

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון יד'  
אלול - תש"פ

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
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

התודה והברכה  
לד' משה גליק הי"ו  
על תרומתו האדיבה להוצאת הקובץ  
יהי רצון שזכות התורה תעמוד לו ולכל בני ביתו  
לכתיבה ולחתימה טובה  
ולשפע ברכה עד בלי די ברוחניות ובגשמיות ובכל  
אשר יפנו ישכילו ויצליחו  
ויקוים בהם הפסוק "עץ חיים היא למחזיקים בה  
ותומכיה מאושר"  
אמן כן יהי רצון

התודה והברכה לבעלי עסק

## לויפון

על תרומתם האדיבה להוצאת הקובץ

יהי רצון שיזכו הם וכל בני ביתם

לכתיבה ולחתימה טובה

ולברכה והצלחה ברוחניות ובגשמיות

אמן כן יהי רצון

## לעילוי נשמת ולזכות

מרן הגה"ק רבינו חיים בן עטר זצוק"ל

האור החיים הקדוש

## ולעילוי נשמת ולזכות

הגה"ק רבי שלמה בן רבי יצחק ועקנין זצוק"ל

בעמח"ס בינת שלמה

נדבת החפץ בעילום שמו שליט"א

יהא רעווא שזכות רבותינו קדושים אשר בארץ תהא למגן

ולצינה לו ולכל אשר באהלו

ויזכו לברכה ולהצלחה בכל מעשה ידיהם

## לעילוי נשמת ולזכות

הגה"צ

רבי יצחק ב"ר אשר אנטשיל הכהן הוברמן זצוק"ל  
בעמח"ס בן לאשרי - ברכה משולשת ["הצדיק מרעננה"]  
וזוגתו מרת לאה בת רבקה ע"ה

## ולעילוי נשמת ולזכות

הגה"צ

רבי אליהו דוד ב"ר אהרן אברהם סלאטקי זצוק"ל  
מראשי ישיבת שער השמים ובעמח"ס רבים  
וזוגתו מרת באשה בת רבי מאיר ע"ה

## ת.ג.צ.ב.ה

יהא דעווא שידובבו שפתותיהם להליץ יושר וזכות בעד הנדיב  
החפץ בעילום שמו ומשפחתו שיחיו לאי"ט  
אשר נדבו לעילוי נשמותיהם,  
וימלא השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בסייעתא דשמיא.



## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה את גליון אלול תש"פ - גליון י"ד של קובץ מנורה בדרום, החותם בברכה את השנה היוצאת, וכרגיל מלא מזן אל זן מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו אופקים, המגברים חיילים לתורה מחודש לחודש.

ובהזדמנות זו ברוח ימי הרחמים והסליחות, אם אי מי מקוראינו או כותבינו נפגע ח"ו באיזו צורה מהקובץ ועורכיו, בין מן הדברים שנכתבו בקובץ, או משום שדבריו הושמטו באיזו צורה או שנפלה בהם טעות, נבקש שימחל לנו בלב שלם, כדי שתמשיך לשרות הברכה במעשי ידינו בעזהשי"ת.

הנה מאחר וברוך ה' מחודש לחודש מרבה השי"ת את גבולינו בכותבים, ומתרבים 'הספסלים' בבית המדרש של **מנורה בדרום**, והקובץ גדל ומתרחב, מטבע הדברים מתרבות מאוד גם ההוצאות הכרוכות בהוצאה לאור של הקובץ. הלכך נבקש מכל אשר נהנה מן הקובץ שיסייע בידינו סיוע **שיש בו ממש**, להמשיך ולהוציא לאור את הקובץ ברוב פאר והדר להגדיל תורה ולהאדירה.

קנה לך פרקליט ליום הדין! ניתן לקבל הקדשה מפוארת ומעוצבת בתחילת הקובץ לעילוי נשמה / לרפואה וכיו"ב - **חצי עמוד בתרומת 50 ש"ח ועמוד שלם בתרומת 100 ש"ח** וכל המוסיף הרי זה משוכח.

והתורה והברכה לכמה מגדיבי הלב ובעלי העסקים בעירנו שכבר הרימו תרומה נכבדת להוצאת הקובץ הנוכחי, ויהא רעווא שזכות התורה תעמוד להם ולבני ביתם לכתיבה ולחתימה טובה, אכי"ר.

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת רק לאברכים בני עירנו **אופקים**. ולמדור תגובות מתקבלות תגובות אף מאברכים שאינם מבני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירודי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי 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 **חשוב** לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוש קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוש הדינים העולים.
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ **שימו לב!** הקדמנו את סוף זמן שליחת המאמרים לקובץ תשרי מחמת שינויים בצורת ההדפסה, וכן כדי שהקובץ יספיק להיות מופץ קודם ראש השנה.
- ♦ ע"כ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תשרי תתאפשר עד יום חמישי כ"א באלול - חומר

שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לדגה האחרון ולהקדים כמה שיכולים).

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפנינו 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 ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**בברכת כתיבה וחתימה טובה לכל בית ישראל,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**



## תוכן העניינים

### גנוזות

הגה"צ ר' הלל ויטקינד זצ"ל

מאמר 'דרכי התשובה' ..... טו

מכתבי הגה"צ ר' הלל ויטקינד זצוק"ל והגרמ"ש שפירא זצוק"ל ..... יח

### מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנברג

בישול וכיו"ב לאחר בישול ..... כה

הרב גרשון גולד

בענין אמירת פרשת עשרת הדברות ביחיד ..... מא

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות על גליון 'מים חיים' [להגרי"א דינר שליט"א] העוסק בהלכות המצויות  
בזמן הקורונה ..... מז

הרב יהוסף חבשוש

בדין כלי שמלאכתו לאיסור ..... נב

הרב אליהו חדש

בדין 'זריזין מקדימין' ..... נה

הרב משה חליוה

הארות על הספר מעדני סופר ..... נו

הרב פנחס יצחקי

בגדרי איסור יחוד ומסתעף לכמה פרטי דינים באיסור יחוד ..... ס

הרב יצחק ירחי

צבע החוצץ בטבילה ונטילת ידים ..... עז

הרב ערן כברה

בענין התרת נידויים בערב ראש השנה ..... פג

הרב אוריאל כהן

דין בישול במקרוגל בשבת ..... צ

הרב אביחיל לוי

בביאור איסור פסיעה גסה בשבת ..... צו

הרב יאיר מינקוס

בדין ששה מתפללין בצירוף ארבעה אי חשיב תפילה בציבור ..... קא

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין איסור שכיבה פרקדן ..... קז

הרב מנוח פרגו

מצות ת"ת בלימוד דינים דרבנן ..... קטו

הרב זאב פרעס

בגדרי היממה בקוטבי העולם ..... קב

הרב אברהם אהרן קרנובסקי

מה ההיתר לומר תהלים עבור חולה ..... קלג

הרב אברהם ישעיהו קשש

בגדר מצות אהבת ה'..... קמ

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ברכת לבנה במרפסות בזמן הקורונה..... קמז

קניית מסכה יקרה בתשעת הימים..... קנא

הרב דוד חיים שוב

מדיני תרומות ומעשרות..... קנד

הרב שרון שרפי

בגדר חיובי ההזכרות בתפילה ובפרט בימים נוראים (וחידושי דינים העולים  
להלכה)..... קנו

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... קעא

סוף זמן ק"ש של שחרית ♦ צורת הכריעות והזקיפות ♦ שחיה בסוף מודים דרבנן ♦ חיוב נט"י  
לכהנים ♦ הזכרת שם החולה בתפלה ♦ בישול אחר אפיה ♦ טיסה לירח ♦ גדרי תענית ת"ב  
♦ נט"י לסעודה ♦ טבילה בעש"ק ♦ הנהגת ישראל בברכת כהנים

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי..... קעח

דעת מרן הב"י בברכת ההלל בר"ח

מכתב ג'

הרב גרשון גולד..... קפה

בענין גבולות א"י

מכתב ד'

**הרב יהוסף חבשוש.....קפח**

בענין טיסה לירח

מכתב ה'

**הרב פנחס יצחקי.....קצ**

הזכרת שם החולה בתפלה ♦ חילול שבת על אדם שלא יזק נפשית ♦ דינים העולים ממעשה דבר קמצא

מכתב ו'

**הרב עמנואל מולקנדוב.....קצח**

בענין בישול אחר אפיה

מכתב ז'

**הרב ירמיהו סימן טוב.....רא**

בגדרי תענית ת"ב

מכתב ח'

**הרב און אברהם הכהן סקלי.....רח**

הזכרת שם החולה בתפלה ♦ צורת הזקיפה בתפלה ♦ כניסה לבית הכסא בציצית ♦ ייחוד מסיכה לשבת

מכתב ט'

**הרב אשר שטייגל.....ריא**

יציאה בשבת לרה"ר מעוטף במגבת





# גנוזות





## הגה"צ רבי הלל ויטקינד זצוק"ל ר"י בית יוסף נובהרדוק ת"א

הגאון הצדיק רבי הלל ויטקינד זצוק"ל נולד לאביו הרב ר' חיים אהרן ז"ל ולאִימו מרת מינדל ע"ה בשנת תרנ"ו לפ"ק, בבחרותו היה מגדולי תלמידיו של הגאון החסיד הסבא מנובהרדוק זצוק"ל וכאשר העד העיד בהקדמתו לספרו 'מוסר התורה' 'זוכיתי לצקת מים על ידי אדמו"ר זצ"ל משנת תרע"ד בנבהרדק עד שנת תר"פ שנסתלק ועלתה נשמתו השמימה". נשא לאשה את הרבנית מרת שיינא אסתר ע"ה בת הגה"צ המפורסם רבי דוד יצחק מגן זצ"ל. כממשיך דרך רבו זכה להקים בארצנו הקדושה את ישיבתו ישיבת בית יוסף נובהרדוק בתל אביב, ולהקים עולה של תורה ויראה הן במידי דכתב והן במידי דבעל פה, זכה לחתנין רבנן אשר אחד מהם היה הגאון הגדול רבי מרדכי לייב מן זצוק"ל ראש ישיבת בית הלל בני ברק ובעמח"ס 'דברי מרדכי', חותנו של מורינו הגה"צ רבי שמשון דוד פינקוס זצוק"ל - רב דקהילתנו הקדושה. הגה"צ רבי הלל זצוק"ל נתבקש ביישיבה של מעלה בי"ט באלול תשל"ד לפ"ק והניח אחריו ברכה בדמות ספריו היקרים ובצאצאיו ממשיכי דרכו דרך הקודש דור של מרביצי תורה ויראה לאורך ימים טובים.

לרגל יומא דהילולא הננו מפרסמים כאן מאמר 'דרכי תשובה' מספרו מוסר התורה (חלק ראשון, ירושלים תש"ד לפ"ק, עמודים קל"ו-קל"ט) כמו כן הננו מפרסמים כאן לראשונה מכתב אשר כתב להנהלת ישיבת באר יעקב, ומכתב חוזר שנשלח אליו ממרן הגרמ"ש שפירא זצוק"ל ראש ישיבת באר יעקב, ויהא רעוא שידובבו שפתותיו להליץ יושר בעד הכלל והפרט עדי נזכה לראות בגאולה שלימה ובבנין בית הבחירה בב"א.

### מאמר 'דרכי תשובה'

אמר רב שמואל בר נחמני מאי דכתיב על כן יאמרו המושלים בואו חשבון וגו' המושלים ביצרם בואו נחשוב חשבוננו של עולם. הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. אם אתה עושה כן תבנה ותכונן בעוה"ז ועוה"ב (ב"ב ע"ח).

והנה לדעת חשבוננו של עולם לא יתכן אלא אחרי שישתחרר האדם מנגיעות המידות המעוררות את השכל. כי מי שאין לו עינים לראות לא יבא חשבון. וע"כ הקדימו המושלים ביצרם כי רק הם יגיעו לחשבון צדק כמארז"ל (מכות כ"ד) בא ישעיה והעמידם על שש, דכתיב הולך צדקות ודובר משרים מואס בבצע מעשקות נוער כפיו מתמוך בשחד וגו' כגון ר' ישמעל ב"ר יוסי שהיה אריסו מביא לו

משלו קודם זמנו ולא רצה ליקח כדי להיות דיין (כתובות ק"ה) שאמר לו פסילנא לך לדינא ואמר תיפח נפשם של מקבלי שוחד, ומה אני שלא נטלתי ואם נטלתי שלי נטלתי, כך מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה, כי גדול כח השוחד לאו דוקא של ממון אלא אף של דברים להטות דעת הדיין במשפטו לחייב את הזכאי ולזכות החייב. והנה פעולת השוחד בשני דרכים מביאה קלקלה בבתי הנפש. א. סמיות הלב. ב. טירוף הדעת. כמבואר (שם) תנו רבנן כי השוחד יעור עיני חכמים אפילו חכם גדול ולוקח שוחד אינו נפטר מן העולם בלא סמיות הלב. ויסלף דברי צדיקים אפילו צדיק גמור ולוקח שוחד אינו נפטר מן העולם בלא טירוף הדעת.

ומה ההבדל בין חכם לצדיק? החכם יתכן שהוא חכם בדעה אבל איננו צדיק בליבו במעשיו ורצונו נוטה אל הבלי העוה"ז ונמצא סמוי מנגיעת החמדה והיא השולטת עליו, משא"כ הצדיק ליבו ורצונו לעשות רצון ה' בלבב שלם אלא שהיה לו טעות בשכל, כי טעה בדין ונמצא שהגיע לטירוף הדעת מדעת האמת לדעת שקר, והנה ראשית עבודתו בגדר הצדיק הגמור, לטהר לבו משורת אהבת הרצון והחמדה הפחותיים. וכל שאין לו רצון טהור, מה יתן ומה יוסיף חכמתו בקרבו, כי הוא כולו סמוי מליבו המושכו לרע. ואחרי שהגיע לרצון טהור וליבו תמשכנו לאהבת רצונו ית', ישתדל לברר את רצונו ודרכו בבירור אמת, בלבתי הלכד בפחת הטעות אשר אפילו צדיק גמור יתכן להלכד בו כנ"ל.

והנה בדרכי תשובה יש לשוב בראשונה מהרצון הפחות, ולהגיע לבקשת רצון טהור כי זאת עיקר הכל, כי הכל תלוי ברצון האדם ואם הרצון יהיה על צד השקר לא יועילוהו כל חכמתו ודעתו, כי רצונו יטהר לצד הרע, ויבא בחכמתו לכלל סכנה. כי מי גדול מחכם אוה"ע בלעם הרשע, אשר גרם לאבד כמה אלפים מישראל, כי מי אשר אין חכמה בקרבו, יאבד רק את עצמו ומי אשר חכמה בקרבו יאבד את עצמו ואת כל התלויים בו, כי יעשה שיטה של עבירה להכשיר את השרץ בק"ן טעמים כמאה"כ (משלי) "אדם טועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח", כי מי שרצונו מתגבר בו בלבד אינו מסוכן בעד הכלל מה שאין כן מי שטעה מדרך השכל ועושה שיטה של עבירה הוא לא יחטא לבדו אלא ישתדל למשוך ציבור גדול אחריו, עד שיעשה קהל של רפאים, למען יוכל להצדיק את דרכו הרעה.

וכמו שראינו בעוה"ר בדורנו זה, שרבו המתפרצים ומתכחשים לדעת את ה' ותורתו, הם ימשיכו קהל של רפאים אחריהם, להסית ולהדיח בשיטה של עבירה, בחשבון צדק של בקשת חיי חופש ורצון טבעי, ומזה הם יבנו את עצמם ואחרים עמם, וסופם כליון ואבדון, כאשר הראה הנסיון בזמן האחרון שמכל חכמתם לא נשאר כלום, רק קוץ ודרדר תצמית, כי לא יתכן מדרכי השקר לבוא אושר למי שהוא בעולם, רק מפח נפש והחריבו את העולם בחכמתם, וחכמים הם להרע ולהיטיב לא ידעו כי רחקו מדרך ה' ותורתו בעולם.

וכאשר יכיר האדם הכרה עצמית בפנימיות לבבו, ודעתו, כי עליו לסור מרצון הרע שבלב ולהמסר לרצונו ית' כי רגע באפיו חיים ברצונו, וממנו יקוה לחיים טוב טעם והרצון הטהור יוליכנו אל האמת והאמת יורה דרכו להכשירו להיות צדיק, ישר ונאמן, ולהנצל מפח יוקש העון אשר היצר מצפה ללכדו אז יגיע לברר באמת מהו מצבו ומה עליו לתקן, בכדי שיבא לעלמא דקשוט בלי בושת פנים כמאמר ז"ל (ברכות כ"ח) כשחלה ר' יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם, התחיל לבכות, אמ"ל רבינו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה? א"ל אילו היו מוליכים אותי לפני מלך בו"ד שהיום כאן ומחר בקבר, אם כועס עלי אין כעסו כעס עולם וכו' ועכשיו שמוליכין אותי לפני ממהקב"ה, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם וכו', ולא עוד אלא שיש



לפני שני דרכים, אחד של גיהנם ואחד של גן עדן ואיני יודע באיזה מהן מוליכין אותי, ולא אבכה? ותמוה, מה הוסיף אחר היראה הגדולה מממהקב"ה ממשל מלך בור"ד באמרו שאיני יודע לאיזה דרך מוליכין אותי? אמנם הוא הדבר אשר דברנו. כי אפילו חסיד גדול כריב"ז אשר היה נר ישראל בדרו, ופטיש החזק, שכל ישראל נשען עליו בימי חורבן הבית השני, ואין לו לירא היראה הפשוטה פן יעבור על גופי תורה כי היה טהור בקדושה העליונה כמלאכי מרום בכ"ז היה לו לירא מפני הטעות שהיה ראוי להלכד בו אפילו הצדיק גמור, המושל ביצרו, כי מצודה פרושה על כל בני האדם וכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ולא האמין בנפשו כי הוא ניצול מן הטעות וע"כ בכה. ואם רבי יוחנן בן זכאי כך, שאר כל אדם על אחת כו"כ, כמאמר הרא"ש ז"ל ויבהילוך כל רעיוניך ומטתך בדמעה תמסה בזכרך חרדת רבי יוחנן בן זכאי זכרנו לברכה (אורחות חיים).

ומזה יתבונן הבר דעת המבקש את האמת בלי הטעה עצמית, עד כמה עליו לפחד מיראתו ית' ומעומק דינו העמוק מני תהום ולא ילך בעולמו לחיי שלוה כמנהג ההמון אשר מורא ה' לא יעלה על ראשם, ויחשבו כי העולם הפקר ח"ו וישכחו כי בע"כ יבאו לתת דין וחשבון לפני ממהקבה"ה אשר אין לפניו שוחד מצוה ולא משוא פנים כלל. ולא ישכיחו המצוות את העבירות, כי אין עבירה מכבה מצוה כמאה"כ כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, ואמז"ל אפי' שוחד מצוה. וכמה נורא הדבר למתבונן בדבר זה. כי לא ירים ראש בפני המשפט הגדול אשר אין שכחה לפניו ולא העלמה כלל. ומי לנו גדול כשבטי ה' אשר היו צדיקי עולם ובכ"ז לא עמדו בפני תוכחת יוסף הצדיק נגדם כי הכירו אשמתם, כי גדול כח האמת הבוקע רקיעים, ועושה נתיב בין סלעים ואין דבר העומד בפני בירור האמת. ואם בהיותו בעולם השפל אינו מכיר בכוחו, ונדמה לו כי השקר חזק ממנו, אבל בבואו לעולם האמת אשר אין השקר שליט שם, מה יענה איפוא על כל מעשיו ותהלוכותיו וחשבונותיו המדומים אשר לא יחזיק מעמד בפני הבקורת הטהורה של העולם העליון?

וע"כ רבותינו ז"ל היו יראים מיום הדין וכל ימיהם התחשבו בכל מעשיהם מה יגידו ביום הדין על זה, ואם כשר וישר הדבר גם שם, וע"כ נצולו מן החטא הגס והדק כאחד והגיעו ליושר הלב לטהרה מכל נגיעה ושמך פסול של אהבה עצמית מסולפת. הרחמן יזכנו לטהר ליבנו לעבדו ית' באמת ולשוב אליו תשובה שלימה אכ"ר.

## מכתב הגה"צ רבי הלל ויטקינד זצ"ל

ב"ה יום י"ג ניסן תשי"ט

שלו' וברכה לכב' ידידי הנעלה הגאון המובהק כש"ת מוהר"מ שפירא ר"מ דישיבת באר יעקב שליט"א ולכב' ידידי הנעלה הרב הגאון הצ' ר"ש וולבה שליט"א מנהל הרוחני דישיבת באר יעקב שליט"א,

אחדשהדר"ג בכ"ג והוקרה רבה !

הגיעני מכתביו בצרוף החוברת לביצורה של ישיבתכם מבצר לתורה וירא"ש טהורה, וגם ברכתם לכב' החג מקירות הלב,

הנני להשיב ברכה לכהדר"ג בכל לב, ולאות ידידות אשלח תרומה קטנה בסך 10 ל"י בטשעק,

יהי' הבוחר בתורה עמכם להגדיל תורה ולהאדירה בישיבתכם הק', כברכת ידיכם דוש"ת מברככם בחג כשר ושמח בבנין בית הישיבה ובית הבחירה בקרוב,

הלל ויטקינד

## מכתב ממרן הגרמ"ש שפירא זצוק"ל

י" סיון י"ט

לכבוד ידידנו ורב מכובדנו הרב הגאון המובהק המפורסם לתהלה וכו' מוהר"ר הלל ויטקינד שליט"א ראש ומנהל ישיבת בית יוסף.

שלו' ורב ברכות !

הנהלת ישיבת באר-יעקב הישיבה המפוארה בישראל מתכבדת בזה להודות לכת"ר מקרב לב על תרומתו הנדיבה בסך עשר לירות קודש להחזקת הישיבה ובסוסה.

ישא בזה כב' ידידנו הנעלה רב תודה וברכה על נדיבות ליבו, ובזכות החזקת התורה יתברך בכל מילי דמיטב לעדי עד.

בגלל סיבה טכנית התאחרנו לאשר תרומתו ועם כת"ר הסליחה.

ברחשי הוקרה

הנהלת הישיבה

הרב מ.ש. שפירא







י' סיון יט'

לכבוד

ידידנו ורב מכובדנו,  
 הרב הגאון המובהק המפורסם לתהלה וכו'  
 מוהר"ר הלל ויטקינד שליט"א,  
 ראש ומנהל ישיבת בית יוסף.

שלו' ורב ברכות !

הנהלת ישיבת באר-יעקב הישיבה המפוארת  
 בישראל מתכבדת בזה לחודות לכת"ר מקרב לב על תרומתו  
 הנדיבה בסך עשר לירות קודש לחזקת הישיבה ובסומם.

ישא בזה כב' ידידנו הנעלה רב תורה  
 וברכה על נדיבות לבו, ובזכות החזקת חמורה יתברך בכל  
 מילי דמיטב לעדי עד.

בגלל סיבה טכנית התאחרנו לאשר תרומתו  
 ועם כת"ר הסליחה.

ברחשי חוקרה

הנהלת הישיבה

הרב מ. ש. שפירא





# מאמרי הלכה







הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## בישול וכיו"ב לאחר בישול

### ענף א'

- [א] בגדרי בישול אחר בישול.
- [ב] בשיטת הרמב"ם במגיס אחר שנתבשל כל צרכו.
- [ג] בפלוגתת היראים והראב"ה בבישול אחר צליה ואפיה, ולהיפך, ובשיטת הב"י.
- [ד] ביישוב ד' היראים מקושיית הראב"ה.
- [ה] ביאור פלוגתת היראים והראב"ה, דפליגי בשורש דינא דבישול אחר בישול.
- [ו] נפק"מ לפי הנ"ל במבשל תבשיל שנתבשל רק כמאב"ד.
- [ז] בשיטת הרמב"ם הנ"ל (אות ב') דס"ל כהיראים לפי הנ"ל (אות ה') ושכן גם ד' הכל-בו.
- [ח] בפלוגתת האחרונים אם יש צליה אחר אפיה ואיפכא.
- [ט] בעיקר דין מלאכה אחר מלאכה בשאר מלאכות.
- [י] בד' המנחת ביכורים והגר"א בביאור התוספתא.
- [יא] כמה תמיהות בד' החזו"א בסוגיא דמלאכה אחר מלאכה.
- [יב] ביאור עיקר ד' החזו"א, ועוד תמיהה בדבריו.
- [יג] סיכום כללי בד' הראשונים הנ"ל.

### ענף ב'

- [א] בד' בעלי השו"ע בזה.
- [ב] בירור שרשי הסוגיות בזה בברכות ובפסחים.
- [ג] שיטות הראשונים ביישוב ד' היראים מקושיית הראב"ה.
- [ד] שיטת הגר"א ז"ל בזה.
- [ה] הכרעות הפוסקים בזה.

### ענף א'

נוסף, אלא רק תוספת שבח בשינוי המהותי שנשתנה כבר, ולכן אחר שנתבשל האוכל, אם יבשלוהו שנית לא יועילו בזה כלום, לעניין גדר בישול.

ונחלקו הראשונים בנתבשל כמאכל בן דרוסאי, ורוצה להמשיך לבשול אם חייב בכה"ג על הבישול או דילמא בכה"ג ג"כ אמרי' אין בישול אחר בישול, ולפי הנ"ל צדדי הפלוגתא לכאן או חשבי' להך בישול [שאחר שנתבשל כבר כמאב"ד] ג"כ כשינוי מהותי בתבשיל או רק כתוספת

[א] שבת קמה: "כל שבא בחמין מע"ש שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מע"ש מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן ודגים מלוחים קטנים וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן", כאן נתבאר מקור הך דינא דאין בישול אחר בישול, ובפשוטו הביאור בזה שגדר הבישול הוא יצירת איזה שינוי מהותי באוכל וכיון שנוצר השינוי המהותי כגון שנתבשל האוכל, אין שייך בו שינוי מהותי

שבח, ועי' לשון הרמב"ם (פ"ט סוף ה"ג) שכ' "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור", וריהטת הלשון מורה בודאי דס"ל דאם נתבשל רק כמאב"ד ובא לבשלו שיהא מבושל כל צרכו חייב, וא"כ י"ל דס"ל כנ"ל דבישול זה חשיב שפיר כשינוי מהותי בגוף התבשיל וכן דברי עוד ראשונים (ודע דלד' הדרישה הרמב"ם מתכוין כשכ' "כל צרכו" לשיעור מאב"ד, אך לכאור' זה חידוש ודוחק גדול, והסכמת הראשונים והאחרונים בד' הרמב"ם כנ"ל), אמנם בד' הרשב"א (בחי' יח: ד"ה צמר) ועוד ראשונים מבואר דממאב"ד ואילך פטור על תוספת בישול, ושור"ע (סי' שיח ס"ד) הורה כרמב"ם להדיא וז"ל "ואם לא נתבשל כ"צ, ואפילו נתבשל כמאב"ד שייך בו בישול אפי' בעודו רותח" כו', ואכמ"ל בפרטי הדעות מי ומי ההולכים בכל שיטה.

**והנה** לגבי כופרא מצינו (עד:) "האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל, פשיטא, מהו דתימא כיון דהדר ואיקושא אימא לא, קמ"ל", ומבואר דמילתא דהדרא למציאותה הראשונה היא נמי מבשל כיון דסוף סוף יש כאן שינוי מהותי, ונחלקו הראשונים במבשל דבר לח דלכאור' מה יהני ביה הלא כשמצטנן חוזר למציאותו הראשונה, ולהנ"ל יש לחייבו, אלא דנחלקו אם אח"כ בישלו בשנית אם חשבי' ליה בישול, או דילמא גם ככה"ג אמרינן אין בישול אחר בישול כיון דמחד גיסא כבר נתבשל וקיי"ל אין בישול אח"כ אך מאידך גיסא טעם דינא דאין באח"ב היינו משום דהתבשיל כבר נשתנה שינויו המהותי, ועכשיו שוב לא ישתנה, אבל היכא דחזר למציאותו הראשונה שפיר נימא דשייך ביה בישול, ופשוט.

**ולגבי** האופה לחם, ואח"כ עושה מפרוסותיו צנימים יש לדון אם חשבי' ליה כאפיה או דילמא אין אפיה אחר אפיה, ובזה לכאור' מסתברא דכיון דיוצר ג"כ שינוי מהותי כשעושה את הצנימים הו"ל שפיר אפיה, וכל מה שאמרנו שאין באח"ב היינו משום שתוספת השבח אינה משנה שינוי מהותי נוסף, אך בצנימים שנעשה כאן שינוי מהותי נוסף שפיר נימא ביה דיש אפיה אחר אפיה וחייב על ההצנמה, אך מ"מ יש מקום לדחות כיון דסוף סוף אם ילחלח את הצנימים אפשר יחזרו לכמות שהיו קודם הצנמתם, וא"כ אולי לא מיחשב שינוי מהותי, אך אין זה כ"כ מסתבר (ומ"מ עי' בשו"ת רב פעלים או"ח סי' נ' שדן בזה, ובמקו"א הארכתני בזה בעו"ה).

**ב]** והנה ברמב"ם (פ"ט ה"ד) כ' אחד נתן את האור וא' נתן את העצים וא' נתן את הקדרה וא' נתן את המים וא' נתן את הבשר וא' נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל, ולכאור' צ"ב מדוע מה שהגיס הו"ל בישול הלא אף בלעדיו הי' מתבשל, ובשלמא הנותן את האור א"א לתבשיל להתבשל בלעדיו, ומובן מדוע חייב כיון שהוא שותף מעשי במהלך הבישול (וקצ"ב מדוע לא הו"ל חצי מלאכה כעקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה דפטרינן, אך י"ל דהיינו משום שעוקר ואינו מניח אינו משלים את האיסור לעולם, משא"כ אם הי' רק נותן את האור תחת הקדרה עם התבשיל (ואינו מכין את הקדרה והתבשיל בעצמו), ג"כ הי' מתבשל לגמרי, וא"כ שפיר מצי להשלים את האיסור כולו לבדו, משא"כ עקירה בלא הנחה, ודוק), וכן כולם, אבל המגיס מה עניינו לכאן, ולכל היותר הי' לנו לאסור זאת משום שמסייע

לעבירה (ועביר באמת רק חצי מלאכה), אבל רק לאסור, ולא לחייב על זה חטאת, גם מאי שנא דלא אמרי' ביה אין באח"ב, הלא איירי במבושל כל צרכו, (כמבואר ברמב"ם פ"ג הי"א, ופכ"א הי"ג), והאחרונים נדחקו (עי' שביתת השבת, מבשל סקפ"א, ואג"מ או"ח ח"ד סי' עד) דבכל תבשיל אם לא הגיס בו נשתיירו קרטין קצת שלא הגיע אליהם החום לבשלם כה"צ, ולכן יש לחייב ככה"ג, אך מלבד דהאג"מ הודה בעצמו שזה דוחק כבר הקשה מו"ר הגאון האדו"ר שליט"א דאם כן הוא, הלא התירו להגיס במבושל כל צרכו כשאינו על האש, ואח"כ להחזיר לאש באופן המותר, ואם חשש הקרטין נכון, איך מותר להחזיר את הקדרה לאש.

**והנה** הרמב"ם חזר על דין זה גם להלן (פ"ט הי"א) שכ' המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס כמו שההגסה מצרכי הבישול, וכיון שהשוה הרמב"ם דינים אלו יש לברר מה כונתו, ע"פ דין סחיטה, ולכאור' הביאור בחיוב על הסחיטה הוא מכיון שכשמכבס ואינו סוחט נשאר לחות בבגד באופן לא אחיד (דהיינו שבחלק מהבגד יש הרבה רטיבות ובחלק יש פחות) ולכן כמתייבש באופן זה נעשה בו כעין כתמים וכיו"ב, ומסתמא יש עוד טעמים לתועלת הסחיטה (כגון שנוצרים פחות קמטים אח"כ כששוחו, או כגון שמשו"ה מתייבש יותר מהר), וא"כ אף שמתחייב על הכיבוס מ"מ הסחיטה אינה ממהות הכיבוס, אלא פועלת כעין כיבוס נוסף, ור"ל שפעולתה ג"כ יוצרת מציאות נוספת של ליבון הבגד, שלא נוצר מכח הכיבוס הראשוני במים (עד כדי כך דאע"ג דבפשטות אין כיבוס אחר כיבוס כמבואר

**ג]** והנה בס' יראים (דף קלד:) כ' דאע"ג דאין בישול אחר בישול ואין אפיה אחר אפיה, מ"מ יש בישול אחר אפיה ואפיה אחר בישול, ולכאור' הטעם לזה משום דהעניין של בישול אחר בישול דלא חשיב בישול היינו משום דאין כאן יצירה חדשה ע"י הבישול הנוסף ולא הועיל כלום במעשהו, וממילא אין למעשהו חשיבות מלאכה לחייב עליה, אמנם כשאפה אחר הבישול ודאי נעשית כאן יצירה חדשה ע"י האפיה ויש לחייב עליה [והו"ד בכמה ראשונים].

**אמנם** הראב"ה (שבת - ח"א - סי' קצז, עמ' 256) כ' דהנה מקור ד' היראים מסוגיא דפסחים (מא:) דאמר' צלאו ואח"כ בישלו (את הקרבן פסח) חייב, ואקשי' התם דסוף סוף הא הוי צלי אש, ותרצי' דהיינו כר' יוסי דס"ל יוצאין ברקיק השרוי ולא במבושל, וטעמיה משום דהבישול קובע עליו שם מבושל, וכבר לא חשיב מצה דהיינו לחם אפוי, וה"נ נקבע שמו של הפסח כמבושל

ולא כצלי, ואנן קיי"ל כר' יוסי (ולא כר"מ דפליג עליה וס"ל דיוצאין אף ברקיק מבושל כל זמן שלא נימוח) ומש"ה ס"ל להיראים דיש בישול אחר אפיה.

**ואילו** הוא (הראב"ה) חלק עליו שם, וס"ל דאמנן מסוגיא דפסחים יש לשמוע כן ובאמת קיי"ל כר"י אך בברכות (לח:) מסקי' עלה דלא קאמר ר' יוסי אלא גבי מצה דבעי' טעם מצה ובמבושלת ליכא טעם מצה, אבל בעלמא לא קאמר ר' יוסי דבישול אחר אפיה חשיב בישול, ובבית יוסף (סי' שיח [סעיף ה'] ד"ה וכו' ה"ר אליעזר ממין כו') כ' שקושיא זו קושיא חזקה ועיי"ש שהרחיב וביאר הקושיא דסוגיא דברכות איירי בברכת שלקות ואמרי' דפלוגתא דאמוראי בברכת שלקות בפלוגתא דתנאי תליא אי יוצאין ברקיק מבושל שלא נימוח יד"ח מצה, דלר"מ יוצאין ולר"י אין יוצאין, והיינו משום דס"ל לר"י דהבישול משנה את המצה, וכבר אין לה שם מצה [מש"כ הב"י כמה פעמים לשון "מבטל את האפיה" וכיו"ב, נלענ"ד דלאו דוקא מבטל קאמר, אלא כונתו שעכשיו כבר נתבטל כאן המציאות שהיה כאן רק אפיה, ועכשיו יש כאן ג"כ בישול, ואי"צ לדחוק שנתבטל מכאן לגמרי כל מציאות האפיה ונעשה כאן רק שם בישול, חדא דהא המציאות מורה דאיכא נמי שם אפיה עלה, ועוד דהא כבר נתבאר בעז"ה לעיל בד' הרמב"ם דההגסה היא מצרכי הבישול והיינו דהיא תועלת נפרדת שמתווספת ע"ג הבישול הראשון ואינה מבטלתו, ולהלן עוד יתבאר דבחדא מחתא מחתינהו, וכן מורה ריהטת הסוגיא דפסחים (מיהו בפמ"ג סי' שיח משב"ז סק"ו ל"מ כן) ואכמ"ל, וה"נ שלקות מאבדים ע"י הבישול את שמם הקדמון וממילא תשתנה ברכתם לשהכל נהיה בדברו, ועל זה מסקי' בגמ'

דלעולם מודה ר' יוסי דלא נשתנו השלקות ע"י הבישול, אלא דבמצה בעי' טעם מצה, ורקיק מבושל אין בו טעם מצה (אולי יש להוכיח לפי"ז דהטעם מצה דבעי' בפסח, הוא טעם לחם יבש מאד ואפוי היטב, וא"כ צ"ב היכי הו"א דיוצאין במצה עשירה הלא אין בה טעם מצה, ויל"ע), והכי נקטי' דהא קיי"ל כר' יוסי, ואעפ"כ נקטי' דמברך על שלקות בפה"א, וע"כ דלא פליג ר"י בהא, וה"נ לא יחלוק ר' יוסי להחשיב את הבישול אחר אפיה למלאכה.

**ואף** שהחשיב הב"י את קושית הראב"ה מאד, מ"מ בשו"ע (שם סעיף ה') כ' "יש מי שאומר כו', יש בו משום בישול כו', ויש מתירין", והיינו דהאוסר הוא היראים, והמתירין הוא הראב"ה כמש"כ בבאר הגולה על אתר, ועמד בזה הפמ"ג (באשל אברהם סקי"ט), [וצ"ע שמד' המג"א והגר"א ז"ל משמע שהבינו דהשו"ע שכ' "ויש מתירין" נתכוין להמבואר ברמ"א בסמוך דיש מתירין בכלי שני, אבל בכ"ר כו"ע מיהת אסרי, וזה תמוה דהא לראב"ה שרי אף בכלי ראשון, ואי משום דמשמע להו הכי מונקט השו"ע ברישא "יש מי שאומר", ואח"כ נקט "ויש מתירין", דמשמע דלא הכריע וצידד לאוסרים, וגם נקט להיש מתירין אהך חומרא דאין להניח לחם בכלי שני, מ"מ א"כ הרי השמיט לגמרי דינא דראב"ה וזה בעוד שבב"י איהו גופיה מצדד כותיה, לכן טפי מסתבר כהבנת הבאר הגולה ופמ"ג בד' השו"ע דה"יש מתירין" היינו הראב"ה, ומ"מ אי נימא כהמג"א והגר"א דה"יש מתירין" דהשו"ע היינו דוקא בכלי שני, ודלא כראב"ה, י"ל (מלבד מאי דאיכא למימר דידוע דהגר"א פעמים רבות מבאר שיטת עצמו ע"ג ד' השו"ע ונדמה כאילו מבאר את ד' השו"ע, אך אליבא דאמת חולק עליו)

דהיינו טעמא דהשמיט השו"ע לדינא דהראב"ה משום דס"ל דהרמב"ם אזיל כהיראים, וא"כ בתריה אזלי, וכדלהלן].

ד] והנה בעיקר הך קושיא יל"ע דלכאו' יש לדחות דהאף אמנם דמסקי' דמודה ר"י בעלמא, ולא פליג אר"מ אלא גבי מצה, מ"מ יש לדמות מלאכות שבת למצה, דאמנם לגבי ברכות אין שינוי הטעם מכריע לגבי שינוי הברכה, ואין הברכה נקבעת לפי טעם האוכל, אלא לפי שינוי צורת ומראה הפרי, מה שאין השליקה עושה, אך לגבי מלאכות שבת בעינן לאחשובינהו למלאכות לפי צורך והנאת בני האדם מהם, ואמנם כבר נאפה הלחם מתחילה, אבל עכשיו שנתוסף בו טעם הבישול שפיר הוא מלאכה חשובה להתחייב עליה, ואין זה כתוספת אפיה בעלמא, אלא כשינוי מהות נוסף וחשיב שפיר כבישול חדש שמכשיר את האוכל ועושהו מין מאכל חדש, וחייב על זה משום מבשל, ושינוי הטעם גופיה מורה על שינוי המהות המועיל במאכל הזה, ושפיר מדמה ליה היראים למצה [אגב הכי יש להוסיף ע"ד זו דה"ה בהך דפסחים דאמרי' "צלאל ואח"כ בישלו חייב" כו', ומדמי' לה להך דר' יוסי דאין יוצאין ברקיק מבושל, ולהראב"ה הדרי' בן, אך להנ"ל י"ל דגם בפסח בעי' טעם צלי ובמבושל ליכא טעם צלי, ועי' במהרש"א בפסחים מא: ד"ה תוד"ה עולא, ובט"ז סי' שיח סק"ו דלהלן].

ה] ונראה לבאר בשורש הך פלוגתא דהיראים והראב"ה ז"ל דפליגי בעיקר גדר ההיתר בבישול אחר בישול, דלד' הראב"ה גדר בישול הוא להפוך את האוכל מאינו ראוי לאכילה לראוי לאכילה, ואם הועיל בו אח"כ לתועלת בישולו לא איכפת לן מיניה דכבר ראוי לאכילה, וכבר נעשית בו תועלת הבישול, [אכתי יש לפלפל אם

הגדר הוא שכבר יש בו תועלת הבישול, וממילא לא מהני ביה עוד תועלת בישול, או דילמא שכיון שכבר הוכשר לאכילה לא איכפ"ל באיזה אופן אכילה הוכשר, ומשו"ה לא איכפת ליה מאי דמבשל אחר צליה ואפיה או איפכא דהא סוף סוף כבר הוכשר לאכילה, ומה לי ראוי לאכילה באופן זה או באופן זה, ולא איכפת ליה דהשתא ליכא טעם מצה דדוקא גבי מצה איכא נפקותא בשינוי הטעם, אבל גבי שבת לא [ולפי"ז אפשר דמודה דגבי פסח איכפת לן שינוי הטעם, ואי"צ לידחק למצא טעמים אחרים גבי פסח שצלאל ואח"כ בישלו דמדמי' ליה בסוגיא דפסחים הנ"ל, ואכמ"ל]

**אמנם** בשיטת היראים יש לבאר דס"ל בגדר בישול ממש איפכא דאין העניין רק ההכשרה לאכילה בעלמא, אלא כל שמשנה ופועל איזה יצירה חדשה באוכל שפיר הוי פעולה חשובה המחייבתו בשבת כשאר מלאכות חשובות, ולפי"ז כיון דבישל בתחילה נתחייב, וכיון שבישל אח"כ בשנית לא נתחייב כיון שכבר מבושל הוי, ואין כאן איזה יצירה חשובה, אמנם אם יבשל בשנית בדרך יצירה חשובה שפיר נחייביה, והיינו כגון שיאפה או יצלה את המבושל והיינו שיעשה כאן איזה יצירה חדשה, ולא איכפ"ל שבתחילה כבר הי' איזה יצירה נוספת באוכל הזה, ופשוט, ולפי"ז שפיר לא קשיא ליה קושיית הראב"ה הנ"ל, וכנ"ל דסוף סוף לגבי שבת אהני הך בישול אחר אפיה, דשינה הטעם ויצר כאן יצירה חדשה, ושפיר מדמי' ליה למצה דכיון דנשתנה הטעם לא חשיב מצה, וה"נ כיון שנשתנה הטעם חשיב שפיר מלאכה חשובה לחייב עליה, שוב הראני הר"א הכהן קפלן נ"י בט"ז (סי' שיח סק"ו) שכך מסקנתו ביישוב ד' היראים, ובש"כ.

ליתנו לצד האור, ע"י תועפות ראם שם) מותר, שכל דבר שנתבשל או נאפה כל צרכו אין בה משום בישול שאין בישול אחר בישול, ומבואר להדיא דאין בישול אחר בישול רק במבושל כל צרכו, אבל במאב"ד שמעי' דיש עדיין בישול, ואזיל לשיטתו כנ"ל דכל תוספת יצירה חדשה חייב עליה משום בישול, וה"נ כל תוספת בישול כשאינו מבושל כ"צ שפיר חשיב יצירה חדשה וחייב עליה משום בישול.

[ז] והנה להמבואר לעיל (אות ב') בשיטת הרמב"ם דגדר החיוב על ההגסה [דס"ל להרמב"ם דהמגיס חייב אף במבושל כל צרכו בעומד ע"ג האור] היינו משום שההגסה יוצרת כאן איזה איכות חדשה בבישול ולא דמי תבשיל מבושל כ"צ בלא הגסה לתבשיל מבושל כ"צ עם הגסה וחשיב משו"ה יצירה חדשה י"ל דשפיר ג"כ אזיל בהך שיטתא, וא"כ אזיל נמי לשיטתו הנ"ל דחייב על בישול ממאכל בן דרוסאי ואילך, ודלא כהרמב"ן וסיעתו הנ"ל, וא"כ י"ל דפשיטא דס"ל להרמב"ם ג"כ דיש צליה אחר בישול וכיו"ב דהא הגסה אינה ממש סוג בישול שונה, ואעפ"כ חשיב ליה הרמב"ם כתועלת ויצירה חדשה בבישול ומחייב עליה, וממילא נימא דכל שכן בצליה ואפיה אחר בישול דמחייב הרמב"ם, [אמנם בשיטת היראים אין הכרח לומר דמורה לרמב"ם דחייב על הגסת מבושל כ"צ בעומד על האש דשפיר מצי למימר דדוקא גבי שינוי גדול כצליה אחר בישול חשיבא מלאכה, אבל על שינוי קל כהגסה אחר בישול אין לחייב], ומצאתי בס' כל-בו דמשמע דנקיט כהיראים לאסור בישול אחר צליה, ובאמת סובר גם כן להדיא (ח"ב עמ' קיב) דמגיס במבושל כל צרכו על האור חייב חטאת, והיינו כנ"ל דחד שיטתא היא.

[ו] והנה לפי"ז י"ל עוד דלכאור' שורש הך פלוגתא שייכת ג"כ בכל בישול אחר שנתבשל כמאב"ד ורוצה להשלים בישולו שיהא מבושל כל צרכו, דלשיטת הראב"ה כבר הוכשר לאכילה וא"כ אין לחייב על תוספת הבישול בזה, וכדמצינו שיטות כמה ראשונים בזה (רמב"ן ורבי' יונה ורשב"א וריטב"א ור"ן ומאירי ורא"ש, ועוד ראשונים), דס"ל דדבר המבושל כמאב"ד אין בישול נוסף בו חשיב בישול [אמנם אפשר לומר דאין הכרח דהראב"ה מודה להו דלעולם י"ל דבכה"ג נמי מחייב ורק גבי צליה פוטר, כיון דבבישול מכמאב"ד עד לבישול כ"צ י"ל דחשיב עיקר הבישול עדיין ולא נגמרה מלאכתו וחשיב בישול רק לעניין שהמבשלו חייב חטאת כבר באופן זה, כיון שהועיל בו והכשירו לאכילה, אבל לעולם כל תוספת בישול בזמן שעדיין אינו ראוי לגמרי לאכילה חשיבא שפיר בישול ולא דמיא לצליית דבר המבושל כ"צ דכבר הי' מוכשר לאכילה מתחילה, ועכשיו רק החליף את סוג ההכשרה לאכילה דבזה ס"ל לראב"ה דאין לחייב על זה, ודוק], אמנם לשיטת היראים דס"ל דכל שינוי מהותי וחשוב בבישול חשיב בישול שפיר יש לחייב על כל תוספת בישול מכמאב"ד עד כל צרכו כיון שזה נחשב בודאי שינוי מועיל וחשוב בתהליך הבישול, וא"כ ס"ל כשיטת הרמב"ם (פ"ט ה"ג משבת) [ורבי"א ואור זרוע והתרומה וסמ"ג וסמ"ק והגה"מ ועוד ראשונים] דס"ל דיש לחייב גם על המבושל כמאב"ד כל זמן שלא נתבשל כל צרכו, ובאמת מבואר כן ביראים להדיא (שם) דס"ל דכל שנתבשל רק כמאב"ד חייבים על כל תוספת בישול בו דקאמר "וכל דבר שנתבשל או נאפה כל צרכו להחזירו בכ"ר לחממו או ליתנו בצד האור (ר"ל במבושל בכ"ר לחממו, ובנאפה

אך פועלת בהכל את פעולתה [וכנ"ל דפעולתה מקבילה לפעולת האפיה מבחינת מהותה] וכיון שאי"צ מתחילה שתגיע הצליה מכל הכיוונים נוצרת תוצאה של אפיה מכיוון אחד, אך בשר כהאי גוונא שכבר ניצלה מכיוון אחד, אמנם החום בא ממקום אחד אבל התוצאה היתה בכל הצדדים [רק ברור שאם מתחילה היתה נעשית הצליה מכל הכיוונים היה נוצר איזה תוצאה שונה במקצת בטעם, אך לא שונה מבחינה מהותית, וכנ"ל דסוף סוף עושה את אותה פעולה], וכך היה פשוט לי בסברא מתחילה, ואח"כ הראוני שנחלקו בזה האחרונים, דהנה המג"א (בסי' שי"ח סק"ז) כ' "אבל לכו"ע אין צלי אחר צלי, ודבר שנצלה מותר ליתנו אצל האש אפילו נצטנן, וה"ה האפוי, ודבר שנתבשל מותר לשרותו בחמין" כו', ומבואר מדבריו דדין האפוי כדין הצלוי דשרי ליתנם אצל האש אפילו צוננן וע"כ היינו טעמא דהנתינה אצל האש פועלת את אותה הפעולה בין בצלי ובין באפוי, וע"כ דאין חילוק ביניהם, וכן ביאר במחצית השקל (על אתר) "וה"ה האפוי דינו כמו צלי לכל דבר, וא"כ אסור לשרותו בחמין, ומותר ליתנו אצל האש אפילו נצטנן" כו', והיינו כמו שנתבאר בעז"ה לעיל (וכן נלענ"ד לבאר ד' האורחות חיים בזה).

**אלא** דהפמ"ג (משב"ז סי' שי"ח סק"ז) יצא לחלק בין מבשל במשקין (כ' "כ"יין ומים ושמן" ולענ"ד אין כוונתו למשקין מסוימים אלו, אלא לאפוקי דברים מגובשים וסמיכים יותר שכבר אינם נוזליים ואין עליהם שם משקה, ועיין בהמשך דבריו) למבשל בשומן, דמבשל במשקין חשיב בישול ונפק"מ לגדרי בישול אחר בישול, אך מבשל בשומן חשיב טיגון ולא בישול ובכה"ג אפילו הרא"ם שהחמיר לחייב על

ח] והנה לא נתפרש בד' היראים וסיעתו מאי קסברי לגבי אפיה אחר צליה ואיפכא, ויש לברר מהות החילוק בין ב' הפעולות הללו, ונראה דבאמת שורש עניינם אחד, אלא שאין פועלים אותם באותם מיני אוכלין דלא שייך מושג של צליה בפת, ומאידך גיסא ל"ש מושג של אפיה בבשר, והחילוק המהותי ביניהם הוא שאמנם בשניהם נותנים את האוכל כנגד האש ממש, אלא שהצליה היא על האש כדי שתתבשל ותחרך מהאש, והחום של האש מגיע באופן ישיר מהאש, משא"כ אפיה עניינה שהתנור סגור והפת בתוכו והחום של האש מגיע ג"כ באופן ישיר אך גם מתפזר בכל חלל התנור ומגיע לפת מכל הכיוונים, ועי' כך נעשית האפיה, אך מצד עצם הפעולה באוכל, הפעולה היא שווה בשניהם שע"י החום מתייבש האוכל ויוצא ממנו כל הלחות ונעשה ע"י החום לאפוי או צלוי, ומבואר לפי"ז דאין חילוק ביניהם מהותי, אלא רק ענייני, שהפת צריכה חום מכל הכיוונים ולכן צלייתה צריכה להיות בתוך תנור סגור ולכן נקראת בשם אחר ["אפיה"] ולא צליה, ולעומתה הבשר צריך חום ממוקד יותר [או ליתר דיוק אינו צריך שהחום יבוא מכל הכיוונים, ולכן לא משקיעים לסוגרו בתוך תנור סגור] ולכן אופים אותו על האש באויר הפתוח ולכן נקראת פעולה זו בשם אחר ["צליה"] ולא אפיה, ולפי"ז לכאורה ברור שדבר האפוי מותר בשבת ליתנו כנגד האש באופן הנקרא צליה, כיון שפועל במאכל את אותה פעולה שכבר נפעלה בו, ולכן אין זה נחשב יצירה חדשה, להחשיב למלאכה ולחייב עליה, וה"ה להיפך ליתן בשר צלוי בתוך תנור סגור שעל ידי כך תתפעל בו פעולה חדשה אמנם שנאפה מכל הכיוונים, מה שלא נעשה בתחילה ע"י הצליה, אך גם זה י"ל דשרי לפי הנ"ל כיון דאמנם הצליה באה ממקום אחד,



ינאי משום ר"א מוללין את המלול ומציעין את המוצע [י"ג: וצובעין את הצבוע] ואופין את האפוי ומבשלין את המבושל" ומבואר דאין בזה חילוק בין המלאכות, וכל המלאכות האסורות בשבת, אם כבר נפעלו באיזה דבר מותר לפעול בו בשנית [ומסתמא היינו באופן שאין הפעולה השניה יוצרת זאת מתחילה אלא רק חוזרת על הקיים ודוק], [וקצ"ב מדוע הוצרך לשנות "מציעין את המוצע" הלא אינה מלאכה אלא מדברי קבלה אסור להכין משבת למוצ"ש (ר"ל מקרא דאם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וגו') ואי שרינן דאורייתא, פשיטא דדרבנן שרי, ושמא ס"ל לתנא דברייתא דאי בעי קרא דעולת שבת בשבתו, ללמד על היתר הכנה משבת ליו"ט, ע"כ דמדאורייתא כבר אסור בשאר מילי וצ"ע א"כ אי איכא מאן דפליג עליה].

**והובאה** הלכה זו בפוסקים, וכ' בשו"ע (סי' שכא סי"ב) "אין טחינה אחר טחינה", וציין הגר"א ז"ל מקורו מתוספתא הנ"ל, והנה השו"ע שם כ' כן על טחינת לחם, שכיון שכבר נטחן בתחילה קודם שנעשה לחם, אין בו שם טוחן אפי' אחר שנשתנה ונעשה כבר לחם, ולכא' זה חידוש גדול וצריך בו ביאור, ובפרט לד' היראים הנ"ל וכ"ש לד' הרמב"ם [דמחייב על הגסת דבר מבושל כ"צ העומד על האור] דס"ל דכל פעולה שמוסיפה איכות במהות האוכל יש לחייב עליה ומה דאין לחייב היינו דווקא בחזור ממש על מה שעשה בתחילה ולא כשנוצר איזה יצירה חדשה מכח זה והכא כשטוחן לחם אפוי, איך יתכן לומר שלא נוצר כאן יצירה חדשה, ומאי איכפ"ל במה שנטחן פעם, ועכשיו אין ניכר כלום מתועלת אותה טחינה ואמאי אינו חייב על הטחינה הזאת שבדאי יוצרת כאן יצירה חדשה, ומאי

בישול אחר אפיה וצליה יודה שיש להקל דהוי רק טיגון אחר אפיה וצליה, ואין זה משנה את המהות שנוצרה ע"י האפיה או הצליה, ומ"מ מצדד שם הפמ"ג דאף דבשר צלוי שרי לטגנו אח"כ בשומן מ"מ פת אפיה אין ליתנה במרק שומן רותח שמיטגנת בו, כיון דהו"ל כצלי ויש צליה אחר אפיה, והיינו דס"ל דעיקר מציאות הטיגון דומה לצליה ולא לאפיה וממילא טיגון אחר צליה שרי ואחר אפיה אסור, ומבואר דהבין הצליה ואפיה שונים זה מזה אבל צליה וטיגון שווים זה לזה [והוסיף שם אח"כ ג"כ לבאר דינא דצלי קדר דחשיב כצלי, ודוקא גבי פסח איכא גזה"כ לחשבו כמבושל], ומ"מ מבואר דכוונתו רק דטיגון רגיל או בשומן קרוש חשיב כצליה אבל טיגון בשמן עמוק חשיב כבישול, כיון דנתבשל במשקה.

**ובאמת** דקצת פלא איך פשיטא ליה כן, דכבר מבואר בשלטי הגיבורים (שבת פ' חבית דף סא. מדפי הרי"ף) להדיא שאין חילוק בין אפיה לצליה שכ' "וכן נראה דס"ל [ר"ל להיראים דמחמיר בבישול אחר צליה ואפיה] דליכא אפיה אחר צליה ולא צליה אחר אפיה, דכיון דליכא אפיה אחר אפיה ה"ה דליכא אפיה בתר צליה, ולפי"ז יהיה מותר לתת פת אפוי אצל האש במקום שהיד סולדת דליכא צליה אחר אפיה" כו', ומבואר להדיא דס"ל דצליה ואפיה שוין ומשו"ה אין צליה אחר אפיה ופלא שלא הזכירוהו הפוסקים, עכ"פ מבואר דד' השלטה"ג ומג"א ומחצה"ש כמו שכ' בעז"ה דאין חילוק בין צליה לאפיה ופשיטא להו כן מסברא, ואילו ד' הפמ"ג שיש חילוק וסתם ולא פירש טעמו ומקורו, וצ"ב.

**ט** [וביסוד סוגיא דמלאכה אחר מלאכה שנעשית כבר מצינו בברייתא בתוספתא (שבת סוף פט"ו - הי"ד) ר' דוסתאי בר'



עצמה יוצרת מציאות חדשה, ומשו"ה אין לחייב עליה, אמנם במנחת ביכורים (על התוספתא שם) ביאר להך דמוללין את המלול דאיירי בדין טחינת פת דשרי כמבואר בשו"ע, ולכאורה ברור דזה דוחק, דהא מלול לאו היינו טחון, דמלילה היא שפשוף הגרגיר של החיטה בין האצבעות וכיו"ב שיפרד הקליפה מהגרגיר, וזה שייך לאב דרישה, או דברירה, ואכה"מ, ומהיכ"ת דאיירי בטחינת הטחון, ובאמת מד' הגר"א משמע שלא הבין כן, שכתב דמקור דברי השו"ע מהך ברייתא מוללין את המלול כו', וסיים בזה"ל "והוא הדין כל המלאכות", ומדהוצרך לבאר זה ש"מ דמוללין לאו טחינה הוא, ואעפ"כ מקור דברי השו"ע גבי טחינה מהך דמוללין את המלול כיון דה"ה כל המלאכות וא"כ ה"ה טחינה, ופשוט, ולעולם מוללין אינו עניין למלאכת טחון כלל, אמנם עכ"פ יש מקום לבאר דהמנ"ב נדחק לזה מדהוקשה לו איך שייך מלילת גרגיר שנמלל כבר, הלא כבר אין כאן קליפה ומה מולל כאן, שצריך לשנות בברייתא דשרי למלול בכה"ג, אלא ע"כ דמוללין לאו דווקא ור"ל טוחנין, אלא דזה ברור שזה דוחק, ומ"מ גם ליישב הקושיא דפעמים שנשאר מוץ על גבי הגרגיר אחר המלילה, וכבר נפרד ממנו ורק מונח עליו, וזה כבר הותר, ודוק, אך זה יובן רק אם יותר לקלוף פירות ולא נחוש משום בורר, ובמקו"א הארכתי בזה, ואכ"מ.

**יא** ומו"ר הגאון האדי"ר שליט"א (בשיעור טו אות ז', ועוד) הביא דלד' החזו"א (סי' נו ד"ה עניין) הך ד"אין טחינה אחר טחינה" הנז' בשו"ע לאו כהך דאין בישול אחר בישול, ודוקא שם נתחדש דאין מלאכה אחר מלאכה, ולא בשאר מלאכות, ומ"מ קיי"ל נמי דאין טחינה אחר טחינה מטעמא אחרת דאין מציאות כלל של טחינה אחר

שנא מבישול אחר אפייה וצליה, ועוד דהטחינה הראשונה היתה טחינת הגרגרים ועשייתם קמח ועכשיו היא טחינת לחם ועשייתו קמח, והוי סוג אחר של טחינה.

**ונראה** לענ"ד דהביאור הוא דשאני טחינת לחם מאפיית מבושל, כיון שבאפיית המבושל היה כאן אוכל מבושל, ועכשיו נעשית ממנו יצירה חדשה, והיצירה הראשונה כבר אינה קיימת (וכנ"ל אות ג') דהיינו שנשתנית במהותה והמציאות שהיתה בתחילה כבר אינה כאן, ופשוט) וממילא אין זה נחשב שחזור על אותה הפעולה שנעשית כאן, כיון שהתוצאה הנפעלת היא שונה, אמנם טחינת הלחם אינה כן, כיון די"ל דאע"ג דאחר טחינה הראשונה נדבק ונתגבל הכל ונאפה, ונראה כאילו הטחינה השניה מועילה, מ"מ הנה כאשר יקחו את הלחם ויניחוהו בשמש שיתייבש לגמרי עד שיתפורר, הלא יחזור להיות כעין קמח, והיינו משום שאחר שכבר נטחן פעם אחת בברייתו אהניא ביה תועלת הטחינה, ואינה מסתלקת בלישה ובאפיה, ואמנם המציאות של הקמח משתנית ונאפית, אך תועלת הטחינה אהניא, שרק בגלל הלחות הפירורים מדובקים אבל בלעדיה יחזרו הפירורים להיותם קמח, ולכן אף שיטחן אח"כ לא יועיל כלום מצד התועלת שמועילה הטחינה בדר"כ ואשר בגללה נחשבת הטחינה למלאכת מחשבת לחייב עליה, ולכן אין לחייב על זה, ולא דמיא לבישול וכנ"ל.

**י** והנה בעיקר ד' התוספתא ממשמעות הלשון נראה כנ"ל דס"ל להאי תנא דהך דאין בישול אחר בישול לאו דווקא, וה"ה כל המלאכות, ולכאורה ממשמעות ד' השו"ע שהורה שאין טחינה אחר טחינה ג"כ משמע כן, דהלא אין הטחינה נזכרת בברייתא, והטעם להכל אחד, שאין פעולה שחוזרת על

טחינה כיון דדבר שנטחן כבר, אין שייך בו מציאות נוספת של טחינה כלל, וקשה מה יבאר בד' התוספתא, וצ"ל דיבאר ע"ד ד' המנחת ביכורים, רק צ"ב אכתי דהא בתוספתא שם תני נמי "ומציעין את המוצע", וכן לגי' החס"ד "וצובעין את הצבוע", רק זה י"ל דיבאר דצובעין שנית באותו צבע, וממילא גם בזה אין עושין כלום, והו"ל כטחינה אחר טחינה, ובאמת צ"ב בלא"ה בב' הגירסאות הנ"ל, ואכ"מ.

**אך** אחר שראיתי דברי החזו"א, תמהתי, חדא מדוע לא הזכיר כלל ד' התוספתא (ובודאי ליכא למימר ד"אישתמיטתיה", אחר דהובאה להדיא בבהגר"א ז"ל על אתר, ועוד במש"כ דהפרדה של חיבור בנ"א לא חשיבא טחינה, לא מובן בענ"ד ד"מה לי חיבור טבעי מה לי חיבור בידי אדם" (לשון החזו"א גופיה באו"ח סי' עא סק"ז לגבי צוה"פ מן הצד בעירובין, ואף דיש לחלק בסברא בין הך דעירובין לדידן, מ"מ עיקר הסברא מצד עצמה שחידשה החזו"א בעירובין, מצי נמי לחדשה כאן, ולא מדין עירובין), ועוד דמהיכ"ת לחדש נגד הסברא וההגיון דאין דין היתר במלאכה אחר מלאכה בשאר מלאכות, הלא בסברא אין חילוק בין מבשל אחר מבשל למעבד אחר מעבד וכיו"ב, דבכולהו אין מלאכתו האחרונה יוצרת מציאות חדשה בחפצא.

**ונלענ"ד** פשוט דלא לזה נתכוון החזו"א כלל, ולא נזכר בדבריו כלל, דדין אין בישול אחר בישול נתחדש דווקא בבישול ולא בשאר מלאכות, וכוונתו רק לבאר דהנה בודאי אין לחייב על מלאכה אחר מלאכה בשאר מלאכות וכפשוט דברי התוספתא, וכד' הגר"א ז"ל, וכסברא הפשוטה דלית מאן דפליג עלה, רק אמנם בבישול מצינו שנתחדשו כמה דינים שאף

אחר שנתבשל מ"מ שייך בישול נוסף אח"כ להתחייב עליו, וכגון בקלי הבישול או למ"ד יש בישול אחר צליה ואפיה, ועוד, וזאת לא מצינו בטחינה אחר טחינה דכיון שנטחן פעם אחת ל"ש יותר שם טחינה כלל בחפצא הזה, ובא לבאר דאפי' נתגבל ונילוש ונאפה וחזר וטחנו ג"כ לא הועיל בטחינתו כלום יותר ממה שכבר הועיל בו מצד הטחינה הראשונה (וכדרך שכ' בעז"ה לעיל אות ט'), וזה כבר חידוש כיון דלפי הפשטות צריך להיות שיש טחינה אחר טחינה באופנים מסוימים וכגון שנטחן דק דק ועכשיו טוחנו לקמח, דבתרוייהו יש לחייב לכאור' על טחינה, שבכל טחינה כזו יש תועלת נפרדת ונוצרת כאן גם בטחינה אחרונה מציאות חדשה של טחינה, אך לד' החזו"א הנ"ל יצא דפטור כיון דלא שייך מציאות של טחינה בדבר אחר שכבר נטחן, והוה מצינא למדחק בד' החזו"א דבכה"ג מודה דשייך טחינה אחר טחינה כיון דאינו חוזר על פעולתו הראשונה (ולתלות זאת בלא"ה בפלוגתת היראים והראב"ה הנ"ל אם כיון דכבר הוכשר לאכילה ע"י בישול ראשון אין הצליה או האפיה נחשבת בישול, אע"ג דמהניא ביה ויוצרת מציאות חדשה, או דילמא כל הכשרה חדשה יש לחייב עליה, לכאור' אין הכרח לתליה זו, כיון דהתם פועל בחפצא המבושלת בישול חדש, וי"ל דכבר הוכשר לאכילה, אך כאן י"ל דביחס לטחינה האחרונה הרי החפצא אינו טחון כלל, ומודה הראב"ה, ודוק), אך לענ"ד לא משמע כן בד' החזו"א דמבאר להדיא דאין מלאכת טוחן דומה למלאכת מבשל בזה כלל, עכ"פ בשורש הנידון של עשיית מלאכה אחר מלאכה מודה החזו"א, רק ס"ל דבטוחן נשתנו הגדרים, והוצרך לכך מכח היתר טחינת הלחם, אך לכאור' הלך עם זה יותר מהפשטות, וצ"ע.

**יב** כללן של דברים: דלכו"ע אין חיוב על מלאכה שכבר עשויה כשעושה אותה שנית, כיון שאין עשייתה בשנית יצירה חדשה שלא נעשתה כבר בלא"ה להחשיבה עי"כ למלאכה, אמנם אם יש כאן איזה יצירה חדשה כמובן שיש לחייב כדמצינו גבי כופרא בגמ' (עד:).

**ונחלקו** הראשונים היכא שכבר יצר יצירה חדשה בתחילה ע"י מלאכה, ואח"כ חזר ועשה ונשתנית היצירה ונשתכללה יותר אם הו"ל השתא כיצירה חדשה או דילמא כיון שעיקר חשיבות המלאכה נעשתה כבר, מה שעושה אותה עכשיו בשנית אינו מקבל חשיבות מלאכה, אחר שעיקרה כבר נעשת ולכן נפטר על זה, וזה נפק"מ לכמה נושאים, (א) למבושל כמאב"ד ורוצה לבשלו להיות מבושל כ"צ, (ב) למבושל ורוצה לאפותו, (ג) למבושל כ"צ ועכשיו שחוזר ומבשלו נוצרת כאן יצירה אחרת (כגון לחם ועשאו צנימים), (ד) למבושל כ"צ ומגיס בו.

**ונחלקו** בהנ"ל הסוברים דעצם הכשרת הדבר לאכילה חייבים עליו ואח"כ כל תוספת שכלול אינה מחייבת ורק על הבישול הראשון יש חשיבות מלאכה ששינהו מגולם לאוכל, לשיטתם אם מבושל כמאב"ד והוסיף לבשלו פטור, כיון שכבר הוכשר לאכילה (אלא שגם בזה יש דעות כיון די"א דמ"מ בכה"ג ג"כ חייב כיון דלא נשלמה הכשרתו, ורק באופנים הבאים יש לפטור), וכן במבושל שרוצה לאפותו, או בלחם שעושהו צנימים, או במבושל כ"צ ומגיס בו, דבכל אופנים אלו ס"ל דפטור, כיון דכבר עיקר המלאכה נעשתה, אמנם להסוברים דכל תוספת שכלול עצמית במהות האוכל יש להתחייב עליה כיון שיש לה חשיבות מלאכה א"כ יש לחייב אף במבושל כמאב"ד ומשלים בישולו, או במבושל ורוצה לאפותו, או

בלחם ועשאו צנימים או במבושל כ"צ ומגיס בו אמנם אעפ"כ אין הדברים מוסכמים כ"כ דאמנם לרמב"ם וכל-בו דס"ל דמגיס במבושל כ"צ חייב משום שכלול האכילה א"כ לכאו' ברור דמודה ליראים וסיעתו דיש בישול אחר אפי' וצלי', וכן איפכא, וכן מפורש ס"ל דמבושל כמאב"ד והשלימו למבושל כ"צ חייב משום מבשל דהו"ל ג"כ שמשכלל את האוכל לאכילה, ואמנם דלגבי לחם ועשאו צנימים יש להסתפק, אך מסתברא דלא גרע מהגסה במבושל כ"צ, אך ליראים דס"ל דיש בישול אחר אפי' אין הכרח דמודה ג"כ לרמב"ם במגיס במבושל כ"צ, ובמבשל מכמאב"ד לכ"צ, ומ"מ מסתברא דבלחם ועשאו צנימים מודה, ויש לפלפל בזה עוד.

### ענין ב'

**א** והנה בשו"ע (סי' שיח ס"ה) הורה כהיראים, אך מאידך גיסא בהמשך דבריו (בסעיף טז) משמע דנקט כהראב"ה, דבתחילה כתב (ס"ה) "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בישלו אח"כ במשקה, יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין, הנהגה בכלי שני, ויש מקלילין אפילו בלתי ראשון, ונהגו ליזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו", ומד' השו"ע משמע שלא הכריע כמאן סבר אי כהאוסרין או כהמתירין, אך לפי הבנת הרמ"א שהוסיף שהיש מתירין דהשו"ע היינו בכלי שני, משמע דס"ל דהשו"ע לא התיר אף לשיטת היש מתירין לבשל את הפת בכלי ראשון, אלא רק בכלי שני, וזה דלא כראב"ה שהתיר אף בכ"ר R דס"ל גם בכה"ג דחשיבא באפיה כבישול לנידון דידן ואין בישול אחר בישול [אגב אעיר מאי דלכאו' פשוט דכל היתירא דראב"ה דאין באח"ב אף באפוי

אינו דוקא לגבי שבת אלא לכל דיני התורה כדמדמינן בפסחים (מא:) ובברכות (לח:) דיני קרבן פסח וברכות ומצה לעניין זה], וכן משמע שהבין המג"א (סקי"ט), ומאידך גיסא (בסט"ו) הורה שמותר לסמוך מאכל יבש מבושל כל צרכו סמוך למדורה אפי' במקום שהיס"ב, ולא חש לד' היראים דהו"ל בכה"ג כצליה אחר בישול, אמנם פשטות כונת השו"ע היתה דהיש מתירין ס"ל כראבי"ה דמותר אף בכ"ר, וכן הבין הבאר הגולה (סק"כ), וכן הפמ"ג (אשל אברהם סקי"ט), א"כ נחלקו האחרונים בכונת השו"ע אם ס"ל כהיראים או דילמא לא הכריע, ובאמת לענ"ד תמוה לומר דס"ל כהיראים אחר שבבית יוסף כ' על קושיית הראבי"ה על היראים שהיא קושיא חזקה, ומשמע מכל ריהטת דבריו שם שנקט כוותיה לעיקר, ואיך ישמיטנו לגמרי בשו"ע, וטפי מסתבר דלכו"ע כונת השו"ע ביש מתירין כראבי"ה ולא בא הרמ"א לבאר דבריו אלא להוסיף על דבריו עוד דעה, [והכי קאמר הרמ"א דיש מי שאומר ויש מתירין לגמרי ויש מתירין בכלי שני ולא בכ"ר], ולפי"ז מובן מדוע פסק (בסט"ו) כראבי"ה עיי"ש, והיינו משום דבאמת ס"ל כותיה, והיינו נמי טעמא דבסעיף ה' כ' השו"ע לפלוגתייהו בלשון "יש מי שאומר ויש מתירין" דידוע דדרכו כשכותב "יש ויש", כונתו דעיקר כיש בתרא].

**ב]** והנה כבר נתבאר לעיל (ענף א' אות ג') ששורש הויכוח בין היראים לראבי"ה טמון בביאור הסוגיא דפסחים (מא.) וברכות (לח:), דגרסי' התם אמתני' דאין מבשלין את הפסח במשקין ומי פירות, ופליגי תנאי אי לפי' מובשל מבושל "במים", דק"ו מה מים שמפיגין טעמם לבשר, אף כל משקין שמפיגין טעמם, ונפק"מ בצלי קדר שאינו מפיג טעמו, או דילפי' מ"ובשל מבושל"

מכל מקום, שצלי קדר לפי"ז ג"כ אסור, ואקשי' לרבנן דילפי מק"ו ממים, מאי ילפי "מובשל מבושל", ותרצי' דס"ל כדתניא "בשלו ואח"כ צלאו או צלאו ואח"כ בשלו חייב" דאתיא כר' יוסי דס"ל יש בישול אחר צליה [ר"ל שהבישול מהני ביה אף אחר שנצלה וממילא נחשב השתא למבושל] וממילא כבר אין לו הגדרת צלי אש, וכן איפכא אע"ג דיש צליה אחר בישול מ"מ כבר מתחילה חשיב מבושל, ואנן בעינן רק צלי אש, ולא בשל מבושל כלל, עד כאן הסוגיא, ואגב הכי מבואר ג"כ דינא דר' יוסי הנ"ל דפליג אר"מ דלר"מ אין בישול אחר אפיה ולכן יוצאין ידי חובת מצה ברקיק מבושל שלא נימוח, ולר' יוסי יש בישול אחר אפיה ולכן אין יוצאין ברקיק מבושל אף שלא נימוח, וא"כ חזינן דלר' יוסי יש בישול אחר צליה ואחר אפיה, [ומסקינן בגמ' דהך דקרבן פסח איכא לאוקמי אפי' לר"מ דס"ל דגבי קרבן פסח שאני דכתיב קרא "ובשל מבושל" למעוטי בישול אחר צליה, אבל בעלמא ס"ל דבישול אחר צליה לא חשיב בישול, וכהך דס"ל גבי מצה בבישול אחר אפיה דלא חשיב ליה כבישול] וס"ל להיראים מכח הך סוגיא דהא קיי"ל בעלמא כר' יוסי לגבי ר' מאיר, א"כ קיי"ל דיש בישול אחר צליה ואפיה, וה"ה איפכא [היינו צליה ואפיה אחר בישול] כמפורש בבבליא הנ"ל לגבי צליה, וכדמשמע ביבמות (מ.) דאמר' חידוש דאדם יוצא יד"ח בפסח במצה חלוטה, "אע"פ דחלטיה מעיקרא, כיון דהדר אפייה בתנור לחם עוני קרינא ביה ואדם יוצא בה יד"ח בפסח", ומבואר מזה דיש אפיה אחר בישול וחליטה.

**אגב** אעיר דממה שהוצרך להביא ראיה גם לצליה אחר בישול וגם לאפיה אחר בישול יש לשמוע דס"ל דצליה ואפיה לאו

חדא מילתא נינהו, וכשיטת הפמ"ג הנ"ל (ענף א' אות ח'), אך יש לדחות דבעי היראים כאן להוכיח את דבריו בכל פרטיהם כיון דידע שיש מי שחולק עליו].

**ומנגד** לזה איתא בברכות בדין ברכת השלכות דפליגי אמוראי אי מדמינן להו לפת כדדייקא מתני' התם, ומה פת ברכתה המוציא לאחר שנשתנית ע"י האור, אף ירקות ברכתם בפה"א (ומ"מ ירקות לא שלוקים שראויים לאכילה, לכאור' ג"כ ברכתם בפה"א, כמבואר בתוס' שם ד"ה מדקתני), או דילמא כיון דנשתנו ע"י האור הפסידו ברכתם, ומברכים עליהם שהכל נהיה בדברו, וקאמר רב נחמן דבמחלוקת שנויה והיינו בפלוגתא דר' יוסי ור"מ אי יוצאין יד"ח מצה ברקיק מבושל, כנ"ל, ודחינן ליה דדוקא גבי מצה ס"ל לר' יוסי דהבישול משנה אותה, ולאו משום עצם השינוי שנוצר, דאיהו לבדו לא חשיב לן שינוי, אלא רק משום שניטל מכאן טעם המצה ע"י הבישול, ומדין מצות מצה הוא שצריך טעם מצה [והנה בפסחים (קטו): מבואר דבלע מצה יצא בלע מרור לא יצא וטעמא משום דבמצה לא בעינן טעם מצה, ובמרור בעינן טעם מרור, וכשבולען אין מרגיש הטעם, ולכאור' הסוגיות סותרות, אך לפי העניין בסוגין נראה דטעם מצה דהכא לאו טעם המיוחד למצה קאמר לאפוקי טעם אחר, דבאמת הדין הוא דאי"צ טעם מצה דוקא ושפיר נפיק יד"ח בבליעה אלא הכונה היא שצריך טעם של מצה לאפוקי טעם של מבושל, דמצה כל עניינה שהיא אפויה ויבשה קצת, וכשמבשל נעשית רכה ולחה וטעימה, ונאבד ממנה שם לחם עוני, ואין הכונה כאן לטעם מצה מצד עצמו אלא שע"י טעם המצה ניכר שהיא עדיין לחם עוני, ואין הסוגיות סותרות לפי"ז], אבל בעלמא שינוי דבישול לפי"ז לא חשיב שינוי

ולכן מברכין על שלקות בפה"א, ולא חשבינן לשינוי דידהו כשינוי מהותם, ולפי"ז מסקנת סוגיא דברכות דלא כהיראים הנ"ל, וזהו ראיית הראב"ה ז"ל [ויעליה כ' הב"י שהיא קושיא חזקה, כנ"ל] דאין בישול אחר אפיה, כיון שאין השינוי שהבישול יוצר נחשב שינוי אלא לגבי מצה, ועי' בתוס' (פסחים מא. ד"ה עולא) דג"כ הקשו סתירת הסוגיות בין פסחים לברכות, ומשמעות דבריהם דסוגיא דברכות מכרעא והתם מסקנת הגמ' עיקר והיינו לכאור' כהראב"ה ז"ל.

[ג] והט"ז (אור"ח סי' שיח סק"ו) יישב הקושיא דס"ל להיראים דאמנם בברכות אידחיא הראיה ממצה לגבי שלקות, מ"מ שבת דמיא למצה בזה, דהא גם בשבת אם נשתנה הטעם לעילויא וחשיב ליה כטעם חשוב שרוצה בו, וא"כ מחשיבו למלאכה, והיינו דס"ל כהנך קמאי דס"ל דחייב על כל תוספת בישול, אף במבושל כל צרכו אם הוא מצטמק ויפה לו, כיון דחשיב ליה האי בישול, והוי מלאכה, וה"נ ס"ל להיראים דדינא דבישול בשבת שוה לבישול מצה, אע"ג דשלקות לגבי ברכות אינם כן, עיי"ש בט"ז שהאריך בזה, וזה לענ"ד עיקר דבריו, ולדינא מצדד שם דלכה"פ יש בזה איסור דרבנן מחמת שינוי הטעם, וד' המג"א (סקי"ט) דיש להחמיר אפי' שלא לשרות בחמין דבר שנאפה או נצלה אפי' בכלי שני משום דמחזי כמבשל, ומבואר להדיא דחשש והחמיר כד' היראים וחשש דיש בישול אחר אפיה, ופמ"ג (משב"ז סק"ז) משמע ג"כ דמצדד להחמיר כהיראים, והביא שכן משמע מהלח"מ (פ"ח מקרבן פסח ה"ח), ובאגלי טל (בישול סקט"ו) ביאר ד' היראים ע"ד הט"ז דדוקא לגבי ירק דחינן דאין דמיון בין ברכות למצה, אך שבת דמיא למצה, דבישול מחשיבו למצה עשירה, ומשו"ה בירקות אינו

נפקע שם ירק, וכן בלחם לא נפקע שם הברכה "המוציא לחם" כו', ורק נפק"מ לצאת יד"ח מצת מצוה בזה דאינו יוצא יד"ח משום האי טעמא דהו"ל מצה עשירה, אך לעולם בודאי הבישול משנה את מהות האוכל, ורק אינו מפקיע ממנו את שם הלחם או הירק, ולכן לגבי ברכות דבעי' שם לחם, או שם ירק, שפיר לא חשיב משנה מהות, משא"כ לגבי שבת חשיב משנה מהות, [וקרוב ליסוד זה כ' הב"ח עיי"ש] ובאבני נזר (שו"ת חו"מ סי' קו, וליקוטים סי' קפה) חילק בין ד' השו"ע בסעיף ה', לדבריו בסט"ו, דבס"ה כ' כהיראים אך דיבר דוקא על בישול אחר אפיה, ובסט"ו דיבר דוקא על צליה או אפיה אחר בישול, ובזה ס"ל כהראבי"ה ז"ל, והיינו דס"ל דבישול משנה את המהות אפי' האפויה, משא"כ אפיה אינה משנה את המהות המבשלת (וכע"ז כ' במנחת כהן ש"ב פ"ד),

**אמנם** זה חידוש דסתימת לשונו לא מחלקת [ומו"ר הגאון האד"ר שליט"א הוסיף דאכתי את ד' היראים אין זה מיישב], ובבית מאיר כ' ביאור חדש דמעיקר הסוגיא דברכות דוקא יש ללמוד כהיראים דהא מסוגיא מוכח דמדמינן פלוגתא דר"מ ור"י לברכת שלקות, ורק מטעמא אחרינא ליכא נפקותא מהדמיון, אך בעצם יש דמיון בין הסוגיות אף למסקנא, ולכו"ע, וא"כ מוכח דלכו"ע יש תורת בישול על דבר אפוי וא"כ יש לאסור זאת בשבת כד' היראים, והרבה להקשות על זה מו"ר הגאון האד"ר שליט"א (עי' בשיעור טז אות א') והעולה מהדברים הוא שא"א לבאר כן אפי' בד' היראים, ואכה"מ להאריך בפרטי מו"מ זה.

[ד' ובביאור הגר"א ז"ל (סי' שיח סקט"ו) כ' ע"ד השו"ע [שכ' י"ש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש

בו משום בישול, ואסור ליתן פת בכלי שני שהיד סולדת בו"], דזה לד' ר' יוסי גבי מצה כמבואר בפסחים והוסיף לזה ראייה דלאו דוקא גבי מצה איתמר דמבואר בגמ' דה"ה גבי קרבן פסח, ואח"כ ע"ד השו"ע שכ' ויש מתירין ביאר הגר"א (בסקי"ז) ע"פ תוספת הרמ"א דהיש מתירין היינו דוקא בכלי שני, ולא לגמרי, וזה פלוגתא נפרדת אם כלי שני שהוא בדרגת חום של יד סולדת מבשל או לא, ואח"כ (בסקי"ח) ביאר את תוספת הרמ"א דיש מקילין אפי' בכ"ר דהיינו ראבי"ה ז"ל, וכונת הרמ"א אין לנו הכרח דס"ל בכונת השו"ע כמו שהוא סידרו, אלא דהשו"ע התכוין בפשיטות דהיש מי שאסור היינו היראים, והיש מתירין היינו הראבי"ה, ונקט כלי שני כי כך ס"ל, אמנם הרמ"א רצה להרחיב הדברים אז הוסיף תיבת "אפילו" קודם ד' השו"ע שכ' לאסור בכלי שני, ואח"כ מכח זה הוסיף וביאר דהיש מתירין ס"ל דאי"צ להחמיר בכלי שני, והיש מקילין ס"ל כהראבי"ה דהכל שרי, ומחשיבות העניין שראה הרמ"א בסדר זה, נראה דס"ל לדינא כהראבי"ה [ומ"מ חייש לד' המחמירים אפי' בכ"ש שהיס"ב].

**ומדהגר"א** לא חלק על זה אלא אדרבה ביאר את כל ד' השו"ע והרמ"א כפי איך שהציגם וסידרם הרמ"א ז"ל, לכאור' יש לשמוע מזה דג"כ אזיל כותיה.

**והנה** הסוגיא הזו נמצאת גם בברכות כנ"ל, ושם כ' בשו"ע (סי' קסח ס"י) "חביצא, דהיינו פירורי לחם שנדבקים יחד ע"י מרק, אם נתבשל, אם יש בהם כזית אע"פ שאין בו תואר לחם מברך המוציא וברכת המזון" כו', ומבואר דהבישול לא שינה את הברכה, ונשאר עליו שם לחם, וביאר הגר"א שם (סקל"ב) דד' הרא"ש

את האוכל, וחלק הגר"א שם עליהם כנ"ל, דמהגמ' מוכח דלא פליגי ר"מ ור"י לגבי ברכות, ומשמע דס"ל כראבי"ה דדוקא לגבי פסח הוא כן, שהשוה (בסקל"ב) דיני ברכות לשבת, ובדיני ברכות פסק להדיא (בסקל"ב) וסקל"ז וסקל"ח) כראבי"ה, וא"כ ה"ה לגבי שבת, ופשוט.

ה] העולה מזה דפשוט דעת הגר"א כהרמ"א וכשיטת הראבי"ה ז"ל דאין חילוק בין אפיה אחר בישול לבישול אחר אפיה, ובכל המצבים לא חשיב בישול שני למלאכה, ושרי לכתחילה, ובמה שכ' הרמ"א לחוש לשיטת המחמירים שלא ליתן פת בכלי שני כשהיד סולדת בו, לכאור' ג"כ מודה לרמ"א.

ולפי"ז צ"ל דס"ל דבישול אחר אפיה לא חשיב בישול משום דגדר מלאכת בישול הוא הפיכת האוכל הלא מתוקן לתיקונו שיהיה ראוי לאכילה, ומה שאח"כ מוסיף לתקן בכל מיני תיקונים לא חשיב מלאכה.

וא"כ לכאור' י"ל דה"ה לגבי הגסה בתבשיל לאחר שנתבשל כל צרכו דלכאור' שרי כיון דכבר מתוקן, אמנם אכתי יש לדון במבושל כמאב"ד ורוצה להוסיף לבשלו לגמרי, מה תהי' בזה דעת הגר"א ז"ל, וצ"ע.

וד' המשנ"ב דיש לחוש לד' הכל-בו דס"ל דאסור להגיס אף במבושל כ"צ, והחזו"א כ' דאף דיש מקום לחשש זה, מ"מ אם רוצה להוציא אוכל מהתבשיל שנתבשל כ"צ ועומד כעת מושהה על האש כדין, באופן שאם יוציאנו יצטרך להחזירו אח"כ באופן האסור, אי"צ לחוש לד' הכל-בו, ושפיר אפשר להוציא מהסיר את האוכל בעודו על האש ואף באופן שוראי מגיס, נרק כמובן צריך להזהר מבורר, ואפשר דאף המשנ"ב מודה לחזו"א הנ"ל, אלא דהחזו"א

בפסחים (פ"ב סי' טז) ובהל' חלה (סי' ב') בשם הר"ש דזה דוקא אליבא דר"מ, אבל לדידן קיי"ל כר"י דס"ל דאין יוצאין במבושל, והיינו משום דהבישול משנהו, ונפקע ממנו שם לחם, אבל בברכות (פ"ו ס"י) חלק על זה, והטעם לחזרתו ביאר הגר"א שם משום מסקנת הגמ' בברכות כנ"ל דאין עניין פלוגתא דר"מ ור"י אצל ברכה, וציין אח"כ למה שכ' בעצמו בהל' בישול בשבת (סי' שיח ס"ה, סק"ח) וא"כ ג"כ משמע דס"ל כראבי"ה וכנ"ל מה שביאר הגר"א שם.

ובאמת דהדברים מפורשים לכאור' בהמשך דבריו (בסי' קסח סקל"ז) דשם כ' בשו"ע (סי"ג) "אפי' דבר שבלילתו עבה, אם בשלה או טגנה אין מברך עליה המוציא אפי' שיש עליה תוריתא דנהמא" כו', וביאר הגר"א דזה לאפוקי מאן דס"ל דדוקא ביש תוריתא דנהמא מברך המוציא, והוסיף דהמג"א (שם סקל"ו) כ' דהיכא דבישל לא שייך דינא דתוריתא דנהמא, וכ' הגר"א על זה דליתא ואשתמיטתיה למג"א ד' הרא"ש בפסחים ובחלה הנ"ל, דמבואר שם להדיא דגם גבי בישול שייך דינא דתוריתא דנהמא, והוסיף דאע"ג דכבר כ' לעיל (בסקל"ב הנ"ל) דלא קיי"ל כהרא"ש הזה, מ"מ היינו דוקא שם לגבי בישול אחר אפיה דמבואר בגמ' דלא כותיה, אבל כאן זה בישול שלא לאחר אפיה ובזה שפיר שייך דינא דתוריתא דנהמא, א"כ מפורש שפסק כראבי"ה, דאל"ה איך יחלוק על הרא"ש הנ"ל.

וכן תיכף בסמוך (בסקל"ח) האריך מאד לדון גבי ברכת הסופגנין, וסיים דהר"ש והרא"ש הנ"ל ס"ל דברכת סופגנין המוציא, וראיתם מסוגיא דברכות דאזלא כר"מ, אבל לדידן דקיי"ל כר"י, מוכח דהבישול משנה



דבכה"ג אינו מגיס כלל, ושרי לכתחילה אף בעומד מושהה על האש, ופשוט כן.

[ואף דעיקר ההכרעה כנ"ל היא כראבי"ה וכן דלא כהכל-בו, מ"מ אין משמעות ברורה דאין מקום לד' היראים והכל-בו, וא"כ בודאי דיש מקום לחוש לדבריהם, אך צריך לדעת שאינו מעיקר הדין, וצ"ע עוד בזה].

אומר כן גם לגבי "בלעך" המצוי אצלנו, דס"ל דבכה"ג שייך איסור חזרה, אמנם לד' המשנ"ב וכן נהוג עלמא כותיה אין בזה חשש חזרה, כמובן באופן המותר, וממילא מחמיר בזה לד' הכל-בו].

**אגב** אעיר דכולהו מודו דהיכא דתוחב מזלג או סכין באוכל, באופן שאינו מערבב את כל התבשיל, ומוציאו כך דשרי לכתחילה





הרב גרשון גולד

## בענין אמירת פרשת עשרת הדברות ביחיד

כפי הנראה המנהג הוא ממקור מים חיים היוצאים מפי האר"י ז"ל.

