכא

בטעמי המקרא טעם דרגא תביר, והוי רמז כשלא מקיימים מצות פתוח תפתח, אז דרגא תביר. שמדרגת הסולם יכולה להישבר ויתחייב האדם סקילה כמחללי שבתות ועובד ע"ז, וא"כ יש לדון בזה שכשבאמצע פסוקי דזמרה בא העני ומבקש צדקה שהנמנע מליתן לו מבטל מצות עשה ועובר בלא תעשה. אם יכול להתבטל מזה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה.

**ובביה"ל** סי' ע"ב ד"ה אם יש שהות הביא בזה פלוגתא אם בעוסק במצוה דרבנן יכול להיפטר ממצוה דאורייתא משום עוסק במצוה שפטור מהמצוה יעו"ש.

**ונראה** דאף אם נימא שכשעוסק במצוה מדרבנן פטור אף ממצוה דאורייתא הכא שאני שיכול לקיים שניהם, ואף למאן דפליג שאפ"ה פטור, הכא שאני כמבואר שלא מדבר אלא שעושה מעשה.

**וכן** יש לומר דהכא שאני שיש במעלים עיניו מן הצדקה עשה ולא תעשה דחמיר טפי.

**ונראה** עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בב"ב י. שר' אלעזר היה נותן פרוטה לעני קודם התפילה ואח"כ מתפלל. אמר דכתיב אני בצדק אחזה פניך. ופירש"י ואני בצדק בתחילה, ואח"כ אחזה פניך בתפילה. והובא בשו"ע או"ח צב, י שכתב טוב ליתן צדקה קודם התפילה.

**וכתב** במשנ"ב ס"ק לו דכתיב אני בצדק אחזה פניך. ובאיזה קהילות הקדושות נתקן המנהג ליתן צדקה כשמגיע להפס' והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל.

**וחזינן** נמי שאין בזה משום הפסק בפסוקי דזמרה.

**ונראה** עוד לבאר בזה ע"פ מש"כ בטור יו"ד רמז וכל המרחם על העניים הקב"ה

מרחם עליו. ויש לאדם ליתן אל לבו שכמו שבמבקש בכל שעה מהקב"ה שיזמין לו פרנסתו. וכמו שמבקש מהקב"ה שישמע שועתו, כך צריך שישמע שועת העניים. ובוה יש לבאר מה שהיה ר' אלעזר נותן צדקה קודם התפילה, שכשם שהוא שומע שועת העניים לרחם עליהם, כך שהקב"ה ישמע שועתו וירחם עליו, והיינו דכתיב ואני בצדק אחזה פניך, שבזכות הצדק שהיא הצדקה אחזה פניך בתפילה. וכדאיתא בסנהדרין צ. שמדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, וא"כ י"ל בזה שהצדקה היא הכנה לתפילה, כל שכן שמותר להפסיק במעשה זה בפסוקי דזמרה לעשות צדקה עם העני.

**ומיהו יש לחקור** כשבא גבאי צדקה בשביל העניים אם כשמעלים עיניו ממנו ג"כ עובר בלאו זה שלא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחריך האביון, שהרי הוא שליח העני, או דנימא שהלאו הוא כשהעני עצמו מבקש ולא שלוחו.

**ונראה** עוד לבאר בזה ע"פ מש"כ הטור או"ח נא ומיהו לא עדיף פסוקי דזמרה מקריאת שמע וברכותיה, הלכך כל המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. והובא בשו"ע נא, ה.

**וחזינן** שאף הפסקה בדיבור שנאסרה, אפ"ה הותר מפני הכבוד ומפני היראה, וא"כ י"ל דכל שכן בנותן צדקה שלא גרוע מלהשיב מפני הכבוד, אלא עדיף מיניה

שמקיים מצות עשה דאורייתא, ונמנע מלעבור בלא תעשה שמעלים עיניו מן הצדקה שמותר.

**ונראה** עוד שיש לדון בזה מהא דאיתא בב"ב ט: ואמר ר' יצחק כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות, ורמזו בזה דאמרינן בליל פסח כשמזמינים את העניים הא לחמא עניא, שהא בגימ' שש. שזה בלחמא. שהנותן לחם או פרוטה לעני מתברך בשש ברכות. ועניא אותיות ען יא שהעונה לעני בדברים ומפייס אותו מתברך ב"א ברכות. וא"כ יש לדון כשבא לפניו עני בפסוקי דזמרה אם יכול לפייסו בדברים, שהרי מקיים בזה מצוה, ובין המזמורים שמשיב שלום לכל אדם, א"כ העני בכלל זה.

**אולם** צ"ב אם נכלל בשואל מפני הכבוד שלא גרוע העני מפני הכבוד, אלא שעדיף ממנו שמקיים בזה מצוה, או נימא שזה לא הותר.

**ויעו'** במשנ"ב סו, ב שכתב בשם ספר החינוך בענין לענות באמצע קריאת שמע מפני הכבוד שמי שלא ראינו שיקפיד על חבירו כלל לא יפסיק אפ' בין הפרקים, וכתב ע"ז המשנ"ב על כן לפי מנהגנו כהיום שאין אנו נוהגין לשאול בשלום בבית הכנסת בעת התפילה חלילה לשאול או להשיב אפילו דברי תורה לא בין הפרקים ולא בפסוקי דזמרה.

## ב) שיטת רש"י בכריעה ב'לך נאה להודות'

בשיטת רש"י. ואם כנים הדברים לא היה מושמט שיטה זו בראשונים, אולם מה שהביאו לחידוש זהו דברי רש"י שכתב תחילה וסוף במודים ולך נאה להודות.

**במש"כ** הרב זאב פרעס ששיטת רש"י שצריך לכרוע בסוף הודאה ב' פעמים בתחילה שאומר ברוך ואח"כ כשאומר ולך נאה להודות הוא חידוש גדול

דבע"ב מיירי במודים דרבנן.

**ונראה** עוד ליישב שיטת רש"י משאלת הרשב"א דאמאי שאלו את רבא למה כורע בסוף הודאה הא מתניתא היא, די"ל דאפ"ה שאלוהו כיון שיש ברייתא שצריך לכרוע ויש ברייתא דהרי זה מגונה, וא"כ שב ואל תעשה עדיף, או ששאלוהו דאפ"ה אמאי סובר כברייתא זו ולא כברייתא שהרי זה מגונה, ולכן תירץ להם שכך ראה את רב נחמן ורב ששת שפסקו כך, וההיא דהרי זה מגונה מיירי בהודאה של הלל וברכת המזון.

**ואיתא** בקידושין כט: שרב אחא בר יעקב ישן בבית המדרש היה בו מזיק שהיה דומה לנחש עם שבע ראשים, והתפלל רב אחא בר יעקב, וכל כריעה שכרע בתפילתו נפל ראש אחד של הנחש. ופירש בשיטה לא נודע למי שרב אחא בר יעקב התפלל תפילת שמונה עשרה שיש בה שבע כריעות בתחילת ברכת אבות ובסופה, בתחילת ברכת מודים ובסופה, ושלוש כריעות שפוסע לאחר.

**ובמהרש"א** ביאר ע"פ הגמ' בב"ק טז. שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והני מילי דלא כרע במודים.

**וכתבו** שם בתוס' לפי שמצוה לכרוע. וכי זקיף זקיף כחויא, והיינו שצריך לזקוף כנחש, וכדאיתא בברכות יב:, ולכן מדה כנגד מדה נעשה נחש, וזה עונשו שגנאי הוא לו במה שנעשה נחש, ולזה אמר כיון דכרע זה החסיד כדינו, נשר ונפל אותו כח של הנחש ושבע ראשים של הנחש הם השבע כוחות הטומאה שהביא הנחש הקדמוני לעולם. ובמש"כ לחדש א"כ לשיטת רש"י יש שמונה כריעות בתפילה ולא שבע כדמשמע התם.

**אולם** נראה לבאר שכוונת רש"י שבשלמא ברכת אבות נקראת כך שפותחת באבות ומסיימת באבות במגן אברהם, אולם ברכת הודאה פותחת במודים ומסיימת בהטוב שמך, ואמאי נקרא בזה סוף הודאה, ולכן הביא רש"י סיום הברכה ולך נאה להודות שלכן נקראת הברכה סוף הודאה שגם בסיומה מוזכר עניין הודאה.

**אולם** פשיטא שלא בא רש"י בזה להוסיף עוד כריעה בסוף הודאה, ובוזה מבואר נמי אמאי לא פירש רש"י כלום, באבות שם הוא פשוט שמגן אברהם הוא מענין אבות.

**ועוד** צ"ב לחידוש זה דאמאי לא אשמעינן לזה בברייתא דתני ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן, באבות תחילה וסוף, והודאה תחילה וסוף. והוי ליה לאשמעינן שבהודאה ב' פעמים בסוף, דלא הוי דומיא דאבות שבתחילה וסוף היינו אחת בתחילה ואחת בסוף.

**וכן** צ"ב במה שהשמיט רש"י להאי מילתא שהיה לו לומר תחילה וסוף במודים, ובברוך ובלך נאה להודות.

**ועוד** צ"ב בזה שיתקנו ב' רבנן כריעות תכופות בתוך כדי דיבור.

**ונראה** עוד לבאר בשיטת רש"י במש"כ במודים ולך נאה להודות ובאבות לא פירש, דזה גופא בא לאפוקי ממה שהובא ברשב"א שיש שלא גורסים בהודאה תחילה וסוף משום הגמ' בע"ב, ולכן פירש"י תחילה וסוף במודים ולך נאה להודות, וכוונתו למה שכורע בברוך של ולך נאה להודות, ולאפוקי ממה שהביא הרשב"א דלא גרסינן ליה, וא"כ הדרא קושיית הרשב"א, ובוזה אפשר דס"ל לרש"י כתירוץ הראב"ד שהובא ברשב"א,

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח - תקוה

### בסוגיית טחינה וריסוק באוכלין

[עם הערות הרב אהרן גבאי בשוליים]<sup>א</sup>

והאבודרהם בהלכות ברכת הלחם כתבו כן בשם 'הרמב"ם'. וכן הארח"ח בהלכות סעודה אות כ"ז כתב כן בשם הרמב"ם.