### ביאור דעת האר"י בקריאת שאר פרשיות

והנה בדברי מהרח"ו הנ"ל מבואר, דמלבד מה שהאר"י מנעו מלומר פרשת עשה"ד, מנעו גם מלומר פ' המן ושאר פרשיות. וצ"ב בטעם הדבר דהא שם לא שייך טעם דתרעומת המינין. ואפשר שטעם האר"י, מפני שכיון שקובעו בסדר התפילה נראה כמוסיף על תפילות חז"ל, וכמו שכתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ד), ואף שהשבות יעקב כתב כן לגבי ציבור ולא לגבי יחיד, אפשר שהאר"י חשש לזה אף ביחיד. עוד י"ל בכונת האר"י כמ"ש השבות יעקב שם, שבעל תורה אין לו לבטל זמנו לאלו האמירות, ואע"פ שהשבות יעקב שם כתב כן רק על תחינות ותפילות ולא על פסוקי תורה יעו"ש, מ"מ כבר יש פוסקים שכתבו כן גם על פסוקי תורה כגון פרשת הקרבנות ואכמ"ל.

**עכ"פ** יהיה טעם האר"י אשר יהיה בשאר פרשיות, אבל בפרשת עשה"ד הרי כתב שיש תוספת טעם, שהרי ביטלו אמירתן מפני תרעומת המינין ומי זה יערב אל לבו לחזק המינין ולנהוג מה שביטלו חז"ל בגמ'.

### דעת האחרונים באיזה אופנים מנע האר"י לומר ביחיד

והנה בארצה"ח (במאיר לארץ סקנ"ד) אחר שהביא דברי מהרח"ו כתב ע"ז, ויש

### סתימת דברי הפוסקים שביחיד מותר לקרוא פ' עשה"ד

א. כתב השו"ע טוב לומר פרשת העקידה וכו' ופרשת עשה"ד וכו'. וברמ"א הוסיף דדוקא ביחיד מותר לאומרם אבל בציבור אסור, ומקור דבריו מהב"י שהקשה איך כתב הטור דטוב לומר פ' עשה"ד הא איתא בברכות יב. דבטלו אמירתן משום תרעומת המינין, ותי' דאיכא למימר דהיינו דוקא בציבור אבל ביחיד דליכא תרעומת המינין טוב לאומרם וכו' ע"כ. וכן סתימת הפוסקים שאע"פ שבציבור אסור מ"מ ביחיד מותר.

### דעת האר"י שיש למנוע אמירת עשה"ד גם ביחיד

**אמנם** מצאנו באחרונים שיש דס"ל למנוע אמירתם גם ביחיד, דיעוין במחזיק ברכה שהביא שבספר הכוונות המתוקן כ' ר' חיים ויטאל בזה"ל הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפילה פ' המן ועשרת הדברות וכיוצא בפרשיות אחרות, ומנעני מורי ז"ל מלאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפילה ומפני המינין וכו' ביטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק המינין ולנהוג מה שביטלו חז"ל בגמ' עכ"ל. וכ' ע"ז החיד"א משמע דהאר"י ז"ל לא שאני ליה בין צבור ליחיד דמהרח"ו ביחיד אמרם ומנעו.

וכן בכנה"ג כתב, ומנהגינו שלא לאומרם לא ביחיד ולא בצבור לא בברכת יוצר ולא קודם עכ"ל. ולא ביאר טעמו של המנהג אכן

פסיקתא נקיט בידיה טוב, שלא לקרות עשה"ד בכל יום אפילו ביחיד ע"כ. ועיין ג"כ בס' דרך ישרה ד"ה ע"ב שאחר שהביא מ"ש האר"י כתב ז"ל ומי יערב אל לבו לחזק המינין ולנהוג מה שבטלו חז"ל בגמרא עכ"ל, הרי דס"ל שבטלים לגמרי אפילו ביחיד ואפילו לאחר התפילה שלא לאומרם מכל וכל עכ"ד.

**אמנם** כבר הובא שהיעב"ץ והארצה"ח ס"ל דכל מניעת האר"י ביחיד הוא דוקא בפני הציבור ולא יחיד בביתו. ואף החיד"א אף שכתב היתר ליחיד באמצע קביעות לימודו רק בלשון אפשר. מ"מ מדבריו נראה שכך דעתו נוטה בדעת האר"י וכפל דבריו גם בשיורי ברכה וגם בשו"ת טוב עין.

**ומה** שהביא שבמפתחות הטוב עין סתם החיד"א שיחיד לא יאמר עשה"ד ולא פירש שבאמצע קביעות לימודו שרי, לכאורה שפיר י"ל דסמך על המעיין בגוף התשובה שיש אופן שגם האר"י יודה.

**ומה** שהביא מספר דרך ישרה שאחר שהביא דברי האר"י כתב ומי זה יערב אל לבו לחזק המינין ולנהוג מה שבטלו חז"ל בגמ' ודייק היפ"ל מדבריו שבטלום לגמרי מכל וכל, הנה מדברי היפה ללב נראה שהבין שמש"כ הדרך ישרה ומי זה יערב אל לבו וכו' זה מדברי עצמו כהוספה על דברי האר"י, אבל באמת לא היא דגם לשון זה הוא מדברי האר"י החי וכדוהובא לעיל לשון ספר הכוונות שכתב הלשון הזה, ובכ"ז כתבו האחרונים הנ"ל דהאר"י לא אסר מכל וכל.

**ושו"מ** שאביו של היפה ללב הגר"ח פלאג"י בשו"ת לב חיים (ח"א או"ח סי' ח') כתב להדיא כדברי האחרונים הנ"ל ולא כדעת בנו היפ"ל יעוין שם שהאריך בזה וז"ל

לפרש שהיה אומרם בציבור, והנה מלשון מהרח"ו משמע שהיה אומרם ביחיד, שכתב הייתי נוהג לומר וכו', וכמו שהבין החיד"א שהובא לעיל, ונראה שאין כונת הארצה"ח שהיה אומרם יחד עם כל הציבור אלא שהיה אומרם ביחיד בפני הציבור. ומתבאר מזה דס"ל לארצה"ח שיחיד בביתו שרי גם לאר"י ז"ל.

**ובן** כתב היעב"ץ בסידורו (סדר מעמדות ליום ראשון]בהוצאה שלפני נדפס בח"ב עמוד תק"ע]) וז"ל נראה לי שגם האר"י לא מנע אלא ליחיד בצבור, משא"כ כשירצה לאומרם בביתו והוא לבדו דעתי נוטה דלכו"ע שרי בודאי ע"כ.

**ובחיד"א** בשיורי ברכה כתב שמניעת האר"י הוא דוקא בסדר התפילה, אבל אחר התפילה בקביעות לימודו שרי. וז"ל והנה דעת הטור ומר"ן ומור"ם ודעמייהו דשרי לאומרם ביחיד, ואני בעוניי כתבתי בספר הקטן מחבר"ר דמשמע דהאר"י ז"ל סבר דאין לאומרם אפילו ביחיד, וכ"כ הר' כנה"ג דהמנהג שלא לאומרם בין בצבור בין ביחיד, ומיהו אפשר דקפידת האר"י זצ"ל היינו קודם תפילה, דדמי למה שבטלום שהיו רוצים לקובעם בתפילה, אבל אחר התפילה אם באמצע קביעות לימודו יקראם ש"ד עכ"ל. וכ"כ בספרו שו"ת טוב עין סי' י'. ומשמע דיחיד בביתו ס"ל ג"כ שאסור אבל מ"מ באמצע קביעות לימודו שרי.

**אמנם** בס' יפה ללב דעתו דבכ"א אסור. וכתב וז"ל ואע"ג דבס' טוב עין סי' י' כתב דקפידת האר"י זצ"ל היינו קודם תפילה. אבל אחר תפילה אם יקראם שפיר דמי, מלבד שזה כתבו בדרך אפשר כיעו"ש, עוד זאת דשם במפתחות פת"ח טוב מילתא

והנראה מדברי רבי האר"י ז"ל אלו דבכל אופן אין לאומרם, ולכאורה הוא דבר תימה דהרי מה שאסרו בש"ס הוא בתפילה לבד וכמ"ש הרב ז"ל וחוק המינים לא שייך ביחיד, אלא שרצה לומר הטעם המסתעף יותר משאר הפרשיות. ועוד דהרי אמרו בזה"ק בח"א בהשמטות השייך לדק"ד ע"ב ד"ב ע"ב וז"ל אומר רבש"ע אולי ימצאון שם עשרה כל' אולי יצמא בהם מי שעוסק בעשרה מאמרות ובעשרת הדברות בכל יום יע"ש, וכן בזה"ר ס' משפטים דקי"ט ע"ב ד"ע עסק התורה ביום סליק הנשמה בלילה למקום העליון שאמרו וז"ל ואיסליק לה בתורה ומצוה, בתורה דאיהי עשר אמירין וכו' ע"ש. הרי מבואר להדיא מדברי הזה"ק דיש לאומרם בכל יום, ואפש"ל דכוונת רבי האר"י ז"ל היה על מה שהיה מהרח"ו ז"ל נוהג לאמר קודם הזמירות עם פרשת העקידה או קודם לכן, ולכן מנעו ובפרט ביו"ד הדברות דאיכא הטעם דבטלום בהיות נאמרים בתפילה, והאיך אנן מוקמינן בס' התפילה אפ' שהוא ביחיד כל דהוי בסדר התפילה אסור מטעם הש"ס שבטלום אמירתם בתוך התפילה, אבל לאחר התפילה אין לחוש ומצוה איכא ע"כ.

הרי נתבאר היטב דהסכמת האחרונים דגם לדברי האר"י לא בכל אופן אסור. ודלא כדעת היפ"ל וכנ"ל דיחיד באמצע קביעות לימודו או אפילו קודם התפילה בביתו שלא בפנ"ע, שרי.

**ולחשלת** הענין ראיתי להביא חידוש גדול שכתב לצדד רבי אליהו מפולדא (חידושי הרא"מ) בפ"י על הירושלמי דאיתא בירושלמי בדין היה שיהיו קורין פ' בלק ובלעם בכל יום ומפני מה אין קורין אותם שלא להטריח את הציבור. (ועי' בבלי ברכות

יב') וכתב הרב הנ"ל וז"ל ויש לדון בזה דאה"נ דיחיד בפ"ע חייב לקרוא וכו' כיון דעיקר טעמו מפני טרחת הציבור וכו' אבל כל יחיד בפ"ע צריך לאומרם. ואולי כן על עשה"ד דמפני מה אין קורין מפני טענות המינים הא כל יחיד בפ"ע דליכא טענת המינים חייב לקרותן. וזוהי מילתא חדתא וצ"ע, עכ"ל.

**ואין** מן הצורך לבאר דודאי אין כן דעת כל הראשונים והאחרונים, לא מבעיא לאר"י שגם היחיד אי"ז פשוט שמותר לומר עשה"ד אלא גם בטוש"ע שס"ל שיש מעלה שיחיד יאמר עשה"ד כתבו כן רק בלשון טוב, ועוד שלא מצינו בגמ' אלא שרצו לקבוע בק"ש וזה לא שייך ליחיד לומר בלא תקנה מיוחדת (אמנם עי' במאירי ברכות יא: שדן בזה), וכיון שלא תקנו בציבור מסתמא שלא חלקו בתפילה בין יחיד לציבור, ולומר לפני או אחרי התפילה לא מצינו בחז"ל שרצו לתקן דבר זה דדלמא רק לומר עם ק"ש ראו סיבה לתקן. וגם הוא עצמו לא כתב כן אלא בתור חידוש ונשאר בצ"ע.

**ב.** והנה כבר הובא שדעת האר"י שיש לאסור גם בקריאת היחיד, אבל סתימת הפוסקים דדוקא בציבור אסור אבל ביחיד שרי.

### קושיית המטה יהודה על היתר האמירה ביחיד ומו"מ בזה

והקשה המטה יהודה (סי' א' סק"ו) וז"ל וא"ת כיון דבציבור נאסר לאומרם בכל ענין, הי"ל לאסור גם ביחיד לפי מאי דקי"ל כרב דאמר דבכ"מ שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור כפסק השו"ע בהל' שבת סי' ש"א. וי"ל דלא קשיא, דלא אסר מפני מראית העין אלא בדבר התלוי במעשה לא בדבר התלוי

דהחשש הוא דוקא אם רואים שקובעים בציבור ומצד הקביעות, משא"כ הארצה"ח כונתו דגם אם נחוש מצד עצם הקריאה אין לחוש לקריאת יחיד וכנ"ל ודו"ק).

**אומנם** יש לתמוה על הארצה"ח דהא אע"פ שבאמת בירושלמי מבואר דביחיד אין לחוש וכנ"ל הרי כבר כתב הב"י בסי' קכ"א דדעת הטור דהגמ' שלנו לא ס"ל כירושלמי אלא דגם ביחיד אסור, וא"כ שפיר הקשה המט"י לדין דלא ס"ל כירושלמי וגם ביחיד לא אמרינן שזה קריאה בעלמא שפיר יש לחוש גם בחדרי חדרים.

**אכן** כבר ביאר בשו"ת לב חיים (ח"א או"ח סי' ח') דשפיר י"ל דאע"פ דבנידון מודים מודים לא פסקינן כירושלמי, בנידו"ד שפיר שייכים ד' הירושלמי גם לדין. וז"ל והנה יש להביא ראיה לדברי מרן הב"י ומור"ם ז"ל עי"ש לחלק בין ציבור ליחיד ממ"ש בירושלמי בפ' אין עומדין על מתניתין דתני מודים משתקים אותו מחלק שם דה"ד בציבור דאיכא למיחש כב' רשויות ח"ו, אבל ביחיד מותר דתחנונים נינהו, הרי דיש לחלק בין יחיד לציבור. ואע"פ שכ' מרן הב"י לקמן בסי' קכ"א דהטור סובר דאין חילוק בין יחיד לציבור כיון דלא מחלקי הכי בש"ס דילן, היינו משום דליכא שום צורך לאומרו ג"כ וכל יתר כנטול דמי, ולכן אפילו ביחיד משתקין אותו וכו', משא"כ בדין קריאת יו"ד הדברות דהאיסור נלמד כשקורין בציבורא וע"כ שפיר ודאי דיש לחלק בין יחיד לציבור.

**ועוד** י"ל דשאני קריאת עשה"ד דאיכא מצוה בקריאתם וליכא איסור משא"כ באמירת מודים מאי מצוה איכא ואפילו שיהיו שוים וכ"ש כיון דאיכא הא מיהא באמירת מודים ב' פעמים ח"ו צד מינות

בדיבור. ועוד דהתם סובר דאותו ענין נעשה באיסור, אבל הכא אמירת הדברות הכל מודים ואומרים שהיא אמת, אלא דחיישינן שיאמרו דוקא אלו ולא זולתן, ובכה"ג ל"ש מראית העין. ועוד דהתם בחדרי חדרים אם יבא אחד ויראה בחדר חושב שנעשה באיסור ולכן חששו שמא יתגלה הטמון, אבל בקריאת עשה"ד ביחיד אפילו ישמעו המינין קריאתם ליכא למיחש פן יאמרו, והתרעומת אינה אלא כשקבעו בציבור ולכן במתפלל יחידי אילו יקרא בקול רם ובפני רבים ליכא למיחש ביחיד מותר בכל ענין וציבור אסור בכל ענין ודלא כבעל עולת תמיד יעו"ש ע"כ.

**והנה** מ"ש בסו"ד ודלא כבעל עולת תמיד משמע דכונתו שבעולת תמיד כ' שיחיד בקול רם ובפני רבים אסור וחפשיה בעולת תמיד ולא מצאתי שום רמז לזה וצ"ע.

**ובספר** ארצות החיים (בהמאיר לארץ סקנ"ד) הביא קו' המט"י, וכתב ע"ז וז"ל ולא דמי כלל וע' בירושלמי (הביאו ב' סי' קכ"א) בדין האומר מודים מודים משתקים אותו חלק בין יחיד לציבור עכ"ל, והיינו דבירושלמי שהביא הב"י (הובא גם בתוס' ברכות לד. ד"ה אמר) מבואר, דביחיד מותר לומר מודים מודים דאינו אלא דרך תחנונים בעלמא, וה"נ מותר ביחיד. ונראה הכונה שביחיד הוא דרך קריאה בעלמא, והיינו שהמט"י נקט שגם ביחיד שייך לומר שיטעו לומר אין תורה אלא זו אלא שבכה"ג לא גזרו בחדרי חדרים או שרק כשזה קבוע בציבור יש מקום לחוש לתרעומת המינים, אבל הארצה"ח נקט עפ"י הירושלמי שביחיד אין תחילת חשש לתרעומת המינים דקריאת יחיד היא קריאה בעלמא (ולא דמי לתי' הג') של המט"י, שלמט"י מצד הקריאה היה מקום לחוש גם ביחיד רק דחידש בתירוצו הג'

בחדרי חדרים אסור, והנה כל יסוד השאלה היא בהנחה שבאמת ההיתר של יחיד זה מצד שקורא שלא בפני הציבור שרואים אותו אבל בפני רבים ובקו"ר אסור. וע"ז הקושיא דאם אסור בפרהסיא גם בחדרי חדרים היה לנו לאסור, ורק המטה יהודה בתירוצו השלישי כתב דכל האיסור לא שייך ביחיד ואפי' בפני רבים ובקו"ר, וכן לפי תי' הארצה"ח ותי' א' של הלב חיים.

**אבל** לב' התי' הראשונים של המט"י וכן לב' התירוצים האחרונים של הלב חיים נראה שבאמת כל ההיתר של יחיד אינו אלא בחדרי חדרים ולא בפרהסיא, אכן נראה פשוט דלהלכה גם הם מודים שהעיקר הוא שיחיד מותר בכל אופן כנראה מלשונם יעוין לעיל, ושאר התי' כתבו לבאר דגם בלא"ה הקושיא לא קשה כ"נ פשוט. ולא מצאנו מי שיחמיר ביחיד מלבד האר"י והכנה"ג וכמו שהובא לעיל.

**נתבאר** מהדברים: דעת האר"י דגם יחיד אין לו לקרוא פ' עשה"ד מפני תרעומת המינים, ודעת היפה ללב דדעת האר"י למנוע בכ"א אף שלא בסדר התפילה ואף שלא בפני רבים, אך בזה נתבאר דהסכמת האחרונים דלא בכ"א מנע האר"י אלא רק בסדר התפילה אבל יחיד באמצע קביעות לימודו שרי. ויש שנקטו שאף בסדר התפילה יכול לקרוא ורק בפני הציבור אין ליחיד לקרוא. אבל סתימת הפוסקים היא כדעת השו"ע והרמ"א שכל שביחיד מותר גם בסדר התפילה וגם בפני רבים ובקול רם. (ובכף החיים ס"ק ל"ב הביא דברי האר"י עי"ש).

**עוד** הובא מה שביארו האחרונים מדוע אין בקריאת היחיד איסור ולא אמרינן כל מה שאסרו חכמים אף בחדרי חדרים אסור

דמראה כב' רשויות. משא"כ באמירת י' הדברות דהחשש הוא מפני המינים שלא יאמרו לע"ה דאלו ניתנו בסיני כו' דהיא חששו רחוקה וקלה מאמירת מודים.

**ובזה** יש ליישב מה שראיתי להרב מטה יאודה משה"ק לחילוק זה של מרן הב"י דהא קי"ל כרב דס"ל דכל מ"ש חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, ואמאי לא אסר כאן אפילו ביחיד וע"ש. ולק"מ דעיקר האיסור הוא בא מצד ראית תרעומת המינים הלא"ה מותר, והראיה לזה הוא מדברי הירושלמי דאפי' דאיכא חשש דב' רשויות, ביחיד מותר דאמרינן תחנונים הוא כ"ש בזה דאעקרא ליכא לגביה איסורא, ודומה לזה תי' הרב ז"ל יע"ש עכ"ל.

**עוד** כתב הלב חיים ב' תירוצים על קו' המט"י וז"ל ועוד י"ל דמה שאמרו חכמים דמפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור היינו באיסור דחיישינן לישראל לא כן באיסור אמירת עשה"ד שהחשש הוא מפני המינים והיכא דליכא להך חששא שרי.

**ועוד** י"ל כמ"ש התוס' ז"ל בכתובות ד"ס ע"א בד"ה מעכבין וז"ל דכל מ"ש חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור ה"ד באיסור מלאכה מדאורייתא כו' אבל הכא דהויא דרבנן לא גזרו רבנן לאסור בחדרי חדרים. וכ"כ בחולין דמ"א ד"ה ובשוק כו' ע"ש. וא"כ הכא דמד"ת מותר ובמקדש היו קורין, אבל לא בגבולין מטעם דבטלים מפני תרעומת המינים, אין ספק דאין לאסור גם בחדרי חדרים כיון דמד"ת אינו אסור עכ"ל.

### הנ"מ בין התירוצים

הרי נתבאר כמה וכמה תירוצים לקו' המט"י למה ליחיד מותר לקרא פרשת עשה"ד, ולא אמרינן דכל מי שאסרו חכמים אף

מו

מנורה

הרב גרשון גולד

בדרום

ונכתב שאף שלחלק מהתירוצים משמע מ"מ נראה עיקר דעת האחרונים שביחיד  
שיחיד אסור לקרוא בפרהסיא (וכדעת האר"י) מותר בכ"א.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## הערות על גליון 'מים חיים' [להגרי"א דינר שליט"א] העוסק בהלכות המצויות בזמן הקורונה

הנה נתפרסם בחודש שעבר [חודש מנחם אב] גליון הלכות מים חיים להגאון ר' יהודה אריה דינר שליט"א, והגליון עוסק בשאלות המצויות בימי מגפת הקורונה, ובו נקבצו פסקים בהלכות רבות הנוגעות למצב המיוחד שאנו שרויים בו, ואגב עיוני בו נתעוררתי להעיר הערות שונות כדרכה של תורה, והריני כותב את [ציטוט] דבריו ומה שהערתי בהם, ונקווה שיהיו הדברים לתועלת. [הציטוט הוא בדילוג מילים, ואיני מצטט אלא את הנקודות שבהם הערתי הערות]. הכותרות הם מתוך הקונטרס.

### להסתכל על כולם

[ציטוט] -שאלה: כשהש"ץ עומד למטה ורואה שכולם מתפללים במרפסות, האם גם הם צריכים להסתכל עליו, או בזה שהוא רואה אותם נחשב צירוף למניין? תשובה: אם הוא רואה אותם יש כאן צירוף למניין כמבואר בשו"ע (סי' נ"ה סעיף י"ד) שאחד העומד מחוץ לבהכ"ס ומסתכל לכיוונם אפילו אם הם לא מסתכלים עליו נחשב לצירוף למניין - עכ"ד. [א. ה.] ולענ"ד מל' השו"ע שם משמע להיפך שהרי כתב השו"ע שם בזה"ל "מי שעומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה" משמע שהם צריכים לראות אותו, שהרי דיבר השו"ע על מי שמראה להם את פניו, וצלע"ג.

### מחיצות מניילון שקוף בבית הכנסת

[ציטוט] -שאלה: בגלל המצב יש מחיצות של ניילון שקוף בבית הכנסת, האם אפשר לצרף עשרה משני צדדי המחיצה? תשובה: כיון שאין זה לשם מחיצה

אלא רק כדי לשמור שהנגיף לא יעבור ממקום למקום אין זו מחיצה (עמ"ב סי' נ"ה סקמ"ט) - עכ"ד. [א. ה.] כנראה כוונתו למה שפוסק המ"ב שם שוילון הפרוש לצניעות אינו מחיצה, אבל צע"ג שהרי מבואר בסי' ש"ע במ"ב סקמ"א שהטעם שמחיצה העשויה לצניעות אינה מחיצה כי היא מחיצה ארעית שאינה נעשית אלא בזמן שצריכים צניעות ואח"כ מורידים אותה. וא"כ כאן שהמחיצה הזו עומדת זמן רב ומשתדלים לקבוע אותה כדי שתהיה יציבה ולא תיפול א"כ בודאי חשיבא מחיצה. [ונלענ"ד דאפילו אם בשעה שמנקים את הבהכ"ס מזיזים אותה ממקומה, מסתבר שאין זה מבטל את חשיבות המחיצה שהרי מקפידים מאוד שתעמוד כל זמן כששוהים בבהכ"ס, ואינה דומה למחיצה של צניעות שהיא עראית רק כשצריכים צניעות, אבל לשאר שימושי המקום מסירים אותה.] אבל באמת היה לו להביא את דברי השו"ע בסעיף י"ט שכתב שהש"ץ שעומד בתיבה מצטרף לעשרה משום שהתיבה בטלה לגבי

בשו"ע, היה נלענ"ד דעכ"פ יכול הכהן קודם שיצא מביתו [או באיזה אופן אחר] להשתדל ליטול ידיו פעם שנייה לצורך הברכת כהנים, שאז חוץ מהנטילה שחרית לצורך התפילה יש לו נטילה נוספת מיוחדת לצורך הברכת כהנים ואף שהיא מופלגת מהברכת כהנים הרי בלא"ה אין אנו מסמיכים אותה כ"כ א"כ אולי תוך חצי שעה נמי חשיב סמוך לברכה, ויל"ע.

### הוצאת ספר תורה

[ציטוט] -זה שמוציא את הס"ת מארון הקודש יביא את הס"ת עד הבימה, והש"ץ יאמר בקול "שמע ישראל..." "גדלו..." בלי להחזיק בס"ת. עכ"ד. [א. ה.] והנה המ"ב בס"ת קל"ד סקי"ג כתב בשם המג"א מהמסכת סופרים שצריך להגביה את הס"ת בשעה שאומר "שמע" ובשעה שאומר "גדלו" עיי"ש. וראיתי בארחות חיים שכתב דאם אינו מגביה הס"ת כשאומר גדלו הרי הוא בארור אשר לא יקים את התורה וכו'. ובתוס' במגילה דף לב. [ד"ה גוללון] כתבו שיש בפסוק "גדלו" שישה תיבות כנגד שישה צעדים של נושאי הארון, משמע שאמירת הפסוקים שייכת יותר למי שנושא את הס"ת, ולא הבנתי למה פוסק שהש"ץ יאמר?

### מטריה או מעיל גשם

[ציטוט] -שאלה: האם יש הבדל אם מתפלל עם מטריה בידו, או שמא עדיף לשים מעיל גשם? תשובה: בשחרית שהוא לובש תפילין יש עניין לכתחילה לא לכסות את התפילין ולכן עדיף שיחזיק מטריה ואז התפילין נשארות מגולות- עכ"ד. [א. ה.] הנה לענ"ד להתפלל כשאוחז מטריה בידו הוא דבר משונה ומוזר, שהרי כורע בתחילת ברכת אבות וסופה, וזה דבר משונה לכרוע כשהוא אוחז מטריה בידו [שהרי הכריעה

בהכנ"ס, וק"ו בנידון דידן שהמחיצות נעשות לצורך בית הכנסת כדי לאפשר כניסה של כמה שיותר מתפללים א"כ פשוט וברור שהכל בטל לגבי בהכנ"ס וכולם מצטרפים. וצריך לשים לב שיש בזה גם חומרא שאסור לעבור לפני המתפלל אפילו אם הוא נמצא מאחורי המחיצת ניילון!

### אין מים לנטילת ידיים לברכת כהנים

[ציטוט] -שאלה: כהן המתפלל בחצר ואין שם מים לנט"י לפני ברכת כהנים מה יעשה? תשובה: אם אין לו מים כתבו האחרונים שאפשר לסמוך על שיטת הרמב"ם שנטילת ידיים שחרית מספיקה ובתנאי שלא הסיח דעתו משמירת הידיים- עכ"ד. [א. ה.] הנה יש להוסיף בזה את דברי הבה"ל בס"ת קכ"ח סעיף ו' שהביא את דברי המג"א שכתב שאסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין הנטילה לברכה, והביא הבה"ל שהא"ר תמה שהכהנים לא מקפידים בזה, וכתב הא"ר דסמכין בזה על הפוסקים דא"צ כלל נטילת ידיים כשנטל ידיו שחרית. מבואר בדברי הא"ר דלדעת המג"א אם שוהים כדי הילוך כ"ב אמה זה לעיכובא!! ולפי"ז יוצא שלפי המנהג שלא מקפידים ליטול כ"כ בסמיכות לברכת כהנים א"כ כל נטילת ידיים של הכהנים נסמכת בעיקרה על שיטת הרמב"ם, וא"כ בודאי יש לסמוך על זה בשופי, ולפי"ז יש להשיג על מה שכתב הרב סקלי הכהן בקובץ הקודם שכהן שנמנע מליטול ידיים לברכת כהנים מחמת חשש רחוק של נגיעה בספל ציבורי אינו עושה כדין משום שדעת רוב הראשונים שצריך נט"י מיוחדת לברכת כהנים, ולפי מה שהבאנו מהבה"ל נראה להקל כיון שבלא"ה אין אנו מקיימים את דברי התוס' לסמוך הנטילה לברכה. אמנם כיון שדבר זה של הסמיכות של הנטילה לברכה אינה מוזכרת



קרבן תודה. וזה דבר שיש לו מקור ברור, ויותר ראוי קודם לעשות מה שמבואר להדיא בחז"ל.

### ברכת האילנות בעציץ שאינו נקוב

[ציטוט] -אפשר לברך ברכת האילנות אפילו על עציץ שאינו נקוב, דס"ס הרי אלו אילנות טובים. (הגר"נ קרליץ זצ"ל). -עכ"ד. [א. ה.] היה אפשר לדקדק ל' הגמ' והפוסקים שכתבו 'היוצא בימי ניסן וראה אילנות' ולמה לא כתבו בקצרה 'הרואה אילנות בימי ניסן' דמשמע שענין הברכה הוא על גדילת אילנות כדרכו של עולם שבכל מקום שאדם מהלך רואה אילנות בצידי הדרכים ובשדות שחוץ לעיר, אבל ליקח עציץ ולהסתובב בכל העיר עם האילן שבתוכו כדי שיברכו עליו האנשים הספונים בבתיהם ואינם יכולים ליהנות מהיופי הטבעי של הבריאה אולי לא נתקנה על זה ברכה, וצ"ע.

### הדלקת נר במקום הבידוד

[ציטוט] -שאלה: בחור שנכנס לבידוד, אוכל וישן שם, האם צריך להדליק שם נרות שבת? תשובה: אם נכנס ליחידת דיור אפילו שהיא ליד הדירה של ההורים, בודאי צריך להדליק שם נרות. אבל אם נמצא בחדר בתוך דירת ההורים ומקפיד לא לצאת משם היות שבעצם נמצא באותה דירה ומקבל את האוכל משם מעיקר הדין אפשר לצאת ע"י הדלקת נרות של האם. -עכ"ד. [א. ה.] לא הבנתי את החילוק בין חדר ליחידת דיור, לכאורה מצד ההלכה אין שום הבדל ביניהם, דגם חדר בתוך הבית אם בני המשפחה אינם נכנסים לשם והוא אינו יוצא כלל מן החדר א"כ זה ממש בית בפני עצמו [וכי הקירות החיצוניים של הבניין מחברים אותם?] ולכאורה כמו שבחדר הרי מקבל את כל

באה להראות הכנעה והתבטלות כלפי השי"ת, וזה סתירה לאחוז באותה שעה מטריה ולהתעסק בדאגה לעצמו. וגם עצם התפילה עם מטריה ביד זה לא נראה ראוי לעשות כן בפרט שהרגילות להתנועע בתפילה, ולא נראה כעומד לפני המלך בצורה כזו שהוא מתנדנד ומטריה בידו, ואינו דומה למעיל שעוטף בו את עצמו קודם שמתחיל להתפלל ובשעת התפילה עצמה אינו מתעסק בדאגה לעצמו אלא בדבקות בתפילה, ולכן נלענ"ד שיותר ראוי להדר בצורת התפילה כראוי, ויכסה את ראשו ואת התפילין בזמן התפילה (ולפני שמקיים 'וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך' יקיים בעצמו "יראה המתפלל כאילו שכינה כנגדו" ואין דרך לעמוד במורא ויראה עם מטריה בידו).

### אכילת פת בכפפות

[ציטוט] -שאלה: הלוכש כפפות כל היום משום מחלת הקורונה, איך ינהג בנט"י לפני אכילת פת? תשובה: אם באמת יש לו קפיידא מחמת המחלה לא לגעת בשום דבר יכול לעשות כן ויאכל בלי נטילה שהרי אין חשש שיגע בידיו -עכ"ד. [א. ה.] לא הבנתי את המציאות של השאלה, אם הוא כל היום עם כפפות וגם אוכל עם הכפפות א"כ מה הועיל, הרי נוגע באוכל עם אותם הכפפות שנגעו בכל מיני דברים, ואדרבה כל העניין של הכפפות הוא שכשמגיע לאכול מוריד את הכפפות ואז ידיו נקיות מכל מה שנגע במשך היום, וצ"ע.

### אמירת נשמת

[ציטוט] -מי שהיתה לו את המחלה והיה לו סבל, ויצא ממנה יאמר "נשמת כל חי" יחד עם משפחתו -עכ"ד. [א. ה.] והח"א תיקן סדר אמירת קרבן תודה, ומדין 'ונשלמה פרים שפתינו' נחשב כאילו הקריב

-עדיף להמשיך ולהתפלל בחצר כדי לאפשר לזקנים שגם הם יתפללו במניין- עכ"ד. ונלענ"ד שהדינים תלויים זה בזה, שדברי הגר"ח"ק לומר מגן אבות הם באופן הזה שאפילו שיש אפשרות לבוא לבהכ"ס מ"מ קובעים הם מניין בחצר (וע"פ הטבע יהיה צורך זמן רב להמשיך להתפלל כך לצורך הזקנים שמסוכן להם לצאת מבתיהם גם עם אמצעי ההגנה המקובלים) אבל באופנים אחרים כגון שמתפללים רק מחמת צפיפות בבית כנסת ואין שום מחוייבות וקביעות למניין זה, ואם שבת אחת יהיה חסר מניין או יהיה איזה שמחה וירצו חלק מהאנשים של המניין להתפלל במניין אחר יתבטל המניין הזה, ולכן גם אם המניין נמשך הרבה חודשים אין זה נחשב קביעות, וכמו שהבאנו בגליונות הקודמים מהמניין של הרב שטיינמן זצוק"ל שאע"ג שהתפללו אצלו בבית כמה שנים [! !] לא אמרו מעולם מגן אבות משום שלא נחשב מניין קבוע שהרי בפעמים שנסע לחו"ל לא היה מניין, ודו"ק.

### נטילת ידיים בכלי חד פעמי

[ציטוט] -שאלה: האם אפשר להשתמש בכלי חד פעמי לנטילת ידיים לאכילת פת? תשובה: לכתחילה אם יש לו כוס אחרת מוטב להשתמש בה כדי לצאת ידי כל הדעות. (דיש מחמירים עיין שו"ת מנחת יצחק ח"י תשו' כ"ג) - עכ"ד. [א. ה.] הנה המעיין במנח"י יראה שדיבר על כלי חד פעמי העשוי מנייר [כוסות קרטון] שהם בעצמותם אינם ראויים לשימוש רב פעמי, אבל בכוסות חד פעמיים שעשויים מפלסטיק נלענ"ד שיש להם תורת כלי, ובפרט שמצוי משתמשים בהם כמה וכמה פעמים, ובפרט לנט"י מצוי ששוכבת בכיור כוס חד פעמית ומשתמשים בה לעירוי מים כמה פעמים, ולכן אם לוקח כוס ומתכוין להדיא להשאירה לשימוש כמה

צרכיו מן ההורים, כך גם ביחידת דיור הרי סמוך הוא על הוריו בכל עניינו, וא"כ בתרווייהו הול"ל שנפטר בהדלקת אמו, וצ"ע.

### מתי הציבור מקבל שבת

-שאלה: האם כשאין מנינים בבית הכנסת ורוב הציבור מתפללים בבית (כמו בחו"ל) האם עדיין משועבד לקבלת שבת של הקהל? תשובה: אפילו באלו המקומות שאין מנינים בכלל בכל זאת מודפס שם עפ"י הרבנים זמן קבוע שצריכים לקבל שבת, וזה נחשב זמן קבוע ע"י הציבור וכולם משועבדים לאותו הזמן- עכ"ד. [א. ה.] לא הבנתי מה הכוונה שמודפס שם זמן קבוע, אם הכוונה היא ללוח שנה הרגיל שמודפס מתי השקיעה וכן זמן הדלקת נרות, לא נראה שאפשר לומר שזמן הדלקת נרות המודפס בלוחות [בדרך כלל 20 דקות לפני השקיעה] יהיה נחשב כזמן שהציבור מקבלים שבת, וכי אם אשה איחרה 2 דקות כבר לא תוכל להדליק נר שבת כי חל על כל הציבור דיני שבת 20 דקות לפני השקיעה? הרי בכל שבת רגילה מצוי מאוד שבני הבית ממשיכים בעשיית מלאכות גם אחרי שהאמא הדליקה נרות ולא כל הציבור כולו מקבל שבת 20 דקות לפני השקיעה [פוק חזי שרבים מתפללים מנחה בזמן זה] וא"כ אטו כשמתפללים בבית יהיה דין אחר, ואולי דיבר הרב שליט"א על מציאות אחרת של קביעת הרבנים באופן מיוחד, וצ"ע.

### ברכת מגן אבות כליל שבת

[ציטוט] -לאחר ארבעה חודשים שוב נשאל הגר"ח קנייבסקי שליט"א האם עדיין אין לברך "מגן אבות" והשיב היות וזה נמשך זמן רב יש לברך- עכ"ד. [א. ה.] הנה לעיל הביא הרב שליט"א שמרן הגר"ח נשאל אם להמשיך את המנינים במרפסות וענה

פעמים נראה לכאורה שאפשר להקל לכתחילה, ודו"ק.

### חתן וכלה שלא רצו לשתות

[ציטוט] -שאלה: הרב מסדר הקידושין בירך בפה"ג וברכת "אשר קדשנו וציונו על העריות" ונתנו לחתן ולכלה לשתות ושניהם סירבו משום זהירות בגלל הקורונה. תשובה: כידוע יש מקפידים להפיל כמה טיפות על היד ומלקקים את היין, ובאופן כזה מסדר הקידושין לא צריך לחזור ולברך היות שמראש כיוון לצאת בעצמו בברכה- עכ"ד. [א. ה.] וצ"ע הרי היה כאן היסח הדעת מצידו שאינו רגיל לשתות מכוס היין [אחרי שמושיטים לחתן ולכלה] אלא רק לטעום ממה שנשפך על ידו, וא"כ אם כאן לא ידע שלא ירצו לשתות ודאי יצטרך לחזור ולברך שהרי לא היתה דעתו כלל על הכוס אלא רק על הטיפות שישפכו על ידו.

### דיבורים בבית הכנסת

[ציטוט] -מותר ללות או להלוות בבית הכנסת שהכל נחשב צורך מצוה (הגר"נ קרליץ זצ"ל) - [א. ה.] לא מובן לי דין

זה דאע"ג שעל המלוה יש מצוה להלוות, אבל על הלווה אין שום מצוה ללוות, וא"כ מה מתיר לו דיבור ועיסוק בהשגת כסף להלוואה [ובכלל יכול להיות שלווה לצורך דברים שאין בהם שום עניין של מצוה] והרי הרבה פעמים יש מצות חסד בהתעסקות לצורך חבירו בדברי חולין, וכי יהיה מותר לעסוק בכל הדברים האסורים לעשותם בבית הכנסת אם עושה אותם לצורך חבירו ומקיים מצות חסד? ואינו דומה למה שהביא הרב שליט"א משו"ת רב פעלים שמתיר למכור ספרי קודש בבהכנ"ס מפני שהקונה יש לו מצוה בקניית ספרים אע"ג שהמוכר מוכרם כדי להרויח כסף, דהתם המעשה של קניית ספרי קודש הוא מעשה מצוה כמו שהביא שם הרב פעלים את דברי הטור שבזמנינו קניית ספרי קודש היא כמצוות כתיבת ס"ת, ולכן לא אכפ"ל שהמוכר מכין להרויח, דסו"ס נעשה בבית הכנסת מעשה מצוה של קניית ספרי קודש, אבל בהלוואה עצם ההלוואה אינה מצוה מצד עצמה, אלא שעל המלוה יש מ"ע להלוות אבל מה הטעם שיהיה בזה היתר ללווה להתעסק בזה בתוך בהכנ"ס, וצ"ע.



## הרב יהוסף חבשוש

## בדין כלי שמלאכתו לאיסור

א. שבת מב: אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן, ואם נתנוה מבעוד יום מותר, ופרש"י להניחה שם. ובתוס' כתבו הלשון דחוק דהוה ליה למימר אבל מבעוד יום נותנין. והיינו דלתוס' מותר לכתחילה ולכן הקשו על ל' המשנה, ואילו לרש"י אסור לכתחילה. ובתוס' יו"ט כתב הטעם לרש"י דלכתחילה אסור משום שרגילות לטלטל כלי וחיישינן שמא יבוא לטלטלו בשבת עם השמן שבתוכו, (ובפנ"י כתב דהטעם הוא שמא יבוא להסתפק מן השמן עיי"ש). ונראה דרש"י ותוס' לשיטתייהו קאזלי דהנה בגמ' אמרינן הצלה מצויה התירו הצלה שאינה מצויה לא התירו. ובתוס' (ד"ה שאינה) כתבו דשמן מטפף חשיב הצלה שאינה מצויה לפי שרגילים לעולם לתת כלי תחת הנר מבעוד יום עיי"ש. והנה אם איכא איסור לכתחילה מבעוד יום איך אפשר לומר "שרגילים לתת", ובע"כ דתוס' לשיטתם דמבעוד יום לכתחילה נותנין ולהכי רגילין לתת. ובאמת רש"י לא יכל לפרש כן דלשיטתו לכתחילה אסור לתת, ולכן מהאי טעמא פירש באופ"א שעצם טפטוף השמן לא שכיח ולכן הוה הצלה שאינה מצויה, וכן ביארו הראשונים בדבריו. וא"ש היטב דלשיטתייהו קאזלי. שו"ר בישועות יעקב (סי' רס"ה) שעמד על ל' התוס' "שרגילים" והקשה דלכתחילה אסור כמש"כ התוס' יו"ט, ויעוי"ש מש"כ ליישב. אמנם למש"נ מיושב היטב דתוס' לשיטתו, וכל דברי התוס' יו"ט הם אליבא דרש"י, ופשוט.

ב. אלא דיש להקשות לשיטת רש"י. אם לכתחילה אסור מבעוד יום, אמאי בשבת הגמ' מחפשת טעמים חדשים אמאי אסור לתת, או משום ביטול כלי מהיכנו, או משום אין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, תפול"ל שמא יטלטלנו כמו מבעוד יום. ועיין בישועות יעקב (סי' רס"ה) שעמד על כך, וכתב ליישב שבשבת אין בעיה לטלטל שהרי אין דין בסיס אם הניח בשבת ואת השמן גופא הוא יכול לנער, ורק כשהניח מבעוד יום איכא לחשש שמא יטלטלנו משום שהכלי נעשה בסיס עיי"ש. ודבריו דחוקים שהרי עיקר החשש הוא משום שרגיל בטלטול הכלי, יבוא לטלטלו וישכח לחלוטין מהשמן שעליו, וא"כ גם בשבת לא ינערו ואיכא לחשש זה, וכן מורה פשוט ל' התוס' יו"ט שישכח מהשמן שעליו ויבוא לטלטל הכלי כמות שהוא, והדרא קושיא לדוכתה. ובאמת ראיתי בראש יוסף (וכ"כ בקצרה במשבצות זהב סי' רס"ה) שעמד על הקושי הנ"ל וכתב ליישב דאה"נ גם בשבת אסור שמא יבוא לטלטל הכלי עם השמן שעליו, ומה שמצינו בגמ' טעמים חדשים נפק"מ בכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו, וא"כ אין רגילות לטלטלו כ"כ כמו כלי שמלאכתו להיתר, ועליו אמרינן בגמ' טעמי אחרני.

ג. ולי נראה ליישב באופן חדש ועל דרך הפמ"ג דקאי בכלי שמלאכתו לאיסור, ואמנם לאו מטעמיה וכמו שיבואר. ובהקדם דיעויין בקה"י פסחים (סי' י') שהביא קושיית האחרונים על הא דאין תוקעין בשופר בשבת

מטעם הפמ"ג שאין רגילות לטלטלו כ"כ, אלא מטעם חדש והיינו שכלי שמלאכתו להיתר טלטולו מותר בכל אופן, ולכך חיישינן שישכח ויבוא לטלטלו עם השמן שעליו. אמנם כלי שמלאכתו לאיסור אין לטלטלו מותר תמיד, אלא לצורך גופו ומקומו מותר ואילו מחמה לצל אסור, ולכן ליכא לחשש שמא יטלטלנו וישכח מהשמן שעליו, שהרי ברגע שיבוא לקחתו הוא יושב ודן עם עצמו האם הוא צריך לצורך גופו ומקומו או מחמה לצל, וכל זה מכח שבת, וממילא זה גופא מזכיר לו שהיום שבת, ותו ליכא חשש שישכח מהשמן שעליו שגם אסור מכח שבת. ואע"פ שהיו שני איסורים ופרטים שונים בהלכות מוקצה, מ"מ לדברי הקה"י גם בכה"ג אמרינן שאם יש מה שיזכיר לו שהיום שבת שוב לא ישכח מכך. ואמנם לדברי משאת המלך א"א ליישב כן דלא הוי דבר והיפוכו, ובע"כ נימא כדברי הפמ"ג דכלי שמלאכתו לאיסור אין רגילות לטלטלו כ"כ. אמנם לדברי הקה"י מיושב באופן חדש דבכלי שמלאכתו לאיסור יש לו מה שיזכיר לו שהיום שבת ושוב לא ישכח זאת, ודו"ק היטב.

ה. והנה ידועים דברי התוס' (מד.) דטלטול מן הצד מותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך דבר האסור, ובר"ן (על הרי"ף) מבואר דהטעם הוא שלצורך דבר המותר הטלטול מתייחס לדבר המותר, ואילו לצורך דבר האסור הטלטול מתייחס לדבר האסור. אמנם באו"ז (פ"ו ג') מבואר אחרת דלצורך דבר האסור איכא לחשש שיטלטלנו בצורה רגילה עיי"ש. ומעתה נבוא לדון דהנה בכלי שמלאכתו לאיסור נפסק בשו"ע (ש"ח ג') דלצורך גופו ומקומו מותר, ואילו מחמה לצל אסור. ואם נדון האם יהיה מותר לטלטל מן הצד מחמה לצל, ודאי שאסור שהרי זהו

שמא יטלטלנו ד' אמות ברה"ר, והקשו תפול"ל שמא יבוא לתקן כלי שיר. ותירץ הקה"י ע"פ הא דמצינו בפסחים (יא.) מחזור עליו לשורפו איהו קאכיל מיניה. והיינו שבשעת ביעור חמץ אין חשש שהאדם ימצא ויאכל חמץ. וביאר הקה"י דהגדר הוא שמכיון שהוא עוסק בביעור חמץ שהוא מכח יו"ט, תו ליכא לחשש שישכח איסור אכילת חמץ שהוא גם מכח יו"ט. ולפי"ז הכא נמי בשופר מיושב דמכיון שעוסק בתקיעת שופר שהוא מכח יו"ט, אין חשש שישכח איסור תיקון כלי שיר שהוא גם מכח יו"ט, וכל החשש שנשאר הוא שמא יטלטלנו ד' אמות ברה"ר שהוא איסור מכח שבת ולא מכח יו"ט, שהרי העברה לצורך מותרת ביו"ט, וא"כ מיושבת היטב קושיית האחרונים. וסיים עלה הקה"י "ונכון הוא". ולכאורה יש לדון בדבריו טובא דלא דמי כלל, דבסוגיא בפסחים הביאור אחרת, והיינו שאדם שעוסק בדבר מסוים לא יבוא לעשות הפוך מכך דהוי דבר והיפוכו, ולכן אדם שעוסק בביעור חמץ לא יבוא לאכול חמץ שהרי אכילה היא ההיפך מביעור, אמנם בשופר לא יהני יסוד זה, שהרי התיקון כלי שיר הוא לא דבר והיפוכו מעצם התקיעה, ופשוט. וכן ראיתי במשאת המלך (הערות וביאורים) שהשיג על דברי הקה"י הנ"ל, וכתב דלא דמי דשאני התם "שעוסק בגוף האיסור אכילה", וכוונתו כמש"נ דהוי דבר והיפוכו. ועכ"פ מדברי הקה"י חזינן דהגדר הוא שכל שעוסק בדבר מסוים שהוא מכח יו"ט שוב לא ישכח את היו"ט ולא יבוא לעשות איסורים שהם מכח היו"ט, ואע"פ שהם כמה איסורים ופרטים שונים בהלכות היו"ט.

ד. ומעתה לדברי הקה"י ניתן ליישב באופן חדש את הקושיא הנ"ל (אות ב'). דבאמת קאי בכלי שמלאכתו לאיסור, אך לא

לטלטל כרגיל, או שזה לצורך המוקצה והיינו מחמה לצל. וא"כ זה גופא שיושב ועוסק במוקצה הוא מכח שבת, וממילא זה מזכיר לו שהיום שבת, ושוב לא ישכח מכך. וא"כ אמורים להתיר בכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל טלטול מן הצד, ואע"פ שהיו לצורך דבר האסור, דבכה"ג אין את הגזירה שמצינו באו"ז. אמנם לדברי משאת המלך לק"מ דלא הוי דבר והיפוכו, וא"ש היטב פסק המשנ"ב, ודו"ק היטב.

### העולה מן האמור

**כלי** שמלאכתו לאיסור שרוצה לטלטלו מחמה לצל שלא יפסד הכלי, מותר לו רק ע"י טלטול בגופו, אך בטלטול מן הצד אסור לו. וכמבואר במשנ"ב (סי' ש"ח ס"ק י"ג) בפירוש.

**ולסברת** הקה"י (פסחים סי' י') בכה"ג לכאורה אמורים להתיר גם בטלטול מן הצד. אמנם כל זאת אליבא דהאור זרוע, אך אליבא דהר"ן שפיר אסור וכפסק המשנ"ב דלעיל.

לצורך דבר האסור שטלטול מן הצד אסור בכה"ג, וכל מה שיהיה מותר הוא לטלטלו בגופו שמותר גם לצורך דבר האסור וכמו שנפסק בשו"ע (שי"א ח'). והדברים מפורשים במשנ"ב על אתר (ש"ח ג' ס"ק י"ג בסו"ד) וז"ל: איתא בסימן שי"א סעיף ח' דטלטול מוקצה בגופו אפי' לצורך דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל. ולפי זה אם מונח איזה דבר מוקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו כדי שלא יבוא להפסד עכ"ל. והיינו כמש"נ דכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, לטלטלו בגופו מותר, אך לטלטלו מן הצד אסור דהוי לצורך דבר האסור, ופשוט.

ו. ומעתה לדברי הקה"י הנ"ל יש להקשות דבכלי שמלאכתו לאיסור לכאורה צריכים להתיר גם טלטול מן הצד ואע"פ שהיו לצורך דבר האסור. שהרי לדברי האו"ז כל האיסור בכה"ג הוא גזירה שמא יטלטלנו בצורה רגילה והיינו שישכח ששבת. אך בכלי שמלאכתו לאיסור הרי יושב ודן עם עצמו האם זה לצורך גופו ומקומו שאז מותר



הרב אליהו חדש

## בדין 'זריזין מקדימין'

**שאלה:** מצוות שזמנן כל היום כגון מילה ולולב האם העושה עד חצות עדיין נחשב שקיים מצות זריזין מקדימין, והאם בזמן שאחר חצות שייך להזדרז מדין זריזין מקדימין.

ואח"כ יטול לולב מעלות השחר או בחצי ההיום או בסופו, וצ"ב.

**אלא** ודאי מה שנראה בזה בס"ד שמוכח בטור ובב"י שדין זריזין זה תחילת הזמן, וממילא בלולב או כל מצוה שמצותה כל היום אז יש מצות זריזין מקדימין בתחילת היום ולא בסופו ותחילת היום הוא עד החצי (עד חצות). זה עדיין בגדר התחלה, וגם מי שמנענע לולב דקה לפני חצות היום לא הפסיד מצות זריזין מקדימין, כיון שנקרא עדיין בוקר שהוא תחילת היום.

**לפי"ז** מובן מדוע הטור כ' "נוטלין אותו בבוקר", כיון שכל הבוקר זה תחילת זמנו ולא מפסידין את הזריזין מקדימין, וא"כ מביא הטור שמצוותו מעלות השחר, שהטור בא להסביר שכיון שמצות לולב כל היום ומצות מתחילה בעלות השחר, ממילא זאת הסיבה שאנחנו נוטלין בבוקר, כיון שעד חצות זה נחשב תחילת היום, ומחצות מתחיל להסתיים היום. ממילא כל תחילת היום שזה הבוקר עד חצות עדיין זה בגדר זריזין, וזאת הסיבה שאנחנו נוטלין לולב בבוקר.

וזה גם מה שכתב הב"י (בד"ה ומ"ש אם לא) "לא תימא... ואח"כ ליטול הלולב בחצי היום או בסופו", ולא כ' "ליטול הלולב מעלות השחר או בחצי היום או בסופו", כיון שבאמת עד חצי היום עדיין מקיים מצות זריזין.

**הטור** (בסימן תרנ"ב, א) כ' מצות לולב ביום ולא בלילה. וכל היום כשר לנטילת לולב. שאם לא נטלו שחרית יטלנו ערבית. ומכל מקום זריזין מקדימין למצות, ונוטלין אותו בבוקר שמצותו מעלות השחר, עכ"ל.

**ולכאז' הטור** צ"ב שהרי אם מצות לולב היא מעלות השחר, מדוע הטור כתב "ונוטלין אותו בבוקר", מדוע לא כתב "נוטלין אותו בעלות השחר" וכו', שהרי אם זה מצוה מדין זריזין מקדימין, אז לכאז' זה בעלות השחר, וגם אם נומר שבבוקר שכ' הטור הכוונה לעלות השחר שנקט את לשון הפסוק של זריזין מקדימין שנאמר "וישכם אברהם בבוקר", ושם מדובר שהוא קם בעלות השחר, לא מסתבר שהרי הטור הוא ספר הלכה (ולא ספר ציטוטים) אז היה מקום שיכתוב להדיא "ונוטלין אותו בעלות השחר" וכו', וצ"ב.

**בית יוסף** (ד"ה ומ"ש אם לא) וז"ל כלומר לא תימא כיון דתנן כל היום כשר ללולב אפי' לכתחילה יכול לעסוק בעסקיו ואח"כ ליטול הלולב בחצי היום או בסופו, דליתא, אלא לכתחילה צריך ליטלו בתחילת היום דזריזין מקדימין למצות וכו', עכ"ל.

**ולכאז' הב"י** צ"ב שהרי אם אמרינן שזריזין זה דווקא בתחילת הזמן, כלומר בעלות השחר (או בנץ החמה כדביאר הב"י בד"ה הבא) א"כ מדוע הב"י לא כתב...

**וודאי** שגופא של מצות זריזין זה להיות זריז יותר מצוה, ממילא מי שנוטל מחצות היום כמה שיותר מוקדם חשיב יותר מצות זריזין, אך ברור שמצוה שמצוותה כל היום עד חצות לא מפסידין את מצות זריזין.

וזה נראה גם מהמקור למצות זריזין שנא' "וישכם אברהם בבוקר", שאם היה מקום לומר שזריזין זה דווקא בעלות, אז התורה היתה צריכה לומר וישכם אברהם בעלות השחר, משמע מזה שהתורה כ' "וישכם אברהם בבוקר" שבכל הבוקר מקיימים מצות זריזים, ופשטות סוגיא דהש"ס כז. דעד חצות מקרי בוקר.

**ואח"כ** הראה לי הר' משה קרן איינהרן פתחי תשובה על השו"ע יו"ד סי'

רס"ב סעי' ב) שכ' וז"ל עיין בשבות יעקב (ח"א סי' ל') שכתב דיש למחות בחזנים שמאריכים בשבת ויו"ט כשיש מילה בביהכ"נ עד אחר חצות והם מבטלים מצות זריזין עכ"ל. לכאו' נראה להדיא בברית מילה שזה מצוה שזמנה כל היום, עד חצות מקיימים מצות זריזין, וכמו שנתבאר בטור ובב"י, ושמתני שמחה גדולה בשבות יעקב זה.

**תשובה:** והעולה לדינא לגבי מצות שזמנן כל היום העושן עד חצות לא יצא מגדר זריז, ע"כ נחשב שדין "זריזין מקדימין", אך בוודאי יצא מגדר הזריזות ע"כ אין ענין להקדים המצוה מדין "זריזין מקדימין" (עכ"פ מדין מצוה הבאה לידך וכו' יש להקדים).





הרב משה חליוה

## הארות על הספר מעדני סופר

קדושה, ע"ש, ודבספר מאסף לכל המחנות (שם, אות קל"ו) מייתי למ"ש הבא"ח וכ' עלה "לא ראיתי מי שידקדק בזה לחלוץ התפילין אפילו אם יש לו פנאי לחלוץ אך נוהגין להגביה קצת התפילין של ראש ממקומו ואז יאמר עמהם קדושת כתר", ומעכ"ג שליט"א ביאר בהא דלא נהגו כמ"ש הבא"ח דאי יסיר התפילין או אפי' יזיזו ממקומם יכנס לפלוגתא דמרן ז"ל ורמ"א ז"ל סי' כ"ה (סעיף י"ב) אי בכה"ג צריך לחזור ולברך, ולהכי העדיפו להגביהם דכה"ג לא חשיב כאילו חלצם, ומייתי ראיה להא וכו'.

הנה בכף החיים סי' כ"ה (ס"ק צ"ט) מייתי לדברי קדשו דהבא"ח ז"ל עיין שם. ולקושטא דמילתא הבא"ח דהתם כ' אדבריו גופי' "כן העלה בספר תורה לשמה" וכידוע דשו"ת תורה לשמה חיברו הבא"ח ז"ל גופי', ואיברא דלע"ע לא מצאתי בשו"ת תורה לשמה שידבר מזה, וצ"ע.

תו יל"ד בכל זה ממ"ש בס' אשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש זלה"ה סי' כ"ה סי"ג וז"ל (ביום ר"ח) שכחתי מלחלוץ תפילין קודם קדושת כתר שהתפללו קודם שהתחלתי להתפלל והם נוהגים לומר נקדש פשיטא שאין שום קפידא בזה וגם אם כל הקהל הזו אומרים כתר גם כן לא היה קפידא כל כך כיון שבדעתי היה להתפלל שחרית אחר כך בציבור והרי זה מעין מה שיש צדדים בין תלמידי האר"י ע"ה אם להניח תפילין אחר מוסף כידוע והרי יש אומרים שאין להניחם אחר כך א"כ ממילא בכה"ג

כבוד הרב הגאון המפז מוהר"ר עקיבא מנחם סופר שליט"א רב דקהלת "יד סופר" ערלוי, בני ברק, שלו' וברכה וכט"ם,

בחיבת הקודש קבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את ספרו החדש דהדר"ג שליט"א "מעדני סופר" חלק שלישי, וקטונתי מלמלל בשבחא דרב וספרא זולתי דאחזיקנא טיבותא לפאמע"כ הדר"ג שליט"א על אשר השקנו מימי מעיינו וברוך יאמרו לעומתו ויזכהו השי"ת להוסיף בהרבצת תורתו שבכתב ושבעל פה כאדיר חפץ לבבו מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאוי"ט.

לאות כי עיינתי בספרא דמעכ"ג שליט"א הנני מעלה בזה איזה הערות והארות שנתעוררו אצלי אגב עיוני ולפום ריהטאי.

### א] בענין אמירת קדושה דמוסף בר"ח בעוד שתפילין עליו

מ"ש מעכ"ג שליט"א (סימן ד') מדברי מרן הב"י ז"ל סי' כ"ה ס"ג גבי חליצת תפילין קודם תפילת מוסף, ועלה מייתי נמי מ"ש הבא"ח (שנה שני' פ' ויקרא סי"ז) דכ' דאם נזדמן שהוא עדיין בתפילת שחרית ולובש התפילין ושומע קדושת כתר מכת אחרת שמתפללין מוסף יסלק התפילין מעליו עד שיענה עמהם קדושת כתר ויניחם אח"כ וכו' ותו קמוסיף דאם אין שהות לחולצן דיזיז תש"ר לצד אחר ותש"י יכניס ראש הטלית וכו"ב בין קציצה לבשר ויענה

פתח אתה הוא שהקטירו כו' וזה פשוט, ומה שנהגו לומר חרוזים הללו קודם לכן היינו לפי שמעשרת ולכן אומרים אין כאלהינו שלא נאמר כחי ועוצם ידי עשה החיל רק הכל מה' ניתן לנו ולו נאה לברך על העושר, ועי' באבודרה"ם עכ"ל.

### ג] קוואטער ביום כיפור

מ"ש מעכ"ג שליט"א (סימן ק"כ) לדרון במי שנתכבד להיות קוואטער ביוה"כ אי שרי ליקח התינוק מיד ביתו זו אשתו דהא קי"ל בהל' יוה"כ סי' תרט"ו ס"א דאסור ליגע באשתו כאילו היא נדה ועמג"א (שם, ס"ק א') והרחיב בזה וקמצדד להתיירא, ושכן מייתי דשמע נמי מאביו הגה"ק ציס"ע רבי יוחנן זלה"ה ומזקנו מרן המנחת יצחק זלה"ה.

הנה בשו"ת שבט הלוי חלק שביעי סימן ק"ס (ס"ק ב') כ' בהא וז"ל ואשר שאל כיצד נוהגין ביוה"כ הקוואטער אם מותר למסור התינוק האשה לבעלה אם ה"ז כנדה ממש דלא מוסרין או לענין הרחקת יוה"כ לא שייך זה בפרט דבר מצוה, הנה סתימת המנהג דמצד הרחקת יוה"כ לא צריך להחמיר בזה במקום מצוה הזאת, עכ"ל.

והבי נמי בס' הליכות שלמה ממרן הגרשז"א זלה"ה (מועדים, יוה"כ פ"ה סכ"ב) כ' וז"ל בעל ואשה מותרים להיות "קוואטר" בברית מילה ביום הכיפורים, עכ"ל. ובדבר הלכה (שם, ס"ק ט"ו) כ' וז"ל ונהי דמבואר בסימן תרט"ו ס"א דאסור ליגע באשתו ביוה"כ כ' כאילו היא נדה ועיין מ"ב שם סק"א בשם רוב האחרונים דהיינו בין בלילה ובין ביום בכגון דא יש לסמוך על שיטת הט"ז שם סק"א דביום שרי בנגיעה עכ"ל. ועי' בהערות ארחות הלכה מאי דנו"נ בזה, וציינו להא במ"ב דרשו סי' תרט"ו והוסיפו

שצריכים אח"כ להתפלל שחרית אין לחלצם גם לכתחילה באולי לסברתם אך מכל מקום נראה לחלצם ואין קפידא לכולי עלמא אך בדיעבד אין קפידא גם כן בלי חליצתם", עכ"ל. ומבואר משלהי דבריו דס"ל דמ"מ נראה דיש לחלצם, וה"ה במאי דקמן, וכמ"ש הבא"ח ז"ל, ודוק בזה.

ועי' נמי בשערי תשובה סי' כ"ה (ס"ק כ"ב, ד"ה מוסף) מש"כ מהפרי חדש והמחזיק ברכה במי שלא הספיק לחלוץ תפיליו ושומע קדושת כתר או במי שהתפלל מכבר וחזר להניח תפילין ושומע קדושת כתר מאי יעביד ומדבריהם נמי יל"ד למאי דקמן, ואכמ"ל.

### ב] בהא דאומרים אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו וכו' לפני פרשת הקטורת

במ"ש מעכ"ג שליט"א (סימן כ"ב) בטעמא דמילתא שהנהיגו לומר אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו וכו' לפני פרשת הקטורת, ונו"נ בזה בטוטו"ד, ומייתי נמי מ"ש בזה בספרי דרבנן.

הנה בהא שתא ביומא דהלילולא דגאון ישראל וקדושו רבינו יחזקאל לנדא זלה"ה עיינתי בספרא דבי רב נודע ביהודא וקחזינא לי' (חאו"ח ח"א סימן י') דנשאל כי האי מהג"ר מנחם נאווארי זלה"ה והשיבו הנוב"י וז"ל: אשר שאל מה נשתנה סדר פיטום הקטורת שאו' אתה הוא ה' או"א מה שלא מצינו בשאר הקרבנות בפ' התמיד וכיוצא, הנה הנוסח בטור או"ח סי' קל"ב לא נזכר אתה הוא ה' או"א רק אתה הוא שהקטירו כו', ואם גם על זה הוא שואל למה בפ' התמיד ושאר קרבנות אין אומרים אתה הוא שהקריבו, הנה הטעם פשוט לפי שאמרו קודם לכן אין כאלהינו כו' אתה הוא אלהינו כו' עד אתה הוא מושיענו, ולכן במה דמסיים

## מנורה הארות על הספר מעדני סופר בדרום נט

דמאידך מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל בחוט שני (יוהכ"פ, עמוד קל"ט) ס"ל דאין להעבירו מאשה לבעלה ויעבירוהו על ידי אחר, ע"ש. ושו"מ בספר בית מתתיהו לידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א חלק שני (סימן ט"ו, ס"ק ז', ד"ה ונפק"מ) דעמד בזה ע"ש בדבריו.



הרב פנחס יצחקי

## בגדרי איסור יחוד ומסתעף לכמה פרטי דינים באיסור יחוד

ראיתי לברר אם איסור יחוד מן התורה, והאם יחוד עם שתי נשים שווה לדין יחוד עם אשה אחת, והמסתעף מזה לגדרים כלליים בהל' יחוד.

### א' - אם איסור יחוד מן התורה

**במשנה** סוף קידושין דף פ' ע"ב - "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, וכו', מפני שאשתו משמרתו, מתייחד אדם עם אמו ועם בתו" וכו' ע"כ. (לא העתקתי דברי ר"ש במשנה, כי פ' דבריו תליא בגירסת התוס' ועוד, ובסוגיית הגמ' בע"ז דף כ"ה, עיי"ש בהגהות הגר"א, ובב"י הגר"א לשו"ע, ולמעשה התיירו כל הפוסקים באשתו עמו).

**ובגמ' שם** - "מ"ט, תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלות עליהן (רש"י - "מ"ט לא יתייחד עם שתי נשים כאשה שמתייחדת עם שתי אנשים, דעתן קלה עליהן - ושתייהן נוחות להתפתות"), מנא הני מילי - א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו, ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה, פשטיה דקרא במאי כתיב, אמר אביי לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא בן אב דסני ליה ועייץ ליה עצות רעות, אלא אפי' בן אם דלא סני ליה, אימא צייתי ליה קמ"ל" ע"כ לשון הגמ'.

**ובגמ' בע"ז דף ל"ו ע"ב** - "יחוד דבת ישראל דאורייתא היא דאמר ר' יוחנן וכו' רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי

יסיתך וכו', (הכל כלשון הגמ' בקידושין) ומסקינן - "יחוד דאורייתא דאשת איש, ואתא דוד וגזר אפי' יחוד דפנויה, (במעשה אמנון ותמר כמבואר בגמ' סנהדרין כ"א) ואתו תלמידי ב"ש וב"ה גזר אפי' איחוד דעובדת כוכבים" ע"כ.

**וכפשטא** דגמ' דע"ז דיחוד דאורייתא, נקטו רוב רבותינו הראשונים, התוס' בסנהדרין ל"ז, ובשבת י"ג, הרשב"א בתשו' סי' תקפ"ז החינוך במצוה קפ"ח והטור אבהע"ז סי' כ"ב ועוד, אמנם הרמב"ם בפכ"ב מאיסורי ביאה ה"ב כתב דאיסורו מפי הקבלה, ועמדו על לשונו התה"ד סי' רמ"ב, והיש"ש סוף קידושין סי' כ', והב"י והב"ח אבהע"ז ריש סי' כ"ב, ובבית יוסף שם כתב אליבא דהרמב"ם דכיון דכתוב בגמ' לשון רמז, כוונת הרמב"ם שאינו כתוב בתורה רק בלשון רמז בעלמא, וכעין זה כתב בתה"ד שם, ולא ברירא אם כוונתם דלהרמב"ם אינו דאורייתא, עיי"ש, אמנם בבית שמואל שם ריש סי' כ"ב, אחר שהביא התוס' בשבת, והטור, שכתבו שאסור מדאורייתא, כתב ז"ל - "והרמב"ם כתב איסור יחוד מן הקבלה, דאינו אלא רמז מתורה לכן אין מלקין אותו אלא מכות מדרות" עכ"ל, ומשמע שס"ל בדעת הרמב"ם שהוא רק דרבנן, ויותר מפורש כן בב"י הגר"א שם סק"ד על דברי השו"ע ס"ב דמלקין את

וכן מה שדקדק הרמב"ם בלשונו שם שכתב "ושפשטיה דקרא אינו כן" הלא לשון הגמ' בקידושין שהבאנו למעלה מפורש כן שמקשה - "פשטיה דקרא במאי כתיב", ורואים שהגמ' עצמה הבינה שאינו פשטיה דקרא, ובדר"כ הגמ' אינה שואלת כן גם במקומות שדרשת חז"ל נראית (עכ"פ בשטחיות הדברים) לא כפשטיה דקרא, ומצינו כדוגמתו בתוס' בעירובין דף כ"ג דאיתא שם על שיעור סאתים כחצר המשכן וכו' אמרה תורה טול חמשים וסבב חמשים" ושואלת הגמ' - "פשטיה דקרא במאי כתיב", וכתבו שם התוס' - "משמע דטול חמשים וסבב חמשים הוי אסמכתא בעלמא" עיי"ש, וכן משמע בלבוש בסי' כ"ב בדין יחוד, שכתב בתחלית סימן זה בזה"ל - "חכמים הראשונים ז"ל אמרו מפי הקבלה שלא יתייחד אדם וכו', ואסמכוה אקרא דכתיב כי יסיתך וכו', ואע"ג דעיקר קרא לאו להכי הוא דאתא, כמו שמפורש בסוף מסכת קידושין, מ"מ איסור גדול הוא מפי הקבלה, ורמזוהו בתורה בפסוק זה" עכ"ל, ודו"ק, ומה שקשה על הרמב"ם לפי מה שכתב הגר"א הנ"ל בדעתו, שס"ל שהוא אסמכתא, וכדמשמע מדבריו בספר המצוות, מה שהקשה עליו הרמב"ן שם דבגמ' בע"ז מפורש - "יחוד דבת ישראל דאורייתא" מצאתי בזה דבר נפלא בבי' הגר"א בהל' תעניות (רשום אצלי במק"א וכעת איני זוכר אם ראיתי ראייה זו בספר אחר) בסוף סי' תק"ע על מה שכתב השו"ע שם דאכילה בערב יו"כ ור"ח דרבנן, אלא שמדברי הרמב"ם נראה שהם מדאורייתא, וכתב שם הגר"א בבי' על ר"ח דבגמ' ר"ה דף י"ט ע"א, מפורש ר"ח דאורייתא עיי"ש, וממשיך הגר"א - "וסברא ראשונה ס"ל דר"ל סמך מדאורייתא", עכ"ל, ומפורש בבי' הגר"א דיתכן דבר שהוא מדרבנן, וקראו לו בגמ' דאורייתא, עיי"ש,

המתייחד מכת מרדות (המקור למלקות שם בגמ' דף פ"א - "מלקין על היחוד") כתב הגר"א בבי' ז"ל - "כמ"ש הרמב"ם שם ואיסור ייחוד העריות מפי הקבלה, ר"ל דאסמכתא היא, ואף להסוברים שד"ת היא, מ"מ אינו אלא עשה" עכ"ל, ומבואר להדיא שס"ל בדעת הרמב"ם דהפסוק שהביאה הגמ' הוא רק אסמכתא, אך מ"מ כתב הגר"א, דאף לראשונים דס"ל שהוא מדאורייתא המלקות רק מדבריהם, שאינו אלא עשה.

והאמת שהדברים עשירים במקום אחר, הלא הם כתובים על ספר השרשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות, ובפלוגתו שם עם הבה"ג בתחילת השורש השלישי, דאין למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות, כתב שם הרמב"ם דלאו דלא יבואו לראות כבלע את הקודש נוהג רק במדבר, והוסיף שם הרמב"ם וז"ל - "ואע"פ שאמרו רמז לגונב את הקסוה לא יבואו לראות, ויש די ספוק באמרם רמז, ושפשטיה דקרא אינו כן" עכ"ל הנצרך, והרמב"ן שם בהשגותיו כתב עליו וז"ל - "ומה שדקדק כי די לו באמרם רמז כסבור שהוא אסמכתא בעלמא, וכו' אבל כבר נאמר בלשון הזה רמז במקומות שהם מן התורה, וכו', וכן אמרו רמז לעדים זוממים שלוקין מן התורה מנין, והוא מדרש גמור ודינו מדאורייתא, וכו', ובגמ' ע"ז אמרו ייחוד דבת ישראל דאורייתא הוא, וכו' רמז ליחוד מן התורה וכו' כי יסיתך וכו', וכן בהרבה מקומות אומרים רמז בדברים שעיקרם תורה" עכ"ל, וחזינן שהרמב"ן לומד בדעת הרמב"ם שלשון רמז מורה על היותו אסמכתא בעלמא, ואיהו לא ס"ל הכי, וסוגיא דאסור יחוד מכללם, כמפורש בדבריו. (ולא נדבר כאן משאר הסוגיות שמביא שם הרמב"ן לראיה, מה דעת הרמב"ם בזה, דאכ"מ להאריך בזה).

ועכ"פ דעת רוב הראשונים שהוא איסור דאורייתא לכל דבריו.

**ובאמת** שיש כמה דברים הטעונים ביאור, כיצד למדו חכמים איסור יחוד ממקרא זה, ועוד כמה קושיות יסודיות בענין היתר יחוד גם בבתו, ובגדר יחוד עם אחותו, וכדיתבאר להלן.

**ב' - ביאור דרשת הגמ' לאיסור יחוד**  
דהנה באמת צריך להבין יותר כצד דרשה הגמ' מכאן לאיסור יחוד, ולהיתר בן עם אמו ואב עם בתו, דבגמ' נזכר בלפוטא זו רק בן עם אמו, ויש כאן עוד כמה קושיות יסודיות שהקשו רבותינו, ראשונים ואחרונים, ונביא מדבריהם כאן, ובהמשך נראה שיש כאן ענין יסודי בהבנת כל גדרי איסור יחוד, כדיתבאר להלן.

**ראשית** נביא את דברי הפנ"י בסוגי' דקידושין שם שכתב וז"ל - "לכאורה כל הרואה ישתומם על זה המאמר, וכמו זר יחשב ענין זה הרמז מדרשה דבן אמן, לענין יחוד דבן עם אמו, וזה לי כמו שלושים שנה שהתבוננתי בזה, ועניתי ואמרתי, דעיקר לפוטא דיחוד מהאי קרא, לאו מרישא דקרא דבן אמן, אלא מכולה קרא דכי יסיתך, דכתיב ביה או רעך אשר כנפשך בסתר, ופירש"י ז"ל בחומש שדיבר הכתוב בהווה שאין הסתה אלא בסתר, וא"כ איכא למידק מדכתיב אחיך בן אמן או בןך או בתך או אשת חיקך, ולא כתיב נמי אחיך או אחותך, אע"כ דאסור להתייחד עם אחותו וה"ה לכל העריות, ומשום הכי לא שייך בהו הסתה בסתר, אלא בהנך דכתיבי, דהבת מותרת להתייחד עם אביה כדלקמן, וא"כ ה"ה לאם עם בנה שדין א' ומשפט א' להם, אלא דמ"מ כיון דהאם עם בנה לא כתיב להדיא, ניחא ליה למיסמך ארמזו דעלמא דבן אמן"

וממשיך הפנ"י אח"כ - "אמנם כן כשזכיתי ללמוד בעיון מסכתא זו, מצאתי ראיתי בלשון הירושלמי בשמעתין, וימצא כתוב מפורש, בהא דאמר ר' יוחנן משום רשב"י ברמז דייחוד, אמן בסתר, בןך בסתר, בתך בסתר, מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, אחותו ואין דר עמה, הרי להדיא כדפרישית, וברוך המקום שנתכוונו לדרך האמת בעזה"י עכ"ל הפנ"י, והוא הפלא ופלא בלשון הכתוב, ונראה להדיא בירושלמי כפירוש, ויש בזה חידוש נורא מלבד עצמם הדרשה דבסתר, דיוצא לפי"ז דבן עם אמו פחות מפורש בכתוב מאב עם בתו, אלא רק ברמז מסויים, ופשטות הבבלי לא נראה כן, ואולי מזה הטעם כמה מרבתינו למדו אחרת את ביאור הכתוב, וגם רבינו הפנ"י הלא כשלושים שנה היה סבור אחרת, ואולי נתעלמו מהם דברי הירושלמי לפי שעה, וכידוע שבכל הדורות עסקו בו פחות, ולא תמיד נתבררו דבריו, כדברי הבבלי (וברשב"א בתשו' במק"א כתב שאין עומד עליו אלא יחיד בדור).

והנה בגמ' שם בהמשך הסוגי' דף פ"א ע"ב - "אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו" (אחותו לא נזכרה במשנה להיתר כאמו ובתו, אלא רק בדברי רב אסי, ויש בפוסקים שנטו להחמיר באחותו ככל העריות, ותלו זאת בפלוגתא דאמוראי, וכך משמע מהרמב"ם הטור והשו"ע שהשמיטו היתר אחותו, עיין בבית שמואל ריש סי' כ"ב, אבל נהוג עלמא להקל בה לפרקים כמו שדייק רש"י לשון הגמ' דרק לפרקים, וכך נקט החזו"א שהוא פשטות הגמ', דאחותו מותרת לפרקים, כמו שהביא בספר דבר הלכה בשמו) וכתב רש"י שם וז"ל - "ודר עם אמו ועם בתו - דלא תקיף יצריה עליהו, דאהני

דאמון, וממילא התירו חכמים עוד קרובות כבתו דיש בה סברא דומה, ואחותו דקצת דומה בזה ג"כ, אחרי דעקרו אנשי כנסת הגדולה יצה"ר דעריות, ואהני לקרובותיו כמפורש בגמ' סנהדרין שהביא רש"י בסוגיין, ועל כרחינו נצטרך לבאר בדבריו, שהוא נכלל בהיתר התורה דבן עם אמו, דנמסר הדבר לחכמים להגדיר מה נכלל בכלל ערוה שיש חשש ביחוד עמה, ומה שקבעו חכמים שאין חשש, ובחלק מהקרובות הוא מטעם שבטלו היצה"ר מהם, נכלל בהיתר התורה, כבן עם אמו שמלכתחילה הותר, ואם לא נבאר כן בתי, לא מובן כלל מה הועיל בתירוצו, הלא הקשה, איך שרינן אסור דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך, וא"כ מה אכפת לן שאין כאן יצה"ר, הרי לא ישתנה הדין היכן שהטעם נשתנה (רק לר"ש דדריש טעמא דקרא, גם לשנות הדין, עיין ב"מ קט"ו ע"א וסנהדרין כ"א, ועוד מקומות, ובתוס' במק"א כתבו, דעיקר חי' של ר"ש לשנות ההלכה ע"פ הטעם הכתוב בתורה מפורש, כמו שמוכח בגמ' הנ"ל, גבי אלמנה עשירה ממשכנין אותה, ולא ירבה לו נשים פן יסור לבבו, עיין בגמ' הנ"ל, וכעת לא מצאתי התוס') וע"כ שהתורה אסרה היכן שיש חשש ומסרה לחכמים לקבוע היכן חששו, ומה נכלל באסור או בהיתר היחוד, ונכלל בגדרים מדאורייתא.

**ובדבריו נתבאר לן היישוב לקושיית הפנ"י** בה פתחנו, היכן מצינו היתר שאר קרובים בקרא, לבד מבן עם אמו, דבאמת לא כל הקרובים שהותרו נתפרשו בקרא, אלא רק דוגמא כביכול, מבן עם אמו שהיא המקור להיתר שאר קרובים שראו חכמים ברוחב דעתם להתירם ג"כ כשהיה נראה להם שאין בזה חשש גלוי ערוה אם יתייחדו, וכל הני הותרו, והשאר נשאר על עמדו האסור

ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה (סנהדרין ס"ד) עכ"ל, וכתב הרש"ש שם, דרש"י נתכוון בזה גם על אחותו שכתב בדבור הקודם, דלהדיא כתב בסנהדרין שם דלא מגרי איניש בקרובתיה, גם על אחותו, וכה"ג כתב הפנ"י במקום.

**והקשה בתוס' הרא"ש על אתר בקידושין שם וז"ל - "ותימה, היכי עקרינן אסור דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך, ונראה לה"ר אלחנן דהיינו טעמא - משום דאמו מותרת לכתחילה להתייחד עמה משום דכתיב בן אמך, ובאמו אפי' קודם עובדה דאנשי כנסת הגדולה לא היה יצר הרע שולט, כדאמרינן בחלק, במעשה דאמון, דאמרו לו כלום יש לו הנאה ממקום שיצאת משם, אלמא הא בהא תליא, הלכך כיון דאזל ליה יצה"ר משאר קרובות, ילפי' מאמו, וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדיהו, ומ"מ לא התירו באחותו כמו באמו, דמותר לדור עם אמו, ולדור עמהם בקירוב בשר, וכו', והא דשרי בבתו כמו באמו, משום דהואיל ויצאת ממנו לא מגרי ביה כלל, ואע"ג דלא הוי יצתה ממנו ממש כמו באמו" עכ"ל.**

### ג' - ביאור דברי התוס' הרא"ש

#### במקור אסור יחוד מן התורה

הנה דברי התוס' הרא"ש הינם קילורין לעינים, ויסודיים להבנת כל הסוגי' זו של היתר יחוד בקרובותיו, כאמו בתו ואחותו, ומתבאר מהם הבנה אחרת לגמרי מהפנ"י בדרשת הפסוקים, דבאמת אע"פ שאסור יחוד דאורייתא, מ"מ אינה גזירת הכתוב במה להתיר ובמה לאסור, אלא דהתורה אסרה יחוד רק היכן שיש חשש גלוי ערוה, מצד הטבע, ולכן התירה בבן עם אמו, כיון שאין לו הנאה ממקום שיצא משם, כמו שהביא מקור לסברא זו בגמ' ממעשה

בספרו בבינת אדם שער בית הנשים כלל קכ"ו, סי' ט"ז, וכן נקט מרן הרב שך בספרו אבי עזרי, סוף הל' איסורי ביאה, וטעמם עמם דאע"פ שבמשנה אמרינן להדיא "לא יתייחד אדם עם שתי נשים", ובגמ' יחינן טעמא משום דדעתן קלה עליהן, הוא רק חשש דרבנן שיתפתו שניהם בגלל זאת כמש"כ רש"י שהובא למעלה (או אליבא דהריטב"א דמחפות זו על זו) אבל מדאורייתא אין אסור, דעצם המושג יחוד, הוא שנים לבדם, ולא יותר, וסברא זו כבר נזכרה בדברי השואל בשו"ת הרשב"א ר' אליהו מעכו, בח"א סי' תקפ"ז וסי' אלף קע"ח (אמנם הרשב"א לא השיבו על פרט זה, ונזכיר זאת בהמשך בס"ד).

**אמנם יש לדעת כי דבר זה לא פשוט אליבא דהחזו"א**, שפסקיו נתקבלו בדור אחרון בתפוצות ישראל בהרבה עניינים, לפחות לחוש להם בדאורייתא, והדברים נכתבו בכת"י להדיא, בהערותיו לספרו של בעל האבי עזרי, הרב שך זצ"ל, ולענ"ד לא הבחינו כ"כ בפרט זה, הרבה מהמחברים על הל' יחוד, אף אותם ששמעתי דהחזו"א בפומייהו כל היום, ובפרט בספר דבר הלכה להגר"א הורביץ (בעל הארחות רבינו) שספרו על הל' יחוד, הוא כפי הנראה הספר הראשון בדורות אלו, שהביא בפרטות כל דיני יחוד, לפרטי פרטים הלכה למעשה, בכירור כל הסוגיות, ואחריו נמשכו שאר המחברים על הל' יחוד (ולמד כל הסוגיות עם מרן הסטייפלר שניסח בעצמו חלק גדול מהספר, ובענותנותו העצומה דאג שלא יהיה מזה רמז בהסכמתו לספר, יעוי"ש היטב בהקדמות למהדורות השונות, בפרט אלו שיצאו אחרי פטירתו של הסטייפלר, ועובדה זו נותנת משקל גדול יותר לספר זה, אשר מרן הסטייפלר הינו העומד מאחורי כל חבור

מדאורייתא להתייחד עמהם, וממילא נתיישרה לכאן גם קר' הראשונה, איך נרמז בכתוב בן עם אמו, לאסור יחוד, הלא כתיב רק אחיך בן אמך, והפנ"י ביאר ע"פ הירושלמי דילפינן ממילת "בסתר", אבל לדרכינו בהבנת התוס' הרא"ש, ניתן לומר שיש כאן רק מעין רמז של התורה היכן אין חשש ערוה, וכך קבלו חכמים ללמוד מכאן, וממילא גם שאר קרובות כבתו ואחותו.

**ובדברי רבינו החזו"א במקום אחד, מתבאר לכאן כפי ההבנה שכתבנו בדעת התוס' הרא"ש, ושם בקוצר לשונו הזהב ניתן למצא את דבריו הנ"ל כמעט מפורשים, ולכאן יש בזה נפק"מ גדולה להלכה, ואולי אפי' כמה נפק"מ, כפי שיתבאר בס"ד, והנה דבריו אלו אינם נמצאים בספרו של החזו"א, אלא בהערותיו לספרו של בעל האבי עזרי, הרב שך זצ"ל, ולכן לא כל הלומדים ראוהו, אבל גם כמה ספרים שהביאוהו, נראה לי שלא נכנסו כלל לדון בדבר יסודי מדבריו, שעולה ממנו נפק"מ גדולה לאסור יחוד, אלא רק הביאו פלוגתתו עם האבי עזרי בנקודה מסוימת שעל פני השטח נראית כנקודת העיקר בדבריהם, אבל המעיין בדבריו של החזו"א שם יראה שנוגע כאן בענין נוסף יסודי מאוד בהגדרת איסור יחוד ומקורו, השופך אור על הנושא בו עסקינן כאן, וכמו שיתבאר.**

## ד' - אסור יחוד בשתי נשים אם

### הינו מדרבנן

הנה בכל ספרי הקיצורים שראיתי שנתחברו בדור האחרון על הל' יחוד, נקטו בפשיטות כי אסור יחוד בשתי נשים הוא מדרבנן, ורק באשה אחת נאסר מדאורייתא, והביאו כן מכמה גדולי הפוסקים האחרונים שכתבו כן במפורש, הלא המה החוות יאיר בתשו' סי' ע"ג, והמהרש"ם, והחכמת אדם



להלכה אין מלקים על היחוד באשת איש מחשש שיצא לעז על בניה, כדאיתא שם, וא"כ בבעלה בעיר בלא"ה אין מלקין, עוד העיר שם הרב שך למה בפתח פתוח לא כתב רש"י כן, ונראה שהוא היתר גמור.

**ומכל** הני מסיק שם בעל האבי עזרי, דיסור איסור יחוד כיון שהוא אסור דאורייתא, הינו אסור עצמי, אף אם אין חשש גלוי ערוה, רק הוא במקום שיש יחוד, אך במקום שאינו מוגדר כיחוד, אסור חכמים רק במקום שיש חשש ערוה, משא"כ כשהוא יחוד מדאורייתא לא מהני מה שאין חשש, דהוא דין בעצם שאסרה תורה דבר זה, ומ"מ אסרה התורה רק בדברים ששייך חשש ביאה, ולא בזכר ובהמה שלא נחשדו ישראל על כך, כמש"כ בגמ', אבל מה שאסרה תורה אסור אף אם אין חשש לביאה, וכל מה שהתירו חכמים הוא רק במקום שאינו מוגדר כיחוד, ואין חששביאה ג"כ כמובן.

**ומבאר** שם שלכן בשתי נשים שאינו נקרא יחוד הוא רק חשש דרבנן כיון שנוחות להתפתות, וכמש"כ החכמת אדם (האבי עזרי לא הביא עוד אחרונים הנ"ל שגם כתבו כן) וכן כשלא נמצאים במקום אחד, כבית ועליה במעשה דרב ביבי, לא נחשב כיחוד, אלא רק חשש דרבנן לעבירה, שמה יתייחד, ובמקום שגם חשש זה אינו לא אסור חכמים.

**ומבאר** בזה כל קושיות הנ"ל, דבאמת בעלה בעיר הוא אסור עצמי מדאורייתא גם אם אין חשש לביאה, ולכן דעת רש"י שנשאר האסור של יחוד, והנפק"מ שיהא מותר, הוא בשתי נשים שהוא רק חשש דרבנן, שאז כשבעליהן בעיר סר חשש זה, דמסתפי מהבעל שמה אתי, ויהיה מותר לכתחילה, ומיושב גם קושיית הט"ז, הלא בלא"ה אין מלקין אשת איש, והתירוץ, דנפק"מ בשתי

זה, בהכרעות ההלכתיות עצמם, מלבד גדלותו האישית של המחבר בתורה ובשמוש חכמים, וגם חיבורו נתקבל אצל הלומדים הל' יחוד) ומביא שם הרבה פסקים בע"פ ממרן החזו"א וממרן הרב מטשעבין מכלי ראשון או שני וכדו', וגם לדבריו אלו של החזו"א בהערותיו לאבי עזרי, שנביא כאן, מציין שם בספרו, בפרק א', אמנם מביא זאת בעיקר לגבי הנדון האם יש באסור יחוד אסור עצמי, או גדר לגלוי ערוה, ולא מתייחס שם לנפק"מ העולה, לדין שתי נשים וכדיתבאר, ובדין יחוד בשתי נשים הביא בעיקר את המקילים שאינו אלא מדרבנן, ופלפ בזה, אבל לא הביא דברי החזו"א אינם תואמים לזה, כמעשיהו בכל ספרו, ונביא קודם את דברי הרב שך שם באבי עזרי, שנכתבו בעיקר על ענין אחר בהל' יחוד, ומתגלגלין גם לענין שלנו.