**אולם** הרמב"ם בפ"ג מהלכות ברכות ה"ט לא הזכיר כלל שיעור שאחרים קובעים סעודה אלא כתב ואם קבע סעודתו עליו מברך המוציא וכו' עי"ש. וכן פירשו באמת המעשה רוקח על הרמב"ם שם והפמ"ג בא"א אות י"ג בדעת הרמב"ם עי"ש. וכ"כ להדיא ר"א בספר המספיק עמ' 221 וז"ל ופה"ב אם יאכל אכילת עראי ע"ד הקינוח כפי שאוכלים דברי מתיקה או ע"ד דחיקת הרעב עד לזמן הארוחה שעליה סומך מברך ברכה אחת מעין ג', ואם יאכל כדרך ארוחה שסומך עליה והיא שאומרים על משמעותה קבע סעודתו עליו מברך בהמ"ז ע"כ. ומפורש שתלוי בו עצמו ולא באחרים, וכדעת הראב"ד שהביא הרא"ש.

**ובאמת** שהמעין בדברי תר"י בברכות שם יראה שמה שכתב הרא"ש בשם הר"ם - הם דברי תר"י מלה במלה, וא"כ פשוט שהרא"ש כתב ר' יונה, אלא שהמעתיק ראה כנראה לאחר מכן את דברי הראב"ד, ובד"כ הראב"ד חולק על הרמב"ם ולכן כתב מתחלה 'משה', והראשונים

לכבוד הקובץ החשוב מנורה בדרום, **ראיתי** מלכים מידיינים בענין טחינה בשבת ובפרט את מאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, ועיקרי הדברים שדנו בהם הם בדעת התוס' בדף ע"ד ע"ב דוקא בסילקא שרי טחינה - האם כונתם לאפוקי דברים שנאכלים חיים, או שכונתם לאפוקי פת. והנידון השני בביאור דברי הרא"ש בדעת ר"ח.

**והנה** בענין דברי הרא"ש - ודאי שהרב אהרן גבאי צודק ופשוט שדברי הרא"ש שם משוללים הבנה, ואע"פ שגם ברי"ו הגירסא כן - מ"מ מצאנו עוד מקום בדברי הרא"ש שהסופר הראשון טעה, וגם הראשונים הסמוכים לו ממש העתיקוהו בטעות.

**והוא** גבי קביעות סעודה בפת הבאה בכיסנין - האם הולכים לפי האדם עצמו או לפי קביעות דעלמא כתב הרא"ש בברכות פ"ו ס"ל וז"ל וכתב רבינו משה ז"ל דאם אחרים אינם קובעים אפילו כשהוא קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם והראב"ד ז"ל כתב ואם היה קובע עליו אפי' משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף שלש ברכות ונראין דברי רבינו משה ז"ל ע"כ. ורי"ו בנט"ז ח"ה

א. הערת מערכת: ההערות נכתבו בתיאום עצמי בין שני החכמים הנ"ל.

כדברי החזו"א מכח הקושיא מדף ק"ד ע"ב. והנה בספר ווי העמודים למהר"י טייב דף ע"ב ע"ד ביאר בדעת התוס' כדברי הדרישה והוסיף מלה אחת שבזה מיושבת הקושיא של הרב אהרן גבאי וז"ל ונראה דקניבת ירק משמע 'אפילו' סילקא עי"ש. ולפ"ז ל"ק למה הבינו התוס' דמיירי בסילקא עד שהוצרכו להעמיד בחתיכות גדולות, דמשמע להו דמיירי בכל סוגי הירקות<sup>7</sup>.

האחרים העתיקו הדברים כמו שהם, ולא שתו לבם לבדוק היכן הוא ברמב"ם, והאם אכן אומר כן<sup>8</sup>.

**וא"כ ה"ה הכא אין לנו אלא דברי הר"ח** לפנינו והראשונים האחרים שמבואר בהם כן, ופשוט<sup>9</sup>.

**ולענין פירוש דברי התוס' בדף ע"ד ע"ב.** הרב אהרן גבאי התעצם להוכיח

ב. ולעצם הנושא של קביעות סעודה האם הולכים אחרי האדם עצמו או אחרי קביעות דעלמא - עי' במה שכתבתי בירחון יתד המאיר שבט תשע"ז באורך שדעת רוב הראשונים כדעת הראב"ד הנ"ל שהולכים אחרי קביעות האדם, ונ"מ לענין לחמניות מתוקות וברכת המצה שהקובע סעודה עליהם מברך המוציא, ושם כתבתי שהוא לכל הדעות גם להרא"ש הנ"ל ואין בזה חולק עי"ש<sup>10</sup>.

ג. **הערת הרב אהרן גבאי:** יישר כוח על חיזוק דבריי, שדברי הרא"ש משוללים הבנה, ושלכן כתב החזו"א שאין לצרף דברי הרא"ש להלכה. אולם מה שכתב שיש כאן טעות סופר קדומה. זה אינו דאף אמנם אמת הדבר שבדוגמא שהביא כאן הרב מולקנדוב, באמת מוכרח שזה טעות לשון גרידא נישם באמת יתכן לתלות זאת בטעות הסופר הראשון שהעתיק מכתב ידו של הרא"ש, ונצטרך לתלות שממנו העתיקו כולם, ויש כיוצ"ב בכמה ספרים, וכגון בספרים תוספות אלפס ורש"י רי"ף של הרב זוסלין כמשנ"ת במאמרי: אהרן גבאי, 'תוספות חדשים לב"ב פרק גט פשוט', בית אהרן וישראל גליין מאתים כסלו תשעט עמ' נח. ואף שבדרך כלל סופרים שונים העתיקו כולם מכתב יד המחבר מ"מ לעתים העדיפו כולם להעתיק מכתב הסופר הראשון ולא מכתביבת המחבר, מפני שכתב היד של המחבר עצמו היה קשה קצת לקריאה, או מפני שלא רצו לתת את כתב היד המקורי לכל אחד. ועוד יתכן לומר שבדוגמא הזאת זה טעות של הכותב הראשון גופיה בבחינת פליטת קולמוס שלא מדעת הבעלים, וגם זה מצוי לא מעט<sup>11</sup>. אולם כאן שאין הקושיה מוסבת על מילה אחת בודדת, או אף על כמה מילים בודדות שאם נעשה בהם תיקון והגהה קטנה יעלה הענין יפה, אלא כאן הקושיה היא על מה שיוצא מכל הקטע כולו, ולא תעזור אלא הגהה גדולה מעין ההגהה שהציע כאן בעל קרבן נתנאל קודם שחזר בו ע"ש, אבל טעויות גדולות לא קורים במעתיק אחד אלא זה תהליך של כמה מעתיקים שכל אחד שיבש קצת עד שהשתבש הרבה, ואם כן לא שייך כלל לתלות זאת בטעות הסופר הראשון. ולא נותר אלא שני הדרכים שכתבתי בתגובתי הקודמת, דהיינו או שיש כאן טעות וזיכרון כמו שכתבתי בתגובתי הראשונה או כמסקנתי בתגובתי הקודמת שבאמת לפני הרא"ש היה נוסח משובש בפירוש רבינו חננאל ונשמט בו שורה שלימה בטעות הדומות כמו שביארתי שם.

ד. **הערת הרב גבאי:** ירד להציל ולא הציל שגם התירוצ הזה לא מרווח כלל, וגם הוא דחוק לא פחות מתירוצ הדרישה שהעירתי עליו בתגובתי הקודמת ע"ש. דאף שודאי פשט הלשון ירק כולל כל הירקות וממילא נכלל גם סילקא ודדמי לה, מ"מ פשוט שהסוגיא כאן שאומרת שמותר לעשות קניבת ירק ביום הכיפורים ודנה אם זה מותר ביום הכיפור שחל בשבת, לא באה ללמדנו דינים בדיני טוחן אלא רק באה להתיר הכנת מאכלים מיום הכיפורים ליום חול שאחרי, דבעלמא אסור משום שבות להכין מיום טוב לחול אבל ביום כיפור התירו קניבת ירק מפני שאדרכה זה גורם לתוספת עינוי שרואה ומזמן ואינו אוכל. ואם כן כשהתירו קניבת ירק פשוט שלא התירו אלא מצד השבות אבל בסילקא וכיוצא בה שהחיתוך אסור בהם מדין צדדי שיש בזה טוחן בזה יש לומר שהסוגיא לא התירה מעולם.

והגע עצמך שכמו שפשט הלשון שמתיר כל ירק באותו מידה גם משמע שמתיר על קניבה אף חיתוך דק, ואיך תירצו תוספות שהכא מיירי בחתיכות גדולות, אלא ודאי שלא התירו בסוגיא אלא שבות של הכנה ולא באו להתיר חיתוך דק, וא"כ באותו מידה אין שום ראייה מהסוגיא שהתירו חיתוך סילקא (וזהו ההסבר לכל האוקמיות שבתלמוד ובראשונים שבכולם הרעיון הוא שהתנא או התלמוד בא ללמדנו עיקר הדין ולא התחשב

[ועוד שמפורש ברש"י דהסוגיא מיירי בירקות שמבשלים אותם, ולהדיא דלא כחזו"א, דהא רב שישא בריה דרב אידי תירץ שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו. ופירש"י דכשחל יוה"כ ביום שישא לא צריך קניבת ירק לעכשיו 'שהרי בשבת לא יבשלו' ע"ש, ומפורש דמיירי בירקות שצריכים בישול, דאם אינם צריכים בישול

למה לא שייך להנות מן הירקות החתוכים בשבת. וכבר דייק כן המעשה רוקח בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ג ע"ש. וע"ע בילקוט ביאורים במתיבתא שהביאו כמו אחרונים שעמדו ג"כ בזה וכתבו ליישב. אולם מפורש ברש"י כן. וא"כ אדרבה צ"ע על החזו"א שהבין שהסוגיא מיירי בירק הנאכל כמו שהוא ח"ה].

באוקמיות מסוימות שבאם יש בעיה צדדית, ולפעמים כמעט תמיד יש מפריע צדדי חוץ מאוקמתא מסוימת שבא יש ציור להביע את עיקר הדין בלא הפרעות של דינים צדדים).