### ה' - דברי הרב שך באבי עזרי בגדרי יחוד ובעלה בעיר, והערות החזו"א עליו

הנה באבי עזרי שם על הרמב"ם סוף הל' איסורי ביאה, דן בסוגי' דבעלה בעיר דאמרינן בגמ' דאין חוששין משום יחוד, ופירש רש"י ד"אין חוששין להלקותו דמסתפי מבעל השתא אתי" ובתוס' שם כתבו דמשמע מפירושו דאיסורא מיהא איכא בבעלה בעיר, רק אין חוששין להלקותו, והקשה על זה ממעשה דרב ביבי ורב יוסף שם דאמר שקולו דרגא מתותי ביבי, והקשו בגמ' הא בעלה בעיר הוא, ות' בגמ' דשושבינתה הואי וגייסא ביה (וכה"ג אין מועיל היתר בעלה בעיר) ומאי קושיא, אם בכל גווני אסור בבעלה בעיר, רק שאין מלקים אותו, ומסיק תוס' דאפי' אסור אין בזה, והביא שם הרב שך קו' זו של תוס' על רש"י, ועוד הביא קו' הט"ז באבן העזר סי' כ"ב, דהלא בלא"ה אין

הקשה מנדה וז"ל - "והרי נדה קודם שבא עליה יחוד אסור, ולאחר שבא עליה ויש לה היתר, התורה העידה עלינו ומותר, דלא ילפינן מקרא רק יחוד הגורם לעבירה" עכ"ל, והיינו שמנדה למדנו דבאותה אשה עצמה כשחששו לביאה כיון דיצרו תקפו דלא היה לה היתר עדיין, אסור יחוד, ואחר שבאה עליה מותר, וחזינן דלא אסרה תורה אלא במקום חשש עבירה, והיא לכאור' קושיא גדולה על האבי עזרי, אמנם אחר העיון לכאור' אפשר לתרץ בפשטות את דבריו, דהלא פשוט לאבי עזרי שם שגם כשאינו אסור מדאורייתא אסור חכמים כשיש חשש ביאה, וא"כ למה לא נימא בפשטות, דבאמת אשתו נדה אינה בכלל האסורים מדאורייתא כלל, דלא אסרה תורה אלא דומיא דבן עם אמו, דאין לו היתר לאחר מכן, כמש"כ תוס' בסנהדרין ל"ז וסוטה דף ז' (ואיכא עוד הסברים בראשונים מהיכן ידעינן היתר יחוד באשתו נדה, עיין ברא"ש בקצור הל' נדה, ועוד, וגם האבי עזרי שם הביא בהמשך דבריו לתוס' זה) וממילא מה שאסור באשתו נדה קודם שבא עליה (כתובות דף ד') לכאור' פשוט שהוא רק חשש דרבנן של ביאה, דיצרו תוקפו, דבאמת אין כאן יחוד בעצם, ואתו דברי האבי עזרי לשיטתו, הפלא ופלא, דהיכן שהוא רק חשש דרבנן הקילו היכן שאין חשש, ולא כ"כ זכיתי להבין קושיית החזו"א עליו בזה, לבד ממה שפליג בעצם על כל הנחתו. [שוב עיינתי שם, וראיתי שהרב שך שם השיב על חלק מהערותיו, של החזו"א, לא בעיקר הסוגי' רק על עניינים מסתעפים, ובא' ההערות כתב ממש כדברינו לדחות קושיית החזו"א מעליו, דע"כ איסור חתן שלא בעל הוא רק מדרבנן כי יצרו תוקפו, ובעצם נדה מותרת מן התורה כי יש לה היתר כמש"כ התוס', ושמחתי שכוננתי לדעתו הגדולה].

נשים שבעליהן בעיר, שאז הוא לא רק נפק"מ למלקות, וכן מיושבת קושיית תוס' ממעשה דרב ביבי למה לא אמרו שאסור אפי' בבעלה בעיר, דשם מיירי בבית ועליה שאינו יחוד בעצם, רק חשש שיתייחד, ובזה היה צריך להתיר, מטעם בעלה בעיר, שמוריד החשש בזה, לולא שהיתה שושבינתיה דגייסא ביה, שאז חוזר החשש גם בבעלה בעיר.

**ומבאר** בזה נמי הערתו הנ"ל, למה לא אסור בפתח פתוח לרש"י כמו בבעלה בעיר, דכיון דפתח פתוח לא מוגדר כיחוד, אין מקום לאסור גם מדאורייתא, משא"כ בעלה בעיר שהוא יחוד, רק אין בזה חשש ביאה, בזה נאסר לרש"י גם בבעלה בעיר, אא"כ יהיה כמקרים הנ"ל שהוא רק חשש דרבנן כשתי נשים ובית ועליה, ואז יותר לגמרי בבעלה בעיר, כנ"ל, עכת"ד הרב שך זצ"ל באבי עזרי.

**והחזו"א** העיר על כל תורה זו של הרב שך, בגליון ספר האבי עזרי שלו, וחלק עליה מכל וכל (ויש להתפעל למה זכה רבינו הרב שך, בגיל כה צעיר, הרבה לפני שיצא שמו בכל העולם, שרבינו החזו"א ילמד בספרו ויעיר את הערותיו) ונביא כאן חלק מלשונו הזהב בהערותיו שם, בעיקר הנוגע לנדון דידן שעסקינן בו, דיש כאן פתחים גדולים להבנת הענין של יחוד ע"פ דעת קדשו של החזו"א, אשר כנ"ל נראה שיש בה מן החדש, על ספרי מחברי דורינו על יחוד, ומבוססת גם לכאור' על התוס' הרא"ש הנ"ל בסוגי'.

**ראשית** לא מקבל שם החזו"א את הנחתו של האבי עזרי, שהאסור מן התורה הוא איסור עצמי ולא רק היכן שיש חשש ביאה, והביא שם בתחילה לשון הרמב"ם והשו"ע "דבר זה גורם לגלות ערוה", עוד

**אמנם** יש להדגיש שפשוט וא"צ לפנים, שגם לפי החזו"א, לא יבא כל אדם להחליט מדעת עצמו מתי יש חשש ומתי לא, אלא חכמים הם שקבעו הגדרים בדיוק, כפי רוחב דעתם ועומק חכמתם בכוחות הנפש של בני אדם, ואחר שקבעו שאין בזה חשש, מותר לגמרי, וכמדויק בלשון החזו"א - "ואם ראו חכמים" וכו'.

ומה שכתבנו שהוא כעין נמסר הדבר לחכמים, שאין הגדרה זו כ"כ מפורשת בלשון החזו"א, וגם לא בדברי התוס' הרא"ש הנזכרים למעלה, אף שכך לכאור' פשוט שעולה מתוך דבריהם, בכל אופן מצאתי ראייה מפורשת יותר בדברי אחד האחרונים, שכך הבין הסוגי' של איסורי יחוד, והוא בשו"ת חקרי לב, לדמות דבר זה ל"נמסר הדבר לחכמים", שמצינו בכמה מקומות, כמו במלאכת חוה"מ לדעות הראשונים שאסורה מדאורייתא, עיין בשו"ע ונו"כ סי' תק"ל, וכן בפוסקים לגבי עינוי דיוה"כ, ועוד, ולע"ע לא השגתיו לראותו בפנים, רק במה שציין לו בספר גן נעול, להרב יעקב לוי, ושמתתי שכוונתי לדעתו הגדולה של בעל החקרי לב.

**עוד** יש להדגיש לאורך גיסא בדברי האבי עזרי - דפשיטא שלא נתכוון שהתורה אסרה יחוד עם אשה, כהלכתא בלא טעמא, גם היכן שלא שייך כלל חשש ערוה, ולא פליג הרב שך על הא דלא אסרו הייחוד עם קטנה שאינה ראויה לביאה, וכדו', אלא דהתורה אסרה מפני חשש ערוה, אבל גם במקום שאין שייך החשש, אחר שהתורה אסרתו, לא התירוהו חכמים במקום שלא שייך הטעם וכמו בשאר איסורים האסורים מדאורייתא, שלא משתנה הדין היכן שהטעם משתנה, וכך צריך לבאר בדבריו, שלהדיא כתב בתו"ד

**ועכ"פ** ממשיך שם החזו"א בהערתו, וזה החלק הנוגע בעיקר לעניינינו בענין שתי נשים, וז"ל - "לא יתכן לפי"ז הא דאמר שם מנה"מ וכו', והלא לא הוזכר כלל במתני' אסור יחוד העצמי שבתורה, רק הרחקה מדרבנן, שלא יבואו לידי עבירה, וכשבעלה בעיר מותר, ואילו יחוד מדאורייתא אף בבעלה בעיר אסור, אבל האמת בקרא לא כתוב יחוד, אלא בן א"צ ליוהר מאמו, אבל חשוד על שאר עריות, וממילא אסור יחוד, ואם ראו חכמים דאימת בעלה עליה, אין יחוד זה מביא לידי עבירה, ויחוד זה אין חלוק בו בין אמו לשאר עריות, ואם אסור יחוד דאורייתא נהוג אף בבעלה בעיר, למה לא ילקו מכות מרדות, הלא זה נוהג בכל עבירה, אבל כוונת רש"י דלא אמרו חכמים דמותר להתייחד לכתחילה, אלא אע"ג דאיסור יחוד ליכא, מ"מ אין זה מידה נכונה" וכו' עכ"ל הנצרך.

ולמדנו מדברי רבינו החזו"א יסוד גדול, דהתורה אסרה יחוד רק היכן שיש חשש ביאה, ונראה מדבריו שהוא כעין דבר הנמסר לחכמים לתת את הגדר מתי יש חשש, ומתי לא, וכל מקום שראו חכמים שאין חשש יחוד, הדבר מותר לגמרי מדאורייתא בלי שום פקפוק כבן עם אמו, וכלשונו - "ואם ראו חכמים דאימת בעלה עליה, אין יחוד זה מביא לידי עבירה, ויחוד זה אין חילוק בו בין אמו לשאר עריות" עכ"ל, ולא כדברי האבי עזרי, שכיון שאסור מדאורייתא לא יועיל שאין חשש, אלא אף שמוגדר כיחוד, אין כאן חשש ביאה, ומותר לגמרי. [ולדידי קשיא לי על האבי עזרי, איך יתכן שבעלה בעיר לדעת רש"י אסור מדאורייתא, ובגמ' אין לכך שום רמז, אלא להיפך אמרו שאין חוששין משום יחוד, והוא חידוש גדול מאוד].

קלה עליהן ונוחות להתפתות, כפירש"י, או מחפות זו על זו, כמש"כ בראשונים אחרים, או מאיזה טעם שלא יהיה, חששו בהם לעבירה במצב של יחוד, ממילא הדבר כלול באיסור דאורייתא של יחוד לכל דבריו, דהם אמרו שיש כאן חשש, וממילא התורה אסרתו, ד"האמת דבקרא לא כתוב יחוד, אלא בן א"צ ליזהר מאמו וממילא אסור יחוד", כלשון החזו"א, דהתורה רק גלתה לן שבן א"צ ליזהר מאמו ורמזה לחכמים לאסור הדבר היכן שיש ממה להזהר, ומה שיבינו ברוחב דעתם לאסור, כלול באסור דאורייתא.

**ואין** לספק בדברי החזו"א שזו דעתו הקדושה, דכל הערתו שם התחילה מהטענה ש"לא יתכן לפי"ז הא דאמר שם מנה"מ, וכו', והלא לא הוזכר כלל במתני" אסור יחוד העצמי שבתורה, רק הרחקה מדרבנן" כלשונו, וא"כ כל קושייתו על האבי עזרי, שלא יתכן שאסור שתי נשים רק מדרבנן כמו דפשיטא ליה לרבינו בעל האבי עזרי, דא"כ כשהגמ' שאלה מה המקור לאסור יחוד, על המשנה שהביאה רק את דין יחוד בשתי נשים, הביאה מקור רק לדין דאורייתא שלא נזכר במשנה כלל, ואף אם נאמר שנלמד מק"ו כמו שרצו כמה אחרונים לומר, אבל עיקר הפסוק שהובא בגמ' לא הובא כמקור לאיסור זה, עליו דנה הגמ', שאסרה שתי נשים מטעם שדעתן קלה עליהן, זו בעצם קושיית החזו"א, (ואף שאפשר לדחוק ולומר שהגמ' שאלה הטעם לאסור בשתי נשים, וביארה משום דעתן קלה, ואח"כ ביררה מהו המקור הכללי מדאורייתא לאיסור יחוד, וכן נראה מדברי החכמת אדם בשער בית הנשים כלל קכ"ו בבינת אדם סי' ט"ז, שהוא מהמחזיקים בדעה זו דשתי נשים אינו אלא מדרבנן, עיי"ש שנראה שלמד כן בגמ', כעין מה שכתבנו, אך מ"מ החזו"א לא קיבל זאת,

וז"ל - "ומה שמתייחד עם זכר ובהמה, הוא משום דלא נחשדו ישראל על משכב זכר ובהמה, ולכן אין ללמוד איסור יחוד מהקרא כי יסיתך אחיך בן אמן, דבעינן שיהיה דומיא דשם שיהיה נחשדו, אבל בשאר עריות שנחשדו, שפיר ילפינן איסור מהקרא, ואף אם בעלה בעיר שאימת בעלה עליה ואין לחוש שמא יבא עליה, מנ"ל להתיר, מאחר שאיסור תורה הוא, ואין זה כגזירה דרבנן דבמקום דלא שייך לגזור מותר, אלא דין תורה הוא" עכ"ל האבי עזרי שם, ומבואר כדברינו דאמנם התורה אסרה משום חשש ערוה, רק לא התירו חכמים היכן שאסרה התורה משום חשש, גם כשאין החשש הלזה (ולכן אין ללמוד מדברי האבי עזרי שאסור אף באין ביחוד שעור זמן היכול להיות ראוי לביאה כמעלית וכדו') וגם על זה פליג החזו"א שחכמים התירו גם זאת, דהתורה עצמה מסרה לחכמים לקבוע היכן יש לחשוש והיכן לא, ולקבוע את גדרי האיסור, כביארנו דבריו, אבל יצא מדברי החזו"א גם חומרא בשתי נשים דלא ככמה פוסקים כנ"ל, וכדיתבאר -

### ו' - לפי זה מה דעת החזו"א ביחוד בשתי נשים

**הנה** זה דיבר החזו"א לקולא, שאחרי שבבעלה בעיר וכדו', ראו חכמים שאין חשש, מותר לגמרי, כבן עם אמו, יש לדון מה הדין להיפך, האם בשתי נשים יקבל החזו"א את הנחת האחרונים הנ"ל, שהדבר אסור רק מדרבנן.

**הנה** אע"פ שאין הדבר כ"כ ניכר בדברי החזו"א, לענ"ד המעיין הישר יראה, שאין כלל ספק בדבריו, ששתי נשים אסורות מדאורייתא, ממש כאשה אחת, ומהטעם הנ"ל גופא, ובנדון דידן לחומרא, כיון שראו חכמי התלמוד ברוחב דעתם ששתי נשים שדעתן

חשש, כשם שלכמה ראשונים נמסר הדבר לחכמים לקבוע איזה מלאכה מוגדרת כמלאכת חוה"מ דאורייתא, או מה נכלל באיסור עינוי ביוה"כ.

**ובאמת צ"ב לאיזה קרובות נתכוון התוס'** הרא"ש, שהתירו רק מאנשי כנסת הגדולה, דאמו הותרה קודם, כמפורש בדבריו, ואחותו הותרה, אבל לא לגמרי, ולכא' נתכוון לבתו, דבפשטות לא הותרו עוד קרובות ביחוד, דבתו גם היא הותרה רק מאנשי כנסת הגדולה, וזה קשה קצת לומר דלפני כן היה בה יצה"ר ככל אדם, זה דבר שקשה לומר לכא', והנה ידועים דברי הרש"ש בסוגי' שרצה להתיר לפרקים גם יחוד עם כלתו, ויש מביאים לדבריו ראיות מדברי רבינו ירוחם והרדב"ז ועוד, אבל האחרונים לא קבלו זאת להלכה, וכתבו שהוא חידוש גדול, (כן הביאו משו"ת אמרי יושר להגאון ר' מאיר אריק ועוד) ויש הסוברים דתלוי הדבר אם הוא קורבה בעצם, כאחות אביו ואמו, וכדו', או ע"י קשר נשואין שאז לא מקילים, ומדייקים זאת נמי מלשון הרמב"ם הל' איסור"ב פכ"א ה"ו - "המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן וכו', כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן" עיי"ש, ואפשר גם שכוונתו לנכדותיו ושאר יוצאי חלציו, כדעת הב"ח בסי' כ"ב דכל יוצאי חלציו מותרים עמו ביחוד, עיין בפתחי תשובה שם, סי' כ"ב סק"ב, דלא כהנודע ביהודה בתשו' שהחמיר בזה, כמו שהוכיח בפתחי תשובה סי' קע"ח סק"י מהמעשה שהיה בתשו' שם, עיי"ש היטב, והעולם נהגו להקל בה כהב"ח, ותליא גם בסוגי' סוף קידושין ברב אחא דאיתיב לבת בתו אכנפיה, עיין באבן העזר סי' כ"א בבית שמואל סק"ד, ועיין בספר גן נעול להרב יעקב לוי מחבר כמה ספרים על

בעיקר בגלל שבמשנה לא הוזכר כלל האיסור באשה אחת) ומזה יצא החזו"א לבאר ש"האמת דבקרא לא כתוב יחוד" וכו', וא"כ כשם שבעלה בעיר מותר לכתחילה, כך בשתי נשים שיש חשש ביאה, כלול באסור דאורייתא, ומיושבת היטב קושיית החזו"א, כיון שאין כלל הבדל בין אשה אחת לשתי נשים, ולכן המשנה לא היתה צריכה לדבר על אשה אחת נמי, והגמ' ששאלה מנה"מ אחר שביארה הטעם שדעתן קלה, נתכוונה גם על שתי נשים, שאסורם כאשה אחת, ומחשש מכשול של עבירה.

**ולהאמור** לעיל זו כוונת התוס' הרא"ש שהובא למעלה, דלכא' מה תירץ בקושייתו איך עקרינן איסור דאורייתא, מאנשי כנסת הגדולה ואילך, ותי' דאין באמו חשש וכן בבתו, ובאמו גם קודם אנשי כנסת הגדולה לא היה יצה"ר שולט, וכו', הלכך כיון דאזל יצה"ר משאר קרובות ילפינן מאמו" כלשונו (למעלה אות ב') העתקנו לשונו בשלימות) וכן באחותו גם נעקר, אך לא הותר לגמרי כמו באמו, ואם היה ס"ל להתוס' הרא"ש כסברתו של הרב שך באבי עזרי, מאי אכפת לן שלא מגרי יצה"ר מאנשי כנסת הגדולה, אחרי שהתורה אסרתו, ומה נשתנה בין הקושיא לתירוץ, אלא ע"כ דס"ל כמו שביארנו בחזו"א שדבריו יותר מבוארים מהתוס' רא"ש (בנקודה זו) דהתורה אסרה רק היכן שיש חשש גילוי ערוה, ובין עם אמו רק מלמד אותי לשאר עריות, ונמסר הדבר לחכמים לקבוע בעומק חכמתם, מה נכלל בדאורייתא בכלל החשש של גילוי ערוה ע"י יחוד, ומה לא, ולכן התירו חכמים מכי כחלינוהו אנשי כנסת הגדולה לעיניה דיצה"ר ואהני דלא מיגרי בקרובותיו כמבואר בגמ' סנהדרין, והכניסו חז"ל כביכול להיתר התורה, עוד מקרובותיו שהבינו שאין בהם

תמיד ביחוד" כ"כ האג"מ שם בסי' ס"ה אות י"א והדבר הלכה בשם החזו"א לדינא, וכך מנהג העולם.

**אך** איך שלא נגדיר זאת, צ"ב לכאור', מה הגדר באחותו, הלא היא ודאי ערוה עליו מן התורה, והיא ערוה דאין לה היתר דומיא דבן עם אמו, וכמש"כ התוס' לגבי אשתו נדה, שלכן הותרה דאינה דומיא דבן עם אמו דיש לה היתר, כנ"ל אות ה', ולמה לא נכללת באיסור תורה, וכיצד הותרה מכללה אחר שהחלישו אנשי כנסת הגדולה כח היצר, וגם אם נבאר זאת באיזה אופן, איך נגדיר את איסור היחוד עמה, שפעמים הותר ופעמים נאסר, דאם הוא דאורייתא לא שייך כ"כ לומר בה סברות מתי יש חשש ומתי לא, וכל שהיא ערוה שיש בה חשש אסרה התורה, ולא מתירים חכמים לפי הסברא שאין חשש, כמש"כ האבי עזרי, אבל אם נימא כהחזו"א כדהראינו בדברי התוס' הרא"ש, מובן מאוד, שהחז"ל הבינו ברוחב דעתם, דבאחותו מבי כחלינהו לעיניה דיצה"ר, מיקליש החשש של גילוי ערוה מצד היצר, ולכן כללו זאת בהיתר התורה, אבל ידעו דאין זה לגמרי והבינו דבאופן קבוע יכלים לצאת מזה מכשולות, ואסרו זאת, משא"כ בבתו דידעו שאין חשש כזה, וכמש"כ התוס' הרא"ש, והתירו לגמרי ביחוד, והכל נכלל בגדרי הדאורייתא שנתנו לחכמים לקבוע הגבול המדויק, ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע.

**אמנם** הוקשה לי לדעת החזו"א, מה שמפורש בגמ' ע"ז דף ל"ו דמדאורייתא אסור רק באשת איש, ואתא דוד וגור על הפנויה, ומפורש בגמ' ובכל הפוסקים דיחוד פנויה אינה מדאורייתא, [והנפק"מ לדידן רק בקטנה שלא הגיעה זמנה לראות שאסורה ביחוד כבר מגיל שלוש כמש"כ הרמב"ם, משא"כ בפנויות גדולות

עניני צניעות, וגם בספרו זה על יחוד, הפליא בהיקף גדול של מאות מקרים ופרטי פרטים בדינים וסברות וראיות לכל דבר ממאות ראשונים ואחרונים, ונראה שלא הניח פינה שלא נשתטח בה, והביא כל הראיות לענין זה והכרעת פוסקי הדורות בזה, וציין שם שכך משמע מדברי תוס' הרא"ש זה, אבל הביא שם שהסתייפלר אמר שאינו להלכה, עיי"ש.

### ז' - בדברי התוס' הרא"ש והחזו"א יבואר יותר הגדר באחותו, ובגדר יחוד בפנויה

הנה לכאור' בדברים הנ"ל יבואר יותר גדר ההיתר באחותו, דכתבו רש"י ושאר ראשונים לדייק מהגמ' ד"מתייחד עם אחותו, ודר עם אמו ובתו" דבאחותו הותר רק לפרקים, ולשון רש"י - "מתייחד עם אחותו לפרקים, אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית", ובגדר לפרקים כתבו הרבה מחברים בשם האמרי יושר להגר"מ אריק, דעד שלושים יום חשיב לפרקים, בדומה לרואה את הים הגדול, וכך הביא בשמו בספר דבר הלכה הנ"ל להגר"א הורביץ, אבל כמה פוסקים בזמנינו חלקו על זה, ודייקו מלשון הטור בקיצור פסקי הרא"ש, והבית שמואל ריש סי' כ"ב, דכתבו שהותר באחותו "לפי שעה", וס"ל שכן כוונת רש"י ג"כ, ודחו הראיה מהרואה את הים הגדול, ולומדים שאין זה בגדר זמן מסוים, אלא כל שניכר שאינו באופן קבוע, כ"כ האג"מ באבהע"ז ח"ד סוף סי' ס"ד, ושבט הלוי ח"ה סי' ר"א אות ב', והגרי"ש אלישיב (עיין הערות לקידושין בסוגי') ומה שגרים בבית ההורים אפי' בקביעות יחד, ולפעמים מתייחדים אח ואחות יחדיו אינו נחשב לקביעות, כי אף שהמגורים הם בקביעות אבל היחוד אינו בקביעות, כדמשמע לשון רש"י - "אינו דר



בכלל ייחוד עריות היא" עכ"ל השו"ע, הרי שלא נחשבת כעריות לגבי יחוד, ורק בעריות כתב הלשון "שדבר זה גורם לגלות ערוה", אך כללוהו חכמים בכלל עריות מכי אתא דוד וגזר, אבל לא קשה למה לא נחוש כאן לעבירה אחרי שאינה בכלל עריות.

[ובכל מקום אין פנויה בכלל עריות, ועיין באבן העזר סי' כ"א בבית שמואל סק"ד, ובמשנה ברורה סי' ע"ה סק"ז, דמעיקר הדין כל שלא בשעת ק"ש ותפילה וכה"ג, מותר לשמוע זמר פנויה, דאינו בכלל קול באשה ערוה, אך מדגיש שצריך לזיזוה מהרהור עיי"ש, ועיין בגמ' סנהדרין סוף פרק בן סורר דף ע"ה ע"א לגבי מעשה באדם אחד דהעלה ליבו טינא, דאמרו חכמים ימות ואל תעמוד עמו מאחורי הגדר, והקשו בגמ' - "בשלמא למ"ד אשת איש היתה וכו', אלא למ"ד פנויה היתה מאי כולי האי" ומתרת הגמ' או משום פגם משפחה, או כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות, אבל בלא"ה מבואר שיש כאן חידוש להחמיר עליה כ"כ, והבא על פנויה שלא לשם קידושין בדרך זנות, לדעת הרמב"ם עבר בלאו דלא תהיה קדשה, וחלקו עליו בזה, וגם לדעתו תלוי אם לשם זנות, עיין בהל' אישות פ"א ה"ד, ובמ"מ שם, ועיין ברמב"ם פיה"מ בסנהדרין פ"ז מה שכתב באיסור הסתכלות בפנויה, אמנם דע שכתב הבית יוסף באבהע"ז סי' כ"א מארחות חיים בשם רבינו יונה, דאע"פ שאיסור ההסתכלות בפנויה הוא מדרבנן דלא כאשת איש, מ"מ ההרהור בה הוא מדאורייתא, וחמור ממגעה, עיי"ש, ומ"מ אין לה חומר של עריות בשום מקום, אא"כ הגיעה לכלל נדות שאז היא ערוה גמורה, כמש"כ הפוסקים בכל מקום, ולכן אולי זה הביאור למה לא אסרה תורה עד דאתא דוד וגזר.]

כולן בחזקת נדות, והם ככל עריות שאסורות מדאורייתא, כמש"כ הפוסקים, ואם יש נפק"מ אם אסור מדאורייתא או דרבנן, נכתוב בהמשך לגבי שתי נשים בס"ד] ואם לפי החזו"א כל מקום שיש חשש גילוי ערוה הוא נכלל באיסור התורה, למה לא נכלל באיסור התורה גם פנויות, האם נתחדש בימי דוד שיש כאן חשש לביאה, ולכא' בכל פנויה איכא חשש גדול של עבירה, והיצר ודאי שולט בכה"ג, והוא דבר שהחוש מעיד עליו, ולמה לא אסור מדאורייתא בין קודם דוד, ובין אחר גזירת דוד, אחר שיש לנו רבינו החזו"א דאיפה שיש חשש לעבירה, כלול בדאורייתא, והתוס' רא"ש מסייעו כנ"ל, והוא לכא' קו' אלימתא.

אבל לכא' צריכים לבאר זאת כך - דגם אליכא דהחזו"א כל מה שכלל שתי נשים וכה"ג באיסור תורה דכל מקום שיש חשש ביאה אסרה התורה, הוא רק במקום שאם יבואו לידי מעשה, יחשב כגילוי ערוה, וכלשון הרמב"ם והשו"ע שהביא החזו"א מהם את אחד מראיותיו - "שדבר זה גורם לגלות ערוה", ובמקום שאין נחשב גילוי ערוה, כפנויות קטנות שלא באו לכלל נדות, אף שיצרו תוקפו על זה ככל עריות, לא אסרה תורה היחוד עמם, דגם אם יבואו לידי מעשה, אינו גילוי עריות, ורק בעריות אסרה תורה, ומה שאסרו גם בפנויה הוא מדרבנן מגזירת דוד, כמבואר בגמ', ולכן אין בזה פלוגתא, שהוא מדרבנן, וכן מראה לשון השו"ע אבן העזר סי' כ"ב בריש הל' יחוד, דבסעיף א' כתב - "אסור להתייחד עם ערוה מהעריות בין זקנה בין ילדה, שדבר זה גורם לגלות ערוה, חוץ מאם עם בנה והאב עם בתו, והבעל עם אשתו נדה וכו', ואח"כ בסעיף ב' - "כשאירע מעשה אמנון ותמר, גזר דוד על ייחוד פנויה, ואע"פ שאינה ערוה,

## ח' - מה ההסבר בהיתר אחותו לפי הפנ"י

**אמנם** לפי הנ"ל קשה לי מאוד דעת הפנ"י, שהובא בתחלית דברינו למעלה אות ב', איך יבאר ההיתר באחותו, דאחר שמצא בקרא להדיא את כל העריות שהותרו ביחוד, ולמד שהוא דרשה גמורה ממש, ממילת "בסתר" שאמרה תורה, דאב עם בתו כתוב שם, וכן בן עם אמו מרומז דקרא בקרא כמו שביארה הגמ' בבבלי, מדכתיב בן אם דווקא ולא בן אם, וכן אשת חיקך ואחיך ורעך, שכל אלו הותרו להיות עמו "בסתר" כלשון הכתוב, ולא שאר עריות, וכמו שהוכיח להדיא מהירושלמי במקום (ובירושלמי בריש סוטה גם הובאה דרשה זו, לגבי קנוי לאביה ובנה, היינו בן עם אמו ואב עם בתו, ואמרינן שם שהתורה התירה ליסתר עמם, ואח"כ הביאה הדרשה הנ"ל שהביא פנ"י) א"כ מנין מצינו היתר באחותו לפרקים, הלא התורה אסרתו, ואיך עקרו האיסור מתקנת אנשי כנסת הגדולה ואילך, כמו שהקשה התוס' הרא"ש, ותגדל התמיהה, שהמעין בלשון הירושלמי שהעתיק הפנ"י, יראה שלהדיא אמרו שם שאחותו אינה בכלל, דהלשון שם - "אמך בסתר, בנך בסתר, בתך בסתר, מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, עם אחותו ואין דר עמה", וא"כ איך התירו יחוד עם אחותו לפרקים, אם לא כתובה בתורה להיתר, ועיינתי בפנ"י שם על הגמ' דמתייחד עם אחותו, ולא נתיישב לי, אלא הוקשה ביותר, כיון שכותב שם להדיא מה שהזכרנו לעיל בקצור גם מהרש"ש, דדברי רש"י שמותר מפני שכחלינהו ליצה"ר לעיניה, קאי גם אחותו, והוסיף הפנ"י וז"ל - "דאל"כ אין טעם כלל להתיר יחוד באחותו טפי מבאחרות, וכו', אלא דאפי' הכי אין לסמוך על זה לדור עמה בקביעות, משא"כ באמו ובתו, דאפי'

מקמי אנשי כנסת הגדולה אין להחמיר בהם אף לעיקר ייחוד, דהא מהאי קרא דרמז גופיה ילפינן דאדם מתייחד עם אמו, וכבר כתבתי דלפי"ז ה"ה באב עם בתו, וכמ"ש בשם הירושלמי, מש"ה מותר אף לדור עמהם, כנ"ל" עכ"ל הפנ"י, ולא נתבאר לי, דא"כ מפורש בדבריו שאחותו לא הותרה מהתורה כפשטות הירושלמי, כיון שלא נזכרה בפסוק דכי יסיתך וכו' בסתר, אלא הותרה רק מכי כחלינהו ליצה"ר, ולכן הותרה רק ביחוד באקראי ולא לדור בקביעות, והדרה קו' התוס' הרא"ש לדוכתה, איך עקרו איסור דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך, אם כל מה שאסור ומותר נלמד מהמקרא ממש, ולא מסברא היכן יש חשש, וכמו שכתב הרב שך באבי עזרי הנ"ל, דמה שהוא מדאורייתא לא שייך לומר בו דאין הטעם של הגזירה קיים, ובכלל קשה מאוד מהיכן נובע חילוק זה בין לפרקים לדירה בקביעות ביחוד, שלא מצינו כמותו בשום ערוה מעריות שבתורה, וכל ערוה אסורה מדאורייתא בשעור יחוד, בזמן קצר מאוד, ואיך התירו חכמים בזה איסור תורה, ובשלמא להבנת החזו"א, כהתוס' רא"ש, לא קשה כנ"ל שהכל שעור ששיערו חכמים כמה יש לחוש לעבירה, ובאחותו שיערו דכיון לא מיגרי איניש בקרובתיה באקראי אין מזה חשש תקלה, ובקביעות יכול להוצר מצב של תקלה, והכל כלול בדאורייתא, אבל להפנ"י קשה לכאור' (וראיני שהביאו מתשו' אמרי יושר להגאון האדיר ר' מאיר אריק שהקשה כעין זה, ולע"ע לא השגתי לראותו, אבל כמדומה שכתבו שלא תירץ הקושיא).

**ובאמת** בפשטות לא על הפנ"י עומדת השאלה, אלא על הירושלמי שלמד כן להדיא, וזה פשטות דבריו (ולא מצאתי במפרשי הירושלמי מי שיפרשו



מדרבנן, דלא אסרה תורה אלא יחוד גמור איש ואשה, וראיה, מדקא בעי בגמ' מאי טעמא, ומתרץ נשים דעתן קלה עליהן, ואילו הוה מן התורה לא הוה בעי טעמא עכ"ל, ובהמשך שם ר"ל דכיון שהוא כן ביחוד נשים שאינם עריות (היינו פנויה וכדו') לא גזרו רבנן בשתי נשים, ודן שם על עוד ענין המסתעף באנשים כשרים, ואע"פ שהרשב"א לא השיב לו שם על פרט זה, אבל נראה לכאור' שלא פליג על נקודה זו, דאם היה פליג על זה, לא היה צריך לדחות מה שאמר שם להקל בשתי נשים בפנויות, כמו שחלק עליו בזה, אלא לומר שצריך דבריו עליהם בנית יסודך ששתי נשים דרבנן אינו נכון, וממילא נפל היסוד נפל הבנין, כך לכאור' משמע דהרשב"א מקבל פרט זה, ויש לפלפל בה, (והחזו"א לשיטתו אינה קושיא למה הביאו בגמ' טעם לשתי נשים אם הוא דאורייתא, דלא אסרה תורה אלא במקום חשש ערוה וכו') וא"כ גם הרשב"א לכאור' מסייע גדול לדעה זו (ומה שהוכיחו כמה מחברים מהא דשתיק הרשב"א, איני יודע אם היא ראייה מספיקה, אבל א"צ לזה כדהוכחנו שמתוך הענין משמע לכאור' שמסכים לזה, ורק אציין כאן לידיעה מעניינת בזה בגליון רעק"א הל' ס"ת, יו"ד סי' רע"ו סעיף י"א ברמ"א, דדעת מו"ה טיאה בשאלתו להנו"ב כך, והנו"ב אין נראה שסובר כן כמו שמוכח בתשו' אחרת שלו, ואף שלא השיב על זה למו"ה טיאה על פרט זה, לא משום דמודה לו בזה, אלא דלא היה צריך לזה שם לדינא, להשיב על זה, אבל הוא לנפשיה נראה דלא ס"ל בזה כהרב מוה"ט עכ"ל) אמנם יש שהוכיחו מכמה ראשונים בנדה דף ה' דס"ל שהוא מדאורייתא, ופלפלו בה רבים, עיין בספר דברי סופרים להרב יברוב, ובספר פתח הבית על ענייני יחוד, ובמכתב הגאון ר' דב לנדו בתחילת הספר, ועוד, דיש דחו זאת ע"פ

אחרת מהפנ"י) ועל התוס' הרא"ש והחזו"א לא קשה, דאפשר שלמדו דהבבלי שהביא הדרשה באופן אחר פליג על זה, ולכן פי' באופן אחר, או מאיזה טעם, אבל דברי הירושלמי קשים לכאור' מצד עצמם, ובאמת שבירושלמי נראה שעצם הדין דאחותו נלמד משם דרך הוא הלשון דאמו ובתו בסתר, ואחותו מתייחד ואינו דר, והיינו שאחותו לא נזכרה בקרא, ולכן לא הותרה כי אם לפרקים כמו שביאר הפנ"י, אבל נראה מהלשון שם כאילו ההיתר של לפרקים באחותו נלמד מהפסוק עצמו, ולא ברור מהיכן, ולא מצאתי לע"ע ממפרשי הירושלמי מי שעמד בזה, וצ"ע.

### ט' - מה הדין בשתי נשים למעשה ואם יש נפק"מ בזה

הנה עלה בידנו עד כה, לבד מכל גדרי איסור היחוד בעצמם, והיתר דאחותו ובעלה בעיר וכו', דאיסור שתי נשים להבנת החזו"א, וכפי הנראה עולה מהתוס' הרא"ש (אף שלא כתב כן להדיא) דאין הבדל מדאורייתא בין אסור יחוד עם אשה אחת לשתי נשים, ובמקום שהתירו חכמים בעלה בעיר, אף לדעת רש"י מותר מדינא, ולא כדעת הרב שך דכיון ששתי נשים דרבנן רק בשתי נשים מותר לכתחילה כשבעליהן בעיר, לדעת רש"י. ולתוס' וסיעתו מותר לכתחילה בכל בעלה בעיר.

**אמנם** כבר הזכרנו למעלה שכמה אחרונים ס"ל דאין איסור שתי נשים מדאורייתא, דלא מוגדר כיחוד אלא איש ואשה לבדם, כ"כ החוות יאיר בתשו' סי' ע"ג, והמהרש"ם, והחכמת אדם, ועוד ציינו רבים דסברא זו נזכרה בדברי השואל ר' אליהו מעכו בתשו' הרשב"א ח"א סי' תקפ"ז וסי' אלף קע"ח וז"ל שם - "כתבת, הא דתנן לא יתייחד איש עם שתי נשים, ג"ל שהוא

דבעי, שאלבא דהחזו"א, אסור שתי נשים חמור כאשה אחת מדאורייתא, ויש לו פנים בסוגי' ובראשונים.

**י' - שני פרטים חשובים לדינא העולים מדברי החזו"א והאבי עזרי הנ"ל**

**האחד** - הנה מרן הרב שך שם חילק בכמה עניינים בין מצב המוגדר כיחוד, שאז אם הוא מדאורייתא לא יועיל שהטעם לאסור אינו כעת, לבין מצבים שלא מוגדרים כיחוד, אלא רק חשש דרבנן לעבירה, דבזה התירו חכמים לגמרי היכא שאין חשש, ולדעתו גם שתי נשים בכלל, ובבעליהן בעיר יותר לכו"ע, ובזה החזו"א פליג, אבל ביאר שם עוד נפק"מ המותרת לכו"ע (חוץ מבית ועליה) והוא בדין פתח פתוח שלא החמיר רש"י כבעלה בעיר, והסביר הטעם שאינו מוגדר כיחוד, ובזה מצאנו לו חבר בשו"ת שבט הלוי (וגם החזו"א לא פליג בזה, ולהיפך מתיר בבעלה בעיר יותר, אבל אפי' שאין זה מידה נכונה לא כתב בה) והיא לו בח"ה סי' ר"ג אות ז', עיי"ש, שכתב ממש כן לגבי פתח פתוח שאינו כבעלה בעיר, דכיון שהוא פתוח לא נחשב כיחוד. [אמנם יש לעיין בזה, דלכא' מודו הני גדולים, דבפתח פתוח במקום מרוחק שאין אנשים לא יועיל ויחשב יחוד, כמו בשטח פתוח לגמרי לא במקום מגורים, במקום ובשעה שאין בני אדם עוברים ושבים כלל, שפשטות הפוסקים דחשיב יחוד, ומה כוונתם דפתח פתוח ממש אינו מוגדר כיחוד, הלא הכל תלוי אם יכולים לבא עוברים ושבים, דאז מירתת, כיון שהדלת פתוחה, ובמה זה שונה מבעלה בעיר, או מיוצא ונכנס שהתירו הפוסקים בדמיון לייך נסך, וצ"ע].

**וא"כ** הוא ענין יסודי למעשה שיש לשים לב עליו, דבכל מצב שמתעוררת לאדם שאלה של יחוד, בפרט אם הוא לימן ניכר,

החילוק בין הל' סתירה להל' יחוד, אע"פ שיש דמיון ביניהם, ואכמ"ל בזה, ובספר גן נעול על הל' יחוד מהרב יעקב לוי הנ"ל, ראיתי שפלפל בה באריכות להביא ראיות מדברי ראשונים ואחרונים, ואינם ראיות מפורשות כ"כ, ויש לשמוע בהם סברות לשני הצדדים, אבל עכ"פ אני לא באתי אלא בשביל דבר שנתחדש בה, מדברי החזו"א שלא ראיתי מי שעמד בהם בנקודה זו, ויש בו לענ"ד פתחים גדולים להבנת כמה עניינים בהל' יחוד.

**והנה** יש לדון אם יש נפק"מ אם שתי נשים מדאורייתא או דרבנן, הנה על פניו היה נראה דבכל ספק יחוד יהיה כן, וכן מצינו להדיא לגבי ספיקות ביחוד, בספרו של בעל ההפלאה המכונה נתיבות לשבת על אבן העזר, וכותב שם בהל' יחוד סי' כ"ב וז"ל - "ונ"מ לדינא (מדבר שם מחייבי לאוין אם אסורים מדאורייתא כערוה, או מגזירת דוד על פנויה) בספק איסור יחוד, כגון שאינו יודע אם היא בת ג' שנים, או בכמה עניינים שנחלקו הפוסקים באיסור יחוד, והיכא דאיכא איסור דאורייתא ספיקא לחומרא, ובאיסור דרבנן ספיקא לקולא", עכ"ל. והביאו להלכה בספר דבר הלכה פרק ט"ו (כאמור לעיל הוא בעצם גם הכרעתו של מרן הסטייפלר שחיבר הספר עמו) אמנם בשו"ת שבט הלוי נוטה להחמיר בספיקות ביחוד גם בדרבנן משום חומרא דיחוד, ובפרט במחלוקת הפוסקים, ולא רק בספק מציאותי, ומביא ראיות לזה, עיין בשבט הלוי ח"ה ריש סי' ר"א וסי' ר"ה, ויעיין לשונו המבהיל של אדונינו הרמב"ם אבי החכמים, שלימדנו דעת בסוף הל' איסורי ביאה ד"יזהר מן היחוד שהוא הגורם הגדול", ובכל דבר יש דעות לכאן ולכאן בין הפוסקים, ולא בי הוא להכריע בזה, וכל אחד ישאל לרבותיו, רק מראה מקום אני לכל מאן

שם בט"ז, ובפתחי תשובה סק"ט בשם הברכ"י מתיר בפתח פתוח גם בעסקו עם הנשים ופרוץ, ובפרט לפי יסוד זה דהאבי עזרי והשבט הלוי, דהוא מילתא דמסתברא, דפתח פתוח אינו מוגדר כיחוד, ובפרט לדעות שלא סגי בדלת סגורה, ולא נעולה, אלא בעינן דלת פתוחה ממש, וכך כתב להכריע בשבט הלוי ח"ה סי' ר"ג שם באות ז' הנ"ל, וא"כ ודאי לחלק מהפוסקים הוא היתר יותר מרווח.

**והדבר** השני הנלמד מתורתו של החזו"א שם - דיש מקרים שאע"פ שהדבר מותר מדינא, מ"מ אין זו מידה נכונה לנהוג כך, כמו ביאר החזו"א בשיטת רש"י בבעלה בעיר, והוא יכול להיות מצוי בכל מיני מקרים שכל ערום יעשה בדעת לפי הענין, וישאל לרבותיו איך ההנהגה הראויה בזה, כמו למשל נסיעה ארוכה בין עירונית של אשה עם נהג, אע"פ שאפשר להתיר מטעם שאנשים עדיין מצויים בכבישים וכדו', או שינה בבית אחד של האיש עם קרובת משפחה שאסורה עליו ביחוד, באופנים שאין אשתו עמו כגון אחרי לידה וכדו', אפי' שיש שם קטנים (היודעים טעם ביאה ואין מוסרים עצמם לביאה, כמבואר בגמ') המצילים מיחוד, אע"פ שביום לזמן מסויים הדבר מותר לכתחילה, אבל בלילה אין זו מידה נכונה לישון כך לילה שלם בבית אחד כשאין אשתו עמו (וכה"ג הורה אאמו"ר שליט"א במקרה מסויים) או עובדים בחדר אחד במקום שקט, אף שיש אנשים היוצאים ונכנסים מידי פעם, גם במקום שאין צורך בתקשורת ביניהם, לצורך הענין, וכל אחד כמובן יעשה בדעת, במקרים כגון אלו, וילך בעצת מוריו ורבותיו.

ורק אביא מעשה לסיום להראות כמה צריך עירנות לפרטי הדינים בהלכות חמורות

רצוי שלא לסמוך על היתר של בעלה בעיר ברווח גדול, ועדיף להשאיר פתח פתוח, מכמה טעמים - א' - במקרים דאין הבעל יודע היכן אשתו נמצאת, דלדעת החכמת אדם ולעוד פוסקים לא מהני, אע"פ שהחיד"א והחזו"א התירו זאת בכל מקרה, כי יש אימה טבעית של האשה כשבעלה בעיר אף אם לא יבא בפועל, אבל אינו מוסכם להרבה פוסקים, מהם האג"מ והשבט הלוי בח"ה סי' ר"ג, והגרי"ש בקובץ תשובות ח"ב סי' ע"ה, וגם הח"ח בספר נדחי ישראל פרק כ"ד, העתיק החי"א. ב' - אם האשה לבו גם בה, "כגון שגדלה עמו או קרובתו" כלשון הרמב"ם, לא מועיל בעלה בעיר מדינא דגמ', והדבר מצוי מאוד בחמותו ודודתו וכדו' ואין הכוונה לקשר עם אשה האסור, כדמוכח בגמ' שאמרו זאת על מעשה דרב ביבי, ועיין בספר דבר הלכה מש"כ בזה. ג' - לדעת רש"י גם בעלה בעיר אין מותר לכתחילה, לכמה פוסקים מן הדין, ולהחזו"א אינו מידה נכונה, ואולי ראוי לחוש לה, אף אם לא נפסק כן (ובשו"ע סעיף ח' נפסק ע"פ התה"ד דאם קינא לה בעלה עם זה, לא יתייחד עמה אע"פ שבעלה בעיר, ואף שאינו מצוי מקרה זה, מ"מ חזינן שהחמירו בה יותר בבעלה בעיר, ואינו היתר מרווח).

**אמנם** פתח פתוח, בפרט לגמרי, ולא רק סגור ולא נעול, לא החמירו בגמ' וראשונים כ"כ כבעלה בעיר, וכמה אחרונים כתבו כנ"ל דאין נחשב כלל כיחוד באופן זה, ולכן בהרבה מקרים עדיף להשאיר פתח פתוח היכא דאפשר, ואע"פ שיש בגדולי הפוסקים שרצו להחמיר גם בפתח פתוח בלבד גם בה, עיין בבית שמואל סקי"ג וחלקת מחוקק שם סקי"ג, אבל מ"מ הוא חידוש שלא קבלוהו כל הפוסקים האחרונים, והט"ז שם פליג על זה, ועיין בדברי המגיה

אלו, כי אפשר להכשל בדברים האסורים מדינא ממש, ולא רק שאינם ראויים, והמדובר במקרה שקרה לאברך אחד, ירא שמים, שבידעי ומכירי קאמינא, שמחמת חוסר מודעות וידיעה, והלחץ שהיה נתון בו, נכשל באסור דאורייתא של יחוד, וללמדינו כמה צריך לשים לב וליזהר בהלכות אלו, והיה המעשה שהוצרך לסוע בזריזות עם אשתו ללידה, ובביתם נשארה ילדה אחת מעל גיל שלוש (האסורה מדינא, כפנויה מגזירת דוד, מגיל שלוש שראויה לביאה)

וקראו במהירות לאח אשתו שיבא לישון איתה ולשמור על הבית בלילה, וישנו לילה שלם עד הבוקר באסור יחוד גמור, הילדה עם דוד שלה שאסורים ביחוד (וסיפר לי זאת למחרת, ונדהם כשקלט מה עשה) והיה זה רק מחוסר ידיעה מספקת בהלכה, והבלבול שהיה נתון בו, וה' יצילינו משגיאות בהלכה, ומחטא ומכל חשש ונדנוד עבירה, ונזכה לקיים קודם כל הדינים המחוייבים ע"פ דין, לפני הדברים שהם ממידת חסידות, ולעשות רצונו בלבב שלם.



הרב יצחק ירחי

## צבע החוצץ בטבילה ונטילת ידים

מבאר דיני הדברים החוצצים בכלל, וענין צבע בפרט באיזה אופן חוצץ, והחילוק בין העשוי לנוי, או בעלי אומנות ושאר בני אדם, והמורם לדינא מן האמור, מדברי השו"ע והפוסקים.

**א** וכתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות מקואות (ה"ז) וז"ל: כל הטובל צריך שיטבול כל גופו כשהוא ערום בבת אחת, ואם היה בעל שער יטביל כל שער ראשו, והרי הוא כגופו דין תורה ע"כ. וכתב הראב"ד [בספר בעלי הנפש] דבספרא יליף הכי מדכתיב 'כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר', מה ביאת שמשו כולו כאחד אף ביאתו במים כולו כאחד. וכ"כ גם הרשב"א [בתורת הבית] והרא"ש [בפרק תינוקת] והמרדכי [בשבועות] והסמ"ג ע"ש.

**ב** וכתב הרשב"א בתורת הבית (הקצר ב"ז ש"ז) וז"ל: צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי יראה לי שאינן חוצצין, לפי שאינן מקפידות בהן לעולם אדרבא חוזרות הן ומחדשות אותן תמיד לנוי. אף על פי שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן אינה מקפדת ורוצה להיותו שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער, וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אף על פי שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני. ועוד יראה שאין ממשו של צבע בשער ועל הידים אלא מראיתו של צבע ולפיכך אינו חוצץ, ואינו דומה לכתב שחוצץ שממש הדיו בכתב. וכן הנשים שמלאכתן לצבוע, יראה לי שאין אותו צבע שעל ידיהן חוצץ מן הטעם

וגרסינן בריש עירובין (ד). אמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שיעורין חציצין ומחציצין הלכה למשה מסיני, ופרש"י חציצין חציצה הפוסלת בטבילה. וגרסינן תו התם (שם:) ובפרק תינוקת (סז:) ובריש סוכה (ו.), אמר רבי יצחק דבר תורה [הלכה למשה מסיני בתורה שבעל פה, רש"י] רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו [הוי כגופו ואף על גב דהוי ברובו לא חייץ, רש"י] אינו חוצץ, וגזרו [לאו הלכה למשה מסיני הוא, אלא גזירה מדרבנן, ורובו המקפיד לחודיה הוא דהוה הלכה למשה מסיני, רש"י] על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. וליגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד, היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה ע"כ.

וכדפירשנו, דצבע שצובעות הנשים פניהם וכו' אפי' ברובו אינו חוצץ, אבל מי שהוא צבע רק על מיעוטו אינו חוצץ ודו"ק.

ג] ובב"י כתב שם בסוף הסימן בשם הרוקח וז"ל, נראה אם אשה נגעה ביורה או בקדירה ונתפחמה בבשר מעט, זה אינו קפידא אע"פ שמעט ממנו נדבק בבשר עכ"ל. והעתיקו הט"ז (שם סק"ז) וכתב, ומטעם זה דנתי להתיר באשה שטבלה ומצאה במקום אחד בגופה שחרורית, במקום שנגעה בכתלי בית המרחץ שהיו שחורים מחמת עשן המרחץ, שאינה צריכה טבילה שנית, דדמיא להא שזכרנו והוא ק"ו וכו', ולא דמיא לדיו שחוצץ דהתם ממש של דיו חוצצת, משא"כ במראה שחרורית זה שאינו אלא לכלוך בעלמא, וכיו"ב כתב ב"י בשם הרשב"א לחלק בין צבע לדיו כנ"ל עכ"ל ע"ש. מבואר שטעמו לפי שאין בפחם זה ממשות אלא חזותא, ואינו חוצץ ומן הטעם השני שכתבו הרשב"א והרא"ש, דטעם ראשון לא שייך בזה, ולפי המבואר לעיל ה"ה אם היה פושט השחרורית בכל בגוף ג"כ שרי, שאין זו חציצה כלל שאין בה ממשות ודו"ק.

**ועינא** דשפיר חזי בספר 'סדרי טהרה' שכתב (ס"ק לג) דאיכא נ"מ בין הטעמים שכתבו הרשב"א והרא"ש, בשאר אדם שאין אומנותו בכך, שלטעם שאין בו ממשות אינו חוצץ ולטעם שאינו מקפיד חוצץ. ומסיק לפי"ז, דהשו"ע שהעתיק מי שהוא צובע וכו', משמע דאדם אחר שאינו צבע אם ידיו צבועות חוצץ, מבואר דס"ל דלא סמכינן אהאי טעמא לחוד, ומחמת כן השיג על הכרעת הט"ז ע"ש. ובספר עצי לבונה הסכים עמו וביאר בכוונת שו"ע שכתב 'וכן מי שהוא צובע' וכו', דלא סמכינן אהאי טעמא לחוד שאין בו ממשות, וצריך גם לטעם שני

הזה, שאין ממשו של צבע אלא מראיתו, ועוד שכל שמלאכתה בכך אינה מקפדת, למה הדבר דומה לדם שעל בגדיו של טבח ורוב שעל בגדי רבב שאינו חוצץ, שכל הדברים בהקפדה הם תלויין. וזכור אני שדנתי בזה לפני מורי הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, והודה לדברי הלכה למעשה עכ"ל.

**מבואר** בדבריו תרי טעמי להתיר צבע העשוי לנוי, הא' לפי שרוצה בקיומו ועדיף על אינו מקפיד, והשני משום שאין ממשו של צבע אלא מראיתו בלבד. ומשמע לכאורה דכי היכי דמראיתו בלבד לא חייץ אפי' על כל הגוף, ה"ה לטעמא קמא לא חייץ אפי' על כל הגוף, אפי' אם יש בו ממשות, וכדיהיב טעמא דהוי כגופו של שיער וכבגד צבוע וכו'. ומיהו לעניין אשה שמלאכתה בכך דטעמא משום דאינה מקפדת, וא"כ ע"כ דוקא במיעוט הגוף אם יש בו ממשות, דאם הוא על רובו חוצץ גם באינה מקפדת. ומ"ש 'וכן הנשים שמלאכתן לצבוע' וכו', לאו להשוותם לגמרי נתכוין אלא לומר שגם להם דין שונה משאר נשים, ומיהו הא כדאיתא והא כדאיתא.

**וכיו"ב** כתב גם הרא"ש בפרק תינוקת (הל' מקואות סי' כז) וז"ל: נשים הצובעות עצמן נראה שאינו חוצץ, כי הוא נוי להן ואינן מקפידות אלא עשאוהו במתכוין, ועוד שאין בו ממש אלא חזותא בעלמא. וכל אשה שאומנותה לצבוע כיון שדרכה בכך אינה מקפדת, כדאמרינן בזבחים פרק דם החטאת רבב על בגדו חוצץ, ואם מוכר רבב הוא אינו חוצץ עכ"ל ע"ש.

**וכן** פסק מרן בשו"ע יו"ד (קצח סי"ז) וז"ל: צבע שצובעות הנשים על פניהם וידיהן ושער ראשן אינו חוצץ, וכן מי שהוא צבע וידיו צבועות אינו חוצץ ע"ש. ומדחלקינהו לתרי בבי שמע מינה דאין דינם שוה

ומה דכתבו אח"כ האשה שאומנותה בכך שאינה מקפדת, עניין נוסף הוא ודוקא במיעוטו וכדפי' לעיל. וא"כ צדקו דברי הט"ז בהאי שחרורית דיליף מהרוקח דלא הוי ממשות, וא"כ אינו חוצץ כלל ועלתה לה טבילה ודו"ק.

ד] בהלכות נטילת ידים כתב הטור (או"ח סי' קסא) צריך ליזהר מחציצה, שכל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בנטילה. ור"ל אע"ג דנטילת ידים הוי תקנת חכמים, מ"מ כעין טבילה דאורייתא תקון שלא יהיה דבר החוצץ. ובשו"ע (שם ס"ב) וז"ל: כל דבר שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, היה דרכו של זה להקפיד וזה אין דרכו להקפיד, למי שדרכו להקפיד חוצץ, למי שאין דרכו

שמלאכתה בכך אינה מקפדת ע"ש. ומדבריהם משמע דהא דכתבו הרשב"א והרא"ש טעם דאינה מקפדת קאי גם על צבע "שאין בו ממשות, דלא סגי בהאי טעמא לחוד.

ולקוצר דעתי לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, דאי לא סגי בלא טעם דאינה מקפדת, א"כ אמאי הוצרכו כלל לטעם שאין בו ממשות, דהא מטעם דאינה מקפדת לחוד ודאי סגי, ותו א"כ היאך התיר הרשב"א בצבע שפושט על כל השער, והלא רובו שאינו מקפיד עליו חוצץ, אע"כ דתרי טעמי יהבי' לצבע העשוי לנוי, וכל טעם בפ"ע סגי להתירי גם בפושט בכל השער וכדפירשנו.

א. ונראה דמפרשים הא דהרוקח מטעם הקפדה, דהיינו הואיל ודרכה להתעסק בקדירות לבשל וכיו"ב הוי כמלאכתה בכך, ולכך כתב ונתפחמה מעט דמשמע אבל ברוב חיין, והט"ז מפרש 'מעט' לאו אגוף קאי אלא אפחם, כלומר לאפוקי אם הוא הרבה עד שיש בו ממשות ודו"ק.

ב. וראיתי מילתא דתמיהא בפרישה (ס"ק י"ח) שכתב וז"ל צבע שצובעות הנשים על פניהם וכו' אינו חוצץ, אין להקשות מ"ש מכחול שחוצץ לעין שכתב לעיל שחוצץ אע"ג שג"כ מתכשיטי הנשים הוא וכו', ד"ל משום דכחול יש בו ממש לחצוץ משא"כ צבע שאינו אלא חזותא בעלמא, ואפ"ה נקט דוקא שצובעות הנשים דאל"כ הוי חוצץ בכל דהו כיון דמקפדת ע"כ, וכדבריו כתב ג"כ הב"ח ע"ש. ומשמע מדבריהם דגם בצבע שאינו אלא חזותא בעלמא אי מקפיד חוצץ, ובכחול דאית ביה ממשות חוצץ אפי' באינו מקפיד, והוא תמוה דהא מיעוטו שאינו מקפיד הוא שאינו חוצץ אפי' מדרבנן [שוב ראיתי להגר"ע שהעיר כן בספרו הבהיר 'טהרת הבית' (ח"ג עמ' קג) בשם האחרונים ע"ש], וע"כ צ"ל כתירון השני שכתב הפרישה (שם) דכחול מייירי לרפואה דמקפדת עליו ולכך חוצץ, משא"כ העשוי לנוי אינו חוצץ אפי' יש בו ממשות לסברת הרשב"א והרא"ש ודו"ק.

ג. ברם יש להעיר כאן לגבי טעם ראשון שכתבו הרשב"א והרא"ש לפי שרועה בקיומו, והסכים לזה גם הרמב"ן כמו שהעיד הרשב"א, והיינו אפי' ביש בו ממש כדפירשנו, וכדמוכח מהראיה שהביא מהפירוט. דלאו כו"ע מודו בהא, דהרמב"ם כתב בתשובה לשאלה (סי' קל"ט) וז"ל: הצבעים המשנים גוון העור לבד ואין לו גוף גבוה מהעור אינו חוצץ עכ"ל, מוכח דס"ל היכא שיש בו ממש חוצץ, ולא חילק בין אם נעשה לנוי או לא. וגם בתשב"ץ (ח"ג סי' נח) השיג על טעם זה וז"ל: והצבע שצובעין בו ידיהם וראשיהם אינו חוצץ, כ"כ הרשב"א בשם רבו הרמב"ן, והביא ראיה מהפירוט שהיו צבועות ומצינו להם טבילה, ואינה ראייה כ"כ משום דמצותן בכך, אבל הדין דין אמת לפי שאין ממשו של צבע שם עכ"ל, משמע שאם יש בו ממשות ס"ל דחוצץ אע"פ שהוא לנוי ורועה בקיומו. ומלשון מרן שסתם (בסע"י יז) שהצבע שהנשים צובעות וכו' אינו חוצץ, ולא חילק בין יש בו ממשות לאין בו אינה ראייה, ד"ל דצבעים שבזמנו לא היה בהם ממשות וכדמשמע גם ברשב"א ובתשב"ץ שכן היו צבעים שבזמנם, וא"כ י"ל דבזה"ז דאיכא צבעים שיש בהם ממשות בכה"ג שמא הוי חציצה. ומדברי המאירי משמע כדברי הרשב"א והרא"ש, שאחר שהביא סברא זו דרועה בקיומו כתב וכ"ש אם אין שם ממשות שאינו אלא מראה לבד' ע"ש, מוכח דס"ל גם באית ביה ממשות אינו חוצץ.



**והבי** מוכח נמי לשון הרשב"א שכתב 'אף על פי שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ' וכו', ואם היתה כוונתו להחיר גם על כל הגוף, עדיפא מיניה הו"ל למימר דאפי' על כל הגוף דמדאורייתא פוסל גם באינה מקפדת, ומדמקשה מרובו שאינו מקפיד ש"מ דאחציצה דרבנן קאי דלא גזרו בזה, אבל אי הוי על כל הגוף לא הוי שרינן מהאי טעמא. ושיעור דבריו לפענ"ד כך הם, אע"פ שצבע זה פושט בכל השיער [נס"ל דהשיער נידון בפני עצמו א"כ הוי כמחצית הגוף] ובצירוף הצבע שעל פניהם וידיהם הוי רוב הגוף, מ"מ כאן אינה מקפדת ורוצה להיותו שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער.

**ומ"ש** 'וכבד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת' וכו', אין כוונתו להביא ראיה מהפרוכת דמשמע שאפי' אם חופה כולו לא חייץ, דהא אינה ראייה וכמ"ש התשב"ץ (ח"ג סי' נח) דשאני פרוכת דמצוותה בכך, וגם בגד צבוע לא הוי ראייה דהצבע חשוב כחלק מחלקי הבגד, משא"כ גוף האדם לא יחובר לו דבר להיותו חלק ממנו, וא"כ היאך תעלה לו טבילה או נטילה ולא באו עליו מים כלל.

**וכוונת** הרשב"א לענ"ד דמסברא קאמר דבכה"ג לא גזרו כלל, והעמידהו על דין תורה דברובו היכא דלא קפיד עליו לא חייץ. ולדוגמא הביא מבגד צבוע דהוי חלק ממנו, וא"כ ה"ה בגוף לעניין

להקפיד אינו חוצץ, כיצד היה אחד צבע והיו ידיו צבועות אין הצבע חוצץ על ידיו אע"פ שיש על ידיו ממשות של צבעונים, לא היה צבע אם היו ידיו צבועות ויש יממש הצבע על ידיו הרי זה חוצץ, שהדיו היבש חוצץ והלח אינו חוצץ. וכן הנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי וכיוצא בזה אין אותו צבע חוצץ עכ"ל.

**ופי'** ה'משנה ברורה' (ס"ק יב) לגבי צבע והיו ידיו צבועות דר"ל מקצת ממקום הנטילה, דאלו היה רובו הא קי"ל דאפילו אינו מקפיד חוצץ. אכן בסיפא לענין נשים שדרכן לצבוע ידיהן לנוי, שם אפילו כל ידיהן צבועות נמי, כיון שמתכוונות לעשות כן ורוצות בזה הרי הוא כגופן ממש ולא חייצי. ולפ"ז העיר ב'ביאור הלכה' (שם סד"ה והיו) דלשון השו"ע שכתב 'וכן' הנשים וכו', אינו מדוקדק דאין דינם שוה<sup>ה</sup>, דלעניין מי שמלאכתו צבע אין הצבע שעל ידיו חצץ דוקא כשהוא במיעוטו, ולעניין נשים הצובעות אפי' הוא על כל היד אינו חוצץ, כדמוכח מהרשב"א הנ"ל ע"ש.

**ודברים** אלו קשה להולמם לקוצר דעתי, היאך אפשר שתעלה נטילה ולא באו מים על היד כלל, דעד כאן לא היקל הרשב"א רק בטבילת הגוף, דלא גזרו בכה"ג אפי' חופה את רוב הגוף, אבל בנטילה אם חופה את כל מקום הנטילה, א"כ אין כאן נטילה כלל, ופשוט בפוסקים דדוקא ברובו בעינן מקפיד מדאורייתא, אבל בכולו אין כאן טבילה כלל אפי' מהתורה.

ד. הרי שכתב שאם לא היה צבע אינו חוצץ אלא א"כ ממשות הצבע על ידיו, ומשמע להדיא דאם אין ממשות הצבע על ידיו אינו חוצץ אפי' במקפיד, ונראה דדין זה אשתמיטתיה לה/סדרי טהרה' לפי שעה.

ה. ואולי זה טעמו של הח"א שהעתיק ביה"ל שם, דלענין צובע וכה"ג שאר בעלי אומנות אפילו אם הוא מכסה כל היד אינו חוצץ. וכתב עליו ולא ידעתי מקורו וכו', אבל כ"ז הוא דבר חדש ולא מצאתי בפוסקים רמז לזה ע"ש. ונראה שמקורו מלשון השו"ע שכתב 'וכן', דמשמע דדין אחד להם וצ"ע



וכמו שלא הזכיר צבע שאין בו ממשות לרוב פשיטותו דלאו כלום הוא אפי' הוי על כל הגוף, כנלע"ד ודו"ק.

**ונמצא** לאור האמור ג' חילוקים בדבר החוצץ [שיש בו ממשות], והיינו לסתם בני אדם אם דרך ב"א להקפיד עליו חוצץ אפי' במיעוטו, ולבעלי אומנות שאין דרכם להקפיד אינו חוצץ במיעוטו, אבל על רובו קי"ל שאע"פ שאינו מקפיד חוצץ, וצבע שעושים במתכוין לנוי לא חשיב חציצה כלל אפי' על רובו, אבל אי הוי על כולו דלאו משם חציצה הוא, דאפי' מהתורה לא הוי טבילה כלל, וה"ה לעניין נטילה לא עלתה לו בכל גווני.

[ו] ומעתה יש לדון אודות הנשים שצובעות צפורניהם לנוי, אע"ג דיש ממש בצבע ההוא, יש לדון בו להיתר אפי' אם היה על רוב היד, וכ"ש בזה דהוי על מיעוטו. ואע"ג דמבואר בפוסקים דלכתחילה יש להחמיר גם בדברים שאינם חוצצין, נראה דבזה סגי להחמיר יבטבילה, אבל בנטילה א"א להסיר הצבע בכל פעם.

**ברם** כל זה כשהוא בשלמותו, אבל אם התחיל להתקלף דרך הנשים להקפיד בזה וחוצץ, וצריך להסיר כולו ומעכב גם בדיעבד לכו"ע, וכן דעת הפוסקים למעשה.

**אכן** לעניין צבע שצובעות השיער לכאורה חמיר טפי, הואיל והשער נידון לעצמו

רובו דלא נחשביה לחציצה, ולחזק הדבר שהוא כן בבגד צבוע הביא ראייה מהפירוכת, ור"ל מדמצינו שמצותה בכך ש"מ שאין הצבע חוצץ בבגד, ומינה לענין הגוף ברובו, אבל בכולו א"א להשוותם כמבואר. כך נלע"ד ביאור דברי הרשב"א, לולי דברי המשנה ברורה.

[ה] ועתה הבא נבא לבאר את לשון השו"ע שכתב: היה אחד צבע והיו ידיו צבועות, אין הצבע חוצץ על ידיו, אף על פי שיש על ידיו ממשות של צבעונים וכו', מדקדוק לשונו שמעינן דלא מיירי רק ביש ממשות הצבע, דאילו מראה בלבד לאו כלום הוא, ופסק דינו ש'אין הצבע חוצץ על ידיו ור"ל דאמנם הצבע עצמו חייץ לשאר ב"א, מ"מ לבעלי אומנות לא חייץ מטעם דלא קפדי, וע"כ דוקא במיעוט היד וכמבואר במ"ב. ואח"כ הביא דין הנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי וכיוצא בזה, ש'אין אותו צבע חוצץ ור"ל דעדיף מבני אומניות, דכאן אין הצבע חוצץ כלל ואפי' אי הוי על רוב מקום הנטילה.

ומ"ש 'זוכן' לאו להשוותם לגמרי נתכווין דמבואר החילוק בדבריו להדיא, אלא לומר דגם בזה מיירי בצבע שיש בו ממשות, ואעפ"כ אינו חוצץ, ומ"מ לא עסיק רק בדיני חציצה היכא דהוי טבילה מהתורה, אבל אי הוי על כל מקום הנטילה לא שייך לדיני חציצה, ולרוב פשיטותו לא הוצרך לכתבו,

1. ובלא"ה כבר נתבאר בשו"ע (יו"ד סי' קצ"ח סי"ח) דנהגו הנשים ליטול צפורניהם בשעת טבילה ע"ש, ויש פוסקים דאפי' בדיעבד לא עלתה לה טבילה אם לא נטלתן, אפי' לא היה חציצה תחתיהן [ע"י בש"ך שם בשם ראב"ן]. ומ"מ נשים שלא יאבו לשמוע, כתב בטהרת הבית (ח"ג עמ' קד) דיש להעלים עין מהם ולסמוך על המקילין ע"ש.

2. דפשוט גם להרשב"א והרא"ש, דמידי הוא טעמא משום שרוצה בקיומו וכשאינו שלם מקפדת להסירו, ומכאן נמי ראייה דלא הוה הרשב"א דין זה לצבע הכלי לגמרי, דפשוט בכלי אם נתקלף ממנו מעט אכתי לא חייץ, דמגופו של כלי חשיב משא"כ בגוף האדם כדפירשנו ודו"ק.

והוי כחציצה ברובו, ברם נראה שצבע זה אין בו ממשות רק חזותא בעלמא, וכבר נתבאר דבכה"ג אפי' בכולו אינו חוצץ.

### המורם מהאמור:

א. צבע שאין בו ממשות רק מראה, אינו חוצץ משום שאינו מעכב המים לבא שם.

ב. ואם יש בו ממשות שאין המים באים תחתיו, מהתורה אינו חוצץ א"כ חופה רוב דבר הנטבל, וגם מקפיד עליו בעליו להסירו. ומדרבנן גזרו על מיעוטו המקפיד ורובו שאינו מקפיד, אבל מיעוטו שאינו מקפיד גם מדרבנן אינו חוצץ.

ג. כל זה מדינא אבל מצד המנהג יש להסיר גם דברים שאינן חוצצין, ומיהו בדיעבד אין זה מעכב לכו"ע.

ד. הקפדה זו נמדת לפי רוב בני אדם, אם דרכן להקפיד חוצץ אפי' אם זה השואל אינו מקפיד. אבל מי שאומנותו צבע [וה"ה שאר בעלי אומנויות] נמדד לפי רוב בעלי

אומנות זו, והואיל ואין דרכן להקפיד אין הצבע חוצץ בהם במיעוטו, אבל על רובו חוצץ אפי' לא קפדי.

ה. צבע העשוי לנוי אינו חוצץ אפי' היה על רובו, דכיון שרוצה בקיומו עדיף על אינו מקפיד, ובכה"ג לא גזרו רבנן והעמידוהו על דין תורה, אבל אם הוא על כולו מסתברא דלא עלתה אותה טבילה או נטילה, דדל מהכא חציצה מ"מ גם טבילה אין כאן, דלא בא בשרו במים כלל, וה"ה בנטילת ידים דרבנן דכעין דאורייתא תקון.

ו. ונמצא לאור האמור דהצבע שע"ג הצפורנים, מדינא אינו חוצץ כיון שעשוי במתכוין לנוי, ודוקא כשהוא שלם במראהו, שאם התחיל להתקלף הרי מקפדת להסירו וחוצץ. וכל זה מדינא אבל כבר נהגו הנשים ליטול הצפורנים בשעת טבילה, כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' קצח) ויש בזה גם טעם ע"פ הסוד, ואין לשנות מן המנהג, עכ"פ בדיעבד הדין כנ"ל.




---

ח. זהו ע"פ העולה מתוך דברינו, אבל לדעת ה'משנה ברורה' אינו חוצץ גם בזה, ולדעת ה'חיי אדם' ה"ה גם גבי בעלי אומנויות, כמבואר ב'ביאור הלכה' שהעתקנו בפנים ע"ש.

הרב ערן כברה

## בענין התרת נידויים בערב ראש השנה

### ענף א' - אלו נידויין מתירין בערב ראש השנה

(א) הנה מצינו בנוסח 'סדר התרת קללות' שנהגו לומר בערב ראש השנה, "וגם הרינו מבקשים ממעלתכם להתיר לנו ולכל בני ביתנו, כל מיני אלות שמתות חרמים ארורים נדויים ונזיפות וכנויים", והרי מבואר דבכלל התרת נדרים וקללות עושין אף התרת נידויים לכל אדם שנידוהו בבית דין, ולכאורה צריך ביאור היאך הוי מצו להתיר לו ג' בני אדם את הנידוי שנידוהו בית דין כלל ועיקר, הרי אף דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן של"ד סעיף כ"ד) דפסק דמתירין הנידוי בשלשה הדיוטות, עכ"ל. מכל מקום מאידך פסק השו"ע (שם סעיף כ"ה) דשלשה שנידו והלכו להם, וחזר בו מהדבר שנידוהו בגללו, מתירין לו ג' אחרים, עכ"ל. והרי מבואר דלא מצו ג' אחרים להתיר את הנדר רק בגוונא דחזר בו, ואי הכי מאן לימא לן דחזר בו. ועוד דמשמע בפשטות דלא מצו ג' אחרים להתיר לו רק בגוונא דהמנדין הלכו למקום אחר, ואי הכי הכא נמי מאן יימר דהמנדין הלכו למקום אחר. ושמא יש לומר, דהוי מתירין לו על הצד שחזר בו ממעשיו הרעים, ואותן שלשה שנידוהו הלכו למקום אחר, וקצת דוחק שהרי נמצא המנודה הוי בא לידי מכשול דסבר דהותר לו הנידוי לגמרי, ואף בלאו ב' תנאים דבעינן שיחזור בו, ודוקא שהמנדין הלכו להם.

(ב) ושוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ד' - פרק א' הערות אות ח') דכתב דהתרת נידויין מועילה לדברים שאם אדם עושה

אותן הוי מנודה, אפילו אם לא נידוהו בבית דין, עיי"ש. ונראה דרצונו לומר, דהא ודאי דלא מהני התרת נדרים לנידוי שנידוהו בבית דין משום דלא ציית דינא, שהרי אין הנידוי מופר רק עד שיקבל על עצמו את הדין, ודוקא שהמנדין הלכו להם, ולא מהני התרת נדרים רק לדברים דאם עושה אותן הוי מנודה אפילו אם לא נידוהו בבית דין, וכגון בהא דמצינו בהגהת הרמ"א (חו"מ סימן ת"כ סעיף א') דכתב דיש אומרים דיש חרם קדמונים באדם המכה לחבירו, וצריכין להתיר לו כדי לצרפו למנין עשרה, ומיד שמקבל עליו לעשות דין, מתירין לו אע"פ שאין המוכה מתרצה, עכ"ל. וכתב הסמ"ע (ס"ק ד') הלשון משמע דאין צריך לנדוהו עתה מחדש, אלא מנודה ועומד זה המכה מהחרם שהחרימו על זה הקדמונים, וקאמר דצריך להתיר עתה אותו חרם למי שעברו, ונראה לי דהוא הדין היכן שנזכרו בדברי האחרונים שהקהילות החרימו ע"ז או שיש בו חרם רבינו גרשום, נמי פירשו הכי שאין צריך לנדוהו עתה מחדש, אלא שהוא מוחרם ועומד העובר על דברי תקנות, ומדסתם מורינו משה דצריכין להתיר לו וכו', משמע דרצונו לומר כסתם התרת נידוי שהוא בשלשה, וכמו שכתב השו"ע (יו"ד סימן של"ד סעיף כ"ד), עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמ"א דהא דהחרימו הקדמונים לאדם המכה את חבירו, לאו למימרא דגזרו שבית דין שבאותו הדור צריך להחרימו, אלא לעולם תקנו שהרי הוא מוחרם ועומד.

להחרימו כדי שיעשה תשובה, אבל בדרום שרבו המתפרצים לעשות כרצונם, א"כ לא החרימוהו כלל ועיקר, אבל לעולם בלאו הכי סבר דהוי מוחרם ועומד עפ"י תקנת הקדמונים, וכן מצינו מעין הדברים בספר "פסקי תשובות" (סימן תמ"ח אות ט') דכתב לאתויי דברי "אלף המגן" (שם ס"ק ז') דסבר שלא קנסו חז"ל לאסור חמץ שעבר עליו הפסח, רק במי דהוי בכלל ישראל הוא, דאפשר שהקנס של חז"ל ירתיע אותו שלא להשהות חמץ בפסח ברשותו, אבל מי שיצא מכלל ישראל, ומתנהג כגוי לכל דבר, לא שייך לקנס את חמצו, שהרי ודאי שלא ישבית את החמץ מביתו, והיינו מחמת הקנס של חז"ל לאסור חמץ ששהה בפסח הנאה, עיי"ש.

ה) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בדברי הרמב"ם (פרק כ"א מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ח) דכתב דאלו שמנאפין ביד ומוציאין שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב, עכ"ל. וכתב ה"מגיד משנה" דנראה מדברי רבינו שמה שאמרו יהא בנידוי, שחכמים נידו כל מי שיעשה כן, וזהו שכתב 'בנידוי יושב', אבל הרמב"ן ז"ל כתב דפירשו בתוס' (נדה יד:) לא שהוא מנודה מעצמו בנידוי של רבותינו, אלא שבית דין מצווין לנדותו, ועד שינדוהו אינו מנודה, וראיה לדבר, מדאמרין (קידושין כח.) הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי, ואמרו עלה, באומר לו עבדי אתה - האי משמתינן ליה, אלמא אע"ג דקתני יהא בנידוי, אינו בנידוי עד דמשמתינן ליה אנן, עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון דהוי מנודה כבר מזמן הקדמונים שנידו כל מי שעושה עבירה זו, וכן מצינו בשו"ע (אבה"ע סימן כ"ג סעיף

ג) וכן נראה מדברי ה"פתחי תשובה" (ס"ק א') דכתב לאתויי דבתשובת חתם סופר (חור"מ סימן קפ"ב) נשאל בדבר איש רע מעללים שהכה באגרופ רשע לבן תורה עד שפוך דם, ובעוונותינו הרבים רבו עוזרי זרוע רשע, ואין דורש ואין מבקש, והנה המכה אבל על אביו ואמו ומתפלל לפני התיבה, ונסתפק השואל האם לענות אחריו אמן וקדושה. והשיב: הנה אם הדברים כהוויתן האיש הזה מוחרם בחרם קדמונים עד שיקבל עליו לעמוד לפני העדה למשפט על כל הנעשה, אך אין ברכותיו ותפלותיו כתפילת הכותים שאין עונים אחריהם אמן, שהרי ברכותיו כולם לה', אלא מחמת עונש וקנס נידוהו הקדמונים ז"ל, ולא יצורף לדבר שבקדושה, ואם יתפלל בחזקה לא יענה הצבור אחריו אמן, והכל כדי לרדות ולכוף כאגמון ראשו עד ישוב, אך בעוונותינו הרבים בנידון זה אשר אין איש שם על לב לעונשו ולהפרישו, וכל הציבור על ימינו, ולשחוק יהיה בעיניו אם יודע שאין היחידים הללו עונין אמן אחר ברכותיו, נמצא הם יפסידו עניית אמן וקדושה, והוא יעמוד במרדו ויוסיף חטא על פשע, יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו, ואין בידינו להעמיד הדת על תילה, ואם באנו לדון כמוחרמים כל המחוייבים נידוי עפ"י תקנת רבותינו ז"ל בזמן הזה, לא נוכל להתעסק עם רוב בנין אנשי הדור הזה, וגדולה מזו אמרו בגמ' בסנהדרין (ס.) ובפירש"י בד"ה בזמן הזה, עיי"ש.

ד) והרי חזינן בדעתו דעד כאן לא נחית החת"ס לדון רק האם אפשר לנהוג עם המכה דיני חרם בזמן שאי אפשר להעמיד את הדת על תילה, ומסיק דאין לנהוג עמו בדיני מוחרם, והטעם משום דכל תקנתן

מקום לא סגי בנידוי של בית דין באותו הדור, שהרי ישנן העושים במחשך מעשיהם, ואין מי שינדהו במפורש, לכן נידו הקדמונים לכל החוטא באותו עוון, כדי שיהא מנודה ומאויים ע"י נידויין, עיי"ש.

(ג) והנה לכאורה נראה להעיר בדברי הקה"י ז"ל בהקדם הא דמצינו בשו"ת הרדב"ז (לשונות הרמב"ם - פרק כ"א מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ח) דכתב שאלת ממני אודיעך דעתי בלשון הרמב"ם ז"ל דכתב 'אבל אלו שמנאפין ביד ומוציאין שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שעושה זה בנידוי הוא יושב, ועליהם נאמר "ידיכם דמים מלאו", וכאילו הרג נפש, וכן אסור לאדם שיתקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור'. וקשיא עליה בתרתי: א) דמשמע מלשון הרב ז"ל שהוא מעצמו בנידוי שחכמים נידו כל מי שיעשה כן, וכן כתב הרב המגיד ז"ל, ומאידך כתב הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה שם) שמקשה עצמו לדעת בית דין מנדין אותו, משמע שאינו מנודה מעצמו. ב) ועוד לכאורה תיקשי דתלי תניא בדלא תניא, שהרי לא הזכירו בגמ' בנדה (יג.) נידוי במנאפים ביד, והזכירו אותו על המקשה עצמו לדעת, והוא ז"ל כתב דאסור לאדם שיתקשה עצמו לדעת, ומשמע אסור ותו לא.

(ד) תשובה: הדבר ידוע כי המנאף ביד ומוציא שכבת זרע, הוא ראוי לעונש יותר ויותר מהמקשה עצמו לדעת, ומי שהוא מנודה בעצמו הוא יותר עונש מאותו שבית דין מנדין אותו, והשתא ניחא לשון הרב ז"ל, לפי שלא מצא עונש מפורש במנאפין ביד, כתב ז"ל כיון שהמקשה עצמו לדעת ענשו אותו שבית דין מנדין אותו, אותם מנאפים ביד ראויים לעונש גדול ממין העונש בעצמו

ב') דפסק אלו שמנאפים ביד ומוציאים שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב, עכ"ל. אי הכי שפיר הווי מצי ג' הדיטות להתיר לו את הנידוי שנידוהו הקדמונים, שהרי הו"ל כנידוהו שלשה והלכו להם, דמצו ג' אחרים להתיר לו.

### ענף ב' - בענין הסתירה בדברי הרמב"ם האם מקשה עצמו לדעת הוי מנודה או שצריך לנדותו

(א) אלא דשוב ראיתי בחי' הקה"י (מו"ק סימן ג') דכתב לאתויי דה"פרישה" (אבה"ע סימן כ"ג אות ב') הקשה בדברי הרב המגיד ז"ל בדעת הרמב"ם דסבר דהמקשה עצמו לדעת הוי מנודה כבר מפי הקדמונים, שהרי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות תלמוד תורה הלכה י"ד) כתב בהדיא דעל עשרים וארבעה דברים מנדין את האדם בין איש בין אשה, ומני חד מינייהו המקשה עצמו לדעת, ושמע מינה דלעולם אינו מנודה ועומד, אלא הוי מוטל על בית דין לנדותו.

(ב) וכתב הקה"י ז"ל לאתויי בשם רבינו הגר"א (שם ס"ק ה') דמבאר בדעת הרמב"ם דלעולם המקשה עצמו הוי מנודה כבר מזמן הקדמונים, אלא צריך שהבית דין שבאותו דור גם ינדה אותו, וכן משמע בגמ' בחולין (קלב:) דאע"פ שהוא מנודה מכבר, מכל מקום כשאנו חוזר בו הדרין ומשמתינן ליה, עכ"ד. וכתב הקה"י לבאר הטעם שצריכין הבית דין לחזור לנדותו, כיון שעיקר הנידוי הוי כדי לעונשו להשפילו ולאיים עליו, כדי שיתעורר להטיב דרכיו, ובוראי דהוי יותר עונש ואיום כשמשמתין אותו במיוחד ממה שמאויים ע"י נידוי כללי, וכדי לעשות כל מה שאפשר לכופו להחזירו למוטב, הצריכו חז"ל לנדותו במיוחד, ומכל

**ענף ג' - מביא דברי רבינו הקה"י  
זצ"ל אמאי אין נוהגין נידוי בזמן הזה  
כל אחד בעצמו ועם חבריו**

**(א)** והשתא ניהדר לנידון דידן בהא דכתב רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דהתרת נידויין מועילה לדברים שאם אדם עושה אותן הוי מנודה, אפילו אם לא נידוהו בבית דין, והיינו כגון המכה את חבריו, או המנאף ביד, או מקשה עצמו לדעת, [ומקשה עצמו הוי תלי בפלוגתא רבותינו הגר"א והרדב"ז בדעת הרמב"ם ז"ל האם הוי מנודה מאליו או צריך לנדונו], ועפי"ז נראה ליישב בהא דמצינו בדברי הקה"י דידן דכתב להקשות לדעת הרמב"ם דסבר דהמשחית זרעו הרי הוא מנודה מאליו, וכן פסק בשו"ע (אבה"ע סימן כ"ג סעיף ב') דהוי יושב בנידוי מאליו, והרי פשוט שכשרבותינו ז"ל נידו סתם הרי הוא מנודה לכל ימי חייו עד שיעשה התרה כדינה, וכמבואר בשו"ע (יו"ד סימן של"ד סעיף כ"ז) דפסק דאם נידוהו סתם, אע"פ שעברו עליו ל' יום, לעולם עומד בנידוי עד שיתירוהו, עיי"ש.

**(ב)** והנה בספר "ראשית חכמה" (שער הקדושה ריש פרק י"ז) כתב שכמעט אין אדם בדורו שנמלט מהעון המר הזה, עיי"ש. ואם כה אמר על דורו שהיה דור של הב"י והאר"י ז"ל - מה נגיד על הדורות החלשים, וכל שכן על דורינו דור יתום יתמי דיתמי, שלפ"ז כמעט כל הציבור הם מנודין מפי רבותינו ז"ל, וא"כ חייבים לנהוג בכל אחד ואחד דיני מנודה שלא להיות בד' אמות שלו וכיוצא בזה, ואסורין בתספורת ובתכבוסת ונעילת הסנדל וכו', [וראה ב"באר הגולה" (שם סעיף י"ג אות כ"ו) שאף המנודים עצמן חייבים לנהוג זה בזה כל דיני נידוי, עיי"ש], וכן אינם מצטרפין לעשה לכל דבר שבקדושה, ולפ"ז יש לתמוה אמאי אין אנו

שהזכירו חז"ל, והוא שיהא בנידוי מעצמו שהוא עונש יותר חמור, ולא הוצרך הרב ז"ל לבאר עונש המקשה עצמו לדעת, שכבר באר אותו בהלכות תלמוד תורה (שם), ומפני שרצה לכלול בכלל האיסור מי שיביא עצמו לידי הרהור, שאין עונשו קשה כמי שמקשה עצמו לדעת, כתב אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת, ועונש שמקשה עצמו לדעת כבר מבואר בהלכות תלמוד תורה.

**(ה)** ונמצאת למד דג' דינים הן: א) המנאף ביד בנידוי הוא יושב מעצמו. ב) המקשה עצמו לדעת אינו מנודה עד שינדוהו בית דין. ג) המביא עצמו לידי הרהור אסור הוא, ונמצא הרב ז"ל מסכים למה שכתבו התוס' והרמב"ן והרשב"א ז"ל שהמקשה עצמו לדעת יהא בנידוי, פירושו שחייבין בית דין לנדונו, ואע"פ שכתב הרב המגיד ז"ל דנראה מדברי רבינו דמה שאמרו יהא בנידוי שחכמים נידו כל מי שיעשה כן, וזהו שכתב בנידוי יושב, אני מודה לו במנאף ביד וכו', אבל במקשה עצמו לדעת לא משמע הכי בהלכות ת"ת. ואפשר ליישב לפי שיטתו שאם ראו בית דין שאינו נוהג בעצמו נידוי, בית דין חייבים לנדונו, וזהו שכתב בהלכות תלמוד תורה, ומכל מקום מה שכתבתי נראה לי נכון לתרץ לשון הרב ז"ל, עיי"ש.

**(ו)** והרי מבואר מדבריו דלעולם קושיית ה"פרישה" בדעת הרמב"ם מעיקרא לא קשיא מידי, שהרי עד כאן לא כתב הרמב"ם רק דהמנאף ביד הוי בנידוי יושב, ומה שכתב הרמב"ם דבכ"ד דברים בית דין מגדין עליהן מיירי במקשה עצמו לדעת, ונמצא דלא קרב זה אל זה, ולפיכך על כרחין לחלק דהמנאף ביד דהוי חמור מאד מהמקשה עצמו לדעת, ולפיכך נידוהו הקדמונים, והמקשה עצמו דהוי פחות חמור הטילו על בית דין שבאותו הדור לנדונו.

כן לכאורה צריך עיון מאחר שכמעט כל הציבור אינו ניצול מעוון זה, וא"כ בית דין חייבין לנדותו, ומה זו שתיקה. ואפשר דאין חיוב לנדות מי שברור שיודעים שחטא בזה, ובנידון דידן כיון דיש מיעוטא דמיעוטא שלא חטאו, ממילא כל אחד ואחד עומד בספק, וגם אית ליה נמי חזקת כשרות, וגם כיון דברור שהמנדין לא ינהגו בדיני הנדוי כלל ועיקר, וכמעט שהוא בגדר דבר שאין הציבור יכול לעמוד בו לקיים בכל אחד ואחד דיני נידוי, בכל כהאי גוונא אמרינן שב ואל תעשה עדיף, כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, למימרא דאין בכוחנו להעמיד דת על תילה, עיי"ש.