ובאמת שהרמ"ך ורבינו מנוח בפ"א משביתת העשור כתבו להדיא ליישב סתירת הסוגיות דסוגיין מיירי רק בירקות שאינם צריכים בישול ולא בסילקא, וכמו שהביא הרב מולקנדוב בסמוך, ולמה לא תירצו כן התוספות, ומוכח שאינם מחלקים בין ירקות הטעונים בישול לשאר ירקות וכהבנת החזו"א.

ועוד שכבר הערתי בתגובתי הקודמת שתוס' שם בדף קיד ד"ה לעולם למלאכה כתבו שרבי יוחנן שהתיר לקנב ירק ביוה"כ פ' אין להקשות עליו מהברייתא ששנינו שאסור לקנב ירק שהברייתא מיירי בחיתוך דק דק. ולפי דברי הדרישה איסור זה אינו נוהג אלא בכרבא וסילקא ואיך סתמה הברייתא לאסור בכל ירק וע"כ שדעת תוס' שכל הירקות אסורים וכדעת החזו"א.

ולכן יפה כתב החזו"א שבתוספות דף קיד משמע שכל ירק אסור לחתוך ולא רק ירקות הדומים לסילקא. ה. הערת הרב גבאי: באמת הערה זו נראית נכונה, ובאמת שלפי פירוש רש"י ששבות רחוקה היינו משום שלא יכול לבשל בשבת, מוכרח דסוגיין מיירי בירקות הטעונים בישול, ואם נניח שתוספות גם פירשו סוגיין בזה כפירוש רש"י, א"כ שפיר הקשו הכא איך מותר והרי לעיל אסרו למפירם סילקא. וממילא אין שום סתירה בתוספות, ויש לפרש שפיר דבריהם לעיל שבאו לחלק בין ירקות שצריך בישול והדרך לחותכם קודם הבישול למחר בישולם, אבל שאר ירקות הנאכלים חיים כמות שהם לדעתם מותר לחותכם, וזה כהבנת הדרישה ומהר"י טייב. ולכאורה כן עיקר כמו שהבין הריטב"א בדברי התוספות וכמו שהובא בסמוך. ומעתה נכון לפרש כן גם בלשונות ההגהות אשרי ותוספות הרא"ש אף שלשונם לכשעצמם סובל בדוחק פירושים נוספים (ורק מהשוואת דברי העיטור והתוס' הרא"ש משמע שהרא"ש מחלק כהריטב"א וסיעתו וכמו שכתב הרב מולקנדוב בסמוך).

אולם יש לידע שדברי רש"י מחודשים הם, והפשט הפשוט לכך שזה שבות רחוקה הוא משום שהתקיעה היא בסוף יום הכיפורים זמן כל שהוא קודם השקיעה, ומאי דהוה הוה וכבר א"א להספיק לקנב אז ירק, ואינו נפק"מ אלא שידעו הדין ביום הכיפורים הבא מכח התקיעה שתקעו ביום כיפורים זה שחל בערב שבת. וזה שבות רחוקה. וכן הבינו רוב הראשונים בפשיטות, שהרי הרמ"ך ורבינו מנוח בפ"א משביתת העשור כתבו להדיא דסוגיין מיירי רק בירקות שאינם צריכים בישול ולא בסילקא, וע"כ דפליגו בזה על רש"י ופירשו התירוף משום מאי דהוה הוה.

ובן מצאתי להדיא בתוספות תלמיד ר"י הזקן כאן ד"ה וליתקע שהביא פירוש רש"י בזה וכתב דלא נהירא דהתינת לומר כן בקניבת ירק אבל מה נימא בפציעת אגוזים ופירכוס רימונים ע"ש, וכונתו דאף אם נסכים לפירוש רש"י שירקות דהכא היינו הטעונים בישול מ"מ אחתי תיקשי דליתקע בשביל לידע שכל אלו מותרים, וע"כ שגם זה בכלל שבות רחוקה, וע"כ שביאור שבות רחוקה היינו מאי דהוה הוה, וע"ש בתחילת הדיבור שכתב להדיא שפשוט שמותר לקנב ירק ביום הכיפור שחל בערב שבת כיון שכל איסור קניבת ירק הוא משום הכנה ומותר להכין ביום כיפור עבור שבת שדרגתה גבוהה יותר. ע"כ דבריו בתוספת ביאור, ומכאן הוכיח המהדיר לנכון, שלדעת תלמיד ר"י מדובר בירקות שאין טעונין בישול שצריך לבשולם בשבת ודלא כרש"י.

ובאמת צ"ע למה רש"י לא פירש כשאר ראשונים, ולמה הוצרך רש"י לומר שהו' שבות רחוקה משום



**ובאמת** שמפורש בדברי הראשונים בדרך ע"ד  
 ע"ב בדעת התוס' שכונתם לחלק  
 בין דבר הנאכל חי או לא; ההגהות אשרי  
 [שהביאוהו בגליונות הקודמים] כתב את  
 דברי התוס' בשם ר"י. והריטב"א שם כתב  
 בזה"ל פירש ר"י דדוקא בהא שאינו אוכל  
 כמות שהוא חי אבל בפת וכיו"ב שראוי  
 לאוכלו לאלתר הרי הוא מותר. וכן הורה  
 רבינו בשם רבו הגדול [הרמב"ן] ע"כ. וז"ל  
 מיוחס לר"ן כתב הרא"ה דדוקא סילקא שהוא

שא"א לבשל בשבת, הרי בלאו הכי התקיעה היא סמוך לשקיעה. ותירץ לי הרב משה שטיין שליט"א שרש"י סובר שהתקיעה שהקשתה הגמ' שנתקע היינו התקיעה הראשונה משש תקיעות שהיא שעה גדולה קודם השקיעה ושפיר יש זמן לקנב מאז ואילך, ואינו שבות רחוקה אלא משום שא"א לבשלם בשבת. אבל תוס' ר"י הזקן והרמ"ך ורבינו מנחם פשיטא להו שגם אילו היו תוקעים בין יום כיפור לשבת היינו רק התקיעה האחרונה שקודם שקיעה המבשרת על יציאת יום הכיפור וכניסת השבת, ורק ביום חול תוקעים מוקדם להבטיל העם ממלאכה.

ולמשנ"ת נחא אמאי תוספות תלמיד ר"י הזקן וכן הרא"ש ז"ל בתוספותיו לא העירו כלל בסוגיא שם מקניבת ירק, ובתגובתי הקודמת בסופה כתבתי שאולי הבינו אחרת את המושג קניבת ירק ע"ש, אבל למשנ"ת כאן נחא בפשיטות שתוספות ר"י הזקן לשיטתו, שביאור שבות רחוקה היינו מאי דהוה כיון שהתקיעה סמוך לשקיעה, וממילא אין שום רמז בסוגיין דמיירי דקא בירקות שצריך לבשלם, וממילא פשוט שיש להעמיד היתר הסוגיא בירקות רגילים שאין בהם איסור חיתוך ול"ק כלל מסילקא.

ועכ"פ בריטב"א מצאתי שהביא גם דברי רש"י בזה והסכים עמהם וז"ל: "והא לא מהני לקניבת ירק של שנה זו דהא מאי דהוה הוה דקניבת ירק קודם תקיעה היא, ועוד דכיון דעייל שבת שהוא אסור לבשלו מה צריך לקניבת ירק, ולא מהני אלא ליום הכפורים דשנה הבאה". וא"כ הריטב"א לשיטתו שפיר הקשה סתירת הסוגיות והביא תירוץ התוספות, ולא תירץ כהרמ"ך ורבינו מנחם דהכא לא איירי בסילקא ודומיה, והיינו כמשנ"ת ששיטת הריטב"א כשיטת רש"י דאדרבה סוגיין לא מיירי אלא בסילקא ודומיה דווקא.

ומ"מ אני מסכים שבדעת תוספות שלנו, י"ל שפיר שהם סברו כרש"י. ולכן שפיר הקשו מסוגיית פרים סילקא אהכא, וממילא אין צורך לדחוק דבריהם דלעיל דף עד, ודלא כדוחק החזו"א. ואולי סובר החזו"א שמדברי תוספות בריש העמוד משמע שהם סוברים שהתקיעה היא תקיעה להודיע שיצא יום כיפור וממילא בהכרח דפליגו על רש"י. אבל יש לעיין בזה אם באמת מוכרח כן מדבריהם, וצריך עיון לעת הפנאי.

ו. הערת הרב גבאי: דברי הריטב"א כמובן לא ראה החזו"א, ויש לעיין אם היה חוזר בו אילו ראה דבריו, דיש מקום לומר שלא היה חוזר בו שהרי לשון התוספות תוס' וסובל פירושים שונים, והחזו"א נקט שהראיה מהתוספות לקמן קיד מכריעה ספק זה, ואף חלק מחמתה על הבנת מהר"ח בהגהות אשרי בדעת תוספות בדרך עד. ויתכן שהיה חולק גם על הריטב"א בזה שהרי זה רק הבנה של הריטב"א בדעת תוספות ודברי בעלי התוספות נמצאים אצלנו במקורם בתוס' שלנו ובתוספות הרא"ש ואין ראיה שלפני הריטב"א היה נוסח מורחב יותר ומסתמא הוא מנדפשה פירש דברי התוספות בדרך שדרכו הרמב"ן והרא"ה ושאר רבותיו של הריטב"א. ומהריטב"א בדרך קיד אין ראיה שהוא לשיטתו שם שהסוגיא כולה בירקות שצריך לבשלם ושלכן זה שבות רחוקה. אולם מ"מ ההערה העיקרית על החזו"א מנא ליה שתוספות שלנו חולקים על רש"י בפרט זה. ועיין משנ"ת לעיל שאולי היה לחזו"א הוכחה שהם חולקים. ומ"מ לפו"ר באמת נראה נכון לנקוט שהתוספות סוברים בזה כרש"י ומיושב היטב דבריהם. ושמעתי שבספר חידושים וביאורים להגר"ח גרינמן זצ"ל העיר בסוגיה זו על דברי החזו"א מדברי הראשונים שנדפסו עתה, ולא ראיתי דבריו. ודע שאנוכי לא עייתי בכללות סוגיה זו ופרטיה ובכל דברי הראשונים ובביאור התוספותא דמרסקין לפני הוקנים וכו', ולכן איני רשאי להכריע למעשה כלום, ולא עייתי אלא באותם הנקודות שעליהם כתבתי בתגובה זו ובתגובותי הקודמות, ומ"מ לפו"ר נראים דברי ידידי הרב מולקנדוב נכונים כדרכו וכבר איתמחי גברא בבירור סוגיות סבוכות להלכה ולמעשה. ולסיום אעיר שיש נקודה נוספת שיש ליתן עליה את הדעת שכמעט כל חכמי צרפת ואשכנז אוסרים טחינה וריסוק בכל הירקות ורק פת וכדומה מתירים וכמו שהובא כאן לקמן מיראים ורשב"ם וסמ"ג ומרדכי, ורק חכמי קטלוניה ופורבנס נחתו לחלק בין ירקות שדרך לבשלם לשאר ירקות. וא"כ זה חיווק מסויים להבנת החזו"א שהשווה דברי התוספות לשאר חכמי צרפת, ומ"מ לפי כל האמור יותר נכון לפרש בדעת תוספות



מוחסר הכשר אחר דהיינו בישול ולאפוקי פת וכל דבר הראוי לאכילה בלא מחוסר הכשר אחר דמותר דאוכלא דאיפרת הוא ע"כ. וכ"כ בעל התרומה שמותר לחתוך בצלים בשבת בין ביד בין בסכין כיון דנאכל כמות שהוא והכין הוא בירושלמי ע"כ דברי המיוחס לר"ן. ומבואר שעכ"פ הריטב"א הבין בדעת ר"י שהוא התוס' שלנו כמבואר בהגהות אשר"י שהחילוק הוא בין דבר הנאכל חי או לא.

ובן מבואר בדברי תוס' הרא"ש שם שהוסיף דוקא בסילקא שייך טחינה 'שכן דרכה בכך' ע"כ. וכסברא זו כ"כ בעה"ט בהלכות יו"ט והביאו שה"ל סוסי' צ"ד שהביא את דברי היראים שאסר לפרר פירות לפירורים דקים וכו' וכתב עליו דליתא אלא בסילקא ובסלתות גזרו 'דאורחיהו בכך' ע"כ. וכוונתם ברורה כמו שכתב הריטב"א בשם ר"י שדבר שהדרך לחתכו ורק כך אוכלים אותו כיון שצריכים לבשלו וא"א לבשל אותו שלם - רק בו יש חיוב אבל דבר שהדרך לאכול כשהוא חי לא חייבים לחותכו ולא תמיד הדרך לחותכו וגם אם חותך אותו הוא לנוחות בעלמא ובזה אין איסור.

וא"כ הרא"ש והריטב"א הבינו בדעת התוס' שכונתם לחלק בין דבר הנאכל חי ללא נאכל חי.

והריטב"א עצמו בדף קי"ד ע"ב כשדן מהו קניבת ירק כתב בתוך הדברים וז"ל ופירשו בתוספות לחתוך ירק, ולא לחתכם הדק דאם כן הוה ליה טוחן כדאמרין בפרק כלל גדול דמאן דפריש סילקא חייב משום טוחן עי"ש, וא"כ ע"כ

צריך לומר בדעתו שהכונה דוקא לסילקא ודומיהם, דהא הוא עצמו פירש בדעת התוס' שזה גופא החילוק.

וע"כ נראה שהעיקר בדעת התוס' הוא כמו שפירשו הדרישה ומהר"י טייב ועוד ודעתם כדעת רוב הראשונים שרק בדבר שלא נאכל כמו שהוא חי שייך טחינה.

והנה גם אם נאמר שדעת התוס' אינה כן - מ"מ כ"ד רוב הראשונים שדבר שנאכל כמות שהוא חי אין בו משום טחינה, מלבד הראשונים שהבאנו לעיל;

כ"כ המאירי בדף קי"ד ע"ב גבי קניבת ירק ביוה"כ שמותר בירקות שאכילתן כשהן חיים כגון חזרת וכיו"ב אבל דברים שאין אכילתם אלא במבושל יש בזה משום האי מאן דפריש סילקא עי"ש. וכ"כ הרמ"ך פ"ז ה"ה שהביא הכס"מ וז"ל היה לו [לרמב"ם] לפרש דוקא ירק שאינו נאכל חי אבל ירק הנאכל חי כגון שום וכיו"ב מותר לחתכו כמו הפת כי היכי דלא תיקשי ליה יוה"כ שמותר בקניבת ירק ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות שביית עשור פ"א ה"ג עי"ש. וכ"כ ר' מנוח שם וז"ל והאי מוקמי לה רבנן קמאי בקניבה גסה כלומר שחותכו אחר שנתלש בחתיכות גסות ובירקות [פירוש או בירקות] שנאכלות חיות ואין הקינוב מעכב בהם שאפילו בלא קינוב מתבשלין יפה ויכול לאוכלן, דאילו אין מתבשלות בלא קינוב אסור דתולדה דטוחן הוא ע"כ. וכן מבואר מדברי הר"ד שכתב בסוגיין פירוש שמחתכם חתיכות דקות כדי לבשלם בקדרה הוי תולדה דטוחן ע"כ. [וכ"כ הראי"ז המחתך תרדין דקין כדרך שעושין אותן בקדרה]. ובתוספותיו בדף

קב"ח ע"א דבי חבילי סאה וכו' ובלבד שלא יקטום כתב פירש המורה כדרך חול כדאמרן האי מאן דפרים סילקא דדמי לטוחן. ואינו נ"ל שא"כ אל יחתוך אדם צננות או כרישים עבים חתיכות קטנות על שלחנו או לא יפתות את פתו דהוי תולדה דטוחן אלא כל מידי דבעי למיכל לית ביה משום טוחן ופרים סילקא לא מיחייב אלא כי פרים ליה על דעת לבשלו שאין הסילקא נאכל חי וכו' ע"ש. ומבואר שזה כוונתו במה שכתב בדף ע"ג כדי לבשלו.

**ובדעת הרמב"ם**; הנה [בפ"ז ה"ה ו] בפכ"א הי"ח כתב המחתיך את הירק דק דק 'כדי לבשלו' ה"ז תולדת טוחן וחייב לפיכך אין מרסקין את הדלועין וכו' שאין טחינה בפירות [כ"ג רשב"א, או"ז, ספר הבתים, וכ"ה בכת"י ודלא כמ"מ] ע"כ. ועי' בב"י ובכס"מ. והעיקר שדעת הרמב"ם כדברי הראשונים הנ"ל שרק בירקות שא"א לאוכלם חיים חייב, דעושה כן כדי לבשלו, אבל במה שנאכל כמו שהוא חי אינו חייב וזהו כוונתו בפירות, ואין חילוק בין פירות לירקות אלא דסתם פירות נאכלים כמו שהם חיים ולכן אינו חייב. וכ"כ ספר הבתים שער י' [והובא בשינוי קצת בראש ספר מעש"ר] וז"ל יש לומר שדעתו לומר שאין טחינה בדבר הנפרר (אוכל מאוכל) ואינו דומה למחתיך ירק שזה צריך לו כדי לבשל ולא [דמי] לריסוק השחת [כצ"ל] והחרובין מפני שאינן נאכלין בלא ריסוק אבל הדלועין והנבלה נאכלין בלא חיתוך ובלא ריסוק ע"כ. והנה מדבריו מבואר שבשחת וחרובין לרמב"ם חייב חטאת כיון שאין נאכלין חיים. אולם אין נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב שאין מרסקין את השחת וכו' מפני 'שנראה' כטוחן ע"ש, ומבואר שהוא רק איסור דרבנן, וכן מדהביאו בפכ"א שהוא בענייני השבותים.

**וריסוק** האמור במשנה וברמב"ם הנ"ל גבי שחת - פירושו לדעת רוב הראשונים 'חיתוך' - כ"כ רש"י והר"ן והרמב"ם בפה"מ שם. וכ"כ המדריך המספיק ערך רסק על משנה זו שפירושה מחתכין. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בחיבורו שכתב בפכ"א הי"ז המחתיך את הירק דק דק כדי לבשלו ה"ז תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין את השחת וכו'. והנה שחיקת סמנין ותבלים וכד' כתב הרמב"ם בפ"ח שזהו טוחן ממש, וחיתוך דק דק כתב שהוא תולדה של טוחן, ואם כאן מיירי בריסוק ממש של השחת הו"ל לרמב"ם לומר השוחק תבלין חייב משום טוחן לפיכך וכו', ואמאי מייתי את החותך דק דק שזהו תולדה של טוחן ועל זה הסמך את דין ריסוק שחת, אלא ע"כ דריסוק האמור כאן הוא כמו שכתב בפה"מ חיתוך [דק] ולכן הסמיכו לענין התולדה של חיתוך ירקות דק דק כדי לבשלו. וכ"כ המאירי וז"ל ר"ל שאין מחתכין אותו 'לדקדקו' לפניה ע"ש. והנה אע"פ שעיקר מילת ריסוק בכ"מ הוראתה כתישה וכתישה וכמו אין מרסקין את השלג. וע"ע בפה"מ תרומות פ"י תפוח שריסקו - כיתתו. ובאמת שכן פירש הערוך ערך רסק במשנתנו וכללו עם שאר עניני ריסוק שמשמעותם כתישה - מ"מ ס"ל לראשונים הנ"ל שפעמים שיכולה מילה זו לשמש בענין חיתוך דק וכמו שכתב המדריך המספיק שם שענין מילה זו כתישה, כתישה, ריצוץ וחיתוך הכל לפי הענין ע"ש.

**ובדברי הגמ'** ושא"ר מבואר שהאיסור הוא משום טירחא שלא לצורך ע"ש. אולם מדברי הרמב"ם מבואר שהוא מפני שנראה כטוחן, וא"כ מבואר דס"ל לרמב"ם שיש איסור דרבנן בחיתוך דק דק מפני שנראה כטוחן וזה לא כראשונים הנ"ל שהתירו לגמרי.