### ענף ד' - כותב לדון בדברי רבינו הקה"י זצ"ל אליבא דהראב"ד בהא דאין נוהגין דיני נידוי בזמן הזה

(א) והנה נראה להעיר בהא דכתב הקה"י ז"ל דלדעת הראב"ד לא משכחת לה להתיר את הנדוי שנידו רבותיו ז"ל את המקשה עצמו לדעת, שהרי צריך שהמתירין יהיו גדולין מהמנדין, וכהא דאיתא בשו"ע (יו"ד סימן של"ד סעיף כ"ה) דפסק דשלשה שנידו והלכו להם, וחזר בו מהדבר שנידוהו בגללו, מתירין לו ג' אחרים. ויש מי שאומר, שצריך שיהיו גדולים כמותם (בכחמה ויראה וגדולה ושנים), עיי"ש. וכבר מצינו בש"ך (יו"ד סימן של"ד ס"ק מ"ג) דהביא דכתב בהשגות הראב"ד דהא דבעינן דהמתירים כחשבון המנדים וכחשיבותן, היינו כשבאין להתיר תוך זמן הנדר, אבל כשישלים הזמן כל ג' או יחיד מומחה מתירין לו. אי נמי, כשנידוהו יחיד אפילו אינו מומחה על דבר עבירה, כשישלים לו זמן מתירין לו כל ג' או יחיד מומחה, אבל נידוהו רבים צריכים רבים כמותן להתירו, עכ"ל. והשתא כיון דקיימינן דחז"ל נידו את המקשה עצמו לדעת כל ימי

נוהגין בזמנינו כל אחד עם עצמו ועם כל אחד ואחד - כל דיני נידוי. וצריך לומר דאנו נוהגין למעשה כשיטת התוס' והרמב"ן דמה שאמרו חז"ל דיהא בנידוי, לאו למימרא דהרי הוא מנודה אלא צריכין לנדותו, אבל כל זמן שלא נידוהו אינו מנודה כלל ועיקר.

(ג) אלא דמכל מקום לכאורה צריך ביאור לשיטת הרמב"ם דנמצא דכולם חייבין לנהוג כל דיני מנודה בכל אחד ואחד. ואפשר דכיון דאי אפשר לנהוג דיני מנודה שכל אחד יתרחק מחבירו ד' אמות, וגם ברור שאפילו נאמר לציבור שכל אחד מהן מנודה, מכל מקום לא ישמרו הלכות נידוי, א"כ כל כהאי גוונא אמרינן דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כיון שכל דיני נידוי אינן רק מדרבנן בלבד.

(ד) ושוב עלה על דעתי לומר, דשמא נידוי שנידו חז"ל לדורות הבאין אחריהם, לא היה אלא עד שעה שיעשו תשובה, וכיון דשב נמחל לו, והותר נידויו, ואע"פ שבנידוי על אדם פרטי במיוחד אין הנדוי פוקע אפילו כשחזר בו עד שיתירוהו כדת וכדין, מכל מקום יש לומר דהני מילי במנדה אדם שברורו, שאם יחזור בו, הרי הוא יכול להתירו, ועל המנודה לבקש את ההיתר ויתירו לו, אבל הנדוי שמטילין על דורות הבאים שהמנדה לא יהא בשעתו להתירו, כל כהאי גוונא אין מנדין בתחילה עד שיעשה תשובה, ואע"פ שאף אחרים יכולין להתיר נידויו, מכל מקום הרי אמרינן מאן יימר דמזדקקי ליה תלתא, ובפרט לשיטת הראב"ד ז"ל דאי אפשר להתיר הנדוי רק מי שגדול כהמנדין, אלא דמכל מקום צריך ראייה דמגלן שהנידוי שנעשה לדורות הבאים פקע ממילא ע"י תשובה, וצ"ע.

(ה) ובאמת דאף לשיטת התוס' דסברי דהמקשה עצמו לדעת צריך לנדותו, גם



זמן הנידוי, למימרא דסוף זמן הנידוי וההתרה באין כאחד, ואי הכי נמצא דכל שלשה יהא בידן להתיר לו את הנידוי אפילו שאינם גדולים כמו הראשונים, וצע"ק.

(ד) ועוד לכאורה תיקשי בהא דכתב הקה"י ז"ל לדעת התוס' אמאי אין בית דין מגדין בזמן הזה מטעם דרוב בני אדם חוטאין בחטא של המקשה עצמו לדעת, והיינו משום דאין חיוב לנדות מי שברור שיודעים שחטא בזה, וכיון דיש מיעוטא דמיעוטא שלא חטאו, ממילא כל אחד ואחד עומד בספק, וגם אית ליה נמי חזקת כשרות, עכ"ד. והיינו דרצונו לומר, דאף דמצד אחד רוב הדור חוטאין בחטא זה, מכל מקום מאידך מיעוט הדור אינן חוטאין בחטא זה, ועוד דכל אחד ואחד יש לו חזקת כשרות, אי הכי סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא, ואי הכי תיקשי למאי דמצינו בגמ' בקידושין (פ). האם אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא או לאו, אלא אמרינן רובא וחזקה - רובא עדיף, וכבר מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ט"ז מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה ג') דפסק לדינא כדעת חכמים דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא, אלא אמרינן רובא וחזקה - רובא עדיף, ואי הכי הדר תיקשי אמאי אין מגדין עפ"י רוב הדור שנכשלין בחטא זה.

(ה) ונראה ליישב בפשיטות בהקדם דברי הרמב"ם (שם) דכתב דתינוק טמא שנמצא בצד העיסה, והבצק בידו, הרי העיסה טמאה, שדרך התינוק לטפח, ובכך היא חזקתו, ואין שורפין על חזקה זו, עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור אמאי אין שורפין את העיסה אחר דנקטינן לדינא דהעיסה טמאה. וראיתי ב"מעשה רקח" דכתב לבאר דאף שדרך רוב התינוקות לטפח בעיסה, ומיעוטן אינן מטפחין, והרי יש לנו העיסה בחזקת

חייו, אי הכי הניחא אליבא דשינויא קמא דהא דבעינן דהמתירים כחשבון המגדים וכחשיבותן, היינו כשבאין להתיר תוך זמן הנדר, אי הכי כיון שנידוהו כל ימי חייו, נמצא דהוי ההיתר בתוך זמן הנדר, אלא הא לכאורה תיקשי אליבא דשינויא בתרא דהחילוק בין נידהו יחיד דכל שלשה מתירין לו, לבין נידוהו רבים דצריכין רבים כמותן להתיר לו, אי הכי כיון דהוי ספק האם הנידוי של מקשה עצמו לדעת נעשה ע"י יחיד או ע"י רבים, א"כ כיון דנידוי הוי מדרבנן אית לן למיזל לקולא, וכל שלשה יכולין להתיר לו.

(ב) ונראה ליישב בפשיטות דהרי אף אליבא דשינויא בתרא דאמרינן דמצו כל שלשה להתיר לו את הנידוי בגוונא דנעשה הנידוי ע"י יחיד, הני מילי דוקא לאחר הזמן, אבל בתוך הזמן לא מצו שלשה אחרים להתיר לו את הנדר, ודו"ק.

(ג) אלא דאכתי לכאורה תיקשי בהקדם הא דמצינו בדברי התוס' (ב"מ סה.) בד"ה שכירות אינה משתלמת אלא בסוף, דכתבו דאפילו למאן דאמר (ב"ק צט.) דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, מודה דאינה משתלמת אלא לבסוף, ואפילו למאן דאמר דאינה אלא לבסוף, מודה דפועל יכול לחזור בו ואפילו בחצי היום, וכשהוא חוזר הרי הוא סוף, שאינו רוצה לעשות מלאכה יותר, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם הוי מצי פועל לחזור בו בחצי היום, דהיינו לתבוע שכרו, ואף דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, והטעם משום דכיון דחוזר בו הוי חשיב סוף המלאכה, והשתא לפי"ז בנידון דידן כיון דאמרינן שכשרבותינו ז"ל נידו סתם הרי הוא מנודה לכל ימי חייו עד שיעשה התרה כדינה, א"כ אמאי לא נימא דבזמן שבאין ג' אחרים להתיר לו את הנידוי הוי חשיב סוף



שיעשו תשובה, וכיון דשב נמחל לו, והותר נידויו, ולפיכך אינן נוהגין דיני נידוי דתלינן דכל אחד עושה תשובה, והותר נידויו, [והא דאין מורין לכל אדם לנהוג בעצמו דיני מנודה בגוונא דלא עשה תשובה, שמא אכתי בעינן לדברי מרן הקה"י זצ"ל דכתב דמוטב שיהיו שוגגין, ואל יהיו מזידין, ודו"ק].

**ב** ואולם נראה דלמאי דחזינן בדברי ה"אור לציון" זצ"ל דכתב דהתרת נידויין שעושין בראש השנה הוי מועילה לדברים שאם אדם עושה אותן הוי מנודה, אפילו אם לא נידוהו בבית דין, א"כ שפיר מצינו ליישב תמיהת הקה"י ז"ל בדעת הרמב"ם בהא דאין נוהגין דיני מנודה כל אחד בעצמו, וכל אחד בחבירו, והיינו משום דעושין כל ערב ראש השנה התרת נידויין, והטעם שעושין רק בערב ראש השנה מחמת דאי אפשר להתיר את הנידוי רק בזמן שעושה תשובה, וכיון דערב ראש השנה הוי זמן עשיית תשובה, אי הכי תלינן דעשה תשובה אף על עוונות הללו דהוי מנודה עליהן, ושפיר עושין התרת נידויין בערב ראש השנה על עוונות הללו, ודו"ק.

טהרה, ואף דלמיעוטא לא חיישינן, מכל מקום אהני לן שלא לשרוף על חזקת התינוק, כיון דחזקת העיסה בטהרה, עיי"ש. והרי מבואר דאף דנקטינן דהעיסה טומאה משום דאזלינן בתר רובא נגד חזקה, ולמיעוטא לא חיישינן לצרפו עם החזקה על מנת לטהר את העיסה, מכל מקום אהני מיעוטא שלא לשרוף את העיסה אחר דהוי העיסה בחזקת טהרה, ואי הכי הוא הדין בנידון דידן דלא מצינו לנדות שום אדם אחר דאית ליה חזקת כשרות בצירוף מיעוטא דאינן חוטאין בחטא זה, ויש לפלפל.

### ענף ה' - כותב ליישב תמיהת רבינו הקה"י זצ"ל אמאי אין נוהגין נידוי בזמן הזה

**א** והשתא נבוא לנידון דידן, והיינו בהא דכתב מרן הקה"י זצ"ל לבאר בדעת הרמב"ם דסבר דהמקשה עצמו לדעת הרי הוא מנודה מאליו, דהטעם דאין נוהגין דיני מנודה כל אחד בעצמו, וכל אחד בחבירו, משום דשמא הנידוי שנידו חז"ל לדורות הבאין אחריהם, לא היה אלא עד שעה



הרב אוריאל כהן

## דין בישול במקרוגל בשבת

יש לעיין בדין בישול במקרוגל, חשיב בישול גמור וחייבים עליו משום מבשל, או דהוי דומיא דחמה ופטור, ועוד נפ"מ אם בישל מער"ש במקרוגל אי חשיב בישול מותר לחממו בשבת, דאין בישול אחר בישול, אבל אי נימא דל"ח בישול איכא איסור דאורייתא לחזור ולחממו.

**והקשה** הפר"ח דהר"ן עצמו במסכת חולין כתב דאין איסור מה"ת על מליחה בשבת.

**ועכ"פ**, מדברי הרמב"ן והר"ן למדנו שבעיקרא דדינא שייך לחייב משום מבשל את המולח, ומה שלרמב"ן לא מחייב, היינו משום שאינו אלא כרותח ומ"מ אין בכוחו לבשל אלא כמו כלי שני.

**ותמה** השער המלך איך שייך לחייב משום מבשל, והרי אפילו בחמה אינו חייב משום מבשל, אף שעיקר הבישול ע"י חום ממש, וא"כ חזינן דבעינן אש דוקא, וא"כ מהכ"ת לחייב על מליחה משום מבשל. וכן הקשה הרב השואל בנו"ב מה"ת יו"ד סי' מ"ג.

**והנו"ב** כתב ליישב את דברי הרמב"ן, דאח"כ דאי הוי הטעם דפטור על בישול בחמה משום דלא הוי דומיא דמשכן, א"כ הוי נחא דאף מליחה באוכלים לא הוי במשכן, ולכך פטור. אבל הרמב"ן ס"ל דטעם הפטור משום דאין דרך בישול בכך, וכן פרש"י דשרי - "דאין דרך בישולו בכך". וא"כ כ"ז שייך רק בחמה, משא"כ במליחה דרך למלוח אוכלים להולכי דרכים וא"כ ע"כ מה שפטור ע"ז משום דחסר באיכות הבישול כמו בכלי שני, ואם אשכחן שמליח

בגמ' שבת לט. מבואר דבישול בחמה מותר. ובתולדות חמה, לרבנן גזור אטו תולדת האור, ולרבי יוסי לא גזור ומותר. ובטעם הדבר דבחמה אינו חייב משום מבשל, יש ארבעה צדדים:

- (1) דהוי שלא כדרך בישול, וכפשוטו.
- (2) לא הוי דומיא דמשכן.
- (3) לא הוי מספיק כדרך שיהיה חשוב ללמוד מהמשכן.
- (4) יש דין דוקא באש - או, משום שסתם בישול בתורה הוא באש. או, משום שיש חילוק בנפעל בין אש לחמה.

## ענף א'

**הנה** בר"ן ע"ז (לח:) הביא דברי רמב"ן דכתב דאע"פ דכלי שני אינו מבשל, מ"מ מבליע ומפליט, והוכיח כן מהא דאמרין דבמליחה בשבת אין חייב, דאין עיבוד באוכלין, ובכ"ז הדין הוא דמליח הרי הוא כרותח, אלמא דאע"פ שאינו מבשל לגבי שבת מ"מ שפיר מבליע ומפליט וה"נ לגבי כלי שני. והר"ן השיג ע"ז, דבגמ' רק אמרו שאין עיבוד באוכלים, אך מ"מ חייב משום מבשל. וז"ל: "לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד וכו', אבל שלא יהא בו משום בשול לא למדנו".

לא חשיב דרך בישול בכך, {יל"ע בגמ'}, ולעולם הטעם דבחמה משום דאין דרך בישול בכך.

ולפ"ז, המבשל במיקרוגל, אף דלא הוי אש, לפרש"י לרמב"ן ולר"ן, חייב משום מבשל כיון שדרך העולם לבשל בו, וא"כ לא דמי לחמה. ולהבנת השער המלך כיון דלא הוי דומיא דמשכן פטור, דומיא דחמה.

### ענף ב'

והנה בגמ' דף לט. איתא דלרבנן פטור על בישול בחמי טבריה, דדינו כתולדת חמה. ולרבי יוסי חייב כיון דחליף אפיתחא דגהינזום. ויש לפרש טעם חכמים בתרי אנפי, או דפליגי רבנן וס"ל דלא חליף אפיתחא דגהינזום אלא הוי חמה, (ואולי חומו מחמת הלבנה הפנימית בתוך האדמה, ודמי לחמה). או די"ל דס"ל לרבנן דאף דחליף אפיתחא דגהינזום, מ"מ לא חשיב בישול.

וי"ל דתלי בטעם הפטור בחמה, דאי הטעם משום דלא הוי דומיא דמשכן, א"כ אף אש דגהינזום לא הוי דומיא דמשכן, ולפ"ז רבנן מודו לר"י דחליף אגהינזום, אלא דאעפ"כ פטור דלא דמי למשכן. אבל אם טעם הפטור בחמה משום דאין דרך בישול בכך, אין סברא לחלק בין חליף אפיתחא דגהינזום, לחמה, דס"ס הנידון על המים במה הוחמו, וכיון דהדרך לבשל באש אז גם אש דגהינזום הוי אור, ואין נפ"מ בין אש שנמצאת באספמיה או בבבל, וא"כ רבנן דפטרי ע"כ פליגי אדר"י וס"ל דלא חליף אגהינזום.

מיהו י"ל, דאף אי נימא דס"ל לרבנן דהפטור בחמה משום דלא הוי כדרך, אפשר דמודו לר"י דחמי טבריה חליף

מבליע ומפליט א"כ ה"נ לעניין כלי שני דמבליע ומפליט.

וליישב את הסתירה בר"ן, אולי י"ל דהר"ן גופיה הוה ס"ל דטעם הפטור בחמה משום דלא הוי דומיא דמשכן, וא"כ ודאי שהוא הדין והטעם שבמליחה לא שייך לחייב משום מבשל, וא"כ אין כאן תחילת ראייה לעניין כלי שני. אך בע"ז רצה לדחות את ראיית הרמב"ן אפילו לפי הבנתו שטעם הפטור משום דאין דרך בישול בכך וא"כ שייך לחייב משום בישול א"כ מניין באמת שלא חייב על מליחה משום מבשל, דאין ע"ז גמ' מפורשת. אבל לעולם הר"ן גופיה פשט"ל מסברא דפטור על מליחה כיון שאין זה דומיא דמשכן.

אלא דא"א לומר כן, דהרי הר"ן גופיה העתיק פרש"י (יח. מדפי הרי"ף), דטעם הפטור משום דאין דרך בישול בכך, וא"כ הדרה קושיית הפר"ח למקומה.

וי"ל דלעולם הר"ן גופיה סבר דאין לדון כלל על מליחה שיהיה איסור בישול משום דלא הוי במשכן מליחה, ומליחה לא דמיא לאש. וא"כ מש"כ שחייב על מליחה זה אליבא דרמב"ן דס"ל דשייך לחייב על מליחה, ורק פטור משום דאינו אלא כרותח ואין בכוחו לבשל, דהא מנ"ל, דילמא לעולם כיון דמליח כרותח חייב משום מבשל, והגמ' לא קאמר אלא דפטור משום מעבד. אבל לעניין חמה, י"ל דשפיר חשיב דומיא דמשכן או משום דחמה נמי אש אלא דהוי אש בידי שמים ולא חשיב כ"כ שינוי מהמשכן, ולכך התם הטעם דפטור משום דלא הוי כדרך בישול.

ואולי י"ל דטעם הר"ן משום דסבר דהולכי דרכים חשיבי שעת הדחק ומשום כך

אגהינום, די"ל כמו שהביא הרמב"ן בשער הגמול דאש דגהינום נבראה ביום השני, ולכך ס"ל דהוי אש שונה לגמרי מהאש של העולם, ושייך לומר ע"ז דלא הוי כדרך.

### ענף ג'

**בשו"ת** אגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ב) דן בדין בישול במקרוגל בשבת, ולא הביא דבר מהנ"ל, אך כתב, דאין לומר דטעם הפטור בחמה משום דלא הוי דומיא דמשכן, דהא יש הרבה דברים שלא היו במשכן והוי תולדה, ואופה נמי לא היה במשכן וחייב, (וכ"כ הנו"ב שם). וגם אין לומר דהטעם הוא משום דהוי שלא כדרך, דא"כ אף למ"ד דחמי טבריה חליף אפיתחא דגהינום נמי הוי שלא כדרך. ומש"כ רש"י דאין דרך בישול בכך, אין כונתו כמו אין דרך בשאר מקומות, אלא כונתו דלא הוי דומיא דמשכן משום דהוי שלא כדרך. כלומר דאם היה דרך לבשל בחמה, שפיר היה חשוב להיחשב תולדה, ומשא"כ אפיה, אף שאינה דומה כ"כ לבישול, מ"מ דרך לאפות ולכך חשיב תולדה. ומש"כ הקרית ספר מטעם דאינו אש, כתב חלק מהטעם, כלומר דמזה הטעם לא הוה דומיא דמשכן. ולפ"ז ניחא החילוק בין אי חליף אגהינום לבין אי הוי חמה, דאף דבתרויהו אין דרך כ"כ לבשל, מ"מ משום כך אינו טעם לפטור, ורק למ"ד דחליף אגהינום הוי תולדת האור ממש, ולכך חשיב ללמוד מהמשכן. משא"כ למ"ד דהוי חמה כיון שאין דרך לא הוי חשוב ללמוד מהמשכן. ולפ"ז כתב נפ"מ לדינא, דהמבשל במקרוגל חייב חטאת, כיון שדרך לבשל בו שפיר הוי תולדה.

**ויש** לעיין טובא בעיקר ראייתו ממ"ד דחליף אגהינום, דהא בחמי טבריה הנידון על

המבשל במים עצמם, ומאי נפ"מ לגבי מקור החום, הא אם הדרך לבשל בחמי טבריה א"כ לדבריו חייב אף למ"ד דהוי חמה. ואם אין דרך לבשל בו, מאי אכפ"ל שזה אור, הא ס"ס אין דרך לבשל בו. אע"כ דדיינינן על מקור החום דאם הוי אור חייב אף שאין דרך לבשל במים. ואי הוי חמה פטור אף אי דרך לבשל במים, וצ"ע.

### ענף ד'

**בירושלמי** פ"ז ה"ב איתא דהמבשל בחמי טבריה חזקיה אמר אסור [ומשמע שם דחייב], רבי יוחנן אמר מותר. אמר רב מנא אזלית לקיסרין ושמעית רבי זריקן בשם חזקיה לחזקיה צריכה ליה פסח שיתבשל בחמי טבריא מהו. תרין אמורין חד אמר אסור וחרנה אמר מותר. מאן דמר אסור אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים. ומאן דמר מותר כי אם צלי ראשו על כרעיו ועל קרבו.

**לפ'** הקורבן העדה ר' זריקן הסתפק אליבא דחזקיה מה הדין לגבי קורבן פסח. והספק הוא אף שלגבי שבת חשיב בישול מ"מ לגבי פסח לא יחשב בישול, דגזירת הכתוב שיהיה אש ממש. אבל אליבא דריו"ח פשיטא שפטור מאותו טעם שפטור לגבי שבת. ואי נימא דס"ל דטעם ההיתר בשבת משום דלא הוי דומיא דמשכן, א"כ לגבי פסח לא שייך טעם זה וא"כ גם אליביה יש להסתפק, אע"כ מוכח שטעם ההיתר משום שאין דרך בישול בכך, א"כ אף לגבי פסח שייך טעם זה. וא"כ מוכח נמי, דלא כהאג"מ.

**אלא** דהפני משה מפרש שר' זריקא התכוון לומר דמה שחזקיה גופיה אמר שחייב, בתורת ספק ולא בתורת ודאי. ואח"כ מתחיל ספק חדש מה הדין חמי טבריה לגבי ק"פ,

כונתו שממילא נבין שמאותו טעם ל"ח בישראל לגבי פסח).

מיהו עכ"פ חזינן מהגמ' הנ"ל דלא כהאג"מ, דלדבריו מה עניין פסח אצל שבת, דבשבת אין כאן באמת חיסרון של "שלא כדרך", אלא מחמת שאין רגילים כ"כ לא חשיב למילף ממשכן, א"כ טעם זה ודאי דלא שייך בפסח.

### ענף ה'

בירושלמי בנדרים נסתפק בדין המעשן והמבשל בחמי טבריה בשר בחלב וכן לשבת, ואיבעיה לא איפשטא. ומשמע דאותו ספק הוא לשבת ולבשר בחלב, וא"כ למאי דקי"ל בבבלי דפטור בחמי טבריה בשבת, א"כ ה"ה גבי בשר בחלב. ולכאורה תלי אי החיסרון בשבת מטעם דלא דומיא דמשכן, א"כ טעם זה לא שייך בבשב"ח, וצריך להיות חייב. ומשא"כ לטעם דשלא כדרך, גם בבשב"ח שייך כן.

וז"ל הקובץ שיעורים בכתובות דף ס. יונק מפרק כלאחר יד הוא. נראה דהא דפטור בשבת בעושה כלאחר יד אינו דין מיוחד באיסורי שבת כמו מקלקל מלאכה שאצל"ג, אלא כן הוא בכל דיני התורה, שלא נאמרו אלא כפי דרך הרגיל, ומה"ט פטור באכילת והנאת איסור שלא כדרך אכילה והנאה דכיון דכתב קרא אכילה סתם לא איירי אלא בכדרכה, ותנא דבי ר"י ר"פ העור והרוטב על כל זרע זרוע כדרך שבנ"א מוציאין לזריעה, וראיה לזה, דפסח שבישלו בחמי טבריא דפטור כמו בשבת, דתולדת חמה אינו בישראל, וטעמא דפטור בשבת משום דאין דרך בישראל בכך, כמו שפירש"י שבת ל"ט, ונראה דה"ה לענין מבשל בב"ח בחמה דג"כ פטור משום דאין דרך בישראל בכך, עכ"ד.

וא"כ ספק זה הוא בין לחזקיה ובין לריו"ח. וע"כ צ"ל דאף שגבי שבת פטור, היינו משום דלא הוי דומיא דמשכן, משא"כ לגבי פסח לא שייך טעם זה וחשיב בישראל. אבל אי נימא דטעם הפטור משום דאין דרך בישראל בכך טעם זה שייך אף לגבי פסח.

ויש לדחות, דאף אי הטעם משום דאין דרך בישראל בכך מ"מ לגבי פסח חייב, דהחיסרון בלא דרך בישראל, הוא חיסרון ב"מעשה בישראל" ולא בתוצאה, משא"כ לגבי פסח, התורה לא אסרה רק את ה"מעשה בישראל", אלא את תוצאת הבישול, דהרי אפילו אם נפל הבשר למים ונתבשל נאסר, (כדתנן נטף מרטבו על החרס וחזר עליו, יטול את מקומו), ולכך אף בחמי טבריה "מאן דמר אסור אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים", דס"ס במציאות התבשל במים.

והנה בבבלי פסחים מ. אמרינן דהמבשל בחמי טבריה פטור משום בשל מבושל "מאי שנא בשבת דלא - דתולדות אש בעינן וליכא, פסח נמי לאו תולדות אש הוא". ובביאור הדבר אולי היה אפשר לדחוק כמו הצד בירושלמי דבעינן דומיא דצלי אש, ולכך בעינן תולדה דאש. אלא דרש"י כתב לגבי שבת, דלאו תולדות אש היא - הלכך לאו בישראל הוא, דליהוי חייב משום אב מלאכה. ולגבי פסח לא פרש כלום, ומשמע לכאורה דאותו טעם שנאמר לגבי שבת, שייך גם לגבי פסח. וצ"ב טעם הדבר כיון דלגבי פסח לא בעינן למעשה בישראל אלא הכל תלוי בתוצאה שנתבשל, א"כ אין זה דומה לשבת, וכנ"ל. (כלומר, דא"א לידחוק ברש"י את הירושלמי, דבשלמא אם רש"י היה שותק, היה מקום לדחוק שפרוש הסוגיא כטעם הירושלמי, אבל כיון שרש"י נחת לפרש ואפילו לא רמז לטעם הירושלמי, א"כ

בישול, אין כונתו לשלא כדרך הכללי, אלא דסתם בישול בתורה הכונה לבישול באש, הא בלאו הכי לא חשיב בישול, והראוני שכ"כ החת"ס בחולין ק"ג: (וע"ש שהביא מקור לזה). וזו כונת הקרית ספר שהביא האג"מ.

**והשתא** נ"חא הגמ' בפסחים דתולה קרבן פסח בשבת, דכמו דלגבי שבת פטור מטעם דבישול בתורה זה ע"י אש, ה"נ לגבי ק"פ שייך טעם זה. ומרווח הא דחמי טבריה תלי אי חליף אפיתחא דגהינום חשיב אש וחייב, משא"כ אי לא, פטור דלא הוי אש, ולא אכפ"ל כלל מה הדרך בחמי טבריה. וניחא נמי הספק בירושלמי לגבי קורבן פסח

**ולפ"ז** לגבי בשר בחלב, אף בדיעבד כשבישל לא יאסר, דסתם בישול בתורה הוא באש. כל זה נראה בדעת רש"י והר"ן שכתבו שטעם הפטור בחמה משום דהוי שלא כדרך, דכונתם דהדרך בישול בתורה זה ע"י אש, וא"כ אליביהו אין מקום לספק הירושלמי לגבי בב"ח.

**אך** נראה דהרמב"ם ס"ל דמזה דפשיטא ליה לבבלי לגבי שבת דפטור מוכח רק דאין חייב על המעשה בישול. אבל על המתבשל אכתי יש להסתפק. דמספק"ל, דאם טעם הפטור בשבת משום דלא כדרך כללי (כהקוב"ש), א"כ בבבב"ח שפיר חשיב החפצא מבושל, אבל אי נימא דהשלא כדרך היינו שבישול בתורה היינו באש, א"כ אף כשנתבשל לא חשיב מבושל והאוכלו אינו לוקה. ולכך דקדק הרמב"ם דהאוכלו פטור ואינו לוקה, אבל לבשלו י"ל דאין צד שחייב.

**ובזה** מיושבת קושיית הפר"ח, דאף דבבלי פשט"ל שפטור לגבי שבת וה"ה דפטור על בישול בשב"ח, אך אכתי יש

**אלא** דהרמב"ם כתב דהמבשל בשר בחלב בחמי טבריה פטור ואין לוקין עליו, ומשמע מדברי המ"מ דמשום דהיא בעיה דלא אפשטא בירושלמי.

**והפר"ח** בר"ס פ"ז השיג ע"ז דכיון דקי"ל בבבלי דבשבת פטור א"כ ה"ה בבבב"ח. וכן משמע שנוקט הש"ך (שם) דבב"ח אסור רק מדרבנן.

**ועכ"פ** גם מזה מוכח דלא כהאג"מ, דלדבריו בעצם אין שום חיסרון בחמה, ורק דלגבי שבת דבעינן דומיא דמשכן, בעינן דבר חשוב שדרכו בכך, ואין זה שייך לבשר בחלב דהוי כדרך גמור.

**והנה** יל"ע, דלפי הצד שפטור על בישול (בב"ח), א"כ מה דין האוכלו, דלכאורה אם הטעם שפטור על בישולו משום דלא כדרך יש לדון כן רק על הפעולה אבל על התוצאה לכאורה ודאי שחשיב "מבושל", ופשיטא שחייב. אלא דלא משמע כן מלשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו המעושה "והמבושל" בחמי טבריה וכיוצא בהן אין לוקין עליו וכן "המבשל" בשר במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר או שבשל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו מושם בשר בחלב. ומדוקדק מלשונם דהספק הוא על בשר שהתבשל כבר בחמי טבריה, וצ"ב דאפי' אם הטעם דפטור מצד שלא כדרך, הא מ"מ לענין דיעבד אין בזה נפקותא. ועוד יש לדקדק, דמלשונם משמע דעיקר הספק הוא דוקא על המתבשל, אבל על המבשל משמע שאין נידון, דהא רק לגבי המבשל במי חלב כתבו "המבשל", וצ"ב.

**ענף ו'**

**ומוכח** מכל זה דמש"כ רש"י לאו דרך

טבריא לאו תולדת האור נינהו ולענין הגעלה ודאי אפי' למאן דסבר חמי האור נינהו אין מגעילין בהן דבהגעלה בעינן כבולעו כך פולטו ומיהו כלי שנאסר על ידי חמי טבריא מגעילין אותו במי טבריא, עכ"ל), ואתי נמי שפיר כל הלן. ועכ"פ לפי דבריו פשיטא דפטור על בישול במיקרוגל.

כל זה כתבנו כפי הנראה לקוצ"ד, (ויש עמדי עוד אריכות דברים בזה), אך כבר דברו בזה פוסקי דורינו, מלבד האגרות משה הנ"ל, עיין בספר שבות יצחק דיני מקרוגל פ"ד בשם הגרי"ש אלישיב, שו"ת שבט הלוי ח"י סי' ס"ב, חוט השני סי' שי"ח, ילקוט יוסף (שבת ג' עמ' ק"ג).

להסתפק בדין האוכל בשר וחלב שנתבשל בחמי טבריה<sup>א</sup>.

ולפ"ז דין בישול במקרוגל, לרמב"ם הוא איבעיה דלא איפשטא בירושלמי. (דהספק הוא אם הטעם שלא כדרך כפשוטו, או משום דבעינן אש דוקא). לרש"י ור"ן פשיטא דפטור דבעינן אש דוקא. ולרמב"ן דס"ל דהיה מקום לחייב על מליחה משום מבשל, א"כ פשיטא דחייב.

ובאגל"ט ס"ל דהחיסרון בחמה הוא מטעם דהוי שינוי בנפעל בחפצא, (ויש לסייעו מדברי הריטב"א בפסחים מא. וז"ל כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כרב חסדא דחמי



א. מיהו אכתי יל"ע לרמב"ם מה הספק, הא ממה שפטור בק"פ על המתבשל מוכח דהטעם משום דבעינן דוקא אש.

## הרב אביחיל לוי

## בביאור איסור פסיעה גסה בשבת

איסור דרבנן משום סכנה, אולם אי נימא שאיסור סכנה זה הוא דאורייתא, א"כ הדרא קושיין לדוכתא.

**ובקושיא** זו אתי שפיר שיטת רב הונא דלא ס"ל כרבא משום שסובר דליכא למימר שהפס' בא לאסור דבר שאסור אף בחול משום סכנה, אולם לרבא קשיא.

**ונראה** ליישב דכיון שיכול להחזיר לעצמו חולשת הראיה על ידי הקידושא דבי שימשי, לא נחשב לסכנה שאסורה מדין סכנה, ולכן בא הפס' ללמדנו שבשבת אפ"ה אסור משום כבוד שבת.

**ולכאוו'** צ"ב לפי"ז במה שאמר ר' ישמעאל וכי בחול מי הותרה, הרי יכול להחזירה בקידושא דבי שימשי.

**ונראה** ליישב שבחול נאסר למי שלא מחזירה בקידושא דבי שימשי.

**ונראה** עוד ליישב שהנפק"מ בסומא שאינו רואה, ולו לא נאסר ביום חול לפסוע פסיעה גסה משום סכנה, ואפ"ה נאסר לו בשבת משום כבוד השבת.

**ובביאור** ומהדר ליה בקידושא דבי שימשי אשכחן פלוגתא בזה שרש"י פירש השותה מ"יין של קידוש בלילי שבתות ויש להסתפק בזה אם די בזה ששותה כל שהוא, או שמא ברביעית שהיא חשובה לגבי ברכה אחרונה על היין.

**ובריטב"א** כתב ויש שפירש שנותן מ"יין הקידוש בעין, והקשה מהא

**איתא** בשבת ק"ג. על הפס' וכבדתו מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת הילוכך של חול. ובגמ' ק"ג: מקשה מאי היא כי הא דאמר רב הונא אמר רב ואמרי לה אמר ר' אבא אמר רב הונא היה מהלך בדרך ופגע באמת המים, אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר, ואם לאו אסור. מתקיף לה רבא היכי ליעביד ליקיץ קמפיש בהילוכא, ליעבר זימנין דמתווסן מאניה מיא ואתי לידי סחיטה, אלא בהא כיון דלא אפשר שפיר דמי. אלא כדבעא מיניה רבי מר' ישמעאל בר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, אמר לו וכי בחול מי הותרה, שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר ליה בקידושי דבי שימשי.

**ופירש"י** מהו לפסוע פסיעה גסה. מי עבר משום עשות דרכיך. פסיעה גסה יותר מאמה פסיעה בינונית אמה קידושא דבי שימשי השותה מ"יין של קידוש של ליל שבת.

**ולכאוו'** צ"ב לשיטת רבא דאחר שאמר ר' ישמעאל לרבי וכי בחול מי הותרה, והיינו שאף ביום חול אסור לפסוע פסיעה גסה, משום סכנה ועובר על ונשמרתם מאד לנפשותיכם, א"כ לשם מה בא הפס' וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך של חול, שלא לפסוע פסיעה גסה שאף בחול אסורה משום סכנה, ואי נימא שאיסור סכנה זה אינו דאורייתא אלא דרבנן, אתי שפיר שבא הפס' מדברי קבלה לאסור פסיעה גסה בשבת אע"ג שבחול הוא



**ובחידושי** הר"ן הובא נמי מחלוקת זו שכתב ומהדר ליה בקידושא דבי שימשי יש מפרשים כששותה מתרפא, אבל רב עמרם ורבינו יצחק בין גיאת כתבו דאיכא אינשי דשפו עינייהו בחמרא דקידושא ואבדלתא.

**וכתב** הרב יונתן דהמשימין מיין הקידוש על עיניהם טועים הם שאסור לתת יין אל תוך העין, משום דהוא מלקה הגוף ועבר משום בל תשחית.

**וחזינן** בשיטה ששמים על עיניהם מהיין היינו של הקידוש והבדלה.

**וכתב** עוד הר"ן ודוקא להילוך של חול מרפא אבל להילוך של שבת לא מרפא ואין לו תקנה כלל. וכן כתב הרא"ה שהילוך של שבת אסור ואין לו תקנה. וכן הובא בריטב"א. והחידוש בזה שאף ביין הקידוש של ליל שבת הבא אחריו לא מהני אלא בקידוש ליל שבת מועיל לפסיעות של אותו שבוע בלבד, אולם לשיטות שהובא בתחילת דברי הר"ן שאף ביין הבדלה מועיל, א"כ יש לו תקנה בהבדלה, ואפשר לדחות שמועיל רק בקידוש והבדלה יחד.

**ובאליה** רבה ובאליה זוטא או"ח ש"א כתב לחדש דהא דקאמר בגמ' ומהדר ליה בקידושא דבי שימשי לא נאסר בחול, ולכן שאלו על שבת, וא"כ לפי"ז י"ל שנחלקו אם מותר לעשות בעצמו סכנה כשיכול אח"כ לרפאותה, או שאפ"ה נאסר.

**ויש** לדחות שאף לר' ישמעאל מותר ורק שלא ס"ל שקידושא דבי שימשי מהני.

**ונראה** עוד לבאר לשיטת האליה רבה והאליה זוטא דהא דקאמר בגמ' ומהדר ליה, היינו ומתריך לו רבי לר' ישמעאל בקידושא דבי שימשי, דכיון שיש לו תקנה לא נאסר ביום חול.

דאיתא בגמ' קח: שאסור ליתן יין בתוך העין בשבת משום רפואה ועל גב העין מותר, וא"כ אמאי לא נאסור משום רפואה.

**ותירץ** שיש שפירשו שנותן ממנו על גבי העין ולא בתוכו שאסור, ואחרים פירשו דכיון שאין רפואתו בטבע העין, אלא בחביבות המצוה וקדושתה, אפ' בתוך העין מותר, וא"כ יוצא נפק"מ בין התירוצים אם רפואה שהיא סגולית כגון זה שמתרפא בחביבות המצוה וקדושתה אם ג"כ נאסר בשבת משום רפואה.

**ובמאירי** כתב שמהדר ליה בקידושא דבי שימשי שכל שהוזק בה בחול מתרפא ממנה במנוחת השבת, והוא המשל בקידושא דבי שימשי, כלומר משיכנס בקדושת שבת, וא"כ לשיטת המאירי לא קשה קושיית הריטב"א, וכן לשיטת רש"י לא קשה דכיון שאף הבריאים שותים יין לא הוי רפואה, שלא מוכח הדבר ושרי.

**ונראה** לבאר בזה שמנוחת השבת היא הרפואה לפסיעה גסה שהפוסע פסיעה גסה וממהר יותר מהרגיל הוי בזה חיסרון בראייתו, שהרי צריך לראות שהקב"ה מנהג את העולם ומפרנס לכל בריה, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אפי' כמלוא נימא, וא"כ לא צריך לפסוע פסיעה גסה ולמהר יותר מדאי בהשתדלות שעושה האדם, והפוסע פסיעה גסה ולא רואה שהקב"ה מנהג את העולם מדה כנגד מדה, ממעט אחד מחמש מאות ממאור עיניו וחוזר ראייתו במנוחת השבת, והיינו שכשאדם נח בשבת מעבודתו ומלאכתו היינו שמאמין ורואה בשכלו שלא יגרע חלקו בפרנסתו בזה ששומר שבת, שהקב"ה מנהיג את עולמו, ומפרנס לכל בריותיו, ועי"ז בא הרפואה לאדם במאור עיניו.

**ואיתא** בברכות ו: אמר ר' זירא מריש הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפירקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא, כיון דשמענא להא דר' תנחום אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה, ואפילו בשבת שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, אנא נמי רהיטנא.

**ולכא' צ"ב** דמיעקרא מה סבר.

**ועוד צ"ב** שאחר שלרוץ בשבת הוא חילול שבת, איך מותר לרוץ אף לדבר מצוה.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת קיג. ממצוא חפצין חפצין אסורין חפצי שמים מותרים, ובעשות דרכין לא נאמר לימוד זה דרכין אסורים דרכי שמים מותרים. ובזה יש לבאר שזה היה ההו"א של רב הונא שבוזה לא נאמר ההיתר של דרכי שמים מותרים. אולם כששמע את דברי ר' תנחום אמר ר' יהושע בן לוי שלעולם ירוץ אדם לדבר הלכה אפי' בשבת, שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, וא"כ ילפינן שכשם שלומדים חפצין אסורים חפצי שמים מותרים, הכא נמי ילפינן דרכין אסורים דרכי שמים מותרים, ולכן חזר בו רב הונא.

**אולם** נראה עוד לבאר ע"פ מש"כ בטור או"ח ש"א כתוב בספר המצוות בחורים המתענגים בקפיצתם ובמרוצתם מותר. וכן לראות כל דבר שמתענגים בו מותר לראותו. והובא בשו"ע או"ח ש"א, ב.

**ולכא' צ"ב** דאחר דחזינן שלרוץ בשבת הוא חילול שבת, א"כ אמאי שרי לבחורים המתענגים בקפיצתם ובמרוצתם.

**ונראה** לבאר ע"פ מה שיש לחקור אם איסור זה לפסוע פסיעה גסה ולרוץ בשבת זה איסור בפני עצמו, או שהוא חלק ממצות כבוד ועונג שבת, ונראה בזה דכיון דכתיב

וכבדתו מעשות דרכיך. חזינן שהוא דין בכבוד שבת לכבד את השבת בהליכתו, וא"כ י"ל שבזמן שכבוד האדם או עינוגו הוא לרוץ או לפסוע פסיעה גסה בשבת, א"כ זה כלל לא נאסר, שהרי הוא בזה כבודו ועינוגו.

**ובזה** יש לבאר שלכן בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם וזה להם מצות עונג שבת, זה לא נאסר כלל, וכן הרץ ופוסע פסיעה גסה כשהולך לבית הכנסת שזה הוא כבודו של האדם ועינוגו לרוץ לדבר מצוה, זה כלל לא בכלל האיסור.

**ובזה** יש לבאר ההו"א של ר' זירא שלרוץ אף לדבר מצוה הוא חילול שבת, שסבר שהוא איסור בפני עצמו שלא לפסוע פסיעה גסה בשבת, וכיון ששמע לדברי ר' תנחום שמותר, והיינו שזה כלל לא היה בכלל האיסור, הוא מדי כבוד שבת, אולם לרוץ לדבר מצוה שזהו כבודו ועינוגו של האדם בזה מותר.

**ונראה** לבאר עוד ההו"א של ר' זירא ע"פ מש"כ בר"ן ובריטב"א שהפסוע בשבת פסיעה גסה לא מועיל לו תקנה ביין הקידוש, וא"כ יש בזה סכנה אין לה תקנה, ושלא כיום חול שיש תקנה, ולכן סבר שכיון שיש סכנה ללא תקנה, א"כ יש בזה חילול שבת, ואחר ששמע דברי ר' תנחום היינו כדאיתא בפסחים ח: ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, ובזה יש חשש קלוש שאינו ניכר בפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו, בזה זכות המצוה תועיל לו שלא ינזק כלל.

**ובפירש"י** בברכות ו: כתב מחליין רבנן שבתא. דאמר מר אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת. שנאמר אם תשיב משבת רגליך.

חפצי שמים מותרים, ובוה מבואר דברי רש"י שכתב על ההו"א של ר' זירא דמחליין רבנן שבתא אף שהיתה ריצה לדבר מצוה משום שסבר שהילפותא היא מהפס' אם תשיב שבת רגליך, וא"כ אין חילוק בין דבר מצוה לדבר הרשות, אולם אחר ששמע דברי ר' יהושע בן לוי שלרוץ לדבר מצוה שרי, והיינו משום שנלמד מעשות דרכיך, וילפינן דרכי שמים מותרים.

**ובזה** מבואר דפירוש"י בשבת קיג: ד"ה מהו הובא בהדיא הילפותא דמעשות דרכיך ולא מאם תשיב משבות רגליך.

**ונראה** עוד ליישב בדרך זו שרש"י מיירי בהו"א של ר' זירא שאף לדבר מצוה אסור משום שסבר שהילפותא היא מהפס' אם תשיב משבת רגליך, שיש איסור לפסוע פסיעה גסה והוא איסור בפני עצמו, ולא משום כבוד השבת, וא"כ אף לדבר מצוה אסור וכיון ששמע לדברי ר' יהושע בן לוי שמותר לרוץ לדבר מצוה התחיל גם הוא לרוץ, והיינו משום שנלמד מוכבדתו מעשות דרכיך שהוא איסור משום כבוד שבת, ואם כן כשרץ לדבר מצוה שזהו כבודו מותר, ותירוצים אלו אתי שפיר לשיטת רש"י שהביא הפס' דאם תשיב משבת רגליך על ההו"א של ר' זירא ולא מיישב שיטת הטור שהביא להלכה שנלמד מהפס' אם תשיב משבת רגליך.

**ונראה** עוד לבאר הפס' מעשות דרכיך אתי לרב הונא בשבת קיג: דהא דילפינן שלא יהא חילוכך בשבת כהילוכך שבחול, היינו למימר שהיה מהלך בשבת ופגע באמת המים אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתיעקר שניה מותר ואם לאו אסור, והיינו מעשות דרכיך שהולך לדרכו אולם לרבא דפליג וס"ל שהלימוד שלא יהא חילוכך בשבת כחול אתי למימר שאסור

ולכאז' צ"ב שהרי לימוד זה נלמד מעשות דרכיך, שלא יהא חילוכך של שבת כהילוכך של חול, ולא מהפס' אם תשיב משבת רגליך, וכן איתא בטור או"ח ש"א כפירוש"י שכתב אם תשיב משבת רגליך, ודרשו חז"ל שלא יהא חילוכך של שבת כהילוכך של חול, על כן אין לו לאדם לרוץ בשבת כדרך שעושה בחול, אבל אם רץ לדבר מצוה כגון לבית הכנסת או כיוצא בו, מותר.

**והקשה** בדרישה ותמה אני שבגמ' מפיק לה מדכתיב מעשות דרכיך.

**וכתב** ליישב ואולי דמשמע לרבינו שיותר משמע לשון אם תשיב משבת רגליך שלא יהא חילוכך מלשון מעשות דרכיך. ואפשר שגם הגמ' נתכוונה לכך. והקשה על זה שלא מצינו בתלמוד בשום מקום שנקט סוף פסוק ומפיק ליה מריש הפס', אלא איפכא מצינו יעו"ש בדבריו מש"כ עוד לתרץ.

**ובהערות** הובא מספר תוספת שבת מאמר מרדכי וחמד משה ליישב ע"פ מש"כ הסמ"ע בחו"מ רנ"ט ושל"ח שדרך הש"ס לפעמים למנקט ריש המקרא. וכוונתו לסיפא דקרא, וכאן נוח יותר להתחיל בשל שבת באם תשיב משבת רגליך, שבסיפא מעשות דרכיך לא מוזכר שבת.

**ונראה** עוד ליישב פירוש"י שמש"כ דילפינן מאם תשיב משבת רגליך היינו בהו"א של ר' זירא, והיינו שיש נפק"מ שאם לומדים מאם תשיב משבת רגליך, א"כ משמע אפי' לדבר מצוה, שלפסוע פסיעה גסה הוא חילול שבת ברגלים, ומה לי דבר רשות או דבר מצוה. אולם דילפינן מעשות דרכיך בזה י"ל דרכיך אסורים דרכי שמים מותרים וכדילפינן בשבת קיג. חפציך אסורים

לפסוע פסיעה גסה זה ילפינן מאם תשיב  
משבת רגליך, אולם בפירש"י התם בגמ'  
קיג: כתב מהו לפסוע פסיעה גסה מי עבר  
משום עשות דרכיך, אולם לשיטת הטור אתי  
שפיר תירוץ זה.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בה'  
שבת כד, ד ואסור לרוץ ולדלג  
בשבת שנאמר מעשות דרכיך. שלא יהא  
הילוכך בשבת כהילוכך של חול. חזינן דנקט  
תרת לרוץ ולדלג.

**ויעו'** במשנ"ב או"ח שא, ס"ק ב ובשעה"צ

ס"ק ג מש"כ בזה. ובזה יש לבאר בשיטת  
רש"י והטור שמוכבדו מעשות דרכיך ילפינן  
האיסור לפסוע פסיעה גסה ולרוץ. והיינו  
בדרכו של האדם. ומהפס' אם תשיב משבת  
רגלך ילפינן נמי שאסור לקפוץ.

**ויעו'** נמי בעירובין נב: דילפינן מהפס'  
אם תשיב משבת רגלך גבי היוצא  
מחוץ לתחום ורגלו אחת בתוך התחום אם  
יכול להיכנס.

**חזינן** שמפס' זה ילפינן גבי הליכה בשבת.



הרב יאיר מיינקוס

## בדין ששה מתפללין בצירוף ארבעה אי חשיב תפילה בציבור

כידוע עקב המצב השורר בארה"ק שיש מחלה מדבקת ר"ל ויש חשש הידבקות, ובעקבות כך תיקנו לקיים תפילות מצומצמות ביותר, ואף של עשרה אנשים בלבד.

נתעורר נידון כיצד יש לנהוג כשחלק מהאנשים אינם אווזים ביחד בתפילה, וכשבאים להתפלל שמונה עשרה אין עשרה שמתפללין ביחד, יש לדון אי גם בששה מתפללין, בצירוף ארבעה חשיב תפילה בציבור, או דילמא כל שאין עשרה שמתפללין כאחד, לא חשיב תפילה בציבור.

**ובשו"ת** בצל החכמה (ח"ד סי' קל"ה אות ח') הביא את דברי החלקת יעקב, והוסיף עוד, אני בכל המקומות שעברתי לא ראיתי להדר, רק אחר ששה שלא התפללו. וכן ראיתי בארה"ק לחזור אחר ששה בלבד.

**ובמנחת יצחק** (ח"ל ס' ו') הביא מהכסף משנה (פ"ח מהלכות תפילה ה"ג) דבי' בדברי הרמב"ם דהא דסגי בששה שמתפללין, הוא משום דרובו ככולו, ולכן כ' אין לחלק בין חזרת הש"ץ לתפילה בלחש, ובשניהם מהני ששה מתפללין ובצירוף ארבעה משלימים.

**ובאמת** כך פסקו בטור ובשו"ע (סי' נ"ה סעיף ו') גבי קדיש וקדושה דצריך עשרה, דאפשר לצרף לעשרה אף מי שאינו יכול לענות עמהם, כגון שהוא מתפלל או ישן.

**והוסיף** במ"ב (שם ס"ק ל"ב) דה"ה יותר מאחד, ובלבד שישארו רבם שאין מתפללים שמונה עשרה, ויכולים לענות עמהם."

**מבואר** דלקדיש וקדושה אפשר לצרף ארבעה, שאין יכולין לענות כדי

הנה במושכל ראשון נראה דלא מהני צירוף, מאחר וצריך עשרה, מאי מהני אלו שמצטרפין בלא שמתפללין.

**והנה** הרמב"ם (פ"ח מהלכות תפילה ה"ד) כ' וז"ל "וכיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהן, ואפילו היו מקצתן כבר התפללו ויצאו ידי חובתן, משלימים בהן עשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו, וכן אין אומרים קדושה, ולא קוראין בתורה ומברך לפניה ולאחריה, ולא מפטירין בנביא אלא בעשרה", עכ"ל.

**וב'** בחלקת יעקב (ח"ב סי' קל"ח אות ב') דמשמע מדבריו, דרוב עשרה מהני לחזרת הש"ץ, ולכל דבר שבקדושה, וכן לענין תפילה בציבור חשיב רוב שמתפללין לתפילה בציבור, מהא דכ' "כיצד היא תפילת ציבור", וסיים "והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו".

**וסיים** דכן נוהגין מקדמת דנא, וחיפשתי ולא מצאתי מי שיאמר ההיפך מזה.

שיהיה עשרה, וא"כ לכאור' אפשר לדמות קדיש וקדושה, לתפילה בציבור.

**וכן** בעמק ברכה (הלכ' תפילה פ"ו) כ' דמרגלא בפומיא דרבנן, דהא דמצטרפין מיצוט שכבר התפללו למנין עשרה, לא מהני אלא לענין דבר שבקדושה, כגון קדיש או קדושה, אבל לא מקרי עי"ז תפילת הציבור, אלא דוקא בעשרה מתפללין. והוסיף דכ"כ בספר יד אליהו להגר"א מקליש ז"ל לתפילת הציבור לא מהני שום צירוף.

**וב'** עוד דלענ"ד נראה שאינו כן, ואף לתפילה בציבור מהני בצירוף ארבעה.

**והוכיח** כן מהמג"א (סי' ס"ט סק"ד) גבי הפורס על שמע, דכ' "דאם אין שם ששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש, רק יתחיל מיד בקול רם, דהא עיקר הכוונה בחזרה משום קדושה". משמע דאי איכא ששה שלא התפללו עדיין, יתפללו בתחילה בלחש משום תפילה בציבור.

**וביאר** במ"ב (שם סק"ח) דכשיש רוב מנין הוי כציבור גמור.

**ולכן** סיים העמק ברכה, דאין חילוק בין דבר שבקדושה לתפילה בציבור, ומהני שישה מתפללין בצירוף ארבעה.

**וכן** הביא במנחת יצחק (ח"ט סי' ז') מהמחנה אברהם (ח"ב סי' ט') דכ' כן. והוסיף להוכיח דאל"כ אמאי חוזר הש"ץ בקול רם אף בדבאיכא פחות מעשרה מתפללין, הא כיחידים חשיבי, ולכן ע"כ דכשיש עשרה חשיב שפיר מנין, והוי תפילה בציבור.

**אמנם** בחיי אדם (כלל י"ט אות א') כ' "דהרועה שתקובל תפילתו, ידקדק להתפלל עם הצבור דוקא כדכתיב "הן א-ל כביר ולא ימאס", וכתוב "בעת צרה עניתך",

ואימתי הוא עת רצון בשעה שהציבור מתפללין, וכל י' נקראו רבים, ועיקר התפילה בצבור היא תפילת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה, הוא רק משום לשמוע קדיש או קדושה וברכו, ולכן אינם מקפידים להתפלל ביחד רק שיהיה עשרה בביהכנ"ס, והוא טעות גדול, ולכן חוב על האדם שימהר לבוא לביהכ"נ שיתחיל עם הש"ץ, בכדי שיוכל להתפלל כסדר". והביאו במ"ב (סי' צ' ס"ק כ"ח).

**מבואר** מדבריהם שצריך דוקא עשרה מתפללין ביחד, בכדי שיחשב תפילה בציבור.

\* \* \*

### ביאור שיטת הרמב"ם

**הובא** לעיל דברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות תפילה ה"ב) שכ' "כיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין, ואין לעשות כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהן ואפילו היו מקצתן כבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימים בהן עשרה, והוא שיהיו רוב העשרה לא התפללו" וכו'.

**ודייקו** החלקת יעקב והמנחת יצחק, דכיון דפתח דבריו "כיצד היא תפילת הציבור", וסיים "והוא שיהיו רוב העשרה לא התפללו". דכוונתו דגם לתפילת הציבור מהני, צירוף ארבעה שכבר התפללו, לששה מתפללין.

**וקשה** על דיוקם זה, דהרי הרמב"ם קאי גבי חזרת הש"ץ, דהרי כ' "אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין", דזהו חזרת הש"ץ, ובזה כ' דמהני צירוף ארבעה שכבר התפללו, וא"כ איך אפשר להביא ראיה לדין

## מנורה צירוף מתפללין לתפלה בציבור בדרום קג

ביחד רק שיהיה עשרה בביהכנ"ס, והוא טעות גדול, ולכן חוב על האדם שימהר לבוא לביהכ"נ שיתחיל עם הש"ץ, בכדי שיוכל להתפלל כסדר".

**וביארנו** דמשמע דכוונתו שצריך דוקא עשרה מתפללין ביחד, בכדי שיחשב תפילה בציבור.

**אולם** בבית ברוך (על החיי אדם שם סק"ג) כ' דאי"ז כוונת החיי אדם והמ"ב דצריך עשרה לתפילה בציבור, דא"כ היה לו להביא את דברי הרמב"ם דלעיל ולדחותו, ולכן אין להוכיח מדבריהם, דצריך דוקא עשרה לתפילה בציבור.

**והוסיף** במנחת יצחק (ח"ט סי' ו') דכל כונת החי"א הוא, להוציא מלב הטועים שדי אם מתפללין בפנ"ע בבית הכנסת, בהמצא י' בני אדם, ולא שצריך דוקא עשרה מתפללין ביחד, ולא מהני ששה מתפללין ובצירוף ארבעה.

**בכ"א** באגרות משה (או"ח ח"א סי' כ"ט) כ' כמו שביארנו, דודאי דכוונת החי"א והמ"ב לזה דצריך עשרה דוקא לתפילה בציבור, ודוחק לומר דכל כוונתם לאפוקי מהטועים שחושבים דסגי במה שיש עשרה בבית הכנסת, ומתפללים ביחידות, דא"כ לא היה להם להאריך כ"כ, אלא לכתוב דעיקר תפילה בציבור הוא, תפילת י"ח דהיינו שיתפללו ביחד, ואי לאשמועינן דעשרה הם ציבור, הרי כבר הזכיר דין זה למעלה.

**ולכן** ע"כ דכוונת החי"א והמ"ב דהא, דצריך עשרה אנשים שמתפללים ביחד, כדי שיהא דין תפילה בציבור.

**והוסיף** (שם סי' כח) דאין לומר בזה רובו ככולו, כיון דבדבר שצריך

תפילה בלחש, דשמא יש לחלק בין חזרת הש"ץ לתפילה בלחש, [כמו שנבאר בהמשך], וא"כ אף דמהני צירוף, גבי חזרת הש"ץ, אינו בהכרח ראייה דמהני, גבי תפילה בלחש עצמה.

**ואף** מה שכ' הרמב"ם בלשון "תפילת הציבור", אינו ראייה דתפילה בלחש, בששה בצירוף ארבעה מיקרי תפילה בציבור, דאפשר לבאר ע"פ מש"כ ברדב"ז (ח"ד תשובה צ"ב) שהיה מנהג במצרים שהנהיג הרמב"ם, שהש"ץ מתפלל תפילה אחת בקול רם, והקהל לא היו מתפללים בלחש, כדי שלא כל אחד יהפך פניו לספר עם חבריו כשהש"ץ חוזר התפילה, כיון שהוא כבר יצא בלחש, וכשיראה אותו חבריו שאינו בקי יעשה גם הוא כן, ולכן תיקן הרמב"ם שלא יתפללו בלחש, אלא יצאו כל הקהל ידי חובתם ע"י הש"ץ.

**וכך** מדויק מדברי מהרמב"ם, מהא דלא הזכיר כלל דין תפילה בלחש.

**וכך** כ' בהדיא באגרות משה (או"ח ח"א סי' כ"ח), בדברי הרמב"ם.

**ובעי"ז** כ' בעמק ברכה (הלכ' תפילה פ"ו) [דאף דסבירא ליה דאפשר לצרף ארבעה שהתפללו לששה מתפללין, לדין תפילה בציבור], אין להוכיח כן מהרמב"ם, דהרי כ' "דאין עושין כן בפחות מעשרה שומעין", דהוא דין בחזרת בש"ץ.

### ביאור שיטת החיי אדם

**הובא** לעיל דברי החי"א, "דעיקר התפילה בצבור היא תפילת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון, שעיקר להתפלל בעשרה, הוא רק משום לשמוע קדיש או קדושה וברכו, ולכן אינם מקפידים להתפלל

שיעור אף משהוא מעכב, ואין שייך בזה רובו ככולו.

**ולכן** סיים האג"מ (שם סי' ל') דששה מתפללין וארבעה מצטרפין, אין להחשיב זה לתפילה בציבור, אלא רק כשכל העשרה מתפללין.

**ולענ"ד** נראה להוסיף דלא קשיא מה שהקשה הבית ברוך, דאי ס"ל לחי"א דלא מהני צירוף ארבעה לששה מתפללין לתפילה בציבור, אמאי לא הביא דברי הרמב"ם, ודחה אותם, מאחר וביארנו בדברי הרמב"ם דלא קאי כלל גבי תפילה בלחש.

### ביאור שיטת המ"ב

**השתא** דמבואר שפיר דס"ל לחי"א דלא מהני צירוף לתפילה בציבור, וצריך דוקא עשרה מתפללין ביחד, וכך סבר המ"ב.

**קשה** ממה שכ' המ"ב לעיל גבי הפורס על שמע, "דרוב מנין הם כמו ציבור גמור", וא"כ דבריו סתרי להדדי, אי רוב עשרה סגי למנין, או דצריך דוקא עשרה מתפללין?

**ונראה** לענ"ד ליישב דודאי דס"ל למ"ב, דצריך דוקא עשרה מתפללין ביחד כדי שיהא דין תפילה בציבור כמו שהסקנו, ומה שכ' גבי הפורס על שמע דרוב מנין כציבור גמור, הוא דוקא לענין חזרת הש"ץ דבאיכא ו' שלא התפללו, אפשר לצרף עוד ארבעה שכבר התפללו, ואז יוכל החזן לחזור התפילה, כיון דאיכא רוב ציבור, חשיב כציבור גמור לענין דיני הציבור, ולא חשיבי כששה יחידים, אלא כציבור. [בדליכא ששה מתפללין, אף אי יצטרפו עוד לעשרה, אין יכולים לומר חזרת הש"ץ, דס"ס אינם רוב ציבור].

**ויש** להוסיף דגם כשיש ששה מתפללין וארבעה מצטרפין, דשכינה שורה ביניהם, דקרינן ביה "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולכן אפשר לומר דבר שבקדושה, כגון קדיש וקדושה, [וכן חזרת הש"ץ בעשרה שומעין ועונים], אבל מעלת הציבור דאיכא בעשרה מתפללין, דאין הקב"ה מואס בתפילת רבים ושאינה חוזרת ריקם, אין להם.

**והביאור** הוא דגבי חזרת הש"ץ מצטרפין הארבעה ע"י ענייתן, דס"ס איכא עשרה עונים, משא"כ בתפילה בלחש, איך יצטרפו הארבעה, מאחר ואינם עונים ואינם מתפללין.

**ובך** מצאתי שכ' באגרות משה (או"ח ח"א סי' כ"ח וכ"ט) בישוב דברי המ"ב.

**והוסיף** דאף דבששה מתפללין בבית הכנסת איכא שכינה עמהם, כדכתיב "אלוקים נצב בעדת א-ל", אי"ז מצד מעלת תפילה בציבור, אלא מדין תפילה בבית הכנסת, כדאמרי' בגמ' (ברכות דף ו' ע"א) ומעלת תפילה בציבור, דאין הקב"ה מואס בתפילה "הן א-ל כביר לא ימאס", וכתוב "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי", ודריש רבי נתן (בברכות דף ח"א) מפסוקים אלו דאין הקב"ה מואס בתפילת רבים, והוא דוקא בעשרה מתפללין.

**ובך** כ' בהליכות שלמה (פ"ח סעיף ח') "עשרה מתפללין שצירפו עמהם אחרים שכבר התפללו להשלמת המנין, אע"פ שאומרים קדיש וקדושה, אין להם מעלת תפילה בציבור, עד שיהיו עשרה מתפללין".

**ובעיני** כ' בתשובות והנהגות (או"ח ח"א סי' ק"ב, ובח"ג סי' ל"ג) דיש שני דינים "תפילה בציבור", ו"תפילת הציבור",



## מנורה צירוף מתפללין לתפילה בציבור בדרום קה

וכן הביאו במ"ב מהדורת דרשו (סי' צ' אות צג) בשם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, דבששה מתפללין בצירוף ארבעה לא חשיב תפילה בציבור.

ואף דכ' בעמק ברכה ובמחנה אברהם, ובחלקת יעקב ובצל החכמה, דכה"ג חשיב תפילה בציבור, וכך ראו שנהגו למעשה, שמא מודו דהיכא דאפשר בנקל להשיג עשרה מתפללין, ודאי עדיף לעשות כן, ורק במקומות נדחים, או בזמנים דחוקים שקשה או שא"א להשיג עשרה שלא התפללו, אפשר שיתפללו ששה ובצירוף ארבעה.

וכך ראיתי שכ' למעשה במנחת יצחק (ח"ט סי' ז') דסבירא ליה דבששה מתפללין איכא דין תפילה בציבור, כיון שבלקט הקמח (סי' ס"ט אות י') הביא בשם חכם אחד, דבכה"ג לא חשיב תפילה בציבור, ולכן להלכה יש להחמיר לכתחילה היכא דאפשר, אבל בלא אפשר נראה כנ"ל.

\* \* \*

### אי עדיף תפילה בעשרה מתפללין או להשלים לששה בצירוף ארבעה למנין

נותר לדון כיצד ינהג במקום שיש חמשה מתפללין ובצירוף ארבעה, אי יתפלל עמהם כדי להשלים להם לששה מתפללין וביחד עשרה, או דילמא עדיף שילך למקום שיש עשרה שכולם מתפללין.

והנהגה בהליכות שלמה (פ"ה אות ח') דן בכה"ג, וכ' "דעדיף להשלים המנין, כיון שמה שמזכה אותם המתפללים בקדיש וקדושה, דוחה את מצותו להתפלל בציבור, אף אם קורה הדבר הרבה פעמים".

דתפילה בציבור, היינו יחיד בציבור, ולזה מהני רובם ככולם, ותפילת הציבור היינו כשציבור מתפללין יחד, ותפילה בציבור מרוצה אבל לא אלים כתפילת הציבור, שאז נחשב כקרבן ציבור ומעולה יותר.

ולכן כ' דעשרה שמתפללין ביחד הוא תפילת הציבור, ובששה שמתפללין בצירוף ארבעה, הוא גדר תפילה בציבור ולא תפילת הציבור, ולא עדיף כתפילת הציבור.

והשתא יוצא דאיכא ג' גדרים בדבר. א. ציבור רגיל, דהוא עשרה שמתפללין ביחד, ויש להם כל דיני ציבור ומעלות הציבור. ב. רוב ציבור, דהוא ששה מתפללין בצירוף ארבעה שכבר התפללו, ויש להם דיני ציבור, אבל לא מעלות הציבור. ג. פחות מששה מתפללין דיש להם דיני יחיד, ולא דיני ציבור וכמובן לא מעלות הציבור.

[ולפי"ז נדחית הוכחת המנחת יצחק] הובא לעיל, דיש דין ציבור בששה מתפללין ובצירוף ארבעה, דאל"כ כיחידים חשיבי, ואין החזן חוזר תפילה, אבל השתא דנתבאר דיש גדר אמצעי, דהיינו בששה מתפללין בצירוף ארבעה, דיש דיני הציבור בלא מעלת הציבור].

\* \* \*

### הלכה למעשה

ולמעשה הבאנו את האגרות משה וההליכות שלמה, שסברו דבששה מתפללין בצירוף ארבעה, לא חשיב תפילה בציבור.

וכך כ' בתשובות והנהגות (ח"א סי' ק"כ ובח"ג סי' ל"ג) בשם מרן הגרי"ז, דהחמיר לומר שאין בששה מתפללין דין תפילה בציבור, וצריך דוקא עשרה מתפללין.

**וב"כ** במנחת יצחק (ח"ט סי' ז') בשם הלקט הקמח גבי שני חיובי יארצייט, ושניהם רצו להתפלל מעריב לפני התיבה, ולא היה שם כי אם ט"ו אנשים, דאפשר שיתחלקו באנשים, ויתפללו ששה בצירוף השאר, ואח"כ יתפללו השאר בצירוף להשלים עשרה, כיון דהוי לזכות ולטובת הנשמה.

**[ושמא** כוונתו רק במעריב, דאין בו חזרת הש"ץ, משא"כ שחרית ומנחה דישי בהם חזרת הש"ץ, דאין כדאי שהחזן יחזור

התפילה, כשחלק מהמתפללין כבר שמעו חזרת הש"ץ].

**ועב"פ** בתשובות והנהגות (ח"ג סי' ל"ג) כ' דכשמתפללין ששה בצירוף ארבעה, שיעסקו גם הארבעה בתפילות או באמירת תהילים, דאז יש עשרה המתחננים לאלוקינו יתברך שמו, והוי עת רצון.

**ונסיים** בתפילה להקב"ה שנוכל לחזור במהרה, להתפלל ברוב עם הדרת מלך, ושנזכה לחזות בשובך לציון ברחמים.



הרב און אברהם הכהן סקלי

## בענין איסור שכיבה פרקדן

יבוארו בעז"ה גדרי ואופן איסור שכיבה פרקדן.

באו"ז), והרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"ב, ודבריו ידונו לקמן בעז"ה).

### טעם האיסור

והנה בטעם איסור שכיבת פרקדן נחלקו המפרשים - דרש"י בברכות שם פי' "לייט אמאן דגני אפרקיד - שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי". ובנדה הוסיף בפי' "אפרקיד - פניו למעלה וגנות הוא שפעמים שיתקשה אבר תוך שינתו ויתגלה, ועוד שידי מונחות לו על אברו ומתחמם".

וכפי' הראשון כ"פ גם הרי"ד, וכן הביא אחד פירושא הר"י מלוניל.

ותוס' בנדה שם פי' משם רשב"ם "שבגדיו נופלין על אמתו ומתחמם". וכ"כ שם באגודה, וגם הר"י מלוניל בחד פירושא, וריא"ז שם בברכות ובנדה.

**אמנם** כמה ראשונים פי' בענין אחר, דהשוכב על גבו עגבותיו מתחממות וע"י יתקשה ויכול להגיע להרהור ולהשחתת זרע, כ"פ בתוס' רא"ש בנדה ובברכות, וכ"פ הרא"ה והמיוחס לריטב"א והמאירי בברכות (וגם בגליון התוס' בנדה).

והנה לכאורה יש נפק"מ בין כל הני פירושי, דלפי' רש"י בברכות, נראה דאם יסתר איש במסתרים ואין איש רואהו וכל כהאי גונא, לית לן בה, שהרי לא יבוא להתגנות, אך לפירושו השני שידי מונחות על אב' ויתחמם, אכתי אסור שיכול לבוא לידי חימום

## צורת השכיבה האסורה, אם על הבטן או על הגב

**איתא** בברכות (יג:) "אמר רב יוסף פרקדן לא יקרא קריאת שמע. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא שפיר דמי? והא ריב"ל לייט אמאן דגני אפרקיד. אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי. מקרא אף על גב דמצלי נמי אסור. והא רבי יוחנן מצלי וקרי, שאני רבי יוחנן דבעל בשר הוה".

**ואיתא** נמי להא בנדה (יד.) "ריב"ל לייט אמאן דגני אפרקיד".

**ועוד** מצינו בפסחים (קח.) "פרקדן לא שמיא הסיבה".

והנה בענין מהו פרקדן, פרש"י בברכות (וכע"ז בנדה שם) "פרקדן - שוכב על גבו ופניו למעלה".

**וכ"פ** הערוך (ערך פרקדן) משם רב האי גאון, וכ"כ באוצה"ג משם בה"ג (ברלין), וכ"פ שם תר"י (ז:), ורי"ד (שם), וריא"ז (שם פ"ב ה"ז) ובנדה, ותוס' בנדה משם ר"ת ומשם רשב"ם, ור"י מלוניל בברכות (שם), ותוס' רא"ש בברכות ובנדה, וכן משמע מהאגודה בנדה.

**אולם** מצינו לכמה ראשונים שפי' שפרקדן הוא אף כששוכב על בטנו - כן הביא שם הערוך בשם י"מ, וכ"פ הרא"ה והרשב"א והמיוחס לריטב"א בברכות (שם), והמאירי בברכות ובנדה, וספר המאורות בברכות, ור"ח בברכות ובפסחים (וכן הובא משמו

אף בכה"ג. ולאידך גיסא נמי איכא נפק"מ [אמנם מעט מופרכת ורחוקה, אך עכ"פ נפק"מ] בגידם או שידיו כפותות, שלפי' השני לל"ב אך לפי' הראשון אכתי איכא גנאי [אמנם לפום קושטא, בנדה הביא רש"י את הפירוש השני בלשון ועוד, וא"כ אין הוא בא לחלוק על הפי' הראשון אלא להוסיף, ושניהם אמת, א"כ הנפק"מ השניה האמורה לעיל, אף שהיא נכונה בין שני הפירושים, מ"מ אינה נכונה בין שני פירושי רש"י בברכות ובנדה, אך הנפק"מ הראשונה במקומה עומדת בין פירושי, ודוק].

**ובאמת** שתוס' שם בנדה הקשו מזה על פרש"י, וז"ל "ומה שפי' עוד [=רש"י] שפעמים מתקשה ומתגלה - לא נראה, דבבית סגור או אפל מאי א"ל" [ונדון בזה לקמן בעז"ה].

**ולפי'** רשב"ם שבגדיו מונחים על אב' ומתחמם, וכן לפי' שאר הראשונים שעצם השכיבה מביאתו לידי חימום, הכא נמי בכל גווני יאסר [אלא דלרשב"ם לכאורה בשוכב ערום שרי].

**ופשוט** שלזקן או סריס, או מי שאין לו גבור' אנש' בכל גונא מותר, שהרי כלל אין חשש שיתחמם ויתק' ולכן לא יבוא להתגנות, או להרהר וכיו"ב.

**ויש** להעיר דלכאורה נראה דמאי דפרש"י שיש חשש שיתק' ויתגנה, היינו דוקא

לפי מאי דהוה נהוג בזמן התלמוד לישן בלא בגדים, וא"כ אם יתק' תוך שנתו יתגנה לרואים אותו [אף שמסתמא שוכב בשמיכה, מ"מ מצוי שתוסר ממנו השמיכה במהלך השינה]<sup>א</sup>, שהרי בנדה כתב במפורש "שפעמים שיתקשה אבר תוך שינתו ויתגלה", אך לדידן שישנים בבגדים, אף אם יתק' לא יראה לרבים ולא יתגנה מזה<sup>ב</sup> [ומדברי רש"י לענ"ד אין כ"כ הכרע אם עצם השכיבה פרקדן גורמת לו להתק', או שמא הוא דבר שממילא יכול לקרות לו בשנתו, ורק בשכיבה פרקדן הוא יותר יתגנה מחמת שיהיה ניכר לרבים, אמנם עכ"פ משמע בפשטות מדברי רש"י שבעצם הקיש' אין בעיה (דאל"ה ה"ל לאביי למילט על עצם הקיש'), אלא כל החשש שמא יתגנה].

**ואף** שלכאורה קשה לפרש דמיירי התלמוד בשוכב עירום, שהרי בקורא ק"ש עסקינן [ולהעמיד בחוצץ בטליתו דחוק הוא]<sup>א</sup>, מ"מ איכא למימר לפי דלפי צורת הבגדים שהיתה נהוגה אצלם, שהיו הולכים בכעין שמלה [הנקראת היום אצל הערבים ג'לביה] שייך שיתגלה בשנתו אף שישן בבגדים, אך לדידן אי"ז שייך וכנו"ל.

**וכן** י"ל נמי בפי' השני שידיו מונחות על אב' ויתחמם, לכאורה שייך זה יותר כפי מנהגם וכנ"ל, אך לדידן שמכוסים בכמה וכמה בגדים מסתברא דאין חשש. וראיה לזה, מדאיתא בש"ע (סי' ג סע' טז) "לא

א. וצ"ל שעצם מה שיכול להתגלות בשנתו, אין בזה כ"כ גנאי, שכנראה היו רגילים בזה בזמנם, ואף היתה רגילות לישן ביחד כל בני המשפחה במטה אחת ללא בגדים כמתבאר מפרק מי שמתו.

ב. או אפילו בזמנם אם ישן בחלוקה בלבד, שחלוקיהם פעם היו רפויים ביותר ולא צמודים לגוף ללא אזור ואם יתק' יהיה ניכר בקלות, דלא כבבגדים שלנו היום שיותר הדוקים.

ג. ובעיקר לפי מה שנכתוב לקמן להוכיח דהאיסור הוא גם בשוכב נייעוא ולא בישן, א"כ קשה מאוד להעמידו בעירום שהרי לא באחד ההולך לישן עסקינן.

בימינו הבגדים פחות רפויים (אף העונים על גדר ההלכה ולא צמודים), וממילא מצוי שבכל ענין נוגעים באב' ואף אם ישן על צדו מצוי שיגעו בו, וא"כ לכאורה האי נמי לא שייך היום.

**אך** לשיטת שאר הראשונים שכשישן על גבו מתחמם מעצם השכיבה, זה ודאי שייך גם היום.

**ואמנם** מצאתי בחי' החתם סופר בנדה (שם) וז"ל "והנה מ"ש תוספות דלא נ"ל פירש"י משום שמתקשה ומתגלה דא"כ בבית אפל מא"ל. ע"כ צ"ל דאין לומר אה"נ דשרי. דא"כ מאי פריך מרב יוסף דפרקדן לא יקרא ק"ש הא נ"מ למאן דגני בבית אפל. אלא דגם לדידהו לא ניחא הא עכ"פ נ"מ לאשה וסריס דמשום הרהור וקרי ליכא ומשום ק"ש איכא".

**אכן** נראה לענ"ד להעיר, דיתכן וקושיית התוס' מסתימת דברי רב יוסף שאמר בסתמא שפרקדן אסור לקרוא ק"ש ומשמע דעצם השכיבה מותרת, ומשמע דבכל ענין השכיבה מותרת והקריאה אסורה, ומזה הקשו על רש"י דלפירושו הרי בבית אפל וכיו"ב שרי ולא משמע כן מדברי רב יוסף. אך באמת רש"י יוכל לתרץ דאה"נ בכה"ג שרי, ורב יוסף לא נחית לחלק בזה, אכן קושיית הגמ' נמי היא מסתימת לש' רב יוסף דמשמע דבכל גונא שרי ואילו לריב"ל פעמים שאסור".

הותר לנשוי לאחוז באמה אלא להשתין אבל להתחכך לא", וכתב עלה המג"א (ס"ק טו) "איתא בנדה דף יג ו-מג במטלית עבה מותר לאחוז באמה שאינו מחמם, והביאו הרי"ף פי"ד דשבת, ועבי"ד סי' קפ"ב סע"ג דלא כל"ח פ"ב דנדה שכתב דדוקא לתרומה אתמר, לפ"ז לא ה"ל לרי"ף להביאו". והביאו המשנ"ב שם (ס"ק כט) וז"ל "ולפעמים מותר לאחוז באמה להשתין כגון ע"י מטלית עבה שאינו מחמם, אבל ע"י החלוק אסור ויש מפקקין גם ע"י מטלית עבה משום דלא ידעין שיעורו".

**והנה** מ"ש שע"י החלוק אסור, נראה דהיינו החלוק הדק הצמוד לגופו, אך באדם שלבוש לגמרי שיש על בשרו שתים או שלוש שכבות של בגדים נראה דדמי טפי למטלית עבה ושרי. וכע"ז מצאתי בס"ד בפמ"ג שם ע"ד המג"א הנ"ל, וז"ל "ורבינו הקדוש דלא הניח ידו מאבניטו למטה [שבת קיח, ב], לאו כשהוא לבוש אלא על בשרו או על כתונת דק, אבל על בגדיו לא מסתבר שהיה ידיו אסורות ולא הניחם למטה כלל" עכ"ל. ולפ"ז לכאורה יש לומר דאף חששו השני של רש"י שמא יניח ידיו על אב' ויתחמם, לא שייך לדידן שלבושים בשנתינו לפחות בשתי שכבות של בגדים [ולעתים יותר].

**ובן** לפי' רשב"ם ותוס' שכשישן על גבו בגדיו נופלים על אב' ומתחמם, לכאורה האי נמי שייך דוקא לפי מנהגם וכו"ל, שהרי

ד. ואגב זה, יש לבאר את השינוי בפרש"י, שבנדה כתב טעם נוסף ממה שכתב ברכות, וי"ל דמאחר ובברכות הביא התלמוד דברי רב יוסף שמהם משמע דבכל גונא מותר לשכב פרקדן, ועליהם הקשה מלטותא דריב"ל, וקושיא זו שייכת אף אי נימא דדברי ריב"ל שייכים רק בחלק מהמקרים, אך בנדה שהקשה התלמוד על דברי ריב"ל מדברי רב יוסף, פחות שייך להקשות כנ"ל שהרי איכא למימר בפשיטות שרב יוסף מיייר במקרה שאין איסור לשכב פרקדן, ולכן הוסיף הכא רש"י לפרש עוד טעם שלפיו יהיה אסור בכל גונא [כמעט] לישן פרקדן. כנלענ"ד לבאר.

וכן מה שהקשה החת"ס על תוס' גופיהו, נראה לענ"ד דאינו מוכרח כ"כ, ואינו דומה לקושייתם על רש"י, דהרי למגני בבית אפל או שאין איש רואהו ישן [או אף שיראהו לא יתגנה בעיניו, וד"ל] הוא דבר מצוי, וא"כ ק"ק להעמיד דברי ריב"ל רק במקרים מועטים מאחר ולא חילק בדבריו כלל, אך סריס אינו דבר מצוי כלל עד שהיה נדרש מריב"ל לפרטו ולהוציא ממנו [וכן הקושיא מאשה אינה קשה כ"כ, שהרי פטורה מק"ש, ואף שיש ענין שתקבל עליה עומ"ש, אינו מעיקר הדין אלא הנהגה טובה, וכלשון מרן בש"ע (סי' ע סע"א) "נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהיא מ"ע שהז"ג, ונכון הוא ללמדם שיקבלו עליהן עומ"ש", וכן ביאר שם המשנב, וע"ש שאף שהב"ח חולק בזה, רוב האחרונים הסכימו בזה למרן. וע"ע במג"ג שם, ואין להאריך].

**וע"ע** בדברי הערוך לנר שם, שגם העמיד נפק"מ בין הפירושים, אך סיים "וע"כ צ"ל דלא חלקו כיון דיש חשש איסור בכל ענין אסור ולכן לא ידעתי למה הוקשה להתוס' מפ' שני של רש"י דוקא".

**ואינו** ברור לי די הצורך, דלא מצינו בזה איזו גזירת חכמים שנצטרך לומר 'לא פלוג רבנן', רק לטותא דריב"ל, וא"כ שפיר יש לומר דהיכן שלא שייך ענין זה, אין איסור לשכב כן. וכדמות ראייה לזה מדרשין בגמ' לשכב פרקין כאשר מטה עצמו מעט, ולכאורה לפי הנ"ל היה מקום לאסור אף כזו שכיבה שדומה מאוד לשכיבה פרקין [ואף נקראת בפי רב יוסף נמי 'פרקין'! שהרי למסקנא העמיד התלמוד דבריו במטה עצמו, ע"ש ודוק], ויש לחלק.

**ועב"פ** נראה לענ"ד דמ"ש לעיל שבימינו אין שייך זה כלל לפרש"י [ואולי אף

לפרש"ב"ס] מאחר וישנים היום ביותר משכבה אחת של בגדים, יתכן ואף הם יודו בזה, דיש לחלק בין מקרים מסוימים שאין שייך בהם האיסור דאמרינן בהו לא פלוג, לבין שאין האיסור שייך היום כלל. כנלענ"ד.

### שיטת הרמב"ם

**כתב** הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש (ה"ב) "אסור לקרות ק"ש והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה". היינו דמפרש דפרקין הוי בין כשפניו מעלה ובין כלפי מטה.

**וכן** בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ח) פ"י דפרקין האמור שם היינו בין פניו למעלה ובין למטה.

**וכן** בהל' דעות (פ"ד ה"ד) כתב "לא יישן אדם לא על פניו ולא על ערפו אלא על צדו, בתחלת הלילה על צד שמאל, ובסוף הלילה על צד ימין".

**אלא** שבהלכות איסורי ביאה (פכ"א הי"ט) כתב "אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור וכו' לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי" עכ"ל. הרי שלענין עצם איסור שכיבה פרקין השמיט הא דלא ישן על פניו, וצ"ב שהוא לכאורה סתירה בדבריו.

**ובודאי** שאין לתרץ שסמך כאן עמ"ש בהל' ק"ש וחומ"צ, דאין זה כלל מאותו ענין, ופשוט. וגם לומר שסמך עמ"ש בהל' דעות - לכאורה אין טעם מספיק לומר כן.

**ולכאורה** צ"ל דבאמת ס"ל לרמב"ם דפי' פרקין בגמ', דוקא שישן על גבו, וע"ז לייט ריב"ל שיכול עי"ז לבוא לידי קיש' ולהוציא ז"ל, ובאמת בישן על פניו אין כלל חשש כזה ושרי. ומה שלענין ק"ש

זה כלום שהשוכב על ערפו הוא בא יותר לידי הרהור, שההרהור בא ע"י חמום השדרה כששוכב עליה, עכ"ל. הרי דאדרבא, ס"ל באמת דהישן על בטנו קיל אפילו לענין הרהור ואין לאסרו, וא"כ אף שמצאנו לכמה ראשונים שחולקים בזה וס"ל דגם על בטנו אסור, מ"מ לא מסתבר לעשות בזה מחלוקת קיצונית - דהיינו שלמקצת ראשונים שכיבה על בטנו חמורה משכיבה על גבו, ולמקצתם קילא עד כדי כל שאין לאסרה כלל, ודיינו לומר שלראשונים האוסרים שכיבה על בטנו, היא שווה לשכיבה על גבו, או עכ"פ אף דקילא במקצת נמי שייך לאוסרה.

ולפ"ז ע"כ לפרש דמה שהשמיט הרמב"ם הא דאסור לשכב על בטנו, לאו משום דכל דכן הוא, אלא אדרבא, משום דס"ל דאין בזה כלל חשש הרהור ושרי.

**אמנם** מהערוך משמע איפכא, שכתב (ערך 'פרקדן') "פי' השוכב על שדרו ופניו כלפי מעלה וכ"פ רה"ג ז"ל, וי"מ הישן על פניו משום שאתי לאחמומי, ובנדה מפורש שגזירת חימום הוא וכו'", הרי דמשמע קצת דרוצה להביא ראיה ממאי דמשמע בנדה שם שהוא משום גזירת חימום, לפי' השני שישן על בטנו, אלמא ס"ל דיותר יש לחשוש לחימום בשוכב על בטנו. וכע"ז וביתר ביאור מצאתי בפי' הרשב"ץ.

**ולענ"ד** מאחר וחזינן שיש דעה בראשונים איפכא [ואדרבא, הר"ד בפסחים כתב בהדיא לאפוקי מדעת הערוך, ע"ש בדבריו], א"כ מוכח שכבר אין זו סברא פשוטה וברורה עד כדי כך שאפשר לתלות שמחמת פשיטותה השמיטה הרמב"ם וסמך על כ"ש, וא"כ אכתי מוטל עלינו לפרש כדלעיל דס"ל לרמב"ם שמותר לשכב על בטנו.

ולענין הסיבה הביא ב' הפירושים, נראה דבאמת אף דס"ל דהשוכב על פניו אינו הפרקדן הנאמר בגמ', מ"מ מסברא גם זה שייך, שהרי טעם איסור קרית שמע פרקדן פרש"י "שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאווה", וזה ג"כ שייך בשוכב על בטנו שאינו מכובד לקבל כך עומ"ש, וכן בהא דפסחים דפרקדן לאו שמיה הסיבה, אף דזה נאמר בשוכב על גבו, מ"מ מסברא שייך זה נמי בשוכב על בטנו שאין זו דרך חירות, וא"כ לא חשיב הסיבה.

ומ"ש בהל' דעות שלא לישן על בטנו, צ"ל דלא מצד איסור כתב כן, אלא מענייני רפואה הוא, וכמ"ש בהמשך דבריו שישן תחלה ע"צ שמאל ואח"כ ע"צ ימין, שבודאי שזה מענייני הרפואה ולא מענייני האיסורים, והנ"ב בזה.

**ולענ"ד** ליכא למימר דבאמת ס"ל לרמב"ם דאף לשכב על פניו אסור שיכול לבוא לידי קיש', ומה שהשמיטו משום דס"ל דהוא ק"ו - חדא דבאמת מי יימר לן דכן הוא חמור יותר, ועוד, מי סני עליה דרבנו הרמב"ם להוסיף מילה או שתים ולפרש שיחתו היטב, כמו שכתב בהל' ק"ש וחומ"צ [אמנם אין ראיה גמורה משם, דבאמת איכא למימר דלענין הרהור שכיבה על בטנו חמורה מעל גבו ולכן השמיטו דאתי בכ"ש, אך לענין ק"ש והסיבה אין כל חומרא בשוכב על פניו משוכב על גבו ולכן לא שייך להשמיט אחד מהם, מ"מ אכתי נלענ"ד דאין טעם מספיק לומר שהרמב"ם השמיטו וסמך על כ"ש].

**ובאמת** שמצאתי בחי' ר' דוד בפסחים שם (קח.) וז"ל "יש שפי' פרקדן השוכב על פניו ממה שא' בברכות לייט עלה אביי אמאן דגני אפרקיד שהוא משום הרהור, ואין

**ובאמת** שדברי הרמב"ם הללו נפסקו בטור ובש"ע אבן העזר (סי' כג סע"ג), ע"ש [ולע"ע לא מצאתי שם באחרונים מי שהעיר בסתירת הפסקים בש"ע מהל' ק"ש לאבהע"ז, מלבד הגר"א שציין לשם, אך לא הוסיף איזה ביאור בזה].

### אם האיסור הוא דוקא בשינה או גם בסתם שכיבה

והנה ממאי דקאמר תלמודא שם "מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא ש"ד", מוכח בפשטות דאף שכיבה פרקדן בלא שינה אסורה, דאי נימא דדוקא שינה פרקדן אסורה, אך שכיבה בלא שינה מותרת, א"כ אינה מובנת שאלת התלמוד, דאה"נ איכא למימר שבאמת שינה פרקדן אסורה, אבל הכא הלא בודאי עסקינן בניעור שהרי קורא ק"ש וא"כ ליכא כל קושיא בזה, וע"כ ע"כ לפרש דאף שכיבה בלא שינה אסורה, ופשוט.