## מנורה

## הרב עמנואל מולקנדוב

## בדרום

## קסג

והנה הרשב"א בתשובה שם הקשה על דברי הרמב"ם שכתב שאין טחינה בפירות מדברי הירושלמי בפ"ז שהשוחק שום חייב משום טוחן, והרי שום נאכל כמו שהוא חי עי"ש. וקושיא זו תקשה גם לשא"ר הנ"ל, ולהדיא כתב הרמ"ך שמותר לחתוך שום וכנ"ל. וע"כ לומר דס"ל להנך ראשונים שהבבלי שהדגיש מאן דפריס 'סילקא' בדוקא ולא אמר מאן דפריס אוכלא וכד' פליג אירושלמי וס"ל שרק בסילקא ודומיו שאין נאכל חי שיין טוחן ולא בפירות שנאכלים חיים.

**אמנם** דעת היראים שאסור לחתוך פירות דק. וכן האריך האו"ז כהרא"ם ודלא כרמב"ם שכתב אין טחינה בפירות [עי' לעיל] עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"ם, הסמ"ג, המרדכי, הרשב"א והר"ן שדנו בעניין פירור לחם ולא התירוהו מדין נאכל כמו שהוא. וכ"ד רש"י בדף קכ"ח ע"א. אולם דעת רוב הראשונים הנ"ל דשרי בדבר שנאכל כמות שהוא חי.

**ולענין** לאלתר. כדברי הרשב"א שהתירו כ"כ המאירי ביצה ל"ד ע"א ושכ"כ גדולי הדור [והוא הרשב"א] עי"ש. וכ"נ מדברי הר"ן שהביא דברי הרשב"א ולא חלק עליו אלא שכתב שהסמ"ג התיר מטעם אין טוחן אחר טוחן [שהוא מותר גם לאחר

זמן]. וע"ע בשו"ת הריב"ש סי' קפ"ד שגם השואל וגם הריב"ש נראה שמסכימים לדברי הרשב"א. ובמאמר שיתפרסם בעזה"י בקרוב בקובץ 'מה טובו אהליך' הארכתי בס"ד שדעת ר' חננאל בשבת ע"ד ובביצה י"ג וספר התרומה והרשב"א ומהר"א מפראג שהובא בדרכ"מ בסי' תרי"א שגם דישה מותרת לאלתר כמו שבזר מותר לאלתר, ולשון הר"ח היא 'דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא. דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד'. וסברא זו שייכת גם במלאכת טוחן, וכפי שהרשב"א השווה אותם.

**אמנם** מדברי היראים והאו"ז שאסרו לפרר פירות לפירורים דקים והזהירו על זה והאו"ז האריך בזה עי"ש, ולא הזכירו היתר דלאלתר נראה מדבריהם דלא ס"ל היתר זה ודלא כמו שכתב הב"י, אלא כפי שכתב החזו"א. אולם רבים מהראשונים הנ"ל ס"ל היתר זה דלאלתר.

**וע"כ** נראה שלמעשה בדבר שנאכל כמו שהוא חי המיקל כדעת רוב הראשונים הנ"ל שהתירו אף שלא לאלתר אין מזניחין אותו. ומ"מ היכא דעושה לאלתר בודאי דשרי לכתחלה שבזה בודאי רוב הראשונים מתירים, ואע"פ שיש אוסרים בזה ובזה - מ"מ אין כן דעת רוב הראשונים וכנ"ל

עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

מכתב ו'

הרב און אברהם הכהן סקלי

### א] בענין שיטת רש"י בכריעה ב'הטוב שמך ולך נאה להודות'

והנה מאחר ועסקתי כעת בנושא זה [עי' במאמרי בגליון זה בענין כריעות במודים דרבנן], נראה לענ"ד להעיר על דבריו, דעוצם הקושיא של הרשב"א אינו אלא לפי גירסתו שם בגמ' ש"אלו ברכות שאדם שוחה בהם וכו" היא משנה<sup>א</sup> [וכן הוא ברי"ף לפנינו, ובמכתם, ובמאירי, ובנימוק"י וברשב"ץ, וכן נראה שהיה ברי"ף שלפני הרא"ה, עי' בדבריו ודוק], אך לפי הגי' שלפנינו בגמ' שאין זו משנה אלא ברייתא [וכן הוא ברי"ד, ובאו"ז, ובתוס' ר"י שירליאון, ובמיוחס לריטב"א כדלקמן, וכ"ה בכל כתיב"י והדפוסים הקדומים של התלמוד שבדקתי בהם, וכן ליתא במשניות שבירושלמי, ובפיה"מ לרמב"ם בעצם כתי"ק, וכן מצאתי באיזה כתי"י של הרי"ף. ושוב מצאתי מפורש בבראשית רבה (לט, יב) שמובא ענין זה בלשון 'תניא', ע"ש], ושנראה בפשטות שכך הגירסא שהיתה לפני רש"י, א"כ אין זו קושיא גדולה כ"כ, וכבר תירצוה בפשטות רבה כמה ראשונים. ולדוגמא ז"ל תוס' ר"י שירליאון הכא "חזינא ליה לר"נ דכרע תחלה וסוף - וה"נ ה"מ למימר ברייתא דלעיל, דשוחה בהודאה תחלה וסוף, כי אין נראה לחלק בין לשון שחיה לכריעה". וכע"ז תי' גם בשיטה [המיוחסת] לריטב"א. וראה בזה עוד במאמרי בגליון זה.

וא"כ הכרח גדול לנטות מפשטות הגמ'

הרב זאב פרעס הביא בגליון הקודם (גליון י"ב) את דברי רש"י בברכות (לד.) ע"ד הגמ' 'ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן, באבות תחילה וסוף, בהודאה תחילה וסוף'. ופרש"י 'תחלה וסוף - במודים ולך נאה להודות'.

**וכתב** לבאר דדעת רש"י דבאמת יש לכרוע בסוף מודים ב'לך נאה להודות' ולא רק ב'ברוך' כמו בשאר מקומות.

**וכתב** עוד הרב הכותב "ובזה מתיישבת הקושיא העצומה שהקשה הרשב"א דבע"ב אמרו לא לכרוע בסוף הודאה ואף תמהו על רבא שכרע בסוף הודאה ולא הביאו לו סייעתא מהברייתא בע"א שכתובת כאן במפורש שכן כורעים בסוף הודאה, ומכאן זה הגיה הרשב"א שלא גורסים בע"א תחילה וסוף לגבי הודאה. אך ברש"י הנ"ל דלא כהגהת הרשב"א, דהא רש"י כן מסביר את התחילה וסוף של מודים. ולפי מה שדייקנו מרש"י מיושבת קושית הרשב"א דבאמת ב' סוגיות חלוקות הן, בע"א אמרו לכרוע במילים האחרונות שהן ולך נאה להודות אך הסוגיא מע"ב מדברת על הברכה שבסוף מודים וע"ז תמהו איך רבא כרע בו. ואדרבה קושית הרשב"א היא ההכרח שהביא את רש"י לומר שבע"א מדובר רק על המילים האחרונות ולא על הברכה האחרונה", עכ"ל.

א. ז"ל הרשב"א שם "ומהכא איכא למשמע דלא גרסי' במתניתין בהודאה תחלה וסוף וכו", ע"ש.

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קסה

כמדומה שלא היה לרש"י.

ומ"ש שם עוד הרב הכותב "ובזה מיושבת תמיהה נוספת על דברי רש"י, מדוע ביאר מהו תחילה וסוף רק בהודאה ולא פירש כלום בתחילה וסוף באבות שהוזכר לפניו", עכ"ל. לענ"ד יש לחדד הקושיא (ואלי זו היתה גם כוונת הרב הכותב), דברור אמאי לא פרש"י 'תחלה וסוף' של אבות - מאחר והוא פשוט וא"צ לאמרו, אלא מדוע פרש"י 'תחלה וסוף' של הודאה שלכאורה הוא גם פשוט (כמובן אי נימא דכוונתו שיש לכרוע בברוך). וזו בהחלט קושיא חמורה.

ואולי היה אפשר ליישב דכוונת רש"י

בדבריו לאפוקי משנפרש דאמודים דרבנן קאי, לכן פ"י דקאי אמודים שבלחש. או דלמא לאפוקי מלכרוע ב'מעולם קיוינו לך'.

וע"ע בנימוק"י הכא.

ולענ"ד עדיף להדחק מעט בישוב דברי רש"י, מאשר לחדש שהיתה לו שיטה מחודשת נגד כל הראשונים, ושלא הוזכרה אצל הראשונים שאחריו, ושסותרת את הסוגיא בפרק קמא. וכבר דחינו לעיל את ההכרח הגדול שכביכול היה לרש"י לחדש כן. כנלענ"ד.

### [ב] בסוגיית כל שיש בו מחמשת מיני דגן - בענין ברכת השניצל

שפורסמו בגליון הקודם וכאמור, אמרתי לבדוק הדברים בשרשן, וה' יהיה בעזרנו.

הנה אכתוב בעז"ה הערות על סדר מאמרו של הרה"כ, ולא אוכל להעתיק את כל טענותיו מחמת האריכות, אך בתשובתי אשתדל להתייחס גם לדברים שלא הובאו [והרוצה לקבל תמונה שלימה רצוי שיעיין במאמרו גופיה]:

א. בהא דאיתא בברכות (לו:) "כי פליגי בדיסא כעין חביץ קדרה, רב יהודה אמר שהכל, סבר דובשא עיקר. רב כהנא אמר בורא מיני מזונות, סבר סמידיא עיקר. אמר רב יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות".

כתב לחקור במאי פליגי רב יהודה ור"כ: אי פליגי בדעת בני האדם מה העיקר בתבשיל זה - הדבש או הסולת, וא"כ הלכתא כר"כ מהא דרב ושמואל אך לאו מטעמיה, אלא מטעם שמיני דגן תמיד הוו עיקר [ולפ"ז קשה שנחלקו במציאות, אך

ראיתי את מאמרו הנפלא של הרב חן ריחניאן בגליון הקודם של מנורה בדרום [גליון י"ב], שדן בבקיות ובעמקות גדולה בסוגיא ד'כל שיש בו מחמשת מיני דגן' מדברי התלמוד והראשונים, והסתעף מזה לדון בענין ברכת ה'שניצל', אי ברכתו 'מזונות' או 'שהכל', והעלה דברכתו 'שהכל' נהיה בדבריו.

ותחלה אברכהו ברכת כהן הדיוט לרגל הוצאת ספרו 'הוצק חן' העוסק בסוגיות עמוקות במילי דברכות, שם מפלפל בחכמה ובבקיות בהני ברכ"י, ונחית לעומקא דדינא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא - אברכהו שיפוצו מעינותיו חוצה, ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ויזכה את עם ישראל בעוד הרבה חיבורים מועילים, ויצא שמו כשם הגדולים, אכ"ר.

ולענינינו, דהנה בהיותי רגיל עוד מהיותי בחור לברך על ה'שניצל' ברכת 'בורא מיני מזונות', והיה זה בעיני תמיד ענין פשוט וברור, הנה בעקבות דברי הרב הכותב

אלמא דלשיתתו לא אמרי' שטעמו של רב כהנא הוא כטעמם של רב ושמואל אלא כמהלך הראשון דר"י ור"כ נחלקו בדעת האנשים מהו העיקר, וצייד רב יוסף שע"פ דברי רב ושמואל נראה יותר כרב כהנא להלכה דאף אם אין דעתם לשם הקמת מ"מ ברכתו מזונות דכיון שיש בו מיעוט קמח הוא העיקר. עכתו"ד בענין זה.

**והנה** אמנם יש לעיין בדברים לענ"ד, דהרי כידוע רב יהודה היה תלמידו של רב תחלה, ואחרי שנפטר רב הלך ללמוד אצל שמואל, ולמעשה שניהם היו רבותיו המובהקים, ומאות מימרות בתלמוד מרב ושמואל נמסרו לנו דרך רב יהודה (א"ר יהודה אמר רב/שמואל וכיו"ב).

**והנה** א"כ בודאי שבסוגיין תימה גדולה לומר שלא הכיר רב יהודה דעה זו שהיא גם דעת רב וגם דעת שמואל - שני רבותיו המובהקים, וא"כ ברור שא"א לומר שרב יוסף חידש בהבאת המימרא דבר שלא היה ידוע לרב יהודה.

**וא"כ**, מאחר ומסתבר שידע רב יהודה מדעת רב ושמואל הנ"ל, לכאורה קשה לומר כביאור הראשון שכתב הרה"כ שנחלקו ר"י ור"כ בדעת בני האדם<sup>2</sup>, ופשט רב יוסף דהלכתא כרב כהנא מהא דרב ושמואל, שהיא דעה שלא הכיר רב יהודה.

**ואף** לביאור השני שכתב הרה"כ, הנה חידוש גדול הוא להגיד שחלק רב יהודה בזה במקום ששני רבותיו המובהקים החזיקו בדעה אחת.

א"ש לשון הגמ' "א"ר יוסף כוותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל וכו" ולא נקט דכן ממש אמרו רב ושמואל, דלעולם חלוקים הם בטעמם]. או דילמא בהא דרב ושמואל גופיה פליגי ר"י ור"כ, דר"כ ס"ל כרב ושמואל ור"י לא ס"ל כוותיה [ולפ"ז קשה לשונו של רב יוסף כנ"ל].

**ופשט** דלדעת המאירי שכתב דבעינן שיהא שם התבשיל ע"ש הקמח שבו, ואם אין שמו על שם הקמח אז אע"פ שיש בו רוב קמח אינו אלא רק למתק או לעבות התבשיל ואין הקמח עיקר ולא אזלינן בתריה, והיינו דדעתו דדין עיקר בעלמא אינו נקבע ע"פ מטרת האכילה אלא ע"פ רוב המין שבתערובת בלבד והיינו אע"פ שהמאכל נאכל לשם המיעוט. הרי שמוכח מדבריו כביאור השני - דר"י ור"כ נחלקו בגוף דברי רב ושמואל, דאל"כ ליכא מחלוקת כלל דלכו"ע ברכתו שהכל, רואים שהמציאות ברורה ביניהם ואין בה כל מחלוקת.

**ושדלדעת** הרשב"א שכתב "רובו דבש ומיעוטו סולת ואי נמי עיקרו מחמת דובשו וסולתו להטעימו ולהכשירו" עכ"ל, כלומר דמברכין מזונות מכיון שסו"ס סולתו מעורב בו להשביחו אלמא דמטרת הסולת ליתן טעם בתערובת וא"כ ברכתו מזונות כדאמרי רב ושמואל כל שיש בו מה' מיני דגן ברכתו מזונות אפילו שהן המיעוט. ולקמן הקשה על דברי רב האי גאון בשם מר רב יהודה גאון שהסביר כאמור במאירי שרב כהנא ורב ושמואל הולכים באותו מהלך וכ"כ בה"ג, והקשה הא לא שייכי אהדדי.

ב. ומה שהקשה הרה"כ דלדעה זו ק"ד דהוי מחלוקת במציאות, לענ"ד לק"מ, דמחלוקת בדעת בני האדם אינה מחלוקת במציאות שהרי יש כאן מחלוקת באומדן דעתם של האנשים, והוא בודאי דבר ששייך לחלוק בו שהרי אינו גלוי לאין כל, אך מחלוקת במציאות היא כשחולקים בדבר שגלוי לאין כל. כנלענ"ד.

**וא"כ** נראה לענ"ד דיש לבאר סוגיא זו בדרך אחרת: או דנימא דבאמת רב יהודה לא ס"ל כרב ושמואל, אך לא בגלל שחולק עליהם, אלא משום דאיתותבו לקמן בדף הבא, ואף דאנן פסקינן כרב ושמואל לחצאין (ע"ש בדברי הראשונים), מ"מ רב יהודה סבר דאיתותבו לגמרי.

**או** דנימא דאף רב יהודה ס"ל כרב ושמואל, אלא דהוא פ' המימרא שלהם באופן שונה, כלומר, אנו מבינים דרב ושמואל אתו למימר דכל שיש בתערובת מין דגן, אף אם אינו העיקר, כל שבא לתת טעם, מברכים על התערובות מזונות, אך רב יהודה סבר דאם מין הדגן אינו עיקר בתערובת אין מברכים עליה מזונות, אלא החידוש של רב ושמואל נאמר במקרה שמין הדגן חשוב בתערובת באותה רמה של המרכיבים האחרים דבעלמא אזלינן בזה בתר רובא, בזה חידשו דאמרינן שמברכים על התערובות מזונות. כנלענ"ד בדרך הצעה.

**ולפי** שני הביאורים הנ"ל א"ש מאי דמוכח מהרשב"א דטעמו של רב כהנא אינו כטעמם של רב ושמואל, ולכן אמרינן בגמ' "א"ר יוסף נקוט (נדכצ"ל)<sup>1</sup> דרב כהנא בידך דרב ושמואל דאמרי תרויהו וכו", כמ"ש הרה"כ דפסקינן כוותיה ולא מטעמיה<sup>2</sup>, דהוא אמר כן משום אומדנא בדעת בני האדם שהסולת חשובה בחביץ קדירה יותר מן הדבש, אך אנן פסקינן כרב ושמואל דאף שאינה חשובה יותר מן הדבש, מ"מ מאחר ובאה לתת טעם בתערובת מברכים על התערובת בומ"מ.

**ובאמת** שלפי הגיר' במובאת בספר דק"ס (וכ"ה באמת בכת"י מינכן) "א"ר יוסף נקוט דרב כהנא בידך דדיק וגמיר שמעתא מפומיה דמריה, דרב ושמואל דאמרי תרויהו וכו", משמע לכאורה דפסקינן בזה כרב כהנא משום שדרכו לדקדק בשמועות ששמע מרבו, ומשמע דרב יהודה ור"כ פליגי בגוף דברי רב ושמואל כמ"ש לבאר לעיל, ופסקינן כר"כ משום דהוא יותר בר סמכא בהבנת דברי רב (רבו).

**וגם** לדעת המאירי, איכא למימר דרב יהודה לא חלק בהדיא ע"ד רב ושמואל, אלא פליגי ר"י ור"כ בדעת רב ושמואל כדלעיל.

**ב.** מ"ש הרה"כ (באות ז' ואילך) בענין ברכת השניצל, וז"ל "הנה עולה מהנ"ל דלשיטת המאירי פשיטא שעל שניצל לא שייך לברך מזונות, דאף למתק וליתן טעם אין ברכתו מזונות. ואף להרשב"א ושאר הראשונים דרב יהודה ורב כהנא לא נחלקו בדעת רב ושמואל, דדברי רב ושמואל הוא דין נוסף האמור בה' המינים מ"מ בסוגיית חביץ לא נקטו בפשטות משיש בו ה' המינים ואינו עשוי לדבק או לצבוע אזי הוא בכלל כל שיש בו מה' המינים אלא טרחו לחפש שאכן אותם ה' המינים חשובים הם בדוקא מעצם המאכל. וכן פשוט להרמב"ם ולכל הראשונים ללא כל חולק דכשניתן לדבק או לצבע אינו עיקר, הגם שהוא היפך סברת רב ושמואל בפרט לשיטת הרשב"א דהם ב' מחלוקות. ניכר לעין שהבינו דהאי דינא דכל שיש בו אינו באופן גורף ללא סברא, אלא דוקא במקום שיש צד

ג. כפי הנראה כן היא הגיר' הנכונה, דכן הוא ברי"ף ורא"ש ורשב"א ורי"ד וריב"ב ובעוד ראשונים, וכן הביא הדק"ס דכן הוא בכת"י, ולא בדקתי כעת בכת"י לאמת הדברים. וכמדומה דאין כ"כ נפק"מ בין הלשונות.

ד. וכן מצאתי להדיא בשיטת ריב"ב על הרי"ף וז"ל "והלכתא כותיה דרב כהנא ולא מטעמיה דאמר סמידא עיקר וכו" ולקמן נביא עוד מלשונו בעז"ה.



והסתפקות האם מין דגן הוא עיקר או לא, קבעה הגמ' דכל שיש בו אף אם הוא המיעוט דבעלמא המיעוט אינו עיקרי הכא הוא נעשה ראש על אף מיעוטו משום חשיבותו. אולם במקום שאין צד להסתפק שאותו מין דגן ניתן לעיקר המאכל כגון שניתן לצבע או לדבק פשוט שאינו עיקרי ולא יברכו עליו מזונות אלא כברכת המין השני. מעתה אף שאותם פירורי לחם נועדו ליתן טעם בעוף אכתי אין הם נכנסים לכלל דכל שיש בו אחר שאין צד בעולם שהם עיקרים, ולא נועדו אלא לטפל את העוף "עכ"ל. ועי"ש בהמשך דבריו באריכות.