**ובאמת** מצאתי בערוך לנר בנדה שם, וז"ל "ק"ק הרי ריב"ל לייט אמאן דגני אפרקד דוקא, פי' מי שיישן כן ומהטעמים שכתב רש"י וא"כ מה מקשה מק"ש דלמא בק"ש קמ"ל רב יוסף דאפילו בהקיץ אסור לשכוב כן ולקרות ק"ש. וא"ל דכיון דבשינה אסור א"כ אפילו בהקיץ יאסר דדלמא יישן, ובמוסר שינתו לאחרים לא מהני דערבך ערבא צריך כדאמרינן בסוכה (כו א) לענין תפילין ע"ש, דז"א דזה אמרינן דוקא לענין שאם יישן שינת עראי חיישינן שמא ירדם אבל אם הוא בהקיץ ודאי לא חיישינן שמא יישן דאל"כ איך יקרא ק"ש פרקדן הרי ע"כ בתפילין יקרא דהקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר כדאמרינן ברכות (יד ב) והרי בתפילין ודאי אסור לישן, ואפילו נדחוק לומר דהך פרקדן מותר לקרות ק"ש הוא דוקא ק"ש של לילה שקורא בלא תפילין

מכ"מ יקשה היאך מותר לקרות ק"ש בתפילין בשכיבה או בישיבה דניחוש שמא יישן אלא ודאי דאם לא יתחיל לישן שינת עראי לא חיישינן שמא יישן וא"כ מה מקשה מקורא ק"ש פרקדן על ריב"ל וצ"ע".

והנה מאי דהקשה מתפילין, לענ"ד אינו קשה כ"כ, דהלא עתה איירינן במצות ק"ש בלבד ולגביה אסרינן לקרוא פרקדן, ובתפילין כלל לא איירינן, ובודאי שימצאו כמה וכמה מקרים שיקרא ק"ש בלא תפילין מלבד ק"ש של ערבית, כגון שאין לו תפילין, או שזמן ק"ש עובר, או בחולה שלא יכול להניח תפילין וכל כיו"ב, וא"כ מאחר וביותר מחצי מהמקרים שייך דין זה, תו שייך להשמיע כן. וכן מה שהקשה איך מותר לשכב בתפילין, אה"נ איכא למימר דאסור לשכב בהם ממש פן ירדם, ועוד איכא למימר דבתפילין אסור דוקא לישן שינת עראי כיוון שיכול לבוא ע"י זה לשינת קבע ויבוא להפית (וצ"ל שהפחה שייכת דוקא בשינה קבע ולא בארעי), אך סתם שכיבה פרקדן אסורה שמא ירדם וישן אפילו שינת ארעי (וצ"ל שהחששות שהביאו הראשונים בזה שייכים אפילו בשינת ארעי).

**ובאמת** שעיקר מה שיש לתמוה בפשט התלמוד - מדברי רש"י שפי' "מיגנא - לישן". וכן מבואר בעוד כמה ראשונים. הרי דמשמע דאיסור שכיבת פרקדן אינו אלא בשינה, אך בשניעור אין איסור, וכמ"ש לעיל הוא נגד פשט שקלא וטריא דתלמודא.

**אמנם** זיכני הקב"ה ומצאתי בתוספות ר' יהודה שירליאון בברכות שם, וז"ל "לייט עליה אביי אמאן דגני אפרקיד - פרש"י ז"ל **שמא** יישן ויתק' וירא קיש'



שמענו מי שקילל את האוכל אכילה מרובה קודם השינה אף שיוכל לבוא עי"ז לשז"ל. ולא דמי למהרהר ביום ונטמא בלילה שאיסורו נפיק מפס' "ונשמ' מכל דבר רע" [ולכמה ראשונים הוא איסור דאורייתא], שהרי לא גרם לעצמו ע"י הרהור לשז"ל אלא איהו בהיתירא כעסיק - כאכילה ושינה, ורק נסבב עי"ז שיבוא לידי שז"ל. והיסוד

**אך** אם באמת נפרש בניעור, הרי זה מובן טפי, שיכול לבוא בעירנותו לידי הרהור ועי"ז יבוא לשז"ל (אף אם זה יהיה אח"כ מתוך שנתו), וזה ודאי אסור.

**ובאמת** שמעתי כן פעם בשם החזו"א, שאף שכיבה בלבד אסורה, וכעת לא מצאתי בספר 'חזון איש'.

### דינים העולים

- איסור שכיבת פרקדן שייך גם בניעור, ולא רק בישן [או משום שמא ירדם, או משום שגם בניעור שייך חשש הרהור].

- לדעת הרמב"ם ומרן הש"ע איסור שכיבת פרקדן אינו אלא בשוכב על גבו, אך על בטנו מותר לשכב, ויש ראשונים שחולקים בזה, ונראה דטוב להחמיר כדבריהם [בפרט שהוא מענייני קדושה], אך מסתברא דבצורך כלשהו [כגון כאבים אחר ניתוח, גב תפוס וכיו"ב] אפשר להקל בזה בשופי.

- איסור שכיבה על גבו נאמר בו כמה טעמים: או משום שיכול להתקש' בשנתו ויבוא להתגנות, או משום שידי מונחת על אב' ויבוא לידי חימום, או משום שבגדיו נופלים על אב' ויכול לבוא לידי חימום, או משום שעצם השכיבה על גבו גורמת להתחמם ויכול לבוא ליד הוצ' ז"ל. ונתבאר במאמרנו דלכאורה שני הטעמים הראשונים

ויתגנה על הבריות". וכן מצאתי בדיוק בתוס' הרא"ש שם.

**הרי** דמבואר בדבריהם בהדיא דמ"ש רש"י 'ישן' אין הכוונה שישן ממש, אלא אף בשוכב בעלמא אסור לשכב פרקדן **שמא** ירדם. ואין הכרח שכך הייתה הגירסא לפנייהם ברש"י, אלא יתכן שהבינו מרוחב דעתם שכן כוונתו של רש"י, מחמת פשט התלמוד שהסברנו לעיל.

**ובאמת** המעיין היטב יראה, שאמנם לפרש"י אכן ק"ק לפרש בניעור, שהרי פי' שמא יתקשה מתוך שנתו ויתגנה, אך לפי' רשב"ם הנ"ל שבגדיו נופלים על איב' ומתחמם, לכאורה שייך זה נמי בניעור. וגם לפי' שאר הראשונים שעצם השכיבה על גבו מחממתו, הנה המתבונן יראה שהלשון שנקטו הוא 'שמא יבוא לידי הרהור'. ולדוגמא ז"ל הרא"ה 'פרקדן - פניו למטה או ערפו למטה ופניו למעלה, ושניהם בכלל פרקדן, ושניהם קשים להרהור'. והמאירי "אף לישן פרקדן אסור משום שמביא עצמו לידי הרהור". וכ"פ המיוחס לריטב"א, ור' דוד בפסחים (דבריו הובאו לעיל).

**ולכאורה** חששם שמא יבוא לידי הרהור שייך אף בניעור, שמתחמם מחמת שכיבתו על שדרתו ויכול לבוא לידי קיש' והרהור, ולידי שז"ל.

**וכן** יש קצת לדקדק לענ"ד מהא דלייט ריב"ל אמאן דגני אפרקיד, והנה לכאורה אם ישן על גבו, ותוך כדי שנתו התחמם ובא עי"ז לשז"ל, מדוע יש לקללו, והרי בזמן שהיה ישן היה אנוס וללא דעת, ואף שהביא עצמו לאונס זה, הרי ישנם עוד דברים שיכולים לגרום לאדם להתחמם, כגון אכילת מרובה קודם השינה וכיו"ב, ולא

קיד

**מנורה**

הרב און אברהם הכהן סקלי

**בדרום**

אינם שייך בימינו שישנים אם בגדים, וכן  
הטעם השלישי יתכן שאינו שייך כ"כ. ולפ"ז  
יתכן שלצורך גדול יהיה אפשר להקל בזה,  
וקשה להכריע בזה.



הרב מנוח פרגו

## מצות ת"ת בלימוד דינים דרבנן

הנה בימים אלו התחילו לומדי הדף היומי בלימוד מסכת עירובין אשר חלק גדול ממנה הם דינים ותקנות דרבנן, וראוי לדון במה שעורר מרן הגר"ל שטיינמן זצוק"ל (באילת השחר נדרים דף ל"ז) האם הלומד מסכת עירובין מקיים מצות ת"ת דאורייתא.

גם הלימוד וההגיון בהם מצוה, מ"מ אולי לא החמירו חז"ל מללמוד בהם קודם ברכות התורה, עכ"ל. ויל"ע בגדר הדבר למה לומר שלא החמירו חז"ל אם הוא באמת לימוד גמור של ת"ת. ובשיעורי הגר"מ שך בספר זכרון סכונה לראשי [ח"א עמוד ס"ה] הביא בשם הג"ר איסר זלמן מלצר שטען שעל לימוד נביאים אין צריך לברך ברכת התורה, אבל הרב שך אמר שכיון שמקיים בלימוד זה מצות ת"ת ודאי מסתבר שיברך. וע"ע שבלי הלקט סימן רס"ט שמבואר ממנו שמברכים ברכת התורה גם על נביאים וכתובים.

**ונראה** להסביר סברת הא"א והגר"ז מלצר לפטור דברי קבלה ודברי סופרים מברכת התורה, שהרי בגמ' ברכות דף י"א: מבואר שי"א שרק על מקרא מברכים ברכת התורה, וי"א אף למדרש, וי"א אף למשנה, וי"א אף לתלמוד. ורגילים להסביר את השיטות שלא מברכים על כל לימוד בשני אופנים, או לפי דברי הגרי"ז בסוף הלכות ברכות בשם הגר"ח שברכת התורה אינה ברכת המצות אלא ברכה על עצם החפצא של התורה, או לפי המהרש"א בחידושי אגדות במסכת ברכות [דף כ"א]. שענין ברכת התורה מפני שכל התורה שמותיו של הקב"ה, ועוסקים בקריאת שמותיו, וממילא

**למעשה** מצאתי רק בדברי אחד מהאחרונים שכתב להדיא שהלומד דינים דרבנן לא מקיים מצות ת"ת דאורייתא, והוא בהגהות דברי מרדכי שבסוף ספר מעשה רב [בד"ה בשו"ת] שהביא בשם אביו ר' יששכר בער שהיה מו"ץ בעיר וילנא, שתמה על מה שנתקשו האחרונים בדברי הגמ' שמבטלים ת"ת למקרא מגילה, והרי מגילה היא גם ת"ת, וז"ל: מי לא שני להו בין ת"ת דאורייתא לת"ת דרבנן וכו', וה"ה לעסק התורה שבקריאתה [של מגילה], או ששונה הלכות שלה ודאי שאינו אלא ת"ת דרבנן, והמניח ת"ת דאורייתא לעסוק בה שפיר מיקרי מבטל ת"ת, עכ"ל. ודבריו מחודשים מאד, וגם מבואר מכל שאר האחרונים שעסקו בשאלה זו שלא סברו כן.

**ולענין** ברכת התורה מצאנו שדנו האם חייבים לברך על לימוד ענינים דרבנן, שבאשל אברהם מבוטשאטש או"ח סימן מ"ז סעי' ב' הסתפק האם העוסק בדינים דרבנן שאינם סייג לדבר תורה מברך ברכת התורה (ולכאורה צ"ע למה כשהוא סייג לד"ת עדיף, ויתבאר לקמן). אמנם משמע שהסתפק רק לענין ברכות התורה ולא בעצם מצות ת"ת, שזה לשונו שם: שאף שכל מילי דרבנן שייך בהם לא תסור, והתורה הקדושה צייתה לקיימם, וממילא

לומר שלמ"ד פיסוק טעמים דרבנן לא נחשב לימוד בכלל, אלא דבר צדדי העוזר ומסייע ללימוד, אבל בהגהות מיימוני הנ"ל כתב שה"ה כל חידושי סופרים דהיינו מה שנתקן מדרבנן מותר ליטול שכר ללמד, והובא להלכה ברמ"א יו"ד סימן רמ"ו סעי' ה'. ובקר"א בנדרים שם תמה על הרמ"א, וכתב שכיון שכל מילי דרבנן בכלל לא תסור הם, הרי הם בכלל חוקים ומשפטים, ולכאור' כונתו שמצות ת"ת היא ללמוד את פרטי החוקים ומשפטים שאנו מחוייבים בהם (ולא רק מה שנמסר לנו ע"י הקב"ה בעצמו כמו שכתבנו לעיל), וממילא מכיון שמכח לא תסור יש כח לחז"ל לגזור ולתקן, א"כ גם דבריהם הם בכלל חוקים ומשפטים, ומקיים בהם מצוה גמורה של ת"ת. וצ"ל שלימוד הפרטים של ציווי חכמים עדיף מלימוד כוונת אביו כדי לקיים כיבוד אב, מכיון שציווי חכמים כבר מקבלת גדר של מצוה בפנ"ע על המעשה, עי' היטב בדברי סופרים לר' אלחנן סימן א' אות ל"ב בשם הגר"ח, וא"כ לומד פרטי המצוה, משא"כ בכיבוד אב שהמצוה היא כיבוד אב, ולא עוסק עכשיו בהבנת פרטי המצוה אלא לחשוב מה נצרך לו לקיים המצוה. אבל עדיין צריכים ליישב דעת ההגהות מיימוני והרמ"א.

**ויש** לציין שבפי' הרא"ש נדרים דף ל"ו: ד"ה אגדות (שנת' שם שאסור לקבל עליהם שכר) ביאר שהיינו דברי חכמים שהסמיכום על הפסוקים. ולפום ריהטא משמע שסובר שאסור לקבל שכר על לימוד תורה דרבנן, וחולק על ההגהות מיימוני. אבל א"כ למה דוקא דברים שהסמיכום על הפסוקים, אלא משמע שאדרבה בכל דרבנן מותר לקבל שכר, ורק אסמכתא שכתב הריטב"א בר"ה דף ט"ז. ד"ה תניא שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה

נחלקו האמוראים מה נחשב מעצם החפצא של תורה או באיזה אופן נקרא עוסק בשמותיו של הקב"ה. ולפי"ז בדברי קבלה ודברי סופרים, אף אם יש קיום גמור של מצות ת"ת, מ"מ י"ל שאינו ממש החפצא של התורה או מ"מ אינה שמותיו של הקב"ה, וצ"ע. ולדרך זה יש להבין מה שחילק הא"א בין דרבנן דעלמא לבין דרבנן שהוא סייג לדאורייתא, שכאשר הוא סייג לדאורייתא הוא יותר קשור לעסק בגוף החפצא של התורה ובשמות של הקב"ה.

**ומ"מ** בפשטות נראה ברור שמקיימים מצוה דאורייתא אף בלימוד ת"ת דרבנן, אבל באמת טעמא בעי למה יחשב ת"ת, שהרי אף אם יש חיוב דאורייתא לקיים מצות דרבנן מכח לא תסור, מ"מ מצות ת"ת אינו בכלל מה שלומד ומבין כדי לקיים מצוה, שהמתעמק להבין מה רוצה אביו בכדי שיוכל לקיים מצות כיבוד אב לא מקיים מצות ת"ת, ולכאורה גדר מצות ת"ת הוא הלימוד בדברים שמסר לנו הקב"ה מסיני, וא"כ כשעוסק בלימוד דברי חכמים לא מקיים מצות ת"ת. ואפי' אם יש מצות ת"ת בלימוד דינים דרבנן איך יחשב מצוה דאורייתא, ומאי שנא מהלובש טלית שרק חייב בציצית מדרבנן שלא מקיים מצות ציצית מדאורייתא. [ועי' משנ"ב סימן ט' ס"ק ג' שעדיף לקיים מצות ציצית דאורייתא מלקיים רק דרבנן].

**ועוד** יש להעיר שלכאורה מבואר בהגהות מיימוני פ"א מת"ת אות ה' בשם רבנו שמחה שאין מצות ת"ת (דאורייתא) בלימוד דרבנן, שהנה בגמ' נדרים דף ל"ז. מבוי' שאסור לקבל שכר על מה שמלמד תורה לאחרים, מכיון שכתוב בפסוק ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', אבל על לימוד פיסוק טעמים מותר לקבל שכר למ"ד שפיסוק טעמים דרבנן. והיה אפשר

שורש ראשון (ע"י במהדורת פרנקל רמב"ם עמודים י"ג וי"ד ורמב"ן עמוד ל'). אבל אינו מוכרח, ע"י מגילת אסתר (עמוד ל"ב), וע"ע קנאת סופרים (עמוד ל"ז) ומרגניתא טבא (עמוד תמ"ו).

**ולפי"ז** נמצא שכל תקנות חכמים אינם דברים שחידשו מעצמם, אלא הרי הם בכלל התורה עצמה שנמסרה למשה בסיני, רק שלא נמסר לו להעביר דברים אלו לדורות הבאים, אלא ניתן לחכמי כל דור ודור לחדש ולכוון מעצמם לרצון וכוונת התורה. שו"ר בערוך השולחן ביו"ד סימן רמ"ו אות י"ח שהעיר על דברי הרמ"א הנ"ל שמתיר לקבל שכר על לימוד דרבנן, שהרי דינים דרבנן כדאורייתא דמו, דכולם ניתנו מסיני כדאיתא במגילה י"ט:; ושוב כתב שאולי י"ל מדאומר הראהו ולא נתנו, ודו"ק. וכן דייק התו"ט בהקדמתו שבלשון הגמ' משמע שרק הראו למשה, ולא נתנו לו למסור לאחרים (ואיך יתיישבו בזה דברי הרמ"א יתבאר בסמוך).

**ולפי"ז** מובנת היטב כונת הגמ' בעירובין דף כ"א: שגם דינים דרבנן היו צריכים ליכתב בתורה, שאינם חידושים של חכמי הדורות בלבד, אלא עצם כוונת ורצון התורה, ואע"פ שכמובן לא רצו לתת להם חומרא של דאורייתא, מ"מ היה צריך ליכתב או לימסר בהדיא, שכאשר יהיה צורך לתקן יתקנו באופן זה, וכמו שכתב המהרש"ל בעירובין דף ה': בביאור כונת התוס' שם שתקנת לחי וקורה במבוי ופס ד"ט בחצר הם הלכה למשה מסיני, דהיינו שנמסר למשה שכאשר יבואו לתקן יתקנו באופן זה. [ועוד הראוני במשנה (פ"ד מידים סוף מ"ג) הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, ע"ש במפרשים שנחלקו האם הכוונה להלכה למשה מסיני ממש].

שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, ממילא י"ל שלכל הפחות לענין זה הם כמו דינים דאורייתא.

**ונראה** לבאר מה שמקיים מצות ת"ת בלימוד דרבנן, וכן את דברי ההגהות מיימוני, בהקדם הגמ' בעירובין דף כ"א: הזהרו בדברי סופרים יותר מד"ת וכו', שמא תאמר אם יש בהם ממש מפני מה לא נכתבו, אמר קרא עשות ספרים הרבה אין קץ. ובתוד"ה מפני הוסיפו שגם לא נמסרו בהלכה למשה מסיני שלא ישתכחו. ולכא' תימה איך היה צד לכתוב את הדינים דרבנן בתורה או למוסרם בהלכה, והרי ודאי אינם אלא מדרבנן ולא מדאורייתא.

**והנה** הרשב"א בעירובין דף ט"ו: הביא שיטת הראב"ד שמה שצריך שיהיו במחיצות עומ"ר הוא רק מדרבנן, ואע"פ שלשון הגמ' שם הכי אגמריה רחמנא למשה גדור רובא, היינו לפי שכל הגזירות שעתידים לגזור נתגלו לו למשה מסיני, עכת"ד. [וע"ע ריטב"א דף יז: ריש פרק ב' בשם הראב"ד דרחמנא אגמריה למשה מסיני שכן עתידין חכמים לתקן.] ומבואר בדבריו שמה שמצאנו בירושלמי פ"ק דפאה ובויוק"ר ריש פרשה כ"ב שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר לו למשה מסיני, אין הכונה רק למה שעתידים לומר בפירוש ודרשת התורה שבכתב ושבע"פ, אלא גם הגזירות והתקנות שיחדשו בכל דור, וע"י גם במגילה דף י"ט: מלמד שהראהו הקב"ה למשה וכו' ומה שהסופרים עתידים לחדש, ומאי ניהו מקרא מגילה (ויל"ע אם כוונת הגמ' דוקא למקרא מגילה או לכל הדינים דרבנן, ע"ש היטב במהרצ"ח). וע"ע שמות רבא פרשה כ"ח סימן ו'. שוב הראוני שלפום ריהטא נחלקו בנידון זה, האם המצות דרבנן עצמם ניתנו בסיני, הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות

ומנין שלא יאמר כשם שלמדתיה בשכר כך אלמדנה בשכר, ת"ל אמת קנה ואל תמכור. ומבואר שהיה הו"א שאפי' תורה שאמורה לימסר בחינם, אם במקרה אחד למד בשכר היה יכול להעביר בשכר.

**אבל** יש להעיר שאם הפסוק ואותי צוה שמלמד שצריך לעשות בחינם נאמר גם על מצות ולא רק על לימוד, א"כ מוכח שהוא לא דין במסירת התורה. ובנידון זה האם ואותי צוה מתייחס גם למצות לכאור' מצאנו מחלו' ראשונים, שהשיטמ"ק בנדרים דף לט. לענין ביקור חולים בחינם, ובכ"מ דף לא. לענין השבת אבידה בחינם, ובטור' יו"ד סימן של"ו לענין רפואה בחינם, כתבו שנלמד מאותי צוה, ואילו ברש"י בכורות (דף כט. ד"ה מנא ה"מ) וקדושין (דף נח: ד"ה בשכר הבאה) משמע שאותי צוה נאמר רק על לימוד כמו שדייקו החשק שלמה וחי' הגרי"ז בבכורות שם והמחנ"א (שכירות פועלים סימן ח', ועי' יד דוד בכורות שם מה שכתב על דברי מחנ"א), וכך אפשר ללמוד בכונת תוס' ב"מ (דף סח., עי"ש בכת"ס שדייק את דבריהם אבל הוא ב' באופן אחר). וע"ע אבן האזל (פי"ב מגזילה ה"ג) מה שדייק מדברי רש"י והרמב"ם. ועי' היטיב בתשב"ץ (ח"א סוף סימן קמ"ה) שכתב שאע"פ שאותי צוה נאמר בין בת"ת ובין במצות, ומ"מ אינם שוים לגמרי.

**ולפי** מה שנתבאר בכונת ההגהות מיימוני והרמ"א, שהחילוק שבין דאורייתא לדרבנן זה מפני שהוא דין בצורת מסירת התורה והוא רק לשיטות שאותי צוה לא מתייחס לשאר מצות, צ"ע מה שהביא השד"ח (מערכת ש' כלל כ"ג ד"ה והן, ומערכת ר"ה סימן ב' אות י"ז ד"ה ונחזור) מכמה אחרונים שחילקו גם במצוות כחילוק

[ולפי מהלך זה יש להטעים מה שרגילים לומר שגזירה הראויה לגזור גזורה מאיליה (עי' היטיב חזו"א או"ח סימן ס"ב ס"ק כ"ו ד"ה מדברי וכלאיים סימן ט' סוף ס"ק י"א, וע"ע שבות יצחק שהייה פרק כ"א מה שדן בזה, אבל בקו"ש ב"ב אות רס"ח מב' בנוסח אחר). ולהנ"ל היינו שאחרי שחזו"ל הבינו בחכמתם שראוי לגזור גזירה, ממילא גם אם לא גזרו בפועל הגזירה קיימת, שחזו"ל רק מגלים רצון התורה שבזמן הזה אמור להיות גזירה, ודו"ק].

**וע"פ** כל הנ"ל ממילא אפשר להבין למה הלומד דינים דרבנן מקיים מצות ת"ת דאורייתא, שהוא לומד ועוסק בחכמת התורה עצמה שהראו למשה בסני. ומ"מ אפשר להבין גם את מה שמותר לקבל שכר על לימוד תורה דרבנן, שהרי מקור האיסור ליטול שכר על הלימוד הוא מהפסוקים ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם, וראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', דהיינו שמשה אמר לישראל שהוא נצטוו ללמד אותם בחינם, עי' ר"ן ורא"ש שם, וא"כ י"ל שכל זה נאמר על אותם דברים שהוא באמת מסר להם, אבל הדברים דרבנן שרק הראו למשה ולא נמסרו לנו ממנו, אלא נתחדשו ונתגלו ע"י חכמי כל דור ודור, לא כלולים בפסוקים אלו, ואין מקור לאסור ליטול עליהם שכר. ולפי המהרש"ל שתקנת לחי וקורה נמסרה בהלל"מ שכאשר יבואו לתקן יתקנו באופו זה, יהיה אסור ליטול שכר על לימודה אף להגהות מיימוני.

**ויש** להביא עוד סמך ליסוד זה, שהאיסור ליטול שכר על לימוד הוא דין בצורת מסירת התורה ותלוי במה שמתחילה נמסרה התורה בחינם, מהגמ' בבכורות דף כט. והיינו שהגמ' שם אומרת שאם לא מצא מי שילמדנו בחינם ילמד בשכר שנא' אמת קנה,

## מנורה מצות ת"ת בלימוד דינים דרבנן בדרום קיט

היינו חוקים. ועפ"י רצה לומר כעין דברי החת"ס בדעת התוס'

**בב"מ** שלענין מצות בין אדם לחבירו לא נאמר אותי צוה כיון שאינם בכלל חוקים ומשפטים, וכן דינים דרבנן אף שהם תורה גמור מ"מ לא נחשבים חוקים ומשפטים. וכע"ז אמר חכם אחד לגרא"ל שטיינמן זצוק"ל וקילסיה.

**ונסיים** ענין זה בדברי הג"ר יעקב ישעיה בלויא זצ"ל בהקדמת ספרו נתיבות שבת, וז"ל: שבלמוד עניני עירובין שהם הלכות שבעיקרם תקנת חז"ל אנו מחזירים בלבנו אהבת התורה, כפי שניתנה ונתפרשה לנו ע"י רבותינו ז"ל, וחביבה תקנת עירובין שעליה אמרו בשעה שתיקן שלמה המלך עירובין ונט"י יציאת בת קול ואמרה אם חכם בני ישמח לבי גם אני, הרי שהעוסק בהלכות אלו גורם שמחה בפמליא של מעלה, עכ"ל.

הרמ"א, שעל מצוה דאורייתא אסור לקבל שכר ועל מצוה דרבנן מותר לקבל שכר. ובאמת אם הם לומדים כונת הרמ"א כפשוטו שחלוק דרבנן מדאורייתא מפני עצם זה שהוא דרבנן, קשה למה לא יאסר לקבל שכר על לימוד ומצות דרבנן לכל הפחות מדרבנן, שכמו שמדאורייתא אסור לקבל שכר על דאורייתא כן מדרבנן יהיה אסור לקבל שכר על דרבנן.

**שוב** שמעתי ממו"ר ר' דוד אוסטרן לחלק בין נטילת שכר מדאורייתא ודרבנן באופן אחר, ע"פ לשון הפסוק שהביאה הגמ' ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', שי"ל שאפי' אם אסור לקבל שכר אף על מצות, מ"מ בין בלימוד ובין במצות רק נאסר מה שבכלל חוקים ומשפטים. וממילא מה שכתוב במשנה בבכורות בנוטל שכר לדון ולהעיד היינו ענייני משפט, ומה שכתוב בנוטל שכר להזות ולקדש מי פרה



הרב זאב פרעס

## בגדרי היממה בקוטבי העולם

[יש להקדים דבחבורה זו זכיתי שמו"ר הג"ר אהרן זילבר זצוק"ל יעבור עליה ויאיר ויעיר עליה הערות מחכימות, והם הובאו בשולי העמוד, וכן יבלחט"א ידידי הרב החפץ בעילום שמו עבר על חבורה זו והוסיף הוספות יקרות מפז אשר באו בתוך הדברים בסוגריים עם הכיתוב-א. י. ב. פ.].

עמודים ג' י"א י"ב) ומהר"י קרא (שם) ומלבי"ם (שם) ואילת השחר (שמות י' כ"א) ושיעורי הגרמ"ד סולוביצ'יק (שם) ועיון הפרשה (קל"ח ירח האיתנים א') ורש"ר הירש (בראשית א' פסוקים ג' ד') והעמק דבר (בראשית א' ה') ור"י קניזל (באוצר הראשונים על רש"י, בראשית א' ד') ור' יוסף בכור שור (שם על התורה א' ה') ותולדות יצחק (שם) והרוקח (בראשית א' ב') ובפירושו לתפילה ליל שבת - אתה קידשת) ורבנו בחיי (בראשית א' ד') ותורה שלמה (חלק א' בראשית א' אותיות רצ"ד שפ"ט שצ"ו) ורד"ל (על פרקי דר"א פרק ג') ובגר"א [המאור הגדול בראשית א' פסוק ב' ושמות י' כ"א ובהערה ג' ובסידור הגר"א בביאור אבני אליהו לתחלת ברכת יוצר אור ובאדרת אליהו בראשית א' פסוקים ב' (עמוד 15 ב') ד' (עמוד 17 א')] ובב"ח (או"ח סי' ו') ובמעשי ה' (מעשה בראשית פרק ג' עמוד טו:) וביעב"ץ (בסידורו בתחלת ברכת יוצר אור) וקרבן העדה (בירושלמי פסחים דף א'). ובפירוש מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (שם) ובספורנו (תהלים ק"ד כ') ובתורת חיים בראשית ח"א עמוד ח') ובחזקוני (מובא שם עמוד י"א) ובמהר"ץ חיות (חגיגה י"ב). ויעב"ץ (שם) וימלא פי תהלתך (עיונים בתפילה - ברכת יוצר אור) וספר חכמה

א. איתא בפסחים דף ב. "קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצוותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצוותא דלילה", ופירש רש"י (ד"ה ופקדיה) - "ציווהו לשמש ביום, ולחושך צווה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו".

[ואין להוכיח דהחשך הוא בריאה ולא העדר מזה ששייך שהקב"ה יקרא לו, דאפשר לבאר דהקב"ה קרא לשר הממונה על החשך וכמו ששמעתי כמה פעמים ממרן ראש הישיבה הגר"א ל' שטינמן זצוק"ל שכשכתוב שהר וכד' אמרו משהו - הכוונה שהשר שלהם אמר זאת, ובענין זה עיין עוד במורה נבוכים (פרק ל') ומהרש"א (תמיד ל"ב). ודברי יהונתן (בראשית א' ה') ורמב"ן (שם) ואברבנאל [בראשית א' בביאור מילת חושך, וכתב שם דהוי העדר, וכ"כ עוד פעמים בהמשך דבריו], ורש"י (בראשית א' ד') ויש כמה גירסאות בדבריו, ועיין עוד בדבריו בשמות י' כ"א סוד"ה "וימשה השני ודו"ק) ושפתי חכמים (בראשית א' ד') ורא"ם ובאר היטב ומשכיל לדוד ובאר בשדה שם, ורש"י (בראשית א' י"ד ד"ה "להבדיל" ויש כמה גירסאות בדבריו) ואבן עזרא (ישעיה מ"ה ז') ורד"ק (שם) ובתורת חיים בראשית ח"א



חצי שנה. ולצד דהיום והלילה תלויים בסיבוב השמש - א"כ כל סיבוב של השמש [דכ"ד שעות] יתחלק לחצי יום וחצי לילה, [אמנם יש מקום לומר דתליא בשקיעה ובזריחה של השמש וא"כ גם לצד דיום ולילה תלויים בשמש - היום יהיה למשך כל החצי שנה של אור והלילה תהיה למשך החצי שנה של חושך].

**ומצאנו** בזה מח' ראשונים, האברבנאל (בראשית א' ה' ד"ה ויקרא) והספורנו (בראשית א' י"ח) אומרים שיום ולילה תלויים באור וחושך ולא בשמש, וכן משמע ברשב"ם (מובא בתוספות השלם בראשית א' ה' אות א') וברמב"ן [בראשית א' י"ח ועיין להלן בשיטות החולקים].

**וברש"י** (בראשית ג' ח' ד"ה לרוח) משמע דיום ולילה תלויים בשמש, [א. י. ב. פ. ועי' רש"י בפרשת בראשית (א' י"ד) בפסוק "והיו לאותות וגו' ולימים ושנים" שפירש וז"ל: "ולימים שימוש החמה חצי יום וכו'" וכן ברמב"ן מדת יום ומדת לילה, עכ"ד, הרי מבואר ד"יום" תלוי בשמש ולא בימי השבוע, וכן מבואר להדיא ביומא ס"ב: לענין התמידין "שנים ליום" כנגד היום, ופירש רש"י ד"ה "כנגד היום" וז"ל: "כנגד זריחת השמש" עכ"ל].

**ויש** עוד נידון בקוטב - מתי מתחלפת היממה, והוא תלוי לכאורה במח' המפורסמת לגבי קו התאריך ואכמ"ל, [ועיין בזה להלן אות י'].

ג. **ויש** עוד נידון בקוטב - מהו אורך היממה, האם כל כ"ד שעות נחשבים יממה אחת או שכל שנה נחשבת יממה, והשיטות בזה יובאו להלן בעזה"י, אך אין הכרח לקשר בין חקירה זו לחקירה הנ"ל באות ב' מתי הוא יום ומתי הוא לילה, אמנם מסתבר שאם

ומוסר (ח"א עמוד של"ד) ובפירוש המשניות לרמב"ם ריש פסחים ודו"ק ואכמ"ל].

ב. **ויש** לחקור בכוונת הגמ', האם היום תלוי באור והלילה תלוי בחושך והם נגרמים מחמתם, או דהקב"ה רק ציווה לאור לשמש ביום אך גדר יום אינו תלוי באור, ועיין בזה בקונטרס סימן וסיבה ערך "אור וחושך [כלפי יום ולילה]".

**ונפ"מ** בקוטבי העולם דיש בהם חצי שנה אור ומחצית השנה חושך, [והוזכר בספר השרשים לרד"ק שרש "עוף" בשם אביו], ומהלך השמש במקומות אלו כך הוא - השמש עושה כל כ"ד שעות סיבוב במאוזן סביב קו האופק [בכל הצדדים] ובכל יום הסיבוב עולה מעט לגובה עד שלאחר רבע שנה הסיבוב מפסיק לעלות ומתחיל לרדת ויורד עד שמגיע שוב לאופק, וזהו חצי שנה של אור, והסיבוב של השמש ממשיך לרדת מתחת לאופק בכל יום ויום במשך רבע שנה ואז השמש חוזרת ועולה עד לקו האופק במשך רבע שנה, וזהו החצי שנה של החושך שאז השמש מאירה לקוטב השני, וכך הוא מסלול השמש למי שגר בדיוק בציר העולם - היינו בקצה העולם, אך יש שגרים קצת לפני סוף העולם ולכן הסיבובים של השמש אינם בדיוק במאוזן אלא נוטים קצת למאונך וחלק מהזמן יש שקיעה רגילה ורק כמה חדשים בשנה אין שקיעה או זריחה, [ובביאור מהלך השמש עיין עוד ביערות דבש ח"א דרוש ט"ו עמוד רע"ג ובארצות החיים למלבי"ם סי' א' ארץ יהודה ס"ק ג' בהג"ה ובספר הכרמל ערך "ימים ושנים" בהערה ובפירוש המלבי"ם לבראשית א' י"ד ולאיוב ל"ח].

**דלצד** דהאור והחשך גורמים את היום - א"כ בקוטב - החצי שנה של האור יחשב יום והחצי שנה של החושך יחשב לילה, כיון שהאור והחשך משתנים שם בכל

יום ולילה הם כ"ד שעות - א"כ זה ייחשב יממה ולא נצטרך לחכות שנה שלמה עד שתתחלף היממה.

[א. י. ב. פ. ונקדים דברי השו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' מ"ב) וז"ל: "אמנם הוא לפליאה נשגבה כי לא נתבאר בשום מקום בש"ס ובחז"ל ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים מהו דינם של אותם המקומות לענין ק"ש ותפילה ובפרט לענין שבת אם כי כל רז לא אניס להו וידעו בהליכות וסיבוב השמש וכדור הארץ עד שגם מדינות אמעריקא שהוא החלק השני של הכדור אשר היה נעלם מעין כל חי וגם מחוקרי העולם [עד שמצאו קאלומברוס] ובפרט כי יש שם בנ"א וזה נודע לחז"ל מאז - בזוה"ק [ויקרא ד' ע"ב] כי יש שם דוירים גם בחלקי תבל אלו "ואלין עילאין ואלין תתאין" [מהכדור] עכ"ז לא הזכירו ולא אשתמיט בשום מקום בהם לומר מה דינם של המקומות האלו [אם יהיו שם יהודים] הנ"ל כשאין יום ולילה כמו ברוב מקומות היישוב עכ"ל הנוגע לענייננו],

ובפרט תימה לפי המלבי"ם (ארצות החיים סי' א' ארץ יהודה ס"ק ג' בהג"ה בסוד"ה ועתה) שאומר שהגמ' דיברה על מציאות הקוטב ובכל זאת לא דיברו על דיני הקוטב.

ונחלקו רבותינו בדיני היממה בקוטב, שיטת הר"א אשכנזי (מעשי ה' מעשה בראשית פרק ג') והיעב"ץ (מור וקציעה סי' שד"מ ע"פ הסבר הר"ד קליין שם או הסבר המחזיק ברכה שם אות ד') והשערי תשובה

(או"ח שד"מ) והחיד"א (מחזיק ברכה סי' שד"מ אות ד') וספר הברית (ח"א מאמר ד' פרק י"א) והתפארת ישראל (סוף פרק א' דברכות) ושו"ת דברי יוסף (תשובה ח') והבן איש חי (שו"ת רב פעלים ח"ב קונטרס סוד ישרים סי' ד') [א. י. ב. פ. וכ"כ המהר"ל (דרך חיים פרק ב' משנה ד' ובחידושי אגדות שלו ב"ב ט"ז): ושו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סי' ג') ושו"ת אבן יקרה (סי' י"א) והמגן אברהם (סי' רל"ג סוף ס"ק ד') שכתב וז"ל - "ומסור בידנו הכל לפי המקום והאופן מהלך החמה וכן השבתות ומועדים \* וכ"כ מהרי"ל בתשובה סי' קס"ג עכ"ל, וכן דעת הר' דוד שפירא זצוק"ל בקובץ אהל תורה תרפ"ו סי' צ"ב וחזר ע"ז בספרו שו"ת בני ציון ח"ג] ויבדלחט"א הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"א סי' שט"ו וח"ה סי' פ"ד) והמנחת אשר (או"ח סי' שד"מ) והפסקי תשובות (ח"ב סי' רל"ג הערה 53) שהיממה מתחלפת בכל סבוב של השמש של כ"ד שעות, ובסוף ו' סיבובים שומרים שבת למשך סיבוב אחד שהוא כ"ד שעות.

**מבואר** משיטתם דהיממה תלויה בתנועת גלגל השמש, [א. י. ב. פ. הועילו רבותינו רק לענין שבת ומועדים שתלוי ביממות, אך לא הועילו לכאורה במצוות התלויות ביום ובלילה, ואולי הוא כל 12 שעות כבלילי ניסן ותשרי].

**ושיטת** שו"ת אור המאיר (מובא בספר הזמנים בהלכה פרק ח') [א. י. ב. פ. וכ"כ המנחת אלעזר ח"ד סי' מ"ב] שכל שנה נחשבת יממה.

א. הערת מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל: אין שום ראיה מהמג"א דאיהו מיייר על השתנות של זמן השקיעה מחורף לקיץ, וכן על מקומות שהשקיעה מתאחרת כאנגליה וכדו' ובוה פשיטא לכו"ע דאזלינן בתר השקיעה והזריחה, ובוה לא ערער אף אחד לומר דאזלינן בתר י"ב שעות שוות, ואנן איירינן באופן דליכא כלל שקיעה וזריחה.

**ולכאורה** מבואר משיטתם דהיממה תלויה באור וחושך ולא בסיבובי השמש, והאור וחושך מתחלפים שם פעם בשנה.

**ודחה** מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל דאפשר לבאר דאף אי סברו דהיממה תלויה בגלגל השמש - כל זה בעושה מעשה ניכר ולא בסובבת סביב ציר אחד ולא עבדא כלום, ולכן רק כשהשמש עולה ושוקעת - מתחלפת היממה.

ד. ומצאנו מח' זו בראשונים, דשיטת הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב פרק ל') והאבן עזרא (בראשית פרק א' פסוק ה') [א. י. ב. פ. וכ"כ באבן עזרא קהלת פרק א' פסוק ג' וז"ל: "וענין תחת השמש הוא הזמן המתהפך כי השמש לבדו יוליד הזמן כי היום תלוי בשמש מעת זרחו ועד בואו והלילה הוא מעת בוא השמש עד זרחו] ורבני בחיי (בראשית א' י"ג) והרלב"ג (יהושע י') שהיממה תלויה בתנועת הגלגל, [א. י. ב. פ. וכ"כ בספר העיקרים מאמר ב' פי"ח].

**ולכאורה** לשיטתם בקוטבי העולם היממה תתחלף בכל כ"ד שעות כתנועת הגלגל, וכן כותב להדיא הר"א אשכנזי (במעשי ה' הנ"ל באות ג') דהיממה בקוטב מתחלפת כל כ"ד שעות משום שהיממה תלויה בתנועת הגלגל, [אמנם אין זה מוכרח וכמבואר בסוף אות ג' ממו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל].

[א. י. ב. פ. אעתיק מה שכתב הרב מנצור בן שמעון בחוברת "משואות" שנה תשכ"א וז"ל - "ויש לדקדק דקדוק לשון אומרו אי לאו האי יומא וכו' שהיה לו לומר

אי לא מתן תורה וכו' ולמה תלה הדבר בזה היום עשה ה' הלא דבר הוא... ולזה רצה רב יוסף ללמד דעת לבני ביתו ולכל הנלוים אליהם שעיקר הכל היא מידת הענווה שהיא יתד שהכל תלוי בה ועל ידה הוא זכה להיות סיני ולכן בעידן חדותא יומא דעצרתא זמן מתן תורה אמר אי לאו האי יומא ר"ל הוא גלגל חמה הנקרא יום שממנו למדתי מידת הענווה כאמור [עי' דעת זקנים בראשית א' ט"ז שהשמש היא סמל הענווה עיי"ש] ועל ידה זכיתי לתורה שנתקיימה בידי [עי' הוריות י"ד שרב יוסף נקרא סיני] אי לאו האי יומא דקא גרים הרי בלי הענווה כמה יוסף איכא בשוקא ולא היה הפרש ביני לבינם, ודבר גדול השמיענו רב יוסף בזה שהכל תלוי במדת הענווה והיא יסוד מוסד להשגת התורה ולכל המעלות הטובות [עי' אגרת הרמב"ן], ויסתדר זה עם שיטות הראשונים הנ"ל שהשמש הוא היום].

**אך** שיטת הספורנו (בראשית א' פסוק ד') דהיממה תלויה באור ובחושך ולא בשמש וכן משמע ברשב"ם [תוספות השלם בראשית א' ה' אות י"ז וז"ל: "היאך היו ו' ימים שהבקר יום וכו'"] ופי' הבקיר - שהיה אור שאפשר לבקר בין דבר לדבר כמבואר באבן עזרא בראשית א' ה' [ובאברבנאל (בראשית א' ד"ה וירא)].

**ואפשר** לתלות מח' זו במח' במגילה (דף כ:): מאיזה פסוק לומדים שהלל נאמר ביום, מפסוק של שמש או מפסוק של יום, עיין שם ודו"ק.

**ומסתבר** דלשיטתם בקוטבי העולם היממה תתחלף בכל שנה כשיטת האור

ב. הערת מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל: כדכ' לעיל (הובא בסוף אות ג') דאין מזה ראייה דבעי שהשמש תזרח ותשקע עכ"פ.

המאיר והמנחת אלעזר הנ"ל (סוף אות ג').<sup>3</sup>

**א.** י. ב. פ. ויש עוד שיטה יותר קיצונית משיטת המנחת אלעזר, והוא נמצא ב"קול יהודה" שהוא פירוש על ספר הכוזרי שכתב (מאמר ב' פרק כ') שהזמן של תורה שייך רק באותם מקומות שבהם נמצא הסימנים של יום על פי התורה דהיינו זריחת ושקיעת החמה, ולכן אם הוא במקום שלא נמצא סימנים אלו - הרי נפטר שם ממצוות התלויות בזמן, ודומה למי שאין לו שדה שפטור מן המעשר וכמי שאין לו בית שפטור ממעקה].

**ועיין** עוד בדברי יהונתן [אייבשיץ] ריש האזינו ובבראשית ח' כ"ח.

**ה.** והנידונים הנ"ל בדין הקוטב אינם נוגעים לכל מצוות התורה אלא רק למה שתלוי בגדרי "יום", ולכן עיין בקונטרס סימן וסיבה ערך "בשכבך ובקומך" שהבאתי מח' אם קריאת שמע תלויה בכלל בגדרי "יום", וכן עיין ערך "וראיתם אותו" שהבאתי מח' אם ציצית תלוי בגדרי "יום". ועיין תרגום יונתן שמות י כ"ג ופירוש יונתן שם,

**ולגבי** תפילין כתב הרמב"ם [תפילין ד' י"א ע"פ הכסף משנה שם ודלא כרדב"ז (ח"ג תשובה תק"נ) והרמ"ע מפאנו (תשובה ק"ח) והקריט ספר (על הרמב"ם שם) והברכי יוסף (או"ח סי' ל') והמקור חיים (לר' יאיר בכרך בעל החוות יאיר, שם), והמהר"ם שיק (חור"מ סי' ס"ב) והבית הלוי (ח"ג נ"א) בדעת הרמב"ם, ועיין עוד בשאגת אריה סי' מ"א מ"ב מ"ג ובשו"ת ערוגות הבושם סי' י"ב

ושו"ת פני מבין סי' ו' ט"ו] דלילה לאו זמן תפילין, וא"כ זה תלוי בחקירה הנ"ל, [כל הנ"ל לגבי תפילין מאת י. ב. פ.].

**אך** לפי מה שפסק בשו"ע (או"ח ל' א') דלילה זמן תפילין ורבנן גזרו שלא להניחם בלילה שמא יפיח בהם - א"כ לכאורה זה לא תלוי בחקירה הנ"ל, אך מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל אמר דיתכן דגזרת חז"ל היתה על לילה ולא על זמן שעייפים וא"כ זה כן תלוי בגדרי יום ולילה.

**ולגבי** דין אכילת פסח [ומצה ומרור] בלילה - משמע בגמ' (זבחים נ"ז:) וברש"י (זבחים נ"ו: ד"ה אלא) ובתוס' (פסחים צט: ד"ה עד) דתליא בגדרי לילה, וא"כ זה תלוי בחקירה הנ"ל באות ב' בגדרי יום ולילה בקוטב, ואף שמחוץ לירושלים אין אוכלין פסח - מ"מ נפ"מ למצה ומרור כמבואר בתוס' הנ"ל.

**ולגבי** אותו ואת בנו - לכאורה תליא בנידון הנ"ל, [ואם האם באמריקה והבן בארץ ישראל - עי' משך חכמה ויקרא כ"ב כ"ח].

**ולגבי** ביומו תיתן שכרו עיין בקובץ עיון הפרשה קמ"ח פרשת תצא ה'.

**לגבי** שחיטת הבהמה אחר ח' ימים - לרוב השיטות (בנושאי כלים לשו"ע יו"ד סי' ט"ו) הולכים אחר שקיעה וא"כ לכאורה תליא בחקירה הנ"ל (באות ג') בגדר היממה בקוטב, אך לשיטת הט"ז (ס"ק ב' ע"פ ביאור רעק"א שם) שסובר דתלוי במעת לעת - א"כ אין נפ"מ בחקירה הנ"ל.

ג. הערת מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל - הגם דזהו המושכל ראשון, מ"מ אי"ז מוכרח דנ"ל דאחר דיסדה לן התורה דיש יום ולילה מעתה גם מקום אחר כקוטב לא ישתנה דינו משאר מקומות. ודברי הראשונים רק על יסוד התהוות יום ולילה, ודו"ק היטב, עכ"ל. ועיין פנקס הכללים ח"א ערך לא פלוג בדאורייתא.

משום ברח פחדיהו ושיערו חכמים בשיעור כך וידוע כל אלו ענינים טבעיים תלויים בגלגל חמה ולבנה ואין חילוק אם מתחיל הפחד בתחלת יום ד' או בסופו מכיון ששקעה החמה עליו פרח קצת פחד ומקבל והולך עד סוף היום ג', ולפי"ז בקוטב לעולם יהיה אסור מכיוון שלא שקעה החמה [לפני שבת], אמנם כ"ז לדעת הרי"ף אך לדעת שא"ר עי' שם בחת"ס שליקט אותם - א"כ יהיה מותר לכאורה. ועיין בזה בכתם פז שבת דף י"ט.

ו. כתוב בספר יהושע [פ"י] שיהושע עצר את מהלך השמש לכמה שעות [ועי' במס' ע"ז דכ"ה. שנחלקו חז"ל במספר השעות וביאור מחלוקתם תמצא בגבורות השם למהר"ל הקדמה שניה] ומבואר בפרקי דר"א [פנ"ב] שאותו היום ע"ש היה ולכן יהושע עצר את השמש כדי שיוכלו להמשיך להלחם ולא יחללו שבת ועי' במהרש"א (ע"ז שם בח"א) למה אין היתר של מלחמת מצוה, [א. י. ב. פ. ועיין במבי"ט בספר בית אלקים שער התפלה פרק א' שכתב שבאמת כבר נצחו ישראל את אויביהם קודם עמידת השמש ולדבריו בכלל לא קשה קושי מהרש"א ועי' בבית האוצר לר"י ענגיל כלל קצ"ז שהוכיח מכאן דשבת גבי מלחמת מצוה הוא רק דחוויה ולא הותרה מכח הקו' הנ"ל, ועי' בתורה שלמה להגרמ"מ כשר בראשית א' אות ת"ל שכתב דבאמת מלחמת מצוה דוחה והסיבה שעצר מצד סיבה אחרת לגמרי משום שיש אנשים שפחדו להילחם בשבת למרות שמותר אפ"ה עדיף ללחום בהיתר כמבואר גבי החשמונאים עיי"ש ולפי"ז כתב דבאמת היה שבת [ונופל ראית הרד"ל] רק עשה זאת שאנשים יחשבו שעדיין לא שבת עיי"ש ודו"ק, ועי' עוד בציץ אליעזר ח"ג סי' ט' שהאריך בנידון דידן קחנו משם, ויש עוד

והמשך חכמה (ויקרא כ"ב כ"ז) כתב דח' ימים הנ"ל תלויים בסיבובי הגלגל, וא"כ יש לעיין אי צריך דווקא סיבוב של שקיעה וזריחה או שמספיק הסיבוב המאוזן שיש בקוטב [כמו שנתבאר לעיל בתחלת אות ב'], אך וודאי שזה לא תלוי בגדר היממה.

[א. י. ב. פ. לגבי נדה - ספירת ז' נקיים - עי' שו"ת חתם סופר חלק ב' (יורה דעה ק"צ) שכתב - והנה וסת הנדה נראה דהכל תלי' בסיבוב הגלגל דהרי קמן אי וסתה רגע אחר הנץ - מותרת לשמש עד הנץ ממש ואסורה לאחריו י"ב שעות, ואי היה וסתה קודם הנץ - היא אסורה י"ב שעות לפניו ומותרת לאחריו מיד, וע"כ היינו טעמא משום דדבר זה תלי' בגלגל ואשה זו קביעתה תלוי בהיות החמה למעלה מן הארץ לכן מותרת לפניו כ"ז שלא עלה הגלגל, ובהיפך - מי שוסת' לפני הנץ תלוי הכל בהיות השמש תחת הכיפה ע"כ מותרת לאחריו ומפני כן הי' הדעת נותן דלא כאביאסף אלא עונה היינו יום או לילה כמות שהיא, ולפי"ז בקוטב אין תלוי בחושך ואור אלא בסיבוב הגלגל].

[א. י. ב. פ. לגבי להפליג בספינה ג' ימים קודם השבת - הנה יש בזה כמה שיטות בראשונים מדוע אסור, ושיטת הרי"ף הוא משום דבג' ימים הראשונים איכא פחד, ויש לדון מה הדין בהפליג בקוטב ביום שני - אי איכא פחד או לא, ועי' חתם סופר (חלק ו' (ליקוטים) סי' צ"ז) שכתב וז"ל "שיטת הרי"ף דלאו משום תחומין נגעו בה דבים אין תחומין למעלה מיו"ד, אלא מטעם עונג שבת, דג' ימים הראשונים אם יחוגו וינעו כשיכור יתבטלו מעונג, אבל אח"כ כבר ברח פחדיהו ע"ש, ונ"ל זהו שיטת הרא"ש דפסק ביום ד' מותר לכנס בספינה דכיוון דהטעם

הרבה ספרים וסופרים מדברים בענין זה אך אין כאן מקומו].

**ומוכיח** מזה הרד"ל [שם] שכמו ששם שהשמש לא שקעה זמן רב - גם היום התארך, כך גם בקוטבי העולם שהשמש לא שוקעת זמן רב - היום מתארך והיממה מתחלפת רק בשקיעת החמה לאחר שנה.

**ודבריו** צ"ב דלכאו' מה ההוכחה משם דאולי שם שהשמש עצרה לגמרי ממהלכה [כמבו' ברש"י יהושע שם פסוק י"ב ובנביא פסוק י"ג] או שהשמש הלכה לאט מהרגיל [כמבואר ברלב"ג שם] - א"כ היה סיבוב ארוך ולכן גם היום ארוך, אבל בקוטב שהשמש מסיימת סיבוב כל כ"ד שעות - זה נחשב יום.

[א. י. ב. פ. אעתיק מה שכתב ספר אור מאיר עמ' ש"כ ואולי זה עומק כוונת הרד"ל, וגם אם לא - מ"מ איכא ראייה לדברי הרד"ל, "ולכאורה קשה מה דתניא והוסיף ועמדו ל"ו שעות עד מוצאי שבת ולא אמר רק דעמדו ל"ו שעות ותו לא מידי הואיל ופשיטא הוא דל"ו שעות אחר ערב שבת הוא מוצאי שבת, ונראה לפרש דמלתא אגב אורחי' קמ"ל דהו"א לומר דכיון דכל אותן ל"ו שעות שלא שקעה החמה לא חל עליהם קדושת שבת - א"כ י"ל דנחשב להם כיום ערב שבת אריכתא ומיד כשהתחיל עוד הפעם השמש לילך בגלגולה ושקעה החמה ה' אז ליל שבת וחל עליהם קדושת שבת קמ"ל דאינו כן דכיון דעכשיו כבר הוא התאריך של יום א' של ימי שבוע הבא - לא חל עליהם יום השבת ופקע מהם קדושת שבת עכ"ד [ועי' במש"כ שם בטעם הדבר ודבריו צ"ב קצת] וכן דייק מו"ר הגרי"מ שטרן בספרו התורה התמימה על נ"ך שם ובמילואים ליהושע סי' כ' האריך קצת].

**ומביא** הרד"ל שבירושלמי [כתובות ס"ה:] כתוב שרבי נפטר בערב שבת וכולם התעסקו בהספדת רבי זמן רב והקב"ה הזריח להם את השמש גם בליל שבת כדי שימשיכו להספיד את רבי, ומסביר הקרבן העדה שהשמש באמת שקעה וה' הראה להם דמות חמה גם בלילה, וכששקעה השמש בחצי הלילה בזמן קריאת התרנגול - הצטערו האנשים על שחיללו שבת, ויצאה בת קול ואמרה שכל מי שהתעסק בהספדת רבי מזומן לחיי העולם הבא חוץ מאותו כובס שהמשיך במלאכתו לתוך שבת כשהיה עדין אור, ועלה הכובס לגג והפיל את עצמו, ויצאה בת קול ואמרה שגם הכובס מזומן לחיי העולם הבא, ומסביר השיטה מקובצת [כתובות ק"ג:] ששמע מר' קלונימוס ז"ל בירושלים תובב"א וכן מסביר הקרבן העדה [בירו' שם] שהכובס הפיל עצמו מהגג כדי לקיים דין סקילה בעצמו כמי שחילל שבת [ומביא הדברי יציב או"ח ק"ח את המהרי"ט [כתובות ק"ג ע"ב] שמוכיח מזה שאינו נקרא מאבד עצמו לדעת אם עשה זאת משום תשובה והביאו השבות יעקב ח"ב יור"ד סי' קי"א [א. י. ב. פ. וכן כוון היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ סי' מ"ג]]. מוכיח הרד"ל שרואים שבעצם זה נחשב חילול שבת [והראיה מהכובס] ורק היה היתר מיוחד משום כבוד רבי, רואים שכשהשמש זורחת יותר מהזמן הרגיל - אע"פ כן היום מתחלף, וצ"ע שהרי ביהושע מבואר אחרת וכדלעיל?

**מתרץ** הרד"ל שביהושע השמש עצרה לכל העולם והולכים אחר סיבוב השמש ולכן היום מתארך, אבל במעשה דרבי שהשמש עצרה רק להם - הם טפלים לכל העולם והיממה מתחלפת כמו כולם, ואומר הרד"ל שא"כ בקוטב שהשמש לא שוקעת רק בשבילם - כל סיבוב של השמש נחשב יום,

[א. י. ב. פ. וע"כ מוכח דהימים שם לא היו ימים של ה"תורה" אלא בשביל לדעת את הזמן שהחיות אוכלות כמבואר במדרש שלא היה לנח שום מנוחה שכל הזמן היה צריך להאכיל חיות ובהמות כאו"א בשעה אחרת וכן מהא שהארי הכהו מפני שאיחר להביא לו מזונו וא"כ היה צריך את האבנים שימשש לו בתור שעון ולא היה לזה תורת יום ומה שכתוב בתורה ימי המבול הכוונה לזמן ולא לימים אמיתיים וצ"ע מה ראיית הבא"ח].

וכן מוכיח הבא"ח ממה שכתוב [מדרש שוח"ט י"ט עה"פ יום ליום יביע אומר] שהארבעים יום שמשש קיבל את התורה והיה בשמים - ידע את זמני היום ע"פ כמה סימנים, א' - שביום הקב"ה לימדו מקרא ובלילה משנה, ב' - שהמלאכים אומרים ביום קדוש קדוש וכו' ובלילה ברוך וכו', ג' - שהמלאכים בלילה טוחנים את המן ובבוקר מורידים אותו, ד' - ביום הכוכבים נמצאים בשמים ובלילה השמש נמצאת בשמים [כמב' בב"ב דכ"ה], ה' - שביום קוראים קריאת שמע לפני תפילה ובלילה תפילה לפני קרי"ש. ואם נאמר שהיום תלוי באור וחושך - איך משה עשה בדיוק הפוך שכשהיה שמש התנהג כלילה וכשהיו כוכבים התנהג כיום, אלא מוכח שהיום תלוי בתנועת גלגל.

ח. והנה היעירות דבש [ח"ב דרוש ד' עמ' ע"א] מוכיח שהיום תלוי בתנועת הגלגל - שהרי כתוב במדרש [בראשית רבה פרשה ח' ב'] שרבי שמעון בן לקיש אומר שהתורה נבראה אלפיים שנה לפני בריאת העולם, והרי אז לא היה אור וחושך ואיך שייך ימים ושנים, אלא מוכח שהיום תלוי בתנועת גלגל המסבב את הארץ שהוא היה קיים כבר אז, וכן כתב האלשיך במראות

ונשאר בצ"ע לדינא, [א. י. ב. פ. עי' בבית האוצר לר"י ענגיל כלל קצ"ז בהערה אות ג' שג"כ כוון לראית הרד"ל ודחה כדבריו].

**ולכאורה** קשה מה הוכיח הרד"ל מהירושמי שהיום מתחלף, והרי עדיין קשה דהסברא שהיום מתחלף זה משום סיבוב השמש ושם היה סיבוב אחד ארוך ולמה שהיום לא יהיה ארוך.

**ועוד** צ"ב מה ההבדל אם השמש עוצרת לכולם או לא לכולם.

ז. הבן איש חי [רב פעלים ח"ב שם] מוכיח שבקוטב היממה לא מתחלפת לאחר שנה אלא כרגיל כמו בארצותינו כל כ"ד שעות, שהרי כתוב בבראשית רבה [ל"א י"א] שנח הכניס לתיבה יהלומים זוהרים שבחושך הם זוהרים עוד יותר [כעין מה שמבואר בירו' פסחים א. גבי נר] [א. י. ב. פ. אינו דומה דשם הוא מצד שרגא בטיהרא מאי אהני וכאן הוא מצד סגולתם ועיי"ש בע"ב ובאמת מוכח כדברין מהא דכשהיו במערה חשוכה ביום כהה ובלילה זרח ודו"ק] כדי שידע מתי יום ומתי לילה, והא ר' יהושע ור' יוחנן [בראשית רבה כ"ה ב' ול"ד י"א] סוברים שהמאורות לא שימשו בימי המבול אלא תמיד היה לילה, ואיך היה לנח ימים ולילות, וגם איך התורה כותבת את מספר ימי המבול, והרי השמש לא זרחה שם כל הזמן, אלא מוכח שזה לא נחשב יום אחד ארוך, וגם בקוטב זה לא יחשב יום אחד ארוך.

**ולכאז'** קשה שהרי הסברא ללכת בקוטב אחר כ"ד שעות זה משום תנועת גלגל השמש והרי במבול לא היה תנועת גלגל השמש ואיך התחלפו הימים.



ערב ויהי בקר יום אחד אלו אלף שנים שהם יום אחד של הקדוש ברוך הוא שנאמר כי אלף שנים בעיניך וגו' וא"כ אי"ז כלל ה"יום" של ה"תורה" ואיך אפשר להוכיח מזה, זה לק"מ דבבלי דידן חולק על המדרש וסובר דהוא יום ממש כמבואר בגמ' דידן בפסחים ב' ע"א ומגילה כ', ואין למדים הלכה מן האגדות היכא דבבלי פלגי כמבואר בירו' פ"ב דפאה עיי"ש].

מ. [א. י. ב. פ. הר' דוד שפירא זצוק"ל בקובץ אהל תורה תרפ"ו סי' צ"ב ובשו"ת בני ציון ח"ג הביא ראייה לדבריו שכל כ"ד שעות מתחלפת בקוטב היממה מהא דמבואר בב"ר פ"א ופי"ב ובפסיקתא פכ"ג ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ו ברכו במאורות אע"פ שנתקללו המאורות בערב שבת ולא לקו עד מוצ"ש ל"ו שעות שמה אורה י"ב של ע"ש וי"ב של ליל שבת וי"ב של שבת וא"כ חזי' אף דבבלי שבת היה הלילה כיום יאיר אפילו הכי היה נחשב ללילה יען שנגמר הקפת החמה ככלות ע"ש וכן שוב נגמר הקפת החמה במוצ"ש וכמבואר בב"ר פ"א כיון ששקעה חמה בליל שבת כו' כיון שקעה חמה במוצ"ש כו' וא"כ ה"ה בארצות הסמוכים לקוטב אף דלהם מתמיד האור או החושך מ"מ מחשבי' כל הקפה למעת לעת כהשבת הראשון]. וצ"ע ראייתו, כי דווקא שם שהשמש שקעה - אף שעדיין האירה - היום מתחלף, אבל בקוטב שהשקיעה רק לאחר שנה - אולי היממה תתחלף רק לאחר שנה.

ועוד קשה על השיטות שהולכים אחר תנועת גלגל השמש, דא"כ בחצי שנה של חושך איך היום מתחלף כל כ"ד שעות והרי אין אז תנועת הגלגל, ואין לומר משום שיש תנועת הגלגל למי שנמצא בקוטב השני שהרי

הצובאות (יהושע י') שהיום תלוי בגלגל היומי שמוליך את גלגל השמש, נזזה לא גלגל השמש].

וא"כ מובן הבן איש חי - שבימי המבול הימים התחלפו ע"י תנועת הגלגל המסבב את העולם, וגם מובן ראית הרד"ל מהירושלמי שהיום תלוי בתנועת הגלגל המסבב את הארץ.

אבל עדיין קשה מה הרד"ל הוכיח מיהושע שהיום תלוי באור וחושך, אולי היום תלוי בתנועת הגלגל, וגם קשה מה החילוק אם השמש עוצרת לכולם או רק לחלק מהעולם, וגם צ"ע מהיכן יודע היעירות דבש שהיום תלוי בסיבוב הגלגל המסבב את העולם, הניחא יש פסוק [בראשית א' ה'] שהיום תלוי באור וחושך, ויש פסוק [שם א' י"ח] שהיום תלוי בתנועת השמש והירח, ויש בזה מח' מהו סיבה ומהו סימן, [ועיין בזה בקונטרס סימן וסיבה ערך "אור וחושך [כלפי יום ולילה]"]. אבל היכן יש פסוק שהיום תלוי בתנועת הגלגל המסבב את העולם, וה' יאיר עיננו במאור תורתו, ואולי זה הפסוק [משלי ח' ל'] "ואהיה שעשועים יום יום" שמשם דורש רשב"ל כנ"ל.

[א. י. ב. פ. לא הבנתי כלל מה הוכחת הגר"י אייבשיץ מהמדרש דאפש"ל דודאי הכוונה שנים אין הכוונה שנים של ה"תורה" אלא זמן וכמו דאיכא יום של הקב"ה אלף שנה ולא נאמר שהיום של הקב"ה הוא לא יום מכיון שאין בו שקיעה וזריחה אלא הכוונה חתיכת זמן ה"ה כאן וצ"ע.

וא"ת א"כ מה קו' הראשונים איך היה יום לפני שהיה מאורות והלא כתוב בפסיקתא רבתי [מהדו' איש שלום הוספה ב'] עה"פ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד "ויהי



## מנורה בגדרי היממה בקוטבי העולם בדרום קבט

של שקיעה, וכך מובן שגם בחצי שנה של חושך היום מתחלף כל כ"ד שעות<sup>1</sup>.

**ובזה** מובנת ראת הרד"ל מיהושע שאין את הסברא הנ"ל שהיום מתחלף כל כ"ד שעות, ובה מובנת הראיה מהירושלמי ממעשה דרבי שרואים שיש סברא שהיממה מתחלפת כל כ"ד שעות, ומובן החילוק שאם השמש עוצרת לכל העולם - סימן שזה רצון ה' שבזמן הזה יהיה יום ארוך, ואם השמש עוצרת רק למקום מסוים - זה משום שיש סיבה מסוימת במקום ההוא שיהיה אור אבל זה לא אומר שהזמנים יתחלפו, ורק ביהושע שהספיק שהשמש תעצור רק להם ואעפ"כ עצר ה' את השמש לכל העולם - זה סימן שה' רוצה שלכל העולם יהיה עכשיו יום ארוך.

**ולכאן** קשה שביהושע השמש עצרה לכל העולם בשביל שיהיה קידוש ה' כמו שבקריעת ים סוף כל המים שבעולם נבקעו [כמבואר במכילתא ובמדרש רבה שמות כ"א ו' ומובא ברש"י פ"ד פכ"א] כדי להודיע לכל העולם את גבורות ה'.

**ואפשר** לתרץ ע"פ דברי המלבי"ם [יהושע י' י"ד] ששואל למה כתוב שלא היה כיום ההוא שה' שומע בקול איש ושה'

תוס' [ב"ב דכ"ה ע"א] כותב שאין לדיין אלא מה שענינו ראות ואנו לא מתייחסים למהלך השמש שבחצי העולם השני.

**ועוד** קשה - שהרי כתוב [תהילים ק"ד ב'] "תשת חושך ויהי לילה" ומסביר התרגום "תשת" - תשוי, כלומר - תשים חושך וכך יהיה לילה, רואים שהיום נהיה לילה ע"י החושך ולא ע"י תנועת הגלגל והפסוק אומר שהחושך אינו רק סימן אלא סיבה.

**ונראה** לומר בעזה"י שאף אם היום תלוי באור וחושך כדמוכח בפסוק הנ"ל - מ"מ יש סברא שהקב"ה רוצה שיום יהיה כל כ"ד שעות ולא מסתבר שיתפללו ג' פעמים בשנה וישמרו שבת פעם בז' שנים ומועדים פעם בשס"ה שנים, והראיה שהרי בעולם המיושב - בכל כ"ד שעות היום מתחלף, וזה העיקר ואחרי זה הולכים כמו שכתוב [ברכות ל"א. וסוטה מ"ט:] שאדם הראשון גזר היכן ישבו בני אדם והיכן לא ישבו, ולכן גם בקוטבי העולם שאנשים מתחכמים ויושבים שם - עדיין הולכים אחר כ"ד שעות, והפסוק בתהילים מדבר על הדרך הרגילה במקומות הרגילים שהיום תלוי באור וחושך דשם וודאי שהולכים בעצם אחרי תנועת הגלגל

ד. הערת מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל - א"א להכריח מכח זה ולחדש דינים, אלא הכוונה דאחר דהושתת מהלך של יום ולילה בעולם - תו לא חילקה התורה בין המקומות. ע"כ.

[עיי' פנקס הכללים ח"א ערך לא פלוג בדאורייתא שהבאתי מקורות רבים להא דשייך לא פלוג בדאורייתא - רמב"ן (ויקרא פרק י"ז פסוק י"א י"ב בהתחלה ובסוף, ובפרק י"א פסוק ל"ח) ונחלת דוד (ב"מ דף ד. ד"ה מיהו) וחידושי ר' שמעון שקופ (כתובות ס' מ') ורשב"א (חלק ד' תשובה ש"י וב"ב כג: וב"ק כ"ב. והובא בשטמ"ק שם) וריטב"א (סוכה דף מ. וגיטין פג: ומכות דף ב. ועיי' שם בשיעורי ר' שמואל אות ע"ה) וים של שלמה (ב"ק פרק א' ס' מ"ז עיי' שם) ובכור שור (ויקרא כ"ד מ"ב) ורש"י (פסחים ה. ד"ה זמן) ותוס' (פסחים כח: סוד"ה אחד ובקידושין ג. ד"ה מה וביבמות דף ו. סוד"ה שכן) וקהלות יעקב (ב"ב כ"ד) ותוס' הרא"ש (נדה מו:) ודבר אברהם (ח"ב י"ד ט') וחינוך (מצווה ס'). ועיי' עוד בקקיון דיונה (ב"ב כח:) ומשנה למלך (איסורי מזבח ג' ח' בסוף) ושדי חמד (ח"ד מערכת ל' סוף כלל צ"ג) ועיון הפרשה (קנ"ו נשא ט') וכתם פז (ח"ב פ"א ופסחים ב. אות ד' בהערה וב"ק ה: אות ו' וחבורה בדף מ: וסנהדרין נא. אות א' ומנחות ג:)].

לפי"ז כ"ד שעות, ולאחד תיכנס השבת לפני השני וכל אחד יתנהג על פי זמנים שונים.

**וסברתו** היא ע"פ הרדב"ז [ח"א תשו' ע"ו] שכותב שהשבת נמסרה לכל אחד מישראל שישמרנה לפי מקומו, ולכל מדינה יש זמנים אחרים כי התורה ניתנה לכל אחד ואחד בפרטות, וכן משמע באור החיים [שמות ל"א פסוקים ט"ו ט"ז], וכיון שבעצם לא גרים בקוטב - לכן אין שם זמנים קבועים והזמנים הם כל אחד ע"פ מקומו שבא משם.

**אבל** התשובות והנהגות [שם] כותב שבחצי שנה של אור - היום מתחלף כשהשמש מגיעה למקום הקרוב ביותר לארץ, ובחצי שנה של החושך - היום מתחלף כשיש את כמות האור הגדולה ביותר שזה כשהשמש עולה למקום הכי גבוה שמגיעה, וכך לאחר ו' פעמים מגיע שבת, אבל מתפילין וציצית הם פטורים בחודשי החושך ולכן אסור לגור שם כי מפקיע עצמו ממצוות אלו.

**[א. י. ב. פ.]** וחידש שם שאף לפי דבריו שלא יהיה "לילה" באותם חדשים של אור ולא יהיה שייך לקיים מצות קריאת שמע של ערבית - מכל מקום עדיין יכול להתפלל תפלת ערבית, והטעם הוא שההלכה היא שאפשר להתפלל תפלת ערבית אחר פלג המנחה שהוא 1 ורבע שעות זמניות לפני סוף היום וכיון שהיום הוא 24 שעות [ולא 12 שעות כמו שרגיל להיות] ושעות זמניות הוא 1 חלקי 12 של היום - אם כן כל שעה משעות זמניות יהיה 2 שעות שהוא 1 חלקי 12 של 24 וממילא פלג המנחה יהיה 2 וחצי שעות לפני סוף היום אמנם לכאורה יש להקשות על דבריו שאולי הזמן של אחר פלג

נלחם לישראל, והרי ה' עשה לנו הרבה ניסים, ומתרחץ המלבי"ם שתמיד הנביא התפלל שה' יעשה נס לכבוד ה' או כדי להציל את ישראל אבל אף פעם [חוץ מהפעם ההיא] ה' לא שמע לנביא לעשות נס כדי להראות לעולם שה' נלחם בשביל ישראל, ולפי"ז מיושבת השאלה ששאלנו, שלכאור' קשה למה כאן ה' כן שמע ליהושע לעשות נס כדי להודיע שה' נלחם בשביל ישראל, ועכצ"ל שה' עשה כזה נס כי ה' רצה שהיום יתארך לכל העולם, ואמנם היה גם את הסיבה להראות לעולם שה' נלחם בשביל ישראל.

**והרד"ל** נשאר בצ"ע כי אולי דווקא במעשה דרבי שהשמש עצרה פ"א בלבד - לכן הם נשארים כשאר העולם והיממה מתחלפת כל כ"ד שעות, אבל בקוטב שזה תמיד כך חצי שנה חושך וחצי שנה אור - אולי רצון ה' הוא שהיממה שם תהיה ארוכה.

**וכן** מפורש ברש"י [חגיגה י"ב. ד"ה מדת] שהיום תלוי בכ"ד שעות ולא באור וחושך ולא בתנועת הגלגל.

**[א. י. ב. פ.]** רש"י לשיטתו בפסחים ב. עיי"ש היטב ודו"ק וכן רש"י ביומא ס"ב: גבי העמידו כנגד היום ודו"ק].

**י.** והנה לכאור' ימנו את השעות בקוטבי העולם לפי כ"ד שעות מבריאת העולם<sup>ה</sup>, אבל התפא"י [שם] כותב שאם ראובן מגיע מא"י לקוטב בשעה שש בבוקר לפי שעון א"י - בשבילו זה שש בבוקר ולפי"ז ימנה כ"ד שעות, ואם שמעון הגיע לאותו מקום בקוטב אבל הגיע מהצד השני של כדור הארץ ובשבילו השעה שש בערב - ימנה

ה. הערות מו"ר הגר"א זילבר זצוק"ל - גם זה אינו מסתבר, ואולי מטפילים את הקוטב למקומות הסמוכים שנהג שם מידת יום ולילה, רק יל"ע לאיזה מקום יטפילו אליו.

## מנורה בגדרי היממה בקוטבי העולם בדרום קלא

ועיין שו"ת סוד ישרים ח"א תשובה ה'. ושו"ת יהודה יעלה או"ח סי' ח' ושו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' א' ושו"ת יחיה דעת ח"א סי' מ"ו, ובפני דוד לחיד"א (כי תשא אות ז'). הובא בתורת החיד"א כי תשא אות ל"ד) כתב שהשבת בשמים היא לפי השבת בגן עדן הארץ שנמצא תחת קו המשווה, שבקיץ ובחורף היום והלילה שווה, וגם לפי דבריו מיושב שאלת הבן איש חי כמבואר בפנים. ולכן שם הזמנים כבירושלים, ועל הראיה מהפסוק מתהילים - י"ל דכוונת הפסוק תשת חושך הוא רק סימן ללילה, ובחצי שנה של חושך שייך ימים כמבואר בתשובות והנהגות שהיום מתחלף בזמן שיש הכי הרבה אור שזה נחשב זריחה ושקיעה כאחד כי מיד השמש יורדת בחזרה.

יא. בספר מעשי ה' [שם] מוכיח שבקוטב אין ימים באורך של שנה כי א"כ אולי העולם נברא בשש ימים שבקוטב, וזה שש שנים, וזה לא מסתבר כי א"כ גם היום צריכים למנות כמו במעשה בראשית יום לשנה יום לשנה.

[א. י. ב. פ. עי' מש"כ לעיל בהוכחת הגר"י אייבשיץ ודו"ק].

ולכאורה יש לדחות שהולכים אחר עיקר העולם שזה העולם המיושב שעליו גזר אדם הראשון כמבואר בברכות [ל"א.] ובסוטה [מ"ו:],

ועוד יש לדחות ע"פ הספורנו [בראשת ח' כ"ב] שכותב שלפני המבול השמש הסתובבה תמיד על קו משווה היום והיה תמיד אביב, וכן כתוב במלבי"ם שם. וממילא גם בקוטב תמיד היה בין השמשות עד המבול וא"כ ודאי אין כוונת התורה לימי הקוטב שהרי שם לא היה ימים כלל בימי בריאת העולם [ועי' בספר הזמנים בהלכה

המנחה הוא כמו "הקדמה" של הלילה ואם כן במקום שאין שם לילה כלל אולי לא שייך כלל המושג של פלג המנחה לענין תפלת ערבית, אמנם המועדים וזמנים בעצמו נזהר מזה שכתב וז"ל רק מקומות אלו נלע"ד שהיממה מתחלף לרגע ממש בשעה שהשמש התרחקה מאד שמתחיל אז להתקרב וכל מעת לעת היממה מתחלף בשעה זו... שאין שמה לילה אלא לרגע המתחלף לבד... עכ"ל וכוונתו לכאורה שבמקומות אלו הזמן לא זז כלל ואם כן כשנשתנה מיום זה ליום אחר אז ברגע זה עובר כל הלילה ברגע ממש ולפי זה שפיר שייך המושג של פלג המנחה להיות כמו הקדמה ללילה שהרי באמת יש לילה אלא שהוא רק לרגע].

מבואר בתשובות והנהגות שסברתו היא שהיממה תלויה בסיבוב השמש וכהשמש מגיעה למקום הקרוב ביותר לזריחה או לשקיעה - אז היממה מתחלפת, אבל הנדון לגבי יום ולילה - תלוי באור וחושך ולילה הוא הזמן החשוך ביותר שיש ביום, וכן ספר מעשי ה' כותב במפורש שסברתו שכל כ"ד שעות הם יום - זה משום סיבוב השמש.

ולא קשה עליהם הקו' של הרד"ל והבא"ח כי הם לא הביאו משם ראיות, והם יענו על ראית הבא"ח מהמבול שהלכה כמ"ד שם במדרש שהמאורות כן שימשו בימי המבול אבל לא כסדרן, ועל הראיה ממש רבינו נתן - שהשמים טפלים לירושלים - כמבואר בספר הברית [שם] וכן כתב בפרשת דרכים (דרש שלשה ועשרים) והביאו בברכי יוסף (סי' רמ"ב א'), והמור וקציעה (סי' א') הביא מהכוזרי (מאמר שני כ') שהשמים טפלים לארץ ישראל, וכן כתב ביערות דבש (ח"א דרוש ט"ו עמ' רפ"ח), וגם כך מיושב.

ח"א פרק ח' בהערותיו שדווחה כעין זה שהעולם נברא בתשרי או בניסן שאז השמש בקו המשווה וזה צ"ב כי אולי זה נחשב יום אחד עד לאחר כמה חודשים שהשמש כבר שקעה, ולתירוצינו לא קשה כי השמש היתה בקו המשווה עד המבול ולא שייך שיהיה יום אחד].

**ובראיית** מעשי ה' מוכח שאין הולכים אחר סיבובי השמש אלא אחר סיבובי תנועת הגלגל המסבב את כדור הארץ כיערות דבש הנ"ל שהרי לפני יום ד' לא היה שמש, וכך מובן שיש ימים גם בחצי שנה שאין אור.

**ועיין** עוד בזה בכתם פז כתובות ק"ג: ופסחים ב. ובספר סימן וסיבה ערך אור וחושך [כלפי יום ולילה] וערך ביום השמיני ימול וערך בשכבך ובקומך וערך דין

בלילה וערך "וראיתם אותו" (א') וערך "ימי משתה ושמחה" וערך לילה [לראית נגעים] וערך צאת הכוכבים וערך מאורות,

### לסיכום:

**בדיני** שבת נחלקו בזה האחרונים, ו"א ששבת מגיעה בקוטב רק לאחר ז' שקיעות, דהיינו ז' שנים, ו"א שאין שם שבת כלל, ו"א שהולכים אחר זמני המקום שממנו הגיע האדם, ו"א שכל כ"ד שעות הוי יממה וממילא שבת היא בכ"ד שעות הז', ו"א שסיבוב השמש בד' רוחות השמים נחשב יממה והשקיעה היא הזווית הנמוכה ביותר של השמש (ואף שאינה שוקעת ממש) ולפי"ז סופרים את הימים.

**ולגבי** שאר הדינים - עיין לעיל איש על מחנהו ואיש על דגלו.



הרב אברהם אהרן קרנובסקי

## מה ההיתר לומר תהלים עבור חולה

שאלה: מבואר בגמרא שיש איסור להתרפאות על ידי אמירת דברי תורה, ומותר רק להגן, ותימה גדולה אם כן על מנהג העולם כשמתפללים על חולה וכן על שאר צרה ומצוקה שאומרים פרקי תהלים, ומדוע אין בכך משום איסור להתרפאות בדברי תורה?

עוד יש להקשות על המבואר בגמרא (עירובין נד.) החש בראשו יעסוק בתורה ומשמע שעל ידי עסק התורה ירפא, ולפי המבואר בגמרא איך מותר לו להתרפאות על ידי עסק התורה?

### מקור הדין

ולהתרפאות בדברי תורה אסור, ואם עושה כן רק להגן שלא יבואו עליו חולאים או מזיקים וכדומה מותר.

**במשנה** (סנהדרין צ.) אמר רבי עקיבא שהלוחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא, ובגמרא (שם קא.) אמר רבי יוחנן שמדובר דוקא ברוקק לפי שאין מזכירין שם שמים על הרקיקה, ורב אומר אף 'נגע צרעת', ורבי חנינא מוסיף אף 'יקרא אל משה'.

**ונחלקו** הראשונים בביאור מחלוקתם, רש"י (שם ד"ה אפילו) כתב שרב בא לחלוק שברקיקה אסור ואין לו חלק לעולם הבא אף אם אינו מזכיר שם שמים כגון

**בגמרא** (שבועות טו:) מסופר שרבי יהושע בן לוי היה קורא פסוקים משיר של פגעים (מזמור צא יושב בסתר עליון) קודם השינה<sup>2</sup>, ומקשה הגמרא איך הוא עשה כן הרי הוא עצמו אמר שאסור להתרפאות בדברי תורה, ומיישבת הגמרא שלהגן שלא יבואו עליו יסורים או מזיקין וכדומה מותר, ורק אחר שיש לו כבר מכה אסור.

**וכתב** הרשב"א (שם ד"ה אמר רבי יוחנן) שלמסקנת הגמרא ישנם שלשה חילוקים, ללחוש על המכה אחר הרקיקה אסור ואין לעושה כן חלק לעולם הבא לפי שאין מזכירין שם שמים על הרקיקה,

א. אמנם המאירי (עירובין שם ד"ה חש) כתב שכוונת הגמרא שאף שהוא אדם חלוש וחושש שלימודו יחלישו יותר ויגרום לו ימחוש בראשו, אל לו לחשוב כן, אלא יעסוק בתורה ולא יחשוש מפני שלימוד התורה שומרת את בריאות גופו.

המהרש"א (שם) כתב שאין אומר פסוק לרפואה אלא הוא בדרך לימודו ומותר אף שמועיל לרפואה, ועוד כתב שמדובר שעדיין אינו חולה אלא חש בראשו קצת וחושש שלא יחלה ממש וזה כבר להגן ומותר.

**בשבט** מוסר (פכ"ב) כתב שאין הפירוש שזה יהיה רפואתו שעניינו הרואות שאדם החושש בראשו אף שעוסק בתורה איננו נרפא, אלא להיפך, שבאים לומר שאף שחש בראשו אין יכול ליפטר מחיובו וצריך לעסוק בתורה.

ב. בירושלמי (שבת פט"ז ה"א) מובא שהיה לרבי יהושע בן לוי פחד בלילה.

שאומר פסוק (ויקרא יג ט) 'נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן', ורבי חנינא בא להוסיף שאף אם אומר פסוק שאין בו ענין של חולי ואין מזכירו לשם רפואה אלא כסבור הוא להנצל בזכות דברי תורה שהוא הזכיר, אסור ללוחשו, ומשמע מדברי רש"י שלדברי רבי חנינא גם באינו רוקק ואסור משום שאין מתרפאין בדברי תורה, ולרבי יוחנן אסור רק ברוקק ובלא זה אין איסור כלל.

**הרי"ף** (סנהדרין שם) פוסק כרבי יוחנן שברוקק אין לו חלק לעולם הבא, אך גם בלא ריקה וגם בלא הזכרת שם שמים אסור משום שאין להתרפאות בדברי תורה, וכן כתב הרא"ש (שם פ"א סי' ד).

**הרמב"ם** (עבודה זרה פ"ב ה"א) כתב את האיסור ללחוש על המכה אף בלא ריקה, והוסיף שאסור לקרוא פסוק על התינוק שלא יפחד, ולהניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, וכתב שעובר על כל זה משום הלאו של 'לא תנחשו' ו'חובר חבר', ובנוסף לכך כתב עוד שהן בכלל הכופרים בתורה שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות.

**עוד** כתב הרמב"ם שבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתו וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר, כרבי יהושע בן לוי.

**וביאר** הכסף משנה (שם) בדבריו שמה שכתב הרמב"ם 'כופרים' היינו שאין

להם חלק לעולם הבא, והרמב"ם למד שרב ורבי חנינא אמרו את דבריהם שאף בלא ריקה והזכרת השם אין לו חלק לעולם הבא, ופסק כמותם, והאיסור להתרפאות בדברי תורה אינו איסור בעלמא אלא העושה כן אין לו חלק לעולם הבא, ועוד סבר הרמב"ם שלא דוקא מכה אלא כל חולי בכלל מכה הוא.

**הב"ח** (יו"ד סי' קעט ד"ה כתב הרמב"ם) ביאר שהרמב"ם לא חולק על הרי"ף ורק רוקק ומזכיר שם שמים אין לו חלק לעולם הבא, ומה שכתב הרמב"ם שהם ככופרים, אין כוונתו כמו כופרים ממש בתורה שאין להם חלק לעולם הבא, אלא שהם בכלל הכופרים לענין זה שעושים את דברי התורה רפואת הגוף.<sup>1</sup>

**להלכה** כתבו הטור והשלחן ערוך (שם ס"ח) כהרי"ף והרא"ש שרוקק וקורא עליו פסוק אין לו חלק לעולם הבא, ויש איסור ללחוש על המכה גם בלא ריקה והזכרת השם, וכתבו האחרונים שלא דוקא מכה אלא כל חולי.

### טעם הדין

**הטעם** שאסור ללחוש על המכה דברי תורה לפי הרמב"ם הוא איסור מן התורה שהוא בכלל מנחש וחובר חבר, והטעם שלהגן מותר הוא כפי שכתב הרמב"ם לגבי בריא שמותר לו לקרוא כדי שתגן עליו זכות קריאתו וינצל מצרות, היינו שאינו עושה כן שדרי התורה עצמם ירפאו אלא רק בזכות קריאתם.<sup>2</sup>

ג. וראה שם שביאר מדוע לא כתב הרמב"ם את ההלכה שרוקק ומזכיר שם שמים שאין לו חלק לעולם הבא.  
ד. וכתב הברכת אברהם (שבועות שם) שמשמע בדברי הרמב"ם שלא דוקא בריא אלא זה אופן אחר של אמירת דברי תורה, שאינו קורא באופן שעושה כן לרפואה אלא להגן עליו בזכות המצוה מותר, וגם לחולה מותר לעשות כן, אלא שסתם חולה עושה כן לרפואה וסתם בריא עושה כן להגן.

**ועוד** כתב הרמב"ם שמלבד האיסור של מנחש וחובר חבר, הרי הם בכלל הכופרים שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות שנאמר (משלי ג כב) 'ויהיו חיים לנפשך'.

**המהרש"א** (סנהדרין קא. ד"ה והלוחש) כתב שהטעם שאסור הוא לפי שעושה התורה כשאר דברים שבעולם המרפאים החולה והמכה ואינו כן כי התורה יש לה מעלה יתירה שבקיומה ולימודה היא מגינה על האדם שלא יבא כלל לידי חולי ומכה, וכמבואר בגמרא (שבועות שם) שלהגן מותר.

**ובעין** זה כתב המהר"ל (תפארת ישראל פט"ו) שהלוחש על המכה, הוא משתמש בתורה לדבר שהוא הפך לתורה, שתהיה התורה רפואה לגוף. כי התורה היא שכלי, והוא משתמש בתורה לדבר גופני. וזהו הסרה ממעלת התורה השכלית אל ענין גופני שהוא הפך השכלי. וכבר אמרנו כי התורה היא העולם הבא בעצמו, כאשר ידוע למבינים ולחכמים. וכאשר הוא נוטה מן התורה השכלית שהיא עולם הבא, אז הוא נאבד מן העולם הבא.

**כתב** הברכת אברהם (שבועות טו: אות א-ג) שגדר האיסור להתרפאות דברי תורה הוא משום שאסור להשתמש בדברי תורה להנאתו, וכפי שאסור להשתמש בספרי הקודש להגן מפני החמה וכדומה, ואינו

איסור תורה אלא מדין כבוד התורה, שאם אסור להשתמש בספרים כל שכן שאין להשתמש בדברי התורה עצמם, וזה הטעם שלהגן מותר שזה בגדר גרמא בעלמא שעל ידי כן ממילא לא יבואו המזיקין, ולא משתמש בגוף דברי תורה לעצמו.

### ההיתרים להתרפאות בדברי תורה

**א.** בגמרא מבואר שבשביל להגן מהחולאים והמזיקים שלא יבואו עליו מותר לומר דברי תורה, וכן נפסק להלכה בטור ושלחן ערוך (שם ס"י).

**וכתב** הריטב"א (שבועות שם ד"ה כתוב בתוספות) שמה שקוראים פסוקים ליולדת וכן מה שמבואר בגמרא (שבת סז.) שקורא פסוקים להעביר ממנו אישתא צמירתא [חולי הקדחת] מותר משום שהוא גם להגן, ומשמע מדבריו שכל חולה שהוא כבר חולה גם כן יכול לקרוא הפסוקים בשביל להגן, וצריך לומר שזה משום שהוא אופן אחר של אמירה שאינו כלוחש לרפואה ולכן מותר<sup>ה</sup>.

**ב.** כתבו התוספות (שבועות שם ד"ה אסור, פסחים קיא. ד"ה נפתח) שבשעת סכנה מותר להתרפאות בדברי תורה, ולכן מותר לומר פסוקים על אישתא צמירתא כמבואר בגמרא (שבת שם) שמסוכן הוא. וכתב הבית יוסף (יו"ד שם) בשם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יז ח"ה) שבמקום סכנה מותר אף ברוקק ומזכיר שם שמים על הרקיקה<sup>1</sup>.