**הנה** אמנם נראה דבאמת לשיטת המאירי אין לברך על השניצל מזונות אלא שהכל, מאחר ואין השניצל קרוי על שם הציפוי, אף שבא להטעים את השניצל. אך מ"ש שכן הדין אף לשאר הראשונים, הנה לפי מה שביארנו בדברי הגמ' לעיל, אינו מוכרח כלל.

**וגם** לפי ביאורו של הרב הכותב, הנה אמנם לא הבנתי כ"כ את דבריו במ"ש "מ"מ בסוגיית חביץ לא נקטו בפשטות משיש בו ה' המינים ואינו עשוי לדבק או לצבוע אזי הוא בכלל כל שיש בו מה' המינים אלא טרחו לחפש שאכן אותם ה' המינים חשובים הם בדוקא מעצם המאכל", אם כוונתו על ר"י ור"כ, או על הראשונים, כיון שבראשונים לא כ"כ מצאתי את זה. ומ"ש במקום שיש צד והסתפקות האם מין דגן הוא עיקר או לא, קבעה הגמ' דכל שיש בו אף אם הוא המיעוט דבעלמא המיעוט אינו עיקרי הכא הוא נעשה ראש על אף מיעוטו משום חשיבותו". הנה לא ידעתי מנ"ל הא, דהרי אין זה דין ברוב' אלא ב'עיקר', שהרי מלשונות הראשונים נראה שאף ששאר התערובת עיקר (ולא רק רוב'), מ"מ מברכים עליה מזונות משום שהמין דגן ניתן לטעם,

וכמ"ש הרשב"א במפורש "עיקרו מחמת דובשו וסלתו להטעימו ולהכשירו", אלמא הדבש עיקר ולא מחמת רובו, אלא מחמת שהוא באמת עיקר בתבשיל, ואעפ"כ מברכין על התערובת כברכת הדגן מחמת שעכ"פ בא להטעים התערובת אף שאין צד להסתפק שהוא עיקר בעצם.

**וכן** מצינו כמה וכמה לשונות כאלה בראשונים וכדלהלן:

**כתב** ריטב"א בהל' ברכות (פ"א הל' כח) "כל תבשיל שיש בו שום תערובת קמח של חמשת המינים אפי' הוא טפל והשאר עיקר ויש בו כזית בכדי אכילת פרס הרי הוא כאילו היה עיקר ומברך עליו תחילה בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלש, בד"א כשהוא מעיקר התבשיל אבל אם אינו נתון אלא להכשיר כגון קמח שנותנים בתבשיל לפתות וכיוצא בו לדבק התבשיל הרי הוא בטל ומברך על השאר". הרי דלדעתו אף שטפל לשאר התערובת מברכים עליו שהוא כאילו עיקר מחמת חשיבות מין דגן שלו (וחידש עוד תנאי דבעינן שיהיה בו כזית בכדי אכילת פרס, וכמדומה שבשניצל הממוצע יש תנאי זה), אלא דבעינן שיהיה מעיקר התבשיל, היינו לא טפל לגמרי כלדבק בעלמא.

**ובחידושי** הרא"ה (לז:): "פי' ומיהא דוקא בתערובת הוא דקאמרין דכל שיש בו מחמשת המינים, ואפילו היה שאר התערובת עיקר דלעולם חשיב דחמשת המינים עיקר". ועי"ש עוד באריכות בהמשך לשונו.

**ובפסקי** רי"ד (לז:): "אמר רבא האי ריהטא דחקלאי עיקר סמידא הוא, מברכי' עליה בור' מיני מזונות, דמחוזא דעיקר דובשא הוא, מברכי' עליו שהכל. פי' הוא



## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קסט

לשמור על העוף שלא ישרף, מ"מ עיקר גדול הם גם בעצם המאכל, בין בטעמו ובין בשביעה ממנו, ויש לא מעט אנשים שחשובים להם בשניצל בשווה (או כמעט בשווה) לעוף, ואם יציעו להם חזה עוף עשוי טוב כמו שהוא בתוך השניצל, רק בלא הציפוי, בשום אופן לא יוותרו על פרורי הלחם. ואולי במקור כשהתחילו עם השניצל עיקר נתינת הפירורים היתה בשביל שלא יחרך ויתקשה העוף, אך היום ברור לכל רואה שאין המציאות כן, והציפוי הוא עיקר גדול בשניצל.

וב"כ גם הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א בשו"ת הראשון לציון, דעל שניצלים שעושים בימינו יש לברך מזונות, ומ"ש בזמנו בילקוט יוסף לברך שהכל בגלל שהיו נותנים אז הפירורים כדי שלא ישרף או כדי לתת לו מראה יפה, אך המציאות השתנתה. וע"ש בסו"ד דנראה דכן היא גם דעת אביו מרן הגרע"י זצוק"ל.

### ג] נשיאת כפים במנחה קטנה בתענית

דן בנושא זה בקצרה, והעלה בפשטות דאסור להם לישא כפיהם, ואכן זכורני שראיתי תשובה זאת לפני כמה שנים כאשר למדתי מסכת תענית (אז נתעורר אצלי נידון זה), ובעת כתיבת המאמר נשתכח זה ממני [בעיקר משום הטירדות המרובות שהיו לי בעצם הוצאת הקובץ לאור, כניכר ממאמרי גופא שאינו מסודר כ"כ כבד"כ, ועם הקוראים הסליחה<sup>1</sup>].

ואצטרף מה שכתב לי בענין זה עוד ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א:

חביץ קדרא, וחקלאי, בני הכפרים מרבין בו קמח. אבל דמחוזא, בני כרך, משימין שם דבש הרבה ומברכ' עליה שהכל. ולא היא אידי ואידי בורא מיני מזונות, דרב ושמואל דאמ' תרויהו וכו' מהכי שמעינן דמלייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה, אף על גב דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכ' עליהו המוציא לחם מן הארץ, דבתר חמשת המינין אזלינן ולא בשר ודגים וגבינה דחשיבי לאינשי, דכי היכי דבמעשה קדירה חשיבי חמשת המינין ומברך עליהן בורא מיני מזונות, הם הכי נמי במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא".

וע"ע בשיטה [המיוחסת] לריטב"א, ובפי' הרשב"ץ (כאן וב-לט.), ובשאר הראשונים.

ועב"פ נראה לענ"ד דאין ביאורו מוכרח, וא"כ איני רואה הכרח שלא לברך על השניצל ברכת מזונות, כ"ש שבאמת לענ"ד אף שפירורי הלחם באים בין השאר

בגליון הקודם [גליון יב] כתבתי לתמוה על המנהג שציבור שרגילים בכל יום להתפלל מנחה סמוך לשקיעה, בתענית ציבור נושאים כפיהם במנחה סמוך לשקיעה, שלכאורה נראה מדינא דגמ' בתענית דאסיר להם לשא כפים מחשש דלמא אתי לאלחלופי האי מנחה במנחה דשאר ימים דיש בה חשש שכרות. ולמעשה מצאתי צד בראשונים להקל בזה.

ואחר פרסום המאמר הראה לי ידידי הרב שמואל ערן שמחון שליט"א, שבשו"ת קול גדול למהר"מ בן חביב (סי' ב)

ה. ואגב, במאמרי שם נשתרבה בטעות פסקא (השניה במאמר) שהייתה צריכה להחמק, ומהטעם הנ"ל.

יש להוסיף שדעת ראשונים רבים שצריך תפלת מנחה בכל יום היא עם דמדומי חמה כלומר קרוב לשקיעת החמה.

**ודעת** ר"ח שהובא בשה"ל סי' מ"ז בקצרה ובהגמ"י פ"ג אות ג' באורך שלכתחלה צריך להתפלל מפלג המנחה ולמעלה ובלבד שלא ידחה את השעה. וזה עפ"י הירושלמי לא הוקשה תפלת מנחה לתמיד אלא לקטורת וכו' ועוד שכל שלא מתפלל עם דמדומי חמה הוי תפלתו קבע לפי אביי בר אבין ורב חננא בר אבין בדף כ"ט ע"ב. וכתב שכן מנהג העולם כרבנן להתפלל עד הערב [והכוונה שמקפידים להתפלל בערב סמוך לשקיעה וכמו שכתב שזוהי המצווה המובחרת]. וכ"ד ההשלמה [וממנו במאורות ובמכתם] וז"ל ואע"ג דאסיקנא דעביד כמר וכו' מתחזי כרבנן דהא אמרינן לקמן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה ופירש"י תפלת שחרית עם הנץ החמה ותפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה וכו' ואמרינן נמי במסכת תענית כיון דסמוך לשקיעת החמה קא פרסי כתפלת נעילה דמי אלמא תפלת המנחה סמוך לשקיעה כרבנן עי"ש. וכן העתיק ריא"ז בשבת פט"ו דברי

הגמ' שמצווה להתפלל עם דמדומי חמה בבוקר ובמנחה עי"ש. וז"ל ספר העתים עמ' 35 מתשובת רה"ג והרי כל ישראל מתפללין מנחה עד הערב וכו' ומאן דמקדים מצלי מנחה גדולה מעוטים ובתורת רשות עבוד ולא מבטל אחרונה שעד הערב עי"ש. והובא בקצרה באשכול עמ' 57 וז"ל ומיעוט עם מתפלל מנחה גדולה לרשות ואח"כ מנחה קטנה לחובה ואנן לא נהיגין עי"ש. וזה מקור דברי הרמב"ם שכתב בשם הגאונים. וגם ריא"ז העיד שרוב העם מתפללים אותה מתשע שעות ומחצה והרוצה להתפלל משש שעות ומחצה הרשות בידו ע"כ.

**הרי** לך שההשלמה וסיעתו הביאו מהגמ' בתענית ראייה שכן עושים כל יום ולא רק בתענית, וזה ההיפך מפירוש רש"י. וע"כ שפירשו כפירוש השני שהבאת שעצם זה שתפלת המנחה היא בזמן של נעילה שהיא קרוב לשקיעת החמה - יש בה נשיאות כפים ואין בה גזירת שכרות, וזהו פירושו של הרמב"ם. וא"כ בודאי דשפיר דמי לישא כפיים אף שמתפללים בכל יום סמוך לשקיעת החמה.



מכתב ז'

הרב זאב פרעם

**בענין אי יש מזל לישראל**

זה הוראה שאינם אלא מאמרים נאמרים לפי מה שהיו רואים בעצמם או בזולתם מקשי יומם עם דעתם צדקתם ותומת יושרם אבל המאמר הכללי שאין מזל לישראל ר"ל שאמונת הגמול והעונש יכריח הכל.

**תלוי בצדיקים ורשעים**

שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן י"ט) חילק בין צדיקים לרשעים וז"ל:

כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה אין מזל לישראל. שישאל חלק ה' חבל נחלתו ואינם מסורין למזלות השמים כי הם למעלה מן המזלות. וזהו שכתוב (ירמיה י') מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה. ומה שכתוב לא לאדם דרכו בשאינו עושה רצון השם שאז הוא מסור למזל. לפי שעונותיו הבדילו בינו ובין השם והשפיל עצמו ממעלות עליונות ובא וישב לו במדרגות תחתונות תחת המזלות. והוא שכתב (דברים ל"ב) אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם. רוצה לומר אסלק השגחתי מהם ואניחם ביד המזלות ושאר משרתי השמים אשר בחרו בס כשאר האומות ואז אראה באחריתם מי יצילם מיד המקרים ההווים מתנועות הגלגלים והמזלות. אבל בצדיקים כתב (תהלים כ"ג) גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי.

**הכוונה לבחינת ענווה**

בת עין (פר' פנחס) כתב בשם הרה"ק המאור עינים זצ"ל שפירש מאחז"ל: אין מזל

בענין מש"כ הרב אביחיל לוי שליט"א בענין אי יש מזל לישראל והביא חילוקים רבים בזה, דנו בזה בגליון עיון הפרשה בגליון קט"ו האזינו י' ובגליון ק"ע עקב א' ובגליון קע"א לך לך ז' ובגליון קע"ו פרשת אחרי קדושים ב' והביאו סתירות רבות האם יש מזל לישראל.

ואביא כאן עוד כמה ידיעות נכבדות בענין זה:

**יש יחידים התלויים במזל**

בית הבחירה למאירי (שבת דף קנ"ו עמוד א') תרץ דבאופן כללי אין מזל לישראל אך יש יחידים שכן תלויים במזל וז"ל:

ואמרו דרך כלל אין מזל לישראל ורוצה בשם ישראל הגדור בדרכי הדת ואל תביט למאמר האומר יש מזל לישראל שפעמים היו קצת חכמים נבוכים בראותם העדר הסדור באופני עונש וגמול בני אדם כמאמר האומר חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא וסופר במקומו שלא הביאו לומר כן אלא מה שראה למי שהיה צדיק וחכם וחסיד וראהו קשה יום ובלתי מצליח באלו הענינים וכן אמר א' מהם על אמרם דלת הננעלת לא במהרה תפתח וכן כל שמריעין לו לא במהרה מטיבין לו אמר אחד מהם לעולם אין מטיבין לו וכבר סופר במקומו שלא הביאו לומר כן אלא מה שראה מקשי מזלו עם צדקו נפשו עד שנאמר עליו ולא היא משום מילתא דנפשיה הוא דקאמר הכי וכל

לישראל דר"ל, בחינת אי"ן בחי' ענוה הוא המזל לישראל, היינו כשישראל המה בבחינת אין בחינת ענוה, אז אותה בחינת אי"ן הוא מיזל וממשיך ומשפיע על ישראל כל טוב.

#### הכוונה ל"ג מידות

**בהגהות** בן אריה (במסכת מועד קטן שם) הביא בשם ביאור הגר"א דמה שאמר "כאן במזלא", אין הכוונה על הכוכבים, רק שהנהגת השם העליונה על פי י"ג מדות של רחמים נוצר חסד וכו', זהו הנקרא מזל. ובמקום אחר ביאר הגר"א "דגם מזלו הוא על פי זכותו שמקודם".

#### כשאינו לשמה

**ההפלאה** (כתובות ס"ז. ד"ה ומיהו), שאפילו אם הוא צדיק גמור, כיון שבדרך הטבע גלגל הוא שחוזר בעולם, וגורם לכך שעשיר או בניו נעשים עניים (ראה שבת קנא, ב ורש"י שם ד"ה על), אלא שאם עושה לשמה, הוא עולה למעלה ממערכת הגלגלים ובאופן זה אין מזל לישראל' (ראה שבת קנו, א). אבל כשעושה שלא לשמה, אף על פי שזוהי מצוה, אינו יוצא מן הטבע, ועל כן נקדימון לא יצא מן הטבע.



מכתב ח'

הרב שמואל ערן שמחון

## בהבנת הגר"א בגדר ברכת 'שעשה את הים הגדול'

לפניו קיימא לן כר"י דתן לו מעין ברכותיו אולם כל זה בהברכות דתקון רבנן ודנמצאות לפנינו ולא שנחדש ברכה אחרת, או כדזכר להבית אפרים דקיימא לן כר"י לפרט הברכות דתן לו מעין ברכותיו אך לא צריכא לפירוט אחר פירוט. וא"כ בד"ה ועל וכו' במ"ש הגאון דר"י לא פליג את"ק כוונתיה דהגאון דלא פליג בהפסקא דהלכתא ובהמסקנה למעשה, דהן לר"י והן לת"ק הרואה את הים הגדול מברך העושה את הים הגדול, אך מ"מ בהטעם כן פלוג ר"י ות"ק.

דהרי מ"ש בד"ה ואומר וכו' דפסק כר"י משום דאזיל לטעמיה דאמר תן לו מעין ברכותיו, ר"ל דאף דלמסקנתא דהלכתא דעל הים הגדול אומר עושה הים הגדול, לת"ק אף דליכא ליה האי טעמא משום דתן לו מעין ברכותיו, הוא משום טעמא אחרינא, או משום חשיבותיה דהים אוקיינוס דגדול הוא משאר ימים או להים התיכון מהטעם שמעבר הוא לא"י איתקן לו לעצמו ברכה. ומאי דקאמר ת"ק מברך עושה מעשה בראשית על שאר ימים קאמר ולא על הים הגדול משום דכתיב בפסוק "וגבול ים והיה לכם הים הגדול". אך ר"י לשיטתיה מאי דמברך עושה הים הגדול הוא משום דתן לו מעין ברכותיו אף שכלול הוא הים הגדול בברכת עושה מעשה בראשית דוודאי מעשה בראשית הוא.

ואת"ל אחר דלא פלוג ר"י ות"ק בהלכה למעשה, למה לן האי פלוגתא דטעמייהו דציין לה הגר"א, נ"ל דנ"מ

ראיתי למש"כ הרה"ח מרא דביהכנ"ס שויתי הר' צבי הירש וילנסקי שליט"א, דברי טעם המצודקים ומנופים ב"ג נפה, דפח"ח וישר כחו הגד'.

מ"מ ראיתי להעיר עד"ק במה שראה להעמיד דברי הגר"א בסי' רכ"ח בד"ה ועל וכו' דר"י ל"פ את"ק, בסתירה למש"כ בד"ה אומר וכו' פסק כר"י משום דאזיל לשיטתו דאמר תן לו מעין ברכותיו, ואמר דסתרי אהדדי. דהא משמע מדבריו בד"ה אומר וכו' דר"י באמת פליג את"ק כדהיא דסוכה (מו.) דהיו לפניו מצוות הרבה וכו' ואר"ז הלכתא כר"י ומ"ט משום דתן לו בכל יום ויום מעין ברכותיו, וכן ברכות (מ.) פליג ר"י את"ק וסבר ליה לברוכי ב"מ דשאים, מ"מ התם לא אפסקא הלכתא כר"י, ובזה ר"ל שכיוון הגאון ליישב קושיית הטור. ותירץ הרה"ח הפלוגתא לכאורה בדברי הגאון, בדברים המתיישרים על הלב. מ"מ נ"ל דהיכא דאפשר להעמיד הדב' מבלי שיסתרו זא"ז עדיף טפי, דאפוי פלוגתא לא מפשינן.

ולענ"ד השפ' נראה, דיש לחלק בדברי הגר"א בין פסקא דהלכתא לבין טעמא דהלכתא. דבאמת ילפינן מסוגיין דסוכה דפסקינן להלכה האי כללא דהילכתא דר"י דממאי דכתיב ברוך ה' יום ילפינן דתן לו מעין ברכותיו, והוא כללא דהלכתא בכל דוכתיה לבד דב"מ דשאים דלא פסקינן כר"י בזה. והוא מתרי טעמי דציין הרה"ח, חדא כהמגן גיבורים דכשיש כמה מצוות

לדבירך עושה מעשה בראשית על דחזי ימים ונהרות, ולתוך ל' יום (כדכ' בהדי' הר"מ) חזי להים אוקיינוס או להים תיכון, לטעמא דת"ק משום דאיתקן ליה להים הגדול ברכה לעצמו משום חשיבותו שרי ליה לברוכי עושה הים הגדול תוך ל' יום דהיא ברכה נפרדת, מאידך לר"י דכל הטעם הוא דתן לו מעין ברכותיו, הרי כבר נפטר הוא במה שבירך עו"מ בראשית תוך ל' יום, ואין לו לברך שוב דהיא

ברכה כוללת אף את הים הגדול ורק משום דתן לו מעין ברכותיו איתקן ליה ברכה אחריתי. ולכך איצטריך הגאון בד"ה אומר וכו' דהמחבר פסק כר"י משום דאזיל לשיטתיה וכו', ודוק.

**הריני** לברך לכב' בבחינת אל תהי ברכת הדיוט, שיאריך ימים בתפק' ויזכה להגדיל תורתו ולהאדירה, אמן. וציי"מ וימ"ן.

הח"פ אופקים,

ז' תמוז - הילולא דצד' הר"מ קורקוס (מח"ס גדולת מרדכי) זצ"ל,

ומצפה לגאון השל',

אנכי עפר ואפר,

שמואל ערן שמחון ס"ט