ה. אך ברמב"ם מבואר שרק לבריא מותר ולא לחולה, אלא אם נאמר שגם לדעת הרמב"ם לאו דוקא בריא וחולה אלא הוא אופנים שונים של צורת האמירה כדלעיל.

ו. ראיתי מהר"ד פאלק (גליון בית אהרן וישראל שנה יז גליון ב עמוד קכט) שכתב שסכנה אין פירושה מדין פיקוח נפש, שאין מתירין מדין פיקוח נפש איסורים הפועלים באופן סגולי, וראה שם שמוכיח כן מהרבה מקומות, וכתב שפיקוח נפש ההיתר הוא משום שהוא להגן שלא ימות ולהגן הרי מותר, אמנם הבית יוסף

ג. המאירי (שבת שם ד"ה והשני) כתב שאין איסור אלא כשעיקר רפואתו בדברי תורה, אך אם עושה עוד דברים כדי להתרפאות מותר, וכתב הציץ אליעזר (חי"ז סי' ל) שלפי זה כל חולה שעושה עוד רפואות מותר גם לומר תהלים לרפואתו שאין רק בזה עיקר רפואתו.

ד. המאירי (שבועות טו. ד"ה כבר ביארנו בפרק חלק) כתב שאין זה אלא כעין תפלה והבטחה שתבא לו ישועה מתוך גודל הצרות, אך כשאומרה בדרך לחש אסור, וכעין זה מבואר בשו"ת חוות יאיר (סי' קעה) שאין אומרים את התהלים לשם דברי תורה, אלא נהגו כך רק לעורר רחמים ולהגביר חסדי דוד הנאמנים בתורת תפילה ותחנונים, ומבואר שתלוי בכוונתו אם אומרם בתור לחש שהדברי תורה עצמם ירפאו אסור, אך אם אומרם דרך תפילה מותר שאין כוונתו שהדברי תורה עצמם ירפאו.

וכן כתב בתשובות והנהגות (ח"ב סי' סז) שאמירת תהלים שלנו הוא כתחינות ולא בזכות אמירת התהלים, ומציע על פי זה לתקן את הנוסח של יהיה רצון שאומרים אחר אמירת התהלים.

וזו לכאורה הדרך המרווחת להתיר אמירת תהלים לחולה ולכל צרה ומצוקה שאין אנו עושים כן כלחש לרפואה שהמילים עצמם מרפאים, ובפרט שאין אנו אומרים פסוקים מסוימים אלא מזמורים בתורת תפילה ותחנונים בלשונו של דוד המלך ע"ה, אלא שלפי זה יש מקום לומר שרק מזמורים

של תפילה ותחינה יכולים לומר אותם באופן זה, אך שבח והלל איך אומר אותם בדרך תפילה, ועוד יש לומר שרק אם מכוין בתפילתו אך אם אומר הפסוקים ללא כוונה אין זה תחינה ויש לחשוש לאיסור שמתרפא בדברי תורה.

ה. בספר החינוך (מצוה תקיב) כתב שאיסור 'חובר חבר' הוא כולל את האומר דברים על המכה כדי שינוח מעליו הכאב, אך אין זה דומה לאמירת מזמורי תהלים לשמירה מן המזיקין, וזה לשונו: אבל הזכירו לומר מזמורים אלו שיש בהם דברים יעוררו הנפש היודע אותם לחסות בה' ולהשיג בו כל מבטחו ולקבוע בלבבו יראתו ולסמוך על חסדו וטובו, ומתוך התעוררות על זה יהיה נשמר בלי ספק מכל נזק. ע"כ.

**וכתב** שזה מה שמבואר בגמרא שלהגן מותר כלומר שאינו עושה כן לרפואה, אלא אומר דברי תורה לעורר נפשו למידת הביטחון וזכות זו מגינה עליו.

וכן כתב הפרישה (יו"ד סי' קעט סקי"ז) וז"ל: שלא אסרו אלא כשקורא עליו פסוק ולא מכוין אלא לרפואה בלא טעם אלא להיותו כלחש וכעין רפואת הטבע, אבל כשקורא מזמורים כקריאת שמע של לילה שעוסק במצוותו של מקום וגם במזמורים שמדברים איך שמציל השם יתברך להבוטחים בו, וכוונתו של הקורא הוא שעל ידי זה יצילו השם יתברך בשכר המצוה" ובשכר הבטחון שהוא בטוח בהשם יתברך שמציל ומרפא ליראיו והמקוים לישועתו

(יו"ד שם ד"ה ואם יש בו) כתב שהוא משום שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש.  
ז. אמנם במגן אברהם (או"ח סי' תקפד סק"א) מבואר שגם פרקי ההלל שייך שיאמרם בדרך תחינה ובקשה.  
ח. כן משמע שכוונתו גם כן לומר בזכות לימוד התורה.



ז. המהרש"א (שבת סז. ח"א ד"ה לאישתא) כתב שמכיון שהתורה היא רפואת הנפש כמו שכתב הרמב"ם, אם האדם לומד משום רפואת הנפש וממילא יתרפא גוף החולה ברפואת הנפש מותר, ולא אסרו להתרפאות בדברי תורה אלא בלוחש על המכה ולא מתכוין לרפואת הנפש כלל<sup>א</sup>.

ולפי זה כל אדם שאומר תהלים הן על עצמו והן על אחרים צריך לכוין שאומר כן רק לרפואת את נפשו של החולה, וממילא יתרפא גם גופו, ויתכן לומר שגם בשאר צרכי האדם שמתפלל עליהם צריך לכוין לרפואת נפשו מחיסרון אותו דבר, וממילא יתמלא חסרונו.

ח. התורת חיים (שבועות שם ד"ה אסור) כתב שכשאומר פסוקים דרך לחש זה ודאי אסור שעושה דברי תורה רפואת הגוף ואינן אלא רפואת הנפש, אבל כשעוסק בתלמוד תורה לשם שמים לקיים מצות השם שצוה ללמוד ומתכוין שיועיל לו זכות תלמוד תורה שיתרפא מחליו, מותר שהרי זכות תלמוד תורה הוא אחד מן הזכיות שהאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא. אמנם מרש"י (סנהדרין קא. ד"ה ואפילו) משמע שאסור אף שעושה באופן זה שאין מזכירו לשם רפואה אלא כסבור הוא להנצל בזכות דברי תורה שהוא הזכיר. וכן מבואר ברמב"ם שהתיר בבריא כדי שתגן עליו זכות קריאתו, משמע בזכות לימוד התורה, ולא התיר באופן זה לחולה, [אלא אם נאמר שחולה ובריא לאו דוקא, אלא

מצילהו השם יתברך גם כן מותר ומצוה לעשות כן.

ולפי זה לכאורה גם לחולה מותר לומר תהלים באופן הזה, ומהרמב"ם והטור ושלחן ערוך שכתבו שרק לבריא מותר ולא לחולה משמע שלא למדו כן, אלא אם נאמר שכתבו בריא שסתם בריא אומר באופן זה, ובאמת גם בחולה שמתפלל באופן זה מותר.

עוד יש מקום לומר שרק לחולה עצמו שייך שמתעורר על ידי זה במידת הביטחון, אך במתפלל על חברו יותר קשה לומר שהוא מתעורר בביטחון עבור חברו.

בנוסף לכך יתכן שרק אם אומר מזמורים כסדר ומתעורר על ידי כן כנ"ל, אך אם אומר פרקים מסוימים ובודאי פסוקים מסוימים לא שייך היתר זה<sup>ב</sup>.

ו. החיד"א (פתח עינים שבועות שם ד"ה אסור) מביא שהשלטי גבורים (ברכות ג. מדפי הרי"ף אות ג) כתב בשם רבי ישעיה הזקן ונכדו הרי"א<sup>ז</sup> שכל האיסור נאמר דוקא בלוחש על המכה, אך סתם בחולי הגוף שאין לו מכה מותר, וכן הוכיח מהריטב"א (שם) שאם אין מכה הרי הוא בכלל להגן. אמנם ברמב"ם שלא התיר אלא לבריא מוכח שלחולה אף בלא מכה אסור, וכן התוספות והרא"ש שתירצו על הקדחת שמותר משום סכנה סברו כן שהרי קדחת זה בלא מכה, וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' רפא) שגם בחולי בלא מכה אסור להתרפא בדברי תורה<sup>ה</sup>.

ט. וכן כתב התפארת ישראל (סנהדרין פ"י אות ט) שבקורא פסוק אחד מוכח שעושה כן בתורת לחש, מה שאין כן כשקורא פרק שלם.

י. וראה שם שהאריך בזה.

יא. וראה שם שביאר כמין חומר את אמירת הפסוקים לחולי זה.

החילוק הוא באופן האמירה, ובאופן זה אף בחולה מותר.

**ומפורסם** בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה תפלה פ"ח

בהערה כב) כפי שכתב התורת חיים שעיקר מעלתה של אמירת תהלים היא משום תלמוד תורה שקורא ולומד פרקי התהלים שאמר דוד המלך שהם מכתבי הקודש ומתעורר על ידי זה לחשוק לדבקות בה' כמו דוד המלך ע"ה, וזכות זו תעמוד לו או לחולה שמתפלל עבורו, וכתב שמטעם זה בחרו לומר תהלים יותר מלימוד דברים אחרים לזכותו מפני שזהו לימוד המעורר את לב האדם לדבקות בה'.

**ולפי** זה מעיר שני דברים האחד שצריך להבין את פירוש המילים שמוציא בפיו שאם לא כן יש לחוש שהוא כלוחש על המכה, ועוד שאין לכוין את פירוש הענין כפשוטו כדרך שמכוין בשאר תפילות, וכגון ב'אשא עיני אל ההרים' לא יכוין על עצמו שהוא נושא את עיניו משום שאומר את הדברי תורה שדוד המלך אמר ולא שהוא אומר אותם.<sup>יב</sup>

**ובאופן** זה היה מעשה (מובא ברוח חיים לגר"ח מוואלוז'ין אבות פ"א מ"א) שהגיעה אשה לפני ה"ט"ז וצעקה אליו אהה אדוני ובני נחלש למות, ויאמר לה התחת אלוקים אני, ותאמר אל התורה אשר באדוני אני צועקת כי קב"ה ואורייתא חד הוא, ויאמר לה הלא זאת אעשה לך, הדברי תורה שאני עוסק כעת עם תלמידי אני נותן לך

במתנה להילד, אולי בזכותו יזכה וכפי שנאמר על התורה (דברים לב מז) 'ובדבר הזה תאריכו ימים', ובאותה שעה חלצתו חמה ויצא מחוליו.

**ט.** הפרי מגדים (או"ח סי' רלט א"א סק"ז) כתב בדרך אפשר שמה שכתוב שהתורה היא רפואה אין הכוונה שדברי תורה מרפאין את הגוף, אלא רק שאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, ועוסק בתורה ה' עמו, ויסורין בדילין מפני ה', וזה מה שנאמר (שמות טו כו) 'כי אני ה' רופאך', שהקב"ה הוא המרפא ולא הדברי תורה. ולפי זה גם כן באמירת תהלים שעוסק בתורה יסורין בדילין ממנו, ולכאורה זה דוקא בתפילת חולה על עצמו ולא בתפילה על אחרים.

**ובנותן** טעם להביא כאן את לשונו של המלבי"ם בהקדמה לפירושו על התהלים שמבאר את מהות כתיבת ספר התהלים, וז"ל: בעוד התנוסס רוח ה' על נעים זמירות ישראל עלי הגיון בכנור וכו', תהלות ותפלות, שירות וזמירות וכו', אשר שר לה' ואשר אליו התפלל בעת רעה צאן מרעיתו, ובעת רעה צאן עמו, בצר ובטוב לו, עד התפלה האחרונה אשר התפלל לפני מותו אחרי שמשח את שלמה בנו לשבת על כסא ה' למלך תחתיו, בין אשר התפלל על עצמו, בין אשר התפלל על הכלל, בין אשר התפלל על ענין מיוחד, בין אשר היה מתפלל תמיד, כל אלה אסף וחבר לעת זקנתו בספר מיוחד שיהיו מוכנים לצורך הנהגת המתבודד, כל אדם יחזה בו, כל תפלה וכל תחנה, כל הודאה וכל תהלה, על כל דבר ועל כל ענין,

<sup>יב</sup> עוד יש לעיין האם נשים גם יכולות לומר תהלים באופן זה, ועי' בט"ז (או"ח סי' מז סק"י) שכתב שנשים חייבות בתורה שבכתב, ואכמ"ל. וכן צ"ע לפי זה אם מותר להפסיק מלימוד התורה לאמירת תהלים שהרי הוא ביטול תורה באיכות, ובשונה אם הוא דרך תפילה שהותר להפסיק מלימוד לצורך תפילה.

קלט

**בדרום**

אמירת תהלים עבור חולה

**מנורה**

**ומבואר** מדבריו שזה טעם כתיבת ספר  
התהלים שעם מזמוריו אדם יתפלל  
על כל מה שנצרך לו, וזו צורת תפילה  
ותחינה ואין בעצם אמירת המזמורים רפואה.

צוקה או תשועה, צרה או רווחה, אשר יהיה  
ליחיד או לרבים, בתהלוכות העתים ומסבות  
הזמן הסוער על כל עוברי ים החיים בהמון  
משבריו ושאון גליו, ע"כ.



## הרב אברהם ישעיהו קשש

## בגדר מצות אהבת ה'

הנה בפרשיות אלו של משנה תורה קראנו כמה פעמים את המצוה של 'אהבת השם', שהיא תכלית כל המצוות כמבואר בפסוקים, וכשהתבוננתי במצוה זו התחדשו לי כמה ביאורים, ואמרתי להציעם קמי מלכי - מאן מלכי רבנן!

## מקור המצוה

א. הנה נצטוינו בתוה"ק (ואתחנן ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". ונכפל ענין מצוה זו בעוד כמה מקומות בתוה"ק: "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך (עקב י, יב). "ואהבת את ה' אלקיך ושמרת משמרתו וחקתיו ומשפטיו ומצוותיו כל הימים" (שם יא, א). "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי אתכם היום לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (שם יא, יג). "כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשתה אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלקיך וללכת בדרכיו כל הימים" (שופטים יט, ט). "אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלקיך ללכת בדרכיו ולשמור מצוותיו וחקותיו ומשפטיו", "העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך, לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו

ולדבקה בו כי הוא חיך ואורך ימך" (נצבים ל, טז- כ).

ויהושע מזהיר (כג, יא) "ונשמרתם מאד לנפשותיכם לאהבה את ה' אלקיכם".

וממקראות אלו רואים עד כמה מצוה זו חשובה שהיא תכלית כל המצוות כולן.

גם מפורש בתורה גודל שכרה<sup>א</sup> שבזה כל תלוי כל השפע והברכה בעולם, ושבזכות זה זוכים לארץ ישראל (סו"פ עקב), ולהשפעת חסד כמו שנאמר בעשרת הדברות (ואתחנן ה, י) "ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצוותיו". ועוד כתיב (נצבים ל, ו) על הלעתיך לבא "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיך".

עוד מבואר בתוה"ק שהקב"ה מנסה אותנו אם אנו אכן אוהבים אותו, דכתיב (ראה יג, ד) לענין נביא שקר "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא, כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת

א. ועיי' בספרי (ואתחנן לב) ששכר העושה מאהבה הוא כפול ומכופל מהעושה מיראה, וע"ע בתנא דבי אליהו (רבה כח).

עצם האהבת ה', ב' עשיית המצוות מתוך אהבת ה'<sup>2</sup>, והיינו שצורת העבודה וקיום המצוות יהיו מתוך אהבת ה', ושזוהי ג"כ מטרת כל המצוות שנזכרו את ה' ונעבדו מתוך אהבה. ולפי"ז י"ל דהרמב"ם ביסוה"ת קאי רק על עצם מצות אהבה שהיא מיסודי התורה, ולכן ביאר איך היא הדרך להגיע לאהבה ע"י ההתבוננות בגדולת ה', אך את החלק של עבודת ה' וקיום המצוות מתוך אהבה זה לא שייך לכאן אלא להיכן שיבאר הרמב"ם את המצוות של עבודת ה', ובאמת הרמב"ם קרא לספר השני של המצוות של עבודת ה' השייכות לכל יום בשם "אהבה", וכפי שביאר בהקדמה (אחרי מנין המצוות) וז"ל "ספר שני אכלול בו המצוות שהן תדירות שנצטוו בהם כדי לאהוב את המקום לזכרו תמיד כגון ק"ש ותפילה ותפילין וברכות ומילה בכללן לפי שהיא אות בבשרינו להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצ"ב, וקראתי שם זה 'ספר אהבה'", עכ"ל.

### עוד הוכחה מד' הרמב"ם

ד. וכן יש להוכיח מהרמב"ם בסוף הל' תשובה (פ"י) שמאריך בענין עבודת ה' מתוך אהבה, ושם כ' (בה"ב) וז"ל "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם לא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בכלל, ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא

הישכם אוהבים את ה' אליכם בכל לבבכם ובכל נפשכם".

### קושיא בד' הרמב"ם

ב. והנה הרמב"ם בסה"מ (מ"ע ג) כ' "המצוה הג' היא שציונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצוותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת, ולשון הסיפרי לפי שנאמר "ואהבת את ה' אלקיך", איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, וע"ש עוד.

ולכאוי' יל"ע בלשון הרמב"ם הנ"ל שכ' שהדרך להגיע לאהבת ה' ע"י התבוננות ולימוד המצוות וגם ע"י ההתבוננות בפעולותיו, ואילו ברמב"ם בפ"ב מיסוה"ת כ' "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הברואים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את ה' הגדול", ומבואר שהרמב"ם הזכיר רק את ההתבוננות בפעולות ה' ולא את ההתבוננות ולימוד המצוות.

### ביאור דיש במצוה ב' חלקים א' עצם האהבה, ב' עבודת ה' מתוך אהבה

ג. ונראה לבאר בזה, דהנה באמת בהתבוננות בלשונות הפסוקים שהובאו לעיל נראה לדקדק שיש ב' חלקים במצות אהבה, א'

ב. וכן נראה מלשון החרדים (פ"ט) שכ' לגבי מצות אהבת ה' וז"ל "ואע"פ ששתי מצוות אלו [אהבה ויראה] הם תמידיות לא יפסקו מעל האדם כל ימי חייו אפילו רגע קטן כדלעיל, מ"מ חיובן ביותר בשעת קיום המצוות עשה או לא תעשה, דאמר רשב"י כל פקודא דלא איהו ברחימו ודחילו לאו פיקודא היא", עכ"ל, ומבואר מלשונו ג"כ דיש ב' ענינים, א' עצם אהבת ה', ב' מצוה מיוחדת שעבודת ה' בקיום המצוות יהיו מתוך אהבה.

הרמב"ם בהל' תשובה שהובא לעיל, וכן מבואר בפסוק (סו"פ נצבים) "לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו ולדבקה בו", והיינו שע"י אהבה מגיע לדרגת אהבה תמידית וקבועה הנקראת דביקות, ודרגה עליונה זו היא ע"י עבודת ה' התמידית בקיום המצוות ולימוד התורה מתוך אהבה, וכ"כ הרמב"ם שסוף הל' תשובה (שם ה"ו) "דבר ידוע וברור שאין אהבה ה' נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה, כמו שצויה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך אלא בדעה שידענה, ועל פי הדעה ועל פי האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה".

### בירור הגדר בחיוב המצוה

ו. ועתה יל"ד מהו גדר החיוב במצות אהבת ה', דהנה ודאי שמצוה זו היא ציווי של חובה ולא רשות או מעלה בעלמא, שהרי היא נמנית במנין המצוות, ואף בלשונות הפסוקים שהובאו בתחילה חזינן להדיא גודל החיוב שיש במצוה זו, אכן יל"ד מהו גדר החיוב בפועל ומתי נחשב שעובר על המצוה ומבטלה.

ויל"ע עוד בזה לפי מה שהובא לעיל מד' הרמב"ם בהל' תשובה שבמצות אהבת ה' כלול גם שיעבוד את ה' מתוך אהבה, ושהרמב"ם כ' "שהיא מעלה גדולה שאין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבי וכו', והיא המעלה שציונו הקב"ה ע"י משה רבינו שנ' "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" וכו', ולכא' צע"ג שיהיה ציווי בתורה שאי אפשר לקיימו אפי' החכמים אלא רק יחידי סגולה כאברהם אבינו.

והקושיא מתעצמת כאשר מוסיפים לזה, את דברי החובת הלבבות,

מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבי לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שציונו הקב"ה ע"י משה רבינו שנא' "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ובזמן שיאהב את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצוות מאהבה", וממשיך הרמב"ם (בה"ג) "וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' שוגה בה תמיד, כאלו חולי האהבה שאין דעתם פנויה מאהבת אותה אשה שהוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאדך, והוא ששלמה אומר דרך משל "כי חולת אהבה אני", וכל שיר השירים משל הוא לענין זה, "עכ"ל, ומבואר להדיא דכל דברי הרמב"ם נסובים על ענין עבודת ה' בעסק התורה והמצוות מתוך אהבה, וע"ז כ' הרמב"ם שהיא מעלה גדולה עד מאוד שאין כל חכם זוכה לה אלא רק יחידי סגולה כאברהם אבינו שנקרא "אברהם אוהבי", אך ודאי שעצם מצות אהבת ה' שייכת לכל ישראל וכמש"כ הרמב"ם ביסוה"ת שע"י התבוננות בגדולת ה' "מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע את ה' הגדול", ובאמת שהרמב"ם בהל' תשובה לא כותב איך מגיעים לאהבה, אלא כ' מה היא אהבה.

### ב' דרגות - אהבה ודביקות

ה. ואפשר להוסיף בזה דיש ב' מדרגות ושלבים במצות אהבת ה', דיש דרגת אהבה שבאה מכח ההתבוננות של אדם, אך אהבה כזו אינה קבועה בלב האדם אלא רק בשעה שמתבונן בזה, אך יש דרגה מעל זה שכל נפש האדם דבוקה בקוב"ה, וכלשון

הבשרית, כמ"ש "אני אהבי אהב ומשחרי ימצאני", ע"כ תורף ד' החוה"ל.

**ולכא' צע"ג** היאך שייך לצוות את האדם להגיע למדרגה שע"פ טבע האדם אין בכחו להגיע אליה אלא רק ע"י סיוע אלוקי.

**עוד יש** להוסיף ולהקשות, דהנה המשנ"ב (סי' כה ס"ק יד) הביא בשם הס' חסידים (פס"ו אות כח ופז) שבשעה ואומר בק"ש "ואהבת" צריך להכניס אהבת ה' בנפשו שלא יהיה ח"ו כמעיד עדות שקר, וכמו שהקורא ק"ש בלא תפילין הוי כמעיד עדות שקר (והאריך בזה גם בשמיה"ל בחתימת הספר פ"ב), וצ"ב שהרי כל יהודי מגיל בר מצוה מחוייב לקרא ק"ש, ולומר "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", והרי לפי הרמב"ם והחוה"ל כמעט כל ישראל אינם בדרגת אהבת ה' שנצטוינו, וא"כ נמצא לפי"ז שבק"ש אנו מעידים עדות שקר ח"ו וצע"ג.

### ביאור דגדר המצוה היא ההשתדלות ולא התוצאה

ז. והנראה לבאר בכל זה, דבאמת קיום מצות אהבת ה' שונה מכל מצוות התורה, דבכל המצוות הציווי הוא לעשות את התוצאה, אך במצות אהבת ה' הציווי הוא לא על התוצאה, שזה באמת לא קיים בכח האדם להגיע לתוצאה הנרצית וזה מתקיים מאליו ע"י סיוע מן השמים, אלא האדם מצווה להשתדל להגביר בקרבו אהבת ה' כדי שע"י כך במשך

שהעמיד את שער 'אהבת ה' בשער העשירי שבספר, וביאר שכל השערים הקודמים הן מעלות ומדרגות אל הענין העליון הזה של 'אהבת ה', ובפרק ד' כותב החוה"ל שיש באהבת ה' ג' מדרגות, א' שהאדם מוכן למסור עבודה רק את ממונו, ב' שמוכן למסור גם את גופו, ג' שמוכן למסור את ממונו גופו ואפי' את נפשו, וכ' החוה"ל שלב' המדרגות הראשונות האדם יכול להגיע גם בכחות עצמו, אך המדרגה השלישית היא למעלה מן היכולת הבשרית מפני שהטבע הפכה וכנגדה, ואם מצינו כן ביחידים מבני אדם איננה כי אם באומץ הבורא ועזרתו אותם מגבור היצר עליהם, בשכר על השתדלותם בעבודתו וקיומם מצוות תורתו בנפש נאמנה ולבב שלם ומצפון זך, וכך היו החסידים הראשונים המנוסים כדניאל וחבריו בגוב האריות וכבשן האש ועשרה הרוגי מלכות והנוהג מנהגם<sup>1</sup>, "ועל המדרגה הזאת הזהיר הנביא באומרו ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", וביאר החוה"ל (ע"פ מה שכתב בפ"ב) שיש גם ג' סוגים של אהבת ה', א' מפני מה שעושה עמו חסד וטובות ומצפה לגמול, ב' מפני שה' אינו מענישו, והיינו מתוך היראה, ג' בעבור גדולתו ורוממותו ומוראו לעצם כבודו לא לתוחלת ולא לפחד, ונצטוינו לאהוב את ה' בדרגה הג', ומבאר החוה"ל דכאשר יתמיד לעבוד להשיג את ב' המדרגות הראשונות של אהבת ה', יאמצהו ויעזרהו על האהבה הנאמנה אשר היא למעלה מן היכולת

ג. היחוד, הבחינה, עבודת האלקים, הבטחון, יחוד המעשה, הכניעה, התשובה, חשבון הנפש והפרישות.  
ד. והנה במשך הדורות מצינו הרבה יהודים שמסרו נפש על קידוש ד' ואפי' יהודים פשוטים, אך לפי דברי חוה"ל נראה שלא היה זה מתוך הדרגה העליונה של 'אהבת ה' של "ובכל נפשך", אלא מצד כחות אחרים.  
ה. והיה אפשר ליישב קצת ד' המשנ"ב - הס' חסידים דמ"מ אפשר להכניס בלב אהבת ה' של "בכל לבבך ובכל מאדך", אך אי"ז מספיק, דאכתי יש עדות שקר ב"וכל נפשך" שאין אנו יכולים להגיע לדרגה זו בכח הטבע.

שנות חייו יעלה במדרגה אחר מדרגה ויתקדם לדרגת האהבה הנרצית, עד שאם יגיע לב' המדרגות הראשונות שכ' החוה"ל ישיג אף את המדרגה הג' ע"י סיוע מן השמים. ונמצא לפי"ז שכל הרגש של אהבת ה' שהאדם מכניס בקרבו הרי הוא מקיים בזה את המצוה ואע"ג שאי"ז דרגת האהבה של התכלית הנרצית, דמ"מ השתדלות זו מקרבת אותו אל התכלית וזה גופא מהות המצוה. ולפי"ז מיושבות כל הקושיות.

**ובעין** הגדר שנתבאר שמצות אהבת ה' היא המעשה ואע"פ שהתוצאה מתקיימת מאליה, מצינו כע"ז לענין מצות פו"ר שמבואר בתוס' בב"ב (יג.) שקיום המצוה היא במעשה הביאה ואע"פ שלא נולדו ילדים מביאה זו, וכמש"כ תוס' שיש בזה דין עשה דוחה ל"ת, ואע"פ שודאי התכלית של פו"ר היא לא עצם המעשה אלא התוצאה שיולדו ילדים מ"מ כיון שהמעשה הוא השתדלות להגיע לתוצאה הנרצית זה גופא המצוה [ואמנם המנח"ח (מצוה א') כ' לבאר ענין מצות פו"ר שהיא רק בתוצאה ולא במעשה ואכמ"ל].

### ראיה לזה מדברי החינוך

ח. ונראה דכן מבואר גם בס' החינוך (מצוה תיח) שכ' דמצות אהבת ה' היא 'חיוב' לחשוב ולהתבונן בפעולותיו ופיקודיו (וע"ש עוד והוא מלשון הרמב"ם בסה"מ הנ"ל), ואח"כ כ' שראוי לו לאדם שישים כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת השי"ת, ויגיע תמיד כל היום בבקשת החכמה וירגיל מחשבות לבו כל היום באמונתו ויחודו עד שלא יהיה רגע ביום ובלילה בהקיצו שלא יהיה זוכר אהבת אדוניו בכל לבו, ומצוה זו

נוהגת בכל מקום ובכל זמן. והעובר ע"ז וקובע מחשבותיו בענינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים, רק להתענג בהם לבד או להשיג כבוד העוה"ז הכוזב להגדיל שמו לא לכוונה להיטיב הטובים ולחזק ידי הישרים, ביטל עשה זה ועונשו גדול, וזאת מן המצוות התמידיות על האדם ומוטלות עליו לעולם<sup>1</sup>, עכ"ד בדילוג. ולכא' צ"ב דאם יש חיוב להתבונן בפעולותיו ופיקודיו כדי להכניס אהבה בקרבינו, מ"ט כ' שצורת ביטול המצוה היא כשקובע מחשבותיו בגשמיות והבלי העולם, שזה לכא' רק דבר צדדי שגורם שלא יהיה לו אהבת ה' אך אי"ז ביטול ישיר, ולכא' הול"ל טפי שביטול המצוה היא כאשר אינו אוהב את ה'.

**ועוד** יש להבין דלכא' מה שנצטוינו בתורה "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" זה כמו שתיאר החינוך שיזכור אהבת אדונו בכל לבו כל היום [וכמש"כ הרמב"ם], ומ"ט כ' זאת החינוך בלשון "שראוי לו לאדם" דמשמע שזה רק 'ראוי' אך אי"ז 'חיוב'. ומוכח מזה כמשנ"ת דהמצוה באהבת ה' היא לא התוצאה של האהבה אלא ההשתדלות להגיע אליה, ולכן כשקובע מחשבותיו בהבלי העולם הר"ז ביטול ההשתדלות ועובר על המ"ע, אך מי שאינו אוהב את ה' לא חשיב כמבטל המצוה דהמצוה היא לא בתוצאה אלא בהשתדלות.

**ומה** שלא כ' החינוך שביטול המצוה היא כאשר אינו מכניס בקרבו אהבת ה' אלא עושה כל מעשיו סתם, נראה להסביר שהוא משום שאין כזה מצב אמצעי, אלא ממנ"פ אם האדם עושה מעשיו לש"ש הר"ז מקרב אותו לה' ולאהבתו ולא חשיב מבטל

1. וד' החינוך הובאו בקיצור בבאה"ל סי' א.



המצוה, ואע"פ שיתכן שלא נחשב שמקיים מצות אהבת ה' כיון שאינו מתכוין לזה להדיא אך מ"מ לא חשיב ביטול, ואם אינו עושה מעשיו לש"ש הרי ודאי עושה זאת לשם תאוותו לענינים גשמיים<sup>ז</sup>, וזהו באמת מש"כ החינוך שזהו צורת ביטול המצוה.

המצוה, ואע"פ שיתכן שלא נחשב שמקיים מצות אהבת ה' כיון שאינו מתכוין לזה להדיא אך מ"מ לא חשיב ביטול, ואם אינו עושה מעשיו לש"ש הרי ודאי עושה זאת לשם תאוותו לענינים גשמיים<sup>ז</sup>, וזהו באמת מש"כ החינוך שזהו צורת ביטול המצוה.

### ביאור דעת הרס"ג שלא מנאה במנין המצוות

ט. והנה הרס"ג השמיט את מצות אהבת ה' ממנין המצוות, ועמד ע"כ הגרי"פ פערלא (מ"ע א' מד"ה אמנם יש לעיין ואילך), וע"ש שביאר ע"פ מש"כ הר"ן בע"ז (כח). אהא דכ' הרי"ף שם דהא דתניא היה ר"ש אומר מנין שהם אומרים לו לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג שיעבור ואל יהרג ת"ל וחי בהם ולא שימות, ליתא, דקיי"ל כר"א אמר (ברכות סא: פסחים כה. יומא פב. וסנהדרין עד.) אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שמממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך.

וביאר הר"ן דלפי ר"א הפסוק קאי רק לענין ע"ז ולא בכל המצוות שקיומן הוא אהבתו של הקב"ה כיון דמקרא א' מיקל דהיינו וחי בהם ולא שימות בהם ומקרא א' מחמיר דהיינו ואהבת, מסתברא לאקומי קרא דוחי בהם בכל המצוות כולן וקרא דואהבת בע"ז בלבד שכל הכופר בה כמודה בכל

ולפי"ז ביאר הגרי"פ שהרי קיי"ל כר"א ודלא כר"ש, וא"כ הפסוק לא קאי על כל המצוות אלא רק לענין ע"ז שצריך ליהרג ולא לעבור אפי' בצנעה, וכיון שמנה הרס"ג בל"ת לאו דלא תחללו לא מנה גם את מצות ואהבת דתרוייהו הוי חד ענינא.

אך לכאור' ילה"ק דאע"ג דקיי"ל כר"א דס"ל דהפסוק של "ואהבת את ה' אלקיך" קאי רק ע"ז, אך אכתי ישנם עוד פסוקים שאפשר ללמוד מהם את המצוה לעצם אהבת ה'. ועוד יל"ע דגם לר"א הרי אע"פ שהנפק"מ שלומדים מהפסוק הוא לענין דין יהרג ואל יעבור בע"ז, אך אכתי הא אין מקרא יוצא מידי פשוטו שיש לאהוב את ה' [וזהו לכאור' ביאור שיטת הרמב"ם].

ולכן נראה לבאר בד' הרס"ג באופ"א עפמשנ"ת בביאור גדר המצוה שענינה לא ככל המצוות שענין המצוה היא התוצאה, אלא כאן ענין המצוה הוא ההשתדלות ואפילו כאשר לא משיג התוצאה, וס"ל להרס"ג שסוג מצוה כזו לא נמנית במנין המצוות.

אלא מה שעומד נגד זה הוא, דלכאור' כבר מצינו סוג מצוה כזו במצות פו"ר

ז. וכמו שכ' החובת הלבבות (שער עבודת האלקים פ"ד) שכל פעולות האדם אינן אלא או בגדר מצוה או בגדר עבירה ואין מושג של 'רשות', שהרי מה שמוכרח לקיים האדם היא בגדר מצוה, ומה שהוא בגדר מותרות שמויעדות למלאות תאוות והנאותו הר"ז בגדר עבירה, ומה שהוא הסתפקות יתירה הר"ז תלוי בכונתו, שאם כונתו לש"ש הר"ז בגדר מצוה, ואם אין כונתו לש"ש הר"ז בגדר עבירה. והביא לזה החוה"ל ראייה מלשון הפסוק בקהלת (יב, יד) "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", הרי שהכניסו המעשים כולם תחת טוב ורע.

וכדמוכח מתוס' בב"ב וכמשכ"ל. ובמושכל ראשון היה נראה לדחוק שהרס"ג חלק על תוס' וס"ל כמש"כ המנח"ח שבפ"ר המצוה היא בתוצאה.

**אמנם** בס"ד חיפשתי ומצאתי מציאה גדולה שלפיה א"צ לדחוק הזה, והוא שבאמת הרס"ג לא מנה כלל את מצות פו"ר בכלל מנין המצוות ודלא ככל הראשונים מוני המצוות והדבר אומר דרשני, וכן מצאתי בהגריפ"פ (עשה סט ד"ה ולכן נראה) שהביא שכן תמהו האחרונים, אך לפמשנ"ת א"ש כפתור ופרח דהרס"ג אזיל לשיטתו דלא מנה במנין המצוות סוג מצוה שכל ענינה הוא רק בהשתדלות בלא תוצאה, והדברים מאירים ומשמחים!

### ביאור בדברי הח"ח

י. והנה הח"ח בשמיה"ל (ח"ב בחתימת הספר) [אחרי מש"כ את מה שהובא לעיל שצריך להכניס בקרבו אהבת ה' בשעת קריאת שמע כדי שלא יהא כמעיד עדות שקר] כ' שאם קשה לאדם להכניס לקרבו

רגשי אהבת ה' בכל פעם שקורא ק"ש, מ"מ יראה להתבונן בזה עכ"פ פעם אחת ביום, דכי בשביל שהיא מצוה תדירית שאינה תלויה בזמן יהיה גרוע שלא יראו לקיימה עכ"פ פעם א' ביום, וטוב שיראה להתבונן בזה אחר התפילה קודם שיכנס לביתו לאכול ודומיא דשאר מצוות המוטלות על האדם דתפילין ולולב דאינו אוכל קודם שמקיימן.

**ונראה** דאין כוונתו דיש 'חיוב' בכל יום, שהרי הח"ח כותב מפורש שהיא מצוה שאינה תלויה בזמן.

**וכן** אפי' אם אוכל קודם קיום המצוה ודאי שאינו עובר על 'איסור'. אלא הח"ח כותב דודאי שיש ענין גדול לקיים מצוה זו שהיא מיסודי התורה לכה"פ פעם א' ביום, וכן שלא גרע משאר המצוות שיש לקיימם קודם אכילתו דהיינו קודם ההתעסקות בצרכיו, דה"נ נלמד מזה שודאי יש 'ענין' גדול לקיים זאת גם במצוה זו [והיינו דודאי כ"ה רצון ה' ושיש לו בזה נח"ר אך אי"ז חיוב].



ח. אמנם הרס"ג (עשה סט) כ' בזה"ל "מקח כסף ושטר וביאה במ באשה תריד", ובפשטות כוונתו כשי' הראשונים (הרמב"ם מ"ע ריג והחינוך מ' תקנב ועוד) שיש מ"ע לקדש אשה, ודלא כשי' הרא"ש (כתובות פ"ק סי' יב) דאין בקידושין מצוה בפנ"ע אלא היא הכשר מצוה למצות פו"ר, אמנם הגריפ"פ הקשה על הראשונים שסוברים שיש מ"ע בקידושין, וגם תמה על הרס"ג למה לא מנה מצות פו"ר, ולכן סיבב את דברי הרס"ג הנ"ל דנתכוין באמת למצות פו"ר, אך לכאור' זה דחוק מאד בלשונו.

ט. לאפוקי ממי שראיתי שהבין כן.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## ברכת לבנה במרפסות בזמן הקורונה

הסתפקתי, בזמן מגיפת הקורונה, לא עלינו, שהתפללו במרפסות, אם אפשר לברך ברכת הלבנה במרפסת שיש שם גג, או צריך לירד לרחוב.

דבר מצוה ודברי קדושה דלא יאהיל עליו שום טומאה, ובפרט בסתם בתים וגגות שבהן מותר ליכנס לשם איך שייך לחשוש לטומאה לברכת הלבנה שהוא רק איזה חומרא עי"ש, וא"כ י"ל מה"ט השמיט המשנ"ב הך טעמא דאין לקדש תחת הגג משום שלא יאהיל עליו טומאה דמ"ש משאר ברכות וכל דברי קדושה דלא חיישינן לזה,

**ואמנם** בס' צורת הלבנה ס"ז סוף סק"א לתרץ דברי האגר"מ, כיון שאנו יוצאין לקבל פני השכינה צריך להתרחק מכל טומאה שנזכה לקבל פני השכינה בקדושה וטהרה וזהו הטעם שאנשי מעשה היו טובלין לפני ברכת הלבנה עי"ש ובשו"ת משנה הלכות חי"א סו"ס שמ"א עי"ש, וכ"כ בס' קידוש לבנה פ"ה ס"א סק"א דהקפידא שלא יאהיל משום דקידוש לבנה כקבלת פני שכינה יש לקבלה ביתר קדושה וטהרה עי"ש, ועפ"ז נפיק כיון שברכת לבנה כקבלת פני שכינה יש להקפיד שלא יאהיל שום טומאה ולא יקדש תחת הגג, או דהוי כקבלת פני שכינה צריך לצאת לקראתו כמו שיוצא לפני המלך, וא"כ נפיק דהוי חד טעמא כיון שהוי כקבלת פני שכינה יש להקפיד שלא יאהיל טומאה או שיהא דרך כבוד כמו שיוצא לקראת המלך, וכ"כ בשו"ת חמדת יוסף ח"ו ס' ס"ה אות כ"ב עי"ש.

וידידי הגאון הנפלא והבהיר רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס נכבדים, כתב לי בזה תשובה נפלאה וארוכה, ואלו דבריו היקרים:

**א.** הרמ"א או"ח ס' תכ"ו ס"ב ואין מקדשין הלבנה תחת הגג, ובדרכי משה ס' תכ"ו שם מהגהות אלפסי דלא נודע טעם הלכה זו, ובמטה משה ס' תקל"ז הביא מהגהות סביב המרדכי שלטי גיבורים ברכות פ"ח אות א' שאין לעמוד תחת הגג אלא בחצר או ברחוב במקום טהרה בשעת קידוש לבנה וכתבו התוס' דלא נודע אצלנו טעם המנהג שאין לעמוד תחת הגג, והמג"א ס' תכ"ו ס"ק י"ד שם, כתב מהמהרי"ל בטעם שצריך לברך תחת הגג שלא יאהיל עליו שום טומאה, והב"ח כתב הטעם שיוצאין לרחוב כדרך אדם שיצא לקראת המלך עי"ש, ובמשנ"ב שם ס"ק א' כ' בטעם שאין לקדש תחת הגג אלא תחת כיפת השמים, והטעם דקידוש לבנה הוי כקבלת פני שכינה ואי"ז דרך כבוד שיהא עומד תחת הגג לפיכך יוצאין מתחת הגג לרחוב כדרך שיוצאין לקראת המלכים עי"ש, הרי שהעתיק המשנ"ב רק טעם לקדש תחת כיפת השמים לצאת לקבלת פני שכינה כמו שיוצא לקראת המלך, ולא העתיק טעם שלא יאהיל עליו שום טומאה, וי"ל דס"ל כמשה"ק בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א ס' קמ"ד, דלא ידוע איזה קפידא שייך לברכת הלבנה יותר מכל

והנה הגר"א או"ח סו"ס תכ"ו שם, כתב מקור לכך דינא דאין מקדשין הלבנה תחת הגג מהמבוי בסנהדרין מ"ב ע"א, מרימר ומר זוטרא מכתפי [אהרדי] ומברכי, ובס' צורת הלבנה ס"ז סק"א כתב שלא זכה להבין מה הראיה מכאן דאין לקדש תחת הגג, והביא להב"ח שם שכתב מרימר ורב זוטרא הוי מכתפינהו ומברכי, די"ל שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך אלא נתחברו יחד כתפיהם להדדי ומברכין יחד שזה דרך חשיבות לקבל פני שכינה, ולכן אין מקדשין הלבנה תחת גג דאי"ז דרך כבוד אלא יוצאים מתחת הגג וא"כ אולי זהו כונת הגר"א וכתב שהעיקר חסר מהספר ושמא כוונת הגר"א מכתפי נושאין אותו על כתפיים, וממה שהוצרכו לשאת אותו על הכתף ולהוציאם מוכח דצריך להיות בחוץ דאל"ה יברכו במקום שעמדו עי"ש ובשו"ת אגרות משה ח"א או"ח ס' קמ"ד מש"כ ע"ד הגר"א עי"ש, וראיתי בס' לבנה בחידושה ס' סג עמוד תקמ"ו, שכתב לבאר בכוונת הגר"א דאמרי' בגמ' סנהדרין מ"ב שם, דהוי כהקבלת פני שכינה הלכך נימריהו מעומד, וסמך ליה מרימר ומר זוטרא מכתפי, ובפשוטו הא במכתפי נמי משום הקבלת פני שכינה, והביא מהריקאנטי ס' פ"ו וגיליון האגודה, דכתבו הרואה לבנה בחידושה מברך מעומד ובחוץ, וחזינן בכתבי תרי דינים בחדא, דתרווייהו משום דברכת לבנה קבלת פני שכינה ולהכי מברך מעומד ובחוץ, יעו"ש.

**בדעת החזו"א דאין מקדשין תחת הגג וראיתי בס' אורחות רבינו הנדמ"ח ח"א עמ' שכ"ו שהחזו"א בירך ברכת לבנה במרפסת מקורה, ולכאור' צ"ע ממש"כ הרמ"א הנ"ל דאין מקדשין הלבנה תחת הגג, והאיך החזו"א בירך במרפסת מקורה, ושאלתי למרן**

הגר"ח קנייבסקי ד"ז, וכתב לי פתוח לרה"ר, ולכאור' י"ל בזה דס"ל לחזו"א כיון שעיקר טעמא לקדש בחוץ משום דהוי קבלת פני שכינה וכדרך שמקבל פני המלך, כל שיוצא למרפסת לברך לבנה וזהו פתוח לרה"ר סגי בהכי לקבל פני שכינה, ומצאתי בס' זכור לדוד להגר"ד פרנקל זצ"ל שהחזו"א היה מקדש במרפסת מקורה שלבד מערב, וביאר בשם הגר"י ברטלר זצ"ל, דס"ל לחזו"א, שא"צ לברך תחת כיפת השמים וסגי כשיוצא לחוץ כמו שיוצא לקבל פני שכינה. עי"ש, וא"כ נפיק אם יוצא לברך ברכת לבנה במרפסת ביתו כשפתוח לרה"ר, סגי בהכי לדין לברך בכדי דהוי קבלת פני שכינה, וראיתי בס' לבנה בחידושה עמ' תקמ"ח, שכתב לדון אם אפשר לקדש לבנה במרפסת, וכתב שבמרפסת שלפני הכניסה לבית שפיר דמי אבל במרפסת שהיא בתוך הבית גרע טפי שהיא חלק מהבית והביא לשון הגהות מנהגים (מנהגי ר"א טירנא) אות קפ"ב בטעם דאין לקדש תחת הגג, הואיל והוא כמקבל פני שכינה צריך לצאת מרשות בני אדם, וא"כ אין היציאה למרפסת פנימית יציאה מרשות בני אדם, עי"ש, ואולם בב"ח ס' תכ"ו שם כתב דאין מקדשין הלבנה תחת הגג דאין זה דרך כבוד אלא יוצאין מתחת הגג לתוך הרחוב כמו שיוצאין לקבל פני מלך עי"ש, הרי שכתב שיוצאין לברך מתחת הגג, ודלא כהחזו"א דסגי בגג פתוח לרה"ר, אלא יוצאין מתחת הגג, ונפק"מ בהכי אם כשיוצא לחוץ לברך אם יכול לעמוד תחת גג ובס' לבנה בחידושה עמ' תקמ"ז כתב לדקדק בדעת הרמ"א שלא כתב כלל שצריך לצאת לחוץ כדי לקדש אלא שאין מקדשין הלבנה תחת הגג, וא"כ אף כשיצא לחוץ אין לקדש תחת גג, ואולם להחזו"א הנ"ל סגי שיוצא לחוץ לברך אף שמקדש תחת גג מקורה.

אלא במוצ"ש, ואי"ז לעיכובא, וה"ה בהך דינא דאין מקדשין תחת הגג אי"ז לעיכובא אלא לכתחילה, ועי' בשו"ת רבבות אפרים ח"ו ס' כ"ד בענין קידוש לבנה באוירון ביום אחרון שיכרך שם, ובס' ענפי משה ר"ח ס' מ"ז ובשו"ת חמדת יוסף ח"ו ס' ס"ה אות כ"ד ובס' המכונת והלכותיה ס"ד ס"ט, עי"ש, ובס' לבנה בחידושה עמ' תק"נ כתב לדון במי שאין יכול לקדש אלא תחת הגג, ולמחר יוכל לקדש בחוץ אם ימתיר מלברך למחר עי"ש.

**וראיתי** בשו"ת חיי הלוי ח"ג ס' ל"ח אות ה' שכתב להסתפק אם יכולין לקדש הלבנה לכתחילה על המרפסת, או על מדריגות הפתוחים לרה"ר, אבל יש להם גג והביא להמג"א הנ"ל, והמהרי"ל בטעמא דאין לקדש תחת גג, שלא יאהיל עליו שום טומאה, והב"ח כתב הטעם כמו שיוצאין לקראת המלך ה"ה לברכת הלבנה, וא"כ לטעם המהרי"ל ה"ה במרפסת ועל המדריגות יש חשש אוהל טומאה, ולטעם הב"ח הגם די"ל שיותר דרך כבוד לצאת לרחוב ממש, מ"מ תלוי לפני הענין כשיש עולם רב היוצאין מבית המדרש וכמה אנשים עומדים על המדריגות, הרי גם בזה יש הכבוד כמו שיוצאין לקראת המלך, וכתב החיי הלוי, דלכתחילה יש לילך על הרחוב ממש במקום שאין שם גג עי"ש, ובשו"ת חיי הלוי ח"י סו"ס ס"א כתב ע"ז, דאי"ז אלא זהירות לכתחילה אבל באמת א"צ לדקדק בזה עי"ש ובס' פי כהן ברכות ח"ד פי"ג אות ו', כתב לענין לקדש בביתו במקום שהוא מגולה תחת כיפת השמים כמרפסת, לטעם שלא יאהיל עליו טומאה שפיר יכול לקדש שם, ולטעם שיוצאין כמו שיוצא למלך א"כ עיקר הקפידא הוא לצאת בביתו לרחוב והוי כמקבל פני שכינה צריך לצאת מרשות בני

**אמנם** י"ל עוד בדעת החזו"א, דהא כתב הב"ח או"ח ס' תכ"ו שם בהך דינא דאין מקדשין תחת הגג, דכ"ז היכא שאפשר אבל מי שחושש באיזה מיחוש שלא יוכל לצאת לחוץ, א"נ כששרוין בין הגויים יוכל לקדש בביתו דרך החלון, ובמטה משה ס' תקל"ז כתב ואני ראיתי מורי הרב זצ"ל, שהיה יושב בחבורה שמח וטוב לב, והגיע שעת קידוש לבנה, ולא היה רוצה לצאת לחוץ וציווה לפתוח החלון נגד הלבנה ובירך ברכת הלבנה וקידשה עי"ש, הרי דאם יש לו איזה מיחוש שאין יכול לצאת יכול לברך ברכת לבנה אף מהחלון, וא"כ י"ל דהחזו"א היה קשה לו לצאת לרחוב לברך תחת כיפת השמים, שפיר בירך תחת המרפסת כשפתוח לרה"ר, ואף יכול לברך דרך החלון, ומצאתי בס' אורחות רבינו ח"ה עמ' ק"ה בשם מרן הגר"ח קניבסקי שלא תמיד קידש החזו"א במרפסת מקורה אלא רק כשהיה קשו לו מחמת חולשתו או מחמת הקור עי"ש, ועפ"ז י"ל בנידון דידן בזמן מגיפת הקורונה ובהוראת הרבנים יש להתפלל בבית ע"י המרפסות שפיר יכול לברך ברכת הלבנה ע"י חלון המרפסת כשרואה הלבנה, וכמש"כ הב"ח דמי שחושש מאיזה מיחוש מברך בביתו דרך החלון, ושוב ראיתי מה שכתב בנידון זה בספר שער יוסף [נגיף הקורונה] עמוד 107 עי"ש, והג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי כתב לי דאפשר לברך ברכת לבנה במרפסת מקורה בזמן הקורונה. ואולם יל"ד אם יוצא לשאר צרכיו בחוץ ה"ה שילך לברך יחידי בחוץ תחת כיפת השמים, ואם אין יוצא מביתו שפיר יברך במרפסת, ואף דכתב הרמ"א ואין מקדשין הלבנה תחת הגג, מלשון ואין אי"ז לעיכובא, וכמש"כ בס' לבנה בחידושה עמ' תקמ"ח, מלשון השו"ע ס' תכ"ו שם, ואין מקדשין הלבנה

### ברכת לבנה תחת ענפי אילנות

ב. ובתשו' ישכיל עבדי ח"ח או"ח ס' ל"ח אות ג', נשאל אם שרי לברך ברכת לבנה תחת ענפי אילנות, די"ל דתליא בהנך תרי טעמי דאין לקדש תחת הגג, דלטעם שלא יאהיל עליו טומאה א"כ ה"ה אין לברך תחת ענפי אילן, ולטעם דיש לברך בחוץ כמו שיוצא לקראת המלך, כל שיצא לחוץ לברך שרי אף תחת אנפי אילן, ומסיק הישכיל עבדי, כיון שרוב האחרונים תפסו לעיקר לטעמא דאין לקדש תחת הגג, משום דאי"ז דרך כבוד לברך תחת הגג, וכמו שיוצאים לקבלת פני מלכים, שפיר יכול לברך תחת ענפי אילן, ובצירוף ספיקות בדין העברת טומאה תחת האילן עי"ש, וגם בס' פי כהן ברכות ח"ד פ"ג או"ד כתב נפק"מ בתרי טעמי דאין לקדש תחת הגג, אם מותר לקדש ברחוב תחת האילן, דלטעם שיוצאין תחת הגג לרחוב כדרך שיוצאין לקראת המלך, א"כ עיקר הקפידא שיצא לרחוב אבל אין קפידא שלא יאהיל עליו, ושפיר יכול לברך תחת ענפי אילן בחוץ, אבל לטעם שלא יאהיל עליו שום טומאה יש לזהר תחת האילן, וכתב דהמשנ"ב שם ס"ק כ"א הביא רק לטעמא דאין מקדשין תחת גג דאי"ז דרך כבוד, א"כ שפיר א"צ לזהר מלקדש תחת אילן עי"ש, ואולם בבן איש חי ש"ש פר' ויקרא ס' כ"ד נראה שנקט לעיקר טעמא משום טומאה שכתב דטוב לעמוד על מקום שחלול מתחתיו אם אפשר לו בכך עי"ש, ועפ"ז יש להקפיד לא לברך תחת ענפי אילן.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' ל"ה, שאלתי למן אם אפשר לברך ברכת לבנה תחת ענפי אילן, וכתב כן, ולהנ"ל י"ל כיון דהמשנ"ב העתיק עיקר טעמא שלא לברך תחת הגג דאי"ז דרך כבוד, וכמו שיוצא לקראת המלך, כל שיצא לחוץ לברך שפיר

אדם וכמש"כ הב"ח הנ"ל, א"כ אין לקדש בביתו במרפסת ובעי לצאת לרחוב ממש.

והלום ראיתי בס' ליקוטי סופר ח"א עמ' ל"א, דכתב בטעם דכתב הרמ"א דאין מקדשין תחת הגג, דכתב הרמ"א או"ח ס' תכ"ו ס"ד, שעושין שמחות וריקודין בקידוש החודש, דוגמת שמחת נישואין, ואולי זהו הטעם שאין מקדשין הלבנה תחת הגג דכתב הרמ"א אעה"ז ס' ס"א, לעשות החופה תחת השמים, וא"כ דקידוש לבנה היא דוגמת נישואין אף דל"ש הטעם כמו בנישואין אעפ"כ אין מקדשין הלבנה תחת הגג עי"ש, והנה בס' שערי ציון ח"ב עמ' קצ"ח נשאל מרן הגר"ח קניבסקי בטעם שהשמיט בספרו שונה הלכות ס' תכ"ו להך דין הרמ"א, שעושין שמחות וריקודין בברכת לבנה כמו בשמחת נישואין, והשיב ע"ז, אינו דין עי"ש, וכמו"כ יל"ד דלבני ספרד העושים חופה תחת הגג עי' בפתחי תשובה אעה"ז ס' ס"ב סק"א, ומש"כ בס' מעדני סופר ח"א ס' ק"ע. ח"ג סימן קס"ט. א"כ שפיר יהא שרי לקדש הלבנה תחת הגג, לכתחילה כמו שעושין חופה תחת הגג, וע"כ דלא תליא זב"ז.

ובס' ענפי משה לידידי הגר"ר משה חליוה ר"ח ס' מ"ו כתב טעמא דאין מקדשין הלבנה תחת הגג עפמש"כ הפוסקים דאין מקדשין הלבנה בליל שבת, כיון שקידוש לבנה קבלת פני שכינה משוינן ליה כיוצא לתחום דיש תחומין למעלה, ועפ"ז י"ל דס"ל דהקבלת פני שכינה הוי ממטה למעלה ולא בהילוך ישר, ומעתה אם נימא דמשוינן ליה כעולה ממטה למעלה, כשמברך תחת הגג אינו דרך הקבלת פני שכינה דנפגש בתקרה עי"ש, וע"ע בשו"ת רבבות ויובלות ח"ג עמ' כ"ד.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' כ"ה, שאלתי למרן אם אפשר לברך ברכת לבנה תחת מטריה, והשיב ע"ז אפשר, וכ"כ בס' אשי ישראל פ"מ ס"ז ס"ק ט"ז דשרי לברך תחת מטריה כמו תחת ענפי אילן ע"ש, ובס' ברכת איש פ"ד ס' ל"ח ובס' החודש והלבנה פכ"כ ס"ב, ולכאור' לטעם שלא יאהיל עליו שום טומאה ה"ה אין לקדש תחת מטריה ולהבין איש חי הנ"ל דנקט עיקר טעמא משום טומאה שפיר אין לברך תחת מטריה, ואולם להמשנ"ב דהעתיק רק טעם דאין לקדש תחת גג דאי"ז כבוד וכמו שיוצא לקראת המלך, י"ל כל שיוצא לחוץ להקביל פני שכינה שפיר יכול לברך אף תחת מטריה, ובס' לבנה בחידושה עמ' תקמ"ג הוסיף דלהבא"ח הנ"ל יש להקפיד שלא לקדש תחת מזגן או עמוד חשמל ע"ש, ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"א ס' ט"ו אות ו' דאם יורד גשמים יברך בחוץ עם מטריה לטעמא דקבלת פני שכינה ע"ש.

יכול לברך תחת ענפי אילן, ובשו"ת חיי הלוי ח"ו ס' צ"ב או"ב, כתב ג"כ לתלות אם לברך תחת ענפי אילנות בהנך תרי טעמי שלא לברך תחת הגג, אם משום טומאה או כבוד שכינה וכתב דלכתחילה יש לזהר בזה, ואולם בשו"ת חיי הלוי ח"י ס' ס"א אות ח' שא"צ לדקדק בזה ע"ש, ובשו"ת חמדת יוסף להגר"י פלבני זצ"ל ח"ו ס' ס"ה אות כ"ב, ג"כ תלה ברכת לבנה תחת ענפי אילנות בהנך תרי טעמי, וכן בס' חדרות המועדים ברכת לבנה עמ' נ"ט ע"ש, ובס' קידוש לבנה פ"ה ס"ב להקל בזה ע"ש ובס' ברכת איש ס"ד ס' ל"ז יעו"ש, ובס' לבנה בחידושה עמ' תקמ"ו כתב לדקדק בדברי הרמ"א, שלא כתב שצריך לצאת לחוץ לקדש, אלא כתב ואין מקדשין הלבנה תחת גג, ומשמע דאפי' בחוץ אין לקדש במקום מקורה ע"ש, ועי' מה שהשיב מרן הגר"ח קניבסקי בקובץ אליבא דהלכתא גיליון פ"א עמ' קל"ג ע"ש.

## קניית מסכה יקרה בתשעת הימים

עוד הסתפקתי בס"ד אם מותר לקנות מסכה חדשה ויקרה בתשעת הימים, ושלחתי השאלה לידידי הגר"א הכהן סקלי שליט"א, והרי תשובתו:

רבינו ניסים מלשון או בשתי או בערב וכיון שהשתי אסור כ"ש תיקון בגדים חדשים וראוי להחמיר בזה מר"ח דהיינו נמי בכלל מיעוט שמחה".

וכתב שם מרן בב"י "ודע דהתם בירושלמי יהיב טעמא למנהגא דלא למשתי מפני שבו פסקה אבן השתיה מהטעם כי השתות יהרסון".

וב"פ בש"ע שם (סע"ז) וז"ל "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה, ויש להחמיר בזה מראש חודש". והוסיף רמ"א "וה"ה דאסור לקנות".

לידידינו היקר, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ושא"ס יקרים ומאירים, ומסייע לנו רבות בהוצאת והפצת קובץ מנורה בדרום. נדרשתי לאשר שאלני:

עתה בשעת הקורונה האם מותר לקנות מסיכה חדשה ויקרה בתשעת הימים ?

כתב הטור (סי' תקנא) "כ' רבינו שב"ט דה"ה נמי כלים חדשים אסור לתקן בשבת שחל ט"ב להיות בתוכה דגרסי' בירוש' בפ' מקום שנהגו נשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מגו דעייל אב מנהגא ופירש



לא תמצא כזאת שמחה במסכה חדשה שתטעינה ברכת שהחיינו.

**אמנם** הא מספקא לי, אם באמת לדמות מסכה לכלים - ואז יהיה מותר לקנותה וכנו"ל, או דלמא יש לדמותה לבגדים שאסור לקנותם מצד זכר לאבן השתיה, ואז יהיה אסור לקנותה.

**ואמנם** לכאורה פשוט שאין המסיכה נחשבת למלבוש, וכמו שכתבתי כבר לכת"ר

בעבר [התפרסם במנורה בדרום גליון יב] לגבי יחוד מסיכה לשבת ולגבי לבישת מסיכה הפוכה, אלא נחשבת ככלי אף שלובשה על גופו ודומיא דמשקפיים ושעון וכיו"ב. אלא דמספקא לי שמא אף שנחשבת כלי, מ"מ מאחר ועשויה מבד אכתי יש לדמותה לבגדים מצד שיש בה זכר לאבן השתיה מצד שהיא ארוגה וכנו"ל.

**אמנם** הנה יש לדקדק בדברי מרן בש"ע שכתב "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה וכו'". דהנה אמאי אסר גם מנעלים, והרי אינם נעשים כדרך הבגדים באריגה (דמסתבר דאיירי בנעלי עור כמצוי ולא בנעלי בד), וא"כ לכאורה לא היה ראוי לאוסרם מחמת הזכר לאבן השתיה. וא"כ ע"כ לומר דאף שטעם האיסור הוא משום זכר לאבן השתיה, מ"מ הרחיבו אותו לכל ענייני מלבוש משום דאיכא בזה קצת שמחה (כמבואר בב"י, ע"ש).

**ומסתברא** דיש ללמוד מזה אף לקולא, דדוקא בענייני מלבוש גזרו ולא בכל דבר העשוי מבד, דהגע בעצמך,

ותיקון בגדים חדשים אסור משום הדמיון הלשוני בין המילה 'שתי', היינו החוטים האנכיים בבד, ל'אבן השתיה', ומשום דמיון לשוני זה אסרו לסדר חוטי השתי בימים אלו זכר לפסיקת אבן השתיה. ומבואר בטור כדלעיל דמאחר וסידור השתי אסור כ"ש תיקון כל הבגד אסור (וע"ש בדרכ"מ שפקפק בק"ו זה). וקניית בגדים חדשים נאסרה לכאורה דומיא דעשייתם.

**וא"כ** לכאורה יש ללמוד דכל מה שנאסר לקנות בימים אלה הם דוקא **בגדים**, אבל שאר כלים אין איסור לקנותם, דהרי אין כל קשר בינם לבין אבן השתיה, ורק בבגדים קיים הקשר לאבן השתיה כנו"ל [שו"ר שבאג"מ או"ח ח"ג סי' פ"ב כתב כע"ז, וששתי].

**אמנם** כלים שיש בהם שמחה לכאורה אסור לקנותם ממאי דמבואר בש"ע שם (סע"ב) וז"ל "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ומן ובבנין של שמחה וכו'".

**והנה** בנידון דידן - במסכה יקרה, אם מדובר באמת במסכה מאוד יקרה - ויעש לו מסכה מכספא<sup>א</sup>, בודאי שיהיה אסור לקנותה מצד שמחה. אך לפי המצוי שמסכה, אף יקרה, לא תעלה על עשר או עשרים שקלים (וטרם שמענו על מסיכה העשויה מזהב ואבנים טובות), מסתברא דמצד זה אין לאסור.

**וגם** אין לאסור מדאיתא שם בש"ע (סעי"ז) "טוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש וכו'". דבודאי



דדוקא אריגה נאסרה מטעם אבן השתיה, אבל קניה דלא דמיה כלל לא, ויש לעיין בזה עוד).

והנה מר"ח עד שבוע שחל בו פשוט שיש להקל בזה, דהרי עיקר האיסור אינו אלא בשבוע שחל בו, ורק מטעם חומרא נוהגים לאסור כבר מר"ח, כמבואר בטוב"י וש"ע, ולענ"ד אף בשבוע שחל בו יש להקל בזה וכמו שנתבאר לעיל (וכ"ש אם אין לו מסיכה כעת וצריך לזאת שקונה, יש להקל בשופי). והנלענ"ד כתבתי.

וכי לקנות סמרטוט לנקות הרצפה בתשעת הימים יאסר מטעם זה? וא"כ מאחר ונלענ"ד דהמסיכה אין לה דין מלבוש אלא כלי בעלמא, א"כ אף שהיא חדשה וקצת יקרה (דהיינו בסביבות עשרה או עשרים שקלים וכיו"ב), נ"ל דאין לאסור לקנותה בתשעת הימים (ומה גם דיתכן ויש לפקפק קצת בעיקר דינא דהרמ"א דאסר לקנות, שענין זה לא הוזכר בראשונים המובאים בטוב"י, וכן מרן לא הזכיר מזה דבר בש"ע, ויתכן דלא ס"ל כן כלל, דאיכא למימר



## הרב דוד חיים שוב

## מדיני תרומות ומעשרות

לעורר את לב המעיין

לעני. והעני גם כן צריך להפריש מפרותיו מעשר עני (לא מהמעשרות שהוא קיבל) וליתנם לעני אחר.

• שנת תשע"ד היא שנה שישית לשמיטה ונוהג בה מעשר עני. שנת תש"פ היא שנה החמישית חשמיטה ונוהג בה מעשר שני.

• מרן הגריש"א זצ"ל תיקן את מעשר עני והיודע פרטים בזה תבוא עליו ברכה כשיודיעני.

## כיצד סדר ההפרשה?

• נוטל יותר ממאת.

• אם הפירות הם טבל ודאי צריך למכר.

• ואומר את הנוסח שנמצא בסודרים.

• להחזו"א, מי שאינו בקיא יטול יותר ממאת ואמר בזה"ל: "כל ההפרשות והחילולים יחולו ככתוב בנוסח שברשותי כדת".

• [בשם חכם אחד] שמעתי שמועה בשם הגריש"א זצ"ל, דהיודע לעשר בעל פה עם על הפרטים, יכול לעשר בנוסח הקצר. ומי שאינו בקיא, אינו יכול לעשר על פיו. וצריך לברר את אמיתות השמועה.

## שאלה: האם ירקות חייבים בפאה

ובתרומות ומעשרות?

כתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ב, ה"א), וז"ל: "כל אוכל שגידוליו מן הארץ ונשמר ולקיסתו כולו כאחת ומכניסין

## מהו טבל ומהו תיקונו?

• מאכל אדם שגדל בארץ ואינו הפקר ונגמרה מלאכתו או פעולת קבע אחרת, דינו טבל עד לאחר שיופרש ממנו תרומות ומעשרות כדין

• תרומה גדולה - בזמן הזה במשהו, ואסורה באכילה.

• מעשר ראשון - עשירית ומותרת באכילה ללוי מטבל ודאי, ובספק המוציא מחברו עליו הראיה, לאחר שהופרש ממנו תרומת מעשר דיינו עשירית ממנה, ותרומת מעשר אסורה באכילה.

• מעשר שני - עשירית מהנשאר, ונוהג בשנה הראשונה ושניה, רביעית וחמישית לשמיטה (וסימנך אבד"ה).

• מעשר עני - עשירית מהנשאר, ונוהג בשנה השלישית השישית לשמיטה (וסימנך ג"ו).

## מהם דיני ההפרשה?

• צריך להפריש תרו"מ לפני שבת ויו"ט.

• אם לא הפרישו אסור להפריש ללא תנאי מלפני שבת ויו"ט. ואם הפרישו בשבת או ביו"ט ההפרשה מוקצה.

• כתבו בשם החזו"א שצריך לעטוף את ההפרשות של התרו"מ ולשימם בפח, ואת המשקים לשפוך על הקרקע.

• מעשר שני אסור באכילה עד שיפדה.

• מעשר עני מותר באכילה, וצריך ליתנו

תירוש ויצהרן וכמו שמבואר ברמב"ם הלכות תרומות בפרק ב' הלכה ו' שכתב, וז"ל הרמב"ם שם: "הירקות, אע"פ שהן מאכל אדם, אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהן. לפי שנאמר במעשר (בדברים י"ד, כ"ב): "תבואת זרעך" - תבואה וכיוצא בה, אבל הירקות אינן בכלל התבואה". וכן יראה לי שהוא הדין בתרומה, שהרי נאמר בה (דברים י"ח, ד'): "דגנך תירושך ויצהרך" - כל הדומה לאלו אבל תרומת הירק מדבריהם כמעשר". וא"כ מבואר ברמב"ם שירקות פטורין מן המעשר ומתרומה, אלא שחייבים בתרומה ומעשר מדרבנן.

**אבל** בפאה הדין שונה - פירות וירקות כאחד חייבים מן התורה בפאה וכיוצא"ב אם יש את התנאים של קציר שהם א'. אוכל אדם. ב'. נשמר - ולא הפקר. ג'. שיהיה לקיטתו כאחד (ולכן תאנים שאני), ד'. מכנסים אותו לקיום. ה'. גידוליו מן הארץ ולא מהאוויר. ולכן בצים והשומים חייבים בפאה מדאורייתא, וכן החרובים ושאר פירות שמונה הרמב"ם שהבאנו לעיל - חייבים בפאה מדאורייתא. [אומנם ישנם דברים שאינם חייבים בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן וכדלעיל בדברי הרמב"ם].

וז"ל הרמב"ם (בהלכות מעשר פ"א, ה"ט), לגבי חרובין ושקדים: "החרובין אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהם, לפי שאינן מאכל רוב אדם. והשקדים המרים בין בגדלן בין בקטנן פטורין לפי שאינן אוכל".

ויעויין בפאת השולחן (סימן ה') מש"כ בשם הפרי חדש. אבל דעת תוס' ובכ"מ

אותו לקיום חייב בפאה, שנאמר, "ובקצרכם את קציר ארצכם"."

**וכתב** הדרך אמונה שגם בשכחה ולקט צריך שיהא אוכל ונשמר לקיטתו כאחת ומכניסו לקיום וכן בפרט ובעוללות (עיי' בדבריו הלכות מתנות עניים פרק ב', הלכה א').

**עוד** אומר הרמב"ם (בה"ב), וז"ל: "כל הדומה לקציר בחמש דרכים אלו הוא שחייב בפאה, כגון התבואה והקטניות והחרובין והאגוזין והשקדים והרימונים והענבים והזיתים והתמרים בין יבשים בין רכים וכל כיוצא באלו. אבל אסטים ופואה וכיוצא בהן, פטורין מפני שאינן אוכל. וכן כמהין ופטוריות פטורין מפני שאין גידוליהן מן הארץ כשאר פירות הארץ. וכן ההפקר פטור שאין לו מי שישמרנו שהרי הוא מופקר לכל. וכן התאנים פטורין מפני שאין לקיטתן כאחת, אלא יש באילן זה מה שיגמר היום ויש בו מה שיגמר לאחר כמה ימים". וכן ירק פטור שאין מכניסין אותו לקיום. אבל השומים והבצלים חייבין בפאה שהרי מייבשין אותן ומכניסין אותן לקיום. וכן האמהות של בצלים<sup>1</sup> שמניחין אותן בארץ ליקח מהן הזרע חייבות בפאה וכן כל כיוצא בהן". ומה שחייב בפאה, חייב גם בלקט ושכחה.

**כותב** האבי עזרי על דברי הרמב"ם אלו שיש על המנויים לעיל לחיוב - חיוב דאורייתא. וזה לשיטתו בהלכות תרומות ומעשרות שפירות האילן חייבים מדאורייתא בהפרשת תרומות ומעשרות [ולאו דווקא דגן

א. ויקרא י"ט, ט'.

וכן בויקרא כ"ג, כ"ב.

ב. היינו אפילו באותו אילן.

ג. שהם מונחים בארץ זמן רב ולכן אינם ראויים לאכילת אדם אלא ע"י הדחק.

לעניים בסוף השדה שנאמר, "לא תכלה פאת שדך בקוצרך" - אחד הקוצר ואחד התולש. וזה שמניח הוא נקרה פאה". אמרו חז"ל בתורת כהנים (אמור סוף פרק י"ג), כל מי שהוא מוציא לקט שכחה ופאה ומעשר עני מעלים עליו כאילו בית המקדש קיים ואינו מקריב את קורבנותיו לתכו. ושנינו בפרק ה' דאבות, "דָּבָר בא לעולם מפני גזל מתנות עניים". ובאיכה רבתי (פ"א), "גלתה יהודה מעוני" - על שגזלו מתנות עניים. ואמרו, בויקרא רבא (פרק כ"ט), בזכות שאין ישראל מכילין שדותיהן, "כי אעשה כלה בכל הגויים ואתך לא אעשה כלה", ואמרו שם, שלכך סומך מצות פאה לבחודש השביעי לומר שזכות מצוה זו עומדת לישראל ביום הדין.

**וכתב** הדרך אמונה, שמצות פאה היא דווקא כאשר קוצר ומצוה זו מוטלת על כל אדם מישראל בין זכר בין נקבה בין כהן בין לוי בין ישראל וכן כל מתנות עניים.

**למסקנא** מוכח בחסדי ה' ית' מדברי הגר"ח"ק שמתנות עניים [היינו, לקט שכחה ופאה פרט ועוללות ומעשר עני] נוהגים גם בכהנים וגם בלויים וכ"ש בישראלים בין זכרים ובין נקבות.

והר"ש בפ"ק דפאה מ"ד, שכל אלו חוץ מדגן תירוש ויצהר פטורין מן הפאה מדאורייתא וחייבים בפאה דרבנן וכן בתרו"מ. והדרשות בברייתא של תורת כהנים הם אסמכתא בעלמא. וע"ע שם במשנה למלך.

**העולה**, מכאן שירקות הם מאכל אדם ואינם הפקר ולקיתתם כאחד ומכניסים אותם לזמן מרובה ואינם ניזונים מהאור אלא מהקרקע, חייבים בפאה מן התורה - כך היא דעת הרמב"ם. ולדעת התוס' והר"ש פטורים מפאה דאורייתא וחייבים בפאה דרבנן. ולעניין תרומות ומעשרות לדעת הפוסקים פטורים מהפרשה דאורייתא וחייבים בהפרשה מדרבנן. [אמנם דעת הרמב"ם בהלכות תרו"מ שפירות האילן חייבות בהפרשה מדאורייתא ולא דווקא דגן תירוש ויצהר. אבל לעניין ירקות מודה הרמב"ם שחייב ההפרשה עליהם הוא מדרבנן].

**שאלה: האם יש חיוב מתנות עניים לכהנים וללויים?**

**כתב** הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק א', הלכה א') "הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה אלא יניח מעט קמה



הרב שרון שרפי

## בגדר חיובי ההזכרות בתפילה ובפרט בימים נוראים (וחידושי דינים העולים להלכה)

"והגאון מוהר"ר אבלי פאסוולער" אמר כאן דין מחודש, שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש אינו צריך לחזור, כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ראש חודש שאינו צריך לחזור, ומשום שאין מקדשין את החודש בלילה, וא"כ גם בליל ר"ה (שהוא ליל ר"ח תשרי) הדין כן, ואין צריך לחזור.

והנה מתבאר כאן חידוש גדול, דסובר הג"ר אבלי, שאם אין צריך לחזור בשכח יעלה ויבוא בליל ר"ח, גדר הדבר לכאורה הוא שכך היא המידה, שכל חיובי ההזכרות בלילי ר"ח אינם מעכבים (ואף שלמחרת הם מעכבים), וכן כאן, אע"פ שהמלך הקדוש מעכב ביום ר"ה, בליל ר"ה (שהוא ליל ר"ח תשרי) אינו מעכב, וכדין כלל ההזכרות שאינן מעכבות בלילי ר"ח ומן הטעם שאין מקדשין את החודש בלילה.

והנה חידוש זה דהג"ר אבלי עומד לכאורה על שתי הנחות עיקריות: (א) כל חיובי ההזכרות (ולא רק יעלה ויבוא) אינם מעכבים בלילי ר"ח. (ב) המלך הקדוש גם הוא חיוב הזכרה.

ולכאורה יש לדון טובא בשתי הנחות אלו. דהנה תחילה יש לפקפק בהנחה הראשונה דכל חיובי ההזכרות בליל ר"ח

א. חידושו של הג"ר אבלי פאסוולער, להשוות בליל ר"ה הזכרת המלך הקדוש ליעלה ויבוא, ודיון בהשוואה זו.

ב. המקור בראשונים לחידוש הג"ר אבלי, ודיון הבית הלוי ושער הציון בו.

ג. ביאור האגרות משה בגדר הזכרת המלך הקדוש, והקושי בו.

ד. ביאור הגרי"ש כהנמן (הרב מפוניבז') בגדרי ההזכרות בעשי"ת וסתירה לביאורו מראשונים.

ה. ביאור כללי בנוסח התפילה. מייסד דבתפילה ישנם ג' עניינים: א) עיקר הנוסח (ב) הזכרה ג) תוספת. ראיות ליסוד זה, וגדר החילוק בין הזכרה לתוספת.

ו. ביאור שורש מחלוקת הר"י וחכמי פרוניניציא.

ז. שני מיני הזכרות, וביאור מחלוקת שניה של הר"י עם חכמי פרוניניציא.

ח. ביאור חידושו של הג"ר אבלי (ע"פ כל ההקדמות לעיל).

ט. סיכום ודינים העולים.

חידוש הגר"א פ' להשוות המלך הקדוש ליעלה ויבוא, ודיון בהשוואה זו

א. כתב החיי אדם (הלכות תפילה כלל כד-י),

א. מגדולי התורה בתקופת הגר"א, זכה להקרא בשם "גדול הדור" בהיותו כבן ארבעים שנה בלבד. נתקבל לראב"ד דק"ק ווילנא ארבע שנים לאחר פטירת הגר"א, בזמן שהיו בוילנא גדולי עולם כגר"ח מואלוז'ין והחיי אדם. כמו כן שמעתי מרבתי, שהותיר אחריו כשישים שקים של חידושי תורה וכולם אברו בשוואה, ומהחידושים שנותרו לנו הוא חידוש זה שנתפרסם הרבה ודשו בו רבים.

בלילה בעשיית מלאכה, ועל כן דין הוא שאם שכח המלך הקדוש שחוזר לראש התפילה.

**ובר מן דין,** גם בהנחה השניה (שהמלך הקדוש אף הוא חיוב הזכרה) יש לפקפק, דנראה בפשטות שהמלך הקדוש אינו חיוב הזכרה אלא חלק מנוסח התפילה, דבפשטות חיוב הזכרה כשמו כן הוא, הוא חיוב להוסיף על מטבע התפילה הרגיל, על מנת להזכיר ולציין מאורע מסוים, וכיעלה ויבוא שהוא הוספה על הנוסח, להזכיר שהוא ר"ח, ולכן נחשב חיוב הזכרה (כמבואר בחידושי הגר"ח סטנסיל סימן א'). אמנם

אינם לעיכובא, דמה ענין יעלה ויבוא להמלך הקדוש, דדוקא יעלה ויבוא אינו מעכב ומשום שאין מקדשין את החודש בלילה, וכפי שביאר המ"ב (תכב סק"ג), שעדיין לא חל דין קדושת ר"ח על היום (וכאילו לא התחיל עדיין ר"ח<sup>2</sup>), ומשום שר"ח תלוי בקידוש בי"ד ואין בי"ד יושבים בדין בלילה<sup>3</sup>, ועל כן יעלה ויבוא שהוא דין בתפילת ר"ח לא מעכב שאכתי אינו ר"ח. אמנם המלך הקדוש אינו דין בתפילת ר"ח אלא בנוסח תפילת יו"ט של ר"ח, ואף שאמנם דין ר"ח עדיין לא חל כאמור, מ"מ הרי דין יו"ט ודאי שחל, שהרי הוא אסור

#### ב. הזכרת יעלה ויבוא בליל ר"ח:

הנה, אף שבליילה אכתי אין דין ר"ח על היום כאמור, מ"מ אומרים יעלה ויבוא אף בערבית של ר"ח, והטעם כתב הפנ"י (ברכות ל': בסוגיא שם דאין מקדשין את החודש בלילה), "שהשוו חכמים מידותיהם להזכיר אף בערבית", והיינו דלא פלוג רבנן בתקנתם, שלא רצו לחלק גבי הזכרת ר"ח בין היום ללילה, שביום יזכור ובלילה לא, דסו"ס יום אחד הוא, וע"כ תקנו לומר אף בלילה.

#### ג. טעם חדש במ"ב, מדוע אין יעלה ויבוא מעכב אף בליל שני של ר"ח:

יעויין במ"ב שם שכתב, "שאף בליל שני של ר"ח שייך טעם זה (דאין מקדשין את החודש בלילה, ואף שנתקדש כבר ר"ח מאתמול), שהלא יום שני הוא רק משום ספיקא, דאילו היום הראשון היה קודש היום השני הוא חול". ולכאורה צ"ב למה הוצרך לטעם זה, שהרי הראשונים בסוגיא בברכות שם כתבו טעם אחר, דז"ל התוס' הרא"ש והר"י שירליאון שם (בד"ה אין מקדשין את החודש בלילה), "וא"ת, ליל שלושים ואחד אין הטעם תלוי בקידוש בי"ד, שכבר קדשוהו שמים ולמה לא יחזור ליל שלושים ואחד. וי"ל, כיון שאין ראוי לקדש את החודש בלילה, הילכך אין מחזירין אפילו ליל שלושים ואחד". ומבואר בראשונים טעם אחר, דזמן לילה - כיון שאינו ראוי לקדש בו את החודש לא חשיב כ"כ, ואין ההזכרה שבו לעיכובא, וצ"ב למה כתב הח"ח טעם חדש שלא מוזכר בראשונים.

#### ד. בגדר יעלה ויבוא - אם הוא חיוב הזכרה או מעצם נוסח תפילת ר"ח והמועדים:

הנה כתבנו למעלה כדבר פשוט, שיעלה ויבוא הוא דין הזכרה (וכפי שמקובל בישיבות בשם הגר"ח מברסק). אכן לכאורה אין הדברים פשוטים כ"כ. דהנה מפורסמת היא מחלוקת הראשונים (בברכות כד:) בין הר"י לחכמי פרוניניציה, בשכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח (שדינו שצריך לחזור ולהתפלל), ונוכר רק בערבית אם חייב בתפילת תשלומין.

ובפשטות ביאור מחלוקתם הוא, דהר"י דסבר דא"צ תשלומין, טעמו הוא משום דיעלה ויבוא אינו חלק מנוסח התפילה אלא רק תוספת הזכרה שחייבו להזכיר ר"ח בתפילה, וא"כ, בשכח יעלה ויבוא לא נחשב כמי שלא התפלל אלא רק כמי שלא הזכיר, וחסר לו רק חובת ההזכרה בתפילה, וזה לא יוכל להשלים בתפילת ערבית של מוצאי ר"ח, שהרי אין מזכירין בה יעלה ויבוא, וא"כ לשם מה יתפלל פעם שניה. אמנם חכמי פרוניניציה ס"ל דחייב בתשלומין, ומשום שאם לא הזכיר יעלה ויבוא חשיב כמי שלא התפלל כלל, ומסתבר לומר שטעם הדבר, דס"ל לחכמי פרוניניציה שיעלה ויבוא אינו חובת הזכרה אלא שהוא חלק מנוסח תפילת ר"ח, שכך הוא צורתה של תפילת ר"ח. ובשכח - חשיב כמשנה ממטבע שתקנו חכמים וכמי שלא התפלל, וע"כ חייב בתפילת תשלומין.

ולפי זה נמצא, שהגדון אם יעלה ויבוא הוא חיוב הזכרה או מעצם התפילה, הוא בפשטות מחלוקת ראשונים.

כהחילוקים שכתבנו לעיל אות א, ובאמת שווה דין המלך הקדוש לדין יעלה ויבוא, ושניהם דין חיוב הזכרה להם. וכמו כן מבואר דכל חיובי ההזכרות בליל ר"ח אינו לעיכובא, וככל דברי הג"ר אבלי.

**אלא** שכבר העירו רבותינו האחרונים (בית הלוי ח"א סימן מב, ובשער הציון תקפ"ב אות ד), שאין זה מקור כלל לחידוש הג"ר אבלי ולא דמי זה לזה, דדוקא אם התפלל תפילת חול בליל ר"ה כתב ר' יונה שיצא בדיעבד, דכיון שליל ר"ה כר"ח דיינינן ליה, הרי שאם התפלל נוסח תפילת י"ח דחול יצא, כיון שסו"ס שם תפילה שלימה עליה ואכתי לא חלו דיני ר"ח. אמנם בהתפלל נוסח תפילת ר"ה בלא המלך הקדוש ודאי שלא יצא, שהרי אין כאן תפילה כלל, דתפילת יו"ט דר"ה אין כאן שהרי לא הזכיר המלך הקדוש, וגם תפילת חול אין כאן, שהרי התפלל נוסח תפילת יו"ט, ובכה"ג שאין כאן תפילה מתוקנת ודאי שלא יצא, ונמצא שאין שום מקור בראשונים לחידוש הג"ר אבלי, ומנא ליה לחדש דין שכזה, וצ"ע.

### ביאור האגרות משה בגדר הזכרת

#### המלך הקדוש (וכוונת הגר"א פ),

#### והקושי בו

ג. ובאגרות משה (או"ח סימן קע) (וכן בשו"ת בנין שלמה ח"ב סימן מו), כתבו לבאר כוונת ר' אבלי, דכיון שאין מקדשין את החודש בלילה, הרי שאע"פ שהוא יו"ט דר"ה ואסור במלאכה, מ"מ אכתי אינו יום הדין, שהרי איתא שאין ביי"ד של מעלה

ענין שהוא חלק מנוסח מטבע התפילה, אף אם חל בו שינוי מהקל הקדוש להמלך הקדוש, אינו תוספת, שהרי הוא עצם התפילה, ובשינה מעצם הנוסח הרי זה מעכב, כדין המשנה ממטבע שתיקנו חכמים.

### המקור בראשונים לחידוש הגר"א פ,

#### ודיון הבית הלוי ושעה"צ בו

ב. אכן כבר הביאו האחרונים (שער הציון תקפ"ב סק"ד), דיש מקור לחידוש הג"ר אבלי בראשונים.

**דהנה** ברבינו יונה (ברכות יט. מדפי הרי"ף ד"ה שאין), הביא אית דמפרשי, שאם התפלל תפילת חול בליל ר"ה שיצא בדיעבד, אע"פ שלא הזכיר כלל המלך הקדוש. וטעם הדבר כתב ר' יונה וז"ל, "דיו"ט של ר"ה כיון שתלוי בראש חודש, אם טעה ולא הזכיר של יו"ט בערבית אין מחזירין אותו, דכר"ח דיינינן ליה".

**ומפורש** בראשונים ממש כעין סברת הג"ר אבלי, להשוות דין תפילת ר"ה לר"ח לומר שדין אחד לחיוב ההזכרותיהן, דר"ה - כראש חודש דיינינן ליה, וכמו שאין הזכרת ר"ח מעכבת הוא הדין לכל הזכרות ר"ה.

**ויותר מכך** מבואר כאן, דהנה חזינן בר' יונה, שלא רק שאין ההזכרות של ר"ה מעכבות כלל (שהרי לא אמר כלום מהן), אלא אפילו אם כלל לא אמר נוסח של יו"ט אינו מעכב.

**ואם** מקור נאמן הוא לחידוש הג"ר אבלי, הרי שמבואר במקור זה דלא

דר"ה וזמן הדין, אלא שעשיית עדיין לא התחילו, שדיני עשיית הם דינים התלויים בתאריך החודשי ולא בקדושת היום. וכיון שהזכרות דהמלך הקדוש הם דינים הבאים מחמת עשיית כאמור, ובליל ר"ה אכתי לא החלו ימי עשיית, הרי שהמלך הקדוש אינו מעכב.

### אלא דאף ביאור זה נסתר לכאורה מדברי הראשונים

דהנה בר' יונה (ברכות כד. מדפי הרי"ף ד"ה טעה), הביא שיטת רבותינו הצרפתים שלא רק המלך הקדוש מעכב, אלא גם שאר כל ההזכרות (כזכרנו לחיים, מי כמוך, ובספר חיים), שאם שכח ולא אמרם הרי שחזור.

וביאר ר' יונה, דכל דבריהם הם רק ביום ר"ה עצמו, אבל בשאר עשיית אף לשיטתם שאר הזכרות לא מעכבות. ואם הזכרות הם דין בעשיית כדברי הרב זצ"ל, מה יש לחלק בין ר"ה לשאר הימים, שהרי לדבריו כל הזכרות (כולל אלו שביום ר"ה) באים מחמת העשיית ולא מחמת היו"ט, ומוכח לכאורה בר' יונה דלא כדבריו.

### ביאור כללי בגדר נוסח התפילה. מבאר דישנם ג' עניינים בתפילה: (א) עיקר הנוסח (ב) הזכרה (ג) תוספת. ראיות ליסוד זה והעולה מכך

ה. והנראה בביאור כללות סוגיא זו, דהנה ברמב"ם (פ"א ופ"ב מהלכות תפילה), האריך לבאר תקנת עזרא ובית דינו (הם אנשי כנסת הגדולה, שכללו מאה ועשרים זקנים מעזרא ועד שמעון הצדיק, כמבואר בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה ובכסף משנה שם פ"א ה"ד) שתקנו את נוסח התפילה, וכתב שם

יושבין בדין עד שבי"ד של מטה מקדשין את החודש, וכיון שאין מקדשין את החודש בלילה, א"כ ליל ר"ה אינו זמן דין, ועל כן המלך הקדוש דהוא הזכרה במשפט ויום הדין אינו מעכב.

אלא דלפי פשט זה דהאגרות משה, מה שאין המלך הקדוש מעכב הוא סברא, דהמלך המשפט הוא דין במשפט ויום הדין, וליל ר"ה אינו זמן דין, ואינו זקוק למקור כלשהו, וכפי שהביאו האחרונים.

אמנם ביאור זה דהאגרות משה, נסתר לכאורה ממה שהביאו הפוסקים משו"ת מהרי"ל סימן לג, דאע"פ שמצוה תמיד להוסיף מהחול על הקודש, מ"מ לא יקבל אדם תוספת ר"ה מבעוד יום, כדי לא להמשיך ולהאריך את זמן הדין. ומוכח א"כ דגם הלילה הוא זמן דין.

### ביאור הרב מפוניבז' בגדרי ההזכרות בעשיית (וכוונת הגרא"פ), וסתירה לביאורו מראשונים

ד. ובשם הגרי"ש כהנמן זצ"ל ידוע לבאר כוונת ר' אבלי, דב' נושאים יש בר"ה: (א) דינים הבאים מחמת היו"ט (ב) ודינים הבאים מחמת עשיית.

וחידוש הרב זצ"ל, דהזכרות דהמלך הקדוש הם דינים הבאים מחמת עשיית ואינם מחמת היו"ט, שהרי נאמרים אף בימי החול דעשיית.

ודין זה דאין מקדשין את החודש בלילה, ביאר הרב זצ"ל, דכיון דאכתי אינו ר"ח הרי שעדיין אינו א' בתשרי, שהתאריך א' בחודש מתחיל בכל חודש רק מהבוקר ולא מהלילה.

וביאר עוד, דודאי כבר מהלילה הוא יו"ט



הרמב"ם פ"ב ה"ב, "בכל תפילה שבכל יום מתפלל אדם תשע עשרה ברכות אלו על הסדר" (ובפ"א ה"ד ביאר שהיינו שלוש ראשונות שבח לה' ושלוש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים, שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש). ובהלכה ה כתב, "ובשבתות ובימים טובים מתפלל שבע ברכות בכל תפילה ותפילה מארבע תפילות של אותו היום, שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וברכה אמצעית מעין אותו היום".

**ומבואר** ברמב"ם, שישנם שני נוסחאות תפילה עיקריים, הראשון הוא הנוסח של ימות החול שמתפללים בהם תשע עשרה ברכות, והוא הנוסח הבסיסי והקבוע של ימות החול, והשני הוא הנוסח של שבתות וימים טובים שהם שבע ברכות, כשהברכה האמצעית הוא נוסח המשתנה בהתאם לאותו היום.

**עוד** כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"י), "בראשי חודשים ובחולו של מועד מתפלל ערבית שחרית ומנחה תשע עשרה ברכות כשאר הימים, ואומר בעבודה אלוקינו ואלוקי אבותינו יעלה ויבוא".

**ומפורש** ברמב"ם, שנוסח תפילת חוה"מ ור"ח היא כשאר הימים, והיינו נוסח של תפילת חול ואינו נוסח מיוחד, אלא שאומר בתפילה יעלה ויבוא.

**ובהלכה** יג כתב, "בחנוכה ופורים מוסיפין בהודאה על הניסים".

**והנה** יש לדקדק לשון הרמב"ם, שביחס להזכרת יעלה ויבוא כתב שאומר בעבודה יעלה ויבוא, וביחס לעל הניסים כתב שמוסיף בהודאה על הניסים.

**וכן** בהלכה יט כתב, "יש מקומות שנהגו

להוסיף בעשרת ימי תשובה בברכה ראשונה, זכרינו לחיים וכו', ובשניה מי כמוך אב הרחמים וכו', ומוסיפים בברכה אחרונה בספר חיים וכו'".

**והרי** שאף בעשי"ת כתב הרמב"ם לשון שמוסיף זכרינו לחיים, ולא שאומר זכרינו לחיים, וצ"ב בכל זה.

**ונראה** ביאור הענין על פי העולה מלשון הרמב"ם, ששלושה עניינים חלוקים ישנם בתפילה.

**החלק הראשון בתפילה - עיקר הנוסח**  
**הראשון** הוא עיקר הנוסח, והוא מטבע התפילה היסודי שתקנו חז"ל, שעליו אמרו הראשונים, דכל המשנה ממטבע שתקנו חכמים בתפילה חוזר ולא יצא י"ח, דחשיב כאילו לא התפלל כלל, ובכלל זה כל מי שחיסר ברכה אחת, או שלא אמר "ותן טל ומטר" בברכת השנים בימות הגשמים, שכל אלו הם מעיקר הנוסח ומיסוד התפילה ממש, ואם לא אמרם הרי שחסר לו בעצם התפילה, ולא יצא י"ח וחשיב כמי שלא התפלל.

**החלק השני בתפילה - חיובי הזכרות**  
**והשני** הוא חיוב הזכרה, והוא חובת אמירה בתפילה, לצייץ את מאורע היום, וכגון ראשי חודשים וחולו של מועד שאומר בהם יעלה ויבוא, אך אין הזכרת מעין המאורע חלק מנוסח התפילה, שהרי כתב הרמב"ם, שבר"ח וחוה"מ "מתפלל כשאר הימים", והיינו שעיקר נוסח התפילה נשאר כתפילת חול ממש, אלא שאומר בעבודה יעלה ויבוא. ומכיון שחייבו להזכיר ולומר בתפילה מעין המאורע, הרי שאם לא הזכיר חוזר.

## קדושת היום - סיבת החיוב של יעלה ויבוא

**ונראה בס"ד לבאר יותר,** דהנה איתא בסוגיא בשבת כד. "ימים שיש בהם קרבן מוסף, כגון ראש חודש וחולו של מועד, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה, ואומר מעין המאורע בעבודה, ואם לא אמר מחזירין אותו.

**והנה בתוספתא שם (הובא ברי"ף וברא"ש)** איתא, "כל יום שיש בו קרבן מוסף, כגון ר"ח וחולו של מועד, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה, ואומר קדושת היום בעבודה, ואם לא אמר מחזירין אותו". **והרי** שהתוספתא מכנה את תפילת יעלה ויבוא "קדושת היום", בעוד שהגמרא קוראת לה "מעין המאורע", וצ"ב.

**ונראה פשוט** שאין כאן מחלוקת, אלא כיון שר"ח וחזה"מ שונים מיום חול רגיל, שיש בהם תוספת קדושה (וכפי שגם משמע מנוסח התפילה "מקדש ישראל וראשי חודשים"), הרי שקדושת היום מלבד מה שמחייבת קרבן מוסף, הרי שהיא הסיבה המחייבת, מחמתה תקנו אנשי כנה"ג להזכיר מעין המאורע בתפילה, והגמרא קרי לה בשמה, והתוספתא קרי לה בשורש סיבתה, והרי שקדושת היום היא סיבת החיוב ליעלה ויבוא בר"ח ובחזה"מ.

## בליל ר"ח אין קדושה, ולכן בשבת יעלה ויבוא אינו חוזר

**עוד נראה פשוט,** שזו היא אף הסיבה שאם לא הזכיר יעלה ויבוא בליל ר"ח, שאינו חוזר (ומן הטעם שאין מקדשין את החודש בלילה). דלמבואר, סיבת החיוב דהזכרת יעלה ויבוא היא קדושת היום, וכיון שקדושת ר"ח אכתי לא חלה בלילה, הרי שאין חיוב

בעצם להזכיר (ומה שבכל זאת אומרים יעלה ויבוא בלילה הוא מטעם לא פלוג, וכפי שהבאנו לעיל בשם הפנ"י), וע"כ אם לא אמר אין מחזירין אותו, ומה שאין כן בשחרית ומנחה, שקדושת חזה"מ ור"ח עומדת ומחייבת יעלה ויבוא, וע"כ חוזר בכדי למלא את חובתו זו.

## החילוק בין קדושת שבת ויו"ט לקדושת ר"ח וחזה"מ

**עוד נראה בפשטות,** דאף שמצאנו שקדושת היום היא סיבה לקביעת נוסח עצמי, וכמו בשבת ויו"ט, שקדושת היום גרמה לשינוי נוסח התפילה, ואילו כאן בר"ח וחזה"מ אף שגם כאן ישנה לקדושת היום, לא נעשה יעלה ויבוא להיות כנוסח בפני עצמו כמו בימים טובים, וצ"ב בזה.

**והחילוק הפשוט,** דשאני קדושת שבת ויו"ט שמלבד היותם מקרא קדש ושיש בהם קרבן מוסף, עוד יש בהם שביתה ממלאכה וקדושתם גדולה, ואין יומם כיום חול רגיל, ועל כן קובעים נוסח לעצמם. ומה שאין כן ר"ח וחזה"מ שקדושתן קטנה, ולא נאסרו במלאכה, אין קובעים נוסח לעצמם, ודי בהם בחיוב הזכרה בלבד.

## החלק השלישי בתפילה - תוספות על הנוסח

**והחלק השלישי הוא חיוב תוספת על התפילה,** וכגון על הניסים בחנוכה ופורים, או תוספות של "זכרינו לחיים" "ובספר חיים" בעשי"ת, כמפורש בלשון הרמב"ם.

**והנה לכאורה צ"ב,** מדוע בטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא חוזר, ובעל הניסים לא

ובזה יש לבאר החילוק, שבין "זכרינו לחיים" דלכו"ע נחשב כתוספת על התפילה, לבין "המלך הקדוש" שיש שדנים אותו כחיוב הזכרה כאמור, על אף דבשניהם בימות החול דעשי"ת אין כלל קדושה.

**שני פנים ליעלה ויבוא - מצד אחד הרי הוא כחלק מן התפילה, ומצד שני אינו מעיקר הנוסח - והיא נקודת השורש למחלוקת הר"י וחכמי פרוינציא**

ו. אלא שמעתה יש באמת לחקור בזה, דכיון שנתבאר שיעלה ויבוא הוא חיוב הזכרה בתפילה וכחלק מן התפילה דמי, ומצד שני אינו מעיקר נוסח התפילה, הרי שיש לדון במי ששכח יעלה ויבוא איך נדון אותו, האם נאמר שיחשב כמי שלא התפלל, כיון שסו"ס יעלה ויבוא הוא חלק מן התפילה, וא"כ יהא דינו כמי שחיסר מעצם התפילה. או דלמא, כיון שאין יעלה ויבוא מעיקר נוסח התפילה ורק נטפל לתפילה כחיוב הזכרה, אף שחייב לחזור אם לא הזכיר, מ"מ אין נחשב הוא כמי שלא התפלל, שהרי את עיקר התפילה אמר (ולא דמי למי שחיסר ברכה וכדומה), אלא שרובץ עליו חיוב הזכרה וע"כ חוזר ומתפלל.

**ונראה דכאן נעוץ השורש למחלוקת הר"י וחכמי פרוינציא, והיינו דאף דכו"ע לא פליגי דיעלה ויבוא אינו חלק מן התפילה, והוא רק חיוב הזכרה (וכפי שדייקנו בלשון הרמב"ם), מ"מ סו"ס אינו תוספת על הנוסח כעל הניסים, והוא נע בין עיקר הנוסח לדין תוספת.**

**דדעת הר"י (בתוס' ברכות כו: ד"ה טעה), דמי ששכח יעלה ויבוא במנחה בר"ח**

חוזר, והרי שניהם הם חיובים לציין מאורע בתפילה, ומאי שנא זה מזה.

**החילוק בין יעלה ויבוא לעל הניסים (ויסוד גדר החילוק בין הזכרה לתוספת)**

ועל פי המבואר ברמב"ם לעיל יתבאר, שהרי חלק הזכרת יעלה ויבוא מעל הניסים, דיעלה ויבוא הוא חיוב הזכרה בתפילה, ועל אף שאינו מעיקר נוסח התפילה כאמור, מ"מ כיון שתקנו להזכירו בתוך התפילה, הרי שנטפל הוא לתפילה וכחלק ממנה דמי, ועל כן אם שכח ולא הזכיר חוזר. אמנם על הניסים אינו חלק מעיקר התפילה כלל אלא תוספת עליה, וכלשון הרמב"ם "מוסיפים", והיינו לא שאומרים בתפילה אלא מוסיפים על התפילה, ועל כן אם שכח ולא אמר אינו חוזר, דכיון שהוא רק תוספת על התפילה, הרי שאף שלא הוסיף כנדרש, מ"מ סו"ס הרי התפלל ויצא י"ח.

**ולכאורה, יסוד ושורש החילוק בין יעלה ויבוא לעל הניסים (ובין הזכרה לתוספת), היא המציאות שאין קדושת היום בחנוכה ופורים, ואין בהם קרבן מוסף, ואשר ע"כ חיוב אמירתם הוא רק תוספת ולא כחלק ממש מן התפילה, ומה שאין כן ביעלה ויבוא שהם ימים שיש בהם קדושה.**

**אמנם יתכן, שאינן הקדושה קשורה בהכרח להגדרת הזכרה, שהרי ישנם שיטות דאף המלך הקדוש הוא חיוב הזכרה וכפי שיתבאר לקמן, ואף שבימות החול דעשי"ת אין קדושה, אלא צריך לומר, שהכל תלוי כפי ראות עיני חכמים ושיקול דעתם, מה לקבוע בתורת הזכרה וכחלק מן התפילה, ומה רק בגדר תוספת על התפילה.**

ברכות). והמחסר ממנו (בענין עיקרי), נחשב כמי שלא התפלל כלל.

**(ב) הזכרות התפילה** - והוא כל דבר בתפילה שאינו מעיקר הנוסח, ומאידך אינו תוספת חיצונית. עניינו הוא תקנת חז"ל לציון יום מיוחד במעגל השנה מבלי לשנות את נוסח התפילה הבסיסי. חיוב זה נעשה ע"י אמירת ההזכרה בגוף התפילה ואינו הוספה על התפילה.

**בגדר הזכרה נחלקו ראשונים**, אם כיון שאינו הוספה דינו כדין עיקר התפילה, (ומשום שאף שאינו מעיקר הנוסח, מ"מ נטפל הוא לתפילה ומקבל את דיניה), ואם שכח דינו כמי שלא התפלל. או כיון שאינו מעיקר התפילה אין דינו כדין עיקר התפילה.

**(ובנוסף אחר, נחלקו ראשונים אם הדין של "כל המשנה ממטבע שתקנו חכמים**

ולא נזכר עד הלילה, א"צ תפילת תשלומין, ומשום שיעלה ויבוא אינו מעיקר התפילה ולא חשיב כמי שהחסיר תפילה, ורק חסר לו הזכרה, וזה לא יוכל להשלים בלילה וא"כ למה יתפלל שוב.

**אמנם דעת חכמי פרובינציא (שם, וברא"ש בסימן ב), דאף אמנם שיעלה ויבוא הוא חיוב הזכרה, אבל כיון שהוא חיוב בתפילה ואינו תוספת, הריהו נטפל לתפילה ומקבל את דיניה, ומעתה דין הזכרה כדין עיקר התפילה, ואם שכח יעלה ויבוא דנים אותו כמי שלא התפלל וחייב בתפילת תשלומין".**

**והרי שנתבארו לנו לסיכום, ג' חלקים בתפילה וגדריהם:**

**(א) עיקר התפילה** - הוא הנוסח הבסיסי ויסוד התפילה, ומצינו שני נוסחים עיקריים, של ימות החול (19 ברכות) ושל שבת ויו"ט (7

ה. אם הלכה כר"י או כחכמי פרובינציא:

והנה יש לדון להלכה למעשה כמי פסקין, ומה דעת השו"ע והפוסקים בנדון זה. והנה בשו"ע (או"ח קכ"ו, ג) כתב, דאם טעה ש"צ בשחרית של ר"ח, ולא הזכיר יעלה ויבוא בחזרה, אין מחזירין אותו מפני טורח ציבור, שהרי תפילת המוספין לפניו שיוזכר בה של ר"ח. ולכאורה לשיטת חכמי פרובינציא קשה, דכיון דאם חסר יעלה ויבוא נחשב כאילו לא התפלל, מה איכפת לן שמזכיר יעלה ויבוא במוסף, והרי סו"ס לא אמר כלל חזרת הש"ץ דשחרית, וצ"ע. ובקהילות יעקב (ברכות סימן טז) כתב ליישב, דשליח ציבור שאני, דכיון דאיכא טורח ציבור הקלו בו חכמים, ואף לשיטת חכמי פרובינציא לא החשיבו חסרון ההזכרה כשינוי מטבע התפילה, אלא נחשב לו שהתפלל ורק שחסר לו חובת הזכרה, שאותה ישלים במוסף. ורק ביחיד הוא שאמרו שהמחסר יעלה ויבוא הוא כמשנה ממטבע התפילה.

ולכאורה יש להעיר על תירוצו זה דהסתייפלו דצ"ל, ממה שהביא המ"ב להלכה (תכב, סק"ד) בשם הכנסת הגדולה, דמי ששכח בשחרית ב"ח יעלה ויבוא, ונזכר לאחר שהתפלל מוסף אין צריך לחזור, דיצא בדיעבד במה שהזכיר קדושת היום במוסף, דכמו שהקלנו בש"צ לכתחילה (בסימן קכ"ג), יש להקל בזה על כל פנים ביחיד בדיעבד.

ולכאורה לדברי הקהילות יעקב מה יש לדמות ש"צ ליחיד, דלדבריו שאני יחיד דחסרון יעלה ויבוא הוא כמשנה ממטבע התפילה, ואין בו מקום כלל לקולות. ונראה דנדון זה תליא באמת במחלוקת אחרונים, דיעויין במ"ב שם שהביא השיורי ברכה בשם הרשב"א, דביחיד לעולם חזרו ואפילו כבר התפלל מוסף, ומשמע שלמד כחכמי פרובינציא שבחסר יעלה ויבוא חשיב כמי שלא התפלל.

ונמצא לכאורה דאף להלכה למעשה עדיין הוא מחלוקת. (בין הכנסת הגדולה (שפסק כר"י בתוס') לבין השיורי ברכה שפסק כחכמי פרובינציא).

בתפילה חוזר", הוא דין רק בעיקר התפילה או גם בחיובי הזכרות).

ג) תוספות התפילה - והם בקשות או הזכרות המוספות על התפילה, כזכרנו לחיים וכו' בימים נוראים, ועל הניסים בחנוכה ופורים. לכל הדיעות אינם חלק מן התפילה והם בגדר הוספה על גוף התפילה, ואם שכח אינו חוזר, שהרי לא החסיר כלום מגוף התפילה.

### שני מיני הזכרות, וביאור מחלוקת שניה של התוס' עם חכמי פרובינציא

ז. והנה, אחר שביארנו גדר ההזכרות בתפילה, שעניינם כל דבר בתפילה שאינו מעיקר הנוסח ומאידך אינו תוספת חיצונית, הרי שמעתה יש לדון שישנם שני מיני הזכרות. ישנה הזכרה שאינה משנה כלום בנוסח הבסיסי של התפילה, וכגון יעלה ויבוא, שמוסיף ומזכיר המאורע על הנוסח הקיים.

אך ישנה הזכרה שקבעוה חז"ל בגוף נוסח התפילה, וכגון המלך הקדוש, דבמקום הנוסח הרגיל דהקל הקדוש תקנו המלך הקדוש, אבל מ"מ הזכרה היא, דכבר נתבאר ברמב"ם לעיל, דעיקר מטבע התפילה היינו תפילת י"ח דחול של כל ימות השנה ונוסחתה, או תפילת שבת ונוסחתה, אמנם המלך הקדוש אינו מנוסח התפילה ממש דיי"ח דחול, ולא מסתבר שנשתנה עצם הנוסח דתפילת החול בעשי"ת, ואין נוסח תפילת חול עם הקל וקדוש, ונוסח תפילה שני עם המלך הקדוש, דאין כאן שני נוסחאות תפילה, דלעולם נוסח התפילה דחול אחד הוא, אלא דחייבו חז"ל להוסיף את ימי הדין בגוף הנוסח הקיים, ומ"מ אף המלך הקדוש חיוב הזכרה הוא.

והנפק"מ בזה, דאם טעה ולא אמר המלך הקדוש, לא יחשב כמשנה מעיקר

מטבע התפילה שתיקנו חכמים, דמטבע התפילה אמר כדינו, והיינו כמטבע תפילת י"ח דחול, אלא דביטל חיוב ההזכרה שתיקנו בימי הדין.

ויעל פי המתבאר לעיל, צריך לומר דבטעה ולא הזכיר בעשי"ת המלך הקדוש, יחלקו גם בזה הר"י וחכמי פרובינציא אם נחשב כמי שלא התפלל כלל, או שנחשב שהתפלל אלא שחסר לו הזכרת ימי הדין דהמלך הקדוש (וכשם שנחלקו בחיוב ההזכרה דיעלה ויבוא). אלא דלמעשה אין בזה נפק"מ, כיון דבתוך עשי"ת לכו"ע צריך לחזור או להשלים בתפילה הבאה, כיון שגם בתפילה הבאה מזכיר המלך הקדוש. ובתפילת נעילה אם טעה ואמר הקל הקדוש, פשוט ששינה מעיקר נוסח התפילה, שהמלך הקדוש ביוה"כ הוא מעיקר הנוסח ואינו הזכרה).

### ראייה שאף המלך הקדוש הוא חיוב הזכרה

ונראה להביא ראייה לזה, דאף המלך הקדוש הוא הזכרה ולא מעיקר נוסח התפילה, דהנה המרדכי (ברכות סימן לג) הביא מחלוקת הראשונים בטעה ולא אמר המלך הקדוש בעשי"ת אם צריך לחזור.

דדעת ר"ת והראב"י דא"צ לחזור, והביא המרדכי ראייה לשיטתם (ואף שאינו סובר כמותם), מהגמ' שבת כד. דאיתא שם, "ימים שאין בהם קרבן מוסף, טעה ולא הזכיר מעין המאורע א"צ לחזור", והכא נמי עשי"ת אין בהם קרבן מוסף, ועל כן בשכח המלך הקדוש א"צ לחזור.

ומפורש, דהמרדכי משווה דין המלך הקדוש ליעלה ויבוא, ומוכח דאף המלך הקדוש הוא רק חיוב הזכרה, דאם הוא

החודש, לא חשיב כ"כ, ואין ההזכרות מעכבות בו (תוס' הרא"ש).

(ב) ב' ביאורים במחלוקת הר"י עם חכמי פרובינציא - 1). נחלקו בגדר יעלה ויבוא אם הוא חיוב הזכרה או מעצם נוסח התפילה. (קהילות יעקב) 2). לכו"ע הוא חיוב הזכרה, ונחלקו אם דין ההזכרה כדין עיקר התפילה (מחודש).

(ג) לא יקבל אדם תוספת מחול על הקודש בערב ר"ה, כדי לא להמשיך ולהאריך את זמן הדין (מהרי"ל).

(ד) המתפלל תפילת חול בליל ר"ה, יש מהראשונים שכתב שיצא י"ח בדיעבד (ר' יונה).

(ה) נחלקו הראשונים אם ההזכרות ד"זכרינו לחיים" ו"ספר חיים" בתפילות ימים נוראים, מעכבות בדיעבד וצריך לחזור בשכח להזכירם (ר' יונה בשם רבותינו הצרפתים).

(ו) המחלוקת בין הר"י לחכמי פרובינציא, לא הוכרעה הלכה למעשה, והיא מחלוקת האחרונים כמי לפסוק (כנסת הגדולה כנגד השיורי ברכה).

(ז) ג' חלקים בתפילה - עיקר הנוסח, הזכרות, תוספות. (מחודש מלשון הרמב"ם).

(ח) ב' חקירות בגדר הזכרה - 1). אם דינו כעיקר דין התפילה, ובחיסר דינו כמי שלא התפלל (ומשום שנטפל לעיקר התפילה), או כיון שאינו מעיקר הנוסח אין דינו כעיקר התפילה. 2). אם עיקר עניינו מחמת קדושת היום, או שתלוי כפי ראות עיני חכמים ושיקול דעתם, מה לקבוע כהזכרה בגוף הנוסח, ומה רק בגדר הוספה על התפילה (מחודש).

(ט) מחלוקת שניה של הר"י עם חכמי

מעיקר מטבע התפילה, מה ראייה יש מימים שאין בהם קרבן מוסף, שהמדובר שם מחיובי הזכרה דיעלה ויבוא, אלא מוכח לכאורה דאף המלך הקדוש הוא רק הזכרה.

### ביאור חידושו של הג"ר אבלי

ח. והנה, לאחר כל ההקדמות והראיות לעיל, הרי שאם מעתה יש לדון אף את המלך הקדוש כחיוב הזכרה, א"כ אתי שפיר דברי ר' אבלי, דנראה דזהו תורף חידושו, וכפי שכתבו הראשונים (תוס' הרא"ש ועוד, בברכות ל: ) דכיון ד"אין מקדשין את החודש בלילה", ילפינן מכך, דזמן שאינו ראוי לקדש בו את החודש, אין ההזכרות שבו לעיכוב ואף לא בליל שני דר"ח.

ולמדנו מכאן, דזמן דליל ר"ח לא חשיב כ"כ ביחס לחיובי הזכרות, שהרי אף בליל שני דר"ח (שכבר נתקדש ר"ח מאתמול), הזכרת יעלה ויבוא אינה לעיכוב, וכיון שאף המלך הקדוש הוא חיוב הזכרה כאמור, הרי שאם טעה ולא הזכיר המלך הקדוש בליל ר"ה, אין מחזירין אותו, ממש כדין מי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ר"ח, שאין מחזירין אותו.

### ט. סיכום ודינים העולים:

(א) ד' ביאורים לדין "אין מקדשין את החודש בלילה" - 1). לא חל כלל דין קדושת ר"ח בלילה. (מ"ב) 2). אין ב"ד של מטה מקדשין את החודש, ודבר זה מעכב אף את ב"ד של מעלה מלשבת בדין, ונפק"מ שאין דין בליל ר"ה, ויום הדין דר"ה מתחיל רק למחרת ביום. (אגרות משה) 3). עדיין לא החל תאריך א' בחודש, שתאריכי החודש מתחילים רק מהבוקר. (הרב מפוניבז') 4). אין הזמן דליל ר"ח ראוי לקידוש החודש, ונפק"מ דזמן שאין ראוי לקדש בו את

(י) יש להיזהר בליל ר"ה שלא להכנס לחשש ספק ברכות, ולהזכיר המלך הקדוש כדין, שיש מקום לחידוש הגר"א פאסוולער, שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש אינו צריך לחזור.

פרובינציא - טעה ולא הזכיר המלך הקדוש בעשי"ת בימי החול, אם חשיב כמי שלא התפלל או שחסר לו רק חיוב הזכרה, יש לדון שגם בזה יחלקו הר"י עם חכמי פרובינציא (מחודש).









# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## [א] בענין סוף זמן ק"ש

הלין הגרשא"ל ז"ל דלהבחל"ח הגר"ח ק שליט"א התייחס לזמן המג"א כלתחילה, למרות שאז [לדברי הגרשא"ל ז"ל] לכו"ע הוא כבר איסור שהוא אחר הנה"ח, וחסר בהעתקת מכתבו של הגרשא"ל ז"ל נקודה אחת שלפיענ"ד תשפר את הבנת דבריו ז"ל, [וכבר שמעתי שעמד בזה ידידי הגאון המופלא נ"י], וזה כונת דבריו (לשונו ז"ל במודגש) "וזה דין מהלכותיו הגדולות של רבינו, דברות קדשו צריכים לשמש תוכחה אזהרה וזירו ליראי ה' וחושבי שמו לדעת כי קיום מצות ק"ש לכתחילה להקדים ולא לאחר. ר"ל סדר וצורת המצוה דק"ש היא להקדים אותה ולא לאחר, ולכן יש לקרותה עם הנה"ח, ועכ"פ לא לעבור ג' שעות מעלות השחר. כאן מבאר הגרשא"ל ז"ל עניין נפרד שעיקר המצוה היא להקדים ואפי' אם הפסיד זמן הנה"ח עדיין יש לו להקדים וכו"ל דסדר המצוה להקדים ולא לאחר, ואין נכון בלא"ה להמתין עד סוף הזמן, כי זה איסור מוחלט אליבא דכו"ע כמ"ש הגר"א עפ"י הירושלמי. כאן חוזר הגרשא"ל ז"ל לדבריו הראשונים דעיקר הזמן הוא הנה"ח ולהפסידו הוא איסור מוחלט, וגם זה מטעם הנ"ל שסדר המצוה הוא להקדים ולא לאחר". כך נלענ"ד כונת הדברים ואל"ה הרי הם כמעורבבים.

**אגב** אציין בזה לד' מן הגרנ"ק ז"ל (הו"ד בחוט שני שבת ח"ב עמ' רחצ -ש) שלא היתה דעתו נוחה מקביעת מניינים רשמיים אחר סוּק"ש דהמג"א והיה מעיר על זה דממ"נ הרי הסומכים על ד' הגר"א בלא"ה הא ס"ל להגר"א דסוף זמן ק"ש

**במאי** דאייתי לן הר"מ חליוה נ"י דב"ק דמהרש"א לופס ז"ל רב דעכו יע"א, ועורר על דבריו בהערותו דלכאור' מרן הגר"ח ק שליט"א לא קיבל דבריו, אעירה נא לידידי הגאון המופלא נ"י דלכאור' אין עניין ד' הגר"ח ק שליט"א אצל ד' הגרשא"ל ז"ל להבחל"ח, דתרי גווני לכתחילה איכא, ור"ל דמצד עיקר הדין יש לקרא ק"ש קודם הנה"ח, ואח"כ דין הק"ש הוא כבר דייעבד, וכמ"ש הגרשא"ל ז"ל הנ"ל, וכד' הגר"א ז"ל בשנות אליהו, וכמו שפסק המשנ"ב למעשה (בסי' נח סק"ג), מלבד זה יש עוד ענין והיינו סוּק"ש בדיעבד דתנן במתני' "עד ג' שעות" ופליגי בה המג"א והגר"א ז"ל (וכידוע זה כבר מחלוקת גדולה בין הקדמונים ז"ל ואכה"מ) מאימתי מתחיל מניין הג' שעות, וזה עניין נפרד שיש לחקור בו האם מאי דנקטי' כהגר"א ז"ל היינו דמכרעא מילתא כותיה, וממילא לא ניחוש לבר פלוגתיה הלא הוא רבינו המג"א, או דילמא דאין זו הכרעה מוחלטת כותיה אלא דנראה עיקר כותיה בלא שיידחו ד' המג"א, וא"כ יש מקום לחוש לד' המג"א שלא מדינא, ונפק"מ באיזה דיני קדימה וכיו"ב ואכמ"ל, וממילא מאי דס"ל להגר"ח ק שליט"א שאפשר להסתמך על סוּק"ש דהגר"א ורק ראוי לחוש לד' המג"א, היינו משום דס"ל כנ"ל דמטין איתמר כהגר"א, [אמנם ברור לענ"ד דאין הדברים אמורים כלפי הנוהגין בעלמא כהגר"א], אבל ד' הגרשא"ל ז"ל עסוקים בעניין אחר דאחר זמן הנה"ח כבר כל הזמן מוגדר כדיעבד, ולכתחילה הוא רק קודם הנה"ח, ועל זה

מעיקר הדין הוא בזמן הנה"ח ורק בדיעבד הוא עד ג' שעות, ואיך שייך לקבוע לכתחילה תפילה לשעה זו, [ובאמת אעיר דלפי"ז ילה"ק ביותר הלא כו"ע נקטי לדינא

### **ב] בענין צורת הכריעות והזקיפות**

כריעות, והם כריעה על ברכים ממש על הקרקע, וכמו שמצוי אצל מאמיני האיסלאם ימ"ש, והיא כריעה שקל לעשותה מצד המציאות, כיון שפלג הגוף העליון נשען ע"ג הקרקע, אמנם יש כריעה אחרת שהיא ג"כ על ברכים אך לא על הקרקע, וכמו שצריך בתפילה לכרוע רק באויר, ואז כששוחה בפלג הגוף העליון אין לו על מה להשען, וזה קצת יותר מורכב וצריך לזה הרגל, ולכן רוב העולם נוהגים במקום להתאמץ ולהתרגל, מסתפקים במה שנראה לכה"פ כלפי חוץ ככריעה, אע"ג דאליבא דאמת אין זה אלא חצי כריעה, וכמדומה שזה מקור המנהג הרווח ולא ממחשבה תחילה, ואם יש לזה ג"כ איזה הסברים מסתמא באו ההסברים אחרי המנהג, ולא להיפך, ואחרי שנתרבו בדורות האחרונים החלושים הנוהגים כן, ממילא באו בני דורנו ונהגו כן כבר לכתחילה, ומסתמא דורות הראשונים שהיו מדקדקים ביותר לא נכשלו בזה.

**ומש"כ** לעיל שכריעתנו בתפילה אינה ככריעת האומות, לכאור' יש להוכיח כן מדאמרי' מחד גיסא בגמ' (ברכות לד. :) דבעי' כריעה בתפילה, ומאידך אמרי' נמי (שם כח. :) דהמתפלל צריך שישחה עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, וכן שיראה איסור כנגד ליבו, וכו', כל אלו דברים שאין שייכים בכריעת אוה"ע, וכבר בהג' אשר"י (ברכות פ"ה סי' כב) שאין לשוח יותר משיהיה פיו כנגד החגור, וזכורני שראיתי פעם ראייה זו במשנ"ב (כמדומה בשעה"צ) ולא מצאתי כעת.

**במש"כ** הראי"ה הלר נ"י (בתגובות עמ' קמד) - בדין כריעה וזקיפה ב"ברוך אתה ה'", עמש"כ בזה בעז"ה בגליון י' (חודש אייר ה' תש"פ לפ"ג) בתגובות, ולחיבת העניין אוסיף בזה עוד, (א) שבחיי אדם (כלל כג ס"ג) ובקיצוש"ע (סי' יח סי"א) משמע דהזקיפה היא קודם השם, (ב) דאפשר שכונת המג"א והמשנ"ב לומר דבברוך כורע על ברכים וקודם שאומר "אתה" ישחה, כדי שכשיאמר "אתה" יהיה כבר בשחיה, דאל"ה אינו משתתה כלל בכריעתו, ואין זה דרך כבוד, שו"ר בבאר היטב שהביא מד' האחרונים בשם האר"י ז"ל שבאתה יכרע ראשו, ולפי"ז יש ליישב בפשיטות דאמנם כל הגוף ישחה כבר בברוך ורק את הראש עדיין לא יכוף ובאתה יכוף ג"כ ראשו, ודוק בשעה"צ (סק"ח) שכלל את המג"א עם כל האחרונים, **ומש"כ** שהרבה נוהגים לכרוע תחילה, ואח"כ לזקוף, ואח"כ לשחות, נלענ"ד דודאי מבטלים הם את עיקר צורת הכריעה של חז"ל, כיון שהם מתחילים לכרוע, ומפסיקים באמצע, ואח"כ מתחילים קידה כמבואר בגמ' (עי' ברכות לד. :) סוכה נג.), [ובגמ' (יב. :) מבואר להדיא דהכריעה צריכה להיות בבת אחת, ואף שלהאר"י ז"ל הנ"ל זה מתחלק לשנים מ"מ רק הראש נפרד מהגוף, אבל הגוף כולו צריך לכרוע בב"א, ולא רק הרגלים],

**ולענ"ד** נראה דזה נובע מפני שזה קצת קשה [לא מאד, ובעיקר תלוי בהרגל] לכרוע לגמרי, כיון דיש באמת ב' מיני

## ג] בענין שחיה בסיום מודים דרבנן

כלל, והראב"ד לא נהג כך, וא"כ האידנא אם יכרעו בשעת החתימה כשחותמים בלא שם, א"כ ממ"נ כורעים שלא בזמן תקנת הכריעה, דהא אם אין חותמים, א"כ כורעים קודם החתימה, ואם כן חותמים א"כ אין לכרוע קודם החתימה, א"כ זהו ג"כ טעם שלא לכרוע מספק.

**עוד יש להעיר במאי דפשיט"ל להרא"א** הכהן נ"י דיש כאן מחלוקת גירסאות במשניות, וגם בזה תלה חומרתו, נלענ"ד תמוה מאד לומר שיש כאן מחלוקת גירסאות במשניות דהא לא נזכרה גירסא כזו באף ספר מספרי הראשונים ולא בכתבי ידות כולם, ורק מכללל שמעי' לה, ואף אמנם דהאי כללל אומר דרשני, מ"מ לחדש דבר רחוק כ"כ, יותר קשה לענ"ד, ואולי הי' מקום לדחוק דכיון שהרשב"א כ' לשון משנה על ברייתא העתיקו תלמידיו לשונו כאילו זה משנה ואע"ג דאינה משנה, אך זה ג"כ דוחק, ועכ"פ ידוע העובדא שבא אחד לחזו"א עם קושיא חזקה בד' הרמב"ם, והחזו"א קיבל את קושייתו, ואח"כ הרצה אותו אחד איזה תירוץ דחוק על קושייתו, והשיב על זה החזו"א כי עד עכשיו היה לנו רמב"ם קשה, ועכשיו יש לנו גם רמב"ם קשה וגם תירוץ קשה, ועדיף לנו להשאר רק עם הרמב"ם הקשה, והיינו דלפעמים עדיף להשאר עם קושיא מאשר לתרץ תירוצים שאינם מסתברים.

**במש"כ** הרא"א הכהן סקלי נ"י דיש לשחות בסיום מודים דרבנן, כמדומה דמטו כן בשם הגריש"א ז"ל, וכן ראיתי הרבה מדקדקים שנוהגים כן, מאידך פלא בעיני שלא ראו עיניו את ד' רבינו הגר"א ז"ל על אתר (בסי' קכז סק"ג) שביאר סוגיית הירושלמי באופן נפלא להיפך, וביותר מזה גם הוכיח דמתוך ד' הירושלמי יש לפסוק איפכא,

**ובמש"כ** שאין הפסד בזה, ע"י בבהגר"א ז"ל (או"ח סי' נו סק"י) שביאר שאיסור יש להוסיף על הכריעות שקיבלנו מחז"ל, וע"ע בזה בתוס' (ברכות לד. ד"ה מלמדין) וציין לדבריהם ג"כ בבהגר"א (שם סי' נא סק"א). ובמקום ספק האם תקנו כריעה או לא אפשר די"ל דשוא"ת עדיף, אך אין מוכרח.

**ולעיקרא** דמילתא נלענ"ד דמסתבר מאד דבאמת זה תלוי אם חותמים בשם במודים דרבנן כמבואר בירושלמי, וכד' הרא"ש והטור (או"ח סי' קכז), וכמש"כ הרמ"א (בדרכי משה שם סק"ב) שכן הוא המנהג הפשוט, וכד' הגר"א ז"ל (שם סק"ב), דבהכי שייך כריעה בחתימה, אבל אילו היה סובר הראב"ד ז"ל דאין חותמים במודים דרבנן, א"כ היכן היה כורע, ולכאור' לא שייך לכרוע כשאין חתימה, באמצע טופס ברכה, ומה שנהוג עלמא לחתום בלא שם זו פשרת הב"י אבל אין שיטה כזאת אליבא דאמת

## חיוב נט"י לכהנים

פעמים לידיים א' קודם הגדה, וא' לאחריה, וטעמא אמרי' בגמ' משום דאסח דעתיה בהגדה ובהלל, ולכאור' תמוהים א"כ ד' הרמב"ם וסיעתו דס"ל דשיהוי ארוך כ"כ

**עוד כ'** הרא"א הכהן נ"י (בתוך ד' הגר"א הכהן רבינוביץ' שליט"א, עמ' קכא-קכב) בדיני נט"י לברכת כהנים, ונתעוררתי דהנה בליל הסדר אנו נוטלין ב'

משעת הקימה או עכ"פ משעת תחילת התפילה לא חשיב שיהיו, אע"ג דהגדה חשיבא שיהיו.

**ודע** דבכל כה"ג לא מהני מאי דאינו יודע שנטמאו ידיו או נטנפו, דבעי אדרבה שידע שלא נטמאו או נטנפו, א"כ לפ"ד המשנ"ב כמעט שאין שייך לסמוך על הרמב"ם, וא"כ יפה הורה ידידי כהן שדעתו יפה נ"י שדין נט"י בכה"ג מעכבת את הברכה כמעט לכו"ע, ולכאור' היא חיוב

**אגב** במש"כ עוד ידידי הנ"ל נ"י דאין ענין להקביל פני רבו בדוקא בלא מסכה, נלענ"ד דלהמבואר בירושלמי דביצה (פ"ה ה"ב), ובעוד מקומות דיש עניין ג"כ לראות ממש את פני רבו, אמנם אה"נ מסתמא את דין הקבלת פני רבו מקיימים גם במסכה.

### ד] הזכרת שם החולה בתפלה

**ובמש"כ** ידי"נ הרז"א גרז נ"י דנכון להזכיר שם החולה בתפילה דלא כהיעב"ץ ז"ל, נלענ"ד דלא ביאר היטב את כונת היעב"ץ, ור"ל דהיעב"ץ הבין דהגמ' נחלקת על הזוהר בזה, וממילא אנן אית לן למיזל בתר המבואר בגמ' נגד הזוהר.

ברחוב פלוני, או הלומד במקום פלוני, או בן דודו של ידידי פלוני השרוי במצוקה פלונית, דחשיב נמי כהזכרת שמו לגבי הך דהזוהר, ודוק. [שוב הראוני כן בס' ביאורי אגדות ע"ד הנסתר מרבינו הגר"א ז"ל (נד' בסוף ס' שדה אליהו להגרש"ד הלוי מובשוביץ ז"ל) על ברכות לד. וז"ל "כל המבקש רחמים כו', בזה מקובל יותר התפלה שאין מעיינין עליו, ולא נתנה התפלה אלא בידו של הקב"ה". ור"ל שכשאין התפלה מבוארת יותר מדאי אין הממונים על התפילות מתעסקים בזה אלא הקב"ה לבדו, וא"כ התפלה בכה"ג מתקבלת יותר, ולפי"ז ברור שאין חילוק בין עומד לפניו או לא].

**ובעיקר** הך עניינא כמדומה דמטו בשם הגר"א ז"ל כהיעב"ץ דלעולם אי"צ להזכיר שם החולה, וכלפי שמיא גליא, ומאי דאיתא התם בס' הזוהר י"ל דלא איירי התם בחולה, ואפי' נימא דאין לחלק, עכ"פ מהיכ"ת שצריך להזכיר שמו ושם אמו או אביו, ותסגי לן במאי דנימא פלוני הגר

### ה] בישול אחר אפיה

**ובמש"כ** הר"י ירחי נ"י בד' השו"ע דס"ל מעיקר דינא כהראב"ה בבישול וכיו"ב לאחר בישול, הנה דבריו נכונים ומי אני שאבוא אחר המלך, רק כיון שעורר

סוגיא נפלאה זו, ראיתי לבאר בכאן בעז"ה באורך את כל סוגיא זו הדק היטב עי' בזה בחלק המאמרים בגליון זה שהארכתני בעז"ה.

### ו] בענין טיסה לירח

**ובמש"כ** הר"ע כברה נ"י בעניין הטיסה לירח דברים מרתקים בסוגיא מעניינת זו, אף שכל דבריו נחמדים ומתוקים כמידי חודש בחדשו, נלענ"ד בכל הנידון

הנ"ל שהמושג "השמים שמים לה" אין הכוונה לשמים הפיזיים שאנו רואים אלא למובן הרוחני שבזה, וכל המאמרים של חז"ל בנושאים אלו סובבים לקוטב זה, וזו

כי בפשטות קרא דהשמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם קאי על כל הברואים ואינו ענין לישראל דוקא וממילא פשוט שאינו ענין למתן תורה דוקא ובודאי חל כבר בבריאת העולם.

**ובמה** שהביא ד' הר"ח כהן ז"ל לגבי הכניסה לארץ הקודש, נראה שאינו עניין כלל לסוגיין, דאיהו איירי ברוצה ליכנס לא"י דאז לדעתו ז"ל יש מקום לימנע מזה [ויכבר כ' הרה"כ נ"י שבחי' המהרי"ט דחה דבריו (אבל עי' בתשב"ץ שכ' כדבריו ואכמ"ל), וכן סתימת גדולי הפוסקים ומנהג רוב ישראל היראים לדבר ה' לאורך כל הדורות עד זמננו אנו], אבל הנמצא כבר בא"י ודאי גם הוא מודה דאסור לו לצאת גם לפי סברתו, ופשוט.

### ז] איסור אכילה ורחיצה בת"ב, וגדרי התענית

תקנות אלו גם יחד, כיון שהוא הוא עיקר מהות הצום.

**ובמה** שהניף שנית ידו לחדש חידוש נפלא בהא דאין ב"ד יכול לבטל ד' ב"ד חבריו, דהיינו דוקא את עיקר הגזירה אבל אם ב"ד הוסיף על איזה גזירה עוד גזירה יכול ב"ד אחר לבטל דברי חבריו, ואולי יש לסמוך הדברים על ד' תוס' בב"ק (פכ: ד"ה אתא) שהקשו איך ר"י בן בתירא ביטל את תקנת עזרא דטבילת בע"ק, ותרצו (בתי' א') דדילמא סבר דלא תיקן עזרא דבר זה, דיש לפרש תירוצם בב' אופנים, א] דס"ל דמתחילה לא זאת תיקן עזרא, וא"כ אין זה ביטול גזירתו, ב] דטבילת בע"ק היא מוקדמת לעזרא, ועזרא רק הוסיף על התקנה הקדומה, וא"כ שפיר מצי ריב"ב לבטל תקנתו אחר שאינה עיקר התקנה אלא רק תוספת לתקנה, ובכאן זה יותר חידוש דכאן

שורש כוונתם ודוק שממילא רוב ככל הנידון מתיתר, ופשוט.

**ומ"מ** מחיבת דבריו המתוקים אעיר מאי דנלענ"ד מקופיא דמה שדן (בענף ג') איזה ברכה יכול לברך על הנאת ההליכה על הירח, חדא דלא ברירא לענ"ד כלל שא"א לחדש נוסח ברכות חדש על הנאה כה"ג, בפרט שיסודה בברכות השבח, ויעויין בזה בברכות נז: בסוף העמוד "מדעתאי כו' ", אך עיקר הדבר תמוה לברך על סוג הנאה כזו, ומ"מ מדוע אינו יכול לברך עושה מעשה בראשית,

**ובמה** שהקשה (בענף ח') דלא שייך לומר שהותר האיסור במתן תורה בשעה שלכאור' רק אז חל האיסור, לכאור' זה אינו

**ובמש"כ** הר"ש שרפי נ"י לחדש בד' המנ"ח והגרי"ז ז"ל דחולה הזקוק לאכול בת"ב וידעי' שאם ירחץ בת"ב יוקל עליו ויוכל לוותר על האכילה, אעפ"כ יהבי' ליה למיכל, ולא לרחוץ, משום דברחיצה עובר על ב' תקנות, ובאכילה עובר רק על תקנה אחת, הדברים זרים ותמוהים, ואפי' יהיבנא דעיקר חידושו אמת דבאמת ברחיצה חשיב כעובר על ב' תקנות דרבנן [מה שלענ"ד אינו נכון גם בד' המנ"ח והגרי"ז ז"ל, אלא נראה שעובר על תקנה אחת שיסודה מב' טעמים, ומש"כ הרה"כ בהערה אין בו כדי חלוקה לפיענ"ד, וגם יש ליישב בפשיטות דבכל טעם יש תוספת, דמאבילות יש ג"כ איסור דשאלת שלום ושיבת קרקע ות"ת, וכו', ומתענית יש איסור אכילה ושתייה וכו', ואי"צ לחפש תוספת בכל מנהג ומנהג דאבילות ותענית, ודוק], מ"מ נלענ"ד פשוט דאיסור אכילה בת"ב מצד עצמו חמיר טפי מב'

עיקר התקנה היא מה"ת, וכל תקנת עזרא היא עיקר גזירה דרבנן, אבל כיון שיסודה היא כתוספת על תקנת התורה, א"כ אין זה נחשב

תקנה בפ"ע, אלא תוספת לתקנה, ולכאור' להמבואר בגמ' (ב"ק שם) טפי מסתבר כאופן הב', וא"כ יש מזה סמך לחידוש הנ"ל.

### ח] בענין נט"י לסעודה

משום שהניגוב עדיין חלק מהנטילה, ועדיין חשיב עובר לעשייתן (כמבואר כל זה ברמ"א סי' קנח סי"א), ולפי מש"כ הרה"כ נ"י (וכדמשמע באמת בד' הפוסקים, ועי' משנ"ב שם סקמ"ה) אין הניגוב חלק מהנטילה, וא"ת דזה דוקא בפחות מרביעית, אבל ביותר מרביעית אה"נ באמת אין הניגוב חלק מהנטילה, א"כ מדוע נהגו העם לברך אחר הנטילה קודם הניגוב גם כשנוטלים ידיהם ביותר מרביעית, והדבר צריך תלמוד.

ומה שהסיק שם (עמ' קכ) דיאחז הלחם בשקית, לכאור' מפסיד בזה מעלה אחרת שכ' התוס' (ברכות לח: ד"ה והלכתא) "ועל כן יש לבצוע בב' ידיו ב" אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה (מצמיח חציר וגו')", וטפי עדיף לכאור' שינער ידיו לכל הכיוונים בחוזק כדי שיתייבשו ידיו מאליהם, ועי"כ יוכל ג"כ להחזיק עכ"פ בקצות האצבעות שהם יתייבשו כבר, ובהכי גם אין הפת נמאסת.

**ובמה** שהביא הגר"ג רבינוביץ שליט"א מד' הר"א פרינץ נ"י שאם נוטל ידיו לחולין ביותר מרביעית אין לחוש לטומאה, לא הבנתי במה דחה את ד' הב"ח וסיעתו שהזכיר בעצמו (וד' הרדב"ז שהביא בהערה), שגם ביותר מרביעית יש חובה לנגב, וכנראה כונתו דרוה"פ לא ס"ל כותייהו.

**אך** עדיין קשה לענ"ד דהנה גבי ברכות קיי"ל בעלמא (סוכה לח. ופסחים ז. ועוד) דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, וא"כ גם גבי ברכת נט"י לכאור' הי' צריך לברך מתחילה, קודם הנטילה, ובאמת כן סובר הרמב"ם [ושיטה זו אף לא נדחתה מההלכה בין האחרונים, עי' בביאור הלכה (סי' קנח סי"א ד"ה מברך קודם) דאין למחות ביד הנהגין כן], אבל רהיטת הפוס' וכן עמא דבר שיש לברך אחר הנטילה, משום שקודם הנטילה אין הידים נקיות, ואיך אפשר לברך כשאין ידיו נקיות, ולכן יש לדחות את הברכה לאחר הנטילה, ומ"מ הסכימו הפוס' דעכ"פ יש לברך קודם הניגוב

### ט] בענין טבילה בעש"ק

שבת פרק א' כ' שראוי לטבול כל גופו אבל מצד הדין אין לנו אלא ד' הגמ'.

**ובמה** שהזכרתי בגליון הקודם את ד' הגריש"א ז"ל לגבי טבילה בעש"ק, עיינתי שוב בס' אשרי האיש ושם (בהל'

### י] בענייני הנהגת ישראל בברכת כהנים

דוקא, וכלישנא דגמ' (סוטה לח.) "כאדם האומר לחבירו" דבעי' הנהגה כה"ג, ובלא"ה נראה דבעי' דוקא בסבר פנים יפות מלישנא דגמ' דאמר' נמי התם (מ.) "כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מסביר פנים",

**עוד** אעורר בד' הר"פ יצחקי נ"י בגליון יב בהנהגת ישראל בברכת כהנים דמספק"ל אי הך עניינא דפנים כנגד פנים הוא רק עצם המציאות של פנים כנגד פנים או דילמא בעי' ג"כ בסבר פנים יפות וכיו"ב



ויעו"ש ברש"י.

**אגב** דאיירי' בענייני ברכת כהנים אעיר עוד במעשה שהיה דהנה מנהג בני עדוה"מ (לכה"פ חלקם) לענות אחר כל הזכרת שם "ברוך הוא וברוך שמו", וממילא נוהגין כן גם אחר הזכרת שם דברכת כהנים, ומעשה שהיה כך היה שאחר שהזכיר הכהן את השם בברכתו, אמר אחד מהקהל בקול רם מאד ב"ה וב"ש, באופן שרוב הכהנים לא שמעו את הקראת התיבה שאחר השם, והש"צ לא המתין עד שיסיים אותו אחד את קריאתו, והקריא את התיבה שאח"כ וכנ"ל לא שמעו רוב הכהנים את ההקראה, ורק הכהן הסמוך לש"צ שמע את הקראתו וענה עליה, ומסתפקנא מהא אי מצו שאר הכהנים לענות עם חברם אחר ההקראה אף שלא שמעוה, ושורש הספק אם דינא דאמור להם הוא דין שתהא אמירה ולא דין שהם ישמעו או דילמא הוא דין שהם ישמעו (האם הדגש הוא על ה"אמור" או על ה"להם"), ומסתברא מקופיא לכא' דיש דין שישמעו, ועוד מספק"ל היכא דהמתינו באמת ולא ענו אם יכולין לדלג ולהמשיך עם המקרא בתיבה הבאה, או לא, ושורש הספק אם הברכה היא ברכה אחת או דילמא מחולקת לתיבות וכל תיבה ותיבה כברכה בפ"ע היא, ומסתברא דהכל כברכה אחת, ויל"ע עוד בזה אם אפשר שהמקרא יעצור הקראתו לכהן הסמוך לו שענה אחריו (וירמזו לו אולי באיזה דרך) ויחזור ויקריא תיבה זו לכולם וימשיך אח"כ כסדר, ואולי אפשר אף שהמקרא יחזור

ויקריא לכולם את התיבה החסירה ואף אותו כהן שענה יחזור ויענה, וצ"ע אי שרי ליה.

**ועב"פ** זה ודאי שהנהגת אותו אחד שענה בקול רם ב"ה וב"ש, אינה נכונה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, שמפריע בקולו לקהל ולכהנים בקולו, ואין בזה עניין כלל וקרוב הדבר ליוהרא.

**ובאן** המקום לעורר עוד על הנהגת ההמון שאומרים מודים דרבנן בקול רם שאין זה כדין שמפריעים לקהל לשמוע את הש"צ שזה מעיקר הדין ומבואר בשו"ע (סי' קכד ס"ד) דקרוב הדבר בכה"ג להיות ברכות הש"צ לבטלה, דהא אין עשרה השומעים תפילתו, ויכולים להשמיע לאזניהם בלחישא, וחושבים שיש במעשיהם איזה צדקות וכיו"ב והוא מתחבולות היצה"ר, ופלא הוא שרבו המעוררים והנוקפים על כל מילי דמיטב ועל ענין זה רבו המתעלמים וכמאמר חז"ל (ברכות ו:): "דברים שעומדים ברומו של עולם ובנ"א מזלזלים בהם", ופירש"י "כגון תפילה שעולה למעלה", ויותר תמוה בעיני מה שנתפשט המנהג יותר ויותר להשתתף ולעזור לש"צ בתפילתו (וחושבין שהש"צ אינו מסתדר לבד), ובעיקר מצוי כן בתפילות השבת והמועדים דאז התפילות בנעימה והקהל מצטרף לש"צ (כגון ב"תפארת גדולה" שבברכת אתה אחד דשבת במנחה, וכגון ב"שמחה לארץ" דימים נוראים), ואין על זה פוצה פה ומצפץ, עד כדי שזה כבר חדר גם למחנה היראים והמדקדקים והוא פליא.



מכתב ב'

הרב אהרן גבאי

## בענין דעת מרן הב"י על ברכת הלל בר"ח

בהלכות חנוכה סי' תרעא בשם הריב"ש: "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד על פתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חודש אע"פ שאינו אלא מנהג". עכ"ל. מכאן שדעת מרן שמברכים על מנהג, דלא כהרמב"ם. ומ"ש הש"ע בסיום דבריו שהמנהג בארץ ישראל וסביבותיה כהרמב"ם, נראה שאינו בא לפסוק הלכה לגבי ארץ ישראל, אלא רק העיד על מנהג חשוב שראה בא"י - בודאי אצל המוסתערבים ע"פ הרמב"ם. אבל לעולם דעת מרן דשפיר יש לברך על ההלל בימי הדילוג, כמ"ש פעמיים בבית יוסף, וכדעת רוב ככל הראשונים כאמור. ואכן עיין היטב בלשון הגאון רבי אברהם הכהן (בשארית הפליטה סי' יג) אשר הסתפק אם מועיל ו' מתפללים בבית הכנסת לצרף עוד ד' שכבר התפללו, האם חשיב ציבור כדי לברך על ההלל "כפי מה שאנו נוהגים כפסק הש"ע סי' תכב". הרי שהבין שדעת מרן לברך בציבור. עכ"ל הרב עלי הדס בקיצור.

דברי הרב עלי הדס, הובאו בקצרה בהוספה של כותב השורות במנורה בדרום שם, וצינתי שם בהרחבה שרק בקהילות המוסתערבים של בני א"י וסביבותיה לא בירכו (ע"ש פירוט המקורות לזה), ושרק הם תמיד הנקראים "מנהג א"י" בסתמא אצל פוסקי התקופה ההיא, וזה כמו שכאשר חכמי

בידוע יש חילוקי מנהגים, האם לברך על ההלל בימים שבהם קוראים אותו בדילוג, כגון בר"ח וחול המועד. שמנהג האשכנזים והספרדים (דהיינו קהילות הספרדים אשר במרוקו ותוניס וג'רבא ואלג'יר ולוב, וכל יוצאי ספרד באיטליה וטורקיה ואמסטרדם ולונדון ופריז) והאיטלקים ושאר קהילות ישראל, לברך על הלל בר"ח בא"י אמ"ה אקב"ו לקרוא את ההלל", וכדעת רוב ככל רבותינו הראשונים. אבל מנהג התימנים וכן עדות המזרח (דהיינו המוסתערבים בא"י ומצרים ועיראק ואר"צ וכורדיסטאן), שלא מברכים כלל על ההלל בר"ח, וכדעת הרמב"ם. וכבר האריך בבירור כל ענין זה ידידי הרב סקלי במכתבו במנורה בדרום סיון תש"פ, וע"ש מה שנוסף בזה כמה דברים בזה מכתב השורות הללו.

גם בספר עלי הדס לידידי ר"ד סטבון שליט"א האריך בענין זה, והעלה שגם דעת הב"י גופיה לברך, וכמו שכתב בבית יוסף בסי' תכב. דשם מרן הביא בתחילה את דעת הרי"ף ורבנו יונה שהיחיד לא יברך, ובהמשך את דעת רש"י והרמב"ם שאפילו בציבור אין לברך. שוב הביא מרן את דברי הרא"ש והר"ן שכתבו שבכיוצא בזה אמרו "אם הלכה רופפת בידך, ראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן והמנהג הוא שמברכים". וסיים מרן בשם המגיד משנה: "ומנהגנו שהציבור מברכין עליו, ורק היחיד אומרו בלא ברכה". עכת"ד הבית יוסף. ומסיום דבריו ניתן לומר שכן הסכימה דעתו. וגם בב"י

באשכנז, ז"א שהרי מפורש כאן שבעל האגור לא הצליח לשנות מנהג האשכנזים, לומר כתר אפילו רק במוסף שבת, שהרי סיכם שאין כן מנהג אשכנז ורק אם איישר חיילה יצליח לשנות זאת, וק"ו שלא נהגו אצלו לומר קדושת כתר כל יום. אלא שפשוט שכשהאגור כותב 'מנהג אשכנז' זה כולל גם את האשכנזים באיטליה, וכשכותב 'מנהג איטליה ואגפיה' היינו דוקא הקהילות האיטלקיות והסיציליות המקוריות בלבד, ולא את כל בתי הכנסת שבאדמת איטליה.

וה"נ הכא ברור שכונת הב"י באומרו, שמנהג א"י וסביבותיה שלא לברך על הלל בר"ח, כוונתו רק לבתי הכנסת השייכים בכל מנהגייהם למנהג א"י והארצות שסביבותיה, אבל הספרדים והמערביים והאשכנזים שהגיעו מארצות אחרות לארץ ישראל והקימו שם בתי כנסיות לפי מנהגייהם בחו"ל, הם גם ודאי בירכו גם בזמנו על הלל בר"ח, וברור שכך הבינו את ביאור המילים הללו, כל אנשי א"י בימי הב"י, שהיו מודעים להבדלי המנהגים שביניהם.

ולפי כל האמור, יוצא שהב"י עצמו בירך על הלל בר"ח, שהרי הב"י עצמו היה ספרדי ולא מוסתערב, וכאמור אין שמץ רמז בב"י שהספרדים בדורו בא"י ביטלו מנהגם וחדלו מלברך, ואדרבה מלשונו משמע שרק קהילות א"י המקוריות נהגו כן, וכאמור לעיל שזהו המובן בלשונו לידוע מציאות בצפת בזמנו. ועכ"פ ודאי שהב"י עצמו התפלל בבית הכנסת שבירכו על הלל בר"ח, וככל הנראה אף איהו גופיה נמי בריך עליה. ובזה ניחא קצת התמיהה הגדולה איך פסק מרן לברך על נר חנוכה בבית הכנסת, שהרי זה מנהג ואיך יברך על המנהג, אבל למשנ"ת אין כאן קושיה גדולה כי הפסק שלו כאן מתאים למה שנהגו בפועל כמעט

דורנו, כגון מרן הגרע"י, כותבים על ענין מסויים שכן נוהגים כיום בירושלים, כוונתם בעדות זו רק למנהג בתי הכנסת של הירושלמים המקוריים, ולא לקהילות החדשות מקרוב של התימנים והמרוקאים והחסידיים וכו'.

**אמנם** ראיתי שהדבר נראה תמוה וזר לבני דורינו. ולכן כדי לסבר את האוזן אתן דוגמא קולעת לזה.

**בידוע** האיטלקים הם לא אשכנזים ולא ספרדים, אבל באיטליה היו גם בתי כנסיות של יוצאי אשכנז, ואחד מהם היה בעל האגור שהוא אשכנזי שחי באיטליה, והתפלל שם בבתי הכנסת של יוצאי אשכנז, וכמה פעמים מזכיר מנהג אשכנז מול מנהג איטליה.

**והנה** בהלכות שבת סימן שצד כתב בעל האגור: "נוהגים באשכנז לומר בשחרית שבת בקדושה ממקומך מלכנו תופיע ואז בקול רעש גדול וכן בצרפת. והכי סדר רב נטרונאי גאון ריש מתיבתא דמתא מחסיא. ובאיטליה ואגפיה אין אומרים. ובכל מקום אומרים 'כתר יתנו לך' בקדושה חוץ מבאשכנז. ואי איישר חילי אתקן לומר כתר במוסף ובקדושת של יוצר בשבת אז בקול רעש וממקומך מלכנו כסדר ר' נטרונאי גאון".

**וברור** שאין צד לומר שבבתי הכנסת של האשכנזים באיטליה לא היו אומרים ממקומך, וגם היו אומרים קדושת כתר כל יום כמנהג איטליה. חדא שהרי בכל סידורי קהילות האשכנזים שנדפסו באיטליה - ורובם לצורך הקהילה האשכנזית שם - מופיע נוסח אשכנז הרגיל גם בקדושה כמובן. ואף אם יתעקש מאן דהו שבעל האגור שינה את המנהג אצל יוצאי עירו

קהילות נפרדות לגמרי עם בתי כנסיות כמנהג הספרדים.

**באופן** שמאז גירוש ספרד שהיה לפני כחמש מאות ושלושים שנה, ועד בערך לפני כשלש מאות וחמשים שנה, היו בא"י שני קהילות נפרדות האחת מוסתערבית והשניה ספרדית, ולכל קהילה היו בתי כנסיות נפרדים, והספרדים נהגו בכל התחומים כמנהג הספרדים, וכן המוסתערבים נהגו ברוב הדברים כמנהגם הקדום. אלא שלאט לאט התבטלה החלוקה הלזו, והתמזגו שתי הקהילות הללו ונהפכו לקהילה אחת. ובקהילה החדשה הזו שילבו יחד את המנהגים של הספרדים והמוסתערבים, אלא שברוב הדברים הנהיגו את מנהג הספרדים התואם לדעת הטור והשו"ע וגדולי הפוסקים, ורק במקצת דברים השאירו על כנו את מנהג המוסתערבים, ובפרט באותם הדברים שידעו שמנהג המוסתערבים מבוסס על אדני פז והוא מובחר יותר.

**אבל** כל זה קרה רק לאחר שכבר בטלו הקהילות הספרדיות להיות עצמאיות, והתערבו בהם כל המוסתערבים. אבל בדור הב"י שעדיין הם היו שני קהילות נפרדות, בודאי שלא שינו הספרדים את מנהגם, ופשוט וברור שהם בירכו על הלל בר"ח וגם אמרו יראו עיננו בתפלת ערבית בכל יום, וכן החזיקו בכל שאר מנהגי הספרדים, ולא

כל ישראל בימיו לברך על הלל בר"ח, מלבד כמה בתי כנסיות של המוסתערבים בא"י וכאמור (ורק שעדיין יש קצת הערה למה בהלל בר"ח הזכיר דעת הרמב"ם וכאן סתם הדברים, ומ"מ אין כאן קושיה חמורה, אבל להבנת בני דורינו שמרן בהלל בר"ח מכריע כדעת הרמב"ם א"כ יש כאן סתירה גמורה בפסקי השו"ע).

**וחכם** אחד שאלני שהרי עיננו הרואות בספרי הפוסקים, שבשלש מאות השנים האחרונות כל אנשי א"י לא מברכים על הלל בר"ח, הרי חזינו שקיבלו הספרדים שבארץ ישראל את מנהג המוסתערבים בזה.

**והשבתי** לו, שאין זה נכון להגדיר שהספרדים בא"י קיבלו בזה את מנהג המוסתערבים, אלא להיפך כל המוסתערבים לפני שלוש מאות שנה, קבלו את מנהגי הספרדים בכללות, מלבד כמה דברים שהסכימו להחזיק במנהגם הקדום.

**וליתר** דיוק אבאר יותר, ההשלטות ההיסטורית לגבי "מנהג ארץ ישראל" הינה, שקודם גירוש ספרד היו בארץ ישראל רק קהילות מוסתערבים שהלכו לאור פסקי הרמב"ם והם נהגו בנוסחי תפלה הדומים לנוסח העתיק של המוסתערבים באר"צ ובגדד<sup>87</sup>. ואחר גירוש ספרד, עלו ובאו הרבה יהודים ספרדיים לארצנו הקדושה, והקימו בצפת ושאר ערי ארץ ישראל,

87. תיאור קצר של מנהגי התפלה בבית הכנסת של המוסתערבים בירושלים, יש בספר 'מסעות ארץ ישראל לרבי משה בסולה', עמ' 87. אגב המעיין שם היטב יראה שהוא בעיקר טרח לציין כמה הבדלים בינם לבין הנוסח האיטלקי, ולכן כתב שמנהגי התפלה שם קרובים למנהג הספרדים והיינו ביחס לנוסח האיטלקי. ובענין מה שציין שם שהם נוהגים לומר בקדיש האחרון של שחרית קדיש דעתיד לחדתא עלמא קדיש כנוסח הרמב"ם והתימנים ונוסח אר"צ ובגדד הישן ע"ע בזה בספר שרשי מנהג אשכנז כרך ה' עמ' 289 עדיות נוספות על מנהג המוסתערבים בזה [א.א.כ.ס – ז"ל מהרח"ו ב'שער התפלה' בענין הקדישים (עמ' פ"ב בהוצ' אהב"ש) "ואני ראיתי למורי ז"ל [=האר"י ז"ל] שהיה אומר זה הקדיש וכו' והיה בנוסח הקדיש של בני ספרד אשר העתקנוהו אחר כל תפלת שחרית, ולא כמנהג המוסתערבים שמוסיפין בו ע"ד מ"ש בהרמב"ם ז"ל בספרו"].

נפרדות, ובין מנהג המוסתעריבים שלא לומר יראו עיננו כברכה נפרדת, אלא לכלולה בברכת השכיבנו כנוסח רשב"ן והרמב"ם ורוב התימנים, ומחמת הספק הנהיגו כדעת הרמב"ן שלא לומר כלל ברכת יראו עיננו ולומר רק השכיבנו ובנוסח הספרדי].

● קריאת האזינו בליל ת"ב. המקור היחיד לזה הוא ממחזור אר"צ ונציא רפ"ז ח"א עמ' שיא, וכ"ה בסידור בגדד כתב יד משנת ש"ד. וכן הדפיסו בסידורי מנצור ודומיהם, ובעקבותיהם בסידורים לתשעה באב של עדות המזרח הנדפסים כיום, אך בסידורי הספרדים כגון 'קול תחנה' אין זכר למנהג זה.

● אמירת נחם בכל תפילות ת"ב ולא רק במנחה [הספרדים נוהגים לומר נחם רק במנחה, המוסתעריבים אמרו את הזכרת ת"ב בכל התפלות, אלא שבנוסח התפלה של המוסתעריבים עצמם, הנוסח אינו "נחם" אלא "רחם" כמו ברמב"ם ורס"ג ועוד. כיום בא"י אומרים נחם כנוסח הספרדים, ואת נוסח נחם אומרים אותו כל התפלות בהשפעת מנהג המוסתעריבים שאמרו רחם

הושפעו כלל ממנהג המוסתעריבים<sup>2</sup>. שהרי אין שום סיבה שקהילה ספרדית שנהגה כל ימיה בחו"ל לברך על הלל בר"ח, ועלו יחד כל בני הקהילה, והקימו מחדש קהילתם כאן, בודאי שעל פי הלכה הם צריכים להמשיך לברך, ואין "אורא דארץ ישראל" משנה כהוא זה (ובפרט שבאותו הדור, לפני שנדפס השו"ע, לא היה מי שיפחיד את יוצאי ספרד לומר להם "שהם צריכים לנהוג כמנהג ארץ ישראל לפי שארץ ישראל היא אתרא דמרן השו"ע", וכפי שיש היום שאומרים כן לקהילות הספרדים ממרוקו ואירופה הבאים לא"י, ולצערנו חלקם בתמימותם נמשכים אחר בני א"י כסומא בארובה).

לסיום, אציין כמה ממנהגי המוסתעריבים שאינם מנהגים ספרדים, אבל הם חלק בלתי נפרד ממה שמכנים היום "מנהג ארץ ישראל":

● לא לברך על הלל בר"ח, כנ"ל.

● לא לומר ברכת יראו עיננו בתפלת ערבית לחול [נ"ל שזה פשרה בין מנהג ספרד לומר השכיבנו ויראו עיננו בשני ברכות

ב. א.א.כ.ס – בנותן טעם להזכיר מחלוקת המבי"ט וחכמי צפת בדורו המובאת בארוכה בשו"ת בית יוסף [דיני כתובות סי' ב'], שרצה המבי"ט להנהיג לספרדים בפרט מסוים בדיני כתובות כהרמב"ם וכמנהג המוסתעריבים, וטען שכן נהגו כבר הספרדים בא"י, וחלקו עליו שאר חכמי צפת [בניהם מרן הב"י והרמ"ק ומהר"מ אלשיך], ואביא איזה שנים שלושה גרגרים מדבריהם, תחלה מדברי מרן (שם): "ואנו בני ספרד אין מנהג ארצות תולדות אבותינו בספרד כן וגם לא מנהג קהילות תוגרמה שבאנו משם כן איך יעלה על הדעת שמן הסתם שנינו מנהגינו". "ומ"ש הכלל כי כל זמן שלא הוקבע בבתי דינים מנהג אחר אנו נמשכים אחר מנהג תושבי הארץ. כבר נתבאר דבריהם הפוכים הם והכרחנו דאדרבה שאפי' אם היה מתברר שקצת בתי דינים דנו לספרדים כמנהג תושבי הארץ לא היינו יכולים להוציא הספרדים ממנהגם שהוא כדן התלמוד כל שאין מנהג תושבי הארץ פשוט מן הספרדים לנהוג כמותם".

ומדברי תש' הרמ"ק שם: "ומ"ש שאנו נגדרים אחר מנהגי תושבי הארץ אדרבה אנו רואים דתושבי הארץ בטילים אגב הבאים מארץ מרחק הספרדים ה"י שהם רובא דמינכר עד תושבי הארץ אדרבה בטלים לגבייהו". [נהעיר הרב גבאי דמסתברא דכוונת הרמ"ק ב'רובא דמינכר', לא לרוב כמותי, אלא לרוב באיכות, כלומר שהיו להם יותר ת"ח, דלא מסתבר שמגורשי ספרד שנפוצו במקומות רבים [כצפ"א, תורכיה, יוון ואמשטרדם], ורק חלק מהם הגיע לא"י כבר עלו במספרם על הקהילות הותיקות של יושבי הארץ, וכן מוכח מנתוני מפקד האוכלוסין המובאים בסוף התגובה].

בכל התפלות ולא רק במנחה. ואף שמצינו פשרה זו בכמה ראשונים, מ"מ בפועל לא מצאתי עדה קדומה שאמרה נוסח נחם בערבית ושחרית, ולכאורה נוסח נחם באמת לא שייך אלא במנחה שאין נחמה קודם חצות וכן עיקר למעשה ואכמ"ל].

• הקדמת תיבת "רבנן" לפני אמירת "ברכו את ה' המבורך". כ"ה בכל הסידורים העתיקים של פרס ואר"צ ובגדר וכפא, וכן נוהגים עד היום כל יוצאי עדות אלו, וכן נוהגים זקני א"י כמדומני, ויש גם מקור קדמון שכן נהגו המוסתערבים בצפת בזמן הב"י, ועיין על כל ענין זה: נ' וידר התגבשות התפלה במזרח ובמערב, עמ' 100-95.

• בא"י הס"ת בא יחד עם תיק וזה כמנהג המוסתערבים. אבל בקהילות הספרדים, דהיינו במרוקו וכל יוצאי ספרד באיטליה וטורקיה ואמסטרדם ולונדון, צורת ס"ת זהה לשל האשכנזים. עיין עלי הדס עמ' 178 ובהערותי שם שנדפסו במילואים שם. ובמכתבי בירחון האוצר 42 עמ' רפב. ובמכתבי: 'הנחת ספר התורה ביום הוצאת שני ספרי תורה', ירושתנו, שנה עשירית (תשע"ט), עמ' תרטז.

• בברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", בא"י ומצרים ועיראק וסוריה, בירכו לפני המילה, כמו שהנהיג הרמב"ם בסוף ימיו, וביתר שאת הנהיג כן בנו רבינו

אברהם בן הרמב"ם, ונהגו כן כל המוסתערבים מאז ואילך, אבל לא נהגו כן הספרדים בא"י גופא בדורות הראשונים, אלא בירכו בין מילה לפריעה, ורק בדורות האחרונים אחר שהתמזגו לקהילה אחת נהגו כל בני א"י לברך לפני וכן"ל. וכע"ז כתב גם הרב עמנואל מולקנדוב בירחון האוצר שנת תש"פ וע"ש שהאריך בכל סוגיה זו, ורמזתי כאן כמה הערות לדבריו ואכמ"ל.

• גם בצורת ביטוי האותיות ו' צ' ק' ט'. על אף שמפורסם שכל זקני יוצאי ארצות ערב, דהיינו יוצאי ארצות עיראק סוריה מצרים לבנון כורדיסטאן לוב אלג'יר תוניס ובדרום מרוקו, יודעים להבדיל בין אות ו' לאות ב' הרפה, וכן יש להם חילוק דק בין צ' לאות ס' (דהיינו כמו שמבדילים ביניהם התימנים), וכן בין אות ק' לאות כ דגושה, וכן בין אות ט לאות ת' הדגושה. מ"מ מבואר במגן אבות לרשב"ץ דף נג, שבספרד עצמה נהגו לבטאות אות ו' כמו ב' רפה של האשכנזים, וצ' כמו ס' גמורה בלא שום חילוק, וק' כמו כ דגושה בלא שום חילוק, וכן ט' כמו ת' דגושה. וכתב שרק היהודים הדרים בארצות ערב מבטאים ו' כמו W ויש להם הבדל דק בין צ' לס' ובין ק' לכ' ובין ט' לת'. ע"כ סיכום דברי הרשב"ץ. וחילוק זה קיים עד דורינו. שבמרוקו באזורים היותר ספרדיים ביטאו כמבטא ספרד הנזכר, ואילו

ג. א.א.כ.ס. – וזכורני שכן ראיתי בספר 'תקון ישכר' [או בשמו שיצא מתחת ידי מחברו 'עבור שנים'] לר' יששכר בן סוסאן [שהיה בצפת בזמן מרן הב"י, ומביא כמה שמועות מפיו], שהביא הוספת 'רבנן' קודם ברכו בקה"ת. ואף שהוא עצמו היה 'מערבי' [היינו מתושבי מרוקו המקוריים קודם גירוש ספרד], כתב שם כמה פעמים בספרו שהיה מתפלל בבית כנסת של המוסתערבים, ולא ראיתי כעת הדברים במקורם אלא כתבתי מזכורני [ועיינתי בדברי וידר הנ"ל ב'התגבשות' ולא ראיתי שצ"י למקור זה, לכן הבאתיו].

ד. וזה לא כמו יוצאי ערב שיש להם חילוק דק, וגם לא כמו האשכנזים המבטאים את האות צ' קס (ולמבטא זה אין חבר בשום עדה בעולם, וגם בני הקהילות הוותיקות של איטליה פרובנס ורומניא מבטאים האות צ' כמו ס' גמורה וכמבטא בני ספרד, אבל מ"מ מבטא זה קדום הוא בארצות אשכנז, ולא התחדש שם בדורות האחרונים, ודלא כמו שכתב בספר שפת אמת ואכמ"ל). ומעשה בחכם ספרדי אחד שטען באוזניי שהוא היה

כולל את קהילות אשכנז איטליה פרובנס ורומניא וכן את ארץ ספרד, אמרו ואומרים הושענות בשבת (אך בלי הלולב כמובן), וכן נהגו אחריהם עד דורינו בכל תפוצות מגורשי ספרד. אך בארצות המוסתערבים דיינו בני תימן מצרים עיראק אר"צ פרס ובגדד ג'רבה והתושבים הקדומים במרוקו, לא נהגו לאמרם [והיא גזירה שחידשו רב שרירא ורב האי מחשש שיבואו להקיף בלולב], ו'מנהג ירושלים' שלא לאמרם (כעדות הרב חיד"א), אינו אלא המשך המנהג המוסתערבי המקורי, וכמו שביאר כל זאת באורך וברוחב ידידי הרב סקלי במאמרו במנורה בדרום גליון ג' תשרי תש"פ.

**והנה** במנהגי המבטא וכן צורת ס"ת, שהם ענינים עממיים ולא נידונים הילכתיים, מסתבר מאד שבדברים אלו המשיכו באופן טבעי את מנהג רוב הקהל, ולא שהחליטו מהו המנהג היותר מובחר ונהיגו אותו. ומזה שדוקא בדברים אלו המשיכו קהילות א"י את מנהגי המוסתערבים, יוצא שרוב מנין ורוב בנין של קהילות "מנהג א"י" הם מבני בניהם של המוסתערבים, והספרדים היו רק מיעוט, ולכן המבטא ששרד הוא המבטא המוסתערבי ולא המבטא הספרדי.

באזורים הנדחים יותר, נשמר מנהג מרוקו המקורי להבדיל ביניהם, וכשאר יוצאי ארצות ערב, וכן יש הבדל זה בין יוצאי ספרד באירופה לשאר עדות ארצות ערב בצפ"א ובמזרח. וגם בזה הקהילות של א"י כולם מבטאים כארצות ערב ולא כספרד (אלא שבדור האחרון עברו רוב קהילות א"י לבטאות הכל כמו בעברית המודרנית, ושכחו כל המבטא העתיק והמשובח שלהם, וכל האמור לעיל היינו על הזקנים שמבטאים המבטא המקורי. ויש להוסיף שגם הד' הרפה בספרד ידעו לבטאות אותה, ואילו ברוב ארצות ערב שכחה, וגם בזה בא"י שכחה כמו המוסתערבים).

- נשיאת כפים בכל יום, כן נהגו בכל א"י ומצרים, כעדות מרן הב"י בסוף סי' קכח וז"ל: "ויישר כחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום". וכן נזכר מנהג זה ע"י רבי משה בסולה בתוך תיאור מנהגי בית כנסת המוסתערבים. ולא נהגו כן בכל קהילות הספרדים בחו"ל (ולא הספקתי כעת לברר איך נהגו בזה שאר עדות המזרח, מלבד א"י ומצרים).
- הימנעות מאמירת הושענות בשבת. בכל קהילות אירופה וארצות הבלקן, שזה

---

רוצה לבטאות הצד"י כהלכתה, רק שאינו מסוגל בפועל לבטאות ההבדל הדק שבין צ' לס', ולכן הוא מעדיף לומר האות צ' כמו שמבטאים אותה האשכנזים שבזה יש לו חילוק ברור. ונמתי לו שאין זה טעם כלל לשנות מנהג אבותינו, שהרי למעשה גם האשכנזים מבטאים צ' כמו ס' אלא שמוסיפים לפניה ת' דגושה בשוא נח, וכך נדמה שיש חילוק, אבל לאמיתו של דבר לפי מסורתנו אין זה חילוק אמיתי. ואם אנחנו נבטא כן רק בשביל שיהיה לנו הבדל בביטוי, הרי זה כמי שאינו יודע להבדיל להגות הס' היטב והוא הוגה אותה כש' ימנית ובמקום סוסים אומרים שושים, ובכדי שיהיה הבדל, הוא מוסיף לה ת' דגושה ואומר תש' שיהיה נשמע כמו צ' עם נקודה כמו במילה צ'ק, ונמצא שבמקום סוסים הוא אומרים תשושים, שכל בר דעת מבין שאינו אלא חוכא ואיטלולא, ועדיף כבר שיבטא הס' כמו ש"ן ימנית, ויאמר שושים, ולא יוסיף חטא על פשע גם לבטאות הס' כמו ש"ן ימנית, וגם להוסיף לה אות תי"ו. וה"נ הכא שנראה פשוט שעדיף לספרדי או תימני לבטאות צ' כמו ס' גמורה ובמקום ציצית לומר סיסית, ולא יבטא כמבטא האחר ויאמר תסיסית, שהרי כעת גם משבש הצ' ומבטא אותה כס' ועוד מוסיף חטא על פשע שמוסיף לה אות תי"ו שאינה כתובה.

ואכן לפי רישום ממשלתי של חייבי המס בצפת בשנת רפה-רפו, היו שם ארבעה רובעי מגורים של יהודי צפת: רובע המוסעתרבים ובו 130 בעלי בתים, רובע הפרנקים - היינו האשכנזים יוצאי אשכנז - ובו 48 בעלי בתים, רובע המערביים יוצאי

צפון אפריקה ובו 33 בעלי בתים, רובע הפורטגזים - היינו הספרדים יוצאי ספרד ופורטוגל - ובו 21 בעלי בתים [ראה המקורות לזה, בספר שרשי מנהג אשכנז ח"ה עמ' 805].

אהרן גבאי



מכתב ג'

הרב גרשון גולד

## בענין גבולות א"י

הגבול וע"כ כנ"ל. וצ"ע בזה ואשמח אם יש למישהו דברים ברורים בזה.

ב. ואגב דאירינן בעניני גבולות א"י רציתי להציע כמה ענינים שאינם ברורים לי בתקוה שע"י הת"ח יתבררו הדברים בס"ד:

הנה איתא בכמה דוכתי דארץ ישראל היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה (עי' ברש"י במדבר, יג, כה. וגמ' מגילה ג. וב"ק פב) ולכאורה זה תמוה שהרי לפי הידוע א"י אינה מרובעת אלא האורך הרבה יותר מהרוחב. ואין לומר דהכונה שא"י היא באופן שאם נרבע אותה היא תהיה ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, דיעוין בתוס' ב"מ דף כח. ד"ה חמשה וכו' שכתבו שהיות וא"י היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומירושלים עד הירדן יש עשרה פרסאות א"כ מירושלים על הגבול מהצד השני יש שלש מאות תשעים פרסה יעוי"ש. ומבואר שא"י היא מרובעת ממש. וצ"ע כנ"ל.

ובשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' קכ"ז) ג"כ נתקשה ממה שאמרו דא"י היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה וכתב ליישב וז"ל צ"ל שזה היה הראוי לא"י עם ג' אומות קיני קניזי קדמוני שעתידין אנו לירש עכ"ל. אכן בתוס' הנ"ל מבואר דלא כדבריו, דתוס' כתבו דהכונה עד לירדן וכנ"ל.

והרב מאיר מזוז שליט"א כתב לי שאולי מה שהיום האורך הוא לא כמו

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

א. בענין מש"כ הרב המופלג בתויר"ש הרב חיים דוד שוב שליט"א (בעמח"ס צמח דוד) בגליון י"ג על מצוות התלויות בארץ, ודיבר גם בעניני גבולות הארץ. וכתב שם בשם הדרך אמונה (הל' תרומות פ"א סקצ"ג) דמה שכתב הרמב"ם דגבול א"י הוא עד נחל מצרים, היינו עד תחילת הנהר דנחל מצרים עצמו הוא חו"ל עכ"ד. ולמקור דבריו כתב שם בשהע"צ שכ"כ הרא"ש והר"ש יעו"ש.

ורציתי להוסיף דהנה ידוע מהגר"ק בשם החזו"א שמקומות שנכנסים לרחוץ בים חשיבי בכלל א"י, וכמו שהובא בדרך שיחה עמוד ת"מ שאמר הגר"ק, וז"ל שאלתי לחזו"א איך מותר להתרחץ בים לרבנן החולקים על ר"י וסוברים שהים הוא הגבול המערבי של א"י, ונמצא א"כ שהוא יוצא לחו"ל. והשיב, שהמקומות שנכנסים להתרחץ חשיבי עדיין ליבשה. ע"כ.

ולפי"ז היה מקום לדון דא"י מוחלט דנחל מצרים הוא מחוץ לגבול די"ל דהמקומות שרגילים לרחוץ בנחל חשיבי כא"י וכנ"ל. אך נראה לצדד דלא דמי דדוקא בים אמרינן דמקום שנכנסים לרחוץ בו אין לו שם ים אלא חשיב יבשה, אבל אין מקום שרגילים לרחוץ בו מפקיע שם נחל, דכל מהותו הוא מקום שאפשר להכנס ולרחוץ בו.

והגע' עצמך דאם כל רוחב הנחל הוא מקום שנכנסים לרחוץ בו א"כ לא יהיה נחשב נחל זה ודאי לא יתכן דא"כ במה יהיה

גם יל"ע למה לא מצינו את חלוקת הארץ בשבטים לפי ר' יהודה שתכלול גם את המקומות האלו, דהא היות וזה חלק מא"י איזה סיבה ישנה שלא יתחלקו המקום האלו לשבטים.

ד. הנה איתא בבכורות נה. ירדן יוצא ממערת פמיים ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריה ובימה של סדום והולך ונופל בים הגדול. ע"כ. וכע"ז איתא בב"ב עד: ירדן יוצא ממערת פמיים ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריה ומתגלגל ויורד לים הגדול ומתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויטן. ע"כ. ומבואר שם שהירדן מתגלגל לפיו של לויטן עד הגאולה העתידה בב"א יעו"ש.

ולכאורה יש לתמוה, איך יתכן שהירדן מתגלגל מים המלח לפיו של לויטן שבים הגדול הרי ים המלח הוא עמוק יותר מגובה הים הגדול כידוע וודאי שאין שום נחל שזורם מים המלח לים הגדול ושייך רק להיפך שזורם נחל מהים הגדול לים המלח. והרב מאיר מזוז שליט"א כתב לי דכנראה הכונה שהמים מתגלגלים ונופלים לים הגדול מתחת הארץ. וכן מבואר לכאורה בפרקי דר"א פ"א דאיתא שם בזה"ל שמימי הירדן סוכנין את כל א"י חצין למעלה מן הארץ וחצין למטה מן הארץ. ע"כ. הרי מבואר דחלק מהירדן סובב את א"י תחת הארץ וא"כ י"ל דבין ים המלח לים הגדול הוא הולך מתחת לפני הארץ וזה כונת הגמ' וכנ"ל.

וכן מבואר בביאור הרד"ל בביאורו לפרקי דר"א שכתב וז"ל אע"פ שהירדן למעלה מן הארץ אינו אלא בגבול מזרח א"י מים המלח עד ים כנרת, בכ"ז הוא סובב כל א"י בחציו שלמטה מן הארץ (וגם חכמי הטבע ביארו זה שמי הירדן יש להם הליכה למטה מהארץ דרך מערת פמיים), וזהו שאמר בפ"ה

הרוחב מפני דאיתא במדרש ובש"ס גיטין דא"י נתכווצה כעור הצבי וצ"ע. ע"כ. אכן יל"ע בזה, דלכאורה היה נראה שכשא"י מתכווצת היא מתכווצת באופן שווה האורך כמו הרוחב. וצ"ע בזה. (יעוין בשו"ת היעב"ץ הנ"ל שהביא מספר חסד לאברהם שבזה"ז שנתקפלה א"י היא ק' על ק' חלק חצי שמינית דת' פרסה ומספר עשרה מאמרות הביא שבקפולה היא אחד משמ"ג בהתרחבה עי"ש).

ושאלתי זאת את הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר לי שהאורך והרוחב של א"י הם בדיוק אותו דבר (ולא אסתעיה מלתא לבקש ממנו לבאר כונתו ויעוין בדרך אמונה תחילת הל' תרומות שמובא שרטוט של א"י שהוא ארוך וצר).

והנה בביאור הגר"א ליהושע ג"כ מבואר בשירטוט של א"י שהוא ריבוע ממש וקשה עליו מהמציאות וכנ"ל. ושמעתי מת"ח אחד שלמד אצל ר' משה שפירא זצ"ל ששמע ממנו על זה שזה לא גאון קשה אלא א"י קשה ודפח"ח. וצ"ע טובא בכ"ז.

ג. בגיטין ח. מבואר שלר' יהודה כל שכנגד ארץ ישראל הרי הוא כא"י ולדעת רש"י היינו האיים שבים שכנגד א"י ולדעת רבינו פטר ור"ת שבתוס' שם היינו גם היבשה שכנגד א"י עד האוקיינוס (ותוס' כתבו שזה כולל גם את צרפת וע"י ביעב"ץ שם ואכמ"ל). ויל"ע האם לפי ר"י המרגלים כשתרו את א"י תרו גם בכל המקומות האלו ע"י ספינה וכדו', שהרי זה חלק בא"י לכאורה אין סיבה שלא יתורו גם את המקומות האלו, וזה חידוש שהוצרכו לנסוע בים לכל האיים והיבשות. ואולי בזמנם לא היה שם ישוב בנ"א והם הלכו רק למקום ישוב בנ"א. וצ"ע.

דב"ב שמתגלגל ויורד לים הגדול, ומתגלגל דקאמר היינו תחת הארץ וע"י סילונות שתחת הקרקע נופל לים הגדול וכו'. ע"כ.

**אלא** שיעוין בדרך אמונה ה' תרומות פ"א ה"ז בביאה"ל ד"ה מאשקלון שכתב לבאר היכן מקום הגבול הדרומי. וכתב דהנה איתא בגמ' דו' ימים וד' נהרות מקיפין את א"י ולשון מקיפין מוכח שהם סביב כל א"י מוקף חומה, ויעו"ש שבמערב וצפון ומזרח באמת יש למצוא ימים ונהרות שהם גבולות א"י אבל בדרום יל"ע איזה ים או נהר יש שם. והביא ע"ז את הגמ' הנ"ל שהירדן מתגלגל ויורד לים הגדול וכתב שראה במפה שבאמת יש נחל צין מקצה ים המלח וא"כ נראה שזהו הירדן הנמשך וזהו הגבול הדרומי עיי"ש, וכתב עוד ואע"ג דהנחל הולך ממערב למזרח מ"מ זה נקרא מתגלגל לים כיון שמחובר וכו', אבל אין לפרש כלל שכל המשך הירדן מים המלח עד ים הגדול הוא תחת האדמה דהא מקיפין תניא, ועי' פרדר"א

פי"א וי"ל דבצפון קאמר עיי"ש. ע"כ.

**הרי** מבואר דהגר"ק מפרש דמש"כ מתגלגל ויורד לים הגדול היינו למעלה מהארץ ולא מתחת לארץ ומש"כ בפרקי דר"א שחציו של הירדן מתחת לארץ מפרש דהכונה לצפון. והנה לפי דבריו שהוא למעלה מהארץ א"כ ודאי שהוא יורד ממערב למזרח ולא ממזרח למערב שהרי ים המלח הוא עמוק יותר כנ"ל, וכמו שכתב באמת הדרך אמונה בהדיא ושכ"א שייך לומר ע"ז מתגלגל לים הגדול עיי"ש. וצ"ע טובא איך שייך לומר כן הרי בגמ' מבואר דהירדן מגיע לפיו של ליתן שבים הגדול והא תינח אם הוא מגיע מים המלח לים הגדול תחת הארץ וכנ"ל והרד"ל ניחא, אבל לדרך אמונה שהוא מגיע מהים הגדול לים המלח איך שייך שהוא מגיע לפיו של הליתן. ואשמח מאוד אם יש למשהו ישוב בזה ובשאר השאלות הנ"ל.

**בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה**  
גרשון גולד

מכתב ד'

הרב יהוסף חבשוש

## בדין טיסת אדם לירח

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "מנורה בדרום", אשר מאיר לארץ ולדרים, ובפרט בתקופה זו אשר החושך יכסה ארץ, ואין איש אשר רואה האור אשר בקצה המנהרה. ודווקא מנקודת מוצא זו בוהק אורו הזך של גליון זה, והרי הוא בבחינת "תורה שלמדתי באף היא שעמדה לי".

שלכן תיקנו ברכות, אך אכתי אין זה איסור שעומד מצד עצמו. והוכיח דבריו מאדם אונן שאוכל ללא ברכה, שהרי הוא פטור מכל המצוות, ולכאורה יש לשאול נהי דאין "חובת ברכה" שהרי הוא נפטר מהמצוות, אך "האיסור" להיכן אזל, שהרי הוא פטור "ממצוות" אך לא "מאיסורים", ובדיוק כמו שגם כשהוא אונן אסור לו לאכול בשר בחלב וכדו', ופשוט. ובהכרח כמש"נ דאין זה איסור עצמי, אלא רק נתינת טעם לתקנת ברכה, ולכך שפיר באונן שאין את "חובת הברכה", ממילא ליכא "לאיסור" כלל, עכ"ד הערבים.

ג. ולפי גדר זה עלה ברעיוני שלכאורה אין איסור כלל גבי טיסת אדם לירח, שהרי נתבאר שאין זה "איסור עצמי", אלא רק נתינת טעם לתקנת ברכות. ומכיוון שלא תיקנו ברכה על הירח, ומשום דזה לא היה מילתא דשכיח בתקופתם שיעלו לירח, א"כ לא גרע מאונן שנפטר מחובת הברכה, ושוב ליכא "איסור" שהרי אינו אסור עצמי כלל, דזה היה רק נתינת טעם למה שתיקנו ברכות, והיכן שלא תיקנו מסיבה זו או אחרת- לא תיקנו, אך אין לדון מצד "האיסור" בפני עצמו, ולפי"ז גם בהנאת זיווג שלא מצינו שתיקנו עליה ברכה, שוב אין לשאול מצד

א. ראיתי בגליון האחרון מש"כ הרב הגאון המסולא מפז ר' ערן כברה שליט"א, אשר כתב בענין טיסת אדם לירח. ובדרכו מאז כן עתה צלל והעלה מטמונים, בסברא מדויקת ובקיאות נרחבת, וקיימנו בדבריו "עונג שבת" אמיתי. והנה יצא שם לדון דלכאורה אסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה (ריש כיצד מברכין), וא"כ כיוון שלא מצינו שתיקנו ברכה על הירח, נכמו שתיקנו על הארץ- "לרוקע הארץ על המים", א"כ הדר האיסור של הנאה בלא ברכה, וסיים עלה דבאמת מכיוון שלא מצינו שתקנו ברכה [והוא משום דזה לא היה מילתא דשכיח בזמנם- כמו שכתב שם], א"כ לכאורה אסור להנות, ונתן עצה לזה שיפטור בברכת שהכל ע"י שתיה וכדו', וכמו שמצינו הני שיטות לענין הנאת הזיווג, עיי"ש כל דבריו הנעימים.

ב. והנה שמעתי משם הגאון ר' חיים פיינשטיין שליט"א שאמר להוכיח דאיסור זה של "איסור הנאה ללא ברכה", אין הוא איסור פרטי, אלא הוה רק נתינת טעם למה שתיקנו לנו חז"ל טופסי ברכות. שהרי כמו שמסיקה הסוגיא אין מקור מפסוקים לחובת ברכה, והמקור היחיד הוא "סברא דאסור להנות בלא ברכה", והיינו

קפט

**בדרום**

הרב יהוסף חבשוש

**מנורה**

האיסור. ולסברא זו שוב לא יצטרכו לפטור      דאין איסור של הנאה בלא ברכה שעומד  
בברכת שהכל- הן גבי ירח, והן גבי זיווג,      מצד עצמו.



מכתב ה'

הרב פנחס יצחקי

## [א] בענין הזכרת שם החולה בתפילה

וגם בפר"ח אפשר שכוונתו להעיר שבזוהר משמע דלא כדברי הגמ', שעכ"פ פליג הגמ' עם הזוהר, דבגמ' משמע דא"צ, ובזוהר משמע שכן.

**אבל** לו יהיבנא דבאמת כן כוונת הפר"ח, ואפי' כוונת היעב"ץ, כדברי הכותב, אבל אכתי מידי הסתירה לא יצאנו, ורק הגענו לומר שהזוהר פליג עם הגמ', והנה מלבד שידוע מרבינו הגר"א, שאין לעשות מחלוקות בכגון דא, כיון שהזוהר הוא פנימיות הנגלה, ומבאר דברים ע"ד תורת הסוד, אבל לא פליג להלכה, וגם אם לא נימא כן, הלא אין צורך לאפושי בפלוגתא בחינם, כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס, ואם נוכל להשוות הדברים עדיף לעשות כן.

והנה שני דברים עלינו לברר היטב, שהרב הכותב לא נכנס עד הסוף לבארם, והצדק איתו, מפני שבאמת לא מצינו לכאור' ברבותינו שיבארום להדיא, וזה כמה שנים נתקשיתי בזה, הא' - מה באמת החילוק בסברא בין בפניו לשלא בפניו, שכתב מהרי"ל, והביאוהו המג"א והמ"ב בספרתם בסי' קי"ט להלכה, והשני - מה שהקשה בעצם היעב"ץ הנ"ל, למה צריך להזכיר שם החולה בכלל, הלא קמי שמיא גליא על מי מתפלל, וגם במהרש"א שם בברכות בסוגי' זו כבר הזכיר סברא זו, עיי"ש, ופשיטא שאין בזה הבדל בין בפניו לשלא בפניו, שהכל שוה לפניו חשיכה כאורה, ומה מקום יש להזכיר שם החולה גם שלא בפניו, ולפרש הדברים כראוי, כמש"כ בזוהר הנ"ל

במה שכתב הרב זבולון אריה גרז שליט"א, בגליון י"ב, באם צריך להזכיר שם החולה בתפילתו -

**יפה** כתב להעמיד הסוגי' בברכות מתפילת משה על מרים, דלא הזכיר שמה, ומנגד דברי הזוהר פרשת וישלח, דבעי לפרש כראוי בתפילתו, ודברי המהרי"ל בזה דדווקא בפניו א"צ, ותורף דבריו שם ע"פ הבנתו בפר"ח, דגם להגמ' רק א"צ להזכיר שמו, אבל להזוהר צריך להזכיר, ולכן עדיף להזכיר שמו, אף שלהגמ' א"צ כלל להזכיר שמו, עכ"פ שלא בפניו עדיף לעשות כן ע"פ הזוהר, והביא שכן כתבו כל הפוסקים מלבד היעב"ץ שלא ס"ל כן, ופי' הרב הכותב את דברי הפר"ח דסובר דכיון דלמעשה גם לדברי הגמ' אם רצה להזכיר מזכיר, אין להמנע מלקיים דברי הזוהר להזכיר שם החולה בפירוש, דאינו סותר להדיא לדברי הגמ', עכת"ד הנפלאים של הרב הכותב.

והנה יצא מתוך הנחה פשוטה שדברי הגמ', אינם עולים בקנה אחד עם דברי הזוהר, וסייעתא לדבריו מרביתנו הפר"ח והיעב"ץ, ואמת שבפשטות כן הוא מצד עצם הדברים, וגם בדבריהם של האחרונים הנ"ל, אבל המעיין היטב בלשוניותיהם יראה שאינו מוכרח, דהיעב"ץ העמיד זאת רק בתור קושיא, כי הדברים באמת נראים כסתירה, והניח בצ"ע, ולכן איני מקבל גם את הנחתו של הרב הכותב דהיעב"ץ יחיד הוא בזה נגד כל הני רבוותא, דאין ראיה שכך ס"ל לדינא, רק העיר זאת כהערה ושאלה, ולא תירצה,

(וכמדומה שכל אחד שואל את עצמו את השאלה הזאת).

**ובינותי** בספרים, זה כמה שנים, ולא ראיתי מי שידבר בה, וקשה לסבור סברות בדברים כעין אלו, וכעת הראה לי ידידי הרב משה חליוה שליט"א, כי מדבר מזה בשו"ת נהרות איתן (מרה"ג ר' אברהם ישראל רובין מהבד"ץ דרחובות) בח"ו סי' ב', ועיינתי שם ובאמת עומד בשני קושיות אלו, שהעמדנו פה, למה בעינין לפרש, ומה החילוק בין בפניו לשלא בפניו, וגם לומד בפשטות שיש פלוגתא בזה בין הגמ' לזוהר, כדברי הרב הכותב, וכמשמעות הפר"ח והיעב"ץ הנ"ל, ותורף ביאורו שם, שבתפילה בעי לפרושי כי הוא עומד לפני מלך (והביא שם לדברי הרמב"ם וחי' של הגר"ח בספרו הידועים) ובצורת העמידה לפני מלך, כך צריך לבאר תפילתו, באופן ברור, ומה שבפניו א"צ, כי כך באופן זה, תפילתו ברורה בלא"ה, מפני שעומד לפניו, אלו תו"ד הנהרות איתן שם, ומה שביאר שהוא כעומד לפני מלך, יש לי לבאר זאת בצורה דומה, אבל שונה, ובתוספת גדולה עם ראיות למה בפניו א"צ, ובזה יהיה הביאור שונה לחלוטין מדבריו.

**וכפתח** להבנה בזה אביא כאן מה שזכיתי לשמוע בזה דברים יסודיים ממור"ר הגאון ר' משה שפירא זצ"ל בתשובה לשאלתי למה באמת בעינין לפרש השם בתפילתו, וענה לי בהאי לישנא - "המלאכים שמעבירים התפלות למעלה, צריכים שיהיו דברים מסודרים", עכ"ד, וקצת מקור לדבריו בדמיון מה, מצאתי בספר סוכת שלום להגאון ר' אליהו גוטמכר תלמיד רעק"א, ע"פ הזוהר פרשת שמות דף י"ז, ופרשת לך לך דף פ"ד, (אלא דבזוהר פרשת שמות שם כתוב "מילין דכדיבין", ושם מיירי משדים עיי"ש, ובפרשת לך לך שם, וכן בפרשת

וישלח שהעתיקו הפר"ח והמ"ב לא נזכר דבר זה, אלא רק מילי דודאי, ואין לנו עסק בנסתרות) עכ"פ פשוט אצלי שדבר זה שאמר מור"ר, מושרש הוא בדברי חז"ל או אחד מגדולי רבותינו הקדמונים, ולא מעצמו אמר עכ"פ את יסוד הדברים, כידוע לכל שומעי לקחו, בכל דבר היוצא מפיו, בדברי תורה, ובפרט בדברים מעין אלו, שאין לסבור בהם סברא מדעתנו, ועכ"פ הואיל דנפיק מפומיה דגברא רבה, שהיה בקי בעיון עמוק בכל חדרי תורה, נתתי אל ליבי לעיין בה כראוי, לברר הדברים יותר, כנודע שכל דברי מור"ר היו בגדר מועט המחזיק את המרובה, וגילה טפח וכיסה אלפים אמה, ופעמים רבות נוכחתי אני הקטן לראות בעצמי, כמה תואמים דבריו אף בשיחת חולין של ת"ח בעלמא, עם מקומות רבים בחז"ל, ועם דבריו עצמו בדברי תורה אחרים שנאמרו מפיו, ואף אם באמת מעצמו אמרה, מ"מ דברי חכמים המובהקים אינהו גופייהו תורה, עיין ע"ז דף מ' ע"א - "שמעתי הא מילתא מתלתא קראי" וברש"י שם לשון נפלאה (וכתבתי זאת, למי שלא זכה להכירו, שלא ימהר לחשוב כי דבריו אלו נאמרו כלאחר יד, ומסכת הכרס בעלמא, כמצוי לפעמים בדורינו) ובהמשך נראה שלכאור' מתבארים בזה כמה גמ' ורש"י בש"ס, שיכולים לשמש גם כמקור לדברי מור"ר.

**וקודם** אוסיף על דברי מור"ר, למעוט הבנתי, קצת ביאור, דבאמת לקב"ה אין נפק"מ כמובן בין בפניו לשלא בפניו, ובין מפרט תפילתו ללאו, אבל הבורא קבע סדרי הנהגה, כמו שמאריך רבינו הרמח"ל בכמה מקומות, ואחד מסדרי ההנהגה, שיש מלאכים שממונים על התפילות, ויש להם כביכול כללים משלהם, שגם הם נקבעו על ידו יתברך, ואין מעבירים למעלה תפילות

לא ברורות, כמו שכתוב שם בזהר הנ"ל, ואולי הוא מעין "מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא", וכשם ש"אין לבא אל שער המלך בלבוש שק", כך פשוט שאין להתפרץ ולבא אל המלך, בלי הכנה ובלי הכבוד ראש הראוי, ובלי הסדרים שקבע הוא עצמו, כביכול.

[אדגיש רק שתהיה ברורה כוונתי, כי אין כאן קשר לסוגי' של להתפלל למלאכים, שדשו בה רבים, כגון לומר מכניסי רחמים, שהוא סוג של בקשה מהמלאכים עצמם שיכניסו תפילותינו, וכדו', אלא לתפילה ישירה לקב"ה, אלא שיש מלאכים הממונים להעברה של התפלות, כפי שקבע הבורא סדרי ההנהגה, ובכמה גמ' בש"ס מפורש הדבר בגמ' וברש"י, כפי שיובא לקמן כסיוע לדברי מו"ר הגרמ"ש, ואין צורך אפי' להביא ראיות מהזהר והאר"י הקדוש וכדו', שלעיתים הראיה מהם מצריכה הבנה בדברים השייכים ליודעי חן, אלא מגמ' מפורשות שהם נחלת הכלל].

**אמנם** יש זמנים שסדרי ההנהגה עצמה משתנים, כגון בעשרת ימי תשובה, שהקב"ה קרוב אלינו, ונשמעת גם תפילת היחיד כצבור, כידוע מהגמ' בר"ה, וכן בעוד אופנים מסויימים, וכפי שיבואר להלן, ובזה נבא אל המכוון לבאר הדברים, בענין שאנו עסוקים בו -

**דהנה** מפורש בגמ' הקדושה בכ"מ, ששכינה נמצאת למעלה מראשותיו של חולה (מהם בגמ' בנדרים דף מ') וראה זה מצאתי להדיא בגמ' בשבת וברש"י שם, שסדרי התפילה נשתנו בגלל זאת, ובהקשר למלאכים כנ"ל, והוא ראייה גדולה לדברינו האלו, ע"פ מה שביאר לן מו"ר הגרמ"מ שפירא הנ"ל, דכך איתא בגמ' שבת דף י"ב ע"ב - "אמר רבה בר בר חנה, כי הוה

אזלינן בתריה דר' אלעזר לשילוי בתפיחה, וכו' וזימנין אמר רחמנא ידכרינך לשלם, היכי עביד הכי, והאמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, וא"ר יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי, שאני חולה דשכינה עמו, וכו' ע"כ, וברש"י - "ואין המתפלל צריך שיזדקק לו מלאכי השרת, להכניס תפילתו לפניהם מן הפרגוד" עכ"ל.

הנה ראה ראינו בגמ' ורש"י, מפורש יוצא, שהבא לבקר חולה, כיון שעומד במקום ששכינה עמו, אין צריך לסיוע המלאכים כביכול, להכניס תפילתו לפניהם, דהתפילה עוברת ישירות לקב"ה כביכול, כיון ששכינה למעלה מראשותיו, וממילא יכול להתפלל בלשון ארמי, שאין המלאכים מכירים בו, ומינה ניתן לבאר בפשטות דגם המתפלל על חולה בפניו כיון ששכינה עמו, אין צריך להזכיר שמו, דקמי שמיא גליא, וכמו שכתבו המהרש"א והיעב"ץ כנ"ל, וכל הסיבה שצריך להזכיר השם בבירור הוא מפני המלאכים שמעבירים התפילות למעלה, כדברי מו"ר הגרמ"מ, וממילא כשאין מתפלל בפניו, הדר דינא שצריך להזכיר שמו, וכמו שחילק מהרי"ל.

[ומצינו בעוד מקומות בגמ' שכביכול נשתנו הכללים, ואין צריך לסיוע המלאכים, להעברת התפילות, ואחד מהם בגמ' בסוטה ריש פרק אלו נאמרין, דאיתא במשנה דתפילה נאמרת בכל לשון, ומקשה הגמ' שם בדף ל"ג ע"א, דהא אין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי, ומיישבת - "כאן ביחיד כאן בצבור", וברש"י שם - "יחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו, דכתיב הן קל כביר לא ימאס, אינו מואס בתפילתן של רבים" עכ"ל, ואפשר



טעמם, ואינו כתשובות הראשונים המפורטים הטיב בטעמם ונימוקם, בבי' כל הסוגיות הנדונות בש"ס וכו', אבל ברור כדנתבאר, ונמצא א"כ שהמהרי"ל בעצמו מיישב את הסתירה כביכול בין הגמ' לזוהר, רק אין מרחיב כ"כ לבאר תירוצו, ואנו הבאנו כאן בס"ד אפשרות מסויימת לבאר דבריו, עם ראיות מהש"ס, וע"פ דברי מו"ר הנ"ל.

**אמנם** יש להדגיש שכשהתפילה לא בפני החולה, חשוב מאוד להזכיר שמו של החולה במדויק (בדר"כ עם שם אמו, כדהביאו רבים מהגמ' בשבת ס"ו ע"ב, והזוהר פרשת לך לך דף פ"ד - "והושיעה לבן אמתך", עיי"ש, ואכמ"ל) וידידי הרב משה חליוה הראה לי מכמה גדולים (מהם הגר"י אדלשטיין והגר"י גלינסקי זצוק"ל) שספרו על גאון הדורות רעק"א זיע"א, שפעם התפלל על חולה, ואמר שלא נענה, וביקש לבדוק אם אין טעות בשמות, והתברר שאכן טעה בהזכרת השם! אמנם אציין שבעת הנ"ל כשששאלתי למו"ר הגרמ"ש, שאלה דומה שהחסרתי שם בתפילה, לאדם שלא ידעתי שיש לו שני שמות, ואמר לי שאין זה לעיכובא, והזכיר את דברי הגמ', בזה, ומסתמא כוונתו דסוף סוף אחרי שפשטות הגמ' שא"צ אין זה לעיכובא, (ובנקודה זו יש דמיון למסקנת הרב הכותב, וכוון לדעת גדולים) ואין בזה סתירה לעובדה מרעק"א, כי רק מראה כמה חשיבות יש בהזכרת השם המדויק כדי שתתקבל תפילתו, מטעם המלאכים הממונים כנ"ל, ובדומה לאדם שלא יאמר פסוקי דזמרה, שיכול לעכב תפילתו לעלות למעלה מפני המקטרגים, כידוע מספר שערי אורה לרבינו יוסף גיקטליא מרבתינו הראשונים, והובא במטה משה ועוד (עייין היטב במ"ב סי' נ"ד סק"ה, לגבי חזור מעורכי המלחמה) אע"פ שודאי יצא ידי חובת

שהוא עומק דברי הגמ', בב"מ דף נ"ט ע"א דשערי אונאה לא ננעלו, ושם איתא מיד אח"כ בגמ', ד"הכל נפרע בידי שליח חוץ מאונאה" ו"ג' אין הפרגוד ננעל בפניהם" וא' מהם אונאה, וברש"י שם - "פרגוד - מחיצה שבין שכינה לצבא מרום, אינו ננעל - להפסיק ראייתן מן המקום, אלא תמיד רואה אותם עד שיפרע" עכ"ל, עיי"ש, ודו"ק]

**וא"כ** עלה בדיננו, דדברי הגמ' מיירי בפניו, ודברי זוהר שלא בפניו, והכל בא על מקומו בשלום, ואין כאן שום סתירה, וגם טעם החילוק בין בפניו לשלא בפניו מבואר, ואע"פ שכדי להעמיד אוקימתא זו בגמ' ובזוהר, צריך ראייה מהראשונים לכגון דא, אבל הנה אתא מהרי"ל דרב גובריה, וגילה לנו החילוק הזה, ברוחב דעתו, ע"פ דברי חז"ל המפורשים בגמ' בשבת, שחולה א"צ למלאכים שיסדרו תפילתו.

והנה פשוט שכוונתו של מהרי"ל, במה שהביא הפסוק דמרים, לגמ' בברכות, אף שלא הביא זאת, ואין נ"ל בזה דברי הרב הכותב, שנסתפק בזה, דאין שום טעם לומר שכוון מדעתו הגדולה לראיה מאותו פסוק שהגמ' הביאתו, בלי שזכר שיש גמ' כזו, ומה שנתקשה הרב הכותב למה הביא הפסוק בלא הגמ', אינה קו' כ"כ, דזה מצוי בראשונים דמביאים את עצם הדברים בלא המקור המפורש לזה בחז"ל, וברש"י בש"ס הוא מצוי מאוד, במקומות רבים, שמפרש דברים המפורשים בגמ' במקום אחר בלא לציין מקורם.

**אמנם** מה שלא הרחיב מהרי"ל לבאר החילוק הנ"ל, מה טעם החילוק בין בפניו, לשלא בפניו, בזה נוכל לתרץ כדברי הכותב, שנכתבו הדברים ע"י תלמידו בקצור, לפרט הנהגותיו והלכותיו, בלא לפרט תמיד

תפילה בתפילת שמונה עשרה, אפי' שביטל תקנת חכמים לומר פסוד"ז, ואכמ"ל בזה.

**ופעם** אחת כשהרציתי דברים אלו לפני הת"ח דפה בק"ק אופקים (בשעור שאחר מוסף בבית הכנסת קויתי, הנמסר גם ע"י אברכים) העירני הרב יעקב קמפה שליט"א, דלפי"ז כשלא מתפלל על חולה, אלא על ענין אחר, כגון על שדוך וכדו', גם בפניו יצטרך להזכיר שמו, כיון דאין המעלה של שכונה מראשותיו של חולה, ועיינתי בדבר, והפלא ופלא, הנה מצאתי שברש"י בברכות על הגמ' מקרא דמרים הנ"ל שם בדף ל"ד, הוסיף שני מילים על דברי הגמ' שאמרה בזה"ל - "כל המבקש רחמים על חבירו א"צ להזכיר שמו" כתב רש"י - "של חולה", אע"פ שהגמ' לא הזכירה מזה בדווקא, אלא בסתם - "המבקש רחמים על חבירו", למרות שהראיה ממרים, ושם היתה חולה, אבל היה מקום לומר שלא דווקא הוא, וטרח רש"י ללמדינו שדווקא הוא (ואע"פ שאפשר לומר בפשטות, שרש"י נתכוון ללמדך, שלא תטעה לומר שהכוונה שא"צ להזכיר שמו

של המתפלל, וכן נראה מהד"ה ברש"י שעליו נסובו דבריו, עיי"ש היטב, מ"מ מידי דבריו להדיא דמיירי בחולה, לא יצאנו, איך שלא נפרשם) והדברים מתאימים כפתור ופרח, עם כל הנ"ל, מפני שס"ל לרש"י הקדוש, דרך בחולה נאמרו הדברים שא"צ, כי שכונה מראשותיו, ולדברינו הוא רק בפניו, מהטעם שכתבנו, וכדברי מהרי"ל, וצדק הרב קמפה בהערתו.

**אמנם** זה עדיין יש לי מקום עיון, שלכאור' לפי"ז, כיון שבגמ' בסוטה איתא להדיא, שגם בצבור אין צריכים לעזרת המלאכים, ולכן אפשר להתפלל בכל לשון, כמו שהובא לעיל במוסגר, נמצא א"כ לפי"ז שצבור המתפללים על חולה ועל כל דבר ג"כ, לא בעינן להזכיר השם בדווקא, כיון שאין צריכים לעזרת המלאכים, וזה בכל ענין, לא רק בחולה, ולא רק בפניו, וחזרה למקומה הסברא הפשוטה שקמי שמיא הכל גליא, והעולם לא נהגו כן, ואולי רק לרווחא דמילתא עושים כן, או משום הסברא שכתב הגר"י רובין הנ"ל, דכך היא הצורה שמתפללין לפני מלך, וצ"ע בזה למעשה.

### ב) בענין חילול שבת על אדם שלא ינוק מבחינה נפשית

האחרונים, והביא מהאחרונים כמה נפק"מ ביניהם, ולכאור' לעיל שם בסוגי' בדף פ"ד ע"ב יש דין בגמ' שאפשר להביא ממנו ראיה לספיקו של הרה"כ, ואף שאינה ראיה מפורשת, אבל נראה שיש מקום לשמוע שזו הסברא שם.

**דאיתא** שם בביריתא דאם ננעלה דלת בפני תינוק שוברה ומוציאו, ומשמע בגמ' בצריכותא דעבדה שם מבור, דהוא משום דמיבעית, דעבדה הגמ' שם צריכותא מבור, דהו"א שיכול לשבת מהאי גיסא לעשות לו רעש שלא יבהל, וכך כתב רש"י שם שהוא

**במה** שכתב בגליון הנ"ל, הרב חיים פנחסוב שליט"א, בענין זה, יפה כתב וסידר הענין בטוב טעם ודעת, ובשיקול הדעת הנצרך לעניינים עדינים כגון אלו, ואבא רק בכמה הערות קצרות.

**א' -** במה שנסתפק אם מותר לחלל שבת גם בשביל שאדם לא ינוק מבחינה נפשית וירד ככל תפקודו, אף אם לא יהפוך לשוטה גמור, הנה הרב הכותב ציטט שם את הסוגי' בסוף יומא בדף פ"ה ע"א וע"ב הדנה במקור לפקוח נפש שדוחה שבת, ויש שם הרבה דרשות, והרה"כ הביא את שני הטעמים

בדעתו ושכלו, וממשיך שם דמשום הכי רוב משוגעים מזיקים בני אדם, כי אחר שהחולי נתגבר עליהם, יש לשדים ומזיקים כח לשלוט עליהם, רח"ל, עיי"ש בלשונו הזהב דברים נוראים, מכבשונו של קה"ק החת"ס, ומתוך דבריו למדנו כמה רצון הבורא בהיות האדם בדעת שלימה ונכונה כצורת אדם המתקנת, בדעת ובהשכל, וכך ישרה עליו גם להיפך כוחות הקדושה בס"ד, ואולי להיפך גם בחולי הנפשות היינו מדות שאינם מתקנות, כמש"כ הרמב"ם בהל' דעות יש בו משהו מסויים מדברים אלו, שיש בו יותר כח להזיק, אף שאין נראה כן במבט שטחי עפ"י רוב, וד"ל.

ג' - כתב בסו"ד בגדר מצות ת"ת דיש בה קולא על שאר המצוות, כיון שאין לה זמן קבוע, אלא כל הזמן כפי כוחו, ולכן כשאין לו יכולת לפי כוחו, הוא פטור ממצוה זו, מתו"ד נראה שמדבר בעיקר ממצות "והגית בו יומם ולילה", ויש להאיר בזה מדבריו היסודיים של רבינו הגדול הגר"י סלנטר זצ"ל, שכמדומה לי שאינם ידועים מספיק (ואברך יקר מקרובי משפחתי, הודה לי אחרי כמה שנים, משהראיתי לו דברים אלו) בספר אור ישראל אגרת כ"ז, שמייסד שם דיש שני עניינים במצות ת"ת, האחד נלמד מקרא ד"והגית בו יומם ולילה", והיינו שמחוייב ללמוד בכל עת שיכול, ואין לזה שום חיוב על לימוד מסוים, ומקיים מצוה בכל רגע גם בלמוד אגדה שאין לו נפק"מ בה לשום דין כמש"כ בספר נפש החיים, והענין השני הוא מצות ידיעת התורה הנלמדת מקרא ד"ושננתם" דדרשו בגמ' קידושין "שיהיו ד"ת מחודדים בפיך", ומדייק שם בגמ' וברש"י שכולל כל חלקי הבקיות והעיון, ומאריך שם לבאר שלשם קיום מצוה זו, נדרשים תנאים מיוחדים, ואין יוצא בה כי אם

מפני שהתינוק נבעת, והובא בפוסקים ומ"ב (כעת לא ראיתי בפנים) והנה לכא' לא מסתבר כ"כ שהתינוק יהפך לשוטה גמור, אם לא יפתחו לו הדלת, ובפרט שמדברים עמו מאחריה ומשחקים עמו, כמש"כ בגמ', שבכ"ז הותר, ובפשטות ינוק מזה מבחינה נפשית ברמה מסויימת, ולא מצינו הגבלה בגמ' ושו"ע שאם זה קרה חצי שעה לפני צאת השבת, זה יהיה אסור, והתירו מחמת זה איסור דאורייתא, "אע"ג דקא מכוין למיתבר בשיפי" היינו שצריך לנסרים, ולכא' הוא אפי' שינוק מפני זה מבחינה נפשית, ולא רק שיהפוך לשוטה גמור, ואיני בקיא מספיק במציאות כזאת ב"ה, להוכיח מה זה גורם, אך כך מיסתבר בפשוטו, ואולי הוא ראה לספק דמר, אם הותר לחלל שבת בשביל אדם שנפשו לא תשאר בשלימות הרגילה, וא"כ הוא ראה מגמ' מפורשת. [נוראיתי שהביא הכותב בהמשך שהפוסקים יודעים ע"פ הרפואה, שדברים שנראים פשוטים בסוף יכולים להגיע למצב של שוטה גמור, ואולי גם כאן הוא כן].

ב' - הזכיר כמה פעמים בתוך דבריו שאדם שוטה יכול לפעמים להזיק לאחרים ג"כ, וראיתי לציין בזה דבר מעניין מאוד, הנמצא בדבריו הקדושים של החת"ס בתשו' חלק יו"ד סי' ז', שם נשאל לגבי אדם שיש לו חולי הנכפה ל"ע, לעיתים, והוא חזן ותיק ושוחט מומחה, אם יכול לשמש בתפקידים אלו, ודן שם בגדר חולי זה, דרש"י כתב שהוא חולי ע"י שד, וברמב"ם מבואר שהוא חולי בטבע, מחמת רבוי הדם, ומרה שחורה ולבנה וכה"ג, ובתו"ד כתב שם שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ובאמת הוא משורש אחד, כי אין שדים ורוחות שולטים על צורת אדם השלימה, אלא על צורה החסירה היינו

שם מפורש דמצוה זו גדרה הוא להבא, ונדרש לו שנים רבות כדי לקנותה כראוי, עיי"ש היטב קרוב לסוף האגרת הזו, ולכן אין זה סותר למה שכתב הרב הכותב, דפשוט שמי שכרגע לא יכול ללמוד פטור מהמצוה כדין כל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים שפוטרתו מלמוד תורה (וכמש"כ הגר"א בשנות אליהו ריש פאה, דלאכול או לעסוק בדר"א הוא גם מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, שמפסיקים הלימוד בשבילם, והזכירו הרב הכותב בתו"ד) אבל אם מדברים על נזק עתידי ללימודו בגלל שנפשו נחלשת כמו שדן שם הרב הכותב, בזה יתכן שמצד מצות והגית היה מחוייב ללמוד כרגע, אבל באה מצות ושננתם ומחייבת אותו להפסיק כיון שבאופן זה לא יוכל לגדול בתורה כראוי, כך נראה מתוך דברי הגר"ס שם, ויש לעיין בדבריו למה לא יהיה מחוייב גם בשביל העתיד מצד מצות והגית ג"כ להפסיק למנוחה, ועיין.

**וכמובן** מה שהזכיר שם הרב הכותב במוסגר, שבעיות נפש כמובן אינם נובעות מהלימוד עצמו, שהתורה בעצמה משיבת נפש, וכו', אלא מלמוד בצורה לא נכונה, הם דברים נכונים ופשוטים, רק נציין ללשון נפלאה ברמב"ם הל' ע"ז המתאימים למאמרו של הרב הכותב כולו, והוא בדין שאין מתרפאין בד"ת, בפרק י"א הלכה י"ב וז"ל - "שאיין עושין דברי תורה רפאות גוף, ואינם אלא רפאות נפשות שנאמ' ויהיו חיים לנפשך".

בלמוד ש"ס ופוסקים שזה תכלית ידיעת התורה, ועיקר מה שמאריך שם הנוגע לעניינינו, שלשם קיום מצוה זו, רשאי לבלות זמן גם בחפוש אחר רב שיכול ללמוד דרך העיון כראוי, ולהשקיע זמן רב בלמוד דרך החריפות והפלפול, כדי שיהיה מוכשר לדעת ללמוד ויוכל לעיין כראוי, עד שיוכל להוציא הלכה למעשה מתוך הש"ס והפוסקים שזה תכלית ידיעת התורה (ודבר זה שכתב הגר"ס הוא היסוד בהלכה, והמקור בתורה בקרא דושננתם, לצורת הלימוד בישיבות הקדושות, שמלמדים שנים כיצד ללמוד כראוי, ולדעת לעיין וכדו', ואח"כ יכול האדם לצאת בהמשך השנים עם כלים אלו ולרכוש לו ידיעת התורה רחבה בבקיאות ועיון עד הלכה למעשה, כאשר כתב הסטייפלר כמדומה באחת האגרות הראשונות בקריינא דאגרתא) וכותב שם גם בתו"ד, שלשם מצוה זו של ידיעת התורה צריך האדם לעיתים לזמני מנוחה ושינה לפי הנצרך לפי טבעו, כדי שיהיה לבו ומוחו פנויים לעיין בתורה כראוי, כל אלו דברים שלשם קיום המצוה של "והגית" לא נצרכים, עכת"ד שם.

**ובפשטות** כוונתו במה שכתב שם, שלשם מצות והגית, לא צריך מנוחה וכו', ודאי שזה לא יתכן כי אין אדם יכול במציאות ללמוד ללא הפסקה, רק כוונתו שגם כשאדם עייף וכדו', יכול ללמוד עדיין ממצות ת"ת דוהגית, אבל לשם מצות ושננת, כשיודע שבטווח העתידי יזיק לו, ולא יגדל כראוי באופן כזה בקביעות, חייב להניח כדי שיגדל כראוי בידיעת התורה, כמו שמגדיר

### ג] בענין דינים העולים ממעשה דבר קמצא

**ראשית** יישר כח על הדברים הנפלאים המלאים בחריפות, בסברות מקוריות, ומתובלים בכמה הערות מוסריות להלכה ולמעשה, מתוך המעשה המוכר

**הערה** קצרה במה שכתב הרב שרון שרפי שליט"א, בגליון י"ב (לחודש תמוז) בעניינים הלכתיים העולים ממעשה דבר קמצא -

תפסו עליו בזה, ומה ששייכו זאת לענוה, הוא קשה ג"כ בלא"ה, ונאמרו בו תירוצים, ואפשר שבאמת אין הלכה כמותו בכל מה שאמר ר' זכריה ללמוד ממנה למקום אחר, רק להוציא דברי מוסר מהגמ' ככל דברי חז"ל, אבל להלכה לא קבלו חכמים מה שאמר, ודו"ק.

ומה שדן שם באריכות להזמין אנשים שאינם שומרי תו"מ כשיסעו בשבת, ותמה על המתירים בזה, הנה מחד גיסא ידועים דברי החזו"א בענין לפני עיור בזה, שפעמים יוליד שנאה גדולה וכו' שעדיף לא ליכשל בה, והובאו בפוסקי זמנינו על הרמ"א בהל' נטילת ידים גבי להביא מאכל למי שלא נטל ידיו, אך לאידך גיסא הוא דבר עדין שמסור לגדולים להכריע בו, בפרט בחלול שבת בפרהסיא, שהרבה פוסקים דנו בשאלות כאלו, וידוע לי על פוסקים שהתירו במקרים מסויימים לדחות ברית מילה ליום ראשון! בחשש קרוב לודאי שיבואו קרובי משפחה בשבת לברית עם רכב, אפי' שלא יזמינו אותם! ולא כתבתי שמותם, כי לא כל הפרטים זכורים לי כעת, וגם זה חידוש שצריך לשאלת רב, לפי המקום והשעה, ורק כתבתי להראות חומר הענין של הזמנה כזאת, שכרוך בה חשש חלול השם וחלול שבת.

לכולנו מהגמ' בגיטין דאגדת החורבן, מהם הפשט הנפלא בחרם דר' גרשום, שמקורו במעשה דבר קמצא, מה שהקשה עליו בקושיות נכונות, ותי' פשט נחמד דחשש שיתגלגל מזה, חורבן בתי כנסיות מעט, בדומה לחורבן ביהמ"ק, ואולי יש ללמוד מזה ג"כ לתקופתנו אנו, שניזהר מדיבורי חול ודברים בטלים בבתי כנסיות, כפי ההלכה בשו"ע, שלא נהיה גרמא בעקיפין ח"ו לסגירת בתי כנסיות, שהוא כמובן גזירה משמים הנעשית ע"י שלוחי המקום בדמות הנגיף והמסתעף ממנו.

רק אעיר על מה שהקשה על הרמב"ן (שהוכיח שם הרב הכותב דהח"ח והחזו"א לא פסקו כמותו) איך יבאר הסוגי' דבר קמצא דחששו מלפני עיור, דיאמרו מטיל מום בקדשים יהרג, הנה לא על על הרמב"ן תלונתו, דאין שום רמז בגמ' ללפני עיור, ואין אדונינו הרמב"ן מחוייב להסביר את הגמ' כמו שהסבירה ר' אלחנן וסרמן, שהוא שייך לפרשת לפני עיור, ואפשר לפרשה מחשש חילול השם או מכל טעם אחר, ושערי פשט לא ננעלו, וככלל מעשה זה טעון הבנה מאוד אשר כל לומד הגמ' הזו בט"ב מתקשה בו, איך טען ר' זכריה סברות כאלו, כשכל כלל ישראל עמד על כף המאזנים, ובסוף גם חורבן ביהמ"ק, ואין לנו בזה זכות דבור כלל, לולא שחז"ל הקדושים



מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנרוב

פתח-תקוה

## בענין בישול אחר אפיה

אלא כל הנידון הוא בכלי שני, שאת מה ש'אסר' ה'יש מי שאומר' - 'מתירין' השאר, וכלי ראשון לא הוזכר כאן. וכך הבין הרמ"א ולכן כשהוסיף הרמ"א את המילה 'אפילו' הוסיף ביאור 'בכלי שני', וכתב שיש מתירים אף בכלי ראשון. אולם השו"ע לא פסק להיתרא אלא בכלי שני. ואם כי אפשר לומר שהיש מתירים חוזר גם על תחלת הסעיף על עצם דין בישול אחר אפיה - מ"מ אם לא גורסים 'אפילו' - אין שום הכרח לומר כן, וא"א לומר שדעת השו"ע היא להתיר בכלי ראשון, משום שאפשר שפיר לומר דקאי רק אכלי שני וכנ"ל.

**ועוד** ראייה ברורה לזה שהרי בב"י לא הביא מי שמתיר בכלי ראשון אלא ראב"ה, אולם שא"ר שהביא שם אוסרים בכלי ראשון, ולא שייך לומר בזה 'יש מתירים' בלשון רבים, אלא ודאי כוונתו לכלי שני שבזה יש עוד ראשונים שמתירים כמובא בב"י וע"ז שייך לומר ויש 'מתירים', ודוק.

**וא"כ** נמצא שדעת השו"ע להתיר אפיה אחר בישול ולהיפך בכלי שני, אולם בכלי ראשון נראה שהשו"ע לא מיירי, ואפשר משום שהמנהג הרווח הוא לתת פת בכלי שני ולא בכלי ראשון, ולכן לא הכריע בזה.

**אולם** מ"מ נראה שלמעשה העיקר להתיר אף בכלי ראשון וזאת משום שאע"פ שראשונים רבים ס"ל כיראים ומהם הסמ"ג, הסמ"ק, ר"פ, הגמ"י והטור, וכן שה"ל

עבור הקובץ החשוב 'מנורה בדרום',

**בגליון** אב תש"פ דן הרב יצחק ירחי שליט"א בענין אפיה אחר בישול ולהיפך ובסוף דבריו הביא שבשו"ע בדפוס הקדום איתא 'ואסר' במקום 'ואסור', וכתב שלפ"ז השו"ע ס"ל דלא כהיראים ומתיר אף בכלי ראשון. וסיים שלמעשה יש לחוש בכלי ראשון לגירסאות שגרסו 'ואסור' ע"ש.

**אולם** יש להעיר בתרתי; חדא שלאחר שהתברר שהגירסא בדפוס ראשון של השו"ע 'ואסר' - מה שייך לחוש לגירסאות האחרות, הרי זה ודאי ט"ס, דהא אף אחד לא הגיה כן מעצמו מדעת, וגם אין אפשרות לאף אחד להגיה כן מדעתו, דהא אין זו [הגירסא 'ואסר'] טעות המוכחת כדי שיבא משהו לאחר מכן ויגיה 'ואסור', וכיון שמתחת ידי השו"ע יצאה הגירסא 'ואסר' - ודאי שא"צ לחוש לגירסא אחרת.

**אולם** בעצם דיוקו - יש לידע שיש עוד שינוי 'קל' בדפוס ראשון והוא המילה 'אפילו'; דלפנינו הנוסח הוא יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול 'ואסור' לתת פת 'אפילו' בכלי שני שהיס"ב ויש מתירין. וכתב הרמ"א 'בכלי שני' וכו'. אולם בדפוס ראשון של השו"ע איתא 'ואסר' לתת פת 'בכלי שני' שהיס"ב ויש מתירין ע"כ. ולפ"ז השו"ע לא מיירי כלל בכלי ראשון

חויב כלל שהרי נאכל מתוך בישולה וכו', וחלוט סתם דיכמות וכו' חלה שחולטין אותה מעט ונותנין אותה בתנור וקרמו פניה וכו' עי"ש. ובר' דוד מבואר יותר וז"ל שחלוט אם נגמר בישולו בחליטה וכו' ודאי שאין בו תורת לחם וכו' אע"פ שחוזרין ואופין אותו בתנור וכו' שבשלו ואח"כ אפאו דין בישול יש בו שאין אופין על האפוי ואין מבשלין על המבושל עי"ש. ומבואר דפליג על היראים וס"ל שאין אפיה אחר בישול וממילא ס"ל שאין בישול אחר אפיה דהא כתב היראים שחדא סברא היא והביא ראיה מהגמ' הנ"ל, והרמב"ן וסיעתו הביאו ראיה מגמ' זו להיפך.

**ונראה** פשוט שהראשונים דס"ל שאין בישול אחר בישול כשהתבשל כמאב"ד מכ"ש שס"ל שאין בישול אחר אפיה ולהיפך, דאם בדבר שלא היה ראוי לאכילה אלא בדוחק ס"ל שאין בישול אחר בישול, כ"ש בדבר שראוי לאכילה לגמרי ורק מוסיף בו שבח אחר של אפיה וכד' שאין בזה איסור כלל. והראשונים הנ"ל הם הרמב"ן, ר' יונה הרשב"א והר"ן שהביא הב"י בס' רנ"ג. ויש להוסיף שכ"ד הרא"ה שהובא במיוחס לר"ן בדף מ' ע"ב, וכ"ד הריטב"א בדף י"ח ע"ב ול"ז ע"א עי"ש. ובאמת שהרמב"ן והר"ן לשיטתייהו וכנ"ל. אולם להאמור ניתן להוסיף גם את ר' יונה, הרשב"א והרא"ה והריטב"א שבודאי ס"ל שאין בישול אחר אפיה ולהיפך.

**ועוד** הבחנה חשובה יש בסוגיא זו, והיא שהמתבונן יראה שכל הראשונים שהעתיקו את דברי היראים - לא הזכירו מדברי ראב"ה, ונראה שלא ראו דבריו, והעתיקו בשתיקה את דברי היראים, אבל אין זה נקרא שהכריעו כן נגד ראב"ה, ולכן אין

סוסי' פ"ו והאהל מועד דרך ג' נתיב ט' - מ"מ מצאנו חברים רבים לראב"ה, ודלא כפי שחשבו הפוסקים שהוא דעת יחיד, וכך היה מנהג הספרדים מקדמת דנא וכפי שנבאר בס"ד;

**הנה** השלה"ג לדף קמ"ה כתב שהמרדכי כתב בשם ראב"ה, רוקח ור' אברהם בן אפרים שאין בישול אחר אפיה עי"ש. ולפנינו ליתא במרדכי. אולם איתא בספר הרוקח בס' ס"ו וז"ל פת בקערה שנותן בו תבשיל אע"פ שמרככו אינו נראה בישול ומותר ע"כ. ונראה מדבריו שלא מדין כלי שני אתי עלה אלא דס"ל שאין בישול אחר אפיה, והוא ז"ל לעיל מיניה כתב שעירוי הוי ככלי ראשון ואעפ"כ מבואר מדבריו הכא דשרי בכל גווני, ומבואר דלית ליה סברת היראים. ובפסקי רקאנטי ס' קט"ז הביא דברי היראים וכתב והר' אברהם בר' אפרים כתב דמותר ע"כ. וזה ממש כמו שהביא שלה"ג בשמם. גם מהר"ה או"ז בתשובה בס' קפ"ט כתב ומעתה קי"ל דאין בישול אחר אפיה ומותר ליתן בשבת פת אפויה לתוך תבשיל רותח לכל הפחות בכלי שני ודלא כר"א ממיץ זצ"ל שאסר מטעם דקי"ל כר' יוסי ואפילו בכלי שני אסר כאשר כתבו בשמו אבא מרי ז"ל וסה"מ ע"כ. וכ"כ עוד בסוסי' רי"ח וז"ל ולפ"ז היינו יכולים לומר דאפילו לר' יוסי כי היכי דאין בישול אחר בישול וכו' ה"נ אין בישול אחר אפיה לענין שבת וכן לענין חלה שאם בישל את האפוי חייב בחלה וכו' עי"ש. וכ"ד הרמב"ן, ר' דוד ור"ן בפסחים ל"ח שכתבו ליישב את סתירת הסוגיות האם חלטיה והדר אפיה חייב בחלה או לא. וז"ל הרמב"ן במלחמות בדף י"א ע"ב דחלוט של בעלי בתים היינו חלה שנותנין אותה במשרת לתוך המים ומתבשלת כל צרכה וכו' ואפילו אופין אותה שוב אין לה



השלה"ג [שמוצאו מספרד] כתב וז"ל והכי נהוג עלמא לתת אפוי בכלי ראשון ושני אפילו היד סולדת בה ואין נזהרים בזה כלל ע"כ. וכן העיד הכנה"ג שהמנהג שמערים מרק על פת עי"ש. וכן העיד המט"י שנותנים פת לכלי ראשון עי"ש. ובודאי שהיה כן המנהג בספרד עפ"י הראשונים הנ"ל ולא חשו לדברי היראים, וגם באשכנז נחלקו כמה ראשונים על היראים וכנ"ל, ולכן העיקר לדידן להקל בזה אף בכלי ראשון.

משקלם גדול כ"כ. ולעומת זאת הראשונים דס"ל כראבי"ה הם עצמאיים ולא תלויים זה בזה; מהר"ח או"ז חלק מעצמו על היראים ועל אביו ועל הסמ"ג. הרוקח ס"ל שמותר. ר' אברהם בר' אפרים כנ"ל. וכן הרמב"ן וסיעתו כנ"ל. וכן הראשונים דס"ל שאין בישול לאחר כמאב"ד הם סברא בפני עצמה. וא"כ יש לנו יותר דעות המתירות מאשר אוסרות שהם כחדא דעה חשיבי.

ופוסקי הספרדים העידו שכך המנהג;





מכתב ז'

הרב ירמיהו סימן טוב

## בגדר תענית ט' באב

התענית, לענין כל גופו בצונן. ויעויין בהמשך איך ליישב זה ע"פ דברי.)

**אמנם**, לולי דמיסתפינא, יש להציע דרך חדשה בהכנת דבריהם של המנ"ח והגרי"ז, ע"ד האפשר. דיש לחקור בתקנת תענית דת"ב, (ובפרט אליבא דהגליון). במה שאמרו שיש בו שני דינים חלוקים, דין התענית, ודין האבילות. האם הכוונה שתיקנו, שיש בו בת"ב דין התענית, ועוד, דיש בו דין האבילות, היינו שאם לא קיים, עבר על דין תענית המקורית, או על דין אבל המקורי. או דתקנת ת"ב, הוי תקנה חדשה, ושמה היא, תקנת תענית תשעה באב, רק דאמרי', דכל דתקון רבנן כעין דאז' תקון, והכוונה, שכשרבנן מתקנים, הם מתקנים לפי שורש מסוים, שמצינו כבר במקום אחר (בין אם הוא מדברי תורה ובין אם הוא רק אסמכתא ומד"ק). ולעולם, כשעובר, עובר על הדין דת"ב, ולא על הדין מקורי, שממנו למדו, שהוא רק שורש וסיבה לתקנה החדשה. והנה כשנבוא לדון נמצא, דאם לפי הצד הא', מה שייך לחלק דבדינים מסויימים שוה ליו"כ, או לאבל, ובאחרים לא שווה, דלהכל היה צריך לדונו כיו"כ וכאבל. ומצינו בגמ' ובראשונים, בדבריהם, הרבה חילוקים, שיש ביניהם, היינו דת"ב לא דמיא ממש בדנינו לא ליו"כ ולא לאבל. ובנוסף י"ל מסברא, דלאיזה תועלת תיקנו איסור על

במה שכתב מו"ח הרה"ג ר"ש שרפי שליט"א במאמרו בגליון הקודם אמרתי להעיר כמה הערות.

**א.** במה שכתב, דלשיטת המנ"ח והגרי"ז<sup>א</sup>, רחיצה סיכה נעילת הסנדל ותה"מ, איסורים משתי סיבות, ועובר על שני איסורים. הנה יש להעיר, דמלבד שאינו מוכרח לומר כן בדבריהם, שעוברים על שני איסורים, אלא רק כוונתם לומר, שתקנת ת"ב נתקנה מתרי טעמי. (ואולי אף יש קצת להוכיח דכן הוא, דהמעין בדברי הגרי"ז יראה דעפ"י דבריו רצה ליישב קושיית התוס' בפסחים (נ"ה). שהקשה דאף בלא הא דר"א, איצטריך למימר קולי קולי קתני, ומשום הא, דכל גופו בצונן, דגם אסור בת"ב, משא"כ בת"צ, כדאמרי' בגמ' תענית. וע"ז קאי דבריו, דבלא הא דר"א לא שייך לומר כן, משום די"ל דהא דאסירי כל גופו בצונן, הוא מדין אבל, ובאמת, מצד דין תענית, שוה ת"ב לת"צ, ובהלכות האבילות שבת"ב לא קא מיירי, ורק משום הא דר"א, דחזינן דמדין התענית דיו"כ, אסור אף להושיט, הקשתה הגמ', דלא דמיא דין תענית דת"ב לת"צ. ולכאז' אי אמרי' דלמעשה, עובר בשני איסורים, נמצא דרחיצת כל גופו בצונן, שוב אסירא מדין תענית, וא"כ אף בלא הא דר"א דאוסר אף מקצת גופו, צ"ל קולי קולי קתני, דבאמת ת"ב ות"צ אינן שווין, גם בדיני

<sup>א.</sup> יש לציין דכדברים האלו כתבו גם בשו"ת אב"נ או"ח תכ"ו וכן בס' עמק ברכה.

כל גופו בחמין שהוא אסור מטעם דין התענית. ולדברינו שפיר, דבאמת ברחיצה, איכא תרי שורשים לשני דינים שונים, דכל גופו, אסירא רק מטעם אבילות כדאמרן, ולהושיט אצבעו אסור, רק מטעם יו"כ, כדכתבו המנ"ח והגרי"ז, ולא ק' מידי.

**ב.** במה שכתב להקשות, מדברי התוס' במגילה, יש להעיר. דידועה שיטת הרמב"ן ועוד, דמדברי קבלה כל הצומות שווים, וכל דתקון רבנן כעין דאו' ואסורים בכל העינויים, וכן, לענין שפוסק לאכול מבעוד יום. רק דבזמן שיש שמד ויש שלום, דתלוי ברצו ולא רצו, אמרינן דלגבי ת"ב החמירו, וחייבו מדרבנן להתענות עם העינויים, וכן מבעוד יום, ושאר צומות לא. והוא דלא כדברי הגיליון, דמדברי קבלה אסור רק באכילה ושתייה ואח"כ הוסיפו שאר עינויים. וא"כ, לפי דברי הרמב"ן אין הבדל בין אכילה ושתייה, לשאר עינויים כלל, בין ביש שמד ובין באין שמד. והנה, המעיין בדברי המנח"ח שם בתחילת הסימן, יראה, דנקט להלכה כשיטת הרמב"ן ושאר הראשונים. שכתב שם לבאר דברי הרמב"ם שפוסק דבין השמשות דת"ב אסור, והקשה המ"מ שם, דהא ספק דרבנן לקולא. ומיישב, כמו שכתב בטורי אבן וז"ל: "ונראה הטעם ע"פ המבואר בראשונים, דת"ב היום ג"כ במנהגא תליא מילתא, דבזמן שאין שלום וכו'... והנה בזמן שמד ח"ו, התענית מד"ק וד"ק כד"ת דמי, א"כ ביה"ש שלו אסור דהוי כמו ספק תורה. א"כ, אף בזמן שאין שמד מ"מ, קבלו עליהם כחומר ד"ק. ע"כ הוי ביה"ש שלו אסור." עכ"ל. ומדכתב דביש שמד דאסור מד"ק ביה"ש שלו אסור, מוכח דס"ל כהרמב"ן, דמד"ק הצומות מתחילים מהלילה. דאי כהגיליון מד"ק אסור רק מצפרא ומה שייך לאסור בין השמשות.

איסור. וכמו שהקשה כבר בקרן אורה, לשיטת הרמב"ן דכל התעניות שוין ליוה"כ לכל דיניהם, אמאי איצטריך לדיני אבילות בד' עינויין. ויעויין שם, שכתב דלדעת הרמב"ם, (כך למד דס"ל כהגליון), שפיר, דאכילה ושתייה, אסרו רק מטעם תענית, ושאר עינויים, רק מטעם אבילות. ומדוקדק מאוד דלא מצינו בגמ' דהד' עינויין אסירי, משום תענית דיו"כ, אלא רק שווים בדיניהם, משא"כ לגבי אבל דאמרי' בגמ' תענית (יג.) כל שהוא משום אבל, כגון ת"ב ואבל, דמשמע שהרחיצה אסורה מטעם האבילות. וא"כ אפשר לומר בתרי אנפין, או כדברי הקרן אורה, דבאמת בת"ב אין איסורים שבאים מתרי טעמי. (והמעייין טובא בדברי הגרי"ז, יראה דמדוקדק כן בדבריו, כהקרן אורה. דהוא איירי רק לענין הרחיצה, ובאמת, אפשר לחלק הרחיצה, שיש בו שני שורשים שונים, (והוא נפק"מ רק לטעם התקנה ותו לא כדאמרן), משא"כ בשאר עינויין, דלא איירי בהם כלל, ולא כתב דכל הד' עינויים אסורים מתרי טעמי.) אמנם, בדברי המנ"ח, כן מוזכר כך, ול' "דכל הד' עינויין חוץ ממה שאסורים מטעם האבילות אסורים נמי מטעם שהשוו התענית ליוה"כ". הרי שאסורים מתרי טעמי, וא"כ צ"ל דלא ס"ל ממש כהקרן אורה אלא באופן אחר, דאף שיש דינים מקבילים, מ"מ שייך למימר, שיהיה בהם תרי שורשים מקבילים. כיון דסוף סוף, הוי רק השורש והמלמד, ובין כך ובין כך הוי רק דין ואיסור אחד דת"ב. ולפי"ז לא קשה נמי, מה שהביא מו"ח מלשון הגרי"ז, שכתב דגזרו דין אבילות, נוסף על דין תענית שגזרו, אף שבדברי הגרי"ז, לא מצאתי שכתב שגזרו, אלא כתב, שבלא הא דר"א, דאסר גם מקצת גופו, לא שייך להקשות אברייא, כיון שכל גופו בצונן הוא רק מטעם אבילות ודין זה הוא נוסף על דין

יח: יעויי"ש). ורבי בזמן של אין שלום ואין שמד היה, לכן לא צם ולא הוא מבטל דברי חבירו, אמנם גם לשיטתם ק' דעכ"פ אמרי' שם בגמ', דאעפ"כ ת"ב חמיר טפי, ומשמע דתיקנו תקנה חדשה, דאף בלא רצו מתענין, ומדרבנן, וא"כ מצד תקנה זו יוקשה שוב, דאיך ביטלה רבי.

**והנה**, יעויין בביאור הגר"א, או"ח תק"ן ס"ב. שכתב וז"ל "שבימיו של רבי נחו ישראל מהצרות, כידוע בש"ס, וכמו שכתבו הגאונים." וא"כ, אף אי נימא דתקנה בתרא זו, תיקנוה מיד לאחר החורבן, וכדמשמע בפשיטות מהגמ' שם, דאמרי' - "משום דהוכפלו בו הצרות", וכמבואר שם דהיינו חורבן בית שני, ורבי היה דור רביעי לתנאים שלאחר החורבן, מ"מ חשבתי לומר ע"פ דברי הגאון ליישב, דכיון דמיד לאחר החורבן היה עת שמד, ופשוט, והתענית היה חיוב מדברי קבלה, נמצא דהעת הראשונה שיחול התקנה בתרא, הוא מימי רבי, שאז פסק השמד, וכידוע שרבי היה מקושר עם אנטונינוס, וביטל הרבה גזירות. אשר ע"כ שייך לתרץ שפיר כמו שתירץ מו"ח שאכתי לא פשטה גזירה זו כלל ויכל לבטלה.

**אך** נראה, דביאור זה לא יעלה יפה כ"כ אליבא דהגליון, דמד"ק חייבים רק לצום מצפרא, ולאחר החורבן הוסיפו שאר עינויין. דא"כ לפי החשבון, תוספת זו חלה ויושמה בפועל, כבר משעת החורבן. דמד"ק אכילה ושתיה מצפרא כתענית יחיד, ומדרבנן מבעוד יום עם שאר עינויים כתענית ציבור. וא"כ לא שייך לומר דלא פשטה, דאליבא דהגליון רצה לבטל משאר עינויים, והם גופא, כבר הונהגו ד' דורות שמהחורבן עד רבי, ומה"ת לומר שבדק ומצא שלא פשטה כלשון הרמב"ם.

ואשר ע"כ, אם כנים הדברים לכאורה לא קשיא מידי. דלהרמב"ן לעולם כל הה' עינויין שווין בחומרתן. ולא שייך לומר דאכילה ושתיה חמירא טפי. ומיושב שפיר.

**אך** בר מין דין יש להקשות טובא. דאף אי נימא דכן סב"ל להמנח"ח כדברי הגליון הנ"ל, מ"מ איך שייך למימר דפשוט, שאכילה ושתיה שהיא תקנה מוקדמת יותר, חמורה מתקנת שאר עינויים, שהם תקנה יותר מאוחרת. הא זה ודאי, דאנן איי' בזמן של אין שלום ואין שמד, ואז ודאי דגם האכילה והשתיה לא מד"ק ולא מתקנה מוקדמת, אלא רק מתקנה בתרא. וא"כ, שוב בזמן כזה כל האיסורים שווים, ואין איסור אחד חמור מהשני, משום דהוי תקנה חדשה.

**ובאמת** שהוא פלא גדול, וצ"ע בדברי התוס'. דבתוס' הקודם שם, בד"ה ורחץ. הקשה אהא דרחץ רבי ב"ז בתמוז, דהוי ליה גם לאכול, משום דבאין שלום ואין שמד, ברצו תליא. ותירץ מה שתירץ. ומבואר מדבריו והוא פשוט דרבי בזמן של אין שמד היה, וכמש"כ כל הראשונים, וא"כ צ"ע מה הקשה בדיבור שאח"כ, דאין ב"ד יכול לבטל דברי חברו. הא תקנה קמא לא נתקנה לזמן כזה באופן של חיוב וכמו שתירצו על קושיא זו כל הראשונים, דלא הוי עקירה. ועוד דתוס' גופא כתבו שהיה יכול לאכול ב"ז תמוז מהאי טעמא, וצ"ע.

**ג.** במה שכתב בהערה ד', בענין אין ב"ד יכול לבטל דברי חבירו. הנה קושתו זו קשה, בין לפי התירוצ' דהגליון, ובין לתירוצ' שאר הראשונים (רמב"ן, ריטב"א וכו'), שהקשו נמי קושיא זו דתוס' דאיך רבי יכל לבטל צום דת"ב הא אין ב"ד יכול לבטל וכו'. ותירצו, דכיון דמעיקר התקנה דדברי קבלה, בזמן של אין שלום ואין שמד, ברצו ולא רצו תליא מילתא, (כדברי הגמ' בר"ה

**ובמה** שכתב בביאורו השני, דכיון דהוי תוספת יכל לבטל. הנה המעיין בדברי האחרונים על התוס' הנ"ל. יראה, שכתבו בביאורו כעין זה. דיעויין במהר"ץ חיות. שהקשה על תירוץ התוס' הנ"ל, מריש מגילה דמקשינן איך בני הכפרים תיקנו להם קריאה לא בזמנה הא אין ב"ד וכו', ושם לא עקרו לגמרי, דשאר דיני הפורים בזמן, ובכ"ז חשיב עקירה, (ויש לציין, דקושייתו לא קאי לפי התוספת של הגליון). ומחלק, דמגילה גבי פורים, הוי עיקר התקנה. משא"כ כאן דרצה לעקור רק החומרא שיש בו יותר משאר תעניות. ויעויין נמי בשו"ת אג"מ (אבה"ע סי' ט'), שדן בזה ומביא מהחכמת שלמה, שעקירה במקצת לא הוי עקירה, וראייתו מתוס' דידן, וכדברי המהר"ץ חיות, וחולק עליו שם וראייתו מגמ' מגילה הנ"ל, (ופלא שלא ראה את דברי המהר"ץ חיות מה שביאר בזה שפיר, ומסתברא דלא ניחא ליה בהא). וכותב שהעיקר בתוס' כדברי הגליון, ולא הוי עקירה מקצתה כיון שעל חומרות ת"ב לא היה מנין של ב"ד, ולא חשיב עקירה כלל, ומשמע מדבריו דכל מה שהוצרכנו לדברי הגליון, הוא כדי שלא נימא דמקצת עקירה לא חשיבה, ועוד משמע מדבריו דאף דהוי תוספת על תקנה קדומה אין יכול לבטל התוספת (מהא דע"ז ל"ו).

**ועוד** יש להעיר בזה קצת, דלכאור', לא חשיב רק תוספת לתקנה קדומה, דהא אמרי' בגמ' ר"ה (י"ח:) דבזמן המשנה היו שולחים שליחים על ת"ב, וע"ז אמרי' בגמ', דאף דלשאר צומות לא שלחו שליחים, משום דבזמן המשנה אין שלום ואין שמד היה וברצו ולא רצו תליא, מ"מ בת"ב שלחו שליחים, ומשום דתיקנו תקנה חדשה, לצום בו אע"פ שאין שמד ואין רוצים, וזמן זה הוא זמן כתיבת המשנה היינו בימיו של רבי,

וכדאמרן. וע"כ נמצא דבזמן זה, כל הת"ב הוא תקנה אחת חדשה מדרבנן, ולא הוי רק תוספת לתקנה ישנה, דבזמן כזה אין חיוב מתקנה קמא, וא"כ במה הוי תוספת, ושוב יוקשה דאיך ביטל, ובפרט שרבי גופא גם היה בזמן כזה.

**ולולי** דמיסתפינא אולי אפשר ליישב קושיא זו. דבגמ' שם לא מוזכר להדיא מתי נתקן התקנה דחייבים לצום אף בלא רצו. ואי נימא שהתקנה נתקנה בזמן כזה שרבי יכל לבטלה, והיינו בדורו, שוב לא יוקשה, ומן ההיגיון יש לכאורה לומר כן, דהא לאחר החורבן ממש הא לא הוצרכו לתקנה זו כדי לצום, דהא מדברי קבלה חזר החיוב מיד לאחר חורבן שני, דאין שלום ויש שמד הוה, ויותר מסתבר שלאחר שעול הגזירות פחתו קצת, קיבלו עליהם החכמים שבאותו דור, לתקן חיוב חדש מדרבנן, ורבי רוח אחרת הייתה עימו, לא להחמיר. ולא קיבלו שאר החכמים דבריו, כדאמרי' במגילה ה.: ואולי יש קצת סעד לומר כן, מלשון הריטב"א במגילה שם. וז"ל: "וחכמים לא הודו לו בזה, לפי שהוכפלו בו הצרות, ואין ראוי לנו להקל בו, אע"פ שאפשר כן מגזירת הנביאים ברצו, אלא שישראל חסידים לא רצו להקל בו מטעם זה ולפיכך היו שלוחים יוצאים בו וכו'". דמשמע מינה דהא שלא הודו לו היינו הא דהוכפלו בו הצרות. וכן מבואר מתחילת דבריו, שמעמיד הקושיא דתוס', אתקנה בתרא, דאיך ביטלה רבי וע"ז כותב דבריו הנ"ל.

**ד.** במה שכתב בקושייתו השניה, דמדברי הריטב"א מבואר, דגם להושיט אצבעו במים בת"ב, אסורה מדין אבילות. יש להעיר, דאף שמצינו שיטה זו בעוד ראשונים, המעיין בדבריהם יראה, דמה שכתבו כן, הוא משום שהוכרחו לפרש כך לפי ביאורם בכל במהלך

ואמרי' דכל דתקון רבנן כעין תיקנו, היינו שרק לפי מה שמצינו אפשר לתקן, ואם לא מצינו, לא אמרי' דתיקנו המצאה חדשה שנקראת ת"ב. ועל דינים אלה הנידון הוא האם נתקן מדיני התענית או מדיני האבילות, כיון שמצינו בגמ' שתיקנו בו, גם דיני תענית, וגם דיני אבילות. אך לא מצינו תענית שאין בו שום דינים מדיני התענית, (לכה"פ באכילה ושתייה).

ב. ביותר יש להקשות, דהא מצינו בגמ' בכמה מקומות, (תענית יא: יב: פסחים נד:) "אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב" ויעוי"ש בראשונים דהיינו דבבבל לא היו מתקנים על הגשמים ת"צ החמורים מתע"י, בד' עינויין, ובצום מצפרא. ומדאמרי' "אלא תשעה באב" - מוכרחים לומר דת"ב דין ת"צ יש בו. ואמרי' שם "דרש רבא עוברות ומיניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביוה"כ" ויעויין ברא"ש סוף תענית, דמשמע דתליא בהא דשמואל, ואל"כ דיש בו דיני תענית, לענין מה חשיב כת"צ, הא גם אכילה ושתייה נאסרו מדין אבילות, ומה"ת להחמיר גבי עוברות ומיניקות, אלא ודאי כדאמרן דגם בדיני יש בו דינים שנאסרו מדין תענית, ועוד נמי דינים שנאסרו מדין אבילות<sup>7</sup>.

ג. ועוד יש להעיר, דאם כן הוא, דאין בו דין שהוא מדיני התענית, קצת יוקשה בחשבון הדברים. דהא בזמן שיש שמד, דאסירי רק

הגמ' שם, דאמרי' כל שהוא משום אבל כגון ת"ב ואבל, היינו דס"ל דאבל דמיא לת"ב לגמרי, גם בהא דאסור להושיט אצבעו, דאם שוין משמע שוין לכול, ולא מסתבר ליה דחולק אהא דר"א. ומימלא בקושיית הגמ', מוכן במנודה וכן באבל, הקושיא היא על אבל. אך יעויין ברש"י, דלא פירש כן, אלא הקושיא היא מת"צ. ומימלא גם בשיטת רפרם ב"פ, ס"ל דאבל מותר במקצת גופו בצונן, משא"כ בת"ב, ולא אי"י גבי מקצת גופו ולא דמיא ממש אבל ות"ב, וס"ל לרפרם ב"פ כר"א. או דבאמת לא ס"ל בהא כר"א<sup>8</sup>. וא"כ לא הוי קושיא על המנ"ח<sup>9</sup>.

ה. במה שכתב לחדש, דבת"ב הכל הוא דין אבילות, אפילו אכילה ושתייה, ואין בו שני דינים. ומשמע מדבריו דבצום ת"ב אין שום דין וניהוג שהוא מדין תענית, הוא ק' להבין, מכמה אנפין. א. דאף שמצינו צומות שונים, כגון אבילות, (כדברי מו"ח) וכן תשובה, ריצוי וכדו', מ"מ גם בהם, הכוונה רק לשורשם וסיבתם, ומימלא לבאר מהי התכלית בצומות אלו, אך זה וודאי דבכולם יש דיני תענית. ואם הוא תענית ציבור יש בו את כל דיני ת"צ, ואם הוא תענית יחיד יש בו רק דיני תענית יחיד. רק דאמרי' דהתכלית של כ"ז הוא ענין האבילות או התשובה וכדו'. וא"כ הכא גבי ת"ב יתכן דגם המנ"ח והגרי"ז יודו דסיבת וענין הצום הוא או אבילות או תשובה, כמחלו' התויו"ט והחת"ס, ובהא לא אי"י כלל. רק דבדיני התענית דת"ב, שתיקנו בו דינים שונים,

ב. ויעויין בתוס' שם ובגליון הש"ס שכתב בדעתו דפירש גם כרש"י. וכן הריטב"א גופא, הביא שיטא זו. וע' בריטב"א הוצ' הר' קוק תענית הערה 808.

ג. וראה להלן הערה ה' מה שכתבתי בזה עור.

ד. מאידך, יש להוסיף, דמכל הלשונות האחרים, בגמ' והרמב"ם, שמשוים את ת"ב ליוה"כ, אין להביא ראיה, שהוא משום דין תענית. דוודאי הכוונה בזה רק לומר, שהחמירו בו, כמו שמצינו דין זה גבי יו"כ, וכהל' "בדרך שהחמירו", אך לא מוכח שהוא מאותו דין.

אכילה ושתיה בלבד, אליבא דהגליון, איך יתכן דנהיגין ניהוגי אבילות דאכילה ושתיה, דלא נהיגי באבל. ולא נהגין עיקר דיני אבילות שהאבל כן נוהג בהם. ובשלמא אי אמרי' דאכילה ושתיה מדין תענית, לא ק' מידי. ואי נימא בכוונת מו"ח, דבכל עניניו יש בו גם דין תענית וגם דין אבילות (אף שלא משמע כן מדבריו). שוב יוקשה כקושיית הקרן אורה, דלמאי איצטריך לאסור מדין אבילות בכל הה' עניינין, תיפור'ל מדין תענית (דיו"כ), דבכלל מאתיים מנה.

**ואחר כ"ז** נראה עוד, דאפשר ליישב גם דברי הריטב"א דלעיל, שכתב דמה שהחמירו בת"ב יותר מאבל הוא משום אבילות דכל ישראל דחמירא מאב' דיחיד דמשמע דהוי מדין אבילות ודלא כהמנ"ח, אפ"ל בכוונתו, דהוקשה לו, מה שלהלכה למסקנת הגמ' חלוק ת"ב מאבל, אף שבשורשם שוין הן. הא כיון דסו"ס תכלית התענית היא אבילות, וכדברי התו"ט, א"כ אמאי גזרו והוסיפו גם איסור מקצת גופו מדין יו"כ, הא באבל לא אסרינן. והוא לכאור' קושיא גדולה מאוד לכו"ע, דיותר מסתבר ללמוד כל דיני הרחיצה בשווה מאבל, ככל ד' העינויין, וע"ז תירצו, דכיון שהשורש של ת"ב שהוא אבילות הוא יותר מאבילות רגילה ע"כ החמירו בו, ולעולם הוא מדין תענית דיו"כ. (ולפי ביאורינו לעיל הערה א' מבואר שפיר טפי דהכל עניין אחד.)

ו. ומה שכתב, להביא ראיה (ראיה רביעית) מהא דתענית ביום שמתו בו אביו ואמו. וכתב מו"ח שפשוט וברור שהוא מדין אבילות. וכן נמי כתב במנחת אשר, דתענית זו שורשה אבילות. יש להעיר דהמעין בלשונות הפוסקים יראה, דלא מצינו להדיא שכתבו דהוי מדין אבילות. דהנה יעויין בלבוש (או"ח סי' תרפ"ה ס"ד) שכתב שני

טעמים, או משום כפרה לאביו, או משום סכנה לבן, דמתרע מזליה ביום שמת בו אביו. ויעויין נמי במחצית השקל (או"ח תקס"ח ז') דתלא מחלוקת התרומת הדשן והמהרי"ל שם, בטעם התענית. דהתה"ד סב"ל, דהוא משום כבוד אביו ואמו שחייב בכבודם גם לאחר מותם. והמהרי"ל סב"ל, דהוא משום סכנה כדי להגן עליו. ומדבריו משמע שלומד בדברי התה"ד שכ' דהוא לזכרון יום אנינותו וצערו דהיינו לכבדם. וא"כ אפ"ל בפשטות דשורשה של תענית זו הוא תשובה, רק דנחלקו האם הוי תשובה לבן, כיון דבכל שנה ביום זה מידת הדין מתוחה עליו וע"י התענית עושה תשובה ומתכפר לו. או דהוא לצורך האב, וכמו הקדיש דהבן במעשיו מעלה את אביו למקומו. ומצאתי ממש כדברינו בספר פעולת צדיק (ח"ב סי' רס"א) שכתב וז"ל: "בס' דעת חכמה שחיבר מהר"י ליב כ' בפ' ג' דף ט"ז ע"ג, וז"ל בקיצור. ענין תענית יום שמת בו אביו או אמו, כדי שהבן יפשפש במעשיו באותו יום, ועי"ז יזכה את אביו ואמו שיעלו למדרגה עליונה בג"ע. כמ"ש בכתבי האר"י ז"ל שהקדיש שאומרי' היתומי' כל י"ב חדש הוא להעלות את אביהם מגהינם לג"ע, וביום שמת בו אביו או אמו הוא להעלותו ע"י הקדיש בג"ע עצמו ממדרגה למדרגה היותר עליונה. ואי' בזוהר בחוקותי ע' רכ"ד שפעולה זו לעלותו אינו נעשית כי אם ע"י מעשה הבן אם הוא זכאי. ולכן צריך הבן באותו היום להרבות במצות ומע"ט בכל מה דאפשר ולפשפש במעשיו הקדומי', ועי"ז מקיים מצוות כיבוד אב ואם. והקדמונים שאומרי' שתענית יארצי"ט, יום זכרון הוא, על דאיתרע מזלו של הבן באותו היום הוא ג"כ מכוון לדברינו, כי באותו יום מזכירין עונותיו של הבן, אם להעלות אביו ואמו ליותר מדרגה או להשפילו כדאי' בזוהר שם." והוא ממש

כדברינו. ולכאור' יש להוסיף עוד ק"ק, מהא שהביא שם הט"ז, גבי המחלו' האמורה שם דאמרי', דאין אבילות לאחר יב' חודש. וכמו למעלה בסי' תקס"ח, יעויי"ש ודו"ק.



מכתב ח'

הרב און אברהם הכהן סקלי

### א] הזכרת שם החולה בתפלה

ואת מי צריך להזכיר, את אביו או את אמו, ע"ש באורך. ומסקנתו דבפניו לא יזכיר את שמו בדוקא, אך שלא בפניו יזכיר את שמו כדברי מהרי"ל, וכן העלה שאין קפידא להזכיר דוקא שם אביו או שם אמו, ושמוכח מכמה דוכתי בתלמוד דמעיקר הדין א"צ להזכיר שם הוריו כלל ודי בשמו.

בגליון הקודם כתב הרב זבולון אריה גרז שליט"א דברים נפלאים בענין אם צריך להזכיר שם החולה בתפלה, עי' בדבריו. ורק אציין שכבר עמד בזה מרן פאר הדור הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' יב, בענין הזכרת שם החולה בברכות / רפואות / השכבות, אם צריך כלל להזכיר את שמו, וא"כ האם צריך להזכיר גם שם הוריו,

### ב] צורת הזקיפה בתפלה

עושים כל החברים עתה בכל מקום שהם".

הרי דהעיד מפורשות שמהרח"ו גופיה היה זוקף קודם הראש ואח"כ הגוף ושכן נהגו כל גורי האר"י בזמנו, מלבד מה שהוסיף לנו שכן נמצא במקום אחר בשעה"כ. והיא עדות נאמנה ביותר, כי כידוע מהר"י צמח ז"ל הכיר היטב את כתבי מהרח"ו המקוריים, ואף סידר כמה מהם [כאוצרות חיים ועוד]. ואף שהרש"ש לא פסק כן, מ"מ יתכן שלא הכיר עדות זו, ואי הוה שמיע ליה דברי מהר"י צמח הוה הדר ביה. ואף אם לא, מ"מ ודאי מספיקים בזה דברי מהרי"צ כדי שנשוב לנהוג בזה כדעת מרן הש"ע וכדעת כמה מרבותינו הראשונים. וע"כ כאמור מאז שראיתי דברים אלו חזרתי למנהגי הראשון לזקוף תחלה הראש ואח"כ הגוף, כמו שפסק מרן בשלחנו הטהור.

בגליון ניסן העלנו בס"ד דראוי לנהוג בכריעות התפלה כדברי האר"י ז"ל בשעה"כ דקודם יש לכרוע ב'ברוך' בברכים [לפי הבנתו] ובגוף, וב'אתה' בראש, ואח"כ בשם ה' יש לזקוף תחלה את גופו ואח"כ את ראשו, וכן נהגתי מאז.

**אולם** עתה שיניתי מנהגי ע"פ מה שמצאתי בסידור הכוונות הקצר למהר"י צמח, שבברכת אבות סידר הזקיפה בשם בראשו קודם לגופו, וכתב שם "אע"פ שמשמע מכוונות כריעות וזקיפות שבעמידה דבספרינו שצריך לזקוף הגוף ואח"כ הראש, הנה עכ"ז בכוונות כריעות וזקיפות שבעמידה דר"ה כתוב בפ"י שצריך לזקוף הראש ואח"כ הגוף, וכן ראיתי כתוב בספרים של הרב זלה"ה ה"ח [=מהרח"ו] שבכל מקום שנזכר זקיפה הקדים זקיפת הראש לזקיפת הגוף, וכן אמרו בדמשק שהיה הוא בעצמו עושה כן, וכן

### ג] כניסה לבית הכסא בציצית

אנה ה' לידי מציאה מעניינת ואמרתי לשתף בה את הרבים. הקטע לקמן מועתק מפ'

בענין הפולמוס שהיה בגליונות הראשונים לגבי כניסה לבהכ"ס בטלית, כעת



מהר"מ חלאווה שנכתבו ע"י בנו ר' יהודה חלאווה בספרו 'אמרי שפר' על התורה, והובא בשיטת הקדמונים של הרב בלוי.

"ת"ר תשמישי מצוה נזרקין, כתב הרב אדוני אבי ז"ל [=מהרמ"ח], נראה לי דלאחר מצותן כל שאינו משתמש בהן נזרקין ואע"פ שהטלית שלם עם ציציותיו, דומיא דשופר ולולב וסוכה. ובמסכת שמחות גרסינן אין מתירין ציצית על המת אבא שאול בן בטנית אומר מתירין אמר אבא שאול בן בטנית אבא אמר לי כשאמות התר לי ציצית שיש בה משום קדושה וחכמים אומרים אין בה משום קדושה אלא עושה אותן תכריכין למת מרדעת לחמור. אלמא דבעודו שלם מותר להשתמש בו בכל דבר ואפילו במקום מוטנף כמרדעת לחמור. מיהו בשעת מצוה ודאי אסור לנהוג בהן מנהג בזיון, כדאמרינן בפרק

במה מדליקין אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה ופריך וכי נר קדושה יש בו מתקין לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו דתניא ושפך וכסה במה ששפך בו יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו המצוות בזויות עליו, ואסיקנא קדושה של כבוד יש בהן בשעת מצותן. וכי תימא אם כן אסרת עלינו להשתמש בטלית כל זמן שלובשו ואפילו בדבר שאין בו בזוי דומיא דנר חנוכה דאסור להרצות מעות כנגדו. ליתא, שלא אמרו אלא במאי שהוא עיקר וכאן העיקר הציציות אבל לא הטלית. וליכנס עמו לבית הכסא ודאי להלכה מותר, דאי לא, מי לא משתמיט תנא או חד אמורא בחדא דוכתא לאשמועינן איסורא כדאשמועינן בתפלין כבי מרחץ ובית הכסא, וכ"ש ציצית דשכיח טפי. אבל אנו נוהגים ליכנס לקטנים אבל לא לגדולים, וכן היה מנהגו של הרשב"א ז"ל."

### ד] ייחוד מסיכה לשבת

בענין מה שכתבתי בגליון תמוז תש"פ [גליון יב], בתשובה לשאלתו של ידידנו הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, שאין צריך לייחד מסכה [הנלבשת מחמת מחלת הקורונה] לשבת.

הנה העיר לי ידידי הרב משה שטיין שליט"א, מהגמ' בשבת (קמז ע"א-ע"ב) [אשר נלמדה זה מכבר במסגרת הדף היומי], דאיתא שם במשנה "סכין ומשמשינן, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין" ואמרינן עלה בגמ': "אבל לא מתגררין: ת"ר אין גוררין במגירת בשבת, רשב"ג אומר אם היו רגליו מלוכלכות בטיט ובצואה גורר כדרכו ואינו חושש. רב שמואל בר יהודה עבדא ליה אימיה מגררתא דכספא."

ופרש"י "מגירתא דכספא - לשבת."

והנה מדעבדא ליה אימיה מגררתא דכספא לשבת, משמע דיש ענין ליחיד ולפאר אפילו שאר כלי תשמיש שאינם מלבוש, ומינה דאפשר דאף מסכה ראוי ליחיד לשבת. והיא ראייה נאה מאוד, והתפלאתי שאף אחד מן הפוסקים שהזכרנו בדברינו שם לא זכר גמ' זו.

ואחר שעיינתי בזה מעט, הערתי לו בזה שהמאירי שם כתב "ולא מגררין ר"ל במגירת שקורין אשטרגול מפני שהוא דרך חול, ואפי' שינה במגירת כגון שעשה מגירת של כסף וכיוצא בו אסור ומ"מ התבאר בגמ' שאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה גורר כדרכו". [ובאמת לא חידשתי לו, שאמר לי שגם הוא ראה דברי המאירי הנ"ל].

הרי דמדברי המאירי הנ"ל מתבאר שמה שיחדה לו אימו מגירת מכסף לשבת,

לאו משום עצם כבוד שבת, אלא כדי שיהיה היכר בה להבדילה משל חול, כדי שלא יהיה דרך חול, ולפ"ז אין ענין כ"כ לייחד שאר כלים לשבת ללא טעם זה.

**ועב"פ** לכל הדעות אינו מדינא, אלא אולי חזינן דעכ"פ יש בזה איזו מדה טובה.

**וענה** לי הרב הנזכר דמ"מ מדעבדא ליה



מכתב ט'

הרב אשר שטיגל

**בענין יציאה לרה"ר בשבת מעוטף במגבת - תגובה לדברי הרב הלר**

(והובא במ"ב סקע"ב) ומשמע דבלא שיהא איזה דרך להתעטף בהם אסור.

**ובן** בגמ' בשבת קמ': בי סדיא (פירש"י לבדין שעשוין לקפלן תחתיו במקום הכר והכסת, והרמב"ם פי' קמירי בכרים וכסתות גופייהו) קשין אסורין בינונים ורכים שרו. ופירש"י ברכין שדרכן להתחמם שרו דמלבוש הן. ומשמע ג"כ דבד שאין שום דרך להתעטף בו אסור להתעטף ולצאת בו לרה"ר. ויל"ע מ"ש מבלרין וכילה שלא הוזכר התנאי שיהא איזה דרך להתעטף בהן. וגבי כילה היה אפ"ל שאינו בד כמו וילון אלא בד רגיל כמו בגדים ולכך חשיב דרך להתעטף בו אף שיש לו כסכסין (וכ"מ קצת לשון המ"ב ס"ק קמו' ע"ש) אבל בלרין צ"ע דלכאור' הוא בד שאינו מיועד ללבישה ולא מוזכר דהטעם דשרי משום שדרך להתעטף. ובפרט להרמב"ם דלכאור' אין החידוש בעצם הדבר דמותר להתעטף אלא דבעינן שיעור ראשו ורובו.

**ובב"י** יו"ד שא' כ' בטעמא דמטפות שמסתפגין בהם אחר הרחיצה אסורות בכלאים דלהרא"ש הוא משום שפעמים שרואה רבו בבית המרחץ ומתעטף בהם לצניעות ולהרמב"ם משום שהידים מתחממות בהם כשמגב (וע"ש בביהגר"א שהוא מח' בירו') ולהל' העתיק בשו"ע ס"ט טעמא דהרמב"ם. ואם הוא מח' בין הטעמים נמצא דלפ"מ דקי"ל אין דרך להתעטף במגבת לא לצניעות ולא להתחמם ואינה

**בענין** יציאה לרה"ר מעוטף במגבת מצאתי בס"ד כמה מקורות לזה. ראשית הוא תלמוד ערוך בשבת קמז: ארחב"א אר"י האולייירין מביאין בלרי נשים לבי בני ובלבד שיתכסה בהן ראשן ורובן, ופירש"י סדינים שהנשים מסתפגין בהם מותר להביאן דרך מלבוש לבית המרחץ. והרמב"ם בפ"ט הי"ט כ' וכל סודר שאינו חופה ראשו ורובו אסור לצאת בו. ופי' הכ"מ שם ובב"י סי' שא' דכונתו לגמ' הנ"ל ומפרש דסגי שיהא בו שיעור להתכסות ראשו ורובו וא"צ להתכסות בפועל ראשו ורובו וכן העתיק בשו"ע סעיף לד'. עוד בגמ' דף קלט: מתעטף אדם בכילה ובכסכסיה ויוצא לרה"ר בשבת ואינו חושש ואע"ג דא"ז בד שמועד לעיטוף וכסכסיה מוכיחין עליה מ"מ שרי.

**ויל"ע** מ"ש מהא דאמרין בדף סב'. הרועים יוצאים בשקין ולא הרועים בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרכן של רועים לצאת בשקין. ופירש"י בשקין שמתכסין בהן מפני הגשמים. שקין מלבוש שק. ומשמע דאפי' מלבוש שק לא שרי אלא מפני שיש איזה דרך להתעטף בזה הא לא"ה לא. וכן בנדרים נה': תניא יוצאין בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילה מפני הגשמים אבל לא בתיבה ולא בקופה ולא במחצלת מפני הגשמים. הרועים יוצאין וכו' ופי' שם הרא"ש בשק וכו' מיני בגדים הם (וכ"כ השו"ע בסעיף כ"א) ומפני שדרך להתכסות בהם מפני הגשמים שרי אף בלא גשמים

אסורה אלא מפני שהידיים מתחממות ואעפ"כ מותר לצאת בה בשבת.

וצ"ל דדוקא בלבדים ושקים שהם יותר קשים ומין אחר לגמרי הוא תלוי אם פעמים מתעטפים בהם בכדי להיחשב מלבוש אבל בשאר בדים ואפי' מגבות מותר לצאת בהם אף אם אין דרך כלל להתעטף בהם, אך עדיין צ"ע במ"ש רש"י והרא"ש דשקין הם מיני בגדים. דאם הם מיני בגדים פשיטא דיוצאין בהם ומה צריך לטעמא דדרך הרועים. והמ"ב סקע"ג נסתפק בימינו שהרועים נהגו ללבוש שק גופא אי שרי לצאת בו בשבת, וצ"ע מ"ט לא דמ"ש מלבדין דאע"ג דאינם בגד מותר לצאת בהם כיון דדרך להתעטף. [ואין לכ"ז שייכות

לשו"ע בסעיף ל' שמחלק אם דרך לבישה. דהתם מיירי על צורת הלבישה אם דרך להתעטף סביב הצואר, ובזה לרש"י דין מגבת כדין טלית ולהרמב"ם כדין סודר, ונידון דידן הוא על סוג הבגד).

ולמעשה ודאי דשרי לצאת מעוטף במגבת וכדינא דגמ' אף אם אין דרך להתעטף וכנ"ל וכ"ש בזמנינו שרבים מתעטפים בו בביה"מ סביב המתניים. ולרש"י בעינן שיתעטף בו ראשו ורובו ולרמב"ם אם יש בו שיעור ראשו ורובו מותר לצאת מעוטף סביב הצואר ואם אין בו שיעור הנ"ל אסור לצאת בו אא"כ קשר שני ראשו למטה מכתפיו זע"ז וכפסק השו"ע בסעיף לד'.

